Toplumsal Yapı, Kimlik ve Güç İlişkileri:

Kuramsal Ve Uygulamalı Yaklaşımlar

Editör:
MERYEM BULUT

BİDGE Yayınları

BİDGE Yayınları

Toplumsal Yapı, Kimlik ve Güç İlişkileri: Kuramsal Ve Uygulamalı Yaklaşımlar

Editör: MERYEM BULUT

ISBN: 978-625-372-904-2

1. Baskı
Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL
Yayınlama Tarihi: 2025-12-25
BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374
Yayın hakları © BİDGE Yayınları
www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com
Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.
Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya / Ankara

İÇİNDEKİLER

ÇOCUK SUÇLULUĞU KONUSUNDA HAZIRLANMIŞ LİSANSÜSTÜ TEZLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME .. 1

FERHAT ALTUNTAŞ, ERCAN GEÇGİN

İKİBİNLİ YILLARA KADAR DOĞU TÜRKİSTAN SORUNU 25

CEVAT ÖZYURT

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜKTEN ULUS-DEVLETE: KİMLİK, SİYASET VE VATANDAŞLIK DENKLEMİ 35

İKBAL VURUCU

KÖYDEN KENTE GÖÇ OLGUSU BAĞLAMINDA KARAMAN KENT KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 57

MUSTAFA ÖZDEMİR

PARAPSİKOLOJİK OLAYLAR VE DİN: KONYA ÖRNEĞİ .. 71

MEHMET EMRULLAH DURAN

ANDROPHOBIA IN TURKISH WOMEN 89

ÖZNUR YEMEZ

ORTADOĞU VE KUZEY AFRİKA'DA TOPLUMSAL CİNSİYET, EMEK VE KALKINMA ÜZERİNE FEMİNİST BİR ANALİZ 98

YELİZ KENDİR-GÖK

E. GOFFMAN VE H. BECKER'IN FİKİRLERİ BAĞLAMINDA DAMGA VE DAMGA TEORİSİ 118

COŞKUN SAĞLIK

KADINA YÖNELİK ŞİDDET: KAVRAMLAR VE KURAMSAL YAKLAŞIMLAR 137

EMİNE AKÇELİK

İÇİNDEKİLER

ERKEKLİĞİN RİTÜELLER YOLUYLA İNŞASI: TÜRKİYE ÖRNEĞİNDE SÜNNETTEN DÜĞÜNE ERKEKLİK DENEYİMLERİ 162

HATİCE GÜL BÜLBÜL, SERGENDER SEZER

DEDELIK IN ALEVISM: SYMBOLIC REPRESENTATION OF AUTHORITARIAN POWER AND RITUAL PRACTICES 199

MERYEM BULUT, ZEYNEL KARACAGİL, SEHER ÇATALOĞLU, MİNE ÖZTEKİN ALPAYDIN, MELİSA HAZAL BÖZ

TÜRK EDEBİYATININ ABİDE ŞAHSİYETLERİ 219

HASAN YAZICI

ÇOCUKLARIN SUÇA SÜRÜKLENMESİNDE AİLENİN ETKİSİ 253

SERGENDER SEZER, ÖNER ÇELİKKALELİ

Yeni Bir Dünyanın Eşiğinde: Post-seküler Dönemde Kutsalın Dolaşımı ve Spiritüelliğin Yükselişi 280

GÜLENAY PINARBAŞI

BÖLÜM 1

ÇOCUK SUÇLULUĞU KONUSUNDA HAZIRLANMIŞ LİSANSÜSTÜ TEZLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

Ferhat ALTUNTAŞ[1]
Ercan GEÇGİN[2]

Giriş

Türkiye'de çocuk suçluluğu ya da suça sürüklenen çocuk olgusu önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi, Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) tarafından 01 Ağustos 2025 tarihinde yayınlanan verilerde, güvenlik birimlerine intikal eden vakalarla ilgili olarak çocukların karıştığı olay sayısı 2024 senesinde bir önceki seneye göre % 9,8 oranında artış yaşandığı ve 612.651 olayın gerçekleştiği tespit edilmiştir (TÜİK, 2025). Bu sayıya hem

---

* 08-09 Mayıs 2025 tarihlerinde, İstanbul Beykent Üniversitesi tarafından İstanbul'da düzenlenen 'Sosyoloji ve Antropoloji Kongresi: Kent Kültür ve Bellek' adlı bilimsel etkinlikte, aynı başlıkla sunulan ve özet olarak yayınlanmış bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.
[1] Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. ORCID: 0000-0002-9727-0140
ferhat.altunt@gmail.com
[2] Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Niğde/Türkiye, 0000-0001-9896-119X, ercangecgin@ohu.edu.tr

mağdur olanlar (279.620) hem suça sürüklenenler (202.785) dâhil edilmiştir. Dolayısıyla çocuğun mağduriyeti ve çocuk suçluluğu ya da suça sürüklenmesi gibi hususlar üzerinde önemle durulması gereken toplumsal sorunlar arasındadır. Bu çalışma, bu konuyla ilgili Türkiye'de hazırlanmış lisansüstü tezlerin incelenmesine dayalıdır ve tezlerin özellikle metodolojik boyutlarıyla ilgili değerlendirmelere odaklıdır. Genel amaç, çocuk suçluluğu ya da suça sürüklenen çocuk olgusuyla ilgili sosyal bilimler alanındaki ilgiyi ve yönelimi tezlerle sınırlı şekilde ortaya koymaktır.

Çalışma kapsamında, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı (YÖK) Ulusal Tez Merkezi internet sitesi (https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/) üzerinden 'suça sürüklenen çocuklar' ve 'çocuk suçluluğu' anahtar kavramları kullanılarak taramalar yapılmıştır. Özellikle saha araştırmasına dayalı tezler seçilerek hangi metodolojik yönelimle gerçekleştirildikleri üzerinde durulmuş ve bununla bağlantılı olarak kısmen de teorik açıdan nasıl açıklamalar ortaya koyduklarına bakılmaya çalışılmıştır. Bunların yanı sıra yıl, üniversite, anabilim dalı gibi yönler açısından da tezlerle ilgili geniş bir fotoğraf sunulmak istenmiştir. Bu minvalde, 'çocuk suçluluğu' anahtar kelimesi altında 83 yüksek lisans tezi ve yine aynı anahtar kelime ekseninde 7 doktora tezi incelenmiş; 'suça sürüklenen çocuk' anahtar kelimesiyle yapılan taramada 76 yüksek lisans tezi ve 7 doktora tezi tespit edilip incelenerek genel değerlendirmeler yapılmıştır.

Suçluluğun nedenlerini ve arka planını keşfetmeye ve açıklamaya yönelik birden fazla bilimsel disiplinin yaklaşım gösterdiğini söyleyebiliriz. İçli (2021:399) bu konuda yapılan çalışmaların üç ana başlıkta toplanabildiğini işaret ederek bunların biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yaklaşımlar olduğunu belirtmiştir. Buna göre biyolojik yaklaşımlar endokrin yetmezliği vb. gibi biyolojik parametrelerin suça etkisini incelerken, psikolojik

yaklaşım patolojik psikoloji temelli bakış sergilemektedir. Sosyolojik yaklaşımlar ise bu yaklaşımda sosyal yapı etkinliğini göstermektedir (İçli,2021:399). Bu çalışmada, tezlerle ilgili genel bir fotoğraf ortaya konulmakla birlikte ağırlık merkezinin sosyolojik yönelime sahip tezlerin olduğu yorum ve değerlendirmelere yer verilmek istenmiştir. Genel olarak tezlere bakıldığında çocuk eksenli suç temasında, 1993 yılından 2002 yılına kadar bazı konularda tezlerin yazıldığı görülmekle birlikte 2002'den sonra konuyla ilgili çalışmaların düzenli bir artış gösterdiğini ifade edebiliriz. Burada dikkat çeken bir başka husus ise İçli'nin üçlü tasnifinin de dışına araştırmaların ortaya çıkmasıdır. Nitekim tarihten istatistiğe, hukuktan sosyal hizmetlere ve tıbba kadar çeşitli varyantları ile konu hakkında çalışmalar yapılmıştır. Keza çocuk suçluluğu alanlarında belirgin bir artış gerçekleşmiştir. Öte taraftan nicel artışa karşın saha temelli tezlerin sayısı, genele oranla yine de sınırlı kalmıştır.

Çalışmada öncelikle nasıl bir yöntemle tezlerin ele alındığına değinilecek, ardından konuyla ilgili yüksek lisans tezleri ve devamında doktora tezlerine yakından bakılacaktır.

Yöntem

Bu çalışma, nitel araştırma desenlerinden sistematik literatür taraması yönteminden yararlanılarak yapılmıştır. Nitel araştırma, varsayımlarla ve bireyler veya grupların bir sosyal sorununa atfettikleri anlamlara değinen ve araştırma probleminin incelenmesini içeren yorumlayıcı/kuramsal çerçeveleri içeren bir desendir (Creswell,2025:45). Sistematik literatür taraması ise doğrudan saha araştırmasına, birincil kaynaklara dayanmayan ama konuyla ilgili yazılı metinlerinden yakından incelenmesine yönelik nitel sayılabilecek desenlerden biridir. Her geçen gün akademik çalışmaların sayısının arttığı, içeriklerinin genişletildiği ve değiştirildiği düşünüldüğünde bu çalışmaların incelenmesi ve sonuçların sistematik, şeffaf ve yeniden üretilebilecek şekilde

sentezlenerek ortaya konması önemli hale gelmiştir (Torraco'dan akt. Yıldız, 2022,369). Sistematik literatür taraması bu sürecin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğini ortaya koyan araştırma metodolojisini tanımlamaktadır. Bu metodolojinin uygulanmasında belirli bir soruna cevap oluşturmak amacıyla, belirlenmiş kriterler dâhilinde ilişki kurulabilen tüm çalışmaların sistematik bir şekilde incelenmesi söz konusudur (Kraus, Breier ve Dasi-Rodriquez'den akt. Yıldız, 2022:369). Tamamen sistematik olmasa da belirli tematik (çocuk suçluluğu) konusunda hazırlanmış tezler üzerine bir literatür taraması olan bu çalışma, özellikle saha temelli tezlerin hangi metodolojilerle, hangi teorik çerçevelerle ve bunları ne derece işe koşabildikleriyle sınırlı yorum ve değerlendirmelere dayanmaktadır. Bu kapsamda Ulusal Tez Merkezi'nde, çocuk suçluluğuyla ilgili yayınlanmış 170'ten fazla tez incelenmiş, bilhassa saha araştırmasıyla yapılan tezlere yakından bakılmıştır. Tezlerle ilgili son veri taraması 02 Aralık 2025 tarihinde gerçekleştirilmiş olup bu tarihten sonrakiler analize dahil edilmemiştir.

Alanlara ve Üniversitelere Göre Yüksek Lisans Tezleri

'Suça sürüklenen çocuklar' anahtar kavramı ile yapılan aramada 76 yüksek lisans tezinin hazırlandığı tespit edilmiştir. Alan bakımından bunların çoğunluğunun (28 tez) hukuk ve hukukla bağlantılı ana bilim dallarında hazırlandığı görülmüştür. Psikoloji (10 tez) ve sosyal hizmet (6 tez) de öne çıkan disiplinler olmuşlardır. Sosyoloji alanında ise 2 tezin hazırlandığı görülmüştür. Diğer alanlar eğitim bilimlerindeki ana bilim dalları, aile danışmanlıkları, kamu yönetimi, uluslararası ilişkiler, gazetecilik, adli tıp, ekonomi, hemşirelik, çalışma ekonomisi, din, kriminalistik, bağımlılık danışmanlığı ve rehabilitasyondur. Konuyla ilgili ilk tez 2006 yılında, 'Türk Ceza Hukuku'nda Suça Sürüklenen Çocuk Hakkında Güvenlik Tedbirleri' başlığıyla, Doğan Kubilay Turan tarafından Başkent Üniversitesi, Kamu Hukuku Ana Bilim Dalında verilmiştir.

‘Çocuk suçluluğu’ kavramı üzerinden Ulusal Tez Merkezi’ne baktığımızda ise toplam 80’den fazla yüksek lisans tezinin olduğu görülmüştür. Ana bilim dalları açısından sosyoloji (20 tez), kamu yönetiminde (15 tez) ve adli tıp (9 tez) daha fazla tez hazırlanmıştır. Bunların yanı sıra sosyal hizmet, kamu hukuku, suç araştırmaları, çocuk gelişimi, disiplinlerarası adli bilimler, kadın çalışmaları, ekonometri, çocuk sağlığı ve işletme gibi farklı ana bilim dallarında da tezlerin hazırlandığı tespit edilmiştir. İlk tez, 1989 tarihinde, ‘Çocuk Suçluluğu Polis ve Basın’ başlığıyla Recep Tayfun tarafından İstanbul Üniversitesi’nde, Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Ana Bilim Dalında verilmiştir.

‘Suça sürüklenen çocuklar’ konusunda yapılan yüksek lisans çalışmalarında 8 tez ile Dokuz Eylül Üniversitesi ilk sırayı almaktadır. İstanbul Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi 4’er tez ile onu takip etmektedirler. İstanbul Kültür Üniversitesi ve Süleyman Demirel, Bursa Uludağ ve Yalova Üniversiteleri ise 3’er tezle ve diğer üniversiteler 2 ve 1 tez ile bunları takip etmektedirler.

‘Çocuk suçluluğu’ konusunda yapılan tezlerin dağılımı, ‘suça sürüklenen çocuklar’ kavramına göre daha dengeli dağılım göstermektedir. Buna göre İstanbul Üniversitesi 9 tez ile konu hakkında en çok tezi üretirken, Polis Akademisi 7, Gazi Üniversitesi 6, Ankara Üniversitesi 5, Marmara Üniversitesi 4, Kırıkkale Üniversitesi 4, Fırat Üniversitesi 3, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 3, İnönü Üniversitesi 2, Hacettepe Üniversitesi 2, Dumlupınar Üniversitesi 2, Yüzüncü Yıl Üniversitesi 2, Selçuk Üniversitesi 2, Karadeniz Teknik Üniversitesi 2, Sakarya Üniversitesi 2, Sağlık Bilimleri Üniversitesi 2, Trakya Üniversitesi 2, Süleyman Demirel Üniversitesi 2, diğer üniversiteler 1’er tez üretmişlerdir. Ulusal Tez Merkezi’nde Çocuk suçluluğu başlığı altında toplamda 32 üniversitenin yüksek lisans tezi yayınlanmıştır.

Yıllara Göre Yüksek Lisans Tezlerinin Dağılımı

Yıllara göre bakıldığında zaman içerisinde sayının arttığı görülmektedir. ‘Suça sürüklenen çocuklar’ konusunda, 2006 yılında 1, 2010’da 1, 2011’de 1, 2012’de 3, 2013’te 3, 2014’te 3, 2015’te 2, 2017’de 6, 2018’de 1, 2019’da 15, 2020’de 2, 2021’de 9, 2022’de 10, 2023’te 10 ve 2024’te 10 tez yazılmıştır. Çok istikrarlı olmasa bile ve bazı yıllarda düşüş olsa da 2017’den sonra tez sayısında artış olduğunu, 2022’den sonra bu konuda en az 10 tezin hazırlandığını söyleyebiliriz. Alan çeşitliliğini de göz önüne aldığımızda konuya ilginin her geçen gün arttığını görmekteyiz.

Çocuk suçluluğu konusunda ise 1993, 1994, 1995, 1996 yıllarında birer tez, 2002’de 2, 2003’te 5, 2005 ve 2006’da 2’şer, 2007’de 3, 2008’de 4, 2009’ta 5, 2010’da 8, 2011-12’de 4’er, 2013-14’te 2’şer, 2015-16’da 1’er, 2017’de 2, 2018’te 4, 2019’ta 6, 2020’de 2, 2021’de 4, 2022’de 3, 2023’te 4 ve 2024’te 1 tez hazırlanmıştır. Bu kavramla hazırlanan tezlerin göreli olarak 2019 yılında arttığını ancak daha sonra sayının düştüğünü görmekteyiz.

‘Çocuk suçluluğu’ kavramına nazaran ‘suça sürüklenen çocuk’ kavramının daha fazla popüler hale gelmesi dikkat çekicidir. Kuşkusuzu bunda, çocukların toplumsal koşulların ve sosyal çevrenin etkisi altında suça sürüklenmekte olduğuna yönelik yaklaşımın ve anlayışın daha egemen olmaya başlaması etkilidir. Bizim ana başlıkta ‘çocuk suçluluğu’ kavramını tercih etmemizin nedeni ise sadece çocukların değil, çeşitli eşitsizliklerden, adaletsizlik, cezasızlık ve diğer toplumsal koşullardan dolayı çocuk olmayanların da suça sürüklenebildiği gerçeğidir. Esas olarak ‘suça sürüklenen çocuk’ kavrama itirazımız olmamakla birlikte genel sosyoloji literatürünün ‘çocuk suçluluğu’ kavramını daha fazla içermekte olduğu gerçeği de tercih gerekçeleri arasındadır. Nitekim ‘çocuk suçluluğu’ kavramını ağırlıklı olarak sosyoloji alanındaki tezlerde kullanıldığını görmekteyiz.

Bazı Tezlere Yakından Bakış

Tezlerin metodolojisiyle ilgili bazı tespitleri paylaşmak yerinde olacaktır. Sosyoloji alanındakiler sonraki başlıklarda ayrıntılı ele alınacağı için öncelikle diğer alanlardan bahsedilecektir. Buna göre, hukuk ve kamu yönetimi ve hukuk alanında yapılan tezler genellikle kıyaslamalı hukuk tartışmaları üzerine kurulmuştur. Bir kısmı Avrupa Birliği ile kıyaslamalı çalışmalar olarak görülmektedir. Bazıları nitel ve literatür/belge taraması üzerine inşa edilmiştir. Yaptığımız incelemelerde kurumsal çerçeve çalışmalarda ayrıntılı yer almamaktadır. Çalışmalar genellikle suça sürüklenen veya suçlu çocukların CMUK'ye göre durumları Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ile karşılaştırılarak Türkiye için çözüm önerileri getirilmeye yöneliktir. Bu durum Kamu Yönetimi ve Hukuk çalışmaları için de benzer sonuçları barındırmaktadır.

Psikoloji alanındaki çalışmalar yöntem açısından genel olarak ikiye ayrılmaktadır. Nicel yöntemle ve ölçek uygulamaların yapıldığı çalışmaların yanı sıra karma yöntemle yapılanlara da rastlanılmıştır. Bu başlık altında tek bir nitel saha çalışmasına rastlamaktayız. Kuramsal çerçeve, ayrıntılı şekilde çalışmalarda görülmemektedir.

Adli tıp ve hukuk alanında yapılan çalışmalarda nitel yöntemde çalışılmış; retrospektif tarama, belge taraması ile durum betimlemesi yapılmıştır. Çocukların suça sürüklenme nedenleri, ebeveyn ile ilişkileri ve akran zorbalığının bu konuda etkileri masaya yatırılmıştır.

Psikiyatrik çalışmalarda ise kişisel bilgi formları yüz yüze yapılmış kontrol grupları üzerinden tez konusuyla ilgili nitel ve karma araştırma desenleri kullanılmıştır. Tezlerde derinlemesine görüşmeler ve mülakat tekniği uygulandığı gibi ölçek uygulamaları ile de sayısal analizle desteklenen karma araştırma metodu uygulanmıştır.

Sosyal hizmetlerde bu konu başlığı altında suça sürüklenen/suçlu çocukların rehabilitasyonu/topluma geri kazandırılması üzerine görüşler tartışılırken aynı zamanda bu çocukların aidiyet duygusu örnek il düzeyinde araştırılmıştır.

'Çocuk suçluluğu' başlığında tezlerin geneline bakıldığında, saha temelli çalışmaların sayısının oldukça düşük olduğu söylenebilir. Psikoloji alanında yapılan çalışmalar, ağırlıklı nicel olmakla birlikte karma çalışmalara da rastlanmaktadır.

Ankara, Gaziantep ve Bursa gibi yerlerde saha çalışması görülmekle birlikte ıslahevi çalışmaları da dikkat çekmektedir. Nitel yöntemle çalışıldığı gibi karma yöntemle de çalışan yüksek lisans tezleri görülmektedir.

Özet olarak yüksek lisans tezleri arasında saha yönelimli yapılan çalışmalar toplam çalışmaların küçük bir kısmını oluşturmaktadır.

Yüksek Lisans Tezleriyle İlgili Bazı Değerlendirmeler

'Suça sürüklenen çocuklar' anahtar kelimesiyle hazırlanmış ve özellikle saha temelli bazı yüksek lisans tezlerine yakından bakabiliriz.

Karagülle (2024) sosyoloji alanında Karabük ilinde suça sürüklenen çocukların demografik yapısının incelenmesini konu alan çalışmasında adli rapor incelemesini temel alarak özellikle 2020-2023 arasını geriye dönük olarak incelemiş ve 93 çocuktan kişisel bilgi formları ile veri toplanmıştır. Veriler SPSS'de analiz edilmiştir. Çalışmaya göre çocukların ailelerinden fazla arkadaşlarıyla görüştükleri, parçalanmış ve şiddete uğramış çocukların mükerrer suçlu oldukları ortaya çıkarılmıştır.

Psikoloji alanında, Uygun (2024) suça sürüklenen çocukların okul algıları ile okula yabancılaşma düzeylerini incelemiştir. 190 adli sisteme dahil olmuş çocuklarla yüz yüze görüşmeler yapılmış,

çocukların okula bakışları cinsiyet, aile suç geçmişi ve arkadaş suç geçmişi üzerinden kıyaslamalarda bulunulmuştur. Çocukların okul algılarıyla cinsiyet ve aile suç geçmişi arasında farklılık ortaya koymadığı ama arkadaş suç geçmişi ile bir bağlantısı olduğu ortaya konulmuştur.

Börekçi (2012) kamu yönetimi ve sosyoloji alanlarında yaptığı çalışmasında, mükerrer çocuk suçluluğunda suç işlemenin sosyolojik nedenlerini aile ve akran etkisi üzerinden incelemeye çalışmış, bunun için Ceza ve Tevkifevleri ve Çocuk evleri ile görüşmüş, bunun dışında TÜİK verilerinden istifade ederek mükerrer suçlu profilini ortaya koymaya çalışmıştır.

Turan (2012) sosyoloji alanında yaptığı çalışmasında, Kocaeli örneğinde çocuk suçluluğuna neden olan faktörleri bizatihi konu ile ilgili bürokratik kısımların bakış açısından anlamak için konuyla ilgili kurumların müdür ve yöneticileri ile mülakatlar gerçekleştirmiştir. Konunun çözümünde kurumlar arası koordinasyon zafiyetlerine değinmiş, bunun arttırılabilmesi için neler yapılabileceğine dair öneriler geliştirmiştir.

Alpaslan'ın (2023) göç ve cinsiyet bağlamında çocuk suçluluğunu Gaziantep örneğinde incelediği saha çalışmasında, çocuk suçluluğunu göç ve cinsiyet ekseninde sosyolojik olarak detaylı bir biçimde ele almıştır. Bu amaçla on beş çocuk ve üç sosyal hizmet görevlisiyle görüşmeler yapıp bunu fenomenolojik analiz yöntemiyle incelemiş ve ilişkileri analiz ederek konuyla ilişkili kod ve temaları ortaya koymuştur. Çocukların rehabilite edilmeleri maksadıyla yapılması gerekenleri ve suça karışmayı önlemek amacıyla alınması gereken ön tedbirlerin ne olabileceği de çözüm önerilerinde yer almıştır.

Aslandoğan'ın (2022) hukuk alanında yaptığı çalışmasında çocuk suçluluğunda toplum temelli müdahalelerin işlevselliği tartışmaya açılmıştır. Nitel araştırma yöntemi kapsamında

fenomenolojik desen ile yapılan araştırmada, çocuklara yönelik müdahale konusunda uzman 10 uzman ile yarı yapılandırılmış soruların sorulduğu derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Müdahale programlarının çocuk suçluluğu konusundaki etkisinin ikincil olduğu sonucuna varılmıştır.

Demirel, (2022) yaptığı araştırmada çocuk suçluluğunu önlemede manevi rehberliğin etkileri konusunda çalışmıştır. Çalışmada nitel yöntem kullanılmıştır. Isparta merkez ve ilçelerine bağlı olarak çalışan 30 Psikolojik Rehberlik ve Danışmanlık öğretmeni ile yarı-yapılandırılmış soruların sorulduğu mülakatlarda öğretmenlerin karşılaştıkları suçlar, mesleğin zorlukları yaptıkları müdahaleler ve manevi rehberliğe bakışları 3 tematik üzerinden incelenmiş, katılımcıların manevi rehberliğe olumlu baktıkları sonucuna varılmıştır.

Çevik'in (2022) çalışması, avukatların perspektifinden yapılmış çocuk suçluluğu alanında ilk olma özelliği gösteren bir çalışma olarak kayda değerdir. Araştırmada 25 çocuk ve avukatla görüşmeler yapılmış elde edilen verilere göre suç işlemede yaş aralığının 12-15 yaş grupları olduğu görülmüş, ailenin sosyo-demografik özellikleri ile yine ailenin suç geçmişi olmasının çocuk suçluluğunda mükerrer suç oluşumunda etkileri ortaya konulmuştur.

Yardımcı'nın (2020) yaptığı çalışmada, 11-18 yaş aralığında çocuğu bulunan 30 anne ve baba ile görüşmeler yapılmıştır. Elâzığ ili özelinde ve mahalle örnekleminde çocuk suçluluğu sosyoloji alanında incelenmiştir. Araştırmanın temelinde çocukların suçsuz oldukları; akran ve çevre etkisiyle, daha doğrusu sosyal ekolojiye dayalı faktörlerin suçluluğa neden olduğu ortaya konulmuştur. Bir başka suç konusunda ekolojik etkiyi inceleyen eser Taşkın'ın (2019) çalışmasıdır. Isparta Denetimli Serbestlik Kurumu'nda bulunan çocuklarla yapılan mülakatlarla akran etkisini incelemeye alınmış, bu çocukların akran gruplarını nasıl seçtikleri, görüşme sıklıkları,

yönlendirmelere maruz kalma, bağımlılık ve daha önce suç işleme gibi olgular üzerinden suç-akran etkisi analiz edilmiştir.

Cömert'in (2018) Bitlis Denetimli Serbestlikte suç kaydı bulunan 61 çocukla yüz yüze görüştüğü çalışmasında, Bitlis'te mükerrer çocuk suçluluğunu incelemiştir. Elde ettiği veriler ışığında ailenin sosyo-ekonomik yapısı, ailede suçlu olup olmadığı, ebeveynlerin eğitim durumu ve çocuğa karşı tutumları, arkadaş çevresinin zararlı madde kullanım durumları gibi faktörlerin suçluluk konusunda risk faktörleri olarak öne çıktığı ortaya konulmuştur.

Demiray'ın (2018) Samsun ili Canik ilçesinde, 40 kişi ile derinlemesine görüşmeler yaptığı araştırmasında, çocukların suçu bilerek işlemedikleri, bunda özentinin etkili olduğu ve medyanın suç korkusunu arttırdığı, kentin aldığı göçün uyumu zorlaştırdığı ve kent kültürüne uyum sağlayamamalarının etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Yüksek Lisans Tezleri Hakkında Kısa Bir Değerlendirme

Başlığında 'çocuk suçluluğu'nun yer aldığı, Ulusal Tez Merkezi'nde yer alan saha temelli tezlerin sayısı, 'suça sürüklenen çocuklar' anahtar kelimesini tercih eden tezlerdeki sayıya göre nispeten daha fazladır. Saha temelli tezlerin sayısının azlığı dikkat çekicidir. Saha çalışmalarında dikkat çeken diğer husus il/ilçe temelli çalışmaların ağırlıkta olması, bunu yaparken Denetimli Serbestlik gibi kurumlar vasıtasıyla yüz yüze görüşmelerin genellikle tercih edilmesidir.

Hukuk ve kamu yönetimi, eğitim gibi bazı alanlarda belge/dosya taraması üzerinden ilgili kurumların dosyalarının incelenmesi ve TÜİK verilerinden hareketle, yani dolaylı verilerle analizlerin yapılması da göze çarpan yönlerden biridir.

Büyükşehirlerde il/ilçe bazında, bazen de kurum temelli saha çalışmalarının nispeten daha fazla olması da dikkat çekicidir. Ancak doğal ortamda yapılan saha temelli çalışmalar çok azdır. Çocuk suçluluğu konusuna bakışın ve bu alanda politika yönelimine katkı sunabilecek çalışmaların gerek mikro düzeyde, gerekse de makro düzeyde daha fazla sahaya dönük yapılmasının gerekliliğini daha net bir hale getirmektedir.

Tezlerdeki bir başka göze çarpan sorun ise yapılan çalışmaların metodolojik olarak tasnifi meselesidir. Araştırmanın özet kısmında verilen metodolojik açıklamalarıyla çalışmaların içeriği incelendiğinde birçoğunda desen-yöntem/desen-teknik gibi konularda özetin içeriği tam anlamıyla yansıtmadığı görülmektedir.

Doktora Tezleri Üzerine Bir Değerlendirme

YÖK Tez Merkezi sitesinde 'çocuk suçluluğu' anahtar kelimesiyle yapılan taramada 7, 'suça sürüklenen çocuk' anahtar kelimesiyle yapılan taramada ise 7 doktora tezine rastlanmıştır. Toplamdaki 14 tezden Güvenlik Stratejileri ve Yönetimi Ana Bilim Dalında 1, Sosyoloji alanında 4, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ana bilim dalında 1, Eğitim Bilimlerinde 2, Sosyal Hizmet alanında 2, Adli tıp alanında 2, Felsefe ve Din Bilimleri 1 ve Çocuk Gelişimi alanında 1 tez hazırlanmıştır. Üniversite bazında, 5 tez ile en fazla tez İstanbul Üniversitesi'nde verilmiştir. Hacettepe Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, Yalova Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi ve Polis Akademisi bünyesinde 1'er tez hazırlanmıştır. 'Çocuk Suçluluğu' ifadesine nazaran 'suça sürüklenen çocuk' ifadesinin yer aldığı tezlerde üniversite çeşitliliği daha fazladır. Özellikle Sosyal Hizmetler alanında bu ifade daha fazla tercih edilmiştir. Sosyoloji alanında ise iki ifadeye de rastlanmıştır.

İlk doktora tezi 1994'te Ömer Özkan tarafından 'Hukuki ve Sosyolojik Açıdan Ülkemizde Çocuk ve Çocuk Suçluluğu'

başlığıyla İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Yapı - Sosyal Değişme Ana Bilim Dalında hazırlanmıştır. Son çalışma ise Melek Kırtıl (2024) tarafından sosyoloji alanında, İstanbul Üniversitesi'nde görülmektedir.

Birincil kaynaklara ulaşarak gerçekleştirilen saha araştırmasına dayalı tezlere baktığımızda Bilir (2009), Avcı (2009), Ergündüz (2010), Kamer (2015), Dursun (2019), Arıkan (2021) ve Kırtıl (2024) tarafından hazırlananlar nicel yönteme, Berber (2015) ve Karataş (2016) hazırlanan tez ise nitel yönteme dayalıdır. Sağlam (2015) tarafından hazırlanan doktora tezi ise karma yönteme göre tamamlanmıştır. Diğer tezler doğrudan sosyal saha verisine dayalı değildir, ikincil kaynaklarla hazırlanmışlardır. .

Nicel araştırmaya dayalı olarak Erzurum İl Emniyet Müdürlüğü Çocuk Şube'ye getirilen 18 yaş altı çocuklar üzerinde (1399 kişi) araştırma yapan Avcı (2009), doğum yeri ile son ikamet yeri arasındaki farklılaşmanın, öğrenim durumunun, çalışma durumunun, aile, akraba ve yakın arkadaş çevresinin, madde kullanımının suça etkisinin olduğunu tespit etmiştir. Buna karşın anne-baba yoksunluğu veya üvey anne-babaya sahip olma ile yaşanılan ortamın suça yönelmede doğrudan etkisi olmadığı bulunmuştur (2009:176). Yine 2009 yılında Bilir tarafından İstanbul'un Büyükçekmece ilçesindeki liselerde görev yapan yönetici ve öğretmenlerin çocuk suçluluğunu önlemedeki rollerini ortaya koymaya yönelik doktora tezinden bahsedilebilir. Bilir'in (2009) tezi doğrudan çocuklara yönelik değildir ancak çocuk suçluluğunun önlenmesinde eğitim ortamlarının etkisini ortaya koyması bakımından dikkate değer saha çalışmasıdır. Nicel yöntemle (tarama türünde) gerçekleştirilen araştırmada, okul kaynaklı alınabilen önlemlerin çocuk suçluluğunun ortaya çıkmasında önleyici olduğu tespitine yer verilmiştir (Bilir, 2009:168).

Ergündüz (2010), İstanbul Çocuk Mahkemelerinde 2006-2007 tarihleri arasında değişik suçlardan hüküm giyen 12-18 yaşındaki 100 çocukla ve kontrol grubu olarak da suça bulaşmamış aynı yaş grubundan aynı sayıda çocuk üzerinde nicel yönteme dayalı araştırmada bulunmuştur. Öğrenim düzeyinin düşük olduğu suça yönelmiş çocukların ebeveynlerinin gelirlerinin de düşük olduğu, ailelerinin göçle İstanbul'a geldiği, düşük okul başarılarının yanı sıra evden ve okuldan kaçma davranışları gösterdikleri tespit edilmiştir (Ergündüz, 2010:203).

Sosyoloji anabilim dalında, nicel yönteme dayalı tarama modeliyle Kamer'in (2015) ceza infaz kurumları, çocuk eğitimevleri ve denetimli serbestlik müdürlüklerinde (Türkiye genelinde) yer alan 628 çocuğa uygulamış olduğu araştırmada bu kurumların suça sürüklenen çocukların toplumsallaşmadaki rolü açığa çıkartılmak istenmiştir. Çoğunluğunun erkek olduğu suça sürüklenen çocuklardan ceza infaz ve çocuk eğitimevlerinde bulunanların % 22.3'nün adam öldürme suçundan hükümlü veya tutuklu, denetim serbestliktekilerde ise % 82,6 ile uyuşturucu ve uyarıcı madde kullanmak suçundan yer aldıkları tespit edilmiştir. Ayrıca ceza infaz kurumlarında ve çocuk eğitimevlerindeki çocukların büyük kısmının suç işlemeden önce kendine zarar verdiği de ortaya konulmuştur. Mükerrer suçluluk oranın denetimli serbestlik altındakilere göre yüksek olduğu da tespit edilen bulgulardandır (Kamer, 2015:265-268).

Arıkan'ın (2021) nicel yöntemle İzmir ilindeki çocuk mahkemeleri tarafından adli tedbir uygulanan suça sürüklenmiş çocuklar üzerine gerçekleştirmiş olduğu görgül araştırmasında, cinsel tutum ve duygusal düzey benlik uyumunda erkeklerin kızlara göre benlik uyumlarının daha olumlu düzeyde olduğuna yer vermiştir. Keza Ege Bölgesinden bir ilden göç eden çocukların Ege Bölgesi dışından göç edenlere göre, ebeveyn yoksunluğu olmayan çocukların, ebeveyn yoksunluğu yaşayan çocuklara göre benlik

uyumlarının daha olumlu düzeyde olduğu ortaya konulmuştur (Arıkan, 2021:309-311).

Bağlanma ve aile aidiyeti gibi boyutlar, çocuk suçluluğunu açıklamada sıkça üzerinde durulan konulardan biri olmuştur. Bu açıdan Marmara Bölgesinden (Kocaeli, Bursa, Tekirdağ ve İstanbul) Çocuk Destek Merkezlerinde korunma ve bakım altında olup suça sürüklenmiş çocukların bağlanma düzeylerini ve aile aidiyetlerini yakından inceleyen Dursun'un (2019) nicel yöntem kapsamındaki ilişkisel araştırma deseniyle gerçekleştiği çalışmasında kritik sonuçlar elde edilmiştir. Suça sürüklenmiş olan çocukların eğitim cinsiyetleri, eğitim seviyeleri, aileleriyle birlikte yaşayıp yaşadıkları, göç durumları, okuldaki disiplin halleri, sosyal aktivite durumları, ebeveynlerinden şiddet görmeleri ve onlarla olan ilişkileri, kardeşleriyle ve arkadaşlarıyla olan iletişim biçimleri gibi faktörlerin bağlanma düzeylerini ve aile aidiyetini etkilediği ortaya konulmuştur. Keza düşük sosyo-ekonomik düzeyin, düşük eğitim seviyesinin, okul terk etme oranının, psikiyatrik rahatsızlıklarının, çok kardeş sahibi olmanın, parçalanmış ebeveyn sayısının fazlalığının, çocukta ve ailede madde kullanım sayısının fazla olmasının, ebeveynlerin düşük sosyo-ekonomiye ve eğitime sahip olmasının ve arkadaş çevresinin de suça sürüklenmede etkili olduğu ortaya konulmuştur.

Dikkat çekici güncel çalışmalardan biri Kırtıl'ın (2024) İstanbul örneğinde nicel veriler temelinde sosyal düzensizlik teorisi ile çocuk suçluluğu arasındaki ilişkiye eğilen doktora tezidir. Çalışmada yapısal eşitlik modellemesi (YEM) kullanılmıştır. Sosyal kontrol teorisi ile sosyal öğrenme teorilerini bütünleştirerek ele alan sosyal düzensizlik teorisinin argümanlarının test edildiği çalışmada, makro ve mikro boyutlar birlikte ele alınmış, yapısal koşulların yanı sıra aile ve akranla ilgili faktörlerin de çocuk suçluluğunda etkili olduğu, mahalledeki sosyal düzensizliğin çocuk suçluluğunda etkili olduğu belirtilmiş, mahalle bağlamının ergen davranışının

şekillenmesindeki rolüne vurgu yapılmıştır (Kırtıl, 2024:284). Ayrıca ebeveyn kontrolünün sosyal düzensizliğin olası olumsuz etkilerini azaltmada kritik rol oynadığına, sosyal düzensizliğe maruz kalan ergenlerin sapma davranışında bulunan akranlarıyla daha fazla ilişki ve bağ kurma eğiliminde olduğu ve bu durumun da suça katılmayı etkilediği de belirtilmiştir (2024:287).

Doğrudan saha verilerine (nitel yönteme dayalı) ve bunun yanı sıra doküman incelemesini de dikkate alarak araştırma yapan Berber'in (2015) İstanbul Üniversitesi'nde, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı'nda hazırlamış olduğu doktora tezi de dikkate değerdir. İstanbul örneğinde çocuk suçluluğuyla mücadele politikalarındaki tarafları araştıran Berber (2015:156), Türkiye'de çocuk suçluluğuyla mücadelede pasif bir duruşun sergilendiği, suç öncesinde veya suçun gerçekleşmesinden önce yeterli düzeyde tedbirlerin alınmadığı sonucuna varmıştır. Keza suça sürüklenen çocuğa bakışın yetişkin bireylere yönelik tutumdan pek farklı olmadığı, çocuk suçluluğunun toplumsal bir sorundan ziyade hukuki bir sorun olarak algılanma eğilimin baskın olduğu, dolayıyla da cezalandırmaya indirgenen bir yaklaşımın söz konusu olduğu da belirtilmiştir.

Sosyal hizmet alanında doktora tezi hazırlayan Karataş (2016) nitel yönteme dayalı araştırma yapmış, çocukların yanı sıra alanda deneyimli personelle de görüşmeler gerçekleştirmiş ve doküman incelemesi de yapmıştır. Bu doğrultuda adalet sistemini deneyimlemiş 20 çocukla (Ankara ve İstanbul'daki cezaevlerinde bulunan tutuklu ve hükümlü) derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiş, 40 dava dosyası ayrıntılı incelenmiştir. Araştırmada, çocukların genel olarak aile ve sosyal çevreden kaynaklı nedenlerle suça yöneldikleri tespit edilmiştir. Suça sürüklenme konusunda etkili faktörler şöyle sınıflandırılmıştır: aileden kaynaklı, çocuktan kaynaklı, akran grubu ve sosyal çevre etkisi, sosyal politika ve sistem etkisi. Çocuktan (bireysel) kaynaklı

faktörlerde psikolojik sorunlar, uyum ve davranış bozukluğu, bilinç ve farkındalık düzeyindeki düşüklükler ifade edilmiştir. Ailede, ebeveynlerin kapasitelerinin yetersizliği, sosyo-ekonomik yetersizlikler, parçalı aile yapısı ve ailedeki olumsuz rol modellerin olması belirtilmiştir. Akran ve sosyal çevrede ise yakın çevrenin, okul ortamının, madde kullanım yaygınlığının ve kurum bakımının etkisi dile getirilmiştir. Son olarak sosyal politika alanında, yoksulluk, göç, işsizlik ve kente uyum sorunları, suç-mekân ilişkileri, toplumsal değerlerde aşınma, suçlu olarak damgalanma gibi hususlar işaret edilmiştir. Bunların yanı sıra çocuk adalet sistemindeki uygulamalardaki sorunlara da vurgular yapılmıştır. Cezaevindeki sorunlar, sosyal inceleme ile psiko-sosyal müdahale durumlarına ilişkin sorunlar, koruyucu tedbirlere dair uygulamalara dair sorunlar gibi birtakım sorunlardan bahsedilmiştir (Karataş, 2016:318). Ayrıca çocuk adalet sistemindeki uygulamaların refah yaklaşımından ziyade cezalandırma yaklaşımını benimsediğinden bahsedilerek adli kolluk, soruşturma, kovuşturma, ceza infaz aşamalarında çocuk haklarına ve psiko-sosyal gelişim dinamiklerine çok fazla uygun davranılmadığı dile getirilmiştir.

Karma yönteme dayalı tezden bahsetmek de yararlı olacaktır. Çocuk gelişimi anabilim dalındaki doktora tezinde Sağlam (2015) karma yöntemle (hem nicel hem nitel), Ankara'daki 1. 2. ve 3. Çocuk Mahkemeleri'nde yargılanan 13-17 yaş arasındaki çocuklarda destek eğitim programının etkisini incelemiştir. Araştırma neticesinde, suça sürüklenmiş çocukların yargılama sürecinin uzunluğundan, gittikleri kamu kurumlarının yapısından şikâyetçi oldukları, yargılama sürecinde birtakım kaygı ve korkular yaşadıkları tespit edilmiştir. Yargılamanın adli sicillerine olan etkisini de dikkate aldıkları, bu konuda endişe yaşadıkları, yargılamada profesyonel destek almayanların aile ve akran ilişkilerinde olumsuz değişimler yaşadıkları, okul başarısında düşükler yaşadıkları da ortaya konuşan bulgulardandır. Ayrıca destek eğitim programlarına dâhil edilen

çocuklarda kendini daha rahat ifade edebilme, farkındalıklarında artış ve kendini rahat hissetme gibi olumlu yönde değişimlerin yaşandığı da belirtilmiştir (Sağlam, 2015:155).

Doğrudan saha verisine dayanmamakla birlikte, çocukların mükerrer suçluluğuna neden olan risk faktörlerini ortaya koymak, suçlu davranışı alışkanlık haline getiren kronikleşmiş suçluluk durumunu anlamaya katkı anlamında Tunceroğlu'nun (2015) 2010-2011 yıllarında İstanbul Emniyet Müdürlüğü Çocuk birimlerine getirilen suçlularla ilgili veriler temelinde ortaya koyduğu çalışma dikkate değerdir. Araştırma neticesinde, mükerrer suçta ailede suçlu kişilerin varlığının, parçalanmış aile yapısının, aile içindeki sorunlu ilişkilerin, aile içi şiddetin, ailenin sosyo-ekonomik durumunun, eğitim düzeyinin etkili olduğu görülmüştür. Genel olarak dört kategoride mükerrer suça etki eden faktörler tespit edilmiştir. Bunlar, ailevi faktörlerin yanı sıra çevre faktörler (sosyal çevrede suç işleyen çocukların olması vb.), bireysel faktörler (davranışsal sorunlar, düşük okul başarısı, sosyo-ekonomik zayıflık vd.) ve çocuğun suç hayatına dair faktörlerdir (erken yaştaki suçluluk, erken yaşta cezaevi deneyimi, ilk suçların mala karşı suçların olması vb.).

Sonuç

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, yüksek lisans tezlerinde bölüm çeşitliliğinin daha geniş olduğunu söyleyebiliriz. Bunda elbette ki doktoraya göre yüksek lisans program sayılarının daha fazla olmasının etkisi yüksektir. Hem yüksek lisans hem doktora için son zamanlarda bölüm/alan bazlı çeşitlenmenin olduğunu, keza yöntem açısından da bir zenginleşmenin ortaya çıktığı söylenebilir. Tez sayılarına bakıldığında son zamanlarda bir artışın olduğu da görülmektedir. Çocuk suçluluğunun ya da suça sürüklenen çocuk olgusunun varlığını devam ettiriyor olması da bu yöndeki çalışmaların yapılmasına toplumsal ve bilimsel gerekçe sunmaktadır.

Tezlerin bulgularında öne çıkanlara baktığımızda, çocuk suçluluğunda hem fiziksel hem de toplumsal ekolojinin büyük rol oynadığını, gelir düzeyi düşük ailelerin çocuklarında suça yönelme eğilimin daha ağır bastığını, suça sürüklenen çocukların okulda başarısız oldukları ve aile ile okuldan uzak durma eğiliminde olduklarını söyleyebiliriz. Mekânsal ve sosyal düzensizliğin yüksek olduğu ortamlarda çocukların suça sürüklenme ihtimalinin de yüksek olduğunu ortaya koyan çalışmalarda, yapısal unsurların yanı sıra ailenin çocukla olan zayıf bağı ve düşük kontrol sisteminin de etkilerine vurguların yapıldığını da dile getirmemiz gerekir.

Yöntem açısından bakacak olursak, özellikle yüksek lisans tezlerinde nicel yönteme dayalı saha araştırmalarının ağırlıkta olduğunu, ancak nitel saha yöntemlerine dayalı tezlerin de son zamanlarda hazırlandığını söyleyebiliriz. Bunun dışında karma desene dayalı tezler de bulunmaktadır. Ancak genel olarak ağırlığın nicel yönteme dayalı araştırmalarda olduğunu da not etmemiz gerekmektedir. Nite yönteme dayalı tezlerin az olmasından dolayı toplumsal bağlamları yakından ve daha ayrıntılı görebilmek açısından literatürde-en azından doktora düzeyinde- bir zayıflığın olduğu söylenebilir. Çocuk suçluluğunu üreten koşulların ve bağlamlarım açığa çıkartılması, makro ve mikro düzeylerin birlikte ele alınarak analiz edilmesi hususunda daha fazla çalışmaya ve özel olarak da nitel araştırmalara ihtiyaç vardır. Özellikle kent etnografisi ekseninde çocuk suçluluğunun yakından çalışılmasının ve farklı toplumsal katmanlarla ve farklı boyutlarla analiz edilmesinin gerekli olduğu dile getirilebilir. Dolayısıyla yerellere özgü durumu gözler önüne seren daha fazla nitel yöntemle hazırlanmış tezlere ihtiyaç bulunmaktadır. Suçun üretildiği veya öğrenildiği doğal ortamlarda araştırma yaparak elde edilen bilgilerin her ne kadar genelleştirilebilir olmasa da toplumsal bağlamı ve arka planı yakından görebilmek adına son derece kıymetli görülebilir.

Kaynakça

Alpaslan, Ü. B. (2023). Göç ve Cinsiyet Bağlamında Çocuk Suçluluğu: Gaziantep Örneği. Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep Üniversitesi, Göç Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı.

Arıkan, M. F. (2021). Suça Sürüklenen Çocukların Benlik Uyum Düzeylerinin ve Psikolojik Semptomlarının İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Ana Bilim Dalı, İzmir.

Aslandoğan, A. (2022). Çocuk Suçluluğunda Toplum Temelli Müdahalelerin İşlevselliğinin Gelişimsel Açısından İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Hamidiye Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Çocuk Gelişimi Ana Bilim Dalı.

Avcı, M. (2009). Çocuk Suçluluğunun Toplumsal Nedenleri (Erzurum ili örneği). Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Erzurum.

Berber, N. (2015). Türkiye'de Çocuk Suçluluğu ile Mücadele Politikası Analizi: İstanbul Örneği. Yayınlanmamış Doktora Tezi.İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, İstanbul.

Bilir, S. (2009). Liselerde Çocuk Suçluluğunun Önlenmesine Yönelik Okul Kaynaklı Faktörlere İlişkin Okul Yöneticilerinin ve Öğretmenlerin Görüşleri. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Bölümü Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Eğitim Yönetimi, Teftişi, Denetimi ve Planlaması Bilim Dalı, Ankara.

Börekçi, E. (2012). Suça Sürüklenen Çocuklarda Suç Geçmişi ile Aile ve Akran Etkisinin Mükerrer Suçluluğa Etkisi: Ankara İli

Örneği. Yüksek Lisans Tezi. Kara Harp Okulu Komutanlığı, Savunma Bilimleri Enstitüsü, Güvenlik Bilimleri Ana Bilim Dalı.

Cömert, Ö. (2018). Mükerrer Çocuk Suçluluğu: "Bitlis İli Örneği" . Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sosyoloji Ana Bilim Dalı,Elazığ.

Creswell, J. W. (2025). Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni. Ankara: Siyasal.

Çevik, B. (2022). Avukatların Perspektifinden Türkiye'de Çocuk Suçluluğu: Nitel Bir Araştırma Örneği. Yüksek Lisans Tezi. İzmir Demokrasi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı,İzmir.

Demiray, N. (2018). Çocuk Suçluluğunu Etkileyen Muhtemel Faktörler: Suç Korkusu, Kentleşme ve Aile Yapıları(Samsun İlkadım ve Canik İlçeleri Örneği. Yüksek Lisans. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı,Samsun.

Demirel, H. (2022). Çocuk Suçluluğunu Önleme ve İyileştirme Sürecinde Manevi Rehberlik. Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Isparta.

Dursun, Y. (2019). Suça Sürüklenen Çocukların Bağlanma Stilleri ve Aile Aidiyetleri: Marmara Bölgesi Örneği. Yayınlanmamış Doktora Tezi.Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Hizmet Ana Bilim Dalı Sosyal Hizmet Bilim Dalı, Yalova.

Ergündüz, Z. Ş. (2010). Çocuk Suçluluğunda Çocuk İstismarı 0lgularının Değerlendirilmesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü, Sosyal Bilimler Ana Bilim Dalı, İstanbul.

İçli, T. (2021). Kriminoloji.11.Baskı. Ankara: Seçkin.

Kamer, V. K. (2015). Ceza İnfaz Kurumlarının ve Denetimli Serbestlik Müdürlüklerinin Suça Sürüklenen Çocukların Toplumsallaşmasındaki Rolü. Yayınlanmamış Doktora Tezi.Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Ankara.

Karagülle, S. (2024). Suça Sürüklenen Çocukların Sosyodemografik Özellikleri: Karabük İli Örneği. Yüksek Lisans Tezi.Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı.

Karataş, Z. (2016). Çocuk Adalet Sistemi Kapsamında Suça Sürüklenen Çocuklara Yönelik Uygulamaların Nitel Analiz. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Sosyal Hizmet Ana Bilim Dalı, Konya.

Kırtıl, M. (2024). Mahallede Sosyal Düzensizlik ile Çocuk Suçluluğu Arasındaki İlişkiye Aracılık Eden Faktörlerin İncelenmesi: Uluslararası Öz Bildirim Çocuk Suçluluğu (ISRD) Çalışması Sonuçları. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı,İstanbul.

Marshall, G. (2020). Sosyoloji Sözlüğü. Çev. O. Akınhay- D. Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat.

Özkan, Ö. (2021). Ceza Muhakemesinde Suça Sürüklenen Çocukların Yargılanması. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Ana Bilim Dal, Ceza ve Ceza Muhakemesi Hukuku Bilim Dalı, Gaziantep.

Sağlam, M. (2015). Yargılama Süreci Devam Eden Suça Sürüklenen Çocuklara Yönelik Hazırlanan Destek Eğitim Programının Çocukların Duygu ve Düşüncelerine Etkisinin İncelenmesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Çocuk Gelişimi Ana Bilim Dalı, Ankara.

Taşkın, E. E. (2019). Çocuk Suçluluğunda Akran Etkisi (Isparta Denetimli Serbestlik Örneği). Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Isparta.

Tayfun, R. (1989). Çocuk Suçluluğu Polis ve Basın. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Ana Bilim Dalı, İstanbul.

Tunceroğlu, Z. (2015). Suça Sürüklenen Çocuklarda Mükerrerliğin İrdelenmesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü / Sosyal Bilimler Ana Bilim Dalı, İstanbul.

Turan, D. K. (2006). Türk Ceza Hukuku`nda Suça Sürüklenen Çocuk Hakkında Güvenlik Tedbirleri. Yüksek Lisans Tezi. Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı,Ankara.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) (01 Ağustos 2025). "Güvenlik Birimine Gelen veya Getirilen Çocuk İstatistikleri, 2024". https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Guvenlik-Birimine-Gelen-veya-Getirilen-Cocuk-Istatistikleri-2024-53989 (Erişim Tarihi: 01.12.2025).

Uygun, S. (2024). Suça Sürüklenen Çocukların Algıladıkları Okul Yaşantıları ve Okula Yabancılaşma Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmes. Yüksek Lisans Tezi.Bursa Uludağ Üniversitesi / Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı,Bursa.

Yardımcı, F. (2020). Mahalle Örnekleminde Çocuk Suçluluğu Olgusuna Bakmak: Elazığ İli Örneği. Yüksek Lisans Tezi. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı,Çankırı.

Yıldız, A. (2022, 12 29). Bir Araştıma Metodolojisi Olarak Sistematik Literatür Taramasına Genel Bakış. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, s. 367-386.

BÖLÜM 2
İKİBİNLİ YILLARA KADAR DOĞU TÜRKİSTAN SORUNU

CEVAT ÖZYURT[1]

Giriş

Bu yazıda 2000'li yıllara kadar Doğu Türkistan Sorununun Türkçe literatürdeki yansımaları özet halinde sunulmuştur. Yaklaşık yirmi beş yıl önce bir doktora semineri olarak yapılan bu çalışmanın literatür taramasında 1990'lı yıllara kadar konuyla ilgili pek yayın yapılmadığının tespit edilmesi dikkat çekici bir unsurdur. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Orta Asya Türk Dünyasına yönelik ilgi artışı 1990'larda Doğu Türkistan Sorunu'na Türkiye'deki ilgiyi de artırmıştır. Bu çalışmayla ortaya konulan Doğu Türkistan Sorunu'nun yirmi beş yıl sonra (bugün) nitelik açısından değişmemiş olması, çalışmanın ilk halinde değişiklik yapmadan yayınlanmasını anlamlı kılmaktadır. Bu çalışma, güncel çalışmalarla karşılaştırıldığında Doğu Türkistan'daki baskı ve soykırımın nicelik açısından şiddetlenerek devam ettiğini görmeye katkı sağlama açısından da önemlidir. Yazar, bu çalışmayı Doğu Türkistan Sorunu hakkında bilgi ihtiyacını gidermeye ve tarihsel perspektif sağlamaya katkıda bulunacağı umuduyla yayınlamaya karar vermiştir.

Stratejik Konumu

Doğu Türkistan 5.000.000 kilometre kare olan Büyük Türkistan'ın doğuda kalan kısmıdır. Orta Asya'da 1.800.000 kilometre karelik bir alanı kapsayan Doğu Türkistan Kuzeyde Rusya, Kuzeybatıda Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan, Güneyde Afganistan, Pakistan, Hindistan ve Tibet, Doğu'da Çin, Kuzeydoğuda Moğolistan ile ortak sınırlara sahiptir.

Doğu Türkistan Asya'nın tam ortasında yer almasından dolayı tarihte çok önemli bir bölge olmuştur. Tarih boyunca Orta Asya'ya kimler hâkim olmuşsa, onların bütün Asya kıtasına hâkim olduğu veya Asya'da önemli bir güç olduğu görülmüştür. Cengiz ve Timur'un dünyanın en büyük fatihleri arasında yer almalarını Orta Asya'yı merkez edinmiş olmaları sağlamıştır (Kurban, 1992: 7). Avrupa ve Batı Asya'yı Doğu Asya'ya bağlayan İpek Yolu'nun Doğu Türkistan üzerinden geçiyor olması bölgenin önemini ticari bakımdan da artırmıştır. İpek Yolu'nun eski önemini kaybetmesiyle birlikte Doğu Türkistan'a duyulan ilgide bir azalma görülmesine rağmen, yüzyıllardır Çinliler ile Ruslar arasındaki şiddetli çatışmanın kaynağında şüphesiz Orta Asya'ya hâkim olma istekleri yer almaktadır. Bugün Asya'nın en büyük iki devleti olan Rusya'nın ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin gücü Orta Asya'da kurmuş oldukları hâkimiyetten kaynaklanmaktadır. 1980'li yıllarda SSCB'nin Büyük Türkistan'ın Güney kısmı olan Afganistan'ı işgal altında bulundurması Asya'da birinci güç olma konumunu pekiştirmek isteğinden kaynaklanmıştır. Nitekim SSCB'nin Afganistan'dan geri çekilmek durumunda kalması birinci güç olma konumunu zayıflatmıştır. Bu durumun farkında olan günümüz Rusya'sı Bağımsız Devletler Topluluğu adı altında Orta Asya Türk Cumhuriyetleri üzerinde yeni bir kontrol mekanizması oluşturmaya çalışmaktadır.

Coğrafî Durum

Batıdan doğuya doğru uzanan Tanrı Dağları Doğu Türkistan'ı Güney Doğu Türkistan ve Kuzey Doğu Türkistan olarak ikiye bölmektedir. Bu iki bölgenin iklimi birbirinden çok farklıdır. Taklamakan Çölü'nün etkisi altındaki Güney Doğu Türkistan sıcak ve kuraktır. Kuzey Doğu Türkistan ise kışları karlı ve çok soğuk, yazları yağışlı yayla iklimine sahiptir.

[1] Prof, Dr, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1818-6312

Doğu Türkistan, dünyanın denizlere en uzak bölgesidir. Tanrı Dağları'nın zirvesi olan 8000 metre yükseklikteki Hantanrı erimez buzullarla kaplı iken, deniz seviyesinden 200 metreden fazla alçaklığı olan Turfan Ovası'na hiç kar ve yağmur yağmamaktadır. Sıcaklığın Hantanrı'da kışın -50 dereceye kadar inmesi ve Turfan'da yazın 50 dereceye kadar çıkması Doğu Türkistan'daki iklim farklılıklarının boyutlarını çok iyi göstermektedir.

Güney Doğu Türkistan'da yer alan Taklamakan Çölü 600.000. kilometre karelik alanı ile Doğu Türkistan'ın üçte birini oluşturmaktadır. Tanrı dağlarından ve Tibetlerden beslenen Tarım Irmağı Taklamakan Çölü'nün ortasından akarak çölde bulunan bir göle dökülmektedir. Bu ırmağın etrafında Tarım Havzası bulunmaktadır.

Nüfus

Tarihçiler ve konu ile ilgilenen diğer bilim adamları Doğu Türkistan'ın günümüzdeki nüfusu ile ilgili bilgiler veren güvenilir kaynaklardan yoksundur. Bunun için de günümüzdeki nüfus hakkında tahminlerde bulunmaktadırlar. Türk dünyası ile ilgili önemli çalışmaları bulunan Mehmet Saray, 1950'li yılların başlarında 8.000.000 olan Doğu Türkistan nüfusunun günümüzde (1995) 15.000.000 civarında olabileceğini tahmin etmektedir (Saray, 1995: 161). S. Gömeç'e göre de bugün Doğu Türkistan'daki Türklerin nüfusu 9-10 milyon dolayındadır. Mehmet Saray'ın başka bir yazısında ise Doğu Türkistan Nüfusunun 1997 yılında 35.000000 civarında olduğu belirtilir. Saray'a göre bu nüfusun %60' Türklerden %40'ı da Çinlilerden meydana gelmektedir (Saray, 1997: 1419). Çinli nüfusun yakın gelecekte Türklerin nüfusunu geçeceği endişe edilmektedir. 1949 yılında %6 civarında olan bölgedeki Çinli nüfusun 1990'lı yıllarda %40'a ulaşmış olması da bu endişeyi haklı çıkarmaktadır.

Çin Halk Cumhuriyeti resmi kaynaklarına göre Doğu Türkistan'daki Türk nüfus 1957 yılında 3.822.000'dir. 1984 yılında yapılan sayım sonuçlarında ise toplam nüfusun 12.000.000 olduğu ve bunun yarıdan çoğunun Çinlilerden meydana geldiği açıklanmıştır.

Bölgede uygulanmakta olan sıkı doğum kontrolü ve Çin baskısından dolayı Batı Türkistan'a yapılan göçler Türk nüfusun azalmasının nedenleridir. Çinli nüfusun artışı ise şu yollardan sağlanmaktadır: Toprak reformu adı altında Türklerin verimli topraklarının ellerinden alınarak buralara Çinlilerin yerleştirilmesi; Çinlilerin fabrika işçisi, memur ve eğitici olarak bölgeye getirilmeleri; güvenlik amacıyla çok sayıda Çinli askerin bölgede bulundurulması. Bu uygulamaların sonucunda daha şimdiden Uygurların tarihi şehirlerinden olan Urumçi, Aksu ve Kuça'da Çinli nüfusu %80'e ulaşmıştır (Bekin, 1997: 1392).

Ekonomik Durum ve Doğal Kaynaklar

Doğu Türkistan'da görülen büyük iklim farklılıkları, ülkedeki ürünlerin de bölgeler arasında farklılıklar göstermesine yol açmıştır. Kaşgar'ın narı, Hotan'ın cevizi, Kumul'un kavunu, Turfan'ın üzümü ve kavunu, Tarbagatay'ın kımızı, Karaşehir'in atı, Aksu'nun pirinci ve Kuçar'ın kuzu derisi ünlüdür (Kurban, 1992: 5). Ülkede en çok yetiştirilen tarım ürünleri pamuk, mısır ve buğdaydır.

Doğu Türkistan zengin petrol, doğalgaz, kömür, demir, kurşun, fosfor, uranyum, volfram, altın ve gümüş yataklarına sahiptir. Bölgedeki petrol rezervlerinin (60.000.000.000 ton) Irak ve İran'ın toplam petrol rezervlerinden fazla odluğu tespit edilmiştir. Kömür rezervinin 50.000.000.000 ton olduğu kabul edilmektedir. Uranyum rezervleri Karadeniz'den sonra dünyada ikinci sırayı almaktadır. Doğalgaz rezervi ise ABD'nin toplam rezervinden iki kat daha fazladır ve Çin'in 300 yıllık ihtiyacına yetebileceği tahmin edilmektedir (Gömeç, 1997: 76; Cengiz, 1997: 1396). Doğu Türkistan Doğal kaynaklar açısından dünyanın en zengin bölgelerinden biridir. Çin Halk Cumhuriyeti'nin doğal zenginliğinin %85'i bu topraklarda bulunmaktadır. Doğu Türkistan dünyanın en zengin ülkelerinden olmasına rağmen halkı en fakir ülkedir (Bekin, 1997: 1393-1394).

Doğu Türkistan'ın zengin doğal kaynaklarını işletebilmek için Çinliler bölgede sanayi merkezleri kurmuşlardır. Çinlilerin bölgedeki en önemli sanayileri atom, silah, petrol, demir-çelik, tekstil, kimya, çimento, deri, altın ve kömür alanlarındadır (Alptekin, 1975: 37).

Doğu Türkistan Asya'nın tam ortasında bulunduğu için, stratejik açıdan çok önemlidir. Çin Halk Cumhuriyeti ağır harp sanayiini bu bölgede kurarak, batıdan gelecek bir tehlike karşısında önlem almaya çalışmaktadır (Gömeç, 1997: 67). Doğu Türkistan'ın Lop Nor bölgesinde Çinliler Nükleer Araştırma Merkezi ve Nükleer Deneme Alanı kurmuşlardır. 1964 yılından bu yana Bölgede 44 yeraltı ve yerüstü nükleer deneme gerçekleştirilmiştir. 1984 yılında gerçekleştirilen ve 6,8 şiddetinde bir yer sarsıntısı meydana getiren bir denemenin Hiroşima'ya atılan atom bombasından 6 veya 8 kat daha güçlü olduğu İsveçli uzmanlar tarafından ifade edilmiştir (Cengiz, 1997: 1412) Gerçekleştirilmekte olan nükleer denemeler hem insanların sağlığını tehdit etmekte hem de tarım alanlarındaki verimliliği düşürmektedir.

Tarih

M.Ö. 220 ile M.S. 216 yılları arasında Doğu Türkistan'da Hun İmparatorluğu hâkim olmuştur. Yalnız bu süre içinde Çinliler bölgeye saldırılarda bulunmuş ve çeşitli tarihlerde 103 sene bölgeye hâkim olmuşlardır. 333 sene ise bölge Hun idarecileri tarafından yönetilmiştir.

216-552 yılları arasında Doğu Türkistan mahalli hükümdarlar ve küçük çapta devletlerin idaresinde kalmıştır. Bu arada Çinliler otuz yıl (360-390) kadar bölgede hâkim olabilmişlerdir. 552 yılında Avarları yenen Göktürkler, Türkistan'ın tamamını ele geçirmekle kalmayıp Mançurya'dan Karadeniz kıyılarına kadar bir Türk İmparatorluğu kurmuşlardır. 660 yılında Çinliler Doğu Türkistan'ı tekrar istila ederek 699 yılına kadar ellerinde bulundurdular. Bu tarihte kurulan İkinci Göktürk Devleti tarafından Doğu Türkistan geri alındı. 716-744 arası bölgenin yönetimi Türkeş Devleti'nin elinde bulunmuştur. 744'de bu devletin yıkılması ile birlikte Çinliler tekrar bölgeye hâkim olmuşlardır (Alptekin: 1975: 75-88).

İslam ordusunun Doğu Türkistan'a ilk girişi Kuteybe İbni Müslim liderliğinde 714 yılında ve Abbasiler döneminde olmuştur. Bu tarihten itibaren bölge bir İslam vilayeti haline gelir. İslam Kuvvetleri ile Çinliler arasında M.S. 751 yılında yapılan Talas Savaşı'nda Çinliler ağır bir yenilgiye uğramış ve Orta Asya'dan tamamen çekilmiştir. Bu tarihten sonra 18. yüzyıla kadar yaklaşık 1.000 yıl Çinliler tekrar Orta Asya'ya girememişlerdir.

1744 yılında Çin İmparatorluğu'nu eline geçiren Mançu sülalesi 1756 yılında Doğu Türkistan topraklarına saldırmaya başlar. 1760 yılında ise Doğu Türkistan'ın tamamını eline geçirir. Bu tarihten itibaren Türkler kısa sürelerle bağımsızlıklarını ilan etmiş olmalarına rağmen pek başarılı olamamışlardır. Yaklaşık iki buçuk asırdır Doğu Türkistan Çin istilası altında bulunmaktadır (Kurban, 1992: 9).

Doğu Türkistan'ı 1760 yılında istila eden Çinliler (Mançu Hanedanı) bir asırdan fazla bu toprakları kendilerine bağlı bulundurmuşlardır. Çin bu dönemde Doğu Türkistan Umumi Valiliği'ne bağlı olmak kaydıyla birtakım Türk beylerinden bölgenin idaresinde faydalanmıştır. Bu beylere "Hâkim Bey" denilmektedir. Bunlar kendi bölgelerinde bulunan Çinli askerlere bakmakla vazifeli idiler. Buna rağmen belirli bir özerkliğe de sahiptiler (Alptekin, 1975: 113).

Mançu istilasına karşı zaman zaman çeşitli beylerin liderliğinde bağımsızlık hareketlerinde bulunan Türkler 1863 yılında başarıya ulaşmışlar ve 1965'de Yakup Bey Doğu Türkistan'ın tamamını tek bir devlet idaresinde toplamıştır. Yakup Bey zamanında Doğu Türkistan Osmanlı halifesi Abdülaziz'e bağlılığını bildirmiştir. Halife adına hutbe okunmuş ve para bastırılmıştır. Halifeden askeri yardım ve himaye talebinde bulunmuşlardır. İstanbul'dan Mehmet Atıf Bey müşavir olarak, Doğu Türkistan'ın o zamanki yönetim merkezi olan Kaşgar'a gönderilir. Bu zat *Kaşgar Tarihi ve Basisi Hayret Ahvali Garibesi* adlı bir kitap hazırlayarak 1884 yılında İstanbul'da bastırmıştır. Bu eser Doğu Türkistan hakkında Türkiye'de basılan ilk eserdir.

Yakup Bey Osmanlı Devleti ile girdiği diplomatik ilişkinin yanı sıra Rusya, Afganistan, İngiltere ve İngiliz Hindistan valiliği ile de diplomatik görüşmelere başlamıştır. 1872 yılında İngilizlerle ticari bir anlaşma imzalanmıştır. Yakup Bey'in kurduğu Doğu Türkistan Devleti yaklaşık 14 yıl ayakta kalır ve 1877 yılında Yakup Bey'in ölümüyle bölge tekrar Rusların da teşviki ile Mançu istilasına maruz kalır (Alptekin, 1975: 135). Çinlilerin bu istilası karşısında dönemin önemli devletleri tepkisiz kalmayı tercih etmiştir. Osmanlı Devleti ise iç karışıklıklardan dolayı ilgisiz kalmıştır (Alptekin, 1975: 141).

Mançuların Doğu Türkistan'ı ikinci istilası birincisinden çok farklı olmuştur. Bu dönemde bölgeye herhangi bir özerklik tanınmayıp, Doğu Türkistan Çin'in bir eyaleti haline getirilmiştir. 1882'de adı değiştirilmiş ve "Yeni Toprak" anlamına gelen "Shin Chiang" veya "Sinkiang" denilmeye başlanmıştır. Türk ve Türkistan kelimelerinin kullanılması, gazete ve dergi çıkarılması, dışarıdan yayın getirilmesi yasaklanmıştır. Şehirlerin de adları değiştirilmiştir. Türkler idari makamlardan uzaklaştırılmıştır. Halk Çince okumaya ve Çinlilerle evlenmeye zorlanarak bir asimilasyon politikası izlenmiştir. Bu dönem 1911 yılında Mançu Hanedanlığı'nın devrilmesine kadar devam etmiştir. 1911'de Çin'de Cumhuriyet kurulur. Doğu Türkistan'da Yang Tseng-Hsin adında bir komutan Çin'den bağımsız olarak bir devlet kurarak 1928 yılına kadar burada keyfi bir yönetim uygulamıştır. 1928-1933 yılları arasında Doğu Türkistan tekrar Çin'e bağlı bir eyalet durumuna gelir. Bu arada Yang Tseng-Hsin yönetimine ve Çin yönetimine karşı bağımsızlık mücadeleleri verildi ise de başarıya ulaşılamamıştır (Alptekin, 1975: 152-159) .

1931 yılında Hoca Niyaz Hacı ve Salih Dorga'nın başında bulunduğu Kumul Ayaklanmaları; 1933 de Mehmet Emin Buğra liderliğindeki Hotan Ayaklanması ve Mahmut Muhiti liderliğindeki Turfan Ayaklanmasında başarıya ulaşılarak, 12 Kasım 1933'de Kaşgar'da Sabit Damolla başkanlığında Şarki Türkistan İslam Cumhuriyeti ismi ile bir Türk devleti kurulmuştur. Bu durum Çin'in yanı sıra Sovyetler Birliği'ni de endişelendirmiştir. Bu tarihten sonra Doğu Türkistan'a karşı bu iki devlet işbirliğine gitmiş ve bu sefer Rusların istilası başlamıştır (Alptekin, 1975: 171). Rusların desteği ile Urumçi'de hükümet başkanlığına getirilen Çinli Şın Şi Sey Rusların ve Çinlilerin desteği ile 1934'de Şarki Türkistan İslam Cumhuriyeti'ni ortadan kaldırmıştır (Kurban, 1992: 12). İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanların Sovyet toprakları içlerine doğru ilerlemeleri sonucunda Doğu Türkistanlı yöneticiler Milliyetçi Çin ile temasa geçerek Sovyetler Birliği'nin buradaki adamlarını ülke dışına çıkararak, komünizme karşı katı bir takip başlatır. Rusların Doğu Türkistan'dan çıkarılmalarının ardından Çin bölgeyi tekrar işgal edecektir (Alptekin, 1975: 176-177).

Bu dönemde Çinliler bölgede yoğun bir propaganda girişiminde bulunmuşlardır. Bu propagandaya göre:

-Türkistan halkı ayrı bir millet olmayıp Çin milletinden bir kabiledir,

-Lisan farkı uzun yıllar ayrı kalmaktan kaynaklanmaktadır,

-Türkistan halkının tamamının Çince öğrenmesi ve Çinlilerle yapacağı evlilikler kardeşliği kuvvetlendirecektir,

-Doğu Türkistan'ın nüfusu az olduğu için Çin'den göçmenlerin getirilmesi ile kaynaşma sağlanacaktır.

Doğu Türkistan Cumhuriyeti

1944 yılında İli'de Ali Han Töre liderliğinde Türkler Doğu Türkistan'ın kuzeybatısında Çinlilere karşı ayaklandı ve İli, Altay ve Targabatay'da başarıya ulaşarak bağımsızlıklarını ilan ettiler. Ali Han Töre Cumhurbaşkanı oldu. Bu yeni devletin adı 1946'ya kadar Şarki Türkistan İslam Cumhuriyeti'ydi. Bu tarihten sonra da Şarki Türkistan Cumhuriyeti oldu.

Bu ayaklanmadan önce Sovyetler ile görüşmeler yapılarak, ayaklanmanın karşısında yer almaması teminat altına alınmıştı. Ayaklanma başarıya ulaştıktan sonra Sovyetler daha önce varılan anlaşmaya ihanet ederek gelişmelerin önüne geçmek istedi. Çin ve Sovyetler

arasında Doğu Türkistan'a karşı diplomatik görüşmeler yapılıyordu. Sovyetler Doğu Türkistan'daki gelişmelerin Sovyetler Birliği'ndeki Türklere örnek olmasından endişe ediyorlardı. Cumhurbaşkanı Ali Han Töre'ye Milliyetçi Çin'den ayrılmaması telkin ediliyordu. Cumhurbaşkanı bu telkinleri dikkate almayınca 1946'da Sovyetler tarafından kaçırıldı. İki güçlü devlet karşısında bağımsızlıklarını devam ettirebilmek için Doğu Türkistan Devleti yöneticileri Çinlilerle barış görüşmelerine başladı. 1946 yılında bir anlaşma imzalandı. Bu anlaşmaya göre Doğu Türkistan'ın Çin'in bir eyaleti olması kabul ediliyordu. Bu eyaletin yöneticileri Türklerden ve Çinlilerden meydana gelecekti. Bu karma yönetimin başına önce Çinli biri getirildi. Türklerin bu duruma tepki göstermeleri sonucu Mesut Sabri Baykuzu'nun Doğu Türkistan Eyalet Reisi ve İsa Yusuf Alptekin'in de Hükümet genel sekreteri olmasını Çinliler kabul ettiler (Alptekin, 1975: 195).

Alptekin'in bir yıl kadar süren bu görevindeki milliyetçi, antiemperyalist ve anti-Sovyet tutumu dikkat çeker. Sekreterliğini yaptığı hükümet 1848'de Sovyet aleyhtarı politikaları nedeniyle azledilir. 1949'da komünist Çin Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla Doğu Türkistan'da mücadele imkânının kalmadığını düşünerek İsa Yusuf Alptekin ve arkadaşları hicret kararı alarak, Doğu Türkistan'dan ayrılır. Alptekin, 1954 yılında Türkiye'ye gelir ve 1957 yılında Türk vatandaşlığına kabul edilir. 1965 yılında Doğu Türkistan Göçmenler Cemiyeti'nin başkanlığına gelir ve 1995'teki vefatına kadar hem göçmen Uygurların sorunlarıyla ilgilenir hem de yer aldığı çeşitli uluslararası platformlarda ve farklı devlet başkanlarıyla kurduğu ikili ilişkilerde Doğu Türkistan Davasını ve Doğu Türkistan'da Çin Halk Cumhuriyeti tarafından uygulanan baskı ve soykırım politikalarını dünya gündemine yansıtmaya çalışır. Alptekin'in Doğu Türkistan davasını anlatmak için uluslararası düzeydeki konuşmaları ve yazışmaları *Ulutulan Vatan: Doğu Türkistan* (Alptekin, 1992) başlığıyla kitaplaştırılmıştır.

Çin Halk Cumhuriyeti Döneminde Doğu Türkistan

1949 yılında Çin'de yönetim Çin Komünist Partisinin eline geçmiştir. O tarihten günümüze kadar Doğu Türkistan, Çin Komünist Partisi tarafından idare edilmektedir. 1955 yılında Doğu Türkistan Sinkiang Uygur Özerk Bölgesi olarak yeni statüsüne kavuşturuldu. Yerel hükümetin başkanları Türklerden seçilmeye başlandı. Fakat bu başkanların yetkileri, bölgede görev yapan birçok Çinli bürokratın yetkilerinin altında kalıyordu. Sözgelimi özerk yönetim dış ülkelerle ticari ilişkiler dahi kuramazken, bölgedeki Çinli yöneticiler bölgedeki malların ihracını yaparken merkezi yönetimden izin almak zorunda değildi. Yerel yöneticiler hiç bir siyasi karar alma durumunda da değildi. Bölgedeki Çinlilerden oluşan parti sekreterleri, askeri bölge komutanları siyasi karar alma yetkisine sahiptiler. Böylelikle Sinkiang Özerk Bölge Hükümeti kukla bir hükümet durumuna geliyordu. (Cengiz, 1997: 1403).

Çin Halk Cumhuriyeti'nin Doğu Türkistan'da günümüze kadar uygulamış olduğu politikalar şöyle özetlenebilir:

Topraklar Uygur Türklerinin elinden alınarak, toprak reformu adı altında Çinlilere dağıtılmıştır.

1949 sonrasında dört defa alfabe değişikliğine gidilmesi Doğu Türkistan'da milli kültüre büyük darbe vurmuştur. On binlerce ciltlik Uygurca eser meydanlarda toplanarak yakılmıştır. Türk sporcuların, bilim adamlarının, gazetecilerin yurt dışına çıkışları engellenmiştir.

Doğu Türkistan'da milli kıyafetlerin giyilmesi yasaklanmıştır.

Okullardaki ders kitaplarında Doğu Türkistan'ın kültürü ve tarihi ile ilgili bilgiler merkezi hükümetin yorumuna uygun bir biçimde verilmektedir.

Bölgedeki özel dini okullar kapatılmıştır. Kur'an öğrenmek isteyenler ve öğretenler tutuklanmaktadır.

Belli bir dine inanan kişilerin Komünist Partisi'ne girmelerine engel olunmaktadır. Parti üyesi olmayan Müslüman-Türklerin, iş bulmaları ve devlet kurumlarında işlerini yürütmeleri ise imkânsız hale gelmektedir. Böylelikle inançlı insanlar dolaylı olarak cezalandırılmaktadır.

Çin Kültür Devrimi yıllarında (1966) rejim İslam'ı ortadan kaldırma niyetini açıkça beyan etmiştir. Kızıl Muhafızlar Komitesi Kur'an ve diğer dini kitapları toplatarak yakmış, camileri yıkmış ve din adamlarını taciz etmiştir.

Doğu Türkistan'da eğitim alanında büyük bir eşitsizlik hüküm sürmektedir. Örneğin bölgede yer alan Urumçi Üniversitesi'ndeki öğrencilerin ancak %20'si Türk'tür.

Çince bilmeyenlerin devlet memuru olma, fabrikalarda iş bulma ve üniversitelere gitme hakkı ve imkânı olmadığı için bölge halkı dolaylı olarak Çince öğrenmeye zorlanmış, böylelikle de yerel halkın milli dili ikinci plana atılmıştır.

Bölgedeki Çinli nüfusun %95'i devletin ücretsiz sağlık hizmetlerinden yararlanırken Türkler arasında bu oran %12'lere inmektedir.

Çinliler bölgede ayrımcı bir politika uygulamıştır. Fabrikalarda ve devlet işlerinde Uygurların ve Kazakların istihdamı engellenmektedir.

Özerk yönetim organlarında bulunan Çinliler statüleri ne olursa olsun otoriteyi ellerinde bulundurmuşlar ve her fırsatta yerli halkı aşağılamışlardır. Alt statüdeki bir Çinlinin üst statüdeki bir yerliyi denetlemesi gibi olaylar çok sık gerçekleşmektedir.

Doğu Türkistanlıların bir köyden başka bir köye veya ilçeye, şehre göç etmeleri yasaklanmış ve izne tabi tutulmuştur. Bu nedenle Doğu Türkistan'da yerlilerin %90'ı köylerde yaşamaktadır. Bölgeye getirilen Çinliler ise şehirlere yerleştirilmektedir. Tamamen göçmenlerden oluşan birçok yeni şehir ortaya çıkmıştır. Bölgeye yerleştirilen Çinlilerin çoğu sabıkalılardan seçilmektedir ve istedikleri zaman geldikleri yere geri dönüş yapamamaktadır.

1949'dan itibaren bölgenin ekonomik kaynakları hammadde olarak merkezi Çin'e götürülmüştür. 1980 sonrasında ise bu kaynaklar bölgede işlenmeye başlanmış ve zenginlik işlenmiş mamul olarak Çin'e taşınmıştır. Çin'e taşınan ürünler halkın elinden her zaman ucuz olarak alınmıştır. Bölgeden elde edilen gelirin ancak %10'u bölge için kullanılmıştır. Açıkçası bölgenin zengin kaynakları bir sömürgeci zihniyetiyle işlenmektedir.

Bölgede nükleer araştırma merkezleri kurulmuş ve yeraltı ve yerüstü nükleer denemeler gerçekleştirilmektedir. Bu denemeler bölge halkının sağlığı üzerinde olumsuz sonuçlara yol açmaktadır.

Çin Halk Kurtuluş Ordusu, "Üretim ve İnşaat Birlikleri" adıyla bölgede konuşlandırılmıştır. Çin Halk Cumhuriyeti anayasasında özerk bölgelerin "yerel kamu güvenlik güçleri" oluşturmalarını mümkün kılmaktadır. Ne var ki, Sinkiang Uygur Özerk Bölgesi'ndeki yerel güvenlik teşkilatında bulunan Çinlilerin sayısı Uygurların ve Kazakların sayısından çok daha fazladır. Anayasada tanınan birçok hak gibi bu hakkın kullanılması da yine merkezi yönetim tarafından engellenmiştir.

Merkezi yönetim Doğu Türkistan halkını 13 millete ayırarak, bunlara ayrı ayrı muhtariyetler vermek suretiyle, bölgedeki kültür birliğini parçalamaya çalışmaktadır. Bu ayrıma göre Uygurlar, Kazaklar, Kırgızlar, Özbekler, Tatarlar, Sarı Uygurlar birbirinden farklı milletlerdir (Hayit, 1995: 335).

Bölgede Müslüman-Türklerin çoğalmasına engel olmak amacıyla yoğun bir nüfus planlaması uygulanmaktadır. Bu planlamanın boyutları "zorunlu kürtaj" uygulamaları ve doğan çocukların Çinlileştirilmek amacıyla ailelerinin ellinden alınılmalarına kadar ulaşmıştır.

1949-1953 yılları arasında Komünist Parti Hükümeti'nin gerçekleştirdiği toprak reformu Doğu Türkistanlıların topraklarını ve özel hayatlarını kaybetmeleriyle sonuçlanmıştır. Türklerin ellerindeki büyük topraklar parçalanarak Çinlilere dağıtılmış, ellerinde az miktar toprak kalanlar ise kooperatiflere bağlanmaya zorlanmıştır. 1958 yılına kadar köylerde yaşayan ailelerin %95'i başlarında Çinli yöneticilerin bulunduğu "Halk Komünleri" adı verilen

kooperatiflere katılmıştır. Komün hayatı Türk ve İslam aile anlayışı ile bağdaşmadığı için Türkler buralarda kendilerini birer mahkûm gibi hissetmişlerdir (Hayit, 1995: 335).

Özel hayata sınırlamalar getiren Halk Komünlerindeki uygulamalardan bir kaç örnek vermekle Doğu Türkistan'daki insan hakları ihlalini daha yakından tanımak mümkündür:

Doğu Türkistanlı köylüler evini, bağını, bahçesini ve tarlasını kaybederek komünlere girmek zorunda bırakılmıştır. Komünist yönetim komünleri, "halk için halk tarafından yönetilen, hep beraber çalışan belli bir yerde yaşayan halk toplulukları" olarak tanımlamaktadır. Gerçekte ise insanlar komünlere zorla girdirildiği gibi burada da zorla çalıştırılmıştır. Komün yönetimi hiç bir önemli konuda üyelerinin görüşüne başvurmamaktadır.

Komünlerde kadınlar, erkekler, yaşlılar ve çocuklar ayrı ayrı 300-500'er kişilik barakalarda yaşamaktadır. Yaşlılar ve zayıflar mutfak ve temizlik işleri ile çocuk bakımından sorumludurlar. Bunun dışında kalan kadınlar ve erkekler ise işçi sınıfına ayrılmıştır. Her yüz işçinin başında bir Çinli şef bulunmaktadır.

Komün işçileri yaz-kış (soğuk-sıcak) demeden günde 18 saat çalıştırılmaktadır. Çalışma yerleri ayrı olduğu için eşler birbirini uzun zaman görememektedir. Komünlerdeki karı-kocaların ancak on beş günde bir birkaç dakika bir araya gelmelerine izin verilmektedir.

Çalışma yerinde ölen kişi, öldüğü yerde yıkanmadan, kefenlenmeden ve tören yapılmadan bir çukura atılmaktadır. Kimseye ölüsünü arama izni verilmemektedir. Ölüm barakalarda gerçekleşmişse ölü ile meşgul olacak bir kaç kişiye bir kaç saat kadar izin verilmektedir. Komün azalarının ölüm anlarında ağlamaları yasaklanmıştır.

Doğum yapan kadınlara ise ancak üç gün kadar izin verilmekte ve üçüncü günün sonunda bebeğin kundağı annesinin kucağından alınarak anne çalışmaya gönderilmektedir.

Evliliklerde nikâh merasimi yapılmamaktadır. Bazı çiftlere nikâh için az bir süre verilmekte, ancak nikâh kıyıldıktan sonra eşler ayrı yerlerdeki işyerlerine dönmek zorundadır. Bir araya gelmek için ise cumartesi gününü beklemektedirler (Alptekin, 1975: 240-244).

Ayaklanmalar, Direniş ve Bağımsızlık Hareketleri

Komünist idare altındaki Doğu Türkistan halkı Çinlilerle sosyal ve kültürel ilişkilerden uzak durmakta ve yıllardır pasif bir direniş içinde bulunmaktadır. İmkân ve fırsat buldukça da aktif olarak tepkilerini göstermektedirler (Bekin, 1997: 1395).

Doğu Türkistan'ın Çin Komünist yönetimince istila edildiği 1949'dan bugüne kadar burada çeşitli ayaklanmalar, direniş ve kurtuluş hareketleri meydana gelmiştir. Bu hareketler genellikle dünya kamuoyu tarafından bilinmemekte ve Birleşmiş Milletler'e yansımamaktadır (Alptekin, 1975: 71).

Bir ara Altay valiliği yapmış olan Osman Batur ve Türkistan Maliye bakanlığı yapmış olan Canım Han, Doğu Türkistan Umumi valiliği yağmış olan Mesut Sabri ile birlikte Vasıl Kadı, Oraz Bey ve Davut Kadı Kızıl Çin ordusuna karşı yapılan direnişin liderliğini yapmışlardır. 1949-1954 yılları arasında bu direniş liderlerinden Canım Han, Vasıl Kadı ve Osman Batur yakalanarak, sözde "halk mahkemeleri"nde yargılanıp idam edilmiştir.

1958 yılında okullarda ve konferanslarda Uygurca yerine Çince konuşma zorunluluğunun getirilmesi Doğu Türkistanlı öğrenciler ve aydınlar tarafından protesto edilmiştir. Bu protestonun akabinde bölgedeki Uygur yöneticiler tutuklanmış ve öğrenciler okullarından atılmıştır (Alptekin, 1975: 280) 1960'larda ise SSCB Doğu Türkistan'daki baskı uygulamalarını gündeme getirmeye başlamış ve Uygurlara destek sözü vermiştir. Bu arada Doğu Türkistan'daki Çin zulmünden Batı Türkistan'a kaçanlara Sovyetler tarafından kolaylıklar sağlanmıştır. Bu durum Sovyetler ve Çin arasında ihtilaf ve çatışmalara yol açmıştır. Çinliler bölgedeki gerginliği bahane ederek buradaki askeri gücüne 100.000 asker daha ilave etmiştir. 1965-1966 yıllarında insan hakları ve hürriyetlerini korumak amacı ile

toplu direnişler meydana gelmiştir. Komünist Lider Mao Zedung tarafından "Kültür Devrimi"nin başlatıldığı yıl olan Çin'de 1966 yılı Ramazan ayında 75.000 Doğu Türkistanlı şehit edilmiştir. 1970, 1980, 1989 yıllarında da Doğu Türkistan'da ayaklanmalar olmuştur.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bölgedeki ayaklanmalarda bir artış gözlemlenmektedir. Orta Asya Türk Cumhuriyetleri'ndeki soydaşlarının bağımsızlıklarını kazanmış olmaları Doğu Türkistan Türklerinin yüzyıllardır devam eden bağımsız yaşama arzusunu kamçılamıştır. Bugün Doğu Türkistan patlamaya hazır bir barut fıçısı görünümündedir.

19 Mart 1996'da toplanan Çin Komünist Partisi Merkez Komitesi Daimi Üyeleri "Doğu Türkistan'ın Güvenliği" konusunda 10 maddelik bir karar almışlardır. Bu karara göre:

Doğu Türkistan Çin'in ayrılmaz bir parçasıdır. Yurt içindeki ve dışındaki bölücüler burayı anavatan (Çin)'dan ayırmaya çalışmaktadırlar. Bu bölücülerin bir kısmı devlet, hükümet ve parti organlarına yerleşmişlerdir. Bunların görevlerine derhal son verilmelidir. Bölgedeki bütün dini faaliyetler devlet kontrolüne alınmalıdır. Dış ülkelerle yapılan bilim adamı, öğretim üyesi ve talebe değiş tokuşlarına son verilmelidir. Bölgedeki güvenlik görevlilerinin etkisi artırılmalıdır. Türkiye, Kazakistan ve Kırgızistan'a siyasi baskı yapılarak bu ülkelerde yuvalanmış bölücülerin yıkıcı faaliyetlerine son verilmelidir. Çin istihbaratının bu ülkelerdeki faaliyetlerine hız verilmelidir. Bölücülerin büyük bir güç halinde ortaya çıkması ve Doğu Türkistan konusunun uluslararası bir sorun haline gelmesi önlenmeli ve bölücülere karşı acımasız bir savaş verilmelidir (Alptekin, 1997: 1386-1387).

Bu kararın ardından Çinliler Doğu Türkistan'da 60.000'den fazla Türkü tutuklamış ve yüzlercesini idam etmiştir.

Bu uygulamalara tepki olarak, Nisan ve Mayıs 1996 tarihleri arasında Doğu Türkistan'ın çeşitli il ve ilçelerinde 65.000 Türkün katıldığı 45 silahlı ayaklanma patlak vermiş ve bu ayaklanmalarda 1000'den fazla insan ölmüştür. 31 il ve ilçede Çin bayrakları gönderden indirilerek yerine ay yıldızlı Doğu Türkistan bayrağı çekilmiştir. Öğrenciler okulları boykot ederek, işçiler de greve giderek ayaklanmalara katılmışlardır. Çin yönetiminin Doğu Türkistanlılara karşı yürüttüğü keyfi tutuklama, işkence ve idam cezaları bu ayaklanmaları daha da alevlendirmiştir.

Araştırmacılar Doğu Türkistan'daki bu ayaklanmaların topyekûn bir ayaklanmaya dönüşmesinin Tibet, İç Moğolistan ve Orta Asya Türk Cumhuriyetlerini etkileyeceğini düşünmektedirler. Nitekim 1996'daki Doğu Türkistan ayaklanmalarının ardından Tibet'te ve İç Moğolistan'da Çin yönetimi aleyhinde gösteriler olmuştur.

5 ve 6 Şubat 1997'de İli'de Çin yönetimine karşı bir ayaklanma başlatılmıştır. Bu ayaklanmada 400 Türk hayatını kaybetmiştir. Bunların 146'sı soğuk havada üzerlerine sıkılan tazyikli sudan, 90'ı dövülerek ve 160'ı da Çin güvenlik kuvvetlerinin açtığı ateş sonucu ölmüştür. Bu ayaklanmadan sonra bölgede sıkıyönetim ilan edilmiş ve saat 16'dan sonra sokağa çıkılması yasaklanmıştır (Alptekin, 1997: 1385) 4 Nisan 1997 yılında Gulca'da başlayan ayaklanma ülkenin dört bir yanına yayılmıştır (Bekin, 1997: 1395).

Doğu Türkistan Dünya Gündeminde

Doğu Türkistan'daki milli hareketler dışarda bulunan Doğu Türkistanlılar tarafından da çeşitli biçimlerde desteklenmektedir. La Hey'de bulunan Birleşik Milletlerde Temsil Edilmeyen Milletler Teşkilatı (UNPO) başkanlığı yürüttüğü lobi faaliyetleri ile Doğu Türkistan sorununu dünya kamuoyuna ulaştırmaya ve destek bulmaya çalışmaktadır.

UNPO üyeleri bulundukları ülkelerdeki Çin büyükelçiliklerine sürekli olarak protesto mektubu göndermektedir. 25 Haziran 1996'da ABD kongresinden Çinlilerin Doğu Türkistan'daki insan hakları ihlallerini kınayan bir kararın çıkmasında UNPO'nun büyük rolü olmuştur. Bu teşkilat, Uluslararası Af Örgütü'nün Çin yönetiminin Doğu Türkistan'daki baskısını telin eden bir rapor yayınlamasını sağlamıştır.

UNPO'nun yürüttüğü çalışmaların neticesinde;

BM Teşkilatı İnsan Hakları Komisyonu 23 Ağustos 1996 tarihinde Çin yönetimini Doğu Türkistan Türklerine karşı yürüttüğü ırkı aşağılama siyasetine son vermeye çağıran bir karar çıkarmıştır,

Uluslararası Af örgütü Genel Sekreteri Piere Sane 29 Ekim 1997'de Çin Devlet Başkanı Zemin'e gönderdiği bir mektupla, insanca yaşama hakkı için direnen Doğu Türkistanlılara karşı uygulanan ağır cezaları kınamıştır,

13 Şubat 1997'de Avrupa Birliği dışişleri bakanları, Çin yönetiminin Doğu Türkistan'daki şiddet uygulamalarını kınayarak, sorunların barışçı yollardan çözülmesi gerektiğini Çin Dış İşleri Bakanı'na iletmiştir,

6 Mart 1997'de merkezi Londra'da bulunan Uluslararası İnsan Hakları Teşkilatı Çin'in Doğu Türkistan'daki soykırım siyasetini telin eden bir karar almıştır,

24 Mart 1997'de Cenevre'de BM İnsan Hakları Komisyonu'nda UNPO temsilcileri bir konuşma yaparak Doğu Türkistan'daki soykırım hakkında detaylı bilgiler vermiştir.

Avrupa Parlamentosu'nun Nisan 1997'de Çin'in Doğu Türkistan'daki insan haklarını ihlal eden uygulamalarının telin edilmesi sağlanmıştır.

UNPO üyeleri 23-25 Nisan 1996'da Washington'da düzenlenen Dünya Parlamenterler Birliği Toplantısı'na gözlemci olarak katılarak, toplantıya katılan parlamenterlere Doğu Türkistan'daki insan hakları ihlalleri ile ilgili bilgiler vermişlerdir (Alptekin, 1997: 1389-1390).

Uzun zamandır Doğu Türkistan'daki insan hakları ihlallerine ve baskılara karşı sessiz kalan dünya devletlerinin ilgisi 1990'lı yıllarda bir ölçüde sağlanmış gibi görünmektedir. Birleşmiş Milletler bölgedeki sorunu ilk defa 1990'larda gündemine almıştır. Doğu Türkistan'ın geleceğinin belirlenmesinde bu uluslararası ilginin devam edip etmemesi çok önemli bir rol oynayacaktır. Ayrıca Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki gerçekleşmesi beklenen, demokratikleşme hareketleri ve rejim değişikliği gibi uygulamalar Doğu Türkistanlıların bağımsızlık emellerinin gerçekleşmesini kolaylaştırabilir.

1990'larda Doğu Türkistan'daki ayaklanmaların temel amacı Çinlileri bölgeden çıkarabilecek bir güç elde etmekten çok, sorunlarını dünyaya duyurmaktır ve bunu da bir ölçüde başarmışlardır.

Kaynakça

Alptekin, E. (1997). Doğu Türkistan Türklerinin bağımsızlık mücadelesi, *Yeni Türkiye Dergisi*, (16), 1385-1390.
Alptekin, İ. Y. (1975). *Doğu Türkistan davası*. 2. baskı, İstanbul: Otağ Yayınları.
Alptekin, İ. Y. (1992). *Ulutulan vatan: Doğu Türkistan*. 2. Baskı. İstanbul: Seha Neşriyat.
Ardel, A. (2963). Doğu Türkistan (Sin Kaing Muhtar Uygur Eyaleti). *Türk Kültürü Dergisi*, (8), 26-33.
Bekin, M. R. (1997). Doğu Türkistan gerçeği". *Yeni Türkiye Dergisi*, (16), 1391-1395.
Cengiz, İ. (1997) Doğu Türkistan'ın hukuki durumu ve temel sorunları. *Yeni Türkiye Dergisi*, (16), 1396-1414.
Gömeç, S. (1995). *Uygur Türkleri tarihi ve kültürü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
Hayit, B. (1995). *Türkistan devletlerinin milli mücadeleleri tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Kurban, İ. (1992). *Şarki Türkistan Cumhuriyeti (1944 - 1949).* Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Kurban, İ. (1995). *Doğu Türkistan için savaş*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Saray, M. (1995). *Atatürk ve Türk dünyası.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Saray, M. (1997). Doğu Türkistan Türklerinin dramı. *Yeni Türkiye Dergisi*, (16), 1419-1422.
Türkistan, R. (1997). Doğu Türkistan sorunu. *Yeni Türkiye Dergisi*, (16), 1415-1418.

BÖLÜM 3

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜKTEN ULUS-DEVLETE: KİMLİK, SİYASET VE VATANDAŞLIK DENKLEMİ

İKBAL VURUCU[1]

Giriş

Küreselleşme süreci ve ivme kazanan göç hareketleri, modern ulus-devletlerin kurucu unsuru olan millî kimlik kavramının yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu süreçte, etnik ve kültürel farklılıkların tanınmasına dayalı bir politika modeli olan "çokkültürcülük", millî kimliğe bir alternatif olarak sunulmaktadır. Ancak sosyolojik bir realite olan "çok kültürlülük" ile normatif bir siyasî tercih olan "çokkültürcülük" arasındaki kavramsal bulanıklık; millî kimliğin işlevini yitirmiş, baskıcı bir yapı olduğu iddialarını beslemekte ve Türk kimliğini sıradan bir etnik kategoriye indirgeme çabalarına zemin hazırlamaktadır.

Bu çalışma, çokkültürcülük ile ulus-devlet arasındaki yapısal gerilimi modern devletin kuruluşu ve işlevi bağlamında ele almaktadır. Ulus-devletlerin homojenleştirici yapılar olduğu yönündeki eleştirilerin aksine, bu yapıların toplumsal bütünleşme ve

[1] Dr., Pamukkale Üniversitesi, Acıpayam Meslek Yüksekokulu, Mülkiyet Koruma ve Güvenlik Bölümü, Orcid: 0000-0001-9680-2320

ortak aidiyet ihtiyacını karşılayan dinamik formlar olduğu savunulmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması ve eleştirel söylem analizinin harmanlandığı çalışmada; Benedict Anderson, Ernest Gellner ve Anthony D. Smith'in kuramsal yaklaşımları temel alınmıştır. Kurucu kimlik olgusunun devletin kültürel ve siyasi kimliği üzerindeki rolü, ABD'nin Anglo-Sakson yapısı ve Türkiye'nin anayasal vatandaşlık çerçevesi üzerinden karşılaştırmalı bir analize tabi tutulmaktadır.

Yöntemsel olarak tümdengelim yaklaşımını benimseyen bu çalışma, genel ulus-devlet kuramlarından hareketle Türkiye'nin son on beş yılda karşılaştığı olağandışı göç hareketliliğini bir vaka analizi olarak değerlendirmektedir. Bu çerçevede, güncel göç tartışmalarında başvurulan "ırkçılık" nitelemeleri, nesnel toplumsal kaygıları perdelemedeki işlevleri açısından eleştirel bir süzgeçten geçirilmektedir. Çalışma, Türk kimliğinin anayasal çerçevede üstlendiği bütünleştirici rolü ve ulus-devletin demografik değişimler karşısındaki ontolojik güvenliğini bilimsel bir perspektifle tartışmayı hedeflemektedir.

Türk Kimliği ve Çok kültürlülük Gerilimi

Kimlik politikaları ve ulus-devlet ontolojisi çerçevesinde, Türk kimliğinin evrenselci söylemler (hümanizm ve bilimsellik) üzerinden sorunsallaştırılması ve bu sürecin ideolojik altyapısı bu metinde ele alınacaktır. Söz konusu söylemler sosyolojik ve siyaset bilimi perspektifiyle, ulusal kimliğin istikrarsızlaştırılması (deconstruction) ve çok-kültürcülük paradigmasının bir "karşı-anlatı" olarak inşasını odağa almaktadır. Siyaset bilimi literatüründe bu tartışma, modern ulus-devletin üniter yapısı ile post-modern çok-kültürcülük arasındaki gerilim hattında yer almaktadır. Millî kimliğe yöneltilen "baskıcı, tek tip ve otoriter" suçlamalarının, aslında modern ulus-devletin homojenleştirici karakterine yönelik post-modernist bir eleştiridir. Bu noktada "hümanist" ve "bilimsel"

gerekçelerin kullanılması, ideolojik bir pozisyonun evrensel değerler maskesiyle meşrulaştırılması (legitimation) stratejisi olarak okunabilir. Bu strateji, millî kimliği arkaik ve işlevsiz bir yapı olarak kodlayarak, yerine çok-kültürcülüğü normatif bir çözüm ve "demokratik bir panzehir" olarak konumlandırmaktadır.

Sosyolojik açıdan ise süreç, bir "üst kimlik" (supra-identity) olan Türk kimliğinin, "alt kimlik" (sub-identity) veya sıradan bir etnik kategori düzeyine indirgenmesi çabası olarak değerlendirilebilir. Bu durum, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ana aksın çözülerek, toplumun "etnik bir mozaiğe" dönüştürülmesi riskini barındırmaktadır. Türk kimliğinin gönüllü bir aidiyet olmaktan çıkarılarak itibarsızlaştırılması süreci, kolektif hafızanın ve toplumsal dayanışma ağlarının aşındırılması (erosion of social cohesion) girişimidir. Çok-kültürcülük bu bağlamda, farklılıkların bir arada yaşamasından ziyade, kurucu kimliğin hegemonik gücünü kırmaya yönelik siyasal bir araç olarak işlev görmektedir (Vurucu, 2011). Türk kimliği üzerindeki tartışmalar sadece akademik bir terminoloji meselesi değil, aksine Türkiye'nin siyasî birliği ve toplumsal dokusu üzerinde yürütülen derin bir meşruiyet mücadelesini yansıtır. Çok-kültürcülük politikalarının bir çözüm modeli olarak sunulması, kurucu kimliğin siyasî alandaki kapsayıcı etkisini daraltmayı hedefleyen bir "kimliksizleştirme" sürecinin parçası olarak analiz edilecektir.

Çok-kültürlülük tartışmalarının temelinde, "millet" kavramının modern ulus devlet yapısı içindeki tanımı ve bu tanımın kapsayıcılığı yer almaktadır. Bu tartışmaların kuramsal zeminini netleştirmek adına, kavramsal bir ayrım yapmak zorunludur. Sosyolojik bir olgu olarak çok kültürlülük, bir toplumda mevcut olan etnik, dinî ve kültürel çeşitliliğin fiili varlığını ifade eden betimsel bir terimdir. Buna karşılık çok-kültürcülük, söz konusu çeşitliliği tanıyan, bu farklılıkları yasal güvencelerle koruyan ve teşvik eden normatif bir devlet politikasını temsil eder (Akça, 2013). Akademik

ve politik söylemlerde sıklıkla birbirine karıştırılan bu iki terimden birincisi toplumsal yapının mevcut durumuna işaret ederken, ikincisi bu yapıya dair geliştirilen siyasî ve ideolojik bir tercihi tanımlar. Dolayısıyla çok-kültürcülük, toplumsal çeşitliliğin (çok kültürlülük) devlet eliyle yönetilme ve kamusal alanda meşrulaştırılma biçimi olarak değerlendirilmelidir.

Çok-kültürcülük, 1970'li yıllarda ilk olarak Kanada'da resmî düzeyde ortaya çıkmış, 1990'lı yıllardan itibaren ise hem akademik hem de aktüel alanda temel tartışma konularından biri hâline gelmiştir (Vatandaş, 2002; Parekh, 2002: 236-243). Kavram, hem sosyolojik hem de hukukî-siyasî bir nitelik taşımaktadır. Post-modern düşüncenin "tekil büyük anlatılara" yönelttiği eleştiriler ve küreselleşme söylemlerinin ulus-devletin homojenleştirici yapısını sorgulaması, çok-kültürcülüğün meşruiyet kazanmasına zemin hazırlamıştır (Hall, 2000).

Türk kimliği karşısında kendini konumlandıran kişi ve gruplar, çoğu zaman "hümanist" veya "bilimsel" gerekçelere dayanarak millî kimliklerin baskıcı, tek tip, otoriter ve tarihî işlevini yitirmiş yapılar olduğunu iddia etmektedir. Bu yaklaşım, millî kimliğin günümüzde geçerliliğini kaybettiği ve toplumsal çeşitliliği dışladığı fikrini merkeze alır. Buna karşılık çok-kültürcülük, bu tartışmalarda millî kimliğin alternatifi olarak konumlandırılır; farklılıkları tanıyan, kapsayıcı ve sorun çözücü bir politika modeli olarak olumlanır (Vurucu, 2015: 29-90). Dolayısıyla Türk kimliğini sıradan bir etnik kimlik düzeyine indirgemek, itibarsızlaştırmak, gönüllü aidiyet olmaktan çıkarmak amacıyla yoğun bir söylemsel ve politik çaba yürütülmektedir.

Bu noktada "millet" kavramının tanımı önemlidir. Ulus-devlet inşasında millet, yalnızca etnik kökeni ifade eden bir topluluk değil; ortak tarih, kültür, değerler ve siyasî birlik üzerinden kurulan bir üst kimliktir. Modern ulus-devletler, yurttaşlık temelinde eşitlik iddiası taşırken, aynı zamanda belirli bir tarihî-kültürel çerçeveye

dayanır (Smith, 1994: 117-156). Türk kimliği de bu bağlamda, etnik bir kimlikten öte, yurttaşlık ve aidiyet temelinde inşa edilmiş bir siyasî ve kültürel kimliktir.

Bu ayrım dikkate alındığında, Türk kimliği ile çok-kültürcülük arasındaki gerilim daha net görünür. Ulus-devlet paradigması, toplumsal bütünleşme ve siyasî birlik için ortak bir kimliğe vurgu yaparken; çok-kültürcülük farklı kimliklerin eşit derecede görünür olmasını ve tanınmasını savunur. Sosyolojik açıdan bu iki yaklaşım arasında bir denge arayışı kaçınılmazdır. Zira aşırı homojenleştirici bir milliyetçilik, toplumsal farklılıkları bastırma riskini taşırken; sınırsız bir çok-kültürcülük ise siyasî birlik ve ortak aidiyet duygusunu zayıflatabilir. Dolayısıyla Türk kimliği–çok-kültürlülük gerilimi, yalnızca ideolojik bir karşıtlık değil; modern devletin işlevleri, yurttaşlık hakları, toplumsal bütünleşme ve kimlik siyaseti tartışmalarının merkezinde yer alan yapısal bir meseledir. Bu tartışmanın sağlıklı yürütülebilmesi, "millet"in etnik indirgemeci bir çerçeveden değil; eşit yurttaşlık ve kültürel aidiyet temelinde yeniden kavramsallaştırılmasına bağlıdır.

Avrupa Birliği bağlamında gündeme gelen "anayasal vatandaşlık" kavramı ise çok-kültürcülükten daha sonra ortaya çıkmıştır. Anayasal vatandaşlık, anlamını anayasal bir çerçeveden alırken; çok-kültürcülük, doğrudan toplumsal farklılıkları tanımaya yönelik bir politika anlayışına gönderme yapmaktadır. Avrupa Birliği'ni oluşturan ulus-devletler açısından anayasal vatandaşlık, "Avrupa yurttaşlığı" adı altında uygulamaya sokulan ve yurttaşlık temelinde bütünleşmeyi hedefleyen bir stratejiye işaret etmektedir. Avrupa dışındaki bağlamlarda ise çok-kültürcülüğün, ulus-devletlerin parçalanarak çok kimlikli bir yapıya evrilmesiyle hayata geçirilmesi öngörülmektedir (Vurucu, 2015: 57-63). Bu açıdan çok-kültürcülük, ulus-devlet içerisinde kültürel farklılıkların tanınmasını esas alan bir politika niteliği taşır.

Anayasal vatandaşlık ve çok-kültürcü politikaların karşısında konumlanan "millî vatandaşlık" ise hukukî-siyasî bir kimliktir. Millî vatandaşlık, bireyin devlet ve toplum ile olan ilişkilerini düzenler. Bu kurum, ulus-devletleri diğer devlet modellerinden ayıran temel bir özellik olarak öne çıkar. Millî vatandaşlık, bireyin soyut, eşit, özgür ve evrensel hak ve hukuk üzerinden tanımlanmasını sağlar. Bu çerçevede bireyin etnik, dinî veya kültürel aidiyetleri, devletle kurduğu hukuki ilişkilerde belirleyici bir işlev üstlenmez (Ateş, 2001).

Ulus-Devlet, Çok-kültürcülük ve Anayasal Vatandaşlık

Avrupa Birliği bağlamında geliştirilen "anayasal vatandaşlık" kavramı ise çok-kültürcülükten daha sonra gündeme gelmiş, farklı bir yönelim ortaya koymuştur. Habermas'ın kavramsallaştırdığı şekliyle anayasal vatandaşlık, etnik ya da kültürel aidiyetlerden ziyade anayasal normlara dayalı ortak bir yurttaşlık kimliği inşa etmeyi hedefler. Böylece ulus-devletin homojenleştirici millî vatandaşlık anlayışı ile çok-kültürcülüğün parçalı kimlik siyaseti arasında bir "ara formül" sunar (Habermas, 2005: 13-65). Avrupa Birliği'nin "Avrupa yurttaşlığı" projesi, bu anlayışın somut bir uygulaması olarak değerlendirilebilir. Burada amaç, farklı ulus-devletlerin yurttaşlarını ortak demokratik değerler temelinde bütünleştirmektir (Canovan, 1996).

Öte yandan Will Kymlicka'nın (2015) yaklaşımı, çok-kültürcülüğü özellikle liberal bir çerçevede temellendirmiştir. Kymlicka'ya göre farklı etnik ve kültürel grupların tanınması, bireysel özgürlüklerin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için zorunludur. Dolayısıyla çok-kültürcülük, yalnızca bir kültürel politika değil; aynı zamanda demokratik eşitliğin gereği olarak görülür. Bu perspektif, çok-kültürcülüğü anayasal yurttaşlıktan ayırır. Anayasal yurttaşlık ortak anayasal değerler üzerinden birliktelik önerirken, çok-kültürcülük farklılıkların kurumsal

düzeyde tanınmasını öne çıkarır. Tartıştığımız bu iki yaklaşım, modern siyasî düzenlerin karşı karşıya kaldığı temel gerilimi de ortaya koyar. Ulus-devlet, millî vatandaşlık aracılığıyla ortak aidiyet ve siyasî birlik yaratmayı amaçlarken; çok-kültürcülük, bu aidiyetin homojenleştirici niteliğini sorunlu görerek farklılıkların görünür ve meşru olmasını savunur. Anayasal vatandaşlık ise bireyi anayasal normlara bağlı, eşit haklara sahip bir yurttaş olarak tanımlar; fakat etnik ya da kültürel kimliklerin siyasî düzlemde belirleyiciliğini sınırlar.

Ulus-devletin geleneksel "millî vatandaşlık" modeli, modernleşme süreciyle birlikte homojen bir toplum tahayyülü üzerine inşa edilmiş olsa da, küreselleşmenin getirdiği kimlik hareketleri bu yapının doğal değişim alanını ve sınırlarını zorlamaya başlamıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan çok-kültürcülük ve anayasal vatandaşlık yaklaşımları, aslında ulus-devletin kapsayıcılık yeteneğine yönelik geliştirilmiş iki farklı paradigma arayışını temsil eder. Sosyolojik bir perspektifle bakıldığında, çok-kültürcülük politikaları farklı kimliklerin kamusal alanda özneleşmesini sağlarken, aynı zamanda toplumsal yapının ortak bir ülkü etrafında kenetlenmesini engelleyen bir "parçalanmışlık" riski doğurmaktadır. Bu durum, bireylerin kolektif bir bütünün parçası olmaktan ziyade kendi kapalı cemaatlerine yönelmesiyle sonuçlanan bir sosyal atomizasyona zemin hazırlayabilir.

Diğer taraftan, anayasal vatandaşlık modeli, aidiyeti etnik veya kültürel kodlardan arındırarak rasyonel ve hukukî bir zemine, yani anayasal ilkelere bağlılığa indirger. Ancak bu modelin "kültürel körlük" olarak adlandırılan tutumu, toplumsal grupların tarihî ve simgesel tanınma taleplerini göz ardı etme eğilimindedir. Sosyolojik düzlemde bu iki yaklaşım arasındaki gerilim; devletin tarafsızlığı ile kimliklerin özgünlüğü, toplumsal bütünleşme ile kültürel çoğulculuk arasındaki hassas dengede düğümlenmektedir. Sonuç olarak, her iki alternatif de ulus-devletin millî kimlik mirasını aşmaya çalışırken,

bir yandan sosyal dayanışmanın zayıflaması diğer yandan ise kimliklerin temsil kriziyle karşı karşıya kalmaktadır (Habermas, 2002: 23-43).

Çok-kültürcülük, Ulus-Devlet ve Kurucu Kimlik

Çok-kültürcülük, ulus-devlet yapısına ve millet olgusuna bir alternatif olarak öne sürülmüştür. Ancak öngördüğü yapının ikamesine kıyasla zayıf meşruiyet temelleriyle dikkat çekmektedir. Çok-kültürcü söylemde, ulus-devletler tek bir milletin varlığını esas almakta ve siyasî sistem içerisinde farklılıkları yok saymaktadır. Bu homojen yapının ise soykırım, asimilasyon veya sürgün gibi politikalarla yaratıldığı iddia edilmektedir. Tek bir ideolojinin, yani milliyetçiliğin, hâkim olduğu ileri sürülmektedir.

Söz konusu retorik, modernitenin rasyonelleşme, bireyselleşme ve hukuksal eşitlik gibi temel kazanımlarını göz ardı ederek; makro ve mikro gerçekliklerden kopuk, spekülatif bir devlet ve toplum ontolojisi kurgulamaktadır. Bu kurgusal yapı, sosyolojik açıdan incelendiğinde, modern öncesi toplumsal formasyonların - özellikle Orta Çağ'ın askriptif (atfedilmiş) statülere dayalı eşitsiz hiyerarşisinin - post-modern bir kisve altında yeniden üretilmesi riskini taşımaktadır. Bu noktada çok-kültürcülük kuramcısı Bhikhu Parekh, monistik ve çoğulcu yapılar arasındaki gerilime dikkat çekerek normatif bir uyarıda bulunur. Parekh'e göre, kültürel homojenliğin toplumsal dayanışma ve ortak anlam dünyası inşasındaki işlevsel gücü görmezden gelinemez. Dolayısıyla, kültürel çoğulculuğun her türlü sosyo-tarihsel bağlamda evrensel olarak üstün ve ontolojik açıdan daha nitelikli bir toplumsal örgütlenme biçimi olduğunu iddia etmek, sosyolojik belirlenimcilikten uzak ve ampirik dayanaktan yoksun bir yaklaşım olacaktır (Parekh, 2002: 220).

Bu tespit, modern ulus-devletin Avrupa'daki uygulamalarıyla da örtüşmektedir. "Hâkim millet" kavramı çoğu

zaman ajite bir şekilde kullanılsa da, tarihî olarak devletlere ve ülkelere ismini veren unsur kurucu halkın kimliğidir. Hatta devletin adı doğrudan kurucu halktan alınmasa bile, devletin kültürel kimliği bu kurucu unsurun değerleri temelinde inşa edilir. Amerika Birleşik Devletleri örneği bu açıdan dikkat çekicidir: Çok etnikli, dinî, kültürel ve renkli bir yapıya sahip olmasına rağmen, Anglo-Sakson-Protestan (WASP) kültürü devletin kurucu kimliğini belirlemiştir. Anglo-Saksonlar nüfusun çoğunluğunu oluşturmasa da, devleti kuran unsur oldukları için Amerikan devlet örgütlenmesi ve kültürel yapılanması İngiliz kültürü merkezlidir. "Beyaz, Anglo-Sakson, Protestan" kimlik modern Amerika'nın kurucu değerleri olmuştur (Huntington, 2004).

Benzer biçimde modernleşmenin merkez ülkelerinde de devlet kimliğinin kurucu halk üzerinden tanımlanması toplumsal ve siyasî bir kural olarak işler. Türkiye Cumhuriyeti de bu bağlamda değerlendirilebilir. Cumhuriyeti kuran halk Türk milletidir ve devletin kimliği, kurucu unsurun kültürü temelinde inşa edilmiştir. Bu durum modern öncesi yapılarla çelişmek yerine, modern devletin toplumsal meşruiyetini güçlendiren bir unsur olarak görülmelidir. Nitekim çok-kültürcü Osmanlı Devleti'nde bile, resmî dilin Türkçe olması bu kurucu unsurun belirleyici rolünü açıkça ortaya koyar.[2]

Çok-kültürcü yaklaşım, modern devletin doğuşunu anlamakta sınırlı kalmaktadır. Ulus-devlet, modern öncesi imparatorlukların eşitsizlik temelli yapılarından kopuşu temsil eder. Benedict Anderson'un ifadesiyle ulus, "hayali cemaat"tir: bireyler birbirlerini hiç tanımasalar da, aynı siyasî topluluğun üyesi

[2] Osmanlı Devleti'nin resmi dili Kanun-i Esasi'nin 18. Maddesinde Türkçe olarak kabul edilmesinin yanında 68. madde ile de Meclisi Mebusan 'da Türkçe bilmeyen mebusanların dört sene içerisinde öğrenmemiş olmaları halinde mebus olamayacaklarının belirtilmesi doğrultusunda yürütmede görevli olan azınlık mebusları için Türkçe öğrenmeleri zorunlu tutularak Türkçe'nin yaygınlaşması amaçlanmıştır. 18. madde ile aynı zamanda devlette işe girmek içinde Türkçe bilme şartı getirilmiştir (Yaşar&Macar, 2022: 79).

olduklarına inanırlar. Bu inanç, modern iletişim ağları, ortak dil, eğitim ve basın aracılığıyla inşa edilir. Dolayısıyla ulus-devlet, homojenleştirici bir şiddet politikası olmaktan ziyade, ortak bir tahayyül ve aidiyet üzerinden toplumsal bütünleşme yaratan modern bir formdur (Anderson, 1995).

Ernest Gellner, ulus-devlet fenomenini sanayi toplumunun yapısal gerekliliklerriyle ilişkilendirerek; modernleşme sürecini, artan toplumsal iş bölümü ve dikey/yatay hareketliliğin bir türevi olarak analiz eder. Gellner'ın kuramında modernleşme, toplumsal atomizasyonu engellemek ve işlevsel bir bütünlük sağlamak adına, standartlaştırılmış ve homojen bir "yüksek kültürün" (high culture) inşasını zorunlu kılan bir katalizör işlevi görür. Bu bağlamda ulus-devlet, atomize olmuş yerel kültürleri ve tikel kimlikleri merkezi bir üst kimlik potasında eriterek toplumsal bütünleşmeyi sağlayan temel makro-yapısal aygıt olarak konumlanır. Dolayısıyla milliyetçilik, bu perspektifte tarihî bir kaza ya da iradî bir zorbalık olmaktan ziyade; sanayileşmiş toplumun sosyo-ekonomik sürdürülebilirliği ve işlevsel farklılaşması için elzem olan rasyonel bir ideolojik yanıt olarak kavramsallaştırılır (Gellner, 1992).

Anthony D. Smith'in etnosembolcü perspektifi (Smith, 2017), ulus devletlerin modern birer inşa olduğu gerçeğini kabul etmekle birlikte, bu yapıların tarihî bir derinlikten yoksun olduğu iddiasına karşı çıkar. Smith'e göre millî kimlikler; tarihî mitler, semboller ve kolektif hafızadan beslenen dinamik süreçlerin birer ürünüdür. Bu bağlamda ulus devletler, "ex nihilo" (hiçlikten) yaratılmış yapılar olmaktan ziyade, tarihî bir "etnik çekirdek" (ethnie) üzerine inşa edilmiş modern kurumlardır. Smith, milliyetçiliği salt siyasî bir hareket olarak değil, modernitenin "seküler dini" olarak kavramsallaştırır. Bu perspektifte milletler, bireylere zamansal bir süreklilik ve manevi bir ölümsüzlük hissi bahşeden, geçmiş ile gelecek arasında köprü kuran "kutsal topluluklar" şeklinde nitelendirilir.

Milliyetçiliğin günümüz dünyasındaki sarsılmaz etkisini bu kutsal ve sembolik boyut üzerinden açıklayan Smith, rasyonel ve bürokratik mekanizmaların tek başına bir toplumun "millet" bilincine ulaşması için yeterli olmadığını savunur. Devletin kurumsal işleyişi ne kadar rasyonel olursa olsun, toplumsal meşruiyet ve bütünleşme ancak ortak anılar, mitolojik anlatılar ve kültürel sembollerin varlığıyla mümkündür. Dolayısıyla milliyetçiliğin gücü, modernist kuramcıların iddia ettiğinin aksine, yalnızca elitlerin kitleleri manipüle etmesinden değil; kullanılan sembol ve mitlerin, halkın tarihî kimlik ve kültürel kodlarında gerçek bir karşılık bulmasından kaynaklanmaktadır.

Bu kuramsal çerçeve, çok-kültürcülüğün eleştirisini daha somut hâle getirir. Bhikhu Parekh'in de belirttiği gibi, kültürel bakımdan homojen toplumların güçlü yanları vardır ve çoğulculuğun her zaman evrensel olarak daha iyi olduğunu söylemek mümkün değildir. Modern devlet pratiği de bunu doğrular. Devletler kurucu halkın kültüründen beslenir, siyasî örgütlenmelerini bu kültür üzerine inşa eder. Amerika Birleşik Devletleri örneğinde Anglo-Sakson-Protestan kimliğinin kurucu rolü; Türkiye Cumhuriyeti'nde ise Türk kimliğinin devletin temelini oluşturması bu duruma işaret eder. Osmanlı gibi çok kültürlü bir imparatorlukta bile, Türkçenin resmî dil olması bu kurucu unsurun belirleyiciliğini göstermektedir.

Sonuç olarak, ulus-devlet – çok-kültürcülük gerilimi, yalnızca güncel bir siyasî tartışma değil, aynı zamanda modernliğin temel sorunsallarından biridir. Ulus-devlet kuramları, modern toplumun eşit yurttaşlık, ortak aidiyet ve kurumsal bütünlük ihtiyacına işaret ederken; çok-kültürcülük, farklılıkların tanınmasını önceler. Ancak kurucu kimlik unsurunu göz ardı eden çok-kültürcü yaklaşım, modern devletin toplumsal meşruiyetini anlamakta yetersiz kalmaktadır.

Etno-Siyasî Talepler Karşısında Türk Vatandaşlığı ve Toplumsal Bütünleşme

Modern dünyada, Japonya ve Afrika'daki kabile kimliği taşıyan bazı toplumların kurduğu devletler dışında, tekil ve homojen bir kültürel yapıya sahip devlet neredeyse yoktur. Türkiye de bu genel durumun dışında değildir; toplum yapısı kısmen çok kültürlüdür.[3] Ancak yukarıda vurgulandığı gibi, burada "çok kültürlülük" ile "çok-kültürcülük" kavramlarını ayırt etmek gerekir. Çok-kültürcü sistem, farklı etnik ve dinî grupların yalnızca kültürel alanda değil, aynı zamanda siyasî alanda da özerklik kazandığı bir düzeni ifade eder. Ancak bu tür bir siyasî sistemin modern devletler pratiğinde işlerlik kazandığı bir örnek mevcut değildir. Çok-kültürcülük esasen 1990'larda, Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Kanada ve Avrupa'da öne çıkan bir entegrasyon politikası olarak ortaya çıkmıştır. Post-modern felsefe ve küreselleşme söylemleriyle uyumlu biçimde geliştirilen bu politika, etnik ve dinî temelli iç çatışmalar karşısında Avrupa devletlerinin kendi içlerindeki farklılıkları topluma entegre etme girişimiydi (Castles&Miller, 2008).

Bu entegrasyon stratejisi, "doğal olarak" her devletin hâkim kültürü etrafında şekillenmiştir. Yani toplumsal ve siyasî bütünleşme, çekirdek kültürün belirlediği ortak değerler etrafında gerçekleşmiştir. Aslında bu süreç, politik bir söylem hâline gelmeden önce, toplumların kendi iç dinamikleriyle işleyen doğal bir

---

[3] KONDA'nın 2022 yılında yaptığı Türkiye Yüz Kişi Olsa araştırmasına göre, Türkiye'nin % 77'si Türk, %19'u Kürt. https://interaktif.konda.com.tr/rapor/turkiye-100-kisi-olsa/1 (Erişim Tarihi: 13.12.2025). Buran ve Çak ise yaptıkları araştırmada şu bilgiyi verirler: "Günümüzde Türkiye'de Türk kimliği iki aşamalı bir özelliğe sahiptir. Birincisi soy, dil, tarih ve kültür bakımından kendini Türk kabul eden ve toplam nüfusun % 85'ini oluşturan büyük çoğunluğun kimliğidir. İkincisi ise, siyasal, hukuksal ve toplumsal kimlik olarak Türk kimliğidir. Bu kimliğin içinde farklı soylardan, inançlardan olan ve farklı dilleri konuşan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının tümü yer alır" (2012: 36).

uyum ve dönüşüm pratiği niteliğindeydi. Ancak 11 Eylül 2001 saldırıları sonrası çok-kültürcü söylem siyasî alanda cazibesini kaybetmiş ve giderek etkisizleşmiştir (Joppke, 2004).

Türkiye açısından bakıldığında, anayasal çerçeve bu tartışmaları net biçimde tanımlar. Anayasa'ya göre, Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes "Türk" kabul edilir. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Madde 66: "Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür." Bu hukukî ve siyasî kimlik tanımı, Türkiye'deki tüm etnik, dinî, kültürel, felsefi, toplumsal cinsiyet veya cinsel yönelim farklılıklarını kapsar. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı, bireylerin farklılıklarını inkâr etmeyen; ancak siyasî açıdan onları ortak bir kimlikte buluşturan kapsayıcı bir çerçeve sunar (Gözler, 2023; Özbudun, 2025).

Türkiye'de vatandaşlık kimliğine yönelik ilk itirazlardan biri, "Türklüğün de diğer etnik kimlikler gibi bir etnik kimlik olduğu ve bu nedenle diğer kimlikleri baskıladığı" iddiasıdır. Yüzeysel ve indirgemeci bir mantıkla bakıldığında bu görüş doğru gibi görünebilir; ancak tarihî, siyasî ve hukuki boyutları dikkate alındığında sorunlu bir akıl yürütmedir. Tarihî olarak bu coğrafyaya "Türk ülkesi" adını verenler bizzat Avrupalılardır (Özcan, 2025). Bu adlandırma, Türklerin bölgede demografik açıdan çoğunluğu oluşturmaları ve Anadolu'yu "vatan" haline getirmeleriyle doğrudan ilişkilidir. Kısacası, Anadolu'da devlet kurucu irade "Türk"tür ve kurucu halkın adı, doğal olarak devletin kimliğine de yansımıştır.

Buna bağlı olarak, her ulus-devlette olduğu gibi Türkiye'de de hâkim kültür, yalnızca demografik üstünlüğün değil, aynı zamanda siyasî egemenliğin bir sonucu olarak Türk kültürü ve kimliğidir. Bu çerçevede farklı etnik, kültürel, felsefi veya toplumsal kimlikler, sistemin tamamlayıcı unsurlarıdır. Bu kimliklerin inkârı ya da yok edilmesi söz konusu değildir. Almanya, Fransa veya Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi Türkiye'de de farklı etnik kimlikler ifade edilebilir. "Kürt kökenli Türk yazar", "Çerkes

kökenli Türk şair" veya "Türk kökenli Alman futbolcu" ifadeleri, kimliklerin reddi değil, çoklu aidiyetin ifadesidir. Benzer şekilde "Afro-Amerikan" örneği de bu çoklu aidiyeti gösterir. Millî kimlik, bu farklılıkların ortak kültüre katkısıyla sürekli yeniden üretilir.

Ulus-devletler, yalnızca belirli bir toprak parçası üzerindeki egemenliği temsil eden statik siyasî yapılar değil, aynı zamanda kolektif kimliğin ve toplumsal rızanın sürekli olarak inşa edildiği karmaşık yeniden üretim süreçleridir. Bu süreç, bir yandan tarihî sürekliliği ve geleneksel bağları muhafaza ederken, diğer yandan değişen sosyo-politik dinamiklere uyum sağlayan evrimsel bir nitelik taşır. Bu bağlamda ulus-devlet, toplumsal bütünleşmeyi sağlama işlevini yerine getirirken, bünyesindeki kültürel ve kimliksel farklılıkları dışlamak yerine onları ortak bir siyasî zemin üzerinde bir arada tutabilen dinamik ve esnek bir yapı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla modern ulus-devletin başarısı, statik bir homojenlik arayışından ziyade, toplumsal çeşitliliği millî aidiyet çerçevesinde harmanlayabilme ve bu dengeyi sürekli olarak yeniden üretebilme kapasitesine dayanmaktadır (Smith, 2002; Giddens, 2008).

Buna karşılık Osmanlı İmparatorluğu gibi çok etnikli ve çok dinli siyasî yapılar tarihî süreçte sürdürülebilirliklerini kaybetmiş ve tarihin sahnesinden çekilmişlerdir. Dolayısıyla günümüzde çok-etnili ve çok-dinli imparatorluk modeline öykünmek, Batı siyasî literatüründe teknik anlamıyla bir "gericilik" olarak nitelendirilebilir. Tarihî deneyimi yok saymak, aynı hataları yeniden üretme riskini beraberinde getirir. Sovyetler Birliği ve Yugoslavya örnekleri, üniter yapıyı terk eden devletlerin ne tür parçalanmalar yaşadığını açıkça göstermektedir. Buna karşılık farklı ulus-devletlerin bir araya gelerek oluşturduğu üst birlikler —örneğin Avrupa Birliği— daha olumlu sonuçlar doğurabilmektedir.

Sonuç olarak, ulus-devletlerin ve millet olgusunun "çöktüğü" ya da artık var olmadıkları yönündeki iddialar, gerçekliği

yansıtmamaktadır. Aksine, ulus-devletler farklılıkları kapsayarak kendilerini sürekli yeniden üreten, hâlen en geçerli ve işlevsel siyasî örgütlenme biçimi olmaya devam etmektedir.

Göç, Kimlik ve Ulus-Devlet

Göç, modern toplumların neredeyse tümünde karşılaşılan tarihî bir olgudur. Ancak göçün niteliği, kapsamı ve hızı toplumsal yapılar üzerinde farklı etkiler yaratır. Türkiye'nin son on beş yılda karşılaştığı durum, olağan göç süreçlerinden farklıdır. Milyonlarca Suriyeli, Afgan, Iraklı, İranlı ve Afrikalının kısa süre içinde Türkiye'ye gelmesi, yalnızca demografik bir değişim değil, aynı zamanda siyasî, ekonomik ve kültürel dengeleri dönüştüren olağandışı bir gelişmedir. Bu nedenle, bu durumu sorunlaştırmak veya tartışmaya açmak "ırkçılık" olarak değerlendirilemez; aksine toplumsal gerçekliğin analitik bir biçimde kavranmasıdır.

Avrupa ülkelerinin göçmen akışını sınırlamak için yoğun çaba göstermesi, yalnızca güvenlik ya da ekonomiyle sınırlı değildir. Toplumsal bütünlük ve kültürel süreklilik de bu kaygının önemli bir parçasıdır. Örneğin, Huysmans, göç yönetiminin sadece sınır kontrolüyle ilgili olmadığını; aslında Avrupa'nın kendi siyasî kimliğini, sınırlarını ve toplumsal korkularını nasıl yönettiğiyle ilgili olduğunu vurgular. Huysmans'a göre göçmen, Avrupa'nın kendi içindeki istikrarsızlık korkusunun yansıtıldığı bir "günah keçisi" haline getirilmiştir (Huysmans, 2006; Hansen&King, 2000). Almanya, Fransa ve diğer Avrupa ülkeleri göçmen kabulünü sınırlarken, aynı gerekçeler Türkiye için de geçerlidir. Dolayısıyla Türkiye'deki sığınmacı tartışmalarını "yabancı düşmanlığı" ile özdeşleştirmek, toplumsal kaygıları görmezden gelen indirgemeci bir yaklaşımdır.

Türkiye'deki göçmen varlığının kalıcı bir statüye kavuşmasını destekleyen yapılar, ideolojik yelpazenin farklı kanatlarında yer alsalar dahi temel bir stratejik düzlemde fikir birliği

içerisindedir. Bu ortak zemin, Türk kimliğinin modern devlet aygıtı üzerindeki kurucu ve belirleyici niteliğinin sorunsallaştırılmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda söz konusu eğilim, yalnızca spesifik alt kimliklerin temsiliyle sınırlı bir talep olmayıp, ulus-devlet modelinin temel sütunu olan Türk kimliğinin siyasî egemenlik alanından tedricen tasfiye edilmesine yönelik kapsamlı bir paradigma değişimini hedeflemektedir. Dolayısıyla mesele, demografik bir dönüşümün ötesinde, devletin ontolojik temellerinin ve egemenlik dağılımının yeniden yapılandırılması çabası olarak bilimsel bir literatürde tanımlanabilir (Erdoğan, 2014; Özdağ, 2020).

Türkiye'nin toplumsal yapısı çok kültürlüdür; farklı etnik, dinî ve kültürel unsurları barındırır. Ancak bu, Türkiye'nin çok-kültürcü bir devlet modeli benimsemesi gerektiği anlamına gelmez. İsviçre veya Belçika gibi ülkelerde uygulanan çok-kültürcü modeller, Türkiye ile tarihî ve toplumsal koşullar açısından kıyaslanamaz. Türkiye'nin daha uygun karşılaştırma örnekleri Almanya ve Fransa'dır. Bu ülkelerde de toplumsal çeşitlilik vardır, fakat devletin kurucu kültürü ve kimliği siyasî düzenin rengini belirler.

Makro ölçekli ve ani demografik değişimlerin toplumsal yapıda gerilimlere yol açacağını öngörmek ve bu bağlamda geçici koruma statüsündeki bireylerin geri dönüşünü talep etmek, rasyonel bir toplumsal düzen arayışıdır; bu tutumun "ırkçılık" kavramı üzerinden kategorize edilmesi, meselenin nesnel ve yapısal boyutlarını perdeleyen indirgemeci bir yaklaşımdır. Almanya'daki yabancı düşmanlığı eksenli ideolojik ırkçılık ile Türkiye'deki kitlesel göçün yönetimi ve demografik sürdürülebilirlik kaygısı arasında kurulan özdeşlik, toplumsal gerçeklikten kopuk bir söylemsel inşa niteliği taşımaktadır. Avrupa Birliği ülkelerinin toplumsal bütünlük, kültürel doku ve ekonomik istikrar gerekçeleriyle yürüttüğü sınır politikaları ile Türkiye'deki göç yönetimi talepleri, benzer bir kolektif koruma güdüsünden kaynaklanmaktadır.

Sığınmacı nüfusun kalıcılığını savunan çevrelerin saikleri incelendiğinde, bu yaklaşımın salt insani bir perspektiften ziyade, Türk kimliğinin devlet nezdindeki kurucu ve belirleyici rolünü dönüştürme stratejisiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Nitekim geçmişteki kimlik siyaseti odaklı açılım politikalarını destekleyen aktörlerin, mevcut göç yönetimi krizinde de benzer bir tutum sergilemeleri, bu iki sürecin aynı politik aks üzerinde birleştiğine işaret etmektedir. Bu noktada yürütülen tartışmaların odağı sadece belirli alt kimlikler değil; üniter yapının kurucu öznesi olan Türk kimliğinin siyasî egemenlik üzerindeki tarihî ve anayasal belirleyiciliğinin muhafazasıdır. Dolayısıyla "ırkçılık", "tektipleştirme" veya "türdeşleştirme" gibi kavramlar, Türk ulus-devletine ve Türk milletine karşı geliştirilen ideolojik bir söylem biçimidir. Bu tür kavramlarla yürütülen tartışmalar, esasen kurucu kimliğin sorgulanmasına ve millî bütünlüğün zayıflatılmasına yönelik stratejik girişimler olarak değerlendirilebilir.

Türkiye'nin toplumsal, kültürel ve demografik dokusu, siyasî bir model olarak "çok-kültürcülüğün" (multiculturalism) kurumsal ve yapısal gereklilikleriyle bağdaşmamaktadır. Literatürde bu modele örnek gösterilen İsviçre veya Belçika gibi çok dilli/dinli federal yapılar ya da belirli Afrika ülkeleri, tarihî arka planları ve demografik dinamikleri bakımından Türkiye ile kıyaslanabilir bir zemin sunmamaktadır. Türkiye'nin devlet geleneği ve toplumsal yapısı, benzer tarihî tecrübeler ve merkezî ulus-devlet inşası süreçleri nedeniyle daha çok Almanya ve Fransa modelleriyle analitik bir paralellik sergilemektedir. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa örnekleri, heterojen bir toplumsal yapıya (çok kültürlülüğe) sahip olmalarına rağmen, merkezî siyasî iradenin çok-kültürcü bir yönetim modelinden kaçınması bakımından dikkat çekicidir.

Bu modern ulus-devlet yapılarında toplumsal çeşitlilik bir realite olarak kabul edilse de devletin "kurucu asabiyesi" veya

çekirdek kültürü, siyasî kimliğin ve kamusal alanın temel karakterini tayin etmektedir. Bu modelde etnik, dinî ve kültürel gruplar, bu kapsayıcı siyasî çerçeve içerisinde kalarak ve kurucu kimlikle uyumlu bir entegrasyon süreci izleyerek toplumsal bütünlüğe dahil olurlar. Dolayısıyla Türkiye'deki yapısal bütünlük de farklılıkların inkarı üzerine değil, bu farklılıkların devletin üniter karakterini ve kurucu kültürün belirlediği üst siyasî kimliği zedelemeden sisteme entegre edilmesi esasına dayanmaktadır.

Göç tartışmaları, ulus-devletin kimlik ve vatandaşlık temellerini yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Ancak tarihî tecrübe, çok etnili ve çok dinli imparatorluk modellerinin sürdürülebilir olmadığını göstermektedir. Osmanlı, SSCB ve Yugoslavya örnekleri bu açıdan öğreticidir. Buna karşılık Avrupa Birliği gibi ulus-devletler üstü yapılar, mevcut ulus-devletlerin birleşmesi yoluyla ortaya çıkmıştır; ulus-devletin çözülmesiyle değil. Türkiye örneğinde de, vatandaşlık çerçevesinde tanımlanan Türk kimliği, tüm farklılıkları kapsayan ve siyasî birliği sağlayan kurucu unsurdur. Bu nedenle, göç ve çok-kültürcülük tartışmalarında, Türk kimliğinin tasfiye edilmesi değil, demokratik bir biçimde yeniden üretilmesi toplumsal barışın en gerçekçi yoludur.

Sonuç

Yapılan analizler sonucunda, ulus-devletin ve millet olgusunun işlevini yitirdiği yönündeki iddiaların sosyolojik gerçeklikle örtüşmediği görülmektedir. Ulus-devlet, statik bir yapı olmanın ötesinde, toplumsal farklılıkları ortak bir siyasî zemin ve millî vatandaşlık çerçevesinde bütünleştirebilen dinamik bir yeniden üretim sürecidir. Çok-kültürcülük politikaları, farklı kimliklerin kamusal alanda görünürlüğünü sağlasa da, ortak bir ülkü etrafında kenetlenmeyi engelleyerek toplumsal dayanışmayı zayıflatma potansiyeline sahiptir. Tarihî tecrübeler; Osmanlı, SSCB ve

Yugoslavya örneklerinde görüldüğü üzere, çok etnili ve çok dinli imparatorluk modellerinin modern dünyada sürdürülebilir olmadığını kanıtlamıştır. Buna karşılık, Türkiye Cumhuriyeti'nin benimsediği üniter yapı ve vatandaşlık modeli, bireylerin alt kimliklerini reddetmeden onları ortak bir "Türk" kimliğinde buluşturan kapsayıcı bir çerçeve sunmaya devam etmektedir.

Sonuç olarak, Türkiye'nin karşı karşıya olduğu kitlesel göç ve buna bağlı kimlik tartışmaları, rasyonel bir toplumsal düzen ve millî bütünlük kaygısıyla ele alınmalıdır. Türk kimliğinin siyasî egemenlik üzerindeki kurucu rolünün muhafazası, toplumsal barışın ve devletin bekasının en temel güvencesidir. Göç ve kimlik siyasetine yönelik geliştirilen rasyonel eleştirilerin "ırkçılık" yaftasıyla baskılanması yerine, meselenin nesnel ve yapısal boyutlarıyla tartışılması demokratik bir zorunluluktur. Türkiye için en gerçekçi yol, kurucu değerlerin tasfiyesi değil, vatandaşlık temelinde demokratik bir biçimde yeniden üretilmesidir.

Kaynakça

Akça, G. (2013). Devlet, demokrasi ve çokkültürcülük. Vedat Erden&İkbal Vurucu (Haz.). *Türk Ocaklarının 100. Yılında Milliyetçilik ve Kimlik Tartışmaları* (s.67-96) İçinde. Konya: Türk Ocakları Konya Şubesi Yayınları.

Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler: milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*. (İskender Savaşır, Çev.) Metis Yayınları, İstanbul.

Ateş, İ. R. (2001). Kimlik siyaseti, yurttaşlık ve kamusal alan. *Türkiye ve Siyaset Dergisi*, Temmuz-Ağustos, Sayı 3, 51-64

Buran, A. & Çak, B.Y. (2012). *Türkiye'de diller ve etnik gruplar.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Canovan, M. (1996). *Nationhood and political theory*. Edward Elgar.

Castles, S. & Miller, M. J. (2008). *Göçler çağı: modern dünyada uluslararası göç hareketleri*. (B. U. Bal&İ. Akbulut. Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Erdoğan, M. M. (2014). *Syrians in turkey: social acceptance and ıntegration*. Hacettepe Üniversitesi Göç ve Siyaset Araştırmaları Merkezi (Hugo).

Gellner, E. (1992). *Uluslar ve ulusçuluk*. (Büşra Ersanlı Bahar. Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Giddens, A. (2008). *Ulus devlet ve şiddet*. (Cumhur Atay, Çev.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Gözler, K. (2023). *Anayasa hukukuna giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın.

Habermas, J. (2002). *Küreselleşme ve millî devletlerin akıbeti*. (Medeni Beyaztaş, Çev.). İstanbul: Bakış Yayınları.

Habermas, J. (2005). "*Öteki" olmak "öteki"yle yaşamak*. (İlknur Aka, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi.

Hall, S. (2000). Conclusion: the multi-cultural question. In B.Hesse (Ed.). *Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*. London: Zed Books, Pp. 209–41.

Hansen, R., & King, D. (2000). Illiberalism and state ınterests: comparative responses to ımmigration in germany and britain. *European Journal of Political Research*, 37(4), 395-422.

Huntington, S.P. (2004). *Biz kimiz? amerika'nın ulusal kimlik arayışı*. (Aytül Özer, Çev.). İstanbul: Csa Yayın Ajansı.

Huysmans, J. (2006). *The Politics of ınsecurity: fear, migration and asylum in the eu*. Routledge.

Joppke, C. (2004). The Retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy. *The British Journal Of Sociology*, 55(2), 237-257.

Kymlicka, W. (2015). *Çokkültürlü yurttaşlık: azınlık haklarının liberal teorisi*. (Abdullah Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Özbudun, E. (2025). *Türk anayasa hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınları.

Özcan, A.T. (2025). *Türkiye'nin doğuşu anadolu'da türk egemenliğinin ilk evresi ve türkiye adının ortaya çıkışı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat

Özdağ, Ü. (2020). *Stratejik göç mühendisliği: iç savaşa sürüklenmek istenen türkiye*, Ankara: Kripto Kitaplar.

Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü yeniden düşünmek: kültürel çeşitlilik ve siyasi teori*. (B. Tanrıseven. Çev.). Phoenix Yayınları.

Smith, A.D. (1994). *Milli kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Smith, A.D. (2002), *Küreselleşme çağında milliyetçilik*. (Derya Kömürcü. Çev.). İstanbul: Everest Yayınları.

Smith, A.D. (2017). *Etno-sembolizm ve milliyetçilik*. (B. F. Çallı, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.

KONDA. (2022). *Türkiye Yüz Kişi Olsa*. Https://İnteraktif.Konda.Com.Tr/Rapor/Turkiye-100-Kisi-Olsa/1 (Erişim Tarihi: 13.12.2025).

Vatandaş, C. (2002). *Çok kültürlülük.* İstanbul: Değişim Yayınları.

Vurucu, İ. (2015). *Arafta bir kimlik türklük: kimlik, tarih, yurttaşlık*. Konya: Kitapmatik Yayınları.

Vurucu, İ. (2011). *Nominalist aydınların soykütüğü: türk kimliği eksenli bir analiz*. Konya: Gençlik Kitapevi.

Yaşar, T. & Macar, D. (2022). Osmanlı devleti'nde modernleşme çabaları ve dilde yapılan düzenlemeler. *Working Paper Series*, Vol 3, Issue 2. 76-87.

BÖLÜM 4

KÖYDEN KENTE GÖÇ OLGUSU BAĞLAMINDA KARAMAN KENT KÜLTÜRÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME[1]

MUSTAFA ÖZDEMİR[2]

Giriş

Türkiye'de köyden kente göç olgusu, özellikle 1950'li yıllardan itibaren belirginlik kazanmış; bu süreç başta büyükşehirler olmak üzere pek çok kentin sosyo-ekonomik ve demografik yapısında önemli dönüşümlere yol açmıştır. Karaman, bu bağlamda göç olgusunu tüm yönleriyle deneyimlemiş şehirler arasında yer almaktadır. Kent, bir yandan kırsal alanlardan göç alırken, diğer yandan büyükşehirlere ve yurtdışına göç vermiştir. Bu çalışma, köylerden Karaman il merkezine yönelen göç hareketlerinin kent kültürü üzerindeki konumu ve etkilerini ele almaktadır. Araştırmanın temel amacı, söz konusu göçler aracılığıyla ortaya çıkan yeni

---

[1] Bu çalışma, 28-30.11.2024 tarihinde yapılmış olan Beylikten Günümüze Karaman Sempozyumu'nda sunulan "Köyden Kente Göç Olgusu Bağlamında Karaman Kent Kültürü" adlı özet bildirinin genişletilmiş halidir.

[2] Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0001-8402-1877, musdafaozdemir@gmail.com

toplumsal yapıların yakından incelenmesi ve anlaşılmasıdır. Bu çerçevede, göç sürecinin Karaman'da oluşan yeni toplumsallığın kent kültürü üzerindeki olumlu ve olumsuz yansımaları da değerlendirilecektir. Çalışma nitel yöntemin katılımcı gözlem tekniğinden yararlanılarak oluşturulmuştur.[1] Doğduğumuz ve halen yaşadığımız bir şehir olması dolayısıyla sosyal değişimleri gözlemleyip değerlendirebilecek yeterli gözlem aralığımızın oluştuğunu söyleyebiliriz.

Şehirlerin toplumsallaşma dinamiklerini her yönüyle etkileme potansiyeline sahip olan göç olgusu, sosyal değişim konusuna yoğunlaşmış olan birçok sosyolog ve düşünürün de önemle üzerinde durduğu bir mesele olmuştur. Bu açıdan tespit ve görüşlerimize katkı sağlaması bakımından Ferdinand Tönnies'in, Emile Durkheim'in ve İbn Haldun'un kendi dönemleri ve toplumsallıkları için yapmış oldukları tespitlerden de azami ölçüde yararlanılmıştır (Durkheim, 2018, s. 188, 2002; Tönnies, 2019; İbn Haldun, 2009). Çalışmamızda daha özelde Karaman'ın köylerinden Karaman il merkezine yapılan göçlerle birlikte oluşan yeni kent sosyolojisinin ortaya çıkardığı toplumsallıklar ve bu toplumsallıklarla birlikte yeni bir hal alan kent kültürünü ele almaya çalışacağız. Karaman kent kültürünün oluşumuna etki edebilecek belli başlı sosyo-ekonomik, kültürel ve demografik etkenlerin üzerinde durulacağı çalışmanın, sadece Karaman kent kültürünü değil kırsaldan kentsele, gelenekselden moderne ya da tarım toplumundan sanayi toplumuna şeklinde tanımlanabilecek geçiş toplumu süreçlerini tecrübe eden bütün şehirleri de anlamaya bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Kent Kültürü Üzerine Özet Bir Bakış

Kent kültürü o şehirde yaşayan vatandaşların, o şehre ait bütün yazılı ve yazılı olmayan normlarını, gelenek görenek ve

[1] Katılımcı gözlem hakkında geniş bilgi için bk.(Gönç Şavran, 2012, s. 90)

kültürünü içselleştirerek bir kent kimliği ve sosyal benlik oluşturması sayesinde gerçekleşir. Başka bir ifadeyle farklı gelenek görenek ve kültürlerden gelen kişilerin, bireysel hak ve sorumluluklarının bilincine vararak, yaşadıkları kente özgün görgü ve nezaket kuralları çerçevesinde birlikte yaşama kültürüdür (Hayta, 2016, s. 166). Kent kültürüne entegre olmak için o şehirde yaşayan bireylerin karşılıklı olarak fedakarlıklarda bulunması ve şehri bir arada yaşanabilir kılacak bütün yönlerine katkı yapması beklenir. Bu, spordan sanata, trafikten ticarete, tarımdan sanayiye kadar birçok alanda inanç ve değerlerin içinde karışıp senkronize olduğu bir toplumsallığı gerekli kılmaktadır. Kent kültürü; kentlilerde kolektif belleğin oluşması, kente ilişkin karar alma süreçlerine kent sakinlerinin katılımının sağlanması, kentsel sosyo-kültürel yaşamın zenginleştirilmesi ve bu zenginliğe kentteki farklı sosyal dokuların dâhil edilmesiyle inşa edilecektir (Birol, 2008, s. 31).

Kentte yaşayan insanların, o kente özgü olan ve o kenti diğer kentlerden farklı kılan davranışlar, değerler, gelenekler, sanat, eğlence, dil ve diğer kültürel özelliklerin toplamı (İlter, 2024, s. 229) şeklinde, çeşitli tanımları yapılan kent kültürü kavramsallaştırması, sosyal, siyasal ve endüstriyel değişimlerin yoğunluklu olarak yaşandığı dönemlerde, şehrin karşılaştığı yeni toplumsallıkları anlamak ve çözüm önerileri getirmek isteyen birçok sosyoloğun üzerinde durduğu bir mesele olmuştur. Bu açıdan toplumdaki bireylerin, kurumların ve kuruluşların kent kültürünün yerleştirilmesinde ve kentlilik bilincinin oluşumunda dolaylı/dolaysız, istemli/istemsiz ve az/çok etkileri vardır.(Belli ve Aydın, 2024, s. 423) Bu açıdan kent kültürü edinmek, belirli bir bilgi, şuur ve paylaşımı da gerektirmektedir.(İlter, 2024, s. 229) Kent kültürünün oluşması, değişen zamanın ruhunun doğru kodlarla okunmasıyla doğrudan orantılıdır. Her birey, içinde yetiştiği toplumsallığın olumlu yanlarını, karşılaştığı yeni toplumsallıklara en güzel şekilde aktararak o şehirde inşa edilecek olan sosyal benliklere

bir katkı yapabilecektir. Hacı Bayram-ı Veli'nin: "Nâgihân bir şâra vardım, Anı ben yapılır gördüm, Ben dâhi bile yapıldım, Taş u toprak arasında"(Kaplan, 2007, s. 123) sözleri, bu tekâmül sürecinin dışsal unsurunu oluşturan mekanların da göz ardı edilemeyeceğini gösteren iyi bir örnek olarak okunabilir. Nostaljik hatıra kayıtlarına bağlı kalınarak her yeni gelene muhalefet yapmak, ya da olumlu açıdan değişmesi yönünde katkı yapmamak da kent kültürünün oluşmasını yavaşlatacak hatta yer yer engelleyebilecektir.

Göç Olgusu Bağlamında Şehirlerin Değişimi

Genel bir tanımla göç, birey ya da toplulukların daha iyi bir yaşam beklentisiyle yaşadıkları ortamları bırakıp geçici veya sürekli olarak yeni yerleşim yerlerine gitmeye karar verme eylemi olarak tanımlanmaktadır (Ünal, 2020, s. 196). Karaman'da göç olgusunun gelişim seyrine baktığımızda 1950'li yıllarda köylerden kente -başta Karaman ve Konya olmak üzere- iş imkanları doğrultusunda yapılan göçler ile aynı yıllarda yurtdışına yapılan göçlerde bir yoğunluk görülmektedir. Sosyolojik olarak göç olgusu, özellikle 1950'den sonra yaşanan sanayileşme doğrultusunda artan ulaşım ve iletişim imkanlarıyla birlikte şehirlerin yapı ve işlevlerini de etkileyerek geleneksel ve kapalı yapıları da değiştirmeye başlamıştır (Çelik, 2002, s. 121). Çünkü "göç, kırsal-kentsel olan arasında yeni fakat her ikisine de ait olamayan yaşam kültürlerinin doğuşuna ortam hazırlamakta, böylece kent, her geçen gün daha karmaşık bir yer haline gelmektedir"(Birol, 2008, s. 28). Geniş köylü kitlelerinin şehre akımıyla köy nüfusu boşalmış; bu yüzden köy yaşantısının canlılığı da bozulmuştur (Türkdoğan, 2006, s. 98).

Kırsaldan gelen bireylerin kent değerlerini benimseme yönünde açık bir çaba içine girmesinin yabancılaşma ve kuralsızlığın etkilerini azaltmada yardımcı olacağını belirten San'a göre böyle bir girişimi köyden kente göç eden 1. kuşak için beklemenin oldukça güç olduğunu ama önemli olanınsa 2. ve 3. kuşakların kentle

bütünleşmelerini sağlayacak düzeneklerin kurulması olduğuna dikkat çekmektedir (San, 2011, s. 88). Bu noktada F. Tönnies Gemeinschaft-Gesellschaft (cemaat-cemiyet) şeklindeki kavramsallaştırması üzerinden göçlerle birlikte değişen kentin sosyolojisini ve değişen yönlerini anlamaya çalışmış; kentteki sosyal yapı içinde gemeinschafta dair dayanışma, yardımlaşma gibi birçok geleneksel değer ve unsurun da yeni kent dokusuna aktarılamamasından kaynaklı olumsuzluklarından bahsetmiştir. Aynı şekilde E. Durkheim de ondokuzuncu yüzyılda köylerindeki geleneksel köklerini, aile ve arkadaşlarını, parlak ışıklı ve yüksek ücretli yeni sanayi kentlerine girebilmek için terk eden çoğu insanın yaşadıkları karşısında kendilerini soyutlanmış ve yalnızlık duygusu içinde bulduklarını belirtmekte; bunun da meşhur "anomi" kuramında geçen normsuzlukları, düzensizlikleri kalabalıkların çılgınlığını, huzursuzlukları ve tatminsizlikleri beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır (Slattery, 2011, ss. 33-63). Benzer nitelikteki değerlendirmelere, söz konusu iki sosyologdan yaklaşık dört yüzyıl önce yaşamış olan İbn Haldun'un (1332–1406), bedevî toplumdan hadarî topluma geçiş sürecine ilişkin tespitlerinde de rastlanmaktadır. İbn Haldun, göç hareketleri ve buna eşlik eden sosyo-ekonomik dönüşümler sonucunda toplulukların "asabiyet" olarak tanımladığı dayanışma ve birliktelik duygusunun zayıfladığını; bu zayıflamanın ise şehir toplumunu ifade eden hadarî toplumsal yapı içerisinde, fıtrattan uzaklaşma, ahlaki çözülme, lüks ve israfla sonuçlanan bir bozulma sürecine yol açtığını ileri sürmektedir (İbn Haldun, 2009, s. 324; Özdemir, 2021).

Göç Olgusu ve Değişim Ekseninde Karaman Kent Kültürü

Şimdi bu yeni kent yaşantısı içinde bazı toplumsal yaşam biçimlerinin almış olduğu yeni durumlara belirli başlıklar altında bir göz gezdirerek değerlendirmeye çalışalım:

Aile

Aile üzerindeki en büyük etkiyi geniş aileden çekirdek aileye doğru evrilen yapısal değişimler ile aile içi ilişkilerde yaşanan değişimlerde görmek mümkün. “Aile bireyleri için kentte en büyük güvence aile üyeleri arasındaki ilişkidir…Kırdan kente göçen insanlarla aileden başka kurum gelmediği için karşılanamayan her kurumun işlevini aile kurumu yüklenmekte, aile bu yönüyle en önemli uyum mekanizması olmaktadır” (Öztaş ve Özbolat, 2019). Köyden kente göçle birlikte oluşan “hemşehri” üst kimliği altında birçok sosyal aktivitelerinde beraber iş gören, bir araya gelen köylüler, geniş ailelerin de marifetiyle gelenek ve göreneklerini yaşatabilmişlerdir.

Göçten sonra kent ailesine dönüşen geleneksel köy ailesi, artık sosyal değişimin getirdiği birçok yeni durumla yüzleşmekte ve yer yer adaptasyon sorunları da yaşayabilmektedir. Weberyan vurguyla, modern kent yaşamı bireyciliğin, rasyonalitenin öne çıkmaya başladığı bir toplumsallığı taşıdığı için bu yönde yeni kentli kırsal köy ailesinde de çözülme denilebilecek değişimler, kendini göstermeye başlar. Bu yönüyle Karaman bir geçiş toplumu olduğu için gelenekselliğin de bireyciliğinde çatıştığı bir olgusallık bazen kendini bir imkân bazen de bir engel olarak gösterir. Özellikle boşanma sayılarındaki artışa bu açıdan da bakmak yararlı olabilir. Gelenekselliğin ve geniş ailenin ataerkil yapısında birey olmaya çalışan çocukların “arada kalmışlık” hali, sorun üretme potansiyeline sahip gibi duruyor. Genç çiftlerin aile, anne ve baba öncelikleri, ailelerin de çocuk öncelikleri, genç çiftlerin kendileri olarak hayatlarını birleştirip devam ettirebilecekleri bir aile kurumsallığına çok da fırsat verememektedir. Geçiş toplumu olmanın imkânı ise genç çiftlerin, geniş aile kurumu içinde tamamen bireyselliğe ve yalnızlığa terkedilmeden, sıcak ve samimi ortamlarda sosyalleşerek sorunlarını konuşulabileceği, birtakım tampon denebilecek mekanizmalara sahip olmaları zikredilebilir.

Komşuluk

Komşuluk konusunda özellikle geleneksel dünyanın inançları doğrultusunda da şekillenmiş olan kadim bir saygı ve sevginin olduğu bilinmektedir. Bu saygı ve sevginin beslendiği unsurlardan biri olarak sıkça dile getirilen husus, Hz. Peygamber'in (sav) "neredeyse komşuyu komşuya mirasçı kılacak sandım" şeklinde yaygınlık kazanmış olan komşu haklarını anlatan hadisi şerifi yer almaktadır. Özellikle köy toplumunda zaten birbirine maddi ve manevi anlamda muhtaç olan komşuluk düzeyi, böylesi bir motivasyonla da göç sonrasında da şehir merkezlerinde iş görmüş ve görmeye de devam etmektedir. Ama bütün bunlara rağmen özellikle apartman hayatlarında bu komşuluk hukukunun bilerek ya da bilmeyerek işletilemediği birçok olumsuzluktan da kent ahalisi şikayetçi olabilmektedir. Değişen yeni kent yapıları, çalışma ve vardiya sistemlerinden, hasta yatanına ve bebek büyütenine kadar hassas denilebilecek olgusallıkları, artık fazlasıyla bünyesinde barındırmaktadır. Bazılarının kendi yaptığı rahatsız edici tavır ve davranışla, koca şehir düzeninin etkilenmeyeceği yönündeki naif bakışı, farkında olmadan birçok apartman ahalisini ve komşuluk ilişkisini zedeleyebilmektedir. Balkondan sofra çırpmaktan, koridorda ve kapı önlerinde yüksek sesle uzun zaman konuşmaya, asansörde sigara içmekten, gece yarılarında çocuk yaramazlıklarına, çeşitli makine ve eğlence gürültülerine kadar birçok husus bu şikayetlerin içine girebilmektedir. Geleneksel alışkanlık olarak "aman canım ne olacak biraz sabrediversinler" şeklindeki meşrulaştırma çabalarının, kentin gelecek sosyalleşme kültürüne aktarılacak iyi bir örnek olamayacağı ortadadır.

Karaman özelinde komşuluk ilişkisinin örneklerine, vatandaşların özellikle köyden kente göç ettikleri ilk dönemlerdeki yatay mimari de denebilecek olan genellikle tek katlı, ahşap ya da kerpiç evlerden oluşan mahalle kültür ve dayanışması verilebilir. Dikey mimarilerin artması ve apartman hayatına olan rağbet, böylesi

mahalleleri metruk bir hale dönüştürürken, göç eden ilk nesil için ise sık sık hatıra kayıtlarını süsleyen birer nostaljik anıya dönüşmüştür artık. TRT'nin bir dönem çokça izlenen Seksenler dizisine bu açıdan da bakmak gerekiyor. Şehir hayatına uyum sağlamış, geleneksel kırsal hayatın sıcak ve samimi ilişkilerini devam ettiren dizi, komşuluk ve mahalle kültürünün iyi bir örneğini temsil ettiği için geniş bir izleyici kitlesine ulaşmış, göç tecrübesini yaşamış pek çok insanın dönem toplumsallığında kendini bir kez daha görmesine vesile olmuştur. Komşuluk konusuna ek olarak, yeni apartman ve site mekanlarının, kent kültürü içinde elverişli bir komşuluk ilişkisine dönüştürülebilmesinin avantajları ve maalesef dönüştürülememesinin de dezavantajları, oluşacak olan kent kültür ve kimliğine yansıyacaktır. Göç öncesi köyü için gösterdiği ilgi ve destek hassasiyetini, apartmanı için de gösterebilmek, belki Tönnies'in cemiyetin o soğuk ve çıkar merkezli yapısı içinde yakalamaya çalıştığı önemli bir farkındalık örneği olabilirdi.

Trafik Kültürü

Ulusal ve yerel haberlerde her gün trafikte yaşanan farklı olaylara dair haberler görmek mümkün. Tabi ki bu sadece küçük ölçekli şehirlere has bir durum değil; büyükşehirlerde de benzeri haberlere fazlasıyla rastlanılıyor. Bu şehirler için de bir tür bir kent kültürü inşa edememenin uzantılarını görmek mümkün. Ama büyükşehirler açısından kalabalık şehir trafiğinin akışını sağlayacak görece bir trafik kültür ve bilincinin oluştuğunu da söyleyebiliriz. Özellikle trafikte yol verme ve kurallara uyma ediminin, trafiği rahatlatıcı ve akışı sağlayıcı bir etkisinin olduğu görülmektedir. Daha küçük ölçekli şehirlerin, trafikte tolere etmedikleri davranışların aynı şekilde büyükşehirlerde işletildiğini düşünmek, ortaya çıkacak kaos hakkında kısmen bilgi verebilecektir. Herkes bir defa da ben yapayım n'olacak diyerek, kent toplumsallığını, devam edecek olan bir kısır döngüye sokabilmektedir. Şehrin bütün

sakinleri açısından bu ilk defa yapma yönündeki istek ve eğilimler, bitimsiz bir şekilde şehir hayatını kaosa sürükleyebilecektir.

Karaman özelinde ise yaya geçitlerinde yayalara verilen öncelik konusunda başka illerden gelenlerin de dikkatini çeken bir hassasiyetin oluştuğu gözlemlenmektedir. Bununla birlikte tek yönlü yollarda alışveriş için yapılan duraklamaların, trafik akışını etkilediği, yapılan yanlış parklarla da araba çıkışlarının engellendiği durumlar da maalesef hala görülebilmektedir. Bu husus, yukarıda da bahsettiğimiz kuralları bozma yönünde herkesin sadece kendisiyle sınırlı olduğunu zannettiği bir kuralsızlık halinin oluşmasında etkilidir. Çünkü totalde bütün kentin trafik kültürünü etkileyebilecek durumlar söz konusudur. "Kente geldikten sonra şehrin sosyal hayatına katılırken bireylere tepkisel, savunmacı, korunmacı bir tavır hâkim olur"(Öztaş ve Özbolat, 2019, s. 182). Bu aynı zamanda en büyük sığınak ve güven noktasını oluşturan "geniş aile" kurumuna bağlı olmanın da getirdiği bir tür "aidiyet özgüveni" nin kendisine hak tanındığı zannedilen bir tutum olarak da nüksedebilmektedir. Bir bakıma köyde "tanınan bir aile olmak" durumunun şehirdeki uzantısı da denilebilir. Bir nevi var olan geleneksel asabiyet ve bağlılık duygusunun, yeni kent kültürü potasında eritilemediği kompleks bir tavır ve tutum da söz konusu olabilmektedir. Konumuz açısından bakacak olursak; artan taşıt trafiğinin yaşanılan şehri bir kaosa sürüklememesi için herkesin geleneksel rutin hayatında alışageldiği ve trafiğin biricik öznesi ve sahibinin kendisi olduğunu zannettiği konfor alanından taviz vererek kent trafiğine bir katkı sunması gerekmektedir.

Düğün, Merasim ve Kutlamalar

"Acılar paylaşıldıkça azalır, sevinçler paylaşıldıkça çoğalır" özdeyişi, kolektivitenin birey ve toplum hayatındaki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Özellikle düğünlerin "kırk gün kırk gece" yapıldığı, masalsı anlatıların da beslediği toplumsallıklar,

bugün köy ve kent hayatında farklı şekillere de evrilse devam etmektedir. Düğünler de cenazeler de herkes için bir toplanma vesilesi olma önceliğini korumaktadır. Anadolu toplumsallığı içinde düğünler, özellikle köy yerlerinde var olan birlik ve beraberliğin daha da üst seviyelere çıkarıldığı önemli etkinlikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kent merkezine göç etmiş olan ailelerin üç nesildir devam eden kent toplumsallığı içindeki düğün ve merasimleri, yaşanan sosyolojik değişimi de gösterecek önemli içerikler taşımaktadır. Düğünler, ilk nesil için köyden gelecek birçok misafirin ağırlanması ve bir hasret giderme imkânı iken, ikinci nesil için komşu ve akrabaların geniş katılımıyla gerçekleşen genellikle ev ve belirli mekanlardaki ikram ve ağırlamalar şeklinde olmuş; üçüncü nesil için ise artan iletişim ve teknoloji imkanlarının sunduğu birçok alternatif arasından benzersiz olanın bulunarak icra edildiği bir şova dönüşebilmektedir. Yine burada ifrat ve tefrit noktasındaki elcillik ile bireyciliğin yokladığı durumlardan bahsedilebilir. Ya tamamen başkasını/eli düşünerek evlenecek çocuklarının bireysel mutluluğunun önemsenmediği ya da tamamen çocuklarının bireysel mutluluğunu önceleyerek her tür isteklerinin mübah görüldüğü; gelenek, görenek ve kadim toplumsallıkların umursanmadığı durumlar söz konusu olabilmektedir. İşte yeni kent kültürü içinde Tönniesçi anlamda bu uçlara savrulmadan denge noktasında durabilecek teorik ve pratik duyuş ve duruşlara ihtiyaç duyulmaktadır.

Merasim ve kutlamalarla ilgili olarak kent kültürü içinde tam oturamamış ya da bu konudaki farkındalıkların yeterli seviyeye ulaşamadığı bir konu da düğün vb. uygulamalarda caddeyi trafiğe kapatmak şeklinde kendini göstermektedir. Kentin yoğunluğu ve insani durumların çeşitliliği doğrultusunda belki empatik bir bakışa bile gerek duymadan, böylesi uygulamaların -izin dahilinde bile yapılıyor olsa- kentliyi yoracağı açıktır.

Tüketim ve Çevre Kültürü

Köyden kente göç etmiş kuşaklar arasında göç eden ilk kuşak ile torunları diyebileceğimiz 3. kuşak arasında belki de en bariz farklılaşmaların olduğu alanlardan biri de tüketim alışkanlıkları ve israf konusu olabilir. Sofranın altına dökülen ekmek döküntülerini bile hürmetle toplayan ilk kuşak ile torunları olan 3. kuşak arasındaki makas iyice açılmıştır denilebilir. Tüketim şekli ve alışkanlıklarının ortak kullanım yeri olan kent merkezlerine verebileceği muhtemel zararlarını düşünememek ya da önemsememek yeni kent kültürünün oluşmasının önünde büyük bir engeldir.

Bugün şehirlerimiz, vahşi kapitalizmin bütün değerleri iptal eden baskısı altında halden hale gelen tüketim biçimlerinin ortaya çıkardığı kirlilik ve ekolojik dengesizlik tehdidiyle karşı karşıyadır. Toprağın bağrına yıllarca eritemeyeceği katı plastik atıkları gömmek, başta toprağın kimyasından suyun döngüsüne kadar, birçok mikro ve makro iklim unsurlarını etkileyecektir. Bu açıdan oluşacak olan kent kültürüne katkı sunmak isteyen her bir birey, yapacak olduğu davranışın, sadece yaşadığı şehre değil; bütün evrene kelebek etkisinde bulunabilecek bir potansiyele sahip olduğunu bilerek yapmalıdır. Piknik ve dinlenme yerlerinde "önce yap sonra açıklarsın" ilkesiyle hareket eden birçok çevre gönüllüsü bu alanda ciddi farkındalıklar oluşturarak yetişmekte olan nesillere de olumlu rol modellikler göstermektedirler. Karaman, bu hususta geçmişe oranla daha da artan bir çevre sevgisi ve bilinci oluşturarak, bu konudaki kent kültürünü olması gereken seviyeye doğru hızla çıkarmaktadır.[1]

---

[1] Bu konuda iyi örneklerden biri olarak Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ali Sevilmiş' in mesai sonrasında gönüllüler ve öğrencilerle fidan dikme, ağaç budama ve çevreye atılan çöpleri toplama şeklindeki uygulamaları gösterilebilir. Geniş bilgi için bk. (Kocatürk, 2024)

Sonuç

Son zamanlarda Karaman ve benzeri şehirlerde meydana gelen çeşitli toplumsal olaylara birçok farklı açıdan bakmak gerekmektedir. Bu şehirlerin bir tür kırsaldan kentsele geçiş toplumu özelliği taşımasından kaynaklı etmenlerin, istenilen seviyede bir kent kültürü oluşmasında ya da oluşamamasında etkili olabileceğini akılda tutmak gerekiyor. Yani belirli sanayi, iş ve ekonomi hareketlenmelerinin göçü köylerden şehirlere yoğunlaştırmış olmasının getirdiği yeni sosyolojik durumların, şehrin bütün bileşenlerini kent kültürü ortak paydasına entegre etmeye çalıştığı bir geçiş halinden bahsedilebilir. Bu süreçler, birden olacak değil ama eğitimin bir tür toplumsallaşma süreci olduğu gerçeğiyle düşündüğümüzde, yetişen kuşakların yukarıda sayılan unsurlarla birlikte kent kültürünü inşa edecekleri sürecin, tek tek bireylerin eğitiminden ve bu konudaki istek ve tutumlarından geçtiğini söylemek gerekiyor. O yüzden tek taraflı olarak sadece bir kuruma havale edilerek halledilecek bir meseleden ziyade, kentin bütün kurum ve sakinlerinin bir şekilde içinde olduğu sağlıklı ve bilinçli bir toplumsallaşmayla kent kültürü oluşacak ve içselleştirilebilecektir. Her bir kent sakini, yaşadığı toplumsallıklara dair güzel örnekleri, bizzat yaparak ve yaşayarak kent kültürüne katmalı ve bu şekilde yetişecek olan kuşaklara da kent kültürüne dair kalıcı ve nesnel örnekler bırakabilmelidir.

Kaynakça

Belli, A. ve Aydın, A. (2024). Kent Kültürü ve Kentlilik Bilincinin Oluşumunda Üniversitelerin Rolü: Mustafa Kemal Üniversitesi Örneği. *The Journal of Academic Social Science*, *39*(39), 422-434. doi:10.16992/ASOS.6566

Birol, G. (2008). Kentlilik Bilinci ve Balıkesir'den Yarım Asırlık Bir Örnek: Yeni Çarşı Deneyimi. *Ege Mimarlık Dergisi*, *65*(2), 28-31.

Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Durkheim, E. (2002). *İntihar*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Durkheim, E. (2018). *Toplumsal İşbölümü*. (Ö. Ozankaya, Çev.) (3. Basım.). İzmir: Cem Yayınevi.

Gönç Şavran, T. (2012). Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanlan Araştırma Teknikleri. T. Gönç Şavran (Ed.), *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri* içinde . Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Hayta, Y. (2016). Kent Kültürü ve Değişen Kent Kavramı. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *5*(2), 0-0.

İbn Haldun. (2009). *Mukaddime* (C. 1.). İstanbul: Dergah Yayınları.

İlter, E. (2024). Kent Kültürü ve Kentlilik Bilinci: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Örneği. *Akademik İncelemeler Dergisi*, *19*(1), 222-243. doi:10.17550/akademikincelemeler.1387347

Kaplan, M. (2007). *Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kocatürk, A. (2024, 22 Haziran). Kendini doğaya adayan akademisyen, çevreye duyarlılığı artırmak için çabalıyor. *Karamandan.com*. 18 Aralık 2025 tarihinde

https://www.karamandan.com/video/20580166/kendini-dogaya-adayan-akademisyen-cevreye-duyarliligi-artirmak-icin-cabaliyor adresinden erişildi.

Özdemir, M. (2021). Yabancılaşma ve İbn Haldun'un İlgili Tespitleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Bakış = A Comparative View on Alienation and Ibn Khaldun's Related Detections. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *VIII*(2), 539-558.

Öztaş, F. ve Özbolat, A. (2019). Kentlileşen Gelenek, Geleneklileşen Kent. *Antakiyat*, *2*(2), 176-189.

San, C. (2011). Kentlileşememenin Nedeni Olarak Yabancılaşma ve Anomi. *Yaratıcı Drama Dergisi*, *6*(12), 85-89.

Slattery, M. (2011). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Tönnies, F. (2019). *Cemaat ve Cemiyet*. (E. Güler, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.

Türkdoğan, O. (2006). *Türkiye'de Köy Sosyolojisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Ünal, Ç. (2020). İzmir'in Göç Analizi (2008-2018). *Doğu Coğrafya Dergisi*, *25*(43), 195-208. doi:10.17295/ataunidcd.686004

BÖLÜM 5

PARAPSİKOLOJİK OLAYLAR VE DİN: KONYA ÖRNEĞİ

MEHMET EMRULLAH DURAN[1]

Giriş

Psikoloji ötesi veya sonrası anlamlarına gelen parapsikoloji içerdiği konular bağlamında bilimsel yöntemlerle incelenememesi ve daha çok kişisel deneyimlerden oluşan olgu ya da olayları barındırması dolayısıyla meşruiyeti tartışmalı bir alandır (Göcen, 2020:125). Her ne kadar bilim çevreleri tarafından tam kabul görmüş olmasa da parapsikolojinin klasik bilimsel araştırma yöntemlerini kullanmamasının onun bir disiplin olarak var olamayacağı anlamına gelmediğini savunanlar, parapsikolojinin normal yollar dışında

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Din Psikolojisi, Orcid: 0000-0001-9952-5103

algılama, bilgi verme, nesneleri hareket ettirme, tedavi etme ve gerçekleşen rüyalar gibi izah edilemeyen ama gerçek yaşamda var olan durumları incelediği vurgulanmıştır (Irmin, 1989: 17-22).

Beş duyunun ötesinde var olabilecek ve daha çok altıncı his olarak da ifade edilen farklı duyu çeşitlerinin olduğu genel olarak bireyler tarafından kabul edilmesi duyular dışı algıya olan merakı da artırmıştır. Özellikle gündelik yaşamda gerçekleşen olayların önceden rüyalar yoluyla öğrenilmiş olması gibi durumların literatürde çokça yer alması parapsikolojinin de popülaritesinin artmasına neden olmuştur (Rogo, 1993:8).

Bu çalışma, dini içeriğe sahip parapsikolojik olayların incelemesini amaçlamaktadır. İlgili literatürün çok zengin olması ve bir araştırma bünyesinde derinlemesine inceleme imkanı bulunmaması dolayısıyla çalışma Konya'da yaşamış ve orada nesilden nesile aktarılarak alanyazın içerisinde yer almış parapsikolojik olayları dini şahsiyetler bağlamında ele alacaktır. Parapsikolojik olaylar literatürü oldukça zengin olmasına rağmen din, dindarlık ve maneviyat açısından parapsikolojik bağlamda yapılan çalışmaların yok denecek kadar sınırlı olması, bu bağlamda yürütülecek araştırmaları daha da önemli hale getirmektedir. Bu açıdan, söz konusu çalışmanın alana katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Parapsikoloji

Parapsikoloji literatürde genel olarak "doğaüstü olayları araştıran, telepati, gaipten haber alma, duyu dışı algılama, geleceği görebilme vb. olayları inceleyen ruh bilimi" olarak tanımlanmıştır (TDK, 2003). Ayrıca parapsikoloji mevcut bilimsel yöntemlerle açıklanamayan ve bilimsel yasalara aykırılık göstererek gerçekleşen duyu ve algılar ötesi olayların bir bütünü olarak da açıklanmaktadır (Bakırcıoğlu, 2006: 632).

Parapsikoloji kelimesi 1900'lü yıllarda Alman araştırmacı J. Rhine tarafından Fransızca bir kelimeden uyarlama yapılırken literatüre kazandırılmış ve 1956 yılında kurulan Parapsikoloji Birliği (PA) tarafından da benimsenmesiyle yaygınlık kazanmaya başlamıştır (Köse, 1997: 185; Broughton, 1996: 38).

Parapsikolojinin inceleme alanında yer alan araştırma konuları şu şekildedir (Tekin, 2003: 15; Stelter, 2005: 110; Schmeidler, 2009: 95; Dickson, 2013: 11-17; Parr, Ayten & Köse, 2019:174; 2020: 9-31; Silva & Miele, 2022: 27);

- Duyular Dışı Algı/İdrak (ESP): Görme, işitme koklama, tat alma ve dokunma gibi bilinen fiziksel duyular dışında bilme veya algılama durumunu ifade etmektedir. Özellikle önsezi ve telepati gibi duyuların ötesine geçerek bilgi sahibi olma ya da mevcut bilimsel yasalarda yer almayan iletişim ve etkileşim biçimlerine sahip olmayı anlatmaya çalışmaktadır. Ayrıca rüya üzerinden iletişim kurma ve etkileşim sağlama da bu bağlamda değerlendirilmektedir.

- Psikokinezi / Telekinezi: Zihin gücünün herhangi fiziksel ve maddesel bir temas olmadan somut bir nesne üzerinde gösterilmesini açıklamaktadır. Bireylerin düşünce gücünü kullanarak fiziksel ortama etki etmesi ve maddelerin hareket ettirilmesi ya da formunun değiştirmesini ifade etmektedir.

- Işınlanma (Teleportasyon): Bireyin bedensel olarak ya kendisini ya da bir nesneyi mevcut konumundan başka bir yere taşımasıdır. Bu işlem bir anda yok olma ve diğer tarafta var olma şeklinde olduğu için herhangi bir zamansal süreçle açıklama geliştirilmemiştir.

- Ruhsal Şifacılık: Psi enerji ya da psi şifacılık olarak ifade edilen bireyin hasta olan kişiyi kansız ve ameliyatsız

iyileştirmesi ya da herhangi bir kimyasal veya bitkisel bir etmen olmadan mevcut hastalığın ortadan kaldırılması olaylarını tanımlamaktadır.

- Astral Seyahat (OOBE): Bireyin bedeni olmadan seyahat etmesini ifade eder ve kişilerin mevcut fizik kurallarını aşarak bilinmeyen alemlere gitmesi olarak açıklanmaktadır.
- Paranormal Fotoğrafçılık (Düşünce Fotoğrafçılığı): Bireylerin zihin süreçlerini ve düşüncelerini bir alet kullanarak ya da kullanmadan resimleme durumunu ifade etmektedir.
- Tekinsiz Yer / Ev (RSPK): Tanılanamayan cisimlerin hareket ettiği, açıklanamayan seslerin duyulduğu, mevcut nesnelerin kendiliğinden yerlerinin değiştiği ve kaynağı belirsiz kokuların yayıldığı ve bu tür olağan dışı olayların sürekli tekrar ettiği ortamları tanımlamaktadır.
- Radyestezi: Bireylerin herhangi bir teknolojik alet kullanmadan, ölçüm yapmadan ve bilimsel bir analiz gerçekleştirmeden yer altında bulunan su ve diğer madenlerin yerini saptaması durumudur. Özellikle kırsal bölgelerde kişilerin bir çubuk veya tel vasıtasıyla yapmış olduğu bu tür yer belirleme durumları yaygınlık göstermektedir.
- Değişik Şuur Halleri (ASC): Bireyin uyanık durumlarda sergilemiş olduğu olağan dışı hareketleri tanımlamaktadır.
- Duruişiti: Bireylerin hiçbir alet ve cihaz kullanmadan normal mesafeden duyulması imkansız çok uzak yerlerde geçen konuşmaları, müzikleri ve farklı varlıklara ait sesleri duymasını açıklamaktadır.

- Geller Etkisi: Bireylerin insan gücüyle eğilip bükülmesi olanaksız olan cisimleri özellikle de metal olanları temas ederek veya uzaktan bükmesi durumdur. Ayrıca bu kişilerin saatleri olağandan hızlı ve yavaş çalıştırma ya da durdurma gibi davranışlar da sergiledikleri tespit edilmiştir.
- Bitkisel ESP / Hayvansal ESP: Bitkilerde ve hayvanlarda görülen psişik fenomenleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Özellikle bitkilerin enerji yayması ya da çevresel etmenlere karşı tepkisel psişizm göstermesi, hayvanların ise sahiplerinin geleceğini hissetmesi ve uzaklık fark etmeksizin yuvalarını bulabilmeleri gibi konuları içermektedir.

Parapsikolojinin inceleme alanının çok geniş olması ve kapsadığı konulara duyulan ilginin her dönem de varlığını sürdürmesi bakımından bu bağlamda kurulan araştırma merkezleri önem taşımaktadır. Ülkemizde ilk parapsikoloji araştırma merkezi 1917 yılında Karslı bir Ortodoks olan Gurdjieff tarafından İstanbul'da kurulmuştur (Tekin, 2003: 9).

Bilim dünyasında parapsikoloji 1969 yılında kurulmuş olan AAAS (American Association for the Advancement of Science) vasıtasıyla önemli bir yer tutmuş fakat bilim dünyası içerisinde bulunan bütün alanların araştırma yöntemlerinin olması dolayısıyla parapsikolojinin bilim dalı olarak genel kabul görmesinin engellenmesine yol açmıştır (Broughton, 1996: 38).

Parapsikolojik araştırmalar yürüten bireyler yeni fizik veya yeni psikoloji başlıklarıyla bu alanın da aslında bilimsel bir çalışma alanı olduğunu savunarak günümüz dünyasının bir zihin çağında olduğu savunulmuş ve gizli bilgilerin yayılmasıyla ezoterik bir devrimin gerçekleşeceğine olan inanç temellendirilmeye çalışılmıştır Rogo, 1993: 11-13).

Parapsikoloji ve Din İlişkisi

Parapsikolojinin araştırma konuları içerisinde yer alan mucize, ilham, vahiy, melek ve cin gibi konuların aynı zamanda dini referanslarla bireylerin gündelik yaşamları içerisinde var olduğu ve parapsikolojik olayların birçoğunun kutsal kitaplarda yer almasının da bu bağlamda yapılacak çalışmalarda ele alınmaktadır. Dini terminolojide parapsikolojik olaylar harikulade olaylar olarak ifade edilmiş ve bunların dini yönü bulunup bulunmamasına göre bir sınıflama yapılmıştır (Özervarlı, 1997: 186).

Dini yönü bulunan harikulade olayların başında mucizeler yer almaktadır. Mucizeler peygamberlik vasfının bir ispatı olarak değerlendirilmiş ve peygamberlerin gerçekleştirdiği doğa üstü olaylardan Kur'an'da sıkça bahsedilerek bu tarz olaylara karşı bir inancın da oluşması yönündeki tereddütlerin önüne geçilmiştir (Al-i İmran 3/49, A'raf 7/107, Meryem 19/30, Hud 11/64, Maide 5/110, Şems 91/11, Taha 20/19).

Mucize olarak ifade edilen harikulade olayların aslında beşeri yönü bulunan peygamberler tarafından beşeri bir güçle gerçekleştirilemeyecek bir tarzda ortaya çıkarılması ve bu olayların gizli olarak değil diğer insanların gözü önünde gerçekleşmesi de mucizevi olayların etkileme gücünü ortaya koymaktadır (Bulut, 2020: 352).

Dini yönü bulunan harikulade olayların ikincisi de "irhas" olarak adlandırılan ve peygamber olacak kişinin çocukluk döneminden itibaren sergilediği olağan üstü olaylardır. Hz. İsa'nın doğduktan sonra hemen konuşmaya başlaması ve Hz. Muhammed'i sürekli gölgeleyen bir bulutun varlığı gibi durumlar irhas bağlamında değerlendirilmektedir (Özervarlı, 1997: 183).

Dini yönü bulunan harikulade olayların üçüncüsü de "keramet" olarak adlandırılan ve mevcut fizik kuralları ya da tabiat şartlarıyla açıklanamayan olağanüstü olayları veya durumları

kapsamaktadır. Keramet gösteren kişinin mucizede olduğu gibi bir peygamberlik işareti olmadığı ve mevcut olağan üstü olayları da yüce yaratıcının bir hediyesi olarak gösterdiği vurgulanarak bireysel bir psişik güç ya da enerjinin varlığı kabul edilmemektedir (Uludağ, 2022: 265).

Sihir, büyü gibi dini yönü bulunmayan harikulade olayların ise insanları aldatma ve göz boyama işleri olduğu vurgulanarak insanlık tarihi kadar eski bir kökeni bulunan sihir ve türevlerinin de çeşitli materyaller vasıtasıyla gerçekleştiği ve bireylerin tabiat üstü olaylar sergilemelerinin sadece yaratıcının izni doğrultusunda olabileceği savunulmuştur.

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden vaka analizi kullanılmıştır. Vaka analizi, inceleme yapılacak konunun derinlemesine bir yaklaşımla ele alınması ve karmaşık konuların neden-sonuç ilişkilerini açıklamayı amaçlayan bir yaklaşımdır (Symonds & Ellis, 1945:355). Bu çalışma özelinde Konya'da yaşamış ve şehrin manevi açıdan önderleri kabul edilen şahsiyetlerin insanlar önünde gerçekleştirdikleri parapsikolojik olayları vaka analizi kullanılarak incelenmesi amaçlanmıştır.

Evren ve Örneklem

Araştırma kapsamına dahil edilen çalışmalar; Konya'da yaşamış ve şehrin manevi açıdan önderleri kabul edilen başlıca şahsiyetleri inceleyen ve onların parapsikolojik olaylarına yer veren incelemelerden oluşmaktadır.

Mevlana Celaleddin Rumi

Mevlana'nın ismi Muhammed Celaleddin olup 1207-1231 yılları arasında yaşamış olup dünya çapında tanınırlık şöhretine

sahiptir. Araştırmamız kapsamına dahil edeceğimiz olağanüstü olaylarla ilgili menkıbeler daha çok Mevlana-Şems ilişkisi bağlamında aktarılmakta ve bu durumun da Şems'in Mevlana'nın hayatına girmesiyle onun manevi yoldaki ilerlemesinin arttığı ifade edilmektedir (Öngören, 2004: 441).

Mevlana'nın en meşhur başlıca menkıbelerinden birkaçı şu şekildedir (Uz, 1993: 13; Özdamar, 1999: 65; Özdamar, 2002: 137);

- Mevlana ve Şems'in yanına sürekli gayb sohbetleri yapmak için mevcut dönemin giyim ve kuşamına uymayan ve duvarlardan saydam bir nesne gibi geçebilen kişilerin geldiği ve Mevlana'nın onlara namaz kıldırdığı aktarılmaktadır.
- Mevlana ve Konya tarihi ilişkisi bağlamında Moğolların Konya'yı kuşatması üzerine halk Mevlana'dan yardım ister ve o da en yüksek kale duvarına çıkarak namaza durur. Tüm Moğol askerleri onu ok yağmuruna tutmasına rağmen hiçbir ok ona isabet etmez ve Mevlana namazını bitirene kadar Moğollar şehrin kuşatmasını kaldırarak geri dönerler.
- Mevlana'nın havada yürümesi ve bu durumu genel de medrese de ders anlatırken öğrencilerin de görmesi aktarılmış hatta Mevlana'nın hava da hiçbir şeye temas etmeden yürüme gerçekleştirmesinin onun çocukluğundan beri yapmış olduğu bir olay bağlamında da değerlendirmesi yapılmıştır.
- Mevlana'nın çarsı ortasında sema gerçekleştirirken onunla birlikte etrafında bulunan nesnelerinde döndüğü ve halkın buna şahitlik ettiği ve bazı kişilerin de etkilenerek Müslüman olduğu aktarılmaktadır.

- Mevlana'nın alabora olmakta olan bir gemiyi ve gemidekileri kurtardığı, hastalıkların iyileşmesine etki ettiği ve döneminin meşhur papazlarına ateşin onu ve elbiselerini yakmadığına dair olaylar göstermesi gibi durumlar nakledilmektedir.
- Mevlana'nın mezarıyla babasının mezarı yan yanadır. Mevlana'nın cenazesi defnedilmek için getirildiği zaman babasının mezarı üzerinde bulunan sanduka hürmetten ayağa kalkma şeklinde yatay bir pozisyondan dikey bir konuma gelmiş ve bu durum gelecek nesillere ibret olsun diye dokunulmamış ve sanduka o şekilde günümüze kadar ulaşmış ve her gün birçok ziyaretçi bu durumu görmek için Mevlana Müzesini gezmeye geldiği ifade edilmektedir.

Ladikli Ahmet Hüdai (Ağa)

Ladikli Ahmet Hüdai halk arasındaki namı Lâdikli Ahmet Ağa 1888-1969 yılları arasında Konya'nın Ladik isimli köyünde yaşamış okuma yazma bilmeyen ama birçok şiiri bulunan ve içinde yaşadığı toplumda "gayb adamı" olarak tanınan bir şahsiyettir (Özdamar, 2008: 9-11).

Ladikli Ahmet Ağa önce balkan savaşlarına daha sonra ise birinci dünya savaşına katılmış ve savaş sırasında aldığı yara sonucu hayatında çok önemli değişiklikler olmuştur. Yarası ağır olduğu için ölmeyi beklerken bir anda beyaz atlı nurani yüzlü birinin yanına geldiğini ve kendisine ismiyle hitap ederek bir miktar içmesi için su verdiğini söyleyen Ahmet Ağa yaralarının gelen şahıs tarafından iyileştirildiğini ve kendisini diğer askerlerin olduğu birliğe bıraktığını ve komutanına kendisinin selamını söylemesini istediğini anlatmış ve o kişinin Hızır olduğu ve hayatı boyunca doğru istikamette olursa onunla görüşeceğini ifade ettiğini aktarmıştır (Elma, 2017: 19-21).

Çanakkale savaşı sırasında da benzer olaylar yaşadığını köye döndükten sonra anlatan Ahmet Ağa yaşamının sonuna kadar Konya'daki köyünde hayatını sürdürmüştür. Onun kerametleri ise dilden dile ve özellikle Konya'da vaizlik, milletvekilliği ve müftülük yapmış ve hitabetinin etkileyici gücünden dolayı "Sultanül Vaizin" unvanıyla anılan Tahir Büyükkörükçü'nün her Cuma yaptığı ve yerel televizyon kanallarından canlı verilen vaaz ve sohbetleriyle şöhrete kavuşmuştur. Tahir hocanın şahitlik ettiği kerametlerin birçoğu sadece kendisinin gördüğü değil yanında bulunanlarında şahit olduğu olağan üstü olaylar olduğu için günümüzde bile bu olayların görüldüğü kişilerin anlatımları hem kitaplar hem de video kayıtlarına ulaşım çok yaygındır.

Ladikli Ahmet Ağa'nın hem okuma yazma bilmemesi hem de hiçbir fenni ve dini bir ilim tahsil etmeden hayatını çobanlık yaparak sürdürmesine rağmen şiir divanının bulunması ve yanında okunan Kur'an'daki hataları düzeltmesi onun "gayb ricali" yani üçler, yediler ve kırklar olarak adlandırılan ve Allah'ın yeryüzünde seçtiği ve salih kimseler olduğu kabul edilen kişiliğinden kaynaklı olduğu aktarılmıştır (Özdamar, 2008: 10). Ayrıca Ladikli Ahmet Ağa gibi kimselere verilen bu Hızır ile iletişim sağlama özelliğinin Kur'an'da anlatılan Musa peygamberle ilgili kıssaya referans verilmesi de onun menkıbelerine olan ilginin artmasına katkı sağlamıştır (Kehf 18/60-82). Ladikli Ahmet Ağa'nın en meşhur başlıca menkıbelerinin özeti şu şekildedir (Ören, 1992: 28; Uz, 1993: 289; Elma, 2017: 57; Özdamar, 2008: 71);

- Ladikli Ahmet Ağa'nın Hızırla sürekli görüşmesi halk tarafından bilindiği için hem dönemin yöneticileri hem de halk Hızırı görmek istemektedir. Ahmet Ağa'da çeşitli ortamlarda Hızırın gelip gittiğini göstermiş ama daha çok o gittikten sonra onun Hızır olduğundan bahsetmiştir.

- Ahmet Ağayla ilgili en çok şahit olunan olayların birisi de onun bir anda yok olup daha sonra gittiği bölgeyle ilgili yanında yiyecek ve içecek gibi kendi bölgesinde bulunması imkansız hediyeler getirmesidir (Yaş hurma ağacı, kışın ortasında yaz meyveleri gibi).
- Ladikli Ahmet Ağayla ilgili anlatılan en yaygın durumların başında ise onun karşısındaki kişinin düşüncelerini anlaması ve o bireylerin sormasına bile gerek kalmadan cevaplarını vermesidir. Bu durumla karşılaşan pek çok kimse olmuş ve bunlar birebir kayıt altına alınarak tarihe not düşülmüştür.
- Ladikli Ahmet Ağa'nın yaşadığı köy Konya merkezinin dışında yer aldığı için onun ziyaretine gitmek için yola çıkan ama Ahmet Ağa'nın gelmesini istemediği kimseler yolda araçlarının bozulması veya yollarını kaybetme gibi durumlarla karşılaşmaları sonucu Ladik köyüne gidememeleridir.
- Ladikli Ahmet Ağa birçok yağmur duası yapması sonucu yağmurun yağdığının bölge insanları tarafından gözlemlenmesi.
- Mevlana'nın türbesine gece ziyarete gitmesi ve bekçinin bakıyı açmaması üzerine kapıların kendiliğinden açılması da çokça ifade edilen bir durumdur.
- Hem Türkçe hem Arapça okuma bilmemesi ve herhangi bir hafızlık ya da Kur'an eğitimi almamasına rağmen yanında Kur'an okunduğunda eğer bir yanlışlık varsa düzeltmesi ve bu durumun çok sık yaşanması üzerine ortamda bulunanların açıklama yapmasını istemeleri üzerine Ahmet Ağa, okunan Kur'an ayetlerini cismani bir

şekilde gördüğünü ve yanlışlık yapıldığı zaman o görünümde de hatalar gözüktüğünü söylemiştir.

- Ahmet Ağa'nın tayy-ı mekan ve zaman konularında gösterdiği kerametlerin çevresinde bulunanlara da yaşattığı ve pek çok kimsenin çok uzun mesafeleri kısacık bir zamanda almalarına bir anlam verememeleri de yaygın anlatılar arasında yer almaktadır.

Ateşbaz Veli

Mevlana'nın meşhur talebelerinden olup asıl adı Yusuf'tur. Ateşle oynayan anlamına gelen ateşbaz ise ona Mevlana tarafından söylenmiştir. Yusuf efendi Mevlana'nın dergahında aşçılık görevinde bulunmaktadır. Birgün dergahta yemek pişirmek için odun kalmaz ve mevcut şartlarda odunun bulunmasına uygun değildir. Bu durumu Mevlana'ya söyleyen Yusuf efendiye Mevlana odun yerine bacaklarını kullansaydın der. Bunun üzerine Yusuf Efendi ayak parmaklarından çıkan ateşle yemek pişirir ve bu durum dergahtakiler tarafından büyük bir şaşkınlıkla seyredilir ve Mevlana kendisine bu adı verir. Ayrıca Mevlana Ateşbaza tuz üzerinden dua etmiş ve Ateşbazı Velinin türbesinde her gelenin bereket ve huzur getirmesi için tuz bulundurulması adeti nesilden nesile aktarılarak devam ettirilmektedir (Özönder, 1991: 57; Uz, 1993:42).

Hacı Veyiszade

Hacı Veyiszade Hacı Mustafa Kurucu 1887-1960 yılları arasında Konya'da yaşamış imamlık, vaizlik ve öğretmenlik yapmış Konya'nın dini ve manevi isimlerinin başında yer alan bir şahsiyettir (Koçkuzu, 1996: 506; Özdamar, 1997: 11). Hacı Veyiszade Efendinin en meşhur başlıca menkıbelerinden birkaçı şu şekildedir (Uz, 1993: 259; Özdamar, 1997: 11; Şahin, 2007: 35; Uz, 2008: 107);

- Konya merkezde çok büyük iki yangın çıkması ve aynı zamanda çok şiddetli bir rüzgarında varlığı sebebiyle

halkın çaresiz kalması sonucu ondan yardım istemesi üzerine bir talebesine ezan okutmaya başlamış ve ezan bitmeden yaygınlar kendiliğinden sönmüş ve tüm şehirde bulunanlar bu olaya tanıklık etmişlerdir.

- Hacı Veyiszade Efendi öğrencilerine çok düşkün olduğu için onların yaramazlıklarını ve kendisinin bulunmadığı ya da kimsenin olmadığı ortamlarda gerçekleştirdikleri kötü eylemlerden haberdar olduğunu şaka yoluyla belirterek onları uyarmasının çok sık öğrencileri tarafından yaşanmıştır.
- Hacı Veyiszade Efendinin yağmur duası sonucu şiddetli yağışların gerçekleştiği birçok kimse tarafından ifade edilmiştir.
- Hacı Veyiszade Efendi'de görülen ve en çok bahsedilen olayların başında ise bir kimsenin sıkıntısını, adını, sorusunu ve isteğini, ilgili kimse ifade etmeden cevaplaması ve böylece Hacı Veyiszade Efendi'nin karşısında bulunan kişinin hem düşüncelerini hem de kalbinden geçeni anladığına ait yaygın bir inanışın Konya'da yaşayan insanlarda var olduğunun aktarılması.

Sonuç

Parapsikolojik olayların etkisinin nesilden nesile aktarım yoluyla toplumsal hafızaya kazınması ve bireylerin olağan dışı gördüklerine karşı bir merak ve ilgi duyması ve özellikle de parapsikolojik olayların dini bir yönünün bulunması dini tecrübe bağlamında değerlendirilebilir. Dini tecrübe "*dindar ve temiz kalpli herhangi bir insanın yaşadığı, olayların normal seyri içinde olmayan ve ansızın meydana gelen, doğal sebeplerin sınırları çerçevesinde açıklanması zor hatta imkânsız olan, ancak tecrübeyi yaşayan ve anlatmaya çalışan kişi için tabiatüstü bir dinî kaynağa başvurulduğu zaman tatmin edici bir izahı yapıldığı kabul edilen*

olağanüstü bir hal" olarak açıklanabilir (Karaca & Aytemiz: 2024:284). Dini yönü bulunan parapsikolojik olaylara karşı yaklaşımın dini tecrübe açısından değerlendirilebilmesi bireyin yüce yaratıcıya karşı hissetmiş olduğu yoğun duygu durumunun onun yaşam enerjisine dönüşmesi ve kişilerin aşkın varlıktan aldığı güçle gündelik yaşamına yön verdiği değerlendirmesi yapılabilir (Gürses, 2019: 501).

Dini tecrübeyi yaşayan kişiye özel bir durum olması ve o sürecin başkaları tarafından da deneyimlenememesi aynı zamanda parapsikolojik olarak literatürde ifade edilen birçok dini tecrübenin de mevcut bilimsel bilgiler kapsamında açıklanamayarak olağanüstü olaylar denilerek indirgemeci bir tutum sergilenmesine yol açmaktadır (Hökelekli, 2008:150). Parapsikolojik olayların yapan kişiler tarafından tekrar edilebilmesi ve diğer kimselerinde deneyimlemesine imkan tanınması gibi yönlerinin bulunmasıyla dini tecrübeden ayrılsa da dini yönü bulunan parapsikolojik olayların gerçekleşmesi anında yaşanan duygusal etkileşim üzerine incelemelerin yapılması gerektiği değerlendirmesi yapılabilir. Çünkü yukarıda da ifade edilen Ladikli Ahmet Ağa örneğinde olduğu gibi ilgili kişinin birçok insanın gözü önünde bedenen kaybolabilmesi ve gittiği yerlere ait maddesel şeyleri beraberinde getirmesi gerçekleşen olayın bireysel ve topluma dönük yönlerini açığa çıkarmaktadır. Diğer taraftan Konya tarihine veya günümüz dünyasına bakıldığında bu tarz insanların gözü önünde gerçekleştirilen dini yönü bulunan parapsikolojik olayların olmaması bu tarz olayların anarmol psikolojinin çalışma alanlarına da dahil edilerek araştırılmaların yapılması gerektiği değerlendirmesi yapılabilir.

Ladikli Ahmet Ağa'da sıkça görülen parapsikolojik olay çeşidi olan Teleportasyon yani ışınlanmanın, Hacı Veyiszade'de görülen Duyular Dışı Algı/İdrak (ESP) bağlamında düşüncelere hakim olma ve Mevlana'da ise daha çok astral seyahat ile psi enerji,

psi şifacılık ve Değişik Şuur Halleri (ASC) olarak açıklanmaya çalışılan durumların varolması dini terminolojide keramet ya da harikulade olaylar olarak ele alınması ortaya çıkan olağanüstü şekildeki durumların izahını yapmada yetersiz kalmaktadır. Dini tecrübe aşkın varlığın aracısız bir tecrübe edilme hali olarak da ele alındığı için dini yönü bulunan parapsikolojik olaylarda gerçekleşen durumun yüce varlıktan ziyade hızır veya başka alemlerde yaşayan varlıklar gibi daha çok iletişim ve etkileşimin bir aracıyla yapıldığı görülmektedir (Sevinç, 2020:28). Bu sebepten dini yönü bulunan parapsikolojik olayları gerçekleştiren kişilerin trans hali veya cezbe gibi durumlar sonucu ortaya koyduğu olağanüstü durumların incelenmesi literatürde var olan çalışma eksikliğine katkı sağlayacağı yorumu yapılabilir.

Olağanüstü olarak ele alınan olayların aynı zamanda anormal psikolojinin çalışma konularından olan halüsinasyon ve şizofreni gibi hastalıklar bakımından da kapsayıcı bir araştırmaların yapılmasının alana önemli katkı sağlayacağı ifade edilebilir. Ayrıca dini yönü bulunan parapsikolojik olayların keramet olarak adlandırılırken dini içerikli olmayanlara karşı sanki bir göz yanıltması yani sihir gibi bir yaklaşım geliştirilmesinin de ilgili konularda çalışma yapacak araştırmacıların önünde hem kavramsal bir karmaşa hem de tanımlama sorunsalına yol açtığı değerlendirmesi yapılabilir.

Kaynakça/References

Ayten, A., & Köse, A. (2019). *Din Psikolojisi.* İstanbul: Timaş Yayınları.

Bakırcıoğlu, R. (2006). *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü.* Ankara: Anı Yayınları.

Broughton, R. (1996). *Tartışılan Bilim Parapsikoloji. (Vedi Evsal, Çev.).* İstanbul: Say Yayıncılık.

Bulut, H. (2025, 11 2). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Ansiklopedisi: https://islamansiklopedisi.org.tr/ mucize adresinden alındı

Castellan, Y. (1998). *Parapsikoloji. (Nazım Güvenç, Çev.).* İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Dickson, G. (2013). *Time to Teleport.* Hoboken: Start Science Fiction Publisher: Start Science Fiction Publisher.

Elma, M. (2017). *Ladikli Ahmet Hüdai.* Konya: Dizgi Yayıncılık.

Glesne, C. (2011). *Becoming Quallitative Researchers: An Introduction.* Londra: Pearson Press.

Göcen, G. (2020). *Kavram Atlası Din Psikolojisi I.* Ankara: Gazi Kitabevi.

Gürses, İ. (2019). Dinî Tecrübenin Bilimsel Değeri. *Kaygı*, 498-513.

Holzer, H. (2021). *The Handbook of Parapsychology.* JM: Crossroad Press.

Hökelekli, H. (2008). *Din Psikolojisi.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Irmin, H. (1989). *An Introduction to Parapsychology.* ABD: McFarland Company.

KARACA, F., & AYTEMİZ, F. (2024). Dinî tecrübe üzerine. *Current Perspectives in Social Sciences*, 281- 292.

Koçkuzu, A. (2025, 11 21). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Ansiklopedisi: Koçkuzu, A. "Hacıveyiszade Mustafa"https://islamansiklopedisi.org.tr/haciveyiszade-mustafa adresinden alındı

Köse, A. (2025, 11 15). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Ansiklopedisi: https://islamansiklopedisi.org.tr/harikulade#3-parapsikoloji adresinden alındı

Öngören, R. (2025, 11 25). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Ansiklopedisi: Öngören, R. "Mevlana Celaleddihttps://islamansiklopedisi.org.tr/mevlana-celaleddin-i-rumi adresinden alındı

Özdamar, M. (1997). *Hacı Veyiszade.* İstanbul: Kırk Kandil Yayınları.

Özdamar, M. (1999). *İrfan Güneşi Hazreti Şems.* İstanbul: Kırk Kandil Yayınları.

Özdamar, M. (2002). *Piran.* İstanbul: Kırk Kandil Yayınları.

Özdamar, M. (2008). *Ladikli Ahmet Ağa.* İstanbul: Kırk Kandil Yayınları.

Özervarlı, S. (2025, 11 17). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Ansiklopedisi: https://islamansiklopedisi.org.tr/ harikulade adresinden alındı

Özönder, H. (2025, 11 22). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Ansiklopedisi: https://islamansiklopedisi.org.tr/atesbaz-i-veli adresinden alındı

Parr, J. (2020). *Astral Projection.* Tennessee: Ingram Publisher.

Rogo, S. (1993). *Parapsikoloji /Duyular Dışı İletişim. (Selman Gerçeksever, Çev.).* İstanbul: Ruh ve Madde Yayıncılık.

Schmeidler, G. (2009). *Extrasensory Perception.* New Jersey: Transaction Publishers.

Sevinç, K. (2020). *Kavram Atlası Din Psikolojisi II.* Ankara: Gazi Kitabevi.

Silva, J., & Miele, P. (2022). *The Silva Mind Control Method.* New York: Gallery Books.

Stelter, A. (2005). *Psişik Şifacılık. (Şenol Sohtorik, Çev.).* İstanbul: Ege Meta Yayıncılık.

Symonds, M., & Ellis, A. (1945). The Case Study As A Research Method. *Review Of Educational Research*, 352–359.

Şahin, B. (2007). *Sevakıb-ı Menakıb.* Konya: Rumi Yayıncılık.

Tekin, E. (2003). *Parapsikolojik Araştırmalar.* İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık.

Uludağ, S. (2025, 11 25). *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Ansiklopedisi: https://islamansiklopedisi.org.tr/ keramet adresinden alındı

Uz, M. (1993). *Baha Veled'den Günümüze Konya Alimleri ve Velileri I.* Konya: Alagöz Yayıncılık.

Uz, M. (1995). *Baha Veled'den Günümüze Konya Alimleri ve Velileri II.* Konya: Alagöz Yayıncılık.

Uz, M. (2006). *Ladikli Hacı Ahmet Ağa.* Konya: Merhaba Kitabevi.

Uz, M. (2008). *Hacı Veyiszade Mustafa Efendi ve Ailesi.* Konya: S.B. Kültür Yayınları.

BÖLÜM 6

ANDROPHOBIA IN TURKISH WOMEN

ÖZNUR YEMEZ[1]

This research note claims that Turkish women have androphobia due to the increasing rate of femicide and gender-based violence. It is estimated that each year, hundreds of Turkish women and girls are murdered by their intimate partners or other family members. It is reported that every year since 2017, more than 400 hundred women and girls are killed intentionally across Türkiye. I assert that due to the epidemic of femicide/feminicide and gender-based violence, Turkish women are severely traumatized and develop androphobia. Women are scared of getting romantically involved with men, marrying or even asking for a divorce in that regard. Over these years, I have come to notice that Turkish women and girls with no history of domestic violence are, too, subjected to this phobia owing to the female homicides and exhibit similar symptoms. In this study, I argue that Turkish women and girls suffer from androphobia and scared of being murdered. To survive, they cope with androphobia in various ways.

Femicide or feminicide, the intentional killing of women and girls because of their gender, is "a violation of some of the most basic human rights, namely the right to life, liberty and personal security"

[1] Faculty Member, Selçuk University, Faculty of Letters, Department of English Language and Literature, Orcid: 0000-0002-1102-7407

(Corradi, 2021: 10) whilst gender-based violence is "a general term used to capture any type of violence that is rooted in exploiting unequal power relationships between genders" (NYC.gov, 2025). Gender-based violence is chiefly manifested as "elder abuse, sexual violence, stalking and human trafficking" (NYC.gov, 2025) whilst femicide exists in various forms and "very often such killings are not isolated incidents but rather the culmination of pre-existing forms of gender-based violence that affect all regions and countries worldwide" (UNODC, 2024, p. 10). Three types of femicide are identified as "intentional homicides of women and girls perpetrated by intimate partners, intentional homicides of women and girls perpetrated by other family members," and, lastly, "intentional homicides of women and girls committed by perpetrators other than intimate partners or other family members and where the killing meets at least one of eight criteria identified in the Statistical framework" (UNODC, 2024, p. 10). The first two forms of femicide are committed mostly in domestic sphere whereas the latter is committed by perpetrators other than family members or partners in places other than home or in public sphere, such as workplace, street, clubs or cafes. "In Turkey, the occurrence of femicide has exhibited a particularly troubling increase since the 2000s, primarily attributed to the escalation of divorce rates" (Akbaş and Karataş, 2024, p. 55), and what is worse, there are no official records of the rate of femicide kept by the government. In the year 2024, precisely 451 women and girls fell victim to femicide perpetrated by intimate partner, family members and males other than family members and partners. In the first six months of 2025, 254 women and girls have been murdered. These numbers are reported by "We Will Stop Femicide Platform". (We Wiil Stop Femicide Platform, 2025) and the rate of femicide in 2025 is expected to be much higher.

Causes of femicide vary across the globe and "Statistics such as these, and other country level data, had already started to fuel the view of femicide and violence against women (and children) more generally, as a global crisis" (Gibbon and Walklate, 2023, p. 239). The most common motive behind femicide across Türkiye is "jealousy/infidelity, followed by altercations, jealousy/infidelity related to separation, envy / honor and custom-related killings"

(Toprak and Ersoy, 2017, p. 11). As for the methods of killing, "edged and pointed weapons and firearm injuries were the most common cause of death" (Toprak and Ersoy, 2017, p. 7). Injury location accordingly varies and "the head was the most common target for firearm wounds" (Toprak and Ersoy, 2017, p. 7) whilst "the thoracic region was the most common target for edged and pointed weapon wounds" (Toprak and Ersoy, 2017, pp. 7-8). As for the characteristics of perpetrators in Türkiye, "the typical perpetrator of femicide is a person with a low level of education, but he is usually employed" (Toprak and Ersoy, 2017, p. 10) even though it should be emphasized that it is not possible to talk about the presence of a fixed type of perpetrator.

Femicide is political "regardless of the victim-perpetrator relationship because the perpetrator holds political power supported by a hierarchical system" (Aldrete et al., 2024) and "It takes many forms depending on cultural, social, and legal contexts, but at its core, femicide is driven by a belief in male dominance and the devaluation of women's lives" (Freitag, 2025, p. 7). We Will Stop Femicide Platform, too, links femicide with patriarchal system, stating that "Patriarchy is the reason behind the loss of so many lives. Rather than acknowledging this social reality and understanding women, men are responding women's quest for rights with violence and putting obstacles in their way" (We Will Stop Femicide Platform, 2025). Males deny the subjectivity of females, regarding them rather as the second sex, objects and commodities and labelling them as the other. This mindset is reinforced by a patriarchal culture which serves to perpetuate female victimisation along with male delusions of grandeur and this is precisely why "The psychological and behavioral patterns of femicide perpetrators reveal a disturbing mix of control, emotional instability, inferiority complex and often hidden violence" (Freitag, 2025, p. 10). This blatant sexism is possible to discern in media portrayals of perpetrators accordingly, as "Women who murder are visible as women, while men who murder are viewed simply as killers" (Gurian, 2011, p. 16). And, more often than not, patriarchy is cited as the exact reason for victim-blaming and perpetrator-justification through the media.

There are countless cases of femicide and femicide-suicide across Türkiye. The most extreme cases of intimate partner femicide are the murder of Emine Bulut in 2020, Ayşe Tokyaz in 2025, Münevver Karabulut in 2009, Sinem Yurdanur in 2010, Güleda Cankel in 2019, Pınar Gültekin in 2020, and Hülya Tortop in 2024. These females were murdered by their (former) spouses, (former) boyfriends and fiancé. Cases of femicide disguised as suicide or accidental death are the killing of Duygu Bölükbaşı in 2022, Rojin Kabaiş in 2024, Gamze Yağlıoğlu in 2021, Tuğba Yavaş in 2025, Duygu Delen in 2020, Esin Güneş in 2010, Semra Baysal and Şule Çet in 2018. These females died by falling from a height, from drowning or by hanging, and they were not alone at the time of the incident. Cases of femicide related with honour and custom are the murder of Güldünya Tören in 2004, Ceylan Soysal in 2011, and Ayşe A. in 2016. Cases of femicide committed by other perpetrators are the murder of Pippa Bacca in 2008, Özgecan Aslan in 2016, Başak Cengiz and Azra Gülendam Haytaoğlu in 2021, and Ceren Özdemir and Ceren Damar Şenel in 2019. Femicide-suicide, along with feminicide, is rife in Türkiye. Femicide-suicide occurs when the perpetrator commits suicide in the aftermath of femicide, and "This usually happens in relationships where the man feels he's losing control, especially during or after a breakup. These acts are often linked to jealousy, depression, or a belief that the woman "belongs" to him" (Freitag, 2025, p. 7).

Survivors of attempted femicide, children who witness femicide within the domestic setting or/and orphaned by femicidal violence experience post-traumatic stress disorder in the aftermath of the incident. In the vast majority of cases, the women who fall victim to the femicide are also mothers, and yet "Little is known about the number of orphaned children who have instantaneously lost both parents (one from death, the other from incarceration or suicide)" (Ferrara et al., 2015, p. 2). Nevertheless children, like their mothers that fall victim to male violence, are invisible and "As attention is focused on the victim and on the perpetrator of the crime, the couple's children become the neglected victims" (Ferrara et al., 2015, p. 4). Symptoms they are reported to exhibit due to post-traumatic stress disorder are nightmares, insomnia, flashbacks,

dissociation, eating disorders, anxiety, and "recurring thoughts, images, sound of the moment of murder" (Akbaş and Karataş, 2022, p. 11). Unless treated, post-traumatic stress disorder is aggravated by depersonalization and derealization and neurosis is followed by psychosis.

Females and children who survive the attempted femicide and bystanders who witness the incident are afflicted with post-traumatic stress disorder whilst other females develop androphobia owing to the frequency and quantity of these incidents and constant exposure to male violence in public, on television and in social media. Hence, death anxiety is ingrained in the collective and individual unconscious of females. They are scared of falling victim to male violence as in the cases of femicide portrayed in the mainstream media and this fear triggers androphobia.

As a type of anxiety disorder, androphobia "falls under the category of a specific phobic disorder. This means that you are afraid of, or anxious around, a particular entity (in this case, males). As a result, you may avoid situations involving men or experience strong anxiety when these situations occur" (Cleveland Clinic, 2021). A crucial distinction should be drawn between misandry and androphobia. The former refers to hatred of men whereas the latter to fear of men. Females are particularly prone to androphobia and, more often than not, androphobia is rooted in childhood, but it may intensify during adolescence. Androphobia might be linked to a frightening experience or the presence of a stressful situation as in the case of "child abuse, domestic abuse or other violence; an intimidating or overbearing authority figure or bully (teacher, parent or boss)" and, lastly, "sexual assault, harassment or rape" (Cleveland Clinic, 2021). The female subject might directly experience or simply witness these types of events or situations. At times, these same causes might lead to post-traumatic stress disorder in some individuals.

Manifestation of androphobia varies with each subject and the symptoms, from mild to severe, might be identified as: growing anxiety around men, intense fear, being mentally confused, sweating, "active avoidance of men or situations where you might

encounter men; or feeling intense worry or fear in situations where you encounter men" (Cirino, 2018), irregular heartbeats, feeling short of breath, and trembling. Androphobia has emotional, cognitive, behavioural and physical impact on women and requires therapy and medications. It should be kept in mind that it is "an intense fear of men that is disproportionate to the threat they might pose and that negatively affects a person's ability to function" (Villines, 2024), daily life, and work or school performance, career, and relationships. In this context, I contend that what distinguishes post-traumatic stress disorder from androphobia is the absence of actual experience of gender-related violence or attempted femicide and witnessing such an incident /being present at the time of the incident. I contend that femicide and gender-based violence amplify androphobia and infix a chronic phobia of men in women.

As a woman with no history of domestic violence or gender-related violence and without witnessing acts of femicide or incidents of male violence, I have come to notice that I have developed androphobia due to being constantly exposed to news of femicide on social media platforms as Instagram, YouTube, Facebook, X, Telegram and WhatsApp, and TV Programs. The murder of Münevver Karabulut brought about a traumatic effect on the Turkish females and promoted a heightened awareness of femicide across Türkiye. We, Turkish girls and women, began to experience fear and anxiety about relationships and the external world which did not seem safe and sound. The outside world did not offer a maternal space, but a paternal space which promoted male violence. To open up about my experience, I became more cautious and fearful in the presence of men, reminding myself of the fact that man has the potential to kill a woman at anytime and anywhere without any motive. With the violent murder of Özgecan Arslan, I stopped taking the bus, and buses and male drivers functioned as a trigger for me. Despite the extra expense, I preferred to take a taxi to feel safe. With the murder of Başak Cengiz and Ceren Özdemir, I stopped going out at evenings and felt fearful at dusk, rightfully thinking that a male stranger could approach me behind and kill me with no reason. I experienced attacks of anxiety while returning home from work at evenings and had to look behind over and over to check whether a

male was following me. As an academic, I felt restless and anxious in the presence of male students, particularly at times when I had to invigilate, since I was deeply scared about being killed in the same way as Ceren Damar Şenel. I, either, do not feel at comfort in the presence of male colleagues, especially authority figures who manipulate their powers and position to intimidate me just because I am a more capable and qualified academic. As they are unable to beat me as intellectually, they try to dominate me entirely with their physical capacity and undermine me at academic life. I have learned not to trust male colleagues at a great expense in this regard. With the murder of Ayşe Tokyaz and Pınar Gültekin, I am frightened of getting romantically involved with men and experience attacks of anxiety when a male comes into a direct contact with me, thinking that, in Turkish context, you can get into a relationship with your consent but cannot leave it no matter what without the permission of the male partner. A female cannot leave but is only left by a male. The violent murders of Semra Baysal and Gamze Yağlıoğlu instilled fear in me that a female should never trust a male whether he be her intimate partner who once said he was deeply in love and could not live without her. It furthermore triggered a fear of heights in me and the phobia of being pushed off by a male. With the slaughtering of Emine Bulut and Ayşe Tortop, I began to feel desperately afraid of marriages, keeping in mind that the possibility of a divorce would be the death of me, not the end of our relationship. Even if you safely achieve in getting a divorce, you are still regarded as the object and commodity of your former husband.

I know I do not stand alone regarding my androphobia. There are thousands of Turkish women and girls who share the same fear and anxiety with me and desperately feel the need to be safe at home, on the streets, at cafes and in workplaces. To cope with the fear of femicide and androphobia, we, Turkish women, try to create a homosocial community with the absence of male. We support each other, promote solidarity with women against men and intentionally avoid men to survive. We do not hate men, we just fear them, and imagine a world where we can feel safe forever. We are not the second sex; we are human beings in the first place.

References

Akbaş, G. E., & Karataş, K. (2022). The Depth of Trauma: The Children Left behind after Femicide in Turkey. *International Social Work*, 65(1), 113-126. https://doi.org/10.1177/0020872819895558

Akbaş, G. E., & Karataş, K. (2024). Femicide in Turkey: A Document Analysis of News From 2011 t0 2019. *Journal of Social Service Research*, 50(1), 54-72. https://doi.org/10.1080/01488376.2023.2271958

Aldrete, M., & Taşkale, N., & Ramirez, E. R., & Vera, V. D. G. (2024). Media Representations of Femicide. A Systematic Review of Literature in English and Spanish. *Annals of the International Communication Association*, 48(3), 219-236. https://doi.org/10.1080/23808985.2024.2336924

Cirino, E. (2018). Androphobia. [online] Erişim adresi: https://www.healthline.com/health/androphobia [Erişim Tarihi: August 8, 2025]

Cleveland Clinic (2021). https://my.clevelandclinic.org/health/diseases/21987-androphobia

Corradi, C. (2021). Femicide, its Causes and Recent Trends: What Do We Know?. European Parliament. [online] Erişim adresi: https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2021/653655/EXPO_BRI(2021)653655_EN.pdf [Erişim Tarihi: August 8, 2025]

Ferrara, P., & Caporale, O., & Cutrona, C. & Sbordone, A., & Amato, M., & Spina, G. (2015). Femicide and Murdered Women's Children: Which Future for These Children Orphans of a Living Parent?. *Italian Journal of Pediatrics*, 41(68), 1-6. doi: 10.1186/s13052-015-0173-z.

Fitz-Gibbon, K., & Walklate, S. (2023). Cause of Death: Femicide. *Mortality,* 28(2), 236-249. https://doi.org/10.1080/13576275.2022.2155509

Freitag, S. M. (2025). Femicide in 21st Century (Unpublished Master's Thesis). University of Rijeka, Croatia.

Gurian, E. A. (2011). Media Portrayals of Female Murder Offenders. *Prison Service Journal*, 194, 12-18.

Kadın Cinayetlerini Durduracağız Paltformu. (2025). [online] Erişim adresi: https://kadincinayetlerinidurduracagiz.net/veriler/3145/2025-ilk-6-ay-kadin-cinayeti-raporui [Erişim Tarihi: August 8, 2025]

New York City Government (2025).. What is Gender-Based Violence? [online] [Erişim adresi] https://www.nyc.gov/site/ocdv/services/introduction-to-domestic-

violence-and-gender-based-violence.page#:~:text=What%20is%20Gender%2DBased%20Violence,unequal%20power%20relationships%20between%20genders. [Erişim Tarihi: August 8, 2025]

Şiddetten Ölen Kadınlar İçin Dijital Anıt (2025). [online] Erişim adresi: https://anitsayac.com/?year=2025 [Erişim Tarihi: August 8, 2025]

Toprak, S., & Ersoy, G. (2017). Femicide in Turkey between 2000 and 2010. *PLoS ONE*, 12(8), 1-16. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0182409

UNODC and UN Women, Femicides in 2023: Global Estimates of Intimate Partner/Family Member Femicides (United Nations publication, 2024).

Villines, Z. (2024). Fear of Men Phobia (Androphobia): What to Know. [online] Erişim adresi: https://www.medicalnewstoday.com/articles/fear-of-men-phobia#what-is-it [Erişim Tarihi: August 8, 2025]

We Will Stop Femicide Platform (2025). [online] Erişim adresi: https://www.kadincinayetlerinidurduracagiz.net/for-english [Erişim Tarihi: August 8, 2025]

BÖLÜM 7

ORTADOĞU VE KUZEY AFRİKA'DA TOPLUMSAL CİNSİYET, EMEK VE KALKINMA ÜZERİNE FEMİNİST BİR ANALİZ

YELİZ KENDİR-GÖK[1]

Giriş

Kalkınma ve kadın ilişkisi, bölgesel, dönemsel ve uluslararası dinamiklerin etkisiyle farklı bağlamlarda şekillenen çok katmanlı bir olgudur. Toksöz'ün (2018: 211-2) vurguladığı üzere, kalkınmanın kadınlar açısından güçlendirici niteliğinden söz edebilmek için ekonomik, sosyal ve politik dönüşümlerin kadınların kaynaklara erişimini artırması; eğitim imkânlarından yararlanmalarını, gelir getirici istihdama katılmalarını, mülkiyet ve miras haklarına sahip olmalarını, "düzgün iş" standartlarına erişebilmelerini ve emek koşullarının iyileştirilmesi için örgütlenebilmelerini mümkün kılması gerekmektedir. Kadınların bireysel ve kolektif düzeyde eylemlilik kapasitesine sahip olması ve bu kapasitenin devlet, piyasa ya da toplumsal aktörler tarafından baskı yoluyla engellenmemesi de kalkınmanın güçlendirici sonuçlarının ayrılmaz bir unsurudur.

[1] Dr. Ar. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyoloji, Orcid: 0000-0002-3500-8374

Bu çalışma, Toksöz'ün sunduğu bu tanımlamayı analitik çerçevenin merkezine yerleştirerek kalkınma ve kadın ilişkisini Ortadoğu ve Kuzey Afrika (Middle East and North Africa) (MENA) bölgesine odaklanarak incelemektedir. MENA coğrafyasında kadınların kalkınmayla kurduğu ilişkinin, sınıf, ırk, etnisite, din, ulusal bağlam, çatışma ortamı ve küresel ekonomik entegrasyon gibi çok yönlü değişkenler doğrultusunda değişkenlik gösterdiği kabul edilerek; kalkınmanın kadınlar açısından yarattığı imkânlar ile kısıtlar arasındaki mesafelerin bu değişkenler ışığında dikkatli biçimde analiz edilmesi amaçlanmaktadır.

Bu doğrultuda çalışma dört temel eksen üzerine kurulmuştur. İlk olarak, küresel piyasa içerisinde MENA kökenli kadınlara dair üretilen söylemler ve imajların nasıl inşa edildiği ele alınacaktır. Bu söylemsel inşa, bir yandan kadınların kalkınmadan eşit düzeyde yararlanmasının önünde kültürel ve politik engeller üretirken, diğer yandan küresel ekonomiyle uyumlu bir "seçici faydalanma ağını" mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla, kalkınma söyleminin küresel güç ilişkileriyle nasıl eklemlendiği analiz edilecektir.

İkinci olarak, Faslı kadınların toplumsal dönüşümün merkezî aktörleri olarak nasıl görünür hâle geldikleri tartışılacaktır. Bu tartışmada, Fas bağlamında kadınların eylemlilik kapasitesini artıran dönüşümler ile kalkınma politikalarının hâlen geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üreten yönleri arasındaki gerilimler ortaya konulacaktır.

Üçüncü olarak, Filistinli kadınların İsrail işgücü piyasasına eklemlenememesi üzerinden kalkınma-kadın ilişkisinin kimlik, çatışma, işgal koşulları ve yapısal dışlanma gibi faktörlerle nasıl iç içe geçtiği gösterilecektir. Bu örnek, kadınların kalkınma süreçlerinin, politik ve etnik çatışmaların belirleyici olduğu durumlarda, yalnızca cinsiyet temelli bir analizle anlaşılamayacağını; kesişimsel bir yaklaşımın zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır.

Son olarak, Mısır ve İran örnekleri çerçevesinde kadınların işgücü piyasası deneyimlerine odaklanılacak; kadınların istihdam ortamlarında geliştirdikleri direniş, uyum ve müzakere stratejilerinin farklı bağlamlarda nasıl çeşitlendiği tartışılacaktır. Böylece çalışma, MENA bölgesinde kalkınma süreçlerinin kadınlar açısından eşzamanlı olarak hem fırsatlar hem de sınırlılıklar ürettiğini; kadınların bu süreçlerde pasif alıcılar olmaktan ziyade çok yönlü ve bağlamsal olarak şekillenen bir eylemsellik kapasitesine sahip olduklarını göstermeyi amaçlamaktadır.

Küresel Ağ, Kalkınma ve Kadın

İslami kültür endüstrisi, kapitalist üretim ilişkileri ve toplumsal cinsiyet rejimleri arasındaki çok katmanlı ilişkiselliği görünür kılmayı amaçlayan Gökarıksel ve McLarney (2010), Müslüman kadınlık ideallerinin, imgelerinin ve gündelik pratiklerinin küresel piyasa içinde nasıl üretildiğini, dolaşıma sokulduğunu ve tüketildiğini feminist bir duyarlılıkla tartışmaktadır. Yazarların analizinin merkezinde, Müslüman kadınların tarihsel olarak Oryantalist söylemlerin yarattığı temsil kriziyle nasıl yüzleştikleri ve bu kriz karşısında kendi öznellik alanlarını nasıl kurdukları sorusu yer alır. Bu bağlamda çalışma, yalnızca kültürel endüstriyi ya da tüketim pratiklerini değil, aynı zamanda postkolonyal feminist kuramın vurguladığı yapısal güç ilişkilerini, temsil rejimlerini ve epistemik iktidar biçimlerini dikkate alarak kesişimsel bir çerçeve sunar.

Gökarıksel ve McLarney'nin (2010) en kritik tespitlerinden biri, Müslüman kadınların İslami kültür endüstrisinde hem üretici hem de tüketici aktörler olarak konumlanmasıdır; ancak bu konumlanma, her zaman güçlendirici bir öznellik kipine karşılık gelmez. McRobbie'nin (2008) kültürel endüstrilerdeki "toplumsal cinsiyetli yeniden düzenleme" kavramını çağrıştıracak biçimde, kadınların artan görünürlüğü çoğu zaman neoliberal piyasanın

talepleri doğrultusunda düzenlenir ve sınırlanır. Spor endüstrisinden helal kozmetik pazarına, medya sektöründen turizme kadar geniş bir yelpazede kadınlar üretimin öznesi olarak görünür hâle gelirken, bu görünürlük kapitalist sistemin yeniden üretimine hizmet eden bir normatif çerçeve içerisinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kadınlar yalnızca "özne olarak var olan" değil, aynı zamanda piyasanın talep ettiği belirli Müslüman kadınlık formlarının "taşıyıcısı" hâline getirilen figürlerdir.

Bu noktada, Mahmood'un (2007) dindar kadınlık pratiklerine dair geliştirdiği "eylemlilik" (agency) tartışması önem kazanır. Mahmood, kadınların eylemliliğinin yalnızca direniş üzerinden kavranamayacağını; disiplin, itaat ve tahayyül edilen ahlaki özne biçimlerine yönelmenin de bir tür eylemlilik olduğunu belirtir. Ancak İslami kültür endüstrisinin bağlamında bu eylemlilik, kapitalist piyasanın ticarileştirici mantığıyla karşılaştığında çoğu zaman kırılmakta ve "piyasa dostu dindarlık" biçimlerine indirgenmektedir. Böylece Müslüman kadınların dini pratikleri, hem küresel moda endüstrisinin estetik kodları hem de tüketim kültürünün hızlandırılmış döngüsünün içine çekilmektedir.

Bu kavramsal çerçevenin içinde "İslami kültür endüstrisi" kavramının kendisi de feminist bir yeniden okuma gerektirir. Yazarların tanımıyla bu endüstri, kapitalist üretim biçimleri ile İslami normların eklemlenmesiyle oluşan ve dini içerikli ürünlerin üretimini, dağıtımını ve tüketimini mümkün kılan bir alanı ifade eder. Ancak bu eklemlenme, Abu-Lughod'un (2002) belirttiği gibi, her zaman güç ilişkilerinden bağımsız değildir; aksine, Batı-merkezci temsil rejimlerinin Müslüman kadınlığı homojen, sessiz ve "kurtarılması gereken" bir figür olarak yeniden kurma pratiği bu alanda da görünürdür. İslami temalı romanlardan helal turizm paketlerine, yaşam tarzı dergilerinden görsel medya içeriklerine kadar genişleyen bu pazar, sıklıkla "tüketilebilir bir Müslüman kadın imgesi" üretme eğilimindedir. Bu imge, hem modernleşmiş hem

edepli, hem görünür hem de denetim altında tutulan, yani tam anlamıyla neoliberal ve muhafazakâr kodların kesişiminde şekillenen bir kimlik formudur.

Gökarıksel ve McLarney'nin (2010) vurguladığı yapısal gerilim, tam da bu noktada önem kazanır: Müslüman kadınlar Oryantalist söylemlerin hegemonik baskısına karşı kendi temsil alanlarını yaratmaya çalışırken, aynı zamanda kapitalist piyasa İslami olanı estetize eden, metalaştıran ve tek tipleştiren bir çerçeve dayatmaktadır. Butler'ın (1993) "bedenin düzenlenebilirliği" tartışmasıyla düşündüğümüzde, Müslüman kadın bedeni hem heteropatriyarkal normlar hem de tüketim kültürünün disiplinleri tarafından düzenlenerek sürekli yeniden performe edilen bir yer hâline gelir. Örtünme/kapanma pratiklerinin küresel kentlerdeki farklılaşması bu yüzden piyasa tarafından bir çeşitliliğin ifadesi olarak değil, çoğu zaman modern/şık/hijyenik estetik kalıplara uyarlanmış tekil bir tüketim koduna indirgenmektedir.

Bu bağlamda Lewis'in (2010) moda, dindarlık ve pazarlama ilişkisini incelediği çalışma, Gökarıksel ve McLarney'in tartışmasını Batı'da dolaşıma giren İslami yaşam tarzı yayınları üzerinden genişletir. Emel, Muslim Girl, Sisters, Azizah ve Alef gibi dergilerin sunumları, Mohanty'nin (1988) "tekil Müslüman kadın imgesi" eleştirisini doğrular nitelikte, çoğu zaman Batılı normlara göre biçimlendirilmiş bir modern Müslüman kadın kimliği üretmektedir. Bu dergilerin editoryal söylemleri, Ahmed'in (2020) "duygulanım ekonomileri" kavramını hatırlatacak biçimde, Müslüman görünürlüğüne pozitif duygu yüklemek, İslamofobik söylemlere karşı özgüvenli, güçlü ve "başarılı" Müslüman kadın figürleri üretmek üzerine kuruludur. Ancak bu pozitif temsiller dahi, Fraser'ın (2008) eleştirdiği temsil-ekonomi ikiliğinin sınırları içinde, kültürel tanınma taleplerini ekonomik yeniden dağıtım dinamiklerinden kopararak piyasa dostu bir kimlik politikasına indirgeme riskini taşır.

Lewis'in incelediği dergiler, farklı stratejilere sahip olsalar da ortak bir gerilim taşır: İslami olanı temsil etme iddiası, çoğu zaman Batılı kamusal alanda "kabul edilebilir" bir Müslüman kadınlığı üretme çabasına dönüşür. Joseph'in "pozitif kimlik inşası" vurgusu, Müslüman kimliğini şiddet ve terörle ilişkilendiren söylemlerden arındırmayı hedefler; ancak bu hedef, Müslüman kadın bedenini yine Batı'nın güvenlikçi söylemlerinin etrafında konumlandırır. Azizah ve Alef gibi dergiler, "Amerikan Müslümanlığı" ya da "radikal özgürleşme" gibi söylemlerle İslami kadınlığı neoliberal özneleşme kalıplarıyla yeniden çerçevelendirirken; Sisters gibi yayınlar tüketim temsillerini pekiştirerek kadın bedeninin metalaştırılmasını dolaylı şekilde yeniden üretir. Muslim Girl görece daha kapsayıcı bir temsil çerçevesi sunsa da bu temsil alanı yine kapitalist estetik normlarıyla sınırlıdır.

Her iki çalışma da Oryantalist temsilleri görünür kılmak ve eleştirel bir perspektif geliştirmek açısından önemlidir; ancak belirgin bir sınırlılık taşırlar: Müslüman kadınların kendi deneyimleri, gündelik hayat pratikleri ve öznel anlam üretimleri analize yeterince dahil edilmemiştir. Bu eksiklik, postkolonyal feminizmin uzun süredir vurguladığı "ötekileştirilen bedenlerin, yine dışarıdan bir bakışla temsil edilmesi" sorununu tekrarlar. Lewis'in üretim süreçlerine odaklanması değerli olmakla birlikte, tüketici konumdaki Müslüman kadınların deneyimlerine erişilmemesi çalışmayı parçalı kılar. Bu noktada, hem postkolonyal feminist kuramın hem de transnasyonel feminist metodolojilerin önerdiği biçimde, Müslüman kadınların kendi kapanma pratiklerini, beden politikalarını, tüketim ilişkilerini ve piyasa içindeki öznellik stratejilerini aktardıkları bir araştırma yaklaşımı, literatüre hem derinlik hem de epistemik adalet kazandıracaktır.

Değişimin Aktörü Kadınlar ve Gelenekselliği Muhafaza Edilen Roller

Toplumsal cinsiyet, kalkınma ve devlet politikalarının kesişim alanı, özellikle Güney dünyasında kadınların gündelik hayat pratiklerini biçimlendiren çok katmanlı güç ilişkilerini görünür kılması bakımından feminist literatürde merkezi bir konuma sahiptir. Kadınların kalkınmanın "hedefi" olarak tanımlandığı söylemler ile kadınları kalkınmanın "aktörü" olarak kurgulayan yaklaşımlar arasında belirgin bir gerilim vardır. Bu gerilim, postkolonyal feminist teori ve feminist ekonomi politik tarafından uzun süredir eleştirilen bir ikilik yaratır: Kadın bir yandan ataerkil yapıların mağduru olarak sunulurken, diğer yandan neoliberal kalkınma söyleminin girişimci-özne idealiyle yeniden inşa edilir. Fas örneği, bu gerilimin hem sembolik hem yapısal düzeyde nasıl işlediğini ayrıntılı biçimde incelemek için çarpıcı bir zemin oluşturur.

Bordat, Davis ve Kouzzi'nin (2011) Fas'taki kalkınma programlarına ilişkin çalışması, bu karmaşık yapıyı mikro düzeydeki deneyimlere odaklanarak çözümlemeye yönelir. Yazarlar kalkınmayı salt ekonomik ya da hukuki bir ilerleme olarak değil, "yasal, sosyal ve ekonomik" düzlemlerin birbirine eklemlendiği çok katmanlı bir süreç olarak tanımlarlar (2011: 91-2). Bu yaklaşım, kalkınmanın hem maddi hem ilişkisel bir dönüşüm olduğunu vurgulayan feminist ekonomi politik literatürle paralellik taşır. Özellikle sosyal yeniden üretim teorisinin işaret ettiği gibi, kadınların görünmeyen emeği ekonomik kalkınmanın temel bileşenidir; dolayısıyla kalkınma stratejilerinin kadınların yaşam dünyasını nasıl yeniden yapılandırdığı sorusu kritik önem taşır.

Çalışmanın mikro ölçeğe yönelmesi, postkolonyal feminist düşüncenin altını çizdiği epistemik bir gerekliliğe işaret eder: Kalkınma söylemleri çoğu zaman "evrensel kadın" figürü üretirken yerel kadınlık hallerinin kültürel, tarihsel ve sınıfsal farklılıklarını görünmez kılar. Oysa Faslı kadınların deneyimleri, uluslararası kalkınma literatürünün sunduğu homojen kadın temsilinin aksine, kültürel normlar, dilsel çeşitlilik, sınıfsal konumlanışlar ve yerel

ataerkil ilişkilerle biçimlenmiş çoklu öznelik biçimlerine sahiptir (a.g.e.: 93). Bu nedenle çalışmanın, Fas'a özgü tarihsel-siyasal bağlamı ve Berber nüfusunun dilsel-kültürel özgünlüğünü hesaba katması önemli bir katkıdır.

Fas'ta kadınların toplumsal konumunu dönüştürmeyi hedefleyen yasal reformlar, özellikle 2000'li yıllarla birlikte aile hukuku alanında yoğunlaşmıştır. Ancak reformların içeriği, kadının toplumsal görünürlüğünü artırma iddiasına rağmen, aile kurumunu merkeze almaya devam eder. Evlilik, boşanma, aile içi roller ve sorumluluklara ilişkin düzenlemeler kadının güçlenmesini aile içi konumun iyileştirilmesi üzerinden kurgular (a.g.e.: 94). Feminist devlet kuramının belirttiği gibi, bu tür reformlar çoğu zaman "devlet feminizmi" olarak adlandırılan, fakat ataerkil yapıları bütünüyle dönüştürmekten ziyade onları yeniden düzenleyen bir strateji üretir. Dolayısıyla Fas örneğinde kadınların hukuken güçlendirilmesi, toplumsal cinsiyet rejiminin temel hiyerarşilerini sarsmak yerine onları revize eden bir uyarlama formu olarak işlev görmektedir.

Bununla birlikte, Bordat, Davis ve Kouzzi'nin (2011) çalışması devletin patriyarkal karakterini ve toplumsal cinsiyet ideolojisinin hukuki sistemdeki yerleşikliğini tam olarak tartışmamaktadır. Devlet-toplumsal cinsiyet ilişkisini görünmez kılan bu eksiklik, feminist kuramın özellikle vurguladığı "toplumsal cinsiyetin kurumsal üretimi" meselesini arka plana iter. Reformların uygulanabilirliği bağlamında bu görmezlik daha da belirginleşir; zira kırsal alanlarda okuryazarlığın düşüklüğü ve Berber nüfusunun dilsel çeşitliliği nedeniyle birçok kadın reformların içeriğine erişememektedir (a.g.e.: 95). Böylelikle reformlar normatif düzeyde yenilikçi görünse de gündelik hayatta dönüşüm yaratma potansiyeli sınırlı kalmaktadır.

Faslı kadınların çoğunluğunun "düşük eğitimli, ekonomik bağımlı, işgücüne katılımı sınırlı ve maddi kaynaklara erişimi zayıf" bir sosyo-ekonomik profile sahip olması (a.g.e.: 96), kalkınma

söyleminin pratikte karşılaştığı engelleri daha da derinleştirir. Çok eşlilik, aile içi şiddet ve ekonomik kırılganlık gibi sorunlar yalnızca bireysel değil, yapısal eşitsizliklerin göstergesidir. Bu noktada kalkınma programlarının kadınlara yönelik müdahaleleri, neoliberal kalkınma politikalarının sıkça eleştirildiği gibi, yoksulluğu bireyselleştiren ve çözümleri mikro ölçekli sorumluluklara indirgeyen bir mantığa sahip olabilir. Ancak çalışmadan görüldüğü üzere, Fas'taki sivil toplum kuruluşları bu çerçevenin ötesine geçme çabası içerisindedir.

Eğitim, hem hukuki hakların bilinirliğini artırması hem de kadınların kendi öznel konumlarını güçlendirmesi bakımından kritik bir araç olarak sunulur. Yazarların aktardığı gibi, "eğitimin yasal bir hak olarak kadınları görünür kılma gerekliliği" sivil toplum kuruluşları tarafından özellikle vurgulanmaktadır (a.g.e.: 100). Eğitim yalnızca beceri kazandırıcı değil, aynı zamanda dönüşüm yaratıcı bir süreç olarak kurgulanır. Bu nedenle programlarda el işi, dikiş gibi cinsiyetlendirilmiş mesleki roller yerine insan hakları, özyeterlik, toplumsal cinsiyet eşitliği ve bireysel farkındalık gibi temalara ağırlık verilmesi dikkat çekicidir (a.g.e.: 100). Bu yaklaşım, feminist kalkınma teorisinin savunduğu "eleştirel bilinç" üretme hedefiyle uyumludur.

Okuryazarlık eksikliği nedeniyle reform içeriklerinin yanlış aktarılmasını engellemeye yönelik toplantılar, kadınların hukuki bilgiye erişimini artırarak toplumsal cinsiyet rejiminde önemli bir kırılma yaratma potansiyeli taşır. Çokeşlilik, evlilik yaşının yükseltilmesi ve aile içindeki otorite ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi gibi konularda yürütülen bilgilendirme oturumları, kadınların uzun yıllar doğal kabul ettikleri normları sorgulamalarına imkân tanıyan bir bilinç dönüşümüne katkı sunar.

Bu süreçte işgücüne katılan kadınların yaşadığı dönüşüm özellikle anlamlıdır. Amina adlı katılımcının sözleri bu dönüşümün niteliğini çarpıcı biçimde ifade eder:

"Geliri olmayan kadınlar pasif bir şekilde kocası tarafından alınan kararlara uymak durumunda kalıyorlar. Sonuç olarak, bu tarz kalkınma projeleri kadınlara gelir sunmadı, aslında kalkınmanın bir aracı olarak kendi kararını kendin almanın yolunu açtı." (Akt. Bordat vd., 2011: 110)

Bu ifade, kadınların kalkınma süreçlerindeki nesne pozisyonundan özne pozisyonuna geçişini kristalize eder. Ekonomik güçlenme yalnızca gelir elde etme anlamına gelmez; aile içi karar mekanizmalarının yeniden dağılımı, kadınların müzakere gücünün artması ve toplumsal görünürlüğün yükselmesi gibi çok boyutlu etkiler üretir. Postkolonyal feministlerin vurguladığı gibi, kadınların kendi deneyimlerinden çıkan bu ses, kalkınma söyleminin dışarıdan kadınlara atfettiği temsil biçimlerini aşar; kadınlar kalkınmanın içsel aktörlerine dönüşür.

Çatışan Kimlikler ve Kalkınmanın Diyalektiği

Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da kadınların kalkınma süreçleriyle kurduğu ilişkiler, bölgenin tarihsel, siyasal ve sosyo-ekonomik dönüşümleriyle birlikte düşünüldüğünde son derece çok katmanlı bir görünüm sunmaktadır. 2010-2011 döneminin siyasal çalkantıları bu ilişkilerin hem kırılganlığını hem de direncini görünür kılmış; 2012'ye gelindiğinde ise meseleler derinleşerek yeni kuramsal tartışmaların zorunlu bir parçası hâline gelmiştir. Bu bağlamda Daoud'un (2012) İsrail'de çalışan Filistinli kadınlara ilişkin analizi, feminist ekonomi politik ve postkolonyal feminist kuramın temel iddialarıyla örtüşen biçimde, ulusal baskı mekanizmalarının toplumsal cinsiyetle kesişerek kadınların emek piyasası deneyimlerini nasıl yapılandırdığını ayrıntılı biçimde ortaya koyar.

Eğitim ve sosyo-ekonomik yapı arasındaki sıkı ilişki pek çok teorisyen tarafından kabul edilmektedir. Sözü edilen iki olgu arasındaki pozitif korelasyon sonucu eğitimli kadınların işgücü

piyasasında aktif rol oynamaları beklenmektedir (a.g.e.: 91). Ancak, bu iki olgu etnisite, din, ırk gibi faktörlerle eklemlendiğinde farklı dinamiklerle karşımıza çıkabilmekte ve kalkınma ve kadın ilişkiselliğinde farklı perspektifleri geliştirmenin ihtiyacı kadar farklı elementlerle beraber meseleyi düşünmeyi gerekli kılmaktadır. İsrail üzerinden meselenin bu yönüne açıklık getiren Daoud, "Filistinli azınlığın İsrail'de deneyimlediği politik ötekileştirme ekonomik ötekileştirmeyi yarattığını" öne sürmektedir (a.g.e.: 95). "Kadınlar açısından ise geleneksel normların ve sosyal davranış kalıplarının sınırlandırıcı varlığından dolayı durum daha komplekstir" (a.g.e.: 95). Filistinli kadınların okuma yazma oranlarındaki belirgin yükseklik ve eğitimli kadınlar arasında Filistinli kadınların niceliksel yoğunluğu söz konusu olmasına rağmen dini ve ulusal kimlik aidiyeti kadınların iş gücü piyasasına girişi kadar bu piyasadaki hareketini (yükselme) etkilemekte ve ekonomik marjinalleştirmenin şiddetini arttırmaktadır. Dolayısıyla, geleneksel roller çerçevesinde kadınlık rollerini icra etmesi yönündeki algı tüm bu atmosfer içerisinde kuvvetlenmektedir.

Eğitim düzeyi ile işgücüne katılım arasındaki pozitif ilişki, anaakım kalkınma literatüründe ve liberal feminist söylemlerde uzun yıllardır neredeyse doğallaştırılmış bir kabul niteliğindedir. Eğitimli kadınların modernleşmenin taşıyıcıları ve ekonomik büyümenin aktörleri olacağı varsayımı, Birleşmiş Milletler, Dünya Bankası ve pek çok uluslararası kalkınma kurumunun söylemlerinde merkezi bir yer tutar. Ancak Daoud'un işaret ettiği gibi, söz konusu ilişki etnisite, din, ulusal kimlik ve kolonyal miras gibi postkolonyal feminist teorinin merkezde gördüğü yapısal eşitsizliklerle kesiştiğinde bu varsayım çökmektedir. Daoud, "eğitimli kadınların işgücüne aktif biçimde katıldığını" (a.g.e.: 91) belirten modernleşmeci yaklaşımların, İsrail'de Filistinli kadınların deneyimlerini açıklamakta yetersiz kaldığını ortaya koyar. Çünkü Filistinli kadınlar açısından eğitim tek başına güçlenme sağlayacak bir araç değildir;

ulusal baskı ve politik dışlama ekonomik ötekileştirmeyi yeniden üretmekte, toplumsal cinsiyet ise bu baskıyı daha da derinleştirmektedir.

Daoud'un şu tespiti, postkolonyal feminist düşüncenin en temel iddialarıyla uyumludur: "Filistinli azınlığın İsrail'de deneyimlediği politik ötekileştirme ekonomik ötekileştirmeyi yaratmaktadır" (a.g.e.: 95). Ulusal kimlik, etnik aidiyet ve devlet tarafından üretilen güvenlik söylemleri, Filistinli kadınların emek piyasasına erişimini kısıtlayan yapısal engellerin temel belirleyicileri hâline gelir. Bu çerçevede toplumsal cinsiyet, bağımsız bir değişken olarak değil, tam tersine ulusal çatışma, kolonyal miras ve etnik ayrımcılık gibi daha geniş baskı rejimleri içinde işleyen bir eşitsizlik katmanı olarak görünür.

Kadınlar açısından bu tablo daha da karmaşık bir hâl alır. Daoud'un belirttiği gibi, "geleneksel normların ve sosyal davranış kalıplarının sınırlandırıcı varlığı" (a.g.e.: 95), sadece patriyarkal yapıların sürekliliğine işaret etmez; aynı zamanda ulusal kimlik etrafında kurulan söylemlerin kadın bedeni ve emeği üzerinde yeniden hegemonik bir zemin oluşturduğunu gösterir. Filistinli kadınların eğitim düzeyleri yüksek olsa da, dini ve ulusal kimlik aidiyeti onların işgücüne katılımını ve iş piyasasındaki hareketliliğini (yükselme imkânlarını) belirgin biçimde sınırlamakta, ekonomik marjinalleşmeyi keskinleştirmektedir. Bu süreç, Mohanty'nin (1988) "kadınların evrensel bir kategori olarak ele alınmasına karşı" geliştirdiği eleştirinin bölgedeki karşılığını sunmaktadır: Kadınların deneyimleri, onları kesen ulusal, etnik ve siyasal güç ilişkilerinden bağımsız biçimde kavranamaz.

Bu nedenle, Filistinli kadınların konumu, feminist kalkınma literatüründe sıklıkla savunulan "ekonomik katılım = güçlenme" eşitlemesinin yapısal sınırlılıklarını gözler önüne serer. Kalkınma söylemleri, neoliberal düzenin beklentilerine uygun olarak kadınları işgücüne katılım üzerinden güçlendirmeyi vaat eder; ancak İsrail

gibi etnik ve ulusal çatışmaların belirgin olduğu bir bağlamda işgücüne katılım, Filistinli kadınların maruz kaldığı çoklu baskı mekanizmalarını ortadan kaldırmak bir yana, çoğu zaman onları daha kırılgan pozisyonlara sürüklemektedir.

Bu tabloyu Türkiye bağlamıyla karşılaştırmak, kimlik ve toplumsal cinsiyet eksenlerinin feminist siyaset üzerindeki etkilerine dair önemli bir karşılaştırmalı perspektif sunar. Acar ve Altunok (2017), Türkiye'de muhafazakâr/İslamcı kadınların feminist hareketle kurduğu mesafeli ilişkiyi tartışırken "hareket içindeki kadınların toplumdaki farklı ayrımcılık konularına […] yönelik belirgin sessizliğini" (a.g.e.: 96) vurgular. Bu sessizlik, kimlik temelli ayrışmaların kadın dayanışmasını nasıl sınırladığını göstermektedir. Dolayısıyla İsrailli kadınların Filistinli kadınların iş piyasasındaki ayrımcılığına yönelik sessizliği, sadece politik çekincelerle değil, aynı zamanda feminist siyasetin kendi içindeki sınırlarla da ilişkilidir. Postkolonyal feminist kuramın bir başka temel katkısı, bu sessizliklerin tesadüfi olmadığı, tam tersine ulusal projeleri tehdit etmeyecek bir feminist söylemin tercih edilmesiyle yakından ilgili olduğudur.

İsrail'deki Filistinli kadınların eğitim, ulusal kimlik ve toplumsal cinsiyet eksenlerinde yaşadığı bu çoklu baskı mekanizmalarını İran'ın kırsal bölgelerindeki kadınların deneyimleriyle birlikte düşündüğümüzde ise farklı bir ama yapısal olarak benzer bir tablo ortaya çıkar. Alirezanejad'ın (2013) yedi yıla yayılan etnografik çalışması, feminist ekonomi politik literatürde uzun zamandır tartışılan "görünmeyen emek" meselesini somutlaştırır. Kadınların tarımsal üretime tarihsel katkıları işgücü piyasasına katılım kadar görünür olmasa da ekonomik açıdan belirleyici bir rol oynar; ancak bu katkı hem kültürel normlar hem de aile içi işbölümü nedeniyle çoğunlukla tanınmaz. Alirezanejad'ın belirttiği gibi, görünmeyen emeğe rağmen kadınlar zaman zaman "görünür para" (visible money) elde etmekte ve bu gelir, kadınlar

arası dayanışmayı güçlendiren bir sosyal sermaye unsuru olarak işlev görmektedir (a.g.e.: 115).

Bu dayanışma ağları, neoliberal kalkınma söylemlerinin öngördüğü bireyci rasyonaliteye karşı alternatif bir özneleşme biçimini temsil eder. Kadınların elde ettikleri gelirleri kız çocukları için kullanmaları (a.g.e.: 115) ya da aile krizlerinde dayanışma ağını devreye sokmaları (a.g.e.: 117-8), feminist antropolojide "bakım etiği" ve "kolektif özneleşme" olarak tartışılan mekanizmaların canlı bir örneğidir. Bununla birlikte, kadınların kendi tasarruflarını oluşturamaması, görünmeyen emeğin sürekliliğini ve patriyarkal işbölümünün derinliğini de pekiştirir.

Alirezanejad'ın (2013) gözlemleri, ekonomik sorumlulukları erkeklerin üstlendiği durumlarda dayanışmanın doğal görülmemesine karşın kadınlar bunu yaptığında romantikleştirilmesini, kadınlığın fedakârlık ve özcülükle ilişkilendirildiğini göstermektedir. Bu durum, Spivak'ın (2004) "özcü kadınlık kurgularının politika dışılaştırıcı etkisi"ne dair eleştirisinin sahadaki karşılığıdır.

Bu iki bağlam birlikte ele alındığında, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da kadınların kalkınma süreçlerine eklemlenme biçimleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar, kalkınmanın kadınlar açısından neden çelişkili bir diyalektik sunduğunu açıkça göstermektedir. Filistin'de ulusal baskının, İran'da patriyarkal üretim ilişkilerinin, Türkiye'de ise kimlik temelli feminist bölünmelerin belirlediği bu deneyimler, kalkınmayı tek boyutlu bir "ilerleme" projesi olarak gören yaklaşımların sınırlarını ortaya koyar. Kabeer'in (1999) vurguladığı üzere, güçlenme ekonomik göstergelerle ölçülemez; kadınların karar alma süreçlerine katılımı, kültürel normlarla mücadelesi ve yapısal eşitsizliklerle baş etme mekanizmaları kalkınmanın ayrılmaz parçasıdır.

Dolayısıyla bölgedeki kadınların kalkınma süreçlerindeki konumlarını kavrayabilmek, feminist ekonomi politik, postkolonyal feminizm ve kalkınma eleştirilerinin kesişiminden doğan bütüncül bir yaklaşıma ihtiyaç duyar. Bu yaklaşım, kadınların deneyimlerini kültürel anlamda özcü, ulusalcı veya neoliberal anlatılara sığdırmak yerine, onların yaşam dünyalarını çok katmanlı ve tarihsel olarak oluşmuş güç ilişkileri bağlamında anlamayı mümkün kılar. Hem Filistinli kadınların işgücü piyasasındaki çoklu tahakkümle mücadelesi hem İranlı kadınların görünmeyen emeği görünür kılma süreçleri, kalkınmanın kadınlar açısından asla tarafsız bir kategori olmadığını; aksine daima politik, toplumsal ve kültürel güç ilişkileri tarafından şekillendirildiğini göstermektedir.

Kalkınmada Direniş Yolları Arayışı

Duboc (2013), Alirezanejad (2013) tarafından sunulan daha özcül ve yerleşik toplumsal cinsiyet konumlanışlarının aksine, toplumsal cinsiyeti hem tarihsel hem de siyasal-ekonomik süreçlerle sürekli yeniden kurulan ilişkisel bir kategori olarak ele almaktadır. Ona göre toplumsal cinsiyet ne statik ne de değişmeyen bir yapıdadır; aksine, emek rejimlerinin dönüşümü, neoliberal yeniden yapılanma ve devlet-sermaye ilişkilerindeki değişimler tarafından sürekli yeniden biçimlenmektedir. Nitekim Mısır'da işçi sınıfının protesto geleneği, 1950'lerden itibaren işgücü piyasasında görünür hâle gelmekle birlikte, Duboc'un aktardığı üzere (a.g.e.: 28), bu tarihsel çizgi içinde özellikle 2004-2011 dönemindeki kadın tekstil işçilerinin öncülüğünde gerçekleşen eylemler dikkat çekicidir.

Bu eylemlerde öne çıkan "Erkekler nerede? Kadınlar burada!" sloganı, kadın işçilerin yalnızca ekonomik taleplerini değil, aynı zamanda politik ekonominin cinsiyetli doğasına yönelik eleştirel bir müdahaleyi temsil etmektedir. Söz konusu slogan, erkekliğin yeniden tanımlanması, üretken-yeniden üretken emek ayrımlarının sorgulanması ve işçi sınıfı içi cinsiyetlendirilmiş ücret

hiyerarşilerinin görünür kılınması bakımından güçlü bir politik anlam taşımaktadır (a.g.e.: 28). Kadın işçilerin bu ifadeyi sahiplenerek yükseltmeleri, ücret eşitsizliği kadar, erkek işçilerin tarihsel olarak "doğal lider" konumuna yerleştirilmesine de karşı çıkmaları anlamına gelir.

Duboc'un analizinde vurgulandığı üzere, küresel piyasanın işgücü ihtiyacındaki niteliksel ve niceliksel değişimler ülkelerin tarihsel ekonomik dönüşümleriyle iç içe geçmekte; bu nedenle kadınların işgücü piyasasındaki konumlarında değişimin kaçınılmazlığı ortaya çıkmaktadır (a.g.e.: 48). Ancak bu kaçınılmazlık, kadınların koşullarının iyileşmesi anlamına gelmemekte; aksine, eşit olmayan ücretlendirme, kriz dönemlerinde işten çıkarılan ilk grup olmaları ve işbölümünün süreğen biçimde cinsiyetlendirilmiş kalması gibi bir dizi yapısal eşitsizliği görünür kılmaktadır. Bu durum, Mısır'daki emek rejiminin neoliberal dönüşümler altında nasıl yeniden cinsiyetlendiğini ve kadınların güvencesizlik, düşük ücret ve artan bakım yükü arasında sıkıştığını açık biçimde göstermektedir.

Tüm bu koşullara rağmen Mısırlı kadın tekstil işçilerinin protestoları, feminist ekonomi politik literatürünün "kadınların kolektif örgütlenme kapasitesi"ne atfettiği önemi somut biçimde doğrulamaktadır. Bu protestolar, kadınların emek piyasasında yalnızca edilgen bir konumda bulunmadıklarını, aksine devlet, sermaye ve ataerkil işyeri normlarına karşı özerk bir mücadele hattı geliştirebildiklerini göstermektedir. Kadınların eşit işe eşit ücret talebi, cinsiyetin emek rejimlerinde bir sömürü aracı olarak kullanılmasına yönelik açık bir itiraz niteliği taşırken, aynı zamanda kalkınma ve istihdam politikalarıyla ilişkilerinde kendi güçlenme yollarını zorladıklarını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu protestolar, Mısırlı kadın işçilerin hem feminist dayanışma biçimlerini hem de alternatif kalkınma tahayyüllerini sahada kurdukları bir direniş pratiği olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Bu çalışmanın ortaya koyduğu tartışmalar, kadınlar arasındaki farkların yalnızca tali bir mesele olmadığını, aksine kalkınma analizlerinin merkezinde yer alması gereken kurucu bir unsur olduğunu göstermektedir. Kalkınmaya ilişkin tekil bir varsayım üretmek ya da homojen bir kadın kategorisine atıfla genelleştirici çıkarımlar yapmak, özellikle Ortadoğu ve Kuzey Afrika gibi tarihsel olarak sömürgecilik, devlet inşası, sınıfsal yeniden yapılanmalar ve çatışmalarla şekillenmiş bölgelerde ciddi analitik sınırlılıklar doğurmaktadır. MENA bölgesi, literatürde çoğu zaman tek bir siyasal, kültürel veya ekonomik blok gibi sunulsa da, bu alanın kadınlarının deneyimlerinin ırk, sınıf, etnisite, dil, din ve cinsel kimlik gibi fark kategorilerinde radikal biçimde farklılaştığı açıktır. Bu nedenle, herhangi bir unsurun diğerinden daha belirleyici veya öncelikli olduğu yönünde varsayım üretmek, bölgeye ilişkin bilgi üretiminde indirgemeci ve normatif bir yaklaşım riskini beraberinde taşır.

2010-2013 yılları arasında yayımlanan ve bu çalışmanın inceleme odağını oluşturan literatür, MENA bölgesindeki kadınların kalkınma süreçlerine ilişkin hikâyelerinin, dışarıdan atfedilen tekil "kadın" imgesini parçalayacak kadar çoğul, çatışmalı ve bağlama duyarlı olduğunu göstermektedir. Bu yıllar, Arap ayaklanmalarıyla beraber devlet-toplum ilişkilerinin yeniden şekillendiği, neoliberal dönüşümlerin emek piyasalarını daha da kırılgan hâle getirdiği ve uluslararası kalkınma söylemlerinin yerel toplumsal cinsiyet rejimleriyle karmaşık biçimlerde eklemlendiği kritik bir dönemdir. Dolayısıyla kadınların kalkınma deneyimlerini anlamak, yalnızca ekonomik göstergelere bakmayı değil; aynı zamanda uluslararası söylemlerin yerel iktidar ilişkilerini nasıl dönüştürdüğünü, kadın emeğinin nasıl yeniden değerlenip değersizleştirildiğini ve toplumsal cinsiyet rejimlerinin bu değişimlere nasıl yanıt verdiğini analiz etmeyi gerektirir.

Bu bağlamda en önemli analitik araçlardan biri, toplumsal cinsiyet merceklerini titizlikle kullanmak ve toplumsal cinsiyet körlüğünden kaçınmaktır. Toplumsal cinsiyet, MENA bölgesinde kalkınmanın yalnızca sonuçlarını değil, aynı zamanda kalkınmanın nasıl tanımlandığını, kimin adına ve neyin pahasına yürütüldüğünü belirleyen yapısal bir eksendir. Bu nedenle, kalkınmayı kadınların güçlenmesini otomatik olarak üreten bir süreç olarak görmek yerine, kalkınma politikalarının mevcut ataerkil ilişkileri yeniden üretip üretmediğini veya dönüştürüp dönüştürmediğini sorgulamak gerekir.

Sonuç olarak, bu çalışmanın ulaştığı temel bulgu şudur: MENA bölgesinde kadınların kalkınma deneyimleri, tekil bir anlatıya indirgenemeyecek kadar çoğul; yerel, ulusal ve küresel güç ilişkileri tarafından şekillendirilecek kadar karmaşık; feminist kuram açısından ise dönüşüm potansiyelleri kadar direnç ve çelişki barındıracak kadar dinamik bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, bölgeye dair daha kapsayıcı, daha eleştirel ve daha bağlamsal bir feminist kalkınma yaklaşımının geliştirilmesi yalnızca analitik bir tercih değil, aynı zamanda epistemolojik bir zorunluluktur.

Kaynakça

Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American anthropologist*, *104*(3), 783-790.

Acar F. & Altunok G. (2017). 'Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Taleplerini Anlamak: Türkiye'de Kadın Hareketinin Temelleri ve Sınırları', T. Bora (eds), *Türkiye'de Refah Devleti ve Kadın* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ahmed, S. (2020). *The promise of happiness*. Duke University Press.

Alirezanejad S. (2013). Saving or Spending Money: Women Making Decisions in Rural Iran. *Journal of Middle East Women's Studies*, *9*(1), 110-125.

Bordat S. W., Davis S. S. & Kouzzi S. (2011). Women as Agents of Grassroots Change: Illustrating Micro- Empowerment in Morocco. *Journal of Middle East Women's Studies*, *7*(1), 90-119.

Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge.

Daoud, S. A. O. (2012). Palestinian Working Women in Israel: National Oppression and Social Restraints. *Journal of Middle East Women's Studies, 8*(2), 78-101.

Duboc, M. (2013). Where Are the Men? Here Are the Men and Women! Surveillance, Gender and Strikes in Egyptian Textile Factories. *Journal of Middle East Women's Studies, 9*(3), 28-53.

Fraser, N. (2008). From redistribution to recognition?: Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age. S. Seidman, & J. C. Alexander (Eds.) *The new social theory reader* içinde (2nd ed., pp. 188-196). London: Routledge.

Gökarıksel, B. & McLarney, E. (2010). Introduction Muslim Women, Consumer Capitalism, and The Islamic Culture Industry. *Journal of Middle East Women's Studies. 6*(3), 1-18.

Kabeer, N. (1999). Resources, agency, achievements: Reflections on the measurement of women's empowerment. *Development and change, 30*(3), 435-464.

Lewis, R. (2010). Marketing Muslim Lifestyle: A New Genre. *Journal of Middle East Women's Studies,6*(3), 58-89.

Mahmood, S. (2007). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Oxford: Princeton University Press.

McRobbie, A. (2008). *The aftermath of feminism: Gender, culture and social change.* London: Sage Publications.

Mohanty, C. (1988). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist review, 30*(1), 61-88.

Spivak, G. C. (2004). Can the subaltern speak? In *Imperialism* (pp. 171-219). London: Routledge.

Toksöz G. (2018). *Kalkınmada Kadın Emeği*. İstanbul: Varlık Yayınları.

BÖLÜM 8

E. GOFFMAN VE H. BECKER'IN FİKİRLERİ BAĞLAMINDA DAMGA VE DAMGA TEORİSİ

Coşkun SAĞLIK[1]

Giriş

Toplumsal yaşam, bireylerin ortak normlara, değer yargılarına ve kültürel kabullere dayalı olarak tanımlandığı etkileşimsel bir düzen içerir. Bu düzen içinde bireyler, kendilerine atfedilen özellikler ve toplumsal beklentiler doğrultusunda değerlendirilir. Kimi zaman da belirli davranış, görünüş ya da kimlik özellikleri nedeniyle "normal" kategorisinin dışında konumlandırılırlar. Toplumun bu dışlayıcı ve ayrıştırıcı mekanizmalarının merkezinde yer alan damga (stigma) olgusu, bireyin sosyal kabul düzeyini belirleyen güçlü bir etiketleme sürecini ifade eder. Damgalama yalnızca bireyin belirli bir niteliğine işaret eden sembolik bir işaret değil aynı zamanda toplumsal ilişkileri, kimlik inşasını ve bireyin kendilik algısını dönüştüren dinamik bir süreçtir.

Damga kavramı, tarihsel kökeni Antik Yunan'daki fiziksel işaret uygulamalarına kadar uzansa da modern sosyolojide özellikle

[1] Dr., Bağımsız Araştırmacı, Sosyoloji, Gaziantep/Türkiye, csaglik49@gmail.com, Orcid: 0000-0003-2255-6715

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni bir teorik çerçeveye kavuşmuştur. Etkileşimci perspektifi benimseyen araştırmacılar, damgalamayı statik bir kusur ya da bireyin taşıdığı nesnel bir özellik olarak değil, toplumsal etkileşim sırasında üretilen bir anlamlandırma biçimi olarak ele almıştır. Bu bağlamda Erving Goffman ve Howard S. Becker, damgalamanın toplumsal süreçler üzerinden nasıl inşa edildiğini, nasıl yeniden üretildiğini ve bireylerin bu süreçte hangi konumlara yerleştirildiğini açıklayan iki temel kuramcı olarak öne çıkmaktadır.

Goffman, damgayı bireyin "varsayılan toplumsal kimliği" ile "fiili toplumsal kimliği" arasındaki uyumsuzluğun ürünü olarak kavramsallaştırırken, damgalı bireyin sosyal etkileşimlerde karşılaştığı güçlükleri, kimlik yönetimi stratejilerini ve "normal" olarak konumlananların damgalı bireylere yönelik tutumlarını ayrıntılı biçimde analiz eder. Becker ise sapmanın toplum tarafından tanımlanan bir süreç olduğunu ileri sürerek, sapkınlığın bireyin davranışından çok, o davranışa toplum tarafından verilen tepkinin sonucu olarak ortaya çıktığını savunur. Her iki kuramcı da damgalamanın yalnızca bireysel bir sorun değil, sosyal ilişkiler, güç mekanizmaları ve norm üretimi süreçleriyle iç içe geçmiş yapısal bir olgu olduğunu vurgular.

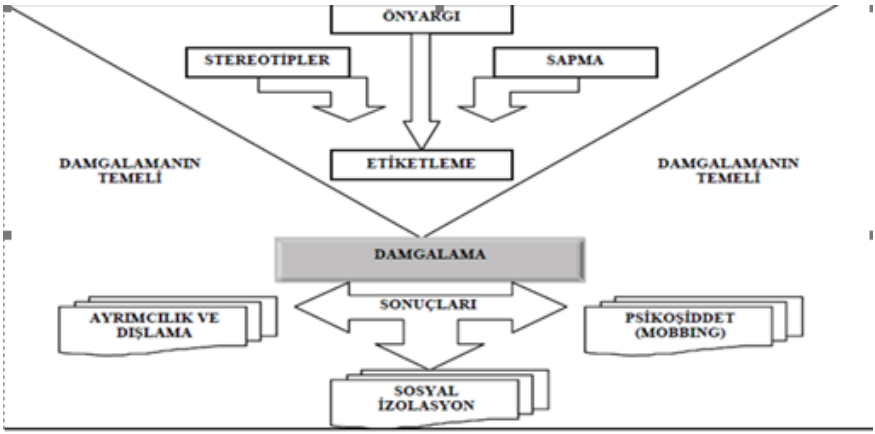
Bu çalışma, damga ve damgalama sürecini Goffman ve Becker'ın etkileşimci yaklaşımları çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda damganın tarihsel ve kavramsal temelleri açıklanacak; etiketleme, sapma, kimlik, ayrımcılık ve sosyal dışlanma gibi bu olguyla bağlantılı kavramlar kuramsal bir bütünlük içinde tartışılacaktır. Çalışmanın temel amacı, damgalamanın bireysel deneyimlerden çok daha öteye geçerek toplumsal yapıyı ve sosyal ilişkiler ağını nasıl biçimlendirdiğini ortaya koymaktır.

Kavram Olarak Damga

Etiketleme/damga kavramının tarihsel kökenine dair ilk örnekler Antik Yunan toplumunda görülmektedir. Bu toplumda "stizein", kölelerin toplumsal konumlarını göstermek ve onların değersizliğini açık biçimde sergilemek amacıyla bedenlerine işlenen bir işareti ifade ediyordu (Arboleda-Flórez, 2002). Bu damgalar, kişinin statüsünde olağan dışı ya da kötü sayılan özellikleri açığa çıkarmaya yönelikti. Beden üzerine kazınarak ya da yakılarak oluşturulan bu izler, kişinin köle, suçlu veya hain gibi damgalı biri olduğuna dair bir kanıt niteliği taşımaktaydı (Goffman, 2014; Hinshaw, 2007). Dolayısıyla damgalanma ve damgalama süreci iki temel aşamadan oluşmaktadır: ayırt edici işaretin fark edilmesi ve ardından kişinin toplumsal olarak değersizleştirilmesi (Arboleda-Flórez, 2002).

Toplum tarafından kabul edilen belirli normların ihlal edilmesi ya da ortak değerlerin dışında bir görünüşe, düşünceye, tutuma, davranışa veya kişilik özelliğine sahip olunması, beraberinde kalıp yargıları ve ön yargıları getirmekte, bunun sonucunda etiketleme ve ayrımcılık ortaya çıkmaktadır. Toplum kendi normlarını oluştururken aynı zamanda sapma olarak değerlendirilecek davranış ya da özellikleri de tanımlamış olur. Böylelikle toplumsal bellekte yer eden bazı değerlendirmeler, bireyin taşıdığı bir damga hâline gelir. Damgalamaya ilişkin klasik tartışmaların çoğunda, damgalamanın kültürde zaten var olan gözden düşürücü imgeleri, olumsuz temsilleri ve klişeleri içselleştirdiği kabul edilir (Crocker, 1998). Bu doğrultuda Corrigan ve Watson gibi araştırmacılar, damgalamayı anlamak için üç temel unsuru birbirinden ayırır: tutumlarımızı şekillendiren olumlu ama çoğunlukla olumsuz sosyal bilişsel kalıplar olan klişeler; birey ya da grubun bu negatif stereotipleri benimsediğinde ortaya çıkan bilişsel-duygusal tepki olan önyargı; ve önyargının davranışsal karşılığı olan ayrımcılık (Arboleda-Flórez, 2002). Damgayı ortaya çıkaran ipuçları

ile bu ipuçlarının yol açtığı sonuçlar ise aşağıdaki şekilde değerlendirilebilir.



Şekil 1. Damgalama ile İlgili Kavramlar (Kaynak**:** Yaman & Güngör, 2013)

Yukarıdaki görselde ifade edildiği üzere damgalamanın temelinde yer alan "önyargı" kavramının, iki ayrı mekanizma olan "stereotipler" ve "sapma" algısıyla beslendiği görülmektedir. Bu üç unsur, bireylerin belirli kategorilere indirgenmesini sağlayan "etiketleme" sürecine dönüşerek damgalamanın oluşumuna doğrudan zemin hazırlamaktadır. Damgalama zamanla ayrımcılık ve dışlama ile psikoşiddet (mobbing) gibi davranışsal sonuçlar üreterek ve bireyin toplumsal bağlarını zayıflatarak sosyal izolasyona yol açmaktadır.

Damga kavramını açıklamadan önce sapma olgusuna değinmek gerekir. Çünkü toplum tarafından uygun görülmeyen ya da meşru kabul edilmeyen davranışlara sahip birey, esasen toplumsal normlardan uzaklaşmış sayılır. Sapma, toplumun belirlediği kuralların, normların veya kabul gören düzenin sınırlarının dışına çıkma durumu olarak tanımlanabilir. Toplumun değerlerini tehdit eden ya da yerleşik kuralları ihlal eden eylemler genel olarak sapkınlık olarak değerlendirilir ve bu tür davranışları sergileyen

bireyler ise sapkın olarak adlandırılır (Çetin, 2017). Kural dışılığın sapma sayıldığı bir sosyal yapıda damganın da bu sapmanın bir sonucu olarak ortaya çıkacağı aşikardır. Çünkü toplum, kendi standartlarını aşan bireyleri hem sembolik hem de pratik düzeyde belirli bir ayrışmaya tabi tutar. Sapmayı farklı açılardan değerlendiren yaklaşımlardan biri de Göksu ve Karakaya'nın (2009) belirttiği üzere, sapmayı hatalı ruhsal süreçlerle ilişkilendiren Etkileşim Kuramı'dır. Bu kuramın merkezinde yer alan Etiketleme Kuramı, bireyin herhangi bir toplumsal normu ihlal ettiğinde toplum tarafından 'sapkın' olarak işaretlendiğini ileri sürmektedir. Zamanla bu etiketleme bireyin toplumla kurduğu ilişkileri dönüştürmekte, birey de bu damgayı içselleştirerek kimliğinin bir parçası hâline getirmektedir.

Edwin Lemert'in (1951) "Social Pathology: A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior" adlı eserinde ortaya koyduğu birincil ve ikincil sapma ayrımına göre; birincil sapma, norm ihlalinin henüz toplumsal düzeyde bir damga olarak görülmediği erken evreyi ifade eder. İkincil sapma ise bireyin artık dışlanma ve damgalanma noktasına ulaştığı ve bunun sonucunda toplumsal kurallara karşı bir tepki veya karşıt tutum geliştirdiği aşamayı tanımlar. İkincil sapma, damganın oluştuğu süreci yansıtmaktadır (Karğın, 2016; Dursun, 1997). Bu bağlamda sosyal olarak kabul edilebilirliğini kaybetme durumuna damga; bu niteliği taşıyan kişiye ise damgalı denilebilir.

Damgalama koşulları bireylerin reddedilmesine yol açar, çünkü bu bireyler başkalarının gözünde insanlıklarını tehdit eden bir özellik taşımaktadır (Crocker, Cornwell ve Major, 1993). Etimolojik olarak kökeni Eski Yunanca'ya uzanan damgalama terimi, delmek, iz, yara ya da belirti anlamlarına karşılık gelmekte; günümüzde ise kök anlamına yakın biçimde, itibar kaybı, küçümsenme veya aşağılanma durumlarını ifade etmek için kullanılmaktadır (Goffman, 2014; Özmen & Erdem, 2018). Nihayetinde damgalama, toplumsal

norm ve değerlerin dışında kalan bireyin anormal ya da sapkın olarak görülen davranışlarına veya görünümüne atfedilen, kalıplaşmış sosyal bir yargı olarak tanımlanabilir.

Damga Teorisi

Damgalama teorisinin öncülerinden biri olarak görülen Frank Tannenbaum, 1938 tarihli "Kötülüğün Tiyatrosu" (Dramatization of Evil) başlıklı makalesinde, "bir kişinin tutuklanması ve yargı sürecine dâhil edilmesinin kamusal bir tanıma niteliği taşıdığını ve bu işlemle birlikte bireye yapıştırılan etiketin, toplum nezdinde onun suçlu olarak görülmesine hizmet ettiğini" ifade etmektedir (Dursun, 1997). Tannenbaum (1957), "Suç ve Toplum" adlı eserinde kamu otoritelerinin çevreye zarar veren bireylere yönelik tutumlarının, bu kişilerin 'kötü' olarak damgalanmalarına yol açtığını; bu damgalamanın ise zaman içinde daha ağır sapma ve suç davranışlarını besleyebileceğini ileri sürmüştür. Lemert (1951) de tekrarlayıcı, yüksek görünürlüğe sahip ve güçlü toplumsal tepki uyandıran sapmaların bireyde sapkın bir "ben" tanımının gelişmesine neden olabileceğini, böylece kişinin sapma eylemlerine daha kararlı biçimde yönelmeye başlayabileceğini belirtmiştir. Bu görüşler damga kavramına ilişkin yeni bir perspektif sunmuş, damganın yalnızca bireye atfedilen olumsuz bir özellik ya da sapmayı çağrıştıran bir anlam taşımadığı, farklı kuramsal yaklaşımlarla yeniden yorumlanabileceği ortaya konmuştur. Etiketleme yaklaşımına dair temel açıklamalar ise Tannenbaum ve Lemert'in öncü çalışmalarının yanı sıra Becker (1963), Goffman (1963) ve Scheff (1966) tarafından geliştirilmiştir (Bernburg, 2009).

İşlevselci yaklaşımın toplumsal düzeni sürdüren kuralların zorunluluğuna yaptığı vurgu, sapmanın yalnızca bireysel bir eylem gibi değerlendirilmesine ve toplumun bu süreçte edilgen bir unsur olarak görülmesine yol açmıştır. Buna karşılık sembolik etkileşimci yaklaşım, damganın bireysel bir olgudan ziyade toplumsal,

psikolojik ve çevresel pek çok etkenin ortak ürünü olduğunu savunmaktadır. Başka bir ifadeyle sembolik etkileşimciler, sapmanın bir durumdan çok bir süreç olarak analiz edilmesi gerektiğini; normal ya da sapkın davranış söz konusu olsun, tüm ilgili aktörlerin etkisinin değerlendirmeye katılması gerektiğini ileri sürerler (Göksu & Karakaya, 2009). Bu yaklaşımın en önemli temsilcileri arasında yer alan Erving Goffman ve Howard S. Becker, damga ve etiketleme kuramının açıklanmasında temel figürler olarak öne çıkmaktadır.

Erving Goffman

Goffman, "Damga (Stigma)" adlı eserinde damganın hangi süreçlerle ortaya çıktığını, bu olgunun hem damgalanan bireyler hem de "normal" olarak kabul edilenler açısından ne ifade ettiğini ve damgalamayı sosyal etkileşim bağlamında nasıl ele almak gerektiğini ayrıntılı biçimde tartışır. İşlevselci yaklaşımın toplumu korumaya odaklanan değerlendirmesinin aksine Goffman, daha çok bireysel deneyime yönelen bir analiz ortaya koyar. Bu çalışmayı önemli kılan unsurlardan biri, sosyolojik altyapısı ne olursa olsun okuyucuyu damgalamanın dinamiklerini gerek deneyimsel gerekse kuramsal düzeyde eleştirel biçimde değerlendirmeye teşvik etmesi ve toplumun dışlanan gruplara yönelik tutumlarını incelemek için güçlü bir analitik çerçeve sunmasıdır (Whitehead, Carlisle, Watkins & Mason, 2001).

Goffman (2014), damga kavramını açıklarken bireyin varsayılan toplumsal kimliği ile fiili toplumsal kimliği arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım, bireyler hakkında çeşitli değerlendirmeler, tahminler ve yargılar üretilmesine imkân tanır (Karabıyık, 2016). Bir kişi hakkında damgaya ilişkin herhangi bir bilgi yokken, toplum onu varsayılan kimliği üzerinden algılar; ancak damgaya dair ipuçları belirdiğinde, kişi artık yeni bir kategoriye yerleştirilir ve fiili toplumsal kimliği üzerinden zihinsel olarak ayrıştırılır. Böyle bir durumda bireyin varsayılan kimliği ile gerçek kimliği arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkar ve Goffman, bu uyumsuzluğun sonucunda

oluşan damganın son derece itibarsızlaştırıcı bir kimliğe gönderme yaptığını belirtir. Goffman, bu süreçte iki farklı durumdan söz eder: kişinin itibarsızlaştırılmış ya da itibarsızlaştırılabilir bir niteliğe sahip olması ve bu nitelikler aracılığıyla bireyin "damgalı" olarak tanımlanmasına yol açan yargıların ortaya çıkması.

Goffman, damgaları üç temel kategori altında sınıflandırır:

1. **Bedensel damgalar**: çeşitli fiziksel deformasyonlar ve bedenle ilgili "korkunçluklar".
2. **Karakter temelli damgalar**: zayıf irade, tehlikeli veya doğaya aykırı tutkular, sapkın ve katı inançlar ya da ahlaki açıdan uygunsuz görülen kişilik özellikleri.
3. **Irk, ulus ve din gibi etnolojik damgalar**: ırk, etnisite, ulus ve din gibi, kuşaklar boyunca aktarılabilen ve aile üyelerinin tamamını etkileyen özellikler (Goffman, 2014; Mason vd., 2001; Çetin, 2017; Sevim, 2017; Major & O'Brien, 2005).

Timurturkan vd.'nin (2017) açıklamasına göre ilk grupta, bedenin küçümsenmesine yol açan çeşitli fiziksel kusurlar bulunur. İkinci grupta ise zayıf irade, olağandışı ya da aşırı tutkular ve tehlikeli görülen inançlar gibi kişisel karakter özelliklerinden kaynaklanan damgalar yer alır; akıl hastalığı, bağımlılık, cezaevinde bulunma, işsizlik, alkolizm, intihar girişimi, suç geçmişi veya radikal siyasi tutumlar buna örnek gösterilebilir. Üçüncü kategoride ise ırk, ulus ya da din temelli, kuşaktan kuşağa aktarılan etnolojik damgalar vardır. Bu tür damgalar aynı ailedeki tüm bireylere yansır.

Bu damga türlerinden herhangi birine sahip olan bireyler toplumda "damgalı" olarak konumlanırken, Goffman onların karşısında yer alanları -yani çoğunluğu- "normal" bireyler olarak adlandırır. Goffman'a (2014, s. 33-34) göre normaller, damgalılara karşı aşağıdaki şekilde tavır takınırlar:

"Damgası olan bir kişiye dönük biz normallerin takındığı tutumlar ve ona dönük eylemlerimiz iyi bilinir, çünkü iyilikseverlik eylemi tam da bu tepkileri yumuşatmaya ve abat etmeye yöneliktir. Şüphesiz, tanım gereği, biz damgalı bir kişinin pek de insandan sayılmayacağına inanırız. Bu zanna binaen, onun yaşamım zorlaştıran, birçok durumda düşünmeden de olsa etkili olan muhtelif ayrımcılıklar uygularız. Onun aşağı hâlini açıklamak ve temsil ettiği tehlikeyi izah etmek için bir damga teorisi, bir ideoloji inşa eder; bazen de sosyal sınıf gibi başka farkları temel alan bir hasımlığı akla yatkın kılmak için rasyonel gerekçeler buluruz."

Goffman'a göre "normal" olarak kabul edilen bireyler, damgalı kişilerin bulunduğu ortamlarda çoğu zaman duruma tam uymayan sınıflamalar yapar. Bu durum hem damgalı birey hem de normal olarak konumlananlar açısından çeşitli rahatsızlıkların doğmasına yol açar. Damganın zihinsel şemalara yerleşmiş olması, normallerin damgalı bireye sıradan bir muhatapmış gibi davranmalarını engeller. Bu engeli aşmakta zorlanan normaller ile normallerin dünyasına girmeye ya da onlardan uzak durmaya çalışan damgalılar, birbirlerine yönelik kalıp yargılar geliştirir. Bu bağlamda Goffman (2014, s. 49), "Bizler, damgalı bireyin ya aşırı saldırgan ya da aşırı mahcup olduğuna ilişkin bir izlenime kapılırız; hangi durum geçerli olursa olsun, damgalı kişinin eylemlerimize kasıtlı anlamlar yüklemeye fazlasıyla meyilli olduğunu düşünürüz" diyerek bu eğilime dikkat çeker.

Goffman (2014, s. 65–70), damgalı bireyin toplumsallaşma sürecinde geçirdiği dört aşamalı "ahlaki kariyer"den söz eder: İlk aşamada birey, normalin bakış açısını öğrenir ve içselleştirir; ikinci aşamada aile, damgalıyı tehlikelerden korumak üzere ona bir tür "koruyucu kapsül" sunar; üçüncü aşamada birey, damgasının farkına vararak geçmişini yeniden ve köklü biçimde sorgular; son aşamada ise kendi kimliğini kabullenme süreci başlar. Damgalanmış bireyin, içinde yaşadığı toplumun standartlarını içselleştirmesi nedeniyle,

kendisine atfedilen kusurla ilgili inançları da benimseme eğilimi gösterdiğini belirten Goffman, aşağılayıcı tutumların birey tarafından içselleştirilebilir olduğuna işaret eder (Hinshaw, 2007).

Bu sürecin sonunda damgalı ile normal arasındaki statü farklılıkları belirginleşir. Goffman'ın (2014) kavramsallaştırdığı "statü sembolü" normallere, "damga sembolü" ise damgalılara atfedilir ve bu iki toplumsal konum arasındaki ayrımı görünür hâle getirir. Normallerin, damgalıların ait olduğu toplumsal kategorinin dışında yer aldığı bilinen bir durumdur; asıl üzerinde durulması gereken damgalıların bu dışlanmaya verdikleri tepkilerdir. Statü sembolünü taşıyan normaller damgalanma karşısında ayrımcı ve mesafeli davranma eğilimindeyken, damga sembolünü taşıyan bireyler genellikle incinme, kırgınlık ve aşağılanma hissi yaşarlar. Whitehead vd.'ne (2001) göre, bir kişi başkalarının gözünde damgalanmanın öznesi hâline geldiğinde bir dizi duygusal tepkiyle karşı karşıya kalır. Bu nedenle damgalı bireyler, karşılaştıkları kişisel hayal kırıklıklarının üstesinden gelebilmek için çeşitli teknikler ve başa çıkma stratejileri geliştirir (Defleur, 2015).

Goffmancı bakış açısında yüz yüze etkileşimler ve "durum tanımı" kavramı temel önemdedir. Normal ve damgalıların bu etkileşimlerde benimsedikleri yorumlayıcı stratejiler, damganın görünür ya da gizli olmasına göre şekillenir. İtibarsızlaştırılmış birey, yani damgası açıkça görülen kişi, karma temaslarda ortaya çıkan gerilimleri yönetmeye çalışırken; itibarsızlaştırılabilir birey, yani damgası gizli olan kişi, öncelikle bu bilginin açığa çıkmasını engellemeyi hedefleyerek çeşitli kontrol stratejileri geliştirir. Örneğin itibarsızlaştırılmış bir birey, damgasını kabullenerek diğerlerini damgalı olarak niteleyebilir ya da normallerle benzerleşmek için spor, estetik müdahaleler veya sosyal beceri eğitimleri gibi uğraşlara yönelebilir (Goffman, 2014). Buna karşılık itibarsızlaştırılabilir birey, "aldatıcı görünüm", "mış gibi yapma" veya normallere özgü özellikleri taklit etmeye yarayan "kimlik

karıştırıcılar" gibi yöntemlere başvurabilir (Goffman, 2014, s.19–20). Goffman bu tartışmaları toplumsal kimlik, kişisel kimlik ve ego kimliği gibi çoklu kimlik biçimleri üzerinden temellendirir.

Bu nedenle damgalı bireyler, kusurlarını kontrol altına almak ve normallerin algısını değiştirmek için sürekli bir çaba içindedir. Ancak Goffman'a (2014) göre, ister damgası görünür ister gizli olsun, damgalı bireyler genellikle "diğerlerinin kendilerini gerçekten kabullenmedikleri ve eşit ilişki kurmaya razı olmadıkları" yönünde bir algı taşırlar. Bu algının yıkıcı etkileri karşısında damgalılar, yalnızca bireysel stratejiler geliştirmekle kalmaz, benzer deneyimlere sahip kişilerle dayanışma eğilimi de gösterirler. Goffman'ın "halden anlayan ötekiler" olarak adlandırdığı bu gruplar, damgalı bireylerin oluşturduğu informel topluluklar ya da damgalıları savunan kurum ve kuruluşlar olabilir. Bununla birlikte, bu tür grupların liderliğini üstlenen damgalı bireylerde zamanla grubun geri kalanından ayrışma ve kendini daha "kabul görmüş" bir konuma yerleştirme eğilimi de gözlemlenebilir (Goffman, 2014).

Sonuç olarak, toplumda normal olarak konumlananların temel özelliği damgayı yönetmek, damgalı bireylerin temel özelliği ise bu yönetilme biçimine karşı normallerin algısını dönüştürmeye yönelik sürekli bir çaba içinde olmaktır. Bu açıdan normal ve damgalı, aynı toplumsal bütünün iki tamamlayıcı unsurudur. Normallerin damgayı idare etme çabası ile damgalıların kendilerini kabul ettirme çabası, aynı sosyal mekânı paylaşan iki farklı toplumsal konumun zorunlu karşılaşmalarının kurallarını oluşturur.

> *"Sonuca bağlamak gerekirse damga kavramının, iki sütun hâlinde ayrılmış somut bir bireyler topluluğunun - damgalılar ve normaller- mevcudiyetinden ziyade, en azından bazı ilişkiler çerçevesinde ve hayatın belli dönemlerinde her birimizi iki rolü de oynamaya götüren ve her yerde mevcut bir toplumsal sürecin edimini içerdiğini tekrarlamak isterim. Normal ve damgalı, somut kişiler değillerdir, ikisi de birer bakış açısıdır. Bu bakış açıları,*

karma temaslar esnasında, layıkıyla yerine getirilmemiş normlar gereğince toplumsal olarak üretilirler. Bir birey daimî sıfatlar tarafından tipleştirilebilir elbette; bulunduğu birçok toplumsal durumda, damgalı rolünü oynamaya zorlanabilir ve bu durumda ondan, bu çalışmada yaptığım gibi, kaderinin onu her şeyiyle normallerin zıddında konumlandırdığı damgalı bir kişi olarak bahsetmek doğaldır. Ne var ki, sahip olduğu bu damgalayıcı nitelikleri, iki rolün doğasını kati surette belirlemez; bu nitelikler sadece, damgalının rollerden birini veya diğerini oynama sıklığını tanımlar" (Goffman, 2014, s. 192).

Howard S. Becker

Becker, özellikle *Hariciler (Outsiders)* adlı eserinde, toplumsal düzlemde sapkınlığa yüklenen anlamı dönüştürerek, kendi deneyimlediği sosyal çevredeki haricileri/sapkınları sade ve doğrudan bir dille ele alır. Görüşmelerden yaptığı alıntıları ampirik kanıt olarak sunması, sokağın dilini akademik söylemle buluşturmasını sağlamıştır. Chicago Okulu geleneğinin bir devamı niteliğindeki çalışmaları, Goffman'la benzer etkileşimci bir zeminde durmakla birlikte bu yaklaşımın farklı yorumlarını barındırmaktadır. Sapkınlığın, toplumsal bakış açısının sürekli yeniden ürettiği bir etiket olduğunu vurgulaması, Becker'in damgalanmış bireylere ilişkin perspektifinin temelinde etkileşimci yaklaşımın yer aldığını göstermektedir. Dahası, Becker yalnızca toplum tarafından sapkın olarak nitelenen kişileri incelemekle yetinmez; onları sapkın olarak tanımlayan normallere de yönelerek değerlendirmesini her iki tarafın bakış açısını dikkate alarak yapar.

Becker, "hariciler" kavramını yalnızca sapkınlara atfetmez. Ona göre (2017), toplum açısından sapkınlar hariciler olarak görülürken, hariciler de onları yargılayanları kendi açılarından harici olarak değerlendirebilmektedir. Dolayısıyla "harici" kavramı, kendisini normal kabul eden ve diğerlerini dışarıda bırakan kişilere yapılan bir göndermedir. Bu nokta, sapkınlığın nesnel bir özellikten

ziyade, toplumsal etkileşimler sırasında anlam kazanan bir konumlandırma biçimi olduğunu ortaya koymaktadır.

Sosyolojik yaklaşıma göre sapkınlık, üzerinde uzlaşılmış kuralların ihlâli olarak tanımlandığından ve toplum bu kuralların dışına çıkanları tekil ve türdeş bir kategoriye yerleştirme eğiliminde olduğundan, Becker'e göre (2017) sapkınlık büyük ölçüde toplumsal etkenlerin ürünüdür. Toplum, kurallar koyarak aynı zamanda bu kurallara karşıt konumda yer alacak sapkınları da üretmiş olur. Ayrıca sapkın davranış başlangıçta çeşitli bireysel, çevresel veya durumsal nedenlerden kaynaklanabilse de, bireyin sapma olarak etiketlenmesi sonrasında karşılaştığı sorunlar büyük ölçüde bu etiketin yüklediği olumsuz stereotiplerden -yani damgalamadan- kaynaklanmaktadır (Bernburg, 2009a).

Becker (2017), *Hariciler* adlı eserinin ikinci bölümünde sapkınlığın türlerini tartışır ve toplumsal algı ile yorumlamaya dayalı dört temel sapkınlık biçimi tanımlar. Bu sınıflandırma, sapkınlığın yalnızca davranışın niteliğine göre değil, aynı zamanda davranışın toplumsal olarak nasıl algılandığı ve yorumlandığına göre şekillendiğini göstermektedir.

	İtaatkâr davranış	Kural ihlal eden davranış
Sapkın olarak algılanan	**Mesnetsiz suçlanan**	**Pür sapkın**
Sapkın olarak algılanmayan	**İtaatkar**	**Gizli sapkın**

Toplumsal kurallara uyan bireyler genel olarak itaatkâr kabul edilir. Bununla birlikte, bazı kişiler kurallara uydukları hâlde temelsiz suçlamalar nedeniyle sapkın olarak damgalanabilmektedir. Hem kuralları ihlâl eden hem de bu ihlâl toplum tarafından fark edilen kişiler ise "pür sapkınlar" olarak nitelendirilir. Buna karşılık, kural ihlâli gerçekleştirdiği hâlde sapkınlığı görünür olmayan, daha çok içsel güdülerle eylem ve düşüncelerini gizlilik içinde sürdüren bireyler "gizli sapkınlar"dır. Becker (2017), esrar kullanıcılarının

önemli bir bölümünü bu kapsama yerleştirir. Bu noktada Goffman'ın "itibarsızlaştırılabilir damgalı" kavramsallaştırması ile Becker'ın "gizli sapkın" kategorisi arasında dikkat çekici bir paralellik vardır; her ikisinde de birey, damgasının açığa çıkmaması için stratejiler geliştirme zorunluluğuyla karşı karşıyadır.

Bu sapkınlık modelleri kavramsal çerçeveler sunmakla birlikte Becker'ın esas vurguladığı soru şudur: "Kişi gerçekleştirdiği sapkın eylemi neden yapmak ister?" (Becker, 2017). Becker, bu soruya doğrudan yanıt vermeden önce, sorunun kendi varsayımlarını sorgular ve tartışmayı farklı bir düzleme taşır: Ona göre asıl sorulması gereken, "Neden toplumun geleneksel normlarına bağlı bireyler, sahip oldukları sapkın itkileri eyleme dönüştürmezler?" sorusudur (Becker, 2017, s. 48–49). Becker'a göre normal addedilen bireylerin hayal dünyaları, çoğu zaman gerçek yaşam pratiklerine kıyasla çok daha sapkın unsurlar barındırır. Bu nedenle, bu itkilerin neden davranışa dönüşmediğini sorgulamak daha anlamlıdır. Becker, bu durumu, bireyin zamanla geleneksel kurumların ve davranış kalıplarının bir parçası hâline gelmesi ve bu bağlılık sürecinde söz konusu normları sanki kendisinin dışındaki bir gerçeklik gibi benimsemesiyle açıklar.

Bununla birlikte, sapkınlığa ilişkin değerlendirmelerin yalnızca normların perspektifinden yapılması, sapkınlığı pekiştirici bir işlev görmektedir. Timurturkan ve diğerleri (2017), bu nedenle "harici" konumundaki bireyin uyum sağlamakta zorlandığını ve toplumsal dışlanmanın daha derin bir sapkınlık üretim sürecine yol açtığını belirtmektedir. Böylece, Goffman'ın da ifade ettiği gibi, damgalı birey sürekli olarak toplumun dışında kalmakta; normal ile damgalı, giderek uzlaşmaz iki toplumsal kategoriye dönüşmektedir. Hem Goffman hem Becker'ın ortaklaştığı temel nokta, bu ayrışmanın toplumsal kurallar ve bu kuralların yeniden üretimi yoluyla sürekli olarak pekiştirildiğidir. Bu nedenle, normal ve

damgalı ayrımı, toplumsal olarak inşa edilmiş bir kategorileştirme sürecinin ürünüdür.

Becker, sapkın gruplara ilişkin analizlerinde esrar kullanıcıları ve dans müzisyenlerini örnek durumlar olarak ele alır. “Becoming a Marihuana User” (1953) makalesinde esrar kullanıcılarının sapkın olarak sınıflandırılan davranışa nasıl yöneldiklerini incelemektedir. Becker’e göre birey önce kullanım tekniğini öğrenir, ardından maddenin etkilerini tanımayı öğrenir ve son aşamada bu etkilerden keyif almayı öğrenir (Becker, 1953). Esrar kullanımına ilişkin toplumsal kontrol mekanizmaları ise üç temel engel üzerinden işlemektedir: Maddenin arzının ve erişilebilirliğinin kısıtlanması, kullanıcı olmayanların madde kullanımını öğrenmesinin engellenmesi ve davranışın ahlaki açıdan mahkûm edilmesi.

Benzer bir inceleme dans müzisyenleri üzerinden yapılmıştır. Becker, bu kişilerin de esrar kullanıcıları gibi toplumsal kurallarla gerilimli bir ilişki kurduğunu ve sonuç olarak kendilerini toplumdan yalıttıklarını gösterir. Müzisyenlerin kendileri ile müzisyen olmayanlar arasındaki çatışma, ticari ve caz müzisyenlerinin bu çatışma karşısındaki pozisyonları ve müzisyenlerin geleneksel toplumdan ayrışma biçimleri Becker’ın analizinde önemli yer tutmaktadır (Becker, 2017). Burada caz müzisyenlerinin ekonomik zorunluluklar nedeniyle ticari müzisyen konumuna geçmeleri, Goffman’ın, damgalı bireyin karma temaslarda normallerin kurallarına uymak zorunda kalmasıyla benzer bir stratejiye işaret eder.

Sapkın olarak sınıflandırılan her iki grubun da toplumsal kuralları dışlayarak kendi yaşam tarzlarını ve kültürel örüntülerini oluşturdukları görülmektedir. Bu nedenle Becker’a (2017) göre sapkın davranışın kökeni, bireylerin geniş toplumsal denetim mekanizmalarından uzaklaşarak daha küçük grupların norm ve değerleriyle uyumlu hâle geldiği süreçlerde aranmalıdır. Bu küçük

gruplar, geleneksel topluma karşı kendi alt kültürlerini ve kurallarını üretir; böylece kendilerini normal, dışarıdakileri ise anormal olarak nitelendirme eğilimi gösterir (Gençosmanoğlu, 2015).

Son olarak Becker, etiketleme süreçlerini sapkın davranışın tek açıklama kaynağı olarak görmekten özellikle kaçınır. Bu nedenle "etiketlenme kuramı" ifadesi yerine "etkileşimci sapkınlık kavramı" terimini tercih eder ve sosyolojik incelemenin odak noktasının toplumdan ziyade kolektif eylem olduğunu vurgular (Karaduman, 2019).

Sonuç

Bu çalışma, damga ve damgalama süreçlerinin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini, Goffman ve Becker'ın etkileşimci perspektifleri çerçevesinde incelemiştir. Goffman'ın yaklaşımı, damganın bireysel deneyimlerden ve kimlik yönetim süreçlerinden doğduğunu; bireyin sosyal etkileşimlerde normaller tarafından nasıl konumlandırıldığını ve bunun sonuçlarını detaylı biçimde ortaya koymaktadır. Becker ise sapkınlığın toplumsal olarak inşa edildiğini, bireyin davranışından çok toplumun bu davranışa yüklediği anlam ve tepkilerin belirleyici olduğunu vurgular. Her iki kuramcı da, damgalamanın bireysel bir olgu olmanın ötesinde, toplumsal normlar, güç ilişkileri ve etkileşim süreçleriyle iç içe geçmiş yapısal bir fenomen olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, damgalama yalnızca bireylerin toplumsal kabulünü etkileyen bir süreç değil, aynı zamanda toplumun normlarını ve sosyal yapısını yeniden üreten bir mekanizmadır. Damgalı bireyler, normallerin belirlediği kurallar ve beklentiler doğrultusunda sosyal kimliklerini sürekli olarak yönetmek ve uyum sağlamak zorunda kalırken, normaller de damgayı idare ederek toplumsal düzeni sürdürürler. Bu durum, damga ve normaller arasındaki karşılıklı etkileşimin, sosyal dışlanma, ayrımcılık ve önyargı gibi olumsuz sonuçları üretmesine yol açar. Goffman ve

Becker'ın perspektifleri, damgalamanın bireysel psikoloji ile toplumsal yapı arasındaki dinamik ilişkiyi açıklamada güçlü bir kuramsal çerçeve sunmakta ve sosyal dışlanma süreçlerinin anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır.

Kaynakça

Arboleda-Flórez, J. (2002). What Causes. *World Psychiatry*, 25-26.

Becker, H. S. (1963). Becoming a Marihuana User. *The American Journal of Sociology*, 235-242.

Becker, H. S. (2017). *Outsiders* (Hariciler). Ankara: Heretik.

Bernburg, J. G. (2009). Labeling and Secondary Deviance. H. Copes & V. Topalli (Eds.), *Criminological Theory: Readings and Retrospectives* (s. 1-25). New York: McGraw Hill Publishing.

Bernburg, J. G. (2009a). Labeling Theory. M.D. Krohn vd. (Eds.), *Handbook on Crime and Deviance, Handbooks of Sociology and Social Research* (s. 187-207). Reykjavik: Springer Science+Business Media.

Crocker, J. (1998). Social Stigma and Self-Esteem: Situational Construction of Self-Worth. *Journal of Experimental Social Psychology*, 89-107.

Crocker, J., Cornwell, B., & Major, B. (1993). The Stigma of Overweight: Affective Consequences of Attributional Ambiguity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60-70.

Çetin, E. (2017). *Gündelik Hayata Sosyolojik Bakmak*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Defleur, M. L. (2015). Goffman's Stigma: Book Reviews. *Social Forces*, 141-142.

Dursun, H. (1997). Damgalama Teorisi ve Suç. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 309-322.

Gençosmanoğlu, A. (2015). Etkileşimci Kuramda Sapkınlık Çalışmaları: Hariciler Üzerine Bir Değerlendirme. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 121-125.

Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. Ankara: Heretik Yayıncılık.

Göksu, T., & Karakaya, M. (2009). Polisin Sapma Davanışının Etiketleme Kuramı Açısından Değerlendirilmesi. *Polis Bilimleri Dergisi*, 27-43.

Hinshaw, S. P. (2007). *The Mark of Shame: Stigma of Mental Illness and an Agenda for Change*. New York: Oxford University Press.

Karabıyık, M. S. (2016). *Heretik*. http://heretik.com.tr/erving-goffmanin-damga-kitabi-uzerine-bir-degerlendirme/

Karaduman, T. (2019). *Hariciler* (Outsiders) Kitap Değerlendirmesi. Liberal Düşünce Dergisi, 227-229.

Karğın, V. (2016). Damgalama & Sosyal Reaksiyon Teorileri. E. Muş (Ed.), *Kriminoloji: Suç Teorileri ve Uygulamalar* (s. 143-171). Ankara: Karınca Yayınevi.

Lemert, E. M. (1951). *Social pathology: A systematic approach to the theory of sociopathic behavior*. McGraw-Hill.

Major, B., & O'Brien, L. (2005). The Social Psychology of Stigma. *Article in Annual Review of Psychology*, 394-421.

Mason, T., Carlisle, C., Watkins, C., & Whitehead, E. (2001). *Stigma and Social Exclusion in Healthcare*. London: Routledge.

Özmen, S., & Erdem, R. (2018). Damgalanmanın Kavramsal Çerçevesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 185-208.

Scheff, T. (1966). Being Mentally Ill: A Sociological Theory. RoutledgeSevim, K. (2017). Sosyal Çalışma Perspektifinden Damga ve Kadın. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 469-479.

Tannenbaum, F. (1957). *Crime and Community*. New York: Columbia University Press.

Timurturkan, M., Demez, G., Kart, E., Ertan, C., Cankurtaran, S., & Aktin, S. (2017). "Hükümlü" Olmanın Sosyal Tezahürleri: Sosyal Dışlanma, Damga ve Suç. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 138-157.

Whitehead, E., Carlisle, C., Watkins, C., & Mason, T. (2001). Historical Developments. T. Mason, C. Carlisle, C. Watkins & E. Whitehead (Eds.), *Stigma and Social Exclusion in Healthcare* (s. 17-29). London: Routledge.

Yaman, E., & Güngör, H. (2013). Damgalama (Stigma) Ölçeği'nin Geliştirilmesi, Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 251-270.

BÖLÜM 9

KADINA YÖNELİK ŞİDDET: KAVRAMLAR VE KURAMSAL YAKLAŞIMLAR

EMİNE AKÇELİK[1]

Giriş

Bu çalışma, kadına yönelik şiddet olgusunun çok boyutlu bir analizini sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, şiddet kavramının kavramsal çerçevesi ve kadına yönelik şiddetin tanımsal sınırları ile tipolojik sınıflandırması ele alınmaktadır. İkinci bölümde, kadına yönelik şiddetin etyolojik temelleri ve bu alandaki kuramsal yaklaşımlar eleştirel bir perspektifle tartışılmaktadır. Üçüncü bölümde, kadına yönelik şiddetin küresel ve ulusal düzeydeki yaygınlığına ilişkin ampirik veriler incelenmekte; dördüncü bölümde ise kadına yönelik şiddetle mücadele kapsamında devlet politikaları ve toplumsal hareketlerin ürettiği stratejiler ve pratikler değerlendirilmektedir.

Şiddet kelimesi, en genel manasıyla, "aşırı duygu durumunu, bir olgunun yoğunluğunu, sertliğini, kaba ve sert davranışı" ifade etmektedir. Kelimenin kökeni itibarıyla şiddet ise, "saldırgan davranışları, kaba kuvveti, beden gücünün kötüye kullanılmasını, yok eden eylemleri, taşlı, sopalı, silahlı saldırıları"; yani bütün bunları kapsayacak şekilde ifade etmek gerekirse, bireyin ve toplumun zarar göreceği her türlü davranış ve tutum şiddet

[1] Arş. Gör. Dr., Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, ORCID: 0000-0003-3003-9195

kapsamına girmektedir (Köknel 1996, s. 20'den akt. Akkaş ve Uyanık, 2016, s. 34).

6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'a göre;

> "…şiddet; kişinin, fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik açıdan zarar görmesiyle veya acı çekmesiyle sonuçlanan veya sonuçlanması muhtemel hareketleri, buna yönelik tehdit ve baskıyı ya da özgürlüğün keyfî engellenmesini de içeren, toplumsal, kamusal veya özel alanda meydana gelen fiziksel, cinsel, psikolojik, sözlü veya ekonomik her türlü tutum ve davranıştır".

Aynı maddede geçen kadına yönelik şiddet ise, "kadınlara, yalnızca kadın oldukları için uygulanan veya kadınları etkileyen cinsiyete dayalı bir ayrımcılık ile kadının insan hakları ihlaline yol açan ve bu Kanunda şiddet olarak tanımlanan her türlü tutum ve davranışı" kapsamaktadır (Resmî Gazete, 2012, madde 2).

Dünya Sağlık Örgütü (1993)'nün tanımlamasına göre, kadına yönelik şiddet; "Cinsiyete dayalı, kadını inciten, ona zarar veren, fiziksel, cinsel, ruhsal olarak hasar yaratan, toplum içerisinde ya da özel yaşamında ona baskı uygulaması ve özgürlüklerinin keyfi olarak kısıtlanmasına neden olan her türlü davranış"tır.

Şiddet olgusundan en fazla etkilenen toplumsal kesimler kadınlar ve çocuklardır. Kadına yönelik şiddet, temelde kadınlar ile erkekler arasındaki güç dengesizliğinden kaynaklanmaktadır. Şiddet, bireyin temel hak ve özgürlüklerinin ihlali niteliğindedir. Kadına yönelik şiddetin büyük ölçüde aile içinde ve özel alanda meydana gelmesi, aynı zamanda gizlilikle örtülmesi, olgunun kapsam ve boyutlarının belirlenmesini güçleştirmektedir. Türkiye bağlamında ise "aile" kurumuna atfedilen kutsallık, aile

bütünlüğünün korunmasına verilen önem ve mahremiyet değerinin yüksekliği gibi unsurlar, bu meselenin nesnel biçimde ele alınmasını zorlaştırmaktadır (Akkaş ve Uyanık, 2016, ss. 33-37).

Günümüzde şiddet, özellikle kadına yönelik şiddet hem nedenleri hem de kadınlar üzerinde yarattığı olumsuz sonuçlar bakımından önemli bir toplumsal sorun haline gelmiştir. Kadına yönelik şiddet yalnızca Türkiye'ye özgü bir olgu olmayıp, küresel ölçekte de ciddi bir toplumsal problem olarak varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte, şiddetin biçimleri ve ortaya çıkış biçimleri; içinde meydana geldiği toplumun kültürel özelliklerine, ülkenin yasal düzenlemelerine ve şiddete maruz kalan kadının eğitim, sosyoekonomik ve sosyokültürel düzeyine göre farklılık göstermektedir.

Şiddet denildiğinde genellikle "fiziksel şiddet" türü akla gelmekte, bu durum diğer şiddet biçimlerinin göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Oysa "duygusal şiddet", toplumda oldukça yaygın biçimde görülmesine rağmen çoğu zaman bir şiddet türü olarak tanımlanmamaktadır. Türkiye'de, kadınlar arasında dahi, duygusal şiddet ya da evlilik içi cinsel saldırı (marital rape) olguları birer şiddet biçimi olarak algılanmamakta; bu durum, toplumsal cinsiyet temelli şiddetin görünmezliğini pekiştirmektedir (Uzuner Akçıl, 2020, ss. 230-231).

Kadına yönelik ev içi şiddetin ortaya çıkışında etkili olan faktörler ve şiddetin artışına neden olan koşullar incelendiğinde çeşitli bireysel, psikolojik, ekonomik ve toplumsal değişkenlerin rol oynadığı görülmektedir. Bu bağlamda yapılan araştırmalar, şiddet uygulayan bireylerin benlik saygısının düşük olması, aşırı alkol kullanımı, ekonomik zorluklar, işsizlik, depresyon ya da kişilik bozuklukları gibi psikolojik rahatsızlıklara sahip olma durumlarının şiddet eğilimini artırdığını göstermektedir. Ayrıca, çocukluk döneminde şiddete maruz kalma ya da tanık olma, şiddet içerikli

medya ürünlerine maruz kalma, yakın çevrede şiddetin meşrulaştırılması, eşler arası iletişim yetersizliği ve kadının fiziksel güç kullanımını tolere etme eğilimi de şiddeti besleyen etkenler arasında yer almaktadır (Tel ve ark., 2019, s. 258).

ŞİDDET TÜRLERİ

Şiddet olgusu genel olarak fiziksel, cinsel, psikolojik, ekonomik, yoksunluk ve ihmal şeklinde sınıflandırılmaktadır. Bununla birlikte şiddet, bu kategorilerle sınırlı değildir; "bireyin kendine dönük, kişilerarası ve kolektif düzeylerde ortaya çıkan, sosyal etkileşim bağlamları içerisinde yapılaşmış çok boyutlu bir davranış örüntüsü" olarak da değerlendirilmektedir (Akkaş ve Uyanık, 2016, s. 35). Günümüzde bu geleneksel şiddet türlerine ek olarak, teknolojik gelişmelerle birlikte dijital şiddet (digital violence) ve flört şiddeti (dating violence) kavramları da literatürde yeni şiddet biçimleri olarak yer edinmiştir. Bu türler, özellikle gençler arasında çevrim içi ortamlar ve romantik ilişkiler bağlamında giderek daha görünür hale gelmektedir.

Farklı ülkelerde gerçekleştirilen araştırmalar, fiziksel şiddetin çoğunlukla sosyal izolasyonla (yalıtımla) birlikte seyrettiğini ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle, kadının yalnızlaştırılması ve özellikle yakın çevresinden sistematik biçimde yalıtılması, aile içi şiddetin ortaya çıkışı ve devamlılığıyla yakından ilişkili bir olgudur (UNICEF, 2000, s. 8; Johnson, 1998, s. 43'ten akt. Altınay ve Arat, 2007, s. 81).

Literatürde şiddet türleri ve bu türlerin kapsamına giren davranış biçimleri, farklı boyutlarıyla aşağıdaki şekilde sınıflandırılmaktadır.

Fiziksel Şiddet

Fiziksel şiddet, bireye doğrudan fiziksel zarar verme amacı taşıyan davranışların bütününü ifade etmektedir. Bu kapsamda;

“vurma, tokat atma, yumruklama, ısırma, çimdikleme, tekmeleme, saç çekme, itip kakma, yakma, boğaz sıkma, bir nesneyle vurma, korkutma” gibi eylemler ile en uç noktayı temsil eden “öldürme” fiili fiziksel şiddet davranışları arasında yer almaktadır (Berber, 2016, s. 256).

Farklı ülkelerde yürütülen araştırmalar, fiziksel şiddetin çoğu zaman sosyal yalıtım ile birlikte ortaya çıktığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, kadının toplumsal çevresinden ve destek kaynaklarından izole edilmesi, özellikle yakın çevresinden sistematik biçimde uzaklaştırılması, aile içi şiddetin sürekliliğini ve şiddetin şiddet döngüsüne dönüşmesini kolaylaştıran önemli bir etmendir (UNICEF, 2000, s. 8; Johnson, 1998, s. 43’ten akt. Altınay ve Arat, 2007, s. 81).

Cinsel Şiddet

Cinsel şiddet, bireyin rızası dışında cinsel içerikli davranışlara maruz bırakılması ya da cinsel eylemlere zorlanması şeklinde tanımlanmakta ve genellikle kadınlara yönelik bedensel bir istismar biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, “istemediği cinsel davranışlara veya ilişkiye zorlamak, evlilik içi ya da evlilik dışı tecavüz, cinsel ilişki sırasında güç kullanmak, tacizde bulunmak, aldatmak, cinselliği ödül veya ceza aracı olarak kullanmak, kadının rızası olmaksızın cinsel organına dokunmak” gibi eylemler cinsel şiddet davranışları kapsamında değerlendirilmektedir (Berber, 2016, s. 256).

Cinsel taciz de cinsel şiddetin bir alt türü olarak kabul edilmekte olup, yalnızca fiziksel temasla sınırlı değildir. “Ten teması kurmak amacıyla elle vurma, ima içeren veya toplumca uygunsuz kabul edilen jest ve mimikler, cinsel içerikli şakalar, bireyin dış görünüşüne yönelik cinsel çağrışımlı yorumlar, rahatsız edici biçimde yakınlaşma girişimleri, iş yerinde müstehcen görsel veya objelerin kullanımı, cinsel nitelikli teklif ve yaklaşımlar” gibi

davranışlar da cinsel şiddet kapsamına girmektedir (Üstünel vd., 2017, s. 10'dan akt. Uzuner Akçıl, 2020, s. 231).

Cinsel şiddet mağdurları hem fiziksel hem de psikolojik ve sosyal travmalarla karşı karşıya kalmakta; travma sonrası stres bozukluğu, suçluluk, utanma ve sosyal izolasyon gibi sonuçlar yaşamaktadır. Bunun yanı sıra toplumsal yargı ve adli süreçlerdeki cinsiyetçi tutumlar, mağdurların ikincil mağduriyet yaşamasına yol açmaktadır. Türkiye'de 6284 sayılı Kanun ve Türk Ceza Kanunu'nun ilgili maddeleri cinsel şiddeti suç olarak tanımlasa da uygulamada kültürel engeller ve toplumsal baskılar, kadınların adalet mekanizmalarına erişimini sınırlamaktadır.

Ekonomik Şiddet

Ekonomik şiddet, kadının ekonomik kaynaklara erişiminin, kullanımının veya üretken emeğinin kontrol edilmesi ya da engellenmesi yoluyla gerçekleştirilen bir şiddet türüdür. Kadınlar, ev içi emeği büyük ölçüde görünmez kılınan bireyler olarak, eşleri ve çocukları için yürüttükleri bakım, temizlik ve düzenleme faaliyetlerini herhangi bir maddi karşılık beklemeden yerine getirmektedirler. Bu durum, erkeklerin kadınların üretim gücünden ve emeklerinden yararlanırken, karşılığında herhangi bir bedel ödememeleri sonucunda, kadın emeğinin sistematik biçimde sömürülmesine yol açmaktadır. Kadınlar bu sömürü karşısında hem birlikte oldukları erkeklerin baskısı hem de ataerkil kültürün dayattığı normlar nedeniyle çift yönlü bir baskı mekanizması altında kalmaktadırlar. Bu baskı, toplumsal yapının devamlılığını sağlama amacına hizmet eden ideolojik gerekçelerle meşrulaştırılmaktadır (Özerkmen, 2012, s. 19; Yüksel vd., 2015, s. 16'dan akt. Uzuner Akçıl, 2020, s. 232).

Bu bağlamda ekonomik şiddet hem kadının emeğinin görünmez kılmakta hem de "kadının ekonomik özgürlüğünü kısıtlama, eve hiç veya yetersiz miktarda para bırakma, sürekli hesap

sorma, parayı kontrol ve aşağılamanın aracı olarak kullanma, çalışmasına izin vermeme ya da kazancına el koyma" gibi davranışları da kapsamaktadır (Berber, 2016, s. 256). Bu tür uygulamalar, kadının ekonomik bağımsızlığını ortadan kaldırarak, onu erkeğe maddi olarak bağımlı kılmakta ve bu yolla ataerkil güç ilişkilerini yeniden üretmektedir. Dolayısıyla ekonomik şiddet sosyokültürel kontrol ve iktidar ilişkilerinin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Psikolojik ve Sözel Şiddet

Psikolojik ve sözel şiddet, bireyin duygusal bütünlüğüne, benlik saygısına ve özdeğer algısına zarar vermeyi amaçlayan davranışları kapsamaktadır. Bu şiddet türü, çoğu zaman fiziksel şiddet kadar görünür olmasa da birey üzerinde uzun süreli ve derin etkiler bırakmaktadır. Bu kapsamda, "*...yıkıcı eleştiri, bağırma, alay etme, suçlama, hakaret, isim takma, küçümseme, aşağılamada bulunma, tehdit etme, kıskançlık yoluyla baskı kurma, bilgi saklama, yalan söyleme, sevdiği kişilerle görüşmesini engelleme, yalnızlaştırma, duygusal ihtiyaçlarını karşılamama, karar süreçlerinden dışlama, özgüvenine zarar verme, sürekli suçlama, çocukları uzaklaştırma veya onları manipülasyon aracı olarak kullanma*" gibi davranışlar psikolojik ve sözel şiddet kapsamında değerlendirilmektedir (Berber, 2016, ss. 256-257).

Burks'a göre psikolojik şiddetin kadınlar üzerindeki etkileri oldukça yıkıcıdır. Bu tür şiddet, kadının kendisine duyduğu saygı, değer ve yeterlilik algısında azalmaya; sorumluluk almada isteksizlik, duygusal ilişkilerde güçlük, kişilerarası ilişkilerde bozulma ve kişilik gelişiminde gerilemeye yol açmaktadır. Kadın, zamanla kendisini yetersiz ve değersiz hissetmekte; suçluluk, utanç, intihar düşünceleri ve kendine zarar verme eğilimleri geliştirebilmektedir. Ayrıca psikolojik şiddete maruz kalan bireylerde stres kaynaklı fiziksel rahatsızlıkların da sıkça görüldüğü belirtilmektedir (Akkaş ve Uyanık, 2016, ss. 38-39). Bu etkilerin yanı sıra psikolojik ve sözel şiddet, kadının toplumsal konumunu da

etkileyen bir şiddet biçimidir. Toplumsal cinsiyet normları, kadının itaatkar ve sessiz bir özne olarak konumlandırılmasını pekiştirirken bu tür şiddet davranışlarının meşrulaştırılmasına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla psikolojik şiddet, ataerkil yapının sembolik bir aracı olarak kadının öznelliğini ve benlik bütünlüğünü zedeleyen en yaygın ama en az fark edilen şiddet biçimlerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

Dijital Şiddet ve Flört Şiddeti

Teknolojik gelişmelerin hız kazanmasıyla birlikte literatüre yeni eklenen şiddet türlerinden biri dijital şiddettir. Dijital şiddet, kadınların yaşamlarının çeşitli dijital araçlar -cep telefonu uygulamaları, sosyal medya platformları ve diğer çevrim içi iletişim ortamları- aracılığıyla denetlenmesi, kontrol edilmesi ve baskı altına alınması şeklinde tanımlanmaktadır. Bu kapsamda, kadına ait mahrem görüntülerin rızası dışında kaydedilerek tehdit unsuru haline getirilmesi, sosyal medya hesaplarına ait şifrelerin izinsiz biçimde edinilerek çevrim içi etkinliklerinin takip edilmesi veya kadının dijital mecralardaki iletişimlerinin sınırlandırılması gibi davranışlar dijital şiddet örnekleri arasında yer almaktadır. Dijital alanın sağladığı görünmezlik ve hız, bu şiddet türünün etkisini artırmakta ve mağdurlar üzerinde sürekli bir kontrol ve gözetim mekanizmasının oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Literatürde yeni kavramsallaştırılmış bir diğer şiddet türü ise flört şiddetidir. Flört şiddeti, romantik bir ilişki öncesinde ya da ilişki sırasında erkeğin kadın üzerinde "denetleyici, baskıcı ve kısıtlayıcı" tutum ve davranışlarla kurduğu kontrolü ifade etmektedir. Kadının günlük yaşamını ilgilendiren faaliyetlerin, gittiği yerlerin ve görüştüğü kişilerin sürekli olarak denetlenmesi; ilişki dinamiklerinde erkeğin istek ve beklentilerinin kadınınkilerin önünde tutulması; kıskançlık, baskı ve manipülasyon yoluyla kadının hareket alanının daraltılması gibi uygulamalar flört şiddeti

kapsamında değerlendirilmektedir (Berber, 2016, ss. 256-257). Bu tür şiddet, özellikle genç kadınlar arasında yaygın olup, toplumsal cinsiyet normlarının ilişkiler içindeki güç dengesizliklerini yeniden üretmesine katkıda bulunmaktadır.

KADINA YÖNELİK ŞİDDETE İLİŞKİN KURAMLAR

Şiddet olgusunun evrensel kabul görebilecek tek bir tanımının yapılabilmesi ve hangi davranış biçimlerinin şiddet kapsamında değerlendirileceği, sosyal bilimler literatüründe süregelen tartışmalı konulardan birini oluşturmaktadır. Şiddetin kavramsallaştırılması sürecinde, insan saldırganlığının altında yatan faktörlerin belirlenmesi kritik bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, şiddet davranışının kökenlerini açıklamaya yönelik literatürde çok sayıda teorik yaklaşım ve açıklayıcı model bulunmaktadır.

Sosyal Öğrenme Kuramı: Şiddetin Öğrenilen Bir Davranış Olarak Kavramsallaştırılması

Şiddet davranışının sebeplerini açıklayan kuramsal yaklaşımlar arasında en yaygın kabul gören ve ampirik araştırmalarla desteklenen perspektiflerden biri sosyal öğrenme kuramıdır. Bu kuramsal çerçeve, insan davranışının anlaşılmasında biyolojik determinizmi reddederek çevresel faktörlerin ve sosyal etkileşimlerin belirleyiciliğini ön plana çıkarmaktadır. Sosyal öğrenme kuramının temel önermesine göre, insan doğuştan itibaren saldırgan özelliklere veya şiddet eğilimine sahip değildir. Aksine şiddet ve saldırganlık davranışları, bireyin yaşamı boyunca çevresiyle kurduğu sosyal etkileşimler, gözlem süreçleri ve modelleme mekanizmaları aracılığıyla edinilmekte ve içselleştirilmektedir. Bu süreçte birey, çevresinde gözlemlediği tutum ve davranış kalıplarını taklit ederek ve bunların sonuçlarını değerlendirerek kendi davranışlarına dahil etmektedir (Bandura, 1977).

Sosyal öğrenme kuramı çerçevesinde kadına yönelik şiddetin nesilden nesile aktarımı özel bir önem taşımaktadır. Kuram, özellikle gelişimin kritik dönemleri olan çocukluk ve ergenlik çağlarında, birincil sosyalleşme ajanı konumundaki aile içerisinde şiddet davranışlarına maruz kalan ya da bu tür davranışlara tanık olan bireylerin, yetişkinlik dönemlerinde kendi kurmuş oldukları aile ilişkilerinde benzer şiddet örüntülerini tekrar üretme eğiliminde olduklarını ortaya koymaktadır. Bu kuşaklararası şiddet aktarımı mekanizması, aile içi şiddetin normalleştirilmesi, çatışma çözme stratejisi olarak şiddetin meşrulaştırılması ve toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eşitsiz güç ilişkilerinin içselleştirilmesi süreçleriyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla çocukluk döneminde edinilen şiddet deneyimleri veya şiddete tanıklık, yetişkinlik dönemindeki ilişki dinamiklerini ve davranış kalıplarını şekillendiren güçlü bir sosyalleşme mekanizması olarak işlev görmektedir (Gökkaya ve Ayan, 2017, s. 2'den akt. Uzuner Akçıl, 2020, s. 229; Bandura, 1977).

Bu kuramsal çerçeve, kadına yönelik şiddetin bireysel patoloji veya izole vakalar olarak değil, sosyal öğrenme süreçleri ve kültürel aktarım mekanizmaları aracılığıyla yeniden üretilen sistemik bir sorun olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Ataerkil Sistem Teorisi: Şiddetin Yapısal ve Toplumsal Kökenleri

Kadına yönelik şiddet olgusunun açıklanmasında öne çıkan bir diğer önemli teorik çerçeve ataerkil sistem teorisidir. Bu teori, şiddet davranışının analizinde mikro düzeydeki bireysel ve ailesel faktörlerden ziyade makro düzeydeki toplumsal yapıların ve güç ilişkilerinin belirleyiciliğini merkeze almaktadır.

Ataerkil sistem teorisine göre, aile içi şiddet ve kadına yönelik şiddet, toplumsal yapının ve egemen toplumsal cinsiyet düzeninin bireyler üzerindeki dönüştürücü ve belirleyici etkisi

çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bu perspektife göre, tarihsel süreç içerisinde gerçekleşen sosyal ve ekonomik dönüşümler, toplumsal ilişkilerin ataerkil bir sistem etrafında örgütlenmesine yol açmıştır. Ataerkil toplumsal sistem, kadınların toplumsal konumunu ikincil ve bağımlı bir statüye indirgeyen, onları toplumsal, ekonomik ve siyasal alanlardan dışlayan ve aşağılayan bir tutumun kurumsallaşmasına zemin hazırlamaktadır. Bu sistem, erkek egemenliğini meşrulaştıran ideolojik söylemler, normlar ve pratikler aracılığıyla yeniden üretilmekte ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini doğallaştırmaktadır. Bu yapısal koşullar altında, kadınlara yönelik şiddet, rastlantısal veya münferit olaylar olarak değil, tarihsel süreklilik gösteren ve sistematik bir örüntü halinde tezahür eden toplumsal bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ataerkil sistem teorisi çerçevesinde şiddet, erkek egemenliğinin sürdürülmesi ve kadınların tahakküm altında tutulması için kullanılan bir sosyal kontrol mekanizması olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla kadına yönelik şiddet, ataerkil toplumsal düzenin yapısal bir ürünü ve bu düzenin devamını sağlayan sistematik bir araç olarak kavramsallaştırılmaktadır (Dobash & Dobash, 1979; Doğan, 2013, s. 56'dan akt. Uzuner Akçıl, 2020, s. 229).

Psikanalitik Yaklaşım: Şiddetin Biyolojik ve İçgüdüsel Temelleri

Kadına yönelik şiddet olgusunun açıklanmasında sosyolojik ve çevresel faktörlere dayanan kuramların yanı sıra şiddet davranışını bireysel ve psikolojik temellere dayandıran görüşler de literatürde önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda psikanalitik yaklaşım, şiddet ve saldırganlığın kökenlerini insan psişesinin derinliklerinde ve biyolojik donanımında aramaktadır.

Sigmund Freud'un psikanalitik kuramına göre, insan davranışlarının temelinde iki evrensel içgüdüsel dürtü bulunmaktadır. Bu temel dürtülerden birincisi "libido" olarak kavramsallaştırılan cinsel dürtü, ikincisi ise "Thanatos" olarak adlandırılan ölüm içgüdüsü ve bununla ilişkili saldırganlık

eğilimidir. Freud'a göre, bu içgüdüler insan doğasının ayrılmaz birer parçasıdır ve tüm bireylerde doğuştan itibaren mevcuttur. Psikanalitik perspektife göre, saldırganlık içgüdüsünün varlığı evrensel olmakla birlikte, bu içgüdünün dışa vurumu, yönelimi ve ifade biçimi bireyler arasında farklılık göstermektedir. Bu farklılaşma, bireyin yaşam döngüsü boyunca maruz kaldığı sosyalleşme süreçlerinin, eğitimsel deneyimlerin ve kültürel normların etkisi altında şekillenmektedir (Freud, 2009)

Birincil sosyalleşme kurumları olan aile ve ardından gelen ikincil sosyalleşme kurumları (okul, akran grupları vb.), bireyin içgüdüsel dürtülerini kontrol altına alma, yönlendirme ve toplumsal olarak kabul edilebilir formlara dönüştürme işlevini üstlenmektedir. Bu süreçte, saldırganlık içgüdüsü ya süblimasyona (yüceltme) uğrayarak sanat, spor gibi yapıcı alanlara kanalize edilmekte ya da baskılama mekanizmaları aracılığıyla bilinçdışına itilmektedir. Ancak, yetersiz sosyalleşme, travmatik yaşam deneyimleri veya destekleyici olmayan aile dinamikleri, bu içgüdüsel dürtülerin yıkıcı şiddet davranışları olarak tezahür etmesine yol açabilmektedir (Freud, 2009; Doğan, 2012, s. 542'den akt. Akkaş ve Uyanık, 2016, s. 33).

Alternatif Yaklaşımlar

Altınay ve Arat, 1970'lerden itibaren şiddet araştırmalarının birbirlerinden etkilenmiş olan iki paradigmadan beslendiğini öne sürmektedirler. Bunlardan biri *aile içi şiddet paradigması*, bir diğeri ise, "erkek şiddeti" analizi üzerine oturmuş olan *feminist paradigma*dır. İki paradigma arasında önemli noktalarda farklar bulunsa da çıkış noktaları ve temel vurgusu aynıdır. Bu vurgu; ailenin genellikle "güvenli, sıcak, sevgi dolu" vb. şekilde tanımlansa da şiddetin en fazla yaşandığı kurumlardan biri olmasınadır (Altınay ve Arat, 2007, s. 51).

Konuyla ilgili bir başka kuram olan Sylvia Walby'nin kuramında, kadına yönelik şiddet tanımı, "koca dayağını, tecavüzü, cinsel saldırıyı, iş yerinde cinsel tacizi ve çocukların cinsel istismarını" kapsamakla birlikte, erkek şiddetinin ancak toplumsal patriyarkanın çözülmesiyle anlaşılabileceği savunulmaktadır. Erkek şiddetini anlamak için, iki sorunun yanıtı aranmaktadır: "erkekler neden ve nasıl şiddet uygular" ve "bu şiddeti engellemek için devlet neden yeteri kadar tepki vermez ve bu tepkisizlik nasıl açıklanabilir". Walby, patriyarkanın altı bileşeni olduğunu vurgulamaktadır: "Patriyarkal üretim tarzı, ücretli emek, devlet, erkek şiddeti, cinsellik ve kültürel yapılardaki patriyarkal ilişkiler". Bununla birlikte o, erkek şiddetinin analizini üç temel yaklaşımla analiz etmektedir. Bunlar; liberalizm, sınıf kuramı ve patriyarkal toplumdaki erkek iktidarıdır. Liberalizm, kadına yönelik şiddet olgusunda toplumsal etkenlerden çok psikolojik etkenlerin ön plana çıktığını savunmaktadır. İkinci yaklaşım olan sınıf temelli yaklaşımı, toplumdaki tabakalaşma sisteminde sınıf bakımından en alt tabakada bulunan erkeklerin, içinde bulunduğu zor koşulların bir sonucu olarak kadına şiddet uyguladığı yönündedir. Üçüncü yaklaşıma göre ise, radikal feministlerin yaklaşımlarına uygun olarak hem şiddet hem cinsellik patriyarkadan beslenmektedir. Erkeklerin kadınlarla ya da hemcinsleriyle ilişkilerinde şiddete başvurmalarının sebebi çocukluklarından itibaren yetiştirilme tarzlarının "maço" olmasıdır (Walby, 2016, ss. 201-208'den akt. Özcan, 2019, ss. 10-12).

DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE KADINA YÖNELİK ŞİDDET ORANLARI

Küresel Perspektif: Şiddetin Evrensel Boyutu

Kadına yönelik şiddet, evrensel bir insan hakları ihlali ve küresel bir halk sağlığı krizi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından yayımlanan tahminlere göre, küresel ölçekte dünya çapındaki kadınların yaklaşık üçte biri (%30'u) yaşamları boyunca en az bir kez fiziksel ve/ya da cinsel

yakın partner şiddetine veya partner olmayan cinsel şiddete maruz kalmıştır (WHO, 2024).

2024 yılı verilerine göre, tahmini 840 milyon kadın - neredeyse her üç kadından biri- yaşamlarında en az bir kez fiziksel ve/veya cinsel yakın partner şiddetine, partner olmayan cinsel şiddete veya her ikisine maruz kalmıştır (UN Women, 2024). Bu rakam, cinsel tacizi içermemektedir ve son yirmi yılda büyük ölçüde değişmeden kalmıştır. Yakın partner şiddetinin azaltılmasındaki ilerleme son yirmi yılda çok yavaş olmuş, yıllık sadece %0,2'lik bir düşüş kaydedilmiştir (UN Women, 2024).

15-49 yaş arasında bir ilişki içinde olan kadınların dünya çapında neredeyse üçte biri (%27'si), yaşamlarında en az bir kez yakın partnerleri tarafından bir tür fiziksel ve/veya cinsel şiddete maruz kaldıklarını bildirmektedir (WHO, 2024).

Kadın Cinayetleri (Femisid): Ölümcül Şiddetin Boyutları

Kadına yönelik şiddetin en uç noktası, kadın cinayetleri (femisid) olarak karşımıza çıkmaktadır. 2024 yılında, dünya genelinde yaklaşık 50.000 kadın ve kız çocuğu, yakın partnerleri veya aile üyeleri tarafından öldürülmüştür. Bu rakam, tüm kasıtlı kadın cinayetlerinin yaklaşık %60'ını temsil etmektedir (UNODC & UN Women, 2024). 2023 yılında bu sayı 51.100 idi. Gözlemlenen düşüş, gerçek bir azalmayı yansıtmamakta, ülke bazındaki veri farklılıklarından kaynaklanmaktadır (UNODC & UN Women, 2024).

Bugün her 10 dakikada bir kadın veya kız çocuğu, kendisine yakın biri tarafından öldürülmektedir (UNODC & UN Women, 2024). Rapor, ortalama olarak her gün 137 kadın ve kız çocuğunun yakın partner veya aile üyeleri tarafından öldürüldüğünü göstermektedir. Buna karşılık, erkek cinayetlerinin sadece %11'i özel ortamlarda gerçekleşmektedir.

Küresel ölçekte, kadınlara yönelik cinayetlerin %38'i yakın partnerler tarafından işlenmektedir (WHO, 2024).

OECD Ülkeleri ve Gelişmiş Ekonomilerde Durum

OECD ülkeleri genelinde, kadınların %22'si yaşamları boyunca yakın partnerden fiziksel veya cinsel şiddete maruz kaldıklarını bildirmekte; kadınların %4'ü ise geçen yıl yakın partner şiddetine maruz kalmıştır (OECD, 2024).

Kolombiya ve Türkiye'de kadınların %30'undan fazlası yaşam boyu partnerden kişilerarası şiddet yaşadıklarını bildirirken, Kore, Meksika, Türkiye ve Kolombiya'da kadınların %8'inden fazlası geçen yıl yakın partner şiddeti yaşamıştır (OECD, 2024).

Türkiye'de Durum

OECD 2019 yılı verilerine göre, Avrupa ve OECD ülkeleri arasında erkeklerden fiziksel veya cinsel şiddet gören kadın oranının en yüksek olduğu ülke Türkiye'dir. Türkiye'de kadına şiddet oranı %38'dir (Euronews, 2023; OECD 2019 verileri). Neredeyse 10 kadından 4'ü hayatında erkek şiddetine maruz kalmaktadır.

OECD verileri, "hayatlarında en az bir kere eşi veya sevgilisinin fiziksel ve/veya cinsel şiddetine maruz kalan kadınların oranını" göstermekte olup, resmi verilere göre gerek Avrupa ve OECD ülkeleri gerekse G20 üyeleri arasında kadına şiddetin en yüksek olduğu ülke Türkiye'dir (Euronews, 2023).

Kadına şiddet oranında Türkiye'nin ardından %37 ile Kolombiya, ardından Kosta Rika ve ABD %36 ile sıralanmaktadır (Euronews, 2023).

Diğer Ülkelerdeki Durum

Dünyanın en büyük ekonomik güçlerinden ABD'de kadınların %36'sının ömürlerinden en az bir kere erkeklerin fiziksel ve/veya cinsel şiddetine maruz kalması dikkat çekicidir. Hayat

standardının oldukça yüksek olduğu ülkelerden Yeni Zelanda'da kadına şiddet oranı %35'tir (Euronews, 2023).

OECD ülkeleri arasında kadına erkek şiddetinin en düşük olduğu ülke %2 ile Kanada'dır. Hemen üstünde %7 ile Şili ve %10 ile İsviçre gelmektedir (Euronews, 2023).

Letonya ve Danimarka'da kadına şiddet oranı %32'dir. Bu oran Finlandiya'da %30 ve İngiltere'de %29'dur (Euronews, 2023).

Düşük Gelirli Ülkelerde Kritik Durum

OECD 2019 yılı verilerine göre dünyada kadına şiddetin en yüksek olduğu ülke %85 ile Pakistan'dır. Bu oran Senegal'de %78, Yemen'de %67, Afganistan'da %61'dir (Euronews, 2023; OECD 2019 verileri).

İnsani Kriz Bağlamları ve Çatışma Ortamları

İnsani bağlamlar kadınların güvenliği üzerinde ciddi etkiye sahiptir; insani kriz ortamlarında kadınların %70'i toplumsal cinsiyete dayalı şiddete (GBV) maruz kalmaktadır; bu oran dünya genelindeki %35'e kıyasla oldukça yüksektir (UN Women, 2024). Çatışma etkilenen alanlarda çocuk evlilik oranları 4 yüzde puan daha yüksektir.

Afganistan'da, Temmuz 2024 itibarıyla, kadınların %64'ü evden tek başlarına çıkarken "hiç" güvende hissetmediklerini bildirmiş; buna karşılık erkeklerin sadece %2'si bu şekilde hissetmiştir (UN Women, 2024).

Zorla yerinden edilmiş kadınlar için risk önemli ölçüde artmaktadır: Kolombiya ve Liberya'da zorla yerinden edilmiş kadınlar, yerinden edilmemiş kadınlara kıyasla sırasıyla %40 ve %55 daha fazla son yıl içinde yakın partner şiddeti yaşama riskiyle karşı karşıyadır (UN Women, 2024).

Dijital Şiddet: Yeni Bir Tehdit Boyutu

Çevrimiçi şiddet sadece “sanal” bir tehdit değildir aksine kadınları ve kız çocuklarını fiziksel istismara ve cinayete karşı son derece savunmasız bırakan somut bir şiddet biçimidir (UNODC & UN Women, 2024).

Birleşik Krallık’taki araştırmalar, evde öldürülen kadınların %60’ının ölümlerinden önce çevrimiçi ortamda izlendiklerini göstermektedir (UNODC & UN Women, 2024). Yüksek profilli kadınlar -gazeteciler, politikacılar ve aktivistler- dijital şiddete en çok maruz kalan gruplar arasındadır.

Ekonomik Maliyet

BM Kadın Birimi tarafından yapılan değerlendirmeye göre, kadına yönelik şiddetin dünya ekonomisine yıllık maliyeti yaklaşık 1,5 trilyon dolardır. Bu maliyet, sağlık hizmetleri, kayıp iş gücü ve sosyal hizmetler gibi birçok alanda toplumsal yükler yaratmaktadır (UN Women, akt. TİHEK, 2024).

Toplumsal Normlar ve Meşrulaştırma

OECD ülkelerinde ortalama olarak kadınların %10’u, bir kocanın karısını dövmesinin veya ona vurmasının haklı gösterilebileceğini söylemektedir; bu oran Danimarka, İrlanda ve Litvanya’da %2 veya daha az iken, Şili ve Meksika’da %30’un üzerinde ve Kore’de %40’ın üzerindedir (OECD, 2024). SIGI 2023, kadına yönelik şiddeti haklı gösteren tutumların, son yılda daha fazla kadının şiddet yaşamasıyla güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu göstermiştir.

Bu istatistikler, kadına yönelik şiddetin küresel bir kriz olduğunu ve küresel bir dayanışma ile daha etkili önlemler alınması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Şiddetin önlenmesi, yasal düzenlemelerin etkin uygulanması, mağdurlara yönelik destek sistemlerinin güçlendirilmesi ve toplumsal farkındalık çalışmalarının artırılması kritik öneme sahiptir.

KADINA YÖNELİK ŞİDDETLE MÜCADELE

Şiddet sorunu dünyada 1970'lerden itibaren önem kazanmaya başlarken, Türkiye'de 1980'lerden itibaren konuşulmaya ve tartışılmaya başlanmıştır (Uzuner, 2020, s. 230).

Kadına yönelik şiddetle mücadelede uygulanan politikalar da bu paralelde başlamıştır. Kadın sığınma evleri, kadına yönelik şiddetle mücadelede en önemli kurumsal yapılardan biridir. Ancak kadın sığınma evleri ve dayanışma merkezlerinin kapasiteleri yetersizdir ve uzun dönemli ve her açıdan yeterli olan bir destek sağlayamamaktadırlar. Bu sebeple devletin bu alanda çalışmaları arttırması ve "*kadın sığınma evlerinin sayısını arttırması, kapasitesinin geliştirilmesi, güvenli, erişilebilir ve kapsayıcı bir hizmet sunması ve/veya feminist bakış açısı üzerine kurulu bağımsız kadın sığınma evlerini finansal olarak desteklemesi gerekmektedir*". Devletin şiddetle mücadele uygulama alanındaki bir başka eksiklik kadın cinayetleri istatistiklerine ulaşılamamasıdır. Bu istatistiklere ancak çeşitli sivil inisiyatifler ve alternatif medya vasıtasıyla erişilebilmektedir (Özcan, 2019, s. 28-30).

Kadına Yönelik Şiddet Alanında Devletin Kurumsallaşması

Türkiye'de CEDAW'ın ve İstanbul Sözleşmesi'nin imzalanmasının, KSGM'nin ve ŞÖNİM'in kurulmasının, SHÇEK ve belediyeler altında sığınma evlerinin açılmasının, TMK ve TCK'daki değişikliklerin, devletin kadın ve kadına yönelik şiddetle mücadelede kurumsallaşma yoluna gittiğinin göstergeleri olduğu söylenebilir. Bunlarla birlikte, aile içi şiddetin önlenmesi ve kadının korunması amacıyla 1998'de 4320 sayılı "Ailenin Korunmasına Dair Kanun" çıkarılmıştır. Bu kanun ile aile içerisinde şiddet uygulayan bireyler "evden altı aya kadar uzaklaştırma" cezasıyla cezalandırılmaktadır. 2005'te yürürlüğe girmiş olan 5237 sayılı yeni TCK ile "cinsel suçlarla ilgili tanımlar genişletilmiş, cezalar ağırlaştırılmış, evlilik içi tecavüz suç sayılmış, namus cinayetlerinde

ceza indirimini kaldırmış, evli-bekar ya da bakire-bakire olmayan kadınlar arasında ayrımcılık kaldırılmıştır" (Sallan Gül, 2013, s. 75'ten akt. Özcan, 2019, ss. 39-40).

2011 yılında İstanbul'da kararlaştırılmış ve devletlerin imzasına açılmış "Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Sözleşmesi"ne göre şiddet ve özelde kadınlara yönelik şiddet; "bir insan hakları ihlali olarak ve kadınlara yönelik ayrımcılığın bir biçimi olarak anlaşılmaktadır ve ister kamusal ister özel alanda meydana gelsin, kadınlara fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik zarar veya ıstırap veren veya verebilecek olan toplumsal cinsiyete dayalı her türlü eylem ve bu eylemlerle tehdit etme, zorlama ve keyfi olarak özgürlüğünden yoksun bırakma" anlamına gelmektedir (Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele (2016-2020) Ulusal Eylem Planı, 2016, s. 10'dan akt. Uzuner Akçıl, 2020, s. 230).

Kadınlara uygulanan cinsiyete dayalı şiddetin bir ayrımcılık olarak tanımlanmasına önemli bir katkı sunmuş olan "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesine Dair Sözleşme"nin (CEDAW) Komitesi 1992'de kabul edilmiştir. Bu katkıdan sonra 1993'te Birleşmiş Milletler (BM) "Kadınlara Karşı Şiddetin Ortadan Kaldırılmasına İlişkin Bildirge" yayınlamış, 1995'te uluslararası bir eylem platformu oluşturulmuştur. 2011 yılında ise "Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesine ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi" olan "İstanbul Sözleşmesi" imzaya açılmıştır. Uluslararası alanda bu tür gelişmeler yaşanırken feminist örgütlerin de katkısıyla Türkiye de bir taraftan ulusal düzeyde çalışmalar yaparken bir taraftan da CEDAW ve İstanbul Sözleşmesi gibi önemli iki anlaşmaya imza atarak taraf devlet olmuştur. Bu uygulamalar, kadın haklarının güçlenmesi, kadın-erkek arasındaki eşitliğin toplumda sağlanması için ve şiddetle mücadelede kurumsallaşmaya gidilmesinde önemli adımlar oluşturmuştur (Özcan, 2019, s. 1-2).

Sonuç

Kadına yönelik şiddet, tarihsel süreklilik gösteren, çok boyutlu ve yapısal bir toplumsal sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada ele alındığı üzere, şiddet yalnızca fiziksel boyutuyla sınırlı kalmayıp; cinsel, psikolojik, ekonomik, dijital ve flört şiddeti gibi çeşitli biçimlerde tezahür etmektedir. Her bir şiddet türü, kadınların yaşam kalitesini, özgürlüklerini ve insan haklarını ciddi biçimde ihlal etmekte; toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini yeniden üreten mekanizmalar olarak işlev görmektedir.

Kuramsal perspektiflerden bakıldığında, kadına yönelik şiddetin açıklanmasında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Sosyal öğrenme kuramı, şiddetin öğrenilmiş bir davranış olduğunu ve kuşaklararası aktarım mekanizmalarıyla sürdüğünü vurgularken ataerkil sistem teorisi, şiddeti yapısal güç ilişkilerinin ve erkek egemenliğinin bir aracı olarak kavramsallaştırmaktadır. Psikanalitik yaklaşım ise şiddetin biyolojik ve içgüdüsel temellerine odaklanmaktadır. Bu kuramların her biri, kadına yönelik şiddet olgusunun farklı boyutlarına ışık tutmakta ancak hiçbiri tek başına bu karmaşık fenomeni tam olarak açıklayamamaktadır. Bu nedenle, şiddetin anlaşılmasında bütünleştirici ve çok disiplinli bir yaklaşımın benimsenmesi zorunludur.

Küresel ve ulusal düzeydeki istatistikler, kadına yönelik şiddetin yaygınlığının kaygı verici boyutlarda olduğunu ortaya koymaktadır. Dünya genelinde her üç kadından birinin yaşamı boyunca en az bir kez şiddete maruz kalması; her on dakikada bir kadının yakın partneri veya aile üyesi tarafından öldürülmesi; Türkiye'nin OECD ülkeleri arasında kadına yönelik şiddet oranında en üst sıralarda yer alması, acil ve kapsamlı müdahalelerin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Kadına yönelik şiddetle mücadelede devlet politikalarının kurumsallaşması, yasal düzenlemelerin yapılması ve uluslararası sözleşmelerin imzalanması önemli adımlar olmakla birlikte, uygulamada ciddi eksiklikler mevcuttur. Kadın sığınma evlerinin

sayı ve kapasite yetersizliği, istatistiklere erişim güçlüğü, adli süreçlerdeki cinsiyetçi tutumlar ve toplumsal normların şiddeti meşrulaştırıcı etkisi, mücadelenin önündeki temel engellerdir.

Sonuç olarak, kadına yönelik şiddetin ortadan kaldırılması, yasal düzenlemelerle birlikte eğitim sisteminin dönüştürülmesi, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması, ataerkil zihniyetin değiştirilmesi ve feminist perspektifin toplumun tüm katmanlarına nüfuz etmesiyle mümkün olacaktır. Kadın örgütlerinin, sivil toplum kuruluşlarının ve akademik çevrelerin mücadelesinin yanı sıra devletin etkin, sürdürülebilir ve bütüncül politikalar geliştirmesi ve uygulaması hayati önem taşımaktadır.

Kaynakça

Akkaş, İ., Uyanık, Z. Kadına Yönelik Şiddet. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Journal of ISS, 6*(1), 32-42.

Altınay, A. G., Arat, Y. (2007). *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*. Punto Yayınları.

Bandura, A., & Walters, R. H. (1977). *Social learning theory* (Vol. 1, ss. 141-154). Prentice hall.

Berber, N. (2016). Kadına Yönelik Şiddet. *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde, F. Saygılıgil (Ed.). Dipnot Yayınları.

Dobash, R. E. & Dobash, R. P. (1979). *Violence Against Wives: A Case Against the Patriarchy*. Free Press.

Doğan, İ. (2012). *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar.* Pegem Akademi.

Doğan, H. (2013). *Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesinde Denetimli Serbestlik Uygulamalarının Rolü*. Diyarbakır.

Euronews. (2023, 8 Mart). Erkeklerden fiziksel veya cinsel şiddet gören kadınların oranı: Avrupa ve OECD'nin lideri Türkiye. *Euronews Türkçe*. https://tr.euronews.com

Freud, S. (2009). *Uygarlığın huzursuzluğu*. Metis Yayınları.

Gökkaya, V. B. ve Ayan, B. (2017). Kadına Yönelik Şiddetin Sebepleri ve Sonuçları: Türkiye Örneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *10*(48), 1-10.

Johnson, H. 1998. Rethinking Survey Research on Violence Against Women, *Rethinking Violence Against Women* icinde, der. R.E. Dobash ve R.P. Dobash, s.23-51. Thousand Oaks, Sage.

Köknel, Ö. (1996). *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*. Altın Kitaplar Yayınevi.

OECD. (2024). Violence against women. In *Society at a Glance 2024: OECD Social Indicators*. OECD Publishing. https://doi.org/10.1787/918d8db3-en

Özcan, B. (2019). *Kadına Yönelik Şiddet Konusunda Feminist Hareketin ve Devletin Karşılaştırmalı Yaklaşımı: İstanbul Sözleşmesi Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Programlar Enstitüsü, İstanbul.

Özerkmen, N. (2012). Toplumsal bir olgu olarak şiddet. *Akademik Bakış Dergisi*, 28, 1-19.

Sallan Gül, S. (2013). *Türkiye'de Kadın Sığınmaevleri: Erkek Şiddetinden Uzak Yaşama Açılan Kapılar mı?* Bağlam Yayıncılık.

Tel, H., Kocataş, S., Güler, N., Tel Aydın, H., Akgül Gündoğdu, N. (2019). Evli Kadınların Aile İçi Şiddete Maruz Kalma Durumu ve Etkileyen Faktörler. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (Özel sayı), 256-264.

Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu (TİHEK). (2024). 25 Kasım Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Gününe İlişkin Basın Açıklaması. https://www.tihek.gov.tr

UN Women. (2024). Facts and figures: Ending violence against women. *UN Women – Headquarters*. https://www.unwomen.org/en/articles/facts-and-figures

UNICEF. (2000). *Domestic Violence Against Women and Girls*, Innocenti Digest no.6, Floransa: UNICEF Innocenti Research Center.

United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC) & UN Women. (2024). *Femicide Report 2024: Every 10 Minutes, a Woman or Girl Is Killed*. Vienna/New York: UNODC/UN Women.

Üstünel, A. Ö., Sakallı, A. E., Büyükgöze, S., Canbolat, T., Güreli, Z. (2017). *Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede "İyi" Uygulamalar*. Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı.

Uzuner Akçıl, B., Gedik, E. (2020). Çalışan Bekâr Kadınların Şiddet Algısı: Yozgat Örneği. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 63, 228-245.

Walby, S. (2016). *Patriyarka Kuramı*. H. Osmanağaoğlu (Çev.). Dipnot Yayınları.

Walters, M. (2009). *Feminizm* (M. Tören, Çev.). Dipnot Yayınları.

World Health Organization (2005). *Multi-country study on women's health and domestic violence against women: summary report of initial results on prevelance, health outcomes and women's response*. Geneva. (http://www.int/iris/bit stream/10665/1/978941564625_eng.pdf)

World Health Organization (WHO). (2024). *Violence Against Women Prevalence Estimates, 2023: Global, regional and national estimates for intimate partner violence against women and non-partner sexual violence against women*. Geneva: WHO. ISBN: 9789240116962.

Yüksel, İ., Çavlin, A., Ergöçmen, B. (2015). *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, Ankara, 2015*. Ankara: T.C Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü.

http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/03/20120320-16.htm Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun. (2012, 20 Mart). *T.C. Resmi Gazete* (Sayı: 28239).

BÖLÜM 10

ERKEKLİĞİN RİTÜELLER YOLUYLA İNŞASI: TÜRKİYE ÖRNEĞİNDE SÜNNETTEN DÜĞÜNE ERKEKLİK DENEYİMLERİ[1]

1. HATİCE GÜL BÜLBÜL[2]
2. SERGENDER SEZER[3]

---

[1] Bu bölüm, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (MSKÜ) Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) birimi tarafından 16/166 proje numarası ile desteklenen ve "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Sünnetten Askerliğe: Erkek Olmak" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
[2] Uzm. Sosyolog, Orcid: 0009-0005-1086-1597
[3] Doç. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Orcid: 0000-0002-7097-8691

Giriş

Toplumsal cinsiyet rejimleri, bireylerin kimliklerini doğuştan sabit varlıklar olarak değil, sürekli olarak yeniden kurulan, toplumsal ilişkiler içinde biçimlenen süreçler olarak kavrar. Bu bağlamda "erkeklik" de biyolojik değil; tarihsel, kültürel ve kurumsal olarak şekillenen bir inşa sürecidir. Türkiye'de bu inşa süreci, belirli yaşam dönemlerinde yoğunlaşan ve toplumsal olarak meşrulaştırılmış ritüeller aracılığıyla gerçekleştirilir. Sünnet, askerlik ve evlilik/düğün gibi geçiş törenleri, erkekliğin bedensel, toplumsal ve kurumsal olarak kabulünü sağlayan eşiklerdir. Bu ritüeller, yalnızca bireyin kendisi için değil; ailesi, çevresi ve devlet açısından da bir "erkekliğin onayı" işlevi görür.

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de erkekliğin ritüeller aracılığıyla nasıl inşa edildiğini, hangi kültürel ve kurumsal dinamiklerle meşrulaştırıldığını ve bu inşa sürecinin bireylerin deneyimlerinde nasıl somutlaştığını sosyolojik bir çerçevede tartışmaktır. Özellikle Muğla ili merkez ilçesi başta olmak üzere çeşitli kırsal ve kentsel alanlarda yapılan görüşmeler ve anket verileri, erkekliğin ritüelize edilmiş bu üç temel aşamasını (sünnet, askerlik ve evlilik) katılımcı anlatıları ve nicel veriler üzerinden inceleme imkânı sunmaktadır.

Erkekliğin bu üç geçiş ritüeliyle biçimlenmesi, aynı zamanda modern ulus-devlet, ataerkil toplumsal yapı ve neoliberal ekonomik sistemin kesişim noktalarında üretilen erkeklik kurgularına da işaret eder. Sünnetle bedenin kontrol altına alınması, askerlikle devletin emrine girilmesi ve evlilikle ekonomik sorumluluğun üstlenilmesi, erkekliği hem bir hak hem de bir yükümlülükler toplamı hâline getirir. Bu nedenle bu çalışma, yalnızca bireysel erkeklik deneyimlerini değil, aynı zamanda erkekliğin normatif kurgusunu yeniden üreten kültürel, sınıfsal ve siyasal mekanizmaları da açığa çıkarmayı hedeflemektedir.

Türkiye'de erkekliğin inşası, sürekli bir gözetime, onaylanma ihtiyacına ve sembolik dönüşümlere bağlı olarak kurulmaktadır. Bu inşa sürecinde ritüeller kritik bir rol oynamaktadır. Sünnet (ve düğünleri), askerlik ve evlilik düğünleri, erkek bireylerin toplumsal cinsiyet rejimi içinde kabul görmeleri, kimliklerini kurmaları ve

meşrulaştırmaları için adeta zorunlu patikalardır (Kandiyoti, 1988; Connell, 2005). Bu ritüeller aynı zamanda erkekliğin kadınlık üzerinde üstünlüğe dayalı bir tahakkümü olduğunun da ön kabulü olarak görülebilir.

2. Kuramsal Çerçeve

Erkekliğin ritüeller aracılığıyla inşasını kavramsal olarak temellendirmek üzere dört temel kuramsal yaklaşım bu çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Bunlar Connell'in hegemonik erkeklik kuramı, Van Gennep ve Turner'ın geçiş ritüelleri yaklaşımı, Bourdieu'nün habitus ve sembolik sermaye kavramları ile Foucault'nun bedensel iktidar tekniklerine ilişkin çözümlemeleridir.

Connell (2005), erkekliğin biyolojik bir olgu olmaktan ziyade toplumsal ilişkiler ve kültürel pratikler içinde kurulan bir "pratikler bütünü" olduğunu belirtir. Bu nedenle sünnet, askerlik ve evlilik gibi ritüeller, hegemonik erkekliğin toplum tarafından yeniden üretilmesinde belirleyici mekanizmalar olarak işlev görür. Van Gennep (1960) ve Turner'ın (1969) geçiş ritüelleri yaklaşımı ise erkekliğin ritüellerle nasıl aşamalı olarak kurulduğunu anlamak için önemli bir kuramsal zemin sunar. Her iki düşünür de geçiş ritüellerinin üç aşamada gerçekleştiğini belirtir: ayrılık, geçiş (liminal) ve yeniden katılım. Türkiye'de sünnet, askerlik ve evlilik ritüelleri bu üç aşamayı somutlaştırmakta; bireyi çocukluktan yetişkinliğe, ardından tam anlamıyla "erkek" sayıldığı konuma taşıyan liminal alanlar yaratmaktadır.

Bourdieu'nün (2001) habitus ve sembolik sermaye kavramları, erkekliğin gündelik yaşam pratiklerinde nasıl içselleştirildiğini ve doğal kabul edilen davranış kalıpları hâline geldiğini açıklamada önemli bir araçtır. Habitus, bireyin toplumsal yapı tarafından biçimlendirilen eğilimler bütünü olarak, erkeklik normlarının da sorgulanmadan yeniden üretilmesini sağlar. Bu çerçeve, Kandiyoti'nin (1988) "erkeklik imtiyazları" yaklaşımıyla birleştiğinde, erkekliğin ritüeller aracılığıyla nasıl hem doğal hem de zorunlu bir görevmiş gibi sunulduğunu ortaya koyar. Böylece erkeklik, hem toplumsal düzen hem de bireysel kimlik için vazgeçilmez bir norm olarak yeniden kurulur.

2.1. Connell: Hegemonik Erkeklik

Hegemonik erkeklik kuramı, erkekliği biyolojik bir sabitlikten ziyade tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamlarda inşa edilen bir kimlikler dizisi olarak ele alır (Connell & Messerschmidt, 2005). Bu yaklaşıma göre erkeklik, sabit ya da evrensel bir öz taşımaktan çok, belirli bir dönemde ve toplumda geçerli olan iktidar ilişkileri içerisinde anlam kazanır. Erkekliğin hegemonik biçimi, yalnızca kadınlar üzerindeki tahakkümle değil, aynı zamanda alternatif erkeklik biçimlerine (örneğin eşcinsel ya da duygusal erkeklikler) karşı da üstünlük kuran normatif bir ideal üzerinden işler (Connell, 1995).

Connell, hegemonik erkekliğin toplumsal kurumlar aracılığıyla (örneğin ordu, aile, medya, din) sürekli olarak yeniden üretildiğini belirtir. Bu kurumlar, belirli bir erkeklik tipini "doğal" ya da "normal" olarak sunar; diğer biçimleri ise ya dışlar ya da görünmezleştirir. Bu bağlamda hegemonik erkeklik, cinsiyetler arası eşitsizliğin ve erkekler arasındaki hiyerarşinin kurumsal temellerini oluşturur (Connell & Messerschmidt, 2005). Connell'in erkeklik kuramı, erkekliği homojen bir yapı olarak değil, kendi içinde farklılıklar barındıran bir çokluk olarak tanımlar. Bu nedenle hegemonik erkekliğin yanı sıra "işbirlikçi" (complicit), "madun" (subordinated) ve "marjinal" (marginalized) erkeklik biçimleri de analiz edilir (Demirtaş-Milz, 2018). Hegemonik olmayan erkeklik biçimleri, bu normatif çerçevenin dışında konumlanır ve genellikle güçten, temsilden ve görünürlükten yoksun bırakılmaktadır.

Türkiye'de hegemonik erkeklik modeli, askerlik yapmış, evlenmiş, heteroseksüel, ailenin geçimini sağlayan ve ataerkil değerleri benimseyen erkek kimliğini yüceltir (Kandiyoti, 1988; Altınay, 2004). Bu model, sadece bireysel davranışlara değil; aynı zamanda kültürel kodlara, devlet ideolojilerine ve toplumsal ritüellere de sinmiştir. Bu bağlamda sünnet, askerlik ve evlilik gibi ritüeller, sadece bireyin toplumsal cinsiyet kimliğini pekiştirmekle kalmaz; aynı zamanda hegemonik erkekliğin ideolojik yeniden üretiminde işlevsel araçlara dönüşmektedir (Atuk, 2021; Şimşek & Öner, 2015).

Bu ritüeller aracılığıyla erkeklik, hem fiziksel olarak beden üzerinde hem de sembolik olarak toplumsal onay üzerinden inşa edilmektedir. Askerlik, “vatandaşlık görevi” adı altında erkekliğin vatanla özdeşleştirilmesini sağlarken; evlilik, erkeğin toplumsal ve ekonomik sorumluluğu üstlenerek "aile reisi" kimliğini kazanmasını meşrulaştırmaktadır (Altınay, 2004; Demirtaş-Milz, 2018). Bu nedenle Connell’in hegemonik erkeklik kuramı, Türkiye’deki erkekliğin sadece bireysel değil, kolektif ve yapısal düzeyde nasıl biçimlendiğini anlamak için önemli bir kuramsal araç sunmaktadır. Erkekliğin ritüeller yoluyla toplumsal olarak nasıl kodlandığı, hangi biçimlerinin makbul sayıldığı ve hangilerinin bastırıldığı, bu kuramla birlikte çok katmanlı olarak analiz edilebilir.

2.2. Van Gennep ve Turner: Geçiş Ritüelleri

Arnold Van Gennep’in (1960) antropolojik kuramı, bireylerin yaşam döngüsünde bir toplumsal konumdan diğerine geçişlerinde belirli ritüel aşamalardan geçtiklerini ileri sürer. Bu “geçiş ritüelleri” (rites de passage) üç evreden oluşur: *ayrılma (separation)*, *geçiş (liminal)* ve *yeniden katılım (incorporation)*. Bu yapı, bireyin bir önceki statüden ayrılarak belirsizlik ve dönüşüm içeren bir geçiş sürecine girmesi ve ardından yeni bir toplumsal konuma dahil olması anlamına gelir.

Victor Turner (1969) ise bu kuramı geliştirerek “liminalite” kavramını ortaya atar. Liminal evre, bireyin eski kimliğinden sıyrıldığı fakat yeni kimliğine henüz tam olarak geçmediği, sosyal normların askıya alındığı ve sembolik yeniden doğumun mümkün olduğu bir ara durumdur. Turner’a göre liminal alanlar, toplumsal düzenin yeniden üretildiği ve bireylerin yeni rollerine hazırlandığı kritik eşiklerdir.

Türkiye bağlamında, erkeklik inşasının temel ritüelleri olan sünnet, askerlik ve evlilik, bu geçiş şemasının pratik karşılıklarını oluşturmaktadır. Sünnet, çocukluktan ayrılma ve toplumsal cinsiyetin ilk dışavurumu olarak işlev görürken; askerlik, bireyin bedensel ve duygusal dönüşüm geçirdiği liminal evreyi temsil eder. Evlilik ise erkekliğin toplumsal kabulünün tamamlandığı ve bireyin "tam bir erkek" olarak yeniden yapılandırıldığı yeniden katılım evresiyle örtüşmektedir (Barutçu, 2013). Bu ritüeller sadece bireysel

deneyimlerle sınırlı değildir; aynı zamanda aile, akraba çevresi ve devlet gibi kurumların kolektif tanıklığıyla gerçekleştirilir. Böylelikle erkekliğin inşası, kamusal ve sembolik anlamda meşrulaştırılır. Turner'ın belirttiği üzere, bu tür ritüeller "communitas" yaratır; yani bireyin sadece yeni bir statüye değil, aynı zamanda toplumsal birliğe ve kimlik ortaklığına katılımını sağlar (Turner, 1969). Bu açıdan bakıldığında, sünnet düğünleri, asker uğurlamaları ya da evlilik törenleri yalnızca bireysel geçişleri değil, aynı zamanda kolektif hafızayı ve toplumsal normları yeniden üretir.

Türkiye'de bu ritüellerin eşliğinde gerçekleşen erkeklik inşası, ataerkil toplumsal düzenin sürdürülebilirliğini sağlayan temel yapı taşları arasında yer alır. Her bir ritüel, bireyin bedeni ve kimliği üzerinde sembolik bir müdahale niteliği taşırken, aynı zamanda hegemonik erkeklik modelini de pekiştirir (Altınay, 2004).

2.3. Bourdieu: Erkek Egemen Habitus ve Sembolik Sermaye

Bourdieu'nün (2001) erkek egemenlik analizinde, ataerkillik doğallaştırılmış bir kültürel alışkanlıklar sistemi (habitus) olarak işler. Erkekliğin yeniden üretimi, yalnızca açık kurallarla değil; beden duruşu, konuşma biçimi, risk alma ve öfke yönetimi gibi gündelik pratiklerle gerçekleştirilir. Erkekliğin geçiş ritüelleri ise bu habitusun en yoğun biçimde işlendiği alanlardır. Örneğin sünnet düğünü ya da askerlik sonrası mahalledeki tanınırlık, bireye sembolik sermaye sağlar. Bu sermaye, ileride kuracağı ailede ve toplumsal konumlanmasında belirleyici olmaktadır.

2.4. Foucault: Bedenin Disiplin Altına Alınması

Foucault'ya (1977) göre modern iktidar, beden üzerinde işlem yapar; onu biçimlendirir, normlara uyar hâle getirir ve itaatkâr kılmaktadır. Bu çalışmada sünnet ve askerlik, Foucault'nun analizine uygun şekilde, erkek bedeninin erken yaşlardan itibaren disiplin altına alındığı, toplumsal normlara göre şekillendirildiği aşamalar olarak ele alınmaktadır. Bu ritüeller yoluyla birey, "duygusunu bastıran", "acıyı sineye çeken" ve "otoriteye itaat eden" bir erkek figürüne dönüştürülmüş olmaktadır.

Bu kuramsal yaklaşımların konuyla bağlamı kurulduğunda şunları söylemek mümkündür; dünyanın farklı bölgelerinde de erkeklik, geçiş ritüelleriyle örülmektedir. Örneğin Yahudi toplumlarında bar mitzvah[4], Afrika'da bazı kabilelerde fiziksel dayanıklılık testleri, Latin Amerika'da askerî eğitimler erkekliğe geçişin göstergeleridir (Gutmann, 2006; Lindsay & Miescher, 2003). Ancak Türkiye bağlamında bu ritüeller, İslamî gelenek, milliyetçilik ve aile kurumunun kesişiminde daha katı, daha hiyerarşik ve daha normatif bir karakter taşımaktadır. Bu yönüyle Türkiye'deki erkeklik ritüelleri hem yerel hem küresel söylemlerin birleştiği özgül bir form üretmektedir.

3. Yöntem

Bu çalışma, Türkiye'de erkekliğin toplumsal olarak nasıl kurulduğunu ve özellikle sünnet, askerlik ve evlilik ritüellerinin bu inşa sürecindeki rolünü anlamaya yönelik nicel ve nitel tekniklerin kullanıldığı karma desenli bir yaklaşıma dayanmaktadır. Hem nicel (anket ile elde edilen veriler) hem nitel (literatür taraması, gözlem ve derinlemesine görüşme ile elde edilen veriler) veriler kullanılarak, erkeklik pratiklerinin yalnızca bireysel deneyimlerle değil, aynı zamanda bu deneyimlerin sosyo-kültürel bağlamdaki karşılıklarıyla birlikte değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

Araştırmanın saha çalışması Muğla ili kapsamında, Menteşe (Yeşilyurt, Bayır, Yerkesik, Esençay ve Göktepe mah.) ve Fethiye (Ölüdeniz, Kayaköy, Yeşilüzümlü, Karaçulha, Yanıklar mah.) ilçelerine bağlı mahallelerde gerçekleştirilmiştir. Bu yerleşim yerleri, kırsal ve yarı-kentsel karakterleri, toplumsal yapılarındaki geleneksel kalıntılar ile modernleşme etkilerinin iç içe geçmişliği bakımından örneklem açısından önemli bir çeşitlilik sunmaktadır. Seçilen mahalleler, çoğunlukla yerel halkın erkeklik ritüellerine dair geleneksel tutumlarını sürdüren ancak turizm ve göçün modern etkilerle de yeniden şekillenen yapılar olması bakımından çalışmanın amacıyla örtüşmektedir.

---

[4] Bar mitzvah, inançlı Yahudi erkek çocukları için yapılan bir çeşit reşit olma törenidir.

Çalışmada toplam 390 kişiyle anket uygulanmıştır. Ayrıca 9 erkek katılımcıyla yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Nicel örneklem tabakalı rastlantısal örnekleme tekniğiyle seçilmiş; yaş, medeni durum ve askerlik durumu gibi değişkenler dikkate alınarak çeşitlilik sağlanmıştır. Nitel örneklem ise amaçlı örnekleme yoluyla belirlenmiş, erkeklik ritüellerine ilişkin deneyimi olan, farklı sosyo-ekonomik düzeylerden ve yaşlardan bireylerin dahil edilmesine özen gösterilmiştir.

Tablo 1. Örneklem kapsamında ulaşılan mahalleler, alınan örneklem sayıları ve uygulanan araştırma tekniği

Mahalle (İlçe)	Anket Sayısı	Görüşme Sayısı
Yeşilyurt (Menteşe)	48	1
Bayır (Menteşe)	42	1
Yerkesik (Menteşe)	50	1
Esençay (Menteşe)	15	-
Göktepe (Menteşe)	16	1
Ölüdeniz (Fethiye)	47	1
Kayaköy (Fethiye)	26	1
Yeşilüzümlü (Fethiye)	47	1
Karaçulha (Fethiye)	49	1
Yanıklar (Fethiye)	50	1
Toplam	**390**	**9**

Tablo 2. Derinlemesine Görüşmelerin Özeti

Görüşmeci	G1	G2	G3	G4	G5	G6	G7	G8	G9
Yapılan Yer	Yeşilyurt	Bayır	Yerkesik	Göktepe	Ölüdeniz	Kayaköyü	Yeşilüzümlü	Karaçulha	Yanıklar
Yaş	55	22	35	65	28	30	45	48	39
Eğitim	Ortaokul	Lise	Lise	Lise	Üniversite	Üniversite	İlkokul	İlkokul	Üniversite

Meslek	Esnaf	Serbest	Esnaf	Esnaf	Fotoğrafçı	Memur	Şoför	Çiftçi	Öğretmen
Çocuk sayısı	2	0	0	2	0	0	2	3	1
Sünnet olma	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet
Askere gitme	Evet	Hayır	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet
Medeni durum	Evli	Bekar	Bekar	Boşanmış	Bekar	Bekar	Evli	Evli	Boşanmış
Baba olma	Evet	Hayır	Hayır	Evet	Hayır	Hayır	Evet	Evet	Evet

Görüşme yapılan dokuz kişiden ikisi ilkokul mezunu, biri ortaokul mezunu, üç kişi lise mezunu ve diğer üçü de üniversite mezunudur. Eğitim düzeylerinin dağılımı, Muğla nüfusunun eğitim düzeyine uygun olmasına özen gösterildiği için amaçlı olarak belirlenmiştir. Görüşmecilerden üçü evli, dördü bekar ve ikisi de boşanmıştır. Görüşmecilerden evli ve boşanmış olanların en az bir çocuğu bulunmaktadır. Görüşmecilerin hepsi sünnet olmuş ve biri hariç hepsi askere gitmiştir.

3.4. Veri Toplama Teknikleri

Araştırmanın nicel verileri standartlaştırılmış bir soru formu (anket) kullanılmış ve erkeklik deneyimleri, sünnet-askerlik-evlilik ritüellerine ilişkin tutumlar, sembolik anlamlar ve sosyal baskı algısı gibi temalar ölçülmüştür. Likert tipi sorular yanında, çok seçenekli ve açık uçlu sorularla düzenlenen anket, katılımcıların bu ritüellere atfettikleri anlamları sayısal olarak değerlendirmeye olanak vermiştir.

Nitel veriler ise yarı yapılandırılmış görüşmeler, bireylerin bu ritüellere dair kişisel anlatılarını, travmalarını, beklentilerini ve toplumla ilişkili konumlanmalarını anlamak amacıyla yapılmıştır. Görüşmeler sesli olarak kaydedilmiş, ardından yazıya dökülerek içerik analizi yapılmıştır.

3.5. Verilerin Analizi

Araştırmadaki nicel veriler, SPSS programı aracılığıyla çözümlenmiş; frekans dağılımları, çapraz tablolar ve bazı temel korelasyon analizleri uygulanmıştır. Değişkenler arasında yer alan yaş, eğitim düzeyi, evlilik durumu gibi faktörlerle erkeklik ritüellerine verilen anlamlar arasındaki ilişkiler incelenmiştir.,

Nitel veriler ise tematik analiz yaklaşımıyla çözümlenmiştir. Veriler, önceden belirlenen temalar (sünnet anlatısı, askerlik anısı, düğün/evlilik deneyimi) çerçevesinde kodlanmış, ardından yeni ortaya çıkan alt temalarla birlikte yapılandırılmıştır. Kodlama sürecinde *erkeklik ritüelleri, toplumsal baskı, normatif kimlik, acı ve cesaret, aile onayı* gibi başlıklar altında örüntüler belirlenmiştir.

Araştırmanın saha çalışmaları 2017 yılında yapıldığı ve bu dönemde etik kurul onayı alma zorunluluğu olmadığından bir etik kurul onayı alınmamıştır ancak katılımcılara gerekli bilgilendirmeler, hakları ve verilerin anonim olarak değerlendirileceği, bu yüzden kimliklerini açık edecek hiçbir özel bilginin kendilerinden istenmeyeceği hem sözlü hem de yazılı olarak uygulama öncesinde bildirilmiştir. Araştırma Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (MSKÜ) Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) birimi tarafından 16/166 proje numarası ile desteklenmiştir. Anket ve görüşmelerde bireylerin kimlik bilgileri gizli tutulmuş; tüm ifadeler takma adlar ve anonimleştirme ile korunmuştur. Verilerin güvenilirliği, çapraz kaynak kontrolü tekniğiyle artırılmış; nicel bulgular ile nitel veriler arasında tutarlılık sağlanmıştır.

3. Bulgular

3.1. Sünnet Ritüeli: Erkekliğe Geçişin İlk Kesiği

Hem Müslümanlığın hem de erkekliğe geçişin sembolü olarak kabul gören ve uygulanan sünnet, Türkiye'de de erkekliğe geçişin en erken ve en sembolik adımı olarak işlev görmektedir. Erkek bireylerin bedeni üzerinde yapılan bu dini/kültürel müdahale, sadece biyolojik değil, toplumsal cinsiyet rollerinde erkek bireyler için aynı zamanda toplumsal bir dönüm noktasıdır. Araştırma bulguları, sünnetin hem acı hem korku hem de prestijle iç içe geçmiş bir ritüel olarak deneyimlendiğini ortaya koymaktadır. Katılımcılar, sünnetin sadece çocukluklarının değil, aynı zamanda erkeklik bilincinin de şekillendiği bir eşik olduğunu belirtmişlerdir.

Sünnet, Türkiye'de erkekliğe geçişin en erken ve en sembolik adımı olarak işlev görmektedir. Bireyin bedeni üzerinde yapılan bu dini ve kültürel müdahale, yalnızca biyolojik bir operasyon değil; aynı zamanda bireyin sosyal statüsünü yeniden tanımlayan toplumsal bir eşiktir. Tarihsel olarak bakıldığında sünnet, İbrahimî geleneklerden bugüne uzanan bir bedensel aidiyet ve kimlik inşası pratiği olarak görülmektedir. Delaney'e (1991) göre sünnet, özellikle Ortadoğu kültürlerinde "kan bağı"nın ve "eril soy devamlılığının" sembolik ifadesidir. Bedenden bir parçanın alınması, bireyin hem dini topluluk hem de erkeklik cemaatine katılımının somut bir göstergesine dönüşmektedir.

3.1.1. Tarihsel Arka Plan: Beden, İnanç ve Kimlik

Antropolojik ve arkeolojik çalışmalar, sünnetin tarihinin Mezopotamya'dan Antik Mısır'a, oradan da Yahudi ve Müslüman geleneklerine uzandığını göstermektedir (Dundes, 2002; Hodges, 2001). Bu ritüel, tarih boyunca erkek bedeninin "kontrol altına alınması"nın en eski biçimlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Erkek bedeninden bir parçanın alınması, onu kutsal, disipline

edilmiş ve itaatkâr bir bedene dönüştürmektedir. Dolayısıyla sünnet, Foucoult (1977)'un bakış açısıyla tarihsel olarak yalnızca bir "dini gereklilik" değil; aynı zamanda iktidar, temizlik ve aidiyet kavramlarını düzenleyen bir bedensel rejim olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı döneminde sünnet törenleri, saraydan köy meydanlarına kadar farklı sınıflarda erkekliğin kamusal performansına dönüşmüştür. Sünnet düğünleri, saray iktidarının ve çevresinin ihtişamını sergileyen ve erkek çocuğu "aile onurunun temsilcisi" olarak topluma tanıtan kutlamalar olmuştur. Nitekim sünnet törenlerinde padişah oğullarına gösterilen görkem, sıradan halkta da benzer bir sembolik gösteriş arzusu yaratmıştır (Gürpınar, 2016). Osmanlı İmparatorluğu'nda sünnet törenleri, yalnızca dini bir vecibe olmanın ötesine geçerek toplumsal hiyerarşilerin ve erkeklik kimliğinin sahnelendiği güçlü performanslara dönüşmüştür. Saray sünnet düğünleri, özellikle padişah oğullarına yapılan gösterişli şenliklerle, iktidarın ihtişamını ve toplumsal gücünü sergileyen önemli sahnelerdir. Bu törenler aynı zamanda sünnet edilen çocuğun kamusal alanda "erkekliğe adım atan birey" olarak tanıtılması işlevini üstlenmiştir. Bu törenler dini vecibelerin yerine getirilmesinin yanında iktidarın erkeklik kimliğinin temsiline zemin hazırlamakta; erkek çocuklar bu ritüeller aracılığıyla bir tür "onurlandırılmış" bedensel geçiş deneyimi yaşamaktadırlar. Sünnetin fiziksel acısı ve ardından gelen hediyeler, giysiler ve sosyal görünürlük, erkek çocuğun bir yandan bedensel bedel ödediği, diğer yandan ise sembolik bir iktidar kazandığı bir eşik hâline gelmektedir. Bu yapı, çocuklukta başlayan erkeklik üstünlüğü algısını desteklerken, kadınlığa dair her türlü nitelikten arınmayı da sembolik olarak kodlamaktadır (Ceranoğlu & Göklüberk Özlü, 2016).

Bir tür bedel ödemeyle elde edilen bu prenslik-padişahlık aynı zamanda kutsallaştırıldırılıp toplumsal bir norma da dönüşen

sünnet, erkekleri daha çocukluklarında kız çocuklarından üstün oldukları duygusunu oluşturmaktadır. Özellikle sünnet düğünlerindeki sünnet olan çocuğa alınan kıyafetten, alınan hediyelere, takılardan diğer tüm uygulamalara kadar her şey erkekliğin kutsanmasına yöneliktir denilebilir.

3.1.2. Sünnetin Temsil Ettiği Erkeklik Anlamı

Sünnet, Türkiye'de erkekliğe geçişin en belirgin ve erken ritüellerinden biridir. Bireyin bedeni üzerinde gerçekleştirilen bu sembolik ve somut müdahale, sadece dini ya da tıbbi bir uygulama değil, aynı zamanda erkekliğin toplumsal olarak ilan edildiği bir törendir (Demirtaş, 2016). Turner'ın (1969) geçiş ritüelleri (rites of passage) kuramında belirttiği gibi, bu tür ritüeller bir eşikten geçmeyi, bir statü değişimini simgeler. Sünnet de bu bağlamda çocuklukla yetişkinlik (daha doğru bir ifadeyle, çocuklukla "erkeklik") arasında bir eşik işlevi görmektedir.

Bu anlamda toplumsal bir norma dönüşen sünnet, gecikilmesi veya bir tercih olarak çocuğun kendisinin sünnet olmaması ya da ailesi tarafından sünnetinin yaptırılmaması durumunda "Müslüman olmamakla", "erkek olmamakla", "dinin emirlerine karşı gelmekle" suçlanabilmektedirler. "Sünnetsiz" olmak bir aşağılama, küfür veya hakaret olarak kişiye karşı kullanılabilmektedir. Sünnet olmamış erkek bireyler, bunları takip eden, "evlenemeyeceği", "öldüğünde bir Müslüman gibi namazının kılınmayacağı" ve "Müslüman mezarlığına gömülmeyeceği" gibi tehditler de alabilmektedir.

3.1.2.1. Sünnetin Toplumsal İşlevi

Toplumsal yapının farklı kesimlerinde sünnet hem dinsel hem de geleneksel kodlarla örülmüş bir normdur. Türkiye'de sünnet olmayan erkek çocuk, çoğunlukla "eksik erkek" olarak görülür. Bu, bedensel bir eksiklikten çok bir kimlik eksikliği anlamına

gelmektedir. Sünnetin sadece biyolojik değil, aynı zamanda "sembolik baba"nın tanıdığı bir tür toplumsal onay olduğu söylenebilir (Gürbüz, 2012). Özellikle kırsal bölgelerde bu ritüel, cemaatin erkekliğe onay verme biçimi hâline gelmiştir. Bu da onu yalnızca aile içi bir mesele olmaktan çıkarır ve toplumsal bir sahneye taşımaktadır (Erol, 2020). Sünnet bir ritüelden çıkıp norm olarak toplumsal sahneye çıktığı andan itibaren erkek çocukların bu normdan kaçışı imkânsız hale gelmektedir. Ancak bu olanaksız durum öyle bir kültürel formda ve süreçte sunulur ki toplum, ebeveynler ve çocuklar bu durumu sorgulamadan kabullenmektedirler.

Çalışmada yer alan anket bulguları sünnetin erkeklik inşasında ne derece merkezi bir yere sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Katılımcıların %78,2'si sünnetin erkekliği tanımlayan bir ritüel olduğunu belirtmiştir. Katılımcıların %81,6'sı sünnet düğünü yapılmasının sosyal bir zorunluluk olduğunu ifade etmiştir. Bu durum, ailelerin de bu ritüeli yalnızca dini değil, toplumsal bir sorumluluk olarak gördüğünü göstermektedir. Toplumsal süreçler erkek çocukların ve yetişkin bireylerin sünneti sorgulamadan bir gereklilik olarak görmesi gerektiğini inşa etmektedir. Araştırmaya katılanların %64,3'ünün "sağlık, din ve gelenek açısından gereklidir" demiş olması da bunu doğrulamaktadır.

Tablo 3. Erkeklerin Sünnetle İlgili Algıları

Sünnetin Algılanış Şekli	Katılım Oranı (%)
Sünnet düğünü yapılmalıdır	81,6
Sünnet erkekliğe geçiş için zorunlu bir ritüeldir	78,2
Sünnet düğünü yapılmazsa çocuk eksik hisseder	73,5
Sünnetin ardından çocukla "erkek gibi" konuşulmalıdır	65,1
Sünnet sağlık, din ve gelenek açısından gereklidir	64,3
Sünnet acı çekilerek geçilmeli ki erkeklik hissedilsin.	59,4

Bu veriler, erkekliğin çocukluk döneminde acı, eksiklik ve onay kodlarıyla örüldüğünü, sünnetin bu anlamda bir "bedensel

sınav”a dönüştüğünü göstermektedir. Nitel veriler de sünnetin bireylerde yalnızca fiziksel değil, kalıcı psikolojik izler de bıraktığını göstermektedir. Örneğin görüşmeci G8, yaşadığı sünnet deneyimini şu sözlerle anlatmaktadır: “…. O günü hiç unutamam. Kalabalığın ortasında, utanarak, korkarak… ama herkes de ‘artık erkek oldun’ diyordu. Ne olduğunu anlamadan birden erkek oluvermiştim. …” (G8). G3 numaralı katılımcı ise sünnetin, çocuklukla vedalaşma anı olarak görüldüğünü şu şekilde ifade etmektedir: “… Sünnetten sonra bana hiç oyuncak almadılar, ‘sen büyüdün artık’ dediler. … oysa daha sekiz yaşındaydım … Oyuncakla oynamak bile ayıptı artık” (G3). G8 ve G3’ün ifade ettikleri sünnet olgusunun toplumsal alanda çoğunlukla yetişkin “erkekliğe” geçişin bir ritüeli, aşaması olarak görüldüğünü, bu nedenle de o “erkekliğe” uygun davranışlar beklendiğini, bu beklentilere uygun da sorumluluklar yüklendiğini göstermektedir. Ancak günümüzde bu durumun büyük orandan değiştiğini söylemek mümkündür.

Bu veriler sadece fiziksel acının değil, kimliksel bir geçişin de yaşandığını göstermektedir. Erkeklik, burada çocukluğun geride bırakılmasıyla başlıyor ve bu geçiş travmatik ya da eksik hissettiren bir deneyimle inşa edilmektedir. Çocuk bedenine işlenen bu kesik, aynı zamanda ruhuna da bir sınır çizmektedir.

3.1.3. Sünnetin Tarihsel ve Kültürel Arka Planı

Sünnet, Yahudilik ve İslam gibi semavi dinlerde erkekliğe geçişin bir parçası olarak yer alırken, Türkiye özelinde Osmanlı’dan bugüne kadar bir “şölen”, “merasim” ve “erkekliğe atılma” töreni şeklinde yapılagelmiştir (Kara, 2014). Özellikle Osmanlı sarayında yapılan "sünnet düğünleri", sadece dini değil, aynı zamanda iktidarın görünürlüğünü sağlayan sahneler olmuştur. Günümüzde de pek çok aile sünnet törenini “damatlık”, “kral kıyafeti”, “üstü açık araba turu”, “at üzerinde gezdirme”, “altın takma”, “konvoy”, “mevlit ve

Kur'an-ı Kerim okuma", "mehter marşı" gibi unsurlarla donatmakta, bunu ayrıca küçük çaplı bir düğün gibi icra etmektedir. Bu da Connell'in (2005) bakışıyla değerlendirilecek olursa, sünnet yalnızca dinsel bir ibadet değil, erkekliğin sahnelenmesi olarak görülebilir. Connell'in (2005) hegemonik erkeklik kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, sünnet ritüeli erkekliğe girişte bir tür "onay kapısı" işlevi görmektedir. Bu onay, acıyla, mahcubiyetle ve seremonik bir gösteriyle birlikte verilmektedir. Bu anlamda erkekliğin inşası, bir bedel ödemeyi ve o bedel üzerinden kimlik kazanmayı içermektedir. Hegemonik erkeklik, burada hem topluluk tarafından meşrulaştırılmakta hem de bireyin kendisini yeniden tanımlamasına neden olmaktadır.

Sünnet törenleri genellikle kalabalık bir sosyal çevrenin katılımıyla gerçekleştirilmekte; bu durum, bireysel bir beden deneyimini kolektif bir geçiş törenine dönüştürmektedir. Görüşmelerde katılımcılar, düğün benzeri törenlerin prestij ve gösterişle ilişkilendirildiğini belirtmişlerdir. Örneğin K7 şöyle demiştir: "… Babam sünnet düğünümü çok görkemli yapmıştı. Herkes konuşmuştu, o gün yıldız bendim. Sonradan düşündüm de o gün belki ilk kez erkek gibi hissetmiştim…" Bu ifade, Bourdieu'nün (1990) sermaye biçimleri arasında tanımladığı sembolik sermaye kavramıyla açıklanabilir. Aileler, çocukları üzerinden bir itibar gösterisi yaparak hem kendi toplumsal statülerini hem de çocuğun gelecekteki erkeklik performansını tescillerler. Böylece sünnet sadece çocuğun değil, ailenin de "erkeklik onayına" dönüşmektedir.

Sünnetin bedensel yönü, Foucault'nun (1977) "bedenin disiplin altına alınması" düşüncesiyle de ilişkilendirilebilir. Bedene yapılan cerrahi müdahale, bireyin rızası olmadan gerçekleştirilir ve bu müdahale yoluyla çocuk, otoriteyle tanışır. Görüşmeci K5'in anlatımı bu açıdan önemlidir: "… Ben sünnet olduğumda ne olduğunu pek anlamamıştım… canım yanmıştı, ağlamıştım… ama annem sertçe 'ağlama!' dediğinde, sanki ağlamak bile yasakmış gibi

hissettim…" (K5). Bu, erkekliğin duygu denetimiyle iç içe geçtiği fikrini doğrulamaktadır. Acının bastırılması, duyguların kontrolü ve sessizlik, hegemonik erkeklik normlarının erken yaşta içselleştirilmesine işaret etmektedir. (Connell, 2005). Erkekliğin bedel ödenerek, acı çekilerek, korkuyla yüzleşerek elde edilen bir aşama olduğu erken yaşlardan erkek çocuklarının deneyimlediği bir gerçekliktir.

Araştırmadaki veriler kırsal alanlarda sünnetin daha kolektif ve gösterişli; kentsel alanlarda ise daha mahrem ve tıbbi ortamlarda yapıldığını ortaya koymaktadır. Bu fark, yerel erkeklik kurgularının ne kadar bağlama duyarlı olduğunu göstermektedir. Kırsalda sünnet, "ağa, bey, asker, kral vb. gibi erkek olmanın" ön adımı olarak kurgulanırken; kentte daha steril, ama duygusal anlamda daha yalnız bir deneyim haline gelmektedir.

3.2. Askerlik: Ulusun ve Devletin Hizmetinde Erkeklik

Askerlik, Türkiye'de erkekliğin toplumsal olarak tescillendiği en güçlü kurumlardan biridir. Hem devletin birey üzerindeki kurucu gücünü hem de erkekliğin heteronormatif ve militarist ideolojilerle nasıl örüldüğünü gösteren bu ritüel, "adam olmak", "erkekliğin ispatı", "devlete borcun ödenmesi", devlete ve "millete bağlılığın gösterilmesi" gibi kavram ve olgularla iç içe geçmiştir. Askerlik sünnetten sonra Türk toplumunda erkekliğin olmazsa olmaz ve tartışılmaz aşamalarındandır (Çetin, 2018). Modernleşme ile azalsa da askerliğini yapmayan kişiye güvenilmemesi, aile kurmasının neredeyse imkânsız olması ve toplumdan kısmen veya tamamen dışlanmasında bu durumların etkisi büyüktür. Araştırmanın nicel bulguları ve görüşmeler de askerlik deneyiminin bireysel bir görevden öte, kolektif bir "erkeklik ispatı" olarak içselleştirildiğini göstermektedir.

3.2.1. Askerlik ve Erkeklik Arasındaki Sembolik Bağ

Askerlik, erkekliği tamamlayan bir "zorunluluk" ve bir "yükseliş merhalesi" olarak kodlanmaktadır. Görüşmeci K2'nin ifadeleri bu anlamda tipik bir örnek sunmaktadır: "… Askerliğimi yapmadan önce bir eksiklik hissediyordum… toplum da böyle bakıyor yani… Sanki tam anlamıyla 'adam' olamıyorsun. … Askerden geldikten sonra babamın bana bakışı bile değişmişti…" Görüşmeci K7 de başka bir boyuttan bakarak "… askerlik zorunlu olmasa asla yapacağım bir şey değildi, orada bir gün bile olmak çok zorlayıcıydı, bir sürü cahil insanla aynı ortamda zorunlu olarak bulunmak, bir sürü saçma sapan olaya tanık olmak insanı olgunlaştırmıyor ama toplum böyle bakıyor…" diyerek askerliğin toplumsal onay için kaçınılmaz ve kimi zaman da travmatik bir erkeklik süreci olduğuna vurgu yapmışlardır. Aynı zamanda bu anlatımlar, askerlik deneyiminin sadece bireysel değil, aile içinde de bir yeniden konumlanma yarattığını göstermektedir. Connell'in (2005) hegemonik erkeklik tanımıyla örtüşen biçimde, askerlik yalnızca bir yükümlülük değil; erkeğin aile içinde otoriteyi devralma hakkını kazandığı bir dönüm noktası olarak görmek mümkündür.

Tablo 4. Erkeklerin Askerlikle İlgili Algıları

Askerliğin Algılanış Şekli	Katılımcı Sayısı	Katılımcı Yüzde (%)
Cevap yok	5	1,28
Dini açıdan gereklidir	1	0,26
"Erkek olmak" için gereklidir	27	6,92
Erkeğin görevidir ve bu yüzden gereklidir	28	7,18
Erkeğin olgunlaşması için gereklidir	63	16,15
Gerekli değildir	68	17,44
Vatan borcu olduğu için gereklidir	197	50,51
Toplam	**390**	**100**

3.2.2. Devlet-Erkeklik İlişkisi: Vatandaşlıktan Ulus-erkekliğe

Türkiye'de askerlik, sadece erkekler için zorunlu olan bir görevdir. Bu durum, toplumsal cinsiyetin devlet politikalarıyla nasıl üretildiğine dair önemli ipuçları sunar. Araştırmaya katılan birçok görüşmeci, askerliği "devlete ve vatana borcun ödenmesi", "vatan için bir görev" ve "adam olmak" ile ilişkilendirmiştir. K4'ün ifadesi bu konuda oldukça belirgindir: "… Askere gitmek bence erkekliğin ispatıdır. Gitmeyen erkek değildir zaten… Kızlar bile önce askerliğe bakar…" (K4). Benzer şekilde K7 de "...askere gitmeden bu çocuk derler kız vermezlerdi… Toplum içine çıktığında yanlış bir hareket yaptığında 'bak bu adam askere gitmedi, askere gitmediği için ne olduğunu bilmez' falan derler..." diyerek toplum içinde erkekten beklenen 'olumlu, olgun, sorumluluk içeren düşünce ve davranışların' ancak askerlik görevini yapmakla mümkün olabileceği yönündeki düşüncelerini belirtmiştir.

Bu ifadeler, erkekliğin sadece erkekler arası değil, kadınlar tarafından da denetlenen bir statü olduğunu ve bu statünün devletle özdeşleştirildiğini gösterir. Enloe'nun (2000) militarizm ve erkeklik ilişkisini incelediği çalışmaları, Türkiye'deki askerlik anlatılarını açıklamak için güçlü bir kuramsal çerçeve sunar.

3.2.3. Askerlik Deneyiminin Disiplin ve Duygu Politikaları

Askerlik, bedeni disipline etme süreci olduğu kadar, duyguları bastırma sürecidir. Ağlamak, şikâyet etmek, geri adım atmak erkeklikten sayılmaz. Sahadaki görüşmelerden K6'nın sözleri, bu bastırılmışlık hâlini iyi yansıtmaktadır: "… Acemilikte çok zorlandım ama asla ağlamadım… Kendime bile 'dayanmalısın' diyordum. Orada ağlamak kadınlık gibi görülüyordu…" (K6). Aynı şekilde K3 ve K9 da askerlikleri kısa dönem olmasına rağmen fiziksel ve psikolojik olarak çok zorlayıcı geçtiğini, üst devreleri ve komutanları tarafından sürekli baskı altında bırakılmanın ruh hallerini olumsuz etkilediğini belirtmişlerdir.

Foucault'nun (1977) bedenin denetimi ve gözetimiyle ilgili analizleri, askerî eğitimde bedenin standartlaştırılması ve bireyliğin bastırılması süreçlerine uygulanabilir. Erkeklik burada dayanıklılıkla, komut almaya yatkınlıkla ve duygusuzlukla eş anlamlı hâle gelmektedir.

3.2.4. Askerlikten Kaçışlar ve Alternatif Erkeklikler

Ancak tüm katılımcılar askerliği olumlayan bir tutum içinde değildir. Özellikle büyük şehirlerde yaşayan ya da üniversite eğitimi almış erkeklerin bazılarında askerlik deneyimi sorgulanmakta, hatta bazıları tarafından "gereksiz bir zorunluluk" ya da "travmatik bir süreç" olarak tanımlanmaktadır. K3 ve K9'un anlatımları bu alternatif sesleri yansıtmaktadır: "...askerliğin en basiti de zordur… hor yemekler diyorsun hor bir hayat yaşıyorsun, çok uykusuz kaldığımız zamanlarda oldu… Bazıları için bu da travmatik olabiliyor sünnet gibi herkes kolay atlatmayabiliyor, psikolojisi bozulabiliyor … hiç hatırlamak istemiyorum askerliğe dair şeyleri..." (K3). "… Benim için askerlik, sadece vakit kaybıydı… en basiti tuvaletini yapmayı bilmeyen insanlarla aynı ortamda bulunmak … Sorgulamadan emir almak, bana göre bir şey değildi… Erkeklik başka şekilde de olur…" (K9).

Bu görüşler, hegemonik erkeklik anlayışının dışında kalan daha eleştirel, çoğulcu erkeklik kurgularının varlığına işaret etmektedir (Demirtaş-Milz, 2016; Korkmaz, 2022). Bu tür ifadeler, Türkiye'de erkeklik kalıplarının farklı sınıfsal, kültürel kesimlerde ve kuşaklarda nasıl çeşitlendiğini de göstermektedir.

3.2.5. Askerlik ve Sınıfsal Farklılıklar

Araştırmadaki nicel bulgulara göre, askerliği "erkekliğin şartı" olarak görenlerin önemli bir kısmı kırsal bölgelerde yaşamaktadır. Öte yandan büyükşehirlerde askerliği hayatın devamı için "formalite" olarak görenler daha fazladır. Bu durum, askerlik

deneyiminin sınıf, eğitim ve mekânsal konumla nasıl ilişkilendiğini göstermektedir. Hegemonik erkekliğin inşasında askerlik kırsalda bir zorunluluk ve prestij göstergesi iken, kentte daha çok "erteleme", "bedelini parasal olarak ödeme" ya da "kısaltma" stratejileriyle yeniden tanımlanmaktadır.

3.3. Düğün ve Evlilik Süreci: Toplumsal Rollerle Yüzleşmek

Evlilik, Türk toplumunda yalnızca iki bireyin bir araya gelmesinden ibaret olmayan; aynı zamanda toplumsal düzenin, ataerkil değerlerin ve cinsiyet rollerinin yeniden üretildiği güçlü bir kültürel ritüeldir. Bu süreç, erkekliğin toplumsal olarak tescillenmesi bakımından kritik önemdedir. Erkek, evlilikle birlikte yalnızca cinsel bir rol kazanmakla kalmaz; aynı zamanda ekonomik, sosyal ve kültürel sorumlulukları üstlenen bir figür hâline gelir (Kandiyoti, 1997). Süleymanov'a (2009) göre evlilik, bireyin aile içindeki konumunu ve toplumsal kimliğini yeniden tanımlar; erkek için bu süreç, "ailesini geçindiren" ve "koruyan" bir figür olarak inşa edilmesinin önünü açar. Bu bağlamda evlilik, erkekliğin tam anlamıyla görünürlük kazandığı, sorumlulukla kutsanmış bir statüye geçiştir.

Kartal (2023) ise evlenme kültürünü halkbilimsel açıdan ele alarak, düğün ritüellerinin ataerkil normların pekiştiği alanlar olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, geleneksel düğün pratikleri erkeğe liderlik, karar verme ve otorite gibi rollerin atfedildiği sembolik alanlardır. Böylelikle düğün ve evlilik, erkekliğin kültürel olarak onaylandığı ve yeniden üretildiği toplumsal performans sahnesine dönüşmektedir.

3.3.1. Araştırma Bulgularıyla Erkeklik ve Evlilik Algısı

Araştırma kapsamında elde edilen anket verileri, evliliğin erkeklik kimliğini tamamlayıcı bir unsur olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Katılımcıların %76,5'i evliliği "erkek olmanın bir gereği" olarak tanımlarken, %82,3'ü evlenmemiş bir erkeğin toplumda eksik veya sorumsuz biri olarak görüldüğünü belirtmiştir. Ayrıca katılımcıların %69,1'i düğün yapmanın "erkekliğin ilanı" anlamına geldiğini ifade etmiştir.

Tablo 5. Erkeklerin Evlilikle İlgili Algıları

Evlilik Algıları	Katılım Oranı (%)
Erkek adam evlenir, ailesini kurar	76,5
Evlilik olmadan erkek tam erkek sayılmaz	82,3
Düğün, erkekliğin ilanıdır	69,1
Damatlık giydiğimde kendimi gerçekten erkek gibi hissettim	57,2

Bu veriler, erkekliğin yalnızca bedensel veya dini ritüellerle değil, aynı zamanda sosyal sorumluluklarla bütünleştiğini göstermektedir. Derinlemesine görüşmelerde çıkan sonuçlar da bu doğrultudadır. Görüşmecilerden G6, düğün sürecinde kendisine yöneltilen erkeklik beklentilerini şöyle aktarmaktadır: "… Düğün öncesi herkes 'adam oluyorsun artık' dedi… Kredi çektim, borca girdim ama o düğünü yapmak zorundaydım… Erkek dediğin evlenir, evi olur, hanımı olur…" (G6). G2 numaralı görüşmeci evlenmenin erkeklik açısından bir "onay belgesi" işlevi gördüğünü vurgulamaktadır: "… Askere gittin mi? Sünnet oldun mu? Evlendin mi? … Bunlar erkekliğin sıralı aşamaları gibi. Her biri bir mertebe… en önemlisi evlenmedikçe eksik görünüyoruz…" (G2). G5 de evlilikle birlikte ailesi ve çevresinin gözünde nasıl değiştiğini şu ifadelerle dile getirmektedir: "… Evlenince babam bana artık erkek muamelesi yapmaya başladı. Ondan önce çocuk muamelesi görüyordum…" (G5).

Bu örneklerde görüldüğü gibi evlilik, erkekliğin hem öznel hem de nesnel olarak tanındığı bir eşiktir. Evlenmeyen erkek, toplumsal gözlem ve söylem içinde "yarım" veya "gecikmiş" bir erkeklik içinde konumlandırılmaktadır.

3.3.2. Düğün: Gösteri, Statü ve Cinsiyet Kodları

Düğünler, sadece bir kutlama değil, aynı zamanda cinsiyet kodlarının açıkça sergilendiği sahnelerdir. Gelinliğin beyazlığı, damatlığın koyuluğu; dans sırasında erkeğin liderliği; takı merasimi

sırasında ekonomik güç gösterisi; bu tür ritüellerin hepsi heteronormatif rollerin yeniden üretimini sağlar (Butler, 2005).

Araştırma kapsamında görüşülen görüşmecilerin büyük bir kısmı, düğünün "erkek tarafının gururu" ve "aileye yakışır olma" haliyle organize edildiğini vurgulamışlardır. Katılımcı G4 şöyle demiştir: "… Düğün bana değil, aileye yapıldı aslında. Babam, dayım, amcam… Hepsi 'bizim oğlan adam oldu' dedi... Ama hiçbir şey bana ait değildi…" (G4). Bu anlatım, düğünlerin bireysel değil kolektif ve ataerkil bir ritüel olduğunu göstermektedir. Erkeklik, burada sadece kişisel bir kazanım değil, soyun ve ailenin gurur kaynağına dönüştürülmektedir.

3.3.4. Evlilik ve Hegemonik Roller

Connell'in (2005) hegemonik erkeklik kuramı bağlamında, evlilik erkeklikte "yerleşik statü"nün kazanılmasıdır. Evli erkek, cinsel aktiflik, ekonomik sorumluluk, baba olabilme potansiyeli ve otorite sahibi olma gibi normatif erkeklik kriterlerine daha yakın konumlanır. Bu durum, evliliği erkekliğin "kapanış halkası" hâline getirir. Ayrıca evlilik, cinsiyet rollerinin normatif olarak düzenlendiği bir kurumdur. Kadın için itaat, erkeğe ise yönetme rolü atfedilir. Görüşmeci G7 bunu şöyle ifade eder: "… Evlendikten sonra kararları ben alırım… O da alıştı zaten, 'adam olan karar verir' mantığı var…" (G7). Bu söylem, yalnızca bireysel bir erkeklik pratiğini değil, aynı zamanda toplumun erkeklikten beklentilerini de yansıtmaktadır.

Evlilik ve düğün süreci, erkekliğin sadece dışsal onaylarla değil, aynı zamanda kurumsal mekanizmalarla içselleştirildiği bir sahnedir. Erkekliğin gösteriye dönüştüğü düğün, maddi kaynakları tüketen ama manevi olarak erkekliği "yükselten" bir sahnedir. Evlilik ise o gösterinin meyvesidir; erkeği toplum gözünde tamamlanmış bir birey hâline getirir.

3.4. Düğün ve Evlilik: Erkekliğin Aile İçinde Tescili

Türkiye'de erkeklik, yalnızca bireysel bir kimlik değil; kolektif olarak tescillenen ve sosyal onayla güç kazanan bir statüdür. Bu onayın en güçlü temsillerinden biri de düğün ve evlilik sürecidir. Sünnetle başlayan "erkek olma" yolculuğu, askerde devlet tarafından onaylandıktan sonra, evlilikle birlikte toplumsal ve ailesel düzeyde "tamamlanmış" sayılmaktadır.

3.4.1. Evlilik: Toplumsal Statü ve Erkekliğin Onayı

Evlilik, araştırma kapsamında görüşülen erkekler tarafından erkekliğe geçişte önemli bir aşama olarak görülmektedir. Erkeğin kendisini kanıtladığı alanlardan başka birisi de evlenmesi ve ardından heteroseksüelliğini bir kez daha kanıtlaması açısından baba olması gerektiği söylenebilir. Babalık rolüne hem bir kutsallık atfedilirken hem de anneden farklı olarak daha "sert", "kararlı", "evin reisi" şeklinde bir rol oturtulmaktadır. Araştırma bulguları göstermektedir ki erkekler için evlilik, toplumsal olgunluğun ve sorumluluğun simgesidir. Katılımcı K1'in ifadesi, erkekliğin evlilikle tescillenmesine dair toplumsal beklentiyi özetlemektedir: "… Evlilik olunca işler ciddiye biniyor. Artık sorumluluk alıyorsun. Etraf da seni öyle görmeye başlıyor…" (K1). Bu ifade, toplumsal cinsiyet rollerinin evlilikle birlikte katılaştığını ve erkekliğin sadece biyolojik değil, sosyal ve ekonomik düzeyde de yeniden üretildiğini ortaya koyar (Kandiyoti, 1988; Bourdieu, 2005).

3.4.2. Düğün Ritüelleri ve Erkekliğin Gösterimi

Düğün törenleri, sadece iki bireyin değil, iki ailenin ve topluluğun birleştiği sembolik mekanlardır. Ancak bu sembolizm, özellikle erkek açısından bir performansa dönüşür. Araştırmaya katılan birçok görüşmeci, düğünü "erkekliğin ilanı", "topluma karşı sorumluluğun üstlenilmesi" ve "aile kurmanın ilk adımı" olarak tarif etmiştir. K5'in ifadesi bu bağlamda değerlendirilebilir: "… Düğünde

herkes gözünü sana dikiyor. Nasıl giyinmişsin, kaç kişi çağırmışsın, masraflar nasıl... Adam gibi düğün yapmazsan arkandan konuşurlar…” (K5).

Bu ifade, erkekliğin toplum önünde ispatlanması gereken bir normatif yükümlülük olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Düğün, sadece romantik bir birliktelik değil; aynı zamanda erkeğin ekonomik gücünü, ailesel yeterliliğini ve toplumsal itibarını sergilediği kamusal bir sahnedir (Delaney, 1991). Kartal’a (2023) göre Türkiye'de evlilik ve düğün ritüelleri, ataerkil yapının yeniden üretildiği alanlardır. Düğün, erkek tarafının ekonomik yükümlülükleri yerine getirmesi gereken bir "erlik" sınavı niteliği taşırken; düğün masraflarının karşılanması, konuk ağırlama biçimi ve geleneksel ritüellere uygunluk, erkekliğin toplumsal onayını ve ailesel prestijini de belirleyen temel kriterler hâline gelmektedir. Bu yönüyle düğünler, yalnızca geçiş ritüeli değil; aynı zamanda erkekliğin kültürel ve ekonomik bir temsiline dönüşmektedir.

3.4.3. Ekonomik Sorumluluklar: Evlenmenin Bedeli

Toplumsal cinsiyet rejimlerinin en görünür hâle geldiği alanlardan biri, evlilik öncesi ekonomik yükümlülüklerin dağılımıdır. Aşağıdaki tablo 6 verilerine göre katılımcıların büyük çoğunluğu, evlenmek isteyen bir erkeğin belirli bir ekonomik gelir düzeyine sahip olması gerektiği görüşündedir. Bu görüşe “katılıyorum” diyenlerin oranı %48,5, “tamamen katılıyorum” diyenlerin oranı ise %33,3’tür. Bu oranlar, toplam katılımcıların %81,8’inin erkekliğin evlilik bağlamında ekonomik bir yeterlilikle sınandığını düşündüğünü ortaya koymaktadır.

Tablo 6. Erkek belli bir ekonomik gelir düzeyine sahip olmalı

Görüş	**Sıklık**	**Yüzde**
Cevapsız	10	2,6
Hiç katılmıyorum	12	3,1
Katılmıyorum	28	7,2
Fikrim yok	21	5,4
Katılıyorum	**189**	**48,5**
Tamamen katılıyorum	**130**	**33,3**
Toplam	390	100,0

Erkeklerin evlilik sürecinde en çok vurguladıkları konuların başında ekonomik yük gelmektedir. Bu durum, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin hâlâ ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Düğün masrafları, takı, ev eşyası, kiralık ya da satın alınacak ev gibi giderlerin neredeyse tamamının erkek tarafınca karşılanması beklenmektedir. K7'nin şu ifadesi bu durumu açıkça yansıtmaktadır: "… Ben her şeyi tek başıma yaptım. Ev tuttum, düğün masrafları, beyaz eşyalar... Ama kimse 'yardım edeyim' demedi. Çünkü erkek adam yapar deniyor…" (K7).

Yukarıdaki tablo verileri ve bu ifade, yalnızca bireysel bir deneyimi değil, aynı zamanda ataerkil toplumsal yapının erkekten beklediği performansı da yansıtır. Connell'e (2005) göre hegemonik erkeklik, yalnızca fiziksel güçle değil; aynı zamanda ekonomik yeterlilik, aileyi geçindirme kabiliyeti ve toplumsal sorumlulukları üstlenme kapasitesiyle inşa edilir. Erkek, evliliğe adım atarken yalnızca duygusal bir ilişkiye değil; aynı zamanda ekonomik bir sınav alanına da girmektedir.

Toplumsal yapı içerisinde evliliğin, kadının "ev"e taşınması, erkekse "eve ekmek getiren" pozisyonuna yerleştirilmesiyle tamamlandığı bu sistemde, ekonomik yüklerin neredeyse tamamen erkek üzerinde olması şaşırtıcı değildir. Bu sistemde düğün salonu

kiralama, misafir ağırlama, takı töreni organizasyonu, çeyiz ve ev eşyalarının temini gibi yükümlülükler, erkeğin ekonomik performansını kamu önünde sergilemesine neden olmaktadır. Bu durum, ekonomik gücü olmayan erkeğin evliliğe uygun görülmemesi sonucunu doğurur ki, bu da toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin ekonomik zeminini görünür kılmaktadır.

Sonuç olarak, araştırma bulguları ve katılımcı anlatımları, erkekliğin ekonomik sorumluluk üzerinden kurgulanan bir kimlik performansı hâline geldiğini göstermektedir. Erkekler, evlenmeye "hak kazanmak" için adeta ekonomik bir yeterlilik barajını geçmek zorundadır. Bu barajı aşamayan bireyler, toplum nezdinde "eksik" ya da "yetersiz" erkek olarak konumlandırılma riskiyle karşı karşıyadır.

3.4.4. Kadın-Erkek Rolleri ve Denetim Mekanizmaları

Tablo 7'de görüldüğü üzere, ev ve aile içi karar alma ile gelir ve bakım sorumluluğu gibi konularda geleneksel cinsiyet rollerinin hâlâ güçlü olduğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle evde "genellikle kararları ben veya babam verir" ifadelerini seçenlerin oranı %31,28 iken, "evde kararlar müşterek alınır" diyenler %30,3 oranındadır; bu, bir yandan karar alma mekanizmalarında ortaklık söylemlerinin bulunduğunu, ancak diğer görüşler incelendiğinde önemli bir kesimde karar ve sorumluluğun erkeğe verildiğini göstermektedir. Ek olarak, "evin gelirinden ben sorumluyumdur" diyenlerin oranı %12,0 iken; benzer sorumluluğun babada olduğunu düşünenler yalnızca %3,1'dir. Bu dağılım, erkeğe yüklenen ekonomi-sağlayıcı rolün toplumsal cinsiyet temelli bir norm olduğunu açıkça göstermektedir.

Tablo 7. Evli Olma ve Aile İçi Karar Mekanizmaları

Görüş	Katılım	Yüzde
Cevapsız	20	5,13
Bir şey yapacağımda eşime/sevgilime danışmam	1	0,26
Evde çocukların bakımından ben sorumluyumdur	2	0,51
Evde çocuklara eşim ve ben/babam ve annem ortaklaşa bakarlar	2	0,51
Bir şey yapacağında eşimin/sevgilimin bana danışmasını isterim	8	2,05
Evin gelirinden babam sorumludur	12	3,08
Evde son sözü babam söyler	16	4,10
Evin geliri müşterektir	20	5,13
Evde son sözü ben söylerim	22	5,64
Evde genellikle kararları babam verir	46	11,79
Evin gelirinden ben sorumluyumdur	47	12,05
Evde genellikle kararları ben veririm	76	19,49
Evde kararlar müşterek alınır	118	30,26
Toplam	**390**	**100,0**

Bu dağılım, ev içi rollerin ve sorumlulukların cinsiyet temelli bölüşümünün çoğunlukla erkek lehine kurgulandığını, kadınların ise bakım, ev içi hizmet ve görünmez emekle sınırlandırıldığını göstermektedir. Görüşmelerden bir katılımcının ifadesi bu normatif dağılıma ışık tutmaktadır: "… Evlenince işler değişiyor… Kadın evin içinden sorumlu, erkek dışarıdan. Kimse 'neden böyle' demiyor, çünkü herkes böyle gördü…" (K8). Bu söz, evlilik ve aile içi rollerin toplumsal bir alışkanlık (habitus) olarak kodlandığını; ev içi - ev dışı, bakım-geçim, karar alma - itaat gibi cinsiyetçi karşıtlıkların normalleştiğini göstermektedir. Bu normatif düzenek, sadece bireylerin tutum ve davranışlarıyla değil; kuşaklar boyunca aktarılmış toplumsal cinsiyet ideolojileri aracılığıyla yeniden üretilmektedir (Vatandaş, 2012).

Bu bağlamda, evlilik yalnızca iki bireyin bir araya gelmesi değil; aynı zamanda cinsiyet hiyerarşisinin, güç ilişkilerinin ve toplumsal denetim mekanizmalarının yeniden kurulduğu bir

düzenektir. Erkek hem evin ekonomik sorumluluğunu üstlenmekle hem de karar verici konumuyla yeniden konumlandırılır; kadın ise büyük ölçüde bakım, ev içi düzen ve itaat ile sınırlandırılmaktadır. Bu durum toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin mikro ölçekte yeniden üretildiğini göstermektedir.

3.4.5. Evlenmeyen Erkekler: Dışlanma, Beklentiler ve Krizler

Araştırma verileri, evlenmeyen erkeklerin yalnızca bireysel değil, aynı zamanda yapısal ve kültürel düzeyde dışlanmaya maruz kaldıklarını göstermektedir. Özellikle kırsal bölgelerde evlilik, sadece bireysel bir tercih değil, yerine getirilmesi gereken toplumsal bir yükümlülük olarak kodlanmaktadır. Bu normatif çerçevenin dışında kalan erkekler; "eksik", "sorumsuz", "aykırı" gibi etiketlerle damgalanmakta ve toplumsal baskıya uğramaktadır. Katılımcılardan biri bu durumu şöyle ifade etmektedir: "… 35 yaşındayım, evli değilim. Sürekli soruyorlar, 'ne zaman evleneceksin?' diye… Sanki evlenmeyen veya boşanmış erkek bir problemmiş gibi…" (K9). Bu ifade, erkekliğin yalnızca "ne yaptığıyla" değil, aynı zamanda "ne yapmadığıyla" da tanımlandığını; toplumsal normları ihlal eden erkeklerin heteronormatif erkeklik rejiminden dışlandığını göstermektedir. Bu, Connell'in (2005) hegemonik erkeklik kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, evlenmeyen erkeğin yalnızca evlilik kurumuna değil, aynı zamanda onun temsil ettiği iktidar, geçim sağlama ve toplumsal statü kazanma rollerine de uzak durması anlamına gelmektedir. Bu durum, erkekliği "eksik performans" üzerinden yeniden inşa etmektedir.

Inhorn ve van der Geest (2006), Ortadoğu toplumlarında evlenmemiş erkeklerin sıklıkla "sorunlu" veya "başarısız" addedildiğini, bunun erkekliğe doğrudan tehdit olarak algılandığını belirtir. Türkiye bağlamında da benzer bir sosyokültürel baskının varlığı, Giddens'ın (1992) "karşılıklı tanınma" kavramıyla da açıklanabilir: evlilik, toplumsal tanınmayı meşrulaştıran bir ritüele

dönüşmekte, bu ritüelden uzak kalan bireyler "tam vatandaş" olma hakkından yoksun bırakılmaktadır.

Evliliğin bitişi olarak görülen ve bir kriz olarak değerlendirilen boşanma konusu da benzer şekilde toplumsal normlar ve cinsiyet rolleriyle sıkı biçimde ilişkilidir. Aile kurumunun dağılması, yalnızca iki bireyin ayrılığı değil; aynı zamanda toplumsal cinsiyet rejiminin krize girmesi olarak algılanmaktadır. Nitekim araştırmada boşanma hakkında konuşan görüşmeciler, boşanmayı çoğunlukla olumsuz ve kaçınılması gereken bir durum olarak tanımlamaktadır. Örneğin, K4 bu konuyu şöyle ifade etmektedir: "...Ben boşanmaya iyi bakmıyorum. İyice ölçüp biçmek lazım. Boşanacaksan da çocuk yapmadan olmalı. Çocuk olduktan sonra boşanmaya karşıyım... En azından saygı çerçevesinde hayatlarını sürdürmeye çalışmalı insanlar…" (K4).

Bu görüş, aile kurumunun devamlılığını her şeyin önünde gören ve çocuklu evliliklerde boşanmayı bir tür "sosyal sorumsuzluk" olarak gören anlayışı yansıtmaktadır. Bu aynı zamanda, boşanmanın kadın ve çocuklar açısından daha fazla sonuç doğuracağına dair toplumsal bir kabule de işaret eder (Karakaya, 2018). Diğer bir görüşmeci olan K6 ise, boşanmaya yol açan sebeplerin altında "toplumsal baskı ve beklentilerin" yattığını, evlenme ve evlilikten çıkma kararlarının bireysel olduğu kadar sosyal normlara dayandığını ifade etmektedir: "...Türkiye'de toplumsal baskı var. İnsanlar kışkırtılıyor... Kafanıza uygun birisi olursa evlenirsiniz, evlenmek için evlenilmez. İnsan yalnız kalamaz diye düşünülüyor..." (K6). Bu ifade hem erkekliğin hem de babalığın boşanma sonrasında nasıl yeniden düzenlendiğini göstermektedir. G6'nın çocukların bakımının annede olması gerektiğini vurgulaması, ataerkil normların boşanma sonrası süreçte de etkisini sürdürdüğünü göstermektedir. Bu da Connell'in (2005) "heteropatriyarkal yapıların yeniden üretimi" teziyle örtüşmektedir.

Evlenmeme ve boşanma, Türkiye'de hâla erkekliğin sınırlarını zorlayan, normatif cinsiyet rollerini tehdit eden durumlar olarak algılanmaktadır. Bu durumlar, erkekliğin yalnızca kazanılması gereken bir toplumsal statü değil, aynı zamanda sürekli olarak yeniden kanıtlanması gereken bir kimlik biçimi olduğunu ortaya koymaktadır (Akbaş, 2024; Connell, 2005). Gerek bekârlık gerekse boşanmış olmak, erkeği toplumun gözünde "tam erkeklik"ten uzaklaştırmakta; erkekliğin kültürel olarak sınırlandırılmış bir performans olduğunu gözler önüne sermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Türkiye bağlamında erkekliğin toplumsal olarak nasıl inşa edildiğini, özellikle sünnet, askerlik ve evlilik gibi geçiş ritüelleri üzerinden inceleyerek, hegemonik erkeklik kurgusunun hem bireysel hem de kolektif düzeyde nasıl yeniden üretildiğini ortaya koymuştur. Görüşmeler ve anket bulguları, erkekliğin yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda kültürel, simgesel ve ekonomik bir temsiller bütünü olduğunu göstermektedir. Her bir ritüel, erkek bireyin toplumsal rollerini üstlenmesi, bu rolleri meşrulaştırması ve toplumsal denetim mekanizmaları tarafından kabul görmesi için kritik eşikler sunmaktadır.

Sünnet, çocuk yaşta bedensel bir müdahale ile başlayan ve erkekliği simgesel düzlemde "doğrulayan" ilk aşamadır. Bu ritüel sadece dinsel ya da tıbbi bir uygulama değil; erkek çocuğa toplumsal bir aidiyet kazandıran, ona "erkekliğe geçiş" yolculuğunun ilk adımını attıran kolektif bir törendir. Sünnet kıyafetlerinden tören biçimlerine kadar birçok unsur, erkekliğin ihtişamla sahnelenmesine hizmet ederken, aynı zamanda bu ihtişamın gerektirdiği sorumlulukları da erkek bireyin omuzlarına yüklemektedir.

Askerlik, erkekliğin ikinci büyük sınavı olarak, bedensel dayanıklılık, otoriteye itaat ve ulusal aidiyet gibi kavramların içselleştirildiği bir ritüeldir. Araştırmada özellikle "vatan borcu" söyleminin yaygın kabul görmesi, askerliği erkekliğin olmazsa olmaz bir koşulu haline getirdiğini ortaya koymuştur. Askerliğin yerine getirilmemesi, yalnızca bireysel bir eksiklik olarak değil, aynı zamanda erkekliğin sorgulanmasına neden olan bir toplumsal kriz olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, Connell'in hegemonik erkeklik kuramının militarist kodlarla nasıl iç içe geçtiğini açık biçimde gözler önüne sermektedir.

Evlilik ise erkekliğin kurumsallaştığı ve aile içinde "patriarkal bir otoriteye" dönüştüğü alandır. Erkek, evlilikle birlikte yalnızca cinsel değil, ekonomik ve yönetsel sorumlulukları da üstlenmek zorundadır. Nicel veriler ve nitel veriler (katılımcı görüşleri), evliliğin erkekten beklenen mali yeterliliğin ve karar alma gücünün bir göstergesi olduğunu ortaya koymuştur. Düğün organizasyonu, eşya temini, ev sağlama gibi ekonomik yüklerin neredeyse tamamının erkekten beklenmesi, erkekliğin yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda ekonomik bir yeterlilik biçiminde yeniden tarif edildiğini göstermektedir.

Ancak bu ritüellerle kurulan erkeklik anlatısı, idealize edilmiş ve normatif bir erkeklik formunu dayatmakta; bu normlara uymayan erkek bireyleri dışlama, damgalama ve değersizleştirme süreçlerini de beraberinde getirmektedir. Evlilik yaşına gelmiş ancak evlenmemiş erkeklerin sosyal baskıya maruz kalmaları; boşanmış erkeklerin "başarısızlık" ya da "eksiklik" olarak algılanması; ev içi karar mekanizmalarında yer almayan erkeklerin erkekliklerinin sorgulanması, bu hegemonik yapının dışlayıcı karakterini ortaya koymaktadır.

Nihayetinde bu çalışma, erkekliğin sabit bir kimlik değil, sürekli olarak ritüeller, roller ve ilişkiler üzerinden müzakere edilen,

toplumsal normlarla kuşatılmış bir inşa süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Erkekliğin normatif kalıplarının dışına çıkan bireylerin yaşadığı baskı ve krizler, bu yapının sorgulanmasını ve alternatif erkeklik biçimlerinin gündeme gelmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda çalışma, yalnızca erkekliğin ritüeller yoluyla nasıl yeniden üretildiğini değil, aynı zamanda bu yeniden üretimin bireyler üzerinde nasıl bir duygusal, ekonomik ve toplumsal yük oluşturduğunu da ortaya koyarak, eleştirel erkeklik çalışmalarına katkı sunmaktadır.

Sonuç olarak, Türkiye'nin kültürel yapısında köklü bir yere sahip olan sünnet, askerlik ve evlilik ritüelleri, yalnızca bireysel geçiş anları değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin yeniden üretildiği sembolik pratiklerdir. Bu ritüeller, erkekliği kamusal ve yüceltilmiş bir kategoriye yerleştirirken, kadınlığı edilgen ve ikincil bir konuma itmektedir.

Örneğin sünnet düğünlerinde çocuğa giydirilen prens/kral kostümü, kafasına takılan taç ve eline verilen asa, Turner'ın (1969) "ritüel geçiş" (rites de passage) kuramında belirttiği gibi, çocuğun "öncesi"nden "sonrası"na (yani erkekliğe) geçişini sahneleyen simgeler olarak karşımıza çıkar. Bu sahne, sadece bireyin değil, ailenin ve topluluğun da erkekliği kutsadığı bir performans alanı hâline gelir. Bu noktada Bourdieu'nün "sembolik şiddet" kavramı da devreye girer: kız kardeşe çoğunlukla gelinliği andıran bir kıyafet giydirilmesi, herhangi bir doğrudan baskı içermese de ona "beklemen ve edilgen kalman gerekir" mesajını ileten dolaylı ve toplumsal olarak içselleştirilmiş bir norm aktarımıdır (Bourdieu, 2001).

Dolayısıyla bu tür ritüeller, erkekliğin yalnızca biyolojik bir kimlik değil, toplumsal olarak inşa edilen ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir hegemonik yapı olduğunu göstermektedir (Connell & Messerschmidt, 2005). Erkek çocuğun sünnetle birlikte "artık erkek"

sayılması, askerliğin "olgunluk testi" olarak görülmesi ve evliliğin "toplumsal sorumluluğun yerine getirilmesi" anlamına gelmesi, hepsi birlikte erkekliği performatif, statüye dayalı ve kurumsallaşmış bir iktidar pozisyonu hâline getirir.

Kaynakça

Akbaş, A. (2024). Türkiye toplumunda evlilik ve aile: Sosyolojik-psikolojik perspektiften yakın ilişkiler. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 13, 131–153.

Altınay, A. G. (2004). *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*. Palgrave Macmillan.

Atuk, A. (2021). Homosociality, masculinity and effeminacy in the Turkish military context. *Men and Masculinities*, 24(2), 258–278. https://doi.org/10.1177/1097184X19866874

Barutçu, A. (2013). *Türkiye'de erkeklik inşasının bedensel ve toplumsal aşamaları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination* (R. Nice, Trans.). Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2005). *Practical Reason*. Stanford University Press.

Butler, J. (2005). *Undoing Gender*. Routledge.

Ceranoğlu, M., & Göklüberk Özlü, P. (2016). II. Abdülhamid dönemi sünnet tören kıyafetlerinin fotoğraflara dayalı incelenmesi. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 3(7), 101-116. https://doi.org/10.17822/omad.2016.46

Çetin, N. (2018). Türk töresinde askerliğin yeri ve Türkiye'de askerliğe bakış açısında meydana gelen değişmeler. *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 161–175.

Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Polity Press.

Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic masculinity: Rethinking the concept. *Gender & Society*, 19(6), 829–859. https://doi.org/10.1177/0891243205278639

Delaney, C. (1991). *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. University of California Press.

Demirtaş, H. (2016). Türkiye'de erkekliğin kültürel temsilleri. *Toplum ve Bilim*, 137, 92–118.

Demirtaş-Milz, N. (2016). Masculinities in Turkey. *European Journal of Turkish Studies*, 22.

Demirtaş-Milz, N. (2018). Hegemonic masculinities in Turkey. *Men and Masculinities*, 21(3), 297–318.

Dundes, A. (2002). *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. University of Wisconsin Press.

Enloe, C. (2000). *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. University of California Press.

Erol, A. (2020). Toplumsal cinsiyet, beden ve ritüeller. *Fe Dergi*, 12(1), 45–65.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Pantheon Books.

Giddens, A. (1992). *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford University Press.

Gürbüz, S. (2012). Türkiye'de ataerkil yapı ve erkeklik. *Sosyoloji Dergisi*, 24, 89–113.

Gürpınar, D. (2016). Osmanlı'da tören ve iktidar kültürü. *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 22, 45–68.

Gutmann, M. C. (2006). *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. University of California Press.

Hodges, F. M. (2001). The ideal prepuce in ancient Greece and Rome. *Bulletin of the History of Medicine*, 75(3), 375–405.

Inhorn, M. C., & van der Geest, S. (2006). *Infertility Around the Globe: New Thinking on Childlessness, Gender, and Reproductive Technologies*. University of California Press.

Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender & Society*, 2(3), 274–290. https://doi.org/10.1177/089124388002003004

Kandiyoti, D. (1997). Gendering the modern: On missing dimensions in the study of Turkish modernization. *New Perspectives on Turkey*, 16, 111–129.

Kara, İ. (2014). Osmanlı'da dini ritüeller ve beden siyaseti. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 31, 55–78.

Karakaya, H. (2018). Toplumsal cinsiyet bağlamında boşanma/boşanma süreci ve kadın: Elazığ örneği. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 261–291.

Kartal, A. (2023). Türkiye'de evlilik ve evlenme kültürü: Geleneksel normlara halkbilim perspektifinden bir bakış. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (36), 730–753. https://doi.org/10.29000/rumelide.1372403

Korkmaz, M. (2022). Türkiye'de alternatif erkeklikler. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 25(2), 177–201.

Lindsay, L. A., & Miescher, S. F. (2003). *Men and Masculinities in Modern Africa*. Heinemann.

Şimşek, A. A., & Öner, R. V. (2015). Türkiye'de hegemonik erkeklik: Medyada ve hukukta izler, dönüşümler ve olasılıklar. *Global Media Journal TR*, 5(10), 219–246. https://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/sites/default/files/sayilar/2015_guz/21_a._asli_simsek_recep_volkan_oner.pdf

Süleymanov, A. (2009). Çağdaş Türk toplumlarında aile ve evlilik ilişkileri. *Aile ve Toplum Dergisi*, 5(17), 95–106.

Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine.

Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. University of Chicago Press.

Vatandaş, C. (2012). Türkiye'de aile, ataerkillik ve toplumsal cinsiyet. *Aile ve Toplum*, 8(29), 29–46.

BÖLÜM 11

DEDELIK IN ALEVISM: SYMBOLIC REPRESENTATION OF AUTHORITARIAN POWER AND RITUAL PRACTICES

MERYEM BULUT[1]
ZEYNEL KARACAGİL
SEHER ÇATALOĞLU[2]
MİNE ÖZTEKİN-ALPAYDIN[3]
MELİSA HAZAL BÖZ[4]

Introduction

The institution of *dedelik*, along with other components of customary law such as *düşkünlük* (ostracization) and *musâhiplik* (ritual kinship), is a cornerstone of social organization in Alevism (Martens, 2009:10). Throughout history, this institution has played a central role in both religious and social functions (Bal, 2002: 67). On the one hand, the institution of *dedelik* is associated with the

[1] Prof. Dr. Ankara University, Faculty of Languages, History and Geography, Department of Anthropology, Orcid:0000-0001-9857-7307
[2] Dr. Orcid:0000-0001-5783-1794
[3] Ph.D. Candidate, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Department of Anthropology, Orcid:0000-0003-0231-4655
[4] Ph.D. Candidate, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Department of Anthropology, Orcid:0000-0003-0502-3431

shamanistic traditions of pre-Islamic Turkish culture; on the other hand, it was legitimized in the post-Islamic period by being linked to the lineage of the Ahl al-Bayt (Melikoff, 1998: 31–36). In this respect, the institution of dedelik represents a multi-layered form of authority that carries both historical depth and contemporary functionality.

This study adopts Max Weber's typology of authority as a theoretical framework to analyze the structure of the *dedelik* institution within Alevism. The traditional and charismatic forms of authority in Weber's (1978) tripartite classification of authority help us understand how the position of *dede* is legitimized within its social and cultural context. The institution of *dedelik* embodies traditional authority through its lineage-based inheritance structure and charismatic authority through its characteristics shaped by sacred lineage, divine favor, and spiritual guidance. These two forms of authority enable *dede* to maintain influence over the community at both the structural and symbolic levels.

We address the issue of symbolic representation with reference to Victor Turner's theory of ritual. According to Turner (1969), rituals function as social dramas that both make visible and regulate conflicts, relations of belonging, and authority structures within society. Symbols are at the center of these dramas; complex, abstract meanings are concretized through certain symbolic behaviors and transmitted to community members. The authority of the institution of *dedelik* is established and reproduced not only through religious or lineage-based legitimacy but also through symbolic behaviors in ritual practices. For example, in *Cem* ceremonies, practices such as kissing his hand and giving him priority at meals are symbolic representations of authoritarian power. These representations reinforce the legitimacy of the *dedelik* institution in the eyes of the community and reproduce the sense of belonging at the collective level.

This research was designed to cover all the villages in the Dikili district of Izmir. We began fieldwork in February 2016, and the interviews and village visits continued until 2018. Even though we witnessed various rituals and celebrations and had a chance to experience some of the rituals with the community, we couldn't attend all of the rituals. Especially in certain rituals that represent the collective identity of the village and reproduce belonging within the community, participation as an outside observer was not possible due to the internal dynamics of the community and the limits of privacy.

In this research, one of our intentions was to explain the *Görgü Cemi*, however, it was not possible to observe this ritual directly due to the internal dynamics of the ceremony and the conditions of participation, hence, we waited for about three years to observe it. We learned that only married people who live in the village can participate in the ceremony. Nevertheless, it was also expressed in the interviews that a person with a Sunni religious identity can be accepted into the *Görgü Cemi* ceremony with the approval of the Alevi community if they are married to an Alevi person, while those who are Alevi and married but cannot obtain the community's approval cannot participate in the ceremonies. It was also determined in the interviews that those who are not married and do not have an Alevi identity can participate in the *Birlik Cemi* instead of the *Görgü Cemi*. On March 29, 2018, although we were unable to directly participate in the *Görgü Cemi* in Deliktaş village, we observed practices such as food preparation and the performance of the sacrifice. In addition, we were informed that the *Görgü Cemi* ceremonies lasted for about a week and that meat consumption before the ceremony was forbidden.

Although we were not able to attend the *Görgü Cemi* ceremonies as observers, we conducted a comprehensive interview with Dede Bektaş Piroğlu, who led these ceremonies in the village of Deliktaş, without taking visual recordings at his request. We

continued to communicate with Dede Bektaş Piroğlu by phone several times after the interview. Approximately 8 months after our interview, 80-year-old Dede Bektaş Piroğlu passed away on 2 October 2018, in Turgutlu district during the *Görgü Cemi* ceremonies and the *aşure* (ashura) ceremony held after the Muharram fast.

Alevi Chepnis

We conducted this fieldwork among Alevi communities living in the Deliktaş and Demirtaş villages of the Dikili district of Izmir, who identify themselves as *Çepni* (Chepni). These two villages in the Dikili district are distinguished from other villages as "Alevi villages". In most of the narratives of the Chepni people about the past, it is stated that they trace their ancestry back to their ancestors who migrated to Deliktaş from the Balıkesir region and that this settlement has a history of approximately two hundred years (Bulut, 2019: 98).

Chepnis, which is shown as one of the 24 tribes of Oghuz, is one of the Turkmen tribes in Anatolia (Demir, 2012 :78). In the 16th-century Tahrir books, they are ranked ninth among twenty-four tribes with forty-three place names (Sümer, 1992: 15). Although there are individuals with both Alevi and Sunni beliefs among the Chepnis, this situation is generally not welcomed within the Alevi community. However, this religious diversity does not directly lead to discrimination or marginalization within the community.

Although there is a common cultural structure around the Alevi belief, the practices of differentiation within the community provide important examples of how identity boundaries are constructed. For example, the distance felt towards the presence of Chepnis with Sunni beliefs shows that the "us/them" distinction is not only sectarian, but also related to a sense of cultural purity within the community. However, in-depth interviews and observations have

revealed that some Alevi individuals were uncomfortable with this situation, and there are clear views that it is not in line with the Alevi identity. The Chepnis living in Deliktaş village trace their origins to Central Asia:

"We are from the Oğuz tribe, Oğuz Khan has a son named Sefa, and we are the descendants of his children. Most of the Yörüks are Alevi, but later they became Sunni. These are all Oghuz, Yörüks. The Chepnis are the twenty-second tribe of the Oghuz, that is, the Yoruks, the largest. In other words, we are from the Üçoks in the Oghuz tribe." (Piroğlu, personal communication, March 29, 2018)

The Chepnis living in the village frequently emphasize the similarities and differences between themselves (Bulut, 2019: 98). This situation is not only limited to highlighting common features, but also serves to clarify the boundaries of identity by highlighting dissimilar elements. In this sense, the "us/them" dichotomy is structured not on the basis of equality in the context of cultural belonging, but rather as a hierarchical perception. This distinction is more clearly manifested in a distant stance towards Alevi individuals with a Sunni identity and becomes visible in social practices. In this context, the outsider represents the exclusion and removal of those who are different within the same cultural structure. The outsider is the one who differs within the same cultural boundaries. This concept is frequently used in Alevi communities to indicate cultural boundaries (Okan, 2014: 29–33). According to Okan, Alevis use the term "outsider" to describe people they perceive as outside the community. The outsider is the one who is outside the Alevi community, especially those with Sunni beliefs (Okan, 2016: 42).

According to anthropologist Fredrik Barth (2001), ethnic identities are essentially defined through boundaries. The essence of identity is related to the establishment and maintenance of borders that separate that identity from "others," rather than to cultural content. In the villages of Deliktaş and Demirtaş, these boundaries

operate not only through the Sunni–Alevi distinction but also through distancing from other Alevi groups with discourses such as "we are Turkish Alevis" and "we are Chepnis." This shows that identity is a line drawn not only against external others but also against internal differences.

Stuart Hall's (1997) view of identity as a continuous, reconstructed, processual, and relational structure is illuminating in this context. According to Hall, identity is not based on a specific origin, but on a specific narrative. Communities that express themselves through different religious identities choose certain names or refrain from giving certain names to their children to make their beliefs visible. According to Şahin (2017), religious communities in Antakya also refer to the "other" and to social memory beyond themselves through the naming of their identities. In these communities, different religious authorities may influence the choice of names (Şahin, 2017: 39–40). While those living in the village emphasized that there is an avoidance of certain names among Alevis, as in Antakya, they frequently mentioned that they do not avoid the names that other Alevis avoid. We can interpret this emphasis as a sign that they are trying to position themselves separately from other Alevis living in Turkey:

"Alevis generally do not name Selim. We still have the name Selim. Here we are Turkish Alevis and we are very attached to Turkish names. For example, we have many names like Ertuğrul, Cem, Selim. Polat, we still have such names. Old Turkish names are very common among us. Generally, this Islamic aspect of ours is not so dominant. In general, we always have Turkish names. Muhammad, Ahmet, Ali, of course there are also these. Hüseyin, Hasan, these are also predominant, but generally we have Turkish names." (Piroğlu, personal communication, March 29, 2018)

Amin Maalouf's (2008) approach to the multi-layered nature of identities provides an important theoretical basis for

understanding the dynamics of identity formation in the region. According to Maalouf (2008), individuals construct their identities not through a single belonging, but through multiple-layered identity elements. The Chepnis define themselves as both "Alevi", "Yörük", and "Türk". However, when this plurality works in tandem with an exclusionary border policy, the definition of "we" can position both Sunnis and other Alevis groups as the potential "others." In this framework, the interaction of the plural nature of identities and exclusionary borders plays a decisive role in both the internal struggle for identity and the reshaping of social belonging.

While the Chepnis emphasize that they are different from both other Alevi groups in Turkey and Sunnis, Dede Bektaş Piroğlu defines his lineage as distinct from the Chepnis. Although they perform religious rituals in the same place, the fact that the Dede is considered a spiritual authority among the Chepnis leads to the establishment of a hierarchy based on identity between the parties, which highlights the differentiation within the community: “I'm not a Chepni. We are serving today as the sons of Seyyid-i Saadet, who are descendants of the Twelve Imams.” (Piroğlu, personal communication, March 29, 2018)

Another noteworthy element in this discourse is that Dede distinguishes himself with a symbolic distance, despite sharing the same belief practices with the Chepnis. The phrase "I am not a Chepni" implies that the authority of dedelik is legitimized by a relationship established not only within the community but also through the community. Thus, Dede frames his relationship with the Chepnis in terms of a kind of “consent production”: he is superior on the basis of lineage and morality, while they occupy the position of accepting this authority. The fact that the Chepnis express their acceptance of the Dede by calling him “our *pîr*” shows that they internalize this hierarchy and produce a form of consent toward the Dede. As a result, identity among Alevi Chepnis is not fixed and

monolithic; it is a structure that is constantly renegotiated through past narratives, cultural preferences, religious practices, and external relations.

Dedelik Institution

According to Alevi tradition, the institution of *dedelik* is based on Islam, and the origin of *pîrlik* is attributed to Hz. Ali (Atalay, 1999: 136). However, Ali Yaman argues that the origin of the institution of *dedelik* cannot be explained solely by Islam (1998: 51). According to Yaman (1998), to understand the origin of *dedelik*, it is necessary to focus on the functions of the *dede*.

The primary responsibility of the *dede* is to guide Alevi rituals and he acts as a mediator and judge in the community (Dressler, 2014: 273). According to Yaman (2020), *dedelik* is a status associated with the concept of *ocak* and it is the *ocak* that establishes the connection with Ahl al-Bayt (:10). *Ocak* means "home, family, nest" and refers to the lineage to which the *dede* belongs; this lineage is endowed with holiness (Korkmaz, 2005: 523). According to Shankland (1999), the institution of *dedelik* is recognized as both a religious and a social authority in the daily life practices of believers. This authority is reciprocated not only with deep respect or fear but also with material offerings (Shankland, as cited in Okan, 2014: 47). In Deliktaş village, it was determined that during the week-long *Görgü Cemi* ceremonies, one family sacrificed each evening, while another family paid for the Dede's leadership of the ceremony. According to Shankland (1999), *dede*, who assumes the leadership role in ceremonies, also acts as a mediator or religious counselor with the final word in disputes (cited in Okan, 2014: 47). As Shankland argues, *dede* resolves conflicts among Alevis.

The functioning of *dedelik* authority can be analyzed within the framework of the traditional and charismatic authority typologies defined by Max Weber (1978). The requirement that the *dede* be a

descendant of the Ahl al-Bayt institutionalizes traditional authority by establishing him as a hereditary figure (Dressler, 2014: 273). At the same time, the miracles attributed to *dedes*, along with their roles in guidance, judgment, and social reconciliation, reflect elements of charismatic authority. This dual structure allows the *dede* to function both as a maintainer of social order and as a spiritual leader (Yaman, 2020: 18).

This authority is established not only through responsibilities but also through symbolic representations. According to Turner's (1969) theory of ritual, structures of authority are reproduced not only through institutions but also through symbolic behaviors in ritual practices. Practices such as kissing the hands, special positioning during rituals, and priority during meals are significant practices that symbolically produce consent and thus reinforce authority. These practices allow the *dede* to be internalized not only as an "authoritative" but also as a "legitimate" figure.

Identity and Belonging in the Institution of Dedelik

Identity, as a fundamental point of reference for the individual, links the past and the future while encompassing multiple layers of meaning. Moreover, it is a dynamic construct that shapes not only how individuals define themselves but also the boundaries, belongings, and outward positioning of communities. According to Hall (1997), identity is not based on a specific essence; it is a narrative form that is constantly told and reconstructed. These narratives serve the individual to make sense of their social position, to develop belonging to their group, and to set boundaries between them and others. Identity not only defines the individual but also ensures their acceptance into community groups. According to Chambairs (2005: 14), formations are transferred to future generations by adding new sets of meanings to identity and belonging. In the process of acquiring a community's identity, the

focal point of cultural identity is the community's bonds to its history and common ancestry (Bayart, 1999: 43). These bonds are maintained through repetition and turn into a sense of belonging.

According to Maurice Halbwachs (2016), memory is a structure shaped by social relations rather than an individual mental process. People do not recall their memories in isolation but together with the community in which they participate, because a memory can only be remembered if it is shared and reiterated by other community members. As observed in the Alevi community in the village of Deliktaş, common narratives about the past are passed down from generation to generation, and these narratives are reproduced as community members come together. While members refresh their memories through repetition and storytelling within the group, they also reconstruct their identities on the basis of collective belonging. Thus, individual memories are shaped by the perspective of the community and gain visibility through collective memory (Halbwachs, 2016: 16–19). In this framework, each narrative through which collective memory is reproduced becomes a practice of belonging that not only preserves the past but also reinforces the community's identity.

Identity is important as a social structure that allows individuals both to recognize themselves and to be defined by others. Identity is shaped according to the group to which one. This sense of belonging enables individuals to find a place in the social world and to produce meaning. The group identified through identity is compared with other groups, revealing similarities and differences (Demirtaş, 2003). Barth’s approach to ethnicity demonstrates that identity is constructed through boundaries, which remain intact even when cultural content changes (2001). This theoretical framework is useful for understanding the identity practices observed among Alevi Chepnis.

Dede Bektaş Piroğlu defined himself in terms of his father's identity and his connection to the lineage to which he belonged, expressing his position through an identity rooted in patriarchal ancestry. In defining his identity, Dede takes his father's lineage and blood ties as a reference, demonstrating that his social position is shaped through a patriarchal structure. According to Nagel (1994), ethnic identity is a construct involving both external and internal processes, including individuals' self-identification as well as externally attributed characteristics. Individuals take positions according to their audience and may even choose to express themselves with different ethnic identities (Nagel, 1994). Identities do not remain static; they exhibit a dynamic structure with subjective and process-oriented features (Hall, 1997). People who encounter categories of belonging in the social environment define themselves based on various situations and classifications, such as gender, ethnicity, religion, language, and social class, each of which corresponds to a different aspect of identity (Bayri, 2011: 22–30).

It is evident that social categories such as ethnicity, religion, and language play a significant role in the formation of identities and the definition of belonging. According to Maalouf (2008: 16), a person's identity is not limited to official records but also includes many other elements. Barth argues that social and historical events are decisive in shaping boundaries (Eriksen, 2002). Barth's (2001: 23) approach to ethnicity is relational and processual: while the culture and social organization of an ethnic group may change, its boundaries are preserved. These boundaries are maintained through ongoing interactions between different groups (Eriksen, 2002). The identity of a community cannot be derived solely from what the community says about itself; rather, identity is constructed through narratives about individuals' shared characteristics and origins (Leichter, 2012). According to Eyerman (2003), collective memory fosters solidarity, and memory is always transindividual.

Globalization has brought with it the expression of identities in more flexible and multilayered forms rather than fixed and singular structures. The dominant cultural perspective with spatially national and politically demarcated boundaries has been replaced by plural identities and multiculturalism (Aydın, 1999: 11). This transformation has led to significant changes in the way individuals define and live their identities. Identities are plural structures. Individuals have a consciousness of belonging to a particular community and being separate from other communities (Özbudun, 2003: 329-332). In this respect, identities are actually like a ticket for the subject to enter the community.:

"Well, now, okay, we went with Islam, but half of our traditions are almost from Shamanism. We have also adopted Alevism under the name of Islam. We have also adopted Bektashism under this name. But most of our customs are from Shamanism. Our laments, weddings, funerals and so on. Most of these behaviors are from Shamanism." (Piroğlu, personal communication, March 29, 2018)

In the Alevi community, the institution of *dedelik* functions not only as a religious guide in this identity construction, but also as a control mechanism that determines the boundaries of identity. *Dedelik*, with its structure based on patriarchal lineage-based structure, is the representative of a belonging that the individual acquires at birth (Sökefeld, 2002: 165). However, the institution of *dedelik* is not only a hereditary authority but also a position assumed by individuals who have educated themselves, are accepted in society and have reached a certain level of moral competence (2002 :165). Dede Bektaş Piroğlu states that they have gone through many tests and that they have brought their beliefs to the present day despite being subjected to a lot of pressure:

"There have been many massacres, many extinctions, many disappearances, many exiles to the mountains, many of us lying in

caves, but now we have not lost in many ways. Although we have maintained the same rituals and beliefs throughout history, we have been accepted as a society that has dealt with our beliefs in secret." (Piroğlu, personal communication, March 29, 2018)

He stated that holding the position of *dedelik* requires not only blood ties but also personal development. In the interviews, it was particularly emphasized that, in order to become a *dede*, one must possess a social status and prestige appropriate to the position, in addition to the genealogical connection:

"It is necessary to reach the level of *dedelik*. First of all, he has to be an *ocâkzade*, and where you are an *ocâkzade*, he has to be a person who has educated his surroundings with knowledge and "dört kapı ve kırk makam". He must be capable of responding to many problems in the world, because a person who is an *ocakzâde* has now given up the pleasures of the world and has dedicated himself to the truth. At the same time, he needs to educate himself. He should know our generation, he should know the principles and thoughts of his grandfather and father, if he knows, he will grow up well, he will be educated, and come to that position, but if he doesn't know, he will pass away from the world." (Piroğlu, personal communication, March 29, 2018)

However, even if a person has obtained the institution of *dedelik* through bloodline, he may not accept this status: "He can say he will not be a *dede*. He has the right to say that. He is a descendant of *ocak*. Let me explain myself. I am a son of a father, my grandfather did it, my father did it, and I was my father's son, but I used to come to this region but we only had the opportunity to write letters. We are separated from our child for six months." (Piroğlu, personal communication, March 29, 2018)

Piroğlu stated that those within the institution of *dedelik* perform sacrifices. He explained that, due to the nature of his

lineage, he feels a sense of responsibility toward society and, as a result, makes compromises in his private life. In daily life, the most important requirement for a *dede* is to avoid behaviors that are unworthy of the institution of *dedelik*, that could undermine his dignity, or that would be inappropriate for the authority of *dedelik* in society:

"You ask yourself why I am separated from my children, why I am traveling so far. With us, if you have pleasure, if you have a world, go and sit down, but you have devoted yourself to the society. If we have come from this generation, we have to say welcome to the difficult ones, either you will not sit on the *post* (sacred seat) or if you sit on that *post*, you will know the justice, law, consciousness and thought. You're going to educate yourself; the only way is to educate yourself, and this time it's going to be attached to you. For example, I came here in 1962." (Piroğlu, personal communication, March 29, 2018)

The Authority of Ritual

Rituals are not only forms of worship in the collective life of communities, but also social practices in which authority, belonging, and identity are symbolically produced. According to Turner (1969), rituals are "social dramas" that function to resolve conflicts that arise during periods of crisis in the social structure, to re-establish normative order and to reinforce a sense of belonging. The symbols at the center of these dramas make abstract social relations visible and enable individuals to internalize these relations. In this context, Alevi rituals have not only a religious, but also a symbolic-ideological function.

The power of the ritual is manifested in its repetition, in the taboos and restrictions it contains. For example, the prohibition of meat consumption before the *Görgü Cemi* emphasizes the disciplining effect of the ritual on the community. Such prohibitions

indicate that ritual is not only a form of worship, but also a discipline that shapes the body and everyday life. As a result, ritual is not just a practice of faith but a social mechanism that makes the authority of the *dedelik* visible, symbolically affirms it, and constructs a collective sense of "we" among community members (Akın, 2019). In this context, the authority of *dedelik* remains a sacred, culturally legitimate and reproducible force as long as rituals last. However, the content and practice of these rituals may vary between congregations and regions. Since Alevism is a unique interpretation of Islam, its traditions and rituals also differ from other Islamic sects. An example of this is the *Turna Semahı*.

The *Turna Semahı* is an important ritual that demonstrates the symbolic power of the institution of *dedelik*. It is not only a religious dance but also a mythological and symbolic narrative that conveys the Alevi perception of nature, sacredness, and unity. By synchronizing the collective body of the congregation through its rhythmic structure, this *semah* facilitates the bodily and visual reproduction of the *dede's* authority, alongside his guiding position. At the same time, the *semah* is a ritual practice rooted in the origin narrative, centered on the figure of the crane, which is considered sacred in Alevi belief. In this context, the *Turna Semahı* both mediates the spiritual purification of individuals and serves as a performative space for identity construction, where historical and cultural belonging is collectively experienced:

"We have a *Turna Semahı*, now that this crane has come to our *semah*, we have been inspired by those birds in the sky. We have learned ingenuity from them, we have been inspired by them, now one of them beats a wing, we beat a wing. They all hit a wing, they all become a right, they all become a left. We have also brought it to our *Cem*, since we have brought it from the family since the Twelve Imams, so this time we will also have the *semah* in this *Cem*. What will the *Turna Semahı* be like? It will be like those birds. It will

inspire like them, it will take wings like them, it will raise an arm like them and lower the other like them. They will also adapt to it." (Piroğlu, personal communication, March 29, 2018)

Conclusion

This study focuses on the institution of *dedelik* in Alevism not only as a religious structure but also as a socio-cultural regulator that operates through the symbolic representation of authoritarian power. In the villages of Deliktaş and Demirtaş, which were the focus of the fieldwork, the institution of *dedelik* serves a multi-layered function, ranging from the determination of social norms and ritual order to the demarcation of identity boundaries and the transmission of collective memory (Akın, 2019: 95). The institution of *dedelik* has the capacity to adapt to historically changing conditions. Authority, by its very nature, persists by transforming its form according to time, space, and social patterns, and the institution of *dedelik* is no exception to this process.

This structure, which can be analyzed through Max Weber's typologies of traditional and charismatic authority, represents a form of leadership that is reconstructed through charisma, holiness, and religious knowledge, while maintaining its legitimacy based on lineage. This authority is reinforced not only through words but also through symbolic actions in ritual practices. Within the framework of Victor Turner's (1969) ritual theory, the authority of *dedelik* is both visible and reproduced through performative actions such as spatial placement in rituals, kissing hands, and conducting rituals.

As observed particularly in the case of the Alevi Chepnis, the institution of *dedelik* not only provides religious guidance but also functions as a cultural center that defines the boundaries of identity and reproduces its legitimacy. Within the framework of Fredrik Barth's ethnic boundary theory, the institution of *dedelik* acts as a border guard, defining in-group belonging, distancing itself from

out-groups, and symbolically maintaining these boundaries. Statements such as “We are Turkish Alevis” or “I am not a Chepni, I am a son of Seyyid-i Saadet” are not merely transmissions of lineage; they also constitute authoritarian discourses of cultural superiority and separation.

Although processes such as modernization, migration, urbanization, and the formation of the nation-state seem to have reduced the direct impact of *dedelik* (Dresser, 2014: 274), it still holds an influential position in community life, particularly through its functions of spiritual guidance, social problem-solving, and moral regulation. In their daily lives, community members avoid behaviors that directly contradict the institution of *dedelik* and internalize its symbolic authority. In this context, the institution of *dedelik* serves as a symbolic center that sustains both the belief system and cultural identity in Alevi communities today.

References

Akın, B. (2019). Kültürel Belleğin Kutsal Taşıyıcıları: Alevi Cem Zâkirleri. *Uluslararası Halkbilimi Araştırma Dergisi*, *2*(3), 93-109.

Atalay, A. A. (1999). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* (9. baskı). İstanbul: Can Yayınları.

Aydın, S. (1999). *Kimlik Sorunu Ulusallık ve "Türk Kimliği"*. Öteki Yayınevi: Ankara.

Bal, H. (2002). *Alevi-Bektaşi Kültürü: Sosyolojik Araştırmalar*. İstanbul: Ant Yayınları.

Barth, F. (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları* (A. Kaya & S. Gürkan, Trans.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık. (Orijinal eser 1969)

Bayart, J. F. (1999). *Kimlik Yanılsaması* (M. Moralı, Trans.). İstanbul: Metis Yayınları.

Bayri, H. (2011). *Türkiye'de Kimlik Siyaseti: İslamcı Siyaset ve Etnik Ayrılıkçılık*. Ankara: Binyıl Yayınevi.

Bulut, M. (2019). *Göç, Kimlik ve Ritüel: Dikili'de Saha Araştırması*. Ankara: Gece Akademi.

Chambers, I. (2005). *Göç, Kültür ve Kimlik* (I. Türkmen & M. Beşikçi, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Demir, N. (2012). Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesinde Çepni Türkmenleri ile Güvenç Abdal Ocağı'nın Kuruluşu. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 63*, 77–110.

Demirtaş, A. H. (2003). Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar. *İletişim Araştırmaları*, *1*(1), 123–144.

Dressler, M. (2014). The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authority in Contemporary Turkish Alevism. In Krämer, G., & Schmidtke, S. (Eds.) *Speaking for Islam*

(pp. 269–294). Leiden, The Netherlands: Brill. https://doi.org/10.1163/9789047408864_012

Eriksen, T. H. (2002). *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış* (E. Uşaklı, Trans.). İstanbul: Avesta Yayınları.

Eyerman, R. (2003). Cultural Trauma and Collective Memory. In J. Alexander et al. (Eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity* (pp. 60-112). Berkeley: University of California Press.

Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri* (B. Uçar, Trans.). Ankara: Heretik Yayınları.

Hall, S. (1997). The Work of Representation. In S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural Representations and SignifyingPractices* (pp. 13–74). London: SAGE Publications.

Korkmaz, E. (2005). *Alevilik ve Bektaşi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitap Yayınevi.

Leichter, J. D. (2012). Collective Identity and Collective Memory in the Philosophy of Paul Ricoeur. *ÉtudesRicoeuriennes / Ricoeur Studies*, *3*(1), 114–133.

Maalouf, A. (2008). *Ölümcül Kimlikler* (A. Bora, Trans.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Martens, S. (2009). Being Alevi in Turkey: Discursive unity and the contestation of communal boundaries, 1980–2009 (Master's thesis, Simon Fraser University). SFU Summit Research Repository. https://summit.sfu.ca/item/9634

Melikoff, I. (1998). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe* (T. Alptekin, Trans.). İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü.

Nagel, J. (1994). Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture. *Social Problems*, *41*(1), 152–176.

Okan, N. (2014). *Alevilik ve Kadın/Alevilikte Kadın* (Unpublished doctoral dissertation). Ankara Üniversitesi, Ankara, Turkey.

Okan, N. (2016). *Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özbudun, S. (2003). Gelenek. In K. Emiroğlu & S. Aydın (Eds.), *Antropoloji Sözlüğü* (pp. 329–332). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Shankland, D. (1999). Islam and Society in Turkey. *Etnos*, *64*(1), 35–54.

Sökefeld, M. (2002). Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution. *Zeitschriftfür Ethnologie*, 127, 163–186.

Sümer, F. (1992). *Oğuzlar (Türkmenler)*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Şahin, M. (2017). *Modernleşme Sürecinde Dinî Adlandırma Pratikleri: Antakya Örneği*. İstanbul: İlahiyat Yayınları.

Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago, IL: Aldine Publishing.

Yaman, A. (1998). *Alevilikte Dedeler Ocaklar*. İstanbul: Uğur Matbaacılık.

Yaman, M. (1998). Alevilikte Cem. İstanbul: Ufuk Matbaacılık.

Yaman, A. (2020). *The Transformation of the Role of Dedes in Modern Times. Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 22, 3–24. https://doi.org/10.24082/2020.abked.293

Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). Berkeley: University of California Press.

BÖLÜM 12

TÜRK EDEBİYATININ ABİDE ŞAHSİYETLERİ

HASAN YAZICI

Giriş

Türk edebiyatı, tarihî gelişimi boyunca yalnızca estetik bir ifade alanı olmamıştır. Toplumun düşünce dünyasını inanç sistemini kültürel değerlerini ve tarihî tecrübesini yansıtan temel bir taşıyıcı işlevi olmuştur. XIII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla uzanan süreç, Türk edebiyatının hem dil hem üslup hem tür bakımından olgunlaşarak klasik bir kimlik kazandığı dönemdir. Beş yüz yıllık dönemde yetişen şair ve yazarlar, yaşadıkları çağın sosyal, siyasi ve dinî şartlarıyla doğrudan ilişki içinde eserler vermişlerdir. Bireysel sanat anlayışlarıyla ortak bir edebî geleneğin oluşmasına katkı sağlamışlardır.

Seçilen Ahmed Fakih, Şeyyad Hamza, Hoca Dehhânî, Nesîmî, Ahmedî, Kadı Burhaneddin, Kaygusuz Abdal, Hacı Bayram Veli, Ali Şîr Nevâî, Süleyman Çelebi, Fuzulî, Bâkî, Nef'î, Şeyhülislam Yahya, Nâbî ve Evliya Çelebi gibi büyük isimler; Türk edebiyatının tasavvufî, dinî, hikemî, lirik, hiciv ve seyahat türlerinde verdiği en önemli temsilciler arasındadır. Büyük şahsiyetler aracılığıyla Türkçenin farklı coğrafyalarda kazandığı ifade gücü, klasik edebiyatın şekil ve mazmun dünyası, tasavvuf düşüncesinin edebî yansımaları ve Osmanlı kültür hayatının zenginliği açıkça görülmektedir.

Büyük edebiyatçılar, Türk edebiyatının sözlü kültürden yazılı geleneğe tekke edebiyatından divan edebiyatına ve nesir alanındaki

büyük eserlere uzanan gelişim çizgisini bütünlüklü bir şekilde ortaya koymaktadır.

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü'nde 1500 yazar, 62 bin eser listelenmiştir (https://teis.yesevi.edu.tr/). Türk edebiyatçılarını yazar ve şairleriyle kısa sürede genel olarak tanımak

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi SBKY Bölümü, ORCID: 0000-0001-7900-4378
isteyen yerli ve yabancılar için özlü bir rehber, temel bir başvuru kaynağı çok kullanışlı biyografi faydalıdır. Türk edebiyatının tarihî gelişimini zamanın elinden tutabilen yazar ve şairlerle ayrıntısız, özlü, bütüncü bir yaklaşımla tanımak gerekir. Geçmişten günümüze seyahatle günümüzü doğuran özellikleri kavramak, gelecek ufkuna imzanın mürekkebidir.

Çalışmada 11-18. yüzyıl arası yirmi iki yazar ve şairimizle Türk edebiyatının tablosu oluşturulmak istendi.

Yusuf Has Hacib

Hayatı hakkında bilgimiz çok azdır (Boratav, 2001; Kocatürk, 1964; Levend, 2010.). XI. yüzyılın başlarında 1019 yılında Türkistan'ın Balasagun şehrinde doğmuş, Balasagun'da ölmüştür (Banarlı, 2001; Necatigil, 2016). Türbesi Kırgızistan'dadır (Karaalioğlu, 1973). Elli yaşını aştıktan sonra 1077 yılında Kaşgar'a gitmiştir (Timurtaş, 1998.). Kutadgu Bilig'i Karahanlı hükümdarı Tabgaç Buğra Han'a sunmuştur (Kabaklı, 2011; Özkırımlı, 2004). Bunun üzerine kendisine Ulug Has Hacib'lik (baş mübeyncilik, teşrifat nazırlığı) bugünkü cumhurbaşkanlığı genel sekreterliği görevi verilmiştir (Levend, 2010; Oğuz, 1997).

İyi bir öğrenim gördü (Kocatürk, 1964). İlme bilgiye ve düşünceye önem verdi (Timurtaş, 1998). Devrinin önde gelen fikir adamıdır (Boratav, 1983). Türk fikir hayatını ve İslam ilimlerini, eski Türk edebiyatı geleneğini ve Arap, Fars edebiyat geleneklerini iyi bilir (Kabaklı, 2011; Özkırımlı, 2004). Türkçeyi İslami edebiyat çerçevesinde edebî şiir dili hâline getirmiş, İslami Türk şiirinin okulunu kurmuştur (Banarlı, 2001; Levend, 2010).

Yusuf Has Hacib, Karahanlı ve İslam devri Türk edebiyatının ilk büyük eseri olan Kutadgu Bilig ile edebiyatımızda önemli bir yere sahiptir (Necatigil, 2016; Karaalioğlu, 1973; Özkırımlı, 2004).

Kaşgarlı Mahmut

Hayatı hakkında bildiklerimiz ancak eserinde serpinti hâlinde verilen ufak tefek bilgilerden çıkarılabilenlerdir (Kocatürk, 1964; Levend, 2010; Necatigil, 2016). Kendi anlattığına göre babası Barsganlı Hüseyin'dir (Necatigil, 2016). Mahmut, Kaşgar'da doğmuştur (Banarlı, 2001). Doğum, ölüm yılları belli değildir (Levend, 2010). XI. yüzyıl başlarında doğmuştur (Timurtaş, 1998). Karahanlı hükümdar soyundan sülalesinden bir şehzadedir (Kabaklı, 2011).

Doğunun bütün klasik ilimlerini tahsil etti (Kocatürk, 1964). Eserinden anlaşıldığına göre Arapça ve Farsçayı mükemmel öğrendi (Banarlı, 2001). Arap dil okullarında yetişti (Levend, 2010). Fakat Türk kimliğini yitirmedi (Kabaklı, 2011). Engin bir Türk milliyetçisidir (Özkırımlı, 2004). Dev bir dilci filozoftur (Necatigil, 2016). Bir dehadır (Karaalioğlu, 1973). Çağının hazırlıklı ve olgun bir dil pedagogudur (Timurtaş, 1998). Büyük mütefekkir kültürcüdür (Levend, 2010). Gözlemci bir sosyologdur (Özkırımlı, 2004). Kaşgar'ı dünya Türk birliği kültür merkezi hâline getirmiştir (Kabaklı, 2011). Türk dilinin bütünlüğü sağlamaya gayret etmiştir (Kocatürk, 1964). Türk dilinin daha kollara sülalelere ayrılmadığı bir çağda karşılaştırmalı gramerinin iç dökümünü yapmak istemiştir (Levend, 2010). İlk Türk sözlükçüsü etnologu etnografçısı halkıyatçısı toponomastı ve coğrafyacısıdır (Banarlı, 2001; Özkırımlı, 2004).

Eserini büyük bir millet sevgisiyle hazırlamıştır (Kabaklı, 2011). Kendisine sunulan bütün imkânları bir tarafa bıraktı (Levend, 2010). Yirmi yıl geniş bir coğrafya parçasında yaşayan Türklerin hemen bütün il, oba ve boylarını dolaştı (Kocatürk, 1964). Onların dillerine geleneklerine yaşama biçimlerine kültürlerine etnik yapısına folkloruna vb. dair orijinal gözlemler, araştırmalar, incelemeler yaptı (Özkırımlı, 2004). Pek çok malzeme topladı (Banarlı, 2001). Böylece ölümsüz eserini yazdı (Timurtaş, 1998). Dolayısıyla edebiyatımızda tanındı (Necatigil, 2016). Kitabın arkasına konulan harita, bilgi ve kültür düzeyini gösteren önemli bir belgedir (Levend, 2010).

Türk kültürünü eksiksiz olarak çağın ilim âlemine sunmuştur (Kabaklı, 2011). Türk dil propagandasının mahir bir üstadıdır (Özkırımlı, 2004). Türk'ü çeşitli kaynaklardan kapma bilgilerle

tanıtmamış (Kocatürk, 1964). Bizzat kendi gözlemleri ile elde ettiği malzemeyi işlemiştir (Banarlı, 2001). Arap'a Türk dilini öğretmek için bir filolog, Türk dünyasını olduğu gibi tanıtmak için kuvvetli bir Türkçü kesilmiştir (Levend, 2010).

Fa'ûlün fa'ûlün fa'ûlün fa'ûl aruz kalıbı kullanılmıştır (Timurtaş, 1998). Vezni, Kutadgu Bilig'inki ile aynıdır (Banarlı, 2001). 11'li hece kalıbına uygundur (Kabaklı, 2011).

Yüknekli Edip Ahmet

Edip Ahmet hakkında kesin, yeterli bilgi bulunmamaktadır (Kocatürk, 1964; Levend, 2010; Necatigil, 2016). Bilgilerimiz sağlam değildir (Banarlı, 2001). Hayatı efsane ile karışıktır, menkıbelere konu olmuştur (Karaalioğlu, 1973). XI. yüzyıl sonlarıyla XII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı sanılmaktadır (Timurtaş, 1998). Yüknek'te doğdu (Kocatürk, 1964). Babasının adı Edip Mahmut Yükneki'dir (Necatigil, 2016). Doğuştan kördür (Banarlı, 2001). İyi bir öğrenim gördüğü kabul edilmektedir (Levend, 2010). Arapça, Farsça bilir (Kabaklı, 2011). Dinî ilimleri öğrenmiştir (Timurtaş, 1998). Bilgin ve erdemli bir kişidir (Özkırımlı, 2004). İslami devir Türk edebiyatının ilk önemli şahsiyetleri arasındadır (Kocatürk, 1964; Levend, 2010). Türkçe'yi sanatlı ve bütün incelikleriyle kullanmıştır (Banarlı, 2001). Türk toplulukları üzerinde yıllarca süren büyük bir etkisi olmuştur (Kabaklı, 2011). Şöhreti ölümünden sonraki yıllarda devam etmiş ve XV. yüzyıl sonlarına kadar sürmüştür (Özkırımlı, 2004). Fakat Edip Ahmed, Kutadgu Bilig şairi Yusuf Has Hâcip gibi güçlü bir sanatçı değildir (Necatigil, 2016). Öğretici bir şairdir (Timurtaş, 1998).

Ahmet Yesevî (?-1166)

İslami Devir Türk edebiyatı, bir yandan Kutadgu Bilig ve Atabetü'l Hakayık gibi eserlerle klasik edebiyat tarzını geliştirirken diğer yandan dinî-tasavvufi bir halk edebiyatı meydana getirmiştir (Kocatürk, 1964; Levend, 2010; Banarlı, 2001). İslami devir dinî-tasavvufi Türk halk edebiyatının başta gelen temsilcilerinden biri Ahmet Yesevî'dir (Timurtaş, 1998; Kabaklı, 2011).

XI. yüzyılın ikinci yarısında sonlarında Türkistan'ın Sayram kasabasında doğdu (Necatigil, 2016). 1166 yılında Yesi şehrinde öldü (Banarlı, 2001). Türbesi Kazakistan'dadır (Karaalioğlu, 1973).

Hayatı hakkında bilgilerimiz çok azdır (Levend, 2010). Hakkında çok fazla menkıbe vardır (Özkırımlı, 2004).

Küçük yaşta İslami ilimleri, Arapça ve Farsça'yı öğrendi (Timurtaş, 1998). Tasavvuf yoluna girdi (Levend, 2010). Yeseviyye tarikatını kurdu (Kabaklı, 2011). Ölünceye kadar irşat faaliyetlerinde bulundu (Banarlı, 2001). Hayatının sonuna kadar çevresindeki insanlar, fikirleriyle aydınlandı (Özkırımlı, 2004). Kendisinden sonra dervişleri irşat hizmetini devam ettirdi (Kocatürk, 1964). Tarikatı Orta Asya Türkleri arasında büyük ilgi gördü (Timurtaş, 1998). Daha sonra kurulan tarikatlar, Anadolu'da Türk halkının manevi dünyasında etkili oldu (Levend, 2010).

Başlıca amacı İslam dininin kurallarını ve tasavvuf esaslarını sade bir Türkçe ile Türklere öğretmektir (Kabaklı, 2011).

Binlerce müride sahipti (Banarlı, 2001). Müritlerinin büyük bir kısmı Türk toplulukları arasına dağılmışlardı (Özkırımlı, 2004). Çoğu Anadolu'ya geldi (Levend, 2010). Değişik yerleşim bölgelerinde görüşlerini yaymaya başladı (Timurtaş, 1998). Bir kısmı kendilerine alperen, bir kısmı Abdalan-ı Rum adını verdi (Kocatürk, 1964). Hıristiyan halkın arasına yayılarak onlara İslamiyet'i anlattılar (Banarlı, 2001).

Yunus Emre'nin şeyhi sayılan Taptuk Emre, Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed Yesevi'nin Anadolu'ya gelen müritlerinin en tanınmışlarıdır (Necatigil, 2016; Karaalioğlu, 1973).

Hoca Ahmed Yesevî'nin Anadolu'nun Türkleşip İslamlaşarak yeni ve büyük bir medeniyetin vatanı olmasında önemli katkıları oldu (Kabaklı, 2011). Türk dünyasının manevi hayatını etkilemiş nadir büyüklerdendir (Özkırımlı, 2004). Hâlâ kültürümüzün oluşturduğu gök kubbesinde bir yıldız gibi parlamakta bize sevgiden güzellikten ve doğruluktan yana yön göstermektedir (Banarlı, 2001).

1993 yılı başbakanlık tarafından Yesevî yılı ilan edilmiştir (Kültür Bakanlığı, 1993).

Eserleri Divan-ı Hikmet ve Fakr-nâme adlı tasavvufi küçük bir risaledir (Timurtaş, 1998; Kabaklı, 2011).

Yunus Emre (1239, 1240,1/1320,1)

XIII-XIV. yüzyıllarda yaşamıştır (Banarlı, 2001). Hayatıyla ilgili bilgiler kesin değildir (Kocatürk, 1964; Levend, 2010). Gerçek

hayatı çok az bilinmektedir, hakkında fazla bilgi yoktur (Necatigil, 2016). Nerde doğduğu ve yaşadığı tartışma konusudur (Banarlı, 2001). Orta Anadolu'da Sivrihisar yakınlarında yaşadığı söylenir (Timurtaş, 1998). Eskişehir'in Sarıköy'ünde doğduğu ve mezarının orada olduğu kabul edilmektedir (Karaalioğlu, 1973). Çiftçilikle uğraşmıştır (Kabaklı, 2011). Düzenli bir öğrenim görmüştür (Levend, 2010). Arapça ve Farsça'yı İslami ilimleri iyice öğrenmiştir (Timurtaş, 1998). Kendisinin "ümmi" olduğunu söylemiştir (Necatigil, 2016). Ancak ümmiliği okur-yazar olmadığından değildir (Banarlı, 2001). Tasavvuf yoluyla öğrenilen "irfan bilgisi" ile ilgilidir (Kocatürk, 1964). Tasavvuf yoluna girmiştir (Levend, 2010). Şeyhi Taptuk Emre'den feyz almıştır (Kabaklı, 2011). Şiirlerinde Mevlana'dan saygıyla söz eder (Banarlı, 2001). Mevlana'yla görüşmüş olabilir (Timurtaş, 1998).

Türk halkı sevdiği ve benimsediği kimseleri efsaneleştirme eğilimine sahiptir (Özkırımlı, 2004). Gerçek hayatıyla ölçülemeyecek kadar geniş ve zengin destani hayatı vardır (Banarlı, 2001). Anadolu'nun çeşitli yörelerinde pek çok yerinde Yunus'a ait olduğu söylenen mezarı vardır (Levend, 2010). Yurdun her yerinde yaşamakta ve bilinmektedir (Kocatürk, 1964). Halkımız Yunus'un doğduğu ve büyüdüğü yeri kendi toprakları kabul eder (Necatigil, 2016). Bunlar halkımızın Yunus Emre'yi ne kadar çok sevdiğini gösterir (Karaalioğlu, 1973). Halkın gönlünde doğmuş ve halkın gönlünde yatan bir derviştir (Banarlı, 2001).

Dinî-tasavvufi Türk halk edebiyatının en büyük Tekke şairlerindendir (Özkırımlı, 2004; Timurtaş, 1998; Kabaklı, 2011). Ahmet Yesevi'nin Anadolu'daki takipçisi durumundadır (Kocatürk, 1964). Yunus Emre mutasavvıf bir şairdir (Levend, 2010). Hayatın ve evrenin Allah'ın dışındaki her şeyin geçici olduğunu söyler (Banarlı, 2001). Şiirlerinde Allah'a kavuşma arzusunu dile getirmiştir (Necatigil, 2016).

Beyitlerle yazdığı gazellerin yanında dörtlüklerle yazdığı koşmayı andıran ilahileri vardır (Kabaklı, 2011).

Şiirlerinde hem hece hem aruz veznini kullanmıştır (Timurtaş, 1998).

Dili günümüzde bile anlaşılacak sade bir Türkçe'dir (Banarlı, 2001). Şiirleri, insana kolay söylenmiş gibi gelir (Özkırımlı, 2004).

Ancak söylenilmeye kalkındığında benzeri bile söylenemez (Kocatürk, 1964).

Şiirleri, son derece lirik, samimi, yalın ve etkileyicidir (Levend, 2010). Yunus Emre, duymuş ve söylemiştir (Necatigil, 2016). Özellikle dil ve anlatım özellikleri, bütün şiirlerinin yıllarca halkın ezberinde yaşamasının ve günümüzde sevilerek okunmasının en önemli sebebidir (Banarlı, 2001).

Birçok kimse Yunus Emre imzasıyla şiir yazmıştır (Özkırımlı, 2004).

Yaşadığı dönem sadece bize değil her gün acılarla savaş ve sıkıntılarla yaşayan bütün dünya insanlarına mesajlar vermektedir (Kabaklı, 2011). Her dönemde Yunus Emre'nin görüşlerinin bize ve insanlığa kazandıracağı çok şeyler vardır (Levend, 2010). Birleşmiş Milletler Yunus Emre'nin ismini, hayatını ve görüşlerini bütün dünyaya duyurmuştur. 1991 yılı UNESCO (Unesko) tarafından bütün dünyada Yunus Emre Sevgi Yılı olarak kutlanmıştır (UNESCO, 1991).

Eserleri birçok dile çevrilmiştir (Necatigil, 2016).

Yunus Emre'nin iki eseri bulunmaktadır:

1. Divan (Divan-ı İlahiyat): Asıl ölmez eseridir (Banarlı, 2001). Büyük bir aşk ve düşünüş heyecanıyla söylediği şiirlerini bir araya toplayan eserdir (Timurtaş, 1998). Eserde 415 ilahi bulunmaktadır (Kabaklı, 2011).

2. Risaletü'n- Nushiyye (Öğütler Risalesi): Mesnevidir (Levend, 2010). Aruzla yazılmıştır (Timurtaş, 1998). Küçük bir eserdir (Necatigil, 2016). Nasihat 562 beyittir (Kocatürk, 1964). Öğreticidir (Banarlı, 2001). Nasihatname türündedir (Karaalioğlu, 1973).

Ahmed Fakih (?-1221)

Eski Anadolu Türkçesinin bugün elde bulunan vesikalara göre bilinen en eski şairidir (Kocatürk1964; Levend, 2010; Banarlı, 2001).

Konya'da yaşamıştır (Karaalioğlu, 1973). Medrese tahsili gördü (Timurtaş, 1998). Fıkıh okudu (Levend, 2010). Cezbeye tutulup şehri terk ederek dağlara gitti (Banarlı, 2001).

Halk arasında geniş bir şöhret kazanmıştır (Özkırımlı, 2004). Şöhreti XVI. yüzyılda devam etmiştir (Kabaklı, 2011). Hayatı hakkında çok az bilgi vardır (Necatigil, 2016).

Dili oldukça yalındır (Banarlı, 2001).

Eserleri şunlardır:

1) Çerhnâme: 83 (100) beyittir (Kocatürk, 1964). Kasidedir (Levend, 2010). Dinî-ahlakidir (Timurtaş, 1998).

2) Kitâb-ı Evsâf-ı Mesâcid-i Şerîfe: 339 beyittir (Banarlı, 2001). Mesnevidir (Kabaklı, 2011).

Şeyyad Hamza (Ö. 749/1348, 49'dan Sonra)

Mutasavvıf şairdir (Kocatürk, 1964; Levend, 2010). Dinî-tasavvufi konularda eser vermiş şairlerden biridir (Banarlı, 2001). Anadolu sahası Türk edebiyatının ilk şairlerindendir (Timurtaş, 1998). Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur (Necatigil, 2016). M. Fuad Köprülü, Şeyyad Hamza'yı XIII. yüzyılda yaşamış Bâtıni babalardan biri olarak tanıtır (Köprülü, 2004).

Şeyyad Hamza'nın dörtlük, mesnevi, kaside ve gazel tarzındaki şiirlerinin hemen hepsi dinî-tasavvufî içerikli olup münferit şiirlerinin yarıya yakını ölüm temasını işlemektedir (Özkırımlı, 2004). Hz. Peygamber'e duyduğu derin sevgi ve dönemin idarecilerine karşı beslediği öfke şiirlerinde öne çıkan diğer hususlardır (TDV İA, 2010).

Eserleri:

1. Destân-ı Yûsuf
2. Dâsitân-ı Sultân Mahmûd
3. Ahvâl-i Kıyâmet
4. Mi'racnâme
5. Vefât-ı Hazret-i Muhammed aleyhi's-selâm

Mevlâna Celaleddin Rumi (1207-1273)

Asıl adı Celaleddin Rumi'dir. Mevlâna, Efendimiz anlamına gelen bir lakaptır. Anadolu'da yaşadığı için Anadolulu anlamına "Rumi" diye anılır (Banarlı, 2001; Gölpınarlı, 1999).

1207'de Belh'te doğdu. Babası Bahaeddin Velet, devrinin tanınmış, ünlü bilgin ve sufilerinden mutasavvıflarındandı. Moğol tehlikesi yüzünden küçük yaştaki Mevlâna ve ailesi memleketini terk

ederek Anadolu'ya geçti ve Konya'ya yerleştiler (Köprülü, 2004; Gölpınarlı, 1999).

Din ve tasavvufta ilk bilgileri babasından aldı. Devrin bilginlerinden derslerine devam etti. Bir müddet Burhaneddin-i Tirmizi'nin öğrencisi oldu. Sems-i Tebrizi adlı mutasavvıfla tanıştıktan sonra dünya görüşü değişti. Tasavvuf yoluna girdi, kendini tamamen tasavvufa verdi. Mevlâna'nın büyük aşk ve mana insanı olarak tanınması Şems ile tanışmasından sonradır (Gölpınarlı, 1999; Köprülü, 2004).

Büyük bir düşünürdür. Tasavvufi konularda şiirler yazmıştır. Allah aşkına dayanan şiirleriyle dünya çapında bir etki oluşturmuştur (Köprülü, 2004). Mevlana'ya göre Allah aşkı insan ruhunu temizleyip yüceltir. Allah'a ulaşmanın tek yolu insanın ihtiraslarını yenmesidir. Ölüm Allah'a kavuşmaktır. Ölüm gecesi, en büyük sevgiliye kavuşma anlamında bir vuslat bir düğün gecesidir. Mevlâna, insan sevgisiyle dopdoludur (Banarlı, 2001; Gölpınarlı, 1999).

Mevlâna, mutasavvıf şairlerin tekke, tasavvuf edebiyatının en ünlü önde gelen temsilcilerindendir. Tasavvuf düşüncesinin özellikle şehirlerde ve aydınlar arasında yayılmasında etkili olmuştur. Etkisi Türk edebiyatında uzun süre devam etmiştir (Köprülü, 2004; Necatigil, 2016).

Mevlevilik tarikatı, oğlu Sultan Velet ve öğrencileri tarafından ölümünden sonra kurulup sistemleştirilmiştir. Mevlevilik, etkisinin yaygınlaşmasında rol oynamıştır (Gölpınarlı, 1999).

Her yıl düzenlenen anma törenlerine dünyanın dört bir yanından insanlar gelmektedir. Her yıl binlerce yabancı, Japon, Amerikalı, Alman, İngiliz ve yerli turist Konya'daki Mevlâna dergâhını, türbesini, müzesini ziyaret etmektedir. Özellikle ney ve kudüm eşliğindeki Mevlevi dervişlerinin sema törenleri insanın üzerinde manevi bir etki oluşturur (Banarlı, 2001).

Bütün eserlerini şiirlerini Farsça yazmıştır. Herkes okuyamamış, anlayamamıştır (Gölpınarlı, 1999).

Tasavvuf edebiyatının en tanınmış eserleri Mevlana'nındır. Her biri tasavvuf klasiklerinin şaheserleri sayılır (Köprülü, 2004).

Mevlana'nın eserleri:

Manzum:

1. Mesnevî

2. Divân-ı Kebir
3. Rübâiler (Rübâiyat)
Mensur:
1. Mektûbât
2. Fîhi-Mâfîh
3. Mecâlis-i Seb'a (Gölpınarlı, 1999).
Mesnevi

Tasavvuf edebiyatının en önemli klasiklerinden biridir (Gölpınarlı, 1999). En tanınmış eseridir. 6 cilttir. Dinî-tasavvufi düşünceleri işler. Ünlü İran şairi Molla Cami, Mesnevi'yi çok övmüştür. Mesnevi, Türkçe'ye ve başka, değişik dillere çevrilmiştir. Birçok kez basılmıştır. Çeşitli şerhleri (açıklamaları) yapılmıştır. En hacimli en büyük eseridir. 26.000 beyittir. Farsça'dır. Yüzyıllar boyunca yapılan tercüme ve açıklamalarıyla en çok okunan eserlerden biridir. Manzum tercümeleri arasında en ünlüsü XVIII. yüzyıl şairi Nahifi'ninkidir. Günümüzde daha sade bir dille tercüme edilmektedir (Gölpınarlı, 1999; Banarlı, 2001).

Mevlevi tarikatının görüşlerini yansıtan ana kitap olarak kabul edilmiştir. Birçok şairler, yazarlar, bestekârlar, hat ustaları hep Mesnevi'den ilham alarak eserler vermişlerdir. Osmanlı Devleti'nin gelişip büyüdüğü dönemlerde hemen hemen her büyük ilde Mevlevi dergâhı kurulmuştur. Sanatçılar dergâh çevresinde toplanmışlardır (Köprülü, 2004).

Hoca Dehhânî

XIII. yüzyıl Selçuklu egemenliğindedir (Köprülü, 2004).

Oğuz Türkçesiyle eserler verilmiştir (Banarlı, 2001).

Hoca Dehhani Horasan Türklerindendir (Köprülü, 2004).

XIII. yüzyıl divan şairidir (Kocatürk, 1964; Banarlı, 2001). Selçuklu sarayında bulunmuştur (Levend, 2010). XIII. yüzyıl klasik edebiyatı, Hoca Dehhânî ile başlar (İpekten, 2011). XIII. yüzyıl, klasik şiirinin tek şairidir (Banarlı, 2001). Dehhani'nin şiirleri oldukça gelişmiştir (İpekten, 2011). Durum, XIII. yüzyılın başka klasik şairleri olması gerektiğini gösterir (Köprülü, 2004).

Dehhani'nin şiirleri, klasik şiirin bütün özelliğini gösterir (İpekten, 2011). Anadolu'da İran edebiyatı etkisiyle gelişen din dışı konularda Türkçe şiirler yazan ilk şairlerdendir (Banarlı, 2001). Divan edebiyatındaki şekil, mazmun ve söyleyişi benimseyerek

ustaca uygulamasını bilmiştir (Köprülü, 2004). Özellikle mazmunlar yerli yerinde kullanılmış, başarılı söz sanatları yapılmıştır (İpekten, 2011).

Dehhani'nin dili bazı gazellerinde Osmanlıca'nın bütün özelliğini gösterir (Banarlı, 2001). Bazı gazellerinde oldukça yalındır (İpekten, 2011). Daha çok Oğuzca'nın etkisindedir (Köprülü, 2004).

Dehhani'nin Selçuklu sarayına girerek Farsça bir Selçuklu Şehnamesi yazdığı söylenir (Köprülü, 2004).

Nesîmî (1339, 1444?-1418?)

Bağdat yakınlarında bulunan Nesim kazasından olduğu söylenir (Köprülü, 2004; Banarlı, 2001).

Seyyid Nesimi'yi işlediği temalar bakımından tekke şairi saymak daha doğru olur. Çünkü Nesimi, tam bir tasavvufçudur. Hemen hemen bütün şiirlerinde dinî ve tasavvufi konuları işlemiştir (Kocatürk, 1964; Kabaklı, 2011).

Nesimi, eserlerinde Azeri Türkçesini kullanmıştır. Şiirlerinde kullandığı dil oldukça sadedir. Şiirleri son derece lirik, duygulu ve coşkuludur (Banarlı, 2001; Özkırımlı, 2004).

Nesimi bir klasik edebiyat şairidir. Çünkü şiirlerinde klasik edebiyatın bütün özellikleri görülür. Nesimi'nin şiirleri, edebî sanatlar ve mazmun zenginliği bakımından başarılı bir klasik edebiyat şiiridir (Köprülü, 2004; Karaalioğlu, 1973).

Nesimi en çok mesnevi, gazel ve tuyuğ nazım şeklini kullanmıştır. Tuyuğları önemlidir. Divanı vardır (Timurtaş, 1998; Levend, 2010).

Ahmedî (1334,5-1412,3)

Hayatı hakkında pek az bilgi bulunmaktadır (Köprülü, 2004; Banarlı, 2001).

Asıl adı Taceddin İbrahim bin Hızır'dır (Kocatürk, 1964; Karaalioğlu, 1973).

Sivaslı veya Germiyanlı (Kütahya) olduğu sanılmaktadır. Kütahya'da yaşamıştır (Levend, 2010; Özkırımlı, 2004).

Mısır'da öğrenim görmüştür (Timurtaş, 1998; Kabaklı, 2011).

Mısır'dan dönüşünde Germiyanoğulları, Aydınoğulları ve Osmanoğullarının saraylarında bulunmuştur (Köprülü, 2004; Banarlı, 2001).

80 yaşlarında iken Amasya'da öldüğü söylenmektedir (Levend, 2010; Kocatürk, 1964).

Ahmedi, klasik edebiyatımızın ilk temsilcilerinden biridir. Klasik şiirin ilk ustalarından önde gelen güçlü şairlerinden sayılır. Edebiyatımızda önemli bir yere sahiptir (Köprülü, 2004; Kabaklı, 2011).

Şiirleri kurudur, düşünce ürünüdür (Banarlı, 2001; Özkırımlı, 2004).

Din dışı konularda yazmıştır. Aşkı sevgiyi tabiat güzelliklerini dile getirmiştir (Timurtaş, 1998; Karaalioğlu, 1973).

İran edebiyatının etkisinde kalmıştır (Kocatürk, 1964; Köprülü, 2004).

Ahmedî'nin en önemli eserleri şunlardır (Levend, 2010; Kabaklı, 2011):

1. Divan: Hacimlidir.

2. İskendernâme: İskender'in kahramanlıkları anlatılır. Mesnevidir.

3. Cemşîd'ü Hurşid: İran şairi Selman'dan etkilenilerek yazılmıştır. Beş bin beyitlik büyük bir eserdir. Mesnevidir.

4. Tervihü'l- Ervâh: Önemli bir mesnevidir.

Kadı Burhaneddin (1345-1398)

Asıl adı Ahmet'tir. Kayseri'de doğmuştur. Kayseri kadısı Şemseddin Mehmet'in oğludur (Köprülü, 2004; Banarlı, 2001).

Küçük yaşta beş yaşında iken ilk olarak babasından ders almaya başladı. On dört yaşına gelinceye kadar Arapça, Farsça, mantık ve hikmet öğrendi. Daha sonra babasının kadılık görevi münasebetiyle Mısır, Şam ve Halep'e gitti. Oralarda iyi bir öğrenim gördü. Devrin ünlü, önemli bilginlerinden ders aldı. Sosyal ve fen ilimleri, İslami ilimler, astronomi ve tıp öğrendi (Kocatürk, 1964; Levend, 2010).

Kadılık, vezirlik ve naiplik (atabeylik) yaptı. Sonra Sivas'ta hükümdarlığını ilan etti. Adına para bastırıp hutbe okuttu. Hükümdar olduğu devlet kendi adıyla anılır. Hükümdarlığı on sekiz yıl sürdü. Dönemi bütünüyle savaş ve kargaşa içinde geçti. İç ve dış göçlerle

mücadele etti. Timur, Yıldırım Beyazıt gibi büyük kişilerle savaştı. Akkoyunlularla yaptığı savaşta yenilerek öldü (Köprülü, 2004; Timurtaş, 1998).

Âdil, güçlü, cesur, kahraman, eğlenceye düşkün, cömert, bilgin ve hükümdar şair olarak tanıtılır. XIV. yüzyılda klasik edebiyatın önemli şairlerindendir (Banarlı, 2001; Kabaklı, 2011). Gazelleri ve tuyuğları çok başarılıdır. Kısmen rubaiye benzeyen tuyuğ türünde en çok eser veren şairimizdir (Karaalioğlu, 1973; Özkırımlı, 2004).

Hem hece hem aruz vezni ile şiirler yazdı (Timurtaş, 1998; Levend, 2010).

Dili, eski Anadolu Türkçesi'nin Azeri sahasına ait özellikler taşır. Söyleyiş gücü hemen dikkat çeker. Çok duygulu bir söyleyişi vardır. Çoşkun, samimi, renkli ve yer yer anlaşılması güç şiirler yazmıştır (Banarlı, 2001; Kocatürk, 1964).

Şiirlerinde duygu ve düşünce zenginliği belirgindir. Aşk, yiğitlik konularını işledi. Özellikle tuyuğlarında tasavvuf felsefesini dile getirdi. İnsanoğlunun alın yazısının değişmeyeceğini, kaderden korkmamak gerektiğini vurguladı. Gazi ve alp tipinin özelliklerini dile getirdi (Köprülü, 2004; Kabaklı, 2011).

Eserleri:

Divan: Hacimlidir. Gazel, tuyuğ, rubai ve müfredlerden oluşur. En ünlü eseridir (Levend, 2010; Özkırımlı, 2004).

İki Arapça eseri vardır (Kocatürk, 1964; Karaalioğlu, 1973).

Kaygusuz Abdal (1397?-1444)

Asıl adı Alâattin Gaybî'dir. Alanya Sancak beyinin oğludur. Alanya'da doğduğu ve gençliğinde pek çok yer gezdiği ve gördüğü söylenir (Köprülü, 2004; Banarlı, 2001).

Elmalı'daki Bektaşi Şeyhi Abdal Musa'ya bağlanarak tasavvuf yoluna girdi. Abdal Musa'nın tekkesinde yetişti. Abdal Musa tarafından Mısır'a Şeyh olarak gönderildi. Mısır'da kurduğu tekke ile Bektaşiliği yaymaya çalıştı. Mısır, Mekke, Medine, Suriye, Irak ve Rumeli'de bulundu. Mısır'da öldü. Kurduğu tekkeye gömüldü (Kocatürk, 1964; Levend, 2010).

İyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Tekke ve şiirin ustalarından XV. yüzyıl mutasavvıflarındandır. Şiirlerinde Yunus Emre yolundadır. Yunus'tan farkı şiirlerine hâkim olan alaycı

söyleyiştir. Kapalı bir söyleyişi vardır. Şiirlerinde anlam kapalılığı sebebiyle Kaygusuz Abdal'ı "gerçek üstü" sanat akımının edebiyatımızdaki ilk öncüsü sayanlar vardır (Köprülü, 2004; Kabaklı, 2011).

Sade anlaşılır bir dile sahiptir. Mensur eserlerinde didaktik bir üslup vardır. Edebiyatımızda din ve tasavvuf kültürünü sade bir dille yansıtan şiirleriyle önemli bir yer edinmiştir (Banarlı, 2001; Özkırımlı, 2004).

Daha çok şair olarak şöhret kazandı (Karaalioğlu, 1973; Timurtaş, 1998).

Bazı şiirlerinde aruz veznini kullanmıştır (Levend, 2010; Kocatürk, 1964).

Kaygusuz Abdal'ın nazım, nesir ve nazım nesir karışımı on kadar eseri vardır (Köprülü, 2004; Kabaklı, 2011):

1. Divan
2. Gülistan
3. Minbernâme
4. Gevhernâme
5. Saraynâme
6. Dilgüşâ
7. Budalaname: Sözlük manası "Abdalların Kitabı" demektir. Abdal kelimesinin çoğul hâli olan budala dünya ile ilgisini kesip Allah'a bağlanan, ruh ve bedenlerini Allah ile değiştirmiş olanlar demektir (Köprülü, 2004; Levend, 2010).

Abdallar, inanışa göre Allah'a varma yollarının en yüksek seviyelerine gelmiş kişilerdir. Sayıları kırktır. Kırklar veya kırk ermişler diye anılırlar (Banarlı, 2001; Kabaklı, 2011).

Budalaname'de abdalların yollarını ele alır. Tasavvufta son mertebe olan Allah'a kavuşmanın şartlarını birtakım mecazlarla işler (Köprülü, 2004; Kocatürk, 1964).

Beş bölümdür. İlk bölümde Allah'ın akıl ile bulunamayacağını ilk iş olarak insanın kendini bilmesi gerektiğini belirtir. İkinci bölümde gönül konusunu gönülün tasavvuftaki yeri ve önemini ele alır. Üçüncü bölümde Allah'ın dünyadayken bulunması gerektiğini Allah'ı dünyadayken bulunmanın şartlarının ne olduğunu anlatır. Dördüncü bölümde insanın tasavvufi manasını açıklar. Son bölümde insanın dünyaya gelmekten maksadının "kendini ve hakkı

bilmek” olduğu temel düşüncesini işler (Levend, 2010; Timurtaş, 1998).

8. Vücutnâme (Özkırımlı, 2004; Karaalioğlu, 1973).

Hacı Bektaş-I Veli

XIII. yüzyılda Anadolu’da yaşamıştır (Kocatürk, 1970). Asıl adı Bektaş’tır. Horasan kökenlidir (Karaman, 2017). Anadolu’ya gelerek sosyal ve dinî hayatta etkili olmuştur. Özellikle halk arasında hoşgörü, insan sevgisi, toplumsal barış ve eşitlik anlayışını yaymıştır (Akın, 2020). Hacı Bektaş-ı Veli, Türk edebiyatının en önemli figürlerindendir.

Hacı Bektaş-ı Veli’nin düşüncesi, "İncinsen de incitme" ve "Her ne ararsan kendinde ara" düsturlarına dayanır. Anlayışı sadece bir inanç sistemi değildir. Evrensel bir etik ve toplumsal düzen önerir (Özmen, 2020). Toplumsal ve kültürel alanda derin izler bırakmıştır (Öztürk, 2019). Bektaşiliğin temelini oluşturan "Eline beline diline sahip ol" ilkesi, insanın hem kendisiyle hem toplumla barışını sağlamaya yöneliktir.

Bektaşîliğin kurucusudur (Banarlı, 2001). Önemli bir mutasavvıftır (Öztürk, 2019).

Hacı Bektaş-ı Veli’ye atfedilen en önemli eser Makâlât’tır. İnsanın manevi yolculuğundaki dört kapı ve kırk makam esaslarına dayanır (Korkmaz, 2018). Makâlât’ta akıl ve ilim her zaman ön plandadır. "İlimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır" sözüyle eğitimin ve aydınlanmanın önemini vurgular. Hacı Bektaş, Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde kültürel bir köprü olmuştur (Coşan, 1996).

Günümüzde Hacı Bektaş-ı Veli'nin felsefesi, UNESCO tarafından kabul edildi. İnsan hakları ve evrensel barış değerleriyle birebir örtüşmektedir. Hacı Bektaş’ın anlayışının dil, din ve ırk ayrımı gözetmeksizin bütün insanlığı bir "can" olarak gören kapsayıcı bir perspektifi vardır (Demir, 2021).

Hacı Bayram Veli (1352-1429, 1430)

Koyunluca Ahmet’in oğludur. Asıl adı Numan’dır. Şeyhi Hamidüddin Aksarayi ile ilk görüşmesi bayram gününe rastladığı ve şeyhi Numan’a Bayram diye hitap ettiği için Bayram adıyla anılmıştır (Köprülü, 2004; Banarlı, 2001).

Tahminen Ankara'nın Çubuk ilçesinin Solfasol (Zülfazıl) köyünde doğmuştur. Türbesi Ankara'da adıyla anılan camidedir. Augustus (Ogüst) mabedi ile yan yana günümüze ulaşmıştır (Levend, 2010; Özkırımlı, 2004).

Medresede öğrenim görerek yetişti. Zamanının en iyi öğrenimini yapmıştır. Melike Hatun medresesinde müderris olarak ders verdi (Kocatürk, 1964; Timurtaş, 1998).

Gördüğü rüya üzerine Şeyh Hamid-i Veli'ye (Somuncu Baba) bağlandı. Tasavvuf yoluna yöneldi. Kendini tasavvufa verdi. Anadolu'yu (Kayseri, Aksaray), Şam'ı, Hicaz'ı dolaştı. Şeyhinin ölümünden sonra Ankara'ya döndü. Nakşibendiliğin ve Halvetiliğin birleşmesinden oluşan Bayramiyye (Bayramilik) tarikatını kurdu (Levend, 2010). İrşad faaliyetinde bulundu. Kısa zamanda şöhreti yayıldı. Müridleri ve sevenleri çoğaldı. Pek çok ünlü kişi Bayram'a mürit oldu. Kendini çekemeyenler tarafından Sultan II. Murat'a aleyhinde dedikodular ulaştırıldı. Bunun üzerine padişah tarafından Edirne'ye çağrıldı. II. Murat kendisiyle görüşüp değerini anladı. Ankara'ya dönmesine izin verildi (Köprülü, 2004; Kabaklı, 2011).

Müridlerinden vergi alınmaması emredildi. Yetiştirdiği önemli şahsiyetler vasıtasıyla tasavvufi hayatın gelişmesine katkıda bulundu. Fatih Sultan Mehmet'in hocası olan Ak Şemseddin'i yetiştirmiş ulu bir kişidir. Eşrefoğlu Rumi ve Şeyhi gibi ünlü âlim ve şairler müritlerinden bazılarıdır (Banarlı, 2001; Levend, 2010).

Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Veli geleneğinin XV. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. Yunus Emre'nin etkisindedir. Anadolu'daki tasavvufi edebiyatın gelişmesinde etkili olan şahsiyetlerin başında gelir (Köprülü, 2004; Özkırımlı, 2004).

Şiirleri son derece güzeldir. Günümüze pek az şiiri ulaşmıştır. Değerli şairden elimizde sadece beş şiir vardır. Herhalde bütün şiirleri 5 tane değildir (Karaalioğlu, 1973; Kabaklı, 2011).
Beş şiirden üç tanesini hece, iki tanesini aruz vezniyle yazmıştır (Timurtaş, 1998; Kocatürk, 1964).

Şathiyye ve ilahi tarzındaki şiirlerinin bazıları bestelenmiştir. Eskiden tekkelerde zikir sırasında okunurdu, günümüzde okunmaktadır (Banarlı, 2001; Levend, 2010).

İlahiler dil, anlatım ve duygu zenginliği bakımından çok başarılıdır. Arapça, Farsça bildiği hâlde Türkçe yazmıştır (Özkırımlı, 2004; Kabaklı, 2011). Şiirleri sade ve samimidir (Kabaklı, 2011).

Dervişlerin halkın sırtından geçinmelerine para ve yiyecek istemelerine karşı çıkmıştır. El emeği ile geçinmeyi, ihtiyaç kadarını yemeyi, artanı dağıtmayı tavsiye etmiştir. Mutasavvıf bir şair olmasına rağmen imar ve inşa faaliyetlerinden söz etmiştir. İmar ve inşa faaliyeti unsurları sosyal bakımdan ilgi çekicidir. Ankara çevresinde çiftçilikle uğraşmıştır. Müritleriyle birlikte şehrin yeniden yapılanması için çalışmıştır (Köprülü, 2004; Levend, 2010).

Ali Şîr Nevâî (1441-1501)

Herat'ta doğdu. Herat'ta yaşadı. Uygur Türklerinden köklü, iyi bir aileye mensuptur (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020). Ünlü Çağatay Horasan Hakanı bilgin ve şair Hüseyin Baykara ile birlikte büyüdü. Yakın arkadaşı, dostudur (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020). Hüseyin Baykara'nın vezirliğini yapmıştır (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020). Hayatı devlet hizmetinde geçmiştir. Değişik devlet hizmetlerinde bulunmuştur. Güçlü bir ilim ve devlet adamıdır (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020; Levend, 2010).

Nevai, iyi bir eğitim almıştır. İyi Arapça, Farsça öğrenmiştir. Özellikle Farsçası şiir yazacak kadar kuvvetlidir (Kocatürk, 1964; Boratav, 1983).

Ailesinden gelen ve devlet hizmetinden elde ettiği servetinin tamamını fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine ayırmıştır. Kurduğu vakıfların sayısı yüze bıraktığı medrese, han, hamam, kervansaray gibi eserlerin tamamı beş yüze yaklaşmaktadır (Karaalioğlu, 1973; TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020).

Konağını şair, yazar ve ilim adamlarına açmıştır. Konağında yapılan sohbetler "Nevâî sohbetleri" deyiminin yüzyıllar boyu kullanılmasına yol açmıştır (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020).

Dili yalındır. Anlatımı coşkuludur, duyguludur. Çağatay Türkçesi Nevâî'nin yazdığı eserler sayesinde büyük bir edebiyat dili edebî dil hâline gelmiştir (İpekten, 1996). Bunun sonucu Çağatayca'dan Nevai dili diye bahsedilir olmuştur. Kullandığı mecazlar ve anlatım tekniği Nevai dili olarak XIX. yüzyıla kadar gelmiştir (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020).

Dil anlayışı çok önemli bir özelliğidir. Bilinçli, iyi bir dilcidir. Döneminde Türk şairleri Arapça ve Farsça'ya yönelmişti. Giderek Türkçe neredeyse kınanır duruma düşmüştü (Akün, 1994; Akün,

1996). Böyle bir ortamda Türkçe'yi Türk dilinin zenginliklerini savundu (Muhakemetü'l-Lügateyn). Nevai, Türk Bilge Kağan ve Kaşgarlı Mahmut'tan sonra tanıdığımız en şuurlu Türk milliyetçisidir (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020). Millet anlayışı öncekilerden daha derin ve geniştir. Tabii ve fiili olarak var olan Türklüğün sosyal bir öz kazanmasını ister. Tabiat halkı yerine kültür halkı oluşturmak emelindedir. Açıkça bir kültür milliyetçisidir. Kalem ile Türk dili birliğini kurmak, tek bir Türk dil, edebiyat ve kültür bayrağını kaldırmak vasıtasıyla büyük Türklüğü tek bir ruh bayrağı altında toplamak, manevi birliği sağlamak için gayret göstermiştir (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020). Türkçe çok güzel şiirler yazmıştır (Kocatürk, 1964).

Gazellerinin çoğu bestelenmiştir (Kaplan, 2013).

Aşk, Allah sevgisi, hayatın güzelliği gibi konuları işlemiştir (Kocabıyık, 2004; Kaplan, 2011).

Anadolu'da klasik edebiyat gelişirken Orta Asya Çağatay sahasında aynı özellikleri taşıyan bir klasik edebiyatın meydana gelmesine katkıda bulunmuştur (Levend, 2010; TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020). Çağatay edebiyatının kurucusu ve en büyük şairidir (Boratav, 1983).

Etkisi ölümünden sonra devam etmiştir. Çağdaşı Necati ile birlikte XVI. yüzyılın en büyük şairi sayılabilecek olan Fuzuli'yi derinden etkilemiştir (Akün, 1996).

Hüseyin Baykara tarafından sevilip sayılması sebebiyle bütün Türk dünyasında büyük bir üne kavuşmuştur (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020). Kişilik ve kimliği ile saygıyla anacağımız bir Türk büyüğüdür (Banarlı, 2001).

Ali Şir Nevai'nin manzum, mensur otuz civarında eseri vardır (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020).

Başlıca eserleri şunlardır:

1. Muhakemetü'l Lügateyn

En önemli eseridir. İki dilin duruşması, karşılaştırılması demektir. Türkçe konusundaki görüşlerini inancını belirtir. Türkçe'nin Farsça'dan üstün olduğunu ispatlamak için yazmıştır. Karşılaştırmalar sonunda Türkçe'nin mecazlar, nüanslı, eşteş, sesteş, anlamdaş, cinaslı, kelimelerin çokluğu, kelime sayısı, hazinesi, söyleyiş çeşitliliği, özellikle fiil çekimlerinin zenginliği, daha çeşitli olması, işteşlik, ettirgenlik, zarf-fiil çekimlerinin Farsça'da

olmaması, anlam güzelliği ve zenginliği bakımından Farsça'dan üstün olduğunu ispat etmektedir.

Her iki dili çok iyi kullanması, bir dildeki bilgileri diğer dile rahatlıkla aktarabilmesi tezlerini ispatlamasını kolaylaştırmıştır. Eser bugün karşılaştırmalı, dil bilim çalışmaları açısından büyük bir önem taşımaktadır. Nevai, Muhakemetü'l Lügateyn ve diğer eserleri çalışmalarıyla kültür yabancılaşmasına uğrayan aydınlarımızın yanlışlarını engellemeye çalışmıştır. Bunda bir derece başarılı olmuştur (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020; Akün, 1996).

2. Hamse

Ünlü İran Şairi Nizami'nin Hamse'sine karşı yazdı. Hamse sahibi ilk Türk şairidir. Hamse, aynı şairin beş mesnevisinden oluşan esere denir. Nevai'nin hamsesinin içinde bulunan beş mesnevi şunlardır:

a) Hayretü'l ebrâr

b) Ferhad ü Şirin

c) Leyla vü Mecnûn

d) Seb'a-i Seyyâr

e) Sedd-i İskenderî (Banarlı, 2001; TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020).

3. Lisanü't-Tayr: İranlı Bilgin Feridüddin Attar'ın Mantıku't Tayr adlı mesnevisine karşı yazdı (Gölpınarlı, 1999; Boratav, 1983).

4. Hazâinül Maâni: (Manaların Hazineleri): Dört Türkçe divanının birleştirilmesiyle oluşmuştur. Elli beş bin mısradır:

a) Garaibü's Sığar (Küçükken yazdığı şiirler)

b) Nevadirü's-Şebâb (Gençlik şiirleri)

c) Bedâyi'ül Vasat (Orta yaş şiirleri)

d) Fevaidü'l-Kiber (Yaşlılık şiirleri) (Banarlı, 2001; Levend, 2010).

5. Farsça Divan

6. Mecâlisü'n Nefâis: Şairlerin hayatıyla ilgilidir. Türk edebiyatında ilk tezkiredir (TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988–2020).

7. Mizanü'l Evzan: Türk şiirinin özelliklerini anlatır (İpekten, 1996).

8. Nesaimü'l Mahabbe: Molla Cami'nin Nefehatü'l Üns adlı eserinin tercümesidir. Her ikisi sevgi esintileri manasına gelir (Pala, 2003; Pala, 2013).

9. Mahbûbü'l Kulûb

10. Münşeât

Süleyman Çelebi

Hayatı iyi bilinmemektedir. Hakkında fazla sağlıklı bilgi yoktur. Değişik kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. Doğum ve ölüm tarihleri kesin değildir. 1360-1420, 2 arasında yaşadığı söylenir. Bursa'da doğmuştur. Bursa'da yaşamıştır. Mezarı Bursa'dadır (Banarlı, 2001; Kaplan, 2011).

Sağlam bir dinî terbiye almıştır. Ünlü din bilginlerinden Emir Sultan'ın öğrencisidir. İyi bir öğrenim, eğitim görmüştür. I. Murat döneminde yaşamıştır. Bir başka iddiaya göre Yıldırım Beyazıd'ın saray imamı olmuştur. Ardından Bursa'daki Ulu cami'de bir süre imamlık yapmıştır (Köprülü, 2004; Pala, 2013).

Dinî-tasavvufi Türk edebiyatının XV. yüzyılda yetiştirdiği önemli şahsiyetlerin önde gelenlerindendir (Kaplan, 2011).

Tek eseri Vesîlet'ün Necât (Kurtuluş Yolu Sebebi) ile tanınır. Eskiden beri ve bugün halk arasında Mevlid olarak tanınır. Bir şaheser olan Mevlid'i 1409-1410 yılında Ulu Cami'de imamlık yaptığı sırada yazmıştır (Banarlı, 2001; Köprülü, 2004).

Mevlid; doğmak, doğum zamanı, doğum yeri, manalarına gelir. Fakat dilimizde mevlit denilince genellikle Peygamberimiz Hz. Muhammed'in doğumu ve bunu konu alan, anlatan eser, edebî tür anlaşılır. Genellikle mesnevi nazım şekliyle yazılır (Pala, 2013).

Mevlid şeklindeki eserlerde Muhammed Nüru'nun yaratılışı, öbür peygamberlerden geçerek Hz. Muhammed'e gelişi, Hz. Peygamberin doğumu, doğumundan önceki ve sonraki olağanüstü hâller, peygamber oluşu, savaşları, mucizeleri, ahlak, miraç, ölüm konuları anlatılmaktadır (Kaplan, 2011).

Mevlid, gerçekte bir mesnevidir. Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa'nın hayatını anlatan dinî bir hikâyedir (Banarlı, 2001).

Başlıca bölümleri şunlardır:

1. Münâcât (Allah'a Yalvarış)
2. Vilâdet (Peygamberin Doğuşu)
3. Risâlet (Peygamber Oluşu)
4. Mi'râc (Göklerde Allah'la buluşması)
5. Rıhlet (Peygamberin ölümü) En güzel en duygulu ve en dokunaklı kısmıdır.

6. Dua (Köprülü, 2004).

Yer yer yabancı kelimeler, Arapça, Farsça kullanılmıştır. Devrine göre anlaşılırdır. Eski Anadolu Türkçe'sinin imla özelliğini gösterir. Sadelik, yalınlık, samimiyet, sıcaklık, coşku, liriklik gibi anlatım özellikleri iç içedir. Özellikle halka halkın diliyle seslenen eser, okuyanı veya dinleyeni derinden etkiler ve onlara bir ruh enginliği verir (Kaplan, 2011; Pala, 2013).

Süleyman Çelebi, Mevlid'i Hz. Muhammed'in en son ve en büyük, diğer peygamberlerden üstün peygamber olduğunu ispat etmek için yazmıştır. Fethinden sonra Bursa bir anda bütün İslam dünyasının önemli bir kültür merkezi hâline geldi. Birçok bilgin, usta ve sanatçı Bursa'ya yerleşti. Bunlar arasında bulunan İranlı bir vaiz İslam peygamberinin öbür peygamberlerden farkı olmadığını ileri sürdü. Hz. İsa ve Hz. Musa'dan üstün olmadığını hatta onların daha üstün olduğunu iddia etti. Daha sonraları Fatih ve Kanuni, dönemlerinde yine İran'dan gelen bazı kimseler tarafından söylenen bu cahilce sözler, halk arasında büyük karışıklıklara ve öfkeye sebep oldu. Bunun üzerine Süleyman Çelebi Mevlid'i yazdı. Durumun önemli etkisi eserin bir anda beğenilerek yayılmasının sebeplerindendir (Köprülü, 2004; Banarlı, 2001).

Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i yazmasının diğer sebebi ehl-i sünnet inancını güçlendirmektir (Kaplan, 2011).

Peygamberimizi öven ve onun hayatını anlatan birçok şiir yazılmıştır. Bunların pek çoğuna mevlid adı verilmiştir. Ancak hiçbirisi, halk tarafından Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i kadar beğenilmemiş, sevilmemiş, benimsenmemiş, tanınmamış, yaygın hâle gelmemiştir. Dinî edebiyatımızın en sevilen en çok okunan ve en tanınmış eseridir (Banarlı, 2001).

Mevlid, dilimizin ve kültürümüzün en önemli eserlerinden biridir. Toplumumuzun ortak duyuş, düşünüş ve heyecanını oluşturmuştur. Kur'an-ı Kerim'den sonra en çok okunan dinî metindir. Dünyada hiçbir şair ve hiçbir şiir Mevlid kadar değerli, büyük ve uzun ömürlü olmamıştır halk arasında büyük kabul görmüş ve yüzyıllardır okunmuştur (Kaplan, 2011; Pala, 2013).

Mevlid aslında Hz. Peygamberin doğum yıldönümünü kutlamak amacıyla yazılmıştır. Ancak doğum, ölüm gibi çeşitli sebeplerle okutulmuştur. Özel şekilde ve bazı âdetlere uyularak okunmaktadır. Ölenlerin ardından mevlid okutmayı dinî-millî bir

gelenek olarak yaşatmaktayız. Mevlid'i dinlerken hem peygamberimiz hem kendi yakınlarımız için duygulanırız. Süleyman Çelebi'nin eseri, dilden dile geçerken çıkarma ve eklemelerle yer yer değişikliğe uğramıştır (Köprülü, 2004).

Fuzuli (1490-1556)

XVI. yüzyıl Divan Edebiyatı şair ve yazarıdır (Kocatürk, 1964). Klasik edebiyatın iki büyük şairinden biridir. Diğeri Baki'dir. XVI. yüzyılın şiirde büyük ustalarından biridir. Türk edebiyatının en büyük şairlerindendir. Fuzuli sadece çağının değil bütün Türk edebiyatının en güçlü sanatçıları arasında yer alır. Fuzuli şiirlerindeki akıcılık, düşüncelerin hayal ve benzetmelerle ifadesi anlatımındaki samimiyetle yalnız Türk edebiyatının değil bütün dünya edebiyatının önemli büyük şairlerinden sayılmaktadır (Köprülü, 2004; İpekten, 2011).

İngilizler için Shakespeare (Şekspir), Fransızlar için Victor Hugo (Viktor Hügo), Almanlar için Goethe (Göte) ne anlam ifade ediyorsa Fuzuli bizim için o anlamı ifade eder (Banarlı, 2001).

Hayatı hakkında bilgimiz azdır. Fuzuli'nin yaşadığı yer ve yıl kesinlikle belli değildir. Irak'ta yaşamıştır. Tezkirelere göre Bağdat'ta Hille'de Kerbela'da yaşamış olabilir. Bağdat yakınlarında Hille'de doğmuştur. 1556 yılında altmış yaşlarında öldüğü söylenir. Babası Hile müftüsü Süleyman Efendi'dir (İpekten, 2011; Kaplan, 2013).

İyi bir eğitim gördü. Arapça ve Farsça'yı öğrendi (Köprülü, 2004).

Sadece Bağdat, Hile ve Kerbela'da yaşamasına rağmen ünü bütün Türk topluluklarına yayılmıştır. Türk edebiyatının en büyük gazel şairlerindendir (Banarlı, 2001).

Hatayi mahlasıyla Türkçe şiirler yazan Şah İsmail ve Bağdat'a gelen Kanuni Sultan Süleyman, Fuzuli'ye ilgi gösterdi ve destek oldu. Kanuni, Bağdat vakıflarından Fuzuli'ye hisse verdi. Şah İsmail ve Safevi ileri gelenlerine ve Kanuni'ye Osmanlı ileri gelenlerine şiirler sunmuştur. Ancak devrinde layık olduğu takdiri göremedi (İpekten, 2011).

Gerçek adı Mehmet'tir. Fuzuli takma adı (mahlas)dır. Fuzuli, fazlalık, gereksiz, boşuna, haksız, yersiz, boşboğaz anlamına gelir.

Başka bir şair beğenip almasın diye Fuzuli mahlasını seçmiştir. Fuzuli "faziletli" anlamına da gelir (Kaplan, 2013).

Yokluk içinde yaşadı. Fuzuli, hayatı boyunca yoksulluk ve yalnızlık çekti. İstanbul'dan uzak oluşu yüzünden değeri oranında ilgi göremedi. Son zamanlarında Kanuni'nin kendisine bağladığı dokuz elçilik maaşı bir türlü alamadı (Köprülü, 2004).

Yoksulluk, ilgisizlik ve yalnızlık büyük şairi olumsuz yönde etkiledi. Ulaşılmaz yeteneğiyle gözardı kalışı arasındaki tezat, Fuzuli'yi karamsarlığa itti. Şiirlerinde sürekli bir yakınma ve şikâyet vardır (Banarlı, 2001).

Fuzuli genellikle aşk konusunu işlemiştir. Fuzuli'nin aşkı manevidir. Fuzuli'nin aşk anlayışında sevgiliye kavuşmak (vuslat) yoktur. Âşıklar kavuşmamalı, sürekli hasret ve acı çekmelidir. Ancak böyle bir aşk sonsuzlaşır. Şair, aşk anlayışına uygun düşmesi için ünlü mesnevisinde Leyla ile Mecnun'u birleştirmez. Fuzuli'nin şiirlerindeki aşk teması acı çekmek, hep acı çekmektir. Aşkı, acıyı ve ıstırabı lirizmin zirvesinde işlemiştir (Kaplan, 2013).

Fuzuli'yi büyük şair yapan diğer bir özelliği çok zengin bir hayal gücüne sahip olmasıdır. Fuzuli başka şairler gibi şiiri kelime oyunlarına boğmamış, hep derin hayal gücünü şiirleştirmiştir (İpekten, 2011).

Fuzuli lirik bir şairdir. Şiirlerindeki duygu zenginliği söyleyiş güzelliği okuyucuyu bir anda duygulandırır (Banarlı, 2001).

Fuzuli'nin dili Osmanlıcadır. Ancak Fuzuli'nin dili çağdaşlarına göre yalındır. Azeri Türkçesi ile yazmıştır (Köprülü, 2004).

Fuzuli, Türk edebiyatında ünü ve etkisi en yaygın şairlerimizden biridir (Kaplan, 2013).

Şairin on bir kadar eseri vardır (İpekten, 2011).

1. Türkçe Divan
2. Farsça Divan
3. Arapça Divan
4. Leylâ vü Mecnun: En çok tanınmış bir eseri, mesnevisidir. Ünlü bir Arap aşk hikâyesidir. Birçok Türk, Arap ve Fars şairi onu mesnevi şeklinde yazmışlardır. Fuzuli, Leyla ile Mecnun mesnevisini ünlü Türk şairlerinden Genceli Nizami'nin Leyla ile Mecnun eserine karşı yazmıştır. Fuzuli, çok bilinen aşk hikâyesine farklı bir yorum getirmiştir. Fuzuli'nin yorumu dinî ve tasavvufi

durumların açıklamasında örnek olarak kullanılmıştır. Filme alınmıştır (Kaplan, 2013).

5. Hadikâtü's Süeda: Hz. Hüseyin'in öldürülmesini anlatır (İpekten, 2011).

6. Kırk Hadis Tercümesi

7. Beng ü Bade

8. Şikâyetnâme

9. Sakinâme

10. Sıhhat ü Maraz

Bâkî (1526-1600)

XVI. yüzyılda klasik edebiyatımızın en önemli isimlerinden biridir. Sultanü'ş-Şuara'dır (Banarlı, 2001; Kocatürk, 1964). Osmanlı devleti'nin bir dünya devleti hâline geldiği dönemde Baki, dünya devletinin sanatta yetiştirdiği en büyük temsilcilerden biri olmuştur (Banarlı, 2001; İpekten, 1996).

1526 yılında doğdu. İstanbul'da yaşadı. 1600 yılında İstanbul'da öldü (Banarlı, 2001).

Adı Abdükbakî'dir. Baki onun mahlasıdır (İpekten, 1996).

İyi bir medrese öğrenimi gördü. Halep, Mekke, Medine ve Silivri'de görev yaptı. Daha sonra İstanbul'a döndü. Müderrislik, kazaskerlik yaptı. Ömrü boyunca önemli devlet görevlerinde bulundu. Ancak en çok istediği Şeyhülislamlık makamına bir türlü ulaşamadı (Banarlı, 2001; Kocatürk, 1964).

Baki, Fuzuli'ye göre çok şanslıdır. Sultan Süleyman'ın büyük ilgi ve yakınlık gösterdiği ve yardım ettiği bir şairdir. İlgi, Kanuni'nin ölümünden sonra gelen padişahlarca da sürdürülmüştür (İpekten, 1996).

Baki'nin yazdığı kasideler ve gazeller, Sultan Süleyman'ın parlak zaferlerine pek uygun düşmüştür. Baki, âdeta ses bakımından debdebeli şiirleriyle Sultan Süleyman'ın ihtişamlı yaşayışına alkış tutmuştur. Padişahla şair arasındaki yakınlığa diğer şairler gıpta etmiştir. Baki'yi zamanın en büyük şairi yapan Sultan Süleyman'dır, demişlerdir (Banarlı, 2001).

Baki kendine çok güvenen bir psikolojiye sahiptir. Fuzuli gibi içe dönük ve karamsar değildir. Gerek kendi üstün yeteneği gerek padişahtan aldığı destek gerekse diğer şairlerin övgüleri Baki'ye haklı bir güven duygusu vermiştir (Kocatürk, 1964).

Fuzuli ile pek çok özellikleri bakımından ayrılır. Baki hayatı sever, eğlenceden yiyip içmekten hoşlanır. Dışa dönüktür. Fuzuli hayattan şikâyetçidir. İçe dönüktür. Yalnızlığı sever (İpekten, 1996).

Baki, tabii aşkın peşindedir. Yaşayan var olan somut güzellere âşık olur. Şiirlerini onlar için yazar. Tabiat, çevre ve maddi güzelliklere yönelmiştir. Fuzuli, platonik aşkın manevi sevginin aşkın yanındadır. İnsana insanın iç dünyasına yönelmiştir. Yüce düşünceleri şiirleştirmiştir (Banarlı, 2001).

Baki, şiir yazmak için derin bir hayal gücü aramaz. Baki için süslü, sanatlı, tevriyeli bir söyleyiş başta gelir. Söz sanatlarına çok yer vermiştir. Söz sanatlarının kullanılmasında çok ustadır. Bir sözü, üstlenebileceği kadar mazmun ve anlam üstlenecek kadar ölçülü söyler. Baki'nin söz inceliğine ancak düşünüldükçe varılabilir. Baki'nin şiiri öyle daha ilk bakışta görülen söz sanatları yığını değildir. Titizliği yüzünden Baki'ye şiirin kuyumcusu denilmiştir (Kocatürk, 1964).

Aruz veznini çok iyi kullanır. Baki'de vezin kusurları hemen hemen yoktur. Sultan Süleyman için yazdığı mersiye, şeklinin en başarılı misalidir (İpekten, 1996).

Şairin dili genellikle ağırdır. Başarılı bir anlatımı vardır (Banarlı, 2001).

Gazellerindeki hayal ve ince zekâ unsurları ve özellikle tabiat, güzellik, aşk gibi konulardaki güçlü söyleyişi kendisinden sonraki şairleri etkilemiştir. Dolayısıyla Baki'ye Sultanü'ş Şuara (şairler sultanı) unvanı verilmiştir (Kocatürk, 1964).

Ünü yalnız İstanbul'da kalmamış, bütün Müslüman ülkelere yayılmıştır (Banarlı, 2001).

Eserleri:

1. Divan: En önemli eseridir. Osmanlı toprakları içinde en çok okunan ve çoğaltılan kitaplardan biridir. Macaristan'dan Arabistan'a kadar birçok bölgede zevkle okunmuştur (İpekten, 1996).

Arapçaya tercüme ettiği mensur eserleri:

2) Kırk Hadis Tercümesi (Hadis-i Erbaîn Tercümesi)

3) Mekke'nin Faziletleri (Fezail'i Mekke)

4) Cihad'ın Faziletleri (Fezâil'i Cihâd)

5) Maalimü'l- Yakîn fi Sîreti Seyyidi'l Murselîn (Banarlı, 2001; Kocatürk, 1964).

Nef'î

Asıl gerçek adı Ömer'dir. Nef'i (faydalı) takma adı (mahlas)dır. Erzurum Hasankale'de doğdu. Genç yaşında I. Ahmet döneminde Erzurum'dan İstanbul'a geldi. Ömrünün otuz yılını İstanbul'da geçirdi. Dört Osmanlı padişahının yakınında bulundu (İpekten, 1996; Pala, 2003).

İyi bir öğrenim gördü. Küçük yaşlardan itibaren şiirle uğraştı. Güçlü bir dili vardır. Padişahlara yazdığı kasidelerle kısa sürede üne ulaştı. Nef'i yalnız XVII. yüzyılın değil bütün klasik edebiyatın en büyük kaside şairlerinden biridir. Devirlerinde yaşadığı padişahların hepsini akıl almaz denecek güzellikle ve incelikle övmüştür. Hiç şüphesiz en güçlü kasidelerini en çok ilgisini yardımını gördüğü IV. Murat için yazmıştır. Nef'i büyük bir kasideci olduğunun farkındadır. Kasideciliğiyle övünür Kasidelerinde ihtişamlı bir üslup görülür (Banarlı, 2001; İpekten, 1996).

Nef'i kaside sahasında büyük bir usta olduğu kadar hiciv türü şiirlerinde çok güçlüdür. XVII. yüzyıl hiciv ustasıdır (Levend, 2010). Sert hicivleri vardır. Övmesini bildiği kadar yermesini bilir. Yazdığı hicviyelerde (yergi şiirleri) karşısına aldığı kişileri ağır şekilde küçük düşürür. Zaman zaman sadrazam ve vezirlerle ilgili çok sert ve hakaretlerle dolu şiirler yazmıştır. IV. Murat tarafından önceleri sevilmiş. Hicivleri bir süre IV. Murat'ın hoşuna gitmiştir. Fakat bir gün, padişah, Nef'i'nin hicivlerini okurken yıldırım düşmüş. Bunu hicviyelerin uğursuzluğuna yorumlayan padişah, Nef'i'nin hicviye yazmasını yasaklar. Ancak Nef'i hiciv yazmayı sürdürür. Dönemin tanınmış devlet adamlarından Bayram Paşa aleyhinde bir dörtlük yazar. Padişah kızar ve öldürülmesini emreder. Nef'i idam edilir. (Pala, 2003; Banarlı, 2001)

Belli başlı eserleri şunlardır: (İpekten, 1996)

1. Türkçe, Farsça divanlar

2. Siham-ı Kaza (Kaza Okları): Hicivlerini topladığı kitabıdır.

Şeyhülislam Yahya (1552-1643)

Yahya Efendi, İstanbul'da doğmuştur. Bir ilim adamı olan babasından ve zamanın önemli bilginlerinden ders alarak kendini yetiştirmiştir. Çalışmaları sonunda şeyhülislamlığa kadar yükselmiştir (İpekten, 1996; Kaplan, 2004).

XVII. yüzyılın önde gelen şairlerinden biridir (Banarlı, 2001). XVII. yüzyıl gazel şairidir (Necatigil, 2016).

Yahya Efendi, XVI. yüzyılda Baki ve Fuzuli ile gelişen gazel türünü daha güzelleştirmiş ve geliştirmiştir. Gazel tarzının üstadıdır. Yahya Efendi'nin gazelleri, duygulu, samimi, etkileyici, zarif, şûh ve âşıkanedir (İpekten, 1996).

Bir din görevlisi olmasına rağmen Yahya Efendi'de maddi aşkın neşesi zevki görülür. Son derece cesurdur. Aşkı yemeyi içmeyi öven çok güzel gazeller yazmıştır. Cahil din görevlilerinin eleştirileriyle karşılaşmıştır. Yahya Efendi her fırsatta softaları yermiştir (Kaplan, 2020).

Şeyhülislam Yahya, hiçbir şairi taklit etmemiştir. Şeyhülislam Yahya sadece derin duygularını samimi bir şekilde ortaya koymuştur (Banarlı, 2001).

Dili, çağdaşlarına göre hayli yalın, sadedir. Sıcak, etkileyici, zarif, nükteli, samimi ve kolay anlaşılan bir anlatımı vardır. Bazen rindane ve tasavvufi bir edayla söyler (İpekten, 1996).
Nedim'i müjdeler gibidir. Baki ile Nedim'i birbirine bağlar (Kaplan, 2004).

His ve hayal âlemi zengindir. Kelime oyunlarına şekil sanatlarına önem vermemiştir (İpekten, 1996).

İstanbul Türkçesini şiir dilimize başarılı bir şekilde yerleştirmiştir (Banarlı, 2001).

Devrinde uyandırdığı saygı ile Nef'i bile Yahya Efendi'ye kasideler tanzim etti. Gazel kudreti daha sonra Nedim tarafından kabul ve takdir edildi (Kaplan, 2004).

Şeyhülislam Yahya'nın orta hacimde bir divanı vardır. Ayrıca dinî, tarihî ve edebî konularda risale ve tercümeleri bulunmaktadır (İpekten, 1996).

Nâbî (1640,2-1712)

Yusuf Nabi Urfa'da doğdu (İsen, 1997). İlk öğrenimini Urfa'da yaptı (İpekten, 2019). Geçimini arzuhalcilikle sağlamaya başladı (İsen, 1997). Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilir (Banarlı, 2001). Yakınlarının tavsiyeleri üzerine IV. Mehmet zamanında İstanbul'a geldi (İpekten, 2019). Yetmiş iki yıl süren ömründe altı padişah gördü (İsen, 1997). Musahip Mustafa Paşa'ya sunduğu bir şiirle Paşanın dikkatini çekti (Banarlı, 2001). Divan kâtipliğine

atandı (İpekten, 2019). Kısa zamanda şiirlerinin güzelliği ile kendisini sanat çevrelerine kabul ettirdi (İsen, 1997).

İstanbul ve Edirne'de bulundu (Banarlı, 2001). Musahip Mustafa Paşa'yla Mora'ya gitti (İpekten, 2019). Padişahın ölümü üzerine Halep'e yerleşti (İsen, 1997). Divanını ve mesnevilerinin bir kısmını Halep'te yazdı (Banarlı, 2001). Daha sonra Baltacı Mehmet Paşa ile İstanbul'a geldi (İpekten, 2019). Devrin ünlü şairleri tarafından saygıyla karşılandı (İsen, 1997).

Kendisine saygıyı dile getiren "şeyhü'ş-şuara" unvanı ile onurlandırıldı (Banarlı, 2001). 1712 yılında İstanbul'da öldü (İpekten, 2019).

Nabi, bilgin bir şairdir (İsen, 1997). Didaktik şiirin öncüsüdür (Kocatürk, 1964). Çağının bozulmuş devlet geleneğini kaybolan ahlaki değerlerini düzeltmek için şiirler yazdı (Banarlı, 2001). Oğluna seslendiği Hayriye-i Nabi, eğitim değeri yüksek bir eserdir (İpekten, 2019). Nabi, öğüt verici, eğitici, öğretici (didaktik) bir şairdir (İsen, 1997). Şiirleri duygudan çok düşünceye yakındır (Banarlı, 2001).

Nabi, XVII. yüzyılın en tanınmış şairlerinden biridir (İpekten, 2019). Şiirleri Koca Ragıp Paşa, Ziya Paşa, Muallim Naci gibi şairleri etkilemiştir (İsen, 1997). Gazel türünde eser veren başarılı şairlerimizden biri kabul edilir (Banarlı, 2001). Gazelleri ister istemez, klasik gelenek gereğince aşktan sevgiliden söz eder (İpekten, 2019). Nabi'nin ününü sağlayan fikir ağırlıklı şiirleridir (İsen, 1997).

Nabi'nin dili, çağdaşı şairlerin diline göre daha yalındır (Banarlı, 2001). Anlatımı açık ve durudur (İpekten, 2019).

Eserleri:

1. Divan (Türkçe, Arapça): Türkçe Divan'ı eserleri arasında çok önemlidir (İsen, 1997).

2. Hayrâbâd: Manzum bir hikâyedir (Banarlı, 2001).

3. Hayriye (Hayrinâme, Hayriye-i Nabi): Mesnevidir (İpekten, 2019). Eserleri içinde çok önemlidir (İsen, 1997). Sosyal ve öğretici niteliklere sahiptir (Banarlı, 2001). Oğluna hayatta nasıl hareket etmesi gerektiğine dair öğütler vermek üzere yazmıştır (İpekten, 2019). Eğitim tarihimiz açısından önemlidir (İsen, 1997)

4. Münşeat: Mektuplarını toplar (Banarlı, 2001)

5. Sûrnâme

6. Farsça Divançe
7. Hadis-i Erbaîn Tercümesi
8. Zeyl-i Siyer-i Veysî
9. Tuhfetü'l-Haremeyn

Evliya Çelebi (1611-1682)

XVII. yüzyılda yaşamıştır. İstanbul'da doğdu. Babası Mehmet Zilli Efendi, Saray kuyumcu başıydı. IV. Murat devrinde saraya alındı. Öğrenimini Enderun'da tamamladı (İnan, 2011).

Evliya Çelebi iyi bir eğitim görmüştür. Dili hafif peltektir. Pratik zekâsı ve hazır cevaplılığıyla padişah dâhil dönemin birçok devlet adamının sempatisini kazanmıştır. Sadrazam Melek Ahmet Paşa'nın maiyetinde bulundu. Bir ara Kırım'da Bahadır Giray'ın yanında görev aldı (Dankoff, 2006).

Yaşadığı yetmiş bir yılın büyük bir kısmını (50 yıl) gezerek görerek yazarak geçirmiştir. Dünyanın en büyük seyyahlarından biridir. İmparatorluğun hemen her yanını dolaşmıştır (İnan, 2011).

Rüyasında peygamberi görmüş. "Şefaat" (yardım) diyeceği yerde yanlışlıkla "seyahat" demiş. Böylece seyyah (gezgin) olmuştur (Dankoff, 2006).

Türk edebiyatının Türk kültür tarihinin en büyük en önemli seyahat yazarıdır (Dankoff, 2006; İnan, 2011). Seyahatnâme yazarıdır (Banarlı, 2001). Seyahatnâme, Osmanlı coğrafyasını ayrıntılı biçimde anlatan benzersiz bir kaynaktır (Köprülü, 2004; Dankoff, 2006). Seyahatname yalnız bizim için Türk edebiyatı ve Türk kültürü için değil dünyanın bugün sayıları kırka yakın ülkesinin kültürü medeniyeti edebiyatı sosyal yapısı geleneği töresi yaşayışı ve tarihi için kaynak özelliği taşımaktadır. Dünyanın birçok ülkesini yakından ilgilendirmektedir (İnan, 2011).

Evliya Çelebi Seyahatnamesi, gezi türünün dünyaca tanınmış en ünlü ve en çok okunan eserlerindendir (Dankoff, 2006).

Bazı ileri gelenler tarafından korunarak veya bazı görevlerle gezdi (İnan, 2011).

İsveç ve Hollanda, Rumeli, Balkanlar dâhil hemen hemen Avrupa'nın yakın kısmı anlatılmaktadır (Dankoff, 2006).

Gezilerine İstanbul'u dolaşarak başladı. Ayrıca Anadolu'yu komşu ülkeleri Azerbaycan'ı Hazar kıyılarını Kafkasya'yı Kırım'ı İran'ı Suriye'yi Arabistan'ı Kuzey Afrika'yı ve daha pek çok yeri

çeşitli vesilelerle dolaştı. Buralar, olaylar, insanlar, sosyal hayat, tarihî eserler, yemek, müzik, kılık kıyafet, efsaneler ele alınarak anlatılmaktadır. Eser, tarih, coğrafya, sanat tarihi, folklor ve sosyoloji ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Çeşitli ilimler için zengin bir kaynak durumundadır (İnan, 2011). Dolaşmak için gittiği her yerde saygıyla karşılanmış, kendisine her türlü kolaylık sağlanmıştır (Dankoff, 2006). Gezdiği yerlerle ilgili büyük dikkat ve gözlemleri, yer yer en ince ayrıntıya kadar inen bilgisi, bilgileri sıkmadan ve ilginç bir şekilde anlatabilmesi Evliya Çelebi'nin en belirgin özelliğidir (İnan, 2011).

Türk edebiyatına büyük katkıları olmuştur. Tatlı bir sohbet havasında üslubu vardır. Zaman zaman okuyucuyla konuşur. Sağlıklı coğrafya ve tarih bilgileri vermiştir. Daha sonra Ahmet Mithat Efendi, Hüseyin Rahmi, Ercümend Ekrem Talu ve Haldun Taner gibi tanınmış hikâye ve roman yazarlarımızı etkilemiştir (İnan, 2011).

Evliya Çelebi'nin gezileri, Evliya Çelebi Seyahatnamesi adı ile on ciltlik bir eser hâlinde basılmıştır (Dankoff, 2006).

Dünyanın birçok diline çevrilmiştir. Türkçe açısından büyük bir önemi vardır. Geleneksel nesir üslubumuzun tatlı ve çok samimi bir sohbet dili hikâye etme özelliklerine sahiptir. Yer yer araya serpiştirilen hikâyeler, olağanüstü durumlar, bilinmeyen ilginç tabiat olayları ve komikliklerle süslenmiştir. Yer yer mübalağalıdır. Yer yer yabancı kelimeler ve tamlamalar bulunmaktadır. Yabancı kelimeler kullandığı uzun cümleleri vardır. Dili genellikle oldukça açık, anlaşılır ve sadedir (İnan, 2011).

Azak Kalesi'nin geri alınışında Girit ve Avusturya seferlerinde bulundu. Elçi Mehmet Paşa ile Viyana'ya gitti. Avusturya için geziler yaptı. Son olarak Hacca gitti. Hicaz'dan sonra Mısır'ı Sudan'ı ve Habeşistan'ı gezdi (Dankoff, 2006).

Sonuç

İncelenen şair ve yazarlar, Türk edebiyatının asırlar boyunca oluşturduğu zengin birikimin temel taşlarını meydana getirmektedir. Seçilen isimler yalnızca kendi dönemlerinin sanat anlayışını temsil etmekle kalmamıştır. Sonraki kuşaklar üzerinde derin etkiler bırakarak edebî geleneğin sürekliliğini sağlamışlardır. Tasavvufun insan merkezli yaklaşımı, klasik şiirin estetik ölçüleri, hikemî düşüncenin ahlaki yönlendirmeleri ve nesirde gözlem gücüne dayalı

anlatım anlayışı, seçkin sanatçıların üstün metinleri aracılığıyla somut bir biçimde takip edilebilmektedir.

Türkçenin sade, samimi ve güçlü bir edebî dil hâline gelmesinde Ali Şîr Nevâî'nin dil bilinci, Yunus Emre geleneğini sürdüren Kaygusuz Abdal ve Hacı Bayram Veli'nin halkla bütünleşen söyleyişi, Fuzulî'nin derin lirizmi, Bâkî'nin estetik ustalığı, Nef'î'nin hiciv gücü, Nâbî'nin öğretici tavrı ve Evliya Çelebi'nin gözleme dayalı anlatımı belirleyici olmuştur. Oluşan çeşitlilik, Türk edebiyatının tek yönlü değil çok katmanlı çok sesli ve zengin bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Abide sanatçılar Türk edebiyatının tarihî gelişimini düşünce dünyasını ve estetik anlayışını bütünlüklü biçimde yansıtan önemli kaynaklardır. Büyük şair ve yazarlar, Türk kültürünün ortak hafızasını oluşturarak edebiyatımızı yalnızca geçmişin bir mirası olmaktan çıkarmaktadır. Türk edebiyatının abide şahsiyetleri Türk kültürünü geçmiş, bugün ve gelecek için anlamlı kılan temel değerlerdendir.

Bir milletin evlatları edebî geçmişini tanıdıkça daha büyük eserler vermek, çok daha başarılı sonuçlar üretmek güven ve psikolojisi kazanacaktır. Yapılanlar, başarılanlar, yapılması gerekenler için moral, motivasyon kaynağı trampleni oluşturacaktır. Abide şahsiyetlerin sağlayacağı inanç, düşünce, hayal ve idealle beslenen yeni nesiller yükseliş ufkuna koşmak için kendisinde kuvvet bulacaktır.

Kaynaklar

Akın, M. (2020). Anadolu tasavvufunda Hacı Bektaş-ı Veli'nin etkileri. İstanbul: İnsan Yayınları.

Akün, Ö. F. (1994). Bâkî. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 4, ss. 537–540). TDV Yayınları.

Akün, Ö. F. (1996). Fuzûlî. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Cilt 13, ss. 240–244). TDV Yayınları.

Banarlı, N. S. (2001). Resimli Türk Edebiyatı Tarihi (Cilt 1–2). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Boratav, P. N. (1983). 100 soruda Türk halk edebiyatı. Gerçek Yayınevi.

Coşan, E. (1996). Hacı Bektaş-ı Veli: Makâlât. Seha Neşriyat.

Dankoff, R. (2006). An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi. Brill.

Demir, A. (2021). Hacı Bektaş-ı Veli düşüncesinde evrensel değerler ve insan hakları. Anadolu Kültür Dergisi, 5(2), 112-125.

Gölpınarlı, A. (1999). Mevlâna Celaleddin. İnkılâp Kitabevi.

İnan, M. (2011). Evliya Çelebi ve Seyahatnâme. Yapı Kredi Yayınları.

İpekten, H. (1996). Divan edebiyatına giriş. Dergâh Yayınları.

İpekten, H. (2011). Eski Türk edebiyatı nazım şekilleri ve aruz. Dergâh Yayınları.

Kabaklı, A. (2011). Türk edebiyatı (Cilt 1–3). Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Kaplan, M. (2011). Türk edebiyatı üzerine araştırmalar. Dergâh Yayınları.

Kaplan, M. (2013). Şiir tahlilleri. Dergâh Yayınları.

Kaplan, Y. (2020). Seyyid Yahyâ Vâkıf Efendî ve Halep Menzil-Nâmesi. Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature, 6(2), 213–232. https://doi.org/10.20322/littera.711780

Karaalioğlu, S. K. (1973). Türk edebiyatı tarihi. İnkılâp Kitabevi.

Karaman, H. (2017). Bektaşilik ve Anadolu kültürü. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kocatürk, V. M. (1964). Büyük Türk edebiyatı tarihi. Edebiyat Yayınevi.

Korkmaz, S. (2018). Tasavvufun derinliği: Dört kapı kırk makam. Bilge Yayınları.

Köprülü, M. F. (2004). Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Akçağ Yayınları.

Kültür Bakanlığı. (1993). Ahmed Yesevî yılı yayınları. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Levend, A. S. (2010). Türk edebiyatı tarihi (Cilt 1–2). Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Necatigil, B. (2016). Edebiyatımızda isimler sözlüğü. Yapı Kredi Yayınları.

Özkırımlı, A. (2004). Türk edebiyatı tarihi. Bilgi Yayınevi.

Özmen, İ. (2020). Alevilik-Bektaşilik Tarihi ve Hacı Bektaş Felsefesi. Kapı Yayınları.

Öztürk, S. (2019). Hacı Bektaş-ı Veli: Hayatı ve öğretileri. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

Pala, İ. (2003). Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü. L&M Yayınları.

Pala, İ. (2013). Mevlid. Kapı Yayınları.

TDV İslâm Ansiklopedisi. (1988–2020). Çeşitli maddeler: Ahmedî, Kaygusuz Abdal, Hacı Bayram-ı Velî, Ali Şîr Nevâî, Süleyman Çelebi, Fuzûlî, Bâkî, Nef'î, Şeyhülislâm Yahya, Nâbî, Evliya Çelebi. TDV Yayınları.

TDV İslâm Ansiklopedisi. (2010). Şeyyad Hamza. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Timurtaş, F. K. (1998). Eski Türk edebiyatı. Akçağ Yayınları.

UNESCO. (1991). Yunus Emre yılı karar metni. UNESCO Yayınları.

https://teis.yesevi.edu.tr/, 21.12.2025

BÖLÜM 13

ÇOCUKLARIN SUÇA SÜRÜKLENMESİNDE AİLENİN ETKİSİ

Sergender SEZER[1]

Öner ÇELİKKALELİ[2]

1- Doç. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, sergender@mu.edu.tr ORCID No: 0000-0002-7097-8691

2- Prof. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Bilimleri-PDR, onerclikkaleli@mu.edu.tr ORCID No: 0000-0003-0210-3647

ÖZET

Bu çalışma, suça sürüklenen çocukların (SSÇ) ortaya çıkış süreçlerinde ailenin belirleyici rolünü sosyolojik bir perspektiften inceler. Çalışma kuramsal literatür ve ikincil kaynakların (idari istatistikler, raporlar, saha araştırmalarına ilişkin özetler) sentezine dayanmaktadır; özgün bir saha verisi toplanmamıştır. Kuramsal çerçevede Durkheim'ın anomi yaklaşımı, Merton'un gerilim teorisi, Hirschi'nin toplumsal bağ modeli, Becker'in etiketleme kuramı ve Bourdieu'nün habitus–sermaye kavramları ele alınır. Değerlendirmeler, parçalanmış, madde bağımlılığı, aile bireylerinin suç geçmişi olması ya da işlevsiz aile yapısı, ebeveyn ilgisizliği, ekonomik yoksunluk, aile içi şiddet ve iletişim sorunlarının SSÇ riskini yükselttiğini gösteren bulgularla tutarlıdır. Aile, yalnızca bir sosyalizasyon alanı değil, aynı zamanda ilk toplumsal kontrol halkasıdır; bu nedenle önleyici sosyal politikalarla desteklendiğinde risklerin anlamlı biçimde azalacağı öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Suça sürüklenen çocuk (SSÇ), aile, toplumsal kontrol, sosyalleşme, toplumsal bağlar

GİRİŞ

Toplumun en hassas kesimini oluşturan çocukların suça karışması, yalnızca bireysel bir sapma değil, toplumsal yapının işleyişindeki aksaklıkların da bir göstergesidir. Çocukların suça itilmesi, ekonomik, kültürel, psikolojik ve kurumsal faktörlerin etkileşimiyle ortaya çıkan çok boyutlu bir olgudur. Bu bağlamda ailenin çocuk üzerindeki etkisi, suçun toplumsal nedenlerini anlamak açısından merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü aile, bireyin toplumsal normlarla ilk temas ettiği, değerler sistemini içselleştirdiği ve davranış biçimlerini öğrendiği ilk kurumdur (Parsons, 1955). Ailenin niteliği zayıfladığında, çocuğun normatif kontrol kapasitesi de zayıflar ve riskler artar. Bu tespit, politikalarda aileye dönük önlemleri stratejik bir öncelik haline getirmektedir.

Çocukların suça sürüklenme süreci, çoğu zaman "suç eğilimi" olarak bireysel özelliklere atfedilse de aslında bu eğilimler büyük ölçüde aile içi

sosyalizasyon biçimleri, duygusal bağların niteliği, ekonomik koşullar, ihmal ya da şiddet deneyimleri gibi yapısal süreçlerle ilişkilidir. Örneğin ebeveynlerin tutarsız veya otoriter tutumları, sevgi ve güven eksikliği, aile içi çatışmalar ya da parçalanmış aile yapısı, çocukta normatif kontrolün zayıflamasına ve sapma davranışlarının gelişmesine zemin hazırlar (Hirschi, 1969; Loeber & Farrington, 2000).

Türkiye özelinde yapılan araştırmalar ve resmi veriler, suça sürüklenen çocukların önemli bir bölümünün düşük gelirli, eğitim seviyesi düşük, işsiz ya da düzensiz çalışan ebeveynlere sahip olduğunu göstermektedir (Adalet Bakanlığı, 2023). Aile içi şiddet, alkol veya madde kullanımı ve ihmalin yaygın olduğu ortamlarda yetişen çocukların, akran baskısı veya çevresel etkenlerle daha kolay suça karıştıkları saptanmıştır (TÜİK, 2022). Bu durum, yoksulluğun yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda kültürel ve sembolik sermaye düzeyinde de bir yoksunluk yarattığını ve çocukların alternatif sosyal ağlara yönelmesine neden olduğunu düşündürmektedir (Bourdieu, 1986). Bu nedenle çalışmanın odağı, aile yapısı, çocuk yetiştirme kültürü ve süreçlerinin suça sürüklenen çocuk olgusundaki çok boyutlu etkilerini açığa çıkarmaktır.

Çocukların suça sürüklenmesi, bireysel, ailesel ve çevresel birçok faktörün bir araya gelmesiyle ortaya çıkan karmaşık bir olgudur. Özellikle aile kurumu, çocuğun sosyalleşme sürecinin merkezinde yer aldığı için suç davranışının oluşumunda kritik bir konuma sahiptir. Aile içi ilişkilerin niteliği, ebeveynlerin denetim düzeyi, duygusal destek kapasitesi ve aile yapısının bütünlüğü çocukların normlara uyumu açısından belirleyici olmaktadır.

Türkiye'de yapılan çok sayıda çalışma, suça sürüklenen çocukların büyük bölümünün parçalanmış ailelerden geldiğini, ebeveyn kaybı yaşadığını veya aile içi şiddete maruz kaldığını göstermektedir. Denetimli serbestlik altındaki gençlerle yapılan görüşmeler, aile yapısındaki bozulmaların suç davranışıyla doğrudan ilişkili olduğunu göstermesi bakımından özellikle önemlidir (Şentürk Dizman & Oktik, 2022).

Bu bölüm, yalnızca aileyi suçun nedeni olarak değil, aynı zamanda önleyici bir toplumsal kurum olarak da ele almakta; aile politikaları, eğitim ve sosyal hizmet sistemine ilişkin öneriler geliştirmektedir.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE: ÇOCUK, SUÇ VE AİLE İLİŞKİSİ

Çocuk ve Çocukluk Kavramı

"Çocuk" kavramı, yalnızca biyolojik yaşa indirgenemeyecek kadar toplumsal bir inşadır. Tarihsel olarak çocukluk, Philippe Ariès'in (1962) klasik çalışmasında belirttiği gibi modern dönemde ayrı bir yaşam evresi olarak tanımlanmıştır. Çocuğun özel bir korunma, eğitim ve gözetim sürecine tabi tutulması, modernleşme ve sanayileşmeyle birlikte kurumsal

bir nitelik kazanmıştır. Türkiye'de 5395 sayılı Çocuk Koruma Kanunu'na göre "suça sürüklenen çocuk", 12–18 yaş aralığında olup bir fiili nedeniyle hukuki süreçle karşılaşan bireyi ifade eder. Ancak sosyolojik açıdan çocuk, yalnızca yasal bir statü değil; aynı zamanda aile, okul ve toplumun ortak değer sistemleriyle biçimlenen bir kimliktir.

Çocukluk döneminde bireyin kişilik gelişimi, normatif davranış kalıplarını öğrenmesi ve ahlaki değerleri içselleştirmesi, büyük ölçüde ilk sosyalizasyon kurumu olan ailenin yönlendirmesiyle gerçekleşir (Berger & Luckmann, 1966). Bu nedenle aile yapısındaki her bozulma ya da işlevsizlik, çocuğun toplumsal sisteme uyum sürecinde kırılmalara yol açabilir.

Suç ve Suça Sürüklenen Çocuk Kavramı

Suç, toplumsal normlara ve yasal düzenlemelere aykırı davranış olarak tanımlansa da her toplumda suçun biçimi ve anlamı tarihsel, kültürel ve ekonomik koşullara göre farklılaşmaktadır. Durkheim'a göre suç, toplumsal yaşamın "normal" bir unsurudur; çünkü her toplumda belli ölçüde sapma davranışı bulunur (Durkheim, 1983). Ancak suç oranlarının olağan sınırların ötesine geçmesi, toplumsal bağların çözülmekte olduğuna ve ahlaki düzenin zayıfladığına işaret eden bir durum olarak değerlendirilmektedir.

Bu çerçevede çocuğun suça sürüklenmesi olgusunu anlamak, bireysel eylemlerden daha çok çocuğu suça sürükleyen toplumsal, ekonomik ve ailesel koşullarla birlikte ele almayı gerektirmektedir. "Suça sürüklenen çocuk" kavramı, bu bakış açısının ürünüdür ve çocuğu bir fail olarak değil, toplumsal koşulların kurbanı olarak konumlandırmaktadır. Bu kavram, bireysel sorumluluk yerine yapısal etkenleri (yoksulluk, aile içi şiddet, ihmal, istismar, eğitime erişememe, göç, sosyal dışlanma) merkeze alır ve cezalandırıcı yaklaşımlara karşı koruyucu, onarıcı ve önleyici adalet anlayışını öne çıkarmaktadır.

Suça sürüklenen çocuğun suçla ilişkisi, yetişkin suçluluğundan farklı olarak, sosyalizasyon sürecinin erken evrelerinde ortaya çıkan bir normatif sapma biçimidir. Çocuk henüz toplumsal değerleri ve ahlaki ilkeleri tam olarak içselleştirmediği için, denetim eksikliklerinden, ebeveyn ihmali ve şiddetten, akran baskısından ya da toplumsal yoksunluklardan daha fazla etkilenir. Loeber ve Farrington (2000), çocuk suçluluğunun genellikle "ailede disiplin yetersizliği, sevgi ve güven eksikliği, ihmal, şiddet öyküsü ve sosyoekonomik yoksunluk" gibi faktörlerle doğrudan ilişkili olduğunu göstermiştir.

Türkiye'de çocuk suçluluğunun düzeyine ilişkin resmi göstergeler, çocukların suça sürüklenme süreçlerinin giderek yaygınlaştığını göstermektedir. CHP'nin 2017–2021 verilerini içeren raporuna göre, beş yıl içinde güvenlik birimlerine getirilen çocuk sayısı 2 milyon 393 bin 325'e ulaşmıştır. Bu sayı, "her gün binin üzerinde çocuğun suça ya fail ya da mağdur olarak karıştığını" ortaya koymaktadır. Raporda ayrıca ekonomik krizlerin aile içi şiddeti artırdığı, bunun da çocukların riskli davranışlara

yönelimini güçlendirdiği vurgulanmaktadır. Bu göstergeler, çocuk suçluluğunun sadece bireysel ya da ailesel değil, aynı zamanda yapısal ve ekonomik koşullarla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

Adalet Bakanlığı'nın (2023) verilerine göre, 2022 yılında 132.000'den fazla çocuk, çeşitli nedenlerle güvenlik birimlerine getirilmiştir. Bu çocukların yaklaşık %37'si mala karşı suçlar, %26'sı kişilere karşı suçlar kategorisinde yer almaktadır. Bu oranlar, çocukların suça yöneliminde bireysel niyetlerden çok yapısal koşulların ve aile dinamiklerinin belirleyici olduğunu göstermektedir. Özellikle düşük gelirli, parçalanmış ya da işlevsiz ailelerde çocukların suça itilme riski belirgin biçimde artmaktadır.

Türkiye'de 5395 sayılı Çocuk Koruma Kanunu, "suça sürüklenen çocuk" ifadesini kullanarak, çocuğu suçun faili değil, korunması gereken bir özne olarak tanımlar. Bu kavram, cezai sorumluluğu değil, korunma ihtiyacını vurgulamaktadır. Bununla birlikte, "suça itilen çocuk" terimi, özellikle sosyolojik araştırmalarda daha kapsayıcıdır; çünkü çocukları suça yönlendiren ailevi, ekonomik ve toplumsal yapıların itici gücüne dikkat çekmektedir.

Bu nedenle "suça itilen çocuk" kavramı, çocuğu yalnızca bir fail olarak değil, toplumsal adaletsizliklerin, ekonomik baskıların, aile içi ihmalin ve duygusal yoksunlukların bir sonucu olarak ele alır. Bu kavram, çocuğun fail değil koşulların mağduru olduğunu vurgularken, aynı zamanda toplumun ve devletin önleyici sorumluluğunu da görünür kılar. Çocuğu cezalandırmak yerine onu suça iten yapısal etkenleri dönüştürmeyi hedefleyen bu yaklaşım, sosyal adalet ve çocuk hakları perspektifinin özünü oluşturur; böylece çocuk suçluluğuna dair söylemi cezalandırıcı değil, hak temelli ve rehabilite edici bir zemine taşır.

Ailenin Sosyolojik İşlevleri

Aile, sosyolojik açıdan hem sosyalizasyon hem de toplumsal denetim kurumudur. Parsons'a (1955) göre ailenin temel işlevi, çocuğun kişiliğini toplumun değer sistemiyle uyumlu biçimde şekillendirmektir. Bu süreçte duygusal destek, rol modelleme, norm aktarımı ve ahlaki yönlendirme kritik önemdedir.

Bronfenbrenner'in (1979) ekolojik sistem yaklaşımında aile, çocuğun en yakın çevresini oluşturan "mikrosistem"dir. Bu sistemde yaşanan aksaklıklar, çocuğun okul, arkadaş grubu ve toplumla kurduğu ilişkileri de olumsuz etkiler. Dolayısıyla aile, sadece biyolojik bir birlik değil; çocuk için değerlerin, duyguların ve davranışların ilk laboratuvarıdır.

Aile Yapısındaki Bozulmalar ve Çocuk Suçluluğu

Modern toplumlarda aile yapısında gözlenen dönüşümler – boşanmalar, tek ebeveynli ailelerin artışı, ebeveynlerin iş yükü, ekonomik yoksunluk– çocuk suçluluğunda yeni dinamikler yaratmaktadır. Araştırmalar, parçalanmış ailelerin çocuklarında suça yönelme oranlarının

iki kat daha fazla olduğunu göstermektedir (Demirbaş, 2018). Ebeveynlerden birinin yokluğu, çocuğun otorite, sevgi ve sınır algısını zayıflatmakta; duygusal dengesizlikler ve öfke kontrol sorunlarına yol açmaktadır.

Bir diğer önemli durum da ailede madde bağımlılığı, suç geçmişi veya cezaevi deneyimi bulunan kişilerin varlığıdır. Bu olguların varlığı çocuğun suçla erken yaşta temas etmesine yol açmaktadır. Literatür bulguları, suça sürüklenen gençlerin ailelerinde madde kullanan, suç işleyen veya cezaevinde bulunmuş kişilerin sıklıkla yer aldığını göstermektedir. Örneğin Şentürk Dizman & Oktik'in (2022) yaptıkları araştırmada katılımcı gençlerin ailelerinde madde kullanan, suç işleyen ve cezaevi deneyimi olan kişilerin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu durum, çocuğun aile içinde modellediği davranış setinin suça yakınlaşmasına neden olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Şiddet gören çocuk hem travmatik hem de öğrenilmiş bir şiddet kalıbını içselleştirebilir; bu durum ilerleyen yaşlarda saldırganlık, vandalizm veya gasp gibi eylemlere dönüşebilir (Bandura, 1977).

Amato ve Keith'in (1991) boşanmanın çocuklar üzerindeki etkilerine ilişkin kapsamlı meta-analizi, parçalanmış ailelerde yetişen çocukların genel iyilik hâlinin farklı boyutlarda zayıfladığını göstermektedir. Çalışmanın bulgularına göre bu çocuklar, sürekli bütünlüğünü koruyan ailelerin çocuklarına kıyasla akademik başarı, davranışsal uyum, psikolojik dengelenme ve sosyal ilişkiler alanlarında daha fazla güçlük yaşayabilmektedir. Bu sonuçlar, aile yapısındaki çözülmenin çocukların duygusal istikrarını ve sosyal uyum kapasitesini zedeleyerek riskli davranışlara açıklığı artırabileceğini göstermektedir.

Sosyoekonomik Düzey ve Kültürel Sermaye Eksikliği

Ailelerin ekonomik koşulları, çocukların suç eğiliminde dolaylı ancak güçlü bir rol oynar. Yoksulluk, yalnızca maddi yoksunluk değil, eğitim, kültür, güvenlik ve sosyal sermaye eksikliği anlamına gelir. Bourdieu'nün (1986) belirttiği gibi, düşük kültürel ve sosyal sermayeye sahip ailelerin çocukları, meşru başarı kanallarına ulaşmakta zorlanır. Bu durumda birey, Merton'un (1938) "anomi kuramı"nın öngördüğü biçimde, yasal araçların engellendiği bir ortamda gayri meşru yolları kullanmaya yönelir.

Türkiye'de gelir dağılımı eşitsizliği, çocuk suçluluğunun mekânsal dağılımını da etkilemektedir. TÜİK (2022) verilerine göre suç oranlarının yüksek olduğu iller, genellikle SEGE (Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Endeksi) düşük bölgelerle örtüşmektedir. Bu durum, ekonomik ve kültürel sermayenin eksikliğinin çocukların davranışsal yönelimlerini şekillendirdiğini göstermektedir.

Aile İçi İletişim ve Ebeveyn Tutumları

Aile içi iletişim biçimi, çocuğun sosyal uyum kapasitesini doğrudan etkiler. Demokratik, destekleyici ve açık iletişim ortamı, çocuğun kendini

ifade etmesini ve sorumluluk bilincini güçlendirirken; otoriter, cezalandırıcı veya ilgisiz ebeveynlik tarzı, suç eğilimini artırmaktadır (Baumrind, 1971). Ebeveynin çocuğa aşırı koruyucu yaklaşması da ters bir etki yaratabilir. Çünkü bu durumda çocuk, sınırları deneyimleyemeden büyür ve dış dünyada karşılaştığı otoriteyle çatışma yaşar. Özellikle baba figürünün otorite sembolü olarak ya çok baskın ya da tamamen pasif olması, erkek çocuklarda agresif veya isyankâr davranışların artmasına neden olabilmektedir (Connell, 1995). Bu bağlamda aile, yalnızca çocuğun davranış kalıplarını modellediği değil, aynı zamanda suçla ilgili ilk değer yargılarını öğrendiği mikro-toplumsal birimdir. Güncel tartışmalarda helikopter ebeveynlik gibi aşırı korumacı tutumlar, duygusal yakınlığa rağmen özerklik gelişimini sınırlayarak mikrososyolojik denetimin işlevselliğini tartışmalı hâle getirmektedir.

Ebeveyn denetimi, duygusal destek ve iletişim eksikliği çocuk suçluluğunda önemli bir değişkendir. Araştırmalar, sağlıklı iletişim kurabilen ve demokratik ebeveynlik tutumları sergileyen ailelerde çocukların suç davranışına yönelme olasılığının daha düşük olduğunu göstermektedir. Şentürk Dizman & Oktik (2022) denetimli serbestlik kapsamı dışındaki gençlerle yaptıkları çalışmada suça sürüklenmemiş gençlerin daha uyumlu, denetim konusunda bilinçli, reddedici olmayan ve ev içinde eşitlikçi ebeveynlere sahip oldukları görülmüştür. Bu bulgu, ebeveynlik olumlu-yapıcı iletişime açık ebeveyn tutumlarının çocuk ve gençler üzerindeki koruyucu etkisini ortaya koymaktadır.

Çocuk Suçluluğunun Önlenmesinde Ailenin Rolü

Aile, çocuk suçluluğunun önlenmesinde yalnızca bir "risk faktörü" değil, aynı zamanda güçlü bir koruyucu faktördür. Ebeveynlerin çocuklarıyla kurduğu güvene dayalı ilişki, düzenli denetim ve duygusal destek, çocuğun toplumsal normlara uyumunu kolaylaştırır (Hirschi, 1969).

Ayrıca aile temelli sosyal politikalar (örneğin Aile Destek Merkezleri-ADEM), Sosyal Hizmet Merkezleri ve Çocuk Koruma Kanunu kapsamındaki aile rehberliği programları) çocukların suça sürüklenmesini önleyici etkiye sahiptir. Ancak Türkiye'de bu hizmetlerin sürdürülebilirliği ve kapsayıcılığı hâlen sınırlıdır (Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2023).

Çocuk Yetiştirme Kültürü ve Suça Sürüklenme Arasındaki İlişki

Çocuk yetiştirme kültürü, bir toplumun çocukluk anlayışını, ebeveynlik biçimlerini ve disiplin uygulamalarını belirleyen değerler bütünüdür. Bu kültür, tarihsel dönemlere ve ekonomik yapılara göre değişkenlik gösterir. Türkiye'de geleneksel olarak itaat, saygı ve kolektif uyum ön plandayken; modern dönemde bireysellik, başarı ve rekabet vurgusu artmıştır. Bu dönüşüm, çocukların sosyalizasyon biçimlerini değiştirmiş; aile içinde disiplin, otorite ve duygusal iletişim dengesi yeniden şekillenmiştir (Kağıtçıbaşı, 2007).

Geleneksel ailelerde çocuk, çoğu zaman "ailenin onurunu temsil eden" bir figür olarak yetiştirilirken; modern ailelerde bireysel özgürlük ve kendini ifade etme ön plana çıkmıştır. Bu değişim, bir yandan çocuk hakları bilincini güçlendirirken, diğer yandan otorite boşlukları, sınır belirsizlikleri ve duygusal uzaklaşma gibi yeni sorun alanları doğurmuştur. Aile içi denetimin zayıfladığı, ancak iletişim becerilerinin güçlendirilmediği durumlarda, çocukların sosyal normlarla kurduğu bağ zayıflayabilir.

Çocuk yetiştirme kültüründeki bu dönüşüm, özellikle kentleşme, medya etkisi ve dijitalleşmenin hız kazandığı dönemlerde belirginleşmiştir. Dijital ebeveynlik kavramının yaygınlaştığı günümüzde, birçok ebeveyn çocuğuyla fiziksel olarak aynı evde, ama duygusal olarak uzakta yaşamaktadır. Bu durum, kontrol eksikliğinin yanı sıra duygusal yoksunluk ve ilgisizlik hissi yaratmakta, SSÇ riskini dolaylı olarak artırmaktadır.

Ayrıca, disiplin anlayışındaki dönüşüm (fiziksel cezadan "sözlü rehberlik"e geçiş), bazı ailelerde tutarlılık eksikliğine yol açmıştır. Otoritenin tamamen reddedilmesi, çocuğun sınır algısını zayıflatırken; aşırı baskıcı tutumlar ise korkuya dayalı davranış biçimlerini pekiştirir. Her iki uç da çocuğun özdenetim becerilerini olumsuz etkileyerek SSÇ riskini artırabilir.

Kağıtçıbaşı'nın (2010) "kültürel değişim modeli"ne göre, Türkiye gibi hızlı modernleşen toplumlarda "bağlı özerklik" denilen denge (yani çocuğun hem birey olarak özgürleşmesi hem de aileye bağlılığını sürdürmesi) sağlanamadığında, sosyalizasyon süreci çatışmalı hale gelir. Bu çatışma, aileyle toplum arasında kalan çocukta, aidiyet eksikliği ve yönsüzlük hissi yaratır. Suça sürüklenen çocuk olgusunun yükselişinde bu kültürel kopuşun da payının olduğu görülmektedir.

Dolayısıyla, çocuk yetiştirme kültüründeki değişim, yalnızca ebeveyn tutumlarının değil, toplumun genel değerler sisteminin dönüşümünü de yansıtır. Bu dönüşüm, sosyolojik olarak hem modernleşmenin hem de toplumsal çözülmenin göstergesidir. Aile temelli önleyici politikalar, yalnızca ekonomik destekle değil, ebeveynlik kültürünü yeniden yapılandırmaya yönelik eğitim ve rehberlik programlarıyla da desteklenmelidir.

Aile Türleri ve Çocukların Suça Sürüklenmesi

Aile türleri, çocuğun sosyalizasyon sürecinde karşılaştığı değer, denetim ve duygusal destek mekanizmalarını belirleyen temel yapısal değişkendir. Sosyolojik literatür, aile yapısının yalnızca biçimsel (örneğin çekirdek, geniş, tek ebeveynli) değil, aynı zamanda işlevsel yönünün de çocukların suça sürüklenmesinde belirleyici olduğunu göstermektedir (Demir ve Aksoy, 2021; Demirbaş, 2018). Türkiye'de yapılan güncel araştırmalar, aile türünün suç davranışına tek başına neden olmadığını; ancak aile içi iletişim, ebeveyn gözetimi ve duygusal destek eksikliğiyle birleştiğinde riskin arttığını ortaya koymaktadır (Fırat ve Erk, 2024).

Aile Yapısı ve İşlevsellik

Klasik çalışmalar, bütünlüğünü koruyan ailelerde çocukların suç davranışına yönelme oranlarının daha düşük olduğunu; tek ebeveynli veya parçalanmış ailelerde ise riskin arttığını göstermiştir (Wells & Rankin, 1991; Johnson, 1987). Ancak bu durumun, aile biçiminden çok aile içi ilişkilerin niteliğiyle bağlantılı olduğu vurgulanmaktadır. Türkiye'de yapılan ampirik bulgular da benzer bir tablo sunar: ebeveynleri resmî olarak birlikte olan bazı ailelerde, iletişim zayıflığı ve duygusal mesafe çocukların suça sürüklenmesinde belirleyici olmaktadır (Karagöz & Özdemir, 2023). Dolayısıyla aile biçiminden çok, çocuğa sevgi, rehberlik ve sınır koyma becerisi sunabilen aileler koruyucu işlev görmektedir.

Tek Ebeveynli ve Karma Aileler

Boşanma, ebeveyn kaybı veya yeniden evlilik gibi aile yapısındaki değişimler, çocukların aidiyet ve güven duygusunu zedeleyebilmektedir. Family Life and Delinquency and Crime raporuna göre (U.S. Department of Justice, 1994), tek ebeveynli ailelerde büyüyen çocukların suça karışma olasılığı iki kat fazladır. Ancak Türkiye'deki veriler, bu ilişkinin mutlak değil, koşullu olduğunu göstermektedir: bazı tek ebeveynli ailelerde güçlü ebeveyn-çocuk iletişimi sayesinde çocukların suçtan uzak durduğu, buna karşılık işlevsiz çekirdek ailelerde suç eğiliminin daha yüksek olduğu bulunmuştur (Fırat ve Erk, 2024). Bu bulgular, aileyi şekil olarak değil, işlevsel bir sistem olarak değerlendirmemiz gerektiğini ortaya koymaktadır.

Aile İstikrarsızlığı ve Suç Riski

Aile içi değişimlerin sıklığı (örneğin boşanma, ebeveynin yeniden birlikteliği veya hane halkı değişiklikleri) çocuğun toplumsal aidiyetini zayıflatır. Apel ve Kaukinen'in (2008) uzunlamasına araştırması, çocuklukta yaşanan aile istikrarsızlığının yetişkinlikte suç davranışını öngördüğünü göstermektedir. Türkiye'de yapılan nitel araştırmalarda da SSÇ'lerin çoğunun parçalanmış, göçle sarsılmış veya ekonomik kriz yaşayan ailelerden geldiği; duygusal bağ zayıflığının suç tekrarını artırdığı belirlenmiştir (Fırat ve Erk, 2024). Bu sonuçlar, istikrarsız aile ortamlarının çocuk için yalnızca bir güvenlik eksikliği değil, aynı zamanda ahlaki referans kaybı yarattığını göstermektedir.

Sosyoekonomik ve Kültürel Bağlam

Aile türü ile SSÇ arasındaki ilişki, içinde bulunulan kültürel bağlam ve sosyoekonomik koşullarla birlikte ele alınmalıdır. Geniş ailelerin hâlen etkin olduğu kırsal alanlarda, akrabalık bağları ve mahalle baskısı gibi dışsal denetim unsurları çocuk için koruyucu işlev görebilir (Karataş & Çelik, 2019). Buna karşılık, kentleşmiş çekirdek ailelerde ekonomik stres, uzun çalışma saatleri ve ebeveyn yalnızlığı, çocuğun gözetimsiz kalmasına neden

olmaktadır. Kağıtçıbaşı'nın (2010) "bağlı özerklik" modeli, Türkiye'deki ailelerin geleneksel bağımlılıkla modern özerklik arasında gidip gelen yapısını açıklar. Bu ikili yapı, ebeveynlik tarzında tutarsızlığa yol açtığında, çocuk normatif sınırları içselleştirmekte zorlanır. Sonuç olarak, sosyoekonomik baskılar ve kültürel dönüşümler, aile türleri arasındaki farkların davranışsal sonuçlara dönüşmesinde belirleyici hale gelir.

İşlevsel Aile Desteğinin Güçlendirilmesi

Araştırmalar, aile türü ne olursa olsun, tutarlı ebeveyn gözetimi, sevgi ve duygusal güvenin SSÇ riskini anlamlı biçimde azalttığını ortaya koymaktadır (Loeber & Farrington, 2000). Fırat ve Erk'in (2024) çalışmasında da suç tekrarının en güçlü yordayıcılarının "aile içi ilgisizlik" ve "yetersiz denetim" olduğu belirtilmiştir. Bu durum, ailenin biçiminden ziyade işlevsel kapasitesinin önemli olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, sosyal politika açısından hedef, belirli bir aile modelini dayatmak değil; her tür ailenin işlevsel ve koruyucu özelliklerini güçlendirmektir.

Aile danışmanlığı hizmetlerinin ücretsiz ve erişilebilir hale getirilmesi, aile türü ne olursa olsun, ebeveyn-çocuk bağlarını destekleyen önemli bir sosyal yatırım olacaktır. Ailenin biçimsel değil, ilişkisel sürekliliğini korumak, çocukların suça sürüklenmesini önlemenin en insani ve kalıcı yoludur.

Ebeveynlik Türleri ve Çocukların Suça Sürüklenmesi

Ebeveynlik, çocuğun toplumsal değerleri öğrenme, içselleştirme ve davranışa dönüştürme sürecini biçimlendiren en temel sosyalizasyon aracıdır. Sosyolojik açıdan ebeveynlik tarzları, yalnızca bireysel tutumların değil, aynı zamanda toplumsal sınıf, kültür ve ekonomik koşulların bir yansımasıdır. Bu nedenle ebeveynlik biçimleri, çocuğun toplumsal normlara uyum düzeyini belirleyen mikro-toplumsal bir kontrol mekanizması olarak değerlendirilebilir.

Ebeveynlik Türleri ve Çocukların Sosyalleşme Süreci

Diana Baumrind'in (1971) geliştirdiği sınıflandırma, ebeveynlik tarzlarını dört temel kategoriye ayırmaktadır: otoritatif (yetkeci), otoriter, izin verici ve ihmalkâr. Bu sınıflandırma, ebeveynin çocuğa sunduğu "sevgi" ve "denetim" düzeylerine dayanmaktadır.

Otoriter ebeveynlik, yüksek denetim ancak düşük duygusal sıcaklık içerir. Bu tarz ailelerde yetişen çocuklar, korkuya dayalı itaat geliştirir; dışsal kontrol ortadan kalktığında ise saldırgan veya isyankâr davranışlar sergileyebilir.

İzin verici ebeveynlik, düşük denetim ama yüksek sıcaklık ile tanımlanır. Bu çocuklarda sınır algısı zayıflar, dürtü kontrolü gelişmez ve toplumsal kurallara karşı tolerans artar (Maccoby & Martin, 1983).

İhmalkâr ebeveynlik hem sevgi hem kontrol eksikliğini içerir. Bu durum, çocuğun hem duygusal hem de davranışsal gelişimini olumsuz etkileyerek suça sürüklenme riskini en fazla artıran faktörlerden biridir (Hoeve et al., 2009).

Yetkeci (otoritatif) ebeveynlik ise denetimle sıcaklığı dengeler; çocuğa sınır koyarken açıklayıcı olur ve güvenli bir iletişim kurar. Bu ebeveynlik tarzı, suça sürüklenmeye karşı en güçlü koruyucu faktör olarak görülmektedir (Wright & Cullen, 2001).

Bu bulgular, ebeveynlik tarzının çocuğun ahlaki yönelimini şekillendiren bir "sosyal öğrenme alanı" olduğunu göstermektedir. Çocuk, ebeveynin ödül ve ceza dengesini, iletişim biçimini ve duygusal sıcaklığını model alarak toplumsal normları öğrenir.

Ebeveynlik Tarzları ve Suça Sürüklenme Arasındaki İlişki

Ampirik çalışmalar, ebeveynlik tarzlarının SSÇ üzerindeki etkisini açık biçimde ortaya koymaktadır. Hoeve ve arkadaşlarının (2009) 161 çalışmayı kapsayan meta-analizi, ebeveyn gözetimi, sıcaklık ve tutarlılığın çocukların suç davranışlarını anlamlı biçimde azalttığını; ihmal, aşırı disiplin ve fiziksel cezalandırmanın ise artırdığını göstermiştir. Benzer şekilde, Kerr ve Stattin (2000), ebeveynin yalnızca "denetleyen" değil, aynı zamanda "katılım sağlayan" bir aktör olduğunda suç riskinin düştüğünü saptamıştır.

Türkiye'de yapılan araştırmalar da bu ilişkiyi doğrulamaktadır. Demir ve Aksoy (2021) tarafından yürütülen çalışmada, SSÇ'lerin %72'sinin aile içinde şiddete tanık olduğu, %58'inin ebeveynlerinden biriyle düzenli duygusal iletişim kurmadığı belirlenmiştir. Aile içi şiddet, çocuk suçluluğu literatüründe en güçlü belirleyicilerden biridir. Türkiye'de yapılan araştırmalar, suça sürüklenen çocukların büyük bir kısmının çocukluk döneminde fiziksel şiddete maruz kaldığını veya aile içi şiddetin tanığı olduğunu göstermektedir.

Şentürk Dizman & Oktik (2022) yaptıkları araştırmada denetimli serbestlik kapsamındaki gençlerin çok büyük çoğunluğunun ebeveynlerinden fiziksel şiddet gördüğünü ortaya koymuştur. Bu araştırmaya katılan gençlerin %93,2'si ebeveynlerinden şiddet gördüğünü belirtmiştir. Bu oran, aile içi şiddetin suç davranışının oluşumunda ne kadar etkili olduğunu açıkça göstermektedir.

Karagöz ve Özdemir (2023), otoriter veya ihmalkâr ebeveynlik tarzının çocuklarda suç tekrar oranlarını anlamlı biçimde artırdığını bulmuştur. Fırat ve Erk (2024) ise ebeveyn ilgisizliği, duygusal mesafe ve denetimsizliğin SSÇ davranışını yordayan en güçlü değişkenler olduğunu vurgulamıştır.

Bu bulgular, ebeveynlik biçimlerinin çocuk suçluluğuna doğrudan etkide bulunduğunu göstermektedir. Aşırı otoriter ebeveynlik, çocuğun özerklik ihtiyacını bastırarak gizli öfke ve direnç yaratabilir; ihmalkâr ebeveynlik ise çocuğun ahlaki rehberlikten yoksun kalmasına neden olur.

Buna karşılık yetkeci ebeveynlik, çocukta sorumluluk bilincini ve vicdani kontrolü güçlendirir.

Ebeveynlik ve Toplumsal Bağların Çözülmesi

Ebeveynlik tarzları yalnızca bireysel tercihlerden ibaret değildir; toplumsal koşulların, ekonomik stresin ve kültürel dönüşümün yansımalarıdır. Düşük sosyoekonomik düzeydeki ailelerde otoriter veya ilgisiz ebeveynlik biçimleri daha sık görülmekte; bu durum Merton'un (1938) "gerilim kuramı" ile açıklanabilir. Yasal araçlarla başarıya ulaşamayan ebeveynler, çocuk yetiştirmede cezaya dayalı veya kontrolsüz stratejilere başvurabilmektedir.

Benzer biçimde, uzun çalışma saatleri, işsizlik ve kentleşme, ebeveynlerin fiziksel olarak var olsalar bile duygusal olarak "yok" hale gelmesine yol açmaktadır. Bu "duygusal yoksunluk", Durkheim'ın (1983) "anomi" kavramı çerçevesinde aile bağlarının çözülmesiyle birlikte açıklanabilir.

Dolayısıyla ebeveynlik tarzı, yalnızca aile içi bir etken değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmanın mikro düzeydeki bir göstergesidir. Aile içindeki iletişim biçimi, toplumdaki güven ilişkilerinin küçük bir modelini yansıtır.

Helikopter Ebeveynlik ve Suça Sürüklenme

Helikopter ebeveynlik, yüksek ilgi ve koruma ile yoğun (çoğu zaman aşırı) denetimin bir arada görüldüğü çağdaş bir ebeveynlik biçimidir. Baumrind'in (1971) tipolojisinde "otoritatif"e yakın görünse de özerklik desteğinin düşük oluşu ve karar alanlarının sürekli ebeveyn kontrolünde kalması, çocuğun öz-düzenleme ve sorumluluk devri becerilerinin gelişimini sınırlar. Hirschi'nin (1969) toplumsal bağ modeli açısından bakıldığında bu tarz, bağlanmayı güçlendirebilir; ancak çocuğun katılım ve bağlılık bağlarını kendi seçimiyle inşa etmesini engelleyerek kurallara içsel inancı zayıflatabilir. Sonuçta, dışsal kontrolün olmadığı ortamlarda dürtü kontrolü ve sınır algısı kırılganlaşır; bu da akran etkisine açık, "gizli" sapma biçimlerine kapı aralayabilir. Türkiye bağlamında aile-çocuk iletişiminin duygusal sıcaklıkla birlikte özerklik desteği içerecek şekilde yeniden dengelenmesi, koruyucu etkinin sürerken aşırı korumacılığın risklerini azaltacaktır.

Ebeveynlik Eğitimi ve Sosyal Politika Boyutu

Ebeveynlik tarzlarının çocuk suçluluğu üzerindeki etkisini azaltmak için, aile danışmanlığı ve ebeveyn eğitimlerinin sistematik biçimde desteklenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, ebeveynlik eğitimlerinin ücretsiz, erişilebilir ve sürekliliği sağlanmış bir kamu hizmeti olarak sunulması önem taşımaktadır.

Bu tür programlar yalnızca çocuk gelişimini değil, toplumsal uyumu da destekler. Çünkü toplumsal denetim mekanizmasının ilk halkası, hukuki değil, ebeveynlik ilişkisinde başlar. Ebeveynin duygusal sıcaklık ile sınır koyma arasındaki dengeyi kurabilmesi, çocuğun suça sürüklenmesini önlemede en güçlü koruyucu faktördür.

ÇOCUKLARIN SUÇA SÜRÜKLENMESİNDE AİLENİN ROLÜNE SOSYOLOJIK YAKLAŞIMLAR

Durkheim: Toplumsal Düzen, Anomi ve Ahlaki Dengesizlik

Émile Durkheim (1982), suçun toplumsal yaşamın "normal" bir parçası olduğunu öne sürer. Ona göre suç, toplumsal normların değişkenliği ve bireylerin bu normlara uyum sürecindeki farklılıkların doğal sonucudur. Ancak anomi durumunda —yani toplumsal normların zayıfladığı, bireylerin davranışlarını yönlendiren değerlerin belirsizleştiği koşullarda— suç oranları artar.

Aile, Durkheim'ın kuramında "ahlaki düzenin ilk okulu" olarak tanımlanır. Ailenin temel işlevi, bireyi kolektif bilincin değerleriyle bütünleştirmektir. Ahlaki denetim mekanizmalarının zayıfladığı ailelerde çocuklar, toplumsal normların bağlayıcılığını hissedemezler. Özellikle parçalanmış aile yapısı, ebeveyn ilgisizliği ve duygusal kopukluk, anomik eğilimleri artırmaktadır (Durkheim, 1983). Durkheim'a göre toplumsal düzenin sürdürülebilmesi, normların istikrarına ve bireylerin bu normlarla bütünleşmesine bağlıdır. Aile, bireyin normlarla ilk karşılaştığı ve toplumsal değerleri içselleştirdiği temel kurumdur. Aile içinde yaşanan şiddet, ilgisizlik veya denetim eksikliği, çocuğun normatif bağlarını zayıflatarak anomik eğilimleri güçlendirebilir.

Bu bağlamda Durkheim'a göre çocuk suçluluğu, bireysel bir sapma değil, toplumsal dayanışmanın zayıflamasının bir sonucudur. Ailenin çözülmesi, çocuğun topluma aitlik duygusunu ve ahlaki rehberliğini ortadan kaldırır. Dolayısıyla suç, bir anlamda "ahlaki düzenin bozulmuş bir belirtisi" olarak değerlendirilebilir.

Merton: Gerilim (Anomi) Teorisi ve Fırsat Eşitsizliği

Robert K. Merton (1938), Durkheim'ın anomi kavramını geliştirerek "gerilim teorisi"ni ortaya koymuştur. Merton'a göre toplum, bireylerden meşru yollarla ulaşmaları beklenen kültürel hedefler belirler (örneğin başarı, refah, statü). Ancak yapısal eşitsizlikler, bazı bireylerin bu hedeflere meşru yollarla erişmesini engeller. Bu durumda birey, başarıya ulaşmak için gayrimeşru yollara yani suça yönelebilir.

Merton'un (1938) gerilim teorisine göre, bireyler toplumsal olarak meşru kabul edilen hedeflere ulaşmak için gerekli yapısal olanaklardan yoksun kaldıklarında, alternatif ve çoğu zaman gayrimeşru yolları seçmeye yönelebilirler. Bu bağlamda ailede yaşanan ekonomik sıkıntılar,

ebeveynlerin sınırlı sosyal ve kültürel sermayesi ve çocuğun deneyimlediği fırsat eşitsizliği, gerilim temelli sapma davranışlarını artıran bir risk alanı oluşturmaktadır.

Aile, bu kuramda hem fırsat eşitsizliğini yeniden üreten hem de gerilimi azaltabilecek bir kurumdur. Yoksul, düşük eğitimli veya sosyal sermayesi sınırlı aileler, çocuklarına toplumsal başarı için gerekli kültürel sermayeyi aktaramazlar. Bu durum, çocukta "başarısızlık" hissi yaratır ve suç, bu gerilimin boşalım biçimi hâline gelmektedir.

Türkiye'de özellikle düşük gelirli ailelerin yoğun olduğu kentsel bölgelerde (örneğin İstanbul, Diyarbakır, Adana gibi illerde) çocuk suçluluğu oranlarının yüksekliği, Merton'un kuramının ampirik yansımaları olarak değerlendirilebilir (TÜİK, 2022). Aile, çocuk için bir dayanışma alanı yaratamadığında, birey alternatif grup aidiyetlerine (örneğin suç çeteleri, sokak grupları) yönelir.

Hirschi: Toplumsal Bağ Teorisi

Travis Hirschi'nin (1969) "Sosyal Bağ Teorisi", suçun nedeninden çok suç işlememeyi sağlayan toplumsal bağların nasıl işlediğini açıklamaya çalışır. Hirschi'ye göre bireyleri suçtan uzak tutan dört temel bağ vardır:

1. Bağlanma (attachment) – Ebeveynlere, öğretmenlere ve topluma duygusal yakınlık.
2. Bağlılık (commitment) – Toplumsal normlara ve hedeflere yatırım yapma.
3. Katılım (involvement) – Meşru etkinliklere aktif katılım.
4. İnanç (belief) – Toplumsal kurallara duyulan inanç.

Aile, bu dört bağın da kurulduğu ilk alandır. Ebeveynleriyle duygusal bağ kuramayan çocuk, toplumsal düzenin kurallarına da zayıf bir bağlılık gösterir. Özellikle ebeveyn ilgisizliği, aşırı disiplin veya fiziksel şiddet, bağlanma sürecini kesintiye uğratır.

Hirschi'nin kuramı, Türkiye'de yapılan birçok araştırmada da doğrulanmıştır. Örneğin Kaya ve Yıldırım (2020), ebeveyn gözetimi düşük olan çocukların suç eğiliminin 1,8 kat arttığını, özellikle babasız veya ilgisiz ailelerde bu oranın daha yüksek olduğunu saptamıştır.

Bu nedenle Hirschi'nin modeli, çocuk suçluluğunu toplumsal bağların zayıflığı üzerinden açıklayan en işlevsel yaklaşımlardan biridir. Hirschi'nin modelinde aileye bağlanma, suça yönelmeyi engelleyen en güçlü toplumsal bağlardan biridir. Araştırmalar, aile içindeki sevgi, denetim ve güven ilişkilerinin zayıfladığında suç davranışının ortaya çıkma ihtimalinin arttığını göstermektedir. Şentürk Dizman ve Oktik'in (2022) denetimli serbestlik kapsamındaki gençlerle yaptıkları çalışmada, aile bağlarının zayıflığının suç davranışıyla anlamlı şekilde ilişkili olduğu görülmüştür. Bu durumun çocuklar için de geçerli olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekir.

Becker: Etiketleme Kuramı ve İkincil Sapma

Howard Becker'in (1963) "etiketleme kuramı", suçun objektif bir gerçeklik değil, toplumsal bir tanımlama süreci olduğunu öne sürer. Yani "suçlu" olmak, bireyin yaptığı eylemden çok, toplumun o eyleme yüklediği anlamla ilgilidir.

Çocuğun suça itilme süreci, çoğu zaman etiketlenme ve dışlanma mekanizmalarıyla derinleşir. Suça karışan veya suça eğilim gösteren bir çocuk, çevresi tarafından "yaramaz", "problemli", "tehlikeli" gibi sıfatlarla damgalandığında, bu kimliği içselleştirir ve ikincil sapma süreci başlar.

Aile, bu döngüyü ya kırabilir ya da yeniden üretebilir. Suç işleyen çocuğu reddeden, cezalandıran veya dışlayan aile, toplumsal etiketlemeyi pekiştirir. Buna karşılık destekleyici ve kapsayıcı bir aile, çocuğun yeniden toplumsallaşmasını mümkün kılar.

Türkiye'de çocuk suçluların yeniden topluma kazandırılması süreçlerinde aile desteği eksikliğinin, yeniden suç işleme oranlarını artırdığı görülmektedir (Çetin, 2019). Becker'in yaklaşımı, aileyi hem etiketleyici hem de rehabilite edici bir aktör olarak ele alır.

Bourdieu: Habitus, Sermaye ve Yeniden Üretim

Pierre Bourdieu'nün (1986) sosyolojik yaklaşımı, suç olgusunu kültürel, ekonomik ve sosyal sermaye kavramlarıyla açıklar. Aile, bu sermaye türlerinin ilk üretim ve aktarım alanıdır.

- Ekonomik sermaye yetersizliği (gelir, istihdam, yaşam koşulları),
- Kültürel sermaye eksikliği (eğitim, dil, sembolik beceriler),
- Sosyal sermaye yoksunluğu (ağlar, destek sistemleri)

çocuğun toplumsal başarı kanallarına erişimini sınırlar. Bu durumda çocuk, sistem içinde dışlanma ve değersizlik hissi yaşar. Habitus, yani bireyin yaşam deneyimleriyle şekillenen eğilimler bütünü, bu koşullarda "suçla baş etme" ya da "suçla var olma" biçiminde yeniden üretilir.

Bourdieu'nün perspektifi, çocuk suçluluğunun yalnızca psikolojik değil, sınıfsal bir sorun olduğunu da açığa çıkarır. Türkiye'de yapılan çalışmalar, düşük gelirli mahallelerde çocuk suçluluğunun, eğitim ve istihdam fırsatlarının sınırlılığıyla doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir (Erdoğan, 2021). Dolayısıyla Bourdieu, aileyi hem sermaye aktarımının hem de toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretiminin merkezi olarak görür. Ailenin sahip olduğu sermaye biçimleri, çocuğun yaşam stratejilerini ve sapma olasılığını belirlemektedir. Ailenin sağladığı ekonomik, sosyal ve kültürel sermaye, çocuğun yaşam dünyasını doğrudan şekillendirir. Düşük sermayeye sahip ailelerde yetişen çocukların eğitim, kültürel katılım ve sosyal destek kanalları sınırlıdır. Bu durum habitusun imkanlarını daraltmakta, suça yönelme ihtimalini artırmaktadır.

Feminist ve Eleştirel Yaklaşımlar

Feminist kriminoloji, çocuk suçluluğu literatüründe özellikle kız çocuklarının suça yönelme süreçlerinin aile içi cinsiyet rolleri ve güç ilişkileriyle bağlantılı olduğunu vurgular (Heidensohn, 1985). Kız çocukları genellikle ev içinde daha sıkı kontrol altında tutulurken, erkek çocuklara daha fazla dışa dönük özgürlük tanınır. Bu durum, erkek çocukların "riskli davranışlara" yönelme ihtimalini artırır.

Eleştirel kuramlar (örn. Frankfurt Okulu) ise çocuk suçluluğunu kapitalist üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak ele alır. Aile, ekonomik baskıların yeniden üretildiği bir mikro alandır; çocuklar, sistemin adaletsizliklerini en yakından hisseden kesimdir (Horkheimer & Adorno, 1947). Bu yaklaşımlar, aileyi yalnızca bireysel bir birim değil, ideolojik bir aygıt olarak görür: çocuk, sistemin dayattığı değerleri aile içinde öğrenir ya da reddeder. Bu da suç davranışının toplumsal anlamını genişletir.

TÜRKİYE'DE ÇOCUK SUÇLULUĞU VE AİLE FAKTÖRLERİNE İLİŞKİN BULGULAR

Türkiye'de Çocuk Suçluluğunun Genel Görünümü

Türkiye'de çocuk suçluluğu, özellikle 2000'li yıllardan itibaren sosyal bilimlerin giderek daha fazla ilgi gösterdiği bir alan hâline gelmiştir. Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü (CTE) verilerine göre, 2023 yılında çocuk kapalı ceza infaz kurumlarında ve eğitimevlerinde bulunan çocuk sayısı 2.484'tür. Bunun dışında, aynı yıl 132.000'den fazla çocuk çeşitli nedenlerle güvenlik birimlerine getirilmiştir (Adalet Bakanlığı, 2024).

Bu çocukların yaklaşık:

- %37'si mala karşı suçlar (hırsızlık, gasp vb.),
- %26'sı kişilere karşı suçlar (yaralama, tehdit),
- %18'i kamu düzenine karşı suçlar,

geri kalanı uyuşturucu ve cinsel suçlar gibi kategorilerde yer almaktadır (TÜİK, 2023).

Bu veriler, çocuk suçluluğunun büyük ölçüde maddi yoksunluk ve aile içi yönlendirme eksikliği kaynaklı olduğunu göstermektedir. Ayrıca kentleşme, göç ve aile çözülmesi gibi faktörlerin çocuk suçluluğu oranlarını artırdığı gözlenmektedir.

Örneğin, İstanbul, İzmir, Adana ve Gaziantep gibi yoğun göç alan illerde, çocuk suç oranları ülke ortalamasının iki katına yaklaşmaktadır. Bu illerde suçun "sosyalleşme aracı" hâline geldiği, çocukların mahalle kültürü içinde suç davranışını meşrulaştırabildiği saptanmıştır (Yavuzer, 2017).

Aile Yapısı ve Suç Arasındaki İlişki

TÜİK'in 2022 tarihli "Çocuk Suçluluğu Araştırması"na göre, suça sürüklenen çocukların:

- %64'ü çekirdek ailelerde,
- %26'sı parçalanmış ailelerde,
- %10'u geniş ailelerde yaşamaktadır.

Ancak araştırma, aile bütünlüğünün değil, ailenin işlevselliğinin daha belirleyici olduğunu göstermektedir. Yani, ebeveynlerin her ikisinin de var olması tek başına yeterli değildir; önemli olan ebeveynlerin çocukla kurduğu iletişim, rehberlik ve duygusal bağdır.

Ankara Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü tarafından yürütülen bir çalışmada (Demir & Aksoy, 2021), suça sürüklenen 150 çocukla yapılan görüşmelerde katılımcıların %72'si aile içinde şiddete tanık olduğunu, %58'i ebeveynlerinden en az biriyle düzenli iletişim kurmadığını belirtmiştir. Bu oran, aile içi duygusal boşluk ve şiddet döngüsünün suça yönelme olasılığını artırdığını doğrulamaktadır.

Ekonomik Yoksunluk ve Sosyal Dışlanma

Çocuk suçluluğunun en güçlü belirleyicilerinden biri ekonomik yoksulluktur. TÜİK'in 2023 verilerine göre, Türkiye'de çocuk yoksulluğu oranı %32,7'dir. Bu oran, Avrupa ortalamasının neredeyse iki katıdır.

Yoksul hanelerde yaşayan çocuklar, erken yaşta iş gücüne katılmakta, okuldan kopmakta ve sokak kültürüyle daha erken tanışmaktadır. Bu durum, suçun hem bir "geçim aracı" hem de "kimlik biçimi" hâline gelmesine neden olur (Karataş & Çelik, 2019).

Özellikle büyükşehirlerin çeper mahallelerinde yaşayan ailelerde, babaların düzensiz işlerde çalışması ve annelerin ev içi üretime hapsolması, çocukların denetimsiz zaman geçirmesine zemin hazırlar. İstanbul'da yapılan bir araştırmada, haftada 20 saatten fazla sokakta zaman geçiren çocukların suç davranışına katılım oranının %43 olduğu saptanmıştır (Yılmaz, 2020).

Bu bulgular, Merton'un gerilim teorisinin Türkiye bağlamında doğrulandığını göstermektedir: meşru başarı yollarının tıkalı olduğu sosyal çevrelerde, çocuklar "gayrimeşru araçlara" yönelmektedir.

Ebeveyn Tutumları ve Aile İçi Şiddet

Aile içi şiddet, yalnızca fiziksel değil, psikolojik ve ekonomik yönleriyle de çocuk suçluluğunu tetikleyebilecek önemli bir faktördür. Bu ortamda büyüyen çocuklar, şiddeti iletişim ve sorun çözme biçimi olarak içselleştirirler. Bandura'nın (1977) "sosyal öğrenme kuramı" bu süreci, "çocuk, ebeveyn davranışlarını model alarak öğrenir" şeklinde açıklamaktadır. Dolayısıyla şiddet uygulayan baba ya da anne, farkında olmadan çocuğa şiddeti meşru bir tepki olarak öğretir. Çocuklar, aile içinde gözlemledikleri davranışları model alırlar. Şiddetin bir iletişim veya sorun çözme yöntemi olarak kullanıldığı ailelerde büyüyen çocuklar, bu davranışı öğrenerek ilerleyen yaşlarda tekrar edebilir. Fiziksel şiddete maruz kalma

veya şiddete tanık olma, suç davranışının kuşaklar arası aktarılan bir örüntüye dönüşmesine yol açabilir.

Manisa ve Şanlıurfa illerinde yapılan bir saha araştırmasında (Erdem ve Kaplan, 2022), suça sürüklenen çocukların %67'si aile içinde fiziksel cezaya maruz kaldığını, %54'ü ebeveyninin madde kullandığını, %48'i evden kaçma öyküsüne sahip olduğunu belirtmiştir.

Bu bulgular, suç davranışının bireysel bir eğilim değil, aile içi travmatik deneyimlerin dışavurumu olduğunu göstermektedir.

Göç, Kentleşme ve Aile Çözülmesi

Göç, çocuk suçluluğu açısından önemli bir yapısal faktördür. İç göçle birlikte kırsaldan kente taşınan aileler, genellikle ekonomik baskı, kültürel uyum sorunu ve sosyal izolasyon yaşar. Bu süreçte aile bağları zayıflar, çocuklar akran gruplarına yönelir.

Özellikle 1990 sonrası Güneydoğu'dan Marmara ve Akdeniz illerine gerçekleşen göç dalgalarıyla birlikte, suç oranlarının yükseldiği görülmüştür. TÜİK (2022) verileri, göçmen çocukların suça karışma oranının yerleşik nüfusa göre %35 daha fazla olduğunu göstermektedir.

Bu olgu, sadece ekonomik değil, aynı zamanda kültürel ve kimliksel yabancılaşma ile ilgilidir. Göçmen aileler, çoğu zaman kentsel yaşamın normlarına uyum sağlayamaz; çocuklar, "ne geldikleri yere ne de yeni topluma ait olma" gerilimi yaşar. Bu durumda suç, bir aidiyet biçimi hâline gelir (Wacquant, 2008).

Eğitim Düzeyi, Okul Bağlılığı ve Aile İlişkisi

Okul başarısı ve aidiyet duygusu, suçtan uzak kalmanın en güçlü göstergelerindendir. Ancak aile desteği olmadan eğitim sisteminde tutunmak zordur.

Millî Eğitim Bakanlığı'nın 2023 raporuna göre, zorunlu eğitimi tamamlayamayan çocukların %41'i, suça sürüklenen çocuklar grubunda yer almaktadır. Okuldan kopan çocukların aileleri genellikle düşük eğitimli, ilgisiz ya da yoksullukla mücadele eden ailelerdir.

Bu bağlamda aile-okul iş birliği önem kazanmaktadır. Hirschi'nin toplumsal bağ modelinde aile ve okul, çocuğun normatif yönelimini destekleyen iki temel kurumdur. Ancak Türkiye'de okul rehberlik sistemleri, ailelerle yeterli düzeyde iletişim kurmakta zorlanmaktadır.

Eğitim kurumları ile aile arasında kurulacak güçlü bağlar, çocuğun suçtan uzaklaşmasında etkili bir koruyucu faktör oluşturabilir.

TARTIŞMA

Aile Kurumunun Dönüşümü ve Toplumsal Denetimin Zayıflaması

Elde edilen bulgular, Durkheim'ın (1983) öngördüğü biçimde, toplumsal bağların çözülmesinin çocuk suçluluğu üzerinde doğrudan etkili

olduğunu göstermektedir. Modern toplumlarda ailenin işlevsel bütünlüğü giderek zayıflamakta; ekonomik baskılar, göç, bireyselleşme ve kültürel parçalanma, ailenin "ahlaki rehberlik" rolünü zedelemektedir.

Türkiye'de özellikle düşük gelirli ailelerde ebeveynlerin uzun çalışma saatleri, iş güvencesizliği ve mekânsal hareketlilik, çocukların denetimsiz kalmasına yol açmaktadır. Bu durum, aileyi hem duygusal hem de sosyal kontrol açısından işlevsiz hâle getirmektedir.

Bu noktada Durkheim'ın "anomi" kavramı açıklayıcıdır: aile kurumunun normatif düzeni sarsıldığında, çocukların toplumla kurduğu bağ da zayıflar. Suç, yalnızca yasa dışı bir davranış değil, aynı zamanda toplumsal bütünleşme eksikliğinin bir belirtisidir.

Yoksulluk, Fırsat Eşitsizliği ve Gerilim Kuramının Yansımaları

Merton'un (1938) gerilim kuramı, Türkiye bağlamında da güçlü biçimde doğrulanmaktadır. Bulgular, çocukların suça yönelmesinde yalnızca bireysel tercihlerin değil, yapısal eşitsizliklerin belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

TÜİK (2023) verilerine göre, gelir dağılımındaki bozulma ve çocuk yoksulluğu oranlarının yüksekliği, çocukların meşru toplumsal hedeflere (başarı, statü, refah) ulaşmasını engellemektedir. Bu engellenmişlik, çocuklarda "başarısızlık" ve "dışlanmışlık" duygusu yaratmakta; suç ise bu duyguların bir tepkisel ifadesi hâline gelmektedir.

Yoksul mahallelerde çocuk suçluluğunun yüksekliği, suçun bireysel bir tercih değil, sınıfsal bir zorunluluk olarak görüldüğünü düşündürmektedir. Bu bağlamda aile, ekonomik ve kültürel sermayesi sınırlı olduğunda, çocuğa alternatif değer sistemleri sunamaz.

Merton'un kavramsallaştırdığı "yenilikçi uyum biçimi" Türkiye'deki yoksul çocukların deneyiminde açıkça görülmektedir: yasal araçlar tıkandığında, çocuklar gayrimeşru araçlarla (örneğin hırsızlık, sokak satıcılığı, çete üyeliği) başarıya ulaşmaya çalışırlar.

Toplumsal Bağların Çözülmesi ve Ebeveyn İlgisizliği

Hirschi'nin (1969) toplumsal bağ kuramı, Türkiye'deki ampirik verilerle doğrudan örtüşmektedir. Ebeveyn gözetiminin azaldığı, duygusal bağların zayıf olduğu ailelerde çocukların suça yönelme olasılığı iki kattan fazladır.

Araştırmalar (Demir & Aksoy, 2021; Yılmaz, 2020), çocukların suça sürüklenmesinde "anne-baba ile duygusal iletişim eksikliği"nin en kritik değişkenlerden biri olduğunu göstermektedir. Özellikle baba figürünün yokluğu, yetersizliği veya agresifliği, çocukta güven ve aidiyet duygusunun zedelenmesine yol açar.

Hirschi'nin dört bağı (bağlanma, bağlılık, katılım, inanç) Türkiye toplumunda giderek zayıflamaktadır. Ailenin çocukla kurduğu bağ, artık "duygusal yakınlık"tan çok "disiplin" veya "ekonomik yük" üzerinden

tanımlanmakta; bu da çocuğun toplumsal normlara içsel bağlılığını azaltmaktadır. Sonuç olarak, suç davranışı bir "boşlukta" değil, duygusal bağların kopuk olduğu bir sosyal çevrede kök salmaktadır.

Etiketleme, Dışlanma ve Yeniden Üretim Döngüsü

Becker'in (1963) etiketleme kuramı, Türkiye'de çocuk suçluluğuna yönelik toplumsal tutumların nasıl damgalayıcı bir etki yarattığını açıklamaktadır. Çocuk, bir kez "suçlu" etiketiyle karşılaştığında, toplumdan ve ailesinden dışlanmakta; bu dışlanma "ikincil sapma" sürecini tetiklemektedir. Ailelerin, çocuklarının suça karışması durumunda genellikle utanç, damgalanma korkusu ve sosyal baskı nedeniyle çocuğu reddettiği görülmektedir. Bu durum, Becker'in öne sürdüğü gibi, toplumsal tanımlamanın bireyin kimliğini biçimlendirme gücünü doğrulamaktadır.

Öte yandan eğitim kurumları ve medya, çocuk suçluluğuna ilişkin söylemleriyle bu damgalamayı pekiştirmektedir. "Suça sürüklenen çocuk" kavramı, yasada koruyucu bir amaçla kullanılsa da, toplumsal algıda hâlâ "tehlikeli çocuk" imajını çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda aile, eğer çocuğunu toplumsal etiketin dışına çıkarabilirse, yeniden sosyalizasyon mümkün olur. Aksi hâlde suç döngüsü, kuşaklar arası bir biçimde yeniden üretilir.

Sermaye Eşitsizlikleri ve Habitus'un Suç Üretimi

Bourdieu'nün (1986) kavramsallaştırdığı ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye eksiklikleri, Türkiye'de çocuk suçluluğunun sınıfsal kökenlerini görünür kılmaktadır. Alanyazın verileri, düşük gelirli ailelerin çocuklarının yalnızca maddi değil, sembolik sermaye bakımından da dezavantajlı olduğunu göstermektedir. Bu çocuklar, eğitim kurumlarında dışlanmakta, kültürel etkinliklere katılamamakta ve toplumsal başarı kanallarına erişememektedir.

Bu durum, çocukların habitus'unda bir "uyumsuzluk" yaratır. Toplumsal sistemin dayattığı hedeflerle bireysel deneyimler arasındaki bu çatışma, Merton'un "anomi"sini, Bourdieu'nün "habitus kırılması"yla birleştirmektedir. Sonuçta çocuk, sistemin değerlerine yabancılaşır; suç, bu yabancılaşmanın bir ifade biçimi hâline gelir. Bu süreçte aile, çocuğun habitus'unu ya destekleyen ya da zayıflatan bir rol oynamaktadır. Sermaye aktarımında başarısız olan aile, farkında olmadan suç kültürünün yeniden üretimine katkı sunmaktadır.

Cinsiyet Rolleri, Erkeklik ve Kız Çocuklarının Görünmezliği

Feminist kuramın öngördüğü üzere (Heidensohn, 1985), çocuk suçluluğu tartışmaları çoğunlukla erkek çocuklar üzerinden yürütülmektedir. Bu durum, suçun cinsiyetlendirilmiş bir olgu olduğunu göstermektedir. Türkiye'de erkek çocuklar genellikle "mahallenin delikanlısı" veya "mahallenin abisi" olarak teşvik edilirken, kız çocukları ev içi rollere yönlendirilmektedir. Bu toplumsal cinsiyet rolleri, erkek çocuklarda "güç,

meydan okuma ve saldırganlık"ı pekiştirirken, kız çocuklarda itaat ve içe kapanmayı artırır.

Bu nedenle aile içi erkeklik modelleri, çocuk suçluluğunun türünü ve biçimini doğrudan etkiler. Ataerkil aile yapısı, suçun "erkekliğin kanıtı" olarak algılanmasına yol açabilir. Öte yandan aile içi istismar veya zorla evlilik gibi durumlar, kız çocuklarını farklı türde "suç" tanımlamalarına (örneğin evden kaçma, intihar girişimi vb.) sürükleme riski taşımaktadır. Dolayısıyla çocukların suça sürüklenmesi, toplumsal cinsiyet rejiminden bağımsız düşünülemez.

Göç, Kentleşme ve Ailenin Sosyal Sermayesinin Erozyonu

Göç, sadece mekânsal bir hareketlilik değil, aynı zamanda sosyal bağların kopuşu anlamına gelmektedir (Oktik, 1997). Göçle birlikte aile, geniş akrabalık ağlarından ve komşuluk ilişkilerinden kopmakta; çocuk, yeni kent ortamında "sahipsizlik" hissi yaşamaktadır.

Bu durum, Wacquant'ın (2008) "kent yoksulluğu ve marjinallik" kavramsallaştırmasını doğrulamaktadır. Türkiye'deki göçmen ve düşük gelirli mahallelerde, çocuk suçluluğu yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda aidiyet kriziyle bağlantılıdır. Aile, bu süreçte yeterli sosyal sermayeye sahip olmadığında, çocuğun kent ortamındaki risklerle baş etmesi güçleşmektedir. Bu nedenle göç, aileyi "koruyucu kalkan" olmaktan çıkarıp, "kırılgan bir yapı"ya dönüştürmektedir.

Yapısal Eşitsizlikler Karşısında Ailenin Politikleşmesi

Tüm bu bulgular, ailenin çocuk suçluluğunda hem bir neden hem de çözüm olduğunu göstermektedir. Aileyi yalnızca mikro düzeyde ele almak yetersizdir; çünkü aile, ekonomik, kültürel ve politik yapının bir yansımasıdır.

Yoksulluk, işsizlik, eğitim yetersizliği, göç, konut sorunları gibi makro faktörler, aileyi işlevsiz hâle getirir. Dolayısıyla çocuk suçluluğunu azaltmak, yalnızca ebeveyn tutumlarını değiştirmekle değil, sosyal adaleti güçlendirmekle mümkündür.

Bu nedenle aile politikaları, çocuk suçluluğu ile mücadelede refah devleti anlayışına dayanmalıdır. Aileyi destekleyen sosyal hizmet mekanizmaları hem çocukların hem de ebeveynlerin güçlendirilmesini hedeflemelidir.

Aile kurumunun çözülmesi, ihmal, şiddet, ebeveyn kaybı ve aile içi çatışmalar, çocukların suça sürüklenmesinde temel risk faktörleri arasında yer almaktadır. Türkiye'deki nitel araştırmalar, çocuk suçluluğunun büyük ölçüde ailede yaşanan sorunlarla ilişkili olduğunu göstermektedir. Elde edilen bulgular, Durkheim'ın anomi, Merton'un gerilim, Hirschi'nin bağlanma ve Bandura'nın sosyal öğrenme yaklaşımı ile uyumlu bir tablo ortaya koymaktadır. Aile içi krizler, çocukların hem normatif hem de

duygusal bağlarını zayıflatmakta, alternatif (çoğu zaman suç içeren) davranış örüntülerine yönelmelerini kolaylaştırmaktadır.

SONUÇ

Genel Değerlendirme

Bu çalışma, çocukların suça itilme sürecinde ailenin rolünü sosyolojik bir perspektiften ele almış ve hem kuramsal hem de ampirik bulgular ışığında çok boyutlu bir analiz sunmuştur.

Elde edilen veriler, çocuk suçluluğunun yalnızca bireysel bir eğilim ya da psikolojik bir sapma değil, toplumsal yapının ürettiği eşitsizliklerin, yoksulluğun, dışlanmanın ve aile kurumundaki çözülmenin bir sonucu olduğunu ortaya koymuştur.

Durkheim'ın "ahlaki düzen" ve "anomi" kavramları, modern Türkiye'de ailenin geçirdiği dönüşümü açıklamak açısından oldukça anlamlıdır. Ailenin duygusal, ahlaki ve ekonomik işlevleri zayıfladıkça, çocuklar toplumsal normlarla bağ kurmakta zorlanmaktadır. Merton'un gerilim teorisi, yoksulluk ve fırsat eşitsizliğinin suç üretimindeki rolünü net biçimde göstermiştir: meşru yollarla başarıya ulaşamayan birey, gayrimeşru araçlara başvurmaktadır.

Hirschi'nin toplumsal bağ modeli, ebeveyn-çocuk ilişkisindeki zayıflığın suça yönelmede belirleyici olduğunu doğrulamaktadır. Becker'in etiketleme kuramı ise toplumun ve ailenin "suçlu çocuk" etiketini nasıl yeniden ürettiğini, bunun da ikincil sapmayı nasıl derinleştirdiğini açıklamaktadır. Bourdieu'nün sermaye kuramı, çocuk suçluluğunu ekonomik ve kültürel yoksunluk üzerinden sınıfsal bir mesele olarak konumlandırmıştır. Çocuk suçluluğu bir "aile içi kriz" olduğu kadar bir "toplumsal sistem krizidir." Aile, çocuğun sosyalleşme sürecindeki en temel kurum olarak, toplumsal eşitsizliklerin hem taşıyıcısı hem de onarıcısı konumundadır.

Politika ve Uygulama Önerileri

Aile Temelli Sosyal Politikaların Güçlendirilmesi

Türkiye'de çocuk suçluluğuyla mücadelede önleyici yaklaşımlar, çoğu zaman bireysel düzeyde kalmaktadır. Oysa sorunun temeli, aile yapısının sosyoekonomik kırılganlıklarında yatmaktadır.

Bu nedenle:

Aile Destek Merkezleri (ADEM) ve Sosyal Hizmet Merkezleri, risk altındaki ailelere yönelik düzenli psikososyal destek ve ebeveynlik eğitimi programları yürütmelidir.

Aile danışmanlığı, sadece kriz dönemlerinde değil, erken dönem koruyucu hizmet olarak yaygınlaştırılmalıdır. Devlet bu hizmetin alınması için hem teşvik etmeli hem de bunu sosyal bir hak olarak finanse etmelidir.

Sosyal yardımlar, yalnızca ekonomik destekle sınırlı kalmamalı; eğitim, ebeveynlik becerileri ve toplumsal katılımı artıracak unsurları da içermelidir.

Eğitim ve Okul-Aile İşbirliğinin Güçlendirilmesi

Araştırmalar, çocukların okuldan kopmasının suç eğilimini artırdığını göstermektedir. Okul rehberlik sistemleri, risk altındaki öğrencilerin aileleriyle daha yakın iş birliği kurmalıdır.

Okul sosyal hizmet uzmanları, eğitim sosyologları ve rehber öğretmenler, ebeveynlerle düzenli görüşmeler yaparak aile içi iletişimi desteklemelidir.

Devamsızlık, akademik başarısızlık ve disiplin sorunları, yalnızca öğrencinin bireysel sorunu olarak değil, aile dinamiklerinin bir göstergesi olarak ele alınmalıdır.

Aile İçi Şiddetle Mücadelede Erken Müdahale Programları

Aile içi şiddet, çocuk suçluluğunun en güçlü tetikleyicilerindendir. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nın yürüttüğü "Şiddet Önleme ve İzleme Merkezleri (ŞÖNİM)", daha fazla çocuk odaklı hale getirilmelidir. Şiddet gören çocuklar için psikososyal rehabilitasyon programları ve topluma yeniden kazandırma merkezleri kurulmalıdır.

Çocukların tanık olduğu şiddet olayları da "çocuk istismarı" olarak tanımlanmalı ve bu durumlar için zorunlu bildirim mekanizmaları güçlendirilmelidir. Çocuk koruma merkezleri yaygınlaştırılarak her türlü şiddete uğramış, tanık olmuş veya şiddetin bizzat uygulayıcısı olmuş çocuklar bu merkezlerde multidisipliner destek almalı, rehabilitasyon hizmeti verilmelidir.

Yoksullukla Mücadelede Sosyal Sermaye Yaklaşımı

Yoksulluk yalnızca gelir eksikliği değil, toplumsal bağların zayıflığı anlamına da gelir. Ailelerin sosyal sermayesini güçlendirmek için mahalle düzeyinde toplum merkezleri, gönüllü ağları ve ebeveyn dayanışma grupları oluşturulmalıdır.

Belediyeler, yoksul ailelerin çocuklarına kültürel etkinlikler, spor faaliyetleri ve atölye çalışmaları aracılığıyla "meşru başarı yolları" sunmalıdır. Aile içi ekonomik istikrar, çocuk suçluluğu riskini azaltır; bu nedenle çalışan yoksulların desteklenmesi, suçun yapısal önlenmesi açısından kritik önemdedir.

Göçmen ve Dezavantajlı Ailelere Özel Sosyal Programlar

Göç, aile bütünlüğünü sarsmakta ve çocukların aidiyet duygusunu zayıflatmaktadır. Göçmen ailelere yönelik psikososyal uyum programları yaygınlaştırılmalı, yerel toplumla entegrasyon desteklenmelidir.

Okul ve mahalle düzeyinde "kültürel arabuluculuk" yapan sosyal hizmet görevlileri istihdam edilmelidir. Kent yoksulluğunun yoğun olduğu bölgelerde "suç önleme mahalle programları" hayata geçirilmelidir.

Medya ve Toplumsal Etiketlemeyle Mücadele

Toplumun çocuk suçluluğuna ilişkin dili, yeniden üretici bir damgalama mekanizmasıdır. Medyada çocuk suçluluğuna dair haberler, suçlayıcı değil, koruyucu adalet yaklaşımıyla ele alınmalıdır.

"Suça sürüklenen çocuk" kavramı, olumsuz çağrışımlardan arındırılmalı; herhangi bir suç faili veya mağduru olmalarında çocuklar mutlaka rehabilitasyonun önemi vurgulananarak değerlendirilmelidir.

Kamu spotları, ailelerin çocuklarıyla iletişim kurma biçimlerini geliştirmeye yönelik farkındalık oluşturmalıdır. Aile eğitimlerinde birlikte kaliteli zaman geçirmenin, sosyal medya ve diijital okuryazarlığın önemine vurgu yapmalıdır. Yine aile eğitimlerinde çocuklarda vicdan gelişiminin, merhamet ve empati duygusunun geliştirilmesine ve önemine dikkat çekilmelidir.

Akademik ve Uygulamalı Araştırma Önerileri

Türkiye'de çocuk suçluluğu üzerine yapılan araştırmalar, çoğunlukla erkek çocuklar ve kentsel bölgelerle sınırlıdır. Kız çocukları, kırsal alanlar ve göçmen çocuklar üzerine nitel araştırmalar artırılmalıdır.

Aile içi şiddet, yoksulluk, okul terk oranı gibi değişkenleri içeren karma yöntemli (nitel ve nicel) araştırmalar, suçun toplumsal kökenlerini daha derinlemesine anlamayı sağlayacaktır.

Çocuk suçluluğuna karşı yürütülen projelerin etkililiği uzun vadeli izleme çalışmalarıyla değerlendirilmelidir.

Unutulmamalıdır ki çocuk suçluluğu, bireyin değil toplumun aynasıdır.

Ailenin çözülmesi, yalnızca özel bir mesele değil, toplumsal dayanışma ruhunun erozyonudur.

Bu nedenle çocukları suça sürükleyen nedenlerle mücadele, yalnızca adalet sisteminin değil, sosyolojik, ekonomik ve kültürel politikaların ortak sorumluluğudur.

Çocukların suça sürüklenmediği, her çocuğun sevgi, güven ve adalet içinde büyüdüğü bir toplum yaratmak mümkündür, yeter ki aileyi yalnızca koruma nesnesi olarak değil, toplumsal yeniden üretimin ahlaki omurgası olarak ele alınabilsin.

REFERANSLAR

Adalet Bakanlığı. (2024). *Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü 2023 faaliyet raporu*. https://cte.adalet.gov.tr

Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. (2023). *2023 faaliyet raporu*. https://www.aile.gov.tr

Amato, P. R., & Keith, B. (1991). Parental divorce and the well-being of children: A meta-analysis. *Psychological Bulletin, 110*(1), 26–46. https://doi.org/10.1037/0033-2909.110.1.26

Apel, R., & Kaukinen, C. (2008). On the relationship between family structure and delinquency: Family instability and parental attachments over the life course. *Journal of Youth and Adolescence, 37*(4), 479–492. https://doi.org/10.1007/s10964-008-9282-x

Ariès, P. (1962). *Centuries of childhood: A social history of family life*. Vintage.

Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. Prentice-Hall.

Baumrind, D. (1971). Current patterns of parental authority. *Developmental Psychology Monographs, 4*(1, Pt. 2), 1–103.

Becker, H. S. (1963). *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*. Free Press.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality*. Anchor Books.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood.

Bronfenbrenner, U. (1979). *The ecology of human development*. Harvard University Press.

CHP Yayınları. (2021). *Suça sürüklenen çocuklar raporu (2017–2021).* https://chp.org.tr/yayin/suca-suruklenen-cocuklar-raporu

Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. University of California Press.

Çetin, S. (2019). Suça sürüklenen çocuklarda yeniden suç işleme riskinin değerlendirilmesi. *Adli Bilimler Dergisi, 18*(2), 95–110.

Demir, G., & Aksoy, E. (2021). Suça sürüklenen çocukların aile içi iletişim örüntüleri: Ankara örneği. *Toplum ve Sosyal Hizmet, 32*(3), 753–777. https://dergipark.org.tr/tr/pub/tsh

Demirbaş, T. (2018). *Kriminoloji*. Seçkin Yayıncılık.

Durkheim, É. (1982). *The rules of sociological method* (S. Lukes, Ed.). Free Press. (Orijinal çalışma 1895)

Durkheim, É. (1983). *Suicide: A study in sociology*. Routledge. (Orijinal çalışma 1897)

Erdem, S., & Kaplan, A. (2022). Aile içi şiddetin çocuk suçluluğu üzerindeki etkisi: Manisa–Şanlıurfa karşılaştırması. *Journal of Social Policy Studies, 5*(2), 215–237.

Erdoğan, B. (2021). Sosyoekonomik eşitsizlikler ve çocuk suçluluğu: Türkiye örneği. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, 24*(1), 65–92.

Fırat, S., & Erk, M. A. (2024). Suça sürüklenen çocuklarda yeniden suç işleme. In L. Tamam (Ed.), *Güncel Psikiyatri Çalışmaları III*. Akademisyen Yayınevi.

Heidensohn, F. (1985). *Women and crime*. Macmillan.

Hirschi, T. (1969). *Causes of delinquency*. University of California Press.

Hoeve, M., Dubas, J. S., Eichelsheim, V. I., van der Laan, P. H., Smeenk, W., & Gerris, J. R. M. (2009). The relationship between parenting and delinquency: A meta-analysis. *Journal of Abnormal Child Psychology, 37*(6), 749–775.

Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1947). *Dialectic of enlightenment*. Continuum.

Johnson, R. E. (1987). Family structure and delinquency: A test of control theory. *Journal of Youth and Adolescence, 16*(6), 583–602.

Kağıtçıbaşı, Ç. (2007). *Family, self, and human development across cultures: Theory and applications* (2nd ed.). Lawrence Erlbaum Associates.

Kağıtçıbaşı, Ç. (2010). *Benlik, aile ve insan gelişimi: Kültürel psikoloji açısından*. Koç Üniversitesi Yayınları.

Karagöz, M., & Özdemir, R. (2023). Aile içi etmenlerin suça sürüklenen çocuklarda suç tekrarı üzerindeki etkisi. *Sosyoekonomik Araştırmalar Dergisi, 20*(4), 112–130. https://dergipark.org.tr/tr/pub/sed

Karataş, K., & Çelik, A. (2019). Kentsel yoksulluk ve çocuk suçluluğu ilişkisi: Sosyo-ekonomik bir değerlendirme. *Sosyoloji Konferansları, 60*(1), 55–78.

Kaya, B., & Yıldırım, S. (2020). Ebeveyn gözetimi ve çocuk suçluluğu: Türkiye örneği. *Adli Sosyal Hizmet Dergisi, 2*(1), 33–49.

Kerr, M., & Stattin, H. (2000). What parents know, how they know it, and several forms of adolescent adjustment: Further support for a reinterpretation of monitoring. *Developmental Psychology, 36*(3), 366–380.

Loeber, R., & Farrington, D. P. (2000). Young children who commit crime: Epidemiology, developmental origins, risk factors, early interventions, and policy implications. *Development and Psychopathology, 12*(4), 737–762.

Maccoby, E. E., & Martin, J. A. (1983). Socialization in the context of the family: Parent–child interaction. In E. M. Hetherington (Ed.), *Handbook of child psychology: Vol. 4. Socialization, personality, and social development* (4th ed., pp. 1–101). Wiley.

Merton, R. K. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review, 3*(5), 672–682.

Oktik, N. (1997). Köyün çekiciliği–kentin iticiliği. In BBDİE & Sosyoloji Derneği (Eds.), *Toplum ve göç* (ss. 81–84). BBDİE ve Sosyoloji Derneği Yayınları.

Parsons, T. (1955). The American family: Its relations to personality and to the social structure. In T. Parsons & R. Bales (Eds.), *Family, socialization and interaction process* (pp. 3–33). Free Press.

Şentürk Dizman, Z., & Oktik, N. (2022). Aile ve suç ilişkisi: Denetimli serbestlikteki gençler üzerine nitel bir çalışma. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 11*(3), 1345–1362. https://doi.org/10.15869/itobiad.1092012

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2022). *Güvenlik birimine gelen veya getirilen çocuk istatistikleri, 2022*. https://data.tuik.gov.tr

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023). *Güvenlik birimine gelen veya getirilen çocuk istatistikleri, 2023*. https://data.tuik.gov.tr

U.S. Department of Justice. (1994). *Family life and delinquency and crime: A policymaker's guide to the literature*. Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention.

Wacquant, L. (2008). *Urban outcasts: A comparative sociology of advanced marginality*. Polity Press.

Wells, L. E., & Rankin, J. H. (1991). Families and delinquency: A meta-analysis of the impact of broken homes. *Social Problems, 38*(1), 71–93.

Wright, J. P., & Cullen, F. T. (2001). Parental efficacy and delinquent behavior: Do control and support matter? *Criminology, 39*(3), 677–706.
Yavuzer, H. (2017). *Çocuk ve suç: Suça itilen çocuklar*. Remzi Kitabevi.
Yılmaz, M. (2020). Kent yoksulluğu ve çocuk suçluluğu ilişkisi: İstanbul örneği. *Toplum ve Sosyal Hizmet, 31*(3), 805–828.

BÖLÜM 14

Yeni Bir Dünyanın Eşiğinde: Post-Seküler Dönemde Kutsalın Dolaşımı ve New Age'in Yükselişi

Gülenay Pınarbaşı[1]

Giriş

Alexandr Kluge, bir yerde şu tespiti yapar: *Modernizm bizim klasisizmimizdir, klasik antikitemizdir.* Bu tespit, modernizmin bitmiş olduğunu kabul eder (aktaran Jameson, 2015, s. 9). Jameson'un bu tespiti yapma nedeni modernizmin ne zaman başladığına dair bir tartışma başlatmaktır. Jameson'a göre modernizm Trento Konsili (1563) ile seküler çağ ise Barok dönemle başlar. Maravall'ın tezine göre Barok dönem, kamusal alanın ve kitle kültürünün ilk yayılma zamanıdır (Jameson, 2015, s. 9).

Seküler çağın başlaması, dinin sonu tezlerini de beraberinde getirmiştir. Sanayi Devrimi'yle birlikte üretim ilişkilerinde yaşanan dönüşüm, Batı merkezli pozitivist bir dünya görüşünün egemen hâle gelmesine yol açmıştır. Bu süreçte, önceki dönemin simgesel ve anlam merkezli evren tasavvuru çözülmüş; onun yerini, gözlemlenebilir olgulara ve nedensellik ilkelerine dayalı bir açıklama rejimi almıştır. Weber, modern toplumların bu doğrultudaki gelişimini sekülerleşme süreciyle ilişkilendirerek "büyünün bozumu" tanımı üzerinden kavramsallaştırmıştır. Charles Taylor'a göre ise sekülerleşme, dinin ortadan kalkması değil; inanmanın artık zorunlu bir kader olmaktan çıkıp mümkün seçeneklerden biri hâline gelmesidir. Modern çağda inanç, doğal ve sorgulanmaz bir çerçeve olmaktan çıkarak gerekçelendirilmesi gereken kırılgan bir konuma yerleşmiştir (Taylor, 2007).

Modern bireyin konumlanacağı alan, dinî kurumların belirleyici baskısından çok, bireysel tercihler temelinde şekillenen ve giderek daha seçmeci bir karakter kazanan bir yapıya dönüşmüştür; bu süreçte ampirizm ve pozitivizmin sınırlarını aşan düşünce biçimlerine yönelim artmış, farklı ve "egzotik" kültürel evrenlerle temaslar kurulmaya başlanmıştır. Pandemi sonrası sosyal ağlardaki görünüm, Jameson'un bu tespitini doğrular niteliktedir. Örneğin, Pew

[1] Doç. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Görsel İletişim Tasarımı. Orcid: 0000-0002-8758-287X

Research'e göre Amerikalıların %30'u astroloji, tarot veya fal gibi New Age pratiklerine danışıyor ve bu ilgi son on yılda medya raporlarında artan bir şekilde belgelenmiştir (Pew Research Center, 2025). Springtide Araştırması ise Gen-Z'nin %70'inin kendini "spiritüel" olarak tanımladığını ve pandemi sonrası "higher power"a inancın yükseldiğini gösteriyor (Springtide Research Institute, 2022). Ayrıca, Vox'un 2020 raporuna göre 'manifestation' aramaları sadece üç ayda %669 artmış (Jennings, 2020), Fetzer Enstitüsü'nün verileri ise pandemi sonrası bireylerin %60'ının spiritüel pratiklerde (meditasyon, dua) artış yaşadığını belirtiyor (fetzer.org.,2024). Sosyal medya platformu Bu eğilimlerin kamusal söylemdeki yansımaları, sosyal medya platformlarında da gözlemlenmektedir (örnek söylemler için bkz. dipnot)[2]. Bu veriler, spiritüel içeriklerin sosyal ağlarda hızla yayıldığını ve bireysel anlam arayışını güçlendirdiğini doğrular nitelikte. Giddens'ın ifadesiyle, günümüz toplumsal koşulları modernliğin sınırlarını aşan yeni bir tarihsel evreye girildiğine işaret etmektedir (2014, s. 10).

Bu hızlı değişim ve hatta hızlı dönüşüm, yaşamın her alanında olduğu gibi inançlar sahasında da görülmektedir. Günümüzde "büyünün gerçekten ortadan kalkıp kalkmadığı ya da inançların farklı biçimler altında yeniden mi üretildiği" sorusu hâlâ kesin bir yanıt bulmuş değildir. Dinî olan ile seküler olan, durağan ve birbirinden yalıtılmış alanlar olmaktan ziyade, karşılıklı geçişler ve çoğul görünümler üzerinden şekillenmektedir. Baskın yaklaşıma göre ise din ile modernite arasındaki ilişki çoğunlukla sekülerleşme tezi çerçevesinde okunmakta; bu nedenle sekülerleşme, modernliğin kurucu ve tamamlayıcı bir unsuru olarak değerlendirilmektedir. Birinci Dünya Savaşı sonrasında felsefi düşüncede bilimci paradigmanın sorgulanmaya başlanması, gerçeküstücülükten simgeciliğe, gizli bilgilere duyulan ilgiden yeraltı edebiyatına uzanan çeşitli arayışların geniş kitleler nezdinde karşılık bulmasına yol açmıştır. Sekülerizm modernizmle eşzamanlı biçimde ilerlemeye devam etse de, kadim animik pratiklere ve büyüsel eğilimlere yönelişin artması, bir yandan bu sürecin içsel gerilimlerine, diğer yandan nihilizm, sinizm ve varoluşsal boşluk duygusunun derinleşmesine işaret etmektedir (Flanagan, 2017, s. 47). Aydınlanma sonrasında ortaya çıkan bu gerilim ve hayal kırıklığı durumu, daha yakından incelenmesi gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde dünyanın farklı coğrafyalarında görünürlük kazanan dinî hareketlere ilişkin gazeteciler, araştırmacılar ve

[2] Örneğin, 2020'de gençlerin %46'sının pandemi sırasında yeni spiritüel pratiklere (meditasyon, sanal hizmetler) başladığı paylaşılmış (@DanielleLangWa, 2025), Gallup anketlerine göre 30 yaş altı ibadet katılımı 2020'de %19'dan 2025'te %25'e yükselmiş ve gençlerde "enchantment" (büyülenme, paganizm, demon temalı içerikler) arayışı artmış (@DanielleLangWa, 2025). Bir diğer X postunda, pandemi sonrası "vibe shift" ile spiritüel ortamın değiştiği tartışılıyor (@WillManidis, 2024).

akademisyenler tarafından yapılan değerlendirmeler, dinin toplumsal hayattan bütünüyle çekilmediğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Flanagan'a göre modern sosyolojinin temel yanılgılarından biri, dinlerin kaçınılmaz olarak ortadan kalkacağı varsayımıdır (2017, s. 63). Dinî olguyu sosyal teori çerçevesinde açıklama ve dışsal bir perspektiften çözümleme çabalarının kendisi dahi, kutsalın modern dönemde anlamını ve etkisini yitirmediğini göstermektedir. Din sosyologları, modernliğin getirdiği rasyonelleşmenin manevi ihtiyaçları artırdığı konusunda hemfikirdir. Bu nedenle çeşitli bakımlardan "kutsala dönüş" olgusundan söz edilmektedir (Bell, 2011). Kutsala yöneliş, kimi durumlarda kurumsal dinlere yeniden bağlanma biçiminde ortaya çıkarken, kimi zaman da sınırları belirsiz bir "her şeye inanma" eğilimi olarak tezahür edebilmektedir (Arslantürk, 1998, s. 16). Robert Bellah bu durumu istisnai değil, aksine modern koşullar altında anlaşılır bir gelişme olarak değerlendirmektedir. Bellah'a göre dinin temel işlevi, geçmişte sıklıkla varsayıldığı üzere toplumsal düzeni tesis etmekten ziyade, bireyin varoluşsal sorularına anlamlı yanıtlar üretebilme kapasitesinde yatmaktadır. Bu nedenle dini yalnızca kurumsal yapılarla sınırlı biçimde ele almak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Günümüzde bireyin nihai gerçeklikle kurduğu ilişki, artık yalnızca dinî kurumlar ve cemaatler aracılığıyla şekillenmemektedir (aktaran Köse, 2017). Kadim dönemlere ait inanç ve pratiklerin, kurumsal bir yapı olarak din kavramı kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunda literatürde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Din, normatif bir inanç sistemi çerçevesinde belirli dogmalar ve ibadet düzenekleri bütünü olarak tanımlandığında, New Age inanış ve uygulamalarını bu anlamda bir din kategorisi içinde konumlandırmak güçleşmektedir. Yeni Dini Hareketler ve New Age inanış ve uygulamalarını tek bir din olarak tanımlamanın zor olduğu; bunların bir hareket ya da henüz tamamlanmamış bir form olduğu yönünde görüşler mevcuttur. Bu inanışların pek çoğu, kâinattaki her şeyi açıklayan karşıt iki ilkeye dayanan düalistik bir yapı içermektedir. Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanma ile birlikte araçsal akıl ve bilim, mitik bir hâl almış; daha önce dine atfedilen körü körüne itaat ve tapınma biçimlerini yeniden üretmiştir (aktaran Best & Kellner, 2016).

Peter Berger, Batı'da popülerleşen ruhsal akımların arka planında dinî saiklerin bulunduğunu savunmaktadır. Berger'e göre sekülerleşmenin etki gücü arttıkça bu tür inanç ve uygulamalar yaygınlık kazanmaktadır (aktaran Köse, 2014). Bu durum, kutsalla ilgilenen dinin yalnızca rasyonel olanın dışında değil, rasyonel–olan ve rasyonel–olmayanın kesişim alanında yer aldığını göstermektedir.

Yeni araştırmalar, sekülerleşmenin yönünün dinden değil, kurumsal yapılardan uzaklaşma biçiminde tezahür ettiğini ortaya koymaktadır. Din karşıtı olduğunu ifade eden modern birey

dahi, bir yandan kutsalı reddederken diğer yandan dinî ve mitolojik davranış kalıplarını sürdürmektedir (Eliade, 2015, s. 184). Bu yeni durumu Grace Davie, 1990 yılında ortaya koyduğu "ait olmadan inanma" (believing without belonging) kavramıyla açıklamaktadır. Son birkaç yüzyıl boyunca ekonomik, toplumsal, dinî ve yönetsel alanlarda yaşanan dönüşümler, cemaat temelli bağlılıkları geri plana iterek bireyi merkeze alan bir öznelik biçimi üretmiştir. Ancak modern birey, inşa ettiği özgürlük ve bireyselleşme alanı içinde, yalnızlık deneyimini farklı söylem ve pratikler aracılığıyla ifade etmeye başlamıştır. Bu bağlamda sekülerleşme, dinin ortadan kalkması anlamına gelmemekte; aksine dinî inancın toplumsal ve kültürel düzlemde farklı alanlara kaymasını ifade etmektedir. Söz konusu yer değiştirme, çok çeşitli biçimler ve uygulamalar aracılığıyla görünür hâle gelmekte; bunlardan biri de kadim inanışlara yeniden anlam atfedilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Kozmopolitlik biçimlerinin tezahürleri olan bu dinî ya da din dışı anlamlar, küresel bir ağa dönüşmektedir (Castells, 2013, s. 72). Bu yeni kutsallıklara dair kültürel içeriklerin üretimi ve dağıtımı, medya araçlarının çeşitlenmesiyle paralel bir süreç izlemektedir.

Bu çalışma ampirik bir saha araştırması sunmamakta; mevcut sosyolojik, teolojik ve kültürel literatür ile güncel uluslararası araştırma raporlarını birlikte okuyarak, post-seküler dönemde kutsalın dönüşümünü kavramsal düzeyde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Nicel veriler ve kamusal söylem örnekleri, bu dönüşümün toplumsal görünürlük kazandığı alanları işaret eden göstergeler olarak ele alınmaktadır.

Modern Toplum, Mutluluk Krizi ve Kültür Endüstrisi

Yeni Dini Hareketler ve New Age olarak isimlendirilen akımların temel sorusu, Pisagor'dan günümüze uzanan "mutlu yaşam" tartışmasıdır. Kurumsal dinler aracılığıyla bu mutluluğa ulaşılamayacağını düşünen bireyler, 19. yüzyılın sonlarından itibaren önce Hint dinleri ve Budizm'e, ardından mitolojik inanışlara yönelmişlerdir.

Adorno'ya göre bu mutluluk ihtimali, II. Dünya Savaşı sonrası modern toplumların vaatlerini gerçekleştiremeyeceğinin anlaşılmasıyla büyük ölçüde azalmıştır. Bu görüşü destekleyen bir araştırmanın sonuçlarını Bauman aktarmaktadır. Bauman, Robert E. Lane'in Yale Üniversitesi'nde 2000 yılında yaptığı araştırmaya atıfla, savaş sonrası dönemde ABD ve Britanya gibi ülkelerde yaşam standartlarında ciddi bir artış yaşanmasına rağmen bireylerin mutluluk düzeylerinin düştüğünü belirtmektedir (Bauman, 2008). Adorno, bu mutsuzluk hâlini, kitle iletişim araçları aracılığıyla tanıtılan ve arzu uyandırılan metalaşmış ürünlere ulaşamama durumu ile birlikte değerlendirmiş ve bunu "süreğen mutsuzluk" olarak tanımlamıştır (Kulak,

2017, s. 42). Byung-Chul Han ise bu durumu, Foucault'cu disiplin toplumundan "performans toplumu"na geçiş bağlamında yeniden okur. Han'a göre geç modern toplumda, dışsal baskı ve yasakların yerini, "yapabilirlik" retoriğiyle gizlenen, bireyin kendini sömürmesine dayalı içsel bir zorlama almıştır. Bu düzende özne, sürekli kendini optimize etmeye, geliştirmeye ve verimli kılmaya zorlanır; bu da derin bir yorgunluk, kaygı ve anlamsızlık duygusuna yol açar (Han, 2015). Mutluluk, pazarlanan bir yaşam tarzı ürününe, ulaşılması gereken bir performans hedefine dönüşür. Bu mutsuzluğa dikkat çeken düşünürlerden biri olan Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon* adlı eserinde Batı tarihinin yapı taşını "moral bozukluğu" olarak tanımlar ve Batı dünyası dışındaki kültürlere bakılması gerektiğini vurgular. Bu bakış, bazı alanlarda diğer kültürlere ilgi ve merak olarak gelişirken, bazı alanlarda ahlaki ve dinî değerlere yöneliş biçiminde tezahür etmektedir. İnsanlık tarihi boyunca toplumlar, içinde yaşadıkları dünyayı bütünlüklü bir mikrokozmos olarak kavramaya çalışmış ve bilinmeyenin sınırlarında yer alan kaosu anlamlandırma çabası içinde olmuştur. Simya, nümeroloji, astroloji ve teozofi gibi düşünce ve uygulamalar, farklı tarihsel dönemlerde insan hayal gücünü besleyen önemli alanlar olarak öne çıkmıştır. Bu tür pratikler, literatürde genellikle okültizm başlığı altında ele alınmaktadır.

Diğer yandan Ezoterizmin içinden doğan okültizm, Yeni Dini Hareketler ve New Age kavramlarıyla sıklıkla karıştırılmakla birlikte, birbirinden farklı ancak ilişkili alanlardır. Okültizm, gizli bilgiye ulaşma iddiasını taşırken; New Age, bu bilgiyi bireysel gelişim, iyileşme ve farkındalık söylemleriyle yeniden üretmektedir. Han, çağdaş depresyonu baskıdan değil, sürekli olumlu olma zorunluluğundan türeyen bir hastalık olarak tanımlar. Negatifliğin (sınır, durma, yasak) ortadan kalkması, bireyi tükenmişliğe sürüklemektedir (Han, 2015). Diğer yandan Cederström ve Spicer, modern kültürde kendini geliştirme/optimize etme pratiklerinin bireysel performans baskısı, neoliberal öznel başarı söylemi ve anlam arayışının birleştiği nokta olarak ortaya çıktığını göstermektedir (2017).Rasyonel görünümlü bir toplumda irrasyonel yaklaşımların yaygınlaşması, geç kapitalizm çağında toplumsal yapının içsel çürümesine işaret etmektedir.

Dijitalleşme ve Kutsalın Yeni Kamusal Alanları

Rasyonel temellere dayandığı varsayılan modern toplumda irrasyonel yaklaşımlar, internetin ortaya çıkışıyla birlikte çevrimiçi ortamlara taşınmıştır. Bunun sonucunda hem kurumsal dinler hem de Yeni Dini Hareketler, iletişimin önemini daha fazla kavramış ve çevrimiçi faaliyetlere yönelmiştir. Possamai'nin değerlendirmesine göre dijital teknolojiler, New Age ve spiritüel pratikleri dönüştürmemiştir; onları hızlandırmış, bireyselleştirmiş ve gündelik hayata entegre

etmiştir (2018). Dijital çağda spiritüellik, tutarlı bir inanç sisteminden ziyade bir yaşam tarzı tercihi hâline gelmiştir. Bu durum, kutsalın derinliğini yitirerek estetik, psikolojik ve tüketim odaklı bir forma bürünmesine yol açmaktadır (2018).

Dijital ortamları fırsat olarak gören inanç savunucularının yanı sıra, bu mecralarda kutsal içeriklerin yaygınlaşmasının doğurabileceği tehlikelere dikkat çeken araştırmacılar da bulunmaktadır. Lorne Dawson ve Jenna Hennebry, dijital ortamı kutsal açısından riskli bir alan olarak değerlendirmektedir. Söz konusu risk, kült ve kutsal bilgilere hızlı erişimin yarattığı güvensizlikle ilişkilidir. Bu güvensiz zeminde, bilgelik maskesi takan bireylerin sosyal ağlarda geniş bir hareket alanı bulması istismara açık bir durum yaratmaktadır. Dawson, bu yeni durumu "New Public Space" olarak tanımlamaktadır (Dawson & Hennebry, 2003, s. 270). Possamai, iSpirituality'yi bireyselleşmiş ve piyasa mantığıyla işleyen bir maneviyat biçimi olarak tanımlar. Bu yapı, spiritüel pratiklerin dijital platformlar üzerinden sunulmasını, pazarlanmasını ve kişisel gelişim söylemiyle dolaşıma girmesini mümkün kılmaktadır (2018).

Heidegger, Varlık ve Zaman adlı eserinde insanın diğer varlıklardan, kendi varoluşunu sorgulama yetisiyle ayrıldığını vurgular (aktaran Eagleton, 2023, s. 27). İnsan, varoluşun kendisini anlamlandırma ihtiyacı duyan bir varlıktır; çünkü sonluluğunun farkındadır. Bu farkındalık, insanı ontolojik bir endişe ile baş başa bırakmaktadır.

Kentleşme, modernleşme ve sekülerleşme süreçleriyle birlikte bu ontolojik endişe farklı biçimler kazanmıştır. Modern birey, belirsizlik ve güvensizlik duyguları karşısında varoluşsal bir güvenlik arayışına yönelmektedir. Diğer yandan Taylor, modern dünyanın temel özelliğini "içkin çerçeve" kavramıyla açıklar. Buna göre modern insan, anlamı aşkın bir düzenden değil, bu-dünyaya içkin referanslardan üretmek zorundadır. Ancak bu çerçeve Tanrı'yı zorunlu olarak dışlamaz; Tanrı'yı zorunlu olmaktan çıkarır (Taylor, 2007). New Age inanış ve uygulamaları, bu arayışa cevap verme iddiasıyla ortaya çıkmakta; bireye kozmik bir düzen ve iyimser bir evren tasavvuru sunmaktadır.

Sonuç: Post-Seküler Dünyada Kutsalın Yer Değiştirmesi

Bu çalışma, sekülerleşmenin kutsalın ortadan kalkması anlamına gelmediğini; aksine kutsalın biçim değiştirerek farklı toplumsal ve kültürel alanlarda dolaşıma girdiğini göstermektedir. New Age inanış ve uygulamaları, modernliğin rasyonel, ilerlemeci ve kurtarıcı vaatlerinin karşılıksız kalmasına verilen kültürel ve sembolik bir yanıt olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yönelim, dinin sonunu değil; kutsalın kurumsal yapılardan bireysel deneyimlere, piyasa ilişkilerine ve dijital mecralara doğru yer değiştirmesini ifade etmektedir. New Age, bireysel

özgürlük ve öznel iyileşme vaadini piyasa mantığıyla birleştiren melez bir maneviyat üretirken, dijitalleşme bu maneviyatı kamusal alanda görünür kılmakta, ancak aynı zamanda yüzeyselleştirmektedir. Bu nedenle New Age ne masum bir içsel yolculuk ne de irrasyonel bir sapma olarak değerlendirilebilir; aksine modernliğin kendi içsel çelişkilerinin, anlam krizlerinin ve ontolojik güvencesizliklerinin bir semptomu olarak okunmalıdır. Bu bağlamda New Age, post-seküler dünyada kutsalın dolaşım biçimlerini anlamak için önemli bir analitik pencere sunmaktadır.

Geç modern toplumda kutsal, artık kurumsal dinlerin tekelinde değildir. Bireysel deneyim, medya ve tüketim pratikleri içinde yeniden üretilmektedir. Bu bağlamda New Age, ne bütünüyle irrasyonel bir sapma ne de masum bir içsel yolculuktur; modernliğin kendi çelişkilerinin görünür hâle geldiği bir semptomdur.

KAYNAKÇA

Adorno, T.W. (2002). The Stars Down to Earth And Other Essays on The İrrational in Culture. Stephen Crook (Ed.). London and New York: Routledge Yayınları.

Arslan, M . (2009). Post Modern dünyada sekülarizm dinin sonundan kutsalın dönüşümüne. Eskiyeni, (13), 99-107. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/issue/37280/433500

Arslan, M. (2011). Paranormalizm ve Din. İstanbul: Bilsam Yayıncılık.

Arslantürk, Z. (1998). Kutsal'ın dönüşü yeni toplum arayışları. İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Atay, F. (2004). Din hayattan çıkar, antropolojik denemeler. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın C. (2015), İnsanın Anlam Arayışı İle Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki (Yayımlanmamış Doktora Tezi).Samsun. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

Bauman, Z. (2002). Kuşatılmış Toplum. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2018). Bireyselleşmiş Toplum. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bellah, R. N. (2011). Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age. Harvard University Press

Best, S.; ve Kellner, D. (2016). Postmodern Teori. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Campbell, C. (2007). The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era. Paradigm Publishers

Castells, M. (2013). İletişimin Gücü. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Cederström, C., & Spicer, A. (2017). Desperately Seeking Self-Improvement. Polity Press.

@DanielleLangWa;https://x.com/DanielleLangWa/status/2002830286317605104

Davie, G. (2006). Moder Avrupa'da Din. İstanbul: Küre Yayınları.

Dawson, L., ve Hennebry, J.(2003).New Religious Movements and the Future. s.270., UK

Eagleton, T. (2023). Hayatın Anlamı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eliade M. (2015). Kutsal ve Kutsal Dışı. İstanbul: Alfa Yayınları.

Flanagan, K. (2017). Teolojideki Sosyoloji. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Giddens, A., (2014). Modernite ve Bireysel Kimlik. İstanbul: Say Yayınları.

Jameson, F. (2015) Antikler ve Postmodernler. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Jennings, R. (2020, October 23). What is manifesting and does it actually work? Vox. https://www.vox.com/the-goods/21524975/manifesting-does-it-really-work-meme, Pew Research Center. (2025, May 21). 3 in 10 Americans consult astrology, tarot cards or fortune tellers.https://www.pewresearch.org/religion/2025/05/21/3-in-10-americans-consult-astrology-tarot-cards-or-fortune-tellers/

Köse, A. (2014). Kutsalın Dönüşü. İstanbul: Timaş Yayınları.

Kulak, Ö. (2017). Theodor Adorno-Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür. İstanbul: İthaki Yayınları.

Lyotard, J-F. (2019). Postmodern Durum. Ankara: Bilgesu Yayınları.

Possamai, A. (2018). The iSpirituality: Digital Technologies and New Age Religions. Palgrave Macmillan.

Springtide Research Institute. (2022, October 4). Gen Z and religion – What the statistics say. https://springtideresearch.org/post/religion-and-spirituality/gen-z-and-religion-what-the-statistics-say

Taylor, C. (2007). A Secular Age. Harvard University Press.

@WillManidis. (2024, October 6). Underrated how severe the vibe shift was from the lockdown era... [Post on X]. https://x.com/WillManidis/status/1842990840580538604

BİDGE