ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
ATATÜRK SUPREME COUNCIL FOR CULTURE, LANGUAGE AND HISTORY
ВЫСШЕЕ ОБЩЕСТВО ПО ТУРЕЦКОЙ КУЛЬТУРЕ, ЯЗЫКУ И ИСТОРИИ имени АТАТЮРКА

38. ICANAS

(Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)
(International Congress of Asian and North African Studies)
(Международный конгресс по изучению Азии и Северной Африки)

10-15.09.2007 ANKARA / TÜRKİYE

BİLDİRİLER / PAPERS / СБОРНИК СТАТЕЙ

KÜLTÜREL DEĞİŞİM, GELİŞİM VE HAREKETLİLİK
CULTURAL CHANGE, GROWTH AND MOBILITY
КУЛЬТУРНЫЙ ОБМЕН, РАЗВИТИЕ И МОБИЛЬНОСТЬ

II. CİLT / VOLUME II / ТОМ II

ANKARA-2011

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU YAYINLARI: 11/2

5846 Sayılı Kanuna göre bu eserin bütün yayın, tercüme ve iktibas hakları Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumuna aittir. Bildiri ve panel metinleri içinde geçen görüş, bilgi ve görsel malzemelerden bildiri sahipleri ve panel konuşmacıları sorumludur.

All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the Publisher, except in the case of brief quotations, in critical articles or reviews. Papers reflect the viewpoints of individual writers and panelists. They are legally responsible for their articles and photograps.

Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (38: 2007: Ankara)

38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) 10-15 Eylül 2007 – Ankara / Türkiye: Bildiriler: Kültürel Değişim, Gelişim ve Hareketlilik = 38th ICANAS (International Congress of Asian and North African Studies) 10-15 September 2007. – Ankara / Turkey: Papers: Cultural Change, Growth and Mobility / Yayına Hazırlayanlar / Editors; Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Zeki Cemil Arda, Zeynep Bağlan Özer, Reşide Gürses, Banu Karababa Taşkın. – Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanlığı, 2011.

2. c.; 24 cm (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları: 11/2

ISBN 978-975-16-2433-8 (tk.)

ISBN 978-975-16-2435-2 (2. C.)

1. Kültür, Asya-Toplantılar. 2. Kültür, Kuzey Afrika-Toplantılar. 3. Kültür Değişim, Kültürel Gelişim ve Kültürel Hareketlilik

-Toplantılar I. Dilek, Zeki (yay. haz.) II. Akbulut, Mustafa (yay. haz.) III. Arda, Zeki Cemil (yay. haz.) IV. Özer, Zeynep Bağlan (yay. haz.) V. Gürses, Reşide (yay. haz.) VI. Karababa Taşkın, Banu (yay. haz.)

301.2

Yayına Hazırlayanlar/Editors: Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Zeki Cemil Arda, Zeynep Bağlan Özer, Reşide Gürses, Banu Karababa Taşkın.

ISBN 978-975-16-2433-8 (tk.)

ISBN 978-975-16-2435-2 (2. c.)

Kapak Tasarım/Cover Design: Tolga Erkan

Baskı/Print: PRESMAT MATBAA GAZETE SANAYİ Tic. Ltd. Şti.

İvedik Organize Sanayi 30 cad. 538.sok No 68 • Ostim/ANKARA

Tel: (0312) 394 63 83 **Fax:** (0312) 394 44 31

e-posta/e-mail: presmat@hotmail.com **Web:** www.pressmatbaa.com

Baskı Sayısı / Number of Copies Printed: 450

Ankara 2011

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu

Adres/Address: Ziya Bey Caddesi Nu: 19, 06 520

Balgat-ANKARA/TÜRKİYE

Tel.: 90 (0312) 287 73 36

Belgegeçer/Fax: 90 (0312) 286 01 70

e-posta/e-mail: yuksekkurum@ataturkyuksekkurum.gov.tr

İÇİNDEKİLER/TABLE OF CONTENTS/СОДЕРЖАНИЕ

Sayfa Numarası/Page Number/Стр.

BİLDİRİLER/PAPERS/СТАТЬИ

YENİ MÜZİK KÜLTÜRÜNDE HÂKİM KÜRESEL KÜLTÜR İLE "ÖTEKİ" KÜLTÜRLER ARASINDA KURULAN YENİ İLİŞKİLERLE TÜRKİYE'DEKİ YENİ POP MÜZİK KÜLTÜRÜNÜN DEĞERLENDİRİLMESİ
KONYAR, Hürriyet 435

KÜLTÜREL / SİYASAL BİR KİMLİKLEŞME ARACI OLARAK GİYİM-KUŞAM MODASI
KÖSE, Hüseyin 457

ALEV ALATLI'NIN ROMANLARINDA GELECEK KAYGISI –BUGÜNDEN YARINA TÜRKİYE–
KURUKAFA, Vedat-ÜNSAL,Kubilay 473

THE QUEST FOR IDENTITY AMONG YOUNG ALGERIANS: *THE EVERLASTING SISYPHUS*
MILIANI, Mohamed 481

THE TURKISH IMPACT ON THE CHANGES OF THE SUDANESE SOCIO-CULTURAL LIFE AND DEVELOPMENT
MOHAMMED, Suleiman Yahia 489

ÜNİVERSİTE GENÇLİĞİ VE KÜRESELLEŞME
ÖZDEMİR, Cevdet 511

POSTMODERN DEĞERLER, KİMLİK OLUŞUMU VE YAŞAM DOYUMU
ÖZGÜNGÖR, Sevgi-KAPIKIRAN, Necla 531

AIDS VILLAGES AND ORPHANS IN CHINA
PAN, Lien Tan 545

KÜLTÜR KAVRAMININ MADDİ TARİHÎ VE COĞRAFÎ TEMELİ
PARLAKYILDIZ, Hayrettin 555

UKRAYNA/ODESSA-BOLGRAD, KURTÇU'DAKİ GAGAVUZLARDA HIDIRELLEZ (6 MAYIS), PASHA VE PROVODİ İLE TÜRKİYE'DE ÇANAKKALE TÜRKMENLERİNDE KUTLANAN HIDIRELLEZ BAYRAMI İLİŞKİSİ
PARLAKYILDIZ, Hayrettin 565

HIZLI VE DENGESİZ DEĞİŞİME TEPKİ OLARAK SİNEMADA ŞİDDET TÜRKİYE ÖRNEĞİ: 1980-2006
PİŞKİN, Günseli 573

ASTROLOGY IN THE MONGOLIAN WEDDING RITUAL
POP, Rodica 595

TÜRK TOPLUMU VE MODERNLEŞME
RZAYEVA, Roida 605

KUZEY KIBRIS'TA BARIŞ SÖYLEMİNİN FENOMOLOJİSİ
SADRAZAM, Ejdan 621

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ
SAMPİEV, İ. M./САМПИЕВ, И. М. 631

KUZEY AFRİKA VE ASYA ÜLKELERİNİN GELECEKTE KARŞILAŞABİLECEĞİ SORUNLAR ÜZERİNE BİR DENEME
SARAÇOĞLU, Hüseyin 651

INTERCULTURAL TRANSFORMATION: NEW CULTURES, VALUES AND ATTITUDES
SECELEANU, Andra-PAPARI, Aurel-UNGUREANU, Carmen 663

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ПОРТУГАЛОЯЗЫЧНЫХ ДИАСПОР
SOBOLEVA, E. S./СОБОЛЕВА, Е. С. 675

ВЬЕТНАМСКАЯ КУЛЬТУРА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ
SOKOLOV, Anatoliy/СОКОЛОВ, Анатолий 689

DOĞU ANLATI GELENEKLERİ VE TÜRK SİNEMASININ AİDİYETİ
SÖZEN, Fadıl Mustafa 697

MODERN TOPLUMLARIN ÖNE ÇIKAN İKİ SORUNSALI: GÜVENSİZLİK VE KAYGI
ŞENTÜRK, Ünal 717

EĞİTİMİN ETKİ ALANINDA SİVİL TOPLUM VE KÜLTÜREL DEĞİŞİM
ŞİRİN, Hüseyin 739

О МАГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ В ИСТОРИИ ЭТНОКУЛЬТУРЫ
TAGİYEVA, Saltanat/ТАГИЕВА, Салтанат 753

SOSYAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE DEĞİŞEN BABA ROLÜ
TEZEL ŞAHİN, Fatma 765

TÜRK TOPLUMUNDA AİLE-ÇOCUK İLİŞKİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ
TEZEL ŞAHİN, Fatma-CEVHER, Fatma Nilgün 775

VENEZUELALI GENERAL FRANCISCO DE MİRANDA'NIN 1786 YILINDA OSMANLI BAŞKENTİ İSTANBUL'A GELİŞİ VE İZLENİMLERİ
TOLEDO, Hale 791

TÜRK DÜNYASINDA UYGARLIK MESELELERİ
ÜÇÜNCÜ, Uğur 803

ANAYURT'TAN ANADOLU'YA *CAMBI ATUU*'DAN *KÖMBE KAPMA*'YA
YAYIN KÖSE, Nerin 825

KÜLTÜREL SERMAYE VE MEVLANA ÇEVİRİLERİ
YAZICI, Mine 831

KÜRESELLEŞME ÇAĞINDA DEĞİŞEN MEKÂN ALGILAYIŞLARI
YILDIZ, Mehmet Zeydin YILDIZ-ALAEDDİNOĞLU, Faruk 845

KÜLTÜREL DEĞİŞİMDE MODERNLEŞME VE ÇAĞDAŞLAŞMA
YUVALI, Abdullah 863

KAZAN TATARLARININ KÜLTÜREL KİMLİĞİNİN OLUŞUMUNDA SABANTUY BAYRAMI
ZARİPOVA ÇETİN, Çulpan 869

YENİ MÜZİK KÜLTÜRÜNDE HÂKİM KÜRESEL KÜLTÜR İLE "ÖTEKİ" KÜLTÜRLER ARASINDA KURULAN YENİ İLİŞKİLERLE TÜRKİYE'DEKİ YENİ POP MÜZİK KÜLTÜRÜNÜN DEĞERLENDİRİLMESİ

KONYAR, Hürriyet
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Küreselleşme sürecinin ortaya çıkardığı yeni kültürel yapılanmadaki kültürel karşıtlık ilişkisi, modern –geleneksel ikilemi yerine, küresel– yerel ikilemi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yeni karşıtlık içinde küresel olan, hegemonik olarak yerel olana, farklı olana etki ederken aynı zamanda bu yereli, farklı olanı, "öteki"leştirilmiş olanı kendi içine katarak küresel hegemonik yapısını yeniden üretmektedir.

Bu bağlamda Batı'nın "öteki"si olan Asya ve Afrika kültürleri, bu yeni karşıtlık ilişkisi içinde Batı hegemonik kültürel yapısı ile "bütünleşirken" kendi muhalif yapılarını, direnç gösteren kimliklerinin de kırılması söz konusu olmaktadır. Bu durum yeni kültürel yapılanma içinde en belirgin olarak pop müzik kültürü içinde gözükmektedir.

Bu tür bir kültürel yapının oluşmasında en etkin olan ise piyasalar ve piyasa ile bütünleşmiş olan medya olmaktadır. Farklı olanın gerçek kimliklerinin kırılmasında ve bu kimliklerin poplaşmasında etkin olan medyadır.

Bu ilişkiye Türkiye'de de Pop müzik kültürü üzerinden baktığımızda, yeniden yapılanan piyasa ve medya ilişkileri sayesinde oluşturulduğunu, farklı olan öteki, etnik vs. olan kültürel yapıların muhalifliklerinin kırılarak poplaştırıldıklarını görüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Ötekilik, pop müzik, medya.

ABSTRACT

The new cultural antagonism relation arose by the new cultural structuring process as a consequence of globalization process leads from opposition of modern and traditional to opposition of global and local. In this new controversy, the global one is dominant over the local one and it affects it in a different way, and at the same time, it reproduces its global dominant structure by absorbing the local and the different one which it made it as the "other".

In this context, the Asian and African cultures which might be regarded as the "other" in the west "integrate" with the western dominant cultural structure

and it will be true to propose that their opposing nature and their resistant culture are going to be refracted. This situation can be best observed in the new cultural structuring process in the popular music culture.

Market and the media which is integrated with the markets are the most effective agents in the establishment of this kind of a cultural structure. Media is effective in the refraction of the real identities and the popularization of these identities.

As we overview this relationship in Popular music, we see that it has been established by the help of restructured market and media relations and the opposing nature of the different one, the other and the ethnic is being refracted and they are being popularized in replacement.

Key Words: Otherness, pop music, media.

GİRİŞ

Hegemonik olan ile "öteki"leştirilmiş olan kültürler arasında kurulan ilişkiler küreselleşme süreci içinde yeniden farklılaşarak belirlenmektedir. Bu ilişkiler sürecinde hâkim olan kültürel yapıların küreselleşme sürecinde meydana gelen hızlı kültürel alışverişler ile ortaya çıkan "öteki"leştirilmiş olan kültürler ile kurduğu yeni ilişki biçimi daha önceki dönemin kolonyal ilişkilerinden farklı olarak ötekinin fiilen merkezde yeralmasıyla belirlenmektedir. Özellikle Birinci Dünya Batı toplumlarına Afrika Asya kıtalarından göç edenlerin bu yeni süreçte kurdukları ilişkide, hâkim/hegemonik olanın kültürel yapısına kendi kültürel yapısı ile katılırken, "öteki" olan bu kültürel yapıların muhalifliklerinin kaybolması, eriyip hâkim yapı içine katılması söz konusu olmaktadır. Küresel ile yerel arasındaki etkileşimler, bu yeni dönemde hem hegemonik olanın kültürel yapısını yeniden güçlendirecek şekilde ötekinin hâkim yapıya eklenmesini getirirken hem de ötekinin kültürel yapısında belli bir değişimi, evcilleşmesini getirmiştir.

"Öteki" ile hegemon olan kültürel yapı arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan bu değişimlerin Türkiye'deki yansımalarını izlemeye çalışırken özellikle pop müzik kültürü içinde başlayan değişimlere bakarak belirlemeye çalışacağız.

Hegemonik Yapı ile "Öteki" Kimlikler Arasında Yeniden Kurulan İlişkiler

Küreselleşmenin kültürel anlamdaki etkileşimi göçler, medya ya da turizm aracılığı ile gerçekleşirken ortaya çıkan bu hareket ve akışlar içinde toplumların kültürel yapıları da dönüşüme maruz kalmaktadır. Küresel politikalar sonucunda özellikle göçlerin giderek hızlanması ve yoksul Üçüncü Dünya ülkelerinin zengin Birinci Dünya ülkelerine doğru akışı içinde farklı olanın, öteki olanın giderek merkezin değerleri ile daha fazla karşı karşıya kalmasını, ve daha fazla merkezde yeralıp ortaya çıkmasını getirmiştir. (Chambers: 2005: 38, 107)

Küresel hareketlilik ile birlikte kültürel ortamların da değişime uğramaları söz konusu olurken bu değişim, hâkim Anglo-Amerikan kültürel yapının diğer öteki kültürleri, kendi kültürel bakışı açısından yeniden konumlandırması söz konusu olmaktadır. Bu yeni konumlandırmada öteki olan, farklı olan kültürel yapılar artık önceki dönemin yapılanmasına göre merkezden uzakta belirlenmekten öte, merkezin içinde yer alarak ya da giderek merkeze daha yakın durumda olarak yeniden belirlenmektedir. Böylece Küresel-kültürel ilişkilerde ortaya çıkan postkolonyal ilişkiler, Batı hegemonyası ile öteki kültürleri yeniden ama, bir başka biçimde bir araya getirirken, ötekinin Batı medeniyeti içine eklemlenerek hegemonyayı yeniden ürettiği yeni bir kültürel ortam da meydana gelmekte/getirilmektedir. Hall, egemen olanla muhalif olan kültürlerin arasında hegemonik bir mücadele olduğunu ve farklı olan kültürel yapıların hegemonik yapı içinde kalarak hegemonik yapıyı çoğulcu biçime dönüştürdüğünü, buna karşılık muhalif olanın da meşruiyet kazandıklarını belirtmektedir. (Sholle, 1999: 279; Hall, 1999a: 238)[1]

Bu yeni ilişkiler içinde hâkim olan Anglo-Amerikan kültürel yapı, öteki kültürlerde otantik olanı, saflığı bozulmamış olanı talep ederek kendi hegomonyasını kurmaktadır. "… Çünkü 'Batılı' bir tarzda, kurtulma umudu olmayan bir mutlaklığı hedeflemektedir. İşte bu paradokslar yoluyla batı bir yandan kendisini özne olarak kurmayı, eleştirel söylemin kalkış ve varış noktası olarak sunmayı sürdürürken öte yandan da bu farklılıkları, bu yerlileri, bu öteki kültürleri dünyamıza sokarak onları aynı anda hem biçimlendiren hem de dağıtan süreç ve araçları emperyalizm, yeni sömürgecilik, kapitalizm, batı medyası- gözardı etmektedir." Öte yandan, Batı hegomonyasıyla ilişki içinde olan ötekinin evcilleştirilmesi söz konusu olduğundan artık gerçek sesi kısılmıştır. Ötekinin konuşmasına ve çağdaş varoluş koşullarında kendi varlık

[1] Hall, farklı olanın hâkim kültürel yapı tarafından dönüştürülme biçimini, özellikle göçmen kimliği üzerinden sorgularken bu kimliğin bitmemiş, tamamlanmamış anlamları olduğundan, farklılık sınırlarının sürekli olarak farklı algı dayanaklarına göre yeniden konumlandıklarını söyler. Buna göre bu farklılık anlayışı ile Karayiplilerin kimliklerinin biçimlenmesi konusuna baktığında üç ayrı kaynakla oluştuğunu görüyor. Afrika'nın varlığı, "Avrupalı olmak" ve "Amerikalı olmak" şeklinde açıklıyor. Amerika'yı birinci dünya olarak ele almakta, Afrikayı, ezilmişlerin alanı olarak, ele alınarak, … bizim adlandırabileceğimiz ve hissedebileceğimiz düşsel ya da simgesel bir değer kazandığını ve ona olan aidiyetimizin Benedict Anderson'un "Hayali Cemaat" dediği şeyi oluşturduğunu söylemektedir. "Afrika"'nın politika, bellek ve arzularımız aracılığıyla yeniden yaratılır. Anlattığımız Afrika'dır. "Kimlik denklemindeki üçüncü biçim Avrupa'dır. Avrupa, Karayip kültüründeki iktidar oyununa, zorlama ve rıza siyasetine, egemen olanın rolüne aittir. Sömürgecilik, azgelişmişlik, yoksulluk ve renk ırkçılığı bağlamında Avrupa varlığı, siyah kişiyi, görsel betimleme alanında kendi baskın betimleme rejimleri içinde konumlamıştır. "Sömürgecilik" söylemi, serüven ve keşif edebiyatı, egzotiğin romansı, etnografyacı ve seyyah göz turizmin tropikal dilleri, gezi broşürleri, Hollywood ve vahşi, pornografik ganja dilleri ve kentsel şiddet. Çünkü Avrupa kimliği, dışlama, dayatma, ve el koyma üzerine kuruludur. Ötekinin konumundan bakış bizi yalnızca vahşeti, nefreti ve saldırganlığı içinde değil, arzusunun çelişikliği içinde de sabitliyor. Diaspora kimlikleri dönüşüm ve farklılık aracılığıyla kendilerini durmaksızın üreten ve yeniden üreten kimliklerdir. Kes, yapıştır estetiğidir." (Hall, 1998: 173-191)

ya da otantiklik anlayışını tanımlamasına izin verilmemektedir. (Chambers, 2005: 94, 108) Bu yeni ilişkide hâkim olan kültürel yapı folklorik olan ötekiye gözyummaktadır. Gerçek öteki ise, fundamentalizmi yüzünden anında reddedilir." gerçek öteki hiçbir zaman ruhani bilgeliklerin ve hoş âdetlerin ötekisi değildir. Tanımı gereği, "ataerkil"dir." vahşi"dir. (Zizek, 2006: 272)

Öte yandan, hâkim kültürel ya da hegemonik yapı ile öteki arasındaki bu ilişkileri poplaştırıp kitleselleştiren ise piyasalaşmış medya olmaktadır.

Medyanın bu ilişkiler içindeki işlevi ise "bu hegemonik çerçeve içinde kalmayı sağlamasıdır. Medya karmaşık bir süreç olan bu oydaşmayı/ortak kabulü şekillendirme ve örgütlendirme işlevini yerine getirmektedir. Medya başat yapıyı oluştururken hangi olayları ele alıp yani hangilerini düzenli ve meşru bir tanım içine sokup, hangilerini dışarda bırakacağı, bunları sistemin gerçekliğinin dışında kalan aşırılıkçı, irrasyonel, anlamsız, ütopyacı, pratik olmadıkları gerekçeleriyle dışlanmasına karar vermektedir." (Hall, 1999a: 236,7,8,9-40) Medya bu işlevini gerçekleştirirken "gerçek"liği yeniden tanımlamaktadır. Medya, "gerçeği" dilsel pratikler aracılığı ile kurmakta ve seçilmiş tanımlarla temsil etmektedir. Bu temsil etme işinde aktif bir seçme ve sunma, yapılandırma ve biçimlendirme vardır. Burada söz konusu olan bir anlamlandırma pratiği olmaktadır. Bu anlamlandırmanın çoğulculuğu sağlaması açısından güvenilir, meşru olması, sorgulanmadan kabullenilir olması gerekmektedir. Bu durumda çoğulcu anlam yapılanmasının dışında kalan alternatif anlamların marjinalleştirilmeleri, önemsizleştirilmeleri veya meşruluklarından arındırılmaları gerekmektedir. (Hall, 1999b: 88-93) Böylece medya hâkim kültür tarafından ortaya konulan temel tanımları yeniden üretir. Bu tanımları medyanın kendisinin bağımsız olarak meydana getirdiği kamusal dillere çevirerek dönüşüm yaparken, hâkim kültür de medyaya dayanarak tanımlamalarını yeniden yapar. Daha açık bir ifadeyle, sapkın olarak tanımlanan davranışların yeniden tanımlanması sürecinde egemen grup olarak tanımlanan polis, iletişim araçları, yargı organları gibi kurumlar aykırı davranışları belirler ve yeniden tanımlarlar. Böylece bu bir döngü hâlini alır. (Jefferson & Hall, 1998: 76) İletişim araçları, direnişi iletirken aynı zamanda egemen anlamlar çerçevesine yerleştirilmektedirler. **Sonuç olarak** medya görünen ticari işlevinin yanında toplumun merkezî değer sistemi çizgisinde işlev görerek bu değer sistemini güçlendirmekte ve toplumda çoğulculuğu sağlama bağlamaktadır. (Hall, 1999b: 85)

Medyanın oluşturduğu bu çoğul anlamlar "çok kültürlü" bir kimlik anlayışı içinde yapılandırılırlar. Ancak bu kimlik içinde hâkim olan kimlik Anglo-Amerikan olandır. Diğer kimlikler bu hâkim kimliği yeniden üretmek için işlevselleştirilirler.

Sonuç olarak hâkim Batı kültürel yapısı içinde kalan farklı, "öteki" olanın hâkim kültürün yeniden yapılandırması altında farklılıkları törpülenerek evcilleşerek, çoğulcu bir yapı hâline dönüştürülürlerken hâkim kültürel yapının

belirleyiciliği altında yeni melez bir karakter edinmektedirler. Diğer yandan piyasalaşmış medya aracılığı ile de, farklı olanın kültürünün dönüştürülüp poplaştırılması söz konusudur. Bu poplaştırma sürecinde özellikle de pop müzik kültürü önem taşımaktadır.

Farklı Olanın "Öteki"nin Hâkim Kültürel Yapıya Eklenmesinde Pop Müzik Kültürü

Hâkim olan kültür ile "öteki" olan arasındaki ilişkiyi daha yakından takip etmeye olanak tanıyan bir alan da Pop müzikdir. Pop müzik kültüründe öteki olan siyah kültürün, hâkim beyaz Anglo-Amerikan müzik kültüründe devşirilmesi çok daha hızlıdır.

Pop müzik kültürünün gelişiminde önceleri hegemonik olan kültürel yapı ile öteki olan siyah kültürel yapı arasında, siyah kimliğin hâkim beyaz kültür tarafından ırkçı tutumlarla dışlanması söz konusudur." Öteki" olan siyah için ise kendi muhalif kimliğinin bir parçası olarak müzik önemli hâle gelir. Blues müziği bu anlamda zencilerin direniş müziği olarak ortaya çıkar. Yıllar boyu zencilerin kendilerine kurdukları bu direnç kimliğinin daha sonraları genç beyaz muhalif altkültürler içinde de ortaya çıktığı görülmektedir. Siyah kimliği, gençliğe heyecan ve macera arayışı gibi değerleri de içeren, özünde yer altı adamı olarak bir imge şeklinde yer alıyordu. Gençlik kültürü içinde zenci kültürünün kullanımının artması sonucunda ortaya çıkan hâkim gençlik kültürü içinde, "gençlik" ve "zenci" konumlarının aynı çizgide kullanılmaları söz konusudur.[2] Bunda rol oynayan temel faktör ise, bu kesim gençliğinin gelecek beklentisinin artık bir macera arayışına dönüşmüş olmasıdır. (Hebdige, 2004: 49-68) Böylece "siyah kurtuluş"un kodlanmış simgelerinin savaş sonrası beyaz gençlik kuşakları arasında benimsenmesi ve yeniden ifade edilmesi söz konusu olmaya başlamıştır. Bu radikal simgeler gerek eylemci öğrenciler arasında ve gerekse de feminist ve gelişen eşcinsel dalga özgürlüğü hareketi içinde beyaz toplum içindeki aşağı kimlikleri güçlendiren konumda yer alarak eşitlik teması oluştururlar. Bu özdeşleşme biçimi 1969 Woodstock Festivali'nde bir araya gelip yeni bir düşsel topluluk oluşturduklarını düşünen; ağırlıklı olarak beyaz, orta sınıf gençlik arasında doruğa ulaşmıştır. (Mercer, 1998: 49-84) Daha sonra ise etnik kimliklerden etkilenim artar. 1970'ler ve 1980'lerin müzisyenleri de ilk olarak Jamaika'da kaydedilen şarkılarda keşfettikleri ham tarzlardan

[2] Iain Chambers, "Yüzyılın başlarından bu yana kesik tempodan dans gruplarına Swing'den rock'n Roll'a kadar beyaz popüler müzikte ve dansında görülen değişmeler açısından siyah Amerikan müziğinin (ne denli) hayati bir rol oynadığını (betimler)" (akt. Rowe, 1996: 90) Simon Frith ise; "ABD'deki popüler müzik şimdi tüm dünyada yankılanan soundlar, güçsüzler tarafından, siyah müzisyenler ve fakir, beyaz cemaatler tarafından, Latin Amerika'dan ve Karayiplerden gelen göçmen nağmeleri ve ritmleri tarafından yeni izler kitleler için tekrarlanan eski biçimler tarafından şekillendirildi." demektedir. (Akt.: Rowe, 1996: 92)

esinlendiler.[3] (Hebdige, 2003: 165) Siyah kimliği popkültür içinde yer alarak muhalif duygularının oluşmasını kolaylaştıran imgeler yaratır.

Ötekinin hâkim kültürel yapı içinde Pop müzik kültüründe yer alması durumu, gençlik alt kültürlerinin poplaştırılması ile birlikte rock kültürünün de popa dönüşümü sürecinde, folk kullanımın yerini Pop almaya başlar. Blues müziğinin gerçekçiliğinin, muhalifliğinin, yerini Pop'un yüzeyselliği alır. Muhalif yapı kaybolur. Örneğin Bob Dylan'ın lirikleri artık meseleleri ele almamakta, aileyi duygusallaştırıp, seksi meşrulaştırmakta ve tamamıyla hâkim ideolojiyi desteklemeye başlamaktadır. Diğer Rock şarkıcılar da 1960'lı yıllarda ticari eğlencenin mantığına göre müzik yapmaya başlamaktadırlar. (Frith, 1988: 111, 2; 1981: 51; 1998: 42)

Diğer yandan, beyaz ve siyah müzikal alt kültürler arasında ilişkilerde, özellikle Rock müzik gibi örgütlenmeler içinde, ırkçılık politikalarının yumuşaması, farklı müzik tarzlarının hoşgörü ile karşılanması olsa da daha geniş ırkçılık ve iktisadi sömürü yapılarından sıyrılmak mümkün olamamaktadır. (Rowe, 1996: 164) Irkçılığın pop müzik kültürü üzerinden yayılması, beyaz orta sınıfa ait olan değer yapısı içine yerleştirilen siyah kimliğinin, örneğin siyah olanın seksi kimliği ya da siyahların sporcu kimlikleri gibi hegemonik bakış açıları ile yeniden kurulan siyah kimliği ırkçılığın poplaşmasını ve daha fazla yaygınlaşmasını sağlamaktadır.

Siyah olanın, ötekinin hâkim beyaz kültür içinde giderek muhalifliğinin kaybolmasına karşılık yeni anlamlandırmalar içine konularak siyah kimliğin belli durumlar üzerinde yoğunlaşarak yeniden yapılandırıldığını söyleyebiliriz. Bu durum özellikle 1980'li yılların ortasında Afrikadaki açlık sorununa karşı oluşan kampanyalar, ırkçılık karşıtı düzenlenen Sun City kampanyasına dayalı politik müdahelelerle ve Paul Simon gibi beyaz Pop yıldızlarının Afrika müziğini ve müzisyenlerini kendi bünyesine katma ve "vitrine çıkarma" örnekleri ile gösterilebilir. Yine Live Aid, Band Aid ve USA for Africa popüler müzik kampanyalarında birer kilit simge olarak durmaktadırlar. (Rowe, 1996: 95)

Alt kültürlerin önemini kaybetmesi, medya teknolojileri ile farklı olanın sürekli keşfedilmesi sürecine girilmesi ile birlikte pop müzikde yeni bir tarz olarak "dünya müziği"nin ortaya çıkması, etnik kültürlerin, tınıların pop müzikte daha fazla kullanılmasını ve hızla bunun bir modaya dönüşümünü getirdi. Böylece ana akım içinde hegemonik Pop kültürel yapı içinde etnik olanın, farklı olanın müziğinin kullanılması çok fazla arttı.

---

[3] "... Jamaika tarzı dans kültürünün önemli özellikleri; megawatt ses sistemleri, doğaçlama kayıtlar, davul ve basın öne çıkması ve ritm üzerine rap yapma, rave ve dans kültürüne uyarlandı. Aynı performansın farklı remikslerinin yaygınlaşması gibi diğer yenilikler ana Rock and Roll'un yanı sıra Hip Hop ve Rap gibi Reggae estetiğinden derinden etkilenen Afrika-Amerikan pop müzik tarzlarının başlıca özelliklerinden birine dönüşmüştür. " (Mıller, 2005: 343)

"World Music" ya da "Dünya Müziği" olarak tanımlanan müzik biçiminde yerel kültürleri ortaya çıkaran yeni Pop müzik kültürü içinde büyük ölçüde Anglo-Amerikan bir hegomonya soundunu taşımaktadır. Bu hegomonya, marjinlerin çoğalmasını ve öteki seslerin ortaya çıkışını teşvik eden bir uluslararası sound ağının koşullarını yaratmış durumdadır.[4] (Chambers, 2005: 102) Böylece Frith'ın söylediği gibi ortaya çıkan bu hâkim müzik biçiminin kenardan kaynaklanan çeşitli soundlarla, multimedya, eğlence endüstrisiyle birlikte biçimlenen bu çok uluslu merkezin giderek daha fazla tek biçimli hâle gelmesinden ötürü, özellikle önem kazanmaktadır. (Akt.: Rowe, 1996: 167)

Diğer yandan, küresel hareketliliğin etnik kimlikler üzerinde meydana getirdiği etkilerin farklı olanın, etnik olanın kimliği kültürü ve müzik biçimi üzerinde meydana getirdiği değişimler, yeni muhalif tarzların da örneğin rap müzik gibi gerek piyasa ve gerekse de medya aracılığı ile hızla poplaştırılması söz konusu olmaya başladı.

Bu duruma İngiltere'deki Pop müzik kültüründen baktığımızda, göçmen nüfusun özellikle asyalı göçmenlerin pop müzik kültürü üzerinde etkileri olduğu görülmektedir. 1970'lerde ortaya çıkan Asyalı müzisyenler 1980'li ve 1990'lı yıllarda kökleri Pencap Folk müziğine dayanan etnik Banghra müziğini batı pop müziği ile birleştirerek yeni melez müzik biçimleri oluşturmuşlardır. Asyalı yeni genç nesil çağdaş dans müziğinden de etkilenerek rap ve reggea müziğinin de etkisiyle House, Reggea ve Techno biçimleri hâlinde yeni melezleşmiş formlar üretmişlerdir. Böylece Banghra müziğini reggea biçiminde anaakım ingiliz müziği içine sokmuşlardır. Banghra müziğinin İngiltere'deki Asyalı göçmenler açısından taşıdığı önem konusunda Sharma, bu müziğin gençler açısından şehirde kendilerini konumlandırmalarının mümkün hâle getirdiğini ve Asyalılara bir tür kültürel mekân oluşturduğunu belirtmektedir. Ancak, diğer yandan da yine bu etnik kimliğin, kendilerini yerel deneyimlere, geleneksel duygulara bağlanmayı da sağlayıcı bir işlev üstlendiği ortaya çıkmaktadır. (Bennett, 2000: 103, 5, 10, 15, 34, 60)

Pop müziğin geldiği bu noktada oluşturulan yeni tarzlar ile özellikle son dönemin "dünya müziği" denilen yeni tarzı ile kıyıda, köşede olan marjinleri- etnisite, toplumsal cinsiyet, cinsellik gibi merkeze taşındığını görebiliyoruz. Bu tür marjinlere sahip olduğumuz zaman, mekân ve kimlik anlayışlarımızın üzerine yerleştikleri görülmektedir.

Diğer yandan, bu tür marjinal kimliklerin tınıları, sesleri merkeze taşınırken farklı bir zaman mekân içine taşınırken farklı bir yerde merkezde elektronik bir ortam içinde yeniden üretilmesi ile aynı zamanda merkezden çevreye taşınan hiyerarşik yapıları da kırar. Yani iki taraflı bir değişim meydana getirir. Bir

[4] Hebdige önceleri siyahların müzikal mirasına yönelik ilginin giderek Funk, Afrika Pop ve Cazı, Batı Afrika Hi-Life'ı, Latin etkisindeki Pop ve Salsa'nın tüm çeşitlerinin yaygınlaştığını şimdilerde ise caz, Funk, Hip-Hop, Rap, Duck Rock, Afrika Burundi temposuna dayanan Pop gibi tamamen yeni müzik türlerini dinleyebildiğimizi belirlemektedir. (Hebdige, 2003: 177)

yandan farklı bir mekâna ve zamana taşınarak kendi anlamından uzaklaşır ancak aynı zamanda da taşındığı yerin mevcut yapısını da değiştirir.[5] (Chambers, 2005: 114) Ancak öte yandan bu görüşün aksine, örneğin Mattelard'ın savunduğu gibi, "dünya müziği"nin ortaya çıkan bu akışı ile kültürel çeşitliliği ortadan kaldırma tehlikesi yarattığı da yaygın olarak savunulmaktadır. (Akt.: Rowe, 1996: 160)

Marjinal olanın, kenardakilerin müzik kültürünün küresel olana, hegemonik olana eklenmesi sürecinde bu müzik kültürlerinin her ne kadar arı, otantik, folk oldukları iddia edilse de; günümüzün hızlı, kültürel, iletişimsel ve teknolojik değişim çağında oldukları gibi kalmalarının imkânsız olduklarını söyleyebiliriz. Frith, hiçbir halkın ya da ülkenin "müzikal üretim, yeniden üretim ve aktarımın elektronik araçlarından ve bunun sonucu olan "evrensel pop estetiğinden" tamamen yalıtılamayacağını söyler." (Akt.: Rowe, 1996: 162) Bu yerel küresel etkileşiminde kenardaki kültürlerin otantiklikleri bir yandan hegemonik soundlar aracılığı ile kaybolurken ve bu kültürler ticarileştirilirlerken Kendi zaman ve mekân bağlamlarını da kaybederler. Böylece yeni ve farklı bir kültürel tanımla hegemonik olan soundlar ve Pop kültürü yeniden kurularak pekiştirilir, yaygınlaştırılır. Diğer taraftan da ötekinin farklı bir bağlama oturması ile ortaya çıkan yeni anlamı ticarileşmiş bir hâlde, yine kendilerine satılır. Özellikle siyah müziğin Batı Pop müziği içinde bu denli fazla kullanıldıktan sonra, "beyaz egemen popüler müzik, daha sonra onun yaratılmasına yardımcı olan başka ülkelerdeki insanların yanı sıra, güçlü yerli müzikal gelenekleri olan insanlara "gerisin geri satılır." ve böylelikle bu insanlar kendilerine ait olan dönüştürülmüş kültür ürünlerinin tüketicileri hâline getirilir." Ancak bu tamamen hegomonya tarafından kaybolma süreci olarak görülmemelidir. Örneğin Manuel, Endonezya'da müzik üretimi ile ilgili incelemesinde Batı kökenli Popüler müziğin ve müzik teknolojilerinin geleneksel müzik üsluplarını silip süpürmediğine ya da soundların ve müzikal tercihlerin homojenleşmesine yol açmadığına dikkat çeker. Bunun yerine kaset teknolojisinin yöresel temelli müziğin yayılması sonucunu doğurduğunu ve böylelikle ilk kez farklı ilkelerin bileşimiyle oluşan yeni türleri besleyerek ve kitle iletişim araçlarının müzik üzerindeki denetimini tüm ülkede küçük, arka bahçe donanımlarını genişleterek ulusal popüler üslupları yarattığını savunur.

Öte yandan, hegemonik olan soundların yeni bir kültürle karşılaşması sürecinde eski hiyerarşik yapıların kırılıp yeniden farklı olanla yeni bir sentez

---

[5] Chambers bu konuda Rai müziğini örnek vermektedir. " . . Ortak bir dili olan uzamda tarihsel anları yeniden yapılandırmak suretiyle bizler örneğin Rai müziğinin farklı kültürel ve tarihsel uzamlara farklı deneyim ve özdeşleşme biçimlerine nasıl dönüştürüldüğünü ve uyarlandığını görmekteyiz. Soundlar farklı uzamları katedip geçiyor… Bu tikel tarihler çağdaş ve eşzamanlı olanaklar hâline gelen, farklı zamanlara doğru açılan, elektronik medyanın yarattığı bağlamlarda ve kirlenmede birbiriyle çakışan soundlar tarafından hem bağlanıyor hem çözülüyor, hem tutuluyor hem salıveriliyor. "(Chambers, 2005: 103, 4, 5, 6)

ortaya çıkarması da mümkün hâle gelir." … rock ve popüler müzik", "geleneksel" müzikal biçimler ile yeni ve eskinin, yerel olanın ve ithal edilmiş olanın yeni sentezleri tarafından kısmen gerisin geri döndürülürler yani gerçeklikleri, otantikleri bir ölçüde farklılıklar tarafından geri döndürülmüş olur. (Rowe, 1996: 91, 92, 160)

Sonuç olarak hegomonyanın işleyişi içinde karşılıklı belirlenim sürecinde küreselden yerele olan akışdan öte yerelden küresele doğru olan belirlenim süreci içinde farklı olanın kendi kültürel yapısı ile hâkim olanı yeniden kurduğunu söylerken farklı otantisiteler, gerçeklikler, yenilikler kurduğunu yeni stratejilerin bile bu ilişkiler ile ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak, yerelin de bu ilişki içinde kendini yeniden konumlandırdığı görülmektedir. Bu durumu Türkiye örneği üzerinden tartışmak gerekecektir.

Türkiye'deki Pop Müzik Kültüründe, Farklı Olanın Hegemonik Kültürel Ortamla İlişkisi

Yukarıda belirlediğimiz küresel ve yerel arasındaki etkileşim sürecinin Türkiye'deki yansımalarını pop müzik kültürü üzerinden değerlendirdiğimizde benzer bir yapılanmanın oluştuğunu görebiliyoruz. Bu yeni süreçte küresel olan, hegemonik olan kültürel yapının yerel olanı içine alarak kendini yeniden üretirken yerel, muhalif, öteki kısaca, farklı olanın kendi kimliğini dönüşüme uğratarak bu yeni sürece katılımının söz konusu olduğunu gözlemliyoruz.

1. Yeni Pop Müzik Kültürünü Hazırlayan Sosyo-Ekonomik Koşullar

Pop müzik kültüründeki yeni eğilimleri belirlemeye çalışırken bu yeni yapılanmanın ortaya çıkmasını sağlayıcı sosyo-ekonomik koşulların altını çizmek gereklidir.

Bu yeni koşullar küresel kültürel ortamın yerel kültürel ortam ile etkileşimini hızlandırmaktadır. Yeni yapılanmanın başında, özellikle 2000'li yıllardan itibaren hem siyasal platformda ve hem de ekonomik alanda ortaya çıkan bir yeniden yapılanma süreci görülmektedir. Siyasal alanda tek parti olarak iktidara gelen AKP'nin istikrarlı bir siyasal yönetim uygulama anlayışı içinde olmasına paralel olarak uygulanan ekonomik politikaları ile de global politikalara eklenme sürecinin hızlandırıldığını söyleyebiliriz. Bu dönemin uygulanan ekonomik programıyla ilgili olarak Yeldan, bu dönemin yeni bir yapılanmayı başlattığını, ulusal ekonomide kalıcı dönüşümleri amaçladığını ve Devlet'in toplumsal sınıflar ile olan tarihsel taahhütlerini yeniden gözden geçirmeyi de hedeflemek olduğunu saptamaktadır. (Yeldan, 2001: 161, 2)

Ekonomik yapılanmada, özellikle yabancı sermayenin giderek artan önemi, ayrıca ekonomik kriz ile girilen yeni ortamda ulusal sermayenin çok fazla hareket edememesi durumu ile birlikte, orta sınıfların da giderek yabancı sermaye ile ortaklıklar kurmaya itmektedir. Orta sınıfların global-ekonomik politikalarla bütünleşmek isteği, aynı zamanda global-kültürel dünya ile de bütünleşmek durumuna yol açmaktadır. Bu durum kültürel açıdan da, global

olanın etkin ve hâkim konumda yer almasına yol açmaktadır. Bu ise ulusal kültürel ortamdan kopmayı ulusal söylemlerin, problem ve çözümlerin yerine global söylemlerin, problemlerin ve çözümlerin geçerli olması anlamına gelmektedir.

Öte yandan, siyasal ve ekonmik alanda ortaya çıkan yeni yapılanmalara paralel olarak kültürel alanda da global-kültürel ortamlarla daha hızlı etkileşim sağlayacak yapılanmaların olduğunu söyleyebiliriz. Bunların başında piyasa ile bütünleşmiş medya yapısının ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Türk Medya Sektörü'nün yeniden yapılanması sürecinin son dönemde, özellikle de 2000'den sonra ortaya çıkan değişimlerde yabancı sermayenin medya şirketlerini satın almaları ve ortaklıklar kurmaları ile dış piyasalara da açılmaya başlayan bir süreç oluşmuştur. Medya bu yeni dönemde, ulusal kimliğini siyasetin belirlediği milliyetçi-muhafazakâr bir çerçevede kurarken kültürel olarak yoğun ilgi alan program formatlarını ise yabancı programlarla belirlemektedir.[6]

Diğer yandan, ticari amaçlı olarak örgütlenen medyanın yeni yapısı, global medya örgütlenmesine benzer biçimde, farklı medyaları ve piyasaları elinde tutan tekelci yapılanmalar biçiminde oluşurken, hâkim kültürel yapının kitleye aktarılması görevini yapabilecek şekilde bir işleyişe sahiptir.[7] Ancak Türkiye'de medyanın RTÜK gibi bir kurumsal denetleme örgütüne de sahip olması nedeniyle genel ahlakı, maneviyatı, millî ve manevi değerleri, Türk aile yapısını, seçkinlerin kişilik haklarını korumaya yönelik olarak yapılanarak (Kejanlıoğlu-Adaklı ve Çelenk, 2001: 137) muhafazakâr bir biçim içinde de olduğunu görebiliyoruz.

Türkiye'de yeni Pop müzik kültürünü oluşturmada, global olanı yerele iletmede önem taşıyan medya yapılanması, yukarıda açıkladığımız kitlesel iletim araçlarının genel yapılanmasından öte, tekelleşen medyanın dijitalleşen yapısı içinde endüstri ile de yöndeş olması söz konusudur. Bu ise muhafazakâr kuralların kolayca kırılmasını ve global ortamların kolayca yansıtılmasını mümkün kılan bir yapısallaşmayı getirmiştir.

Öte yandan, artık görsel medyanın interaktif ortamlara dâhil olması, video kayıtlarının paylaşımı gibi pek çok alanda da kullanımı söz konusudur.

---

[6] Adaklı Türk medyasının bu yeni döneminde ulusal kimliğini biçimlendiren milliyetçi, faşist söyleme olduğu kadar İslami yönelimlerin tetiklediği muhafazakâr bir dünya görüşüne de bel bağlandığını belirtirken, diğer yandan Türk izleyicisinin en fazla seyretmeyi hoşlandığı program formatlarının Biri bizi gözetliyor türünden 'reality' ler olduğunu söylemektedir. (Adaklı, 2006: 374,5 ayrıca Türk medya sektörünün değişimi için **bkz.:** 358-369)

[7] "Özel televizyon kanalları iddia edildiğinin aksine çoğulcu ve demokratk bir alternatif yayıncılığı tesis edememişlerdir. Çoğu Amerikan televizyonlarından alınarak türkleştirilen Soap Opera, reality Show vb. formatlar ise kültürel çeşitlenmenin değil, egemen kültürün yeniden üretilmesinin araçları olmuşlardır. " (Adaklı, 2001: 159)

Yeni medya yapılanması, izleyiciyi de farklı konumlandırmaktadır. Pasif izleyicinin yerini aktif ve katılan izleyici almaktadır. Bu katılım ise, yeni teknolojik imkânların artmasıyla müzikle uğraşmak, müzik albümü oluşturabilmek, kayıda alma vb. denemelerin yapılması bazı temel teknolojik malzemeler ile evin içine kadar girmiş olması, ayrıca evde olmasa bile İstanbul gibi büyük kentlerde kurulan müzik stüdyolarının çoğalmaya başlaması, yine kurulan özel, devlet okullarının müzik bölümleri ile de yeni müzik kültürünü daha yakından takip etme ve daha da ötesi, artık dünyada oluşan gelişmeleri bire bir yakından izleme imkânı ortaya çıkmaktadır. Ancak bu durumun yine teknolojik donanıma sahip olan ve bu donanımı kullanabilen üst ve orta kesim gençliğine açık olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu durum, gençlere yönelik müzik kültürünün hızlı bir biçimde global ortamlar ile alışverişini sağlarken aynı zamanda da kültürel alışverişine de olanak tanımaktadır.

Diğer yandan, Pop müzik piyasa ilişkilerinin de global-yerel etkileşimleri hızlandıracak biçimde yapılandığını bu konuda yapılan çalışmalardan anlıyoruz. Müzik sektöründe rol oynayan firmalar ise, özellikle endüstriyel boyutlarda, gelişmiş üretim kapasitesine sahip ve medya ile de kurduğu ilişkilerle de Batı standartlarına yakındır. İkincil sektör olarak kalanlar ise, kenarda kalan medyada, büyük şehirlerin marketlerinde gözükmeyen ürünleri vardır. Küçük yapımcılar, pazarın yaklaşık % 70'ini kontrol etmelerine karşılık, çokuluslu şirketlerin genel stratejileri, doğrudan yatırım yapmak yerine güçlü gördükleri yerli firmalar ile ortaklıklar kurarak pazara girme yönündedir.

Sonuç olarak ortaya çıkan ve hâkim konumda olan sektörün reklamcılıktan, sinemaya, televizyondan modaya, müzikten bilgisayar oyunlarına kadar pek çok alan ile içiçe geçen kültürel bir alan oluşturma durumunda bulunduklarını söyleyebiliriz. Türkiye pazarında da yerini alan çok uluslu firmalar, medya-eğlence-enformasyon sektörüne hâkim olarak yerini almaktadır. Bu belirlenim içinde özellikle dijital teknoloji ve internet zaman ve mekândan bağımsız olarak kitlesel kullanıma olanak tanımaktadır. (Çakmur, 2002: 50-69; Pekman, 2003: 216, 217)

Özetle, Türkiye'de Pop müzik kültürünün değişiminde belirleyici olan ekonomik ve toplumsal şartların global şartlara göre yeniden düzenlenmesinin çok önemli rolü vardır. Buradaki değişmelerle birlikte Pop müzik kültürel biçemin, modern-geleneksel ikilemini oluşturan toplumsal ve ekonomik koşulların belirleyiciliğinden farklı olarak artık global-yerel ikilemini oluşturan toplumsal ve ekonomik koşulların belirleyiciliği altında meydana geldiğini söyleyebiliriz.

2. Pop Müzik Kültüründe Meydana Gelen Değişmeler

Türkiye'de yeni Pop müzik kültürünü oluşturan bileşenler global kültürün belirlediği şartlar doğrultusunda ortaya çıkarken bu yapılanmanın meydana

getirdiği yeni Pop müzik hareketleri de global Pop müzik piyasalarının ortaya çıkardığı yeni müzik kültürüne uyumlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Global Pop müzik dünyasının "dünya müziği" olarak tanımlanan kenardakilerin, marjinlerin, otantik, farklı olanın merkeze taşınması ile oluşturulan yeni Pop müzik biçiminin Türkiye'deki müzik dünyasını da etkilediğini görebiliyoruz. Bu biçimde oluşturulan müzik hareketlerinin Doğu-Batı sentezi oluşturduğunu ve bunun bir füzyon müziği olduğu şeklinde yorumlandığını görüyoruz.

Bu yeni anlayış ile ortaya çıkan Rock müzik kültürü, yeni Pop müzik kültürünü oluşturmaktadır. Yeni müzik kültüründe arabesk yerine Rock, Rap gibi müzik türleri ağırlıktadır. Yeni dönemin Rock müzik kültürü, arabesk ögeleri dışlayan, Türk Pop akımına karşı çıkan ve ulusal kültür politikalarını öne çıkaran bir yorum içindedir. (Akay, 1995: 39-46; Martin-Stokes, 2000: 161)

Son dönemde ise şimdiye kadar olan Doğu/Arabesk müzikle kurulan ortaklığın[8] yerini giderek daha fazla Batı soudlarına/ritmlerine bırakmaya başladığını, global kültürel politikalarla da daha fazla ilgilenmenin söz konusu olduğunu görebiliyoruz.[9]

---

[8] "Türkiye müzik pazarının en çarpıcı özelliklerinden biri, yüzyıldır istikrarlı bir biçimde süren yerli müzik türlerinin mutlak egemenliğindedir. Burada "yerli" derken sadece Türkçe müzik değil, hatırı sayılır oranda kürtçe albümler de dâhildir." (Çakmur, 2002: 54)

[9] Yeni müzik kültürünü aktaran ve modern bir kültürel içeriğe sahip olan ve bu nedenle de modern kitlelere seslenen Rock dergilerinden Roll Dergisini incelediğimizde, Rock müziğini yukarıda tanımladığımız yeni ortasınıf gençlerine vermeyi hedefleyen bir dergi olarak tanımlanabilir. Derginin içeriğine baktığımızda, Amerika'nın saldırgan politikalarına karşı durduğunu, popüler olandan ticari olandan yana olmayıp sanattan, kültürden yana olduğunu, Çok kültürlülüğü esas aldığını bu anlamda da ulusal sınırların silinebilirliğini kabul ettiğini, ulusallıkla bağlantılı olarak klasik eğitimin de karşısında olduğu anlaşılan,milliyetçi söylemleri dışlayan ancak yerel olana değer veren, dünyada saldırgan politikalara karşı çıkanların yanında örneğin Saraybosna'nın bombalanmasına, Güney Afrika'da özgürlük adına savaşanların, Seattle'da sağlıklı gıda için savaşanların, Tibet'e özgürlük adına savaşanların, Blair'in, Thatcher'in uyguladığı baskıcı politikalara, Bush'a karşı savaşanların yanında oldukları, çevre kirliliğine karşı savaşanların yanında yer aldıklarını, Rock müzikte Doğulu, etnik ritmlerin artık daha fazla yeralmasına, yine ruhanilik, mistisizm, sufilik gibi doğuya ait olguların yükselen değerler olarak tanıtıldığını, yaratıcılığın artık doğuda bulunduğunun kabul edilmesi, endüstriyel müzikten uzak durulmaya çalışıldığını, ancak yine de profesyonelliğin de öneminin vurgulandığı cinsiyet fetişizminin yapılmadığı farklı cinslere de hoşgörü ile bakıldığı bu anlamda demokratik, liberal tavırlı olduğunu ifade eden, medyanın popüler olanı, ticari olanı körüklemesi nedeniyle etkilerine karşı çıktığı bir dergi olarak tanımlanabilir. Rock kültürünün uyuşturucu ile mutlak ilişkisini reddeden bir tavır içinde oldukları da anlaşılmaktadır. Amerikan kültürüne karşı yapılan eleştiriler arasında, amerikan vatandaşlığı yerine global vatandaş olmanın artık daha önemli olduğu, Amerikan tüketiminin bireyi yokettiğini, Amerika'nın aslında yoksul olduğu zenginliğin bir imajdan ibaret olduğu, yabancılaşmanın fazla olduğu vb. Amerikan toplumuna yönelik eleştirilerin yapıldığını görüyoruz. Derginin, oluşan global kültürel ortamı ortasınıftan olan okuyucularına iletme görevini üstlendiğini söyleyebiliriz. (Roll, 2005)

Bu, yeni tür müzik hareketlerinin meydana getirmiş olduğu en önemli değişim; geleneksel, yerel, müzik kültürümüze yeniden bakmak ve bu yeni Pop müzik kültürü çerçevesinden yorumlamak olurken farklı müzik kültürlerinin, marjinal kalmışların da ortaya çıkması söz konusudur. Yeni müzik kültürü içinde global müzik endüstrisinin dikkatini çekmek; özgün olmaktan, yerel olanı öne çıkarmaktan, kültürel olanı almaktan, farklılıkları yakalamaktan geçmektedir. Türkiyeli müzisyenlerin de çelişkileri burada toplanmaktadır. Yerel olanı yakalamak ve global müzik dünyası ile birleşmektir. Türkiyeli müzisyenler artık Batı müziğini taklit etmekle global müzik dünyası içine girilemeyeceğinin farkındadırlar. Bu nedenle de müzikte özgünlüğü yakalamak en önemli mesele olmaktadır.[10]

Yeni Pop, kültürel anlayışta özgün olanı yakalamak kadar varolan biçimi de dönüştürmek önemli olmaktadır. Bu anlamda arabesk müzik de yeniden yorumlanarak yeni Pop, kültür anlayışında yerini almaktadır. Bu yeni anlayışın belirlediği en önemli temel kriter, yeni Pop müzik biçeminin artık geleneksel-modern ikileminin belirlediği bağlamlar ile şekillenmeyip global-yerel bağlamlarının belirlediği biçemler altında ortaya çıkıyor olmasıdır. Arabesk müzik de bu yeni ilişki içinde yeniden belirlenmektedir.

Arabesk müzik, kırdan kente göçedenlerin şehirle, ulusal değerlerle bütünleşmesi, modernleşmeye çalışması çerçevesinde, kentin problemlerine karşı kenardakilerin kendilerine şehirde hem direnme ve hem de şehirle uyum sağlama gücü veren bir müzik türü olarak ortaya çıkmaktadır. Arabesk müziğin ortaya çıktığı bu sosyal bağlam içinde geleneksel olan Türk Halk müziği ve Türk Sanat müziğinin kendi özgün yapısından koparak daha çok Doğu, Arap müziğinin etkin olduğu bir biçimde yeni bir melez müzik türü olarak kendini ortaya koymuştur. (Bu konuda geniş bilgi için **bkz.:** Özbek, 1991: 113, 116 ve 1998: 175, 187)

Arabesk müzik, bağlı olduğu sosyal şartlara göre kimliğini yenileyen bir özelliğe sahiptir. Bu arabeskin sadece 1960'lı yıllarda değişen toplumsal şartlara bağlı olarak Türk Halk müziği ve Türk Sanat müziğinin Arap müziği ve Batılı ritmlerle melezleşmesi ile kalmayıp, 1980'li yıllarda değişen, küresel şartların artık söz konusu olduğu dönem içinde arabesk daha fazla Batı sazları ile melezleşerek poplaşmaya başlaması ile de ortaya çıkmaktadır.

Arabesk müziğin bu melez karakteri, yeni Pop müzik kültürüne de uyum sağlamıştır. Burada da yeni dönemin koşulları ile yapılan bir melezleştirme söz

---

[10] Örneğin Serdar Öztop ile yapılan bir görüşmede özgün olmanın önemini vurguluyor ve şöyle diyor: "Rock, Batı'dan gelmiş yerleşmiş kalıpları olan çalma tarzları olan bir müzik anlayışı… bizimse yöresel etkilerden kaynaklanan ritmik, melodik, duygusal farklılıklarımız var… dünya müzik piyasasında varolacaksam … bir sanatçının taklidi olmanın da bir manası yok. Elektrik gitar, Rock veya heavy metal çalmak yerine Türk melodileriyle harmanlanmış şekilde bir müzisyenlik ortaya koymaya çalıştım" (20.11. 05, **Cumhuriyet**)

konusudur. Bu melezleşmeyi özellikle arabesk şarkıcıların yeni yaptıkları albümlerde görmek söz konusudur.[11]

Öte yandan, Arabesk müziğin kültürel tanımları yeni kültürel bakış açısından yapılmaya başlamaktadır. Arabesk'in protest müzik olarak direnişçi kimliğinin bağlamı daha önceki kentleşme, modernleşme bağlamından alınarak küresel bir arenaya taşınarak Amerika'daki siyahların direniş ve isyan müziği olan blues müziği ile benzerlik taşıdığı ve bu müziğin bizim blues müziğimiz olduğu da söylenmektedir. Blues müziğinin siyahların ırkçılığa karşı ezilmeleri karşısında ortaya koydukları bu müzik, geleneğinin arabeskin protest tavrı ile benzerlik taşıdığı belirlenmektedir.[12] Arabeski yeni bağlamlar içine yerleştirme çabalarının eski geleneksel hâlini eleştirmekle daha da pekiştirilmesi söz konusudur. Özellikle Arabesk müziğin Batı'nın istediği Doğu müziği olduğu, popüler kültür gibi sığ bir kültür oluşturduğu (04.09.05, **Cumhuriyet**) sürekli yalvarma, yakarış ve duygusal çıkışları da eleştirilmektedir. (02.07.05, **Radikal**) Yine arabeskin Pop şarkılarla birlikte değerlendirip, eğlenceye yönelik bir müzik olduğu da söylenilmektedir. (Roll/2004-09) Arabesk'e karşı çıkılırken popülerlik ve ticarileşmeye de karşı çıkılmakta, böylece kültürel olandan yana tavır belirginleştirilmektedir.[13]

Yeni Pop müzik kültüründe; "öteki"nin kültürünü, farklılıklarını merkeze taşıma stratejisi içinde arabesk müzik de bir dönem şehirde yaşayan "öteki"nin ortaya çıkardığı direniş ile farklılık oluşturmuşken şimdi bu farklılık yeni müzik anlayışı içinde keşfedilerek **kültürel bir unsur olarak** "direniş" kimliği sunulmaktadır.

Arabesk müzik gibi türküler de yeni Pop müzik kültüründe önemli bir yerdedir. Yeni dönemin türkülere ilgisi, Arif Sağ, Yavuz Top, Musa Eroğlu gibi

---

[11] Ünlü Arabesk şarkıcısı Müslüm Gürses'in yazar Murathan Mungan'ın öncülüğünde popüler olmuş Batı Rock ve Jazz müziklerinin sözlerini değiştirerek arabesk formatına uygun yeniden yazarak yapmış oldukları **"Aşk Tesadüfleri Sever"** adlı albümü buna iyi bir örnektir. Yine "Dolapdere Big Bang" adlı müzik topluluğu tanınan Pop ve Rock şarkılarını alaturka yorum yaparak bu melez müzik denemelerini devam ettirmektedir. Bir başka melez müzik biçimi de klasik müziklerin doğu ritmleri ile yapılan yorumudur. Gürol ağırbaşlı, Erkan oğur, Okay Temiz gibi müzisyenler önemli klasik eserleri yeniden yorumlamaktadır. (5.11.06, **Birgün**)

[12] Örneğin Zerrin Özer Arabesk müzikle Amerikan bluesları arasındaki bağlantıyı kurarken, Blues'un aslında bir ağıt olduğunu ve anadolu aşıklarının da değerlerini ifade edişinin bizim bluesumuz olduğunu, halk müziğinin etnik yapısını bozmadan ama dünya piyasasının istekleri doğrultusunda dünyaya açılabileceğini söylüyor. (30.4.05, **Radikal**)

[13] Örneğin Athena grubu popüler olmak konusunda huzursuz olduklarını ve popüler olmak istemediklerini, insanın karakterinin sağlam kaldığı sürece popülerliğin batağına saplanmayacağına inandıklarını söylemekle beraber Eurovizyonun olumlu katkıları olduğunu ve avrupayla köprü kurup tanındıklarını da belirterek bu anlamda bir popülerliğe karşı olmadıkları ancak banal bir popüler olmaktan arabeskleşmekten korktuklarını ve ticarileşmenin çok fazla olduğu bu ortam içinde kimsenin kimseye güvenin kalmadığını ve çıkarların sözkonusu olduğunu belirliyorlar. (12. 6. 05 **Cumhuriyet**)

türkücülerle ortaya konulurken (Erol, 2006) türküleri yeni soundlarla yorumlama da önem kazanır. Türkülerin yeniden yorumlamasında Kazım Koyuncu, Laz türkülerini Rock soundu ile yorumladığını ifade etmektedir.[14] Ayrıca, türkülere ilginin müzik piyasasında önemli bir güce sahip olan Kalan Müzik Şirketi'nin rolünü de belirtmek gerekir. Geniş bir arşive sahip olması bu alanda türkülere eğilimi pekiştirirken, büyük şirketlerle birlikte çalışması global piyasaların da dikkatini çekmeye başlamıştır. Son dönemde Erkan Oğur'un albümü bu konuda türkülerin farklı formatlarda çalınmasına örnek verilebilir. Ayrıca türkülerin yeniden TV programları hâlinde gündeme gelmesi ve pek çok türkücünün[15] yeni Pop formatları ile piyasaya çıkması da söz konusudur.

Yeni kültürel ortam içinde, global-yerel ikilemi içinde yerele dönük ilginin türkülere, yerel ezgilere yönelmeye başlaması söz konusu olmaktadır. Oysa Türkülerde, modern-geleneksel ikilem ve ulusal kimliğin homojen yapısı içinde; farklı, etnik ve yerel olana ilginin azlığı söz konusuydu.

Yeni Pop müzik kültürünün oluşumunda; farklı ve etnik kökenli müzik arayışlarına da bir yönelim olduğunu görüyoruz. Özellikle Kürtlerin yaptığı müziğin bu şekilde değerlendirilmesi söz konusudur. Kürt şarkıcı olarak ünlenen isimlerden biri Aynur'dur. Yeni kültürel yaklaşım içinde Kürt şarkıcılara yaklaşım, müziğin etnik kimliği, Kürt kimliği arka planda kalması söz konusu olurken özellikle Aynur'un kimliğinde Kürtlerin artık ayrılıkçı bir yapılanma içinde oldukları değil, Türk ulusal bütünlüğü içinde, acı çeken bir ulus olarak muhalefet ettikleri belirlenmektedir. Bu anlamda dünya müziğine de renk katan bir anlayış içinde değerlendirildiğini görüyoruz.[16]

Yeni Pop müzik kültürü içinde, yerel kültürel anlamların keşfedilmesini ya da farklılaşmasını izlemeye çalışırken "öteki" kimliklerin özellikle de Çingenelerin de bir kültürel motif olarak önemli görüldüğünü anlıyoruz.

---

[14] Geçtiğimiz yıllarda ölen Koyuncu yaptığı müziğini şöyle yorumlamaktadır: "… ' kendi yöremi öğrenemedikten sonra yazacağım müziğin çok gerçek bir müzik olabileceğine inanmıyorum. **Hayde** arasına yazdığım tulum ve elektrik gitarla üç yüz yıllık melodiymiş gibi duruyor. Oysa üç dört ay önce benim ürettiğim bir tulum ezgisi. …şarkıların ana melodilerine müdahele etmiyorum. Sözlerini de değiştirmiyorum. Saçmalamıyorum ama düzenleme yaparken yeni melodiler katmaya çalışıyorum. Yeni enstrümanlarla bir şeyler yapmaya çalışıyorum." "…bütün bu düzenlemelerle ezber bozmanın yanında hayata dair duruşlarımızla da ezber bozmak gibi bir tavrım olduğunu da söyleyebilirim … biraz bildiğim şeyleri bozan, biraz statükoyu parçalayan, biraz ezberlerini bozan işler yapmayı çok istiyorum." diğer yandan Rock müzisyenlerin hepsinin dile getirdiği bir şekilde müzikle aslında eylem yaptıklarını tek başlarına bir şey yapamadıklarını ama müzikle eylem yaptıklarını söylüyor. (25.12.05 **Cumhuriyet**)

[15] Türkülere yönelen yeni bir şarkıcı çıkardığı albümle ilgili olarak şöyle demektedir: " Hopa'nın bütün köylerine gittim. Ninelerin, dedelerin türkülerini kaydettim. Hemşinlilerin çoban kavalı çok meşhurdur. Yaşlı amcalara kaval, tulum çaldırdım. Yerel kültürün yaylalarda fışkırdığını gördüm". (05.11.06, **Cumhuriyet**)

[16] Bu konuda Roll dergiside yapılan bir röportajda da Kürtlerle Türklerin kardeşliği vurgulanıyor. Ayrı bir kimliğin olmadığı, kürtlerde de bağlamanın yani türk çalgılarının kullanıldığını ve müzik kanalıyla da kardeşliğin kurulduğunu söylemektedir. (Roll, 2004-12.)

Örneğin Fatih Akın'ın **İstanbul** filminde Brenna Maccrimmon ve Selim Sesler Roman, Çingene müziği yapıyorlar. Çingenelere yönelik ilginin ise farklılaştığını ve kültürel olarak öne çıktıklarının söz konusu olduğunu görüyoruz.[17] Ayrıca çingenelerin de kendi müziklerini, yeni müzik kültürü içinde ifade etmeye başlamaları söz konusudur. Örneğin, bir Fransız ve iki Türk'ün bir araya geldiği bir grup. S.O.S. grubu, Batı Trakyalı Buzuki Orhan, Çorlulu klarnet ustası Savaş Zurnacı ve füzyon ustası bir Fransız. Buzuki, klarnet ve elektronik ut var. Yeni kültürel ortamda Çingenelerin İstanbul'un bu çokkültürlü mekânında kendilerini yeniden tanımladıkları görülmektedir. [18]

Yeni Pop müzik kültüründe yerelin, gelenekselin birer birer ortaya çıkarılıp keşfedildiği bir ortamda; İslam, tasavvuf müziğinin ve danslarının da yavaş yavaş Batılı formlar içinde ortaya çıkarıldıklarını ve Mercan Dede, Kudsi Erguner gibi müzisyenlerin de ney, kudum gibi İslami çalgıların da yeni dolaşımda yerlerini aldıklarını görebiliyoruz.

Yeni Pop müzik kültürünün önemli bir ayağını da, yurt dışındaki Türklerin getirdiği kültürel ortamlar oluşturmaktadır. Özellikle Almanya'da yaşayan Türklerin göçmen kimlikleri ile bağlantı kurdukları rap müziğin Cartel aracılığı ile (Çınar, 2001) Türkiye'ye taşınmasının ardından Rap müziğin benimsenip Ceza ile günümüzde moda bir müzik akımı hâline dönüşümü söz konusu olmuştur. Rap, Almanya'daki Türklerin getirdiği müzik olmakla beraber yerelleşme, varoş kültürüyle beslenme ve arabeskin yerine geçme eğilimleri taşımaktadır.

Rap müzik, yeni dönemin küresel-yerel ikileminde, Türkiye'de özellikle İstanbul'un global bir kent hâline dönüştürülmesi sürecinde yeni bir kategori olarak ortaya çıkan yeni yoksul kimliğinin global yoksul kimliği ile bağlantılandırıldığı yerdedir. Yeni yoksul kesimin global yoksulluk ile bağlantırılarak, kentin en aşağı kesimi olarak sürekli ezilenler kategorisinde yer alarak aşağılandığı, horgörüldüğü ve "öteki"leştirildiği bir durumda Rap müzik, bu kesimleri kentin benzer problemleri karşısında birleştiren bir müzik olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin Rap müzik yapan Ceza, Amerika'daki yeraltı dünyası içinden çıkışı gibi kendisinin de lüks olmayan alt sınıfların oturduğu Üsküdar semtinde oturduğunu, çok da fazla kültürlü olmadığını ve eğitimsiz

---

[17] Maccrimon, Balkan türkülerinin kardeş müzikler olduğunu söylerken Çingenelerin eskiden aşağılandıklarını ancak, şimdi böyle bir durumun olmadığını, aksine çingenelerin dillerini ve kültürlerini öğrenmek gerektiğini belirliyor. (12.06.05, **Cumhuriyet**)

[18] "…İstanbul'un çok kültürlülüğü bizi biribirimize kenetliyor. . . Biz bir haritanın yalnızca küçük bir parçasıyız. " ". . Uzun zamandır istanbulda yaşıyorum. Buranın bir kültür başkenti olduğunu zaten biliyordum. Burada geleneksel ve modern birarada. İstanbulun farklılığı insanların geçmişlerine sadık kalarak kendilerini geliştirmeleri ve dinamizminde." (22.01.06 **Cumhuriyet**) Bir başka müzisyen ise şöyle demektedir: ". . İstanbul öyle bir yer ki, her türlü müziğe hâkim olmak ve onu bulmak mümkün… Türkiye'nin uzak noktalarındaki kültürleri İstanbul'a yaşanan göçler nedeniyle görebilirsiniz. Dolayısıyla ABD'nin de AB'nin de her şeyini bilebileceğimiz bir yere konuşlanmışız…" (05.11.06, **Birgün**)

olduğunu söyleyerek hangi kesime ait olduğunun vurgusunu yapmaktadır. Ceza bir Rapçi olarak karşı olduğu durumların tanımlamasını yaparken, Amerika'daki; "para", "kadın", "cinsellik" gibi mesajlardan farklı olarak daha çok, "doğanın yok edilmesine", "savaşa", "ırkçılığa", "eğitim sistemine" ve "aile baskısına" karşı olduğunu belirlemiştir. (05.09.04, **Cumhuriyet Pazar**)

Rap müzik içinde bir diğer önemli isim de Jöntürk ve **Barikat** grubu gelmektedir. Burada Ceza'nın popülerliğine karşılık Jöntürk'ün ayırt edici tarafının yeraltı kimliğini daha fazla vurgulaması ve popülerliğe karşı çıkmasıdır. Jöntürk Rap'in bir yeraltı kültürü olduğunu ve sert olarak devam edilmesi gerektiğini söylemekle beraber yine de, popüler olmanın kaçınılmaz olacağını belirtiyor. (27.02.05, **Hürriyet Keyif**) Jöntürk, "rap"in dinleyicisinin varoş gençliği olduğunu ve milliyetçiliğe karşı bir müzik kültürü olarak Amerika'da doğduğunu belirtirken, "Rap bir kent kültürüdür. Aynı zamanda Underground'dır. Kent kültürüyle kuşatılmış egemen değerlerin dışında kalan, kentin bir bölgesine mahkûm olan, dışlanan, marjinal, genel kabul görmeyen bir kesimin oluşturduğu yaşam tarzını yansıtır bu müzik." demektedir. Jöntürk underground olmayı, "…bizleri boğan bu daracık dünya karşısında sonsuz özgürlük ve bağımsızlıktır. Egemen dünyanın dayatmacı ve yok sayıcı zorba değerleri karşısında; yeni ahlak, yeni değer, yeni ilişkiler, yeni bir yaşam tarzı…" şeklinde açıklıyor. Türkiye'deki yer altı kimliğinin de kente gelenlerin varoşlarda oluşturduğunu ve burada yaşayıp arabesk müzik dinleyen kesimin çocuklarının artık rap, hiphop müzik dinlediklerini belirtiyor. (09.05.2004, **Cumhuriyet Pazar**)

Türkiye'de Rap müzik içinde bir diğer popüler isim "Fuat" olarak tanınan Fuat Ergin'dir. Fuat, kendisinin Batı Berlin doğumlu olduğunu ve ailesi Almanya'dan Türkiye'ye kesin dönüş yapmış olan bir işçi ailesi çocuğu olduğunu, kendisinin eğitimli olmadığını ve işçi olarak çalıştığını söylerken Almanya'da üç sene evsiz barksız yaşadığını, parklarda yattığını sokağa tekrar düşmemek için elinden ne gelirse yapacağını belirtiyor. Fuat dünyanın gidişatı ve politikasını değiştirmeyi hedeflediğini; hortumculara, rüşvet alanlara, vergisini ödemeyenlere, sistemin değişmesi için hiçbir şey yapmayanlara, popüler kültüre karşı olduğunu, ancak derdini anlatmak için de popüler olmanın gerektiğini, Rap'in suratı asık bir tarz olmadığını ve insanların bu müziği sevmeleri gerektiğini, bir kültür biçimi olduğunu, Rapin "boynuna zincir takıp arabanın içinde hava atmaya kalkmak" demek olmadığını, Paranın kendisini şımartmayacağını, parayı eğlenmek için harcamayı tercih ettiğini ve siyasi bir duruşu olmadığını kendini ifade etmektedir. Hiphop kültürünün ise kapitalist dünyada zengin fakir herkesi birleştiren bir kültürel zemin olduğunu anlatmaktadır. (12.06.05, **Cumhuriyet Pazar**)

Böylece yerel, etnik olanın farklılıklarının ortaya konulmasının yanında, yoksulluğun da "öteki" olarak farklı kimliği ile bu global kültürel ortama katılması, sesini duyurması söz konusu olmaktadır.

SONUÇ

Türkiye'de son dönem içinde ortaya çıkan bu yeni ortamla birlikte yeni kültürel yapının ipuçlarını müzik kültürü üzerinden yakalamaya çalıştığımızda yeni bir pop müzik kültürü içinde "öteki"nin, farklı olanın sesinin piyasa ve piyasa ile bütünleşmiş medya tarafından değiştirilerek yeniden biçimlendirilerek şekillendirildiğini görüyoruz.

Bu kültür global müzik kültürünün ortaya çıkarmış olduğu yeni eğilim olan dünya müziği bağlamında farklı kültürlerin hâkim Batı pop müziğinde birleşerek oluşturduğu müzik biçimine uygun olarak yapılanan melez karakterli bir müzik kültürü olmaktadır. Ortaya çıkan bu tür bir müziğin önceki dönemin arabesk karakterli yani doğulu, geleneksel tınıların yerini Batılı müzik soundlarının aldığı, bu anlamda Batılı tınıların hâkim tını hâline geldiği bir yeni biçim altındadır.

Yeni müzik kültürünün oluşumu, farklı kültürel açılımları getirmektedir. Globalleşmenin toplumsal yapıda meydana getirdiği modernleşme geleneksellik ikileminin yerine, global yerel kutuplaşmasının ortaya çıkmasına paralel olarak yerele, geleneksele, otantik olana kültürel anlamda bir ilginin ortaya çıkmasının söz konusu olduğunu görebiliyoruz. Bu ilgi türkülerin yeniden canlanışıyla, farklı etnik müziklerin, kültürlerin keşfedilme çabaları ile belirlenmektedir. Ortaya çıkan bu ilgi, uzun dönemde farklılıkları özümsemeye, kabul etmeye doğru bir yaklaşımın benimsenmesini getirmektedir. Bu ise yerel global ekseninde bir yandan yerele inerken öte yandan da, globalleşmeye çalışmayı "çok kültürlülük" biçimine erişerek yapmaya çalışmaktır. Bu yeni kültürün belirlenen kavramları içinde; modern olmak globalleşmek, çokkültürlü olmak, etnik, yerel, bölgesel kültürel farklılıkların ortaya çıkarılması olarak algılanırken, gelenekselliğin de eleştirel olarak anlamlandırıldıklarını da özellikle arabesk müziğe yeni bakış açıları içinden görebiliyoruz. Geleneksel olan aynı zamanda global olan karşısında "ötekileştiril"miştir. Geleneksel olan artık sadece kırsal olanla ilintili değildir. Aynı zamanda globalleşmeyi tam olarak beceremediği olandır. Tekbenci, ırksal kültürel politikaları oluşturandır. Bu anlamda siyaset de geleneksellik içinde ele alınarak dışsallaştırılmıştır. Bir başka söyleyişle yeni dönemin kültürel yapısı içinde yeniden bir arabeskleşme söz konusudur. Ancak bu seferki Arabesk kültür ya da melez kültür, kentle kır arasındaki uyumsuzluktan doğmamakta, global ile yerel olan arasındaki uyumsuzluktan globale eklenmeye çalışıp da beceremeyen ve bunun sıkıntısını yaşayan bir kesimin ortaya çıkardığı bir kültür olmaktadır. Ötekileştirilen, eleştirilen de bu Arabesk kültür olmaktadır.[19] Diğer döneme ait olan Arabesk kültür ise nostaljik bir kültür hâline dönüştürülmektedir.

---

[19] Ötekileştirilen geleneksellik sadece Arabesk müzik üzerinden eleştirilmemektedir. Bir yaşam tarzı olarak Arabesk kültür, modern kültür tarafından dergilerde örneğin maganda tiplemesiyle sık sık eleştiriye uğramaktadır. Bu konuda **bkz.:** Öncü, 2002: 183-200)

Diğer yandan, Türkiye'de de müzik kültürü üzerinden oluşturulan bu "çok kültürlü" ortam endüstri ve medya ilişkilerinin etkilediği haz ve eğlence amacıyla oluşturulan, kültürel olanı alarak sorunları genelleştirip apolitize eden bir hegemonik bir kültür olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kültürel yapı farklı olanı hâkim orta sınıf söylemi içine katarak evcilleştirerek, direncini kırararak ve kendi zaman ve mekân bağlamı içinden çıkarıp hâkim kültürel zaman ve mekân bağlamı içine yerleştirerek bunu yapmaktadır. Türkiye'de bu çerçevede ortaya çıkan pek çok yerel müziklerin anlamları içindeki muhalif yapıların, direnç kimliklerinin bu yeni kültürel ortam içinde daha genel orta sınıf söylemleri içinde anlam kazanarak evcilleştirildikleri görülmektedir. Arabesk, Kürt, vd. müzikler olsun, bu kimliği güçlendiren unsurlar olarak yer almaktadırlar. Bu yeni kültüre uyumlu olarak kendilerini, etniklerini yeniden tanımlayarak var olmaktadırlar. Kürt müziğinde çekilen acılar ile çingelenelerde renkleri, neşesi ile yani hâkim kültürün belirlediği anlamda Pop kimliğine uygun eğlence formatı içinde tanımlanmaları söz konusudur. Böylece bu yerel farklılıklar kültürel anlamda birer folklorik unsur olarak bu "çok kültürlü" yapı içine katılarak anlam oluşturmaktadırlar. Hâkim kültürün belirlediği zaman ve mekân kavramları içinde anlam kazanmaktadırlar. Bu durum hızla yerel farklılıkların hâkim yapı içinde erimesini ve giderek global hâkim kültürel yapının etkisinin güçlenmesine neden olmaktadır.

Yeni Pop müzik kültürü, özellikle müzik endüstrisi ve medya bütünleşmesi ile belirlenen biçimler ile "çokkültürlülük" kavramının benimsenmesinin yanı sıra yerel pek çok kavramın yer ve zaman bağlamlarının değişime uğrayarak hâkim kodlar içindeki zaman ve yer ile bağlam oluşturduklarını söyleyebiliriz.[20] Bunlar içinde örneğin kentleşmenin global bağlamlar içinde kavramsallaştırılması artık söz konusudur. Kentin yoksul mahallelerinin gecekonduları, Rap müzikte varoş olarak tanımlanmaktadır. Kentin sorunlarından bahsederken global sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kirlilik, medya, yabancılaşma vb. bütün bu kente ait sorunlar artık dünyanın hemen bütün kentlerine ait olan sorunlardır. Yine bir başka farklı kavramsallaştırma da dirençler, isyanların yerel kimliklerinden uzaklaştırılıp zenci isyan ve dirençleriyle özdeşleşen bir yeni bağlamsallık almalarıdır. Yeni Arabesk müzik bu isyanlardan beslenen bir blues niteliği kazanır.

Bu tür farklı bağlamsalda kavramsallaştırmalar, yeni Pop müzik kültürü içinde çoğalarak devam eden bir yapıdadır. Bu durumun meydana getirmiş olduğu en önemli sonuçlardan biri, farklı yer ve zaman bağlamsallığı içinde yerel bağlamsallıkların kaybolmaya başlamasıdır. Giderek daha çok küresel bir kültürel ortam içinde yer almaya ve kavramlarla düşünme eyleminin içinde bulunulmasıdır. Burada modern kesim gençliğinin içinde bulunduğu bu kültürel ortam ile yerel olanı kültürel olarak folklorik bir malzeme olarak

[20] Bu belirlenimlerin marjinal kalan bazı müzik kültürlerini etkilemediklerini de söylemek gereklidir. Özellikle ticarileşme ve popülerleşme kaygısı taşımayan müzikleri bu sürecin dışında tutmak gerekir.

değerlendirirken siyasi anlamda yani bir güç unsuru olarak görmeyi kabul etmemektedir. Öte yandan, bu farklı zaman ve mekân bağlamsallıkları orta sınıf gençliğini farklı toplumsal algılamaların, yorumların ve siyasal farklılıkların oluşumuna götürmektedir.

KAYNAKÇA

Adaklı, Gülseren, (2001), "Yayıncılık Alanında Mülkiyet ve Kontrol", **Medya Politikaları**, İmge Yay.

-----, (2006), **Türkiye'de Medya Endüstrisi,** Ütopya Yay. Ankara.

Akay, Ali. (1995), **İstanbul'da Rock hayatı,** Bağlam Yay.

Andy, Bennett, (2000), **Popular Music and Youth culture, Music, Identity and Place**, Macmillan Press, Newyork.

Chambers, Iain, (2005), **Göç, Kültür, Kimlik**. Ayrıntı Yay.

Çakmur, Barış, (2002), "Türkiye'de Müzik Üretimi", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 94.

Çelenk, Sevilay-Adaklı Gülseren-Kejanlıoğlu, D. Beybin, (2001), "Yayıncılıkda Düzenleyici Kurullar ve RTÜK", **Medya politikaları**, İmge Yay. Der. D. Beybin Kejanlıoğlu, Sevilay Çelenk, Gülseren Adaklı.

Çınar, Alev, (2001), "Cartel'in Rap'i, Melezlik ve Milliyetçiliğin Sarsılan Sınırları", **Doğu- Batı dergisi**, Sayı: 15.

Erol, Ayhan, (2006), "Popüler Müzikde Otantisite", **Toplum ve Bilim Dergisi**, sayı: 106.

Frith, Simon, (1988), **Music For Pleasure**. Routledge, Newyork.

------, (1998), **Performing Rites**. Oxford University Press.

------, (1981), **Sound effects**. Pantheon Books. NewYork.

Hall, Stuart, (1999), " Kültür, Medya ve ' İdeolojik Etki'", **Medya, İktidar İdeoloji, Der**. Mehmet Küçük. Ark Yay/Ankara.

-----, (1999b), " İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü", **Medya İktidar İdeoloji**, Der.: Mehmet Küçük, Ark Yay. 2. Basım. Ankara.

Hall, Stuart, (1998), "Kültürel Kimlik ve Diaspora", **Kimlik, Topluluk, Fark**, Sarmal Yay. İstanbul.

Hebdige, Dick, (2004), **Altkültürler,** Babil Yay., İstanbul.

------, (2003), **Kes Yapıştır**, Ayrıntı Yay.

John, Clarke-Hall, Stuart-Jefferson, Tony&Roberts, Brian, (1998), "Subcultures, cultures and class. A Therotical overview", **Resistence Through Rituals,** Edit by Stuart Hall & Tony Jefferson, Routledge/London. Reprinted.

Mercer, Kobena, (1998), "Cangıla Hoşgeldiniz: Postmodern Politikada Kimlik ve Çeşitlilik", **Kimlik, Topluluk, Kültür, Farklılık**, Sarmal Yay., İstanbul.

Miller, James, (2005), **Çöpteki Çiçekler, Rock and Roll'un Yükselişi, 1947-1977**, Agora Kitaplığı.

Öncü, Ayşe, (2002), "1990'larda Küresel Tüketim, Cinselliğin Sergilenmesi ve İstanbul'un Kültürel Haritasının Yeniden Biçimlenmesi", **Kültür Fragmanları,** Metis Yay.

Özbek, Meral, (1998), "Arabesk Kültür: Bir Modernleşme ve Popüler Kimlik Örneği", **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Der**. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yay.

------, (1991), **Popüler Kültür, Orhan Gencebay Arabeski**, İletişim yay.

Pekman, Cem, (2003), "Evrensel Müzik, Evrensel Politikalar: Bölgesel bir AB Müzik Politikası Olanaklı mı?", **Avrupa Birliği ve Türkiye'de İletişim Politikaları, Der.** Mine Gencel Bek. Ümit Yay. Ankara.

Roll Dergisi 2004-2005 Sayıları.

Rowe, David, (1996), **Popüler Kültürler,** Ayrıntı Yay.

Sholle, David J., (1999), "Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Teorisinden İktidar /Bilgiye", **Medya İktidar İdeoloji,** Der.: Mehmet Küçük, Ark Yay/Ankara.

Stokes, Martin, (2000), "Kültür Endüstrileri ve İstanbul'un Küreselleşmesi", **İstanbul Küresel ile Yerel Arasında,** Der.: Çağlar Keyder. Metis yay.

Yeldan, Erinç, (2001), **Küreselleşme Sürecinde Türkiye Ekonomisi**, İletişim Yay., 3. Baskı.

Zizek, Slovoj, (2006), **Kırılgan Temas**, Metis Yay., 2. Baskı.

KÜLTÜREL/SİYASAL BİR KİMLİKLEŞME ARACI OLARAK GİYİM-KUŞAM MODASI

KÖSE, Hüseyin[*]
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Giysiler, farklı kültürlerden insanlara göre değişik anlamlar içerebileceği gibi farklı sosyal statülere ve dünya görüşlerine mensup kişiler açısından da özel anlamsal kodlar ve mesajlar içerirler. Dahası, kültürün maddileşmiş bir görünümü olan giyim-kuşam davranışları, kültürel farklılığın dışavurumuna aracı olarak siyasal farklılıkları vurgulamada da önemli bir işlev görürler.dolayısıyla giyim-kuşam modasını, bir tür kimlikleşme ideolojisi olarak da düşünmek mümkündür. Ayrıca giysiler aracılığıyla vurgulanan kimi özgünlükler ve farklılıklar, meşru ya da meşru olmayan kimlik biçimlerine ilişkin genel kanaat ve uzlaşımları da üretirler. Sosyolojide "statünün bağlayıcı etkisi" şeklinde adlandırılan sosyal statü ve güç olguları bu bakımdan önemlidir. Şu hâlde, giyim-kuşam modası, sadece kültürün maddileşmiş bir görünümü değil, aynı zamanda kimliğe ilişkin siyasal ve ideolojik bir algılama sorunudur.dolayısıyla, bu bağlamda düşünüldüğünde, giyim-kuşam kültürünün sınıf temelli yönleri üzerinde durmak gerekir. Bu çalışmada, kültürel/siyasal kimlikleşmenin simgesel bir aracı olarak giyim-kuşam modasının tarihsel serüveni irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Giyim-kuşam modası, kültür, siyasal kimlikleşme, toplumsal statü.

ABSTRACT

Clothes not only cover different meanings according to the people from different cultures, but also cover special meaning codes and messages of members who have different social statute and world views. Moreover, behaviors of wearing apparel, an appearance of materialistic culture, also play an important role in emphasizing of political differences as an exhibitioning media of the cultural difference. Consequently, wearing apparel mode is possible to be thought as a sort of identification ideology. Furthermore, some originalities and differences emphasized by clothes are also breed the common belief and conciliations related to the types of legal or illegal identifications. In this regard, social statute named as "the binding efficacy of statute" and force facts are important. So, mode of wearing apparel is not only a materialistic look

[*] Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü Öğretim Üyesi Erzurum/ TÜRKİYE. **e-posta:** huseyink180@yahoo.com

of culture, but also a matter of perception of ideology. Accordingly, one has to assert the class points of wearing apparel culture. In this paper, the historical development of mode of wearing apparel as a symbolical of cultural/political identification medium is being examined.

Key Words: Mode of wearing apparel, culture, political identification, social statute.

GİRİŞ

Geçmiş çağlardan başlayarak, görece sivil bir kamusal alanın şekillenmeye başladığı 18. yüzyılın sonuna kadar, giyim-kuşam modası, toplumsal kimliğin ayırt edici unsurlarından birisidir. Giyinmek, bir anlamda kişiler arasındaki simgesel sınırların belirlenmesinde işlev gören bir "kimlikleşme" aracıdır. Soysal statü ve sınıf farklılıklarının, *görünüşe göre* bir ayrım biçiminde somutlaşmasında giysilerin kamusal alanda ifade ettikleri anlamlar, bu nedenle hem göstergebilimsel olarak iletişimsel bir değere hem de kimliğin siyasal/kültürel boyutlarına ilişkin birtakım önemli içerimlere sahiptir. Deyim yerindeyse, kimlik olgusu giyim-kuşam aracılığıyla ve elbette günümüzde başlı başına zengin bir sektör hâline gelmiş bulunan moda endüstrisi sayesinde-bedende maddileşmekte ya da cisimleşmektedir. Hatta denebilir ki, zaman zaman toplumsal değişimin temel dinamiklerinin eğitim, tüketim, din, sanat, kültürel alışkanlıklar, beğeniler bütünü, yargılar, vs. bile giyim/kuşama dayalı modanın belli görünümleri aracılığıyla açıklanabildiği engin bir sosyo-kültürel gelenek mevcuttur. Özellikle de Fransız kültür sosyologu Pierre Bourdieu'nün kullandığı anlamda "habitus" kavramı bu açıdan önemlidir. Bu kavram, toplumsal faillerin kimlik edinme süreçlerini bir kültürel alışkanlıklar, tüketim pratikleri, eğilimler, beğeniler bütünü üzerinden açıklamaya çalışmakta, modern toplumlarda kişilerin neyi, ne kadar tüketeceklerinin kimliklerine ilişkin somut bir fikir verebileceği öngörüsüne kuramsal destek vermektedir. Başka bir deyişle habitus, "bedene dönüşmüş toplumsallık" ya da "toplumsallaşmış beden"dir ve böyle bir toplumsallık durumu, bedeni çevreleyen dışsal göstergeler dikkate alınmadan düşünülemez.

Kendisi bizatihi kimliğe ilişkin belirleyici bir tanımlama olan modanın ve özelde giyim-kuşam modasının "biz/öteki" ikiliğinin oluşumuna yaptığı siyasal katkı ise aşikârdır. Özellikle meşru/resmî toplumsal kimliğin ve cinsiyetçi ideolojilerin yaygın olarak dolaşımda bulunduğu geleneksel toplumlarda bireylerin giyim-kuşam tercihlerinin birtakım siyasal bedeller ödemeyi gerektirmesi, konuyu ister istemez modanın sınıfsal temelleri bağlamında düşünmeyi gerektirmektedir. Şu hâlde, giyim-kuşam modası, sadece kültürün maddileşmiş bir biçimi değil, aynı zamanda kimliğe ilişkin siyasal ve ideolojik bir inşa ve algılama sorunudur. Moda aracılığıyla kimliğin inşası, aynı zamanda siyasal çağrışımlar içerdiği kadar, kuşatıcı küresel bir gerçeklik olarak içinde yaşadığımız tüketim kültürünün de somut bir yansımasıdır. Söz konusu tüketim kültürü, modern bireye ancak tükettiği ölçüde belli bir kimlik elde edebileceği

vehmini dayatmakta; daha doğrusu, sürekli değişim içinde oluşan ve aynı zamanda sürekli yok olan bir değerler ve kimlik yanılsaması sunmaktadır. Bu gelişmenin doğal sonucu ise, uzun vadede bireylerin kendi sınıfsal/kültürel köken duyguları ve özgünlüklerini zamanla yitirerek kültürel açıdan yozlaşmalarıdır. Deyim yerindeyse, revaçta olan ve sürekli değişim düzleminde oluşumuyla tanımlanan bir kültürel ortamın (özellikle de tüketim toplumunun ürettiği ve tüketime sunduğu popüler kültür ürünlerinin) içinde var olabilmek ya da daha doğrusu "muteber" bir kimlik ve kişiliğe sahip olabilmek için mütemadiyen kimliksizleşmek şarttır. Çünkü "sürekli tüketim"in temeli "esnek" bir kimliğe sahip olmayı gerektirdiği gibi, aynı zamanda varoluş koşullarının sürekli araştırılarak değişim temelinde yeniden yaratılmasına dayanmaktadır. Zizek'in kapitalizmin temel özelliği olarak gördüğü "sürekli kriz[in], [sonucu olarak] varoluş koşullarının sürekli devrimcileştirilmesi" (2002: 223) şeklinde tanımladığı şeydir, bu zorunlu değişimi körükleyen asıl güç. Dolayısıyla birçok sosyal bilimciye göre çağdaş toplumlarda kimliğin kurucu unsurlarından birisi olan modanın gerek küresel, gerekse toplumsal bir denetim mekanizması olarak işlev gördüğünden söz edilebilir. Özellikle de eski Fransızcada "imal etmek" anlamına gelen moda sözcüğünün (Canbaz, 1999: 26), aynı zamanda doğrudan bir kimlik ve kişilik "imal/inşa etmek" anlamını içermesi ve tüketim kültürü ve ideolojisini yaygınlaştırmaya dönük bir söylem ve giyim-kuşam tercihlerinin kimliğe ilişkin farklı algılamaları yapılandırması bağlamında. Nitekim bugün giyim-kuşam modası ve özelde giysilerin toplumsal statüye ilişkin de somut bir gösterge değeri taşıması, söz konusu algılamalara verilecek örneklerden birisidir. Tüm bu değerlendirmelerin ışığında, diyebiliriz ki, moda konusu ve özelde giyim-kuşam modası, siyasal/kültürel bir kimlikleşme aracı olduğu kadar genel olarak sınıf, toplumsal değişim, statü, toplumsal denetim, tüketim olgusu ve tarih boyunca farklı toplumsal sınıflar arasında sürgit yaşanan anlam/iktidar mücadelesi gibi kavramlarla birlikte düşünülmek zorundadır. Bu çalışmada, tüm bu kavram ve olguların, özelde giyim/kuşam modası-kimlik ilişkisine yaptığı katkıların siyasal ve kültürel boyutlarına değinilmektedir. Ayrıca çalışma boyunca kullanılan "moda" sözcüğü de genel olarak "giyim-kuşam" modası ve kimliğe ilişkin bir tanımlama olarak okunmalıdır.

1. Moda-Kimlik İlişkisinin Ekonomik ve Kültürel Boyutları

Öncelikle belirtmek gerekir ki, iletişimsel bir dizge olarak moda olgusu, imgesel açıdan kendisini inşa eden kültürel bir sınıfın kolektif belleğinde şekillenen, bizatihi onun öncü kullanımında geliştirilerek zenginleştirilen ve sonrasında kamusal alana açılan belli bir sınıfsal algılamanın, yaşam tarzının ve kimliğin ürünüdür. Dolayısıyla moda olgusu ve özelde giyim-kuşam modası, bireylerin siyasal/toplumsal/kültürel var oluşları ve aidiyet biçimlerine dair önemli şeyler söylediği gibi, kaçınılmaz biçimde kendilik imgelerinin tanımlanmasına ve kimlikleşme süreçlerine de aracılık etmektedir. Dahası, konu, sadece kimliğin sınıf temelli ya da kültürel aidiyet biçimlerine değil, aynı zamanda kimlik olgusunun fiziksel bir imaja bitiştirilmiş endüstriyel yönüne de

işaret etmektedir. Kellner'ın da belirttiği gibi, "kitlesel olarak üretilen tüketim eşyaları ve moda, kimlik değerine ilişkin ihtiyaçlar üretmekte ve bunlar imaj peşinde koşan insanların yeni kimlikler edinmesi konusunda satışa sunulmaktadır" (1991: 83).

Modanın kültürel yapıya ilişkin açıklayıcı bir anlatı olan "mit" olgusuyla doğrudan ilişkisi de düşünüldüğünde, diyebiliriz ki, giyim-kuşam modası, kimliğin en dolaysız mitsel boyutu olan "düşsel olarak giydirilmiş insan bedeni"ne (Greimas, 1995: 106) karşılık gelmektedir; yani imaj ve "kimliğe". Burada, giyim kuşamla aksesuarların kimliğe ilişkin yan anlamsal içerimleri söz konusudur. Günümüzde kültür endüstrisi içinde mayalanmış olan kimliğe ve yaşam tarzına özgü anlam ve simgeleri toplumsal alanda yaymak anlamına gelen böylesi bir mitin, salt görüntüden/görünüşten ibaret olsa da, tüketim kültürü söylemi aracılığıyla sürekli revaçta tutulan bir kültürel meta olarak "kişilik sermayesi"ne kattığı değer hiç de azımsanmayacak bir düzeydedir. Öyle ki, tümüyle imaja/görüntüye dönüşmüş bir sermaye olarak tanımlanabilecek söz konusu kişilik sermayesi üzerinden üretilen değerler sadece bununla da sınırlı değildir. Konunun, belli bir toplumsal organizasyon içindeki aktörlere (kadın, erkek, çocuk, aile, vs.) tahsis edilen rol tanımları ve bu rol tanımlarının siyasal iktidar ve müesses düzenle ilişkileri bağlamında ortaya çıkan bazı değerlerin meşrulaştırılarak idealleştirilmesiyle de doğrudan ilgisi vardır.dolayısıyla kültürel açıdan (özel olarak da moda aracılığıyla) belirlenen kadın-erkek rolleri ve aile ideolojisi, Gittins'in de belirttiği gibi, "mevcut sosyal, ekonomik, siyasi ve toplumsal cinsiyetçi sistemleri bir arada tutup yasallaştırmada hayati bir rol oynamaktadır" (Akt.: Yengin, 1996: 123). Dolayısıyla moda olgusu, öncelikle, total düzeyde egemen kılınmaya çalışılan bir dünya görüşünün ve ideolojisinin kendisine eşlik ettiği bir siyasal kimlik stratejisi şeklinde okunmalıdır. Her şeyden önce de, Yengin'in vurguladığı gibi, "Giyim, kültürün temel boyutlarından biridir ve moda, bizim okumamız için yer ve zaman koşullarıyla tanımlanan bir etkinlik ve bir kimlik sunmaktadır." (1996: 121). Dolayısıyla, giyinmek, aynı zamanda kimlikleşmenin *etkinleşmek* anlamına geldiği yeni bir kültürel/politik özne konumunu ifade etmektedir. Elbette söz konusu etkinleşme, her şeyden önce, iş yaşamının normatif davranış kalıpları başta olmak üzere, tikel bir varlık olarak her açıdan sosyalleşmek ve bazı kamusal konular ve icraatlar hakkında söz almak ile bizzat siyasal karar süreçlerine dâhil olmak için kamusal alanda etkinlikte bulunmaktır. Başka bir deyişle, kendini özel alanında *oluşturan* bireylerin bir kimlik kazanım yeri olarak işlev gören kamusal alanlarda kendilerini eylem ve söylemleriyle *ifade ettikleri* bir sürecin adıdır. Dolayısıyla modanın çağdaş tanımlarından birisi de "etkinlik göstermek için giyinmek"tir (Barthes, 1990: 107).

Öte yandan, modanın tarihsel gelişim süreci içinde değişmeden kalabilmiş kültürel-tüketimci işlevlerinden birisi de, bizatihi kimliğin kendisine yüklediği *fetiş* değerinde göze çarpmaktadır. Benjamin'in de vurguladığı gibi, bu anlamda "mal denilen fetişe hangi dinsel tören kurallarıyla tapılacağını saptayan moda"

(1995: 84), kimliğin kendisini de, giyim-kuşam fütüristlerinin her dönem değişen kültürel/cinsel ölçütlere göre yeniden imal ettikleri fetiş değerine sahip bir mala dönüştürmüştür. Bu malın kullanım ömrü ve değeri ise hedef kitlede uyandıracağı "görsel" cazibenin canlılığına ve bu canlılığın –paradoksal biçimde– *süreksizliğine* bağlıdır. Çünkü tüketim kültüründe her değer, söylenegeldiği üzere, ancak sürekli olarak "yenilenebilirliği", hemen her zaman yerine başka bir şeyin "ikame edilebilirliği" ve dolayısıyla süreksizliğe ve "esnekliğe" elverişli doğası ölçüsünde bir "değer" taşımaktadır. Başka bir deyişle, aynı zamanda hızlandırılmış bir ilişki tüketimi demek olan tüketim kültürünün "sürdürülebilir" maddi kazanç ölçütüne dayanmayan, başka bir deyişle, dinamik bir üretim ve tüketim ilişkisine aracı olmayan hiçbir kimlik tasavvuru muteber bir anlam taşımamaktadır. Benzer nedenlerden dolayı, özellikle kadın giyim-kuşamı söz konusu olduğunda, Modleski'nin de vurguladığı gibi, "moda her yıl "yeni" bir kadın bedeni kurar ve böylece sabit bir kimlik varsayımını sarsarsa da, bunu sermayenin talebi üzerine ve artık değerin çıkarına uygun biçimde yapar." (1998: 190). Bu kapitalist tüketim kültürünün ve onun temel üretim aracı olan ekonomik sermayenin değişmez mantığı açısından bakıldığında, "sabit" ve değişmez bir kimlik algılamasına sahip birinden daha tutucu hiç kimse yoktur. Çünkü yine bu perspektiften bakıldığında, kimlik, bireyin ömrü boyunca içinde yaşayacağı bir cehennem havzası değil, sadece üzerine yapıştırılan ve "talep piyasası"ndaki yerini ve ederini belirleyen *ticari bir etiket*tir. Canbaz'ın da deyimiyle, bunun içindir ki, günümüz bireyi "kimliğini tüketme eylemi ile elde etmektedir." (1999: 35). Dolayısıyla, özü tüketime dayalı giyim-kuşam modası sektörünü yaratan ve ayakta tutan ticari pazarın zihniyeti, aynı zamanda bir ucu "kimlik pazarı"na kadar uzanan, geniş ve imaj kurucu bir zihniyettir. Söz konusu imajın bireylere toplumsal bir gereksinme ve zorunlulukmuş gibi dayatılması ise, bir dizi imaj sektörünün –reklâmcılık, magazin medyası, halkla ilişkiler ajansları, danışmanlık kuruluşları, vs. – gayretli çalışmasıyla olur. Bu sektörler arasında özellikle de reklâmcılık, Lefebvre'nin deyişiyle, modern tüketim toplumunda "bir ideoloji kadar değer kazanmıştır […] Bu, metanın ideolojisidir [yani alış-verişin]. Felsefenin, ahlakın, dinin, estetiğin yerine geçer." (1998: 109). İhtiyaçların ikna yöntemiyle dayatıldığı söylemsel bir alanı ifade eden reklâmcılık, aynı zamanda "bolluk toplumu" kavramsallaştırmasının temelini oluşturan tüketim ideolojisinin de "satıştan sorumlu" retoriğini oluşturur. Dolayısıyla aynı retorik, deyim yerindeyse, modanın ekonomi-politiği tarafından belirlenmiş bir ideolojik bakış açısının kurucu unsurlarından birisidir. Bunun içindir ki, yine Lefebvre'ye göre, artık "reklâmcıların tüketici 'özneleri' bir sloganı tekrarlayarak şartlandırdıklarını sandıkları dönem geride kalmıştır. Bugün, en ustalıklı reklâm formülleri [bile], bir *dünya görüşü* içermektedir." (1998: 109). Şu hâlde, moda, son çözümlemede, desteğini aldığı bu tür ikna, koşullandırma ve nihayetinde satış ve pazarlama araçlarıyla birlikte, kişisel olanı *toplumsal*a, imgesel olanı ise ticari bir metaya ve ideolojiye dönüştüren bir dünya görüşüdür. Bu dünya görüşünün kendini yeniden-ürettiği maddi zemin

ise, tek kelimeyle, moda endüstrisi olup; bireyin giyim-kuşamı, yaşam tarzı, kimliği ve bedeni etrafında biriken görsel cazibenin, moda düzleminde ya da Canbaz'ın deyimiyle "planlı bir eskime döngüsü" (1999: 26) içinde sürekli kılınmasıdır. Doğaldır ki, tüketimin mantığı gereği, böyle bir döngü de ancak "nesnelerin çeşitlenerek değişmesi ve eskiyerek kullanımdan düşmesi" (Lefebvre, 1998: 163) sayesinde işlerlik kazanabilir. Giydiklerimizin kendi kimliğimize ilişkin bir gösterge değeri taşıması, bizi paradoksal biçimde, üstümüze maddi harcama yaptığımız ölçüde elde edebileceğimiz bir benlik yanılsamasına götürür. Kimliğini belli bir yanılsamanın içinden devşiren birey için, bu paradoks önemlidir, çünkü mevcut kimliğimizin *elden çıkarmadan elde edemeyeceğimiz* bir yönünü ifade eder. Buradan bakıldığında, kaçınılmaz olarak, bedenimize dışsal biçimde eklemlenmiş bir kimlikle birlikte eskimeye başlayan şey de, aslında duyumsadığımız kendilik imgemize ilişkin *uçucu benliğimiz*dir. Şu hâlde, önemli ölçüde eskimeden kalmak, hep gündemde ve "yeni" olmak, genel *trendi* takip etmek için başvurulan giyim-kuşam ve süslenme eğiliminin birey için taşıdığı ontolojik anlam büyüktür. Özellikle de benliği cazip kılmak (hoşa gitmek, çevresi tarafından beğenilmek, toplumsal prestij, karşı cins için vazgeçilmez bir arzu "nesne"si olmak vs.) için girişilen giyim-kuşam davranışlarının, deyim yerindeyse, *ekonomi-erotiği* açısından.dolayısıyla kimliğin erotik göstergelerde arandığı bir tüketim ve görsel tasarım çağında, Canbaz'ın deyimiyle, "arzular bitimsizdir ve [söz konusu bu arzular] toplumsal farklılaşma ve statü talebi ile harekete geçirilip 'ihtiyaçlar' söylemine indirgendiği zaman, tüketmek bireyin benliğinde rasyonelleşmiş olur." (1999: 35). Yine bu anlamda, birey için artık arzu edilebilir bir varlık olma koşullarının ortadan kalkması da, deyim yerindeyse, "kullanımdan düşme"siyle aynı şeydir. Özellikle bu noktada, Fransız düşünür Jean Baudrillard, tüketim toplumunda sermayenin mantığı gereği, sürekli olarak "yapay ihtiyaçlar" bağlamında kurgulanan varoluş biçimleri ve harcamalar yoluyla bedenin etrafında oluşturulan düşsel çekim alanlarının bizatihi böyle bir *rasyonelleştirmenin* ürünü olduğunu söyler. Baudrillard'a göre, "göstermek istediğimiz üretimin/tüketimin günümüzdeki yapıları öznede, kendi bedeninin bölünmüş (ama fazlasıyla dayanışmacı) bir zihinsel temsiline bağlı olan çifte bir pratiğe yol açmıştır: SERMAYE olarak beden pratiği [ve] FETİŞ olarak beden pratiği" (1997: 155-156). Şu hâlde, sermaye ve fetiş olarak beden ve bu beden kurgusu üzerinden üretilen kimlik biçimlerinin, kimliği ve kişiliği tanımlayıcı kültürel malların ve özellikle de giyim-kuşam ürünlerinin tüketimi yoluyla nesneleşen yeni bir birey tipini haber vermektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, "kimliğini bizzat tüketim eylemi ile elde eden" günümüz bireyi, deyim yerindeyse, tüketim toplumunda *tüketirken tükenmek* gibi bir paradoksla karşı karşıyadır.

Özetle, modanın ya da toplumsal statü talebi ve belli bir toplumsal saygınlık elde etmek için giyinmenin kültürel ve ekonomik boyutları, bizatihi kimliğin ekonomik ve kültürel içerimlerine ilişkin dolaysız ipuçları sunmaktadır. Moda ürünleri insanın bedenini ve gitgide kimliğini tüketim nesneleriyle türdeş

kılması nedeniyle de, çok sayıda moda, "bronzlaşmadan, spordan, […] temizlikten makyaja kadar bedenin yeniden keşfi[ni], öncelikle nesnelerden geçerek" (Baudrillard, 1997: 163) oluşturmaktadır.

2. Moda-Kimlik İlişkisinin Siyasal/Sınıfsal Temelleri

Fiske'nin de yazdığı gibi, "giysiler en geniş anlamda, kişisel duyguları ya da ruh hallerini dışa vurmak için değil, toplumsal anlamları aktarmak için kullanılırlar" (1999: 13). Giysiler aracılığıyla cisimleşmiş anlamsal aktarım biçimleri (tarz, üslup, renk, süslemeler, kumaşın cinsi, kalitesi vb.) aynı zamanda toplumsal ve siyasal sınıf mensubiyetlerinin de izlerini taşır.dolayısıyla en son söyleyeceğimizi en başta söyleyerek diyebiliriz ki, giysiler, sahip oldukları toplumsal işlevleri nedeniyle, öncelikle siyasal ve toplumsal sistem içinde ve bizatihi bu sistemin ürünü olan aktörler –siyasal topluluklar ve toplumsal sınıflar– açısından "okunmak" zorundadır. Bu açıdan sözgelimi "kot pantolonlar Amerikan iş yaşamı etiğinin sınıf temelli anlamlarını taşırken" (Fiske, 1999: 13); kadın ve erkeklere yönelik bazı *retro* ya da *ucuz* giyim tarzları da "cinsiyet, din, yaş, etnik vb. unsurlara bağlı olarak alt-kültürler tarafından benimsenen" (Davis, 1997: 124) simgelerini ve toplumsal cinsiyet stereotiplerini üretirler.

Öte yandan, moda kavramının tanım ve ölçütlerinin her tarihsel çağın öncü toplumsal sınıfı tarafından belirlenip yaygınlaştırıldığına dair genel kabul görmüş bir inanış vardır. Buna göre, Fransız Devrimi öncesine kadar saray soyluları tarafından kültürel ve siyasal özellikleri tanımlanan modanın ve özellikle giyim-kuşam modasının, Sanayi Devrimi'yle ve yeni bir toplumsal sınıfın (burjuvazinin) tarih sahnesine çıkışıyla birlikte, modanın öncü gücü de el değiştirmiştir. Aynı şekilde, Sanayi Devrimi öncesi toplumlarda "giyim davranışları kişinin toplumsal yapıdaki konumunu açıkça gösterirken" ve "toplumsal cinsiyet ve sınıf kadar mesleği, dini ve bölgesel kökeni de çoğunlukla gözler önüne sererken" (Crane, 2000: 14), moda, bu tarihten günümüze doğru gelindikçe bu *ayırıcı* özelliğini de yitirmiştir. Crane'in vurguladığı bu gelişme önemlidir; çünkü daha önceki çağlarda giysiler, sahiplerinin kimliğini tanıtıcı ve ayrıştırıcı bir işlev görürken, bu tarihten sonra, onu *gizleme* işlevi görmeye başlamıştır. Dolayısıyla, siyasal ve kültürel farklılığın yeni vurguları, artık giysilerden, tercih edilen *mekânlara* kaymıştır. Aynı şekilde, Baumann'ın da deyimiyle, "kılık kıyafetimiz artık kimliğimiz hakkında güvenilir bir kılavuz değildir […] *Görünüşe göre* ayrım pratik değerini büyük oranda yitirirken, *mekâna göre* ayrım önem kazanmıştır" (1999: 76). Bilindiği üzere, modernleşme ve kentleşme öncesi çağda ise, durum bunun tamamen tersidir. Bu dönemde kültürel bir öge olarak giysiler, kimliği siyasal ve sınıfsal açıdan tanımlayan yegâne göstergelerden birisidir. Söz konusu göstergenin siyasal ve sınıfsal kimliği ve statüyü temsil etme gücü kazanmasının temelinde ise, kentsel tarihin önemli toplumsal ve ekonomik dönüşümleri yatmaktadır. Nitekim "kentsel tarihin büyük bölümünde yalnızca zengin ve ayrıcalıklı kesimlerin gösterişli, incelikli giysilere gücü yetebilirdi;

normalde giysiler (her zaman yerel adetlere göre) yapıldıkları yerden çok uzaklarda bulunamadığı için, tanıdık olmayan kişiler *görünüşlerindeki* parlaklık, sefalet ya da tuhaflıktan ayırt edilebilirdi" (Baumann, 1999: 75). Dolayısıyla, giysiler yoluyla kitleler arasında sınıfsal ve toplumsal mesafeyi yaratan bir başka önemli şey de, ulaşım araçlarının fazla gelişmemiş yapısıyla ilgilidir. Çünkü nitelikleri her ne olursa olsun –düşünce, haber, maddi mallar, buluşlar, keşifler vs.– yeniliklerin uzak mesafelere yayılmasını olanaklı kılan şey, ulaşım (dolayısıyla etkileşim) araçlarıdır. Burada, ünlü Saint-Simon ve yandaşlarının sınıflar arasındaki fiziksel mesafeyi en aza indirmek için tasarladıkları dev demiryolu ağlarını anımsamak bile yeterlidir bunun için. Gelgelelim, günümüzde, Baumann'ın yanı sıra, Crane'in de işaret ettiği gibi, özellikle maddi ve kültürel ürünlerde seri ve kitlesel üretimin yaygınlaşmasıyla birlikte giysilerin fiyatı ucuzlayıp, her tür giysiye erişim her toplumsal sınıf ve gelir grubu için büyük ölçüde olanaklı hâle gelirken, aynı zamanda söz konusu süreç, alt sınıf üyelerinin giyim-kuşam konusunda üst sınıfların davranışlarını taklit etme zorunluluğunu da ortadan kaldırmıştır (2000: 15-16). Bu dönüşüm, modanın sınıf temelli gelişimi açısından önemlidir; çünkü o güne kadar kültürel yaşamdaki yeniliklerin toplumun seçkin kesimleri tarafından yukarıdan aşağıya ya da tepeden tabana doğru yayılımını ifade eden ve genel olarak "tabana inme kuramı" (Canbaz, 1999: 30) şeklinde uç veren moda olgusu, bu tarihten sonra günümüzün postmodern "parçalı" toplumlarının ayırt edici özelliklerinden birisi olan tüketim kültürünün de yol açtığı dönüşümler sayesinde, önemli bir paradigma kırılmasına uğramıştır. Bu "parçalı" ve kaotik yeni toplumsal yapılanma içinde, artık "geçmişin güvenli kodları yitirildiği için, modayı takip ediş ile ortaya çıkan beğeni de yeni bir sınıflama aracı olarak belirginlik kazanmıştır" (Canbaz, 1999: 36). Deyim yerindeyse, artık, toplumsal sınıf kategorilerinin yerini, içinde yaşadığımız tüketim kültürünün "yapay ihtiyaçlar" ideolojisine göre şekillenmiş yeni sınıflama kategorileri almıştır. Bunlar, beğeni, kişinin kamusal yaşam içinde mesleği aracılığıyla üstlendiği roller, sosyal ve simgesel statü, gelir miktarı, vb. sınıflama kategorileridir. Bu yeni sınıflama kategorileri arasında, özellikle beğeni, "verili bir sınıfı ya da sınıflandırılmış olanı, madden ya da sembolik olarak kendine ayırma eğilim ve kapasitesi, nesneleri ya da edimleri sınıflandırmak açısından hayat tarzının üretici formülüdür" (Canbaz, 1999: 27). Daha açık söylemek gerekirse, geleneksel toplumun, gitgide yerini modern topluma bırakmasının kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan yeni bir sınıfsal/yaşamsal kategori farklılığıdır burada söz konusu olan bu farklılaşma sürecini besleyen bir başka dinamik de, her iki toplum biçimine mensup bireyler arasındaki gelir düzeyi farklılığının yol açtığı gelişmede ifadesini bulmaktadır. Buna göre, geleneksel toplumlarda "kimi mallara [ekonomik açıdan] ulaşmak zorlaştıkça, simgesel değeri artarken" (Canbaz, 1999: 33); öte yandan, moda endüstrisi "aynı giysinin çeşitlerini her sınıf için ulaşılabilir kılarsa da, [zamansal] bir gecikme, bu giysinin seçilmiş bir azınlığa sunulduğu anla, umuma sunulduğu anı daima birbirinden ayırarak" (Modleski, 1998: 190) yeni bir sınıfsal kategori farklılığı yaratmaya çalışır. Her

iki hâlde de, değişmeyen şey, modanın ve özelde giysilerin her toplumsal gelişmenin belirli bir tarihsel evresinde kendine özgü –sınıf temelli– bazı özel işaretler taşıdığı gerçeğidir. Ne var ki, bu genelleyici saptama bir yana, zaman zaman bu özel işaretlerin zemin kaymasına uğradığı durumlar da vardır. Sözgelimi, "beden modası" kapsamında düşünülebilecek "yanık ten" olgusunun tarihsel süreç içinde geçirdiği anlamsal kayma tastamam böyle bir şeydir. Buna göre:

"İnsanların çoğunun açık havada üretken çalışmasının, doğal olarak yanık teni çalışan insanlar için norm hâline getirdiği zamanlarda, solgun bir ten daha değerliydi, bir lüks işaretiydi: Boş zamanın sadece simgesi değil, aynı zamanda bir işareti, kitlelerin hayat tarzından uzaklığın ölçüsüydü. Şimdi ise aynı şeyleri –boş zaman, zenginlik ve uzaklık– yanık bir ten temsil ediyor, çünkü insanların çoğunluğu için işte olmamak anlamına geliyor, dolayısıyla da hem boş zamanı olabilecek hem de geziye çıkabilecek kadar zengin olunduğunu düşündürüyor" (Modleski, 1998: 155).

Yine sınıfsal açıdan benzer bir anlamsal kayma, giysilerin önemli bir meta değeri taşıdığı eski dönemlerdeki işleviyle, günümüzdeki işlevi arasındaki farklılaşmada göze çarpmaktadır. Söz konusu farklılaşma aynı zamanda, giysilerin insanların toplumsal yaşamlarında tuttukları yerle ilgilidir. Burada da durumu öncelikle Sanayi Devrimi öncesi ve sonrası dönem şeklinde ikiye ayırarak analiz etmek mümkündür. Kısaca her iki dönemsel farklılığı yaratan başlıca değişim, giysilerin meta ve değişim değerinde somutlaşmaktadır. Crane'in de vurguladığı gibi özellikle insan emeğine daha az bağımlı endüstriyel ve seri üretimin genel olarak tüm dünyada yaygınlaşmasıyla birlikte hazır giysilerin ortaya çıkışına kadar, "giysiler kişinin en değerli mallarından sayılmaktayken", bu tarihten sonra durum tamamen değişmiştir. Crane'e göre; "[18. yüzyılının sonlarında] Fakir bir adam en iyi ihtimalle bir takım giysi edinebilirdi. Örneğin 1780'de Paris ve çevresinde tutuklanan 278 kişiden yalnızca 28'i birden fazla giysiye sahipti. İyi bir gardıroba sahip olacak kadar zengin olanlar, gardıroplarını, hak eden akrabalara ve hizmetçilere miras bırakabilecekleri değerli mallardan sayarlardı. Giysi, çok pahalı ve değerli olduğu için [aynı zamanda] bir ödeme aracına dönüşmüştü ve hizmet karşılığında yapılan bir ödeme biçimi olarak sık sık altının yerine kullanılırdı. Dara düşüldüğünde mücevherler ve diğer ziynet eşyalarıyla birlikte giysiler de rehin verilirdi […] XIX. yüzyılda bile, giysiler işçi sınıfı ailesinin varlıkları içinde büyük bir yer tutmaktaydı…" (2000: 14-15).

Bu tarihsel saptamadan da kolayca anlaşılacağı üzere, toplumsal yaşamdaki seçkinliğin ve zenginliğin göstergesi olan giysiler, geçmiş çağlarda toplumsal katmanlar arasında önemli bir kategori farklılığı yaratmaktadır. Bu nedenle, giyim, 18. ve 19. yüzyıl boyunca, kimliğin en gözle görülür özelliği olan sınıf bağlarını ve bu özelliğe bağlı yaşam standardını en iyi yansıtan başlıca zenginlik ya da yoksulluk göstergesi olmuştur. Ancak 19. yüzyılının sonlarına doğru, yukarıda sözünü ettiğimiz nedenden ötürü, sınıfsal yapılar ve giyim

kuşam davranışları çözülmeye, daha doğrusu karmaşıklaşmaya başlayınca, söz konusu gelişme, "kostüm tarihçilerini [gitgide] bütün toplumsal sınıflar benzer giysi çeşitlerini benimsedikleri için giyimin XIX. yüzyılda demokratikleştiği sonucuna" götürmüştür (Crane, 2000: 16).

İçinde yaşadığımız postmodern toplumsal evrede ise, moda artık belli bir merkezden yoksun olduğu gibi, aynı zamanda toplumsal ve siyasal anlamda herhangi bir sınıfsal öncüye de ihtiyaç duymamaktadır. Dağtaş'ın da deyimiyle "yenilik ihtiyacı ile sadece egemen sınıf ve kültürlerin değil, alt-kültürlerin giyim tarzları da yaygınlık kazanabilmektedir." (2006: 242). Benzer şekilde, nasıl ki 1960'lı yıllarda "hippi giyim tarzı *düzenli yaşam mettosu*na aykırı davranarak kendi tarzlarını yaratmışsa" (Canbaz, 1999: 30), giyimin günümüzdeki alttan yüzeye yayılan yenilik arayışları da daha başka ucuz giyim ya da *retro* eğilimlerin moda sahnesinde geçerlilik kazanmasına yol açmıştır. Tüm bunlardan hareketle denebilir ki, artık modanın öncü-merkezî bir siyasal/kültürel/toplumsal kimliğe ve sınıfa dayalı yaratım süreci son bulmuştur; bu sonuncu evrede, deyim yerindeyse, giyimin siyasal kimlikleşme ile ilişkisi artık bazı marjinal grupların ve alt-kültür kesimlerinin (çingeneler, anarşistler, fahişeler, eşcinseller, göçmenler, sokakta yaşayan evsizler, punk gruplar, metal müzik grupları, vs. – yaşam tarzları içine *çökertilmiş*tir. Daha doğrusu, artık giyim-kuşama dayalı kimlikleşme süreci, eğilimleri ve davranışları herhangi bir siyasal otorite/kültürel sermaye tarafından denetlenemez amorf (dağınık) bir yaşamsal alanda hüküm sürmektedir. Modanın bu siyasal ve sınıfsal işlev kaybında, kuşkusuz dünyada bir zamanlar tüm şiddetiyle yaşanan siyasal sınıf mücadeleleri ve ideoloji kamplaşmalarıyla büyük anlatı ve dünya görüşlerinin günümüzün kuşatıcı küreselleşme olgusu karşısında hükmünü yitirişinin büyük etkisi olmuştur. Ancak yine de bu son durumda bile, her ne kadar, giyim seçenekleri, bireylerin benlik imgelerini ve bu imgeye bağlı olarak sahip oldukları siyasal köken ve mensubiyet göstergelerini, kültürel görsel farklılıklarını silikleştiren bir gelişmeyi açığa vursa da, moda hâlâ "birbirlerimizle ilişkilerimizi algılama biçimlerimizin karmaşıklığını yansıtmaya" (Crane, 2000: 18) devam etmektedir. Son olarak, *modada kimliğin siyasal ölümü* diye adlandırabileceğimiz bu gelişmenin sonucunda dikkati çeken başka bir olgu, yeni bir kimlik tanımlama ve ayrıştırma biçimi ve moda alanındaki tarihsel dönüşümün önemli boyutlarından birisi olarak karşımıza çıkan cinsiyet stereotipleriyle ilgilidir. Söz konusu olguya temel oluşturan normatif harcın aslında bir önceki yüzyılda atıldığı bile söylenebilir. Başka bir deyişle, modanın sınıf temelli gelişiminin yerini modern çağda "cinsiyet" temelli tanımlamanın almış olmasının tarihî kökleri çok daha eskilere dayanmaktadır. Bu bağlamda, Modleski'nin de belirttiği gibi, özellikle "18. yüzyılın sonundan itibaren sınıf ayrımları 'yumuşarken', cinsiyet ayrımlarının 'katılaşması' " (1998: 188), bu gelişmenin temel görüngülerinden birisi olmuştur.dolayısıyla, modaya ilişkin bu son kodlamanın, beğeni yargılarına ve zevklerine ilişkin katıksız "sınıfsal" bir bakış açısından ziyade, çok geçmeden

yine bazı toplumsal kesimler –başta da feminist hareket– tarafından politik içerik kazandırılacak yeni bir "sınıflamayı" açığa vurduğu söylenebilir.

3. "Planlı Eskime Döngüsü" Olarak Moda ve Kimlik Tüketimi

Giysilerin siyasal ve iletişimsel göstergeler olmalarından dolayıdır ki, bireyin kamusal alandaki "farklılık" talebini karşılamaya dönük kimlikleşme süreci, aynı zamanda önemli bir döngüyü açığa vurur. Bu döngü, "kim" olduğumuza ve "ne" olduğumuz ilişkin genel bir fikir ve izlenim veren ontolojik bir gerçekliğe karşılık gelir.

Öte yandan, deyim yerindeyse, kimliğini diğerleriyle toplumsallaşma süreci içerisinde edinen bireyin, farklı giyim-kuşam tercihleri ya da alışkanlıkları sayesinde aynı toplumsallaşma sürecinden kendini "düştüğü" bu yeni eğilim, bir "ikinci kimlikleşme" sürecini açığa vurur. Özellikle de yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, kimliklerin siyasal anlamda çözüldüğü bir çağda, moda yoluyla sağlanan aidiyet ve mensubiyet bağları, belli bir köksüzlüğü, daha doğrusu sürekli olarak yeniden oluşturulan ve yok edilen bir tüketimciliği gerektirmektedir. Başka bir deyişle, "planlı bir eskime döngüsü" şeklinde de tanımlanan modanın, postmodern tüketim kültürünün gerektirdiği bu geçici ve esnek kimlikleşme düşüncesine katkısı büyüktür. Aynı nedenden dolayıdır ki, moda aracılığıyla ya da tüketim yoluyla edinilen kimliğin, dünyaya ve gelişen olaylara karşı siyasal ve ideolojik bir tutum ve tavır içeren "dayanışmacı" kimlik türüyle hiçbir ilişkisi yoktur. Tam aksine, moda endüstrisi için kültürel ve siyasal kimliğin taşıdığı değer, daha önce de belirttiğimiz gibi, gündelikliğin rutinleri ya da "aktüel" olanın yakıcılığı içinde sürekli olarak yeniden kurgulanan ve bozulan, dolayısıyla sonsuza kadar üzerimize yapışıp kalmayacak olan "esnek" bir kimlik, -daha doğrusu- bir "kimliksizlik" hâlidir. Bunun içindir ki, Baumann'ın da belirttiği gibi, "tüketici kimliğinin cisimleştiği postmodern birey kendini; bürokratik, katı kolektif normlara adapte etmek yerine, her an yeniden yaratmak mecburiyetindedir" (Akt.: Çabuklu, 2004: 119-120). Yine bu bakımdan, tüketim kültürü içinde farklılığımızın ve "başka"lığımızın sınırları, düşsel hazlarımızı ve fantezilerimizi gerçekleştirebilme, daha doğrusu "satın alabilme" olanaklarımızın sınırları kadardır. Peki, ama insanlar neden farklı olmak isterler? Bu soruya verilecek ilk yanıt, özünde varlıkbilimsel bir yanıt olup bireylerin *ayrıcalıklı bireyler olarak fark edilme güdüsü*yle ilgilidir. Yani anonim bir kalabalığın içinden kolayca ayıklanmak ve seçilmek suretiyle tanınmaktır. Bu anlamda, birey için çevresi tarafından fark edilme isteğinin yoğunluğu günümüzde o denli ontolojik bir gereksinme hâlini almıştır ki, sosyal psikologlar sıklıkla, kendi varlığımızın bu başkalarınca fark edilme, tanınma ve kabul edilme gereksinimini –bir başka deyişle, "ben dürtüsü"nü– adlandırmak için "egodrive" kavramını kullanırlar. Aslında bireyin kendini önemli hissetmesi, kendi varlığına bir değer atfetmesi, bir anlamda hemcinsleriyle "aynılaşma", dolayısıyla kalabalığın içinde yitip gitme korkusuyla aynı şeydir. Bu anlamda her varlık, yaşadığının ispatı olarak kendini gerçekleştirmek, *öne sürmek* zorundadır ve yine hiçbir varlık,

önemsenmeden yaşayamaz. Başkalarının kendisi hakkındaki kanaatlerini hiçe sayarak yaşayan biri, beşeri kamuoyunun bir parçası olamayacağı gibi, toplumsallık dürtüsünden de tümüyle yoksun birisidir.

Bireysel farklılık talebinin nedenlerine ilişkin verilebilecek ikinci yanıt, sosyolojide "statünün bağlayıcı etkisi" olarak adlandırılan şeyle ilgilidir. Bilgin'in de deyimiyle, öncelikle eşya-statü ilişkisi temelinde değerlendirilmesi gereken bu konuya ilk çağlardan beri hâlâ etkisi devam eden anlamsal bir dizge eşlik etmektedir. Söz konusu dizge, aynı zamanda "kişiden kişiye bir mesaj olarak bir tür empati yaratan" hediye alış-veriş ritüellerini de içeren eşyanın toplumsal ve hiyerarşik işlevleriyle ilgilidir. Bu bağlamda;

"İlkel toplumlardaki *kula* sisteminin temelinde, ticari hayat dışında, mal ve eşya dolaşımını sosyal değerler ve statüye göre düzenleyen bir sistem görmek mümkündür. Kürk, bilezik, kolye gibi çeşitli eşyaların kabile mensupları arasındaki sembolik değişimi, eşyanın [özellikle giyim eşyalarının] ilkel toplumlardan bu yana, bir prestij işareti taşıdığını göstermektedir. Günümüzde bu mekanizmalar büyük ölçüde kaybolmakla birlikte, hediye alıp vermede, bunun bir ölçüde devam ettiği söylenebilir" (Bilgin, 1991: 368).

Bireysel farklılık talebinin statü farklılığı biçiminde uç verdiği bu tarihsel gelişmeye aslında biraz yakından bakıldığında, sınıflı toplumlarda başlangıcından bu yana siyasal ve kültürel alanda sürgit yaşanan sınıflar arası rekabet ve kültürel ürünler/hazlar için verilen mücadelenin burada da farklı bir boyutunu görmek mümkündür. Yine burada da kitlesel/umumi yaşam tarzından uzaklığın ölçüsü, erişilmez bir toplumsal statüye sahip olmakla eşdeğerdir. Söz konusu statü birkaç yoldan sağlanabilir. Sözgelimi, bu anlamda lüks ve devasa bir malikânede yaşayan bir pop yıldızına (Michael Jackson, Madonna, vb.) yaklaşmakla, mütevazı bir çevrede yaşayan birisine yaklaşmak arasında erişim mesafesi açısından önemli farklar vardır. Çünkü bu tür kimselerin yanı sıra, bürokrat ve siyasal liderler gibi simgesel seçkinler ya da toplumda iktidar ve güç sahibi bazı kimseler düşünüldüğünde de durum aynıdır. Söz konusu statünün erişilmezliği, burada da "mekân kullanımıyla güç gösterme yollarından birisi" (Dökmen, 2005: 33) olabileceği gibi, aynı zamanda giyim-kuşam "seçkinliğine" ek olarak, araç (otomobil, helikopter, tren, vs.) kullanımı gibi maddi eşyalar yoluyla da dışa vurulabilir. Her iki örnekte de, mekânın büyüklüğü ve ihtişamı, özel bir iktidar alanı oluşturmanın yanı sıra, aynı zamanda belli bir sınıfsal/kitlesel uzaklık ölçüsü sağlamaktadır. Buradan bakıldığında, Dökmen'in genelde insanların statülerinin yükselmesine paralel olarak masalarının da büyüdüğüne ilişkin değerlendirmesi yerinde bir değerlendirmedir (2005: 32).

Şu hâlde, modada bireysel farklılık talebinin toplumsal statü-eşya ilişkisinde somutlaşan görünümleri zengin boyutlar taşımaktadır. Bu konuya ilişkin son bir değerlendirme, statüye bağlanan değerin farklı toplumsal yapılarda da farklılıklar gösterdiğidir. Buna göre, hâlâ "bolluk toplumu" dinamiklerinin

yerleşmediği ve dolayısıyla çok fazla mala sahip olmanın önemli bir zenginlik göstergesi sayıldığı geleneksel toplumlarda, birden fazla gardırobu ya da düzinelerce takım elbisesi olanın önemli bir prestij ya da toplumsal saygınlık statüsüne sahip olduğu söylenebilir. Elbette böyle bir nitelendirmede, sadece malların nicel çokluğu değil, aynı zamanda kıymetlilik, orijinallik, modernlik, sağlamlık ve dayanıklılık gibi özellikleri de önemli belirleyicilerdir (Bilgin, 1991: 370).

Modanın farklılık döngüsü içinde dikkati çeken bir başka nokta, insanların diğerleriyle "aynılaşma" ve "türdeş" kılınmanın tuzağından kaçmaya çalışırken, paradoksal biçimde –benzer kaygılar duyarak farklılık arayışına yönelen kişilerin çokluğu yüzünden– birbirleriyle aynılaşması, benzerleşmesi eğilimidir. Bu eğilim oldukça önemlidir, çünkü genel olarak modanın farklılık döngüsünden söz ederken, sürekli olarak "eskiyen" ve bu yüzden de yine sürekli olarak "yenilenme" ihtiyacı duyulan bir üretim-tüketim mantığının kaçınılmaz doğasını oluşturmaktadır. Özellikle modayla ilgili pek çok unsurun (giyim-kuşam, süslenme, makyaj, mekân tercihi ve kullanımı, dile dayalı kibarlık modası vs.) günümüzde sistemli biçimde ve reklâmcılık endüstrisinin de küresel hız ve kuşatıcılığı sayesinde medya aracılığıyla yaygınlaştırılması, söz konusu aynılaşmanın önemli nedenlerinden birisidir. Dahası, konu sadece maddi ürünler ve kültürel nesnelerle de sınırlı değil, aynı zamanda toplumsal değer iletilerinin ve davranış kalıplarının da herkes açısından kolayca erişilebilir biçimde standart hâle getirilerek, geniş çaplı bir kültürel/toplumsal homojenleştirilmiş bilinç biçiminin her alanda yaygınlaştırılmasıyla ilgilidir.dolayısıyla artık kimlik dediğimiz zaman, Castells'in kastettiği anlamda "toplumsal bir aktör tarafından, anlamın kültürel olarak inşa edilmesi"nden (2006: 79) de söz edemiyoruz. Çünkü aynı homojenleştirilmiş/türdeşleştirilmiş bilinç nedeniyle ve parçalanarak standardize olmuş yaşam tarzlarının kuşatıcı gerçekliği yüzünden; "kimliğin devlet tarafından üretildiği, ulusal kimliğin özellikle savaş ve kriz dönemlerinde önemli olduğu devir artık bitmiştir […] Herkes artık kendinin anlam birikimidir" (Castells, 2006: 80-84). Bu açıdan bakıldığında, kendini "farklılık döngüsü" biçiminde ele veren moda retoriğinin kimliğin tarihsel mecrasından koparılması pahasına "değişen koşullara uyarlanması" karşılığında bireylere sunduğu şey, cezbedici bir *değişim güdüsü*dür.dolayısıyla, burada farklılık yaratma arzusunun üçüncü boyutuyla; değişim duygusu ve çağın değişen *trendlerini* (eğilimlerini) yakalama isteğinde karşılığını bulan yeni bir boyutla karşılaşılmaktadır. Şu hâlde, bir yönüyle bireylerin değişim ve kültürel gündemi takip etme ve ondan kopmayı –her bakımdan "kullanımdan düşme korkusu" addettikleri için– istememeleri anlamında "çağı yakalama" kaygılarını açığa vuran modanın, bu sonuncu durumda bireylerin kimliğine ve kişiliğine kattığı şey nedir? Bu, tastamam, kimliğin değişken koşullara her an uyarlanma becerisi kazanması ya da daha da ileri giderek söyleyecek olursak bireyin kurulu toplumsal düzenle uyum içinde yaşamasını simgeleyen "uygitsinci" (*konformist*) bir kişilik tipinin yaratılmasıdır. Bu sonuncu boyutun siyasal açıdan taşıdığı önem büyüktür,

çünkü burada modanın kişileri "sadece belli bir davranışa zorlamaları açısından" (Eco, 1993: 169) değil, aynı zamanda onları belli düşünce ve davranış kalıplarına *koşullandırması* bakımından da sahip olduğu siyasal işlevi ortaya çıkmaktadır. Bu ise, yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi, kimliğin toplumsal/kültürel/siyasal dinamikleri *belirleyici* etkisinden çok, söz konusu dinamikler tarafından *belirlendiği* bir süreci açığa vurmaktadır.dolayısıyla toplumsal ve kültürel alana müdahale gücü, bir başka deyişle, "kamusal alandaki etkinliği" önemli ölçüde sınırlanmış bir birey için, artık, kimliğin "etki yaratacak bir farklılığından" söz etmek mümkün olmadığı gibi; böyle bir bireyin kendi farklılığını *doğrulayabileceği* herhangi bir başka ölçü arayışı da hiçbir anlam ifade etmemektedir. Özetle, moda dizgesinin "farklılık döngüsü", kendini ürettiği anda yok eden bir mantığın ürünüdür. Buna bağlı olarak, kendi kimliğini moda üzerinden kurmayı seçen birey de, aynı döngünün yörüngesi içine girdiği andan itibaren bu kaçınılmaz yazgıyı paylaşmak zorundadır.

SONUÇ

Giyim-kuşam alışkanlıkları, siyasal ve kültürel anlamda, kimliğe tanımlayıcı bir gösterge değeri atfetmektedir. Söz konusu alışkanlıklar, aynı zamanda giysi sahiplerini siyasal, kültürel ve toplumsal açıdan belli bir davranışa zorlamaları açısından etkili birer kültür taşıyıcı aktöre –simgesel seçkine– de dönüştürürler." Anlam" için verilen sınıfsal mücadelede bu kültürel taşıyıcılık rolü önemlidir. Çünkü söz konusu rol, toplumun anlamsal ya da simgesel olarak inşasında ve sonrasındaki dönüşümünde önemli bir işleve sahiptir. Moda-simgesel seçkin ilişkisinin asıl ayırt edici özelliği ise, giysilerin doğrudan kimliği belirlemede etkisi bulunan hem siyasal hem de kültürel nitelikli yönüne işaret etmesidir.dolayısıyla, giyim-kuşam modasının hem kültürel hem de siyasal açıdan olduğu kadar, kültürel olarak da kurulu düzenin uzlaşımlarının yeniden üretilmesine yaptığı katkı büyüktür. Aynı şekilde, modanın belli bazı yaşam tarzları ve düşünce kalıplarını herkes için geçerli ve erişilebilir kılmaya çalışması anlamında, toplumda uzlaşımcı ve uygitsinci (konformist) bireylerin yaratılması eğilimi de söz konusu düzenin ürettiği değerler arasındadır. Özellikle bu sonuncusu, moda-kimlik ilişkisinin siyasal bakımdan sorunlu yönlerinden birisini oluştururken; giysiler aracılığıyla vurgulanan kimi özgünlükleri ya da farklılıkları da yine bu bağlamda düşünmek gerekmektedir. Moda, deyim yerindeyse, meşru ya da meşru olmayan kimlik biçimlerine ilişkin genel kanaat ve uzlaşımları üretirken, bir başka açıdan da, sosyolojide "statünün bağlayıcı etkisi" şeklinde adlandırılan sosyal statü ve güç olgularını işin içine katmaktadır.

Şu hâlde giyim-kuşam modası, sadece kültürün maddileşmiş bir görünümü değil, aynı zamanda kimliğe ilişkin güçlü vurgular taşıyan siyasal ve ideolojik bir algılama sorunudur. Bu siyasal ve ideolojik işlev bir yana, bir kişinin giyim-kuşam tarzı, o kişinin yaşam biçimi ve anlayışı etrafında biriken görsel cazibe bakımından iletişimsel bir dizge olarak da modanın önemli unsurlarından birisidir. Giyim-kuşam ve süslenme merakı, kimliğin dışavurumunun bir aracı

olduğu kadar, aynı zamanda bedenin yüzeyinde cisimleşmiş maddi bir kültür ögesidir de. Söz konusu maddi kültür ögesi, kişileri birbirinden ayıran siyasal/kültürel ve toplumsal bazı kategorilerin kurulmasına da hizmet etmektedir. Toplumda sürekli olarak sabit bir kimlik algılamasını sarsarak, yeni kimlik kurguları ortaya koyan giyim-kuşam tarzları, bu nedenle, kimliğe ve dolayısıyla kültürel özelliklere ilişkin bir ayrımın da vurgulandığı görünümlerdir. Dolayısıyla giyim-kuşam modasını, bir tür kimlikleşme ideolojisi olarak da düşünmek mümkündür. Son yıllarda kimlik temelli siyaset anlayışından ve siyasal ideolojiden, görünüş ve kozmetik olarak kimlik ya da teknik bir terimle ifade edilirse, "id/oloji"ye doğru bir kayma yaşandığı, postmodern kültür ve siyaset tartışmalarının önemli konularından birisidir. Konuya bu açıdan bakıldığında ise, giyim-kuşam tarzlarını "bir kimliklenme bilimi" olarak "id/oloji"nin temel yapıtaşlarından ya da kimliğin bedenin yüzeyinde cisimleştiği yeni bir var olma biçiminin önemli unsurlarından biri olarak değerlendirmek olasıdır. Tüm bu varsayım ve çıkarımlardan hareketle denebilir ki, içinde bulunduğumuz imaj çağında kimliğe yapılan dışsal vurgular, kimliği kuşatan maddi göstergelerle birlikte düşünüldüğünde, kimliğe ilişkin yeni kültürel ve siyasal boyutları oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Barthes, R., (1990), **Yazı ve Yorum**, Çeviren: Tahsin Yücel, İstanbul, Metis Yayınları.

Baudrillard, J., (1997), **Tüketim Toplumu**, Çeviren: Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Baumann, Z., (1999), **Sosyolojik Düşünmek**, Çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Benjamin, W., (1995), **Pasajlar,** Çeviren: Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Bilgin, N., (1991), **Eşya ve İnsan**, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Canbaz, Ş., (1999), "Bir Tüketim Olgusu Olarak Moda ve Giysi", **Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi**, 99 (1), 25-39.

Castells, M. ve İnce, M., (2006), **Manuel Castells'le Söyleşiler,** Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Crane, D., (2000), **Moda ve Gündemleri**, Çeviren: Özge Çelik, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Çabuklu, Y., (2004), **Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset**, İstanbul, Kanat Kitap.

Dağtaş, E., (2006), **Türkiye'de Magazin Basını**, Ankara: Ütopya Yayınevi.

Davis, F., (1997), **Moda, Kültür ve Kimlik**, Çeviren: Özden Arıkan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Dökmen, Ü., (2005), **İletişim Çatışmaları ve Empati**, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

Eco, U., (1993), **Gündelik Yaşamdan Sanata**, Çeviren: Kemal Atakay, İstanbul, Adam Yayınları.

Gittins, D., (1985), **Aile Sorgulanıyor**, Çeviren: Tunç Erdem, İstanbul, Pencere Yayınları.

Greimas, AJ., (1995), **Kusur Konusunda**, Çeviren: Ayşe Kıran, İstanbul, YKY.

Kellner, D., (1991), "Reklâm ve Tüketim Kültürü", Yusuf Kaplan **(**Ed.) **Enformasyon Devrimi Efsanesi.** İstanbul, Rey Yayınları, s. 76-77.

Lefebvre, H., (1998), **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, Çeviren: Işın Gürbüz, İstanbul, Metis Yayınları.

Modleski, T., (1998), **Eğlence İncelemeleri**, Çeviren: Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları.

Yengin, H., (1996), **Medyanın Dili**, İstanbul, Der Yayınları.

Zizek, S., (2002), **Kırılgan Temas**, Çeviren: Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları.

ALEV ALATLI'NIN ROMANLARINDA GELECEK KAYGISI[*] –BUGÜNDEN YARINA TÜRKİYE–

KURUKAFA, Vedat[**]-ÜNSAL, Kubilay[***]
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Ortak değerlerin ve ortak dilin kaybolması sonucu ortaya çıkan, toplumu ayrışmaya ve nihayet parçalanmaya götüren bir hastalık, **toplumsal afazi**[1] veya diğer adıyla **celbedilmiş afazi**,[2] Alev Alatlı'nın romanlarında sıklıkla dile getirdiği bir konudur. Sadece günümüz Türkiyesi'nde değil, özellikle ülkemizin bulunduğu coğrafyada ağırlıklı olmak üzere tüm dünyada hızla yayılan bu hastalığın etkisinde kalan, taklit ve tekrardan ibaret bir hayat süren, yeni bir şey yaratmayı ya da üretmeyi düşünemeyen insan tipi, roman kurgusu içerisinde ele alınmaktadır.

Romanlarda bilinmeyen gelecek kaygısı, özellikle kültürel bozulma ve yaşamın sürdürülebilirliği, toplumun genelinden farklı düşündükleri için yalnız kalan ve dışlanan ama, sonuna kadar mücadelelerini sürdüren kadın kahramanları aracılığıyla dile getirilir. Kahramanların tek başlarına oluşu, ülkede meydana gelen kültürel, ekonomik, politik ve sosyal sorunların oluşturduğu toplumsal kaos, yazarı kahramanları aracılığı ile mevcut gidişatın tespitine, var olan sıkıntıların gelecekte meydana getirebileceği özden kopuşa, parçalanma ve yıkılışa duyulan kaygılara karşı çözüm arayışına götürür.

Alev Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, Gogol'un İzinde, **Or'da Kimse Var mı?** adlı romanlarında, hem dünyamızı hem de ülke olarak bizi yakından ilgilendiren güncel sorunları ve bu sorunların bize olan etkisini tarihsel, güncel ve fütiristik bir perspektif içinde, kurtuluşu kendi özgün varlığımıza bağlı olmak koşuluyla mümkün gösterir.

Anahtar Kelimeler: Afazi, yıkılış, teklik ve tecrid, kaos, özden kopuş, parçalanma, kurtuluş.

---

[*] Alatlı, Alev, (2005) **Schrödinger'in Kedisi-I. Kitap Kâbus**, Everest Yayınları, 16. Basım, İstanbul, Alatlı, Alev (2001) **Schrödinger'in Kedisi-II. Kitap Rüya**, Alfa Yayınları, 5. Basım, İstanbul. Bundan sonra alıntılar metin içinde sayfa sayısı olarak verilecektir.

[**] Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi Muğla/ TÜRKİYE.

[***] Araş. Gör., Muğla Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Araştırma Görevlisi Muğla/ TÜRKİYE. **e-posta:** kubikubikubi@hotmail.com

[1] **Toplumsal afazi:** Beyinde oluşan bir hasar sonucu sözlü ve yazılı iletişim fonksiyonlarında ortaya çıkan kayıp… Lisan ve algılama yetisinin kaybı.

[2] **Celbedilmiş afazi (induçet abhasia):** Bedensel bir aksaklık sonucu olmayan, insan yapımı yapay afazi.

I

Alev Alatlı, çağdaş yazınımızın entelektüel-tezli romancılarımızdandır. Yazarın günümüz Türkiyesi'nin güncel sorunlarını çözüm yollarıyla birlikte dikkate sunarak yazmış olduğu **Schrödinger'in Kedisi** adlı romanını, bu denemede, geleneksel roman inceleme yöntemine mümkün olduğu kadar bağlı kalarak çözümlemeye çalıştık.

2020'li yıllarda, Yeni Dünya Düzeni Tarikatı, tüm dünyada iktidar sahibidir ve gücünü hızla yükseltmektedir. Tarikatın başında "Yüce Pir" vardır ve tarikatın amacı, "Son hakikat" olarak adlandırdıkları dünya görüşlerini, kendilerine tâbi olmuş insanlarla birlikte tüm dünyaya yayma çabasıdır." Son Hakikat" bütün dünya halklarını; tek bir dünya, tek bir devlet, tek bir bayrak altında toplamayı amaç edinen post modern bir faşizm yönetimidir.

"*Gezegenimizi sıkıca koordine edilmiş; küçük, seçkin ve uluslar ötesi bankerlerden ve sanayicilerden oluşmuş, entelijensiya destekli bir oligarşinin eline teslim etmek, Avrupa Birliği'nin Avrupa kıtası için yaptığını gezegenin bütünü için yapmak ve dünya devleti kurmak istiyorlar."* (**Rüya,** 283)

Bu yönetime boyun eğmek istemeyen dünya halkları genleri yok edilerek biyolojik bir soykırımla karşı karşıya kalacaklardır. "Kutsal Koalisyon (Yeni Dünya Düzeni)"un karşısındaki en önemli engel, kendilerine "Onarımcılar" adını veren bir grup insandır. "Kutsal Koalisyon"un dışında kalarak gezegenimizde hayatlarını sürdürebileceklerine inanan bu insanlar, yeraltında kurdukları "mucizeler diyarı" ile kendileriyle hemfikir olan insanları bir araya toplayarak "Yeni Dünya Düzeni"ne karşı mücadele etmektedirler. Roman bu iki karşı grubun, güçlü ile güçsüz, zalim ile mazlum, "bozucular" ve "onarımcılar" arasındaki temel çatışmalar üzerine kurulmuştur.

Yeni Dünya Düzeni Tarikatı, "Son Hakikat"ın kesin zaferini sağlayabilmek için *öldürücü olmayan silahlar* kullanırlar. Ekonomik güçlerini, kontrolleri altındaki "bağımsız" medyayı kullanarak insanları kendi kültürlerinden kendi değerlerinden uzaklaştırıp, bireyden topluma kadar uzanan afazi salgını yaratırlar. Bireyin algılama bozukluğu ve kültürel yabancılaşmasını sağlamakta kullandıkları sloganları *özgürlük, zenginlik* kavramları ile ait oldukları toplumdan soyutlamakta, bilinçsizleştirmektedirler. Sloganları özgürlük olmasına rağmen, insanları kendisine tâbi kılmaya zorlayan bir yönetim…

"*…İnsanın insana egemen olduğundan beri ilk kez, karşısında özgürlüğün bile işe yaramadığı bir egemenlik sistemi oturttular. Tersine, sistem bütün kozlarını özgürlük üzerine oynuyor. En büyük buluşu da bu zaten. Her türlü eleştiri yararına oluyor. Her türlü yergi, yılış yılış hoş görüsünün yarattığı yanılsamayı güçlendiriyor. Size kibarca boyun eğdiriyor. Her şey serbest. …İtaatsizlik bile bir itaat biçimi haline geldi*." (**Rüya,** 314)

Dünya uluslarındaki değişimi sağlamak için başlıca hedefleri; dil, din, ulus ve kültürel değerleri ortadan kaldırmaktır. Bu hedef doğrultusunda yaptıkları

çalışmalardan Türkiye Cumhuriyeti de nasibini almıştır. Yeni Dünya Düzeni'nin askerî kolu olan Psikolojik Savaş Ünitesi, uzun yıllar sürecek olan bir projeyi, "Türkiyeli mağdurları moronlaştırma" çalışmalarını başlatmıştır. Bu çalışmalar doğrultusunda en önemli hedefleri Türk milletinin bağlayıcı unsurları olan dil, din, aile ve kültür gibi kavramları ortadan kaldırmaktır. Bireyi ailesinden milletinden ve içinde bulunduğu toplum ile ortak değerlerinden ayrıştırmak, *biz* kimliğinden uzaklaştırıp, b*en* kimliğini ön plana çıkararak ele geçirmektir. *"Kültür değişimi direnç gösterir, gelişmeyi engeller." "Kültür …bireylerin içine 'Yeni'nin korkusunu salan bir firavundur, tirandır! Dünyamızda değişimi sağlayan faktör (kültürel) yabancılaşmadır, sıçramadır."* (**Kâbus**, 14)

"Aileleri parçalayacaksınız ki, birey yaşama şansı bulsun. Bakın sülale ve ailelerde hiç istenmeyen bir vericilik vardır. İnsanlar kendilerini diğerlerinin esenliği için feda etmeye şartlandırılmışlardır…" (**Kâbus**, 160).

"*İngilizce konuşan oligarşik federasyon… Orta Doğu Teknik Üniversitesi hangi tarihte kurulmuştu? Marmara İngilizce İktisat? Diğerleri? NTV'nin İngilizce başlıklar attığını hatırlıyorum, life style, high fashion vs. Sonra dergi isimleri, futbol maçlarındaki bez afişler İngilizceydi…"* (**Rüya**, 301).

Bireyin ait olduğu kültürden koparılmak için, onun ait olduğu kültürün ortak değerlerine yabancılaştırılmasıdır. Böylece kişi celbedilmiş afaziye sürüklenir. Bireysel afazi, zamanla toplumsal afaziye dönüşür ve ülke birbirlerinden tamamen bağımsız hiçbir ortak değerleri olmayan kişiler topluluğundan ibaret kalır.

Onarımcılar ise bu psikolojik savaşın karşısında durup, kaybedilmiş değerleri bir arada toplayarak *biz* kimliğini tekrar ortaya çıkarmaya, "onarmaya" çalışmaktadırlar. Bunun için her ulusun bireylerini bir arada tutacak, ortak çağrışım değerleri olan kültürel değerleri bir araya getirirler. Türkiye için bu ortak değerler *turnalar, dağlar ve seher yıldızıdır,* Onarımcılar, kendi yaşam biçiminden başkasına boyun eğmeyen vakur turnaları örnek alarak, seher yıldızını rehber edinip, dağlara çıkarlar. "Dağa çıkmak" ifadesi, eski Türk kültürü ve töresince başkaldırı anlamı taşımaktadır. Onarımcılar bu başkaldırılarını yeraltında kurdukları *Mucizeler Diyarı'nda* yönlendirmektedirler. Akıl, ahlak, adalet ve adap… Bu dört temel kavrama büyük bir aşk ile bağlı kalarak mücadele etmektedirler. *Onarımcılar* mücadelelerini, kendilerine *bilimi* yol gösterici, *yeni kızıl elma* olarak alırlar ve yeni nesillerini, çocuklarını, gençlerini yetiştirerek bu yeraltındaki *Ergenekon'da* çoğalmaya çalışırlar.

"*…yeni Kızıl Elma'nın "bilgi" olduğu açıktı da, nereden başlayacaktık? Dünyayı öğrenmeye ulusumuzu çözümlemekten başladık…"* (**Rüya**, 393)

Onarımcıların en önemli hedefi gençleri afaziden uzak tutmak, onları evrensel bilince yönlendirmek ve bu şekilde Yeni Dünya Düzeni'ni alt etmektir.

Yeryüzünün emniyet subabı, ulusal kimliğin kodlarını korumak, ulusal kimlikten uzaklaşmamak, afaziye sürüklenmemektir.

"*Ey Türk gençliği! Birinci vazifen afaziden kurtulmaktır!"* (**Rüya**, 408)

II

Roman kahramanı İmre Kadızade'de, aile bireyleri ile birlikte farkına varamadıkları bu psikolojik savaşın kurbanı olan ailesinin ve ülkesinin adım adım sürüklendikleri yok oluşa tanık olmuş bir mağdurdur. Kutsal Koalisyon'un İslâhanelerinden birisinde yargılanmaktadır. Suçu; kendisine bir dünya kurmasını engellemek suretiyle yeğeni Devrim Kuran'ın intiharına yardımcı olmaktır. İmre Kadızade'nin yargılanma süreci ve mahkemedeki savunması romana göre geçmiş Türkiye'nin yani, günümüz Türkiyesi'nin, bir bireyin gözüyle ailesinde ve yakın çevresinde meydana gelen değişimlerle aktarılmaktadır. İmre, âdeta geçmişiyle hesaplaşarak başlangıçta algılamadığı, sonradan farkına vardığı, ülkeyi yok edişe sürükleyen değişimleri, toplumun en küçük birimi olan kendi ailesi ve yakın çevresi etrafında, Türkiye üzerinde oynanan oyunları anlatır. Burada karşımıza çıkan ikinci bir çatışma da İmre Kadızade'nin kendisi ile olan ve aile bireylerinin bir birleriyle olan çatışmalarıdır. Küçük bir alanda meydana gelen bu çatışmalar, geniş bir çerçeveden bakılacak olursa tüm bir ülkeyi yok oluşa sürükleyen, ortak değerleri bitiren süreci gözler önüne serer. Romanda anlatılan bu süreç günümüz Türkiyesi'nin içinde bulunduğu temel sıkıntıları ele almaktadır.

Romanda dikkati çeken bir unsur, roman kişilerinin temsil ettikleri değerlerdir. Bu değerler günümüz Türkiyesi'ndeki farklı görüşleri temsil eder. Kişilerin yaşam tarzları, dünya görüşleri ve eylemleri, romandaki çatışmalarıyla bu değerlerin yansıtıcı niteliğindedirler.

İntihar eden ve ölümünden sorumlu tutulan İmre'nin yeğeni Devrim Kuran, Türkiye'deki çöküşün temsilcisidir. Adım adım yok oluşa sürüklenen genç kız, günümüz Türkiyesi'dir." *Şimdi artık ıslah olmak amacıyla sığındığım ıslahhanenizde yeğenim Devrim'in münferit bir vaka değil, ülkenin küçük bir modeli olduğunu görebiliyorum! Ama o yıllarda ben de geçiştirmeyi seçmiştim. …o yıllarda dilimize pelesenk ettiğimiz bir kaçış vardı 'konuşuyor işte!' söylenenlerden asla etkilenmemeye niyetli olduğumuzda bunun arkasına sığınırdık : "konuşuyor işte!" karşı tarafın ahmak olduğunu, boş konuştuğunu ima ederdi bu söylem…"* (**Kâbus**, 259)

Devrim bir genç kız olarak var olan düzene karşı isyan hâlindedir. Ailesi ile çatışmakta, ebeveynlerinin arasındaki gerilimlerden kaçmanın kurtuluşunu uyuşturucuda bulmaktadır. Bu uyuşturucu, körpe bedenini yavaş yavaş zehirlerken, bir yandan ruhsal çöküşünü hazırlamakta, diğer yandan, bedenini kendisine ait görmekten uzaklaştırmaktadır. Devrim'in vücudunu saran bu zehirin Türk gençliğini yavaş yavaş saran afaziden hiçbir farkı yoktur. İçten içe sona sürüklenen Türkiye, kendi kültürel değerlerine yabancılaşmaya

başlamakta, bedenini yabancı sermayelere pazarlamakta, kendi kendini zehirlemekte ve hazin sonunu hazırlamaktadır. Türkiye'nin bütünleşmeye çalıştığı gelişmiş medeniyetlere karşı sunduğu fidye, Devrim'in verdiği masumiyet ile eş değerdir.

"Bir zamanlar Revolucion isimli küçük bir kız yaşarmış. Revolucion!, evvelin zamanın içinde olduğunu bilmezmiş. Bu sebeple geceleri kovalayan gündüzlerden birinde isyan ile büyüklere başvurmuş. Onlardan iradesini tescil edip uygun bir fidye biçmelerini istemiş. Takdir edecekleri azad akçesini ödeyecek, kendisini anasına bağlayan zincirden kurtulacakmış. Büyükler toplanmışlar, Allah'ın İblis'e bile fırsat verdiği bir âlemde bile engellemek bize düşmez deyip, Revolucion'un dileğini kabul etmişler. Özgürlüğün bedeli masumiyettir. Ver masumiyetini, al özgürlüğünü demişler. Ama hakkında bilgi sahibi olmadığın şeylerin ardına düşmeden iyi düşün. Masumiyetini yitirenin dili lal olur. Kanıtladığın dünyaya uymaz, dünyaya uyanı sen kanıtlayamazsın." (**Kâbus**, 42)

Ailenin en büyük ferdi, Devrim'in dedesi Osman Kuran, geleneği temsil etmektedir. Her ne kadar bağnaz düşünceleri olsa da, aileyi bir arada tutan ortak değer Osman Kuran'dır. Osman Kuran, kendi çocukları yeğenleri ve torunları ile taban tabana zıt kişiliği ve görüşleri ile çatışma hâlindedir. Yine de torunlarından Toprak Kuran, dedesine yakın denilebilecek görüşe sahiptir ve İslami düzenle kurulup yönetilecek bir ülke için mücadele etmektedir. Dedesinin ölümüne de Toprak sebep olmuştur. Toprak'ın temsil ettiği aşırı İslamcı siyasi görüş, günümüz Türkiyesi'nde de var olan iyi örgütlenmiş yeraltı cemaat gruplarını yansıtmaktadır. Kendisini adadığı şeyhine her şeyiyle bağlı olan bu genç, ailesiyle ve Türkiye'nin laik kurumları ile çatışma hâlindedir. Aile içinde huzursuzluğa ve karmaşaya neden olmakta, kendi inançları doğrultusunda hareket etmektedir. Sonuçta dış güçlerin etkisiyle gücünü yitirip parçalanan ülkede, kendi devletçiklerini kurmaya nail olmuş bir grubun üyesidir. Temsil ettiği değer, parçalanmadır.

Bekir Kuran, Osman Kuran'ın oğlu, Devrim, Ekim ve Toprak'ın babasıdır. Babasının otoriterliğinden başlangıçta nasibini almış, baskı altında bir çocukluk ve gençlik geçirdikten sonra, kendi işini kurup kendi yaşam mücadelesini yürütmektedir. Severek evlenmediği, akraba evliliği yaptığı karısı Müjgan'ı aldatmakta, çocuklarını sevmesine rağmen, kendisine oluşturduğu farklı bir dünyası vardır. Bekir kendi içinde, bastırılmış gençliğinin bunalımlarını kurtulamamıştır ve hem kendisiyle hem de ailesi ile çatışma hâlindedir. Mutsuz bir evlilik ve çocuklarını içine düştükleri bataklıklardan kurtaramamanın verdiği ızdırabı yaşamaktadır. Temsil ettiği değer; kırsaldan, yoksulluktan gelerek toplumda söz sahibi olmaya, kendisine yer edinmeye çalışan, boşluğa düşmüş ara nesildir.

Ekim Kuran, kardeşleri gibi mutsuz bir aile içerisinde, kendi kimliğini bulma mücadelesine girmiş, diğer kardeşlerine göre daha bastırılmış bir kişiliğe sahip,

arayış içerisinde bir kızdır. Onun çatışması yine ailesi ile kendi iç dünyası arasındadır. Kendisine iç huzur sağlayacak arayışlara girmiş, kendi öz kimliğini terk edip din değiştirerek Katolik Hristiyan olmuştur. Temsil ettiği değer teslimiyettir.

Müjgan, Bekir'in hanımı, ideal bir öğretmen, kendi ayaklarının üzerinde durmaya çalışan bir kadındır. Kocası tarafından aldatılmanın ve gözünün önünde çocuklarının yok oluşunun acısını yaşamaktadır. Temsil ettiği değer çaresizliktir.

Kişiler	Osman	Bekir	Müjgan	Devrim	Ekim	Toprak	Adsız
Akrabalık	Dede	Oğul	Gelin	Torun	Torun	Torun	Arche Type
Temsil ettiği değer	Gelenek Yıkılış Osmanlı Devleti	Boşluk Ara nesil	Çaresizlik	Masumiyet Türkiye	Teslimiyet Yeni Dünya Düzeni'nde kayboluş	Ayrılıksı Ayrı bir din devleti	Umut Yeniden var oluş
Sonuç	Yıkılış	Arayış	Teklik ve Tecrid	Kaos ve Yokluk	Özden Kopuş	Parçalanma	Kurtuluş

İmre Kadızade, yeğeni Devrim Kuran'ın ölümünden çok etkilenmiştir. Aile bireylerinin dağılışını ve ailesinin çöküşünün ızdırabını yaşamış (bu ölüm ve çöküş aynı zamanda, ülkenin de yok oluşunu temsil eden bir ölümdür.) kendisi ile bir iç hesaplaşmaya, çatışmaya düşmüş ve yaşadığı hayal kırıklıklarının neticesinde tam bir teslimiyetle Yeni Dünya Düzeni'ne katılmak istemektedir."

Birbirlerine gerek tarih, coğrafya, gerekse kültürleri itibariyle yabancı 'ben'lerin buluştukları Kutsal Koalisyon'un Tekleşmiş Varoluş, Tekleşmiş Dünya olduğunun bilincindeyim…

Kurtuluşun her şeyin tek bir bilinç, herkesin tek bir ben'den ibaret olduğunu mutlak bilince ulaşabilenlerin olacağını biliyorum…

Kutsal Koalisyon'un siz vasıllarından, beni ıslah etmenizi, beni modernizm artığı yerel duyarlılıklarımdan kurtarmanızı talep ediyorum...

Hakir benliğim bir dünya, bir devlet, bir bayrak şiarına adanmıştır. Her türlü dinî ve kültürel takıntıdan uzak,, özgür bir "yeni dünya" vatandaşı olarak yeniden yaratılmayı talep ediyorum.

Ben yeni bir dil, yeni bir din, yeni bir kimlik istiyorum." (**Kâbus**, 699)

III

İmre Kadızade, mahkeme süreci boyunca *onarımcılar* tarafından izlenir ve teslimiyeti kabul edişinin hemen ardından yeraltındaki *Ergenokon'a* kaçırılır.

Burada *onarımcılar* ile tanışan İmre Kadızade, onların Kutsal Savaşı'nı, var oluşlarını koruma mücadelelerini görür ve onarımcıların *muradına* ortak olur.

"Murat'ı hava, nefes, irade, maneviyatın enerjisi olarak düşünebilirsiniz. Bedensel mükemmeliyetin tek başına beceremeyeceği türden güç ve canlılık. Toplam yaşam enerjisi." (**Rüya**, 92)

Onarımcılar, liderleri olan, zamandan ve mekândan münezzeh *Adsız* adlı olağan üstü bir kişinin önderliğinde, Yeni Dünya Düzeni'ne karşı mücadelelerini sürdürmektedirler. Bir diğer adı *Kara Kalpaklı Adam* olan A*dsız* mucizeler diyarının kurucusudur ve başka ulusların, Yeni Dünya Düzeni'ne karşı kurduğu örgütlerle birleşerek Kutsal Koalisyon Yönetimi'ni sona erdirme çabasındadır.

Mucizeler Diyarı'nda geçen ikinci kitap **Rüya**'da, onarımcıların gözüyle Kutsal Koalisyon'a karşı verilen mücadeleler ve çatışmalar anlatılmaktadır. İmre Kadızade, sonradan tanıdığı ama, varlığını hep hissettiği olağan üstü güçlere sahip kurtarıcıya, *Adsız'a* âşık olur ve bedenini, ruhunu ona teslim eder.

Ancak **Adsız**'ın bir zaman gezgini olması, başka kadınlardan da çocukları olması onu içten içe kemiren bir kıskançlığa sürüklese de **Adsız**'ın görevini kavramanın verdiği bilinçle kabullenmeye çalışır.

"Eğer seni sahiplenmeye kalkacak kadar küstah olabilseydim, ayaklarına kapanmak ne kelime, prangalar takar, bulunabilecek en güçlü urganlarla bağlar, gözümün önünden, dizimin dibinden ayırmazdım seni." (**Rüya**, 226)

Bu bölümde İmre Kadızade'nin kıskaçlığı, kendi kendini yemesi ve **Adsız**'ı sorgulamaları birer çatışma unsuru olarak ele alınabilir. Bu çatışmanın sonunda daha güzel bir gelecek için, var oluş için, *Murat* için **Adsız**'a ruhunu hediye olarak sunar.

"Özenle paketlenmiş büyükçe kutunun içinde, Kadızade'nin ruhu, katlanmış, beyaz pirinç kâğıdına sarılmış oturuyordu.

Sana layık değil ama…

Böyle bir armağan olamaz? Bunu kabul edemem!" (**Rüya**,428)

Adsız karakteri olağan üstü kişiliğiyle adı bilinmeyen bir kurtarıcıdır. Türk tarihinden sayfalardan kopup geldiği düşünülen, tarihimizde yok olmaya yüz tutan ulusumuzu kurtarmayı yeniden diriltmeyi başaran kahramanlarla ortak değerler taşır. Kara kalpak giymesi, yıldız süvarisi olarak adlandırılması, doğa üstü yetenekleri olan bir ata (feresiekber[3]) binip zaman ve mekân boyutlarını aşması, özellikle destan geleneğimizde var olan alp tipleri ile özdeşleştirilebilir. Öze dönerek yeniden var olma kalıbı çerçevesinde değerlendirilebilir. Adsız'ın temsil ettiği değer umuttur, kurtuluştur.

Romanın genel çatışması, iyiler ve kötüler arasındaki mücadeledir. Bu mücadeleye yol açan Yeni Dünyacılar çok güçlüdürler. Haksızlıklarına ve

[3] **Feres-i ekber**, diğer adı **Feres-i âzam:** Semânın kuzey yarım küresinde Keykâvüs ile Elfâris burçları yakınında parlak yıldızlardan oluşmuş bir burç.

zalimliklerine boyun eğmeyen, doğru, adil ve insani olanı temsil eden onarımcılar güçsüz olmalarına rağmen başarılı olurlar. İyiler ve doğrular zayıf da olsalar, eninde sonunda kazanan taraf olurlar.

Schrödinger'in Kedisi adlı roman, hem dünyamızı hem de ülke olarak bizi yakından ilgilendiren güncel bir sorunu ve bunun bize olan etkisini tarihsel, güncel ve fütiristik bir perspektif içinde, kurtuluşu kendi özgün varlığımıza bağlı olmak koşuluyla mümkün gösteren ilgi çekici bir eserdir.

THE QUEST FOR IDENTITY AMONG YOUNG ALGERIANS: *THE EVERLASTING SISYPHUS*

MILIANI, Mohamed[*]
CEZAYİR DEMOKRATİK HALK CUMHURİYETİ/ALGERIA/АЛЖИР

ABSTRACT

After decades of a strong colonial yoke, political independence in Algeria has not meant total freedom for the oppresed people. Economically, culturally and linguistically, the population has witnessed difficulties of different sorts to face unsurmountable challenges newly independent countries encounter during their state-building phase to also achieve total independence. However, over forty years after, it is the youngest fringe of the population that is suffering from cultural void and identity problems. Caught between a failing educational system and a rent-hoder political class, the young ones are endlessly trying to find the cultural 'authenticity' their elders have been talking about for a long time, to no avail. This authenticity is but an illusion, a myth the politicians are continually using to justify their position.

This constant quest has been triggered off by on the one hand, a tangible linguistic malaise due to a multilingualism ill-treated by the political and educational authorities more concerned with the management of huge flows of young citizens, than with providing more adequate quality education capable of giving them the basics to face more challenging issues: identity quest, cultural and moral values.

The main purpose of the present paper is to provide an insight into the perceptions of this lost youth that has not been given enough help to face post-socialist Algeria. The State is givin up slowly whole domains that were run by it. On the other hand, these young persons are not equipped with the necessary survival kit to keep up with the new challenges the market economy is throwing at them. Finally, the young are trying to find makeshift solutions to real problems: exodus towards the Western world, black market, drugs, etc.

Key Words: Quest, cultural identity, youth, authenticity, representation.

Independence in developing countries has not always spelt happiness, welfare or better living conditions for the citizens of these countries. Disillusion has more often than not been the unfortunate lot of indigenous populations that have equated political independence with social, cultural, educational and

[*] Prof. Dr. University of Oran Anglo-Saxon languages Dep. Cite Radieuse A44 Oran 31022, Algeria **e-posta:**miliani_m@yahoo.com

personal growth and improvement. Enthusiasm and nationalistic attitudes have not been sufficient to plaster all the cracks that have appeared during the difficult days experienced right after the independence 'hangover'. This is no less the case of Algeria where the youngest fringe of the population has been feeling the hardship of the diversity of difficulties and the toughness of the problems they faced and still do.

The problematics raised in the present paper concerns the most vulnerable section of the nation: i.e., the young generations that have been facing their utmost challenge: their identity within a society that is itself searching for solutions to its queries, witness the bloody events due to the uprising of the Islamist movement (1992-2002), which has put forward a kind of re-islamization of the people. The causes of this identification process are not recent and the youth's malaise has been a recurrent disease the State has not found answers to, while the young are trying to find their own way into an increasingly alien environment.

The Cultural Void

If economically speaking, Algeria is experiencing better days, thanks to the high price of oil and gas, culturally, things have worsened and the islamist upheaval is a proof of the instability the Algerians have been living in, and in particular the youth. In the heydays of the socialist regime, there seemed to be a somewhat accepted mainstream culture feeding itself on the anti-imperialistic rhetoric developed by the State, and the creeping Islamist overbid put to the fore by the everlasting discourse on redemption with an anti-colonialist tint renewed by the contested power to justify its seizure of the reins of the country[4]. The so-called '*Revolutionary family*[5]' has tried to keep a balance between its vision of a socialist country in the tangible world and its wishes for a better Muslim nation, in the religious realm: two antinomic philosophies. However, the seeds of the *'fitna'* (Arabic word for disturbance and agitation) were being planted by careless politicians eager to improve their financial state, by evil-minded teachers (in the early days of Independence a majority came from the Middle East with biased ideas with a view to re-Islamizing the 'lost Algerian souls', some of these belonged to the Muslim Brothers' Movement), and more and more irresponsible parents as far as informal education is concerned.

In front of the cultural vacuum, what was on offer, on the cultural plane, from the State was not clear. There has been an overexploitation of the image of the good old days (those of the Islamic Golden Age between the 8th and the 15th century) of the Arabs (in a country where a third of the population are not Arabs

---

[4] '' *Le secret réside dans le noyau* ***anti-colonialiste*** *qui était comme la colonne vertébrale tenant ensemble toutes les parties de cette construction. C'est sur lui que se réalisait le consensus minimum de telle sorte que l'on peut dire que l'identité nationale de l'Algérie a été fondée avant tout sur l'opposition au colonialisme* '' (Lardjane, 2001: 17)

[5] Members of the State party, FLN, the veterans of the war against France and the children of the martyrs, all interested in the exercise of power.

but from a Berber stock). The educational system has often underlined the 'greatness' the Arabs have experienced for over seven centuries, and the inventiveness and creation of the Arab philosophers, doctors, scientists. Living in the past in a fast-moving world might have seemed to be a wrong answer for the youth to their daily practices, worries and their vision of the world. The State has thus developed a discourse on a supposed **Authenticity** of the Algerian culture. This authenticity has never been spelt out except for its reference to the glorious past of the Arab world. Worse, it has also meant the rubbing out of certain ancient cultural traits that seemed to be shared by a majority:

"*… développer un paradigme de convergence où toutes les idiosyncrasies sociétales et individuelles seraient laminées pour faire place à une prétendue entité originelle: l'*authentique Algérien *affublé des 'constantes nationales' et doté de valeurs arabo-islamiques (où manquerait sa dimension berbère). Cette manière de singulariser certaines variables par rapport à d'autres dérange car c'est toujours par la négation ou l'exclusion que s'opère la mise en place de l'authenticité*" *(*Miliani 2003: 29)

If ever mentioned, the young are described in terms of the violence they provoke (24 % accused of physical injuries and 76 % concerned with other types of delinquency: petty thieving in particular). This is not the only answer the young have found to face their daily problems. Incivism, want of moral values are becoming recurrent problem-areas the State has to deal with. To this problem, the latter has been adamant with a recall to past values, behaviours and attitudes, hence the idea of Authenticity as a healing method to find alternative ways to solve the young generations' problems. This authenticity seems to be some kind of cultural homogeneity around the Arab-Islamic values while stressing a social consensus about them:

"… the amalgam of a homogeneous political nation based on the French modernist model, legitimized by a key founding historical event, the Algerian Revolution, and its fusion with a supposed homogeneous supra-national culture, based on religion and language, as part of a wider Arab-Islamic culture world, has proved largely unviable." (Majumdar 2005: 128)

In front of such an irresponsive State, the youth has been looking for personal moves. Disturbed by a linguistic malaise (the mother tongues are combated by the guardians of the Norm: i. e. Classical, literary Arabic, a language that is not the language of communication for a majority of Algerians[6]), the young ones are trying to search for a possible Eden on earth. This utopian approach to life has created social and economic havens in their

[6] *"… la langue d'expression favorise le cheminement de l'identification et ouvre sur la socialization. La langue identitaire est ce pilier identitaire qui permet au sujet de trouver son authenticité, de s'inscrire dans la réalité et d'agir sur elle en lui donnant la parole*". (Arezki, 2005: 184)

minds. These fantasized places are located in France, Australia (!) and today it is either Canada (for the elite) or Europe (for '*El Harraga*'[7] interested in '*El Harga*'[8] to other countries). These terms have been coined because of a new jargon is being developed by the youth themselves. This is also expressed in the *Raï music*[9], once forbidden by the state but imposed by the young ones who have expressed their difficulties through this outlawed music.

Between Singularness and Affiliation

The actual debate among young Algerians is their cultural identification (mainly religious). What is an Algerian? Torn between a desire to follow the steps of their elders (**affiliation process**) holders of an established tradition, followers of age-old religion and guards of reckoned values and a wish to appear peculiar, unique by building their self (**process of singularness**). These two approaches to self-identification generate very often identity conflicts because of the antinomic stands or visions of the world advocated in both methods. If the young Algerian tries to find a balance between his desire for self-actualisation in a world of diversity, he is also interested to develop efforts for singularness (in the way he speaks, dresses or thinks). These attempts are sometimes opposed to the regular tries of the society towards his affiliation and his feeling of belongingness. His identity construction is a slow process which takes place by successive crises rather than smooth adjustments because of a more and more unfriendly environment (social, educational, financial). His historical, social, cultural and religious references are blurred by a failing educational system and less and less responsible parents. Besides, the nation is still too abstract a concept in the eyes of the young to allow the latter to feel deeply that they are part and parcel of their country's history and community.

In his society, the young Algerian tries to manage different identities: the one he displays, the one he accepts, and the one he wishes. This debate is an everlasting one because never do the three types overlap, which may give a more stable personality to the young. The identity he displays is the one he pretends to be in the eyes of the others. The identity he accepts is the one he takes on willingly. As for the identity he wishes or even fantasizes, it is in the realm of the virtual, something like an evanescent entity. However, it is the latter that represents the actual dilemma the young ones are living due to the cultural malaise they are experiencing. Furthermore, it is the religious aspect that the youth are copying from foreign practices of Islam which are external to Sunni faith their parents have been practising for centuries.

---

[7] Poor young ones who are deserters in a state of despair.

[8] Illegal escape (which ends sometimes by the death of a young man during his crossing of the Mediterranean towards Spain or Italy). The word means also burning (maybe of one's life).

[9] A type of music developed in Western Algeria, once forbidden on television and radio, but which expressed the feeling (in crude terms) of the youth.

Youth's Perceptions/Representations

We hypothesise that there is a close link between the youth perceptions and their attitudes towards their own environment and the world at large. A three-folded methodology has been used for the present research: classroom observation (at university), discussion with students (aged between 17 and 23) and a questionnaire given to 84 of them. More than one paradox has been unveiled in the process.

Asked about whether they had a clear cultural identity or not, only 50 % said they had a clear idea, 35.71 % said it was unclear, and 3.75 were uncertain. 10.71 % gave no answer. These figures are a proof of the drama the youth in Algeria are living.

As for the second question, asking about their feeling as Algerians: 28.57 % gave no answer, 50 % said they felt good, 17.85 % felt bad and 3.57 % were uncertain about their feelings. Happiness seems not present among half of those who hold the keys to the future.

The third question sought to help clarify the notion of 'authenticity' of the Algerian culture. Over 8 % did not give any answer; however, the pros and cons were even at 46. 42 %, very divided are the young then in front of their elders' discourse about authenticity.

Questions 4 and 5 were linked in the sense that if question 4 asked them if they were tolerant (89. 28 %) or not (10.7 %), question 5 wanted to know if they would accept that people had another religion than theirs. 32.15 % gave a negative answer though some of them said they were tolerant. This is quite revealing of the ambivalence of the young people investigated. Ambivalence is therefore a salient trait in the young's identity.

In relation with the youth's constant wish of leaving their country for another one, 60.71 % said they would not leave their country. Only 7.14 % said they would. 17.85 % said they would like to go and study or travel as tourists and return home. The result is rather unexpected and paradoxical. One would expect more students to leave their country for more shining and welcoming shores. A wish that seemed broadly shared.

However, a word of caution needs to be given here: these questioned persons were students with the possibility of having a good future. Those who are our concern are very often without much education and are poor.

The Failing Identity Quest

In front of an acknowledged cultural void and a society that has surrendered to the forces of money, the young people have in a differentiated way, undertaken their identity construction, an uphill fight that has laminated whole young generations. This has ended up with a culture of ambivalences and paradoxes (**See:** results of questionnaire) developed by those who were looking,

in the process of enculturation, of a more coherent and adequate image of them. This quest for identity has been (and still is) a difficult endeavour because very often, these youth are lost between their individual identity in the making and the social (collective) identity in crisis because of the unrelenting social changes that generate instability more than anything. Besides, on a political plane the decision-makers advocate a culture of sameness, of convergence and uniformity of thought:

"*Mainstreaming, as it is understood in this country, i. e. the ironing out of all idiosyncrasies characteristic of the Algerian society, has been on the political agenda for decades now*" (Miliani, 2005: 133)

Our investigation/observation has shown contradictions and ambivalences because norms are no more displayed by the older generation or even the resigned State. This is why these young people have a very difficult relationship with authority (in the form of parents, the State, educators or society). It is not rare to see these people challenge authority in a diverse ways: street demonstrations, petty thieving, quarrels with educators or even parents, bad driving, etc. The difficult rapport with their surrounding is the proof of an identity crisis of a youth forming their self. This surrounding is characterised by an identity void (witness the invasion of the Iranian type of *chador* (instead of the more tradition veil, *haïk*, among young and old women) created by the contradictory injunctions of the various authorities they have to deal with (parents, schools, society).

Therefore, it is in a situation of cultural crisis that the youth has developed a strong relation with the Arab-Muslim past (greatness of the Arab world in the past and the glorious history of the Algerian Revolution 1954-1962, when in fact they should also be attracted by their fate in the future. However, in such a whirlwind, the young generation is often animated by opposed feelings and attitudes whose main characteristic is built on an attraction-rejection mode. Ambivalence seems to be the youth's motto in the face of disturbing existential questions. This is so because no set answers are provided by any guards of the norms of behaviour, leaving the young to find their way into the jungle of life. This is why the internal debate is not between modern culture and tradition, but consists rather of a string of incantations about the country's motionless history[10] and a sudden religious bulimia[11] nearing bigotry, interested only in futile details of how to lead a life as a real Muslim, accepting anachronisms without any *Ijtihad* (reflection). This is why religious fundamentalism has become for many young men a rampart against external attacks: can this not

[10] Because of legitimacy problems, there is an over-exploitation and an over-evaluation of the War for Independence, in order to keep power between those who took part in it.

[11] "*Une fois que les Algériens sont perdus, ils se raccrochent à l'islam. Dans l'énonciation par la plupart des nationalistes algériens des critères de l'identité, il y eut pour l'essentiel l'islam et seulement l'islam et/ou sa variante consubstantielle en Algérie: l'arabisme*". (Meynier 2001 :41)

happen if one's culture is weak or quasi inexistent? This is why the identity quest has ended by becoming a roaming. The young adolescent is often wandering about, victim at times of their elders who manipulate them. Witness the recent bombings (September 8th 2007, near Algiers) by young fundamentalist 'kamikazes' (in Arabic they are called: *ishtish hadiyin* or candidates for martyrdom). These people are often taken hostage by those who posit a convergent national unity, but are left on their own to search for their individual identity.

CONCLUSION

The identity problematics among the young ones is a recurrent debate because of the social changes their country experiences and against which they are not fully prepared. This is why it is a renewed struggle to assert one's identity in a changing world, first because a cultural vacuum prevails in the country that offers very little hope of progress to its youth, hence the quasi perpetual dreams of exodus to other parts of the world. Second, some have even died for a virtual country far from theirs by crossing the Mediterranean because no satisfactory answer has been given by the contested authorities (political, cultural, educational, social or parental) they meet in their life trajectories. This is so because of the increasing anomie taking root in a country drifting off.

Just like Sisyphus, the Algerian youth is bound to take up endlessly the challenges that may come their way each and every day. There is no end to their quest (or roaming about) because of the on-going instability of their country, the greed of the politicians, the low status of teachers, the resignation of the parents as far their tasks are concerned and the loss of values. The young are therefore becoming strays because of the frequent paroxystic situations they have to face daily. Insurmountable is thus the task in the hands of the Algerian youth. They seem not to have resigned, but not always choosing better alternative solutions. Immaturity. Unpreparedness. Or are they condemned to err?

REFERENCES

Arezki, D., (2005), "Les « (en)jeux de la Langue Maternelle (En Algérie) sur le Développement Psychoaffectivocognitif de L'enfant", Rispail, M. **Langues Maternelles: Contacts, Variations et Enseignement**. Paris: L'Harmattan.

Lardjane, O., (1997), "Identité Collective et Identité Individuelle", **Reflexions**, 1, 13-23.

Majumdar, M. A., (2005), "The 'New Man' at the Dawn of the Twenty-first Century: Challenges and Shifts in Algerian Identity", Majumdar, M. A. and Saad, M., (eds) **Transition and Development in Algeria: Economic, Social and Cultural Challenges**. Bristol: Intellect.

Meynier, G., (2001), "Problématique Historique de la Nation Algérienne", **Naqd** 14/15, 25-54.

Miliani, M., (2003), "La Dualité Français-Arabe Dans le Système Éducatif Algérien", **Education et Sociétés Plurilingues/Educazione E Societa' Plurilingue**, 15, 17-31.

-----., (2005), "Languages Policy in Algeria: Between Convergence and Diversity", **Transition and Development in Algeria: Economic, Social and Cultural Challenges**, Majumdar, M. A. and Saad, M., (Eds.), Bristol: Intellect. 131-143.

THE TURKISH IMPACT ON THE CHANGES OF THE SUDANESE SOCIO-CULTURAL LIFE AND DEVELOPMENT

MOHAMMED, Suleiman Yahia[*]
SUDAN/СУДАН

INTRODUCTION

The subject of this research paper belongs to the field of Cultural Anthropology of the (ICANIAS) 38th. Its main topic is Cultural Change, Growth and Mobility. In this respect, it deals with the concepts of the Turkish effects on the socio-cultural changes and their great contributions to the Sudanese life development. In this sense, it gives a general idea about how the Turkish have first come and settled in the Sudan. Hence, it describes the tremendous changes which they have done in the different spheres of life. Specially their contributions to the so called the Socio-Cultural areas. This is besides what they have left behind in the Sudan after the end of their political regime.

The Sudanese Socio-Cultural Structure

From a geographical point of view the Sudan is an African country according to its location. Historically, it is known as the Eastern Sudan so as to be differentiated from both the French or Middle Sudan and the Western one.[1] This is besides it is considered as the largest country in Africa because of its tremendous land. It is called the vivid heart of Africa, the corridor to both African and Arabian worlds' cultures and the world food restoration for it multiple resources. However, it has one of the greatest ancient world civilizations, starting from Kush, Nubatia and Mereo old kingdoms. Which most of the country belonged to. This old civilization has been discovered specially in the Northern part where several excavation sites and antiquities are carried out.[2]

---

[*] Associate Professor Dr., College of Music and Drama, Sudan University of Science and Technology (SUST). Khartoum/SUDAN **e-mail:** bewithus@hotmail.com

[1] Musaad, Mustafa Mohamed, **A Group of Special Arabic Texts and Documents about the Medieval History of Sudan**, Dar Al Ithad Al Arabi Press, p. 9.

Al Siddig, Abdel Hadi, **The Sudanese Belt and its Civilization History**, Abdel Karim Merqani Cultural Center, 2005, pp. 8-11.

Al Shami, Salah Eddeen, **A Geographical Study of the Sudan**, Al İskân dria Acknowledgement Company, 1973, pp. 15-16.

[2] Hurreiz, Sayyid Hamid, "The Problem to the Traditional Culture as a Mean of National Unity", **Khartoum Ministry of Culture**, 2005, p. 10.

Eventually, the Sudan witnessed Christianity, in 543 A.D., which was brought by Yulyanos who convinced the king of Nubatia to believe in and considered it as the formal religion of the kingdom. He built a church in Faras and followed its principals.[3] Then the Islamic Religion and imperatively Arabic Culture began to spread throughout the country, particularly after the second invasion of the Muslim Arabs. Who impacted and held power through marriages of the kings' daughters and made use of the matrilineal system of succession, which was followed by the Sudanese people at that era.[4] Thus some of the Islamic Kingdoms and Sultanates emerged. They were only a mere reflection to the Andalus Islamic Empire in its regression towards the Eastern Hijaz after had been conquered by the Christians and fell in their hands.[5] Hence, appeared Darfur Islamic Sultanate, Al Musabaat and Al Abasia Islamic kingdoms in the West and Sinar in the Blue Nile (1504 A.D.),[6] which stretched its power through alliances up to Dungula in the far North.

This situation continued until its withdrawal by the Turkish invasion in 1821 A.D. The time when the Sudan became under the strength of the foreign regime, which began to evolve it to encourage a modern and central state government.[7] This was followed by the Turkish efforts which resulted in bringing all the fragmented tribal chieftainships and Islamic kingdoms together and formed the Turkish Military Central Government. Its first capital was Wed Medani which was removed later on to Khartoum.[8]

In this manner, the Sudan became a part of Istanbul Islamic Empire, which was governed by the Sultan Abdal Hamid. This knew situation continued till the break of the Mahadist Revolution (1880 A.D.) Which was lead by al-Imam Mohamed Ahmed Al Mahadi.[9] The revolution was of a religious and socio-political type. However, the Sudanese could regain power by the death of Gordon Basha. (1885 A. D.); the Turkish Governor of the Sudan.[10] Then the

---

Bakur, Mohamed Ibrahim, **History of Ancient Sudan**, (Cairo: Dar Al Maarif, 1987, pp. 3-7.

Fantini, J., **History of Christianity in the Nubian Ancient Kingdoms and Modern Sudan**, (Khartoum: "N. P. ", 1978, pp. 12-13.

[3] Ibid. PP. 40-47.

[4] Hassan, Yusuf Fadıl, **The Arabs and the Sudan. From the Seventh to the Early Sixteenth Century**, 4th reprint. Khartoum: Africa Holy **Quran** Printing Press, House, 2005, pp. 14, 59, 85, 118, 124-128,139. Hasan Yusuf Fadıl, **The Origin and Functions of Scars in the Sudan**, (Khartoum: University of Khartoum Press, 1976, P. 45.

[5] Ibid., PP. 44-45.

[6] Al Sawi, Abdel Aziz and Jaden, Mohamed Ali. A new Approach to the Mahadist Revolution "N. P. ", "N. D. " p. 20.

[7] The Glorious Quran Issued by Al Azhar Islamic Research Academy, General Department for Research, Writing and Translation, 2000.
Al Gadal, Mohamed Saceed, **Belonging or Not. Studies and Essays in Modern History of Sudan,** (Beirut: Dar Al Jil, 1992, p. 95.

[8] Ibid. p. 96.

[9] Awad Al Sid, Azhari Al Tigani, **Educational Development in the Sudan**, Al Waadelhag Press, 2005, p. 17.

[10] Al Sawi, Abdel Aziz and Jaden, Mohamed Ali, **The Mahadist Revolution**, Op. cit. pp. 106-107.

Mahadi removed the capital to Omdurman. His government continued till the coming of the Anglo-Egyptians who took power again after killing the Khalifa Abdullah Altaashi (1898 A. D.) and removed back the capital to Khartoum again[11] They ruled the Sudan until independence in 1956 A. D.[12] Accordingly, the Sudanese national flag was raised on the national palace. It represented a good example to be followed by the people of other African countries.

On the other hand, the Sudanese socio-cultural environment is divertive and has several elements of national characteristics. It's of a variable ecology and multiethnic groups. This is concerning the land features, climate, moisture, plantation and wood. They all graduate commonly from a desert land in the North and pass through savannah to reach equatorial regions in the South.

This ecological graduation forms the inhabitants' traditional economical activities as well as wood capacity and plantation growth. Thus, the Sudan represents the vastest part of the Nile valley. Anyhow the longest part of the River Nile runs through it and many big streams end in. However, the River Nile is considered the longest one in Africa. Its two main branches are the White Nile which comes down from Victoria Lake in Kenya and the Blue Nile that runs from Tana Lake in the Ethiopian Plateau. They met in Khartoum at Almugran area where they join together and are surrounded by the Three Towns, which are Khartoum, Omdurman and Khartoum North. That forms the three towns' capital of the Sudan.

The Sudanese land consists of plains, hills, mountains, some seasonal valleys and small rivers that run towards the River Nile. Some of these mountains are very famous, large and of high cliffs. Such as the range of the Red Sea Mountains, Jebel Toteel and Arkwit in the East, Jebel Al Rajaf and Al Amatonj in the South and Jebal Al Nuba, Jabal Marra, Al Midob and Al Indis in the West. This is besides the wide plains of some muddy ground, soil lands and mixture of both of them. This natural environment determined the different kinds of economical activities of the people and their movements. They are mainly peasants or nomads. Hence, they either produce subsidiary and cash crops or breed cattle. This is in addition to other urban deeds and practices, such as tradeship, enterprises industry; some works in the government offices, cheap labours at private houses, big companies or schemes and ... etc. Anyhow, employee people generally work either at common sectors or private ones. Moreover, some people work at sea or forest as hunters and Arabic Gum collectors. Some work at medical fields and others at agricultural schemes. The biggest of which is Algazira irrigated scheme between the two Niles. This is besides sugar and cement factories on ... etc.

---

[11] Al Gadal, Mohamed Saeed, **Modern History of the Sudan, (1880-1955)**, Omduran: Abdel Karim Merqani Center, 2002, p. 17.

[12] Ibid., p. 17.

There are also some gold, brass, charcoal and petroleum miners. Accordingly, the Sudan has become one of the oil productive countries.

Concerning the social structure, the Sudanese society is known as a homogeneous one. It is a mixture of several ethnicities which belong originally to many countries. Some of them are Africans, while others are either Asians or Europeans. They have immigrated to Sudan in different times, mixed with the local inhabitants and have so far become indigenous people. This has happened through marriages and other means of interrelation. They produced the present community within a continuous act and long process.[13] It is identified as an Afro-Arab Society, because of the domination of the Afro-Arab Culture.[14] Along this process of interrelation, they have formed many tribes inside the Sudan. But generally speaking the Muslims are the majority especially in the Northern part while the Christians are in the South and there are even some pagans who believe in their ancestors or some other natural Devine beings.

However, the Sudanese people speak different languages and have many slang. In fact there are even a lot of colloquial tongues spoken within the same language. That it is to say as to some people Arabic is a mother tongue, others speak their own languages besides Arabic. From a social point of view, language is of course one of the basic elements of culture. Therefore, the Sudanese culture is described socially in this respect as various and of multiple situation. This is what makes the Sudan has a special reality and certain characteristics, where all foreign cultures intermingle with the local ones. To the end that they go in process and form together the present socio-cultural situation.[15]

The Turkish and The Sudan

The Turkish relation with the Sudan and North Africa is old as it goes back to the sixteenth century, in addition to the fact that Ottoman Caliphate considered himself as the Servitor of the two holly places; Mecca and Medina. He assumed also the role of [16] defending Islam and expanding its frontiers.

Hence Yusuf Fadl says: "The Ottoman decided to close the Red Sea Portuguese. Consequently they occupied some strategic points, including Port of Suwakin and Musawwa in 1527. The occupation of Suwakin brought the Ottoman Sultans into direct contact with the Funj kingdom (1504-1821).[17] He described this by saying: " Between 1556 and 1584 the Imperial Divan in

---

[13] Hurreiz, Sayyid Hamid, "The Problem of Traditional Culture. . . ", **Op. cit**., p. 10.

[14] Qasim, Awn Al Sharif, **Studies in the Colloquial Language**, **Khartoum**: Al Dar Al Sudania, 1977, pp. 8, 18, 21.

[15] Hurreiz, Sayyid Hamid, "The problem of Traditional Culture. . ", **Op. cit.,** pp. 8-9.

[16] Hasan, Yusuf Fadl, "Some Aspects of Turko-African Relations, with Special Reference to the Sudan". **Middle East and African Studies,** Khartoum: Matabi Al Sudan Lil Umla Company Ltd., 2007. P. 2.

[17] Ibid., P. 3.

Istanbul authorized a number of aggressive campaigns to conquer Abyssinia and Funj Sultanate, such a venture could ensure control of the whole North-East Africa as with resources of gold, gum and "enslavable population".[18] He adds that the Ottoman fought against Nile valley in 1535 and reached[19] Cataract there. In 1584 they conquered the Nahas region and attacked the Funj. Then the Turkish forces invaded the Funj Sultanate in 1820.[20]

Then, they began to live, settle and make their significant contributions in the Sudan since the mighty campaign of Mohamed Ali Basha in 1981 A.D. It was prepared by his father Ismael Basha who was governing Egypt at that time and was supported by the British Kingdom. However, there were several reasons for that invasive campaign which was directed against the Sudan. His first target was to chase and yield the Mamalik who moved against him and escaped backwards to the Sudan. His aim was also to protect Egypt against any attack from behind. Moreover, he decided also to discover the sources of the Nile and wanted to deliver men, gold, charcoal and ostrich feather from the Sudan which was worthy of according to his believe. Especially slavery was much practiced in the Sudan and it was known of that type of inhuman trade throughout Egypt, Western Africa and Saudi Arabia. Thus he thought of processing stout men to work as soldiers in his army and exploit economic resources and build an independent modern state.[21]

In this sense, one should point to the fact that the majority of the Sudanese people are Muslims. This is on one hand. While on the other hand the Turkish are also the same and aiming to expand and widen their Islamic Empire to reach all over the world. Their capital was Istanbul.

Within this approach, the invasive campaign was well armed and the way was paved for it to enter the Sudan after surpassing all the obstacles and conquering the people a group after another until yielding Khartoum 1821 A. D. They fought against kingdoms and tribal communities who were living separately, fragmented and isolated from each other. Therefore, the Turkish were able to overthrow them and could establish their central military government. They chose Wed Madani as their first capital and removed it to Khartoum later on.[22]

From that time onwards, the Turkish began to make some political and administrative changes in the Sudan. They could develop it and let it get into contact with the modern world. Although they didn't had any obvious approach of how to govern it within a new political system at the beginning. Simply because the Sudan was strange to them so they did know how to deal with. It

---

[18] Ibid., P. 3.

[19] Ibid., P. 4.

[20] Ibid., P. 4.

[21] Al Gadal, Mohamed Saeed, **Modern History of Sudan**, Op. cit., p. 36.

[22] Ibid., p. 9.

seemed even different to them from Egypt and all the other countries which they conquered and ruled before. Particularly the Sudan is a very vast country; therefore, it was very difficult for them to control.[23]

Consequently they could gradually establish a unique state with a military central government and surrendered completely all the far regions. Hence, they began to make a lot of alterations in it according to their cognitive experience and genuine concord practices. They could eventually rule it all over. They depended on their strong government to make changes in the different spheres of life. Thus, they participated in developing the Sudan politically, economically, socially and culturally as well.[24]

The Economical and Political Contributions

Economics means the state's general income. However, meaningfully it includes all the people productions. It's connected with the government policy and common administrative systems. Through which the government imposes its control and rules the people.

In this aspect, the Turkish regime (1821-1885 a. m.) appointed a General Governors to rule the Sudan. They removed the capital from Wad Medani to Khartoum. They chose some ministers, officials and state general institutions. The most important of them was the general treasury. In addition to that, were the common leaders. They passed laws and ordered fines. Even the persons who didn't have any wealth, had to pay fines in behave of their beards (Digniya). Therefore, the Turkish had chosen the suitable officials to collect those fines from all the inhabitants by the help of the tribal chiefs.

The Turkish also produced some fixed iron coins and cash papers to serve as money amounts such as Melims, Taarifas, Piasters, Ubo Girshanes or Frini (two piaster), Shillings, Riyals and Pounds. Anyhow there were two kinds of Riyals. One contains ten piasters which was called (Riyal bahari). The other contains twenty tiasten and was called (Riyal Baladi).

However, the greatest achievement of the Turkish in the field of economical development was the Post Office. They built a central one in Khartoum and opened some other branches in all other regions.[25] They appointed some people to run them after being well trained. The postmen rode donkeys and horses as means of transport to hand the messages to their owners. They dedicated certain car cabins in the trains to carry the messages to put them in certain post offices along the railway stations. They even ordered stamps of different values to be

---

[23] Ibid., P. 73.

[24] Qasim, Awn Al Sharif and Makkawi, Ikhlas, "The Cultural Impact of the Turco-Egyptian Rule in the Sudan", In, Hasan, Yusuf Fadl (ed.), **Historty of the Ottoan Empire, Some Aspects of the Sudanese - Turkish Relations**, Khartoum: University of Khartoum Press, 2004, p. 77.

[25] Abdalla, Madiha, "Post Office Internatioanl Festival Day". Khartoum, **Al Ayyam Newspaper**, Issue No. 8626, Oct. 2006, p. 3.

used inside and outside the Sudan. They also introduced some other means of telecommunications. Such as telegraph, post office boxes, telephones and typewriters.

In this manner, the Turkish created middle class strata whose real income depended basically on their salaries and allowances. This is besides people working as merchants, peasants, shepherds, craftsmen, soldiers, teachers and enterprise men. While most of them depended on their private works to gain money and obtain life. Accordingly, big markets emerged especially in metropolitan areas, large villages and small towns.

Among those people there were many Turkish ones. Some of whom worked as merchants and government employee. The tradesmen were very famous of buying clothes, curtains, mats and house furniture. They introduced many food stuffs and different kinds of cakes. They affected the people's general aesthetical values and traditional diet culture. There were certain kinds of delicious food which were originally Turkish made and is now becoming much desired and popular in the Sudan such as roast meat, potatoes, chips and sanbuksa. They are also vastly served in normal meals, festivals and other ceremonies. There are even some restaurants, cafeterias, bakeries and sweet shops which have Turkish names and produce Turkish food, too. There are also many other places, roads and people who are of Turkish names. For example:

Names of Places

Al Busta = post office.

Al Isbiltatia = Hospital.

Al Shafakhana = Medical Center

Al Ajzkhna = Pharmacy

Al Maktaba Alturkia = Turkish Bookshop.

Al Gibtan Alturki= Turkish Bakery

Al Halawiyat Al Turkia = Turkish Sweets.

Al Kukh Al Turki = Turkish Cave.

Masnaa Al Basha = Al Basha Factory.

Mahlat Al Basha = Al Basha places.

Mashrubat Al Basha = Al Basha Drinks.

Almdaris AL Turkia = Al Sudania Trukia = Sudanese Turkish Schools.

Al shajara = One of Khartoum Districts. It's a semi town named after a tree known by Ahmed Abu Widan. Its previous name was Um Ush.

Dign AL Basha = A beautiful, shadowy and red-flowered tree usually planted in the Sudan in front of the house and at roads…etc.

Names of Roads

Al Askala Lil Safar Wa Al Siyaha = Askala Travel Agency Markas Gabani Lil Kambyutar = Gabani Computer Center.

Most of the electric bakeries are Turkish.

Shari Al Busta = Post Office Road.

Shari Al Isbitalia = Hospital Road.

Shari Hashim Bash = Hashim Basha Road.

Shari Salih Bek = Salih Bek Road.

Shari Al Zuber Basha = Al Zuber Basha road…. etc.

Names of Persons (Titles)

Tiya Beck

Khalil Beck

Mohamed Ali

Mohamed Said

Abdal Hamid

Aqa

Turkawi

Turkawiya

Gabani

Atabani… etc.

(Some of these names are very common in the Islamic world)

However, there are some Turkish families which have become quite famous and form a part of the Sudanese society. Most of them have got into marriage relations with others and claim that they belong to different local tribes. Consequently, and during the Turkish period, all the markets and merchandise activities have flourished throughout the country.

Concerning the administrative changes, the Turkish divided the Sudan into several units. The smallest of which was the village. It was ruled by the sheikh. A senior sheikh was put in charge of many villages that were brought together under his control. He was given the title of Sheikh Al Khat. He had a senior authority over many junior Sheikhs. In that manner, many Sheikhs formed a wide district area. Thus, the senior Sheikh was directly connected with the local

government official leaders. Who belong to the decentralized rural system of the central government, which authorized the traditional orders of the several regions that were accepted and practiced by people willingly and with much appreciation. Moreover, the Turko-Egyptian rule was inseparably connected itself with the big tribes in the Sudan. The rule was supported by the religious institution. However, till recently some of the mosques' Imams ask and bless God for Sultan Abdal Hmid in Fridays' prays.[26]

Administratively, the Turkish divided the Sudan into four major regional provinces. They were Berber in the North, Al Taka in the East, Kordufan in the West and Khartoum, Sinar and the White Nile in the Middle. The Khedivate Ismail Basha divided the Sudan again into three regional areas:

1. Al Taka, Musawaa and Sawakin.

2. Khartoum, including all the areas of Eastern White Nile.

3. Kordufan, Dongola, Berber and all the Western White Nile areas.

In 1881 A. D., the decentralization Hikimdariate system was introduced formally to the Sudan by the Turkish who divided it into other new four major regions:

1. The Middle Region.

2. The Western Region.

3. The Eastern Region.

4. The General Region, which included Haran, Zailaa and Berber.

1877 A. D. The Turkish regime tried seriously to stop slavery tradeship in the Sudan. Hence, they appointed Gordon Basha to act as the General Governor of the whole Sudan. He stayed in his position until 1879 A. D. Khorsheed Basha was also appointed as the administrator of Southern Regions and promoted in 1836 A. D. to the rank of General Hikimdariate of the Sudan. Accordingly, all the provinces became belonging to him. Thus the Sudan was considered as a hardship area for the rulers. The fact that it helped them to be promoted and get wealthy. In this respect the Sudan witnessed twenty six Turkish rulers. Along that period they established many offices throughout the regions. They were as follows:

1. The central government Hikimdariate diwan.

2. The province diwan.

3. The Commercial diwan.

4. The Stone department.

5. The Gum Arabic and Cattle department.[27]

---

[26] Awad Al Seed, Azhari Al Tigani, **Educational Development**, Op. cit., p. 17. Ismail, Abdel Rahim, **Adresses Book Stage**, Dar Ihia Al Kutub Al Arabia, 1981, p. 124.

[27] Al Gadal, Mohamed Saeed, **History of the Sudan**, Op. cit., pp. 75-91.

In addition to that they employed clerk for each district line in the rural areas, who worked as an accountant and fine registrar. In order to make use of the well trained and highly qualified clerks, who were mostly Egyptians. Then they joined together the first two administrations of the central diwan of Khartoum and that of the province.[28]

Considering all those economical, political and administrative changes which were done by the Turkish, the Sudan was really developed and the people began to lead a modern life.

Modern Education in the Sudan

In his book "Educational Development in the Sudan", which was translated by Heneri Riyad and an other, Mohamed Omer Bashir pointed to the fact, educational policy was connected from the beginning up to the end with the idea of having qualified employee to serve the local administrative government. He also described that, education is the basic element and initial factor for causing vital social changes in all aspects of political and economics as means of development. He considered it as the real means of rendering the differences and narrowing the gap between the people. It increases the national income and promotes the people's unity, empowers values, millues, believes and good behaviors.[29]

He emphasized that modern and systematic education following

Western approach began in the Sudan during the Turko-Egyptian rule, who used the mosques at first as schools. However, the translators pointed to the fact that, the problem of education in any country is considered as an essential one. This is simply because, education is completely connected with the community and its social construction and development. Whether politically or economically. They hold that education became a fundamental means of production as far as educated people form a wealth which is greater and more important to bring faith, comfort and pleasure to the people.[30]

Like any other African country, the Sudan has got two types of education, which are the traditional type and the modern one. The first one has some institutions which are much concerned with popular initiation and practical or vocational education. It makes Children achieve certain practices which are useful and important for them and their communities. It lets them become reliable and participant in the different productive activities. Especially in the traditional fields of peasantry and cattle breeding sectors. On which most of the traditional societies depend. There are certain persons in charge of it. They are trustful and work as teachers on behalf of the general society. The other one is modern education.

---

[28] Bashir, Mohamed Omer, **Educational Development in the Sudan (1898-1956)**, Riyad, Henri and Others (Translaters): Beyrout: Dar Al Jeel, "N. D. " p. 6.
[29] Ibid., pp. 11-12.
[30] Ibid., pp. 11-5.

In this manner, traditional education took the form of writing and reading, at least in Northern Sudan, especially after the diffusion of Islam through the Khalwa (traditional religious school). Where the people go or send their children to learn, write, read and recite the glorious **Qoran** and Islamic Culture. Thus, the Khalwa illustrates the basic ground on which modern education has been introduced and developed gradually. However, modern subjects like mathematics, geography history and other sciences were taught besides the old ones like Arabic and religion. To some extend, the Khalwa is still now found and functions as an educational institute either attached to the school or witch is stands by its own.

The Turkish contribution is also clear enough in introducing modern educational system and scientific approaches in the Sudan. It is much appreciated for its benefits and is developing rapidly. Their new methodology consisted of four major levels. They were primary level, intermediate, Secondary Schools and University or higher institutes. Like Khartoum polytechnic or Senior Trade School. Although later on it witnessed a lot of changes. The uppermost level of education was Gordon Memorial College. This is now developed to be the University of Khartoum. It is considered as the standard university in the Sudan.[31]

The Turkish were not much aware of educating Sudanese people. Because their main objective of modern education was to teach some persons in order to work as clerks and utilize them to serve their aims and practical targets. They encourage the Sheikhs and tribesmen to send their sons to Schools and be learned so as to help them in getting their benefits. The core idea of the Turkish was to depend on them and be helpful in gaining power over the people besides working in the government offices. To make the schools desirable, they attached boarding houses to them even more attractive. They afforded even many services to make them reliable and conformable. They used to give them presents, food, some medical treatments, beds, mattresses, blankets …etc. Anyhow, they made the school much admirable.

Medical Centers and Hospitals

The Turkish greatest contribution was in the field of health and medical services in the Sudan. Before establishing health centers and hospitals, the people were relying completely on the traditional medical treatments. They go to traditional doctors and local practitioners to cure them from acute diseases. Then the Turkish built some medical centers and modern hospitals. They supplied them with medicine and qualified persons, such as nurses, doctors and assistances. Consequently, the people were encouraged to go there and get some modern treatments. Later on a School of Medicine was added to Gordon

[31] Awad Al Seed, Azhari Al Tigani, **Educational Development**, Op. cit., p. 17. Qasim, Awn Al Sharif and Mekkawi, **Ikhlas**. Op. cit., pp. 117-118. Alam, Niamat Ismail, **Arts of the Ancient World and Middle East**, Cairo: Dar Al Maarif, 1992, p. 188.

Memorial Collage and some other training centers for graduating qualified doctors and nurses were established.

Art and Culture

The Turkish were much aware of developing all things which relate to culture. Such as architectural decorations, articrafts, fashions, dresses, accessories and... etc.

They first helped the Sudanese people to develop their building experiences and introduced bricks. Therefore, many residences were built in several towns which are of a Turkish style. The best example are those in Western Sudan which are found in Al Faher town. Where the buildings' structure is typical to that in Turkey specially Al Haythyim type.[32] As the building construction is made of bricks or stone and the upper part is built of mud with high, large windows and doors. There are two big Turkish Tombs which have been built in the middle of Khartoum over some graves of Turkish leaders. They are surrounded with a fence and remended recently with yellow colour.

However, Sultan Ali Dinar brought technicians and expert builders from Turkey to build his castle.[33] So, they influenced the people who imitated their techniques and styles of building. Which are quite distinguishable in the schools, boarding houses, hospitals, medical centers, government and post offices, barracks and colleges.

Moreover, there were certain fashions for the soldiers, government employee, labours, students and religions teachers. They've special designs and colours. Some of them are still used up to now.There were even some others which were given specially as honorable dresses to the chief men at certain occasions.

In addition to all that, the Turkish effect on the Sudanese culture is obviously seen in literature, especially in oral poetry, traditional songs and proverbs. In this area, the folklorists proved that, traditional poets drive their vocabulary from local environment.[34] They are known as keen enough and are of great observation. They are usually very tidy in noticing the world around them, especially things which belong to the modern civilization. Then they use them artistically in their creative expressions. For instance, one of Sudanese folk poets used the word jabakhana (bullets) which is originally Turkish when advising his friend in saying:

---

[32] Ibid., pp. 125-126.

[33] Ishag, Ibrahim Mohamed, **History and Civilization of Al Fur**, Khartoum: Dar Al Sadad Press, 2005, pp. 66-69.

[34] Mohamed, Suleiman Yahia, **Al Haday Yusuf Hasab Al Daim**, Shair Al Kalaka, CV. Life, Kharotum, Gaf Company for Art and Advertisement, 2005, p. 42.

O. Mohamed! Yakhuya! matsafir illa maa alzol alamin.

T. My brother Mohamed travel only with the honest person.

O. Safir maa alzol alsulbu tgil malan jabakhana.

T. Travel with the person whose waist is full of bullets.

O. Idenu fi altitig wa aenufi aldobana

Who is ready to shoot with keen eyes.

Another example of the Turkish words is Isbtaliya (hospital), which is used in a famous song that says:

O. Ya habibi al maktub fog jabini.

T. My darling whose name is written on my forehead.

O. Bazur bethum janb al isbtalia.

T. I'll visit their house near the hospital.

There is also an old popular Sudanese song that carries many medical titles and medicine names. Such as penicillin, al hâkim (doctor) and tamargi (nurse) in saying:

*O. Al Bansalin ya Tmargi * shalu al hâkim ya Tmar*gi.

T. The penicillin; hay nurse! Is taken by the doctor; hay nurse.

*O. Ana leya ruh ya Tmargi * Gabal atruh ya Tmargi!*

T. I've a soul; hay nurse! May lose it and die; hay nurse!

*O. Nadu al hâkim ya Tmargi * Gabal amut ya Tmargi!*

T. Call the doctor you nurse! Before I die you nurse.

It means that the poet is about to die because of his much adorn.

There're also some many examples of the Turkish words, which form the vocabulary of the traditional poets specially the female singers. There're others which belong to military ranks, marches, fashions and accessories. For instance one, of the male traditional poets praises his darling and resembles her charming physical structure and fine waist by (dabit) draws an image of a military officer as being well dressed and passing along his organized soldiers who salute him. It's clear that the poet is highly expressive as his darling spears her steps deliberately forth through the people who stand looking astonishingly at her beautifulness. He says:

O. Di jat mare.

T. She is passing along.

O. Al dabit be hizama

T. Like an officer with a tied belt.

O. Di hamama.

T. She is like a pigeon.

Having the same sense, a female poet talks about her lover who was sent to fight in Southern Sudan. She says that her real intention was to consider him as a hero and a bolt man. Otherwise he wont be a soldier and goes to the South. She called him a true abu risha (with feather), which was usually put at the upper side of his cap. It was used by the soldiers only. She says:

O. Abu risha wen?

T. Where's the feather man?

O. Wadoh al Janub.

T. He is sent to the South. (to fight).

This is the same act of the Turkish who put ostrich feather on the soldiers' heads when they come from the battle after conquering the enemy and gaining the fight. It is a sign of pleasure and cordial welcome, honorability, respect and congratulation. There is also a proverb which is quoted from Al Imam Mohamed Ahmed Al Mahadi who hates the Turkish. In his idea, it is better for a man to be a true Turkish than imitating them. He says: "Al Turki wala Al Mutorik".[35]

This proverb is usually said by the Sudanese to explain artificial behavior. The people also say: "Al Turk hod ramla, hod al ramla tab ma bitmli". In the meaning that the Turkish are like a soil basin which can't be filled with water. It expresses hatred and prejudice to the Turkish on behalf of the fines which they have ordered.

Nevertheless, there are certain Turkish titles which are usually used in the Sudan to express honour, gentleness and respect. Such as Beh or Beck and Basha or Bashawat as plural. They are very commonly used in the Sudanese colloquial language. Especially in forms of greeting.

On the other hand, the Sudanese fine art is inspired by the Turkish people too, especially the works of Taj Al Sir Al Hassan. This has been emphasized by Sakina Ibrahim Giren when talking about his paintings in saying that: "I'm highly impressed by the Turkish military fashion in his work… Such as (albiza) the coat dress, the crimson red cap (Tarbush), the big moustache and the

[35] Sulieman, Ahmed Alsaeed, **Origination of Al Jabarti History Writings on Arabic Bushra**, Mohamed Al Mahdi, To Kamal Al Jizuli (2-2), Who is the decisive, **Al Sahafa Newspaper**, issue no. 4800, Thursday, 17th 2007, p. 3. Al Gadal, Mohamed Saeed, **History of the Sudan**, Op. cit., p. 73.

honourable decorative medals that appear in many of his works. In this period he is swinging between naturalism and abstraction". She says also there is much Turkish influence in other art works, especially in the engraving art and Islamic printing. In addition to the Sudanese coins which have derived their shapes from Mohamed Ali Basha's character. In this sense they look Turkish as we find in many works some plant decoration, calligraphy and star shapes.[36]

Moreover, the Turkish contribution to the Sudanese culture obviously exists in the field of art of drama. Especially in the shadow theatre. Which is much practiced and performed by the nomads. They call it Jakot or Akot. They play it during the moony nights. However, they might have discovered it since long ago in the Arabia before their immigration to Sudan.

Another item is folk drama. Which is played by the Sudanese peasants as well as the nomads. It is the scarecrow.The first put it in the middle of their farms to expel fatal creatures so as not to damage their crops. While the others tie it to the front leg of a cow which youngster is died in order to be deceived and milk it.

There's also the Zar performance. It is known as a psychological traditional drama. It has been transferred to Egypt by the Sudanese merchants and soldiers during the Turkish rule after 1821 a. m. There is a Zar band, which is mastered by Sudanese Sheikhas (Kudiyat) and still exists in Egypt.[37]

Material Culture

The Turkish have also influenced the Sudanese social culture through ethnography. This is quite distinguished in the objects of material culture. Such as house maintenances which has several uses. Most of them are brass made. They are hard, strong and therefore long lived. They can also be easily cleaned and hence look glimmery. Some of them are still found in many houses. Such as brass sofas that have different sizes, coffee objects, spoons, tea pots, cups, vessels, food pots, fans, beds, armchairs, curtains, mats, some musical instruments like lutes and violins and … etc. There are also some food stuff like cakes and biscuits. This is in addition to horses and donkey ornaments. However, the best example for the Turkish material culture in the Sudan is the building technology and work styles which are seen in the houses structures, doors, windows and open spaces among the rooms.

Military Essence and Ranks

One of the cognitive achievements, which still have great influence at present in the Sudan, is the military force. It has first been built by the Turkish. It's strong, systematic, qualified, well organized and highly trained. They put it

---

[36] Giren, Sakina Ibrahim, "The Effect of Graphic Engraving Print on Plastic Art. " Khartoum, **Unpublished (PHD) of Fine Art**, Juba University, 2006, p. 25.

[37] Al Ulaymi, Adil, **Zar and Rituals Theatre**, Cairo, Al Haya Al Masria Alam Al kitab, 2005. pp. 5, 7, 18, 22, 23.

under their control as far as their central government is formed out of army. They made use of the Egyptian officials. These soldiers were given certain ranks to be promoted accordingly within special graduation. They go as follows:[38]

a) Military Ranks	**Turkish Names**
Mere soldier	Asblita/jumdi (the lowerst rank)
One stripe	Wakil umbasha
Two stripes	Umbesha
Three stripes	Shawish
Four stripes	Bitshawish
Four stripes (upside down)	Sol
One star	Mulazim
Tow stars	Mulazim awal
Three stars	Yusbasha
Eagle	Saq
Crown and star	Bikbasha
Crown and tow stars	Qaim maqam
Crown and three stars	Amiralay
Crown and branch	Mushir (the top rank)

b) Some Marks

There are certain marks which form certain military fashions that were worn by the soldiers. They wore a juba shirt with wide short trousers. They put a boreh (big hat) on their heads with special feathers of certain coulor. They wore shabat (shoes) with latish stockings which was tied over them. They put a leather belt on their waist called gash or *hizam*. They carry some heavy bags on their backs called *gugu*. The soldiers' dwellings are still separated from the other citizen's squares. Their residencies are called *ishlag*. They take certain numbers such as:

Number three	Talataji buluk (block)
Number four	Arbaji buluk
Number six	Sitaji buluk

Bachelor officers have mazes. The whole camp is surrounded with a fence so as to prevent the citizens not to enter it without permission from the guards, and the soldiers should get in after hearing the evening whistle, that means no body is allowed to enter after that.[39]

The Religious Institution

It is known that the Turkish are militantly Muslims and thinking of elaborating their Empire to expand as vast as possible so as to bring the entire Muslim world under the control of their metropolitan Istanbul. They considered

---

[38] Ahmed, Nasr Al Deen Salih, **A Sudanese Military Officer who is Now on Pension**.
[39] - Ibid.

it to be the major capital of the whole Islamic world. This fact let them believe that the Sudan should be one of their territories. Specially because the Northern part of it, including Darfur and Kordofan believes in Islam and is of an Arabic culture. Hence, the Turkish were much aware of the Islamic institution, which formed the people's sacred conventions, and believes. They exploited it to propose great wisdom, values and consciousness. They allowed the people build their mosques, tombs, fellow their traditional trends and do what so ever they like or appreciate. They began to supply them with Quranic books and send the religious men and Islamic students to study or get further knowledge in Al Aazhar Al Shareef.[40] There are certain mosques, tombs and religious building structures have the same types and decorations of the Turkish architecture, because the maps and architectural experience as influenced by the Turkish are derived from Egypt. This influence is found also in the fashions of the religious men which still exist.

Language Effects

One of the most important social contributions of the Turkish in the Sudan is their great influence in the Arabic colloquial language which is spoken throughout the country. The Turkish have introduced many versions and words to the traditional Arabic language. They are vastly used and some of them are referred to as true names of things and persons. Nevertheless, some words are even used in the formal language.

This is put forwards by Ahmed Alsaid Suleiman in his book that talks about the origination of the Turkish words that are borrowed by the Arabic language.[41] He says: "The Ottoman Turkish have inherited the administration systems from the Romon Saljukes, the Ilkhanians, the Syrians and Egyptian kingdoms and have been affected in their daily life by the Bisentanians and Al Sagaliba after invading the Middle Europe and inspired by modern Europe during their dowelling, yield and decline. Hence, they took many verses and terminologies from the languages of all those people. Then they carried them either barely or deformed to the Arabic and forced the elides and writers of these countries to use Turkish language" In the Sudan, for instance, there are certain Turkish words and expressions which are neglected. Others still exist and used. [42] Such as for example:

---

[40] Awad Al Seed, Azhari Al Tigani, **Educational Development**, Op. cit., p. 17.

[41] Suleiman, Ahmed Al Saeed. **Origination of Al Jabarti History Writings on Arabic Language**, Op. cit., p. 5.
Qasim, Awn Al Sharif and Mekkawi, Ikhlas, "The Cultural Impact of the Turko-Egyptian Rule in the Sudan". In, Hasan, Yusuf Fadl (ed.): **History of Ottoman Empire**, Op. cit., pp. 127-129.

[42] Ibid., p. 6.

Turkish Words	Equivalents or Meanings
Amir	Tribal or a group chief
Al osta	Craftsman, like a homemaker, a tailor, a builder or any person
Al askala/sigala	who is highly qualified in certain traditional experience (a Sudanese
Al agma	traditional know how)
Afandi	Wooden board for the builders to stand on.
Oda	leader or chief man
Awurta	Clerk or teacher
Bazar	Room
Basha	Group of soldiers
Burma	Big shop
Barnita	Headman, man of honour
Basma	Pot
Bugja	Soldiers' cap
Backshish	Finger stamp
Buluk	Cloth sack used as a baggage container
Berag	Gifted amount of money to the worker after payment.
Bondingia	Soldiers Camp or dwelling place.
Bandagi	Flag
Takhta	Gun
Trasana	Gunman
Jabakhana	Writing board
Barud	Heap of soil usually used as a traditional terrace to prevent flooding
Tabiya	or any other obstacle.
Jumbaz	bullets
Jinsir	Gun powder
Jumruk	Military tower or buildings
Jamarik	Athletics or gymnastic body course
Khazuk	Chain
Mudmak	Certain amount of money paid as fees
Faus	Jumruk official department
Khurda	Sharp headed piece of wood. Used for cheating
Khawaja	Part of a buildings
Khesh	Sharp headed wood
Kheyashu	Iron scraps
Dabus	Any European. Used for a rich and wealthy person
Dabasuh	Sag made of kittan plant
Drabzin	Tied and knitted with a khesh piece
Dastur	Needle
Diftirdar	Made him be accused
Damqa	Fence
Bursham	Constitution or zar.
Mubersham	Finance Minister
Zalat	Stamp Used to express typical things or similarity likeness and good
Zalta	resemblance. It is also used for money stacked by a dancer on the
Sajman	forehead of woman to express his appreciation to her charming and
Shaqaf	wonderful performance in a dance. He uses her sweet as a gum
Shafega	Hand enclosure
Shafagan	Closed with a bursham.
	Cement of the road
Shankal	Artificial wound, stone hill.
Duluma/Dalam	Helpless.
Muri/Miri	Eagerness
Tubur/Tabur	Eagerness

Tabanja	A person who does things quickly and without thinking or waiting even for a while
Urud	Obstacle against walking steadily
Azab	Darkness where there is no light
Qalyun	Belongs to the government
Fustan	Many people who stand in a line one after another - soldiers or
Tanura	students
Funjan	Pistol
Grabina	Short length
Garma	Bachelor, unmarried
Garam	Pipe
Gishlak	Woman dress
Ganja	Piece of cloth put round the waist
Kurbaj	Coffee cup
Laqam	Gun
Bustaji	Piece of food cut off by teeth.
Busta	Took a piece of an apple for example by teeth and ate it
Ajzikhana	Soldiers dwelling camp
Ajzaji	Piece of cloth
Tamarji	Whip
Hakim	Explosive thing buried underground (bomb)
Istbalia	Postman
Bashkatip	Post office
Altaji	Pharmacy
Sufraji	Pharmacy doctor (physician)
Jazmaji	Nurse
Gabani	Doctor
Braddai	Hospital
Sarij	Head clerk
Suruji	Stool carrier
Usta	Waiter
Tubukhji	Shoemaker
Shorba	House fine collector
Shorbaji	Donkey ornament maker
Basmuhandis	Saddle
Tazkarji	Saddle man
Nabutajia	Traditional expert
Nabatshi	Cook
Makhzan	Soup
Makhzanji	Soup maker
Mutaabi	Big engineer
Kabab	Ticket man
Kababji	Work turn
Marmotun	In change of work
Daja	Store
Jota	Store man
Juqa	Tea maker
Juwat	Roast meat
Dulgan	Roast meat maker
Khalaq	Kitchen boy
Kiskita	Noisy crowd
Kabut	Noise
Bartush	Group of noisy people
Jukh	Noisy man

Farmala	Cloth
Mariala	Cloth
Tarbush	Soldier cap
Karafita	Soldier coat
Miris	Old shoe
Afash	Religious dress.
Funtaz	Car technician dress. It's usually blue.
Bansalin	Piece of cloth wore on the front to prevent dirtiness.
	Turkish hat.
	Necktie.
	She Fur full of smooth longhair brought from Angara and put on the horses' or donkeys' saddle to look fashionable and attractive.
	Luggage or baggage.
	Big water container.
	Penicillin.

CONCLUSION

The paper comes to the conclusion that, the Sudan was fragmented before the coming of the Turkish. There were many separated kingdoms and tribal chieftainships. However, the Nubian kingdoms are considered as the greatest type of civilization known in the ancient world. They have governed most of the Northern Sudan, and remained until the coming of Christianity and after then Islam during the thirteenth centaury. The Arab Muslims impacted upon Nubian kings and did great changes after getting the throne through marriages' traditional habits specially the kings' daughters. So they inherited the kingdoms then the Islamic and Arabic Culture spread all over the country. Particularly in the North besides African believes in the South.

However, the ecological environment of the country governed the people's activities, movements and culture. Hence, it is considered as a diversity country. This is in addition to the fact that, the longest part of the River Nile runs through it with its two main branches, the White and Blue Niles.

The Turkish have first come to the Sudan from Egypt in the sixteenth centaury and further more in the great invasion of Mohamed Ali Basha (1821AD) who sent his famous campaign to the Sudan aiming for special targets and looking for certain purposes.

Then he established a central military government after defeating a lot of battles and yielding the people. He considered that, Sudan is an Islamic country. Therefore he thought it should be a part of the big Islamic Empire in Istanbul.

Consequently, the Turkish did several changes in Sudan, in politics, economics administration and socio-cultural dimensions. They have made a lot of changes in the different types of life and linked the Sudan with the modern world.

The Turkish real contributions and effects can well be found in introducing new things and modern alterations to it. Such as:

1. The central government.
2. The new and modern administrative systems.
3. The general treasury.
4. Some coins and money banknotes.
5. The post office, telegraph and other means of telecommunication.
6. The modern education.
7. The medical services.
8. Many cultural items.
9. The colloquial language.

However, the language layers are considered as essential and fundamental elements of acculturation. Moreover, they identify the people's national characteristics. Thus the Turkish have enriched the Sudanese colloquial language and traditional behaviors. They've added several words and expressions to the vocabulary of the Sudanese Arabic slang. They have borrowed them and are using them now in forms of titles and names of persons, jobs, restaurants, factories, shops, places, roads, institutions, maintenances, objects, instruments, bakeries, foodstuffs, fashions, mats, curtains, furniture etc. . Here after, in 1970 the Turkish have opened an embassy in Khartoum. While the Sudan has established on an embassy in Ankara. Therefore they have got into diplomatic relations and entered into moderate exchange of goods, trade protocols and cooperation in both sectors. They signed a number of protocols.

Nevertheless, the most important thing is that, the Turkish are now highly amalgamated with Sudanese people . They are becoming completely assimilated in the society and no longer feel foreigners in it. As forming a vital part in the value system constitution of the Sudanese indigenous society and its consanguineous.

ÜNİVERSİTE GENÇLİĞİ VE KÜRESELLEŞME

ÖZDEMİR, Cevdet[*]
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Bazı sosyal bilimciler küreselleşmeyi dünyanın bir köye dönüşmesi olarak tanımlamaktadırlar. Fakat küreselleşmenin farklı anlamları vardır. Dünya ekonomilerinin bütünleşmesini hedefleyen küreselleşme, dünyanın zengin ülkelerince kontrol edilebilir. Küreselleşmenin toplumlara negatif ve pozitif etkileri söz konusudur.

Bu araştırma Türkiye'de üniversite gençliğinin küreselleşme konusundaki düşüncelerini öğrenmek isteyen bir girişimdir. Bu makale küreselleşme, küreselleşmenin Türkiye'ye etkileri ve Türkiye-Avrupa Birliği ilişkileri hakkındaki bulgularla ilgilidir. Türkiye'deki yedi devlet üniversitesinde bir saha çalışması olarak uygulanan bu araştırma Adnan Menderes Üniversitesi, Pamukkale Üniversitesi, Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi, Celal Bayar Üniversitesi, Muğla Üniversitesi, Ege Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi'ni kapsar. Örneklem büyüklüğü 645'tir. Veriler öğrencilerin küreselleşme hakkında genellikle olumsuz görüşlere sahip olduğunu göstermektedir. Üniversite gençliğinin küreselleşmeyi çok boyutlu ve basit değerlendirmelerin ya da önyargıların ötesinde bir değerlendirmeye tabi tuttuğunun bir göstergesidir

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, globalleşme, üniversite gençliği, Avrupa Birliği.

ABSTRACT

For some social scientists, globalization is defined as uniting the world into a global village. But there are different meanings of globalization. Globalization that aims at the integration of economies of the world is controlled by rich countries of the world. Globalization has both positive and negative impacts on societies.

This paper attempts to learn about the university youth's views in Turkey on globalization. Therefore this article is interested in findings on globalization, impacts of globalization on Turkey, and the relationship between Turkey and European Union. Based on a case study of seven state üniversities in Aegean

[*] Yrd. Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Böl., 09010, Aydın/TÜRKİYE. **e-posta:** cozdemir@adu.edu.tr

region in Turkey including Adnan Menderes University, Dokuz Eylül University, Pamukkale University, Afyonkarahisar Kocatepe University, Celal Bayar University and Ege University, the size of sample consists of 645 participants. (Findings) have shown that students have generally negative views about globalization.

Key Words: Globalization, university youth, European Union.

GİRİŞ

"Küreselleşme" kavramı 1970'li yıllardan itibaren sosyal bilimlerde yer almaya başlamış, 1990'lı yılların başında Sovyetler Birliği'nin dağılmasını izleyen süreçte de en çok tartışılan kavramlardan biri olmuştur." Küreselleşme"nin ne zaman başladığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır: Tarım devrimi, ilk büyük imparatorluklar, büyük dinler, kapitalizm, sanayileşme, Amerika'nın keşfi bunlardan bazılarıdır. Ancak genel eğilim, küreselleşmenin başlangıcı olarak 15. veya 16. yüzyılı kabul etme yönündedir (Chse-Dunn, 2001: 26, Robertson, 1992: 49; Wallerstein, 2004: 31, Ellwood, 2003: 13).

"Küreselleşme" tartışmaları genellikle yoksulluk, eşitsizlikler, sermaye hareketleri ve bunlarla ilgili istatistikler, ithalat ve ihracat rakamları, işsizlik oranları ve millî gelirden alınan pay gibi konularla ilgili çeşitli verilerden hareket eden teorik çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa küreselleşmeye ilişkin teorik çalışmalar kadar, yerel uygulamalı araştırmalara da ihtiyaç olduğu açıktır (Alassuatari, 2000: 259; Robertson, 1992: 49). Uygulamalı küreselleşme araştırmalarının yürütüleceği sosyal kategorilerden biri de üniversite gençliğidir.

Üniversite gençliği, toplumda üstlenecekleri sosyal, ekonomik ve siyasal roller açısından ülke geleceğine yön verebilecek bir noktada olmaları nedeniyle özel ve ayrıcalıklı bir öneme sahiptir. Türkiye'nin gelecek on yıllarına damgasını vuracak olan bugünün gençleridir.onların ulusal ve uluslararası düzeyde toplumsal, ekonomik ve siyasal alanlarda alacakları kararlar, sergileyecekleri davranışlar küreselleşen dünyada Türkiye'nin pozisyonu hakkında belirleyici olacaktır.o hâlde Türkiye'deki üniversite gençliğinin küreselleşme ile ilgili görüşlerini bilmek:

1. Üniversite gençliğini daha iyi anlamamıza olanak sağlar,

2. gerek ulusal gerekse uluslararası düzeylerde bilim, ekonomi, kültür ve politika gibi konularla ilgili olarak üniversite gençliğinin beklentilerini ve kaygılarını dikkate alan yaklaşımların geliştirilmesine zemin hazırlar.

I. Küreselleşme

Bilgi toplumu, neoliberalizm, yerelleşme, sanayi toplumu, yeni dünya düzeni (küreselleşme, globalleşme), modernleşme, postmodernizm, kapitalizm sonrası, tüketim toplumu vs. bazı kavramların modernlik sonrası sosyal değişimleri

(Giddens, 1994: 10) açıklamak için kullanıldığını görüyoruz. Acaba bu kavram bolluğu sosyal bilimlerde bir krize mi işaret etmektedir yoksa bu tip kavramlar emperyalizmi örtmeye çalışan (Kızılçelik, 2003: 4) bilinçli saptırmalar mıdır? Yukarıda belirtilen kavramlar çerçevesinde gerçekleştirilen çalışmalara bakıldığında pek çok konu başlığının ortak olduğu görülür. Bu durum açıkça sosyolojinin yöntem ve teori açılarından yaşadığı krizi göstermektedir.

Küreselleşmenin ne olup ne olmadığı konusundaki görüşler sosyal bilimcilerin topluma, tarihe ve genel olarak dünyaya bakış açılarına veya ideolojik yönelimlerine göre farklılaşmaktadır. Kimi sosyal bilimciler küreselleşme lehinde, kimi sosyal bilimciler de küreselleşme aleyhinde farklı görüşler ileri sürmektedirler. Küreselleşmeyle ilgili tartışmaların çeşitliliğine rağmen şu an itibarıyla herkesin üzerinde uzlaştığı bir küreselleşme tanımı yoktur. Ancak, hangi yaklaşım benimsenirse benimsensin, küreselleşmede ortak payda nesnel anlamıyla "doğrudan yatırım yapan çokuluslu şirketlerin ulusal sınırların ötesine geçen ekonomik faaliyetlerinin oluşturduğu iş ağları" (Rugman, 2000: 22) olmaktadır.

"Küreselleşme"; karmaşık, çok boyutlu ve çok değişkenli bir olgudur. Bu nedenle doğa, kültür, iletişim, ekonomi ve politika gibi kavramlar bağlamında konulaştırılabilmektedir (Chase-Dunn, 2001: 29-30).

Küreselleşmeyle ilgili yaklaşımları sınıflandırma girişimlerinde de farklılaşmalar gözlenmektedir. Bunlardan biri Sklair'e, aittir. Sklair küreselleşmeyle ilgili dört yaklaşım belirler (Sklair 1999a'dan aktaran Welch, 2001: 475):

1. Dünya Sistemi Yaklaşımı: Bu yaklaşımın öncülüğünü Wallerstein yapmaktadır. Bu yaklaşıma göre, dünyada temel belirleyici rol oynayan çekirdek konumundaki ülkeler ve onların yarı-çevresini oluşturan ülkeler birlikte kapitalist bir dünya sistemi oluşturmaktadırlar.

2. Küresel Kültür Yaklaşımı: Bu yaklaşım dünya sistemleri modelinin karşısındadır. Burada kültür faktörü ekonomik faktöre göre daha baskındır. Küresel kültür yaklaşımı, birey ve ulusal toplum kimliğinin, küresel kültür içinde nasıl yeniden biçimlendiği problemine odaklanır. Burada önemli olan küreselden yerele veya yerelden küresele doğru gerçekleşen ilişkileri anlamak ve açıklamaktır.

3. Gelişimci Yaklaşım: Bu yaklaşıma göre, küreselleşme dünyanın gelişim aşamalarında özgün bir aşamayı temsil eder. Küreselleşme zaman, uzay ve eyleme yüklenen anlamlardaki değişmelere ve bu değişimlerin farkında olma derecesi bağlamında ortaya çıkmaktadır. Örneğin Harvey'in (1989) zaman-uzay yoğunlaşmasından, Li in Miyoshi'in (1999a) zaman ve uzayın genişlemesinden ve Giddens'ın (1995) eylemin uzaklaşmasından söz etmeleri bu bağlamda değerlendirilen yaklaşımlardır.

4. Küresel Kapitalizm Yaklaşımı: Buna göre, küreselleşme süreci, her geçen gün egemen küresel kuvvetleri küreselleşen kapitalizmin yapılarına yerleştirmektedir. Bu yaklaşım dünyanın yüz büyük ekonomisinin devletler değil, şirketler olduğuna vurguda bulunur, yani şirketler devletlerin sahip olduklarından çok daha büyük bir ekonomik güce sahiptirler. Bu yaklaşım klasik sosyolojinin devlet merkezli kabullerinin ötesinde, kapitalizmi sosyal ve ekonomik bütünleşik bir sistem olarak görür. Sanayileşme ya da sanayileşememe, geri kalmışlık veya kalkınmışlık, sosyal tabakalaşmadaki pozisyonlar tek tek toplumlar içinde değil, bütün bir dünya sistemi temelinde değerlendirilir.

Mok (2000: 639) ise daha farklı bir sınıflandırma girişiminde bulunur. Mok küreselleşme yaklaşımlarını üç grupta toplar: 1. Aşırı Küreselleşmeciler, 2. Şüpheciler ve 3. Dönüşümcüler.

1. Aşırı Küreselleşmeciler: Bu yaklaşımda, ulus devletler arasında artan yoğun ilişkiler ve etkileşimler vardır. Toplumlar arasında sermaye, hizmetler, metalar, insan, bilgi, teknoloji gibi konularda hızlı ve özgür alışverişler konusudur. Ekonomik liberalleşmenin sonucu devletin rolü azalmıştır. Dünya farklı kültürlerin etkileşimiyle melez kültürü olan ama sınırları olmayan küresel bir köy gibi kabul edilir.

2. Şüpheciler: Bu yaklaşımda aşırı genelleştirici ve aşırı basitleştirici "küreselleşme" yorumlarına şüpheyle bakılır. Şüpheciler küreselleşme süreçlerinde ulus devletlerin hâlâ önemini koruduğunu, hatta ulus devletin gücünün ve otoritesinin genişlediğini düşünürler. Çünkü "küreselleşme süreçleri"nde kesişen ekonomik aktiviteler, daha merkeziyetçi düzenlemeleri gerektirmektedir.

3. Dönüşümcüler: Bu grupta yer alan sosyal bilimciler, "aşırı küreselleşmeciler" gibi modern toplumlarda; sosyal, politik, ekonomik ve kültürel alanlarda kestirilemeyecek kadar hızlı değişimler yaşandığını kabul ederler. Ancak dönüşümcüler, küresel anlamda toplumların birleşmelerini olanaklı görmezler. Onlara göre, toplumlar arasında küresel bir birleşmeden öte, bazı toplumların istemeyerek kabul ettikleri toplumlararası tabakalaşma sistemi söz konusudur. Dönüşümcüler de ulus devletleri kendi bölgelerinde egemenliğini sürdüren bir güç olduğu fikrini kabul ederler.

Her ne kadar küreselleşme hakkında çeşitli yaklaşımlar olsa da bütün bu çalışmalar aslında birer sosyal değişme teorisidir. Çünkü küreselleşme teorileri arka planda, toplumsal değişme teorilerinin temel sorularına yanıt arayan çalışmalardır. Bütün toplumsal değişme teorileri üç temel unsuru içinde barındırırlar:

1. Sosyal değişmenin yapısal belirleyicileri (nüfusta meydana gelen değişmeler gibi),

2. Sosyal değişmedeki süreç ve mekanizmalar,

3. Sosyal değişmenin gittiği yön ve ortaya çıkan sonuçlar (Haferkamp ve Smelser, 1992: 2). Zaten küreselleşme çalışmalarında izlenen yöntem de budur.

II. Yöntem

1. Araştırma Problemi ve Araştırmanın Önemi

Her ne kadar küreselleşme süreci dünya toplumlarının bütünü üzerinde etkili olsa da, kâr zarar hesabı açısından bakıldığında bazı ülkeler bu süreçte diğerlerine göre daha kârlı, bazı ülkelerde daha zararlı çıkmaktadır. Günümüzde dünya uydulardan, bilgisayarlardan ve televizyonlardan izlenebilen bir satranç tahtası hâline gelmiştir. Fakat bu yeni oyunun taşları; piyon, at, kale, fil, vezir ve şah değil, şirket, yönetici, müdür, çek, bono, hisse senedi, telif hakkı, patent, icat, terör, savaş, füze, nükleer tesisler ve silahlar, silah ticareti vs. değişkenlerdir. Oyunun içinde yer alanlardan kimileri bu oyundan keyif alırlarken, kimileri derin acılar yaşamaktadırlar. Güçlü oyuncular çoğu zaman dürüstlük, hukuk, hak, adalet, demokrasi, barış, insan hakları gibi konularda ideal söylemlerin en ateşli savunucuları olsalar bile kendi çıkarları gerektirdiğinde yine kendi savundukları değerleri en ağır şekilde tahrip etmekten geri kalmamaktadırlar. Bunun en açık ve somut örneği Türkiye'nin terör sorununa karşı, başta ABD ve Avrupa devletleri olmak üzere dünya devletlerinin kayıtsızlığıdır. Çeşitli vesilelerle Türkiye'nin önüne, bölünmüş Türkiye haritaları getirenlerin, sözde Ermeni soykırım yasalarını parlamentolarında kabul eden ülkelerin dünyada nasıl bir barış (!) istediklerini anlamak olanaklı değildir. Küreselleşme oyununda "ciğeri yananlarla" (az gelişmiş, gelişmekte olan ülkeler), "tuzu kuru olanların" (güçlü ve zengin ülkeler) bu oyuna yükledikleri anlamlar, tartışılan konular farklılaşmaktadır. Oysa bütün katılımcıları için "esas" küreselleşme oyununun herkes için daha keyifli ve insani hâle getirilmesi olmalıdır.

Türkiye küreselleşme süreçlerinin dışında değildir. Bu süreçte yaşanan gelişmeler; Türkiye'nin ekonomik, kültürel ve siyasal dokusuna nüfuz ederek sosyal yapıyı olumlu ya da olumsuz yönlerde etkileyebilmektedir. Türkiye'nin kendine özgü, ulusal veya uluslararası düzeydeki siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunları şu ya da bu şekilde küreselleşmeyle ilişkilendirilerek ve siyasal zeminlere çekilerek tartışılmakta, kimi zaman değerlendirmeler ideolojik saptırmalar hâline gelebilmektedir. Oysa Türkiye'nin ulusal ve uluslararası düzeyde sorunlar karşısında akılcı, sağlıklı ve bilimsel dayanakları olan politikalar üretebilmesi için küreselleşmenin daha nesnel ve bilimsel açılardan değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamda üniversitelerimizde okuyan gençlerimizin[1] küreselleşme hakkındaki görüşlerini bilmek, Türkiye ve dünyada

[1] Bugün için Türkiye Yükseköğretim sistemi bünyesinde yaklaşık iki milyon öğrenci bulunmaktadır. (T.C. Yüksek Öğretim Kurulu, Türk Yüksek Öğretiminin Bugünkü Durumu, Kasım 2005, s. 44)

küreselleşme bağlamında tartışılan sorunlar ve çözüm önerileri konusunda izlenecek stratejilerin saptanmasında, sorumlu kişi ve kurumlara yön göstermesi açısından önemlidir. Bu araştırma genelde küreselleşme, özelde küreselleşmenin Türkiye sosyal yapısına olası etkileri ve Avrupa Birliği-Türkiye ilişkileri konularında üniversite gençliğinin ne gibi görüşlere sahip olduğunu belirlemeyi amaçlar.

2. Uygulama

Bu araştırma 2006 yılında başlamış ve Ağustos 2007'de tamamlanmıştır. Uygulama Ege Bölgesi'ndeki yedi devlet üniversitesini[2] kapsamaktadır. Bu üniversiteler; Adnan Menderes Üniversitesi, Pamukkale Üniversitesi, Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi, Celal Bayar Üniversitesi, Muğla Üniversitesi, Ege Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesidir. Bu üniversitelerde öğrenim gören öğrenci sayısı toplam 192.003'tür (**bkz. : Tablo 1**). Örneklem oluştururken kademeli örnekleme tekniği (Yazıcıoğlu ve Erdoğan, 2004: 41) model alınmıştır. Araştırma örneklemi sadece Fen Edebiyat Fakülteleri ile İktisadi ve İdari Bilimler Fakültelerinin[3] fizik, biyoloji, kimya, matematik, Türk dili ve edebiyatı, felsefe, sosyoloji, tarih, antropoloji, iktisat, işletme, maliye, uluslararası ilişkiler ve kamu yönetimi bölümlerinin 2, 3 ve 4. sınıflarında okuyan birinci öğretim öğrencilerinden oluşturulmuştur. Anketler tesadüfi olarak ulaşılan öğrencilere uygulanmakla birlikte, bölümler ve sınıflar arasında dengeli bir dağılımın sağlanması yönünde özel bir gayret gösterilmiştir. Her üniversiteden yaklaşık 100 öğrenciye ulaşılması hedeflenmiş olmakla birlikte örneklem sayısı 645 katılımcıyla sınırlı kalmıştır. Katılımcıların 357'si sosyal bilimlerden 281'i fen bilimlerindendir (7 yanıtsız). Katılımcılardan 327'si erkek 305'i kız öğrencidir (13 yanıtsız).

Tablo 1: Öğrenci Sayıları[4]

Üniversiteler	Fen Edebiyat F.	İ. İ. B. F.	Toplam Öğrenci Sayısı	Örneklemdeki Öğrenci Sayısı
Adnan Menderes Üniversitesi	1.639	1.797	16.102	93
Celal Bayar Üniversitesi	2.400	3.877	23.658	106
Muğla Üniversite	2.268	3.794	19.237	89
Pamukkale Üniversitesi	3.879	3.162	24.357	76
Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi	3.003	2.128	24.173	106
Ege Üniversitesi[5]	8.435	1.939	42.693	104

[2] Araştırmanın yürütüldüğü Üniversite Rektörlüklerine araştırma izinleri için teşekkür ederim.

[3] Bu araştırmanın bir amacı da temel bilimler ve sosyal bilimler alanında okuyan öğrencilerin küreselleşme hakkındaki görüşlerinde bir fark olup olmadığını araştırmaktı. Ancak bu verileri bu makale çerçevesinde işlemek olanaklı olmadığından veriler genel olarak sunulmuş ve alanlara göre değerlendirme yapılmamıştır.

[4] Birinci ve ikinci öğretimde okuyan öğrenciler birlikte alınmıştır.

Dokuz Eylül Üniversitesi	1.415	6.968	41.783	71
Toplam	23.039	23.665	192.003	645

Araştırmada veri toplama aracı olarak anket tekniğinden yararlanıldı. Küreselleşmeyle ilgili literatür gözden geçirildikten sonra bir anket taslağı hazırlanarak Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesinde pilot uygulama gerçekleştirildi. Takiben ankette gözlenen hata ve eksikler olabildiğince giderilerek ankete son şekli verildi. Anket dört ana bölümden oluşmuştur:

A. Demografik Bilgiler (12 soru),
B. Genel Olarak Küreselleşme (20 soru),
C. Küreselleşmenin Türkiye üzerindeki etkileri (14 soru) ve
D. Türkiye-Avrupa Birliği ilişkileri (7 soru).

Anket uygulaması Mart, Nisan ve Mayıs aylarında (2007) tamamlanarak veriler SPSS programında işlenmiş ve araştırma raporu yazılmıştır.

III. Araştırma Verilerinin Değerlendirilmesi

1. Demografik Veriler

Küreselleşme sürecinde farklı kültürlerden insanlarla iletişim kurabilmenin temel koşullarından biri, yabancı bir dil bilmektir. Katılımcılardan 197'si iyi derecede konuşabilecek kadar yabancı dil bildiklerini ifade etmişlerdir. Bunlardan 13'ü iki dil bilmektedir. Dil bilenlerin örneklem içindeki oranı % 30'dur. Öğrencilerin bildikleri diller konusundaki dağılım şöyledir: İngilizce 175, Almanca 4, Fransızca 4, Arapça 6 ve diğer 8'dir. Elbette yabancı dil bilme oranının çeşitlenerek artması küreselleşme sürecinde Türkiye için bir gerekliliktir.

Genellikle bir insanın yaşadığı yerleşim biriminin kişilik gelişiminde ve yaşam görüşünün şekillenmesinde temel belirleyicilerden biri olduğu, örneğin İstanbul'da büyümüş bir öğrencinin yaşama bakışı ile Anadolu'nun ücra bir köyünde büyümüş kişinin kültürü ve yaşam görüşünün farklı olduğu kabul edilir bir gerçektir. Ancak üniversite öncesi yaşanılan yerleşim birimiyle ilgili veriler, katılımcıların küreselleşmeyle ilgili verdikleri yanıtlarda anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermiştir. Buna rağmen katılımcıların geldikleri sosyal çevrelerin şehir mi, köy mü olduğunu bilmek genel anlamda verileri değerlendirirken yol gösterici olabilecektir. Katılımcıların üniversite öncesi öğrenimlerini tamamladıkları yerleşim birimlerinin dağılımı **Tablo 2**'de verilmiştir.

[5] Fen Fakültesi: 5388, Edebiyat Fakültesi: 3047.

Tablo 2: Üniversite Öncesi Öğrenim Görülen Yerleşim Birimleri

Yerleşim Birimi	İlkokul		Ortaokul		Lise	
	F	%	f	%	f	%
Büyükşehir	236	36.6	252	39.1	262	41.1
Şehir	168	26.0	173	26.8	188	29.1
İlçe	165	25.6	178	27.6	174	27.0
Kasaba	26	4.0	21	3.3	9	1.4
Köy	42	6.5	-		2	0.3
Diğer	1	0.2	1	0.2	2	0.3
Yanıtsız	6	0.9	9	1.4	8	1.2
Toplam	645	100	645	100	645	100

Ebeveynlerin öğrenim düzeylerinin öğrencilerin dünya görüşlerinin şekillenmesinde belirleyici bir faktör olduğu dikkate alınırsa, bu konudaki bilgiler sonuçların yorumlanmasında destekleyici olacaktır. Bu konuyla ilgili veriler **Tablo 3**'te sunulmuştur. Katılımcıların annelerinin öğrenim düzeyleri babalarının öğretim düzeylerinden daha düşüktür.okuryazar olmayan annelerin oranı (% 7.9) okur-yazar olmayan babaların oranından (% 1.6) yaklaşık beş kat fazladır. Anneler en çok ilkokul mezunu düzeyinde (% 35.2), babalar ise en çok lise mezunu düzeyinde (% 27.9) yer almaktadır. Lise mezunu annelerin oranı (% 24.7), neredeyse üniversite mezunu babaların oranına (27.8) eşittir. Üniversite mezunu babaların oranı (% 24.8), üniversite mezunu annelerin oranından (% 12.4) yüzde yüz daha yüksektir.

Tablo 3: Anne ve Babaların Öğrenim Düzeyleri

Öğrenim düzeyi	Anne		Baba	
	f	%	f	%
Okuryazar değil	51	7.9	10	1. 6
Okuryazar	26	4.0	15	2.3
İlkokul mezunu	227	35.2	150	23.3
Ortaokul mezunu	84	13.0	110	17.1
Lise mezunu	159	24.7	180	27.9
Üniversite mezunu	80	12.4	160	24.8
Lisansüstü	10	1.6	8	1.2
Yanıtsız	8	1.2	12	1.9
Toplam	645	100	645	100

Ebeveynlerinin mesleklerine[6] baktığımızda annelerin % 65.9'u ev kadınıdır. Ev kadınlığı dışında çalışan annelerin en fazla yer aldığı meslek (% 6.8) öğretmenlik, çalışan babaların en çok yer aldığı meslek grubu esnaflık ve serbest meslektir (% 18.7). Anne ve babaların mesleklere göre dağılımı **Tablo 4**'te sunulmuştur.

[6] Bu soru "anne ve babanızın mesleğini açık olarak belirtiniz, öğretmen, polis, hemşire vs." şeklinde yapılandırılmış, meslekler alınan yanıtlara göre sınıflandırılmıştır.

Tablo 4: Anne ve Babaların Mesleklere Göre Dağılımı[6]

	Anne		**Baba**	
Meslek	**F**	**%**	**f**	**%**
Ev hanımı	425	65,9	******	******
İşçi	16	2,5	78	12.1
Memur	17	2,6	52	8.1
Öğretmen	44	6,8	44	6.8
Doktor	4	0,6	13	2.0
Hemşire	21	3,3	-	-
Polis	3	0,5	11	1.7
Mühendis	6	0,9	25	3. 9
Esnaf, serbest meslek	14	2.2	120	18.7
Bankacı	5	0,8	6	0.9
Akademisyen	1	0,2	1	0.2
Subay	-	-	11	1.7
Avukat	-	-	5	0.8
Eczacı	-	-	3	0.5
Yönetici	2	0,3	18	1.2
Tekniksiyen	2	0,3	8	1.2
Müteahhit	-	-	6	0.9
Çiftçi	1	0,2	45	7.0
Şoför	-	-	16	2.5
Emekli	46	7,1	141	21.9
İşsiz	-	-	3	0.5
Diğer	1	0,2	1	0.2
Yanıtsız	37	5,7	38	5.9
Toplam	645	100,0	645	100

Katılımcıların 136'sı (% 21) ailelerin üniversite öncesi dönemde bir yerden başka yere göçtüğünü bildirmiştir. Ancak bunların yalnızca 85'i göç yıllarına ait bilgi vermişlerdir. Bu bilgiler doğrultusunda göçlerin yıllara göre dağılımı **Tablo 5**'te görülmektedir. Göçlerin 1990'lı yıllarda artış göstermesi küreselleşmenin başladığı yıllara gelmesi açısından ilginç görünmektedir. En fazla göç 1989 yılında görülmüştür

Tablo 5: Ailelerin Göç Yılları

Göç Yılı	**f**
1980-1984	4
1985-1989	13
1990-1994	22
1995-1999	24
2000-2004	21
2005+	4
Toplam	85

Göçten önceki ve sonraki yerleşim birimlerinin dağılımına baktığımızda (**Tablo 6**) özellikle köylerden büyük şehirlere doğru bir göç hareketinin olduğu açıkça görülmektedir. Büyükşehirlere göçlerin yüzde yüzlük bir artış

göstermesi, eğitimde fırsat eşitliği açısından dikkate alınması gereken bir veri olarak değerlendirilmelidir.

Tablo 6: Göçten Önceki ve Sonraki Yerleşim Birimleri

Yerleşim Birimi	**Göçten Önce**		**Göçten Sonra**	
	f	**%**	**f**	**%**
Büyükşehir	34	0.25	70	0.51
Şehir	37	0.27	36	0.26
İlçe	39	0.28	25	0.19
Kasaba	4	0.03	3	0.02
Köy	22	0.16	1	0.01
Diğer	1	0.01		
Yanıtsız			1	0.01
Toplam	136	100	136	100

Örneklemde yer alan katılımcıların aileleri genellikle normal düzeyde gelire sahiptirler. Katılımcıların % 59,8'i ailelerinin gelir düzeyini normal olarak nitelendirmiştir. Örneklemde yer alan öğrencilerin büyük bir bölümü normal ve iyi düzeyde gelire sahip ailelerden gelmektedirler. Ailelerin gelir düzeyine dair bilgiler **Tablo 7**'de sunulmuştur.

Tablo 7: Ailelerin Gelir Düzeyleri

Gelir düzeyi	**f**	**%**
Çok kötü	10	1,6
Kötü	56	8,7
Normal	386	59,8
İyi	165	25,6
Çok iyi	23	3,6
Yanıtsız	5	0,8
Toplam	645	100

Günümüzde bilgisayar ve internet en önemli iletişim ve bilgi erişim kaynağı olmuştur. İnternet toplumların değişim ve gelişim süreçlerini belirleyen en önemli ölçütlerden biridir. İnternetten yararlanmak aslında ister istemez küreselleşme sürecine dâhil olmayı temsil eder. Katılımcıların 572'si (% 86) internetten yararlandığını bildirmiştir. Katılımcıların internetten yararlanma süreleri **Tablo 8**'de izlenebilmektedir.

Tablo 8: İnternet Yararlanma Süreleri

Süre	**F**	**%**
Bir saatten az	55	8.5
Bir saat	147	22.8
İki saat	151	23.4
Üç saat	77	11.9
Dört saat	53	8.2
Beş saat ve üzeri	55	8.5
Hiç	7	1.1
Gerektikçe	27	4.2
Yanıtsız	73	11.3
Toplam	645	100.0

Öğrencilerin internetten yararlanma gerekçelerinin **birinci** sırasında; bilim, araştırma ve ödev gibi konular yer almaktadır. Bu durum, küreselleşmenin nimetlerinden olan internetin eğitim sürecindeki yararına işaret etmesi açısından anlamlı kabul edilmelidir. Ancak bu ilginin yeterli olduğu söylenemez. Katılımcıların internetten yararlanma gerekçelerinden ikincisi sohbet (bu konuyu ifade için genellikle **Mesenger, MSN** gibi ifadeler kullanılmıştır), üçüncü ise haber ya da haber programlarıdır. Bu konuyla ilgili veriler **Tablo 9**'da sunulmuştur.

Tablo 9: İnternette Yararlanılan Konular[7]

Konular	**f**
Bilim, Araştırma, Ödev	331
Sohbet	173
Haber	132
Müzik	22
Magazin	7
Sinema	3
Genel Kültür	37
Oyun	49
Hepsi	50

2. Küreselleşmeyle İlgili Verilerin Analizi

Küreselleşme; dünya toplumlarının bütünleşmesi, insan hakları, doğa, barış vs. pek çok kavram etrafında tartışılan bir konu olduğundan, ankette bu konularla ilgili olumlu ve olumsuz çeşitli ifadelere yer verilerek öğrencilerin küreselleşme hakkındaki görüşleri belirlenmeye çalışıldı. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde Türkiye üniversite gençliğinin küreselleşme hakkında olumsuz görüşlere sahip olduğu açıkça görülmektedir (**Tablo 10**). Aynı zamanda bu değerlendirmeler üniversite gençliğinin çok nesnel ve gerçekçi bir yaklaşım içinde olduğuna işaret etmektedir. Çünkü küreselleşme hakkında ortaya konan ifadelere katılıp katılmama bakımından çıkan oranlar anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Örneğin "Küreselleşme sürecinde, güçlü ve zengin ülkeler az gelişmiş ülkeleri sömürmektedirler." ifadesine katılımcıların % 92.2'si katılıyorum derken "Küreselleşme gelişmekte olan ülkelerin refaha ulaşmaları için iyi bir fırsattır." İfadesine katılanların oranı % 53.3'tür.

Bu verilerden çıkan bir başka ilginç sonuç, küreselleşmeyi Hristiyanlık-Müslümanlık mücadelesi şeklinde algılamanın nispeten zayıf olmasıdır. Bu çok önemlidir, çünkü Huntington'un (2004) "medeniyetler çatışması" tezini yanlışlayan bir veridir. Üniversite gençliğinin küreselleşme hakkındaki değerlendirmeleri dikkate alındığında küreselleşmenin beraberinde getirdiği sonuçların ya da sorunların öncelikleri bakımından bir sıralamaya tabi tutulduğu görülmektedir. Bu durum üniversite gençliğinin küreselleşmeyi çok boyutlu ve

[7] Birden fazla seçenek işaretlendiğinden sayılar, toplamı örneklemden fazladır.

basit değerlendirmelerin ya da önyargıların ötesinde bir değerlendirmeye tabi tuttuğunun bir göstergesidir. İlginç sonuçlardan biri de küreselleşmenin yerel kültürleri yok ettiği yönündeki yargının yüksek bir oranda benimsenmesine (81.2) karşın, küreselleşmenin yaşam tarzlarına çeşitlilik getirdiği yönündeki ifadenin daha düşük bir oranda (% 49.9) benimsenmiş olmasıdır. Küreselleşme hakkında açığa çıkan kaygılardan ilk beşinin sıralaması şöyledir:

1. Güçlü ve zengin ülkelerin, az gelişmiş ülkeleri sömürmesi,
2. Yerel kültürlerin gittikçe yok olması,
3. Paranın sosyal ilişkilerde aşırı derecede öne çıkması,
4. Doğanın tahrip edilmesi ve
5. toplumlardaki ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerin gittikçe artması.

Tablo 10: Küreselleşme Hakkında Değerlendirmeler*

	Katılıyorum		Fikrim Yok		Katılmıyorum		Yanıtsız	
	F	%	f	%	f	%	f	%
Küreselleşme sürecinde, güçlü ve zengin ülkeler az gelişmiş ülkeleri sömürmektedirler.	582	90.2	17	2.6	45	7.0	1	0.2
Küreselleşme sürecinde her geçen gün yerel kültürler yok olmaktadır.	524	81.2	56	8.7	61	9.5	4	0.6
Küreselleşme insane ilişkilerinde her şeyin parayla ölçüldüğü bir toplumsal düzen getirmektedir.	508	78.8	52	8.1	82	12. 7	3	0.5
Küreselleşme her geçen gün biraz daha fazla doğanın tahrip edilmesine yol açmaktadır.	503	78.0	72	11.2	67	10.4	3	0.5
Küreselleşme sayesinde toplumlardaki ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler azalmaktadır.	108	16.7	48	7.4	488	75.7	1	0.2
Küreselleşme dünya genelinde savaş ve terörün artmasına neden olmaktadır.	467	72.4	81	12.6	95	14.7	2	0.3
Küreselleşme sürecinde dünya genelinde demokrasi gelişmektedir.	107	16.6	73	11.3	460	71.3	5	0.8
Küreselleşme süreci toplumlarda hoşgörü ortamını geliştirmektedir.	98	15.2	85	13.2	457	70.9	5	0.8
Küreselleşme yalnızca uluslararası firmaların çıkarlarına işleyen ekonomik düzendir.	448	69.5	99	15.3	94	14.7	4	0.6

* İfadelerin anket kâğıdındaki sıralamaları buradakinden farklıdır. **Tablo 10**'daki her bir madde, aldıkları değerlere göre büyükten küçüğe doğru sıralanmıştır.

Küreselleşme toplumların birbirleriyle gittikçe daha çok bütünleşmesine yardımcı olmaktadır.	136	21.1	69	10.7	438	67.9	2	0.3
Küreselleşme sürecinde dünyadaki yoksulluk her geçen gün artmaktadır.	438	67.9	103	16.0	99	15.3	5	0.8
Küreselleşme Amerika'nın dünyanın en güçlü devleti olmasına hizmet eden bir süreçtir.	437	67.8	95	14.7	109	16.9	4	0.6
Küreselleşme sürecinde dünyadaki ırkçı ve/veya otoriter eğilimler güçlenmektedir	413	64.0	107	16.6	121	18.8	4	0.6
Küreselleşme sürecinde dünyada insan hakları gelişmekte ve yaygınlaşmaktadır.	162	25.1	79	12.2	402	62.3	2	0.3
Küreselleşme gelişmekte olan ülkelerin refaha ulaşmaları için bir iyi bir fırsattır.	202	31.3	94	14.6	344	53.3	5	0.8
Küreselleşme yaşam tarzlarına çeşitlilik getirmektedir.	322	49.9	78	12.1	242	37.5	3	0.5
Küreselleşme eğitim olanaklarını genişletmekte ve farklı ülkelerde eğitim fırsatları yaratmaktadır.	291	45.1	83	12.9	261	40.5	10	1.6
Küreselleşme bütün insanlık için bilim ve teknolojinin gelişmesini sağlamaktadır.	227	42.9	78	12.1	284	44.0	6	0.9
Küreselleşme dünya ekonomisinde geniş kitleler lehine yeni iş fırsatları yaratmaktadır.	266	41.2	104	16.1	270	41.9	5	0.8
Küreselleşme gerçekte Hristiyanlığın Müslümanlığa yönelik gizli ya da açık saldırısıdır.	192	29.8	217	33.6	234	36.3	2	0.3

3. Küreselleşmenin Türkiye'ye Etkileri

Katılımcılara Türkiye ile ilgili bazı yapılandırılmış ifadeler sunuldu[*] ve önümüzdeki 25-30 yıllık dönem için bu ifadelere katılıp katılmadıkları soruldu (**Tablo 11).** Veriler değerlendirildikten sonra, en yüksek yüzdeden aşağı doğru sıralanarak katılımcıların belli konulardaki düşünceleri yansıtılmaya çalışıldı. Buna göre katılımcılar, Türkiye'nin gelecek 25-30 yılı için karamsar bir düşünceye sahiptirler. Türkiye'yi ilgilendiren çeşitli konularda katılımcıların

[*] İfadelerin anket kâğıdındaki sıralamaları buradakinden farklıdır.

değerlendirmeleri dikkate alındığında, kaygı duyulan maddelerden ilk beşi şöyledir:

1. Katılımcıların % 74.7'si Türkiye'de suç oranlarının azalacağını düşünmemektedir.
2. İşsizlik (69.5),
3. Çevre kirliliği (67.1),
4. Ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler (66.4),
5. Millî ve manevi değerlerin zayıflaması.[8]

Bu veriler üniversite gençliğinin spekülatif siyasal gündemden ve tartışmalardan daha farklı bir gündeme sahip olduğunu göstermektedir. Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerindeki ağır terör soruna rağmen etnik ayrılıkçı kimlik tartışmalarına karşı dirençli bir duruş içinde olduğu görülmektedir. Araştırma verilerine göre, üniversite gençliği, siyasal gündemde öne çıkarılan (**şeriatçı-laik tartışmaları, etnik ayrımcılık** gibi) konuların değil, gerçek sosyal yaşamda kendilerine daha iyi yaşam koşulları sağlamada sorun oluşturan konulara odaklanılmasını istemektedir. (**bkz. Tablo 11**)

Tablo 11: Küreselleşmenin Türkiye'ye Etkileri

Küreselleşmenin Türkiye'ye Etkileri	**Katılıyorum**		**Fikrim Yok**		**Katılmıyorum**		**Yanıtsız**	
	f	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**
Türkiye'de suç oranları azalacaktır.	70	10.9	89	13.8	482	74.7	4	0.6
Türkiye'de işsizlik en düşük düzeye inecek, toplumsal bir sorun olmaktan çıkacaktır.	134	20.8	56	8.7	448	69.5	7	1.1
Türkiye'de çevre kirliliği öncelikli sorunlardan biri olacaktır.	433	67.1	91	14.1	116	18.0	5	0.8
Türkiye'deki ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler artacaktır.	428	66.4	70	10.9	143	22.2	4	0.6
Türkiye'nin sosyal yapısındaki milli ve manevi değerler zayıflayacaktır.	426	66	67	10.4	148	22.9	4	0.6
Türkiye'deki demokrasi ve demokratik kurumlar çağdaş ülkeler düzeyinde gelişecektir.	164	25.4	99	15.3	375	58.1	7	1.1
Türkiye'de etnik ayrılıkçı terör artacaktır.	375	58.1	129	20.0	136	21.6	5	0.8
Türkiye'nin refah düzeyi artacak ve gelişmekte olan ülke	177	27.4	90	14.0	374	58.0	4	0.6

[8] Bu maddede siyasal görüşlerinin şekillenmesinde referans aldıkları kavramı, sosyalist olarak belirtenler ve milliyetçilik olarak belirtenler katılıyorum seçeneğini işaretleme noktasında buluşmuşlardır. Ancak burada birinciler "katılmak" kendi istekleri bir yönelimi ifade ederken ikinci gruptakiler kendi istemedikleri bir durumun kaçınılmaz bir şekilde gerçekleşeceğini dile getirmektedirler.

olmaktan kurtulacaktır.								
Türkiye farklı kültürden insanların birbirlerine karşı hoşgörülü davrandığı bir ülke olacaktır.	185	28.7	91	14.1	363	56.3	6	0.9
Türkiye uluslararası ilişkilerde güçlü bir pozisyona ulaşacaktır.	179	27.8	94	14.6	363	56.3	9	1.4
Türkiye, etnik kimliklerin öne çıkmadığı bir sosyal yapıya kavuşacaktır.	152	23.6	144	22.3	343	53.2	6	0.9
Türkiye'deki eğitim seviyesi çağdaş ülkelerle karşılaştırabilecek ölçüde gelişim gösterecektir.	212	32.9	104	16.1	322	49.9	7	1.1
Türkiye'deki şeriatçı-laik tartışmaları keskinleşecektir.	312	48.4	160	24.8	165	25.6	8	1.2
Türkiye'de din kaynaklı terör artacaktır.	307	47.6	131	20.3	202	31.6	5	0.8

4. Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri Hakkındaki Verilerin Analizi

Türkiye ve Avrupa Birliği arasındaki ilişkilerde Ankara Anlaşması, Katma Protokol ve 6 Mart 1995 tarihli Ortaklık Konseyi Kararı önemli dönemeç noktalarını belirleyen hukuki metinlerdendir. Süreç, **Ankara Anlaşması**'nın 12 Eylül 1963 tarihinde imzalanarak 1 Aralık 1964 tarihinde yürürlüğe girmesiyle başlamıştır. Ancak Türkiye'nin AB'ye katılma girişimi sonrasında sürece dâhil olmuş 21 ülke, üyelik sürecini tamamlamış veya üyelik sürecini garanti altına almış olmasına rağmen Türkiye'nin üyelik süreci hâlâ tartışmalıdır. Avrupa'da Türkiye'nin AB'ye üyeliğine ciddi itirazlar vardır. Temel itirazlar Türkiye'nin büyük bir nüfusa sahip olması, kültür ve din farklılığı, Türkiye'nin demokrasi ve insan hakları konusunda Avrupa standartlarının gerisinde kalması, Türkiye'nin AB bütçesinden alacağı yüklü para miktarı noktalarında toplanmaktadır (Bilici, 2004: 24, 81, 240). Türkiye'nin AB'ye üyeliğine itirazlar yalnız Avrupalılardan gelmemektedir. Türkiye'den de farklı gerekçeler ve farklı kitlelerden olsa bile Türkiye'nin AB'ye üyeliğine itirazlar vardır. Bu itirazların temel gerekçeleri genel olarak şöyledir;

1. Millî kimliğin zarar görmesi,
2. AB'nin sömürgeci bir zihniyete sahip olması ve
3. AB'nin Türkiye'yi bölmek istediğine dair şüpheler (**Tablo 12)**.

Tablo 12: Türkiye ve Avrupa Birliği İlişkileri Hakkındaki Görüşler

Türkiye-Avrupa Birliği İlişkileri	**Katılıyorum**		**Fikrim Yok**		**Katılmıyorum**		**Yanıtsız**	
	f	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**	**f**	**%**
AB, Türkiye'nin gelişmesi için elinden geleni yapıyor, Türkiye istenen reformları tamamlamak için daha çok gayret göstermelidir.	102	15.8	45	7	492	76.3	6	0.9
AB, gerçekte Türkiye'yi tam üye	540	83.7	36	5. 6	65	10.1	4	0.6

olarak bünyesine almak istemiyor, çeşitli konularda tavizler elde etmek için oyalama politikası izliyor.								
Türkiye, AB yerine Rusya ve/veya Çin ile ilişkilerini geliştirmelidir.	236	36.6	208	32.2	196	30.4	5	0.8
Türkiye AB yerine İslâm ülkeleriyle ilişkilerini geliştirmelidir.	212	32. 9	166	25. 7	261	40.5	6	0.9
AB'nin amacı Türkiye'yi bölmektir.	385	59. 7	102	15. 8	150	23. 3	8	1.2
Türkiye hiçbir şekilde AB'ne girmemelidir.	316	49	85	13.2	235	36. 4	9	1. 4

Türkiye-AB ilişkileri konusunda elde ettiğimiz bazı veriler şöyledir. Katılımcıların % 76, 3'ü AB'nin üzerine düşen sorumluluklarını yerine getirdiği düşüncesine katılmamakta, % 83,7'si AB'nin bu Türkiye'den tavizler elde etmek için kullandığını düşünmektedir. Katılımcıların % 36,6'sı Rusya ve/veya Çin'i, % 32, 9'u İslâm ülkeleriyle ilişkileri AB'ye alternatif olarak görmektedir. Avrupa Birliği ile ilişkilerde son yıllarda ortaya çıkan bir görüş de AB'nin Türkiye'yi bölme amacı taşıdığı yönündedir. Katılımcıların % 59,7'si bu görüşe katıldığını ifade etmiştir. Üzerinde dikkatle durulması gereken bir veri de katılımcılardan % 49'unun Türkiye'nin hiçbir şekilde AB'ye girmemesi gerektiği düşüncesine sahip olmasıdır.

5. Siyasi Görüşlerde Referans Alınan Kavramlarla İlgili Verilerin Analizi

Katılımcıların siyasal eğilimleri diğer konularda olduğu gibi küreselleşme ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmalıdır. Katılımcılara siyasi görüşlerini sormak yerine siyasi görüşlerinin şekillenmesinde referans aldıkları kavramların ne olduğunu sormanın yöntem açısından daha doğru olduğu düşünüldü. Bu soruya sadece 26 öğrenci yanıt vermemiştir. Öğrencilerin siyasi görüşlerine yönelik soruyu yanıtlamaktan kaçınmamaları, üniversite gençliğinin açık görüşlülük ve demokratiklik adına önemli bir göstergedir. [9] Katılımcılardan 328'i (% 51) belirtilen kavramlardan sadece birini işaretlemiştir. Bu durum Türkiye'de üniversite gençliğinin siyasal konularda daha esnek ve çok yönlü bir düşünsel yönelim içinde olduğunu göstermesi açısından olumlu değerlendirilebilir. Katılımcıların siyasal alanda referans aldıkları kavramlar bakımından dağılımı **Tablo 13**'te izlenebilir. İki kavramı referans alan öğrencilerin değerlendirmeleri dikkate alındığında da ilginç veriler söz konusudur. Sosyal demokrasi ve milliyetçiliği belirtenler 56, sosyalizm ve sosyal demokrasiyi belirtenler 45, milliyetçilik ve İslam'ı belirtenler 36, sosyalizm, sosyal demokrasi ve milliyetçiliği referans olarak belirtenler 23'tür. Katılımcıların 198'i iki kavramı, 69'u üç kavramı, 6'sı dört kavramı ve 5'i beş kavramı referans aldıklarını belirtmiştir. Referans alınan kavramlardaki sayılar

[9] 12 Eylül 1980 öncesi siyasi kamplaşma ortamında insanların okudukları gazeteye göre etiketlendiği atmosfere göre bugün gelinen nokta, siyasi görüş ifade edebilme özgürlüğü açısından oldukça büyük bir ilerleme olarak kabul edilebilir.

dikkate alındığında gerek tek değişkenli sütunda gerek bileşenli sütunda sıralamanın:

1. Sosyal demokrasi,
2. Milliyetçilik,
3. Sosyalizm

şeklinde olduğu görülür.

Fakat tek değişkenli ve bileşenli sıralamalarda kavramların aldıkları sayısal değerler arasındaki farklar paralellik göstermemektedir. Örneğin, tek değişkenli sütunda sosyal demokrasi ve milliyetçilik arasındaki fark 34 iken bileşenli sütunda bu fark sadece 4'tür. Referans alınan kavramların sıralaması değişmemekle birlikte, sıralama doğuran farkların değişkenliği üzerinde durulması gereken bir konudur. Aynı kavramın tek değişkenli[10] ve bileşenli[11] değerleri arasındaki farkın toplam içindeki yüzdeleri[12] belirlendikten sonra elde ettiğimiz oranlar, bu kavramları referans alanların başka kavramlarla buluşabilme esnekliğinin göstergesi olarak alınabilir. Bu şekilde bir değerlendirmede birinci sırada İslam'ı, ikinci derecede liberalizmi referans alan katılımcıların daha esnek bir siyasi yönelime sahip oldukları söylenebilir.

Bu konuda üniversite gençliğinin ne kadar nesnel değerlendirme gücüne sahip olduğunu göstermesi için "Küreselleşme sürecinde, güçlü ve zengin ülkeler az gelişmiş ülkeleri sömürmektedirler." maddesine siyasi görüşte referans alınan kavramlarda tek değişkeni ifade edenlerin değerlendirmelerine baktığımızda sosyalizmi işaretleyenlerin (52) % 92.1'i, sosyal demokrasiyi işaretleyenlerin (105) % 89.7'si, milliyetçiliği işaretleyenlerin (70) % 84.3'ü, İslâm'ı işaretleyenlerin (17) % 94.4'ü katılıyorum seçeneğinde buluşmuşlardır.

Tablo 13: Siyasal Görüşlerin Şekillenmesinde Referans Alınan Kavramlar

	Tek Değişken	Bileşenli	Toplam	Farkların toplam içindeki yüzdesi
Sosyalizm	63	123	186	32
Sosyal demokrasi	117	194	311	24
Milliyetçilik	83	190	273	39
İslâm	18	90	108	66
Liberalizm	26	53	79	58
Diğer	21	25	46	-
Yanıtsız	26	-	-	-
Toplam	354	*****	*****	*****

DEĞERLENDİRME

Türkiye dünyayı baştan sona saran küreselleşme fırtınası karşısında ciddi birtakım toplumsal, siyasal ve ekonomik sorunlarla karşı karşıyadır. Dünyada küresel bir barışın öncelikli koşulu dünya gençliğinin evrensel değerler

[10] **Tek değişkenli:** yalnızca bir kavramı işaretleme durumunu ifade etmek için kullanılmıştır.

[11] **Bileşenli:** iki veya daha fazla kavramı işaretleme durumunu ifade etmek için kullanılmıştır.

[12] **Örnek:** Sosyalizmin esnekliği için ilk işlem; 123 – 63 = 60, ikinci işlem; 60/186 = 32.

konusunda asgari mutabakat içinde olmasıdır. Türkiye'de üniversite gençliği küreselleşme hakkında ciddi kuşkulara sahiptir. Küreselleşme konusunda en ciddi kaygının ekonomik alanda gözlenmiş olması üzerinde durulması gereken bir konudur. Küreselleşme sürecinde güçlü ve zengin ülkelerin gelişmekte olan ülkeleri sömürdüğü şeklindeki genel görüşün, aksi yönde değişmesi için ciddi uygulamaların gerçekleştirilmesi gereği ortadadır. Türkiye ve dünya bu değerlendirmelere kulak vermek zorundadır.

Üniversite gençliği Türkiye'nin ve dünyanın sorunlarına sahip çıkma iradesine sahip görünmektedir. Küreselleşme sürecinde herkesin, her toplumun küresel barışın inşasında yapacağı bir şeyler mutlaka vardır. Zengin, güçlü ülkeler ve bu ülkelerde yaşayan insanlar, zengin ve fakir ülkeler arasındaki ekonomik, toplumsal ve siyasal gayri insani eşitsiz ilişkilerin insani eşitlikçi yönde yeniden şekillenmesi gereğini kabul etmelidirler. Teknik, hukuki ve ekonomik sonuçların zengin ülkeler lehine olmasını güvence altına alan ve meşru gösteren hiçbir evrensel değer veya ilke yoktur.

Türkiye Atatürk'ün "Yurtta Barış, Dünyada Barış" ilkesi gereğince 23 Nisan 1920'den bu yana çağdaş dünya ile buluşmak iradesini göstermek için var gücüyle çalışmaktadır. Türkiye kendi toplumsal, ekonomik ve siyasi sorunlarına rağmen, dünya barışına hizmet için bu yöndeki her türlü girişimi desteklemektedir. Şeyh Edebali'den Mustafa Kemal Atatürk'e, Mevlana Celaleddin Rumi'den Yunus Emre'ye, Hacı Bektaşi Veli''den Âşık Veysel'e Anadolu kültürüne renk veren Türk büyüklerinin ruhunu taşıyan Türkiye'nin küresel barışa katkısındaki rolü ne küçümsenebilir ne de görmezden gelinebilir. Bu bağlamda Türkiye üniversite gençliğinin dünyada sömürgeci uygulamalara karşı çıkması, yerel kültürlerin yaşatılmasına, doğanın korunmasına, toplumlar arasındaki ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerin giderilmesine ve dünyada demokrasinin gelişmesine olan duyarlılığı aslında küresel barışın da ipuçlarını sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Alassuatari, P., (2000), "Globalization and nation-state: An appraisal of discussion", Finland, **Acta Sociologica**, 252.

Bilici, N., (2004), **Türkiye-Avrupa Birliği ilişkileri**, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 24,81, 240.

Chase-Dunn, C., (2001), "Globalization: A World-Systems Perspective", Fadenhefting, **Proto Sociology**, 26, 29-30.

Cook, P. and Kirkpatrick, C., (1995), "Globalizaation, Regionalization and Third World Development", **Manchester: Regional Studies**, (31.1), 56.

Esgin A., (2005), **Anthony Giddens sosyolojisi**, Ankara: Anı Yayıncılık, 374-376.

Giddens, A., (1994), **Modernliğin Sonuçları,** (Çeviren: Kuşdil, E.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 10, 11, 62.

Haferkamp, H., and Smelser, J., (1992), **Social Change and Modernity**, Berkeley, University of California Press, 2.

Kızılçelik, S., (2003), **Küreselleşme ve Sosyal Bilimler**, Ankara: Anı Yayıncılık, 4.

Manisalı, E., (2004), **Türkiye ve Küreselleşme**, İstanbul, Derin Yayınları, 46.

Mok, K., (2000), "Reflecting Globalization Effects on Local Policy: Higher education reform in Taiwan", J. **Education Policiy**, Tylor & Francis Group (15) 6, 637-660.

Preyer, G. and Bös, M., (2001), "Borderlines in Time of Globalization", Fadenhefting: **Proto Sociology**, 5-13.

Robertson, R., (1992), **Globalization**, London, Sage Publications Ltd.,49.

Rugman, A., (2000), **Globalleşmenin Sonu** (Eroğlu, S.), İstanbul: MediaChat Kitapları, 22.

Wallerstein, I., (2004), **Modern Dünya Sistemi,** (Çeviren: Boyacı, L.), İstanbul: Bakış Yayınları, 31.

Wayne, E. (2003), **Küreselleşmeyi Anlama Kılavuzu,** (Çeviren: Genç, B. D.) İstanbul, Metis Yayınları, 13.

Wagner, P., (2003), **Modernliğin Sosyolojisi, (**Çeviren: Küçük, M.), İstanbul, Doruk Yayınları, 13.

Welch, R. A., (2001), "Globalisation, Post-Modernity and State: Comparitive Education Facing the Third Millennium", **Carfax Publishing**, Tylor & Francis Group, Comparitive Education, (37) 4,475-492.

Yazıcıoğlu, Y. ve Erdoğan, S., (2004), **SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri,** Ankara: Detay Yayıncılık, 41.

T.C. Yüksek Öğretim Kurulu, "Türk Yüksek Öğretiminin Bugünkü Durumu", Kasım 2005, s. 44, **http:/www.yok. gov.tr/egitim/raporlar/ raporlar.htm.**

POSTMODERN DEĞERLER, KİMLİK OLUŞUMU VE YAŞAM DOYUMU

ÖZGÜNGÖR, Sevgi-KAPIKIRAN, Necla
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Çağdaş psikologlar arasında en önemli kuramcılardan biri sayılan Erikson'ın "Psikosoyal Gelişim Kuramı" ilk öne sürüldüğü 1950'lerden beri sayısız çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmaların ortak bulgusu kuramın farklı gelişim aşamasındaki bireyler için ve farklı kültürlerde geçerli olduğu yönündedir. Ancak son yıllarda Erikson'ın kuramı ve özellikle kimlik gelişimine ilişkin açıklamaları modern insanı temsil ettiği ve günümüzün postmodern anlyışı çercevesinde yetersiz kalabileceği gerekcesiyle eleştirilre maruz kalmıştır. Bu çalışmanın temel amacı bu sayıltıyı test etmekti. Postmodern değişim sürecinde Erikson'ın kuramı yeterliliğini yitiriyor ise postmodern değerlere sahip bireylerin kimlik statüleri ile modern değerlere sahip bireylerin kimlik statüleri arasında farklılıklar olmalıdır. Bu amaçla 200 üniversite öğrencisinin kimlik statüleri, postmateryalist ve materyalist değerleri ve hayattan aldıkları doyum düzeyleri ölçülmüştür. Sonuçlar kimlik statüsünün bireyin postmateryalist ya da materyalist değerlere sahip olup olmadığına göre değişmediğini ve kimlik statüsü ile hayattan alınan doyumun anlamlı düzeyde ilişkili olduğunu göstermiştir. Sonuçlar Erikson'ın kimlik gelişimine ilişkin açıklamalarının hem modern hem postmodern kültürel değerlere sahip bireylerin gelişimini açıklamada geçerli olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, kimlik statüsü, yaşam doyumu.

ABSTRACT

Erikson's Psychosocial Development Theory has inspired numerous studies since it was first proposed in 1950's. Resulting research provided a strong support for Erikson's theory as a valid and crucial theory in explaining individual's development within different development stages and across cultures. However, in recent years Erikson's theory has been subject of some criticism on the ground that the theory is more appropriate in explaining modern man; however, it is inefficient in explaining the development taking place within today's everlasting changing context, which is described by most as postmodernism. The purpose of this study was to test this claim. For this purpose, 200 college students responded to the items measuring their identity statuses, post materialist and materialist values and the life satisfaction levels. The results indicated that as the previous research supporting Erikson's theory,

there was no difference between individuals who endorse materialist values or post materialist values, proving the theory being as a useful and valid theory.

Key Words: Postmodernism, identity statuses, life satisfaction.

Bireyin psikolojik ve sosyal gelişimi konusunda öne sürülen yaklaşımlar arasında, kimlik ve kişilik gelişimi konusundaki açıklamalarıyla Erikson'ın Psikososyal Gelişim Kuramı yaygın olarak önemli ve geçerli bir kuram olarak tanımlanmaktadır. Temel olarak bireyin psikososyal gelişimini psikolojik, sosyal ve kültürel güçlerin etkileşimlerinin ortak ürünü olarak tanımlayan Erikson'a (1963) göre bilişsel, biyolojik ve genetik etkiler sonucu ortaya çıkan ve yaşam boyu süren bir süreç olan kişilik gelişimi geçmiş ve gelecek başarıların ışığında hierarşik ve sırası değişmeyecek bir biçimde sekiz farklı evreden oluşur. Her bir evrede birey yeni ve gelişimine uygun seviyede sosyal kaynaklarla etkileşime girerek psikolojik olarak daha güçlü bir seviyeye ulaşır. Erikson'ın Epigenetik ilkesine göre her insan doğuştan getirdiği sekiz genel psikolojik güç ya da potensiyele sahiptir, ancak gelişim evrelerinde beklenen her bir ego gücünün gelişebilmesi her bir dönemde 'bakış açısında radikal bir değişime' (Erikson, 1980: 57) neden olması beklenen kriz ve çatışmanın çözümüne bağlı olarak oluşur. Mesela, yaşamın ilk yıllarında bebeğin güvene karşı güvensizlik karşıtlıklarına bağlı krizin başarılı bir şekilde üstesinden gelebilmesi birey olarak geleceğe ilişkin güven ve umut hislerinin oluşmasını sağlar.

He ne kadar Erikson'ın Epigenetik İlkesi'ne göre yaşa bağlı gelişim süreci içinde her bir gelişim evresi fonksiyonel bir bütün olana kadar önceden belirlenen ilkeler çercevesinde birbirine bağlı ve takip eden sırayla ortaya çıkacak olsa da (Erikson, 1959) ve bu yüzden de her bir evre ego sentezi ve gelişimin bir parçası olarak önem taşısa da, bu evreler içinde kimlik karmaşasının ve bu karmaşa sonucunda oluşturulan güçlü ve bütün bir kimlik duygusunun gelişim sürecinin merkezinde olduğu görülür. Çocuklukla yetişkinlik arasında bir köprü oluşturan bu evrede (Erikson, 1959) bireyin çocukluk yaşantıları sorgulanırken ergen aynı zamanda yetişkin yaşantısının temelini oluşturacak kararlar alarak bir gelecek belirlemeye çalışır. Ancak birey hem kendi benlik duygusuna hem toplumun beklentilerine uyumlu bir kimlik geliştirerek kendini bir meslek, ideoloji ya da anlayış ve yaşam tarzına adayarak ego gücünü kazandığında diğerlerinin konumunda kendine ait "ben" tanımını yapabilir.

Erikson'a göre ego kimliği, "geçmiş gelişim yılları boyunca oluşturulan güven, kariyer ve yaşam tarzlarına ilişkin görülebilir adamışlığıyla kanıt bulan içsel aynılık ve sürekliliğin bireyin başkaları için olan anlamının aynılık ve sürekliliğiyle eşleşmesi" (Erikson, 1968: 605) olarak tanımlanır. Bu tür bir kimlik gelişimi ancak, bireyin kendisine sunulan farklı alternatifler arasından seçimler yaparak uygun rolleri benimsemesiyle oluşur (Adams, Gulotta ve

Montemayor, 1992). Ancak bireyin gelişim sürecinde eğer kimlik gelişiminin merkezinde olan farklı inanç, amaç ve yaşam tarzları ulaşılabilirliğini yitirirse bireyin kimliğini tekrar tanımlama ve yeniden yapılandırması gerekir.

Çocuk ve ergenlerle yapılan (Crawford, Cohen, Johnson, Sneed ve Brook, 2004; Fowler ve Dell, 2004; Kowaz ve Marcia, 1991; Peterson, Smirles ve Wentworth, 1997; Schwartz, Pantin, Prado, Sullivan ve Szapocznik, 2005; Wang ve Viney, 1997; Wang ve Viney, 1996) ve gerekse yetişkinlerle yapılan (Adams, Berzonsky ve Keating, 2006; An ve Cooley, 2006; Drapeau, 2004; Fitch ve Adams, 1983; Goebel, Boeck ve Bruce, 1987; Lewis, 2006; Markstrom ve Kalmanir, 2001; Massie ve Szajnberg, 2002; Montgomery, 2005; Rotenberg, Schaut ve O'Connor, 1993; Sneed, 2002) pek çok çalışma Erikson'ın Psikososyal Gelişim Kuramı'na güçlü empirik destek sağlamıştır.

Bu çalışmaların arasında Marcia'nın (1966, 1967, 1989, 1993) çalışmaları özellikle dikkate değer bir yere sahiptir. Ego kimliği oluşturma sürecini operasyonel olarak tanımlayarak empirik değerlendirmelere olanak sağlayan, ve kimlik gelişimi çalışmalarına ivme kazandıran Marcia, kimlik gelişimini 4 farklı yapıya ayırmış ve bireyin sahip olduğu mesleki, dini ve ideolojik seçimlere ilişkin adanmışlık düzeyi ve karşıt olasılıklar arasındaki arayış düzeyine bağlı olarak tanımlanan bu 4 yapıyı ''Ego Kimlik Statüsü'' olarak tanımlamıştır. Bu 4 kimlik satatüsü bireyin kriz yaşamadığı ve karşıt olasılıklar arasında henüz bir seçim yapmadığı askıya alma, kriz yaşamaksızın kendine genellikle ebeveynler tarafından sunulan hâlihazırdaki olasılıkları benimsediği körü körüne bağlanma, farklı olasılıklar arasında psikolojik çatışmaların yaşandığı ancak adanmışlığın olmadığı dağınıklık (moratorium) ve anlamlı seçenekler arasından titizlikle yapılan değerlendirme süreci sonucunda kendi kararını vererek belli meslekî ve ideolojik seçimlerin yapıldığı başarı statüleridir.

Erikson'ın Gelişim Kuramı'na parallel olarak Marcia'a göre de ancak kimlik başarıldığında birey kendi içinde bir bütünlük hissi yaşar; kapasite, sınırlılıkları ve eksikliklerinin farkına varır ve durağan bir ben tanımına sahip olarak kendisini belli seçeneklere adar. Gerek yurtdışında gerekse ülkemizde yapılan empirik çalışmalar prososyal davranışlar ile askıya alma arasında negatif, başarı ile pozitif (Hardy ve Kisling, 2006), otoriter ebevenyn tutumları ile körü körüne bağlanma, izin verici aile tutumları ile askıya alma arasında (Çakır ve Gül, 2005), körü körüne bağlanma ile somut düşünce ve düşük zekâ arasında (Alberts ve Meyer, 1998), adaptif sosyal ve bilişsel etkileşim tarzları ile gelişmiş kimlik statüleri arasında (Slugoski, Marcia ve Koopman, 1984), kimlik satüsü ile yakınlık (Fitch ve Adams, 1983), kendine güven ve öz saygı arasında (Marcia, 1967) pozitif ilişkiler olduğunu saptamışlardır. Benzer şekilde Berzonsky ve Adams (1999) ve Marcia'nın (1993) çalışmaları dağınıklık statüsündeki bireylerin gerek sosyal, gerek psikolojik ve gerekse bilişsel olarak fonksiyonellik düzeylerinin başarı statüsündeki bireylerinkinden daha düşük olduğunu göstermiştir.

Bu güçlü teorik ve empirik desteğe rağmen son yıllarda, Erikson'ın Gelişim Kuramı ve özellikle kimlik gelişimine ilişkin açıklamaları, kuramın daha çok Modern Batı toplumu için geçerli olduğu, özellikle son çeyrek yüzyılda oluşan postmodern değişim sürecindeki toplumlar için betimleyici niteliğini kaybettiği sayıltılarıyla eleştiriye maruz kalmıştır. Postmodernizm herkesin üzerinde ortak anlaştığı kesin bir tanımı olmayan muğlak bir kavram olsa da Kvale (1992) postmodernist toplumu modern toplumdan ayıran 3 temel farkdan sözeder. İlk olarak postmodenizm sanat, mimari ve edebî değerlerin vurgulandığı kültürel bir değişime sahiptir. İkinci olarak postmodernizm hızlı teknolojik değişimler ve artan seçeneklerden oluşur. Son olarak postmodernist epistemoloji objektif ve doğrudan gözlenebilen mutlak gerçeği reddederek ortama bağlı, dinamik ve değişken bir düşünce tarzından oluşur.

Erikson'a göre kimlik, bireyin kısmen bilinçli, ancak büyük oranda bilinçsiz olarak topluma katkıları ve bir birey olarak kim olduğuna ilişkin 'durağan ve bütünlük' hissinden oluşur. Bu yüzden kimlik süreklilik, bütünlük ve bireysellik içerir. Ancak bu tür fonksiyonel bir oluşum, içinde yaşadığı kültürün sunduğu güçler tarafından desteklenir ve yönlendirilir; bireyin kimliği belli bir kültürel bağlam içinde gerçekleşir ve içsel güçler kadar içinde yaşadığı kültürün kendine has güçleri tarfından da şekillenir ve yön alır. Araştırmacılar farklı kültürlerdeki bireylerin farklı benlik anlayışları geliştirdiklerini göstermektedir (e.g., Geertz, 1984) Eğer birey diğerlerince paylaşılan ortak bir değerler bütünü hissedemezse yalıtılmış, amaçsız ve yetersiz kalır.

Erikson'ın kimlik gelişiminin içinde yaşanan topluma göre şekillendiği sayıltısı ve postmodern anlayışın getirdiği değişimler göz önünde tutularak Erikson'ın görüşleri doğrultusunda post modern bir kimlik gelişimi açıklanmaya çalışıldığında, iki önemli güçlükle karşılaşıldığı görülür. **İlk olarak** eğer kimlik farklı kültürel güçlerin ve bireyin bu güçlere ilişkin rollerle özdeşleşmesi sonucu oluşmakta ise postmodern toplumun bireye sunduğu ortak sosyolojik ve tarihsel güç yoksunluğuna rağmen, Erikson'ın bahsettiği evrensel ve homojen, durağan bir yapıdan söz etmek mümkün müdür? Nitekim küreselleşmenin sonucunda değer, pratik ve anlayış tarzları belli toplumlara özgü olmanın ötesine geçmiş olan, kimlik gelişimi, bireyin içinde doğup büyüdüğü kültürün etkilerinin ötesinde deniz ve kıtalarla sınırsız diğer ülkelerin kültürel ögelerini de içeren 'global' bir ortam içerisinde oluşmak zorunda kalmıştır. Bu anlamda kimlik gelişimi içinde bulunulan kültürün ötesinde 20.yüzyılının ortak etkileri (demokrasi, küresel ısınmanın beraberinde getirdiği ekolojik farkındalık, bilgisayar ve uzay teknolojisinin etkileri) gibi pek çok global etkilere maruz kalmaktadır (Hoare, 1991). Benzer görüşeri paylaşan Rattensi ve Phonix (1997, 2005) özellikle postmodern çağın getirdiği hızlı sosyal, ekonomik ve kültürel değişimler çercevesinde bireyin oturmuş ve durağan bir kimlik oluşturmasının zorluğuna değinmekte, küreselleşme süreci içerisinde kültürel güçlerin hızlı değişimiyle birlikte ortaya çıkan belirsizliklerin etkilerinin bireyin yaşamının sonrası için temel oluşturacak güçlü, durağan ve sürekli bir kimlik olulturmanın

zorluğuna değinmektedir. Bu hızlı değişimin yanında gerek küreselleşme sonucu her tür bilgiye ulaşılabilme fırsatı, gerekse medyanın beslediği devlete ve sosyal enstitülere karşı şüphecilik (Smith, 1994) bireyin kimlik gelişiminde rol oynayan geleneksel değer sistemlerinin yıkılarak Erikson'ın söz ettiği güçlü ve durağan bir kimlik duygusunun oluşmasını zorlaştırmaktadır (Berzonsky, 2005).

Erikson'ın kuramını postmodern kimliğe uyarlama çabasında karşımıza çıkan ikinci bir güçlük ise postmodernizmin epistemolojik anlayışındaki değişimlere bağlı olarak, değişen ve kendi içinde gelir-geçer doğruları, ideolojik değerleri vb. tarzlara sahip olmayan kültürel bir yapı içerisinde sözü edilen kimlik gelişiminin sağlanıp sağlanamayacağına ilişkindir. Modern çağın kesin ve kanıtlanabilir doğrularının yerini Postmodernizm'de bilenin bakış açısına göre değişen, içeriğe bağlı, bireyin değer ve yaşantılarına göre anlam kazanan muğlak olasılıklar almıştır. Gerek modern çağın milliyetçilik duygularının yerini alan humanist anlayışı, gerek feminism, lezbiyen ve homoseksüel gibi azınlıkların haklarına ilişkin farkındalık, ırkçılık karşıtı hareketler ve çevreyi korumaya yönelik küresel sosyal hareketlilik modern çağda kimlik gelişimini destekleyici sınıf, cinsiyet ve milliyete ilişkin özdeşim süreçlerini yaralayarak kimlik gelişim sürecini değiştirmektedir (Rattansi ve Phonix, 2005). Bu yüzden yazarlar; post modern kimliği parçalanmış, dinamik, ortama bağlı, relativistik ve akıcı olarak tanımlamaktadırlar.

Bu çalışmanın amacı postmodern anlayışın getirdiği hızlı değişimin kimlik gelişimi sürecini değiştirdiği ve Erikson'ın kuramında söz edilen bütünlük ve süreklilik duygusu taşıyan kişisel kimlik kavramının geçersiz olduğu sayıltısını empirik olarak test etmekti. Eğer postmodern değişim, kimlik gelişimine karşı bir barier oluşturuyorsa postmodern ve modern değerlere sahip bireylerin kimlik statülerinin farklılaşması gerekir. Geçmiş çalışmalar, bireysel bağımsızlık ve gelişimi desteklemeyen ebeveyn davranışlarının bireyin prososyal değerlere nazaran daha sıklıkla parasal ve materialist değerleri benimsemesine neden olduğunu belirtmektedir (Kasser ve Ryan, 1993). Benzer şekilde materyalizm düşük öz saygı (Richins ve Dawson, 1992) ve boyun eğici davranışlarla (Flouri, 2001) ilişkilendirilmiştir. Bu bulgular ışığında, bu çalışmada modern değerlerin körü körüne bağlanma statüsü ile ilişkili olması, postmodern değerlerin ise askıya alma ya da dağınıklık ile ilişkili olması beklenmektedir. Öte yandan, eğer Erikson'ın kuramı hâlen geçerliliğini koruyorsa başarıya ulaşmış bireylerin yeni olasılıklara daha açık olması ve bu yüzden postmodern değişimin etkilerinden daha çok etkilenmiş olmaları beklenir. Bu durumda postmodern değerler ile başarı arasında pozitif ilişkinin olması beklenir. Bu çalışmada aynı zamanda geçmiş çalışmaların hem psikososyal gelişim ile hem de psikososyal gelişimin önemli bir göstergesi olan benlik saygısı ile yaşam doyumu arasındaki pozitif ilişkilere dayalı olarak (McCullough, Huebner ve Laughlin, 2000) üst düzey kimlik statüleri ile yaşam doyumu arasında bir ilişki beklenmektedir.

Metod

Örneklem

Bu araştırmanın örneklemi Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesinde öğrenim görmekte olan 1.2. ve 3. sınıf öğrencilerinden araştırmaya katılmaya gönüllüolantoplam 200 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklemin % 43'ü bayan ve % 57'si erkek öğrencilerden oluşmaktaydı. Öğrencilerin yaşları 17 ila 25 arasında değişmekteydi.

Veri Toplama Araçları

Materyalist ve Postmateryalist Değerler: Bu çalışmada postmodern ve modern değerleri belirlemek amacıyla Ronald Ingehart'ın (1990) postmodern ve modern toplumları ayırmak amacıyla geliştirdiği index kullanılmıştır. Inglehart'ın ölçeği, bireylere 12 farklı amaç sunarak; (ülkede düzen sağlanması, fikirlerin paradan daha önemli olduğu bir topluma doğru ilerlem vb.) bu amaçların önemine göre sıralanmasını gerektirir. Bu sorular katılımcılara eşit sayıda materyalist ve postmateryalist amaçlardan oluşan 3 farklı grup hâlinde verilir ve katılımcıların kendileri için en önemli ilk ve ikinci amaçı belirtmeleri istenir. Birinci ve ikinci seçimleri materyalist değerler olan bireyler materyalist, post materyalist değerlere öncelik veren bireyler ise post materyalist olarak tanımlanır. Birinci ve ikinci seçimlerinde hem materyalist hem de post materyalist değerlere sahip bireyler ise karışık olarak nitelendirilir.

Inglehart'a göre materyalist değerlere sahip bireyler güven, istikrarlı bir ekonomi, güçlü bir savunma gücü ve ekonomik olarak güçlü olmayı önemserken, postmateryalist bireyler yaşamlarında düşünce özgürlüğü, çevresel farkındalık, kendini gerçekleştirme gibi yaşam kalitesini belirleyici unsurlara öncelik vermektedirler. Bu çalışmada örneklemin % 12'si postmateryalist, % 10'u materyalist değerlere sahipken örneklemin büyük bir bölümünün hem postmateryalist hem materyalist değerlere sahip odukları tespit edilmiştir.

Genişletilmiş Objektif Ego Kimlik Statüleri Ölçeği (EOM-EIS): Katılımcıların kimlik stütüleri Marcia tarafından geliştirilen (1966), Bennion ve Adams (1986) tarafından gözden geçirilerek hazırlanan ve Türkçe uyarlaması Oskay (1998) tarafından yapılan "Genişletilmiş Objektif Ego Kimlik Statüleri Ölçeği" ile ölçülmüştür. 64 maddelik bu ölçek 4 alt boyuta sahip olup, Marcia'nın tanımladığı 4 farklı kimlik statüsünü ayrıştırır: Başarılı kimlik, kimlik arayışı (dağınıklık), bağımlı kişilik (körü körüne bağlılık) ve kimlik kargaşası (askıya alma). Ölçek 6'lı, Likert tipi ölçek olup, katılımcılardan ölçekde belirtilen her bir maddenin kendileri için ne kadar geçerli olduğunu belirtmeleri istenmiştir.

Yaşam Doyumu: Bu çalışmada bireylerin hayattan aldıkları doyum düzeyini belirlemek amacıyla orjinal olarak Diener, Emmons, Larsen ve Griffin (1985) tarafından geliştirilen ve Türkçeye uyarlama çalışmaları Köker

(1991) tarafından yapılan "Yaşam Doyumu Ölçeği (SWLS)" kullanılmıştır." SWLS", bireyin yaşamının kalitesine ilişkin algılarını değerlendirerek yaşamından ne kadar doyum aldıklarını belirten 5 sorudan oluşan bir Likert Skalası'dır. Her madde 1-7 arasında puan almaktadır. Ölçekten alınan puanlar yükseldikçe "yaşam doyumu" yükselmektedir.

Bulgular

İstatistiksel analizin ilk aşamasında çalışmanın değişkenleri arasındaki korelasyonlar hesaplanmış ve sonuçlar **Tablo 1**'de belirtilmiştir. Analizin ikinci aşamasında postmateryalist ve materyalist değerlere sahip bireylerin kimlik statüleri arasında farklılıklar olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır ve analiz sonuçları **Tablo 2**'de verilmiştir. Son olarak gerek kimlik statülerinin gerekse postmateryalist ve materyalist değerlerin yaşam doyum düzeyini yordama gücünü belirlemek amacıyla aşamalı regresyon analizi kullanılmıştır. Bu analize ilişkin sonuçlar **Tablo 3**'te verilmiştir.

Tablo 1: Kimlik Statüleri, Yaşam Doyumu ve Değerler Arasındaki Korelasyonlar

Değişkenler	Başarı	Dağınıklık	Körü körüne bağlanma	Askıya alma	Yaşam Doyumu	Değerler
Başarı	-	-,320***	-,126	,432***	,348***	,180**
Dağınıklık		-	, 261***	,520***	,315***	,008
Körü Körüne Bağlanma			-	,444***	,047	-,051
Askıya alma				-	,261***	-,103
Yaşam Doyumu					-	,168*
Değerler						-

***p<.001 **p<.01

Tablo 2'de görüldüğü gibi Marcia'nın kavramlaştırmasına paralel olarak ve araştırmanın beklentileri doğrultusunda başarı statüsü ile dağınıklık ve askıya alma ile negatif, başarı ile yaşam doyumu arasında pozitif korelasyon elde edilmiştir. Değerler ile yaşam doyumu arasında pozitif, ancak zayıf bir korelasyon gözlenmiştir. Yine başarı ile değerler arasında pozitif, ancak düşük düzeyde bir korelasyon elde edilmiştir.

Postmateryalist ve materyalist değerlere sahip bireylerin kimlik statülerinde farklılıklar olup olmadığını belirlemek amacıyla kullanılan tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre kimlik statülerinden askıya alma, körü körüne bağlanma ve başarı açısından farklılıklar olduğu gözlenmiştir. Ancak farklılıkların kaynağını belirlemek amacıyla yapılan Schefee testi gruplar arasında farklılık tespit edememiştir. Bu sonuçlar söz konusu farklılığın istatistiksel olarak değerlendirilebilecek kadar güçlü olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda, ortalama ve standart sapmalar olası farklılıkların postmateryalist

değerlere sahip bireylerin daha çok başarılı kimlik statüsüne sahip oldukları yönünde olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Tablo 2: Postmateryalist ve Materyalist Değerlere Göre Kimlik Statülerine İlişkin ANOVA Sonuçları

Boyut	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p
Askıya alma	Gruplar arası Gruplar içi Toplam	5,137 44,730 49,867	7 193 200	,734 . 232	3,166	,005
Körü Körüne Bağlanma	Gruplar arası Gruplar içi Toplam	8,375 88,577 96,952	7 193 200	1,196 . 459	2,607	,014
Dağınıklık	Gruplar arası Gruplar içi Toplam	2,029 70.425 72. 454	7 193 200	, 290 . 365	,794	, 593
Başarı	Gruplar arası Gruplar içi Toplam	6,631 71.015 77. 646	7 193 200	, 947 . 368	2,574	,015
Yaşam Doyumu	Gruplar arası Gruplar içi Toplam	11, 274 296.192 307.465	1937 200	1,611 1.535	1,049	, 398

Son olarak yaşam doyumunu en iyi yordayan değişkenleri belirlemek amacıyla yapılan regresyon sonuçlarına göre yaşam doyumunu en iyi yordayan değişkenler sırasıyla toplam varyansın % 11'ini açıklayan başarı düzeyi, % 5'ini açıklayan dağınıklık düzeyi ile, % 2'sini açıklayan körü körüne bağlanma düzeyi ve % 2'sini açıklayan postmateryalist değerlerdi. Sonuçlar **Tablo 3**'te sunulmuştur.

Tablo 3: Yaşam Doyumunu Yordayan Değişkenler

Değişkenler	R	R^2	R^2 Değişimi	Yordama Hatası	F	Beta	P
Başarı	,336	,113	,113	1, 1709	25,246	,241	,001
Dağınıklık	,398	,159	,046	1, 1431	18,651	-,276	,000
Körü körüne bağlanma	,426	,181	,023	1, 1304	14,545	,164	,014
Değerler	,449	,201	,020	1, 1194	12.341	,144	,028

TARTIŞMA VE SONUÇLAR

Bu çalışmanın temel amacı, değişen ve postmodernleşen yeni dünya anlayışı içinde büyüyen gençlerin kimlik oluşturma süreçlerinde problem yaşayıp yaşamadıklarınının test edilmesi ve postmateryalist değerler ve kimlik statüleri ile yaşam doyumu arasındaki ilişkinin belirlenmesiydi. Çalışmanın bulguları Erikson ve Marcia'nın kimlik gelişimine ilişkin açıklamalarını destekleyici yönde olup, bireyin kimlik statülerini belirlemede, postmateryalist değerlerin negatif etkilerinin olmadığı, tam tersine zayıfda olsa pozitif yönde olumlu etkilerinin olduğu belirlenmiştir. Erikson'ın kuramının test edildiği geçmiş çalışmalara paralel olarak bu çalışmada da, başarı statüsü ile askıya alma ve

dağınıklık arasında negatif yönde, ancak, güçlü ilişkiler saptanmış, başarı düzeyi ile yaşam doyumu arasında ise pozitif ve güçlü bir ilişki olduğu görülmüştür.

Bu sonuçlar Rattansi ve diğerlerinin postmodern çağın mutlak bilgiye dayanmayan epistemolojik anlayışı ve hızlı teknolojik gelişmeler ve küreselleşmenin sonucu gencin kimlik gelişiminde temel oluşturacak ortak sosyolojik ve tarihsel güçlerin oluşmaması sonucu kırılgan, çok yönlü, dinamik ve değişken bir kimlik oluşumuna neden olduğu ve bu yüzden Erikson'ın kuramının postmodern bir yaşam tarzı içerisinde geçerliliğini kaybettiği sayıltısını desteklememiştir. Bu çalışmanın bulguları, bunun tam aksine, küreselleşmenin getirdiği epistemolojik anlayışı benimseyen bireylerin materyalist bireylere kıyasla kimlik düzeylerinin daha üst düzeyde olduğunu göstermiştir. Bu bulgular Inglehart'ın savunduğu gibi postmodern değerlerin daha çok kendini gerçekleştirme, eşitlik ve humanist bir anlayış içerdiği ve bu tür bir anlayışında üst düzey kimlik gelişimyle daha alakalı olduğunu göstermektedir. Bu sonuçlar aynı zamanda materyalist değerlerle düşük öz saygı, boyun eğici davranışlar gibi kimlik gelişimiyle negatif korelasyonlara sahip değişkenler ve genllikle bu tür negative kendilik algılarının oluşumuna temel hazırlayan olumsuz ebeveyn davranışlarıyla ilişkiler belirten çalışmalarla (Kasser ve Ryan, 1993; Richins ve Dawson, 1992; Flouri, 2001) tutarlıdır.

Dikkate değer bir nokta, bu çalışmanın yönteminindeki sınırlılıklardan dolayı ortaya çıkan örüntüler hakkında yapılabilecek yorumların sınırlı olması gerektiğidir. Bu bulgular postmodern anlayışın, humanistik değerlerin benimsenmesini kolaylaştırıcı nitelik taşıdığı ve bu tür bir anlayışın hâkim olduğu üst düzey kimlik statülerinin gelişimine katkıda bulunduğu şeklinde yorumlanabileceği gibi sadece kimlik gelişiminde başarılı olmuş bireylerin postmodern anlayışın sunduğu epistemolojik anlayışı benimseyerek daha hoşgörülü, demokratik ve insancıl değerleri benimsedikleri şeklinde de değerlendirilebilir.

Aynı zamanda bu çalışmanın kullandığı yöntem, ‘‘kimlik gelişimi’’ gibi ortama duyarlı bir kavramın tam olarak anlaşılmasına olanak verecek derinliğe sahip olmayabilir. Her ne kadar bu çalışmada, son yıllarda postmodernizmin kimlik gelişimine etkilerine ilişkin teorik tartışmaların dışına çıkılarak tartışmalara empirik çalışmalarla yön verilmiş olsa da, bu çalışmanın daha çok bir giriş çalışması olarak nitelendirilmesi ve gelecekde kimlik kavramının zengin yapısını basitleştirmeksizin ele almayı sağlayan daha karmaşık yöntemlerin kullanılması, bu konudaki bilgi birikimine katkıda bulunacaktır. Bu çalışmada dikkate değer bir nokta, örneklemin doğasına bağlı olarak genellemelerden kaçınılması gereğidir. Bu çalışmada üniversite öğrencileri kullanılmıştır. Üniversite gerek sağladığı farklı bakış açıları ile gerekse ülkemiz koşullarında bireye hâlihazırda meslekî bir kimlik sunarak kimlik oluşumunda destekleyici nitelik taşıması açısınd,an örneklemi diğer genç yetişkin grubundan ayrıştırmaktadır. Gelecekteki gerek üniversitenin kimlik üzerindeki etkilerini

gerekse üniversite yaşantısının postmodern yaşam tarzının kimlik gelişimi üzerindeki tesirlerini ayrıştıran çalışmalarla bu konuya açıklık getirebilir.

KAYNAKÇA

Adams, G. R.-Berzonsky, M. D. & Keating, L., (2006), "Psychological Resources in First-Year University Students: The Role of Identity Processes and Social Relationship", **Journal of Youth and Adolescence**, 35 (1), 81-91.

Adams, G. R.-Gulotta, T. P. & Montemayor, R., (1992), **Adolescent Identity Formation. Advances in Adolescent Development.** London: Sage.

Alberts, C. & Meyer, J. C., (1998), "The Relationship Between Marcia's Ego Identity Statuses and Selected Personality Variables in an African Context", **International Journal for the Advancement of Counselling**, 20, 277-288.

An, J. S. & Cooney, T. M., (2006), "Psychological Well-Being in Mid to Late Life: The Role of Generativity Development and Parent-Child Relationships Across the Lifespan", **International Journal of Behavioral Development**, 30,410-421.

Bennion, L. D. & Adams, G. R., (1986), "A Revision of the Etended Vesion of the Objective Measure for Ego Identity Status: An Identity Instrument for Use with Late Adolescents", **Journal of Adolescent Research**, 1, 183-197.

Berzonsky, M. D. & Adams, G. R., (1999), "Reevaluating the Identity Status Paradigm: Still Useful After 35 years", **Developmental Review,** 19, 557-590.

Berzonsky, M. D., (2005), "Ego identity: A Personal Standpoint in a Postmodern World", **Identity: an International Journal of Theory and Research**, 5 (2), 125-136.

Cakir, S. G. & Aydin, G., (2005), "Parental Attitudes and Ego Identity Status of Turkish Adolescents", **Adolescence,4**0,847-859.

Crawford, T. N.-Cohen, P.-Johnson, J. G.-Sneed, J. R.-Brook, J. S., (2004), "The Course and Psychosocial Correlates of Personality Disorder Symptoms in Adolescence: Erikson's Developmental Theory Revisited", **Journal of Youth and Adolescence,** 33, 373.

Drapeau, M., (2004), "An Exploratory Study of The Wishes And Fears of Pedophiles-An Eriksonian Perspective", **Archives of Psychiatry and Psychotherapy**, 6, 37-43.

Diener, E.-Emmons, R. A.-Larsen, R. J. & Griffin, S., (1985), "The Satisfaction With Life Scale" **Journal of Personality Assessment**,49,71-75.

Erikson, E. H., (1959), "Identity and The Life Cycle: Selected Papers", **Psychological Issues**, 1, 1-171.

-----, (1963), **Childhood and Society**. New York: Penguin.

-----, (1968), **Identity: Youth and Crisis**. Newyork: Norton.

-----, (1980), "On The Generational Cycle: An Address", **International Journal of Psycho-Analysis**, 61, 213-224.

Flouri, E., (2001), "The Role of Family Togetherness and Right-Wing Attitudes in Adolescent Materialism", **Journal of Socio Economics,** 5, 258-276.

Fowler, J. W., & Dell, M. L., (2004), "Stages of Faith and Identity: Birth to Teens", **Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America**, 13, 17-33.

Fitch, S. A. & Adams, G. R., (1983), "Ego Identity and Intimacy Status: Replication and Extension", **Developmental Psychology**, 19,839-845.

Geertz, C., (1984), "From The Native's Point of View", In Shweder, R., Levine R. (Eds.), **Culture Theory** (pp. 123-136). Cambridge, England: Cambridge University Press.

Goebel, B. L. & Boeck, B. E., (1987), "Ego Integrity and Fear of Death: A Comparison of Institutionalized and Independently Living Older Adults", **Death Studies**, 11, 193-204.

Hardy, S. A. & Kisling, J. W., (2006), "Identity Statuses and Prosocial Behaviors in Young Adulthood: A Brief Report", **Identity: An International Journal of Theory And Research**, 6, 363-369.

Hoare, C. H., (1991), "Psychosocial Identity Development and Cultural Others", **Journal of Counseling & Development**,70,45-53.

Inglehart, R., (1990), **Culture Shift,** Princeton: Princeton University Press.

Kasser, T. & Ryan, R. M., (1993), "A Dark Side of Amrican Dream: Correlates of Financial Success as a Central Life Aspiration", **Journal of Personality And Social Psychology**, 65,410-422.

Kowaz, A. M. & Marcia, J. E., (1991), "Development And Validation Of A Measure of Eriksonian Industry", **Journal of Personality and Social Psychology**, 60, 390-397.

Köker, S., (1991), **Normal Ve Sorunlu Ergenlerde Yaşam Doyumu Düzeyinin Karşılaştırılması,** Yayınlanmamış Yüksek Lisanstezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kvale, S., (1992), **Psychology and Postmodernism,** London: Sage Publications.

Lewis, T. F., (2006), "Discriminating Among Levels of College Student Drinking Through an Eriksonian Theoretical Framework", **Journal of Addictions & Offender Counseling,** 27,28-45.

Marcia, J. E., (1966), "Development and Validation of Ego-Identity Status", **Journal of Personality and Social Psychology**, 3, 551-558.

-----, (1967), "Ego Identity Status: Relationship to Change in Self-Esteem, General Maladjustment, and Authoritarianism", **Journal of Personality,** 35, 119-133.

-----, (1993), "The Status of The Statuses: Research Review" . In Marcia, J. E.-Waterman, A. S.-Matteson, D. R.-Archer, S. L. & Orlofsky (Eds.), **Ego Identity: A Handbook for Psychosocial Research (**pp. 22-41). Newyork: Springer-Verlag.

-----, (2002), "Identity and Psychosocial Development in Adulthood", **Identity: An International Journal of Theory and Research**, 2,7-28.

Marcia, J. E.-Hoopes, J. L.-Stein, L. M.-Rosenthal, D. A. & Rauste-Von Wright, M., (1989), "Identity and Coping in Adolescence". In Luszcz, Mary A. (Ed); Nettelbeck, Ted (Ed), **Psychological Development: Perspectives Across The Life-Span**. (pp. 289-318). Oxford, England: North-Holland.

Markstrom, C. A. & Kalmanir, H. M., (2001), "Linkages Between The Psychosocial Stages of Identity and Intimacy and The Ego Strengths of Fidelity and Love", **Identity: An International Journal Of Theory And Research**, 1, 179-196.

Massie, H. & Szajnberg, N., (2002), "The Relationship Between Mothering in Infancy, Childhood Experience, and Adult Mental Health: Results of The Brody Prospective Longitudinal Study from Birth to Age 30", **Journal of Psycho-Analysis**,83 (1), 35-55.

Mccullough, G.-Huebner, E. S. & Laughlin, J. E., (2000)." Life Events, Self-Concept, And Adolescents' Positive Subjective Well-Being", **Psychology in Schools,** 37 (3), 281-290.

Montgomery, M. J., (2005), "Psychosocial Intimacy And Identity: From Early Adolescence to Emerging Adulthood", **Journal of Adolescent Research**, 20, 346-374.

Oskay, G., (1998), "Genisletilmis Obejktif Ego Kimlik Statustu Ölçeğinin [Extended Objective Measure of Ego Identity Status)-EOM-EIS'in Türkçeye Uyarlanması", **Turk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi**, 2 (9), 17-24.)

Peterson, B. E., Smirles, K A., Wentworth, P. A- (1997)." Generativity And Authoritarianism: Implications For Personality, Political Involvement And Parenting", **Journal Ofpersonality and Social Psychology**, 72, 1202-121&

Rattansi, A. & Phoenix, A., (1997), "Rethinking Youth Identities: Modernist ad Postmodernist Frameworks". In Bynner, J., Chisholm, L. And Furlong, A. (Eds). **Youth, Citizenship And Social Change in a European Context**, Pp. 121-150.Aldershot: Ashgate.

-----, (2005), "Rethinking Youth Identities: Modernist And Postmodernist Frameworks", **Identity: An International Journal of Theory and Research**, 5, 97-123.

Richins, M. L. & Dawson, S., (1992), "A Consumer Values Orientation for Materialism and its Measurement: Scale Development and Validation", **Journal of Consumer Research**, 23, 312-325.

Rotenberg, K. J.-Schaut, G. B. & O'Connor, B., (1993), "The Role of Identity Development and Psychosocial Intimacy in Marital Success", **Journal of Social and Clinical Psychology**, 12, 198-217.

Schwartz, S. J.-Pantin, H.-Prado, G.-Sullivan, S. & Szapocznik J., (2005), "Family Functioning, Identity, And Problem Behavior in Hispanic Immigrant Early Adolescents", **The Journal of Early Adolescence**, 25, 392-420.

Slugoski, B. R.-Marcia, J. E. & Koopman, R. F., (1984), "Cognitive And Social Interactional Characteristics of Ego Identity Statuses in College Males", **Journal of Personality and Social Psychology**,47, 646-661.

Smith, M. B., (1994), "Selfhood at Risk: Postmodern Perils and The Perils of Postmodernism", **American Psychologist**,49,405-411.

Sneed, C. D., (2002), "Correlates and Implications for Agreeableness in Children", **Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied,** 136, 59-67.

Wang, W.& Viney, L., (1996), "A Cross-Cultural Comparison of Eriksonian Psychosocial. Development: Chinese and Australian Children", **School Psychology International**, 17, 33-48.

-----, (1997), "The Psychosocial Development of Children and Adolescents in The People's Republic of China", **International Journal of Psychology**, 32 (3), 139-153.

AIDS VILLAGES AND ORPHANS IN CHINA

PAN, Lien Tan
MEKSİKA/MEXICO/МЕКСИКА

INTRODUCTION

After the death of ex-president 毛澤東 *Máo Zédōng* in 1976, the new leader 鄧小平 *Dèng Xiǎopíng* and his cabinet re-introduced capitalism and profit-making into the socialist system, such as in the case of what is called the "health revolution". Today "privatization" and a philosophy of "to be rich" dominate the health system.

The serious increase of the AIDS epidemic in Henan Province (河南省*Hé'nán shěng*) of China is well-known. People also know that public health authorities were responsible for it to a great extent because they organized and supported commercial blood banks. According to experts, there are between 500.000 and 700.000 people in Henan Province who have contracted the AIDS virus. AIDS has already become national disaster for China.

In this article, several central key themes related to AIDS in China are discussed: the nature of the overall crisis, AIDS villages, AIDS orphans and Chinese government policy to restrain AIDS.

I present this paper in the hope that all Chinese people, both local populations and the government, can work together to help the victims of HIV/AIDS and in the future to control the growth of HIV/AIDS.

Overall Crisis of HIV/AIDS in China

The AIDS virus first appeared in China at the beginning of 1980s, and the number of infected persons has intensified since 1994. In 1998, there were 31 provinces where infections were registered and more than 400.000 people had the virus. The refusal of authorities to recognize the problem and to provide treatment for many years allowed the disease to extend beyond the initial risk groups. According to the official statistics, there were 23. 905 patients registered with HIV/AIDS in China at the end of March of 2001. However, health workers affirm that the real number could be more than 600.000. In this same year 2001, the Chinese government for the first time admitted tacitly that it faces a serious crisis due to a significant increase of AIDS in the central regions of China.

In 2003, a preliminary survey made by the Ministry of Public Health, with technical attendance of the World Health Organization and the Joint United Nations Programme on HIV/AIDS (UNAIDS), revealed that in China at the present time there are about 840.000 "zero-positives", distributed across 31 provinces, municipalities directly under the Central Government and autonomous regions. Among this group of people, there are more than 80.000 full-fledged cases of AIDS. The total number of infected people puts China in the second place in Asia and in fourteenth in the world.

According to the UNAIDS, there will be more than ten millions "zero-positives" in 2010 if China government does not take fast and effective measures to control the growth of AIDS.

AIDS Villages

According to the Chinese Ministry of Health, in the past, the most rapid increase in numbers of people with HIV/AIDS was among those infected by injections of intravenous drugs and by sexual transmission. However, over time, the greatest percentage of HIV carriers in China has been people infected through blood transfusions. This population is concentrated in seven poorer provinces in the central part of the country, including Henan (in 黃河流域 *Huánghé liúyù* 'the basin of Yellow River'), one of the most populated provinces in China, with nearly 100 million inhabitants, and in isolated villages in other regions.

Henan Province became the focus of global attention in 2001 when international mass media reported an HIV epidemic of more than a million people in the rural province.

"***Selling blood to become rich***", was an attractive governmental propaganda campaign introduced in the middle of 1980s in Henan Province. Local governments encouraged farmers to sell blood to increase their income. Since then several blood extraction centers were established in this province, and numerous poor farmers tried to relieve their financial distress by giving their blood for a handful of bills. They received 45 Yuans for 400 cubic centimeters blood, at a time when the average monthly income was 200 Yuans in the countryside.

The practice was made without adequate sanitary measures in the blood extraction centers of public hospitals and clinics directed by civil employees and their relatives. Needles were reused indiscriminately and blood of donors, once the actual plasma was extracted, was reinjected in the person selling the blood to avoid anemia and allow them to sell blood more often.

Until the middle of the 1990s, due to the negligence of authorities, the greed of the underground blood extraction centers, and the 血頭 *xiětóu* 'blood heads; blood merchants' who organized blood sale, there was an enormous

uncontrolled and illegal sale of blood plasma in many villages in eastern and southern Henan province. This led directly to the eruption and spread of AIDS. Some villages where there had been much illegal sale of blood plasma became known as 艾滋村 *àizīcūn* 'AIDS villages'.

According to 2003 statistics, there were more than 100 AIDS villages in Henan Province. The rates of infection by HIV in these tenebrous cities varied between 60 percent and 84 percent. Among these AIDS villages, the situation of 文樓村 *Wénlóucūn* 'Wenlou Village' of 上蔡縣 *Shàngcàixiàn* 'Shangcai County' was the worst. According to the official statistics of 2004, Wenlou Village had 3.211 inhabitants and 1.310 persons had sold their blood. In Wenlou Village 784 people had tested HIV positive,455 had AIDS, and 78 had died of AIDS. 70 percent of the families were "HIV-positive". In fact, Wenlou Village has become a prohibited village, considered as like a leprosy hospital, which nobody wants to enter and nobody wants any commercial contact with.

AIDS Orphans

In almost all countries of the world there are children orphaned as a consequence of AIDS. All have undergone the tragedy of losing one or both parents, and they often grow up in traumatic circumstances and of deprivation, suffering from extreme poverty, neglect, discrimination, and isolation.

Speaking of the experience of AIDS orphans, it is difficult to understand the psychological anguish that a child experiences when he/she sees one or both of his/her parents dying. When one of the parents is infected by HIV, there is a great probability that the other will also be. Thus, it is common that children lose two beloved persons in a very brief time. This suffering is very often worsened by separation from their siblings. Many experience depression or rage, fear about their future or a strong impulse to assign blame. This situation may lead to serious psychological problems like posttraumatic stress syndrome, alcohol and drug abuse, aggression and even suicide. Poverty and social inequality are often added to the psychological anguish of the orphaned children. The loss of family income, the cost of treating diseases related to HIV/AIDS, and funeral expenses often leave the orphaned children in the misery. A father's death also deprives orphaned boys of a source of learning and a way of acquiring values they need to become socially responsible and economically productive adults.

In the case in China, according to the study, in the central part of Henan province alone, there were about 3.500 children who lost one or both parents due to AIDS during the past few years; most of them were 6 to 15 years old. Some of them were also "zero-positive". In the case of Houyang (後陽 *Hòuyáng*), a small village of 4.000 inhabitants, AIDS has taken 160 people's lives and left 140 orphans,82 of them forced out of school due to financial

difficulties, discrimination, and social stigma. A news report on AIDS orphans, said that it was not only scenes of separation from their families which remained in the memory of the interviewed orphans but also the discrimination of people. Their daily landscape becomes one of the desperation and the indifference of the world.

"During the last decade, I saw and I heard of too many cases of the death of ill parents with AIDS, which only left an increasing number of children, who grew up under an environment filled with hatred and desire of revenge" said Dr. 高耀潔 *Gāo Yàojié*[1], during an exclusive interview with 新華社 *Xīnhuáshè* 'New China News Agency'. She showed her great worry about the situation of the great number of AIDS orphans, who live isolated and discriminated. According to her, AIDS orphans cannot receive a normal education and ignore the law, which may cause great social problems. In order to address the issue, Dr. Gao has undertaken a series of measures, like the direct donation and adoption of orphans. From her point of view, the best method to solve the problem of AIDS orphans is to stimulate adoption. These orphans can have the opportunity to communicate normally with their friends and schoolmates if they are taken care of by a normal family. Nevertheless, Dr. Gao found that many relatives of the orphans and adoptive parents didn't treat them well and they took advantage of obtaining donations offered by the society. Therefore, "it is necessary to choose the adoptive family carefully", she said. In this sense three requisites are used: a) that the members of the worthy family are of good heart and of confidence; b) that the family is already in acceptable economic conditions; and c) that they are willing to at least subsidize the child finishing secondary school. That is to say, that they will provide love, food and education. In addition, "we urgently need a law to guarantee the rights of these children, and governments at different levels must pay great attention to the problems of survivors and their education", stressed Dr. Gao. And she declared "I hope that the government elaborates as soon as possible a law to protect the rights of AIDS orphans."

---

[1] Retired doctor Gao Yaojie is 78 years old (in 2005) and is original from Henan Province, China. During the past nine years, Dr. Gao has maintained a solitary battle against AIDS in China, has spent more than one million Yuans (about 120.000 US Dollars) for the publication of materials on the prevention of AIDS. At first in 1996, it was talking about the relation between a strange disease and an alarming number of blood sales. At the moment, she is dedicated to look for support for AIDS orphans. Dr. Gao has received several national and international awards. In 2001, the Global Executive Council of Health gave her the Jonathan Mann Prize for the Global Health and Human rights as recognition to her contributions to the improvement of the public health and the prevention of AIDS. In 2002, she was elected as a "Star of Asia" by the **Commercial Weekly Magazine** and one of the "25 heroes of Asia" by the weekly magazine **TIME**. She obtained the Ramon Magsaysay Prize of Public Service in 2003. Kofi Annan, General Secretary of the UN, praised her work as a public figure in educational activities and propaganda for the prevention of AIDS in rural China.

Measures to Restrain HIV/AIDS

Facing the explosion in numbers HIV/AIDS cases and strong international pressure, the Chinese government has enacted urgent measures to draft prevention policies from the perspective of health and education, promote laws that benefit the affected people, and open control centers for the disease.

In February of 2004 the State Council of China created a new working Committee on HIV/AIDS[2], directed by the Vice Prime Minister 吳儀 *Wú Yí*. In April, the State Council summoned a high-level national meeting that included governors and representatives of the provincial ministries, to announce new policies on HIV/AIDS. As part of the central policy, well-known as "four gratuitous services and one unique attention", the government promised to provide (1) free antiretroviral medicines (that prolong the life of the patients) to the poor, (2) free consultations and detection tests, (3) free prevention of the transmission from mother to child, (4) free school attendance for AIDS orphans, and health attention to AIDS patients and their families.

Diverse programs of prevention and control of HIV/AIDS are developed in several provinces and autonomous regions with financial help of the central and local governments and international institutions. According to Chinese sources, **The Program of Attention to AIDS in China** financed by **The Global Fund to Fight against AIDS, Tuberculosis and Malaria[3]** is the largest program of international cooperation on the prevention of AIDS applied to China and covers the areas where 70 percent of the persons affected with HIV are concentrated. The plan is carried out by the Centers for Disease Control and Prevention (CDC)[4] and it includes providing classes given in Mandarin and dialects of several ethnic minorities to the drug addicts to encourage them to use condoms, avoid sharing hypodermic needles, and abandon narcotics. The fundamental goal is to induce them to adopt preventive measures against contagion, more than to abandon drugs per se.

Nowadays, 雲南省 *Yúnnán shěng* 'Yunnan Province' is the pioneer for giving free treatment against AIDS. Also, for the majority of impoverished infected persons who have difficulties accessing medical services, the

---

[2] In 1996, the State Council created "Coordinating committee of the State Council to prevent and control HIV/AIDS" directed by the Vice Prime Minister Li Lanqing. But this committee only had four meetings and the efforts to revitalize it in 2001 did not have any result.

[3] The Global Fund to Fight against AIDS, Tuberculosis and Malaria is a partnership between governments, civil society, the private sector and affected communities. The Global Fund represents an innovative approach to international health financing. It counts on more than 3. 000 million dollars for more than 300 programs in 128 countries.

[4] CDC, known as the program "China Cares" or "China Comprehensive AIDS Response", is the main national effort that has been specifically conceived to face the necessities of the ex-donors of plasma with HIV. This program aims at providing HIV tests, consultation and antiretroviral treatment; all of these services are free or subsidized to those affected people and communities.

governments of 河北*Héběi* and 河南 *Hénán* have promised to offer medicine for free to the residents of the areas most affected. In addition, the local governments of Henan Province have eliminated school costs for children with HIV/AIDS and provided teachers with some training. Other measures include:

a. Offering free consultation for all people who would like to have HIV tests

b. Ordering all clinics, hospitals and health workers to use disposable needles and syringes for each injection

c. Providing orientation activities on ways of avoiding HIV transmission from parent to child

d. Constructing highways in AIDS villages to stimulate the local economy

e. Supplying water to all homes to maintain good sanitary conditions and facilitate the agricultural work of families affected with HIV/AIDS

f. Offering free flour and low-cost supplies to families in extremely difficult economical condition

g. Exempting some local taxes for people with HIV/AIDS and their families

In addition, in big cities, including 北京 *Běijīng*, seminars, workshops have been given to the "zero-positives" to inform them about their rights; at the same time plans to address the needs of a great numbers of AIDS orphans have been developed.

In the middle of 2003, China began to distribute free or price-reduced antiretroviral medicine to ex-donors of blood plasma in nine provinces in central and northeast parts of China. By October of that same year approximately 5.000 persons had initiated the antiretroviral treatment. The final goal of the program is to provide treatment to about 40.000 people in 120 out of approximately 2. 800 counties. The Chinese Ministry of Health esteems that by 2008 there will be around 300.000 AIDS patients in need of treatment throughout the country. The government also plans to finance infrastructure projects like the construction of schools, highways and orphanages to develop the economy in the areas badly affected with HIV/AIDS.

On November 26, 2003, Channel 1 of CCTV (China Central Television) transmitted a public announcement on using condom for the prevention of AIDS. Although this announcement was not broadcast for two weeks as had been anticipated, it was the first of a new type on the use of condom and genital health. Many commentators in the foreign media concluded that this was the beginning of a fight against AIDS, launched publicly by the Chinese government.

On the 1st of December of 2003, Prime Minister 溫家寶 *Wēn Jiābǎo* visited three AIDS patients in the Ditan Hospital of Beijing and chatted with them. This

is the first time in Chinese history that a Prime Minister has shaken hands publicly with AIDS patients. This encounter can be considered an important indicator of the prevention of AIDS.

On February 18, 2004, the Chinese government sent 76 civil employees to live with AIDS patients as close neighbors for one year in the 38 villages with the greatest numbers of AIDS cases, to supervise government programs of prevention and treatment: free medicine to prevent AIDS, free anonymous HIV tests, isolation of the infected mother from her child, attendance to AIDS orphans and attention to elders. It is hoped that these civil employees will stimulate confidence and facilitate the recovery of AIDS patients.

In August of 2004, the Permanent Committee of the National Popular Assembly of China approved a law that prohibits blood transaction. This is the first law designed specifically to limit the AIDS virus that spread freely for many years before programs of prevention were put in place.

CONCLUSION

The epidemic of AIDS in China has caused great tragedy. The AIDS villages and orphans have suffered a great deal both physically, socially, economically and spiritually. There is no doubt that the Chinese government made progress in working for its people, from the negation of the epidemic in the beginning to the elaboration of major programs to restrain HIV/AIDS. Nevertheless, there is still a need for greater governmental effort and enthusiasm in putting into effect more effective programs, by which the Chinese population will know HIV/AIDS well and have the best possible prevention and control of the epidemic.

Although the Chinese government has established programs of prevention and treatment for ex-donors of blood and plasma who are infected with HIV, it is important and urgent that the government organize a national campaign responding to the propagation of HIV between socially marginalized populations and other social sectors where it is difficult to make contact, like intravenous drug users, sex workers and their clients, homosexuals, and the "floating population" of immigrants.

If a national response and commitment at high levels are essential to control the advance of the epidemic, application at the local level throughout China will be vital to in guaranteeing the long-term health, economical growth and stability of the country.

REFERENCES

Acción Urgente, (2004), Denuncia de la crisis del VIH acallada en China, **http://web. amnesty.org/library/print/ESLACT600152004.**

BBC MUNDO, (2001), China reconoce el drama del SIDA, **http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/news/newsid_1482000/1482210.stm.**

CIMACNOTICIAS, (2005), Alarmante contagio de VIH/sida en ciudadanía china, **http://www.cimacnoticia.com/noticias/04may/04052005. html.**

CNN+, (???), SIDA: Cientos de miles de campesinos chinos fueron contagiados al vender sangre a su Gobierno, **http://www.plus. es/codigo/noticias/imprimir_noticia. asp?id=73083&cod=82.**

COLEGIO MEDICO, (2005), Inicia China segunda fase de ensayo de vacuna contra SIDA, **http://www.colegiomedico.com/modules/news/print. php?storyid=572&PHPSESSID=4af.**

ELMUNDOSALUT, (2004), China prohíbe el comercio de sangre para renar la epidemia de sida, **http://www.el-mundo. Es /elmundosalud/2004/08/30/ hepatitissida/1093877841. html.**

Gao, Yaojie, (2004), Solución para huérfanos de pacientes del SIDA, **http://www.chinatoday.com. cn/hoy/2004/0404/09. htm.**

Gill, Bates and Andrew Thompson, (2003), "The Impact of HIV/AIDS on Business in China", **the China Business Review**, July-August 2003, 6-11.

Horton, Christopher, (2003), El SARS y el SIDA: lo que no sabe la gente, **http://www.amas.org/article. asp?IdArticulo=18.**

Hu, Jia, (2004), Asistencia a huérfanos de pacientes de SIDA, **http://www.chinatoday.com. cn/hoy/2004/0404/12. htm.**

Kanabus, Annabel, (2006), with updates by Rob Noble, (2007), HIV & AIDS in China, **http://www.avert.org/aidschina. htm.**

La Prensa Web, (2001), El sida avanza en China por oscuras prácticas en donación de sangre, **http://mensual. prensa.com/ mensual/contenido/2001/06 /01/uhora_ciencia. htm.**

La Prensa, (2002), VIH sigue propagándose por Pekín: Dos millones de enfermos, **http://archive. laprensa.com. sv/20021004/vivir/vivir8. asp.**

Li, Xiaorong, (2002), AIDS Orphans in China: Stigma, Neglect, and Opportunity for Better Care, **http://www.cecc. gov/pages/roundtables/102102/ xiaorong. php?mode=print&PHPSESSID.**

Lu, Rucai, (2004), Prolongada guerra de China contra el SIDA, **http://www.chinatoday.com. cn/hoy/2004/0404/06. htm.**

MUJERESHOY, (2005), China ordena por primera vez medidas para frenar VIH/SIDA, **http://www.mujereshoy.com/imprimir/imprimir. php?id=2005.**

Noticias del Mundo – Asia y Oceanía, (2004), China.-Liberado un activida antisida chino de la provincia de Henan después de recibir una paliza, **http://www.lukor.com/not-mun/asia/0408/10135238. htm.**

Notitarde.com, (2002), ONU: Sida una catástrofe para la China, **http://200.44. 123.155/2002/06/29/internacional/internacional19. html.**

Obrero Revolucionario, (2001), China: El SIDA y la epidemia del capitalismo, **http://rwor.org/a/v23/1110-19/1116/china_aids_s. htm.**

Pérez Cárdenas, Pedro, (2005), El SIDA, **http://www.aciprensa.com/ sida/culpables. htm.**

Reinoso, José, (2003), La enfermedad de la pequeña Zhang: Historia de una niña china infectada de sida a la que no dejan acudir a clase y cuyos padres no pueden pagarle el tratamiento, **http://www.elpaisuniversidad.com/solotexto/ articulo. html?xref=20030930elpepisoc_5&t.**

Sexta-feira, (2004), China envía a funcionarios a vivir en los pueblos del SIDA, **http://www.aidsportugal.com/print. php?sid=3483.**

STARMEDIA, (2002), China prohíbe la compra-venta de sangre para frenar epidemia sida, **http://us. starmedia.com/articulos/2347505_env. html?print.**

Thompson, Drew, (2004), La China encuentra dificultades para contener la crisis del VIH/SIDA, **http://www.prb.org/PrintTemplate. cfm?Section =Portada&template=/ContentManagement.**

Thompson, Drew, (2004), Los esfuerzos contra el SIDA en la parte central de China se concentran en los ex donantes de plasma, **http://www.prb.org/PrintTemplate.cfm?Section=Portada&template=/ ContentManagement.**

UNAIDS, (2004), SIDA y huérfanos, una tragedia creciente, **http://www.unaids.org/bangkok2004/GAR2004_html_sp/GAR2004_05_sp. htm.**

UNICEF, (2004), Los niños y niñas de China afectados por el VIH/SIDA, **http://www.unicef.org/spanish/aids/china_21607. html.**

Van Pinxteren, Garrie, (2003), SIDA en China, **http://contraelsida.com/ docentes/informes/china.php.**

Walsh, Bryan, (2006), Tackling AIDS in China, **http://time. blogs.com/global_health/2006/11/hivaids_in_chin. html.**

Wan, Yanhai, (2001), China Health News and the Henan Province Health Scandal Cover-up, **http://www.casy.org/Chindoc/Wan_ henan. htm.**

Xinhuanet, (2005), Experta china aboga por ley para proteger huérfanos de enfermos del SIDA, **http://www.spanish. xinhuanet.com/spanish/2005-05/26/content_120040.htm.**

Zamora, Nancy, (???), Multiplica China acciones contra el VIH/SIDA, **http://www.prensalatina.com.mx/print.asp?ID={F901CCB9-78A2-45EE-9358-8A8BBC6...**

安容达, (2004), 干部进驻河南艾滋村追踪: 村民生活条件大为改观

http://cn.news.yahoo.com/040830/219/25e3d.html.

http://cn.news.yahoo.com/040830/219/25e3d_1.html.

http://cn.news.yahoo.com/040830/219/25e3d_2.html.

http://cn.news.yahoo.com/040830/219/25e3d_3.html.

刘婕, (2004), 河南艾滋村3000 村民900 染病 3 种措施安置孤儿, **http://news.rednet.com.cn/Articles/2004/02/ 527893.HTM.**

徐竹思, (2004), 聯合國: 中國貧困、艾滋、環境問題嚴峻, **http://www.epochtimes.com/b5/4/3/26/n492404.htm.**

嚴明, (2004), 加拿大電視報導河南艾滋村內幕, **http://www.epochtimes.com/b5/4/4/9/n505411.htm.**

曾慧燕, (2003), 世卫忽略中国艾滋病, **http://www.peacehall.com/news/gb/pubvp/2003/09/200309240307.shtml.**

“KÜLTÜR” KAVRAMININ TARİHÎ VE COĞRAFİ TEMELİ

PARLAKYILDIZ, Hayrettin
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

“Kültür” kavramı, dünyadaki soğuk savaşların arkasında yer alan en önemli kavramdır.

Her toplumun kendi kültürüne dayanarak, kendi kültürüyle kıvanarak (sevinerek), başka kültürleri biçimlendirmek isteyişi önemli bir olgudur.

Aydınların tek tek yaptıkları “kültür” tanımlarının arkasında bazen tarihin, bazen coğrafyanın, bazen de kurulmuş bulunan devletin bağımsızlığını sürdürebilir kılma düşüncesinin etkileri yatmaktadır. Biz bu bildirimizde, Sadık Tural’ın tarih bilinci, tarih bilgisi ve tarihten alınmış özgüven duygusuyla yaptığı kültür” tanımlarını inceleyeceğiz. Sadık Tural’ın “**Tarihten Destana Akan Duyarlılık**” adlı eserinde yer alan kültür tanımlarını tarih, coğrafya, millî benlik ve bağımsızlık açılarından değerlendireceğiz.

Kültürü yalnızca aydınlara ait bir boyut gibi görenler de, kültürü ilkel kalıntılar veya köylülük özlemi olarak algılayanlar da Sadık Tural’ın tanımında kendilerine yer bulamayacaklardır.

Çünkü; onun için kültür, tarihî bakımdan varlık sahibi insan topluluğunun daha hoş, daha güzel, daha ulvi, daha akli, daha ekonomik, daha ahlaki saydığı değer ve davranışlardan oluşan bir hayat tarzıdır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, tarih, millî benlik, millî kimlik, coğrafya, ideal, insan, millet, edebî hayat, Sadık Tural.

ABSTRACT

Material Sources of Turkish Culture, its Historical and Geographical Grounds

Culture is an important notion that stands behind the cold wars in the world.

It is a fact that all societies want to form other cultures with their cultures. History, geography and idea of maintaining a state’s independence can be effective in defining culture.

In this paper, we will analyse culture descriptions of Sadık Tural which are based on historical consciousness, knowledge of history and sense of self-confidence.

We will examine culture definitions that exist in Sadık Tural's "**Tarihten Destana Akan Duyarlılık**", according to history, geography, national individualism and independence.

Those who see culture that only belongs to intellectuals or sense it as primitive remains or being a villager dream will not affirm Tural's definition.

For him, culture is a life style that consists of more agreeable, better, more sublime, more rational, more economical values and behaviours of societies which have historical background.

Key Words: Culture, history, national individualism, national identity, geography, ideal, mankind, nation, literary life, Sadık Tural.

GİRİŞ

"Kültür" kavramı, dünyadaki soğuk savaşların arkasında yer alan en önemli kavramdır. Her toplumun kendi kültürüne dayanarak, kendi kültürüyle kıvanarak, başka kültürleri biçimlendirmek isteyişi önemli bir olgudur. Bu olgu öncelikle soğuk savaşların, sonra da sıcak savaşların arkasında yatan başkalarını biçimlendirecek kadar, güçlü özgüven duygusu gerçeğine dayanmaktadır.

Türk aydınları **1859**'dan beri "medeniyet" ve "kültür" kavramlarını tanımlamaya çalışıyorlar. Her tanım, o tanımı yapanların toplumun diğer toplumlara göre konumunu belirleyici eğilimler taşımaktadır.

Aydınların tek tek yaptıkları "kültür" tanımlarının arkasında, bazen tarihin bazen coğrafyanın bazen de kurulmuş bulunan devletin bağımsızlığını sürdürülebilir kılma düşüncesinin etkileri yatmaktadır. Biz bu bildirimizde **Sadık Tural'ın** tarih bilinci, tarih bilgisi ve tarihten alınmış öz güven duygusuyla yaptığı kültür tanımlarını inceleyeceğiz.

Sadık Tural, kültür tanımlarını yaparken, edebiyatçı olmanın sonucu olan "**ağyarını mani, efradını cami** " anlayışına dayalıdır.

İki ayrı baskı yapmış olan **Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler** (1988,1992), **Zamanın Elinden Tutmak** (5. Baskı, 2006), **Bilgelerin Yolunda (**5. baskı, 2006) ve **Edebiyat Bilimine Katkılar** (2. baskı, 2004) adlı eserlerdeki tanımlardan yola çıkmak mümkündür. Burada onun, "kültür" kavramını tanımlama çalışmalarını kronolojik olarak ele alıp daha farklı değerlendirmeler yapılması da olasıdır; ancak, ben bu bildiride **Sadık Tural'ın** "**Tarihten Destana Akan Duyarlılık"** adlı eserinde yer alan kültür tanımlarını tarih (zaman), coğrafya (mekân), millî birlik ve bağımsızlık, inanç (ideal/ülkü) açılarından değerlendirmeye çalışacağım.

Söylememiz gereken öncelikli husus, kitapta birçok tanım bulunduğu hâlde, biz bunlardan bazılarını seçtik. Değerlendirmemizi bu seçilen tanımlar üzerinden yapacağız.

Kültürel Kimliğin Tanımı ve Türk Kimliği

"Benliğini sosyalleştirip millî benlik hâline getiren, kimliğini sosyalleştirip millî kimlik hâline dönüştüren varlığa **insan** denir." (Tural, 2006 a: 157)

Burada dikkat edilirse yazar, "**insan"** kavramını biyolojik olarak almıyor ve tanımlamıyor. "**Benlik"** kavramını sosyalleştirip "**kimliği"**ni de aynı şekilde sosyalleştirmesini ve özellikle millî kimlik hâline dönüştürürken, "**sosyalleşmeyi"** ön plâna çıkarıyor. Bugün en çok dertlendiğimiz ve çağdaşlaşma süreci içinde bir türlü beceremediğimiz "**sosyalleşmeye"** büyük değer veriyor ve millî kimliğin ön şartı sayıyor. Peki, benlik nedir, buna nasıl bir tarif getiriyor? Ona bakalım:

"Bir kişinin ben kimim, ben nasılım, benim hakkımda ne düşünülmesi lâzım? diye başlayan cevapların zemininde –veya arkasında– olan kabullenişlerin adına "**benlik"** diyoruz.

"Benlik" kavramına iç kuvvet, özel kuvvet, özel kabul ve özden doğan tezahürler de diyebiliriz.

Benlik, kişinin bio-psikolojik varlığının temelini oluşturan, önceki nesillerden genetik bakımından devralınan ile sosyal verasetin sonucu olan bir takım kabullenişlerdir. (Tural, 2006 a: 157-158)

Yukarıdaki tariflerin hepsinde kabulleniş olarak ortak nokta seçilmiştir. Kabulleniş kişi için önemli bir fiildir. Kişi kendisini kabullenişten uzak tutarsa, kendini bulması veya kendi olup **benlik** oluşturması tartışılır.

"Millî benlik" kavramına gelince, önce kendini bilmek, ben olabilmekten ve kendine güvenmekten geçer.

"Kendine güvenmeyen bir insana, kim ne iş havale eder? Evvelâ kendinize güveneceksiniz. Bio-psikolojik bir varlık olan insanın kendisine güvenmesi, kendini beğenmişlik ve beğenmişlik veren iç sesini dinlemesi, kendisiyle alâkalı birtakım hükümlerden yola çıkarak, dünyayı tanzim etmeye kalkması ne ayıptır ne de çirkindir. . Bütün mesele ölçü. ." (Tural, 2006 a: 158)

Kendine güvende ölçüyü kaçırmamanın esas olduğu paragrafta kendine güven duygusu sosyalleştikçe, törpülendikçe bir kalıba dökülür. .

"O kalıp ise, insanı birbirine benzeşen benlerle millî benliğe ulaştırır. Millî ruh, millî endişe, millî heyecan, millî mefkûre, millî hakikat, millî şuur, millî vicdan, millî uyanış, millî direniş, millî mücadele, kuva-yı millîye, millî izzetinefis…" (Tural, 2006 a: 159) gibi kavramların hepsini **Nutuk**'tan çıkaran Sadık Tural, bu kavramların her birini "**millî benlik"** olarak görür.

Atatürk'ün **Nutku**'nda bu kavramlardaki "**millîlik"** çok çok önemli olup bugün aranır hâle gelmiştir. Bu "**aranırlık"**; benlik, kimlik tarzımızı da tartışmaların içine sokarken, devlet geleneğimizde onulmaz yaralar açar hâle getirmiştir. Bunun için;

"Millî benlik hürriyetine ve bağımsızlığına düşkünlük göstermek şartıyla daha çok maddi refah ve daha çok sosyal itibar sahibi olarak, milletler camiasında yaşamak demektir." (Tural, 2006 a: 160)

Hem kişilerin hem toplumların yukarıdaki tarif gereğince "**millî benlik"** içinde olması, gelecekteki **devlet-millet** münasebetiyle yeni yetişen kuşakların **devlet-i ebed**, **müddet** kavramını oluşturması da gecikmeyecektir. .

Kültür, genelde halkın yaşayış biçimi olduğuna göre; bunu Sadık Tural'ın Mümtaz Turhan'a atıfda bulunarak verdiği tarif içinde görmeye çalışarak, geleceğimizi biraz daha rahat kılma şansımız olacaktır:

"Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddi, manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, ilgileri, alışkanlıkları, içine alan davranış şeklidir." (Tural, 2006 a: 45)

Yeniden **yapılanma** veya **küreselleşme** içinde bu tarifteki davranışı bulmak mümkün olacak mıdır acaba dersem, safdillik etmiş olmam mı? Türkiye'nin yeni politika düzeni, bu yeni yapılanmayla örtüşmek için bir yarış içine girmişken, **kültür** kavramını yeniden mi gözden geçireceğiz yani?. . Bu da bizim **millet-devlet** olmamızın temelindeki yaşama biçimimizi kökünden sarsıp da geçmişi bize bırakanlara gereğini yapmadan, geleceklerimiz olanlara ne bırakacağız dersiniz?

Şüphesiz ki, "kültür" bir tarih, "kültür" bir coğrafya, "kültür" bir ülkü, "kültür" bir dinî bakış, "kültür" bir millî benlik, kültür millî bir inanış ise; gelecekteki Türk toplumumuzun fertleri bizi sorgulamayacaklar mı? İşte bizi korkutan da bu... Sadık Tural'ın "kültür"ü çeşitli şekillerde ele alıp da bize yeniden hatırlatması ve **"tarihten destana akan duyarlılık"** içinde ince bir hassasiyetle sunmasının anlamını kavramak zor olmasa gerek…

"Kültürün içine giren en önemli unsurlardan biri –hiç şüphesiz– tarihî, edebî, içtimaî, ve etnolojik, folklorik değeri olan destanlardır." (Tural, 2006 a: 46)

Gerek Halk edebiyatında, gerekse Divan edebiyatında ortaya konan destanlarda işlenen konuların hepsi de halkın kültür yapısıyla ilgili olup halkın yaşama biçimini, **geçmiş-gelecek** ilişkisini ortaya koyması bakımından önemli görülmelidir.

Destanların millî oluşundan dolayı, milletlerin maddi ve manevi yönlerini aksettirmesi önemli görülür.

"Türk destanlarında; mutlak hürriyet aşkı, "**alp**"lık, sözden dönmemek, dürüstlük, misafirperverlik, yardımseverlik gibi kültürün temel taşları dolayısıyla, millî karakterimiz sert çizgiler hâlindedir." (Tural, 2006 a: 56)

Sadık Tural, destanlarımızdaki unsurların kültürümüzü oluşturmasını net ve açık çizgilerle ortaya koyması, bizi biz eden kavramları yeniden hatırlatırken, Yunanlıların **Odyseia Destanı**'yla ortaya koydukları motiflerle karşılaştırması da, iki farklı coğrafyadaki milletlerin kültürlerinin birbirinden farklı insan tiplerini ortaya çıkarıp bizdeki **alp'**lık' tipini belirgin kılmıştır.

Kültür-Tarih İlişkisi

Tarihin olması, coğrafyaya bağlıdır. Coğrafya olmazsa hiç şüphesiz ki tarihte söz konusu olamaz. Coğrafyası ender bulunan topraklarda yaşayan bizlerin 1071'den bu yana tarih oluşturması ve hâlâ oluşturulan tarih içinde gelecek nesillere model teşkil etmesi, Orta-doğu'nun bugünkü yapılaşmasında da etkendir. Bunun da en büyük sebebi, kültür kavramı içinde tarihi esas alan ve "Mazi ile hâl; hâl ile istikbâl" gibi kavramların önemini iyi vurgulayan Sadık Tural'ın şu benzetmesi de çok önemlidir:

"Mazi ile bağlantısını kesmiş bir cemiyet, hafızasını kaybetmiş insana benzer." (Tural, 2006 a: 63)

Bu benzetiş, tarihi köklü kılmadığı gibi coğrafyanın geleceğini de tehlikeli görmektedir.

"Tarihe dönüş irtica değil, kendine dönüş, varlığının şuuruna eriştir." derken de tarih bilincinin milletin devamlılığı içinde **kendi** olmayı şart koşmuştur. Bunun ise, millîleştirilmiş bir eğitim-öğretim programları ve fikrî eserlerle olabileceği savunur. Bunda edebî eserlerin büyük rolünün olduğunun da bilinmesini ister. Edebi eserlerin içinde tarihin gelecekle olan bağlantısının ancak romanla olabileceği de hissettirilir:

"Tarihî roman yazarının vasıflarından biri, millî şuurla yoğrulmuş ergin ve coşkun bir ruha, zengin bir muhayyeleye sahip olması." (Tural, 2006c: 223) gerektiğini söyleyen yazar, örnek olarak da Nihal Atsız'ın sanatını bu yönden değerli bulur.

"**Kültür**, tarihî bakımından varlık sahibi bir insan topluluğunun daha hoş, daha güzel, daha ulvî, daha aklî, daha ekonomik, daha ahlâkî saydığı değer ve davranışlardan oluşan bir hayat tarzıdır." (Tural, 2006 a: 164)

Tarihî bakımından kültürü ortaya koyan Sadık Tural, hayat tarzında bulunması gereken sıfatları sıralarken çok dikkatli davranarak, her biri diğerinden anlamlı ve toplumsal yaşayışın vazgeçilmezi olan özelliklerle kültürü tarihî açıdan değerlendirmeye çalışmıştır. Ayrıca, "Her kültürü, tarih içinde akıp giden maddi ve manevi unsurlarıyla da kendi içinde bir bütünlük" olarak görmüştür.

Başkaları tarafından farklılaşmış gibi görünen **mahallî kimliğe** bölgesel tavırlar içinde de rastlanabileceğini ifade eder. Bunun da sosyolojik adının **zihniyet** olduğunu;

"Zihniyet, coğrafyanın; zihniyet, yerleşilen mekânın; zihniyet seçilen mesleğin istikametinde değişir." (Tural, 2006a: 165) diye söylerken de, kültürel yapı içinde mahallî kimliğin farklı yorumlanacağını da hatırlatır.

Kültürel kimliğimizin korunmasını ise: "İman, kanaat, dünyadaki bilgi birikiminden istifade ederek, alıp aktarabildiklerimiz, hoş ve güzel duygusunun verdiği zevk unsurlarından birini diğerine tercih etmeden yaşamak. Bilinçli bir

"**kendi olmak**, **biz**'liği korumak… **Biz**'liği gösteren millî kimliğe…" sahip olmak şeklinde ister ve çözüm olarak önerir.

Biz kelimesini anahtar olarak kabul eder, başkalarının **biz** kavramına aldırmaksızın **millî benlik ve millî kimliğe** derinlik katan Türk kültürünü yaşayarak, yaşatma zorunluluğunda olduğumuzu hatırlatmaktan geri durmaz.

Kültür-Coğrafya İlişkisi

"Türk Kültürü, yalnız tarihî değil, coğrafi alanda tabiat hadiselerine ve vatan sayılan tabî çevreye bağlıdır. (Tural, 2006a: 179) Türk kültüründe İslâm öncesi yani,850 yılından önceki döneminde **yaylak-kışlak** esaslı bir hayat vardı. Büyük bir kısmı Anadolu'ya Balkanlar'a, Doğu Avrupa ile İdil-Ural'a göç eden Türkler, öz kültürlerini yeni vatanlarına taşıdılar." (Tural, 2006a: 179)

Yaşanan coğrafyanın, Avrupa'ya ve Asya'ya olan bağlantısı, o coğrafyadaki halkın kültürlerini etkilemekte, yakın olduğu Avrupa ve Asya'nın yaşamasına etki eden ekonomik, sosyal, siyasal ilişkilerinin az da olsa kültürel yapısında ve anlayışında değişiklik yaratmaktadır. Bu nedenle her ülkede yaşanan tabiat hadiseleri gibi, Orta Asya coğrafyasından Türkiye coğrafyasına yansıyan tabiat hadisesinin en önemlisi **Nevrûz'**dur**.**

''**Nevrûz**'' bayramının hangi bölgeye ait olup olmadığı tartışılsa da, önemli olan Türklerin;

"Bu kutlamalara hem adını vermesi hem de gerekçesini söylerken, kendi kültür coğrafyasıyla tabii coğrafyasının gereği olmak üzere, Türklüğe ait anlayışlarının" (Tural, 2006 a: 178) yansımalarıdır.

"**Nevrûz veya Yeni Kün** kutlamaları Gök-Tanrı inancı çevresinde; **tabiat, Tanrı, insan** münasebetlerinin işaretlerini toplayan en eski törenimizdir. **Yeni Kün** bayramı, Türklerin tabiatın dirilişini alkışladığı, yıl esasına dayanan zaman değişiminin başlangıcı saydığı değişmeler için Tanrı'ya şükrünü ifade ettiği özel bir törendir." (Tural, 2006a: 181)

Bu Nevrûz törenleri Türk coğrafyasında yüzyıllardır kutlanıyor; ayrı coğrafyada da olsak; aynı duygularla yaşayan insanların **birliğini, diriliğini ve iriliğini** işte bu coğrafi kültürler sağlıyor.

Kültür-Millî Birlik ve Bağımsızlık İlişkisi

Kültür ideale dönüştürülmeli midir, kültür ideal olursa; milletin geleceği, milletin hayat tarzı, milletin dünya coğrafyasındaki memleketlerle olan münasebeti idealizim içinde yürürse, toplumlar daha mı huzurlu olur ? Bu sorulardan hareketle, Sadık Tural'ın **kültür-ideal** ilişkisini irdelemekte fayda vardır; "**Kültür**, millî benlik temeli üstüne oturan, millî kimlik vitrininde sunulan bir hayat alanı; **medeniyet**, çağın bilgi ve teknolojisinin benimsenen dinin, iman ve ibâdet esaslarının bir kişinin topluluğun veya toplumun öz benliğini ve kimliğini ortadan kaldırmayacak biçimde gönüllü tercihlerle, başka kültürlerin ihtiyaçlar dünyasına taşınmasıdır." (Tural, 2006b: 115)

Çok uzun ve felsefi bir tarifin içinde gerek **kültür**, gerekse **medeniyet** kavramlarını oluşturmada **millî benlik, millî kimlik** ön plana çıkmakta; bugünkü küreselleşen dünya anlayışında medeniyetin; kültürlerin ihtiyaçları dünyasına taşınırken, öz benliğini ve kimliğini ortadan kaldırmasına tahammül edememektedir. İdeal insan tipinin kültür ve medeniyeti algılama ve uygulama biçimini de burada çizmiş olmaktadır. Yine;

"**Kültür**; bir özel topluluk olduklarını düşündüren insanların ortaya koydukları tercih ve tepkileriyle özel bir yaşayış biçimidir.

Bu yaşayış biçimi bir yönüyle mensubiyet anlamı taşıyan sosyolojik, sosyo-psikolojik kabulleniş ve tepki veriş dizisidir. (Tural, 2006b: 115)

Kendilerini özel kabul edip ideal yaşantıyı kendilerine seçenlerin bir tercihi de olsa hangi topluma mensup ise o toplumun da millî yapısını kavramış olması gerekir. Atatürk'ün kültürle ilgili aşağıdaki sözleri bu yönden destekleyici olmaktadır:

Kültür, tabiatın yüksek verimleriyle mutlu olmaktır. Bu anlatım içinde çok şey vardır;

"Temizlik, saflık, yükseklik ve insanlık gibi. Bunların hepsi insanlık niteliklerindendir." (Köklügiller, 2004e: 88)

Atatürk'ün getirdiği tarifte, insanın insan olma özellikleri varken, Sadık Tural'ın kültür tariflerinde de ideal insan tipi içinde kültürel tarz vardır.

Atatürk, kültürle ilgili bir başka tarifini de yukarıdaki düşünce içinde bizlere daha açık, daha millî ve bizleri daha düşündürücü biçimde vermektedir:

Doğu'dan ve Batı'dan gelen tüm etkilerden büsbütün uzak, ulusal yaradılış ve tarihimize uygun bir kültür düşünüyorum. Çünkü, ulusal dehamızın tam olarak gelişmesi, ancak böyle bir kültürle sağlanabilir. Herhangi bir yabancı kültürü, şimdiye kadar izlenen yabancı kültürlerin yıkıcı sonuçlarını tekrar ettirebilir. Kültür; yapıldığı, geliştiği yerin özelliklerine bağlıdır. Bu yer ulusun karakteridir. (Köklügiller, 2004e: 88)

Atatürk, kültürü milletin karakteri olarak görüyor ve böylece millî bir kimliğe dönüştürüyor. Bildirinin başından beri verdiğimiz kültür tarifleri de Atatürk'ün önemle vurguladığı; "**Doğu'dan, Batı'dan** gelen etkilerden uzak derken, **millî ve kendi** olmamız gerektiğinin de altını çizmektedir. Türk milletinin varlığını derin ve sağlam kültür sınırları içinde görmek isteyen Atatürk'ün; "Millî kültürün her çağda açılarak yükselmesini, Türkiye Cumhuriyeti'nin temel dileği olarak sağlayacağız. (Köklügiller, 2004e: 88) sözleri devletimizin yapısını oluşturan kültürü millî birliğin ve bağımsızlığın şartı sayıyor.

Sadık Tural ise; "Kültür en büyük ortak paydadır." (Tural, 2006b: 116) derken, en büyük ortak paydanın da millet olduğunu aşikâr olarak vurguluyor. Yine, Sadık Tural;

“Türk dünyasının aydınları tarihî zenginliğimizin atalardan bize kalan mirasın ortaya çıkabilmesine ve Türk dünyasının ortak değerleri olarak millî kimliğinin kavrayışına yardım edecek tarzda kullanmaları gerekmektedir. (Tural, 2006b: 118) derken, aydınların görevini hatırlatıyor ve Atatürk’ün;

“Millî benliğe sahip çıkmayan milletler, başkasının avı olur.”

“Medeniyet öyle bir ateştir ki, ona yabancı kalanları yakar, mahveder.” (Tural, 2006b: 119) sözleriyle bütünleştirirken; Atatürk’ün millî benliğe sahip çıkarak ileri teknoloji ve bilim hayatı kurmayı emreden bu sözlerini bunalımdan çıkış noktası olarak gösteriyor.

“**Ben’**leri, **biz’**leştiren bir gönüllü katılım ve uygulama bütünlüğü olarak kültürü” gören (Tural, 2006d: 30) Sadık Tural;

Hukuku bir kültür oluşturucusu sayarken, hoşgörü ihtiyacında birleşmeyi Türk millî bütünlüğünü sağlamada ihtiyaç duyduğumuz gençliğin yetiştirilmesini de önemli bir etken olarak görmektedir.

SONUÇ

Kültürü yalnızca aydınlara ait bir boyut gibi görenler de, kültürü ilkel kalıntılar veya köylülük özlemi olarak algılayanlar da **Sadık Tural**’ın tanımında kendilerine yer bulamayacaklardır.

Yukarıdan beri açıkladığımız ve ortaya koyduğumuz ölçülerle bu tanımlar, tarihe dayanan bir bilinçlilikle temellendirilmiştir. Atatürk’ün “Türk çocuğu ecdadını tanıdıkça kendinde güç bulacaktır.” ifadesini algılamış aydınlardan biri olan **Prof. Dr. Sadık Tural**, maddi kültürün yaratıcı yönünü de ortaya koyarken, tarihî ve coğrafi boyutlarını da gösteren ve düşündüren tanımlar yapmıştır.

Türk kültürü, yapısı gereği gerek insani, gerek İslami bakış açısından kaynaklanan şekliyle ne Osmanlı’da ne de Cumhuriyet döneminde **kuşatmacı**, **baskıcı** ve **emperyâl** olmamıştır. Aksine Atatürk’ün dünyanın tüm ülkelerine model olan ve ICANAS’ın da ana noktasını teşkil eden “**Yurtta Sulh, Cihanda Sulh**” prensibiyle yayılmacılığı reddetmiştir.

Bakınız Sadık Tural’ın, El Câhiz’den alıntı yaptığı aşağıdaki sözler bunun bir kanıtı değil midir?

“Türkler yaltaklanma, yaldızlı sözler, münafıklık, kovuculuk, yapmacık davranışlar, kişileri yerme riyâ dostlarına gösteriş, arkadaşlarına fenalık, bîdat nedir bilmezler. Çeşitli fikirler onları bozmamıştır. Hile-i şeriye ile başkalarının malını helâl saymazlar.onların tek ayıbı ve başkalarını kendilerinden ayıran husus, vatanlarına karşı çok düşkün ve muhtelif memleketlerde korkmadan dolaşmayı sevmiş olmalarıdır.” (Tural, 2006 a: 180)

Gerek bu bildiri, gerekse Sadık Tural’ın yazdığı makalelerden oluşan kitaplar incelendiğinde görülecektir ki, yıllardan beri bir akademisyen bilim

adamı olarak Atatürk Kültür Merkezi ile Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı olarak görev üstlenmesi ve kültürümüze en üst düzeyde hizmet üretmesi hiç de tesadüfî değildir.

Sadık Tural'ın 1970'li yıllardan itibaren çeşitli dergilerde (**Töre, Türk Edebiyatı, Türk Dili, Bilge** vb.) çıkan makaleleriyle çeşitli zamanlarda yayımlanan kitaplarındaki görüşler, arayışlar, ortaya konulan çözümler günümüzde yeniden incelenmeli; 1990'dan sonra değişen dünya düzeniyle bundan nasibini alan Türkiye'nin ve Türk insanının kültürel yapısındaki "**mazî ile hâl; hâl ile istikbâl**" kavramları içindeki yeri irdelenmeli; bir akademisyen, bir bilim adamı, bir düşünce ve gönül insanı yıllardır kültürümüze üst kademelerde yön veren bir bürokrat olarak görev yapan, bu milletin bir ferdi olmanın gururunu ve önemini iyi bilen **ustaya,** görevimizi; o'nun tabiriyle "**düşünmek, eleştirmek, eleştirilmek bir ihtiyaçtır**." anlayışını ortaya koyup uygulamaktan geçecektir. Bu ifadelerimi, tarafsız bir akademisyen kimliği içinde ICANAS gibi 133 yıldır devam eden uluslararası bir kongrede sunmama izin veren sempozyum hazırlayıcılarına şükran borcumu ifade etmek isterim. Onun bütün eserlerini taramak suretiyle, bu tezimizin yüzü aşkın delili bulacağına olan inancımız tamdır.

KAYNAKÇA

Köklügiller, Ahmet, (2004e), **Atatürk'ten Düşünceler ve Özdeyişler** İstanbul: Yuva Yayınları.

Tural, Sadık, (2006a), **Tarihten Destana Akan Duyarlılık**, 5. Baskı, Ankara: Yüce Erek Yayınevi.

-----, (2006b), **Bilgelerin Yolunda,** 4. Baskı, Ankara: Yüce Erek Yayınevi.

-----, (2006c), **Zamanın Elinden Tutmak**, 5. Baskı, Ankara: Yüce Erek Yayınevi.

-----, (2006d), **Sorulara Cevaplar**, 3. Baskı, Ankara: Yüce Erek Yayınevi.

UKRAYNA/ODESSA-BOLGRAD, KURTÇU'DAKİ GAGAVUZLARDA HIDIRELLEZ (6 MAYIS), PASHA VE PROVODİ İLE TÜRKİYE'DE ÇANAKKALE TÜRKMENLERİNDE KUTLANAN HIDIRELLEZ BAYRAMI İLİŞKİSİ

PARLAKYILDIZ, Hayrettin
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Bayramlar, toplumsal gelenek ve göreneklerin nesilden nesile aktarıldığı, gerek toplumsal, gerek dini açıdan sosyal uyum yasasını oluşturan önemli kavramlardır.

Bu çalışmada, Ukrayna/Odessa'ya bağlı Bolgrad ilçesinin karşısındaki 3500 nüfuslu Kurtçu köyünde yaşayan Gagavuz Türklerince 6 Mayısta kutlanan **Hıdırellez** ve 21 Martta kutlanan **Pasha (Paskalya), Provodi, Prazdnik (bayram)** ile Türkiye'de Çanakkale Türkmenlerince kutlanan **Hıdırellez** ve **Nevrûz Bayramları** ele alınmış ve Karadeniz'in iki yakası arasındaki kültür antropolojisi incelenmeye çalışılmıştır.

Paskalya, Hristiyanlar için en önemli bir dinî kutlamadır. Bu hafta, İsa Peygamberin (Hıristos) çarmıha gerilişi, ölümü ve tekrar dirilişinin yıl dönümü olan kutsal günleri içermektedir.

Paskalya sonrası (7 gün sonra), pazartesi günü mezarlıkta, ölen akrabalar için toplu anma törenleri yapılır." Mezarlık Günü" olarak anılan "Provodi" Bulgarlarda, Yugoslavya'da, Ukrayna'da, Gagavuzlarda, Beyaz Rusya'da, Romanyalılarda ve Moldovalılarda yaygın olarak kutlanmaktadır.

Çanakkale yöresindeki Türkmenler Hıdırellez'i yoğun biçimde kutlarlar ve bu kutlamalar içinde Şamanizm anlayışından gelen âdetler ve **Nevrûz** unsurları yer alır. **Hıdırellez Bayramı**, Ukrayna'da Gagavuz Türkleri tarafından da kutlanır.

Anahtar Kelimeler: **Pasha, Provodi, Hıdırellez**, Türkiye'de Çanakkale Türkmenleri ve **Nevruz**.

ABSTRACT

Festivals are important days that social traditions and practices are transferred from generation to generation and they constitute harmony both within the framework of religion and society.

In this study, **Spring Festival** (**Hıdırellez**/6th May) and **Easter Holiday** (**Pasha, Provodi, Prazdnik**/21st March) which are celebrated by Gagauz Turks who are living in Kurtçu Village of Bolgrad, Odessa/Ukraine and **Spring and Nevruz Festivals** that are celebrated by Turkmens of Çanakkale, Turkiye will be analyzed.

Easter is an important religious celebration for Christians. This week includes the holy days of crucifixion, death and resurrection of Jesus.

7 days after the Easter, memorial ceremonies are held in the cemetaries. **Provodi, (Cemetary Day)** is also celebrated in Bulgaria, Yugoslavia, Ukraine, Gagauz, Belarus, Romania and Moldova.

Turkmens in Çanakkale celebrate **Spring Festival** with several activities and in these activities, there are elements of Shamanism and **Nevrûz**. **Spring Festival** is celebrated by the Gagauz Turks in Ukraine, too.

Key Words: Pasha, Provodi, Hıdırellez, Çanakkale Turkmens in Turkey and Nevrûz.

GİRİŞ

Bayramlar, insani değerlerin yaşandığı, toplumsal uyumun ortaya konulduğu, gelenek ve göreneklerin kuşaktan kuşağa aktarılarak gerek ırki, gerek dinî açıdan sosyal uyum yasası oluşturulan önemli bir kavramdır.

Dinlerarası ve milletlerarası ilişkilerde **''Yurtta Sulh, Cihanda Sulh''** ilkesinden hareketle dünyada huzur ve barış içinde yaşamanın gereği, ayrı coğrafyada olunsa da aynı duyguların yaşandığını bilmek ve görmek, duyarlı insan tipine görev ve sorumluluk yüklemektedir.

Biz de bu sorumluluktan hareketle, Ukrayna/Odessa'ya bağlı Bolgrad ilçesinin karşısındaki 3500 nüfuslu Kurtçu köyünde yaşayan Gagavuz Türklerince 6 Mayıs'ta kutlanan **Hıdırellez, Pasha, Provodi Prazdnik (Bayram)** ile Türkiye'de Çanakkale Türkmenlerince kutlanan Hıdırellez ve Nevrûz ele alınacak, Karadeniz'in iki yakası arasında kültür antropolojisi incelenecektir.

Paskalya Bayramı, İsa Mesih'in dirilişi nedeniyle Hristiyanlık dünyasında her sene ilkbahar aylarında kutlanır. Paskalya, Hristiyanların en büyük dinî bayramıdır. Hristiyan dünyasında Pasha veya Paskalya, Hz. İsa'nın son yemeğini, ölümünü, insanlar için kendini feda edişini ve üç gün sonra dirilişini simgeler.

Hz. İsa'nın dirilişini dile getiren Paskalya, ilkbahar gün dönümünün yaşandığı 21 Martta, dolunayın görülmesinden sonraki ilk Pazar günüdür. Bu nedenle Paskalya gününün tarihi değişebilmekle birlikte genellikle Pasha için nisan ayının ikinci pazarı önerilmektedir.

Pasha Bayramı, 40 günlük bir orucun sonunda gerçekleştiği, (bu oruç süresince, kesinlikle hayvanî besinler ve bunlardan elde edilen maddeler yenilmez) bayramdır. Gagavuzlarda, Pasha'ya aynı zamanda Maslina (yağ) Yortusu da denir. Pasha veya Paskalya Bayramı, bütün Hristiyan mezhepleri tarafından kendi inançları ve geleneklerine göre kutlanır.

Bu bayramlardan bir hafta (7 gün) sonra da "**Provodi**" adıyla "**İkinci Pasha**" veya "**Küçük Pasha**" adıyla **Mezarlık Bayramı** kutlanmaktadır. Bu bayram süresince Ortodokslar, mezarlıkları ziyaret ederler, oraları temizlerler, evlerinde hazırladıkları yemekleri, kendilerine ait mezar başlarında yer, şarap içer, ölen kişiyi anarlar. Bu şekilde, geçmiş hatırlanır, gençlerin geçmişle bütünleşmesi sağlanır.

Aynı kültür içinde yaşayan insanların birbirini daha iyi anlamaları, birbirine sahip çıkıp, aynı soyun mensubu olmanın verdiği heyecanla, dayanışmanın toplumsal bilinci artırmadaki rolünü kuvvetlendirmede, örf ve âdetlerimizin yerini unutmamak gerekir.

Yıllardır özlemini çektiğimiz Türk dünyası ile dayanışma ve ortak kültürümüzden hareketle, manevi alandaki bütünleşme unsurlarımızdan biri de **Nevrûz Şenliği** olup, bu şenlik, bugün hâlâ Anadolu'da **"Hıdırellez"** adı altında yaşatılmaktadır.[1]

Hıdırellez Bayramı, Ukrayna'ya bağlı Bolgrad ilçesinin Kurtçu köyünde yaşayan Gagavuz Türkleri arasında da kutlanmaktadır. Bu kutlama, Kurtçu köyünün **1811**'de yerleşim yeri olarak kurulmasından sonra her yıl **6 Mayıs'ta** kutlanmaktadır.

"Türk dünyasında birliğin, hoşgörünün, barışın, bolluğun, bereketin" simgesi olan, ortak bir gün olarak kutlanan **Nevrûz,** Türkiye'mizin tarihî ve mitolojik ili olan Çanakkale'deki Türkmenlerce **"Hıdırellez"** adı altında kutlanmaktadır. Bu kavram içinde, Nevrûz âdetlerinin yer alması, Karadeniz'in öte yakası diye adlandıracağımız Ukrayna topraklarında yaşayan Gagavuz Türkleriyle Ukrayna'da kutlanan Pasha ve Provodi bayramları arasındaki benzerlikler, küreselleşen dünyada bizi bu konuda araştırma yapmaya yöneltmiştir.

Pasha (Paskalya)-Provodi

"**Pasha**" veya diğer adıyla "**Paskalya**", Hristiyanlar için en önemli dinî kutlamadır. Paskalya haftası, İsa Peygamberin (Hıristos) çarmıha gerilişi, ölümü ve tekrar dirilişinin yıl dönümü olan kutsal günleri içerir.

Paskalya Günü, Mart ayının sonuna denk gelen bahar gün dönümünden sonraki ilk dolunayın (**21 Mart**) rast geldiği Pazar günüdür. Bu Pazar gününden önceki Cuma günü ise "**Uzun Cuma**" diye adlandırılır ve İsa'nın çarmıha gerildiği günü simgeler.

---

[1] H. Parlakyıldız, "Çanakkale ve Çevresinde Nevruz''**, Bilge Dergisi,** AKM, s. 28, s. 43.

Rum-Ortodoks Kilisesi'ne dâhil olanlar, Paskalya Yortusu'na çok önem verirler ve bunu bir dizi törenle kutlarlar; İsa'nın çarmıhta can verdiği **Cuma** günü **perhiz** eder, hayvansal hiçbir ürün yemezler. Cumartesi gecesine dek yas tutulur. Cumartesi gecesi kiliseye gidilir, saat 24.00'te mum yakılır ve İsa'nın dirilişi kutlanır. Eve dönüldüğünde, daha önceden hazırlanmış yumurtalar tokuşturulur. **Rum** ve **Rus Ortodoks** kiliselerinde, gece ayinlerinden önce kilise dışında bir ayin alayı düzenlenir; alay kiliseden çıkarken, hiç ışık yakılmaz, dönüşte ise İsa'nın dirilişini simgelemek için yüzlerce mum yakılır. Yumurtalar boyanır, Paskalya çöreği yapılır.

Yumurtanın Anlamı

Yumurta hiçbir uyarıcı etki olmadan büyür, gelişir ve öyle bir olgunluğa kavuşur ki, kabuğunu kırarak bir canlı dünyaya gelir. Burada yumurtayı kaplayan **kabuk** Hz. İsa'nın **mezarını,** yumurta sarısının ortasındaki **canlı nokta Hz. İsa'yı**, yumurtanın **sarısı** o noktanın etrafa saçtığı ışığı ve **sarıyı saran beyaz tabaka** da Hz. İsa'nın sarıldığı bezleri simgelemektedir. Bu **yumurtalar çeşitli renklerle boyanır. Her bir renk ayrı bir anlam ifade eder**. **Kırmızı renk** Hz. İsa'nın **fedakârlığın**ı yani insanlar için akıttığı kanları, **mavi renk** ise onun **gökselliğini** (**göğe yükselişini)** temsil etmektedir. Diğer renkler de baharın ve gökkuşağındaki renkleri temsil eder. Tokuşturulan yumurtalar da günün hoşluğunu ve canlılığın gücünü ortaya koymaktadır.

"Pasha (Paskalya) Bayramı, aslında **Pagan** kökenlidir (2. yy.). Eskiden kavimler, baharın gelişini büyük bir festivalle kutlarlardı ve festivali **bahar** ve **bereket** tanrıçasına, yani **Easter**'a adarlardı. Bu kutlamalarda, çeşitli ziyafetler verilir, insanlar yaklaşık bir hafta eğlenirlerdi."[2]

Görülen odur ki, Hz. İsa'nın dirilişine inanılan günle, baharın dirilişi ve canlanması, tabiatın yeniden hayat bulmasıyla eş değerdir. Bu bayram sabahında Rusya'da, Ukrayna'da Hristiyan kültür içinde yetişen herkes, ilk karşılaştıkları kişiye, "**Hristiyos vaskıriyes** (İsa dirildi mi)?" der, diğer kişi de "**Vaistinos vaskıriyes** (Doğrudur, İsa dirildi.)" diyerek, karşılık verir. Bu karşılığı veren kişi de ilk kişiyi yanağından öperek gününü kutlar. Bu, bizdeki dinî bayramlarda söylenen "Bayramınız mübarek olsun, kutlu olsun!" veya "Nevrûz'unuz kutlu olsun!" gibi ifadelere denk gelen bir söyleyiştir.

Ben de **Pasha Bayramı**'yla ilgili söylemi, (Odessa Millî Mechnikov Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Kültürü Araştırma Merkezi'nde görevliyken) okuldaki arkadaşlarla paylaşınca, orada birlikte görev yaptığımız 80 yaşındaki Ukraynalı (Rus) Türkçe okutmanı **İvan Bey**, (Türk kültürünü iyi bilen, Türkçeyi iyi kullanan) bana karşılık olarak "**Nevrûz vaskıriyes**" dedi. Ben de **Pasha Bayramı**'nın Nevrûz'la bağlantısını kurmaya ve bu konuda araştırma yapmaya başladım.

---

[2] "Paskalya Bayramı", **www. dokumanlar.com dosya no: 137562**.

Provodi

Bu kavram, **Küçük Paskalya** veya **Mezarlık Bayramı** adıyla da anılır. Geçmişte vefat etmiş olan soylara karşı ilgi ve davranışlar bir milletin kültür seviyesini belirleyici kriterlerden biridir. Ölenlere saygı davranışı, gençlere düzgün terbiye vermeyle sağlanır, geçmişle bugünün ve geleceğin yaşanmasını etkili kılar.

Ölenleri anma başlangıcı, **Yüce Paskalya**'nın çok önemli günlerinden biridir. Bu bayramda mezarlıklar ziyaret edilir, temizlenir, kurbanlar kesilir, evde yapılan yemekler mezarlığa götürülür, orada yenir, içki içilir. Herkes birbirine yemeklerinden ikram eder. Böylece aradaki kin, nefret ve haset vb. kötü duygular yok edilir, ortak yaşamanın özelliği ve güzelliği bir daha vurgulanmış olur.

Paskalya sonrası (7 gün sonra) pazartesi günü mezarlıkta toplumsal olarak ölen akrabalar için anma törenleri yapılır. Bu **Mezarlık Günü** (Provodi), Bulgarlarda, Yugoslavya'da, Ukrayna'da, Gagavuzlarda, Beyaz Rusya'da, Romanyalılarda ve Moldovalılarda yaygın olarak karşılanmaktadır.

Bu bayramın en önemli yanı Gagavuzlarda kurban kesimleri ve panayır etkinliklerinin yer almasıdır. Eski soylarının kültlerini devam ettirmeleridir. Bu âdetlerin yukarıda saydığımız ülkelerle benzerlik göstermesi, etno-kültür etkileşiminin bir sonucudur.

Bizde de mezarlıkları ziyaret etmek hem eski geleneklerimizin hem de İslami kültürün bir sonucu olup bayramlarda, önemli günlerde (kandil gecelerinden önce) geçmişi anmak, ölümü düşünmek, ölen akrabasının günahını, sevabını kendince ölçüp biçmek, ona "Fatiha" okumak ve hayırla yâd etmek anlayışı yaygındır.

Provodi Bayramı'na göre, mezarlıkta yemek-içmek âdetleri hariç, geçmişle bütünleşmek adına kültürel bir benzerlik kurmak mümkündür, çünkü insan dünyanın neresinde olursa olsun, duygusal yapısının benzerliği oldukça yoğundur.

Hıdırellez

"**Hıdırellez**" kavramının, her ne kadar bize Bizanslılardan geçtiği söylense de halk arasında İslami inançlar çerçevesinde kutlanır. Aslında 6 Mayıs, baharın başlangıcı değil, baharın ortası, hatta yaza yaklaşılan bir gündür. Ancak kültürel anlayış içerisinde Hıdırellez, baharın gelişi, bolluk ve bereketin artması anlayışı çerçevesinde kutlanır. Ancak diğer milletlerde olduğu gibi bu kutlamalar, ülkemizde de azalmıştır.

Bugünü, ülkemizde en yaygın ve yoğun etkinliklerle kutlayanlar, Alevi Türkmenlerdir. Çanakkale yöresindeki Türkmenler, **Hıdırellez**'i yoğun biçimde kutlarlar ve bu kutlamalar içinde Şamanizm anlayışından gelen âdetler ve **Nevrûz** unsurları yer alır.

Hıdırellez Bayramı, Ukrayna'da Gagavuz Türkleri tarafından da kutlanır. Ukrayna/Odessa'ya bağlı Bolgrad ilçesinin Kurtçu köyünde yaşayan Gagavuzları ziyaret ettiğimde, bu kavramla karşılaştım. Evine misafir olduğum **Vanya Kulaksız'ın** oğlu **Jenya Kulaksız** ve **Vanya Kulaksız'ın** kayınbiraderi **Mikail (Mişa) Çapkın** ile köyün müzesinde görevli **Sweta**'dan aldığımız bilgiler ve uygulamalar aynen şöyle:

"Hıdırellez, her yıl **6 Mayısta** kutlanır. Bu gün, aynı zamanda Kurtçu köyünün **1811'de** kuruluş günüdür. Bugünde kurban kesilir. Kuzu veya koyun etinden yemekler yapılır. Komşulara dağıtmak zor olduğu için kilisenin bahçesinde sofralar kurulur, köy halkı oraya davet edilir, yemekler yenir. Hristiyan din görevlisi **Yorgile**r için dua eder. Bu kurbanı bilhassa adı Yorgi olanlar keser ve yemekler de onun evinde yapılır, davet de onundur. Gagavuzlar, bu Hıdırellez için **Ay Yorgi** adını da kullanırlar''.

Böylece baharın gelişindeki bolluk ve bereket, **Kurtçu** köyünün **1811**'de kuruluşunda mutluluk yeniden bir **diriliş**, bir **canlanma** olarak kutlanır. Gagavuzlar her ne kadar **Nevrûz** kavramını bilmese de **Provodi** ve **Pasha Bayramı**'ndaki unsurlarla Hıdırellezi de karşılayarak kutlamış olurlar.

Gagavuzların çıkardığı "**Sabaa Yıldızı**" adlı etnik bilim, kültür ve tarih dergisinde de aylar tasnif edilirken, mayıs ayı için "**Hıdırellez**" ifadesinin kullanıldığını gördük, şöyle ki:

"Hıdırellez Ayı, May demektir. Bu ay adı yortunun adıynan bağlıdır. Her yıl bu ayın 6.'sı estrada muzıkası festivali geçirirler. Bu yortu, Türkiye'de de geçirirler. Hıdırellez sözüysa Hıdır ve İlyas musulman ayozlarının adlarından oluşmuştur. Bilindiği gibi, Gagavuzlar da musulman elementleri sa Türkiye Türklerinden alınmadır."[3]

Burada da görülüyor ki bu kavram Türkiye'den Gagavuzlara geçmiştir, ancak her yıl etkili biçimde Hristiyan kültürü içinde kutlanmaktadır.

Çanakkale'de de Kaz Dağlarının kuzeyinde ve güneyinde yaşayan 10 Türkmen köyünde, daha önce yaptığımız ve yayımladığımız bilgilere de (AKM **Bilge Dergisi,** s. 28-Bahar-2001, s. 343) bakılınca, kültürler arası benzerlikler kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu âdetlerden bazıları; "hıdırellez âdetimizi üç gün yaparız. Mezarlığa gideriz, kabristan kıyafetlerimizi giyeriz, Türkmen kıyafetlerimizi… Herkes oğlağını alır, mezarlığa gider. Orada bütün köy halkı beraber olur. Yeriz, içeriz, oynarız. Bu âdetler dedelerden kaldı bizlere."

Provodi ve **Ay Yorgi** adı verilen **Hıdırellez**'deki mezarlıkta içki içme âdeti, Çanakkale Türkmenleriyle benzerlik göstermektedir. Yukarıdaki bilgiler ışığı altında görülüyor ki;

"Çanakkale ve çevresindeki **Hıdırellez** adı altındaki değişmeyen âdetlerimiz **mezarlığa gitmek,** orada **yemek yemek, içki içmek** ve ölenlerin sevdiği

[3] "Gagauz Dilinda Ay Adları", **Saba Yıldızı,** s. 28, s. 57-, 2004 Komrat-Gagauzya.

yemeklerle orada buluşarak, birbirine ikramda bulunmak gibi âdetleri, Uygurlardaki **Tokuz Oğul** ananesinde yer alan **birinci** ve **ikinci** günde yapılan kutlamalarla eş değer bulmaktayız.

Türk insanının ve diğer ülke insanlarının geçmişine verdiği değer, bilge adamımız olan Ziya Gökalp'in şu sözünde de anlamını bulmaktadır:

"Diride olmazsa ölüye hürmet,
Çözülür bağlar, dağılır millet."

SONUÇ

Küreselleşen dünyada, **aynı** dünyanın **ayrı** milletleri, **ayrı** anlayış ve davranışlarda olsa da **aynı** duygularla barış, birlik ve bütünleşmenin simgesi olan bayramları kutlaması ve kutsaması vardır. Bu da burada düzenlenen 38. ICANAS Sempozyumu'nun parolasını oluşturan, "**Yurtta Sulh Cihanda Sulh**" ilkesinin mutlaka kurulmasını şart koşmaktadır. Buradan hareketle;

1. Aynı yurtta yaşayanlar, kendi kültürleri içinde huzurlu ve mutlu olmak adına üzerine düşen görevleri yerine getirmelidirler.

2. Aynı dünyanın, ayrı adamları; siyasetçileri, bilim adamları, sanatçıları, kısacası yönetenler ve yönetilenler; barış adına, ülkelerinin kalkınması adına, dünyamızın geleceği adına sorumluluklarını kavramalıdırlar.

3. Tüm milletler; hangi ırkın, hangi dinin mensubu olurlarsa olsunlar, birbirleriyle mutlu olmanın yolunu, ortak kültür mirasında aramalı ve hoşgörüyle ilişkilerini yürütmelidirler.

4. Bayramlar; hırsların, kinlerin ve haset duyguların törpülendiği günler olduğuna göre yönetenler, bu günlerde yayımladıkları anlamlı mesajların gereğini yapmalıdırlar.

5. Benlik, bencillik anlayışı ve ferdiyetçi yaşama biçimini; toplumsal hâle nasıl getirirsek, insanların mutluluğunu sağlarız düşüncesi tekrar hâkim kılınmalıdır.

6. Bayramların temeli, sevgi ve hoşgörüye dayandığına göre; bizim kültürümüzün ahlâk abidelerinden olan **Yunus Emre, Mevlâna** ve diğer milletlerdeki hoşgörü örnekleri olan **bilge** insanların sözlerine kulak verilmelidir.

Sözlerimi, Yunus Emre'nin;

"**Sevelim, sevilelim/Dünya kimseye kalmaz."** anlayışıyla bitiriyor, hepimizin "**insan**" kavramı içinde daha duyarlı olması dileğiyle…

KAYNAKÇA

Bulgar Alevileri, s. 92-174.

"Gagauz Dilinde Ay Adları", (2004), **Sabaa Yıldızı,** S. 28, Komrat, s. 57.

İlkbahar-Sonbahar Bayramları, s. 246.

Mitolojik Sözlük, M. 1990 s. 421-434.

Parlakyıldız, Hayrettin, (2001), "Çanakkale ve Çevresinde Nevruz", **Bilge Dergisi**, S. 28, Bahar, AKM,43.2004.

Paskalya Bayramı", **www.dokumanlar.com, Dosya no: 137562.**

Syrku Popov, A., **Romenlerin Yaşam Tarzı,** Sofya, (1999), s. 315.

Zelenin D. K.,(1916), **Rus Mitolojisi Deneme Yazısı**. Petrograd, s. 108.

Zlatkovskaya T. D. Rosalia,(1978) **Slav Halklarının Tarihi, Medeniyeti, Etnografyası ve Folkloru,** M. 1978. s. 212.

HIZLI VE DENGESİZ DEĞİŞİME TEPKİ OLARAK SİNEMADA ŞİDDET: TÜRKİYE ÖRNEĞİ: 1980-2006

PİŞKİN, Günseli[*]
TÜRKİYE

ÖZET

1990'lardan itibaren tüketim ekonomisinin etkisiyle kitle kültürünü yansıtan ve kitlenin istekleriyle, özlemlerine yönelik Türk filmleri artmaktadır. Bu durum sinemanın insanların kent yaşamının gereklerine uygun biçimde eğlendirme aracı olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

İçinde bulunduğumuz dönemde Türkiye'de televizyon dizilerinin ve sinema filmlerinin bazılarının şiddet içerikli olması rastlantı değildir. Giderek artan şiddet eğilimlerinin birçok nedeni olmasının yanı sıra, dolaylı olarak Türkiye'deki modernleşme olgusunun ayrılmaz parçası olan göç olgusuyla da ilişkisi bulunmaktadır. Değişim sancıları ve ekonomik güçlükler nedeniyle bireyler özellikle kentlerde kitle iletişim araçlarına yönelmiş ve şiddetin haklılaştırıldığı öykülere merak sarmışlardır.

1980'lerdeki filmlerde kahramanların yerleşik düzene başkaldırışı yönetmenin kişisel tercihlerine bağlıdır ve eleştireldir. 1980'lerin sonunda gelişip 90'larda yükselişe geçen serbest piyasa ekonomisine uyumlanırken toplumsal değişim sancıları yaşayan girişimcilerin, bireyci yeni karakterlerin sinemada yansımalarını görmekteyiz. 2000'lerde devlet güçleriyle uyuşmanın olduğu ve vatan sevgisiyle toplumsal adalet için savaşılan filmlerde erkek gücünün serbest piyasa koşullarına rağmen yeniden oluşturulduğu, modernizm ve postmodernizm arasında kalmış insanların tepkileriyle, özlemleri gözlemlenebilir.

Anahtar Kelimeler: tüketim ekonomisi, kitle kültürü, şiddet, film, modernizm, postmodernizm.

ABSTRACT

Violance in Cinema as a Reactıon Against Rapid and Unstable Changes: Examples From Turkey: 1980-2006

Since 1990's, under the effect of consumption economy, Turkish films,

[*] Yrd. Doç. Dr., Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Sinema ve Televizyon Bölümü, A. N. Sezer Kampusü Eskişehir Yolu 03200 Afyonkarahisar/TÜRKİYE. **e-posta:** gunselipiskin@aku.edu.tr; gunselipiskin@hotmail.com

which reflects mass culture, and which are in accordance with people's demands and expectations, have been increasing. This situation stems from use of cinema, which depends on the needs of urban life, as a medium of amusement.

Nowadays, in Turkey why some television serials and films include violance is not coincidal. Rising of violance tendencies have a lot of reasons, furthermore it's indirectly related to migration, which is an unseperable part of modernization process. Because of troubles of new life and economical difficulties individuals especially who live in big cities turn towards mass media and become intersted in stories in which violance is justified.

During 1980's revolt against the social order of the heros and heroines in films depend on personal preferences of film makers and these films are critical. We see reflections of entrepreneurs, individualist and new characters in films who suffer from social changes while they have been adopting themselves to free market economy which has been developing since the late 1980's and rising up since 1990's. During 2000's, one can observe the power of man which is rebuilt though rules of free market economy and reactions of the indivuduals, who are between modernism and postmodernism in films, which present obedience for state's rules and struggles for social justice with the love of motherland.

Key Words: Consumption economy, mass culture, violance, film, modernism, postmodernism.

GİRİŞ

Türkiye'de modernleşme ve beraberinde getirdiği toplumsal değişikliklerle çalkantılar 1923'te Cumhuriyet'in ilanıyla ortaya çıkmış bir süreç değildir. 19. yüzyılda Pan-Ottomanizm düşüncesi, Osmanlılık konseptiyle modern Batı'ya erişmeyi hedefliyordu. Aynı dönemde bu ideal çökerken İttihat ve Terakki görüşü olarak Ziya Gökalp'te biçimini bulan İslam – Türk Garplileşme sentezi ortaya çıkacaktı ve buysa Osmanlılıkla karşılaştırıldığında daha radikal bir Batıcılık ideolojisi olarak görülebilir. 1923'ten itibaren Batıcılık ve Batı karşıtlığı ikilemi toplumsal yaşamın ayrılmaz parçası haline gelmiştir. Osmanlı döneminde Batılılaşma ya da Modernleşme devletin devamını sağlamaktan ibaretti. Cumhuriyet'le birlikte milliyetçilik ve ulusal kimlik olguları pek çok kültür ve etnik grubu bir arada tutmak için farklı evrelerden geçiyordu. Çok uluslu imparatorluklar döneminde ortaya çıkan ve 19. yüzyılın başında belirleyici bir özellik haline gelen, günümüzdeyse belli bir ırkın üstünlüğüne dayandırıldığında, milliyetçilik barış ve huzur için son derece tehlikelidir. 1990'lardan itibaren cumhuriyet ve laiklikle ilgili olarak batılı modern kimliğe yapılan katkılarda katılık bulunmakta ve milliyetçilik akımları kent kültürünün içine girmektedir. Askerî darbeden sonra toplum için bir depolitizasyon süreci başlamıştır. 1980'lerden Türkiye için büyük değişimlerin başladığı bir süreçti: *"Devlet tercihini burjuvaziden yana kullanmış ve bu nedenle sosyal devlet*

anlayışını geriye itmiştir. İşte, "ulus devlet" kavramının tartışıldığı nokta burasıdır. Ulusal olmasıyla kitleler, katmanlar arasında eşitlikçi bir yaklaşımı iyi-kötü gözeten devlet, 1980'lerden sonra tavrını tutumunu değiştirmiştir. Toplumun ileriye yönelmesinde gerekli olan ivmeyi burjuvaziye vermesini istemiştir" (Kahraman, 2002: 96).

Toplum, aşama aşama merkezî otoritenin baskısından kurtulmaya çalışırken kitle iletişim araçlarıyla devlet tekelindeki televizyonlarda gösterilenlere tamamen zıt, daha bağımsız cüretkâr bir dünyayla karşılaşmıştır. Modernizm olgusu kaçınılmaz şekilde kapitalizm ve tüketim ekonomisi değerlerini yayan kitle iletişim araçlarıyla iletişim hâlindedir. Modernite tarihi, milliyetçilikle de ilgisi olan kapitalizmin tarihi olarak düşünülebilir. Gelişmiş devletler açısından ele alındığında kapitalistleşme, diğer ülkeleri pazar olarak kullanmak koloniyalizmi üretmekti. Avrupa dışından bakıldığındaysa Batılılaşmak, Avrupalılaşmak ve bunun milliyetçiliğe dayandırılmasıydı. 19. yüzyıl Avrupası'nda burjuva sınıfı milliyetçiydi, oysa 20. yüzyılın sonuyla ve 21. yüzyılı kapsayan bir süreçte burjuvazi ulusallığı aşmış durumdadır ve bunun günümüzdeki adı "globalleşme"dir.

Gelişmiş ülkelerde sermayenin en gelişmeci kesimi artık ulusal kimlikle ilgilenmemektedir. Tüm dünyayı, ulusal sınırları önemsemeden hatta yok ederek kendisine göre biçimlendirmek istemektedir. Bunların gelişmekte olan ülkelere etkisi toplumsal yaşamda içerisinde çeşitli siyasal döngülerle açığa çıkmaktadır. Kapitalistleşme süreci tam olarak gelişmediği için bir takım ideoloji ve akımlara saplanılıp kalınmaktadır. Bunların başında milliyetçilik ve fundamentalist akımlar gelmektedir.

1990'lı yıllarla birlikte Türkiye Cumhuriyeti, laikliğin ve cumhuriyetin temellerinin tartışıldığı bir ortama girmiştir. Türkiye laikliği merkez olarak aldığı kültürel bir devrimi başaran ilk İslam ülkesi ve modernleşme sürecini uzun süredir yaşayan bir ülke olarak belli bir Modernleşme düzeyine ulaşması beklenirken 1990'lı yıllarda laiklik konusunu gündemine almıştır. 2000'lerde bunlar toplumsal dengelere uygun olarak varlığını sürdürmektedir. Tüm bu değişimler önemli birer kitle kültürü olan filmlerde yansımalarını bulmaktadır, bu nedenle çalışmada Türkiye'de toplumsal değişimleri şiddet düzeyinde yansıtan filmlere toplumbilimsel çözümlemeler yapılmaktadır.

Türkiye'de Toplumsal Değişim ve Kitle Kültürü

Türkiye'de burjuvazi giderek güçlenirken, despotik devlet bağlantılı pozitivitist modernist söylevi aşmış ve farklı seçeneklere yönelmiştir. Aşılan modelin öğeleri Batı'yı simgelemektedir, ancak bunlar Batı'da eskimiş oldukları için yeni seçeneklerin aranmasıyla yerel değerlere dönülmek istendi. Böyle durumlarda yapılacak şey, boşlukların dinsel kavramlarla doldurulmaya çalışılmasıdır. Sosyal devlet olgusunun yıpranması bunların oluşumunda etkiliydi. Özellikle 1990'lardan itibaren din esaslı örgütlenme görülmektedir. *"Bu niteliğiyle siyasal İslam, özellikle Türkiye'de, o dönemde 'güncel ilericilik'*

konumuna yerleşmiş, böyle bir işlev üstlenmiştir" (Kahraman, 2002: 121). Batı'nın modernizme geçişinde herhangi bir kopukluk olmamakla beraber, Türkiye'de bir bilinç kopukluğu olmuştur. Bilindiği gibi devrimlerle toplumsal bilincin kopmasına ve yeniden kurulmasına çalışılır. Artık söz konusu olan yüzyıllardır süregelen geleneklerden ayrılış ve yeni bir eklemlenme sürecinin doğuşudur. Ancak kültürde kesin bir süreklilikten, kopuştan söz etmek mümkün değildir. Bunun nedeni kültürün nesilden nesile aktarılabilen bir olay olmasından kaynaklanmaktadır ve bu, kültürün bireylerin yaşamlarının ötesine geçerek devam etmesi anlamına gelmektedir. Modernizm sürecinde ortaya çıkan boşlukların doldurulmasında dinin büyük rolü olmuştur. 1980'li yıllarda yaşanan devlet ve geleceğe yönelik umutlar varlığını korurken, 90'lardan günümüzeyse varolan sosyo-ekonomik süreçte eski ve yeni her tür oluşum tüketilmek üzere toplumsal yaşamda yerini almaktadır.

İçinde yaşadığımız döneme ışık tutması açısından ele alınması gereken 1950'ler, kırsal kesimden kentlere göçlerin hızlandığı tarihsel ve politik süreçlerin başladığı, eşraf, taşra zenginleri ve burjuvazi olmaya hazırlanan görgüsüz kesimin bürokratların önüne geçmeye başladığı bir dönemdir. Kültürel alanda yapılan faaliyetlerde 1940'lı yıllarda Anadolu ve halk kültürü övülürken, 1950'li yıllarda çok farklı anlayışlar gelişmeye başlayacaktı. Bu dönemde izlenen politikalar da iç göçü hızlandırırken kentlerde yeni eğlence biçimleri doğuyordu ve burada radyonu izole edilmişliği yok etmesi de oldukça etkili bir süreçti. 1950'lerden itibaren Türkiye'de çok farklı toplumsal süreçler yaşanırken bu kitle kültürünü de etkileyecekti. Bu dönemde, ilk dönem politikaları yerine sentezci kültürel tarzlar ortaya çıkmasıyla köyden kente göç, kent nüfusundaki artış ve sanayileşmesiyle Türkiye'de feodal yapı da hızla çözülmeyle başlamış, iç göçün yoğunluğuyla birlikte devletçi döneme ait perhizci ve kooperatist kapitalist ideoloji yerine, bireyci ve hazcı bir tüketim ideolojisi ikame edilmeye çalışılmıştır.

1950'lerde tamamıyla olumlu sayılamayacak kentlere doğru nüfus yığılmasıyla birlikte dışa bağımlı bir sanayi toplumuna dönüşülmüştür. Bu dönemden başlayarak sonraki süreçlerde plak sanayi, teypler, kasetler boş zamanların sisteme uyumlanmaya dönüşmesini anlatmaktadır. 1960'lı yıllarda Türkiye'nin hızla sanayileşmeye başlamasıyla otuz yıl içinde İstanbul'un nüfusu otuz kat artar ve pek çok Anadolu kenti de görünüm değiştirmeye, metropolleşmeye ve insanlar bireycileşmeyi öğrenmeye başlarlar. Gerek dış, gerekse iç göç kaçınılmaz sonuçlar oluşturacaktı. İnsanlar farklı değer yargılarına sahip kentte düştükleri yalnızlık ortamında gruplaşacaklar ve geldikleri kente sosyokültürel açısından ne kadar uzakta ve ekonomik açıdan ne kadar güçsüzseler o kadar çok kümeleşmeler sözgelimi ortak mahalleler ve geldikleri yörelere ait eğlenceler oluşturacaklardı. Kentte yapayalnız yaşayan, feodal değerlerinden kopmuş insanlar için en iyi dost kitle iletişim araçlarıdır, bu da kitle kültürünün en bayağı ürünlerinin çoğalması anlamına gelmektedir.

Kültürlerin ve insanların yersizleşme sürecinde yani göç olayıyla geçmişlerinden nasıl koptuklarını ve kültürel ortamlarını nasıl yeniden yerlileştirerek, yeniden biçimlendirmeye çalıştıkları üç olguyla açıklamaya çalışılır; kültür ötesi, yerlileşme ve melezleşme. Kültür ötesi bir yandan geleneksel kültür kategorilerini yıkarken diğer yandan da yeni kültürel türlerini birleştirir. Bu durumun pekiştirilmesinde en büyük güç ise modern iletişim teknolojisidir. Yerlileştirme ise melezleşmenin bir boyutudur. Bu durum kitle iletişim ürünlerinin yaygın türlerinde; şarkılarda, pop-folk karışımı dans gösterilerinde kendisini göstermektedir. Kültürel yeniden yerlileşme hem anayurdundan başka yerlere göç edenler için hem de kırsal kesimden büyük kentlere göç edenler için söz konusudur. 1960'lı yıllarda yoğun bir iç göç olayı yaşanması kültürel bir kopuş bir bakıma yeniden yapılanışın üst seviyelere çıkacağı bir dönemin başlangıcıydı ve yine doğal olarak bu dönemde kitle kültürü ürünlerine yaygın bir talep söz konusuydu. Sinema, plak ya da eğlence endüstrisi giderek artan taleplere yanıt vermek istiyordu. 1960'lardan sonraysa sanayileşme, bilgi üretimi, uzun vadeli meslek eğitimleri ve ciddi yatırımlar yavaş yavaş yok olurken okuyup bir yerler gelme faydalı işler yapma yerini kısa yoldan köşe dönmeciliğe bırakmaya başlayacaktı.

1990'lardan itibaren devam eden süreçte kitle kültürü ürünlerinde şiddet olgusuyla karşılaşılmaktadır. Bu durum büyük ölçüde tüketim toplumu olma yolunda verilen çabalarla ve küçük insanın bunalımlarından kaynaklanmaktadır. Toplum içindeki insan erkek bile olsa bu insanın üstün insanlar arasında kendinden hoşnutsuzluğu artar ve teslimiyetçi düşüncenin içinde hapsolur. Bireylerin içinde yaşadıkları topluma uyumlandırılmaları artık zorlama yoluyla değil onlara tüketmeleri gereken şeylerin olduğu söylenerek yapılmaktadır. 1980'lerde serbest piyasa ekonomisiyle başlayıp 1990'lara uzanan süreçte kültürel alana damgasını vurmuş değişimler, İslamiyet'le ilgili oluşumlar, terör, aşağı kültürün yükselişi, tüketim çılgınlığı, belli sınıflarda da olsa cinsellik patlamasıdır. Reklamlarla artık her şey metalar dünyasının algılanması olarak görülmektedir. Kitle iletişim araçlarında sunulan dünya uğruna her şeyin yapılabileceği bir dünyadır. 1990'larda giderek hızlanan ve 2000'li yıllarda daha da belirginleşen bir olay da düşünen kesimin giderek değersizleşmesidir. 1980'lerde Kemalizm vazgeçilmez bir olgu olarak ortaya konulurken uğranılan felaketlerden sadece Batı sorumlu tutulmaya başlanmıştır. 1980'lerde başlayarak 1990'larda devam eden bir durum da burjuvazinin devletçiliği itmesi ve sermayenin devlet kontrolünden çıkmasıdır.

1990'lardan itibaren Türkiye modern ve postmodern süreçleri birlikte yaşamaya başlamıştır. Modernizm yaşam alanlarının farklılaşmasıyken, yabacılaşmasıyken postmodernizm de farklılaşmanın giderilmesi doğrultusunda geliştirilir. Özellikle modernleşme sürecinde toplumların değerleri her zaman değişim halindedir. Ancak bu değişme her zaman değerler sisteminin kendi içinde ve toplumsal yapının öteki öğeleriyle uyumlu ve eş zamanlı olamaz. Toplumsal yapı içindeki değerler, toplumun uyumunu, bütünleşmesini gösteren

egemen değerler, kimi değişiklikler yüzünden "yok olma" ya da "değişme" sürecine boyun eğmiş "eski değerler" ve "ekonomik ya da teknolojik değerler" yüzünden toplumun "yeni değerleridir". Eski ya da yeni değerler toplumdaki bazı oluşumlardan farklı değillerdir. *"Toplumların "değerler sistemi" genel olarak, ya bir üretim biçimiyle ya da bir ekolojik öğe ile, ya da bir üretim teknolojisiyle anılır"* (Kongar, 1991: 4) .

Feodal değerler, kapitalist ve endüstriyel değerlerin yanında "tüketim toplumunun değerleri" ya da daha güzel bir yaşam için tüketim olayı yer alır. Bu süreç Batı toplumlarında olduğu gibi doğal bir süreçte yaşanmazsa ve endüstrileşme hızını aşan bir kentleşme varsa kentlerde ve endüstride kırsal değerlerin egemenliğiyle tüm bir "kalkınma ve gelişme sürecini" engelleyebilir. Kapitalist ve endüstriyel değerleri yaşamayan bir toplumda tüketim toplumuna özgü değerler toplumsal karmaşaya neden olabilir. Teknolojik olarak ve her yönden gelişmiş toplumların değerleri kitle iletişim araçlarıyla bu tür toplumlara girerek değerler karmaşasını ve toplumsal çalkantıları besleyebilir. Ancak bu durum kalıcı olmayabilir. Çünkü toplumsal yaşam tam olarak sonuçları kestirilemeyen ve kendi içinde birtakım dinamikleri barındıran bir süreçtir. *"Çağdaş sınai toplum ve kapitalist işleyiş geleneksel hayat tarzını ve onunla birlikte yerleşik değerleri altüst ediyor. Ama toplum bunun sonucunda parçalanmak zorunda değil (öyle istisnai örnekler görülse de); Normal olan, birkaç kuşak süresi içinde istikrarın yeniden kurulması"* (Belge, 2004: 7). Bireysel özgürlükler, endüstriyel değerler tam oturmadığı için eski feodal değerlerin saldırısına uğrayabilir. Tüketim toplumlarına ait olmayan değerler ani bir değişime uğrarlarsa toplumun değerlerinde aşırı yozlaşmalar olabilir. Endüstriyel değerleri tam anlamıyla yerleşmeden kapitalist değerler sistemi yerleşmeye çalışırken her ne şekilde olursa olsun para kazanmanın, zengin olmanın tek değer olarak benimsenmesi buna en güzel örnektir.

Türkiye'de olan tüm değişimler, yeni yapılanmalar kitle iletişim araçları tarafından pekiştirilmiş hatta yeni davranış ve yaşam biçimleri talep edilmiştir. 1990'lardan sonraki süreçte özellikle de 2000'li yıllarda Türkiye insanı da diğer batı ülkelerindekiler gibi tüketim toplumu olmanın getirdiği yükleri taşımaya başlamıştır. Eğlence olayı da bu sisteme kolaylıkla adapte olabilmiştir. Türkiye'nin yaşadığı değişim süreçleri özellikle Ankara ve İstanbul bağlamında ele aldığımızda Cumhuriyetten önce İmparatorluğun kalesi olan İstanbul'un kesinlikle Türkiye'nin modernleşme sürecinin merkezi olan Ankara'nın önüne geçtiği söylenebilir. İstanbul siyasi elitin başkenti değildir, ancak onları geçmiştir. İstanbul seçkinlerinin kendini beğenmişliği Cumhuriyet sonrasında da belli bir süre devam etmiştir. Ancak Osmanlı'yla tüm bağlarını koparan yeni devlet İstanbul yerine, Ankara'yı devrim merkezi olarak seçmiş ve geçmişle bağlarını simgesel düzeyde kurtarmaya çalışmıştır. Çeşitli güçlerin birleştiği yeni düzende belirsizlik varsa bu belirsizliğin odak noktası İstanbul'dur. Belirsiz İstanbul, dramatik olarak değişen bir çevrede kent yaşamında yaşayan halkın algılanma ve davranış biçimlerine aracılık eden imgeler demektir. Türk

modernitesi 1923 yılında devlet politikası olarak İslami imparatorluklardan tamamıyla farklı bir kültür politikası izleyerek oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu tam bir modernleşmeyle sonuçlanmazken belirsizlik en güzel yansımasını İstanbul'da bulacaktır. *"Dünya üzerinde hiçbir yer İstanbul'dan daha çok Türkiye'nin dünyadaki rolüne aracılık etmede karmaşık ve önemli bir role sahip değildir… Eğer modernist Cumhuriyetçilerin amaçları Atatürk'ün başkenti Ankara'da belirgin bir şekilde odaklandıysa İstanbul ulusal canlanış için ümitsiz bir yer olmaya mahkum edilecektir; caddelerin labirente benzer karmaşıklığı "melez" popülasyonu ve ulusu yeniden yapılandıranların modern toplum vizyonları için kıyas imkanı sağlayan şizofrenik aidiyetsizliğiyle (burada kentin Avrupa ve Asya arasındaki konumu düşünülmekte)…"*(Stokes, 2000: 225). Resmî ulusal modernite'ye karşı resmî olmayan popüler modernlik karşıtlığı, ulusal modernleştirme mekanizmalarının daha az üretken iki kısımlığının bazılarını onaylayıp, kompleks bir durumu basitleştirirken bu ikisini birbirinden ayırma riskini de taşımaktadır. *"Modern olmanın ısrarlı bir şekilde unutmaya dayandığı ve modernin de organik olarak ulusal olanın yerleşik geleneklerine bağlı olduğu bir toplumda anımsama hem bir problem hem de kültürel bir inceleme konusu olur"* (Stokes, 2000: 240).

1990'larda, yüzlerce yıl önce Aristo'nun sözünü ettiği egemen sınıfların farklı ve yüksek zevklerinin olması gerektiği savının günümüz Türkiye'sinde herhangi bir hükmü bulunmamaktadır. Yığınların, kitle iletişim araçları yardımıyla sürekli olarak tüketime özendirilmeleri ve basit zevklere yönlendirilmeleri, tüketerek toplum içindeki yerlerinin değişeceğine, bulundukları katmandan daha üst bir katmana yükseldiklerine inandırmakla mümkün olmaktadır. Özellikle şiddet unsurunun olduğu filmler, dış dünyada ezilen horlanan, ekonomik zorluklarla savaşan halkın bilinçaltının dışavurumu haline gelmiştir. Yeni kültürel olaylar, yavan aşk şarkıları, toplumun alt kesiminden gelen insanların kendileri gibi küçük insanlarla alay ettiği güldürü filmleri, ulusal kahramanlık öyküleri, zenginlerin yaşamının gösterildiği romanlar ya da popüler diziler bunların içinde yer almaktadır. 1970'lerde ifade edilen kızgınlık, çaresizlik, isyan duygusu artık 2000'li yılların başında kendini şiddet eylemleriyle göstermektedir.

İçinde bulunulan dönemde Türkiye'de televizyonda ilgi çeken dizilerin ya da filmlerin şiddet içerikli olması ilgi çekicidir. Bireylerin şiddet ağırlıklı dizi ve filmleri izlemelerinde katarsis olgusunun önemi açıktır. Televizyonlardaki katartik etki katarsise aşırı derecede gereksinim duyan ve büyük ölçüde bir öfke ve düşmanlık duygusuna sahip olan bireyler için son derece büyüktür, buysa insanların içinde bulundukları toplumsal yapıyla ilgilidir. Feshbach ve Singer'a göre *"alt sınıflar, orta sınıf insanlardan daha çok katarsise gereksinim duymaktadırlar"* (De Fleur ve Ball, 1982: 202).

Türkiye'nin en büyük ve en önemli kentlerinin nüfusu özellikle 1950'lerden itibaren artmıştır. Göçen adam savunma halindedir, en iyi savunma ise saldırıdır. Bir de bunlara ekonomik yetersizlikler eklendiğinde ortaya çıkan

olaylar, ufak tefek şiddet eylemlerinden mafyaya kadar gidebilmektedir. Toplum içinde küçük insanların yaptığı tüm kötülüklerin nedeni başarılı olmak uğruna yapılmış olması sonucunda sevgisizlik toplumun geneline yayılacak bu da insanları mutsuz yapacaktır. 19. yüzyıl Batı toplumlarında olduğu gibi Türkiye'de de insanlar doğduğu yerde aile kurup ölmek yerine, eğitim, iş değiştirerek yükselmek, iş bulmak, sınıf atlamak için yer değiştirmiş, yalnızlaştıkça da çevresine karşı korku geliştirmiştir. Bu yalnızlık duygusunu kitle iletişim araçlarına yönelerek gidermeye çalışmış, şiddet öykülerine merak salmıştır. Şiddet ağırlıklı popüler metinlerin içinde haklılaştırılmış şiddet unsuru vardır ve bu durum başka kültürlere ait popüler metinlerde de sıklıkla rastladığımız bir durumdur. Sözgelimi mafya dizi ya da filmlerinde görülen kötü karakterler kadar iyi karakterler de şiddete başvurabilmektedir. Sonuçta eğer gerekiyorsa şiddete başvurabilirsin mantalitesi beyinlere yerleştirilmektedir. Burada kendince haklı nedenlerle başkalarının üzerinde şiddet uygulanmasının doğal gösterilmesi söz konusudur ve bu katarsisi de aşan bir durumdur. Katharsisle gerçek doyuma ulaşamayan insan kendisinden daha güçsüz insanlara şiddet uygulamaktadır, ancak bundan sonra bu kişide oluşan sadece ruhsal yalnızlık ve toplumsal kargaşanın biraz daha artması olmaktadır. Gerçek dünyada ezilseniz de filmsel gerçeklikte intikamınız alınmaktadır. Zaten kötü adamlar her yerde vardır; filmlerde, okullarda, süpermarketlerde ya da otobüs duraklarında. Günlük hayatın içine artık bir mafya kodu sokulmaktadır. Bu kodun açılımıysa şu şekildedir; birisini öldürtmek ya da öldürmek zorunda kalabilirsiniz, eğer sizin hakkınız yeniyorsa bu oldukça doğaldır. Televizyon dizileri, filmler ya da kitle iletişim araçlarıyla ilgili kültürün diğer ürünleri, bizim kimliklerimizi kendimizle ilgili yaptığımız anlamlandırmaları erkek ya da dişi olmakla ilgili kavramlarımızı sınıf anlayışımızı hatta ırk ve etnik kökenle anladığımız şeyler için malzemelerle doludur. Biz her çeşit kitle iletişim aracından kimin güç sahibi, kimin güçsüz, kimlerin kuvvet ve şiddet uygulamaya izinli kimin izinli olmadığını görürüz. *"Medya imgeleri bizim dünyayla ilgili görüşlerimizi ve en derin değerlerimizi biçimlendirir: İyi ya da kötü, olumlu ya da olumsuz ve ahlaki ya da şeytani olarak düşündüğümüz şeyleri… Bunlar baskının gücünü dramatize eder ve meşrulaştırırlar ve güçsüzlere yerlerinde kalmaları gerektiğini aksi takdirde yok edileceklerini gösterirler"* (Kellner, 1994: 5).

Modernleşme sürecine Batı'nın geçirdiği bir süreçle girmeyen ülkelerde iyi ve kötü konusunda insanların kafası karışmakta ve bir tür ikilem içine düşülmektedir. Bu ikilemi C.W. Mills şu şekilde açıklamaktadır; *"Geri kalmış ülkelerde ise, eski ve köhne yaşam biçimi meydanı terk etmeye; kitleler, ne olduğu tam olarak açıklığa kavuşturulamamış yeni yeni istemler ve umutlar peşinde koşmaya başlamışlardır. Geri kalmış ülkelerin hepsinde de otorite ve şiddet kullanımının araç ve kurumları yönünden total, biçimleri yönünden ise bürokratik bir nitelik kazanmışlardır"* (Mills, 2000: 13). Gerek dış etkiler gerekse içsel nedenlerle ani değişimlere maruz kalan toplumlarda bir çeşit kaos ve kargaşa ortamına girilmektedir. Toplum içinde yaşayan bireylerin bazı

değerlere önem vermeleri doğaldır ve eğer bu değerler tehdit altında değilse mutludurlar. Bunun tam aksi olduğundaysa toplumsal karmaşanın olması kaçınılmaz bir hal alacaktır. Eğer bireyler kendileri için üstün olan değerlerin, değer sistemlerinin tehdit edildiğini görürlerse paniğe uğramaktadırlar. En kötüsü de bir toplumda kişilerin üstün tuttukları değerlerin kalmaması ve bu değerlere yönelen tehlikelerin farkında olmamalarıdır. Eğer bu durum toplumdaki değerlerin sadece bir kısmıyla ilgiliyse ilgisizlik-indifference, değerlerin tümünü kapsadığıysa ölgünlük-apathy'dir. Son olarak toplumdaki kişilerin üstün tuttuğu hiç bir değer kalmasın, ancak kişiler eğer bu durumun farkına varırlarsa huzursuzluk-uneasiness, endişe içinde olma-anxiety, total bir görünüme varınca da ölümcül bir yılgınlık-malaise içine düşmüşler demektir. Batı toplumlarının durumu günümüzde huzursuzluk ve ilgisizliktir, çünkü değerler ve tehdit ediciler açık değillerdir. Bizim toplumumuzdaysa değer karmaşasıyla beraber değerlerin yitirilişi huzursuzluklara neden olmaktadır. Bu durumun bilinçli denemeyecek şekilde farkına varanlar olsa da insanlar yeni değerler dünyasına olanca hızlarıyla adapte olmaktadırlar. Böylesi karmaşalar kitle iletişim araçlarının gerçekle kurmacayı karıştıran programlarıyla birleşince bireyler neyin doğru neyin yanlış ya da neye nasıl tavır takınacakları konusunda iyiden iyiye çıkmaza düşmektedirler. Toplumsal düzen için şiddetin kullanılmasıysa en son kullanılacak şeydir, çünkü istikrarı sağlamak için toplum içinde farklı mekanizmalar bulunmaktadır. Bu mekanizmaların başındaysa kitle iletişim araçları yer almaktadır, ancak popüler metinlerde çok fazla şiddet unsurunun olması toplumsal düzenin daha da bozulmasına neden olmaktadır.

Toplumsal çatışmalar ve sonucunda ortaya çıkan psikolojik çatışmalar insanların doğuştan getirdikleri saldırganlığa bağlanamaz ya da bu eğilim tartışılabilir. *"Saldırganlık potansiyeli, belli bir türden doğal ve toplumsal durumlar, en çok da çatışma tarafından harekete geçirilebilmektedir. Cinsel dürtü modeline dayanarak bireylere bir saldırganlık dürtüsü atfeden Lorenz ve diğerleriyle bilinçli bir karşıtlık içinde çatışmaları tahrik edenin saldırganlık olmadığı, saldırganlığı tahrik edenin çatışma olduğu söylenebilir"* Nobert Elias, 2004: 198). Kitle kültürü büyük ölçüde şiddete dayalıdır ve bu durum psikolojik çatışmalardan çok sosyolojik açıklamaları gerektirir. Kitle İletişim araçlarındaki şiddetin insanın en alt düzey içgüdülerine seslendiğinden dolayı yaygın olmasından kuşkulanmalıyız. Batı toplumları bazında düşündüğümüzde toplumsal değerler için herhangi bir tehlike oluşturmadıkları sürece gençlik, çekicilik beyaz ırk her zaman şiddetten uzak kalma, ancak şiddeti uygulama konusunda daha şanslı durumdadır. En yaygın kitle iletişim aracı olarak televizyonda şiddet içerikli program ya da filmlerin oluşu daha önce de bahsedildiği gibi toplumları yanlış bilinçlendirme konusunda büyük tehlike oluşturmaktadır.*"Televizyondaki şiddet toplumdaki sınıf (ya da başka) çatışmaların somut bir temsilidir. Bir toplumun, tarihin şu ya da bu noktasında, popüler yapmak için seçmiş olduğu erkek ya da kadın kahramanlar o toplumun egemen değerlerini en iyi cisimleştiren figürlerdir. Buna karşılık, toplumun gözünde popüler kötüler ve popüler kurbanlar tam da bu normdan sapan*

değerleri cisimleştirenlerdir" (Fiske, 1996: 165-166). Zenginlik ve yoksulluğun en uç noktasına vardığı ülkelerde daha çok şiddet içeren popüler dizi ve programlar yer almaktadır. Şiddet sınıf ya da toplumsal çatışmayla arasındaki eğretilemeli ilişki yüzünden popülerdir. Bu anlamda şiddeti popüler yapan, yurttaşların bilinçaltı değil, toplumsal sistemdir ve kesinlikle toplumsal ahlakın çöküşü söz konusudur. Ancak burada çoğu zaman suçlanmak istenenler kitle iletişim araçları ve izleyenlerdir.

Şiddetin eril kitle kültürünün ve bu kültürün devamlılığını sağlayan önemli bir öğe olduğu unutulmamalıdır. *"Şiddet, toplumsal egemenlik altına almanın ve tabiliğin somut bir temsili olduğundan, dolayısıyla da bu egemenlik altına alınmayı temsil ettiğinden ötürü popülerdir"* (Fiske, 1996: 167). Günlük yaşamın stresinden bunalan insanlar, şiddete dayalı olmayan, insanca duyguların ön plana çıktığı bir yaşamın var olamayacağını düşünmeye başlar, böylece sıradan insan: *"Şiddeti ben kullansam iyidir, bana karşı kullanırlarsa kötüdür" diyor ve kendisini şiddete karşı korumak için polis, adiye, askeriye gibi alışılmış, demokrasinin meşrebine uygun şiddet kullanımlarının dışındaki şiddet kullanımlarına da daha hoşgörüyle bakmaya başlıyor"* (Oskay, 2003: 8).

Kentleşme süreciyle birlikte insanlar günlük yaşamın kızgınlıklarını, maddi yetersizliklerini, ezikliklerini tüketerek göstermeye çalışmış, zorlamış, tüketerek mutlu olunacağı düşüncesine saplanıp kalmıştır. Sanayileşmeyle beraber orta sınıfın mülkiyete sahip kesimleri realiteye dayanarak yönettikleri iş dünyasını tamamlamak için, illüzyonlar içinde yaşayabileceği interior oluşturmaya başlamışlardır. Bunun nedeni tüketim yoluyla metanın yeni işlevler kazanmasıdır; *"...reel yaşam üzerindeki egemenliğini yitiren insanın içine çekildiği bu interior ki, çok geçmeden, reel yaşama katlanabilmek için gereken yoğun bir anomie'nin her yanı kapladığı güçsüz, sinik ve suçluluk ve karşıtlık duygusunun içine girdiği karanlık bir yer altı dünyasına gömülmüştür."* Ünsal (Oskay, 1977-1978: 219). Bu anlamda egemenliğin dayanağı olan orta sınıf büyük yıkımlara uğrayacaktır. Böylece kitle kültürü sistemin devamlılığı gibi çok önemli işlevler kazanmaktadır. *"Reel yaşamı, fantazyada da aynı ile tekrarlayarak, reel yaşamın sürdürülmesini kolaylaştırmakta; reel- yaşamın yerine başka türlü bir yaşam olabileceğini düşünmenin yollarını tıkamakta; bu kırgınlıkları hafifletmekte; varolanı benimsemenin acısını, utancını hafifletmektedir"* (Oskay, 1977-1978: 224). Her türlü engellemeler insanlarımızı özlemlerle dolu yarı yetişkin yarı çocuk hâline getirirken bu insanlar sadece kendilerini haksızlığa uğramış hissetmektedirler ki bu da psikolojik dengesizliğin göstergesidir. Kimden hesap soracaklarını bilemeden saldırgan ve mutsuz yaşamlarına devam ederler ve kitle iletişim araçlarından bu durumun devam etmesini sağlayan talepleriyle kısır bir döngünün içine girerler. "*Yiyicilik, yolsuzluk, rüşvet skandalları "sıradan insanın" toplumsal sisteme ve onun yönetimini üstlenmiş bulunan siyasal rejime olan inancını sarsmakta; toplumsal sistemin ve siyasal rejimin varlık sürdürmek için "yurttaş*

bireylerden" istedikleri fedakarlıklara katlanması güçleşmekte; gündelik hayatında "ışıkların söndüğü her an" kendisi de kendi çapında anomik davranışlarda bulunmaya başlamaktadır" (Oskay, 1994: 5). 1990'ların ikinci yarısından itibaren paraya tutku, yabancılaşma ve yapaylık yaşam biçimi olmuştur.

Toplumsal Değişime Tepki Olarak Türk Sinemasında Şiddet: 1980-2006

Toplumsal yaşam ve toplumdaki bireyleri etkileyen önemli olayların sinemaya yansıması son derece doğaldır. Bu anlamda şiddet olgusunun da 3 farklı dönemde 3 farklı şekilde sinemaya yansıdığını belirtebiliriz. 1980'lerdeki filmlerde siyasal suçlulara yapılan işkencelere ve bu kişilerin harap olmuş yaşamlarına rastlamaktayız. Sözgelimi 1986'da Şerif Gören'in "Sen Türkülerini Söyle" filminde 7 yıl hapis yatan, 12 Eylül öncesi olaylara karışmış olan Hayri'nin işkence sahnelerini görmekteyiz. Zeki Ökten'in "Ses" filminde de 6 yıl hapis yatan devrimci gencin öyküsü anlatılmaktadır. 1987'deki Ümit Elçi'nin Çetin Altan'dan uyarladığı "Bir Avuç Gökyüzü" ve "Bütün Kapılar Kapalıydı" filmlerinde siyasal suçlulara yapılan işkenceler gösterilmektedir. Yeni on yılın başlamasıyla Türk Sineması farklı bir yola girse de 1980'lerin uzantıları olan bu türden birkaç örnek görülmektedir. 1990'da Yusuf Kurçenli'nin Rıfat Ilgaz'dan uyarladığı karartma geceleri siyasal içerikli olmamasına karşın 1940'lı yılları konu edinmektedir. 1994'te Artun Yeres'in İnci Aral uyarlaması "Buluşma" filminde siyasal bir çatışma sonunda ayağından vurulan gencin ağır işkenceden sonra erkekliğini kaybetmesi üzerine kurulan bir öyküsü vardır

1990'lardan itibaren sinemamızda Yavuz Turgul'un "Eşkıya" (1996) filminde ve Mustafa Altıoklar'ın "Ağır Roman" (1997) filmlerinde mafya olgusu ve kişisel intikam öyküleri bulunmaktadır. Bu iki filmde göze çarpan ve 1990'lı yıllar boyunca gözlemlenen en önemli özellik haklılaştırılmış şiddet olgusunun devlet güçlerinin yadsınarak yerine getirilmesidir. "Eşkıya" (1996) Türk toplumundaki değişen bireyi daha doğrusu tüketiciyi, onların duygularını, geçmişini, yalnızlığını, ezilmişliğini anlatmaktadır. Devlet güçlerinden bağımsız olarak şiddet orada durmaktadır. Eşkıya filminde medyatik, imaja dayalı biçimsellik ve şiddetin egemenliği başka bir deyişle herhangi bir kurumdan farklı olarak işleyen şiddet olgusu söz konusudur. Bu filmde kentte halen varlığını sürdüren geleneksel köylü kültürünün yaşandığı yerler dışında, atomize olmuş ilişkileri, şehirdeki insanların çöküntüsü, yalnızlığı, şiddetin iktidarı anlatılır. Eşkıya filminde medyatik, imaja dayalı biçimsellik ve şiddetin egemenliği başka bir deyişle herhangi bir kurumdan farklı olarak işleyen şiddet olgusu söz konusudur. Bu filmde, farklı olarak 2000'lerde görülen şiddet öyküleri bulunmamakta, her ne kadar bireysel başarı ve intikam duyguları olsa da bunlar yüksek amaçlar adına gerçekleştirilmektedir. Bu anlamda 1990'lı yıllar için "*şiddetin, genel olarak örgütlü şiddetin temel dayanağı olarak "devletin" himayesinde gerçekleştiği filmlerde üstü örtülü olarak da olsa görmek mümkün, ancak doğrudan devletin "yasa dışı" eylemlerine*

sinemacılarımızın hala el atmadığını, Hollywood sineması kadar bile var olan sistemi eleştirmediğini söyleyebiliriz" (Kıraç, 2000: 13).

Her ne kadar bize özgü bir öykü anlatılsa da filmdeki karakter Amerikan Sinemasının bireysel çabalarıyla kendi ideallerinden asla ödün vermeyen ve sonunda bizlere ders vermeyi başaran kahramanlarını anımsatmaktadır. 19. yüzyıl romantizm akımının kahramanlarında da aynı özellik bulunmaktaydı. David Bordwell'e göre *"Klasik Hollywood filmleri, bir sorunu çözmek ya da sahip olduğu bir takım amaçlarına sadık kalmak için uğraşan psikolojik olarak betimlenen bireyleri gösterir. Tüm bu çabalamalar süresince karakter diğerleri ile ya da etraflarında meydana gelen olaylarla çelişkiye düşer. Öykü de kesin bir zafer ya da yenilgiyle sonuçlanır"* (Belton, 1996: 11). Filmde Amerikan Anadamar sinemasıyla benzerlikler bulunmaktadır. Bize özgü kültürel durumları yansıtmakla beraber bu durum globalleşme çağında normal görünmektedir. Postmodern kültüre özgü tüm bu özelliklerin doğru kombinasyonu ve doğallıkla beraber yeterli teknik donanım ortaya izleyicilerin ilgisini çeken durumlar ortaya koyabilmektedir. "Eşkıya"nın pek çok mafya filmiyle ve özellikle "Affedilmeyen" filminin sonuyla benzerliği buna güzel bir örnektir.

"Eşkıya" Türk toplumundaki değişen bireyi daha doğrusu tüketiciyi, onların duygularını, geçmişini, yalnızlığını, ezilmişliğini yansıtır ve izleyicilerin Amerikan filmlerinden bıktığı ve bütün dünyada ulusal sinemaya doğru yönelişlerin olduğu bir dönemde çekilir. Ancak Amerikan filmlerinin ritmine ve anlatım özelliklerine alışmış bir izleyici kitlesi de bulunmaktadır. Filmin en ilgi çekici özelliklerinden birisi, bazı Hollywood yapımlarında da gözlendiği üzere ve gerçekçi dramatik bir yapıyla masalsı nitelikler arasında gidip gelmesidir. Kitle kültürü ticari sinemada da yansımalarını bulmaktadır. İntikam filmleri izleyicilerin ilgisini çeker ve bunlar izleyiciyi hazırlama, izleyiciyi üzme, izleyiciyi kızdırma, izleyiciyi rahatlatma gibi basamaklar üzerine kurulmuştur. Öncelikle izleyiciye kahraman duygusal, iyi bir eş ve baba olarak gösterilerek sevdirilir. Sonra kötü adamın kötülükleri sergilenir. En sonunda izleyiciler istediklerine ulaşır ve intikam kahraman kişiliğinden ödün vermeden alınır. Filmde mafyanın başı Demircan Abi kötüdür ve kötü karakterlerden hoşlanan sinema izleyicisi tarafından sempatik olarak algılanabilir. Bunun nedeni şiddetin toplumsal baskılardan geçici süreyle de olsa kurtulmayı sağlayacak bir çeşit sıyrılma hazzı olmasıdır.

Yavuz Turgul kahramanlarını İstanbul'a başarıyla yerleştirir, çünkü bu kent değişen Türk insan tipinin en iyi şekilde irdelenebileceği bir yerdir. İdealleri ve dürüstlükleri Baran ve Cumali'nin sonunu da hazırlayacaktır. Bu anlamda filmde eski ve yeni değerler arasındaki uzlaşmazlık konu edilirken eski değerlerin de olayların akışında etkili olabileceği dolayısıyla dünyanın onlar olmadan daha tatsız olacağı vurgulanır. 1990'larda yükselen değerler ve insanın bu değerler karşısındaki çaresizliği Turgul'un her zaman sevdiği konulardır.

1995-1998 arası siyasi nedenli şiddet sahnelerine pek rastlanmamaktadır. Bazı film örneklerinde 90'lı yıllarda olduğu gibi 2000'lerde de kahramanların psikolojik rahatsızlıkları şiddet nedeni olarak sunulur. Sinan Çetin'in "Bay E"si Umur Turagay'ın "Karışık Pizza"sı, İrfan Tözüm'ün "Mum Kokulu Kadınlar"ı, Erden Kral'ın "Avcı" ve "Serdar Akar"ın "Gemide" filmlerinde şiddet sahneleri kullanılmaktadır. "Gemide" (1998), "Dar Alanda Kısa Paslaşmalar" (2000), "Maruf" (2001) "Kurtlar Vadisi Irak" (2006) filmlerini çeken Serdar Akar'ın "Barda" (2006) filmi de bunun tipik bir örneğidir. "Barda" filminde yönetmen "Kurtlar Vadisi Irak"tan farklı olarak bir kahramanlık öyküsü anlatmaz. Şiddet eğiliminin toplumsal bir sorun olarak her zaman herkesin başına gelebileceğini belirtir. "Barda" filminde şiddet eyleminde bulunanlar vatan kurtaran kahramanlar değillerdir. Buradaki karakterler kendi doğruları, inandıkları değerler uğruna şiddet eyleminde bulunmazlar. "Barda" filminde şiddet herhangi bir ideal uğruna yapılan şiddet değildir. Şiddetin nedeni filmde sınıf farklılığı, psikolojik dengesizlik, içki ve uyuşturucu haplardır. Filmin parmak bastığı en önemli nokta benzer olayın Ankara'da yaşanmış olması ve faillerin 27'şer yıl ceza almalarına karşın genel afla salıverilmeleridir. Ancak filmde suçlular cezalarını bulmakta ve gerçek yaşamda kolay kolay sağlanamayan bir şey yapılmakta toplumsal vijdan rahatlatılmaktadır. Eğer kanunlar yetersiz kalıyorsa kendi imkânlarınızla intikamınızı alabilirsiniz inancı neredeyse bir kod olarak toplumsal yaşama girmiştir ve şiddetin haklılaştırılmasını kolaylaştırmaktadır.

1990'ların sonundan başlayarak 2000'li yılları da kapsayan süreçte film öykülerinde ülkeye hâkim olan değer yargıları ve kurumsal güçlerle uzlaşma olduğu görülmektedir. Şiddet içerikli kitle kültürü ürünlerinde savaşılan yerlere geri dönülerek, toplumsal yaşamın karmaşasında incinen kahraman erkek modeli yeniden kurulmaya çalışılır. Böylece dış dünyada ezilen, ekonomik zorluklar çeken erkek kimliği kurtarılmış olacaktır. "Kurtlar Vadisi" (2003) ve sinema uyarlaması Kurtlar Vadisi Irak'ta (2006) – serinin televizyon dizisi uyarlaması "Kurtlar Vadisi Pusu"da ve "Deli Yürek" (1998) televizyon dizisiyle bu dizinin sinema versiyonu olan "Bumerang Cehenneminde" (2001) kanunlarla dolayısıyla polis ve diğer devlet güçleriyle uyuşma olduğu görülmektedir. Bunun nedeni toplumsal adalet için uğraşılan bu filmlerde erkek gücünün serbest piyasa koşullarına rağmen yeniden oluşturulmasıdır. 1980'lerde çevrilen filmlerde erkek ya da kadın kahramanın otorite ve yerleşik düzene başkaldırışı yönetmenin kişisel tercih ve tutumları içinde kalsa da yine bir onamama ve eleştirel tutum söz konusuydu. 1980'lerin sonunda başlayıp 1990'larda yükselişe geçen serbest piyasa ekonomisinin toplumsal değişim sancıları yaşayan girişimci, bireyci yeni karakterleri ve özellikle 2000'lerde bunların daha az sorunlu dünya özlemlerini görmekteyiz. Ayrıca günümüz Türkiye'sinde giderek tırmanan toplumsal şiddet sonucunda kanunun ve kanun adamlarını çağırmanın daha tutarlı ve sağlam bir toplumsal düzen için gerekli olduğu düşünülüyordu ve bu düşünce halen de sürmektedir. Bu durum aynı zamanda devlet kontrolünden giderek özgürleşen bireyselliğin sonucu oluşan "kaos"a da

bir tepki olarak nitelenebilir. Ayrıca temiz toplum ve gelecek sloganıyla geçmişe yönelik yolsuzlukların cezalandırılması da bireylerce onaylanmaktadır. Burada kurumsal otorite ve gücün yanı sıra bireyin geleceğini uğraşarak didinerek kendisinin belirleyebileceği düşüncesi yeni bir toplumsal düzen gerektirmektedir. Böylece sığınılacak, model alınacak otorite yanlış bir koruyucu baba figürü olarak gösterilir ve bu da dizi ve filmlerde erkek kahramanın bedeni ve maceralarıyla sağlanmaktadır. Dünya sinemasında da ideal amaçlar peşinde koşan kahramanlar görmekteyiz. Bu 18. yüzyılın sonundan başlayarak Batı dünyasında ortaya çıkan bireysellik olgusuyla ilgilidir. Amerikan Anadamar Sineması'nın türü olan Western ve macera filmlerindeki kahramanların benzerleri Malkoçoğlu'nun serüvenlerini anlatan filmler, "Kurtlar Vadisi" türünden mafya dizilerinde ya da sinema filmlerinde sıklıkla yer alır. Böylesi filmler bireylerin şiddetten kaçınmaksızın modern kitle toplumları içinde bile farklılıklar yapabileceklerini anlatmaktadır. Çakır ve Polat'ın savaş halinde olduğu kişiler ya da gruplar ülkedeki değerlere saldıran kurumları tehdit eden güçlerdir, bunlara karşı koyarlarken izlenen şiddet dolu yöntemler bu nedenle izleyicilere haklı ve normal olarak algılanmakta ve böylece bir çeşit haklılaştırılmış şiddet modu oluşturulmaktadır.

"Deli Yürek" ve "Kurtlar Vadisi" dizileri ve bunların sinema versiyonları "Bumerang Cehennemi" ve "Kurtlar Vadisi Irak" filmlerinde arkadaşlık, ortak ülkü birliği ve intikam olayı yer alır. "Bumerang Cehennemi"nde Yusuf Miroğlu'nu canlandıran Kenan İmirzalıoğlu nerdeyse canlandırdığı karakterle aynılaşmıştır. Filmin senaryosu Diyarbakır emniyet müdürü Gaffar Okan'a yapılan suikastten etkilenerek yazılmıştır. Filmde Mezopotamya Bölgesi'nde oluşturulan terör örgütleri, yıkılmaya ve kurulmaya çalışılan devletler, uyuşturucu ticareti, silah sanayinde kullanılan hammadde pazarlıkları yer alır. "Bumerang Cehennemi", Türkiye'nin güneydoğusunda çekilmesinin doğal sonucu olarak yerel etnik motiflerle süslüdür ve ülkemize ait bir öyküyü anlatmaya çalışmaktadır. Filmin adıysa yabancı kökenlidir ve bizlere Amerikan aksiyon ve gangster filmlerini anımsatmaktadır. Öykünün çok yaygın olan teması iyi ve kötünün bitmek bilmeyen savaşıyla ilgilidir. Filmde vatanseverlik ana teması çerçevesinde vatanları için savaşan insanların birbirlerine bağlılıkları anlatılmaktadır. Kamuoyunun ilgisini çeken güneydoğunun görünmeyen gerçekleri bu anlamda dış güçlere de göndermeler yapılıp, güncel olaylardan da yararlanılarak ve bireylerin şiddet ve intikam duyguları okşanarak, Hollywoodvari bir intikam öyküsü anlatılır. Acımasız dünyada gittikçe güçsüzleşen insanları düşmekte olan çukurdan çıkaracak iyi bir baba ve kurtarıcı kahraman rolünü Memoli, Cüneyt Arkın'dan devr alarak başarıyla üstlenir. Bu kahramanların, ulusal kimliklerin kaynakları, kahramanları ve amblemleri olması gerekmektedir. Buradaki kahramanlar şiddeti haklılaştırdıkları için belki de şimdiye kadar görülen en tehlikeli erkek-baba modelleridir. Kutlar Vadisi içinde Mario Puzo'nun "The Godfather-Baba" serisinde geçenleri aratmayacak derecede mafya usulü şiddet sahnelerini gerçekleştirenler de bu modellerdir. Her ne kadar insanlar modern bir yaşamda

modern, soğuk ve karmaşık kişiliklere sahip olsalar da, içten içe kendilerini savaş alanına taşıyacak bir baba, kral, tanrı ve kahraman istemektedirler. 1970'de Robert Bly'ın belirttiği gibi, *"Bir kadın embiryoyu erkek çocuğa çevirebilir ancak sadece erkekler bir erkek çocuğu erkeğe çevirebilir"* (Jeffords, 1994: 9).

Kurtlar Vadisi'ndeki komplo teorilerini büyük bir bağlılıkla izleyen, raconcu diyalog ve jestlere hayranlık duyan Yusuf Miroğlu'nu ve Polat Alemdar'ı Abdullah Çatlı'yla özdeşleştiren geniş bir izleyici grubu bulunmaktadır. "Kurtlar Vadisi" televizyon dizisinde Polat Alemdar (Necati Şaşmaz) Ali Candan olarak hayatını sürdürürken derin devlet tarafından kimliği ve yüzü değiştirilerek Kurtlar Konseyini çökertmek için uğraşır ve pek çok macera yaşar. Film bu postmodern kahramanıyla pek çok televizyon dizisi gibi eski Yeşilçam öyküleri ve Hollywood filmleri karışımıdır. "Face-off-Yüzleşme" filminde polis şefinin estetik ameliyatla çete reisine benzetilmesi gibi dizi içinde devlet görevlisi Polat'ın da yüzü estetik ameliyatla değiştirilmiştir. İçeriğindeki benzerlikler, özgünlükten uzak öykü kuruluşuyla, Amerikan Anadamar sinemasının kimi örneklerinde işlenen komplo teorileriyle ve aynı zamanda bize özgü kabadayılık hayranlığı senteziyle "Kurtlar Vadisi" postmodern bir metin olarak okunabilir. ---Şiddet unsuru taşıyan filmlerdeki kahramanlar toplumun egemen değerlerini bedenselleştirirken kesinlikle popülerdirler. Buna karşılık toplumun inandığı değerler göz önünde bulundurulduğunda popüler kötüler bu değerlerden sapılmasını ve sıradan insanın toplumsal kurumlara yönelik başkaldırısını bedenselleştirirler. Bazen bu kötü insanlarla baş edebilecek farklı sözgelimi yeraltı dünyasından insanlara başvurulabilir. Mafya olgusu'nun ideolojik motiflerinden birisi de, sosyo-ekonomik, ahlaki çöküntüye ve bazı "millî değerler" sahip çıkma, bunları aşındıranları cezalandırma misyonu olarak görülmeleridir. Mafyatik ilişkiler, alt kültürün kendisini rahat ifade etmesini sağlarken, uyumlanmayı da kolaylaştırmaktadır. Zenginlik düşmanlığına verilen yanıt, anti-kapitalist düşünce tarzının lümpen açıdan dışa vurulması, bu kanallarla dışarıya vurulabilmekte, saldırganlığa dönüşebilmektedir. Gerçeğinden oldukça farklı olumlu mafya kimlikleri, pek çok kişinin aradığı "baba" imgesi ile birleştirilebilmektedir. Babalık, sevecenlik, koruyuculuk mafya reislerine atfedilen özelliklerdendir ve özellikle bu reislere 1970'lerden sonra "The Godfather-Baba" filminin de etkisiyle hem gerçek yaşamda hem de sinemada yeni görünümler kazandırılmıştır. Böylesi hayal mahsulü tiplemelerden özellikle ekonomik ve kültürel açıdan düşük gençlerden oluşan kesimin etkilenmesi kitle kültürü endüstrisinin yanlış bilinç üretimine katkıda bulunduğunun göstergesidir.

İnsanların şiddet eğilimlerinin araştırılmasıysa son derece derin bir konudur, ancak kesin olan bir şey varsa bu dizilere gösterilen ilginin en büyük nedeni toplumun strese girmesidir. *"Toplumda strese, yoksulluk, kentleşme gibi faktörler neden olur. Yoğun strese giren toplum, hayatın ilkel dönemlerine döner. Bunu da izledikleri diziler ile belli ederler"* (Aktaran: Özdiker, 2002: 8).

Toplum içindeki güçsüz kesim izledikleri dizi ya da filmlerde otoriteye karşı ayaklanma olduğunda sevinmekte bu durumdan bir çeşit haz duymaktadırlar. 1993'te Fiske, yaptığı bir araştırmada evsizlerin "Die Hard-Zor Ölüm" filmini izlerken polislerin ve otorite figürlerinin yenildiklerini gördüklerinde sevindiklerini belirtmektedir. "Kurtlar Vadisi"nin ilgi görmesinin bir nedeni de vatanı için savaşanların kendilerinin de güçlü olması ve bazı durumlarda her türlü kurumdan bağımsız kararlar alabilmeleridir. "Ellerini havaya kaldır sakın kıpırdama tutumu" vatandaşlara karşı sıkı kurallar koyan ve onlara karışan bir tutuma sahiptir. Vurdulu, kırdılı, silahlı kahramanlarla dolu filmler, farklı bir çeşit toplumsal düzen önermektedirler. Kahramanlık mitine emin adımlarla yaklaşan erkek karakterler, içinde bulundukları topluma karşı kahramanca meydan okuyup karşı dururlar, bunlar televizyon dizilerimizde görülen mafyozi karakterlerin yaptığı gibi kimi zaman kendi devletleri ve kurumsal bürokrasilere karşı da meydan okumaktadırlar; *"Her defasında bu kahramanlar, toplumsal ilerlemenin yolunda dikilen devlet bürokratlarının güçlenmesine karşı duran "ortalama vatandaşların" istek ve arzularını temsil etmektedirler"* (Fiske, 1996: 19). Film kuramcılarının çoğu sinemaya ait zevklerin, izleyicilerin, perdede gördükleri karakterler ve senaryoları tanımlamanın çeşitli şekillerini kurabilen, psikolojik, duyusal ve kişisel zevklerden kaynaklandığını anlatmaktadır. "Deli Yürek", "Kurtlar Vadisi" ve "Kurtlar Vadisi: Pusu" gibi dizi filmleri ve bunların sinema uyarlamalarını izlerken izleyiciler karakterlerle özdeşleşmekte, onların yaptıklarını yapmak istemektedirler. Popüler metinlerde toplumsal düzeni değiştirmeye çalışan anlamların üretimi desteklenir, bu nedenle ilerici olabilirler ancak asla düzeni kökten değiştirecek kadar köktenci olamazlar. Popüler deneyim egemen yapı içinde biçimlendirilir. *"Popüler hazlar ve anlamlar tabiliği üreten güçlerden asla bağımsız değillerdir, gerçekte bunların özü bu güçlere karşı çıkma, direniş gösterme, sıyrılma ya da saldırma yeteneklerinde yatmaktadır. İlinti gereksiniminin anlamı, popüler kültürün ilerici ya da saldırgan olabileceği, ama asla popüler olduğu toplumun iktidar yapısından köktenci bir şekilde özgür olamayacağıdır"* (Fiske, 1996:164-165). Gerbner'e göre (1970) Kötü karakterler ve iyi karakterler televizyonda kesin hatları ile bellidir. Özellikle kahramanlar hem televizyona özgü teknik kodlar hem de ideolojik kodlarla daha da çekici gösterilirler ve yaptıkları şiddet eğilimleri haklılılaştırılır ve şiddet eğilimlerinde kötü karakterlerin tersine başarı sağlarlar. Fiske'ye göre *"televizyondaki karakterler sadece bireysel insan temsilleri değil, ayrıca ideolojinin gizli kodları ve "ideolojik değerlerin somut görünümleridir"*. (Fiske, 1990: 9). Bu anlamda Fiske, Gerbner'in, kahramanların, baskın ideolojiyi biçimlendiren toplumsal tiplemeler olduğu ve kurbanlarla, kötü karakterlerin toplumdışı ve ikinci derecedeki alt kültürlerin üyeleri oldukları için baskın ideolojiye daha az etkide bulundukları, aynı zamanda bu baskın ideolojiyle zıt görüşleri temsil ettikleriyle ilgili görüşleri kuramsallaştırır. "Kurtlar Vadisi"ndeki kötü karakterler ülke çıkarlarına uygun davranmayan insanlardır. Bu türden dizi ve sinema filmlerinde izleyicilerin hoşuna gidecek zevk, anlamlar ve güç arasında özel bir ilişki bulunmaktadır.

2000'li yıllarda Türk Sinemasında görülen bir başka durumda filmlerin çoğunda ulusal kimliğimizle de yakından ilgili olan vatan sevgisinin vurgulandığı filmlerdir. "Kurtlar Vadisi Irak"ta olduğu gibi bu filmlerin çoğunda yabancı düşmanlığı görülmektedir. Modernleşme süreci düşünüldüğünde Türkiye'de ulusal kimlik Cumhuriyet döneminden sonra özellikle kırsal kesimden büyük kentlere geçildiğinde kaçınılmaz olarak değişecekti ancak, geçmişin tek bir kalemde silinip atılması söz konusu değilse de değişim de kaçınılmazdır. *"Ulusal kimlik doğa içinde ne tek başına ne de devamlı değildir; monolitik (tek parça) değil ancak karmaşıktır; ve bir dönemden diğerine değişmektedir"* (Belton-London, 1996: 64).

Türkiye milliyetçiliğinin kökenine Batı düşmanlığı yerleşmiş durumdadır. Bu durum geniş bir tarihsel süreçle açıklanabilir. Osmanlı İmparatorluğundaki, yüzyıllardır imparatorluğun merkezine yakın yerlerde yerleşerek zenginleşmiş olan azınlıklar, imparatorluk gücünü yitirdikçe emperyalist devletlerce destekleniyorlar ve haklar elde ediyorlardı. Azınlıkların ayaklanışı Fransız burjuva devriminden etkileniyor görünse de dinsel farklılıklara oturuyordu. Emperyalist devletler tarafından çıkarılan ayaklanmalar bastırılıyor ancak Osmanlılar, dış güçlerin baskısıyla yenik sayılıyorlardı. Yine yabancı yayın organlarında kargaşa zamanlarında meydana gelen şiddet olaylarının tek taraflı yansıtılması Türk insanının ulusal kimliğinde derin izler bırakmıştı ve içinde bulunduğumuz dönemde de bu durum sürmektedir. 1980 ve 1990'larda sınırlar değişirken, Türkiye'yi Orta Asya'daki değerlere götürmüş, geçmişle yüzleşmek gereği duyulmuştur ve daha sonraki süreçte Osmanlı kültürü yeniden ele alınmaya başlanmıştır. Burada en büyük neden geçmişin silinmesiydi. *"Cumhuriyetçi kadrolar merkezi devleti yüceleştirerek geleneksel ilişkilere karşı çıktılar, modern ilişkilerin premodern bağlarının yerine geçmesini sadece zamana bırakarak değil, okuluyla, radyosuyla, kanunuyla gerektiğinde de zor kullanarak sağlamaya çalıştılar. Kısacası milliyetçilik bir modernleşme ideolojisi ve pratiği işlevini gördü"* (Keyder, 1991: 3).

Film ve dizilerde şiddet olgusunun ilgi görmesinin nedeninde cinsiyet farklılıkları da büyük rol oynamaktadır ve bu da ulusal olanla yakından ilgilidir. Güçlü olan cinsiyet toplum içindeki güçlü sınıf gibi diğerleri üzerinde baskı kurma hakkını da elde etmektedir. Filmlerde, televizyon programlarında, reklamlarda, gazetelerde, popüler şarkı ve romanlarda erkekler kendilerini masculine-erkeklik miti olarak benimsemek konusunda zorlanmaktadırlar. Bu mit diğer mitler gibi doğal görünmekle beraber doğal olandan tamamen zıt ancak normal ve evrensel olarak karşılanmaktadır. Kadın ve erkek cinsiyetleri, beden ve biyolojik olarak, toplumsal rollere göre ve bilinç dışı olarak içsel bir şekilde açıklanan cinsiyet şeklinde üç durumda ele alınır. Mit bu üç düzeyi mükemmel bir şekilde bir araya getirir ve sonuçta erkek bireyselliği tamamlansa da işlemesi bu şekilde olmaz. Çünkü erkek bedeni, toplumsal erkek ve içsel erkeklik olarak her zaman tek bir bireyi oluşturmada bir araya gelmezler. Psikanaliz artık bir bireyin içinde hem eril hem de dişil arzular olduğunu

söylemektedir. Bunun nedeni erkekle ilgili her tanımlamanın zıddıyla açıklanmasıdır; erkek/dişi, eril/dişil ve ikincisi de bedenin her zaman içsel, öznel gelişim süreçleriyle toplumsal rollerine adapte olmak zorunda kalmasıdır. Böylesine bir cinsiyet mekanizmasının toplumsal yaşamda da kendisini göstermesi ilginç bir durum ortaya koyar. "Eril beden" ve "eril ego"nun birbirleriyle en uyumlu oldukları yer milliyetçilikdir. Bizim gibi olmayanların, bizden uzak tutulmaları gerekmektedir. *"Milliyetçiliğin bu türden bir versiyonunda arkadaşlık ve düşmanlık kavramları ülkede ve ülke dışında, eril egoyu tehdit eden dışarıdaki her şeye dair düşüncelere empoze edilir."* (Easthope, 1990: 56). Bir topluluğa düşman olanlarla yapılan savaşların anlatıldığı dizi ve filmlerin temel noktası bu duruma yani dışarıdan gelecek tehdide dayalı olmasıdır. Ülkesi için savaşarak kendini adama pek çok toplumda kitle kültürüne ve dolayısıyla kitle kültürü araçlarındaki imge ve mesajlara sinmiş durumdadır. *"Türkiye'de popüler kültür, elbette Türkiye'yi bir toplum olarak kuran güçlerin, kuramların damgasını taşıyor. Bu alana girer girmez, merkezci devlet anlayışının Türkiye'ye özgü biçimi, bunun ideolojisi, bütün oluşumunda askerliğin ve askerciliğin oynadığı rol gibi konularla karşı karşıya geliyoruz"* (Belge, 2004: 7). –Milliyetçilik ve ırkçılık sterotiplerle bağlantılıdır ve bu durumda ulusal bir kimlik formasyonunun anahtar modudur. Böylece insanlara, kendi ulusal kimlik ve özelliklerini kurarlarken inandıkları şeylere karşı tutumlarını da göstermektedir.–

Musul'la ilgili kurulan hayallerin kitle kültürü düzeyinde militarizmle birleştirildiği 2006'daki "Maskeli Beşler" filminde yönetmen Murat Aslan komedi düzeyinde beş adamın Irak'ta bir petrol tesisinin kontrolünü almaya çalışmasıyla Türkiye ile Amerika arasındaki diplomatik krize neden olmaları anlatılmaktadır. "Son Osmanlı: Yandım Ali"de (2006) Mustafa Şevki Doğan, Mondros mütarekesi sonrası İstanbul'da geçen bir kahramanlık öyküsü anlatmaktadır. Milliyetçi unsurların ağırlıklı olduğu filmde Yandım Ali, İstanbul'da yaşayan bir külhanbeyidir ve sevgilisiyle Viyana'ya kaçmayı planlamaktadır. Ancak kahramanımız Mustafa Kemal'le tanışınca işgalcilerle savaşmaya karar verecektir. Bu filmde de bütün yabancılar Osmanlı'yı arkadan bıçaklayan kötü insanlar olarak çizilmektedir. Filmdeki karakterler Batı sinemasındaki stereotipler üzerine kuruludur ve milliyetçi öğelere göre resmedilmişlerdir. En cesur ve kusursuz olanlar bize ait olanlardır şeklindeki düşünüş hemen tüm toplumlarda aynı kalmakta ve kitleye sunulan popüler metinlerde yer alan kahramanlar aracılığıyla yaygınlaştırılmaktadır.

"Kurtlar Vadisi Irak"ta Türk askerlerinin başına çuval giydirilmesinin intikamının alınması, "Maskeli Beşler"de yıllardır daha önceden Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde olan Musul Kerkük petrolleriyle ilgili olarak Irak'ta petrol boru hattının ele geçirilmesi, "Son Osmanlı: Yandım Ali"de filmin kahramanı tarafından İngiliz, Alman ve Fransız askerlerinin hadlerinin bildirilmesi ulusal beklenti ve özlemleri yansıtmaktadır. Bu anlamda filmin mantığı içinde petrol boru hattının ele geçirilmesi gibi çok önemli bir olay bile

basitleştirilerek, Türklüğün yüceltilmesi koduna dönüştürülmektedir. Burada Türkiye'nin böyle bir savaşa hazırlıklı olmasından çok filmsel gerçeklikte yapılan bu işgalle insanlar fantezi dünyasında doyuma ulaştırılmaktadır. Taner Akvardar'ın yönettiği "Emret Komutanım: Şah Mat" filminde zihinsel özürlü birisinin bile vatan sevgisi ve böylece vatanı için ölmekten kaçmayacağı düşüncesi vurgulanır.

SONUÇ

Egemen güçler erkek bedeninin şekline dönüşebilmektedir, kitle kültürü bu bedeni şekillendirebilmektedir. Böylece popüler karakterler ve imgeler kitlenin ilgisini çekecek şekilde pazarlanabilmektedir. İnsanlar ve millet arasındaki ilişki militarizm, vatanseverlik, aile değerleri, geleneklere saygı ve dinsel inanışlar olarak popüler metinlerde yeniden şekillenirken, bireysel ve ulusal olanın birleşimi eril kimlikler aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Popüler metinlerde insan ve ulus arasındaki ilişki erkek kimlikleri ve ulusal kültür aracılığıyla yeniden kurulabilmektedir. Türkiye'de 2000'lerden itibaren özellikle bu durum şiddet öğelerinin olduğu filmlerde gözlemlenmektedir.

Sinemanın geniş yığınları çekmesinin en büyük nedeni izleyicilere kendisi adına özlemlerini en iyi şekilde anlatabilen bir kitle iletişim biçimi olmasıdır. Günümüzde sinema egemen ideolojiyi yansıtmakta ve kitlelere ulaşmakta en önemli rolü üstlenmektedir. Her ülkenin, bireyin kimliği sinemanın ortaya çıkışından önceye rastlamaktadır ama artık sinema insanların yaşamlarını, düşüncelerini, edindikleri kimlikleri o derecede etkilemektedir ki, filmlerde izlenen yerlere gidilmekte, giyim tercihleri ve ev dekorasyonları bile bundan etkilenilerek yapılmakta, filmlerde şiddet eylemlerini gerçekleştiren karakterlere özenilmektedir. Bir ülke insanının karakterinin oluşumunda toplumsal yaşamın içine sinmiş kültür büyük rol oynamaktadır ve bu anlamda sinemanın çok büyük ve önemli bir görevi olduğu söylenebilir. – Bir kitle kültürü ürünü ve çok yaygın eğlence ve bilgilendirme aracı olarak filmlerle ait olduğu toplumun kültürü arasında kesinlikle derin ilişkiler söz konusudur. Filmler ve kültür arasındaki ilişkiler karmaşıktır ve biri diğerini üretmez daha çok birbirleriyle etkileşimde bulunurlar ve karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler. Eğer filmler ve yönetmenler kültürü üretiyorlarsa, aynı zamanda kendileri de kültür tarafından üretilmektedirler.

Çalışmada toplumsal değişimle beraber kitle kültürünün şekillenişi ve bunun filmlere yansıması özellikle şiddet ağırlıklı filmlerde belirli tarihsel dönemlerle ilgili olarak ele alınmıştır. 1980'lerde şiddeti konu alan filmlerde siyasal suçluların işkenceleri konu edilirken kahramanların bireysel çelişkileri ve değişim karşısındaki çıkmazları ele alınır. 1990'lardaki filmlerde değişen toplumsal yaşama karşı bireyin karşı duruşu her türlü otoriteden bağımsız kendi bireysel ve intikam amaçları için gerçekleştirildiği şiddet eylemleri yer almaktadır. 2000'lerdeyse ülkesi ve diğer yüksek amaçlar uğruna devlet otoritesine uygun olarak gerçekleştirilen şiddet eylemleri söz konusudur ve bu

filmlerde şiddet eylemleri yüksek amaçlara uygun olarak gerçekleştirildiği için haklılaştırılmaktadır. Bu anlamda sinema her zaman ait olduğu dönemin aynası olmaktadır. 1980-2006 arasında Türkiye'de şiddet ağırlıklı sinema filmleri incelenerek birtakım tarihsel süreçler içinde toplumsal değişimler, toplumun beklentileri, özlemleri, sıkıntıları, çelişkileri ve değişimin zorlukları ortaya konulmaktadır. Aynı zamanda kitlenin filmlerin konusunu etkilerken filmler yoluyla topluma hakim kitle kültürü tarafından etkilenişi de açıklanmaktadır.

KAYNAKÇA

Belge, M., (2004),"Büyük Dönüşüm", **Milliyet Popüler Kültür**, Sayı: 17, Ocak 9, s. 7.

-----, (2004), "Tarihten Güncelliğe – Cenderede Pişen Kültür, **Milliyet Popüler Kültür**, Mart 19, s. 7.

Belton, J., (1996), **Movies and Mass Culture.** London: The Athlone Press.

De Fleur, M., Rokeach-ball, Sj., (1982), **Theories of Mass Communication**, , New York-London: Longman Inc.

Easthope, A., (1990), **What a Man's Gotta Do – The Masculine Myth in Popular Culture**, Boston: Unwin Hyman.

Elias, Nobert, (2004) "Şiddet ve Medeniyet: Fiziki Şiddet Üzerindeki Devlet Tekeli ve Bunun İhlali". **Sivil Toplum ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar,** J. Keane (Derleyen), L. Köker, A. Çiğdem, M. Küçük, E. Alas, A. Bora, A. Nur (çev.), Yedi Kıta Yayınları, Ankara: Yedi Kıta Yayınları. 195-203.

Fiske, J., (1996), **Popüler Kültürü Anlamak,** S. İrvan (Çeviren), Ankara: Bilim Sanat Yayınları.

Fiske, J., (1990), **Television Culture,** London, New York: Routledge.

Jeffords, S.,(Aktaran), (1994), **Hard Bodies Masculinity in the Reagan Era**, New Brunswick: Rutgers University Pres.

Kahraman, H.B., (2002), **Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye,** İstanbul, Everest Yayınları.

Kellner, Douglas, (1994), "Cultural Studies, Multiculturalism and Media Culture". G. Dires and JM. Humez (Ed.) **Gender Race and Class in Media A Text Reader**, London, New Delhi: Sage Publicarions, 1-28.

Keyder, Ç., (1991), "Toplumbilimciler Açısından Yeni Kimliğimiz, Modernizm ve Kimlik Sorunu", **Varlık,** Sayı: 1010, Kasım, s. 1-8.

Kıraç, R., (2000), "Şiddet, Oryantalizm ve Minimalizm 90'lı yıllarda Türk sinemasına Bir Bakış", **25. Kare**, Sayı: 31, Bahar-Yaz, 11-15.

Kongar, E., (1991) "Tüketim Toplumu ve Kültür-Türkiye'de Değer Yozlaşması ve Tüketim Toplumu", **Milliyet Sanat Dergisi**, Sayı: 265, Temmuz 15, 3-6.

Mills, C. W., (2000). **Toplumbilimsel Düşün.** Ünsal Oskay (çev), İstanbul: Der Yayınları:278.

Oskay, Ü., (1977-1978), "Popüler Kültürün Toplumsal Ortamı ve İdeolojik İşlevleri Üzerine", **A.Ü. Siy. Bil. Fak. Yıllık,** 215-220.

-----, (1994), "Medya, Yolsuzluklar ve Sıradan İnsan", **Varlık,** sayı: 1046, Kasım, s.2-11.

-----., (2003), "Kitlelerin Şiddetle İlişkisini Yorumladı", **Milliyet Popüler Kültür**, Sayı: 5, Aralık, 8.

Özdiker, C., (2002) "Mafya Tiplemelerinden Ağalığa Televizyonda Yerli Diziler Dönemi", RTÜK İletişim Dergisi, Sayı: 32, Aralık, 7-10.

Stokes, Martin, (2000), "Imaginary in Turkish Popular Culture". W. Armbrust (ed.) **Mass Mediations New Approaches to Popular Culture in the Middle East and Beyond.** Berkeley,Los Angeles, London: University of California Pres, 221-229.

ASTROLOGY IN THE MONGOLIAN WEDDING RITUAL

POP, Rodica[*]
ROMANYA/ROMANIA/РУМЫНИЯ

The long and complex Mongolian wedding ritual is subject to the exogamic rule. The exogamic unit can be defined as essentially, though not exclusively, agnatic. In the case of patrilineal descent, as observed by Mongols, it is the son who perpetuates his father's lignage. As for daughters, they are bound to leave their clan and go far away to live with their husbans' families and in this sense have patrilocal residence.

With the progressive weakening of the clan, its traditional function as identifier of an individual's origin was lost. The old clan names lived on until the mid-20th century when most of the Mongols had forgotten their clan of origin. That situation made it difficult for the exogamic rule to be observed and astrology started to play a more and more important role based also on the increasing influence of Buddhism. In ancient times, the shamans resorted to various divination procedures, like the physical appearance of the girl, the moment of her birth, a dream etc., in order to determine the favourable day and hour for the wedding (Jagchid & Hyer, 83).

During the Middle Ages the Mongols were very anxious about predictions and omens. Concern about the influence of the planets on human actions was present in their culture[1]. After the introduction of Buddhism, the role of religion in the Mongolian society was extended to fields the shamans were rarely present in, and astrology assumed unprecedented scope. The lamas intervened widely in various ordinary laic rituals, such as birth, wedding, funerals, and also in everyday life through astrology. On the other hand, the lamas did not participate in person in the various ceremonies of the wedding ritual unless he was a close relative of the family (Jagchid & Hyer 89) .

Van Oost notes that a lama is never invited to preside over a wedding.[2] Under the circumstances, resort to Buddhist astrology in the matrimonial

---

[*] Dr., The Sergiu Al-George Institute for Oriental Studies, ROMANYA. **e-mail:** rodica.pop @rdslink.ro; mongolian consulate@yahoo.com

[1] "It is at New Moon or Full Moon that They [the Mongols] Start Everything they Want to do; also, they Call the Moon Great Emperor they Bow and Pray to", **Plan Carpin States** (1965, 40).

[2] Van Oost, 92. Here, the reason is not the role of the ecclesiastical institution in the laic rituals, but the fact that the presence of persons associated to infertility, single life, widowerhood is generally avoided in wedding rituals, it being considered to have a harmful influence on the fertility of the couple and the prosperity of the family. On the other hand, the participation of respectable men and women having a prolific descent is particulary looked for.

process is a key factor and would therefore be appropriate to analyse its function within the Mongolian wedding ritual.

Astrological Compatibility

Buddhism follows and coordinates step by step all the stages of the wedding ritual by means of astrology. The lamas took the place of the shamans and imposed their astrology which has a decisive role in the wedding ritual: the matchmaker, the spouse, the hour and the day of the wedding, down to the colour of the horse which is going to bring the bride in the bridal procession to her husband are decided by means of astrology.

All the moments of the ritual are governed by the lama-astrologer's decision after confronting the astrological elements on the young bride and groom to be with the Mongolian astrological books written according to the Tibetan-Buddhist tradition.

The manual of astrology edited by A. Mostaert is an example. It contains pages about the horoscopes of the future bride and groom (Mostaert, 1969).

We will present *infra* examples taken from similar works published in Mongolia.

Long before the wedding takes place, the parents of a boy who has reached the age for getting married and their close relatives start searching for a young girl which seems to them a suitable daughter-in-law.After identifying such girl they contact a lama-astrologer, offer him ceremoniously a ritual scarf, *hadag*[3] and ask him to find out if the age, birth date, the eight elements[4], the astrological signs are compatible or not with those of their son.

Within some Mongolian ethnic groups such as the Darigangas the investigation requested by the boy's family is extended to the girl's parents as well.

This thorough and discreet investigation which the lama-astrologer is asked to conduct may be extended down to the origins of the girl's lineage[5], which doesn't have to be a breach of the exogamic rule. We can see that in this case the lama took over the place of the shaman who is traditionnaly the connoisseur of his groups' genealogy.

The astrological investigation is pursued based on the information supplied by the boy's parents, which traditionally includes the year, the month, the day and the hour of birth of both the bride and the groom to be.

---

[3] Votive scarf in Tibetan tradition. This ceremony scarf is presented folded up in three lengthwise, with its open side towards the person it is presented to.

[4] *Suudal*, litt "sit", designates also the series of eight elements considered in astrology: fire, the earth, iron, the sky, water, the mountain, the tree, the wind.

[5] Actually the boy's family is searching the origin of the girl's family, her *jas ovog*, i. e. the patrilineal clan.

One of the elements taken into consideration when the decision is made and which also refers to the twelve-year cycle (represented by twelve animals in the lunar calendar) is the age gap between the future spouses. According to the Mongolian astrology requirements, the bride and groom to be should belong to the same generation i. e., the age difference between them should not exceed a twelve year cycle because they would be considered as belonging to two different generations.

The persons born within the same duodecimal system are considered as being "of the same generation" *üje sacuutan*/*negen üjeijnhen* or "of close generation" *ojr üjeten*. But if the gap is over 13 years Mongols would say that "the generations broke up" *üje multarč bajna*: litt." the joints are dislocating" and in this case the wedding is not advisable (Gongor 1976: 202).

Besides belonging to the same generation, the years of birth of the boy and the girl have to be compatible within the cycle of twelve years[6]. The l ama-astrologer also surveys the combination of the nine *menge*, "birth mark, mole, beauty spot". It is a matter of nine marks used in the establishement of a horoscope. Each group from 1 to 9 is associated to a colour (which may be repeated). So, for instance 1 is white, 2 is black, 3 is blue,4 is green, 5 is yellow, 6 is white,7 is red,8 is white, 9 is red.

The expression *menge n'golloh* designates the recurrence of the same *menge* every nine years, which is assumed to be the begining of an ill-fated period.

If the lama–astrologer's answer on the astrological compatibility of a young couple to be is unfavourable, the wedding will not take place and his work ends here. However, if the parents absolutely wish this wedding, it is possible to bend the verdict, by making a payment to the astrologer, or to ward off ill fortune consequences of such a union by asking that prayers be offered[7]. But if the horoscope and the astrological signs do match, the wedding is declared possible and can be accomplished (*bolž bütne*).

As soon as this is stated, the interventions of the lama-astrologer will continuously be needed in order to set the right time for each stage of the wedding ritual. It will be his task to find out with the help of astrology books the appropriate day for the wedding which should coincide with the appropriate day to do the girl's hair with the particular headdress and ornaments of a married woman. Also, the lama will indicate the appropriate day to cut the fabric for the girl's elaborate dress, the appropriate colour of such fabric, the right time to attach the hair ornaments and wear the jewels of a married woman**,** all while advising on the auspicious time of giving the girl and taking her (by the parents-in-law): certain days have to be avoided because they could be inauspicious to the future couple.

---

[6] The compatible years are called *iveel žil*.

[7] Aubin, 1975, 532, note 15.

Also, when the boy takes the girl to bring her at his place, he can do so but only along the way indicated by the astrologer. Thus, the groom has to follow the ritual called *zöv züg garah* "to go in the right direction"[8] according to the indications of the astrologer.

So minute is the investigation of the lama–astrologer that it even points out the auspicious hours for such or such ritual.

This is the case of the first fire lighting in the hearth of the new yurt, one of the most important moments of the wedding ritual as the symbol of perpetuation of the lineage. The same goes for pronouncing the "words for blocking the felt door", a dialogue put into verse between girl's party and the boy's party, which occurs before the bride crosses the threshold of the yurt of her parents-in-law to bow in front of their fire. This verbal jousting between the two parties continues until the master of ceremony breaks the dialogue in verse and announces that "the hour of the snake has passed, and this is the hour of the horse"[9]. It is indeed the hour considered as auspicious for the bride to enter for the first time in the yurt of her parents-in-law.Thus the verbal jousting should end immediately no matter when it started because nobody would like to let slip the lucky hour.

But the work of the astrologer doesn't stop at investigating the bride and groom compatibility and fixing the lucky hours, days and months which should match as important moments of the wedding. He has to investigate also the astrological compatibility of other important characters involved in the ritual such as the matchmakers, the *bergen* of both parties, the groom's accompanying persons on his way to taking the bride away as their birth dates should be "compatible" *iveel* with that of the groom they represent before the bride's parents.

Even the colour and the age of the horses which the grooms party provides to the bride's family as part of the "matrimonial compensation" *süj beleg* or those which the bride will ride in order to go to the family in law, are specifically stated by the astrologer.

Nothing, not even the smallest detail should be neglected or left to chance and all along the ritual, the ceremonies chain up accurately, as Mongols follow to the letter the indications and recommendations of the lama–astrologer.

Even if nowadays – and especially in town – the long and complex wedding ritual was simplified, we ought to note that the investigation of the astrological compatibility of the future spouses remains a major concern, without exception.

---

[8] **This ritual is not confined** to wedding only, it is performed particularly on the first day of the new lunar year, *Cagaan sar* when the astrologer shows the right direction to be taken at the first exit from the yurt, in order to have an auspicious year.

[9] ***Mogoj cag n'öngöröv, morin cag n' bolloo*** (Jadamsüren 1968, 76). The hour of the snake corresponds to 9: 40-11: 40 and is followed by the hour of the horse, from 11: 40 to 13: 40 (Ar'yasüren & Nyambuu 1992, 678)

Astrological Constraints Relating to Wedding from a Mongolian Astrology Textbook

The books of astrology provide detailed information concerning various aspects of the wedding. We shall refer to a first illustration of the principles of this astrological tradition in a recent work *Mongol zurhaj bujuu hün sudlal* [Mongolian Astrology or the human study], compiled by D. Cerendežid, and published in Ulan-Bator in 1999. This manual of astrology intended for the general public was sold out in record time and is at present circulated in photocopies from one person to another. This testifies to the strong demand for this type of publications nowadays and to the attention the Mongols give in their everyday life to the constraints as determined by traditional astrology.

Compatible years

The 12 years of the duodecimal cycle, represented each by an animal, are divided in four groups of three years considered as compatible between them; within each group the order of the years (animals) may vary. This compatibility does not concern the year of birth of the future spouses alone, it may consider the professional life, the economic relations, when to establish associations, collaborations etc. These four groups of compatibles years are as follows:

1. Rat, dragon, monkey
2. Ox, snake, hen
3. Tiger, horse, dog
4. Hare, sheep, pig

Incompatible years

The twelve years are otherwise divided in three groups of four years each, considered as incompatible between them; within each group the order of the years (animals) can vary. The three groups of incompatible years are as follows:

1. Rat, hare, horse, hen
2. Ox, dragon, sheep, dog
3. Tiger, snake, monkey, pig

The incompatibility holds for relations by marriage more particularly, and does not affect strictly professional, associative or other collaborative relationships.

Male years, female years

When the lamas and the astrologers[10] are searching in order to find out if the years of birth of the boy and of the girl are compatible, they also take the male and female character of the year into consideration. In this sense, Mongolian astrology classifies the twelve years into six male years and six female years.

[10] Nowadays lay people also practise astrology with the help of manuals (textbooks).

The male years are: rat, tiger, dragon, monkey, dog.

The female years are: ox, hare, snake, sheep, hen, pig.

It is advisable for persons born in a male year to marry persons born in a male year, too and vice versa. However, if a person born in a male year marries a person born in a female year, the union may be successful in the particular case where the girl is born in a female year and the boy in a male year.on the other hand, a girl born in a male year may not[11] marry a boy born in a female year.

If the young people we would like to get married are born in the same year of the cycle, viz. both are born either in the same male year or the same female year, marriage is not recommended, because their lives would be a continuous fight for the dominant position therein. There is only one exception for those who are both born in the year of the pig, a female year. In this case alone, marriage is highly auspicious.

This is how the Mongolian book of astrology defines precisely the incompatibilities of marriage between individuals born in the same year of the duodecimal cycle of the lunar calendar.

1. If both are born in the year of the rat they will be poor, even if they have many sons;

2. If both are born in the year of the ox, their children will have health problems at birth or afterwards;

3. If both are born in the year of the tiger, they will have an unstable place of residence, each of them on one's own ;

4. If both are born in the year of the hare, their children's lives will be at risk;

5. If both are born in the year of the dragon, theirs will be a difficult lifetime of poverty and suffering;

6. If both are born in the year of the snake, the marriage will be unauspicious at first and only improve eventually;

7. If both are born in the year of the horse, they will experience much suffering in marriage and will have very few children;

8. If both are born in the year of the sheep, they will be happy at the beginning of their marriage, but unhappy at the end;

9. If both are born in the year of the monkey, their children, daughters or sons will have serious behavioural problems: they will be either alcohol-addicts or thieves;

10. If both are born in the year of the hen, they will have problem sons and they will be poor;

---

[11] *Ceerleh*, "to observe a ban"; the terms "taboo, ban" correspond to the Mongolian concept conveyed by *ceer*.

11. If both are born in the year of the dog, their children's lives will be threatened and there will be conflicts between parents;

12. If both are born in the year of the pig, there is a good chance for their marriage to be successful, to have many sons and be a wealthy family.

Out of these twelve cases of marriage considered between young people born in the same year, one case only is seen by astrology as auspicious, all the others being clearly inauspicious, or indeed disastrous even, as the consequences extend not only to the spouses, but also to their descendants.

Combination of years of birth forbidding marriage

Year of birth		Consequences
Men	Women	
Rat	snake	The marriage will be unhappy because of the bad nature of the children and grandchildren, difficult to be educated and almost impossible to cure if they fall ill.
Ox	dragon	The couple will find itself ruined without house at the end of their lifetime
Tiger	snake	Although they have sons, they will be on bad terms, enemies and have a serious accident
Snake	tiger	Endless quarrels and material losses
Sheep	snake	Disagreements - spiritual, physical and professional
dog	sheep	The spouses will treat each other as an enemy, being at risk to die or separate (split up)
pig	rat	Endless insults, jealousy and conflicts
Snake	rat	They will meet various obstacles in their work
Hare	pig ox rat	Even if they have long lives, many sons and everything seems to go well, they will meet with all sorts of difficulties in their actions
Dragon	rat pig	Even if the parents will have long lives, their children will have an unhappy destiny

Incompatible years from a sexual point of view

rat – hare sheep – dog

ox – tiger horse - monkey

dragon – snake monkey - sheep

Forbidden directions for the groom to take when bringing his future bride home

It is compulsory to observe the way recommended by the astrologer, viz to "start out in the right direction" *zöv züg garah* and follow the movement of the sun[12] in order to find one's road and "arrive correctly [at destination]" *zöv ireh*. Inauspicious directions vary with the season and players in the wedding process.

[12] This means in the South-East-West direction, or clockwise. The right direction is also the one used to walk round the oboos (*ovoo*, cairn erected from stones as a dwelling for local deities) or temples.

Season	Spring	autumn	Summer	winter
Incompatible for in-laws	West-East	East-West	South	North
Incompatible for the couple	East	West	North	South

Auspicious days for cutting the deel

There are days assumed to be auspicious for cutting and sewing the *deel*, the dress of a married woman, for the bride.

The most auspicious days of the week are Wednesday, Thursday and Friday. The other days are considered as inauspicious, and as such forbidden for starting to make the bride's dress.

Auspicios days for adorning with the headdress and dress up the bride

This day is usually the same day as the great wedding party which is inevitably a favourable day set in advance by the astrologer.

Generally speaking, it is of good omen to adorn a new garment on Wednesdays, Thursdays or Fridays. Mondays are not particularly favourable; as for Sundays, Tuesdays and Saturdays, they are prohibited, *ceerlene*.

The day of the "monkey", as well as the eighth day of the lunar calendar are forbidden because they are unlucky.

The auspicious days for a married woman to put on the jewels for the first time are: Sundays, Mondays, Wednesdays, Thursdays and Fridays.

Auspicious days for erecting a new yurt

The days of the lunar month favourable for erecting the new yurt are as follows: 3,7, 11, 13, 14, 15, 17, 19, and 25.

Ill-advisable days are: 10, 20, 22, 30.Adding to them are Sundays which shall be avoided, as a rule.

Auspicios days for lighting the fire in the new fireplace

The favourable days for lighting the new fireplace are Sundays, Mondays, Thursdays, Fridays and Saturdays. Tuesdays and Wednesdays are not advisable for this action.

The lunar calendar days 2,7,8,12, 13, 17, 18, 22, 23 and 27 are auspicious.

In spite of the fact that the successive ceremonies as part of the long and complex wedding ritual take place in the yurts of the bride's and the groom's parents, not in a in a Buddhist temple, the Mongolian wedding is entirely run by the lamas by means of astrology. Every step of the ritual depends on the astrologer's decisions. The above examples prove the omnipresence of the Buddhist religious institution in the Mongolian wedding ritual which is nevertheless basically secular.

While astrology has made a strong come back among certain Mongolian communities –in wedding, examination, haircut, establishment of an association, etc.– strict observance of the astrological prescriptions make wedding highly difficult, which is a paradox outlined by such Mongols today. There are some who even say that it is actually impossible to marry if all the requirements of the Mongolian astrology were to be met.

So the lama-astrologists would have to be called once again, only this time to help people out with the countless prohibitions which the Buddhist astrological tradition has imposed and take the necessary steps in order that nothing would harm a future couple.

REFERENCES

Ar'jaasüren, Č. & Njambuu H., **Mongol Jos Zanšlyn Ih Tajlbar Tol'** [Big Explanatory Dictionary Of Mongolian Customs] Vol. I, Ulan-Bator, 1992;

Aubin, F., "Le Statut De L'enfant Dans La Société Mongole", (1975), **L'enfant** [Recueils De La Société Jean Bodin. T. 35, 1975], Pp. 459-599.

Gongor D., **Halh Nerijn Učir Holbogdol**, Šuam, 2, Pp. 67-88, 1968.

Jadamsüren, P., "Darigangyn Hurimlah Zan Üjlees", **Studia Museologica**, T. I, Fasc. 6,1968, Ulan-Bator, Pp. 60-112.

Jaggcid, S. & Hyer P., **Mongolia's Culture and Society**, Boulder, Colorado, 1979.

Mongol Zurhaj Bujuu Hün Sudlal [Mongolian Astrology or Human Study], Compiled By D. Cerendežid, Ulan-Bator, 1999.

Mostaert A., **Manual of Mongolian Astrology and Divination**, Harvard University Press., 1969;

Plan, Carpin J. (De), **Histoire Des Mongols**, Trad and Notes By Dom F. Becquert & L. Hambis, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1965.

Pop, Rodica, **Le Mariage Chez Les Mongols**. **Rites Et Textes** (Under Publication).

Van, (1932), Oost, **Au Pays Des Ortos (Mongolie)**. Paris, Dillen.

TÜRK TOPLUMU VE MODERNLEŞME

RZAYEVA, Roida[*]
AZERBAYCAN/AZERBAIJAN/АЗЕРБАЙДЖАН

ÖZET

Türk kültürünün özgün ve zengin oluşu, üç kıtada bulunmuş olması dolayısıyla kültürel sentez oluşturması, Osmanlı devrinde başlayan ve en önemli aşamasına Cumhuriyet Türkiyesi'nde ulaşan modernleşme, Türk modernleşmesini farklı yere koymaktadır.

Türkiye'de "geleneksellik ve modernizm, "ulusal ve uluslararası" vb. antinomilerin birleşimini gözlemlemek mümkündür. Sosyo-kültürel açıdan Türkiye, birçok Türk toplumlar gibi, modernleşme süreçlerinin gerçekleşmesi için en uygun dokuya sahiptir.

Hem Doğu (Klasik Doğu'dan farklı, çağdaş) hem de Batı toplumlara özgü unsurları bağdaştıran özel toplum türü için muhtemel (olanaklı) gelişme yolu olarak, geleneksel düşüncenin (mantalitenin) çağdaş dünya görüşüyle ve modernleşmiş değerlerle uyuşan ve kültürel karakteristiklerin, özellikle manevi-ahlakî değerlerin muhafaza edilmesini sağlayan unsurların seçme kullanımını kasteden sentez olabilir. Bu, kültürlerin diyalogu, hiçbir kültürün evrensel ve diğerlerinden üstün olmadığı düşüncesinden ileri çıkarak, karşılıklı zenginleşme yoluyla başarılabilir, çünkü kültürlerin etkileşimi ve karşılıklı nüfuz etmesi kaçınılmazdır. Bugün bütün dünyada meydana gelen süreçler, yani modernleşme, küreselleşme vb. de bunu gösteriyor.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, modernleşme, kültür, toplum, dönüşüm, sentez.

ABSTRACT

Turkish Society and Modernization

Started in the Ottoman times and becoming particularly important with the Republic, Turkish modernization is also special due to the original and rich national culture being a synthesis of ones from the three continents.

The coexistence of such antinomies as "traditionalism" and "modernism", the "national" and "international" etc. is inherent in Turkish society. In the

[*] Yrd. Doç. Dr., Azerbaycan Millî Bilimler Akademisi, Şarkiyat Enstitüsü ve Sosyal Bilimler Enstitülerinin Genç Bilim İnsanları Konseyleri Başkanı, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Şarkiyat Enstitüsü, Doğu-Batı Bölümü, AZERBAYCAN. **e-posta:** roidazaeva@yahoo.com.tr; roida@bk.ru

socio-cultural aspect, Turkish society, as well as many Turkic societies, has the most suitable ground to run modernization processes.

Synthesis implying the selective usage of those elements of traditional thinking which can be combined with the modern perception of the world and modernized values and are urgent for cultural characteristics, in particular moral-ethical values, to be preserved, can be a possible way of development for a special kind of society which eclectic composition is typical for, including both eastern (especially modern, or other than classical) and modern social elements. A dialogue of cultures, mutual enrichment based on belief that no culture is unique and better than others, can be a way to achieve because it is inevitable to have cultures interact and penetrate each other. Such today's processes as modernization, globalization, and others witness it.

Key Words: Turkey, modernization, culture, society, transformation, synthesis.

Bugün, XXI. yüzyılının başlarında, insanlığın küreselleşme çağına girdiği bu devirde, toplumsal yaşamın yoğun şekilde entegre olmasını, sosyal gelişimin değer ve amaçlarının yeniden değerlendirilmesini gözlemliyoruz. Modernleşmeye değişik yaklaşımların olmasına rağmen, insan tarihinin her safhasında tüm toplumlar bilinçli veya bilinçsiz olarak modernleşme süreci geçiriyorlar, çünkü aksi takdirde tarihsel evrim ve gelişme kavramlarından bahsetmemiz olanaksızdır.

Sosyal gelişme, tırmanma yoluyla gerçekleşiyor, yani nitelik bakımından daha yüksek gelişme seviyesine geçiş yaşanıyor.

İlerleme, kültürün tarihsel evrim sürecidir, toplumun kültürel değişiklikler veya kendini geliştirme ortamında adapte olma ihtiyacıdır. Fakat gelişim, belirli koşullara bağlı olarak değişik şekillerde gerçekleşiyor ve bu da çeşitli gelişme varyantlarını mümkün kılıyor. Hiçbir toplum, kendi kültürel özelliğine bağlı olmaksızın, evrensel tarihsel gelişiminin çağdaş etabında, küresel modernleşme sürecinin dışında kalamıyor. Fakat bütün dünyanın genel küresel sürece sürüklenmesine rağmen, sosyo-kültürel farklılıklar hâlâ mevcut ve tek bilgi alanında çatışmaya devam ediyorlar (Рустамов, 2004: 348).

Farklı "dünyaların" oluşmasında evrensel dinler – Hristiyanlık, İslam vb. – önemli rol oynamışlardır. Bugün uygarlıklar arasındaki ilişkilerin çatışma karakteri (S. Huntington), güncel konulardan biridir ve bu, her uygarlığın sosyo-kültürel özelliğinin önemi, rolü ve payesi üzerinde dikkatimizin odaklanmasına sebebiyet veriyor.

Kültürün sistem olarak en önemli fonksiyonel özelliği, varlığın değişen koşullarına (öncelikle tarihsel koşullara) adapte olarak kendini yenileme yeteneğidir (**Культурология XX век: Энциклопедия,** 1998: 338).doğal olarak, yeni neslin kültürü, bir önceki ve bir sonrakinden nitelik bakımından

farklıdır, çünkü her kuşak kendi yaşam deneyiminden hareket ederek, geçmişinden bazı "işe yaramaz unsurları" bertaraf ediyor, "bulduğunu", yeni ögeleri ise kendi kültürüne ekliyor. Böylelikle toplumda ilerleme gerçekleşiyor. Hatta ilkel kabileler düzeyinde bile kültürel değişimlere uğramayan toplum yok idi.

Modernleşme teorisini oluşturan düşünce tarzına göre, gelişmede zirveye ulaşmak, toplumsal yapının çok çeşitliliğini aşarak rasyonel (akılcı) bir geleceğe doğru yol katetmektir. Her ayrı toplumun geçtiği yol, artık modernleşmiş ve dünya ülkelerinin sınıflandırmasında "gelişmiş" adlanan ülkeler tarafından belirlenmiştir.

A. İ. Kravchenko'nun kültüroloji sözlüğünde: **1.** "Modernleşme", "çağdaş ihtiyaçlara, zevklere cevap veren değişim, mükemmelleştirme; **2.** Gelişmede geri kalmış ülkelerin çağdaş aşamaya nasıl ulaşabileceklerini ve sosyo-kültürel ve ekonomik ilerleme etaplarının sırasını bozmayarak içsel sorunları ne biçimde çözebileceklerini anlatan bilim kavarayışı" olarak tanımlanıyor (Кравченко, 2000: 363).

T. Parsons'a göre, modenleşme, temelinde adaptasyonun, yani uyumun yattığı evrensel süreçtir (Федотова, 1997).

Kültürel modernleşmeyi, kültürel ögeleri kabul ettirme veya benimseme sonucunda toplumun kültürel altyapısında gerçekleşen dönüşüm süreci gibi karakterize edebiliriz. Bu unsurlar, değer ve bilincin temelinde hazır bulunabilirler ve bu zaman bu duyguları yeni düzene bağlıyor ve yeni politik-ekonomik yapıya adapte ediyorlardır.

Tarihsel-felsefi araştırma çerçevesinde modernizm, Avrupa felsefesinde dönüşüm ve yenilenmeye yönelik genel kültürel veya ideolojik cereyan olarak anlaşılmaktadır. Modernizm, çağdaşlığa yönelmiştir, yani "çağdaş"ın "geleneksel"den prioritesini (önceliğini) tanıyor. Burada modernizmin, Y. Habermas'ın belirttiği gibi, "çağdaşlık projesi" olup olmadığı sorusu ortaya çıkıyor. Projenin gerçekleştirilemez oluşu, modernizmin yalnız yeni değil, sürekli değişen çağdaşlık olması nedeniyle önceden bellidir. Sonsuz yenilenmeden dolayı proje, tasarı olarak kalmaya, yerine getirelemez, en azından tamamlanmamış olmaya mahkûmdur. Bu anlamda modernizm, ideolojik olay olarak, birincisi, yeniliğin gelenekten üstün olmasına, ikincisi, bu geleneğin dinsel veya mitolojik bakımdan haklı gösterilmesine dayalı geleneksel toplum ideolojisiyle karşılaştırılıyor. Bundan dolayı, V. G. Fedotova, modernleşmenin kilit açılarından biri olarak, kişiliğin oluşmasını ve yenilikçiliğin geleneğe önceliğini gösteriyor. D. A. Olşanskiy, bu dönemin (XIX. yüzyılının sonu-XX. yüzyılının başı) filozof, sosyolog, teolog, dil bilimci, ekonomistlerinin çalışmalarında modernizmin dolaysız veya dolaylı etkisinin gözlendiğini esas tutarak, onun her şeyden önce ideolojik cereyan olduğunu ispatlamaya çalışıyor. İlk başta yazar, bu olayın tarihsel kavranılmasına ve çağın kronolojik sınırlarının belirlenmesine başvuruyor.

Diğer yaklaşıma göre, modernizm, geleneksel temellerin inkâr edilmesine yönelen dünya görüşü olarak anlaşılan bir eğilimdir. Bu anlamda D. A. Olşanskiy, kendi düşüncesine aykırı olarak, "modernizmin kronolojik sınırlarının büsbütün tarif edilmez olduğu, daha ziyade modernizmin tarihsel durumu konusunun kendiliğinden kalktığı"nı ileri sürüyor. Burada O, U. Eko'nun "her devrin kendi modernizmi, yani yenilikçiliğe ve geleneği yeniden gözden geçirerek manasını kavramaya ideolojik hevesi olduğu" düşüncesine katılıyor. Yazar, bu görüşü daha felsefi bir düşünce sayıyor, fakat kendisi de felsefede "modern" fenomeni hakkında dolgun bir fikir vermiyor. Bu durumda, XIX. yüzyılın sonu-XX. yüzyılın başlarının modernizmi, geleneksel yönerge ve değerlerin yenilenmesi hevesinde olan diğer cereyanlar arasında daha bir cereyan olarak anlaşılabilir. Fakat bazı filozoflar ve araştırmacılar, kültürel tarzların değişiminde XIX. yüzyılının belirtisini, esaslı bir gelişme, prensip itibarile "yeni"ye geçiş, "yeni çağdaşlık"a dönüşüm gördüler.

Böylelikle, "eğer modernizm dünyaya yeni bakış lojiğini temsil ediyorsa, bu mantık sadece münferit alanı ilgilendirmez" fikri oluşmuştur (Федотова, 1997). Bu hâlde, sosyal ve kültürel düzeyler, pek çokları içerisinde bazı "alanlar"dır ve aynı zamanda "dünyaya yeni bakış mantığı" prizmasından tahlil için önemli ve başlıca objeler, yani konulardır, çünkü sosyo-kültürel modernleşme, "geleneksel toplum, kültür ve insanın çağdaşlaşma süreci"ni temsil ederek çağdaşlığa farklı "yolları", yani kültürel-modernleşme projelerini kastetmektedir (Кравченко, 2000: 545).

Kültürün dinamiği, kültürel süreçlerde meydana çıkıyor. Bu dinamik, kültürel özelliklerin zaman ve mekân açısından değişim ve dönüşümlerini niteliyor. Kültür, birçok değişimler yaşıyor, yani metamorfoza uğruyor. (Кравченко, 2000: 146).

Kültürlerin karşılıklı nüfuz etmesi sonucunda, sosyo-kültürel gelişmenin önemli dürtücü etkenlerinden biri olan kültürel deneyim ögelerinin alışverişi gerçekleşiyor. Bu da sosyo-kültürel gelişmeyi önemli derecede teşvik etmektedir.

İlerlemenin, yani kültürün dinamiğinde gelişmenin gerçekleşmesi, bir sıra elverişli hâl ve şartların bir araya gelmesine bağlıdır. Birbirini izleyen sosyo-kültürel dönüşümlerin örneği, Batı Avrupa'dır. Fakat bu olgu, kanımızca, bu türden dönüşümlerin herhangi bir toplumda olanaksızlığını göstermiyor, çünkü temel sosyo-kültürel karakteristiklerin evrimleşme yeteneği, her kültürde potansiyel olarak vardır.

Kültürün dinamiğini, hem toplumun içsel gelişimi hem de yerel sosyo-kültürel dokunun çağdaş dünya unsurlarıyla temasları etkiliyor. Fakat bu unsurlar, onları doğuran kendi özgül kültürel-tarihsel koşullardan dolayı Doğu uygarlıklardan farklıdırlar. Böylelikle modernleşen Doğu toplumlarının çağdaş kültürel dinamiği, geleneksellik ve modernizmin çatışmasıyla, aynı zamanda insanların kılavuz edinerek hareket ettiği yerleşmiş yönelimlerin bugünün

gerçekleriyle çelişkiye girdiği ve çağdaş insanın ihtiyaçlarını gidermek için yetersiz kaldığı zaman, toplumun kendisinde meydana gelen içsel çelişkilerle sunulmuştur.

Değişiklik, kültüre özgü özelliktir. Kültürün değişikliği dış ve iç etkenlere bağlıdır. Önemli dış etken olarak, başka kültürün etkisini belirtmek gerekir. Kültürel değişimlerin iç etkenleri arasında ekonomik etkenler, dinsel etken ve iç kültürel dinamik önemli yer tutmaktadırlar. Dış ve iç etkenlerin etkileşimi, kültürel değişimlerin tempolarını koşullandırıyor.

Ahlak, yani yeni değerler, sosyal yaşam normlarını ileri sürme konusunda, dinler çok büyük rol oynamışlardır. Sosyo-kültürel sistem, birçok eşsiz vasıflara sahiptir, bunların sayesinde diğer sosyo-kültürel oluşmalardan çok farklıdır. Bunlardan biri, kendi evrensel dininin veya onun kendi benzersiz varyantının varlığıdır (Николаенко, 1998). Böylelikle kültürün en karmaşık alanında yenilikler, yani kültürün yeni unsur ve modellerinin oluşturulması, kabul görmesi veya uygulamaya koymasıyla ilgili değişimler meydana geliyor.

Seçkin peygamberler birçok yüzyıllar için şu veya bu kültürün gelişim perspektiflerini önceden tayin etmiş (örneğin; İsa-Yunan-Roma, Muhammed-Yakın Doğu-Arap kültürlerinin), bu kültürlerin özgünlüğünü, anlamsal çekirdeğini (içeriğini) belirleyerek, kendi değer ve normlar sistemini önermişlerdir.

Dönüşümler (modernleşme) sırasında, yeniliğin geleneğe hâkim, "evrensel"in "yerel"den üstün oluşu gibi karşıt karakterli özelliklere sahip "çağdaş toplum'a (modern society), geçiş gerçekleşiyor.

"Geleneksel toplumlar" kendilerini gelenek, geçmiş deneyime dayanarak yeniden üretiyorlar. Kültürel yönden "yerel"in "evrensel"den üstün, geleneğin yeniliğe nazaran egemen oluşu, "geleneksel toplum"un önemli karakteristiklerini oluşturuyor." Geleneksel toplum"un bir önemli özelliği daha –dinsel etken– gelenektir. Bu özellikler, modernleşme girişimlerini kabullenmeyen uygun bilinç şeklini oluşturuyor. Böylelikle "geleneksel toplum"un ana çizgisi, geçmişe yönelimdir.

"Çağdaş toplumlar"ın farklı yönleri arasında ortak nokta, "çağdaşlık" ilkesidir. Çağdaşlık, tüm insanlığı bir dereceye kadar birleştirmekte, fakat aynı zamanda da bölmektedir, çünkü birleştirici husus, yalnız çağdaşlık hakkında anlayış olabilir, yani çağdaş olmak dünyanın bir parçası olmak demektir (Bermann, 1982: 6).

Böylelikle "geleneksel toplum"un özellik ve çizgileri "çağdaş toplum"un özellikleriyle çatışıyor.dolayısıyla modernleşme, dramatik süreçtir (Федотова, 1997).

Metodolojik (yöntembilimsel) bakımdan, Doğu toplumunda "geleneksel"in kendi kendine değil, özellikle sentez içerisinde modernleştiğini belirtmek gerekir. Sentez, objektif olarak kaçınılmaz toplumsal uzlaşmadır.doğal olarak,

her iki taraf birbirine üstün gelmeye çalışıyor. Fakat genel eğilime göre, yan yana yaşamanın ve mücadelenin nihai sonucu, genellikle "geleneksel"in "çağdaş"a dönüşümüdür. Aynı zamanda bu, "geleneksel"in tükendiği anlamına gelmiyor. Amerikan bilim adamı D. Tipps, modernleşme sürecine değişik yaklaşımların tahlili sonucunda, modernleşmenin "geleneksel"in yıkımı, onun mutlak şartı olmadığını ileri sürerek şu düşünceyi savunuyor: "geleneksel" her zaman kapalı, karşılıklı dışlayıcı sistemler değildirler ve bu yüzden sentez mümkündür" (Tipps, 1973: 2). Geleneksel unsurlar gelişmiş toplumda hazır bulunmaktadırlar, fakat münferit şekilde değil, toplumun özelliğinin bir parçası olarak, işbu kültürün ayrılmaz bileşenlerine çevrilerek. Bu, toplum post-modernleşme geçirdiği zaman gerçekleşir. Bu durumda, ulusal azınlıkların kültürüne saygıyı, dominant ve dominant olmayan kültürlerin gelişmesi için eşit şartların sağlanmasını öngören mültikültürel modernleşme gerçekleşir. Kültürel politikalarında bu stratejiyi, bu sürecin güçlenmesini kültürel çeşitlilik ve kültürel plüralizmin artışı sağlayan gelişmiş (endüstriyel) ülkeler izliyorlar (Кравченко, 2000: 34).

Sentez sürecinde "çağdaş" yine de şekil değiştirerek, belli biçimde "geleneksel"e uyum sağlıyor, yoksa sentez tamamen olanaksızdır. Baş, dominant, lider ve en mühim olan dönüştürücü rolü "çaşdaş" üstleniyor. Çağdaş Doğu toplumu, örnek aldığı başka milletten olan "çağdaş toplum"dan farklıdır, çünkü sentez, tarihsel süreçtir, onun sonucunda ortaya çıkan gelecek "çağdaş", şu tarihsel anda var olan "çağdaş" varyantından önemli ölçüde farklı olacaktır. Yani "çağdaş" kavramının ta kendisi ve onun gerçek ifadesi, sentez sürecinde objektif zaruretten dolayı değişik bir şekil alacaklardır (**Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного**, 1984: 12). Sentezleştirilmiş toplumun gelişmesi konusunda tahmin yürütülmesi, bu kavramın kullanıldığı süreye göre (örneğin, bugünün çağdaşlığı), çağdaşlık ölçütünün göreliliğini göz önünde bulundurarak yapılmalıdır.dolayısıyla, gelişen ülkelerin "klasik" modernleşmeleri sadece tekrar etmeleri olanaksızdır.

Türkiye kendine özgü modernleşme örneğini sergileyen ülkelerden biridir. Türk kültürünün özgün ve zengin oluşu, üç kıtada bulunmuş olması dolayısıyla kültürel sentez oluşturması, Osmanlı devrinde başlayan ve en önemli aşamasına Cumhuriyet Türkiye'sinde ulaşan modernleşme, Türk modernleşmesini farklı yere koymaktadır.

Sosyal etkileşim süreci ve sonuçları, kültürün sosyal yönünü teşkil ediyor. Bu yönden, yani sosyolojik tahlil zamanı kültür, idealler, değerler, normlar ve davranış modelleri sistemi olarak ele alınıyor. Her hangi bir nesne, eylem veya olay, insanlar için bir anlama geldiğinde, yani onların eylem, davranış ve algılarını belirli mecraya yönelttikleri zaman sosyo-kültürel anlam kazanır.dolayısıyla, toplumsal süreçlerin sosyo-kültürel analizinin büyük önemi vardır.

Türk toplumu, sosyal ve kültürel yapı açısından özel dokuya sahiptir, yani sosyo-kültürel açıdan Türkiye, birçok Türk toplumları gibi, modernleşme

süreçlerinin gerçekleşmesi için en uygun dokuya sahiptir. Türkiye'de "geleneksellik ve modernizm", "ulusal ve uluslararası" vb. antinomilerin birleşimini gözlemlemek mümkündür. Bu sentez eklektiktir, bu da mevcut dünya görüşünün çok düzenli oluşunun sonucudur. Bundan dolayı Türkiye'nin klasik modernleşmeyi tekrarlaması veya herhangi başka, artık yerleşmiş modeli seçmesi olanaksızdır.

Aykırılıklar şartlı olarak "geleneksel" ve "çağdaş" adlanan toplumlara da özgüdür ve bunlara, yapının bütünlük teşkil etmemesi ve "geleneksel" ve "çağdaş" toplumların birçok bileşim ögelerinin karşılıklı koşullanmış oluşu sebebiyet vermiştir. Fakat asıl bu iç çelişkiler, kültürel sentezin hem uyumunu hem de dinamikliğini, yani hareketliliğini sağlıyor, zaman zaman ise anlaşmazlıklar doğuruyor.

Modernleşmenin sosyo-kültürel tahlilinde, yalnız manevi (ruhsal) miras kastedilmiyor, problem, oluşmuş değerlerin toplamı anlamında kültür alanı dışına çıkarak, en geniş sosyal anlam kazanıyor.

Gerçekten sentez bilim kavrayışlarında şu veya bu toplumsal gelişme yolu uğrunda mücadele başlıyor, yani ön plana sosyal yön geçiyor. Sonuçta "sentez" kategorisinin kendisi çifte anlam kazanıyor: bu yalnız "eski" ve "yeni", "ulusal" ve "ulusal olmayan"ın değil, aynı zamanda "yeni"nin değişik şekillerininin, "ulusal olmayan"ın farklı belirlemelerinin bileşimidir (**Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного**, 1984: 449).

Sentezin başlangıç aşamasını, iki değişik niteliğinin sembiyozu oluşturuyor. Sonra toplum, asimilasyona karşı koyarak öz kültürüne, onu direniş aracı olarak kullanmak için, yöneliyor. Böylelikle bu süreç, "eski" ve "yeni" değerler, normlar arasında uzun zaman süren ve, ya ulusal veya yabancı kültürün egemenliğine, ya da iki kültürün yan yana yaşamasına, onların diyaloguna getiren çatışma hâlini alıyor. Kültürlerin diyalogu, her iki kültürün en iyi tarafları bir arada gözlendiği zaman, ideal, yani mükemmel varyant sayılmaktadır.

Sentezin ne derecede başarı kazanacağı veya genelde sonuç verip veremeyeceği, sosyo-kültürel dokunun özelliğine, bu dokunun, özellikle millî bilincin hazırlık derecesine; ulusal geleneklerin adım adım yeniden kavranılmasına ve yenilerini, aynı zamanda alınma unsurları da, yetiştirme yeteneğine bağlıdır. ögelerin optimal birleşimi, gerekli gelişme yolunu garantileyebilir.

Doğu ve Batı kültürlerinin etkileşimi, aynı zamnda tarihsel anlam taşıyor, yani etkileşim sonucunda başkalarına karşı tutum belirleyerek, başkalarıyla etkileşim yoluyla kendini özdeşleştirme, kendi kendini tanıma ve kültürel açıdan kendini tanımlama süreci gerçekleşiyor.

Bundan ileri çıkarak, kendi kültürel ufuklarını genişletimek, yalnız kendi ulusal-ülkesel özelliğini öğrenmekle dünyanın kültürel deneyimini kavramaya kadar yol katederek mümkündür.

Bu anlamda Türk modernleşmesinin başarısı, Türk toplumunun psikolojik (zihniyet) arketipik özelliklerinde de saklıdır. Bu hususu, Türkiye'nin ve genellikle Türk toplumlarının dünya görüşleriyle ve dönüşümlere açık oluşlarıyla açıklayabiliriz. Ayrıca Türk toplumu, bölgesel özelliği Doğu – Batı, Avrupa – Asya olan ülkelerin büyük kısmına özgü değişik psikolojik özelliklerin ortakyaşarlığını sergilemektedir. Türkiye gerçeğinin ayrılmaz etkenlerinden biri olan İslam'ın da modern din oluşunun ve Türklerin dini hoşgörüsünün de bu konuda önemli katkısı vardır.

"Doğu" ve "Batı"nın, şartlı (sembolik) kavramlar olduğunu belirtmek gerekir. Gerçeklere temas ettikte, burada bizler, S. Huntington'un söylediği şu sözlere katılıyoruz: "kültürel-uygar farklılıklar, 'Batı' kavramlarının mekânik aktarılmasını olanaksız kılıyor..., bunlar Batı olmayan ülkelerde başka uygarlığa adapte görünüş edinerek, gerçek 'Batılı' anlamını kaybediyorlar" (Хантингтон).

Örnek olarak, Japonya, Çin'in Batı modellerini - teknik, teknoloji, altyapı, sosyal kurumları - başka alanlarda benimsemelerinin yanı sıra, kendi ulusal ve kültürel kimliklerini muhafaza ettiklerini gösterebiliriz. Bugün Batı, sıkça yaşamlarını Batı formülüyle değil, kendi formülleriyle kurmaya çalışan ülkelerin direnişiyle karşılaşıyor. Bu yönelimi Güney Doğu ülkeleri örneğinde gözlemleyebiliriz.

1960-1990'lı yıllarda, örneğin "contemporary", yani yalnız "çağdaşlık" değil, "bugünün çağdaşlığı" gibi terimlerin daha sık kullanılması görülmekteydi. Kültürel süreçlerin kuramcı ve analistleri, bu terimle "yenilik" ve "güncelliği" belirtiyorlardır." Post-" öneki, bu terimleri "modern" kültüründen farklı kılmaya başladı (post-modern, post-hümanizm, post-tarihsel) (**Культурология XX век: Энциклопедия**, 1998; 344).

Postmodernizmde sosyal dünya yerel fragmanlardan, kültürel dünyalardan oluşuyor. Batı'yı taklit etmeyi kastetmeyen gelişme yolu olarak nitelendirilen postmodernleşme, gelişme seçeneklerinin pek çok oluşunu, yani onların belirsizliğini ve çok türlülüğünü öngörüyor. Böylelikle postmodernizmin iki ayırıcı niteliği, moderne özgü birlik ayrışımı ve plüralizmdir, yani ilgi "evrensel" üzerinde değil, "yerel" üzerinde odaklanmıştır.

Böylelikle post-modernleşme, modernleşmenin çağdaş şekli, değişimlerin geçmiş, bugün ve geleceğin birleşiminde görülen yeni biçimidir, yani, Y. Habermas'ın belirttiği gibi, post-modernleişme, hiçbir zaman kendi "çağdaşlığında" duraklamayan, her zaman belirli (olumlu veya olumsuz) içerik kazanan, geçmiş ve geleceği, gelenek ve yeniliği bağlayan zaman anlayışının

kendisiyle bağlıdır (Хабермас, 1992: 40-42). Bundan dolayı O, çağdaşlığı (moderni) tamamlanmamış proje adlandırıyor.

Postmodernizm kuramcılarının, modernizmi eleştirerek, postmodernizmin "normal yeniliklerinin tükenmiş olduğunu" ve "kendi ütopik düşüncelerini gerçekleştirmeyi" (J.-F. Liotar (Lyotard, 1989: 9) başaramadığı için, geçmişte kalan "yüksek modernizmin ölümünü" meydana çıkardığını belirtmelerine rağmen; post-modernizmin, modernizmin özgün çağdaş görünüşü olduğunu, özgül hususiyetlerin ise tarihsel gelişim sürecinde ve modernizmin tüketimi sonucunda oluştuğu düşüncesindeyiz. Bir başka ifadeyle, postmodernizmin klasik modernleşmenin çağdaş şekli olarak değerlendiriyoruz, çünkü dünyada meydana gelen durum, ülkelerin klasik modernleşme sürecini geçmelerinin olanaksız olduğunu, amaca uygun olmadığını gösteriyor.

Bu görüşten yola çıkarsak, sosyo-kültürel dokusu Doğu ve Batı kültürlerinin sentezinden oluşan Türkiye, kendi geleneksel kültürünün muhafaza edildiği post-modernleşme için en uygun dokuya sahip ülkelerden biridir. Bu durum, dönüşümlerin ulusal özelliklere göre gerçekleşmek zorunda olduğunu gösteriyor.

Her toplumun tanımında tarihsel etken önemlidir. Her toplum, tarihsel bakımdan gelişen somut kültür tipi ile karakterize edilir. Bu zaman mazinin kültüründe değerli her şey miras olarak alınır.

Örneğin her ülke için kütürel mirastan bahsedebiliriz. Kültürel miras nedir? Kültürel miras, toplumun varoluşunun (varlığının) tarihsel kökenlerini oluşturan kültürel gelenekler, dünyayı algılamanın ve hareket tarzının belirli kalıpları, ahlak normları, düşünce stereotipleri, siyasal, hukuki ve felsefi fikirler, estetik anlayışlar gibi manevi değerlerdir. Kültürel gelenekler, toplumun "ortak bellek"ini teşkil ederek, kültürün değişmez yönünü oluşturuyor.

Bundan dolayı, şu veya bu toplumun (ülkenin) tarihsel gelişiminin tahlilinde genel şemalar uygulanamaz, çünkü süreç benzersiz, eşsizdir. Bu durum, farklı kültürel kalıpların doğrudan doğruya alınma olasılığını kısıtlıyor. Bu kalıplar, sosyal ve kültürel yapının özelliklerine uygun olarak tümüyle farklı içerik ve anlam kazanabilir (ve sıkça kazanır). Gerçekte tümüyle benzeyen toplumlar mevcut değil ve tüm toplumlar sürekli dönüşüm süreci geçiriyorlar (Словарь терминов: Социология).

Dolayısıyla, her toplum kendi kültürünü oluşturuyor. M. K. Atatürk'ün belirttiği gibi, "millî kültür", toplumun ürettiği maddi ve manevi nimetlerin toplamıdır". Bu görüşten yola çıkarsak, Türkiye'nin kültürel mirası, bugünkü kültürü üzerinde iz bırakmıştır (Рзаева, 2003: 47).

Modernleşmenin belirli ülke örneğinde tahlili zamanı, işbu ulusun özgünlüğünün, onun tarih ve kültürünün altını çizmek önemlidir.doğu toplumunda millî bilinç, demek ki ulusal kültür de, önemli derecede geleneksel, her şeyden önce dinsel değerlere göre oluşuyor. A. G. Aliyev'e göre, "Din,

yalnız ulusal şekil almıyor, milletin temel belirtisi, millî şuurunun ayrılmaz parçası oluyor.” (Aliyev, 1981: 26).

Doğu toplumlarında din, ahlaki norm regülatörü (düzenleyicisi) olarak önemli rol oynuyor. Bu husus, sosyal olayların analizinin bu etkeni meydana çıkarma gereksinimiyle ilintili olmasına bağlıdır. Aynı zamanda, D. A. Olşanski’nin belirttiği gibi, modernizm genel kültürel cereyan (ideoloji) olarak, “insan ferdinin derin temellerinin arayışına yönelmiştir, bundan dolayı modernizmin ana problemlerinden biri, dinsel menşeli derinlik problemidir, cünkü modernizm, mevcudiyeti ve işlemesi hakkında yalnız belirli işaretlerden (sürçülisan, hayat için savaş, sosyal devrimler) tahmin yapabileceğimiz gözle görülmez, sezilmez olana (bilinçaltı, irade, tarihsel gelişim) inanışa dayanmaktadır. Sözü geçen belirtileri, yalnız mümtazlar (seçkinler, kalburüstü tabaka, mümtaz simalar) (analitik, hayat filozofu, sınıf lideri) okumaya muktedirlerdir” (Ольшанский).

Ayrı ayrı ülkelerin ve bütün dünyanın gelişim seviyesinde din ve kültürün belirlediği özellik ve eğilimlere sosyo-kültürel özellikler de aittir. Din ve kültürün millî kimliğin oluşmasında da önemli yeri vardır. Bu husus, özellikle mezhepler arası diyalogun, kültürlerarası ilişkilerin gelişmesi için önem taşımaktadır. Din ve kültür nispeti problemi, belirli toplumun sosyo-kültürel dokusunun analizinde önemli etkendir. Uygarlık kavrayışlarında din, uygarlık aidiyetini belirleyen ve rolünün güçlenmesi, kültürünün zevalini yaşayan uygarlığın “kurtulmasına” yardımcı olan önemli etken olarak nitelendiriliyor. Batı uygarlığı hakkında bu fikir A. Toynbee tarafından ileri sürülmüştür.

İngiliz antropologu, çağdaş fonksiyonalizmin (görevselciliğin) kurucusu B. Malinovsky’ye göre, “din, toplumda çok önemli görev üstlenen kurum olarak saptanmış kültür ögelerinden biridir” (Культурология XX век: Энциклопедия, 1998: 158).

Din, ülkeye göre farklı oranlarda sentezin ideolojik tezahürlerinde sosyo-kültürel “doku”yu teşkil ediyor (**Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного**, 1984: 470). Kültüroloji özelliği “geleneksel” ve “çağdaş”ın sentezi olan ülkelerde bu husus, en sarih bir şekilde ifadesini bulmuştur.dolayısıyla, “geleneksel” ve “çağdaş”ın sentezinde dinsel etkeni önemsememek doğru değildir. Bu durum, dinin sosyal işlevsellik özelliklerine bağlıdır. Aynı zamanda toplumsal-dinsel sistemlerin “geleneksel” ve “çağdaş”ın ayrı ayrı unsurlarıyla tarihsel-dinsel ilişkisini de belirtmek gerekir.

İslam, Türkiye gerçekliğinin önemli etkeni olarak Türkiye’nin toplumsal hayatında ahlak düsturu olarak büyük önem taşımaktadır. D. Malışeva’nın belirttiği gibi, “İslam, yalnız Allah’a inama inhisar etmeyen, olağanüstü ‘güçlü’ din olarak, yaşayış, düşünüş tarzı, daha ziyade tüm uygarlığın temelini teşkil ediyor. İslam’ın yönergeleri, Müslüman’ın hayatına doğuştan ölümüne kadar işleyerek, birçok bakımlardan onun sosyal davranışını belirlemektedir. İslam,

ekonomik ilişkilerin karakterini, devleti yönetim şekillerini, sosyal yapıyı önemli ölçüde belirler, kısacası, o şimdiki zamana kadar güçlü dinsel-kültürel gelenek olarak kendi yaşama yeteneğini muhafaza etmiştir" (Малышева, 2002).

Modernleşmeyle laikleşme ve demokratikleşme süreçleri sıkça yan yana gidiyorlar. Sonuç olarak, M. M. Fyodorovaya göre, "çağdaş (modernist) toplumların odağı, yenilik, laikleşme ve demokratikleşmenin kesişmesinde yükselen kişiliktir" (Ольшанский). Değişik kültür tiplerine sahip ülkelerde laikleşme farklı şekilde geçiyor, sürecin tempolarını hem sosyo-ekonomik ilişkilerin olgunluğu hem de dinin karakteri belirliyor (**Политология: Энциклопедический словарь**, 1993, 352). Bu hususta Türkiye'nin, Doğu'da ilk defa olarak devlet seviyesinde laikliğe bağlılığı hakkında beyan etmiş ülke olduğunu özellikle belirtmek gerektir.

Dinde zamanın ruhuna uygun olarak reformculuk (yenileştirme), rasyonalizmin eğilimidir. Dinin benzeri yorumlamarında dinin dünyevi boyun borcu ilkesi bilhassa altı çizilmiş ve pekiştirilmiştir. Çoğu zaman rasyonalizm (akılcılık), seküler eğilimlerin güçlenmelerine tepki olarak nitelenmektedir. Sekülarist eğilimler, dinden tam vazgeçme anlamı taşıdıkları hâlde, reformcu "rasyonalizm", yaranmış durum için uzlaştırıcı alternatif olarak görülmektedir (**Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного**, 1984; 498).

Çok düzenli Doğu toplumlarında (dinsel camianın çok düzenli oluşu kastedilmektedir), reformculuk (modernleşme) tabakaya göre içten değişmektedir. Sentez çok kademeli konstrüksiyondur (yapıdır). Onun birtakım bileşim ögeleri senkronize çalışıyorlar, diğerleri ise biribiriyle temasa geçtiklerinde tüm mekanizmanın faaliyetini bozmasalar da, onun ayrı ayrı alt sistemlerinin işini aksatmaktadırlar. Bu ülkelerde geleneksel segmentin hâlâ büyük oluşunu ve "Batılılaşmanın karşılaştığı geleneksel İslam muhalefeti" gibi bir olguyu da göz önünde bulundurmak zorunluğu, modernleşmeyi daha da karmaşık bir hâle sokuyor (**Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного**, 1984: 496, 531).

Akılcılık, dinsel düşünüşün (zihniyetin) bilimle "birleşimini" yaratmaya çalışıyor, sonucunda dinî akideler bilim açısından yoruma uğrayarak modernleşiyorlar. Burada modernleşmiş dogmaların dünyevi öğretilerden alınmalarla yan yana yaşaması görülebilir (**Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного**, 1984: 491).

Böylelikle dinsel-geleneksel yönergelerin kutsal ve mitolojik olmaktan çıkarılmasını, onların algılanmasına akılcılığın eklenmesini kasteden dinin "çağdaşlaşması" ruhunda rasyonel yaklaşım, modernleşmenin önemli kısmını oluşturuyor, yani teolojik yorumun rasyonel yorumla karşı durması izlenmektedir. Böyle sürecin sonucunda yeni zamanın (çağdaş gelişimin) talepleri doğrultusunda dinin yenileşmesi gerçekleşiyor.

Rasyonel yaklaşım dini, nitelik bakımından yeni düzeye çıkarıyor. Reformcu "akılcılık", modernleşme sürecinde dinin rolü ve hedefini onun yenileşmesinde görüyor. Böylelikle dinin topluma projeksiyonunun (izdüşümünün) yapılması sonucunda, onun evrimi ve yanlış anlaşılmasından, yani karakteristik Orta Çağ eğilimi olan iskolastik dünya anlayışından kopma gerçekleşiyor. Başka bir deyişle, söz konusu metinde reform, İslam'ın gerçekliğe uyarlanmasını kastediyor.

Modernleşme sürecinin iyi sonuç vermesi, bu sürecin yayıcıları, yani iletkenleri olan elitlere bağlıdır, çünkü Doğu toplumlarında yenilikçilik (reformculuk) daha çok elit düzeyde gözlenmektedir. Onlar, dünyadan kopmak veya geri kalmak istemiyorlar. Tüm halklara eşit tarihsel şansların, yani eşit olanakların sağlanması gerektiği düşüncesindedirler.

"Elit" denilen seçkin zümre, elit kuramların temel kavramıdır. Bu kuramlara göre, her sosyal yapının gerekli terkip unsurları, yönetim, bilim ve kültürü geliştirme (yani yaratıcı işlevi) fonksiyonlarını üstlenen en yüksek, mümtaz tabaka veya tabakalar ve ahalinin kalan kitlesidir (yaratıcı olmayan, röprodüksiyon fonksiyonları yerine getiren).dolayısıyla, elitin şu tanımlamaları mevcuttur: "kitleden entelektüel veya manevi üstünlüğü, en yüksek sorumluluk hissiyle seçilenler" (X. Ortega-i-Gasset); "toplumun yaratıcı olmayan çoğunluğuna karşı olarak yaratıcı azınlık" (A. J. Toynbee); "toplumda en önemli görevleri yerine getiren, en çok nüfuza sahip azınlık" (P. Keller) vb. (**Политология: Энциклопедический словарь**, 1993: 403).

Modernleşme uğrunda toplumun en hazırlıklı kısmı hareket ediyor, çünkü bu fikirler halkın büyük çoğunluğu arasında yayılmaya vakit bulmuyor, bu yüzden sağlam sosyal destek almıyor. Fakat toplumun en hazırlıklı kısmı da genellikle iki kanada bölünüyor. Birincisi, hızlandırılmış modernleşme uğrunda ve Batı modellerinin mekânik aktarılmasından yanadır, geçmişin birçok vasıflarını kabullenmiyor, onun doğurduğu ortamın şu veya bu geleneklerini kınıyor, geçmişin kalıntılarıyla devamlı mücadele ediyor (Кравченко, 2000: 364). Bu modernleşmenin taraftarları, çoğunlukla yurtdışında eğitim alma ve çalışma olanağı olan elittir.onun temsilcileri (sözcüleri), Batı'dan koparak, onlara sağlanan olanaklardan mahrum edilerek yaşamak istemiyordular. S. Hantington'a göre, halktan kopmuş, Batılı gibi yaşayan ve düşünen elit, kendi iç Doğu'sunu oluşturuyor.o, böyle ülkeleri "parçalanmış" adlandırıyor (Huntington, 1996: 75).

İkinci kanat, özgün gelişme yolu, yani organik modernleşme için savaşım veriyor (Кравченко, 2000: 364). Böylelikle Avrupalaşmış elitlerin de arasında gayretleri anlamsız sayan ve "yalıtılmış" gelişme uğrunda, yani izolasyonda, hareket edenler vardır. Örneğin Türk entelektüelleri arasında sık sık "kaybolmuş cennet" olarak nilendirilen "temel (toprak)" kültüre geri dönüş eğilimi gözlenmektedir. Bu hâlde, sık sık manevi yaşamın en iyi geleneklerinin yeniden dirilişi ve geliştirme eğilimi, kendi zengin tinsel mirasa ilgi gözlenmektedir. Bu

“benlik” eğilimi, genellikle analoji Batı etkilerinin doğal sonucu gibi yorumlanır (**Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного**, 1984: 442, 475).

Her iki kanadın da gerekçeleri kuşkusuz farklı olduğu gibi, modernleşmenin gerçekleşme yolları konusunda da farklı görüşlere sahiptirler. Modernleşme taraftarları, ilk önce, bütün insanlık tarihi boyunca insanları harekete getiren özgürlük özleminden yola çıkıyordular. Bu hâlde modernleşme, ilerlemeyle özdeşteştiriliyor.

Birinci kanadın temsilcilerinin, geniş kitleleri rasyonel değerler konusunda aydınlatmak ve onlardan yana etmeye ne derecede başarılı olacakları somut sosyo-kültürel özelliğe bağlıdır (Кравченко, 2001).

SONUÇ

Kültürlerin etkileşimi ve karşılıklı nüfuz etmesi kaçınılmazdır. Bugün bütün dünyada meydana gelen süreçler, yani modernleşme, küreselleşme vb. de bunu gösteriyor. Bu süreçler, kültürün öncüllüğünde gerçekleşiyor, çünkü kültürde sürekli paradigmal dönüşümler baş veriyor.

İnsanın dünyası, kültürden kurulmuş dünyadır, onun tüm sınırları sosyo-kültürel nitelik taşıyorlar (**Словарь терминов: Социология**). Bütün evrensel dönüşümlerin merkezinde kültür ortaya çıkıyor, çünkü insan topluluğunun temel yenileşmesi asıl kültürde gerçekleşiyor. Kültürel süreçlerin anlaşılması, kültürün felsefi idrakını gerektiriyor. Kültürün anlaşılması, gerek bugünkü gerekse yarınki kültürel paradigmaların özünü oluşturuyor.

Ayrıca ulaşılmış gelişme seviyesi ve sosyo-kültürel modernleşmenin etkili geçmesinin sosyo-kültürel özelliğe, bilhassa belirli elverişli şartların, örneğin ilerlemeye müsait tarihsel gelişme etaplarının bir araya gelmesine bağlı olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, Batı örneği tekrarlanamaz ve üniversal (evrensel) olamaz, çünkü tarihsel gelişimin belirli etabında somut bir ortamın ürünüdür.

Hatta özdeş ülkesel özelliğe sahip toplumlar bile, farklı sosyo-kültürel dokuya sahiptirler. Bu durum, belirli, işbu toplumun özelliğini benzersiz kılıyor. Türkiye ve Rusya’yı örnek gösterebiliriz. Aynı zamanda çağdaş Azerbaycan’ı sosyo-kültürel yönden tahlil ederken, ülkesel dokunun özdeş olmasından ileri gelen ve Türkiye’de de gözlemlediğimiz özelliklere benzer çizgilere rastlıyoruz (Кулиев, 2005). Hem Türk, hem de Azerbaycan toplumlarının dokularına özgü hususlardan hareket ederek, hem Doğu (Klasik Doğu’dan farklı, çağdaş), hem de Batı toplumlarına özgü unsurları bağdaştıran, eklektik yapılı özel toplum türünün olduğunu belirtmek istiyoruz.

M. K. Atatürk’ün ünlü biyografı Kinross yazıyor ki, Atatürk bir gün, imamın kendisine uygarlık derken ne kastediyorsunuz sorusuna “İnsanın insana saygı duymasını” cevabını verdi (Федотова, 1997). Bu düşünceden yola çıkarak, hem Doğu (Klasik Doğu’dan farklı, çağdaş), hem de Batı toplumlarına özgü

unsurları bağdaştıran özel toplum türü için muhtemel gelişme yolunun, geleneksel düşüncenin (mantalitenin) çağdaş dünya görüşüyle ve modernleşmiş değerlerle uyuşan ve kültürel karakteristiklerin, özellikle manevi-ahlaki değerlerin muhafaza edilmesini sağlayan unsurların seçme kullanımını kasteden sentez olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat bu düşünce, ulusal özgünlüğün topyekûn modernleşmesini öngörmüyor. Bu, kültürlerin diyalogu, hiçbir kültürün üniversal ve diğerlerinden üstün olmadığı düşüncesinden ileri çıkarak, karşılıklı zenginleşme yoluyla başarılabilir, yani yalnız bölgesel, psikolojik vb. özelliklerden değil, aynı zamanda her belirli toplumun tek, özgün, benzersiz oluşu fikrinden hareket etmek gerekiyor.

Kültürel alışverişlerin çok önemli olduğu bu devirde, Mustafa Kemal Atatürk'ün XX. yüzyılının başlarında Türkiye'nin geleceği konusunda söylemiş olduğu şu sözlere dikkat çekiyoruz: "Medeniyet yolu insanlık yoludur... Medeniyetin icaplarını yerine getirmek insan olmanın şartıdır... En doğru, en hakiki tarikat medeniyet tarikatıdır... Milleti en kısa yoldan medeniyetin nimetlerine kavuşturmaya çalışacağız... Buna mecburuz... İnkılâbımızın ana prensibi, "umdei asliyesi" budur... Medeniyet Cumhuriyetimizi yükseltecektir..." (Tunaya, 1997: 138). Ulusal ve kültürel özdeşliği muhafaza ederek, dokuya uygun çağdaş unsurları alarak modernleşmenin en iyi yol olduğu düşüncesindeyiz.

KAYNAKÇA

1. Aliyev, A. Ş., (1981), **Menevi Medeniyyet ve Din**. Bakı: Azerneşr, 26.

2. Bermann, M. (1982), **All that is Solid Mets into air**. N. Y., 6.

3. **Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного**, (1984), /Под ред. Н. А. Симония и Л. И. Рейснера …, М. : «Наука", 12,449,470,498,496, 531,491,442,475.

4. Федотова, В. Г., (1997), **Модернизация «другой" Европы**. Москва: ИФРАН, 1997. **http://www.philosophy.ru.**

5. Хабермас, Ю., (1992), "Модерн – незавершённый проект", **Вопросы философии**, №4, 40-53.

6. Хантингтон, С. П., Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка **- http://www.eastlib. narod. ru/d/huntington. htm.**

7. Huntington, S., (1996), **The Clash of Civilization and the Remarking of World Order**. N. Y.: Simon & Schuster, 75.

8. Кравченко, А. И., (2000), **Культурология: словарь**. Москва: Академический Проект, 34, 146, 363, 364, 545.

9. Кравченко, А. И., (2001), **Культурология: Учебное Пособие для Вузов**. М. : Академический Проект.- **library@countries.ru.**

10. Кулиев, Э., (2005), “Общественное сознание в Азербайджане: между традицией и новацией”, «Эхо». Точка зрения. Онлайн версия общественно-политического обозрения Азербайджана, Баку, 14 Мая, №90 (1079) Сб.- **http://www/echo-az. info/tochka01. shtml**.

11. **Культурология XX век: Энциклопедия: В 2-х т. Т. 1, Т. 2**, (1998), Санкт-Петербург: Университетская книга, 158, 338, 344.- **http://www.philosophy. ru/edu/ref/enc/index. html**.

12. Lyotard, J.-F., (1989), **The Postmodern Condition. A Report on Knowledge**. Oxford, 9.

13. Малышева, Д., (2002), “Ислам в современном мире”, «Новый Мир”, Философия. История. Политика, №2, - **http://magazines. russ. ru/novyi_mi/2002/2/maly. html.**

14. Николаенко, Д. В., (1998), “Социо-культурные миры. Т. 1: пространственно-временная динамика социо-культурных систем”. **www.nikolaenko.ru.**

15. Ольшанский, Д. А., Основы идеологии модернизма.-**http: anthropology. ru/ru/texts/olshansky/modern. html.**

16. **Политология: Энциклопедический словарь**, (1993), Под ред. Ю. И. Аверьянова. М. : Изд-во Моск. коммерч. ун-ва, 352, 403.

17. Поляков, Л. В., Федотова В. Г. и др., (2001), Россия в зеркале политологии.- **http://www.i-u. ru/biblio/archive/noname%5Fruzerp/**

18. Rabinov, P., (1989), **French Modern. Norms and Forms of the Social Environment. Cambridge. Massachusetts**, London.

19. Рустамов, Ю. И., (2004), **Основы философии (курс лекций),** Баку: Издательство университета «Азербайджан”, 348.

20. Рзаева, Р. О., (2003), “Модернизация турецкого общества и Европейский Союз: культурные различия?”, **Dil ve Edebiyyat**, Bakı: BDU, №4 (38),46-48.

21. **Словарь терминов: Социология**, **www.chem.msu. su/rus/teaching/ sociology/dic.html.**

22. Tipps, D., (1973), “Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: a Critical Perspective”, **Comparative Studies in Sociology and History**, Cambridge, vol. 15, №2, 2.

23. Tunaya, T. Z., (1997), **Devrim Hareketleri İçinde Atatürkçülük**. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A, Ş, 138.

KUZEY KIBRIS'TA BARIŞ SÖYLEMİNİN FENOMOLOJİSİ

SADRAZAM, Ejdan
KUZEY KIBRIS/NORTH CYPRUS/СЕВЕРНЫЙ КИПР

ÖZET

Bu çalışmanın amacı Kıbrıslı Türkler arasında söylemsel biçimlenişin evrimini kısaca çözümlemektir. Bunu anlamak içinse Kıbrıs'ta, Türk kimliği ile toplumsal belleği şekillendiren hegemonik söylemin gözlemlenmesine başvurulmuştur. Araştırmanın başlıca sonuçlarından biri Kıbrıs'taki 1974 düzenlemeleri ile bir çekim merkezi olarak Avrupa Birliği'nin konuya dâhil olduğu 2000'li yılların başlarında açık bir farklılaşmayı ve kesinliği ortaya koymasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıslı Türkler, hegemonic söylem, Türk kimliği.

ABSTRACT

The Phonomolgy of Peace Discource in North Cyprus

It is the intention of this research to briefly analyze the evolution of discourse formation amongst Turkish Cypriots. To apprehend this, it may be appeal to observe how hegemonic pronunciation shaped Turkish identity and social memory in Cyprus. One of the main results of this research is to expose an obvious diversity and certainty between the 1974 regulations in Cyprus and the intervening of European Union as an attraction center in the beginning of 2000's.

Key Words: Turkish Cypriots, hegemonic pronounciation, Turkish identity.

GİRİŞ

İdeolojik çözümlemenin tarihsel gelişimi içerisinde söylem kavramına kuramsal araç olarak başvurulmaya başlanmıştır[1]. Söylem çalışmalarının alanını, toplum için anlamlar haritası türetme çabası olarak da görülebilir[2]. Söylem yaklaşımları, betimleyici ve eleştirel olmak üzere iki genel kategori

---

[1] Serpil Üşür, bu tarihsel gelişimi üç ayrı aşamaya ayırır: Birinci olarak ideoloji, toplumsl gerçekliğin öznelerin bilincinde oluşan yanılsaması ya da yanlış bilinçtir. İkinci olarak ideoloji toplumsal sistemin çatışmacı yapısını birarada tutan ve kendini yeniden üretmesini sağlayan hegemonya kavramı ile birlikte ele alınmakta ve daha çok egemen ideolojiyi inceleme konusu yapmaktadır. Üçüncü olarak, tüm toplumsal ilişkilerin dil dolayımı ile ifade edildiği gerçeğinden hareketle düşünce, değer ve anlamların belirlenmesi/sabitlenmesi olarak söylem kavramına ulaşılmaktadır. Üşür, Serpil, **İdeolojinin Serüveni Yanlış Bilinç ve Hegemonya'dan Söyleme**, Ankara, İmge Kitapevi, 1997, s. 6-8.

[2] Mardin, Şerif, **İdeoloji**, Ankara, Turhan Kitapevi, 1982, s. 17.

içerisinde değerlendirilmektedir.[3] Birinci kategori, dilbilim merkezli ve disiplinler arası bir inceleme düzeyidir. İnsan iletişimini bütünlüğü içinde kavramak amacıyla dil kullanımını, kültürel ve toplumsal bağlamda ele alınarak, dilin toplum içindeki konumunu veya değişik toplum gereksinimlerine nasıl hizmet ettiği incelenmektedir. Bizim çalışmamız boyunca benimsediğimiz ikinci kategori ise söylemin güç/iktidar ve ideoloji tarafından nasıl biçimlendiğini ve toplumsal kimlik, toplumsal ilişkiler, bilgi ve inanç sistemlerinin oluşumunda nasıl etkili olduğunu açıklamaya çalışan yaklaşımdır.

Roger Fower'e göre söylem, maddileşmiş inançların, değerlerin ve kategorilerin belirli bakış açısı ile ifadesidir.[4] Söylemler, inançlarımızı taşıdığımız değerleri, dünyayı kavrayışımızı, deneyimlerimizi izâhını belirli bir bakışla, çoğu kez bir bütünsellik içerisinde anlamlı hâle getirecek şekilde inşa eder ve/veya şifreler. Söylemler, toplumsal gerçekliğin bir boyutuna karşılık düşerler, ama gerçekliğin doğrudan yerini alamazlar.[5] Ne var ki, söylemlerin anlamlandırma işlevi belirleyici ve nesneldir. Anlamlandırma pratiği, en üst düzeyde toplumsal bir uzlaşıdan, bireysel izlenime kadar iletişim gelenekleri, töreler, gündelik konuşma tarzları, yemek yeme usulleri, giyim-kuşam, düşler gibi insanla dünya arasındaki çok sayıdaki tasarım biçimleri ile iç içe gelişir, şekillenir ve birbirinden etkilenir.

Dünyaya bakışın bir yolunu oluşturan inançlar, değerler ve kategoriler tarafından, ortaya konulan farklı anlamların hangisinin geçerli olacağı ya da anlamın sabitleşmesi, bir iktidar sorunudur. Bu nedenle söylem alanı siyasal iktidarı dışlamadığı hâlde onun ötesine geçer. Anlamın sabitleşmesi ise bir standartlaştırma, kurumsallaştırma ve sınıflandırma işlevidir." Bir konu hakkında ifadeler özel bir söylem içerisinde oluştuklarında, belli bir yönde konunun inşasını olanaklı kılar. Konunun inşa edilebileceği diğer yolları da sınırlandırır."[6] Bu nedenle, barış söyleminin Kıbrıs Türk Toplumu içerisindeki tarihsel dönüşümünü kavrayabilmek için biz de öndelikle başlıca "*sabitlenme momentleri"* tespit edilecek ve bu momentlerde ortaya çıkaran yansımalarını sergilemeye çalışacağız.

1. Savaş Çağı ve Barış

Barış kavramı, 1955-1974 yılları arasında yaşanmış "savaş çağı" boyunca, ulusalcı ideolojinin derin etkisi altında kaldı. Hatta barış söyleminin kaynağını ulusalcı ideoloji içerisinden bizzat kendisi olduğunu söylemek dahi mümkündür. Ulusalcı ideoloji içerisinde kriztalize olan barış istemi, önceliği silahların susmasına, diğer bir anlatımla yaşanmakta olan silâhlı mücadele

---

[3] Widdowson, H. G. "Discourse Analysis: a Critical View", **Language and Literature-4**, s. 157-172, 1994, s. 158.

[4] Hawthorn, Jeremy, **A Concise Glossary of Contemporary Literary Theory**, Londra: Edward Arnold, 1992, s. 48.

[5] Uras, Ufuk, **İdeolojilerin Sonu mu?**, İstanbul, Sarmal,1993, s. 39.

[6] Hall, Stuart, "The West and the Rest: Discourse and Power", (Haz.) S. Hall, **v. d.,Formations of Modernity,** Oxford, Polity Press, 1992, s. 291.

hâlinin yerini, silahların kullanılmadığı bir ortama bırakmasına veriyordu." Bu bir güvenlik sorunuydu ve Kıbrıs Türkü'nün yaşamı güven altına alınmadıkça barış olmayacağı, uluslararası hayatın bir gerçeğiydi".[7] Can güvenliğinin korunacağı "ulvi kurtuluş"[8], ekonomik ve toplumsal olarak adadaki Rum boyunduruğundan kurtulma ve anavatan ile bütünleşme özlemi ile iç içe geçiyordu. Ali Rıza Bahçelioğlu'nun 1963 yılında kaleme aldığı ***Yavru Vatan***[9] adlı şiirinde bu özlem şöyle dile getirilmektedir:

Yavru Vatan
Gökten haber verdi yıldız
Ağlamasın güzel Kıbrıs,
Buluşacak anayla kız
Ağlamasın güzel Kıbrıs.
Yavru vatan derler sana
Anadolu müşfik ana
Hürriyetin bağlı ona
Ağlamasın güzel Kıbrıs.
Düşmanlar bozgundan korkar
Barış ister sonra cayar,
Bayraktara bomba koyar
Ağlamasın güzel Kıbrıs.
Doktor Küçük oldu önder
Bir uçağa binip gider,
İnönü'ye derdin döker
Ağlamasın güzel Kıbrıs.

Silahların susması, nasıl barış kavrayışına karşılık düşüyorsa, Rum boyunduruğundan kurtulma da özgürlük kavrayışına karşılık geliyordu. Rumlar kendiliğinden, Türklerin özgür olmasına yanaşmayacaktı. Rumlar, sözde barış istemelerine rağmen, gerçekte, Türkleri yok etmek için mücadele ediyordu. Kıbrıslı Türklere özgürlüğü, yalnızca anavatan Türkiye verebilirdi. O, bir yandan silahların sustuğu, bir yandan da Rum boyunduruğunun ortadan kalktığı bir ortamın güvenliğini sağlamaya muktedirdi. Özgürlük ve barış kavramları bu yolla birbirini tamamlayan ve birinin varlığı diğerini anlamlı kılan bir bütünlük sergiliyordu. Denebilir ki, biri gerçekleşmeden diğerinin de gerçekleşmesi mümkün değildi.

Kurtuluş, her ikisinin de elde edilmesi durumunda kazanılabilirdi. Kurtuluşun gerçekleşmesi koşulu ise savaş alanındaki kahramanlıklardı.

---

[7] Polat,Y, **Barış için Oradaydılar Parola: Kıbrıs**,Ankara: Ulus Dağı, . 2007, s. 14.

[8] Buradaki kullanıldığı anlamı ile kurtuluş İngilizce karşılığı *salvation*'dır. *Liberation* değil.

[9] **Limasol Türk Kadınlar Birliği'nin Şiir Gecesi Anısı**, 7 Mart 1963, Lefkoşa: Devrim Basımevi, s. 7.

Atatürk'ün ulusun geleceğini emanet ettiği gençlik, daima savaşmak için hazır olmalıydı. Böylece barışın önceli ve koşulu olarak savaş yüceltisine erişmiş oluyoruz. Mehmet Zeki'nin 1963 yılında kaleme aldığı *Bir Gençlik Arıyorum*[10] adlı şiirinde şehit olmak için hudut boylarında koşan gençlik özleminde bu düşünceyi açıkça yansıtmaktadır.

Bir Gençlik Arıyorum
Durmadan hudut boylarında koşan,
Şehitlik mefhumunu kavrayan
Canını vatana borç koyan
Bir gençlik arıyorum.
Bir elinde bayrakla,
Bir elinde silahla,
Dilinde Allah'la
Kalbinde imanla koşacak
Bir gençlik arıyorum.

İdeolojik düzeyde hegemonyasını, kendine has bir seyir izleyerek kurmuş durumdaki Türk ulusalcılığı, söylemsel formasyonun şekillenmesinde başat rolü üstleniyordu. Açık ve süreğen istemleri, toplum içerisindeki bireyin varlık nedenini şehitliğin ne olduğunu kavraması ile özdeşleşen görev bilincini edinebilmesine yöneliyordu. Bu sayede birey, hem toplumun bir parçası olduğunu ve hem de toplumun dışında bir varlığı olamayacağını kavrıyordu. Toplum, bireyin kendini var edebilmesinin nedeni ve görev bilincine sahip birey ise toplumun varlığının teminatı hâline geliyordu.

Kurtuluşun gerçekleşeceği savaş alanı çok geçmeden hazırlanacak ve gençler kahramanlıklarını göstermek için fırsat bulacaklardı. 20 Temmuz 1974 sabahı Genelkurmay Başkanı Orgeneral Semih Sancar yaptığı "Ulusa Sesleniş" konuşmasında bu fırsatın doğuşunu ilan ediyor ve barışın ve kahramanlığın birlikteliğini bir kez daha ilan ediyordu: "Türkün kahramanlığı ve barışseverliğini bir kere daha cihana ispat eden silahlı kuvvetlerimiz! Bu hareketinizle şanlı tarihimize ve insanlığa unutulmayacak bir sayfa açmaktasınız."[11] Yine Semih Sancar, 2 Ağustos 1974'te yaptığı ikinci konuşmasında aynı mesajını daha açık bir şekilde verecektir.ona göre mertlik, yiğitlik ve barışseverlik birbirinden ayrılamayan, kenetlenmiş bir bütün teşkil etmektedir.[12] Barışı hedefleyen, barış içerisinde yaşamak isteyen demek ki, önce kendi kahramanlığını ispat etmeliydi. Kahramanlığın ispatı ile savaş alınındaki başarı ile ölçülmektedir. Savaş alanında başarılı olmuşsanız, kendi istediğiniz barışı da kurabilirsiniz. Bu dönemde "*barış için savaş!"* şiarı toplumsal bilinç içerisinde oldukça yer etmiş ve savaşı haklı göstermek için oldukça

[10] **a. g. e.** s. 36.

[11] Aktaran: Polat, s. 24.

[12] **a. g. e.** s. 92.

kullanılmıştı. Savaş alanında yaşanan kayıplar, barış için ödenmiş bedellerdi. Şavaş alanlarında düşenler, şimdi şehittiler ancak Mehmet Zeki'nin şehitlik mefhumunu kavramışlar, "Türkün başını dik tutması, onurlu yaşaması için hayatlarını vermişlerdi."[13]

1974'te Türkiye'nin adaya askerî müdahalesi sonrasında, adada uzun yıllar susmayan silahlar susturularak, o güne kadar anlaşılan anlamı ile barış; Türkiye'nin müdahalesinin adayı karşılıklı korunan sınırla ikiye bölmesi ve kuzeyde ayrı bir yönetsel yapının kurumsallaşması sonrasında ise o güne kadar anlaşılan anlamı ile özgürlük elde edilmiş oldu. Türkler için yaratılan yaşam alanı, artık kurtarılmış bölge idi. Ancak belirtilmelidir ki, bu durum Rumlar için de benzer bir etkiye sahip olmuştur. 1974 yılında yaşanan askeri müdahalenin *barış harekatı*, askerî müdahalenin yapıldığı günün ise *barış ve özgürlük* bayramı olarak adlandırılması bu bağlamda büyük anlam taşımaktadır. 1974 ile o güne kadar ulusalcı ideolojinin yaygın olarak dile getirdiği beklentiler, artık gerçekleşiyor; özgürlük ve barış ortamı sağlanmış oluyordu. Bu bakımdan 1974 yılında özgürlük ve barış ortamının fiziksel kuruluşu, söylemsel formasyon içerisinde kavramların sabitlenmesine yardımcı olmuştur. Bu sabitlenme, iki nedenden dolayı büyük önem taşımaktadır. Birincisi, söylemsel formasyon içerisinde "*barışın başladığı gün*" olarak tescil edilmesi ve ikincisi o tarihten günümüze kadar tüm toplumsal söylemler içerisinde bir kırılma veya sürekli baz alınan gönderge noktasını temsil etmesidir: "Barış Harekatı, Kıbrıs'ın tarihinde bir dönüm noktasıdır... bu harekat, Kıbrıs Türk halkını zulümden kurtarmış, özgürlük ve refaha kavuşturmuş, bölgemizde barış ve istikrarı güçlendirmiştir."[14]

20 Temmuz 1974'ün barış ve özgürlüğün başladığı gün olarak tescil tarzı, Türkiye'nin adadaki varlığı için meşruluk zemini yaratıyordu. Şöyle ki, 1950'li ve 1960 'lı yıllar boyunca sürekli yinelenerek bireylerin zihinlerine yerleşmiş bulunan Türkiye'den beklenen iki görev yerine getirilmişti. Silahlar susmuş, *barış* sağlanmış ve Rum boyunduruğu ortadan kaldırılmış, *özgürlük* kazanılmıştı. Türkiye bir kurtarıcıydı; yaratılan ve on yıllardır arzulanan ortamın başlıca mimarıydı. Kurtarıcı misyonu, onun Kıbrıs'taki varlığını meşrulaştırmak için de hem yeterli ve hem de gerekliydi. 1960 Anlaşmalarının kendisine verdiği haklar, onun 1974 müdahalesi için hukuksal bir zemin yaratsa dahi, adadaki varlığını uzun süre meşrulaştırması için yeterli değildi. Bu nedenle kurtarıcı savı, ulusalcı ideoloji içerisinde ve söylemsel formasyona hâkim olacak şekilde askeri harekat sonrasında sistematik bir şekilde işlenmişti.

Savlamalı bir kavram olarak kurtarıcılık iddiası, toplumsal yapı içerisinde dayanak bulduğu ölçüde geçerliliğini sürdürecek, aksi hâlde zaman içerisinde değerini yitirecekti. Diğer bir anlatımla, kurtarıcı mitosunun süreğenliği kurtarma eyleminin **a)** kurtarılma eyleminden önceki kötü hâle ve **b)** kurtarılma

---

[13] **a. g. e.** 136.

[14] Denktaş, Rauf, **Son Çağrı,** İstanbul: Remzi, 2007, s. 56.

eyleminden sonraki iyi hâle gönderme yaparak sağlanabilecekti. Kurtarma eyleminden sonra geçmişe oranla daha kötü koşulların yaşanması durumunda ise bu mitos yıkılacaktı. Geçmişin karartılması üzerine inşa edilen Türkiye'nin kurtarıcı mitosunun sürekliliği, ister istemez; öyle olsun veya olmasın karanlık bir geçmiş üzerine inşa edilmek zorunda kalındı ve bu temel o günden günümüze değin varlığını korudu. 20 Temmuz 1974, âdeta Nuh'un tufanından sonra suların çekilmesi ile yaşamın kaostan; ölümcül bir anarşiden kurtularak, bu topraklarda yeniden yeşermesiydi: "Ada'da rehindik. Ya Rum'a boyun eğecektik ya da yok edilecektik".[15] Kıbrıslı Türklerin karşı karşıya geldikleri böylesi bir ikilemin ardından yaşanan *apokalitik* sondan geri dönüş, âdeta Tanrı'nın Kıbrıs Türkü'nün varlığını sürdürebilmesi için bir inayetiydi. Yazgının okunuşu, bir yandan kader ve ilahi takdir; ama daha çok da o tarihte bu, aynı zamanda varlığını sürdürenler ve gelecek kuşaklar için incelikle işlenmiş ritüellerle sürekli yinelenecek, uyarıydı.

Apokaliptik sondan Kıbrıslı Türklerini geri döndüren 20 Temmuzun kazanımları "tehditkâr bir rakibin varlığını sürdürmesi" nedeni ile her an geri alınabilirdi. Böylece karanlık bir geçmişin ortadan kalkması savı üzerine inşa edilen kurtarıcılık mitosu, **geri-dönüş** tehdidinden de sürekli besleniyordu ve *vica versa*. Geri dönüş tehdidinin sürekliliği, kazanımın korunmasının yolları arasında savaşı da dışlamayan kısıtlı politik tercihlere olanak veriyordu. Kıbrıslı Türkler arasında hegemonik bir özellik gösteren söylem içerisinde bireyler teker teker gündelik yaşamları içerisinde tehdidin varlığını duyumsamakta ve zihinsel alışkanlık hâline getirmekteydi: Öyle ki, fiziksel olarak dost-düşman ayrımını Kıbrıs'ın güneyi ve kuzeyi arasında çizilen sınırdan geçirmeye başlıyordu; Düşman bundan böyle hem sınırın ötesinde hem de toplumun dışındaydı: 1975 Viyana anlaşması sonrasında gerçekleşen nüfus mübadelesi özgürlük ve barış alanına yaşanan bir göçtü; Rumlarla birlikte yaşamak katlanılamaz bir esaret ya da kurtulamama hâliydi. Bu nedenle kurtarılmış bölgeye gelenler düşmandan da arınmış oluyor; Mehmetçiğin ve mücahitlerin kanlarıyla suladıkları topraklarda korkusuz bir yaşama ilk adımlarını atıyorlardı[16]. Rauf Denktaş bu olayı şöyle aktarmaktadır: "1975 yılında gerçekleşen nüfus mübadelesiyle Güney'den Kuzey'e geçen Kıbrıs Türklerinin cenneti hâline gelmişti."[17]

2. Avrupa Birliği Düşleminde Barış

1974 sonrası Kıbrıs'ta kurulan ve ayrı devlet örgütlenmesi içerisinde iki toplumun ayrı ayrı varlığını pekiştiren düzenlemede âdeta satranç oyunundaki piyan açmazı görünümünü sergiliyordu. Her iki taraf da varolan koşullar altında birbirlerini ortadan kaldırabilecek yeterliliğe sahip değildi ve kendi kazandıkları

---

[15]Cumhurbaşkanı Denktaş tarafından kaleme alınan "Anadolu'nun Ümit Rüzgârları" yazısı **Güvenlik Kuvvetleri Dergisi'**nin 1989 yılında yayımlanan 8. sayısında yer almıştı. Aktaran. Günsev, Mesut **20 Temmuz 1974 Şafak Vakti Kıbrıs**, İstanbul: Alfa,2004,s. 2.

[16] Bozkurt, 30 Ağustos, 1975.

[17] Denktaş, s. 94.

konumdan daha geriye düşmek istemiyorlardı. Açıkçası Kıbrıs'a dışarıdan bir başka etken müdahale etmedikçe her iki tarafın da varolan konumlarını koruyacakları görülüyordu. O dış etken Avrupa Birliği'nin çekim gücü olmuştur.

1999 Helsinki Zirvesi'nde Türkiye'nin İlerleme Raporu kabul edilmiş Kasım 2000 tarihinde AB tarafından Türkiye için hazırlanan Katılım Ortaklığı Belgesi'nde Türkiye'nin kısa, orta ve uzun vadede yerine getirmesi gereken koşullarla ilgili konular ortaya konulmuştu. Bu koşullar arasında Kopenhag Şartları olarak tanımlanan ve hukukun hâkimiyeti, ölüm cezasının kaldırılması, insan hakları ve azınlıklara saygı gösterilmesi gibi[18] demokratikleşme ve insan hakları konuları ile Kıbrıs oldukça tartışma yaratmıştır. Türkiye'deki tartışmalarda öncelikli olarak "ulusal çıkar" gözetenler söz konusu şartlara karşı tavır sergilemişken, liberal ve sosyalistler daha çok demokratikleşme olarak baktıkları bu konulara daha sıcak yaklaşmışlardır. Bu tarihten itibaren Kuzey Kıbrıs'ta da Avrupa Birliği'ne yönelik şekillenen siyasi tavırlar da genellikle bu iki eksen etrafında toplanacaktı.

Avrupa Birliği'nin gelecek için arzu edilmeye başlanması, özellikle Kıbrıslı Türkler arasında bir siyasi gündem maddesi hâline gelişi adada varolan durumun barış koşullarını oluşturmadığı, barışın ancak iki toplum arasında varılacak bir çözüm anlaşması ile sona erebileceği düşüncesinin yavaş yavaş olgunlaşmasına neden olacaktı. Çözümden sonra gelecek Avrupa Birliği veya yeryüzü cennetine katılma vaadi o andan itibaren siyasal partiler için iktidar yolunu açacak başlıca değer hâline gelmişti. Ulusalcılar hariç, siyasi yelpazenin hem sağından ve hem de solundan partiler ve toplumda etkin yere sahip olanlar, yeryüzü cennetine girişin anahtarı olarak tanıttıkları kendi çözüm girişimlerini desteklemek için on binleri meydanlarda topladılar, söylemsel düzeyde Avrupa Birliği veya yeryüzü cenneti vaadi ile birleşen çözüm ve barış istemi neredeyse tüm toplum kesimlerince reddedilmeyecek hegemonik düzeye ulaştı.

O andan itibaren de 1974 düzenlemeleri içerisinde barışın korunmasını ifade eden "çözümsüzlük çözümdür." stratejisi terk edilmek zorundaydı. Kıbrıslı Türkler Avrupa Birliği elini uzattığı her alanda, çatışmasız şekilde tüm sorunları çözebilme yeteneğine, mucizevi bir güce sahip olduğuna inanılmıştı.

Barış kavramını bir hipostaz, olmaktan çıkarıp siyasal yapıya hâkim toplumsal kesimlerin kapsamlı projesi hâline geldi. Bu durumu Ahmet An'ın aşağıdaki saptaması ile irdelemek olasıdır.

"Kıbrıs'ın AB üyeliği, yatırımdır, üretimdir, iştir, bilim ve teknolojidir, sosyal güvenliktir. Özgürlüklerin, refahın ve güvenin artmasıdır. Göçlerin durması, yurtdışındaki vatandaşlarımızın geri dönmesidir. Dünyadan izole edilmemizin sonudur. Bugün içinde bulunduğumuz ortamda, daha çok

---

[18] Aydın, Zülküf, "Milliyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye'de Kürt Sorunu", N. Balkan ve S. Savran, **Sürekli Kriz Politikaları-1, Türkiye'de Sınıf, İdeoloji ve Devlet** içerisinde, İstanbul: Metis, 2004, s. 122-123.

çalışarak, daha fazla fedakarlık yaparak sorunlarımızı çözmek mümkün değildir. Bunun için bir değişime ihtiyacımız vardır. Bu değişimin adı "Çözüm ve Avrupa Birliği'dir."[19]

Yukarıdaki saptamadan da anlaşılacağı üzere 1974 düzenlemeleri ile birlikte toplumsal yapıya yerleşen değerler skalası içerisinde öncelikler değişmiş ve yeniden oluşmuştur. Değerler skalasında hiyerarşik öncelik, Türk Ulusçuluğu yerini Avrupa Birliği söylemine bırakmıştır. Avrupa üst kimliği oluşturma çabası içerisinde Türk Ulusçuluğu da o güne kadar Kıbrıs'ta yaşananların sorumlu tutulmaya başlanmıştır. Çağdaşlığın doruk noktası olarak sunulan Avrupa örneği, bir yandan ulaşılması gereken bir hedef olarak belirirken, bir yandan da bu alan dışında kalan uluslara bu hedefe ulaşmak için "ne yapılmasını gerektiği" göstermekte, "insan hayatını dolduran tüm kaygıları çözebileceğini" kitlelere iletmektedir. Genel düzeydeki bu ileti içerisinde kristalleşen ögelerden bir tanesi Avrupa Birliği ile Kuzey Kıbrıs'ta yatırımların artacağıdır. Yatrırımların artması, kalkınma ve daha genel düzeyde gelişme beklentisinin bir parçasıdır. Örtük olarak ise uluslararası sermaye ile iş birliğine açık bir yerli sermayenin varlığını anlamaktayız. Söylemsel düzeyde kristalleşen diğer bir öge ise Avrupa Birliği ile Kuzey Kıbrıs'ta yatırımların artacağıdır. 1974 sonrası izlenen ekonomik politikalar sonucunda dış yardıma bağımlı bir topluma dönüşen Kıbrıslı Türkler, ancak üretim sayesinde bağımlılıklarından kurtulabileceklerine inandıklarını göstermektedir.oysa uluslararası sermayenin Kuzey Kıbrıs hakkında ne planladığını da dikkate almak gerekmektedir. Kıbrıslı Türk sermaye sınıfının uluslararası işbölümü içerisinde üretici bir rol üstlenme gayreti içerisinde olsa da bunu kâr üretimi olarak ele almak daha anlamlıdır. Söylemsel düzeyde kristalleşen diğer bir öge Avrupa Birliği ile işsizliğin ortadan kalkacağıdır. Bu vaat Avrupa Birliği destekçisi geniş bir kitle - ucuz ve vasıfsız iş gücünün kazanılması anlamına gelmektedir. Söylemsel düzeyde kristalleşen diğer bir öge, en üst düzeyde bilim ve teknolojinin Kuzey Kıbrıs'a taşınacağıdır. Bu öge daha çok bilim toplumu varsayımı üzerine hareket eden modernleşmeci modellemeye gönderme yapılmaktadır. Diğer bir anlatımla, herşeyin sınırının kesin bir şekilde tanımlandığı, doğal bilimlerinin yöntemlerini benimseyen toplum bilimleri sayesinde düzenli, sağlıklı, mükemmel bir toplum yaratılması anlamına gelmektedir. Örtük olarak Kıbrıslı Türkler bilim ve teknoloji sayesinde çağı yakalayacaklar savlanmaktadır. Yine bu savın gerisinde Toplumun evrimine müdahale ederek onun yönün değiştirilebileceği kabul edilmektedir. Toplumun değişimi bilimsel kriterlere göre olursa o zaman değişimde hata yapmak mümkün değildir. Çünkü bilimsel olan evrensel doğrudur. Yine kitle desteğini kazanma anlamına gelecek "bilim bütün dünyanın izlediği doğrular anlamına geliyorsa biz de o doğruları takip etmeliyiz" savı gizli bir ileti şekiline büründüğünü görüyoruz. Modenleşmeci söylem, homojenleştirici çabası

[19] An, Ahmet "Günümüzde Kıbrıs Türk Toplumu", **Kıbrıs Dün ve Bugün içerisinde** (der. Masis Kürkçügil), İstanbul: İtaki, 2003 s. 353.

standartlaştırmaya, genel kitlenin aynı şekilde düşündüğü ve aynı bekltentide olduğununu varsayar. Bu amaçla kitlenin doğrularını söyleme hakkını kendinde görür. Bu yönü ile de geçmiş söylemden bir farklılık görülmez, doğrunun ne olacağı toplumsal güç ilişkilerine indirgenmiştir. Ancak söylem içerisinde toplumsal değişimde belirsizliğe, olumsuzluğa yer verilmemektedir. Aklın ve bilimin evrensel yasaları hüküm sürdüğü sürece toplum hep ilerleycektir. İlerleme, kalkınma ve gelişme neredeyse bir ve aynı kavramlaştırma içerisinde algılanmaktadır.

Bilim ve teknolojiye olan tam güveni ile aklın egemenliğini kurmaya çalışan söylem çoğu kez basit ikilemlere dayanır. İyi ve kötü dikotomisi genişletilerek, ilerici/gerici, güvenilir /güvenilmez, status que'cu /değişimci şeklinde tüm toplumu kategorize edilmiştir. İyinin, ilericiliğin, değişimciliğin yanında yer alanlar "bizden"; diğerleri karşıt kesimlerdendir. Böylesi bir yaklaşımla tüm toplumsal ve bireysel farklılaşmalar, ihmal edilmekte/bilinç altına itilmekte; saflaşma veya kutuplaşma söylem içerisinde inşa edilmektedir. Sağ ve sol ideolojiler ortadan kalkmıştır; bundan böyle Söylenenler saflaşmanın temelidir, tutum ve davranışlar görmemezlikten gelinmekte veya ihmal edilmektedir. Siyasi perspektif de böylece söylem içerisinde hapsolmuş duruma gelmektedir. Böylesi bir söylemsel formasyon içerisinde doğru sözcükleri kullanan-temas eden siyasi öncüler, her zaman doğruyu söyledikleri izlenimini vereceklerdir. *Algılanmayan herşey ise akıldışı-karşıt hâline dönüşecektir.*[20] Söylemsel düzeyde kristalleşen diğer bir öge, toplumsal güvenliktir. Bu ileti söyleminin bağımlı sınıfları kapsamasına yardımcı olabilecek bir görev üstlenmektedir. Tüm toplumun özgürlük, refahın ve güvenliği artacaktır. Böylece 1974 düzenlemeleri içerisinde şekillenen söyleme karşı özgün duruş şekillenmiştir. Daha önce Rumlardan ayrı yaşamak özgürlük demekken, şimdi onlarla birlikte yaşamak özgürlüğün koşulu hâline gelmiştir. 1974 sonrası en fazla vurgulanan güvenlik sorununa ise Avrupa Birliğinin kesin çözüme getirerek, bir daha eski günlerin yaşanmayacağına dair güvence de verilmiş olmaktadır.o güne kadar Kıbrıs'un güvenliğini sağlayan Türkiye'nin yerini ise söylem içerisinde açıkça Avrupa Birliği almıştır. Söylemsel düzeyde kristalleşen diğer bir öge, İzole edilmekten kurtulmadır. Avrupa Birliği dışa açılmanın tek yolu olarak görülmektedir. Daha çok çalışmak, daha fazla fedakârlık yapmak belki gereklidir ancak sorunlarımızı çözmek için yeterli değildir. Bunun için Avrupa Birliği'ne tam üye olmak kaçınılmazdır.

Söylem içerisinde Avrupa Birliği alternatifsiz olarak sunulmuş; Avrupa Birliği'ne giriş mümkün olmadığı taktirde Kıbrıslı Türklerin modernleşmesinin de mümkün olmayacağı genel kabul görmüştür. Bu söylemsel doku içerisinde ***a priori*** olarak değişimin Avrupa Birliği olarak tanımlanması, "treni kaçırmak!" sloganının büyük bir etki yaratmasının ardında yatan neden olarak görülmektedir.

---

[20] Çubuklu, Yaşar, **Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset**, İstanbul: Kanat, 2004, s. 4.

SONUÇ YERİNE

1974 düzenlemeleri ile ulusalcı ideolojinin hegemonik etkisi altında şekillenen söylemsel formasyon, barış kavramını öncelikle güvenlik önceliği ile tanımlamıştır. Can ve mal güvenliğinin sağlandığı ortam barış anlamına gelmektedir. 2000'li yılların başında Kıbrıs'ta iki toplum arasında kurulan denge ortamına dışsal bir güç; çekim merkezi olarak Avrupa Birliği dâhil olmuştur. Kitle iletişim araçları yolu ile her gün zenginliğin menşei olarak gösterilen Avrupa Birliği'nin tüketim toplumunun en uç noktası olarak yoksul dünya karşısına çıkarılışının[21] yarattığı çekim kuvveti; dıştakilerin Avrupalı olmayı seçmeleri,[22] için yapılması gerekenleri bir söylem düzeni içerisinde aktarmaktadır. Bireylerce kurulan Avrupalılık düşü en göze çarpan yanı bu nedenle Avrupalı gibi tüketim olanaklarına kavuşmuş olmaktır. Üstelik cezbediciliğin kaynağı olan beklentiler de mevcut olmayanın sanrısına kolayca yol açabilmektedir. İşte tasarı ile gerçek arasındaki böylesi bir farklılaşma sürekli ve ister istemez, Avrupa Birliği ile eklemlenmiş barış söyleminin özelde bireylere ve genelde tüm topluma hayalkırıklıkları yaşatabilecek bir alanı oluşturmaktadır.

---

[21] Bernasconi, Robert "Yoksulluk Felsefesi ve Felsefenin Yoksulluğu", **Avrupayı Düşünmek-Cogito-39**, Bahar 2004, s. 18-27, 20.

[22] Avrupa öteki ya da dıştakiler tarafından da tanımlanmaktadır. Jameson, Frederic. "Avrupa ve Ötekiler", **Avrupayı Düşünmek-Cogito-39**, Bahar 2004, s. 242-253,s. 247.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

SAMPİEV, İ. M./САМПИЕВ, И. М.
ÎNGUŞYA/INGUSHETIA/Р.Ф.ИНГУШЕТИЯ

ABSTRACT

Globalization influences on the status of ethno cultures in ethno cultural communication system. There are main spheres of ethno cultural interaction:

1. Cultural civilization interaction. (Complimentary, conflicted, consensual);

2. Cultural policies of states;

3. Expansion of mass western culture;

4. Reactions on globalization.

Thus, ethno cultural communication represents as compound interferention of four dominant processes of ethno cultural interaction.

Globalization produces anklaws of mass consumption that provoke intercultural conflicts. In answer to, the ethno cultures mobilize protective cultural strategies of traditional and fundamental type like spontaneous value-sensible reflections at the cultural aggression. These strategies can have a destructive meaning for themselves "passing out" a positive element of globalization.

The Toffler's idea about anklaws of «past" and "future" could be realize through forming of "globalistic – cultural autonomies".

The state could serve ethno cultural necessaries of life of dominant part of population and for adepts of global mass culture to create GCA.

Globalization repressive to tolerant interaction, that's why it is need in particular measures to guarantee equal and enriching ethno cultural communications, creating basis conditions for ethno political stability and intercivilization dialogue, humanity of relations between different cultures.

Key Words: Globalization, ethno cultural communications, "globalistic cultural autonomy".

РЕЗЮМЕ

Глобализация влияет на статус этнокультур в системе этнокультурных коммуникаций. Выделяются основные сферы этнокультурного взаимодействия:

1. Культурно-цивилизационное взаимодействие (комплиментарное, консенсусное и конфликтное);

2. культурная политика государств;

3. экспансия массовой вестерн-культуры;

4. реакции на глобализацию.

Т. О., этнокультурная коммуникация представляет собой сложную интерференцию четырех основных процессов этнокультурного взаимодействия.

Глобализация порождает анклавы массового потребления, которые провоцируют внутрикультурные конфликты. Этнокультуры в ответ мобилизуют защитные культурные стратегии традиционалистского и фундаменталистского плана, как спонтанную ценностно-смысловую рефлексию на культурную агрессию. Эти стратегии могут носить деструктивный характер для них самих, “отсеивая” позитивные элементы глобализации.

Идея А. Тоффлера об анклавах “прошлого” и “будущего” могла бы реализовываться через формирование “глобалистско-культурных автономий". Государство могло бы обслуживать этнокультурные потребности основной части населения, а для адептов глобальной массовой культуры создавать ГКА.

Глобализация репрессивна к толерантному взаимодействию, поэтому необходимы особые меры по обеспечению равноправной и взаимообогащающей этнокультурной коммуникации, создающей базисные условия для этнополитической стабильности и межцивилизационного диалога, гуманизации отношений между разными культурами.

Ключевые Слова: глобализация, этнокультурные коммуникации, «глобалистско-культурные автономии».

Исследование влияния глобализации на процессы межэтнических коммуникаций требует предварительного прояснения двух методологических проблем. Во-первых, что следует понимать под глобализацией? Во-вторых, в каком ключе следует рассматривать этнокультурные коммуникации, имея в виду как гносеологическую неоднозначность трактовок, так и самые различные онтологические формы проявления этничности?

Глобализация – понятие, широко используемое в последние годы, в него вкладываются разными авторами различное содержание, поэтому категориальный статус его еще однозначно не определен. Содержание

явления глобализации, ее когнитивные модели во многом оказываются зависимыми от общесоциальных парадигм, к которым прибегают исследователи, а также от их ценностных пристрастий. В такой ситуации трудно ожидать установления удовлетворительного консенсуса по поводу категориального статуса глобализации. Содержательные определения глобализации могут быть сведены к трем основным позициям.

1. Сторонники экономического детерминизма видит в глобализации процесс усиления эксплуатации “периферийных” и “полупериферийных” регионов и государств крупнейшими монополиями мирового неоимпиреализма на основе современных мета-технологий.

2. Школа “политического реализма” понимает ее либо в духе «столкновения цивилизаций», либо как механизм реализации американской гегемонии и становления нового однополюсного мирового порядка (один из вариантов - вестернизация);

3. Неолиберализм видит в глобализации процесс постепенного отмирания государственного суверенитета и становления “мирового гражданского общества” в результате интернационализации финансов и создания мирового саморегулирующегося рыночного пространства.

В целом онтологический и гносеологический статус феномена глобализации остается неопределенным, что наводит на мысль о степени адекватности моделей глобализации тенденциям реальности, этим термином обозначаемым. С другой стороны, что нового добавляет термин “глобализация” в познание макросоциальных процессов? Ведь первоначально дискурс по вопросу планетарных социальных изменений строился вокруг понятий “международное”, “интернационализация”, “унификация”, “мировая система”, “современность”, “модернизация". Термин “глобальное” включается в этот дискурс лишь в середине 1960-х гг., когда В. Мур ввел в оборот термин “глобальная социология”, а М. Маклюэн - “глобальная деревня". Но широко понятие глобализации стало входить в категориальный аппарат социальных наук только в начале 90-х годов.

Многие исследователи считают бессодержательным и конъюнктурным использование термина “глобализация". Выражением подобного взгляда служит мнение Уоллерстайна о том, что этот дискурс является в действительности гигантской лжеинтерпретацией современной реальности - обманом, навязанным нам властными группами и, даже хуже, обманом, который мы навязали сами себе, зачастую от отчаяния. Интересно, что схожей позиции придерживаются и исследователи, стоящие на совершенно иных позициях. В частности, выражая эти взгляды, З. Бауман пишет: “Глобализация сегодня у всех на устах; модное словечко, быстро превращающееся в лозунг, заклинание, в некий ключ,

способный открыть дверь к любым существующим и будущим загадкам” [2].

И, тем не менее, появление термина и его активное применение должно иметь свои причины, объективные или субъективные. Здесь возможны три версии, более или менее объясняющие вхождение в моду термина “глобализация".

1. Макросоциальные процессы в мире качественно трансформировались, поэтому объяснительные парадигмы и связанная с ними терминология (категории теорий модернизации, транзитологии, мир-системной экономики и т. п.) оказалась неадекватна их содержанию и сущности, поэтому возникла необходимость их замены. Идет процесс смены научных парадигм (Т. Кун).

2. Явление само по себе не изменилось качественно настолько, чтобы внедрение нового термина стало необходимым. Однако научное знание об этом явлении оказалось “неудобным” в силу каких-то причин, а введение новой терминологии позволяет создать иллюзию изменения самого явления или о принципиально новых перспективах его исследования, которые открывает новая терминология.

3. Внедрение новой терминологии - попытка инициирования новых подходов и концепций, желание опередить познавательные процессы, либо “застолбить” новое научное направление в исследовании социального явления, еще только предугадывающегося в своих ранних проявлениях. Метафорически говоря, это магическая попытка через имянаречение определить пол ребенка, еще не родившегося, но уже близкого к появлению на свет.

Как представляется, все три версии имеют под собой объективные основания, но детерминация по второй версии, на наш взгляд, является определяющей. Но именно неопределенность термина «глобализация” делает его удобным для обозначения процессов, только начинающих выкристаллизовываться и перспектива которых пока не ясна. Можно утверждать, что материальной основой глобализации служит процесс развития мир-системной экономики, где, по мнению А. Панарина, усилиями глобалистов конструируется мир экономического и политического монополизма [11]. Однако уже на современном этапе ясно, что глобализация как системное явление не сводима целиком к экономике, в не меньшей степени это явление культуры, она имеет серьезные последствия для культур, идентичностей и стилей жизни. В этом смысле можно говорить о всемирном социокультурном трансформационном процессе, который Ульрих Бек называет процессом конвергенции глобальной культуры, в которой ключевым словом является макдольнизация. Он пишет: «Все больше и больше пробивает себе дорогу универсализация в смысле унификации стилей жизни, символов культуры

и транснациональных норм поведения…Короче, глобальная индустрия культуры во все большей мере означает конвергенцию культурных символов и форм жизни” [3].

Процессы культурной универсализации и стандартизации настолько ярко и кричаще проявляются в повседневной жизни, что не согласиться с Беком трудно. Настораживает то, что культурная конвергенция глобализации только внешне схожа, но сущностно отлична от общечеловеческих культурных универсалий, сформировавшихся исторически и создающих интернациональные социокультурные пространства, где происходит коммуникации и взаимообогащение национальных культур. Примерами одних из первых таких интернациональных пространств могут служить великие древние земледельческие цивилизации. Однако конвергенция стилей жизни и символов в том смысле, о котором говорит Бек, началась более чем два столетия назад. Индустриализация и развитие капиталистических отношений вызвал к жизни совершенно новое в истории явление – массы как актора социокультурных и политических процессов.

Социокультурный подход к процессам глобализации выявляет массового потребителя как их социальную основу. И здесь нельзя не обратиться к блестящему анализу масс, совершенному Хосе Ортегой - и - Гассетом в своем знаменитом эссе “Восстание масс". Он пишет: “Проницательный ум, будь то в 1820, 1850 или 1880 годах, простым рассуждением a priori мог предвосхитить тяжесть современной исторической ситуации. И в ней нет ровным счетом ничего, не предугаданного сто лет назад.” Массы надвигаются” - апокалептически восклицал Гегель.” Без новой духовной власти наша эпоха - эпоха революционная - кончится катастрофой” - предрекал Огюст Конт.” Я вижу всемирный потоп нигилизма!” - кричал с эндагинских круч усатый Ницше” [9].

"Происходит явление, которое, к счастью или несчастью, определяет современную жизнь. Этот феномен - полный захват массами общественной власти… В истории подобный кризис разражался не однажды. Известно и его название. Он именуется восстанием масс” [там же, с. 9].

Потребности масс призвана удовлетворять «массовая культура». На наш взгляд, анализ масс и массовой культуры является ключевым для происходящих процессов глобализации. Поэтому можно поставить такой диагноз современных процессов: по аналогии с понятием “управляемая демократия” идет “управляемое восстание масс". В данной работе мы не ставим задачей исследования, кто пытается управлять этим «восстанием масс» и с помощью каких ресурсов – это тема отдельного исследования.

Однако само понятие массы и массовой культуры очень важно для раскрытия заявленной темы.

Уникальность современной ситуации состоит не в самом феномене возникновение массы (она возникла вместе с возникновением цивилизации), а в том, что масса впервые в истории стала постоянным и активным действующим актором исторического процесса. Отсюда с необходимостью возникает обслуживающая массы собственная культура (массовая культура) и специфический тип сознания (массовое сознание). Л. Козер дает такое определение массовой культуры: «Массовая культура означает культурный коррелят «массового общества", особенно характеристику культурной жизни современной городской и индустриальной цивилизации... Суть массовой культуры заключается в том, что массы потребляют или пользуются культурой, которая существенно отличается от того, что потребляют в настоящем или потребляли в прошлом элитарные элементы общества. Ценности массовой культуры передаются и распространяются с помощью современных средств массовой коммуникации и испытывают воздействие рынка потребления этих ценностей" [1].

Именно массовая культура и массовое сознание являются краеугольным камнем глобализационных процессов, хотя связь эта тщательно маскируется сторонниками глобализации. Однако массовая культура – это и есть тот субстрат, который лежит в основе и формирует то, что нарекли «глобальной культурой». Проще говоря, т. н. глобальная культура – это массовая культура современной эпохи, охватившая весь земной шар. Именно ей воздают почести, ее победы ждут сторонники «глобальной культурной конвергенции», «всечеловечности", на ее базе основаны идеи «мирового государства", «мирового правительства" и т. п. Однако анализ основных характеристик «глобальной культуры» вскрывает целый клубок противоречий и проблем, порождаемых массовой культурой и массовым сознанием, требующих более критично подходить к этим явлениям.

Как представляется, особенность проявления культурного универсализма в глобализационных процессах выражается в отвлечении от культурно-специфических и нормативно-ценностных особенностей локальных сообществ. В создаваемую глобальную систему нового мирового порядка «администраторы" этого порядка приглашают обезличенных индивидов, их совокупность – массу, но никак не культурные целостности с присущим им самосознанием. При этом собственная идентичность, интересы и культура «глобализаторов" выдаются за общечеловеческие. Отсюда утверждения об универсальном характере глобализации. Очевидно, что виртуальная глобальная культура - это не культура некоего социокультурного сообщества, а реально субкультура массового потребления, нацеленная на формирования

потребительского сознания. В этой связи представляется, что в чистом виде универсалистские тенденции глобализации состоят в производстве стандартизированных потребностей. Носители же этих потребностей - основа нового тоталитаризма, для управления которыми в принципе не нужны собственно политические технологии.

При всей обезличенности и унифицированности массовой глобальной культуры, она имеет имплицитные этнокультурные характеристики. Это, в частности, английский язык, вестерновый образ жизни и стиль поведения. Однако как эти якобы «общечеловеческие" культурные стили и образцы ложатся на «почву", наполняются ли они какими-то особыми локальными смыслам? Ведь в таком случае говорить о единой всеохватывающей глобальной культуре не приходится. С другой стороны, если эти интернациональные культурные комплексы не проходят процедуру «осмысления" (придания им новых смыслов и включение в ценностно-нормативную систему местного сообщества), «национализации», то они, по меньшей мере, позитивно не функциональны для данного этноса или регионального сообщества. Глубоко проанализировавший этот вопрос Э. Д. Смит пишет: «Наступление американской массовой культуры, английского языка, визуальных СМИ и компьютеризированной информационной технологии явно отражает глобальные культурные тенденции. Но что они дают в общей сложности? Могут ли массы мужчин и женщин жить ими, а также с ними? Составляют ли они вместе новую культуру, новый стиль жизни, способные вдохновить и утешить людей перед лицом горя и смерти?" [15]. На наш взгляд, ответ скорее отрицательный. А ведь придание смысла человеческой активности, вдохновление на преодоление трудностей мира и утешение перед лицом смерти – одна из важнейших функций подлинной культуры, которая в предельном своем основании всегда выступает как этническая культура.

Любая этническая культура представляет собой единую ценностно-нормативную, мировоззренческую и регулятивную систему, которая дает человеку возможность адаптации в окружающей природной и социальной среде, возможности коммуникации с другими, упорядочивает его взаимодействия в социуме, является базовой структурой формирования сознания и самосознания индивида и этнокультурной целостности. Без опоры на этнокультурные системы невозможна никакая ценностная и моральная ориентация, не случайно великий Гегель определял народы как нравственные целостности. Поэтому выявление влияния глобализации на тенденции этнокультурного взаимодействия в современном мире проблема не только теоретическая, но и практическая, ибо она может указать на потенциальные опасности развития отдельных обществ и всего человечества.

Весьма существенно, что при всей очевидной конструируемости глобализации в ней присутствует определенная стохастическая

составляющая, воплощающая процессы самоорганизации на различных уровнях мировой социальной системы. Т. е. в глобализации присутствует действие групповых субъектов, таких как этнокультурные целостности, которые вступают во взаимодействие с другими этническими культурами и иными социальными системами. Собственно, сочетание свободных и равноправных коммуникаций этнокультур между собой и коммуникаций, навязываемых ассиметрично, и составляют социокультурную матрицу процессов глобализации. Т. о, проблема воздействия глобализационных процессов на этнокультурные коммуникации является составной частью более общей проблемы сохранения субъектности этнокультурных сообществ, их права на определение своей судьбы. Сама проблема сложно структурирована и многослойна, поэтому требует аналитического рассмотрения.

Первое, на что можно обратить внимание – это то обстоятельство, что глобализованная конвергенция напрямую затрагивает этнические культуры и базирующиеся на них различные формы идентичности. Воздействие это в силу своей унифицирующей направленности оказывается деструктурирующим по отношению к этническим культурам, что провоцирует обострение проблемы всеобщего кризиса идентичности. Всеобщность кризиса идентичности выражается на цивилизационном, региональном, этническом, личностном уровнях. Выражением этого кризиса становится самые различные социальные феномены, однако наибольшую тревогу вызывает детерминированная им нарастающая социальная дефрагментаризация и аномия в обществе. В условиях «информационного футурошока» компенсация дефрагментаризации и нарастающей социальной аномии возможна на пути генерализации и упрощения человеческой идентичности, что объективно вызывает к жизни тенденцию к идентификации на наднациональном (цивилизационном) уровне. Всеобщий кризис идентичности, т. о., выдвинул в число актуальных глобальных угроз проблемы моральные и культурные. Именно обострение проблемы кризиса идентичности формируют основу для грядущего (вернее – уже идущего) столкновения цивилизаций (С. Хантингтон).

При этом следует иметь в виду, что та часть общества, которая безболезненно принимает навязываемые глобализацией а-ля вестернизация идентификаций (чаще всего, роли безликого в культурном плане потребителя), не может служить основой социального порядка, ибо в ней разрушается в первую очередь социальная ответственность. Именно на вестернизированную, аэтничную часть населения в первую очередь направлены современные информационные мета-технологии, которые «конструируют массовое сознание, ставшее важным фактором и инструментом глобализации мира, в основном сферы потребления, досуга и развлечений. Ценностное самоопределение заменяется все в большей

степени «промыванием мозгов», поэтому глобализируемый мир характеризуется «усилением иррационализма, элиминирующего из структур социального действия социальную логику» [12]. Изменение самосознания сопровождается изменением идентичности и разрушением традиций, обычаев, этнокультурных ценностей – всего того, на чем держится социальный порядок и стабильность любого общества.

Как представляется, анализ коммуникативного взаимодействия этнокультурных целостностей является базовым, поскольку правила игры таких коммуникаций определяют во многом их модус вивенди в глобализационных процессах: кто задает вектор движения, кто является ведомым и кто от этого выигрывает. Хотя взаимопроникновение и культурные заимствования происходили в истории всегда, однако асимметрия современного коммуникативного взаимодействия различных культур такова, что одни из них в целом являются донорами, а другие - реципиентами в межкультурных коммуникациях. Каким образом глобализационные процессы влияют на статус этнокультур в системе межкультурных коммуникаций, какова ценностно-смысловая рефлексия этнокультур на глобализованное культурное воздействие, что позитивное и деструктивное привносится в межкультурные коммуникации глобализацией - вопросы, которые не могут иметь единого и однозначного ответа, но без ответов на которые трудно рассчитывать на конструктивное межэтническое взаимодействие во все более взаимозависимом мире.

Для целей нашего анализа целесообразно выделить основные сферы этнокультурного взаимодействия. Это культурно-цивилизационное взаимодействие этнокультурных целостностей, культурная политика государств, экспансия массовой вестерн-культуры и реакции этнических культур на глобализацию. Рассмотрим их вкратце.

1. Культурно-цивилизационное взаимодействие этнокультурных целостностей. В целом в культурно-цивилизационном взаимодействии этнических культур можно выделить три типа. а). Комплиментарное взаимодействие, когда этнические культуры, относящиеся к одному цивилизационному типу или даже к разным цивилизациям, являются дружественными и взаимно дополнительными друг к другу; б). Консенсусное, когда различные этнокультуры, хотя и относятся к разным цивилизациям, тем не менее, толерантны друг к другу; при этом конфликты не исключаются, но они являются функциональными и разрешаются в ходе переговоров. Как правило, в основе взаимодействия этносов по данному типу лежат взаимные интересы и выгода от партнерства; в). Конфликтное, когда взаимодействие носит часто вынужденный характер и сопровождается дисфункциональными конфликтами. В основе противоречивого взаимодействия лежат, как правило, несовместимость ценностных систем. Переговоры подменяются силовым воздействием, что порождает новый виток недоверия, и все что

удерживает эти этносы в рамках одного пространства – это общее государство. Государство как социальный институт всегда сущностно носит определенный этнокультурный характер, поэтому неизбежно вовлечено в соответствующее взаимодействие.

2. Культурная политика государств (речь в основном будет идти о многосоставных государствах). Поскольку государство, при всем его провозглашаемом статусе аэтничного института есть, в конечном счете, все же институт правящей этнической культуры, то культурная политика государства может рассматриваться как опосредованная культурная коммуникация доминирующей и остальных этнокультур в многосоставном государстве. Культурная политика любого государства формирует рамки и системные условия этнокультурного взаимодействия. Государство выступает регулятором глобальных культурно-информационных потоков, встраивает в него собственные культурные установки, преподносимые как универсальные, на деле отчетливо несущие в себе определенные этнокультурные ценности и смыслы, так или иначе, реагирует на глобализиционные вызовы. Реакция эта может быть различна. В идеальном случае государство должно противодействовать одностороннему культурному влиянию и способствовать сохранению, воспроизводству и гармоничному развитию разнообразия этнических культур. На деле же все обстоит чаще всего иначе.

3. Экспансия массовой вестерн-культуры. Формируемая массовая культура глобализации призвана установить культурный универсализм, исключающий культурно-специфические и нормативно-ценностные особенности местных сообществ. В основе своей она состоит из симулякров виртуальности (Ж. Бодрийяр) – поскольку предназначена не для реальной социальной группы, а для массы, состоящей из отдельных атомизированных индивидов. Все это не может не влиять на сферу культуры, где все более преобладают принципы консюмеризма, выбивающие материальную основу нормального функционирования и воспроизводства локальных культурных систем. Этот процесс вызывает беспокойство в интеллектуальных кругах самого Запада, ибо то, что в других культурах видится как «вестернизация» культуры, для старой Европы представляется «американизацией», хотя иногда степень этого влияния и преувеличивается.

Процессы эти, как и любые иные социокультурные процессы, не могут быть только положительными или только негативными. Несомненно, универсализация поверхностных проявлений культуры даже дает дополнительные удобства. Однако при этом западные символы, культурные элементы должны обогащать местные этнокультуры, а не замещать традиционные, поскольку это создает серьезные социальные проблемы и напряженность. Активная экспансия массовой вестернизированной культуры сопровождается негативными процессами,

т. к. происходят сбои традиционных способов трансляции общественного опыта и социализации личности, а массовая культура несет в себе мало позитивной нравственной, социальной, интеллектуальной нагрузки, формируя потребительские установки, культ денег, секса, гедонизма и насилия. Проиллюстрировать сказанное можно на примере таких структур межкультурной коммуникации, как искусство и СМИ. Искусство все в большей степени превращается в коммерческое предприятие ширпотреба, где нет места «нерентабельному» народному искусству. СМИ могли бы восполнять негативное воздействие коммерциализации в культурной сфере, но на деле не только не способствуют реализации потребностей национальных культур, но в немалой степени создают условия для экспансии эрзац - культуры, формируют низкопробные культурные предпочтения и установки. Последние, в свою очередь, служат основой низкой политической культуры (абсентеизм, инфантильность и т. п.). Не случайно специалисты все чаще говорят о том, что СМИ становятся фундаментом нового порядка, именуемого «демократическим тоталитаризмом» [7].

Телевидение особенно преуспело в формировании стадных низменных инстинктов, негативно-нигилистского восприятия национальных искусства и культуры. В исследовании Д. Дондурея приводятся тревожные данные: 8 из 10 названий российских сериалов – о криминальной жизни… Судя по сериалам, вся страна занята только «разборками». На российском же телевидении идет постоянная и агрессивная атака на семью. Многие программы проникают в частную жизнь, делают ее предметом публичных эксгибиционистских скандалов, бесстыдных семейных драк, ответы на вопросы о любовниках и любовницах. Все это, разумеется, инсценировано и подчас довольно грубо. Люди же этому верят и считают, что это и есть настоящее, острое, рейтинговое свободное телевидение. Более того, это и есть свободная жизнь [5].

Еще яркий пример для иллюстрации - всемирная сеть Интернет. Как показал Д. Драгунский, Интернет стал местом массового анонимного перехода интимной сферы в публичную, местом виртуального снятия многих табу, на которых держится цивилизация (табу на убийство, на ложь, прелюбодеяние, инцест, людоедство). Эти табу основываются и освящены в этнокультурных системах, и только потому, что они подлинно национальны, они стали принципами общецивилизационных норм. Факт, стыд и запрет как базовые институты в цивилизации в интернет-пространстве практически девальвированы. Интернет – это плацдарм для «внутренних гуннов”, ведущих гражданскую войну против классической цивилизации - цивилизации факта, стыда и запрета [6]. Однако стоит задаться вопросом, кто же эти «внутренние гунны” с т. з. их национально-культурной принадлежности? Несомненно, это индивиды-потребители, во многом «освободившиеся” от своей национальной культуры

последователи массовой культуры, вследствие чего утратившие вследствие этого нормальные нравственные ориентиры.

Ошибочно было бы видеть только деструктивные стороны Интернета - польза и возможности «всемирной паутины" действительно велики. Но нельзя переоценивать ее значение. Ведь паутины плетутся для пользы того, кто их плетет, а не того, кто в них попадает. На самом деле Интернет имеет как позитивную, так и негативную сторону: американцы как держатели телекоммуникационной системы используют ее в фискальных и шпионских целях, и ряд европейских стран даже выразили по этому поводу протест, обвинив Штаты в создании предпосылок для «нового тоталитаризма».

Элиминация этнокультурной идентичности негативно сказывается на социальной стабильности и солидарности традиционного общества. Связано это с тем, что общая социализация личности тесно сопряжена с обретением ею этнокультурной идентичности. Это становится очевидным, если учесть, что становление человека как социального существа не может происходить вне определенного языка, культуры, системы ценностей и норм, т. е., иначе говоря, человек вне антропологической и этнической определенности сложиться не может. Поэтому кризис этнической идентичности свидетельствует о кризисе человеческого как такового в индивиде.

Вестернизация порождает явление массы как деструктированной человеческой среды, и поскольку она деструктивна по отношению к национальным культурам традиционного типа, то она с необходимостью порождает собственную, т. н. «массовую культуру». В этом разгадка той легкости, с которой низкая потребительская культура массово продуцирует индивидуума - потребителя, не способного к сознательной социальной активности, объекта манипулирования, и как результат – все большая дефрагментаризация общества, формализация и обесценивание демократического порядка. Люмпенизированная масса уже выходила на арену истории в 20 веке, продемонстрировав свой разрушительный для человечества потенциал в форме милитаризма и тоталитаризма. В наше время она выступает социальной базой «нового деспотизма» и экстремистского фундаментализма, причем оба «изма" тесно взаимообусловлены и связаны [13].

Однако массовая культура, выдавив национальные традиции, сама по себе долго существовать не может; уже одно ее простое воспроизводство порождает собственную традицию, она обрастает специфическими локальными чертами, и через какое – то время культурные образцы, которые представлялись универсальными, «национализируются». Но массовая культура – это «низкая», «плоская культура», и она не сможет стать подлинно глобальной по трем сущностным основаниям: 1). Она не

имеет нравственного начала, а потому не может дать этические ориентиры и ведет к разрушению социальности как таковой. 2.) Она возбуждает высокие социальные притязания, но не дает возможностей и ресурсов для их удовлетворения, а потому ведет к дисфункции социальных институтов. 3.) «Сконструировать» потребителя «массовой культуры» несложно, но он не сможет вписаться в Современность, поскольку потребитель по определению не способен на значительные интеллектуальные и моральные усилия, а без этого нельзя говорить о нем как активном субъекте Современности. Все вышесказанное относится не только к отдельным индивидам, но и к целым народам. Особо нужно сказать о том, что вместе с разрушением национальных традиций рушатся и нравственные устои общества, что ведет к росту гедонистических настроений, культу секса, вседозволенности, насилия. Поставить моральный заслон негативным проявлениям глобализации, следовательно, способны только религиозные и национальные ценности и традиции [там же].

4. Реакции на глобализацию в виде роста культурного и конфессионального фундаментализма. Кризис этнокультурной идентичности вызывает к жизни компенсаторные механизмы замещающей идентичности. Поскольку массовая культура не способна удовлетворить одну из базовых потребностей человека в аффилиации, провоцируются поиски надындивидуальной идентичности. В условиях дезорганизации и дискредитации этнических культур в качестве таковой могут выступать либо конфессиональные, либо цивилизационные идентичности. В любом случае наблюдается упрощение и генерализация социально-культурных отношений и установок, формируются условия для различного рода фундаменталистских движений – очевидно неадекватный ответ на вызовы глобализации. Этнокультурные сообщества также радикализуются, что находит свое выражение в переносе центра их внимания из собственно культурной сферы в политическую. Принимая во внимание объективные процессы делигитимации идеи государства, здесь могут быть скрыты мощные потенциальные модели социальной организации будущего.

Т. о., из проведенного анализа ясно, что этнокультурная коммуникация под влиянием глобализационных процессов представляет собой сложное сочетание как минимум четырех основных процессов этнокультурного взаимодействия. В то же время в межкультурной коммуникации можно выделить инструментальную составляющую (передача информации, опыта, культурная и языковая политика, формирование культурных установок и поведения и т. п.) и экспрессивную составляющую (восприятие, формирование отношения, чувство «включенности», эмоционального сочувствия, и т. д.). Если инструментальная составляющая этнокультурной коммуникации под влиянием глобализации амбивалентна, противоречива и крайне неравномерна, то экспрессивная

составляющая в основе своей деструктивна, ибо провоцирует межкультурную и внутрикультурную напряженность, нестабильность и реакцию на них в виде поиска опоры человеческого бытия.

Анализ выделенных нами сфер межкультурного взаимодействия с т. з. направленности информационно-культурных потоков показывает, что во всех случаях наблюдается асимметрия культурного воздействия - незападные этнокультуры выступают чаще как объекты воздействия, чем как активные субъекты. Можно говорить о почти односторонней коммуникации в форме вестернизации по причинам несопоставимости масштабов культурных потоков, слабости государственной культурной политики государств третьего мира и ограниченности возможностей малых этнокультурных систем к расширенному культурному воспроизводству. Глобализация парадоксальным образом “выбивает” креативные потенции этнокультур, и так достаточно ограниченные.

Глобализация противоречиво сочетает в себе процессы универсализации и “оседание” ее элементов на “почву”, привязку глобальных по генезису и охвату процессов к локальным социокультурным пространствам (глокализация). Глобализация технически дает больше возможностей для коммуникаций, связывает ранее недоступные друг другу субъекты. Поэтому она способствует сохранению этнокультурной идентичности в диаспоральных группах, дает новые технические возможности сохранения языков, их изучения, внутрикультурных коммуникаций и т. п. Собственно, возможности мета-технологий могут быть успешно поставленные на службу этнокультурному развитию. Однако проблема в том, что не все могут воспользоваться ее преимуществами (хотя бы по бедности), и тогда развитие одних идет фактически за счет деградации других. К тому же глобализация возбуждает повышенные социальные и экономические ожидания, но дает мало средств для их реализации.

Очевидно, что глобализация (вестернизация) угрожает этнокультурному плюрализму мира и в то же время не способна предложить нечто принципиально новое из-за поверхностного характера ее культурного воздействия. Глобальная общечеловеческая культура невозможна, если только не понимать под ней массовую субкультуру потребления, изначально обслуживающую цели экономической и затем политической глобализации. Противоречие между плотностью информационно-культурных потоков, техническими возможностями их распространения, с одной стороны, и особенностями структуры (преобладание потребительской информации) и “плоского” ценностного наполнения рождают проблемную идентичность индивидов и их десоциализацию, социальную аномию и размывание социального порядка.

Активная экспансия транснациональной массовой субкультуры ведет к сбоям этнокультурных (традиционных) способов трансляции культуры и социализации личности, а массовая культура, способствуя адаптации к современному миру всеобщего консюмеризма, формирует в первую очередь потребительские установки. Глобализация порождает внутри всех местных сообществ анклавы общества массового потребления, которые провоцируют внутрикультурные конфликты. Этнокультурам в ответ приходится мобилизовать свои защитные механизмы, замыкаться в себе. Глобализованная культура воздействует поверхностно, размывая пограничные (наиболее креативные) слои, поэтому актуализируются наиболее устойчивые (негибкие, ядерные) слои этнокультуры. На их базе формируются защитные культурные стратегии традиционалистского и фундаменталистского плана, которые следует оценивать как спонтанную ценностно-смысловую рефлексию на глобальную культурную агрессию, хотя степень ее может быть различна для разных народов и зависит от множества социальных, политических и исторических факторов.

Эти стратегии часто могут носить не только конструктивный, но и деструктивный характер для самих этнических культур. Этнокультуры могут “отсеивать” те элементы глобализованной культуры (н-р, технологические, организационные, технические и т. п.), которые могли бы быть безболезненно освоены этнокультурной системой, включены в систему жизнеобеспечения и послужить ее укреплению и развитию. Но могут усиливаться замещающие идентичности, например конфессиональная, что формирует предпосылки для религиозного фундаментализма, который также размывает этническую культуру, т. к. в религиозном сознании этносу, как и все земному, отводится второстепенная роль в картине мира.

Та ассиметричная и неравноправная этнокультурная коммуникация, которая формируется глобализацией, несет в себе значительную опасность разрыва между социокультурной и инструментальной информацией, которое грозит превращением нации в распадающуюся «диаспору” с кризисной идентичностью. Как правило, противостоять этому давлению пытаются с помощью различных консервативных идеологий, одной из наиболее эффективных из которых выступает национализм. Так, известный политический философ А. Панарин пишет: «С одной стороны обществу предстоит усилить фильтры и протекционистские барьеры, призванные препятствовать дальнейшему неупорядоченному превращению информации, преобразующей цели, но не средства, с другой – резко повысить возможность перевода дескриптивной информации в прескриптивную…

Одним из наиболее эффективных барьеров на пути межкультурных заимствований является мобилизация протекционистских идеологий. Яркой разновидностью этого типа является национализм. Не одно

общество, испытывающее потребность в мобилизации ресурсов для ускоренной модернизации, не избежало национализма. Модернизационный национализм представляет собой особую типа мембрану, проницаемую для прескриптивной информации (заимствование производственных, военных, организационных – управленческих технологий), но мало проницаемую для дескриптивной информации, модернизирующей подсистему целей, но не средств [10].

Опасность в том, что для государств с неизжитым имперским синдромом, таким например, как Россия, национализм почти неизбежно перейдет в нацизм. Поскольку единственной формой национализма, в принципе способной не взорвать многонациональное и поликонфессиональное государство, является т. н. «гражданский национализм", а в России отсутствует и в ближайшей перспективе не предвидится становление нормального гражданского общества, правового государства и демократии, то любые проекты национализма с необходимостью будут скатываться к его экстремальным формам в идее шовинизма и нацизма. Кажется, человечеству достаточно должно быть той цены, которую оно заплатило за становления фашистского и коммунистического тоталитарных режимов 20 века и последствий их деятельности для судеб сотен миллионов людей и всего человечества.

Как показал К. Шлегель, «процесс модернизации зашел так далеко, что не осталось никаких связующих ценностных представлений и идеологий, которые бы не ставили под вопрос запреты и табу. Освобождение от религиозной картины мира, от унаследованных традиций предоставляют индивидуума в массовом обществе самому себе. Пока потребности массового общества покрываются неограниченной экспансией потребления, самоконтроль в рамках нормальности не является проблематичным. Иначе, когда все время растущие потребности не могут быть удовлетворены, возрастает готовность «взять» то, что представляется причитающимся по праву… В условиях возрастающей аномии и диффузии формы трибализма, самоорганизации молодежных банд и ими созданный кодекс поведения представляются единственной рациональной и устойчивой опорой» [18].

Следовательно, национальные культуры не могут быть замещены массовой глобальной культурой, поскольку в таком случае перманентный хаос и дестабилизацию чем-то пришлось бы упорядочить, и их функции в обществе стали бы выполняться архаикой с присущей ей силовым оформлением социального пространства, отражением чего и служит попытка установления однополярного гегемонистского мирового порядка. Реакция не заставила себя ждать. В политической сфере это приводит к ставке на военно-силовой ресурс, а в духовной - к росту агрессивного фундаментализма. В этой ситуации обнаруживается весьма позитивная роль национальных культур. Роль эта, как показал З. В. Сикевич, в том,

что «…в условиях социально- психологической неустойчивости своего существования человек «возвращается" в этничность как в свою большую семью, которая как на уровне массового, так и индивидуально-личностного сознания остается единственной ценностно-нормативной константой, способной предотвратить социальную аномию и фрустрацию» [14].

Поскольку национальная культура воплощает в себе многовековую традицию и опыт, она ориентирует человека в изменяющемся мире и предохраняет его от футурошока (информационный фильтр). Национальная идентичность, формируемая ею, в условиях социальных трансформаций выступает базисом массового поведения и политического действия, выступая возможной альтернативой стохастического развития общества. Опыт свидетельствует, что культурные факторы неустранимы в социально- политическом и экономическом развитии. Несомненно, правы Д. Нэсбитт и П. Эбурдин, что «чем более наш образ жизни становится схожим, тем более прочно мы будем держаться за такие ценности, как религия, язык, искусство и литература» [8].

Если этнокультурное разнообразие человечества является необходимым условием его гуманистического и нравственного самосовершенствования, а по большому счету даже техническое и технологическое усложнение и экономическую эффективность зависит от способности локальных сообществ сохранять свою идентичность и самосознание, то можно выявить общее условие, при котором глобализационные процессы в объективной своей части могут и должны согласовываться с процессами этнокультурного развития и взаимодействия. Это условие состоит в равноправном взаимодействии национальных культур, бережном сохранении этнокультурного многообразия как подлинного богатства человечества и основа его прогрессивного развития. Несмотря на некоторые негативные тенденции, которые несет в себе глобализация, о которых мы говорили, тем не менее, они не фатальны для самосознающих свое место в этих процессах этнокультурных целостностей. Сами характеристики глобализации таковы, что несут в себе и условия для перспектив национальных культур в глобализируемом мире. Более того, именно «верхний слой» национальной культуры - духовная, поведенческая культура, самосознание как бы обретает новую функциональную нишу в современном обществе [17]. Т. о., целефункциональность национальных культур в XXI веке проявляется в гарантиях самосохранения национальной идентичности, социально-политической стабильности и культурного плюрализма. Самосохранение и развитие национальной культуры конструктивны, если под развитием понимается естественный процесс обогащения культуры и расширения сферы ее применения в человеческой практике. Главное - избежать ее конструирования по чужим

(хотя бы и глобально-интернациональным) лекалам, в противном случае неизбежны социокультурные кризисы и потрясения. Возможность самосовершенствования на базе собственных традиций без технологической отсталости имманентно заложена в национальных культурах, поскольку вслед за Ч. Сноу можно говорить о двух культурах в обществе: однообразной для всех «культуры аэропортов» (в т. ч. того, что можно назвать социально-технической инфраструктурой) и национально-своеобразной культуре [16].

Однако наличные модели этнокультурной коммуникации, формируемые глобализацией, характеризуется асимметрией, неравноправностью участников, неразвитостью принципов плюрализма и субсидиарности, конфликтогенным потенциалом вследствие нарушения баланса культур, как в отношениях между агентами коммуникации, так и внутри них самих как этнокультурных систем. Этнические культуры подвергаются процессам декультуризации и десоциализации, что ведет к культурному стрессу и поиску выхода из него. Транснациональные корпорации заинтересованы в создании на территориях третьих стран таких социальных страт – проводников, которые были бы завязаны на их продукцию, идеологию, ценности. Чаще всего для этого используется технология создания в нем анклавов «информационного общества». Неоимпериализм использует анклавы «информационного общества» для изъятия не только природных ресурсов, но и основной части здоровых и прогрессивных элементов, т. е. людей - носителей финансов и интеллекта. При таком освоении прогресс более развитого, «осваивающего” общества идет за счет деградации «осваиваемого”, причем масштабы деградации разрушаемого общества и утраты его культуры, как всегда при «развитии за счет разрушения», превосходят выигрыш в культуре и прогрессе более развитого общества [4]. Анклавы массового общества потребления – это очаги межкультурных и внутрикультурных конфликтов.

Какой видится выход из противоречий глобализации касательно этнокультурного развития? Можно ли минимизировать риски и угрозы для национальных культур и в то же время не впадать в крайности самоизоляции и отсталости? На наш взгляд, решения этой проблемы есть. В качестве одного из этих решений мы предлагаем модель создания «глобалистско-культурных автономий». В основе ее лежит идея А. Тоффлера об анклавах “прошлого” и “будущего” в многосоставных не западных обществах. Суть модели состоит в том, что функционирование таких «глобалистско-культурных автономий” позволило бы государству обслуживать этнокультурные потребности основной части населения, а для приверженцев глобальной массовой субкультуры создавать ГКА. «Внутренние гунны” не кочевали бы, где им вздумается, неся беспорядок и хаос. Это не ущемляло бы культурные права основной массы населения, не подрывало бы социальный порядок. При том, что такие анклавы могли

бы стать зонами прорывных технологий, отработки инновационных идей в технике и экономике, экспериментирования в социальной сфере, они не распространялись бы на все сообщество, и в случае неудачи эксперимента не ставили бы под угрозу существование этнокультурного сообщества как такового. Индивиды могли бы попробовать жить в них или в традиционных населенных пунктах, о то и попеременно – у них появился бы выбор для идентификации с традиционным или универсалистским стилем жизни.

Конечно, у этой модели, как и у всякой иной, имеются недостатки и противоречия. Однако она поможет в совершенно несопоставимых масштабах апробировать то, что несет с собой чужой опыт, исключит риск деструкции всей социальной или этнокультурной системы. Глобализация объективно в силу своего противоречивого характера скорее репрессивна к толерантному этнокультурному взаимодействию, поэтому необходимы особые меры по обеспечению равноправной и взаимно обогащающей этнокультурной коммуникации, создающей базисные условия для этнополитической стабильности и межцивилизационного диалога, снижению потенциала конфликтности, гуманизации отношений между разными культурами.

ЛИТЕРАТУРА

1. **A Dictionary of the Social Sciences**, Ed. by. J. Gould and W.L. Kolb, Glencoe, 1964, p. 411.

2. Бауман З., **Глобализация. Последствия для человека и общества**.- М.: Весь мир, 2004. С. 10.

3. **Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию.** – М. : Прогресс-Традиция. 2001 С. 82.

4. Делягин М. **Мир для России: каким он нам нужен и что мы с ним можем сделать (Краткое изложение открытой части аналитического доклада)**.- М. : Институт проблем глобализации, сентябрь 1998.

5. Дондурей Д., **Язык глобализации и российское телевидение** //Космополис. Лето 2003. №2 (4). С. 34, 36.

6. Драгунский Д., **Гражданская война цивилизаций //Космополис. Лето** 2003. №2 (4).

7. Моисеев Н**., С мыслями о будущем России**. – М., 1997. С. 46-47.

8. Несбитт Д**., Эбурдин П. Что нас ждет в 90-е годы/Мегатенденции: год 2000.Десять направлений на 90-е годы**. – М. : Республика, 1992. С. 138.

9. **Ортега -и- Гассет Х. Восстание масс**.- М. : АСТ: Ермак, 2005. С. 47.

10. Панарин А. С., **Философия политики**. – М. : Новая школа. 1996. С. 380-381.

11. -----, **Искушение глобализмом**. – М.: изд-во ЭКСМО-ПРЕСС, 2002. С. 10.

12. Покровский, Н., **Глобализация и конфликт //Вестник МГУ**. Сер. 18. Социология и политология. 1999, №2. С. 33.

13. Сампиев, И. М., **Национальные культуры, традиции и глобализация //Научная мысль Кавказа**. 2004. №4. С. 28.

14. Сикевич, З. В., **О соотношении этнического и социального //Журнал социологии и социальной антропологии**. 1999. Т. 2. №2. См. по: **http://www.soc. pu. ru: 8101 /publications/jssa/1999/2/6sikev. html** (с. 6 из 9).

15. Смит, Э. Д., **Космополитическая культура //Этнос и политика: хрестоматия**. – М., 2000. С. 331.

16. Сноу, Ч., **Две культуры**. – М. : Прогресс. 1973.

17. Сусоколов, А. А., **Структурные факторы самоорганизации этноса //Расы и народы.** 1980.№20.С. 17.

18. Шлегель, К., **Новый порядок и насилие. Размышление о метаморфозах насилия //Вопросы философии**. 1995. №5. С. 18-19.

KUZEY AFRİKA VE ASYA ÜLKELERİNİN GELECEKTE KARŞILAŞABİLECEĞİ SORUNLAR ÜZERİNE BİR DENEME

SARAÇOĞLU, Hüseyin
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

İnsanlık tarihi boyunca, teknoloji hep insanın daha rahat ve konforlu yaşaması üzerine kurulmuş, insan merkezli bir gelişim sergilenmiştir. Hiç düşünülmeden harcanan ve kullanılan doğal zenginlikler artık tükenme tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Maalesef elimizde başka dünya olmadığı için atalarımızdan aldığımız dünyayı yeni nesillere, aldığımız gibi teslim edemeyeceğiz. Atalarımızın korkusu köle olmaktı, torunlarımızın korkusu ise robotlaşmak. Afrika köleliğin merkezi, Doğu Asya ise robotların merkezidir. İkisi arasındaki coğrafyalar ise her geçen gün robotlaşmaya doğru ilerlemektedir.

Bu bildiride Kuzey Afrika ve Asya'da yer alan 56 ülkenin potansiyel kaynakları (nüfus, doğal zenginlikler ve ekonomik faaliyetler) değerlendirilerek ileride karşılaşabileceği sorunlar üzerinde durulacak, bu sorunlar:

A. Doğal Sorunlar,

B. Beşerî Sorunlar,

C. Ekonomik Sorunlar

olmak üzere üç ana başlık altında toplanacak ve her ülke, bu üç kategoriye göre gruplandırılacaktır. Bildiri sonunda bu ülkelerin risk haritaları çıkarılarak, genel değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Doğal sorunlar, beşeri sorunlar, ekonomik sorunlar, Kuzey Afrika, Asya.

ABSTRACT

A Trial About The Problems that Northern African and Asian Countries Can Encounter in The Future

Throughout human history, technology has been built on human comfort and developed centered around humans. Natural resources spent and used without caring too much are nearly scarce now.Unfortunately we don't have another world in our hands, so we won't be able to give the same world which we have borrowed from our ancestors to the next generations. The fear of our ancestors was being a slave, the fear of our grandsons is being a robot. Africa is the center

of slavery, and East Asia is the center of robots. The regions between these two go ahead to being a robot.

In this paper, the potential resources (population, natural resources and economic activities) of the 56 countries in North Africa and Asia will be evaluated and the problems which they might encounter in the future. These problems will be categorized under three main categories:

A. Natural Problems,

B. Humanity Problems,

C. Economic Problems.

Every country will be group according to these three categories. In the conclusion part, risk maps of these countries will be prepared and general evaluations will be made.

Key Words: Natural problems, humanity problems, economic problems, North Africa, Asia.

GİRİŞ

Asya ve Kuzey Afrika, gerek fiziki coğrafya, gerekse beşeri coğrafya açısından önemli bir konuma sahiptir. Bu alan yaklaşık olarak 50 milyon km², nüfusu da 4.2 milyar kişi civarındadır. Jeolojik anlamda, depremsellik yönünden hâlâ aktif bir bölgedir. İklim yönünden ise Muson iklimi ve çöl iklimi en yaygın iklim tipidir. Akarsular yüzyıllardır geçtiği yerlere verimli alüvyonlarını bırakmaktadırlar. İnsanlar da bu verimli ovalarda tarihin ilk devirlerinden beri tarımla uğraşmışlar ve günümüzde de uğraşmaya devam etmektedirler. Bu nedenle ilk yerleşilen yerlerin başında bu coğrafyalar gelir. Nüfus artıkça su kaynaklarının ve verimli ovaların bulunduğu yerler, ülkeler arasında paylaşılamamış, bu da savaşlara neden olmuştur. Sonraki dönemlerde de savaşlar devam etmiş, ama sadece verimli topraklar için değil, petrol gibi önemli yeraltı kaynakları da savaşlara sebebiyet vermiştir. Ülkeler kendi hayatlarını devam ettirmek için başka ülkeleri kullanmışlar, sömürmüşler ve sonra da o ülkeleri kendi kaderlerine terk etmişlerdir. İşte böylece bu coğrafyada sorunlar da başlamıştır.doğal sorunlar hariç, gerek beşeri, gerekse ekonomik sorunların nedeni insandır. İnsanoğlu var oldukça bu sorunlar da az veya çok devam edecektir. Günümüz teknolojisi, insan merkezli olduğu için, başta global ısınma olmak üzere, doğal sorunların birçoğu da –depremler hariç– insan kaynaklıdır. Bütün bu olumsuzluklara bir dur, diyebilmek için şimdiden önlemlerin alınması gerekmektedir.o nedenle biz sorunları üç ana başlıkta toplamayı uygun gördük.

A. Doğal Sorunlar

Bunlar genelde insan kaynaklı olmayan, fiziki coğrafya şartlarından kaynaklanan sorunlardır. Seller ve heyelanlar gibi bazı doğal sorunlarda da dolaylı yoldan insanoğlunun parmağı vardır. Buradaki doğal sorunları

depremler, volkanlar, kasırgalar, seller, heyelanlar, kuraklık vb. kategorilere ayırabiliriz.

1. Depremler

Depremleri açıklayabilmek için Kuzey Afrika ve Asya kıtasının jeolojik geçmişini bilmek gerekir. Levha tektoniği teorisine göre dünya, kırık tabak parçaları gibi birbirinden ayrılmış levhâlârdan oluşmaktadır. Bu levhâlâr 5-6 tane büyük ve çok sayıda küçük parçalardan meydana gelmiştir. Bu parçalar denizde yüzen gemiler gibi kabuğun altındaki mağma ile birlikte hareket ederler. Dünya kabuğu Sial (Silisyum Alüminyum) ve Sima'dan (Silisyum Magnezyum) meydana gelmiştir. Hafif olan Sial yukarıda ağır olan Sima ise aşağıdadır. Sial, Simanın içinde yüzer. Kıta ve okyanusları oluşturan levhâlârın üç tür hareketi vardır. Ya iki levha çarpışır veya birbirinden uzaklaşır yahut da sürtünerek teğet geçerler. Bu hareketler yıllık 3-7 cm arasında değişir. Her üç durumda da depremler meydana gelmektedir.

Asya'nın doğusunda kıtasal kabukla denizel kabuk karşılaşmaktadır, yani iki levhanın çarpışması gerçekleşmektedir.okyanusal kabuk tekrar derinlere batarken kıtasal kabuk da yükselmektedir. Bu hareketler yıllık 4-5 cm kadar olduğu için zamanla çarpışmanın gerçekleştiği yeraltında bir enerji birikimi olur ve bu enerji deşarj olduğunda depremler meydana gelir.

Aynı durum Asya'nın batısı ve Kuzey Afrika için de geçerlidir. Şimdiki Akdeniz'in bulunduğu yerde, jeolojik geçmişte "Tetis" denizi denen bir deniz mevcuttu. Arabistan platformunun kuzeye, Sibirya platformunun da güneye doğru sıkıştırmasıyla bu deniz daralmış, yan basınçların etkisiyle Anadolu yarımadası yükselmiş ve kırılmıştır. Böylece Türkiye'deki Kuzey Anadolu Fayı ve Doğu Anadolu Fayı oluşmuştur. Kuzey Afrika'nın batısında da (Atlas dağları) kırılmalar görülmektedir. Ayrıca Doğu Afrika'da Mozambik'in Beire limanından başlayıp, göller bölgesi, Kızıldeniz, Gor çukurluğu ve Hatay-Maraş oluğuyla Türkiye'ye giren ve Bingöl-Karlıova'ya kadar uzanan ve "Riff Graben Sistemi" denen uzun bir fay hattı vardır. Bu hat üzerinde de zaman zaman depremler yaşanmaktadır.

Depremlerin doğal afet olması için birçok insanın bu bölgelerde yaşaması gerekir. Sibirya ve Alaska gibi yerlerde yaşayan insan sayısı çok az olduğu için şiddetli depremler de bile can kaybı az olmaktadır. Ama Kuzey Afrika ve Asya ülkelerinin hemen hemen tamamı deprem riski altındadır. Bu bölgedeki depremler çok sayıda insanın hayatını kaybetmesine neden olacaktır.

Tablo 1'de verilen ülkeler depreme en fazla maruz kalan ülkelerdir. Nedeni fay hattı veya dalma-batma zonu üzerinde yer almalarıdır. Bu depremler arasında Japonya'daki Kobe depremini, Endonezya depremini (yaklaşık 300 bin kişi hayatını kaybetmiştir), Cezayir depremini ve Türkiye'deki Marmara depremini sayabiliriz. 17 Ağustos 1999'da meydana gelen ülkemizdeki depremde yaklaşık 20 bin kişi hayatını kaybetmiştir.

Tablo 1: Deprem Riski Fazla Olan Ülkeler

Güney ve Doğu Asya	Ortadoğu	Kuzey Afrika
Rusya (Sahalin, Kamçatka), Japonya, Çin, Tayvan, Filipinler, Endonezya, Malezya, Tayland, Hindistan, Pakistan	Türkiye, İran, Afganistan	Cezayir, Fas

Gelişmiş ülkelerde can kaybı az olurken, gelişmekte olan ülkelerde çok sayıda insan ölmektedir. Ölümlerin büyük kısmı da binaların çökmesi sonucu meydana gelmektedir. Aslında dolaylı olarak yine insan faktörünün etkisi vardır.

Depremin olması engellenemez çünkü, bu bir süreçtir ve bir sebep sonuç ilişkisidir. Levhâlâr yer değiştirdikçe yukarıda bahsettiğimiz üç hareket (çarpışma, ayrılma, teğet geçme) olacak ve bu, deprem şeklinde bize yansıyacaktır. Günümüzde teknoloji ne kadar ileri olursa olsun, depremin tam olarak ne zaman olacağı hâlâ muammadır. Bu nedenle sadece zararları en aza indirilebilir. Depremin merkez üssünün yeryüzüne yakın olması, şiddeti ve süresi, can ve mal kaybını etkileyen faktörlerdir.

Ayrıca deniz dibinde meydana gelen depremler zaman zaman tsunamiye neden olmaktadır. Bu durum Güneydoğu Asya'da son yıllarda çok sık tekrarlanmaktadır.

Alınabilecek Tedbirler: Binaların çok sağlam yapılması gerekmektedir. En fazla can kaybına neden olan faktörler yıkılan binalardır. Japonya gibi ülkeler bu konuda en iyi olan ülkelerdir.oysa bizim ülkemizde aynı hassasiyet ve titizlik henüz tam olarak uygulama aşamasına geçirilememiştir. Marmara depreminden sonra inşaat yapımında, depreme dayanıklı olması için bazı kriterler getirilmiş, kontroller sıklaştırılmıştır.

Yer altına yerleştirilen ve bu amaç için yapılmış sensörlerin verileri sürekli incelenmeli ve o bölgedeki sismik aktiviteler anında değerlendirilmelidir. Böylece erken uyarı sistemleri devreye sokulabilir.

2. Yanardağlar

Asya'nın doğusu, özellikle Pasifik okyanusun Asya tarafı, volkanik faaliyetler açısından oldukça faaldir. Bu bölgeye "Ateş Çemberi" denilmektedir. Burası aynı zamanda kıtasal kabukla denizel kabuğun çarpıştığı dalma-batma zonuna denk gelmektedir. Depremlerle birlikte volkanik faaliyetler de sık sık gerçekleşir. Buradaki adaların büyük bir kısmı volkaniktir. Yani yer altındaki mağmanın bir kırıktan veya çatlaktan yüzeye çıkması ve zamanla okyanus üzerinde bir ada meydana getirmesiyle oluşmuşlardır. Bunun en güzel örnekleri Hawai adalarıdır.doğu ve Güneydoğu Asya'da çok sayıda yanardağ bulunmaktadır. Bu volkanların bazıları hâlâ aktif olup, zaman zaman lav çıkarmaya devam etmektedirler. Bu da yanardağın bulunduğu çevrede yerel

depremlere neden olmakta, çıkan duman lav ve küller orada yaşayan insanları öldürebilmektedir.

Yanardağlardan en fazla etkilenen (aktif volkanların bulunduğu) ülkeler; Endonezya, Filipinler, Tayvan ve Japonya'dır. Görülüyor ki volkanik faaliyete sahne olan ülkeler, aynı zamanda bir deprem ülkesidir.

Alınabilecek Tedbirler: Tıpkı depremlerdeki gibi yanardağların patlamasını da engelleyemeyiz. Bu nedenle zararlarını azaltmaya yönelik tedbirler alınabilir. Volkanlarla ilgili sismik ölçümlerin yapılması**,** volkanlar çevresinde yaşayan insanların daha çabuk tahliye edilmesi gibi tedbirler alınabilir.

3. Kasırgalar ve Fırtınalar

Kasırga ve fırtınalar deprem ve volkanlardan farklı olarak iklim faktörüne bağlı olarak meydana gelen doğal afetlerdendir. Son yıllarda El Nino, La Nino gibi okyanuslarda meydana gelen sıcaklık değişimleriyle ortaya çıkan farklı iklimsel durumlar, meydana gelen kasırga (tayfun) veya fırtınaların daha fazla görülmesine neden olmuştur. İklimdeki bu değişimler kasırgaların hem daha geniş bir sahayı etkilemesine hem de görülme sıklığının kısalmasına neden olmuştur. Bu afetler özellikle okyanus kenarındaki ülkeleri etkilemektedir.

Risk altındaki başlıca ülkeler: Endonezya, Filipinler, Tayvan, Çin ve Japonya'dır.

Alınabilecek Tedbirler: Uydular vasıtasıyla hava kütlelerinin ve kasırganın takip edilmesi ve erken uyarı sistemlerinin geliştirilmesidir. Ayrıca bir felaket anında insanların o bölgeden en kısa sürede tahliye edilmesi için gerek resmî gerekse sivil yardım kuruluşlarının daha önceden iyi bir organizasyon ve iş bölümü planlaması yapmaları lazımdır.

4. Seller ve Heyelanlar

Asya'nın güney ve doğusunda Muson iklimi görülmektedir. Aslında bu iklim Afrika'nın doğusundan başlayıp, neredeyse Japonya'ya kadar çok geniş olanlı bir yayılış gösterir. Ama tipik olarak görüldüğü yer Güneydoğu Asya'dır. Bu iklimin en önemli özelliği yağışların fazla olmasıdır. Bu bölgede devirli rüzgarlar görülmekte, 6 ay denizden karaya, 6 ay da karadan denize esen bu rüzgarlar bol miktarda yağış getirirler. Denizden gelen hava kütleleri Doğu veya Batı Gatlar'a veya Himalayalar'a çarparak orografik yağışlara neden olmaktadırlar. Burası aynı zamanda dünyanın en fazla yağış alan yerlerinden birisidir. Hindistan'daki Çerepunçi istasyonunda yıllık 11 metre yağış kaydedilmiştir.

Yağışların bol olması, bu bölgedeki akarsuları da olumlu yönde etkilemekte ve su seviyesini yükseltmektedir. Bu da zaman zaman sel baskınlarına ve heyelanlara neden olmaktadır. Son yıllarda meydana gelen iklim değişiklikleri bu felaketin görülme sıklığını attırmıştır.

Risk altındaki başlıca ülkeler; Bangladeş, Hindistan, Endonezya, Çin ve Filipinler. Özellikle Bangladeş, Brahmaputra ve Ganj ırmaklarının birleşip denize döküldüğü deltada yer aldığı için her yıl onlarca insan sellerden ve heyelanlardan dolayı hayatını kaybetmektedir.

Alınabilecek Tedbirler: Sürekli sellere ve su basmalarına maruz kalan delta ve ovalardaki insanların başka yerlere taşınması sağlanmalıdır. Heyelan bölgelerindeki insanlar da daha güvenli bölgelere yerleştirilmelidir.

5. Kuraklık

Yağışın çok az veya hiç düşmemesi ile oluşan kuraklık çok daha fazla sayıda insanı etkilemektedir. Burada suyun azlığı söz konusudur. Su bütün canlıların ihtiyaç duyduğu en önemli maddedir. Suyun yokluğu hayatı da yok ettiği için, bütün insanlar, tarihin ilk dönemlerinden beri yerleşmeleri hep su kenarlarına kurmuşlardır. Suyun azlığı insanların başka yerlere göç etmelerine, savaşlara hatta ölümlere neden olmaktadır. Son yıllardaki global ısınmayla beraber kuraklığın şiddeti ve süresi daha da artmaya başlamıştır. Örneğin bu yaz Türkiye'de birçok baraj ve göl seviyesi hiç olmadığı kadar düşmüş, bazıları tamamen kurumuştur. Bu başlangıç bile Ankara ve İstanbul gibi büyük şehirlerde su kesintilerine neden olmuştur. Ülkemiz su kaynakları bakımından zengin olduğu için kısa vadede çok fazla bir sorun görülmemektedir. Ama özellikle Kuzey Afrika, Ortadoğu, Orta Asya gibi su kaynaklarının az olduğu, çöllerin geniş alanlar kapladığı bölgelerde kuraklık en önemli problemdir.

Risk altındaki başlıca ülkeler: Fas, Cezayir, Libya, Tunus, Suudi Arabistan, Yemen, Umman, B.A.E., Katar, Bahreyn, Kuveyt, Filistin, İsrail, Ürdün, Suriye, Türkmenistan, Özbekistan ve Moğolistan. Eğer global ısınma devam ederse, başta Mısır, Irak, İran olmak üzere, daha birçok ülke bu listeye eklenecektir.

Kuraklığın etkilediği ülke sayısı diğer doğal sorunların etkilediği ülkelerden daha fazladır. Arap ülkeleri bu sorunu deniz suyunu damıtarak tatlı su elde ederek veya petrol geliri olduğu için parayla su alarak aşmaya çalışmaktadır.

Alınabilecek Tedbirler: Özellikle tarım alanlarında salma sulama değil damlama sulama yapılmalıdır. Akarsular boru hatlarıyla barajlara veya göllere aktarılmalı, büyük şehirlerin su ihtiyaçları böylece karşılanmalıdır. Şehirlere atık su arıtma tesisleri kurulmalı ve sular tekrar geri kazanılmalıdır. Belki Arap ülkelerinde yer altına büyük depolar inşa edilebilir ve Osmanlılar'daki sarnıç sistemi modernize edilerek kullanılabilir.

B. Beşerî Sorunlar

Bu sorunlar insan kaynaklı sorunlar olup, kontrolü sağlanırsa sorun olmaktan çıkabilecek problemlerdir. Kuzey Afrika ve Asya ülkelerinde (Rusya hariç) 2004 yılı nüfus verilerine göre 3. 98 milyar kişi yaşamaktadır. Bu da dünyada yaşayan her üç kişiden ikisinin bu coğrafyada yaşadığını göstermektedir. Bu kadar kalabalık bir bölgedeki nüfusta meydana gelen azalış veya artışlar da

ülkeler bazında önemli sorunlara neden olabilmektedir. Bu sorunların başlıcaları; nüfus fazlalığı, nüfus azlığı, savaşlar ve iç savaşlar, salgın hastalıklar olarak verilebilir.

1. Nüfus Fazlalığı

Nüfusu fazla olan ülkelerin tamamı güney, güneydoğu ve doğu Asya'da toplanmıştır. Burası aynı zamanda dünyanın en kalabalık yeridir.o nedenle nüfusun artması çok büyük problemleri doğurmaktadır. Örneğin Çin'i ele aldığımızda 2004 yılı nüfusu 1 milyar 296 milyon 200 bindir. Yetişkin nüfus (15-65 yaş arası) oranı yaklaşık % 70.5'i bulmaktadır. (**www.worldbank.org**). Her ailenin iki veya üç çocuk sahibi olduğunu düşünürsek Çin nüfusunun yıllık artışı her yıl katlanarak devam edecektir. Çin yıllardır ailelerin tek çocuk sahibi olmasını zorunlu kıldığı için nüfus artışı diğer ülkelerdeki gibi oransal olarak yüksek olmamaktadır. Aynı şekilde Hindistan, Endonezya, Pakistan ve Bangladeş gibi ülkeler de nüfusun çok fazla olduğu ülkelerdir. Bu ülkelerde Çin'deki gibi nüfusu kısıtlayıcı kesin kurallar yoktur. Ayrıca dinî nedenlerden dolayı da nüfus artışı fazladır.

Tablo 2: Nüfusu 2020 Yılında 100 Milyonu Geçecek Ülkeler

Ülke Adı	Nüfusu (Milyon)
Çin	1423.9
Hindistan	1332.0
Endonezya	255.9
Pakistan	211.7
Bangladeş	181.2
Japonya	126.7
Filipinler	103.3

Kaynak: Worldbank verilerinden derlenmiştir. (**www.worldbank.org**)

Genelde ekonomisi iyi olmayan ülkelerde nüfus artışı fazla olurken, gelişmiş ülkelerde artış hızı düşmektedir. Artışın en yüksek olduğu ülkeler Arap ülkeleridir (Yemen % 3.0, Filistin % 3.0, Kuveyt % 2.5). (**www.worldbank.org**)

Risk Altındaki Başlıca Ülkeler: Çin, Hindistan, Endonezya, Pakistan, Bangladeş ve Filipinler.

Alınabilecek Tedbirler: Öncelikle halk nüfus artışı ve sonuçları konusunda eğitilmeli ve bilinçlendirilmelidir. Birden bire değil de 50-100 yıllık periyotlara yayarak nüfus artışı frenlenmelidir. Farklı ülkelerde çalışmak isteyenlere izin verilmeli, yeni iş sahaları sağlanmalıdır. Bunlar devletler bazında alınabilecek tedbirlerdir. Bireysel olarak alınabilecek tedbirler ise yapabilecek kadar değil bakabilecek kadar çocuk sahibi olmaktır.

2. Nüfus Azlığı

Nüfusun az olması da bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadece nüfus azlığı değil nüfus artış oranlarındaki gerilemeler de uzun vadede sorun teşkil etmektedir. Özellikle Avrupa ülkelerinde yıllardır uygulanan aile planlamaları nedeniyle genç nüfus tamamen azalmıştır. Sağlık hizmetlerindeki gelişmeler ortalama ömrü uzattığı için yaşlı nüfus sayısı artmıştır. Biz aynı durumu Asya ülkelerinin bazılarında da görmekteyiz. Nüfus azalmasının en büyük sonuçlarından birisi de o ülkenin dışarıdan göç almaya başlamasıdır.

Tablo 3: Nüfus Azlığının Problem Olabileceği Ülkeler

Ülke Adı	1990-2004 Yılları Arası Azalış Oranları (%)	Yaşlı Nüfus Oranı (%)
Gürcistan	-1.4	14.1
Ermenistan	-1.1	11.9
Japonya	0.2	19.2
İsrail	2.7	10.1

Kaynak: Worldbank verilerinden derlenmiştir. (**www.worldbank.org**)

Risk Altındaki Ülkeler: Gürcistan, Ermenistan ve Japonya'dır.

Yaşlı Nüfus Oranının En Yüksek Olduğu Ülkeler: Japonya (% 19.2), Gürcistan (% 14.1), Ermenistan (% 11.9) ve İsrail'dir (% 10.1). (**www.worldbank.org**)

Alınabilecek Tedbirler: Tıpkı nüfus fazlalığı gibi nüfus azlığı da birden bire arttırılmamalıdır. Yine en az 40-50 yıllık periyotlara yayılarak arttırılmalıdır. Böylece ekonomik anlamda bir çöküntü engellenmiş olacaktır. Belki devletin çok çocuklu ailelere maddi anlamda katkı yapması da etkili olabilir.

3. Savaşlar ve İç Savaşlar

Bu bölgeler zaman zaman Batılı devletlerin arenası durumuna getirilmiştir.ortadoğu tarihin hiçbir döneminde suskunluk yaşamamış, sürekli savaşlara sahne olmuştur. Sadece savaşların sebepleri değişmiştir. Eskiden verimli tarım alanları veya su kaynakları için savaşılırken, gününüzde petrol için savaşılmaktadır. Son elli yıllık dönemdeki savaşlardan en önemlileri; Kore Savaşları, Vietnam Savaşı, Afganistan Savaşı, Kıbrıs Savaşı, Irak-İran Savaşı, I. ve II. Körfez Savaşları, Hindistan-Pakistan Savaşları, Filistin-İsrail Savaşları'dır. Afganistan ve Güneydoğu Asya ülkelerinde (Kamboçya, Vietnam) hâlâ kara mayınlarının öldürdüğü veya sakat bıraktığı binlerce kişi vardır.

Bu savaşlarda çok sayıda insan hayatını kaybetmiş, yüzlercesi sakatlanmış veya yaşadıkları ülkeleri terk etmek zorunda kalmışlardır. Binlercesi de mülteci durumuna düşmüş, başka ülkelerdeki kamplarda yaşamaya mecbur olmuşlardır.

Savaş Riski Altındaki Ülkeler: Filistin, İsrail, Irak ve Afganistan'dır.

Alınabilecek Tedbirler: Ülkeler arasındaki savaşları bitirmek kolay değildir. En etkili yöntem ülkelerin kendilerinin anlaşarak savaşı bitirmeleridir. Bu da çoğu zaman mümkün gözükmemektedir.o zaman devreye Birleşmiş Milletler gibi uluslararası kuruluşlar girebilir. Fakat bu da pek mümkün değildir. Bu tür kuruluşların yaptırım gücü olmadığı için kararlar tavsiyeden öte geçememektedir. Bizce bu sorunları çözmenin en iyi yolu her iki ülkenin de kabul ettiği üçüncü bir ülkenin arabuluculuğudur.

4. Salgın Hastalıklar

Günümüzde eski dönemlerdeki gibi binlerce insanın ölümüne neden olan veba, sıtma, humma vb. hastalıklar pek kalmamıştır ama bunların yerini yeni nesil hastalıklar almıştır. Eskiden hastalıklar görüldüğü yeri etkiliyordu ama günümüzde, ulaşımın gelişmiş olmasından dolayı özellikle uçaklar vasıtasıyla dünyanın her yerine aynı gün içinde yayılabilmektedir. Bu hastalıklar arasında AİDS, SARS ve Kuş Gribi sayılabilir. Tedavide uygulanan antibiyotikler güçlendikçe, hastalık mikropları da güçlenmektedir.

Risk altındaki ülkeler: Tayland, Çin ve Tayvan'dır.

Alınabilecek Tedbirler: Bu ülkelerdeki sağlık kuruluşları bu hastalıklara karşı alarmda olmalı ve anında tedbirler alınmalıdır. Özellikle havaalanlarındaki kontroller daha da sıklaştırılmalıdır. Belki deneme aşamasındaki ilaçlar da gönüllü denekler üzerinde kullanılabilir.

Bu sorunların dışında eğitim, sağlık, uyuşturucu ile mücadele, kentleşme, altyapı yetersizliği, çöp vb. onlarca sorun daha vardır. Ama saha çok geniş olduğu için biz sadece en önemlilerine değindik.

C. Ekonomik Sorunlar

Ülkeleri ayakta tutan ve onların güçlü kılan ekonomik durumlarıdır. Her ülkenin coğrafi konumu farklı olduğu için, ekonomik gelir kaynakları da değişiktir. Ekonomik durum ülkelerin uluslararası arenadaki statülerini de belirler. Bazı ülkeler nüfus veya alan olarak küçük olmalarına rağmen ekonomik anlamda çok gelişmiş olabilirler (örneğin Singapur).doksanlı yıllardan itibaren Asya'daki bazı küçük ülkeler uluslararası kuruluşların ve bazı ülkelerin katkılarıyla hızla geliştiler ve cazibe merkezi durumuna geldiler. Bu ülkelere "Asya'nın Dört kaplanı" adı verilmiştir. **Bunlar:** Güney Kore, Hongkong, Tayvan ve Singapur'dur.

1. Tarımsal Sorunlar

Kuzey Afrika ve Asya'nın en önemli tarım alanları ya deltalardır ya da verimli ovalardır. Bunların başlıcaları; Mısır'da Nil kıyıları ve deltası, Ortadoğu'da Dicle ve Fırat nehirlerinin kenarları (Mezopotamya), Pakistan'da İndus, Hindistan ve Bangladeş'te Ganj ve Brahmaputra, Hindiçini yarımadasında Menam ve Mekong, Çin'de Hoang-Ho, Yang-Çe ve Amur kıyıları, Orta Asya'da Amu Derya ve Sir Derya kıyıları en önemli tarımsal

alanları meydana getirmektedir. Bu bölgelerde her tür tarımsal üretim yapılır. Günümüzde tarım alanlarının en büyük sorunu sulamadır. Muson Asya'sında pek gerek duyulmayabilir ama özellikle Mezopotamya ve Orta Asya'da sulama yapılmadan tarım yapmak çok zordur. Her ülkede entansif tarım metotları uygulanmadığı için birim alandan elde edilen verim de düşüktür. Hayvancılık da tarımı destekleyen bir yan koldur.

Tarımın En Önemli Sorunları: Sulama, verimin az olması, tarım alanlarının az olması, her ülkede kaliteli tohum kullanımının olmaması, gübre tüketiminin ya çok fazla ya da hiç olmaması, pazarlama vb. dir.

Tarımsal Sorunların Görülebileceği Risk Altındaki Ülkeler: Mısır, Türkiye, Irak, İsrail, Türkmenistan, Çin, Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'tir.

Alınabilecek Tedbirler: Özellikle suyun az olduğu Ortadoğu ülkelerinde damlama sulama sistemleri kullanılmalıdır (İsrail'de olduğu gibi). Tarımsal üretim devlet tarafından desteklenmeli gerektiğinde çiftçilere finansal kaynak aktarımına gidilmelidir. Kaliteli tohum kullanımında da o ülke ikliminde maksimum ürün veren türlerin yetiştirilmesine öncelik verilmelidir. Ayrıca gerek ülke içinde ve gerekse ülke dışında ürünlerin pazarlanmasına yönelik yatırımlar yapılmalıdır. Yeni tarımsal yöntemler kullanılarak birim alandan elde edilen verim arttırılmalıdır.

2. Yeraltı Kaynakları ile İlgili Sorunlar

Yeraltı kaynakları denince madenler akla gelmektedir. Başta kömür ve diğer madenler bol miktarda bulunmasına karşın Kuzey Afrika ve özellikle de Ortadoğu dünyanın en önemli petrol yataklarına sahiptir. Dünya petrolünün % 65'i Ortadoğu'dadır. Zaten son yıllarda buralarda çıkan savaşların nedeni petroldür (I. ve II. Körfez Savaşları, İran-Irak Savaşı).

Buradaki Önemli Petrol ve Doğalgaz Üreticisi Ülkeler: Irak, İran, Suudi Arabistan, Kuveyt, Bahreyn, Katar, B.A.E., Libya, Azerbaycan, Türkmenistan ve Kazakistan'dır.

Fakat günümüzde bu ülkelerdeki petrol yabancı şirketlerle ortaklık kurularak çıkarılmaktadır. Bu da ülkelerin kendi petrol veya doğalgaz kaynaklarını yeterince kullanamamasına neden olmaktadır. Petrole yaklaşık 100-150 yıl ömür biçilmektedir. Eğer bu öngörü doğru çıkarsa, bugünün petrol zengini ülkeleri gelecekte ekonomik problemler yaşayabilecektir.

İleride Risk Altında Olabilecek Petrol Ülkeleri: Brunei Sultanlığı, Kuveyt, Suudi Arabistan, Bahreyn, Katar, Libya, Azerbaycan ve Kazakistan'dır. Irak, İran ve Türkmenistan'ı bu listeye dâhil etmememizin nedeni, verimli tarım alanlarının mevcudiyeti ve bunun petrol yokluğunu telafi etmesidir.

Alınabilecek Tedbirler: Ülkeler kendi ekonomik durumlarına göre petrol dışındaki sektörlere de yatırım yapmalı ve böylece petrol tükense bile onun yerini alacak yeni iş kolları ortaya çıkarmalıdır. Yine Arap yarımadasındaki

ülkeler güneş enerjisine yönelik çalışmalar yapmalı ve bunu petrolün kullanıldığı sektörlere de adapte etmelidirler. Böylece daha temiz ve sürekli bir enerji elde edilmiş olacaktır.

3. Sanayi ile İlgili Sorunlar

Kuzey Afrika ve Asya ülkelerinde sanayinin en fazla geliştiği ülkeler Ortadoğu ve Uzakdoğu ülkeleridir. Bu gruba petrol ülkelerinin yanı sıra Çin, Japonya, Malezya gibi ülkeleri dâhil edebiliriz. Ayrıca konunun başında bahsettiğimiz Asya'nın dört kaplanı da son yıllara kadar buna dâhildi. Fakat Hongkong 1997'de tekrar Çin'e devredildi. Güney Kore ve Tayvan ekonomisi eskisi kadar iyi değildir. Eski kaplanlardan sadece Singapur kalmıştır.

Çin'e baktığımızda ucuz iş gücü nedeniyle dünyanın en cazip üretim merkezlerinden birisi durumuna gelmiştir. Yeni kurulan yerleşim birimlerinde neredeyse her şehir ayrı bir ürün üretiminde uzmanlaşmıştır. Bu da seri ve ucuz üretim sağlamıştır. Fakat kalite konusunda aynı şeyleri söylemek pek mümkün değildir. Dünyanın her yerine ürün pazarlamaktadır. Son günlerde özellikle oyuncaklarda kullanılan boya maddelerinde kurşun oranının fazla çıkması ve oyuncak firmalarının bu oyuncakları toplatması Çin mallarının güvenirliliğinin sarsılmasına neden olmuştur.

Japonya, İkinci Dünya Savaşı'nda yenilmesine rağmen çok büyük atılımlar yapmış ve dünyanın gelişmiş ülkeleri arasına girmiştir. Özellikle otomotiv ve elektronik sanayi deyince akla gelen ülkeler Uzakdoğu ülkeleridir.

Sanayisi ileride sekteye uğrayabilecek ülkeler arasında; Çin, Ortadoğu'daki petrol ülkeleri sayılabilir.

Alınabilecek Tedbirler: Ülkeler sanayi tesislerini tek bir ham maddeye bağlı olarak kurmamalıdırlar. Farklı ham madde kullanan tesisler de açılmalıdır. Böylece kaynak eksikliğinden ve ham madde yetersizliğinden doğabilecek krizler rahatlıkla aşılabilir. Ayrıca ürünlerin sadece ülke içinde değil, ülke dışında da pazarlanmasına yönelik çalışmalar ve uluslararası bağlantılar sağlanmalıdır. Uluslararası şirketler globalleştikçe ülkelerin yerel şirketleri rekabet edemez duruma gelmektedir. Bu da küçük şirketlerin ya satılmasına veya iflas etmesine neden olmaktadır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kuzey Afrika ve Asya ülkelerinde bu sorunların dışında bütün dünyada görülen su kirliği, toprak kirliliği, hava kirliliği gibi ekolojik degradasyonlar da mevcuttur.

Sonuç olarak dünyanın diğer yerlerinde gördüğümüz sorunların birçoğu bu coğrafyada da görülmektedir. Fakat çözümler bireylerden çok ülke yöneticilerin alacakları kararlar doğrultusunda gerçekleşecektir. Bu kararlar her zaman doğayı koruma veya doğa ile uyum içinde olmayabilir. Çünkü ülkeler öncelikle

kendi ekonomik geleceklerini düşündükleri için bazen istenmeyen durumlar da ortaya çıkabilir.

Her ne olursa olsun bu topraklar, dünyanın en kalabalık yeri olma özelliğini uzun yıllar muhafaza edecektir ve de savaşlar bu coğrafyanın ayrılmaz bir parçası olarak zaman zaman insanları öldürmeye, sakat bırakmaya ve başka ülkelere göç ettirmeye zorlayacaktır.

KAYNAKÇA

Atlas Global, **(**2006), İstanbul: Boyut Yayın Grubu.

Büyük Coğrafya Atlası, **(**2003), **Milliyet**-Arkın, İstanbul: Arkın Kitapevi.

Dünya Atlası, (2004), **Encyclopedia Millenia** İstanbul: Boyut Yayın Grubu.

Hessler, P., (2007), "Anında Hazır Kentler", **National Geographic Türkiye,** Haziran 2007, 150-179.

Özey, R., (2002), **Ortadoğu Coğrafyası, (Ülkeler, insanlar, Sorunlar),** İstanbul: Aktif Yayınevi.

-----, (2004), **Günümüz Dünya Sorunları,** İstanbul: Aktif Yayınevi.

Population Reference Bureau, (2006), **2006 World Population Data Sheet http://www.prb.org.**

World Bank, (2006), **2006 World Development Indicators, http://www.worldbank.org.**

INTERCULTURAL TRANSFORMATION: NEW CULTURES, VALUES AND ATTITUDES

SECELEANU, Andra-PAPARI[*], Aurel-UGUREANU, Carmen[**]
ROMANYA/ROMANIA/РУМЫНИЯ

ABSTRACT

We live in the midst of rapid cultural change and increasing intercultural connectedness. Undoubtedly, television and cinema, the Internet, changes in political structure and international business expose us everyday to new cultures, values and attitudes, whether or not actively perceived by us. New forms of communication have brought the vision of a "global village" and "globalization", not only of business and finance, but also of culture.

Our paper will analyse the intercultural as the information exchange between one person and any other source transmitting a message displaying properties of a culture different to the one of the receiver's culture. The source of such a message can be either a person, in an interpersonal communication process, or any form of mass media or other form of media. For the purpose of our paper, the source of such a message can hence be a film or television programme, that displays to its viewer a cultural difference. The viewing of such material is hence an intercultural communication process.

Key Words: Intercultural, transformation, cultur, communication.

An essential element to comprehend the present status of mankind is represented by the way we define and understand modernity. It can be seen as the cultural development of a global civilization, as a consequence of a process of convergence of cultures, of their synthesis, or as an emergence, based on the peculiarities of a specific culture, an original matrix of possible cultures proposed to humanity.

As far as we know until now, one thing is certain indeed: the mankind enters a new stage of its millennial development. It would be rational to admit that, the future being absolutely unpredictable, we can locate only, considering the past and in the perspective of the realities of the present, the signs of a possible future evaluation, and we can evaluate their chances to be achieved.

[*] Bdulbal. Labusneanur nr. 13, costanta 900916, ROMANYA. **e-mail:** Contakt@andreisaguna. ro; univsaguna@tomrad.ro

[**] Bdulbal. Labusneanur nr. 13, costanta 900916, ROMANYA.

What can we say today with certain accuracy about the future refers to generalization, during one or two generations, of the capitalist type economy, a process accompanied by the extension of the democratic political regimes, in forms and peculiarities depending on the geopolitical context of the moment when the transformation takes place in the system.

From here on we enter the moving sands of speculation and forced analogies, which can generate not desired confusions and false conclusions. Such a false conclusion is that concerning the obligation of the existence of a single center of the world. The fact is that the world does not need a center, but it needs the interaction of several power centers, and the radiation of ideas and development models, to generate other changing forces so needed for the progress of mankind. The world of the future will be one of diversity, and diversity will be the engine of the evaluations at the global level. Diversity however involves mandatory tolerance and dialogue.

Today, the need for tolerance and mutual understanding appears more relevant than ever before. We are confronted almost daily with news of acts of violence shaking some part of our globalized world. Faced with such events – and the suffering, destruction and loss of life they cause – we are impelled to renew our efforts to break the cycle of violence and hostility. And we must do everything in our power to ensure that the grief and resentment caused by such events do not jeopardize our work to secure peace in future.

If the defenses of peace are to be constructed in the minds of men and women, we do well to recognize that our minds and hearts are increasingly influenced by education and mass media. And so, in the age of information and communication technologies, we have new opportunities to find the practical ways of using these tools of expression for sharing our diverse lives with an eye to building peace.

The complexity of the world and of the political, economical, social, cultural and last but not the least spiritual kind phenomena, oblige us to simplify and to formulate models and scenarios, by which we try to understand the reality and foresee the future. These models and scenarios have their inherent limits, their conceptual weaknesses, and they are finite in time. Moreover, they become dangerous when they stop to be open models and they are transformed in dogmas. Therefore, any model, regardless how seducing could it be from the intellectual point of view, must be seen with cautiousness and evaluated with criticism.

I. Cultural Acquisition and Modification

Encounters between people of different cultural background have existed forever, and equally forever, people were thinking about phenomena that were unusual in other cultures. However, those encounters were relatively seldom in early times, today, they are almost part of everyday life: the facilitated

communication and movement of people has made it possible. At the same time, the facilitated interchange between cultures has jeopardized their very existence, and facilitated the emergence of a cosmopolitan culture, a phenomena often referred to as globalization.

The political changes in turn have also influenced the globalization of media available in those countries experiencing the opening of their systems, as well as the availability of communication resources such as Internet. Although the culture shock, if one wish to use that term that is experienced, differs in degree by the circumstances that surround it. A culture shock of cinema and television will be less great that that experienced when conducting a cross cultural, inter-active conversation over the internet, and even more when dealing with foreign business partners.

A culture shock "is thought of as a profound learning experience that leads to a high degree of self-awareness and personal growth" (Adler, 1987). This situation would suggest that we find ourselves in a continual learning approach, where we adapt to the new. Kim (1996) notes: "Intercultural communication experiences are intermittently stressful in varying degrees [...] an outcome of intercultural stress adaptation experiences is an intercultural transformation in internal conditions." .

Following this reasoning, we can state that cultures, which are exposed to the influences (among others), experience continuous intercultural transformation. This would show that basically static models of culture, as largely favored in intercultural research, are inadequate to explain and predict current culture situations. There is hence a need to develop a more interactive model of cultural transformation that is capable to explain the shifts in the cultures that we are experiencing in the world today.

By looking at an individual experiencing intercultural transformation, we can possibly explain a communal cultural shift.

In the attempt to explain what defines a culture we have identified various distinctive concepts: such as the space and time concepts, perception, language etc. These concepts can be broadly classified as parts, processes and outcomes of three categories, or variables, that interact in 'culture'. This categorization leans towards the Trompenaars and Hempden-Turner model of culture, whereas culture is a set of three concentric circles, existing out of basic assumptions, norms and values and artifacts and products (Trompenaars, 1997) Rather than seeing the three variables as distinctive elements, they should be seen as interacting together, and with it in a constant change. They display, to some extend, cybernetic properties: the basic assumptions influence the values and norms and those in turn influence the artifacts and products, however equally changes in the artifacts and products can change values and norms and in turn change basic assumptions. Any such process is of course primarily a process in the individual, that will then in turn influence the culture surrounding him or

her, and that may lead, gradually, to a culture shift; or more precisely in a shift in the behavior of any element.

For example: while during the industrialization it was a basic assumption that the workers had virtually no right, the challenging of that assumption through the various Marxist and socialist movements have gradually shifted this basic assumption. Primarily the shift may have been encountered by only one person, who then shifted the norms and values of the workers, and with it their basic assumptions as well as their artifacts and products: the assumption shifted to the fact that the workers have rights, and the behavior changed to claiming those rights. While in the early days of the Marxist movement this 'basic assumption' was only seen by some, namely those aligned with the communist, Marxist and socialist ideas, the forced change in behavior and values gradually shifted the basic assumption of society towards the assumption that workers have, at least some, rights. A full detailed account of such a movement would of course go far beyond the scope of this paper, it can however be noted that the shift created an immense follow up in changes in society: from giving the right to vote equally to the establishment of trade unions, to legalizing of parties that were aligned with that idea, to the fact of making this commitment part, at least in some form, of most democratic constitutions. Another major attempt to shift basic assumptions can of course be seen in the feminist movement.

The point is that by being exposed to new ideas or a new environment, the society culture changed significantly at all levels, resulting in a shift in culture over time. Shifts in culture can of course initiate in the own society, but are more likely to be brought in by an outside culture, with a different set of assumptions, values etc. Shifts can of course be significant, or subtle, they can be fast or slow.Example for subtle shifts can be a shift in only one layer with little effect on the others; it can be a slight change that is in danger of going unnoticed. The significant shifts are easily determined, changing society structure as a whole while taking place, and over a relatively short period of time. Slow shifts are those shifts that occur over a long period of time, at least relatively spoken: The feminist movement is such a slower shift, taking some hundred years and more to change the basic assumptions, the values and attitudes of society.

Fast shifts are dramatic revolution like developments: the end of the Third Reich was a fast shift, the collapse of communism in Eastern Europe etc. The shift is abrupt, and changes society values fundamentally over a very short period of time. This discussion of fundamental changes in an entire society is of course a dramatized view of what occurs in the individual when exposed to a society with a fundamentally different culture. However the similarities are striking. In both situations one or more individuals are exposed to 'foreign' concepts of life: a capitalist view of economy, a hierarchically structured society with deep respect for authority, a deeply individualistic society. While

adaptation is not necessarily the outcome, the individual will start reflecting on the concept, and may choose to adapt parts or the entire new outlook.

Fundamental to the occurrence of such a shift is a 'culture shock'. While this is traditionally seen as a profound negative experience while encountering another culture, we would rather define it as anything that has a potential to start shifting variables in the culture system of either the individual or the society as a whole. Adler describes it as: *"Culture shock is thought of as a profound learning experience that leads to a high degree of self-awareness and personal growth. Rather than being only a disease for which adaptation is the cure, culture shock is likewise at the very heart of the cross-cultural learning experience. It is a self-understanding and changed experience"* (Adler, 1987). The culture shock can be evoked by being exposed to any other culture, as a result of being on a 'foreign' culture territory, by cultural changes in the home culture or by being exposed to fundamentally different cultural forms on the home ground. The fact where the encounter occurs, and how different the cultures are, will have a profound influence on the depth and extend of such a shock. Some argument has been centered around which shocks occur: following this line of enquiry, there are a multitude of possible shocks, such as the role shock, language shock or cultural fatigue when individuals are exposed to a 'foreign' culture. Some studies suggest a positive correlation between culture shock and the occurrence of mental illnesses resulting from the stress experienced (Kinzie, 1980) while other research has found that culture shock may have a positive influence on social and professional effectiveness (Ruben, 1970).

II. Communication and Culture Transformation

Intercultural communication is defined for this paper as the information exchange between one person and any other source transmitting a message displaying properties of a culture different to the one of the receiver's culture. The source of such a message can be either a person, in an interpersonal communication process, or any form of mass media or other form of media. For the purpose of this paper, the source of such a message can hence be a film or television programme, which displays to its viewer a cultural difference. The viewing of such material is hence an intercultural communication process. While it can generally be said, that most people are able to adjust, Kim points out that *"certain individuals, although in the minority, may strongly resist such internal change."* (Kim, 1996).

The term **culture** is used in the same sense as Kim, referring to *"the collective life patterns shared by people in social groups such as national, racial, ethnic, socio-economic, regional, and gender groups"*. This necessarily involves that intercultural communication is also understood to take place outside its traditional domain of 'international' communication. Intercultural

communication can occur between two nationals of the same country, which have for example different racial or ethnic backgrounds.

The impact of such a communication is understood to be variable. A communication impact is higher in a situation where the personal involvement of the receiver is more actively involved in the communication process. A person living in another country experiences hence a strong impact, whereas a television viewer has a relatively low impact.

The intercultural cultural transformation is understood to be the result of such an encounter, as it occurs in the person that has received such a message. This might be a very insignificant change in a single, low involvement communication situation, or a significant change in an active discussion. The transformation is seen as any shift in the artifacts and production, in the values and norms or in the basic assumptions of that person.

The individual is seen as an open system: she/he interacts actively with his/her environment, mostly through the means of communications. That is the encoding and decoding of messages exchanged with his/her environment.

The individual is further understood to be homeostatic to. That is that the person tries to maintain constant a variety of variables in the meaning structure. At the beginning of any intercultural transformation process, the individual is seen as being in equilibrium: their world view and actions are in line with their meaning structure. If through communication or other encounters the meaning structure is disturbed, in the terminology of Kim, experiences '*stress'*, the individual will aim to actively adapt to regain equilibrium.

If the individual is exposed to other cultural values, a reflection process starts. To various extends, the human mind starts to review, anticipate, generalize, analyses and plan, and starts an active transformation process. The individual 'grows'. This adaptation process is dynamic, cyclic and continual, as the individual is in a continuous interchange with its environment. As the environment changes, the equilibrium of the internal meaning structure is continuously disturbed. This requires a continuous adaptation or growth process.

The stress level needs to reach a certain level before active adaptation can take place: this can be reached by either continuous exposure or radical exposure. Before such stress levels are reached, the change in the environment may be ignored or seen as irrelevant: very little adaptation or growth will take place. If a certain level is reached, the adaptation will take place. The stress level is depending on the need for adaptation imposed from the outside and the willingness to adapt from the inside of the individual.

Following the discussion above, we can make the following assumptions:

1. A person is an open system: it is in continuous interaction with its environment through output and input.

2. Each person has his/her internal meaning structure, which is composed of artifacts, products, values, norms, and basic assumptions.

3. The internal meaning structure is inherently logical in itself and interconnected, it is, in that state, in an equilibrium.

4. The person aims to maintain this equilibrium: she/he is homeostatic.

5. If the environment of the person changes, the equilibrium gets disturbed.

6. Any change in the equilibrium causes stress.

7. If the stress reaches a certain level, the person will aim to restore the equilibrium.

8. To regain the equilibrium, the internal meaning structure has to get modified to accommodate the changed environment.

In a direct intercultural encounter, the individual experiences inevitably difficulties in communicating: due to other cultural premises and assumptions of the other party.communication takes the active form of direct conversation (with its immediate feedback and propelled cybernetic adaptation process) or the form of a limited feedback conversation or exposure. The 'otherness' projected by the other party will inevitably evoke some reflection about the person's own cultural premises and assumptions. The degree of the heterogeneity of the 'other', and the context and feedback of the communication, is of course a determining factor in the need for a reflective process. if the heterogeneity is high, and the context low, the impact of such an encounter will only call for a very limited amount of reflection. If the context is high, and diversity equally high, then the reflection process has to be more in-depth, it is challenged more significantly. Once such cultural 'otherness' is perceived, and the individual is confronted with the need for some kind of adaptation to accommodate the 'other', the internal meaning system is disturbed. The individual is reacting with discomfort and uncertainty: the internal equilibrium is propelled into disequilibrium. Confronted with a significantly large change in the cultural environment, a large scale adaptation and growth takes place. As in the case of immigrants, who moved to an alien culture, Kim suggests: "Within the first year in a new culture, an individual may experience nearly one third of what Holmes and Rahe considered the 43 most significant life changes" (Kim, 1996).

The culture shock, the generic intercultural stress, is the result of such an intercultural encounter. It requires that the individual adapts his /her behavior at least temporarily to regain equilibrium and to cope with the situation. This requires the suspension of certain behavior, and possibly norms and values and basic assumptions, and the accommodation of new behavior and adaptation of norms, values and basic assumptions to accommodate those new ways. This may, initially, meet with conscious or unconscious resistance of the individual to adapt. This causes additional stress. The adaptation, the accommodation of

the new ways of thinking, perceiving and acting, causes can result, according to Kim in "temporary personality disintegration, or even 'breakdown' in some extreme cases. Intercultural stress is therefore viewed as the internal resistance of the human organism against its own cultural evolution. As stress is said to be responsible for suffering, frustration and anxiety, it also must be credited as an impetus for learning, growth and creativity for the individual. Thus, temporary disintegration is viewed as the very basis for subsequent growth in the awareness of life conditions and the ways to deal with them" (Kim, 1996).

What results out of the process of disintegration and adaptation, of stress and growth is a cyclic, forward and upward moving process in which the internal meaning structure is continuously leaping forward.

At the starting point the individual experiences stress; the internal meaning structure is disturbed. It acquires the energy for adaptation to overcome the stress experience. The individual then leaps forward to a new, adapted meaning structure. At some point, new stress may arise: the stress causes a draw back, a new disintegration and questioning of the current meaning structure. In a new leap, the individual adapts again. With the individuals' growth, the society of which they are part of also grows. In the words of Kim: "Ultimately, the intercultural communication experiences of the individuals contribute to the evolution of the social systems of which they are part".

While learning and growing, the individual also learns to better cope with intercultural stress. Some indications are that the more stress is experienced, the more adaptation takes place (Ruben and Kealey, 1979). Through the continuous stress-adaptation-growth process, the individual learns to 'function' in the new environment: their internal meaning structure is expanded to accommodate the new environment, and the individual is able to experience what is beyond the borders of its previous cultural consciousness. Resulting out of intercultural encounters, out of the stress, growth and adaptation is a new 'cultural conditioning' of the individual: the individual grows to become a multicultural person. This state is then characterized by the person becoming open to cultural transformation and growth, and a loosening of cultural bindings to any one particular culture. Adler (1982) describes it as: "The identity of man [woman] is based, not on 'belongingness' which implies either owning or being owned by culture, but on a style of self-consciousness that is capable of negotiating ever new formations of reality. In this sense multicultural man [woman] is a radical departure from the kinds of identities found in both traditional and mass societies. He [She] is neither totally part of nor totally apart from his [her] culture; he [she] lives, instead, on the boundary".

Equally to becoming an 'intercultural' person, intercultural encounters and the stress-adaptation- growth process lead to a learning progress in the individual, resulting in a broadened understanding "of human conditions and cultural differences and a view of things that are larger than any one cultural

perspective" (Tanase, 1968) This way of viewing things will of course, in return, influence the ability to react flexible in an intercultural encounter: the intercultural person will have the flexibility to adapt to the situation, and creatively manage any intercultural stress and possible conflict." At this stage, one achieves the maximum capacity to communicate with individuals who are significantly different in cultural backgrounds, and are able to make deliberate choices of actions in specific situations rather than simply being dictated by the normative courses of action in a given culture" (Seceleanu, 2005)

A related 'encounter' can occur in the case of a TV show: the heroes displayed may be seen as possible role models, and as such the internal meaning structure may be modified to accommodate for possible new behavior of the hero in the individual's own behavior.

This discussion, up to this point, can be summarized in the following axioms:

1. Through various means the individual is exposed to 'alien' cultures.

2. The means can be low in context, or high in context. Equally the cultural gap can be large or narrow.

3. Intercultural encounters are stressful in varying degrees, owing to the participants cultural differences, and to the amount and depth of culture involved (low- or high- context of the situation).

4. The stress facilitates adaptation: the higher the stress, the more adaptation is required to adapt.

5. Most individuals are able to adapt: some have a greater facility to accommodate otherness in their internal meaning structure than others.

6. The outcome of such an adaptation is a change in the internal meaning structure of that individual: an intercultural transformation.

7. Intercultural transformation influences and it is reflected in an increased cognitive, affective and behavioral capacity.

8. The increased cognitive, affective and behavioral capacity facilitates future intercultural encounters: such encounters will cause less stress, requiring less adaptation, which is easier to achieve.

The interchange of economy, politics, the local and the global is particularly interesting in the commercial media. Primarily the commercial media depends on the economy for revenue; it hence has to obey to the demands of its source of income. Equally it has to adhere to political norms. This of course in turn makes the programming profane and uncritical of the status quo. On the other side, the media has to satisfy the consumer: giving access to both local and global media content for identification. With the main target to reach as many viewers as possible, in as many markets as possible, the media has to adapt to the local

consumer, and the majority as a whole. A platform for alternative views can hence be no longer allowed, as that would sacrifice the total amounts of viewers.

While describing the process of becoming 'multicultural', one of the important aspects of our discussion is the internal meaning structure, or the system of assumptions, values and behavior. This internal system is aimed to be 'logical', its basic assumptions must be able to lead to the values and to displayed behavior, or in other words, the internal meaning structure is in equilibrium. . If the environment changes, our internal meaning structure gets disturbed, and we hence have to adopt after a certain pressure occurs: this can well be a small adoption to accommodate behavior that is new, or a major adaptation changing values and assumptions. Our worldview is of course subject to the reality that we experience around us: it is the 'real world': family, friends and colleagues; but it is also the 'non-real' world: the world of television and media, the world of the abstract. Both worlds have equally an important impact into our meaning structure, and give the impulses to change and adopt our meaning structure. In this view, the concern for, for example, children being exposed to extremely violent children's programming seems extremely realistic. Research concluded that for example people with high television consumption estimate the crime rate clearly above the 'real' crime rate. This shows how their view was shaped by the influence of media (Adler, 1987).

Cultures have clearly moved closer together. In addition to the traditionally understood symbolism, there is something like an internationally understood symbolism and 'the popular'; the world-wide understood meaning system that is displayed in the 'cosmopolitan' culture.

Does this mean that the local cultures will be completely eroded? No, for the time being that is not the case. The internal meaning structures are still focused, when arising, to our direct environment, the 'home environment'. Although this is no longer as distinct as it was, and the individual transforms, via media usage and intercultural connectedness, it maintains the home environment as its base. This is particularly true for those individuals that never physically move from their own culture. Their meaning structure incorporates some 'cosmopolitan' or universal culture, but it also maintains a strong link to the home culture. The development over time is, of course, less predictable, but might well be somewhat brighter for the existence of the local cultures and the protection of the 'heritage', than it is seen by some very pessimistic scholars.

Cultures do converge, new identities do arise. Imagined and real communities are formed and dissolved. People do shift through cultures, and identities. But the underlying culture still determines a lot of the emerging cultures: the local focus is still present, and we have not reached the universal culture. It is also not, and that is often confused, the disappearance of certain cultural attributes that make a culture disappear or no longer existing. A culture

is more than just the attributes that are displayed; it is deeper, more profound system that makes the cultures distinct. Cultures converge, but they do not disappear, as yet.

Our paper has aimed to give an overview of the complexities of culture and globalization, society and the individual. With the emergence of new communication forms, further research is needed to identify the impact of the possible new communities and communication possibilities that arise. Equally, the influence of mass media and in particular commercial media merits further attention. Their influence on shaping the individual's reality is still largely contested; particular problems that arise are the democratic culture and the national cultures. Another important research question is the rise of neo-fascist and anti-democratic tendencies in various cultures, and their connection to cultural variables and globalization.

The creative employment of new technologies will play a vital role in improving the quality, effectiveness and reach of education. We have to proceed strategically. New technologies must be introduced in a coherent and sustainable way. Due regard must likewise be given to local development, and the preservation of cultural and linguistic diversity. All of these are essential if we seek to develop mutual understanding between cultures.

It is known the central role that learning plays in sustainable development and its contribution in particular to poverty reduction and income generation, empowerment and reduction in socio-economic disparities, consolidation of democracy, disease prevention and sustainable health and the protection of the environment.

Development of education is sine qua non for creation of knowledge societies. A knowledge society cannot exit without highly educated citizens and a well –trained workforce, social cohesion and the competitiveness depending on our ability to exploit the potential of ICTs for learning. Education is one of the most important factors in creating knowledge societies and cultures of tolerance.

We are aware that we do not live in a perfect world, that our democracies must be consolidated. However, they have a merit: they operate according to a system of values favorable to find solutions by dialogue, tolerance and respect of the difference. These positive values have that power of fascination that gives them the force to change things in good, provided that we believe in them and we use them with responsibility.

Furthermore, the convergence of cultures has to be studied in more detail. While the field of what makes a culture has been elaborated and solidified, the predicting theories of cultural convergence are still not developed. Also there is a need for further research into the different theories of intercultural exchange, the appropriateness, usefulness and relevance of developed theories has to be

tested against reality. For this a more profound set of research methods needs development. In the end, it is the almost unlimited human capacity for adaptation and self-organization that makes the area of intercultural encounters and cultural convergence so interesting. And with the further development of intercultural-connectedness the field for further research seems endless.

REFERENCES

Adler, P. S., (1987), **Culture-shock and the cross-cultural learning experience**, Cambridge, Newbury, p. 29.

Kim, Y. Y., (1996), **Intercultural transformation, International and Intercultural Communication** Annual, p. 29, 315.

Kinzie, J. D.-Tran K. A. et al, (1980), **Culturally Accepted Treatment Approaches,** American Journal of Psychiatry, 137.

Ruben, B. D. & Kealey, D. J., (1979) Behavioral Assessment of Communication Competency and the Prediction of Cross-Cultural Adaptation, International Journal of Intercultural Relations, 3.

Seceleanu, Andra-Rus, Mihaela, (2005), **Societate şi comunicare**, Editura Fundaţiei "Andrei Şaguna", Constanţa,

Şoitu, Laurenţiu, (1999), **Comunicare şi acţiune**, Editura Institutul European, Iaşi,

Tănase, Alexandru, (1968), **Introducere în filosofia culturii**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti,

Trompenaars F & Hempden-Turner C, (1997), **Riding the Waves of Culture**, London, Nicolas Breadly, p. 22.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ПОРТУГАЛОЯЗЫЧНЫХ ДИАСПОР

SOBOLEVA, E. S./СОБОЛЕВА, Е. С.
RUSYA/RUSSIA/РОССИЯ

Процессы глобализации поставили на новый уровень проблему самоидентификации человека. В мультикультурных сообществах по-новому проявляются последствия прежней экономической и социальной политики, затрагивающей все стороны жизни людей.

В основу данного сообщения легли полевые наблюдения автора в Индии, Португалии и некоторых других странах Европы.

Особенности португалоязычной диаспоры заключаются в том, что это понятие охватывает как эмигрантов-португальцев, так и жителей бывших португальских колоний. Высокая динамика миграций в последние годы ставит новые проблемы перед Португалией и всеми странами-лузофонами (от названия лузитан – древнего населения западного побережья Иберийского полуострова).

Характер этнодемографических процессов изменился после португальской Революции Гвоздик 25 апреля 1974 г. и крушения колониальной системы. По подсчетам социологов, в XX в. более 2 млн. португальцев эмигрировали в другие страны мира. После 1975 г. в Португалию приехали почти 1 млн. чел. из португалоязычных стран Африки, Бразилии, Гоа и Макау.

Ныне португальский язык – шестой в мире по распространенности. На нем говорят 230 млн. чел. в 8 государствах-участниках Сообщества португалоязычных стран (Comunidade de Países de Língua Portuguesa) – Ангола, Бразилия, Гвинея-Биссау, Кабо-Верде, Мозамбик, Португалия, Сан Томе и Принсипи, Тимор Лоро Са'е. Кроме того, крупные португальские диаспоры имеются на всех континентах. По подсчетам организации Obra Católica Portuguesa das Migrações, почти 4,8 млн. португальцев проживают в 121 стране мира, и они ежегодно переводят в Португалию денежные суммы более 2 млн. евро. В 2006 г. 30 тыс. португальцев выехали за пределы Португалии более чем на год, чтобы найти работу (на 20% больше, чем в 2005 г.).

Помимо небольшого числа людей, имевших реальных португальских предков, на особое отношение властей ныне претендуют многие выходцы из бывшей Португальской Азии, даже проживающие ныне в третьих странах. В настоящее время можно говорить о евразийских диаспорах не

только в метрополиях, но и в их бывших колониях, в США, Канаде, Австралии, странах Персидского залива, Африки. Еще одна тенденция последних лет – попытки мигрантов вкладывать заработанные средства на родине, чтобы избежать доминирования там иммигрантов.

Дискуссии о проблемах идентичности напрямую связаны с самобытностью португалоязычных диаспор, что обусловлено темпами глобализации, политико-экономического развития стран, массовой миграции, коммуникации и научно-технической революции.

Две тенденции в формировании человеческих сообществ наблюдаются в современном мире. С одной стороны, интенсификация международных хозяйственных и культурных связей, создание глобальной коммуникационной и транспортной инфраструктуры (“глобализация”) определяют культурную конвергенцию. Люди пользуются одними и теми же технологиями на производстве и в быту во всем мире и, соответственно, чувствуют себя частью одного мира – в мировых столицах, небольших городках и даже сельской школе (с Интернет-классом, разумеется).

В основе процесса глобализации лежит создание мировой хозяйственной системы. Начиная с середины XX века, международные экономические связи развивались более быстрыми темпами, чем росли национальные экономики. Сегодня принципы свободы перемещения капитала, людей и информации воплощаются в жизнь во всех существенно важных мировых центрах. Межгосударственные объединения различного рода становятся всё многочисленнее, охватывают новые территории и аспекты человеческой деятельности.

С другой стороны, возвращается интерес к малой родине, этнической самобытности, тому, что выделяет наиболее культурно близких людей. В эту тенденцию вписываются попытки возрождения и консервации европейских народностей, создание мощных национальных общин эмигрантов. Заметна эта тенденция и в португальских диаспорах.

В европейском общественном сознании в связи с развитием Европейского Союза все больше оформляется идея о размывании как государственных границ, так и национальной общности. Большая часть населения считает себя, прежде всего, европейцами, далее уточняется принадлежность к некоторой достаточно однородной группе (этнической, профессиональной и т. п.), и только затем – к нации. В то же время, в Америке, Австралии и Африке диаспоры из португалоязычных стран на этих факторах строят концепцию самобытности, отграничиваясь от других азиатских или африканских диаспор, нередко происходящих из того же самого региона (Rocha-Trindade, 1998).

Определенная унификация становится возможной в результате роста международных хозяйственных связей и культурной конвергенции, переоценки событий прошлого. В то же время, процессы дивергенции проявляются в виде многих ранее не столь важных факторов.

Подведение итогов португальского влияния в Азии выразилось в многочисленных дискуссиях и публикациях 1990-2000х гг. Это было необходимо сделать, чтобы яснее представить, что же именно перейдет из уходящего века в наступающий век. Накануне вступления мира в новое тысячелетие закончился период многовекового присутствия Португалии в Азии и Африке.

Наиболее заметные следы португальской колонизации, которая не ограничивалась только политико-экономическими моментами, но несла значительную этнокультурную нагрузку, ощущаются в Индии, Малайзии, Индонезии, Тиморе, а также за пределами указанного региона на крайнем востоке – в Макау и Японии.

Португальская культура в Азии в XVI-XVIII вв. состояла из центра и периферии. Центром была столица Португальской Индии – город Гоа, периферия – отдаленные места. Но у этой культуры была своя особенность. Если политически связь португальских анклавов с метрополией и друг с другом прекратилась, то в культурном отношении она еще долгое время сохранялась.

Для Португальского Государства Индия, охватывавшего порты и крепости на побережье Индийского океана от Восточной Африки до Японии, характерно, что язык и этническое происхождение часто не коррелируются, и это бывает связано с особенностями колониальной политики. Португальцы обучали своему языку население своих колоний, и это население, приобщенное к католицизму, постигало основы языка в связи с посещением церкви. Следует выделить многочисленные группы метисного населения, существовавшие и в XX в. (Tomás, 1992). Причем здесь важна не столько биологическая сторона процесса, сколько этнокультурная. Речь идет о группах смешанного населения, не обязательно имеющих португальских предков, но идентифицирующих себя с португальцами; в Юго-Восточной Азии и на Дальнем Востоке их называют британским термином “евразийцы”.

Смешанные этносоциальные группы в Азии ведут свое происхождение с эпохи Великих географических открытий. Португальцы первыми из европейцев, поселившись в Индии в начале XVI в., заключали браки с азиатскими женщинами. Португальские общины появились в разных частях Индостана, в Малакке, Макау и других, как правило, прибрежных районах. Известны разные их названия – лузо-азиаты, потомки (descendentes), фаранги и др. Всех их объединяет католическая религия, португальский язык, европейская культура – пища, одежда. В XVIII в.

метисов разного происхождения называли португальцами. В последнее время их стали именовать евразийцами, хотя в начале XIX в. так называли метисов в Сингапуре, а позже, в основном, лиц индонезийского происхождения (**http://www.concentric,net/**). Помимо евразийцев португальского происхождения, возникли и до сих пор сохраняются группы другого происхождения: индо – потомка браков голландцев и индонезийцев, серани и др. Северные европейцы, обосновываясь в Азии, имели дело с португальскими евразийцами. Расовые отношения определялись принципами колониальной политики. Метисы и местные жители, принявшие христианство, переселялись в другие уголки мира. Проблемы культуры и идентификации евразийских групп стали темой специальных исследования в последнее десятилетие XX в. (Daus, 1979)

У многих групп сохранился португальский язык, невзирая на то, что постепенно он уходит, но момент его полного исчезновения еще очень далек. Католическая религия, по-видимому, останется еще очень надолго как устойчивый элемент культуры, который переживет и утрату языка, и постепенное растворение метисов в окружающем населении. Элементы художественной культуры – архитектура, прежде всего, храмовая, а также художественные ремесла представляют собой причудливый сплав местных и португальских элементов; удельный вес каждой из составных частей которых постепенно будет меняться. У этого очень длительного процесса есть две стороны: ремесленники ориентировались как на удовлетворение местных нужд, так и на экспорт в Европу.

Миграции. У рассматриваемой проблемы есть еще одна сторона – миграции из перечисленных выше районов в Европу, в значительной степени в Португалию, и в Бразилию, а также за пределы португалоязычного региона.

В 1970-е гг. резко усилился поток иммигрантов в Португалию из португалоязычных стран Африки, превысив число иммигрантов из Бразилии. Особый статус получило население некоторых районов, в частности, макаоанцы и тиморские беженцы в Португалии. В 1980 г. в Лиссабоне был организован Совет португальских общин, который предложил, в частности, в каждой стране проводить яркие ежегодные мероприятия – Дни Португалии, Камоэнса и португальской общины.

В 1988 г. в Португалию 41% легальных иммигрантов прибыли из стран PALOP (африканских стран с официальным португальским языком) и 23% – из Америки (Pena Pires, 1993, 184). В последующие годы потоки эмигрантов и иммигрантов изменили направления. Португалия – одна из небольших стран Европы, которая преодолевает экономическую отсталость, что не могло не вызвать серьезных последствий, в том числе психологических. Эмиграции и колониальные войны стоили Португалии сотен тысяч молодых мужчин.

Подводя итоги прошедших после Революции Гвоздик десятилетий, Антониу Баррету выделил следующие социальные факторы, влияющие на демографические, экономические и пр. процессы в Португалии: эмиграция, колониальная война, социально-политическая революция, образование демократического государства, деколонизация, контрреволюция, вхождение в Европейский Союз, эмиграция (Barreto, 2007, 1). По его мнению, нацию объединяют культура и историческое наследие, язык и память, мифы и духовные ценности, исторические и культурные отношения, чувство принадлежности и наследие предков (Barreto, 2007, 3). Но все они в эпоху глобализации подверглись изменениям. Возвращение эмигрантов и лузофонов, многие из которых имеют азиатских и африканских предков, в Португалию в последние годы стало еще одним неожиданным фактором, поднявшим проблему идентичности на иной уровень.

Лузо-азиатские культуры. В связи с изменением места государств в мировом историческом потоке и открытием границ большую роль стала играть тематика технологического и культурного развития человечества в целом. В среде мигрантов наблюдается возрождение интереса к корням, обычаям, истокам культуры, и можно отметить определенные организационные усилия в этом направлении.

Значительные изменения произошли в самосознании и самооценке диаспор. Выступая посредниками в делах, зная несколько восточных и западных языков, обладая навыками жизни в сложных климатических условиях, смешанные группы сохранялись в течение веков в разных странах. Компактные группы и землячества евразийцев пропагандируют свою самобытность, изучают свои языки и диалекты, фиксируют фольклор, сохраняют и популяризируют свою культуру, музеефицируют свое культурное наследие, издают газеты, журналы, CD и DVD, организуют праздники и фестивали, создают сайты в Интернет. С участием макаоанской общины в Лиссабоне были организованы выставки “Взгляд на Макау” (1991), “Воспоминания о Востоке” (1992), тиморской – “Народы Тимора, народ Тимора: Жизнь, родство, смерть” (1992), гоанской – “Гоанские истории” (1997), и др.

На ежегодных съездах отмечаются заслуги диаспор перед странами, в которых они проживают. Проявление самобытности через яркие общественные мероприятия и вновь созданные праздники (с пропагандой своей музыки, танцев, кулинарии и пр.) особенно привлекает молодежь. Эту же задачу выполняют многочисленные Интернет-проекты и сайты, объединяющие евразийцев, мигрантов и других лиц, включенных в круг лузо-азиатской культуры. Ассоциации диаспор лузофонов предпринимают попытки выработать общие принципы своей деятельности в мировом масштабе. В Португалии же разработаны программы продвижения

португальского языка и культуры за рубежом, изучения и консервации своего культурного наследия.

Положительным, на наш взгляд, фактором является то, что, наряду с документальными, активно разрабатываются вещественные и иллюстративные источники, которым ранее не уделялось надлежащего внимания. Это позволило пробудить интерес как специалистов, так и широкой публики к “нетипичным” (с точки зрения классического искусствоведения) предметам XVI-XIX вв. Португальские исследователи выявили значительное количество материалов, позволяющих говорить о времени сложения и особенностях развития новой лузо-азиатской культуры, влияние которой велико не только в Азии и Африке, но и в самой Португалии. Огромную роль в изучении этого явления сыграли историки и искусствоведы Педру Диаш, Аннемари Жордан, Нуну Вассалу и Силва и др. Ими введено в научный оборот множество образцов лузо-азиатского и лузо-африканского искусства, раскрыты источники ранних коллекций и европейских музейных собраний.

Интерес к образцам лузо-азиатского искусства формировался с середины XX в., когда в мире начался крах колониальной системы. Синтез культур выражен в самых необычных формах, которые должны были соответствовать вкусам клиентов. Возникло несколько стилей: сапи-португальский (Западная Африка), сингало-португальский (о. Цейлон), сино-португальский (в торговых факториях в Китае), нипо-португальский (в Японии) и индо-португальский (соответственно, с индуистскими и с мусульманскими элементами).

По определению Карму Азеведу, индо-португальское искусство – это искусство, где темы и работа португальские, а вдохновение и декор – индийские. Но, как показали новейшие исследования, суть этого явления гораздо глубже и сложнее, чем представлялось. Традиционно в сферу внимания искусствоведов попадают мебель, гобелены, вышивка, печатные и расписные ткани, работы по серебру и золоту и некоторые другие образцы декоративно-прикладного искусства. Центрами производства (на заказ) этих предметов материальной культуры, находящихся на стыке двух культур, стали районы под португальским управлением на юго-западном побережье Индостана, а также торговые порты, где постоянно проживали португальские чиновники, купцы и миссионеры.

В Португальском Государстве Индия и в метрополии на такие предметы с начала XVI в. сформировался устойчивый спрос. Для другой категории европейских заказчиков – голландцев, англичан и др. – азиатские ремесленники позднее производили изделия в индо-голландском и индо-английским стилях.

В 1990-2000-е гг. лузо-азиатской культуре посвящено множество международных конференций и семинаров, опубликованы ранее

неизвестные архивные документы, устраиваются выставки, издаются каталоги. Благодаря усилиям диаспор выявлены и опубликованы предметы из ранее неизвестных частных коллекций, например, в стиле намбан (Япония).

Новая роль музеев. Перемены в общественной жизни в 90-ые годы XX в. вызвали активную смену концепций европейских этнографических музеев. В связи со значительными иммиграционными потоками и стиранием государственных границ на передний план выдвинулась задача воспитания поведения граждан в мультикультурной среде. Концептуальные изменения были отмечены как на символическом уровне, так и в повседневной практике музеев, которые, в частности, сделали пропаганду мультикультурного общества центральным пунктом не только своих экспозиций, но и деятельности Общества друзей музея. Новые идеи и продвигаются с помощью современных маркетинговых технологий. На смену академическим экспозициям, показывающим эволюцию национальной культуры, приходит интерактивное взаимодействие с посетителями, их вовлечение в пространство экспозиционной культуры (workshop, информационное оборудование в музее и сайты в Интернет), организация «событий", делающих акцент на взаимодействие культур.

Если ранее в этнографических музеях акцент делался на формирование и пропаганду "правильного образа жизни", то в настоящее время он переместился на реконструкцию этнической истории народов. Этот процесс сопровождается, с одной стороны, выявлением национальных и демократических традиций и действительного исторического опыта, а, с другой стороны, забвением "нежелательных" культурных влияний, попыткой удовлетворения сиюминутных национальных и политических интересов. Португалия и страны Азии признали важность лузо-азиатского культурного наследия для всего португалоязычного мира.

Тенденции освоения мирового культурного пространства немногими игроками противостоит процесс возрождения интереса к "малой родине", создания небольших местных музеев. Малые музеи возникают десятками и сотнями по инициативе частных лиц и общественных организаций, подчеркивают значимость местных достижений, их уникальность в пространстве мировой культуры. Так, в Лиссабоне в 2000-е годы созданы Музей Макау (Museu de Macau) и Музей Востока (Museu de Oriente) при Фонде Восток. Наряду с уже имеющимися государственными музеями этнографии и декоративного искусства, эту тематику отражают вновь создаваемые частные музеи, руководимые соответствующими Фондами.

Пропаганда португальского языка и культуры. Все перечисленные процессы сейчас являются объектом тщательного изучения. Португальская наука и португальцы вообще не потеряли интереса к данной проблематике. Контакты Португалии и некоторых стран

Азиатского региона позволяют формировать местные научные школы, расширять сотрудничество с мировой наукой. Речь идет не столько о государственной науке, сколько о деятельности многочисленных фондов. В последнее время эта проблематика перестала быть делом только португальских и азиатских исследователей. Она вышла на международный уровень и занимает важное место на конгрессах регионального и международного уровня, не говоря о вхождении этой проблематики в деятельность многих научных центров мира. Одним из центров изучения указанных процессов являются португальские музеи (Национальный музей этнологии, Лиссабон, и др.).

Португальцы стремятся решить проблему сохранения своего влияния в изменившихся условиях. Во многих университетах страны проводятся Летние курсы португальского языка и культуры, куда приглашаются дети эмигрантов, которые получают возможность лучше узнать родину своих предков. Огромную работу ведут с молодежью Макау и Португалии различные правительственные и неправительственные Организации и Фонды.

Португальские государственные учреждения, общественные организации и частные фонды поддерживают исследования по данной тематике с конца 1980-х гг. В 1986-2002 гг. широкомасштабную деятельность в Португалии и за рубежом развернула Комиссия по увековечиванию португальских открытий (Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses). Комиссия организовала подготовку празднования важнейших для Португалии и мировой истории юбилейных дат, среди которых были первая победа португальцев на африканском континенте – взятие крепости Сеута (1415), поиск морского пути в Индию и плавание Вашку да Гамы (1498), открытие Бразилии (1500) и др. В состав Комиссии включались представители всех значимых государственных и частных учреждений Португалии. При поддержке Комиссии были реализованы сотни мероприятий – от организации Португальских павильонов на Всемирных выставках до научных конференций и основания кафедр португальского языка и культуры за пределами страны.

С 1989 г. Комиссия издавала в Лиссабоне популярный журнал “Oceanos (Океаны)” тиражом 10 тыс. экземпляров. Редактором журнала был первый Генеральный Комиссар, известный поэт и общественный деятель Вашку Граса Мора. Высокий научный и художественный уровень издания поддерживался вплоть до 2001 г., когда вышел в свет последний 48-ой номер. На страницах этого богато иллюстрированного издания, ставшего символом Комиссии, публиковались и авторы из бывших азиатских провинций Португалии. Многие статьи в дальнейшем перепечатывались и становились основой более крупных произведений. Комиссия выпустила в 1990-2001 гг. 37 номеров молодежного журнала “Na Crista de Onda (На

гребне волны)" и 22 номера научного журнала "Mare Liberum" (причем 13 выпусков – также на CD-ROM). Под грифом Комиссия (CNCDP) за 15 лет вышло в свет большое количество книг по истории Португалии (472 названия), получили поддержку еще 164 издания.

Фонд Восток (Fundação Oriente), созданный в 1989 г., поддерживает научные исследования в области португалистики и востоковедения. Фонд проводит самую разнообразную деятельность по пропаганде португальской культуры в Азии, выделяет учебные и исследовательские стипендии, поддерживает культурный обмен, выставки. Благотворительная деятельность Фонда на территории от Китая до Индии, от Японии до Бирмы заключается, в частности, в поддержке китайских и макаоанских студентов, посещающих университетские курсы в Португалии. Нередко коллоквиумы принимают форму публичных чтений и завершаются научным изданием. Конкретные результаты описанных процессов, несомненно, скажутся в самое ближайшее время.

Президент Португальской Республики возложил на Институт Камоэнса (Instituto Camões), созданный в 1989 г. и носящий имя великого португальского поэта XVI в., задачи продвижения португальского языка и культуры за рубежом. В 2005 г. в сферу интересов Института включена проблема музеефикации архитектурного наследия португальского периода в Азии, а том числе в Гоа. Новые фундаментальные публикации по этой тематике готовятся творческими группами с привлечением местных и приезжих специалистов. В Гоа он провел конференцию "Диаспора и литература" (2006 г.).

Макаоанская диаспора. Проблемы интеграции макаоанцев, которые считают себя потомками первых португальских поселенцев и наследниками португальской культуры, правительство метрополии было вынуждено решать с 1970-х гг. : им стали выдавать португальские паспорта. В Макау в 1987 г. был создан Культурный институт Макау. Он издавал "Журнал культуры" на португальском, китайском и английском языке, призванный продемонстрировать заслуги Португалии в регионе китайскому населению Макау и КНР, воздействовать на общественное мнение.

Крупная макаоанская диаспора существует в Канаде, Австралии, Бразилии, Португалии, США, Гонконге. В 2004 г. Был создан Совет макаоанских общин. Судьба макаоанцев, оставшихся в Макау после возвращения территории в состав КНР (1999 г.), будет решаться в течение полувека, но многие уже принимают китайское гражданство.

Кристаны Малакки создали Евразийскую Ассоциацию в 1919 г. в Сингапуре. Они демонстрируют свою этнокультурную самобытность на родине, в Малакке, используя все поводы – ежегодные съезды, День наследия и праздники, демонстрируют традиционную кулинарию и

костюмы, самодеятельность (танцевально-музыкальные программы), в которых присутствует яркий португальский элемент.

Евразийцы португальского происхождения обсуждают и решают свои проблемы, активно используя возможности информационных технологий. Эти темы обсуждаются на англоязычном сайте **http://www.eurasians. otg/home. html.**

Восточный Тимор. Внимание специалистов и широкой общественности к проблемам португальского наследия в островной Юго-Восточной Азии усилилось после того, как в 1999 г. состоялся всенародный референдум, и 20 мая 2002 г. бывший Португальский (Восточный) Тимор был признан независимым государством, став, таким образом, первым государством, возникшим в III-м тысячелетии – Timor Leste (по-португальски), или Timor Loro Sa'e – Тимор Лоро Са'е (на яз. тетум – букв." Восток восходящего солнца"). Португальский и тетум объявлены официальными языками страны.

Многочисленные тиморские эмигранты, жившие в Португалии, Австралии, Канаде, странах Африки, получив образование, вернулись на Восточный Тимор, и тиморская диаспора за рубежом заметно сократилась.

Институт Камоэнса и Международный институт португальского языка разработали специальные программы, которые проходят апробацию на Восточном Тиморе (создание медиатек в провинции, библиотек в аэропортах, программа "Каникулы на португальском" и конкурсы ораторов, курсы португальского языка для детей и служащих администрации, и т. п.) и в Африке. Правительства стран CPLP (Совет португалоязычных стран) и PALOP (африканские страны с официальным португальским языком) оказывают Тимору поддержку: направляют своих специалистов, учебники и т. п.

Гоанская диаспора. В 1994 г." Goanet – Internet Relay Chat (IRC)" создали 20 молодых гоанцев, проживающих в разных странах (Индия, Канада, США, Австралия, Великобритания, Кувейт). Позднее появились электронные ресурсы типа Wikipedia, Google, blogging, др., включившие часть материалов сайта. Сообщество Goanetters продолжает общаться в сети, переписка ведется по-английски, а также по-португальски и на языке конкани. Свои тексты предоставляют и ученые, журналисты, политики.

Лучшими новыми веб-порталами гоанцы называют: "This is Goa" (посвящен культуре, природе и музыке Гоа), "Goanet", "Goacom" и "Goa News" (события в Гоа), "Goan Names" (посвященный генеалогии гоанцев), "Nahvind Times" и "O Heraldo" (гоанские он-лайн газеты).

В Великобритании проблемы южноазиатской диаспоры, в том числе гоанской, отражают "Overseas Digest"

(**http://www.goacom.org/overseas-digest**/) и "Goan Voice UK Newsletter" (**http://www.goanvoice.org. uk/newsletter/2006/Aug/issue5/**), в Канаде – "Goan Voice Canada" (**http://www.goanvoice. ca/2006/issue02/**) и "Goan Overseas Association of Toronto" (с 1977 г.) (**http://www.goatoronto.com/international-news/**), в Австралии - "G. O. A. NSW - Goan Overseas Association New South Wales, Australia" (**http://www.our-goa-nsw.org/**). Из общегоанских электронных изданий назовем "Global Goan Newsletter – The Voice of the Goan Diaspora" (**http://globalgoanassociations.blogspot.com/**), а также **www.globalgoans. org.in, http://www.colaco. net/**, и другие.

Из своей колыбели Гоа гоанцы ехали в Бомбей, а оттуда уплывали в Аден, Абадан и Пакистан, в Африку и на Средний Восток, потом – в Канаду, США, Австралию и Новую Зеландию. Гоанская диаспора имеется в Канаде, Великобритании, США, Португалии, Восточной Африке (Кения, Танзания, Мозамбик) с XIX в., в Германии, Индии, Пакистане, странах персидского залива (Оман, Катар), Саудовской Аравии, Австралии, Новой Зеландии. Так, трехтомник "Потомки португальцев в Португальской Индии", объемом 2700 страниц, содержит материалы о более чем 300 семьях, проживавших на западном побережье Индии в Гоа, Дамане, Диу, Бассейне, Бомбее, а также в Мозамбике (Forjaz, Noronha, 2003).

В Лиссабоне в 1987 г. первым поколением гоанцев-эмигрантов создана организация Дом Гоа (Casa de Goa) с целью сохранить совместными усилиями гоанскую культуру и самобытность. По уставу 2003 г., членами этой общественной организации могут стать и гоанцы, и португальцы, так или иначе связанные с Гоа (в 2007 г. там числилось 720 чел.). В сотрудничестве с другими организациями гоанцы пропагандируют также культуры народов Дамана и Диу, укрепляют отношения между Португалией и Индией. В 2007 г. на ежегодном съезде гоанцев в Лиссабоне обсуждались следующие темы: искусство, литература, музыка, проблемы образования, предпринимательства, информационных технологий, СМИ, а также деятельность волонтеров.

Одной из традиций гоанской диаспоры стало празднование "Всемирного дня Гоа**" (**World Goa Day) в августе. В разных странах к этому празднику Ассоциации приурочивают свои общие собрания.

С XIX в. гоанская диаспора неоднократно меняла направления миграций. Последняя волна мигрантов в конце XX в. расширила список профессий, которые они традиционно заполняли за рубежом (музыканты, гражданские служащие, чиновники, железнодорожники, работники системы образования и пр.). Одной из причин такого успеха они считают такие черты характера как честность, целостность, усердие, новаторство, общительность и лидерские качества.

Ныне гоанцами считают себя потомки эмигрантов, которые не бывали в Гоа и не всегда знают язык предков. Потомкам гоанцев не хватает исторических знаний. Они хотят знать, какую роль сыграли «разные и многоцветные» евразийцы в истории других стран – Англии, Индии, Пакистана, стран Персидского залива и Восточной Африки, Португалии, Бразилии, Малайзии, Канады, Японии (**http://www.new-diaspora.com/Asian%20Diaspora/web_files/cliff. html**).

Проблемы идентичности гоанцев обострились в начале 2000-х годов, когда потомки португальцев получили возможность получить португальский паспорт. Десятки тысяч гоанцев в Индии, Австралии и др. странах подтвердили документально наличие португальских предков.

Как показали итоги обследования этнографических групп и отдельных каст Индии, проведенного в 1990-е гг. Антропологической Службой Индии, этнический состав бывших португальских территорий после 1961 г. значительно изменился. Там появилось много мигрантов из других штатов Индии, а гоанцы отправляются на заработки в другие страны, переселяются в крупные города (Мумбай и др.). Об этом свидетельствуют тома серии “Индийский народ**”** под редакцией К. С. Сингха, тома «Гоа» (Goa, 1993), “Дадра и Нагар Хавели**”** и “Даман и Диу**” (**1994). Краткие сведения о каждом народе, описанном по единой схеме, включены в обобщающие тома “Индийские общины**” (**India’s Communities). В Гоа из 14 млн. жителей 5 млн. – переселенцы из соседних индийских штатов.

Тенденции развития лузофонных диаспор. Феномен лузо-азиатских диаспор своим своеобразием привлекает внимание. Принятие и сохранение различных элементов “португальской” культуры азиатскими маргиналами имеет большое теоретическое значение, тем более, что подобные вещи подчас встречаются и в колониальной истории других стран. Здесь надо выделить три элемента **–** язык, религию и самосознание, эволюция которых обычно попадает в фокус рассмотрения исследователей. Типологические сопоставления с другими азиатскими странами, как находившимися под властью Португалии, так и никогда не принадлежавших португальской короне, позволили бы приблизиться к пониманию многих социокультурных механизмов, сыгравших важную роль в колониальной истории Южной, Юго-Восточной, Восточной Азии и во многом определивших дальнейшее развитие этих регионов.

В реальности с Португалией эти группы людей связывают только такие факторы, как происхождение, язык, религия, самосознание. В конце века некоторые португалоязычные метисные группы уехали из страны происхождения либо растворились в коренном населении. Процессы в бывших районах португальской экспансии вызывают особый интерес, так как европейское (прежде всего голландское) влияние, основанное на протестантизме, там в значительной степени исчезло. Успех азиатских

диаспор за рубежом связан с тем, что они нашли свое место в португальском мире (самой Португалии, Мозамбике, Бразилии). Французские исследователи, например, успехи индийцев объясняют ролью кастовой системы, позволяющей им отстаивать интересы всей общины. Члены высших каст интегрировались в португальское общество, имевшее большой опыт контактов с другими народами. Другой фактор – католическая религия, сближающая верующих. (Cahen, etc., 2000, 145-146).

К настоящему времени в научный оборот введено значительное количество материалов, позволяющих объективно оценить сложности и результаты взаимодействия европейских и азиатских культур в XVI-XXI вв. К работе привлечены не только португальские и иностранные ученые, а также выходцы из бывших колоний, лица смешанного португальско-азиатского происхождения, представители диаспор. В 2000-е годы индо-португальская проблематика стала разрабатываться в научных учреждения соседних с Гоа штатов Махараштра и Керала. Индийский Институт исторических исследований им. Г. Эраса (Мумбай), Институт исследования в социальных и гуманитарных науках (Керала) и др. К началу XXI в. многие португальские книги одновременно издаются в переводе на английский, французский и др. языки, тем самым, продвигая португальскую науку и культуру за пределы страны.

Смешанные в расовом плане группы продолжают возникать на всех континентах, и в 2000-е годы в США делается попытка объединить такие группы и даже разграничить их (например, выделяются амеразийцы, евразийцы, афроамериканцы, афразийцы и др.), но эта тема требует специального рассмотрения. Интерес к пограничным культурам стимулируется массовой культурой, о чем свидетельствует, например, подбор типажей актеров кино.

В мире имеет место отток активной рабочей силы за пределы стран и появление там трудовых мигрантов из других районов. Португалоязычные диаспоры и евразийцы португальского происхождения начали самоорганизовываться достаточно рано, сумели выработать средства для выражения своей культуры, успешно отстаивают свою самобытность как в странах Азии, так и за их пределами. Появился большой пласт евразийской художественной литературы. Наблюдается усиление тенденции к сотрудничеству евразийских организаций и диаспор, разработка ими совместной политики и координация стратегии продвижения нового своего имиджа как “людей XXI века и будущего”.

Диаспоры лузофонов увеличиваются, формируются новые ассоциации. Их деятельность активно пропагандируется, создаются информационные каналы (телевидение, радио, Интернет и др.). Католическая религия, португальские имена и фамилии, умение

читать и писать на португальском как ключевые аспекты лузо-азиатскокой культуры в странах Азии подвергаются ныне жесткой критике. В глазах самой общины важность главных факторов консолидации меняется нередко в соответствии с реакцией властей как стран-доноров, так и стран-реципиентов.

ЛИТЕРАТУРА

Barreto, A., (2007), "Portugal, Um Retrato Social", **http://www.rtp.pt/wportal/sites/tv/portugal_retrato/index. shtm.**

Cahen, M.-Couto D.-Peter Ronald DeSouza, P. R.-Marrou, L.-Siqueira, L. (2000), **Issues of Asian Portuguese-Speaking Spaces and Lusotopias**, Lusotopie (3). Marceille. 137-147.

Daus, R., (1979), Portuguese Eurasian Communities in Southeast Asia. Singapore.

Forjaz, J.-Noronha J. F. de, (2003), **Os luso-descendentes da Índia Portuguesa (1-3)**, Lisboa: Fundação Oriente.

Goa, (1993), "Bombay", (**People of India**, Vol. XXI).

"India's Communities", (1998), K. S. Singh (Ed.) **Delhi, Calcutta, Chennai, Mumbai**: Oxford University Press. (**People of India National Series**, Vol. IV-VI).

Pena, Pires R., **(1993)**, "Immigration in Portugal. A Typology Essay"**,** M. B. Rocha-Trindade (Ed.) **Recent Migration Trends in Europe,** Lisboa: Universidade Aberta, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 179-194.

Rocha-Trindade, M. B., (1998), L**usofonia, Interculturalidade e Cidadania, Interculturalismo e Cidadania em espaços lusófonos**, M. B. Rocha-Trindade (ed.), Lisboa, Publicações Europa América.

Tomás, M. I., (1992**), Os Crioulos Portugueses do Oriente: Uma Bibliografia**, Macau: Instituto Cultural de Macau.

ВЬЕТНАМСКАЯ КУЛЬТУРА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

SOKOLOV, Anatoliy/СОКОЛОВ, Анатолий*
RUSYA/RUSSIA/РОССИЯ

1. Вьетнамская культура последних десятилетий развивается достаточно стабильно. Процесс её интеграции в систему рыночных механизмов активизировался с вступлением Вьетнама в ВТО и усилением регионального сотрудничества – прежде всего в рамках АСЕАН.

Часто культура понимается и воспринимается прежде всего как деятельность национальных государственных учреждений культуры. Действительно, Министерство культуры, спорта и туризма Вьетнама осуществляет поддержку писателей, художников, музыкантов и других деятелей отечественной культуры, следит за сохранностью памятников культуры и т. д. В действительности эта проблема намного шире и сложнее. В современных условиях вьетнамское государство в лице такого министерства и его учреждений призвано осуществлять следующие основные задачи:

– обеспечить доступность достижений культуры для всех граждан общества;

– заботиться о национальном культурном наследии, выделяя необходимые и достаточные средства на его сохранение;

– уделять особое внимание проектам, укрепляющим государственный имидж.

И, конечно, за государством по-прежнему сохраняется такая важная функция, как идеологический контроль в сфере культуры.

Все более активная интеграция Вьетнама в мировое сообщество обязывает решать в первую очередь задачи экономического развития. Рыночные принципы хозяйствования пронизывают все сферы жизни вьетнамского общества, включая культуру. Следует отметить, что государство продолжает оказывать поддержку национальной культуры, но сугубо избирательно – в соответствии с принятыми программами и в рамках действующего бюджета. Сейчас происходит болезненное, но неизбежное вовлечение культуры в новую реальность: если раньше она существовала в основном за счет государственного бюджета, то сегодня

* Кандидат Филологических hayк, Институт Востоковедения РАН, Россия. **е-почтэ:** ansokolov@mail.ru

основным инвестором становится публика. В целом же вьетнамская культура постепенно адаптируется к новым условиям существования, становится всё более активным участником рыночных отношений, когда главным мерилом успешной творческой деятельности является экономический, точнее, финансовый результат, а создаваемый ею творческий продукт воспринимается и оценивается в первую очередь как товар, хотя и товар особого рода.

2. Важной характеристикой функционирования вьетнамской культуры является всё более усиливающаяся её вовлеченность в орбиту охватившей весь мир глобализации. В современных исследованиях принято выделять четыре процесса или явления культурной глобализации, которые происходят одновременно и связаны друг с другом, взаимодействуют с местными культурами, оказывая на них то или иное воздействие: (1) международная культура ведущих деловых кругов, (2) мировая интеллектуальная культура, (3) массовая культура и (4) общественные движения (часто это новые религиозные движения).

Все эти явления (они же и движущие силы) культурной глобализации в той или иной форме присутствуют в современном Вьетнаме, но по форме и характеру их влияние на социальную жизнь в стране различно. Правящая Компартия Вьетнама осуществляет над ними контроль и в то же время прагматически использует их в интересах экономического развития страны.

Как и в ряде других стран Юго-Восточной Азии, во Вьетнаме глобализация порождает «культурную" локализацию: глобальная культура принимается, но с существенными видоизменениями. Говоря иначе: происходит поиск национальной идентичности, отстаивание культурного своеобразия. Важно, чтобы эти тенденции развивались параллельно, образуя единство глобализации и локализации – «глокализацию». Предложивший этот термин английский социолог Роланд Робертсон утверждает, что глобальные и локальные тенденции «в конечном счёте взаимодополняемы и взаимопроникают друг в друга, хотя в конкретных ситуациях могут прийти в столкновение». Этот факт важен для понимания характера происходящих изменений в социальной и культурной жизни Вьетнама, для осознания перспектив демократического развития этой страны.

Резюмируя, можно признать наличие во Вьетнаме особого типа культурной глобализации: это управляемый процесс, который переосмыслен в контексте задач дальнейшей модернизации страны и в котором государство играет ведущую роль.

3. Культурная глобализация изменяет контекст, в котором происходит производство и воспроизводство национальных культур, меняет средства, с помощью которых осуществляются эти процессы. С 1960-х годов в

индустриальной Восточной Азии, а с недавнего времени и в социалистическом Вьетнаме под влиянием определенных факторов наблюдается возрождение конфуцианского учения в качестве политической идеологии и коммерческой этики. Благодаря этому в дальневосточном регионе (куда входит и Вьетнам) были преодолены многие конфликты, а преобладающей тенденцией там стала интеграция на основе традиционных ценностей, существенно отличающихся от западных.

Руководство СРВ стремится модернизировать коммунистические идеи и приспособить их к современным запросам, совместив их с конфуцианской системой ценностей. Отметим, что идея конфуцианского трудолюбия по преобразовательному потенциалу вполне может поспорить с концепцией протестантской этики. В целом во Вьетнаме происходит энергичное утверждение азиатской культуры, включающее приоритет таких «азиатских ценностей», как трудолюбие, дисциплина, уважение семейных ценностей, авторитет власти, подчинение личных устремлений коллективному началу, важность консенсуса, стремление избежать конфронтации и т. д. Такая система взглядов означает главенство государства над обществом, главенство общества над индивидуумом. Вьетнамского индивидуума в этом устраивает отсутствие внутренних конфликтов, стабильность, опора на общинные ценности и «благожелательный авторитаризм», которые помогают развиваться (и вполне успешно) демографически и экологически напряженным социумам, каковым сегодня является и Вьетнам.

4. Самой мощной движущей силой культурной глобализации является массовая культура. Во Вьетнаме её успешно тиражируют такие известные транснациональные глобализаторы, как «Адидас», «Дисней», MTV и др. А роль основного фактора распространения массовой культуры сегодня играет английский язык. Вьетнамцы, как и многие миллионы людей во всём мире, используют его для международного общения, главным образом из практических соображений. Вьетнамская молодежь старательно изучает английский язык, потому что он помогает при пользовании Интернетом, даёт больше шансов на получение хорошей работы и для поездки на учёбу за границу.

Следует отметить и проблему урбанизации. Процесс сосредоточения населения и экономической жизни в городах, явление миграции служит достаточным основанием, стимулирующим расцвет массовой культуры. И сегодня центрами массовой культуры во Вьетнаме стали такие мегаполисы, как Ханой и Хошимин, а также другие крупные города страны.

Несомненно, что влияние Запада – это не единственный фактор культурной глобализации во Вьетнаме. Можно говорить и о проявлении здесь своеобразной «реориентализации», когда культурными донорами

для современных вьетнамцев становятся страны дальневосточного конфуцианского ареала: Китай – в сфере традиционной культуры и идеологии, а Южная Корея, Сингапур, Гонконг, Япония – в сфере массовой культуры.

Многочисленные телесериалы (прежде всего «мыльные оперы»), комедии, боевики, поп-музыка, комиксы и прочая продукция массовой культуры из стран Азии пользуются большим спросом во Вьетнаме. При этом у вьетнамских зрителей весьма популярны и голливудские фильмы.

Лидерство в распространении восточного варианта массовой культуры во Вьетнаме принадлежит Южной Корее. Южнокорейский стиль жизни вкупе с другими восточными ценностями становится доминирующим для вьетнамской молодежи и зарождающегося среднего класса.

Отметим рост масштабов и такого явления в современном вьетнамском обществе, как потребительство, которое постепенно становится новой культурной идеологией, оттесняя марксистские доктрины и даже традиционные восточные ценности. Вьетнамцы всё больше внимания проявляют к способам проведения отдыха, немалая часть которых входят в состав массовой культуры: спорт, фитнес, бодибилдинг, караоке-бары, путешествия и т. д. Многие потребительские ценности, стремление к материальным благам пропагандируются в телесериалах, кинофильмах, поп-музыке, в СМИ, явно или подспудно призывая людей к ещё большему потреблению. А это в свою очередь стимулирует дальнейшее развитие массовой культуры, которая формирует человека как стандартного потребителя материальных и духовных благ. Особенно это явление затронуло молодую часть населения страны.

Ещё раз подчеркнём: процесс культурной глобализации во Вьетнаме осуществляется в основном на уровне массовой культуры. Налицо соединение культуры с потреблением и развлечением. Поэтому в стране весьма бурно развивается индустрия развлечений и прежде всего эстрадно-музыкальные шоу, конкурсы красоты. Происходящая коммерциализация культуры породила принципиально новые гонорары. Сейчас во Вьетнаме самая известная и высокооплачиваемая категория творческих работников – эстрадные певцы, которые заполонили концертные площадки, экраны телевизоров и страницы популярных журналов. Именно они – сегодняшние кумиры вьетнамской молодежи, олицетворяя для нее жизненный успех.

5. Сегодня вьетнамцы читают книги, смотрят фильмы, слушают современную музыку многих стран мира, и всё это органично становятся частью культурной жизни в СРВ. Такому положению вещей в немалой степени способствует принципиально новая ситуация, связанная с развитием Интернета и использованием современных компьютерных технологий. Отныне важным инструментом культурных коммуникаций и

приобщения к мировой цивилизации становится компьютер. А главным, самым массовым и «важнейшим из всех искусств» во Вьетнаме сегодня является телевидение. Именно оно сегодня информирует, просвещает, воспитывает современных вьетнамцев, подавляющая часть которых проживает в сельских районах. Поэтому если попытать выстроить своеобразную иерархию «властителей душ" в сегодняшнем Вьетнаме, то картина получится такая: телевидение – радио – пресса – литература.

За последние два десятилетия ситуация во вьетнамской литературе (как в мировой литературе в целом) стала кардинально меняться: слово утрачивает доминирующие позиции в целом, начался переход со слова на изображение. Это связано с целым рядом причин, в числе которых в первую очередь следует назвать такие, как *компьютеризация* (виртуальная реальность если не вытесняет, то во всяком случае, теснит словарную реальность) и новый статус *молодежной культуры*.

Некоторые считают, что сейчас во Вьетнаме стали меньше читать. Такое утверждение небесспорно. Во-первых, изменилась сама читающая публика. Сегодняшний типичный вьетнамский читатель – это молодые люди в возрасте 20–35 лет, хорошо образованные, достаточно обеспеченные, как правило, имеющие стабильную работу в государственном учреждении или зарубежной фирме. Во-вторых, в самой литературе более четко выделились два пласта потребляемых (читаемых) произведений: 1) огромное количество коммерческой литературы самого разного качества, и 2) литература, которая потребляется критикой и пишущей публикой.

Если раньше получение знаний, информации, познание мира в целом для вьетнамцев происходило через книги, через текст, то сейчас же они больше смотрят телевизор. Как известно, именно телевидение является самым эффективным средством для распространения массовой культуры, тиражирования «ее достижений». Тем не менее Вьетнам остается литературоцентристской страной. И слово здесь по-прежнему важно, хотя уже гораздо меньше, чем в предыдущие годы. Можно сказать, что в стране формируются новые условия для существования литературы, что обусловлено следующими обстоятельствами: потеряна часть читателей; более напряженным стало противостояние между серьезной и массовой литературой; сформировалась новая ситуация с литературными премиями, которые сегодня представляют механизм выживания литературы в условиях несовершенного рынка культурной продукции и т. п.

И всё же главной составляющей вьетнамской культуры была и остается словесность – ведь вне слова культуры нет. Даже сейчас, в условиях диктата рыночной экономики, произведения литературы по-прежнему являются некоей высшей субстанцией, которая продолжает влиять на духовную жизнь нации.

В стране издается много книг – как художественных, так и по самым разным отраслям знаний, в том числе и переводных. В Ханое, Хошимине и других крупных центрах страны модернизируются старые книжные магазины и открываются новые, современные книготорговые комплексы, практически такие же, как и во многих городах мира. Вьетнамские издательства смело берутся за осуществление весьма амбициозных проектов и программ, выпускаемая ими литература не только заполняет имеющиеся ниши на книгоиздательском рынке, но и удовлетворяет самые разнообразные запросы читателей. Важными событиями в культурной жизни страны в 2004 г. стало присоединение СРВ к Бернской конвенции по защите авторских прав произведений литературы и искусства (уже создан Национальный центр по охране авторских прав), а также принятие нового Закона об издательской деятельности.

6. Подчеркивая особую роль молодежной культуры в современном Вьетнаме, отметим следующие обстоятельства. Во-первых, современная молодежь – это главный потребитель культурной продукции, и в первую очередь массовой культуры. Во-вторых, происходит уход культуры от «логоцентризма» (уход от слова, от текста), идет ее движение к визуальному восприятию и познанию мира. Поэтому сегодняшнее сознание у молодежи *клиповое*, упрощенное и лишенное рефлексий. И в-третьих, мы наблюдаем отчетливо выраженный синкретизм современной молодежной культуры. Речь идет о такого рода нерасчлененности действий, событий и образов, когда нельзя отдельно выделить словесное искусство, или музыку, или танец, или изобразительно-пластическое действие. Все это содержится внутри некоего художественного ритуала, когда слово существует только в контексте ритма, танцевального движения, определенного изобразительного ряда.

Пример подобных культурных акций в контексте массовой культуры и являют собой «перформенсы» модного вьетнамского художника Дао Ань Кханя. Он как бы стремится выйти из рамок жесткой культурной ситуации с ее разделением на роды и жанры. Его «художественному поведению" присуща большая интерактивность, столь горячо выражаемая и принимаемая молодежной культурой. В определенном смысле Дао Ань Кхань воплощает в себе новые тенденции в современном вьетнамском изобразительном искусстве, в том числе и идею многокультурности. С одной стороны, он демонстрирует равноправие всех культур, а с другой – утверждает принцип номинаций, который состоит в том, что важно быть первым в своей номинации. Искусство Дао Ань Кханя – это такое художественное поведение, когда сам художник важнее всех языков и способов своего художественного выражения, которыми он пользуется.

7. Непростые времена переживает сегодня вьетнамский театр, особенно классический – туонг и тео. Хотя государство оказывает определенную поддержку театральным коллективам, круг их зрителей постоянно

сужается. Тем не менее рано говорить о «смерти театра", о чём наглядно свидетельствует успех Международного фестиваля экспериментального театра, который проводится во Вьетнаме с 2002 года с участием лучших национальных коллективов и театральных трупп зарубежных стран. Более того, этот фестиваль еще более активизировал дискуссии о необходимости модернизации театрального дела в СРВ с учетом нынешней ситуации в стране. Главное – отстоять своего зрителя, привлечь в театр молодое поколение.

8. Сегодня общая ситуация во вьетнамском кинематографе определяется следующими тремя факторами: (1) снижение позиций производства картин на государственных киностудиях, (2) создание частных киностудий, (3) выпуск картин при активном участии зарубежных партнеров и прежде всего кинематографистов из вьетнамского зарубежья.

Государство по-прежнему активно помогает отечественному кинематографу, который продолжает ориентироваться на социалистические духовные ценности, но при этом учитывает и современные тенденции. В стране начали действовать частные киностудии, которые снимают картины прежде всего коммерческого характера и тем самым заполняют эту нишу на местном кинорынке.

9. По-прежнему сохраняется доминирующая роль телевидения как основного источника информации и духовной пищи для вьетнамцев. Помимо информационных и общеобразовательных программ, большая часть эфирного времени выделяется музыкальным передачам, предназначенным прежде всего моложенной аудитории. Сегодня на вьетнамском телевидении взят курс на использование передовой зарубежной техники и форматов программ. Причем некоторые вьетнамизированные программы не были приняты отечественными телезрителями в силу определенных причин, связанных с национальным менталитетом

10. В изобразительном искусстве Вьетнама, несмотря на государственную поддержку официальных художественных выставок и мероприятий, приуроченным к различным памятным датам, доминирующим направлением стало коммерческое. Оно мощно поддерживается галерейным бизнесом (который находится в руках частных владельцев) и ориентирован на иностранцев, главным образом – на туристов. Именно они покупают вьетнамские картины и ремесленные изделия, прежде всего как сувениры. Отечественные любители изобразительного искусства и коллекционеры составляют ничтожную часть участников художественного рынка.

Новым явлением в художественной жизни страны стало появление частных музеев. Несомненно, это весьма положительный и прогрессивный шаг со стороны государства, особенно в условиях дефицита подобных

культурно-просветительных учреждений во Вьетнаме. Однако такие малочисленные частные музеи пока никак не изменили ситуацию. Поэтому можно полагать, что изобразительное искусство во Вьетнаме ещё не стало видом искусства для широких народных масс.

11. О масштабах вовлечения Вьетнама в процесс глобализации свидетельствует и бурное развитие туризма (международного и внутреннего), который становится важным сектором национальной экономики и культуры.

Сегодня перед вьетнамской культурой поставлена трудная задача: **сохранить свою национальную идентичность и не превратиться в культуру, обслуживающую потребительскую цивилизацию.** И только последовательно защищая и развивая национальные культурные традиции и ценности, воспринимая и заимствуя действительно лучшее и значимое из культурных достижений других стран, Вьетнам сможет успешно интегрироваться в мировое культурное сообщество и активно продвигать на мировой культурный рынок достойные произведения своей национальной культуры и искусства.

DOĞU ANLATI GELENEKLERİ VE TÜRK SİNEMASININ AİDİYETİ

SÖZEN, Mustafa Fadıl[*]
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Türk sinemasının ürettiği filmlerde kullanılan anlatı dilinin kültürel arka planını irdelemektir. Bu arka planı, zihniyet, anlatı görenekleri ve sanat arasındaki ilişkiler oluşturmaktadır. Türklerin tarihsel birikimleriyle oluşturdukları anlatı göreneklerini belirleyen altyapı, daha çok söze ve seyirliğe dayalı dışavurum eğilimleri taşımakta ve genel olarak da, yanılsamacı olmayan bir anlayışa dayanmaktadır. Bunda hem Doğu hem de İslam düşüncesinin görünen ve görünmeyen bir dizi etkimeleri vardır.

Estetik ifade biçimi ve düşünsel dışavurum aracı olarak sinemasal bir çalışmanın değer kazanabilmesi, kültürel aidiyet taşıması ve bunu düşünce yoğunluklarını içerecek biçimde yansıtabilmesiyle mümkündür. Öyleyse yönetmenlerimizin bu toplumun süreç içinde ürettiği sanat ve felsefenin kimi temel ögelerini çıkış noktası alan filmler yapma (ma)ları, kültürel aidiyet açısından oldukça önemli bir problematik olarak karşımızda durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültürel aidiyet, Doğu anlatı geleneği, sinemasal anlatı, Türk sineması, Batı sineması.

ABSTRACT

Eastern Narrative Traditions and The Identity of Turkish Cinema

The aim of this work is to search the cultural background of the narrative language used in the Turkish Cinema. This background is made up of the relations in between mentality, narrative traditions and the nature of arts. The basement orients the narrative that's been shaped by the Turkish History is usually depend on oral and visual expression and usually is not illusionist. This is largely influenced by the eastern or Islamic philosophy.

To earn a film value as an aesthetical and an intellectual way of expression can only be possible with it's dependence to a culture and projecting that culture with it's all aspects. So, it can be told that it's an important problemtic of director's producing films based on the basic aspects of arts and philosophy produced by this community.

---

[*] Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, 07100 Antalya/TÜRKİYE. **e-posta:** sozen@akdeniz.edu.tr

Key Words: Cultural dependence, Eastern narrative tradition, cinematographic narrative, Turkish cinema, Western cinema.

GİRİŞ

Her toplum kendine özgü anlatım (expression) biçimleri yaratmıştır. Düşten gerçeğe sınırsız çeşitliliği içinde barındıran bu anlatılar, toplumların birbirleriyle benzer ya da ayrı oluşlarının birer göstergesi gibidirler; çünkü onlar, toplumsal düşüncenin (social mentality) en yoğun şekilde dışa vurulduğu alanlardır. Buradan yola çıkarak, **anlatı biçimleri ve kültür ve zihniyet ilintilerinin ortak paydasını Mucchielli'nin ifadeleri ile açıklayalım:** Bütün toplumlar, daima, dünyayı, varlıkları ve eşyayı, bunların oluşumlarını ve ilişkilerini tasavvur ediş tarzlarına göre beliren ve aynı zamanda, hem deneysel hem çıkarımsal (deductive) hem de diyalektik ve yorumlayıcı olan birtakım bilgilerin bütününe sahiptirler. Bu nedenle zihniyet, toplumdaki üyelerin 'yaratımlarını' yönlendirir (Mucchielli, 1991: 22).

Toplumsal felsefe alanındaki çalışmalarıyla tanınan Max Horkheimer'in sanat yapıtı, sanatçı, ve toplum arasındaki ilintiler için yaptığı şu saptama, konuya yeterli açıklık getirir sanırım: "Sanatçı konumundaki özne, bir anlamda hem toplumsal, hem de bireysel bir öznedir. Bu nedenledir ki sanat çalışması, yaratıcısının niyetinden bağımsız biçimde nesnel toplumsal eğilimleri de ifade eder" (Akt.: Jay, 1989: 258).

Benzer argümanları ülkemizden iki sanatçı da getirmektedir: Metin Erksan, "Dünyanın hiçbir yerinde, hiçbir sanat, içinde oluştuğu politik, ekonomik, toplumsal, kültürel, sanatsal, hukuksal, teknolojik dönem ve ortamdan soyutlanamaz" (Erksan, 1985: 24) derken, hâlit Refig, "Hiçbir sanat olayı, toplumsal boyutlarından arınmış olarak ele alınamaz. Her sanat eseri yaratıcısıyla birlikte içinden çıktığı toplumun, kültürel temelleri, üretim ilişkileri ve ekonomik yapısına bağlıdır." (Refig, 1971: 65) diyerek sanat, toplumsal yapı, zihniyet ve birey arasındaki ilintileri bize vermektedir.

1. Sinemasal Anlatılar ve Kültürel Yapı İlintisi

Toplumsal yapıyla bireyin düşünsel dünyası her zaman için içiçe girmiş bir hâlde bulunur; çünkü, düşüncenin temelinde, dünya görüşü ve toplum zihniyetinin oluşturduğu mantık örgülerinin bileşimi vardır. Sözgelimi yönetmenler filmsel anlatılarını kendi öznel bakış açılarına göre tasarlarlar; burada yönetmenin anlatısı tamamen özgün ve kendi isteği doğrultusunda sunulmuş görünse bile, anlatının hem biçimi hem de içeriği (mesajlar ve kodlar), toplumsal sistemin kurguladığı unsurların dışına kolayca çıkamaz. Bundan dolayıdır ki hiçbir anlatının, kendisini üreten çevresel, düşünsel ve iletişimsel dünyadan soyutlanamadığı kabul edilmektedir. Bir başka deyişle, filmler toplumsal yaşamın söylemlerini (biçim, figür ve temsillerini) şifreleyerek, sinemasal anlatılar biçiminde aktaran yaratılardır. Bu yolla

sinemanın kendisi de, ‘toplumsal gerçekliği inşa eden kültürel temsiller sistemi’nin bütünlüğü içindeki yerini almaktadır.

Bilindiği gibi Batı’nın temel anlatı biçimini oluşturan dramatik yapı, Batı’nın kendine özgü sosyo-kültürel sürecinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir kültür, Batılı bu anlatı biçimini olduğu gibi aldığında sonuç genellikle başarısız olmaktadır. Bunun nedeni, bir sinemanın asal başarısının onu kendi kültürüne ait yapılarla sentezleyerek yeni ve özgün anlatı biçimleri geliştirebilmesiyle mümkün olabilmesidir. Eğer bunun aksi geçerli olsaydı, Hint Sineması veya Latin Sineması gibi tanımlamaların bir anlamı olmazdı.

Örnek olarak, hem kuramcı hem de yönetmen kimliğiyle Rus Sineması’nı biçimlendiren Eisenstein’in kendi, özgün sinema dilini kurarken, Batı Sineması’ndan, özellikle de o günkü Amerikan Sineması’ndan hiçbir hazır kalıp devşirmemeye özen gösterdiğini söyleyebiliriz. O, her ulusal sinemanın özgün bir sinematografisi olması gerektiğini, özgün bir sinematografinin tek kaynağının da doğrudan doğruya o toplumun kültürü olduğunun üzerinde ısrarla durur (Eisenstein, 1985: 59).

Bu bağlamda hiçbir sinemasal anlatı biçiminin olduğu gibi ithal edilmesinin söz konusu olamayacağını, alınan biçimde, ‘alıcı kültürün’ gücüne göre değişen oranlarda uyarlama yapılması gerektiğini belirtebiliriz. Çünkü, yapılan seçme (adaptation) işlemi ne kadar rasyonel olursa olsun, toplumun gereksinimlerine yanıt vermekten uzak olduğunda, ya toplum tarafından kabul görmemekte ya da dönüştürülerek kültürel yapıya uygun hâle getirilmektedir.

2. Doğu Kültür Dairesinin Anlatı Geleneği

Tarihsel, toplumsal ve ideolojik değişimler sonucunda, dünya üzerindeki kültür ayırımı ‘Doğu’ ve ‘Batı’ olarak keskin bir çizgiyle ifade edilmeye başlanmıştır.doğu-Batı kavramının kapsadığı hayat kürelerindeki anlam alanlarının hem büyük hem de oldukça belirsiz oluşundan dolayı Doğu-Batı perspektifinin doğru okunabilmesi oldukça güç bir iş gibi görünmektedir. Çünkü bakılan noktaya göre değişimler gösteren bu kavramlara, bir bilim olarak tarihten mi, bir üst-dil olan felsefeden mi bakılacağı; daha doğrusu asıl amaç olanın tarih mi, yoksa sanatsal anlatıları belirleyen felsefi farklılıklar mı olduğunun belirlenmesi öncelikli olarak karşımızda durmaktadır. Bu çalışmada bu ikinci anlayış doğrultusundan bir okuma yapılmıştır.

Bu hayat küreleri arasındaki farklılıkları birkaç genelleme aracılığıyla saptamaya çalışalım: Batı zihniyeti kendini ‘mythos-logos’ karşıtlığıyla tanımlama yoluna gitmektedir. Bu tanımlamada **mythos**, karanlık, cahillik, batıl inanç, doğanın esiri olan insan, hükümranlığını meşrulaştırmak isteyen despot ve benzerleriyle ilintili bir kavrayışı; **logos** ise aydınlık, bilgi, akılcılık, neden sonuç zincirini çözümleme, doğaya hâkim olan insan ve onun eşitlikçi-özgürlükçü bir toplum düzenini kurma çabasıyla ilintili olan bir kavrayışı

içermektedir. Analojik olarak Batı ‘logos’, Doğu ise, ‘mythos’ ile özdeşleştirilmektedir.

Batı’nın bireysel kendi-farkındalığına karşın, Doğu düşüncesi tefekküre, düşünmeye, zihin yormaya, müdahale yerine çekilmeye, başkaları üzerindeki güç ya da üstün bir varlık’a boyun eğme yerine kendi içindeki barışa yöneliktir.doğu’ya damgasını vuran ‘şeylerin birlikteliği (dichotomy)’ düşüncesidir ve bu da en iyi şekilde tasavvufta görülebilir. Batı’ya damgasını vuran ise, ‘şeylerin karşıtlığı (dualism)’ düşüncesidir. **Dualism, dichotomy**’nin karşıtıdır.

Doğu ile Batı bu iki bakış biçimiyle birbirinden ayrılırlar, fakat hemen belirtelim ki, ne Doğu saf hâlde **dichotomy**’e ne de Batı saf hâlde düalism’e sahiptir.doğu daha çok dichotomy’e, Batı ise daha çok dualizme eğilimlidir.doğu düşüncesinde dichotomy bir ‘bilgelik ilkesi’ olarak benimsenirken; düalism Batı’nın hayat algısına, ‘ben merkezci (egocentric)’ bir anlayışı yerleştirmiştir (Cıbıroğlu, 2005: 44).

Doğu kültür dairesinin düşünce yapısı ‘tümdengelim’e yakındır; burada basamak basamak aşağıya inilir. Batı kültür dairesi ise ‘tümevarım’ şeklindedir. Bu düşünce modelinde ise adım adım gerçeğe ulaşılmaya çalışılır. Bir başka farklılık da Batı felsefesinin art-zamanlı (diachrony) bir yapıya sahip olmasıdır. Bu anlayış, her şeyin, birbirini izleyen, ardışık, ayrı, ayrı alanlarda ve ayrı, ayrı mekânlarda gerçekleştiğini kabul eder.doğu felsefesinin zaman anlatışı ise, her şeyin aynı anda, çok merkezli tek bir mekânda gerçekleştiği yani mekân-zaman yapısının eş-zamanlı (synchronycity) olduğudur.

Doğu kültür dairesinin öykü anlatım yapılanmasının ortak paydaları hakkında şunları söyleyebiliriz: Genel olarak öykü anlatım sınırları içinde değerlendireceğimiz bütün yapılarda, Batı dramının omurgasını oluşturan ‘nedensellik’ unsuruna çok rastlanmaz, aksine ‘sürpriz’ unsuru üzerine kurulan bir yapılanma vardır. Batılı anlamda dramatik kurgu, olaylar serisinde nedensellik bağını gerektirir; yani olaylar belli bir yönde gelişir, toparlanır ve kapanır.doğu hikâyesi ise, ani hamlelerle sürprizden sürprize geçer, Batılı bir kafanın asla anlayamayacağı, mantıklı bulmayacağı geçişlerle yeni olaylara açılır. Bir sonraki olayın, önceki olayla zorunlu bağının bulunması öyle pek önemsenecek bir şey değildir.

Doğu anlatılarının gerçekçiliği, gerçekçiliğin bilinen tariflerine sıkıştırılamaz. Bilindiği gibi, Batı’nın gerçeklik anlayışında, oluşun sonsuz çeşitliliği teke indirilmekte, dolayısıyla tesadüf, mucize gibi durumlar dışarıda bırakmaktadır. Başka bir deyişle, dramatik kurgu, tabiat bilimlerinin de vazgeçemediği bir prensibi, illiyet (causalite) prensibini beraberinde getirdiği için, hikâyenin belli bir yönde gelişen olayları arasında zorunlu bir sebep-sonuç münasebeti düşünülmektedir.

Doğu anlatılarında hâkim olan sürpriz mantığı, şüphesiz ki ona özgü bir gerçeklik kavrayışıyla yakından ilgilidir. Çünkü onun maddilikten dolayısıyla çatışmadan arındırılmış dünyasında drama yer yoktur. Bu da onun anlatılarını doğrudan 'epik'e götüren bir yapıyı getirmiştir. 'Olağanüstü' olma kavramı artık doğal bir süreç hâline gelmiştir. Sahip olduğu fevkâlade güçlerin yardımıyla istedikleri an istedikleri yerlerde olabilen ve her türlü işin üstesinden gelen (göz açıp kapayıncaya kadar bir saray kurmak gibi) kahramanlar, aslında kuklacının iplerine bağlı kuklalardan, minyatür ve karagöz figürlerinden farklı değildirler. Nakkaşın kafasında nasıl hazır biçim kalıpları varsa, hikâyeci de, aynı şekilde hazır kahramanlara sahiptir. Bu bakımdan konuları tamamen farklı hikâyelerde bile benzer özelliklere sahip figürlerle karşılaşılabilinir.olayın geçtiği zaman ve mekân hikâyede asal bir rol oynamadığı için, olaylar Çin'de, Hint'de de geçse çevre aslında okuyucuların bildiği tanıdığı çevredir. Yani ne kadar uzağa gidilirse gidilsin, hep burada ve ebedi bir şimdideyizdir. Bu nedenledir ki Doğu anlatılarında Aristo'nun anladığı gibi bir arınma (catharsis) süreci yaşanılamaz (Ayvazoğlu, 1989: 103).

2.1. Açık Biçim-Kapalı Biçim

Doğu ve Batı anlatılarının biçimsel özelliklerini daha iyi açımlayabilmek için iki ayrı modelleme geliştirilmiş ve bunlar 'açık biçim' ve 'kapalı biçim' olarak kavramsallaştırılmıştır. Açık biçim, Doğu; kapalı biçim ise Batı anlatı modelasyonunu tanımlamaktadır.

Açık biçim anlatılarda bölünme atektonik biçimde, toparlanmamış, sınırsız, parçalanmış, kendi ötesini gösterir bir özellik olarak kurgulanır. Açık oyunda eylem (action) ne tek ne de düz bir biçimde kapatılmıştır. Birçok olaylar yan yana bulunur ve bunlar da, kendi içinde az ya da çok bir süreklilikten yoksundur. Eylem sürekli bitişe doğru gitmemekte, kimi kez kesilerek belli bir gelişmeyi izlemeden, aynı değerdekileri sıralayarak yürümektedir; yani olaylar episodik bir yanyanalıkla ilerler. Burada baş kişi (protagonist) ile karşıt kişi (antagonist) kutuplaşması yoktur. Karşıt kişi yerine kahramanın karşısında tek tek oluşumların bütünü içindeki dünya vardır. Evren ve kahraman her sahnede yeni özellikler gösterebilir. ana etkiyi renklendirip çeşitlendirirler ama onu değiştirmezler, tekrarlarla bir çember çizerler.

Buna bizdeki meddah geleneği örnek olarak verebiliriz: Burada tek anlatıcının bir anlatıyı dramatik bir biçimde sunması vardır, Oyunun yapısı açık biçimde ve göstermecidir. Dekor simgeseldir. Sözgelimi Fırat nehri için bir leğen su yetmektedir. Perde kavramı yoktur, donatım da çok yalındır, kılıç yerine bir sopa yeterlidir. Mekânın değiştiğini göstermek için bir oyuncunun bir yerden ötekine gitmesi yeterlidir.oyuncuların her zaman metni ezberlemeleri gerekmez, göstermeci üslupta sunulduğu için ellerine aldıkları kitaplardan, kâğıtlardan okuduklar olur; seyirciye yönelen seslenişlerde bulunurlar. Seyirci, gösterimi oyuncularla birlikte oluşturur; oyuncular da gerektiğinde ağlamaya katılabilirler; kronolojiye uymazlıklar da görülür (And, 2002: 97)

Kapalı oyunda bölümler bağlarla birbirine bağlanmıştır: Burada eylemin bütünü topluca önceden vardır. Bu bütünün parçalarının anlamları bütünle, bu parçalar arasındaki ilişkiden çıkar. Anlatının bölümlere ayrılması simetri ve oranlılık ilkelerine göre yapılır. Anlatıda belirli bir başlangıç, yükseliş ve son noktaları vardır. Anlatının kurulumu orantılı, baş kişi ile karşıt kişi arasında düzenli bir dil, çatışma yoluyla bir kutuplaşma görülür.olayın anlamını üste çıkartmak kişinin davranışlarında ince ayrıntılarla belirlenir. Zamanın akışı ortak, tek çizgili, dar ve kesiksizdir.oyun kişileri de sayı ve toplumsal bakımdan sınırlandırılmamıştır. Özetlersek, kapalı oyun'un bütünü kendi içinde sınırlanmış ve her yerde her bölümde bütünü anlamlandırır, kendi içine dönük ve kapalıdır. Bölümleri, karşıtlaşmış kişileri, mekân ve zamanın olayın çerçevesi olarak birbirine bağlı sahneler, aşama sırası gözeten cümle ve cümle kesimleri hep 'bütün'le ilgili değerlere sahiptir, bağımsızlıkları yoktur. Açık oyun ise kendini aşar, sınırsız görünmek ister. Eylem sınırsızdır ne başı, ne de sonu bellidir, zaman ve yer çerçevelenmemiş, özgürdür (And, 2002: 108).

3. Türk Kültürünün Anlatı Görenekleri

Türkiye'nin bugünkü kültürel dokusunu iki farklı kaynak oluşturur. Bunlardan ilki, Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun bir mirasçısı olması; diğeri ise, Atatürk Devrimleriyle çağdaşlaşma atılımı yaşayan ve bu süreç içinde, Batılı değerler başta olmak üzere, çağdaş dünyanın kültürel değerlerini, Osmanlı mirası üzerine aşılamış bir ülke olmasıdır.osmanlı, hem Doğu Avrupa yani Balkanlar, hem de Yakındoğu ile ilişkiler kurarak kendine özgü bir kültür potası oluşturmuştur; ama daha çok, İslam dünyasının bir üyesidir; kültürel birikiminde İslami değerler baskın olarak yer almaktadır.dolayısıyla, Türkiye'nin sanatsal anlatılarında, bir yandan tarihten gelen özellikleriyle İslam kültürünün temel nitelikleri, diğer yandan da Atatürk Devrimleri ile bunların üzerine aşılanmış çağdaş kültürel ögeleri barındıran özellikler bir arada görülebilir.

Türk kültürü –genel anlamda– İslam coğrafyasında geçerli olan soyut düşünme ve somutu önemsememe anlayışına bağlı kalan bir yapı arz etmektedir. Bu kültürün tarih boyunca ürettiği sanatsal ürünlerde, doğal formların taklitleri yerine, soyut fikir ve zevklerin göstergelerine ağırlık vermeyi yeğlediği söylenebilir (Ayvazoğlu, 1989: 39).

Buradan yola çıktığımızda günümüz Türk sanatının üzerine oturduğu zihniyet düzlemini bulmak için Osmanlı toplumunun zihniyetine bakmak gerekmektedir. Klasik Osmanlı zihniyeti şu üç direk üzerine kuruluydu:

– **Kur'an**'ın değişmez metni ve onun tamamlayıcısı hadisler,

– Önselci, tümdengelinimci ve spekülatif yapısıyla Aristo mantığı,

– Tasavvuf, fıkıh ve şeriata dayalı, somut bir tür idealizm meydana getiren mistik gelenek (Arsal, 2000: 36).

Türk Kültürünün anlatı göreneklerini daha iyi açımlayabilmek için Orhan Pamuk ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın karşılaştırmalarına bakmak yerinde olacaktır. Tanpınar; öncelikle Batı ve Doğu roman geleneğinin ayırımını, her iki kültürde de klasikleşmiş iki ayrı eser üzerinden ortaya koymaya çalışır. Bunlar **'Şehname'** ve **'İlyada'**dır. Tanpınar'a göre, **İlyada** çok bilinçli, planında detayları atlamasını bilen yahut bütünün içinde ona hakikaten tutması gerektiği yeri veren bir eserdir. Şehname ise, her ayrıntının üstünde aynı önem ile duran düz bir anlatıdır.doğu hikâyesi işte bu düz anlatının hikâyesidir (Tanpınar, 1988: 27)

Orhan Pamuk "Türk Romanının Ruhu Üzerine" başlıklı makalesinde ise, Batı ve Doğu romanını karşılaştırırken bunu, biçimsel bir fark olarak değil, 'iki ayrı dünyanın ruhu' olarak algılamamızı ister. Pamuk, Batı romanı yazarının, betimlediği olayların gerçek anlamını bütünüyle bilmediği duygusuyla hareket ettiğini ve bu nedenle görevinin sürekli betimlemek olduğunu söyler. Türk romancısı ise betimlediği şeylerin, olguların açık seçik birer anlamı olduğunun fazlasıyla bilincinde olduğu için nesneleri ayrıntılarıyla irdeleme gereği duymaz. (Pamuk, 1990: 23)

Hem Pamuk'un hem de Tanpınar'ın bu tespitlerini rahatlıkla Türk anlatı geleneklerine uyarlayabiliriz. Türk anlatılarında, düğüm-çözüm-düğüm gibi bazı dramatik unsurların yer almasına rağmen, öyküdeki olayların gelişiminde çoğu kez bir olağanüstülük durumunun varlığı; bize, Türk anlatılarının biçimsel anlamda Batı'nın öykü/roman/sinema anlatılarına benzese bile içeriklerinin Doğu anlatılarının devamı olduğunu göstermektedir.

4. Aidiyet Perspektifinden Türk Sinemasına Bakış

Son yıllardaki bireysel birkaç aykırı örneği göz ardı ederek, Türk Sineması'nı bütüncül bir bakışla değerlendirdiğimizde, onun da tıpkı Türk resim ve roman sanatında yaşanan benzer açmazları yaşadığını görmekteyiz. Türk sinemasının ama daha da çok Yeşilçam döneminin görsel ve anlatısal yönü irdelendiğinde, onun, Türk kültürünün görsel ve anlatısal göreneklerini bir şekilde yeniden üreten bir yönelime sahip olduğu kolayca gözlenebilir. Yani bu sinema, çok da bilinçli olmadan, kendine özgü görsel bir dil üretmiştir. Sözgelimi Batı anlatı sanatlarının omurgasını oluşturan birey/karakter inşası yerine, olaylar tarafından sürüklenen ve kişiliğinin ruhsal boyutlarına hemen hiç değinilmeyen figür tasarımları vardır. Bu argümanın en somut örneğini Kemal Sunal'ın yarattığı Şaban tiplemesinde bulabiliriz: Televizyonlarda yıllar boyunca yayınlanan ve hemen her defasında, kendine her yaştan seyirci kitlesi bulan bu filmlerde, birey olamayan ama bireymiş gibi davranan Şaban figürü, geleneksel Türk gösterim sanatlarında yer alan tiplemelerin hazır klişelerini, güncel olayların farklı versiyonlarına dönüştürerek sayısız tekrarlarını sunmaktadır.

Senaryo yazarı Ayşe Şasa'ya göre Yeşilçam sineması, kaynağını masaldan, halk hikâyesinden alan ve trajik olmayan yerli hayat görüşü ile Batı sineması

ve Batılı yaşam tarzı ile gelen Prometeci trajik eğilimleri, kendi ana eksenini bozmadan eğip bükmüş, trajediye direnen kendine özgü bir dram anlayışı oluşturmuştur. Bu anlayış, zaman, mekân, olaylar zinciri, tipler, kurgu mantığı, müzik/efekt kullanımı ve diyaloglarıyla bazen geleneksel halk hikâyesi veya meddah, bazense masal ve söylence niteliklerini taşımaktadır. Anlatılarda birey yoktur, kişiler, masaldaki olumlu-olumsuz değerlerin simgeleştirildiği tiplere benzerler. Bir başka deyişle bu anlatılar, yerli halk masalı ile Batılı dramın garip bir karışımı, trajik olmayan bir dram türüdür (Şasa, 1997: 136-137)

Benzer bir görüşü Oğuz Adanır'da paylaşmaktadır. Adanır, Türk sinema anlatılarında Batı Sineması'nda var olan dramatik yapı, entrika inşası, karakter gelişmesi ve kişilerin psikolojik derinliklerinin bulunmadığını; melodramlarında zaman ve uzam kullanımının öyküyle estetik ve dramatik açıdan hiçbir ilişkilerinin olmadığını söyleyerek; Türk melodram sinemasının öykülerinin naturalist roman içeriklerini, anlatımının ise, sinematografik masal kurgusu ya da kolajın geliştirilmiş bir biçimini andırdığını belirtmektedir (Adanır, 1994: 129).

Nezih Erdoğan ise varılan bu sonucu, geleneksel Türk anlatılarındaki yapının niteliğine bağlar: "Türk anlatılarında genel olarak, yanılsamacı olmayan (non illiusionist) bir yapı vardır. Sık sık belirtildiği gibi, Karagöz, Meddah ve Ortaoyunu gibi temsil sanatları, hiçbir zaman Batılı anlamda bir gerçeklik izlenimi üretmeye yanaşmadılar, tam tersine yalnızca bir temsil olduklarını vurgulamaya özen gösterdiler." (Erdoğan, 2001: 118) diyerek Türk sinema anlatısını, kültürel yapının izleriyle açıklamaya çalışır.

1980'li yıllardan itibaren Yeşilçam'ı aşma amacıyla birçok film gerçekleştirilmiştir. Bu dönem filmlerinde, Yeşilçam'da pek görülmeyen kamera hareketleri, farklı kurgu ve mizansen denemeleri ve çağdaş öyküleme teknikleri kullanılmış, Yeşilçam'ın yeterince işlemediği karakter olgusuna ağırlıklı yer verilmeye başlanmıştır. Melodramdan dramatik yapıya geçişi hedefleyen yeni kuşak yönetmenler, bireysel bir üsluba yönelmelerinin yanı sıra, filmlerinde ana karakterleri çevresi ile birlikte işlemeye özen göstermişler ve Yeşilçam sinemasının zaman, mekân ve kişilikler arasında kuramadığı bağı bir nebze de olsa kurmaya çalışmışlardır.

4.1. Sözün Uzamı, Gözün Uzamı

Yeşilçam anlatılarının birçoğu, sinema diline tamamen aykırı olan 'sözlü anlatım' temeline dayanır. Bu filmlerin birçoğunda olayların özellikle de duyguların gelişimi dış ses aracılığıyla yansıtılmıştır. Özellikle karmaşık bir hikâyenin belirginleşmesini sağlayan bu dış ses, filmin serim bölümünde kahramanın hikâyesini anlatmaya başlar.

Sözlü anlatı geleneğinin zihinsel ve kültürel olarak sürdürülmesindeki bu aktarım, filmin gelişme bölümünde de, seyirliklere özgü dolantı'nın filmden bağımsız, epizodik parçalar olarak algılanmasına neden olur. Zaten neden ve

sonuç ilişkilerinin mantıklı bir dizgede kurulamaması ve basit entrikaların yarattığı birinci ve ikinci asal düğüm noktalarının mucizevi bir şekilde çözümlenmesi, bu tür dolantılara ve kumpanya oyunculuğunun, tuluat tiyatrosu özellikleri ile sergilenmesine izin veren ölçüdedir (Tunalı, 2006: 309).

Yeşilçam sineması tüm yetersizliğine rağmen, Anadolu uygarlığını oluşturan çeşitli toplumların, Anadolu'ya göç eden Türklerin atalarının ve İslâm dünyasının kültürel birikimine dayanan, hem Doğu hem de Batı kaynaklı etkileri içeren bir seyirlik geleneği üstünde gelişmiştir. Karagöz ve Ortaoyunu geleneğinin Türk Sineması'na etkileri küçümsenmeyecek kadardır. Bugün Türk Sineması'nda modern meddahlık yapan ve 'anlatıcılıktan' sinemaya geçmiş senarist ve yönetmenlerin yaptıkları filmlerde, sözel yapıya dayanan anlatılar kurması ve bunun da en büyük ve en çok seyirci çekmesi tesadüf değildir.

4.2. Digetik ve Mimetik Yapılanma

Diegesis ve mimesis anlatı tarzlarının 'gerçekle' ilişkisi bağlamında gündeme gelen kavramlardır. Estetikçiler bu kavramları kurmaca dünyanın adlandırılmasında ve tayin edilmesinde kullanmaktadırlar. Sözgelimi, Gerard Genette, diegesis'i söylemin anlatıya özgü yönlerini göstermek için kullanıyor.doğal olarak sinema estetiği açısından da diegesis ve mimesis film anlatımını gösteren, ayırt eden malzemeleri olarak tanımlanmaktadırlar.

Doğu anlatılarının 'genel' özelliği, sözün uzamına (epik), Batı anlatılarının ise gözün uzamına (dramatik) dayanan yapılar üzerine kurulmuş olmalarıdır. Örneğin Ortaoyunu, Meddah, Karagöz vb. hep sözün uzamına dayalı olan epik anlatılardır. Epik biçime sahip olan bu anlatılarda, aralarında gerçek zaman-mekân bağlantıları olmayan ilişkiler, 'önceden saptanmış' bir anlam doğrultusunda örüntülenmektedir.

Sözün uzamında kurulan epik anlatıların diegetik tekniği, olayları belli bir sırasallık içinde öykülese de, dramatik/mimetik tekniğe sahip anlatılardaki 'ayrıntısal' ve 'mantıksal' ilintilerden yoksundur. Yani burada ne olduğu sorusuna yanıt bulunabilir; fakat 'nasıl oldu' sorusuna ilişkin çok fazla bilgi bulunamaz. Olaylar, bir anlatıcının doğrudan anlatımıyla örüntülenerek aktarılır.

Anlatımın dramatik türünde ise, 'anlatıcının' varlığı gözden kaybolur. Elbette yine bir 'anlatan' vardır; fakat anlatıcı, olayları kendi ağzından dile getirmeyerek, belirli karakterleri ve onların içinde bulundukları olayları 'taklit ederek', okuyucuyu/izleyiciyi her şey karşısında olup bitiyormuş yanılsaması içine sokarak anlatır. Dramatik anlatım biçimini benimseyen sanatçı, olay gelişiminin merkezî önemdeki parçalarını belirler ve bunları karakterler ile onlar arasındaki ilişkiler biçiminde canlandırarak, okuyucunun/izleyicinin karşısına taşır ve bu süreç içinde kendisi de kaybolup 'kurguya' dönüşür. Eş deyişle anlatılarda olay gelişimi, sözün uzamından gözün uzamına doğru evrildiğinde giderek ayrıntı kazanır ve organik bir bütünsellik içindeki olay örgüsünü (plot) oluşturur (Ünal, 2002: 31).

Meddah, Karagöz, Ortaoyunu anlatı geleneğinin yani, tek anlatıcının anlatısını diegetik biçimde sunmasının uzantısı olarak, Geleneksel Türk tiyatrosunun gerek kırsal gerekse kentsel kesimde görülen türlerinin ortak özelliklerinin başında, yazılı bir metne değil de doğaçlamaya dayanması ayrıca belirli bir tiyatro mekânı ya da sahne gereksinimi duymaması gelir.

4.3. Üçüncü Boyut Tasarımı

Türk-İslam geleneğinde anlatı, Batı'dakinden oldukça farklı bir zihniyeti yansıtır. Batı kültürü, temsil özelliğini doğrudan temsil edilen nesneye olan gerçekliğe bağlar. Gerçekliğin mükemmel temsili ve perspektif olgusu, bireyin Batı kültüründe merkezi bir figür hâline geldiğinin görsel ifadesidir. John Berger bunu **Görme Biçimleri** adlı kitabında ayrıntılarıyla açıklar. Berger'e göre Batı sanat anlayışında görüntü, bireyin dünyayı nasıl gördüğünün bir kaydıdır ve bu görüntü, bireyin gözünü görünen nesneler dünyasının 'merkezi' yapacak şekilde üretilmektedir. Bir başka deyişle, Batı imge dünyasında perspektif çerçeve içinde bireyin formüle edilişinden başka bir şey değildir (Berger, 1986: 16). Bu da bize, Batılı anlamda birey kavrayışı olmayan Türk sinemasının insan-zaman-mekân algılayışında neye göre Batı'dan farklılaştığına ilişkin önemli ipuçlarını vermektedir. Fakat şunu hemen belirtelim ki, Yeşilçam mutlak anlamda perspektiften (3. boyuttan) yoksun değildir ve Hollywood tarzı bir gerçeklikten kaçınmamıştır. Yeşilçam nihayetinde melez bir sinemadır (Erdoğan, 1998: 161).

Yeşilçam anlatılarında kamera kullanımının da kendine özgü bir mantığı vardır. Kişi, zaman ve mekân arasındaki ilişkiler, bu kendine özgü mantık içine örülür. Karakterlerin konumlanmaları çerçeve içinde, birbirlerine göre değil de kameraya göre tasarlanmakta; önemli anlarda yüzlerini kameraya dönerek konuşmakta ve eğer alan derinliği ikisini de kapsamıyorsa, netlik karakterlerin konuşma sırasına göre birinden diğerine kaydırılmaktadır. Anlatılmak istenenler teker teker gösterilmekte, örneğin bir yüz ifadesi anlatılacaksa, önce oyuncunun yüz çekimi gösterilmekte, sonra yeni bir çekime geçilmektedir.oysa görüntünün içine çok şey yerleştirilip, hepsi aynı anda anlatılabilir. Bu anlatıda, Yeşilçam karakterleri –özellikle yıldız oyuncular– kamerayla yüz yüze gelirler, bununla birlikte sırtlarını ona dönmekten kaçınırlar. Kamera da, karakterlerin aralarındaki bakış alışverişine müdahale etmez. Kişiler burada cepheden görünümleriyle; tek bir bakış açısından, bir başka deyişle kameranın 'nesnel' çekimiyle sunulan iki boyutlu bedenler olarak gösterilir (Erdoğan, 1998: 159). Elbette ki Yeşilçam görselliğini tümüyle bu şekilde kurmamaktadır. Burada vurgulanmak istenen, Yeşilçam'ın karakterleri bir arada vermek için başvurduğu cephe çekimlerinin de, dublaj gibi standart uygulama hâline geldiğidir.

Türk sinema ikonografisinde imgelerini bilinçli bir şekilde, iki boyutlu olmaya yaklaştıran filmlerden ilki, Derviş Zaim'in **"Cenneti Beklerken"** isimli filmidir. Bu filmin önemi anlatılanın değil, anlatım biçiminin öne çıkarması;

dahası, bu anlatım biçiminin bizim zihin tarihimize özgü bir formdan yola çıkmasıdır.

Filmde minyatür sanatının temel meselelerine uygun bir sinema dili yaratılmaya; minyatür sanatının gerçeklikle onun suretleri arasındaki ilişkiyi sorgulayan, mekânın ve zamanın esnekliğine dayanan yapısı imgelere aktarılmaya çalışılmıştır. Filmin kurgusu ve çerçeveleme gibi dil unsurları, minyatür sanatçılarının zaman ve mekânla kurdukları ilişki gibi, katı olmayan, kaygan ve değişken bir nitelikle tasarlanmıştır.

Minyatür sanatı, üç boyutluluk duygusunu veren optik yanılsama etmenlerine yabancıdır. Batılı anlamda bir perspektif anlayışı söz konusu değildir; derinlik, ışık gölge, açıklık koyuluk, hacim gibi kavramlar minyatürlerde yer almaz; figürler yüzeysel renk lekeleri gibi durur. Perspektif anlayışının minyatür sanatında yer almamasından dolayı minyatüre giren eşya ve figürler birbirlerini örtecek şekilde düzenlenmemeye çalışılır; ön ve arka plandakiler gösterilmek istendiğinde, öndekiler alta, arkadakiler ise yukarıya yerleştirilir; altta ve üsttekiler arasında herhangi bir boy ve renk farkına gidilmez; insanların sosyal önemine göre boy oranları artırılır veya azaltılır. Filmin ikonografisinde bu unsurlar kameranın verileri içinde bir arada kullanılmaya çalışılmıştır.

4.4. Dramatik Yapı

Türk Sineması anlatısındaki sorunların temelinde, onun Batılı kalıplar kullanılarak, seçilen örneklere uygun biçimde yeniden üretilmeye çalışılmasından kaynaklandığını ileri sürmekteyiz. Benzer sorunsalı roman ve resim bağlamında da yaşanmaktadır. Türk romanının dünya ölçeğinde hakettiği yer almamasını bu eklektik yapıya bağlayan görüşler oldukça dikkat çekicidir. Cemil Meriç'in deyişiyle, "Başka bir dünyanın, başka bir ruh ikliminin, başka bir toplumun eseri"nin, onun dışında, hatta karşısında yer alan bir topluma olduğu gibi eklemlenmesi girişiminin başarısızlıkla sonuçlanması kaçınılmazdır. Bu durumda ortaya çıkan yapıt, ne kadar iyi yazılırsa yazılsın, toplumunu temsil edememesi bir yana, bir taklitten başka bir şey olamayacağı için, gerçekten başarılı bir ürün de olamaz.

Türk sinemasında konu ne kadar ciddi olursa olsun, olay ve eylemlerin dizimi birbirini derinden etkileyen nedenler ve sonuçların gelişmiyle değil, sanki kilim ya da oya motiflerinin kenarlarından tutunarak bir yüzey oluşturması gibi parça parça belirip birbirine ilişmiş olaycıkların hayret verici etkileşimi ile tamamlanır.

Türk sineması bir yönden dramatik süreci kullanır, ama gerçek anlamda bir drama sürecini ortaya koyamaz. Türk sinemasının üslubu belki de bu özelliklerinde gizlidir. İki boyutlu yüzeysellik, klişelerin ortaya koyduğu bilinen anlamlar ve abartılı algılar, eksik ve özet anlatılarla getirilen yabancılaşma gibi. Bunlar geleneksel Türk perde sanatı Karagöz oyunlarının bugün hâlâ, film gibi

temeli fotoğraf gerçekliği olan anlatı araçlarında bile sürdürüldüğünü bize düşündürmektedir. Bu durumda yapmacıklıkla ortaya konan tavır ve davranışların, konuşmaların gerçekleştirmek istediği duyumları abartı ile işaret etmesi gerekir.doğal derinliği içinde oluşmayan olaylar ve olgular iki boyut içinde, yüzeyde çizili kontrast motifler gibidir; ancak işaret ve sembollerin atfettiği gibi anlamları ve duyumları uyararak hatırlatır ve bu nedenle de bütün boyutlarıyla mükemmele erişmiş bir anlamlar alanı oluşturamaz. Bu durumda izleyicinin filmi kendi zihninde yaratması gerekecektir. (Güleryüz, 1996: 56).

Görüldüğü gibi Türk sinema anlatılarında kurulum salt biçimseldir ve neredeyse bir olayı anlatmak, göstermek üzerine biçimlenmiş gibidir. Yeşilçam, görsel ya da anlam yaratan bir dil oluşturma çabasından ziyade, 'diyalog örgüsü'ne yaslanan ve tüm derdini, bir dış anlatıcıyla aktarma kolaylığına kaçan bu nedenle de çoğu kez filmsel imgeyi yaratmaktan yoksun kalan bir yapı göstermektedir.

5. Genel Değerlendirme

İnsanlar, yalnız fizikî evrende değil, bir de sembolik evrende yaşarlar. Dil, mitos, sanat ve din ise bu evrenin parçalarıdır. Sosyoloji bilimi, toplum, kültür, kimlik kavramlarını ayrı ayrı değerlendirmesine karşın bu kavramlar arasında çok yakın bağlar bulunduğunu bize göstermektedir.

5.1. Kültürel Bir Paradigma Olarak Gelenek

Gelenek, sınırları az çok belli bir coğrafyada, din, dil ve kader birliği etmiş, yaşadıkları olayların farkına varabilen insan toplulukların oluşturduğu ortak hafızadır. Geleneği, tarih boyunca toplum tarafından sevilen, benimsenen davranış şekilleri ve ölçütler bütünü olarak da değerlendirdiğimizde, bu bütünlüğün benzerlerinden farkı, bir topluluğu diğerinden ayıran dil, tarih ve coğrafya değişikliği içinde kendini yeniden üretmesidir.

Sanat yapmak ve bir eser oluşturmak da gelenekle ilintilidir. Batı'da klasik roman geleneği çok uzun yıllar devam etmiş ve bunun uzantısı olarak 'klasik anlatı' sinemasını oluşturmuştur. Bunu, çok rahatlıkla edebiyat geleneğinin devamı olarak düşünmeliyiz. Gelenek ister Batı'nın roman geleneğinin aktarılma biçimlerinde olsun isterse Doğu anlatı geleneklerinde olsun kolayca değişmez, değişmiş gibi görünen durumun sadece biçimsel yönleridir.

5.2. Türk Sinemasının Aidiyet Parametreleri

Anlatı tekniğiyle toplumsal kültür arasında yakın bağlar olduğuna, özgün anlatı grameri oluşturmak isteyen her toplumun kendi kültürünün anlatı geleneklerine uygun bir biçimin peşinde koşması gerekliliğine yukarıda değinmiştik.

Filmsel anlatılar da diğer anlatılar gibi 'öykü/olay örgüsü (plot)' ve 'söylem (discourse)' olarak iki ana eksenden oluşur. Öykü, olaylar, kişiler ve çevresel özellikleri kapsarken; söylem, bu öykünün ifade ediliş biçimi olarak tasarlanır.

Bir başka deyişle söylem, anlatının dinamiğini, yani, kurmaca dünyanın mantığını oluşturan olay örgüsü, zaman-mekân kullanımı ve bunun yanında 'aydınlatma'dan çekim ölçeklerine, oyunculuktan müziğe kadar tüm sinematografik tekniklerin kullanılış tarzını da içeren bir yapıyı temsil eder (Abisel, 1997: 128).

Bu bağlamda Türk Sineması'nın üzerinde sözü edilmeye değer yapıtlar üretememesinin temelinde, Türk toplumunun Tanzimat'tan bu yana Batıyla iç içe yaşamasının getirdiği 'çift gerçekli' bir zihin dünyasında yaşamasının yattığı söylenebilir. Türk Toplumu'nun sosyo-kültürel yapısı Batı'ya benzemediğine ve bir 'toptan batılılaşma' da mümkün olamayacağına göre Türk sinemasındaki biçim-içerik uyuşmazlığının nedeni bu 'çift geçekli' zihin dünyasının getirdiklerinde aranabilir; Çünkü, birçok başarıya imza atan son dönem Türk sineması anlatılarında da aynı sorun yaşanmaktadır. Bu filmlerde yönetmen açısından 'ne'yin anlatılacağı sorun olmaktan çıkmış, 'nasıl' anlatılacağı sorun olmaya başlamıştır. Bu anlayış ile üretilen birçok filmde biçim ile içeriğin buluştuğu net bir zemin bulunmadığını belirten Kurtuluş Kayalı'ya göre içerik boşaltılınca anlatıda biçimsel oyunlar önemli oranda öne çıkmaktadır (Kayalı, 1994: 27).

Hemen belirtelim ki, Türk sinema dilinin gelişimi için bir dizi düşünsel çaba yaratılmıştır. Bu çabalar 1960'lı yıllardan itibaren tartışılmaya başlanmış ve bu süreç içinde; 'Toplumsal Gerçekçi', 'Ulusal Sinema', 'Devrimci Sinema', 'Millî Sinema/Beyaz Sinema', 'Rüya Sineması' gibi akımların oluşmasına yol açmıştır. Bu akımlar, kendi anlayışlarına göre kuramsal çerçeveler ve buna uygun filmler üretmeye çalışmış; fakat tüm bu yapılanlar, Türk sinemasını, kesintisiz ve bütüncül anlamda, sözü edilmeye değer bir estetik düzeye yükseltememiştir.

5.2.1. Epik-Dramatik Çatışkısı

Dramatik Anlatı'nın Batı Kültür Dairesi'ne ait olması gibi, epik ve lirik anlatı tarzı da Doğu Kültür Dairesi'ne aittir. Burada, 'epik' kavramı, biçim açısından dramatik anlatıya benzememeyi ifade etmektedir. Epik ve lirik yapıyı mutlak ve sınırlandırılmış anlamda ele almamak gerekir, çünkü belirleyici olan dramatik yapıya olan yakınlık veya uzaklığın niteliğidir.

Ayşe Şasa'ya göre dram formu dış aksiyon ve ruhsal salınımıa dayalı 'çatışma-gerlim-çatışma', üzerine kurulan yatay eksende ilerler. Epik formda çatışmalar dış aksiyon üzerine kurulur ve gerilim oldukça düşük düzeydedir; finalde yücelmenin olduğu bu yapı diyagonal bir eksen üzerinden ilerler. Lirik form ise hiçbir çatışma ve gerilimin olmadığı döngüsel bir yapıyı andırır (Akt.: Tunalı, 2006: 227)

Türk anlatı geleneklerini oluşturan geleneksel seyirlik oyunlarımızda dramatik eğri yoktur, genelde epizodik anlatımın hâkim olduğu süreklilik, sık sık yabancılaşma eğilimini sunar. İşlevsel nedenlerle ortaya çıkarıldıkları için,

seyirlik gösteriler ya da gezgin anlatıcıların sundukları hikâyeler, hayatın her noktasına taşınabilmiştir. Bu nedenle Batılı anlayışta olduğu gibi, dramatik bir eğrinin hâkim olmadığı yapı, izleyiciler tarafından başından sonuna kadar izlenmek zorunda değildir. Seyirliklerin izleyicisi yemek yer, uyur, dolaşır, katılır ya da katılmaz. Çünkü öyküyü, konuyu ve izleği bilmektedir. Amaç; eğlenmek, hoşça vakit geçirmek ve sunulan şölenden yararlanabilmektir. Bu da sürekli kendini tekrarlayan bir döngünün zihinsel ve toplumsal yaşamdaki kültürel karşılığını sunar. Bu tür seyirliklerde kişiler de tip olarak kalmış, karakter yaratılmasına yönelik bir derinlik kazandırılamamıştır.dolayısıyla seyirliğin oluşumuyla ilgili bir özdeşlik taşır. Çünkü belli bir geçmişleri ve gelecekleri yoktur, gelişen olaylar karşısında değişim göstermezler, herhangi bir iz bırakmazlar. Kader içinde hoşça vakit geçirme durumu yaratılan tipler için de geçerlilik taşır. Bugün gelinen noktada Karagöz, Kukla, Ortaoyunu ve Tuluat gibi 'gösteri' sanatlarının yer aldığı geleneksel çerçeve çatlamış fakat bugüne değin uzanan bir uygulama alanı içerisinde Karagöz ve kuklavari bir söylem batılı dramatik kalıplara yerleştirilmeye çalışılmıştır.

Geleneksel anlatı kodları epik olana yakın olan bu kültürün dramatik kalıplara tutunarak ürettiği sinema gramerinde belirli aksamaların olması doğaldır. Yeşilçam'ın yapay bir sinema evreni oluşturmasının temelinde bu doku uyuşmazlığı vardır. Dram yapmak için yola çıkan Türk sinemasının her seferinde melodram üretmesinin nedenlerinden belki de başlıcası budur.

Bu teze karşılık olarak 1980'li yıllardan itibaren Türk Sineması'nda melodramatik yapıyı aşma amacıyla gerçekleştirilen birçok film adı sayılabilir. Gerçekten de bu filmlerde, Yeşilçam'da pek görülmeyen kamera hareketleri, farklı kurgu ve mizansen denemeleri ve çağdaş öyküleme teknikleri kullanılmış, Yeşilçam'ın yeterince işlemediği karakter olgusuna ağırlıklı yer verilmeye başlanmıştır. Melodramdan dramatik yapıya geçişi hedefleyen yeni kuşak yönetmenler, bireysel bir üsluba yönelmelerinin yanı sıra, filmlerinde ana karakterleri çevresi ile birlikte işlemeye özen göstermişler ve Yeşilçam sinemasının zaman, mekân ve kişilikler arasında kuramadığı bağı bir nebze de olsa kurmayı başarmışlardır.

5.2.2. Birey Tasarımında Daemonik Boyut

Dramı yaratan Batı kültürü 'daemon'u (yani şeytani yönü), insanın ontolojik strüktürünün bir kurucu ögesi yaparak onu içselleştirmiş (interiorisation of evil), dolayısıyla irrasyonel ve kutsal-karşıtı (anti-divine) ögelerden arındırılmış bir insan tipolojisi yaratmıştır (Yavuz, 2001: 11). Oysa Doğu kültür dairesi özellikle de İslami düşünce, bu ögelerden arındırılmış insan tipolojileri üretmiştir. Genel de Doğu, özelde İslam anlatılarında trajedi üretilememesinin nedeni buna bağlanabilir; çünkü bu yapılanma, kişide ahlaki kutupsallığa (moral polarity) imkân vermeyen bir strüktürü var etmektedir.

Daemon (kötülük), bir kültürde insanın zihninde bir parçalanmaya neden olmuyor ve yaşadığı çatışmalar kişinin iç dünyasında kırılma meydan getirecek

bir ‘açıklık’a (kendisiyle öteki arasındaki mesafe gibi) yol açmıyorsa; O kültürde, Batı kültürünün yarattığı dramatik yapı içinde örgülenen anlatılara benzer anlatıların yaratılması mümkün değildir. Çünkü, kişinin ikili karşıtlıklardaki gel-gitlerden bir başka değere yükselmesini sağlayacak olan dinamik, bu ‘açıklığın’ bulunmaması nedeniyle ortadan kalkmış olmaktadır (Mardin, 1994: 17).

Anlatıya dayalı metinlerin konusu doğaldır ki kişi/ler üzerine kurulmuştur. Batı dünyası Aydınlanma ile başlayan ‘birey eksenli’ anlatılar kurmaya başlamış ve burada insanı tek boyutlu olmaktan çıkartıp, çok boyutlu bir yapı içinde yeniden üretmiştir. Buna karşın Doğu anlatı sisteminde yer alan figürler hâlâ, nitelik ve eylemleri itibarıyla insani olmaktan çok, masalsı veya allegorik karakterdedir.

Türk anlatı geleneklerine aidiyet açısından baktığımızda bu daemonik unsur yokluğunu kolayca bulabiliriz. Türk Sineması’nda özellikle de Yeşilçam filmlerinde kahramanlara, -gerçek anlamda-her şeyini kaybedeceği ve bir anda varmak istediği hedefi ontolojik boyutta riske sokacağı karar verme süreci yaşatılmaz. Kahramanın yaşadığı gerilim, iç dünyasına çok fazla yansımadan belirli yüzeysel dalgalanmalarla dış olayların etkisiyle gelişen bir öykü oluşturur ve bunu çok fazla derinleştiremeden bitirir.

5.2.3. Figür-Zemin İlintisi

Batı düşüncesinde Aydınlama ile birlikte mekân ve zaman tasarımının kavramsal temellerinde önemli değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Aydınlanma, zamanı ve mekânı doğal bir olgu olarak almış ve onu rasyonel bir biçimde düzenlemenin ilkelerini oluşturmuştur; artık zaman ve mekân, tanrının yüceliğini yansıtmak üzere değil, bilinç ve irade ile donanmış özgür ve aktif birey olarak insan’a göre yeniden tasarlanmaktadır.

Türk Sineması’nın en büyük sorununu, kişi-zaman-mekân unsurlarının birbiriyle uyumlu ilintisini kuramamasıdır. Buna ilaveten ses, müzik ve diyaloglar da filmin bütününe uyum göstermemektedir. Bu uyumsuzluğun nedeni de, sahip olunan kültürle yakından ilişkilidir. Film kahramanlarının başına gelen olayların zamanın ve mekânın ötesinde olması, filmlerin anonim bir anlatım biçimiyle kurulması ve yönetmenin özelliğini taşımaması, bizi masallarla Türk Sineması arasında bir benzerlik olduğu sonucuna götürmektedir (Adanır, 1994: 129-147).

Zaman: Türk filmlerinin çoğunda anlatının zaman düzeni belirsizlikler üzerine yapılandırılmıştır. Birkaç söz dışında, kostüm biçimi, otomobil modeli, takvim, vb. hiçbir görsel ipucu verilmediği için, olayların arasındaki zamansal ilişki net biçimde kurulamamaktadır. Bir başka deyişle dramatik zaman tümüyle belirsiz bir hâle gelmiş şekilde sunulmaktadır. İnandırıcılık açısından büyük bir sorun doğurması gereken bu durum, Türk Sineması anlatılarında ağırlığın

toplumsal ve mekânsal bağlamlarından soyutlanmış kişisel ilişkilerde olması nedeniyle, rahatlıkla göz ardı edilebilmektedir (Abisel, 1997: 135).

Mekân: Türk Sineması'nda mekân tasarımı ve kullanımı de, dramatik yapı içinde sahip olması gereken yerde olmayan unsurlardan bir diğeridir. Türk filmlerinin kurmaca dünyasında mekân, bütün göndermelere karşın toplumsal ve tarihsel bağlamlarından büyük ölçüde kopuktur. Mekânlar, –çevre düzeni, bakış noktaları, aksesuarlar vb–, günlük yaşamın taklidine ağırlık verecek biçimde düzenlenir. Bu da, daha önce değinildiği gibi, öncelikle gerçek mekânların ve günlük giysiler içindeki karakterlerin 'fotoğraflarının' gösterilmesine, bir ölçüde günlük konuşma diline ve şimdiki zamana dayanarak elde edilmektedir (Abisel, 1997: 138). Bugün Türk sinemasının yapısı hâlâ görselden çok işitseldir. Bu filmlerin hiçbirinde 'diyalogların şu ya da bu mekânda söylenmiş olmalarının' büyük bir önemi yoktur. Daha doğrusu mekânlar diyalogların söylendiği ikinci sınıf elemanlardır. Yani, estetik düzeyde kurgulanan bir mekân-diyalog karşılıklı ilişkisi ve etkileşimi söz konusu değildir.

Kişi: Türk sinemasında birey olgusuna çok kolay rastlanılamaz. Bu sinema, insanının psikolojik yapısı ve iç dünyasıyla iletişim kurmayı başaramamış bir yapı arz eder. Burada, 'insan' olgusunun görünen ve görünmeyen yanları birlikte yansıtılamamakta; kişilerin yalnızca görülen yanlarına ağırlık verilip, kişiliğin görünmeyen yönlerini oluşturan ruhsal boyutlara inilmemektedir. Oyunculuk estetiği açısından da olumsuzluk taşıyan bu uygulama, kültürel-toplumsal yapı bakımından doğal bir sonuç gibidir: Çünkü, Türk Toplumu'nun zihniyetinde gerçek anlamda birey olgusu olmadığı ve bu anlamda 'ben-öteki', 'özne-nesne' karşıtlıklarının kurulamamasının doğal olduğu kabul edilen bir gerçekliktir.

5.2.4. Ses Evreni Tasarımı

Sinemada ses olgusuna, teknik (dublaj) ve estetik-dramatik kullanım olarak iki farklı boyutta bakmak gerekir. Ses olgusunun sinemaya girmesiyle başlangıçta bir zorunluluk olarak uygulanan ve daha sonra hızla terk edilen dublaj olgusu, Türk sinemasında anlatının teknik bir parçası olarak egemenliğini bugüne dek sürdüregelmiştir. Dublajlar, seslerini olabildiğince seçkin kılmaya çalışan seslendirme sanatçıları tarafından yapılmakta ve bu uygulama, dramatik anlatının estetik boyutunu yetersizlik konumuna düşürmektedir. Thomas Elsaesser, Amerikan Melodramları'nda duygusal rezonans ve dramatik devamlılıkta diksiyonun önemini vurgularken, 'dublajın' en iyi görüntüyü bile düzleştirdiğini, senkronu dramatik bir biçimde kaydırdığını, illüzyonist gösterinin üzerine kurulduğu tutarlılığın akışını bozduğunu ileri sürerek, dublajın estetik anlatıya getirdiği yetersizliği açıklamaktadır (Erdoğan, 1998: 158).

Sesin estetik açıdan kullanımına baktığımızda ise Türk Sineması'nın başlangıçtan günümüze değin, görselle işitsel arasındaki dengeyi bir türlü

kuramadığı görülür. Çünkü filmlerdeki öyküsel akışı sürükleyip götüren ana dinamik, büyük çoğunlukla diyaloglara dayanan bir işitselliktir. Bu sinemada diyaloglar hiçbir zaman için görüntü lehine bir fedakarlıkta bulunmamaktadırlar. Nilgün Abisel, Türk Sineması'nda her şeyin sözle anlatıldığını, görüntülerin olay akışını sağlamakla kaldığını belirtmekte ve konuşmaların taşıdığı ağırlığa değinerek, görüntüler olmaksızın da filmlerin konuşabilir olmasına vurgu yapmaktadır (Abisel, 1994: 221). Özetlersek, Türk filmleri yapı olarak işitsel bir temele oturmakta; filmlerdeki mantıksal sürekliliği sağlayan unsur genelde diyaloglar olmakta; görsellik ise zevk verici unsur olarak kullanılmaktadır.

SONUÇ

Sanat yapmak ve bir eser oluşturmak da toplumsal yapı, zihniyet ve gelenekle ilintilidir.o hâlde bir sanat eserini değerlendirirken ilk önce onun içinde üretildiği sosyo-kültürel yapının niteliklerine bakılmalıdır.

Türklerin tarihsel birikimleriyle oluşturdukları anlatı göreneklerini belirleyen altyapı, daha çok söze ve seyirliğe dayalı dışavurum eğilimleri taşımakta ve genel olarak da, yanılsamacı olmayan bir anlayışa dayanmaktadır. Bunda Doğu ve İslam düşüncesinin görünen ve görünmeyen bir dizi etkimeleri vardır.

Türk sineması bir yönden dramatik süreci kullanır, ama gerçek anlamda bir dramatik yapılanmayı ortaya koyamaz. Yüzeysel, klişe tavır ve davranışlar, tüm insanlar tarafından algılanabilir anlamları değil, Türk toplumunun o da belli bir kesiminin kabul edebileceği belirli alanları işaret eder. Yani, Türk sinemasının temel belirleyicisi, iki boyutlu yüzeysellik, klişelerin ortaya koyduğu bilinen anlamlar ve abartılı algılar, eksik ve özet anlatılarla getirilen yabancılaşma gibi özelliklerdir. Bu durumda Türk sinemasında dramatik bir yapıdan çok epik bir yapının olduğu söylenebilir. Türk sinemasında konu ne kadar ciddi olursa olsun olay örgüsü (plot) olayların birbirini derinden etkileyen neden ve sonuçların bağıntılarıyla değil de sanki bir kilim ya da oya motifleriyle oluşturulan bir yüzey gibi parça parça belirip birbirine ilişmiş olaycıkların hayret verici etkileşimi ile tamamlanmış izlenimi vermektedir.

Türk Sineması'nın en büyük eksikliği, ona özgün bir kimlik kazandıracak anlatı yapısından uzak oluşudur. Yapılması gereken ilk şey, bilinçli bir şekilde Türk Sineması'nı gözden geçirmek ve anlatımsal özelliklerle ilgili boşlukların doldurulmasına çalışmaktır. Kendimize özgü sinemasal anlatı biçimleri üretememenin temelinde praxis sorunu vardır. Bu ise; dünyaya, eşyaya, evrene bakış ve yorumlayış sorunudur; çözümü de, sinemamızın kuramsal yönde bilinç ve derinlik kazanmasıyla mümkün olabilecektir. Bir başka deyişle Türk Sineması'nın özgün anlatılar kurabilmesinin yolu; kendi toplumunun kozmolojisini, hayat tasavvurunu, anlam haritalarını ve anlamlandırma pratiklerini göz ardı etmeden, sinemanın uluslararası yapılarına başvurarak sentezler üretebilmesinden geçmektedir. Çünkü seyirciler izledikleri filmin

anlamlandırılmasını, gündelik yaşam deneyimleri, diğer sanat yapıtlarının anlatı biçimleri ve daha önce izledikleri filmlerden çıkardıkları şemalara dayanarak yapmaktadırlar. Bu nedenledir ki, bir toplumda, zaman nasıl algılanıyorsa, o topluma ait filmden de az çok o şekilde yansımalı; aynı toplumda mekân kavramı nasıl bir yere sahipse, filmde de aşağı yukarı öyle olmalı; toplumsal yapıda kişiliklerin yeri ve önemi neyse, filmde de benzer görünümler sergilenmelidir.

KAYNAKÇA

Abisel, N., (1997), "Bir Dünya Nasıl Kurulur", Seçil Büker (Hazırlayan) **Sinema Yazıları Seçkisi**, Ankara, Doruk Yayınları, 123-143.

Adanır, O., (1994), **Sinemada Anlam ve Anlatım,** Ankara, Kitle Yayınları.

And, M., (1977), **Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu**, Türkiye İş Bankası Yayınları.

-----, (2002), **Ritüelden Dramaya, Kerbela-Muharrem-Taziye**, İstanbul Yapı Kredi Yayınları.

Arsal, O., (2000), **Modern Osmanlı Resminin Sosyolojisi**, Çeviren: Tuncay Birkan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Ayvazoğlu, B., (1989), **İslam Estetiği ve İnsan**, İstanbul, Çağ Yayınları.

Berger, J., (1986), **Görme Biçimleri,** Çeviren: Yurdanur Salman, İstanbul, Metis Yayınları.

Cıbıroğlu, Y., (2005), "Batı Kültürünün Kale gibi Ağı", **Adam Sanat Dergisi. (**228),44-52.

Eisenstein, S., (1984), **Film Duyumu**, İstanbul Payel Yayınevi.

-----, (1984), **Film Biçimi**, İstanbul, Payel Yayınevi.

Erdoğan, N., (1998), "Yeşilçam'da Beden ve Mekânın Eklemlenmesi Üzerine Notlar", **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, 1 (2), 157-164.

-----, (2001), "Üç Seyirci: Popüler Eğlence Biçimlerinin Alımlanması Üzerine Notlar", **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**,4 (15), 118-126.

Erksan, M., (1985), **"Türkiye'de Entelijansiya Yok"**, **Ve Sinema Dergisi**, (1), 24-38.

Güleryüz, K., (1996) "Türk Sinemasında Üslubun Kökeni", Süleyma Murat Dinçer (ed.), **Türk Sineması Üzerine Düşünceler**, Ankara, Doruk Yayınları,49-56.

Jay, M., (1989), **Diyalektik İmgelem**, Çeviren: Ünsal Oskay, İstanbul, Ara Yayınları.

Kayalı, K., (1994), **Yönetmenler Çerçevesinde Türk Sineması**, Ankara, Ayyıldız Yayınları.

Mardin, Ş., (1994), "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", **Toplum ve Bilim Dergisi**, (24), ss. 16-19.

Mucchielli, A., (1991), **Zihniyetler**, Çeviren: A. Kotil, İstanbul, İletişim Yayınları.

Pamuk, O., (1990), "Türk Romanının Ruhu Üzerine", **Yeni Düşün Dergisi, (**63), 21-27.

Refig, H., (1971), **Ulusal Sinema Kavgası**, İstanbul, Hareket Yayınları.

Şasa, Ayşe., (1993), **Yeşilçam Günlüğü,** İstanbul, Dergâh Yayınları.

-----, (1997), **"**Bülent Oran'ın Hayatı ve Sinema Anlayışı", **Düş, Gerçeklik ve Sinema**", İstanbul, İz yayınları.

Tanpınar, A. H., (1988), **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul Çağlayan Kitabevi.

Tumalı, D., (2006), **Batı'dan Doğu'ya, Hollywwod'dan Yeşilçam'a Melodram**, Ankara, Aşina Kitaplar.

Yavuz, H., (2001), 'Daemon' veya 'şeytanilik' Üzerine (1)", **Zaman Gazetesi**,02.02.2001.

Yörükhan, Ü., (2002), "Diegesis ve Mimesis Dramatik Anlatımın Yanılsamacı Niteliği ve 'High Noon' Filminin İncelenmesi", **Sinemasal Dergi**, (6), 28-36.

MODERN TOPLUMLARIN ÖNE ÇIKAN İKİ SORUNSALI: GÜVENSİZLİK VE KAYGI

ŞENTÜRK, Ünal
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Günümüz insanlığı, imkânlarından faydalanırken sorunlarından olumsuz etkilendiği bir yüzyıla tanıklık etmektedir. Bilim ve teknolojideki olağan üstü yeniliklere, her an artan işsizlik, eşitsizlik, belirsizlik, şiddet, terör, alkol ve uyuşturucu bağımlılığı, boşanma, kişisel ve kitlesel cinnet gibi "anomik" tutum ve davranışlar eşlik etmektedir. Bir taraftan Nano teknolojisi hayata geçirilirken, diğer taraftan dünyanın en gelişmiş ve modern ülkesi olarak değerlendirilen ABD'deki Virginia Tech Üniversitesi'nde silahlı bir kişinin saldırısıyla 33 kişi ölmektedir. Teknolojinin en son ürünleri, insanların güvenlik ihtiyacını karşılamak için kullanılsa da arzu edilen sonuca ulaşılamamaktadır. Nitekim, alışveriş merkezlerinin, mağazaların, marketlerin, hastanelerin ve okulların girişlerine yerleştirilen manyetik kapılar; kentlerin yeni ve modern yerleşim alanlarında sürekli artan özel donanımlı sitelerden, kuyumcu dükkânlarına ve dershanelere monte edilen gizli kameralar cinayeti, şiddeti, ve hırsızlığı ortadan kaldırmaya yeterli olamamaktadır. Süper güç ABD'nin bile bahsedilen "anomik" durumlar karşısındaki korunaksızlığı veya yetersizliği, insanların bireysel ve toplumsal bağlamda "güvensizlik" ve "kaygı" yaşamasına neden olmaktadır.

Modernleşmenin, sanayileşmenin ve küreselleşmenin ivme kazandırdığı hızlı değişim ve dönüşüm, süreksizlik, yabancılaşma, bireyselleşme ve sosyal izolasyon bazen tek bazen de hep birlikte insanların "güvensizliğini" ve "kaygılarını" artırmaktadır. Ekonomik, sosyal ve siyasal arka planlı "imal edilmiş riskler", güvensizlik ve kaygıyı yapılandırmaktadır.

Bu çalışma, günümüz modern toplumlarında gözlemlenen güvensizlik ve kaygı durumlarını neden sonuç ilişkisi çerçevesinde tartışmayı amaç edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Değişim, dönüşüm, belirsizlik, güvensizlik, kaygı.

ABSTRACT

Two Main Problematics of Modern Societies: Insecurity and Anxiety

Today's humankind witnesses a century which is affected by its problems while benefiting from its possibilities. Remarkable innovations are accompanied with 'anomic' attitudes and behaviors such as permanently increasing unemployment, inequality, indefiniteness, violence, terror, alcohol and drug

addiction, divorce, individual and mass insanity. While nanotechnology is effectuated, on the other hand, in America which is thought to be the most developed and modern country in the world, 33 people was killed at Virginia Tech University by an attack of an armed person. In spite of the fact that the latest products in technology is used to meet the safety needs of the people, desirable results can not be achieved. Thus, magnetic doors that were placed to the entrances of shopping centers, stores, markets, hospitals and schools; hidden cameras that were set up to specially equipped housing developments, which increased in new and modern residental ares of cities, jewelry stores and courses cannot suffice to prevent murder, violence and theft. Even USA's (as a Superpower state) defencelessness and inadequacy for these mentioned "anomic" circumstances causes people to feel "insecurity" and "anxiety" in personal and social contexts.

Rapid change and transformation, discontinuity, alienation, individualization, and social isolation that are accelerated by modernisation, industrialization and globalization increase "insecurity" and "anxiety" of people which sometimes occur individually and sometimes all together." Produced risks" that are based on economic, social and politics structures insecurity and anxiety.

In this study, it is aimed to argue insecurity and anxiety situations observed in today's societies within cause and effect connexions.

Key Words: Change, transformation, indefiniteness, insecurity, anxiety.

GİRİŞ

İnsanoğlu, modern teknoloji ve bilimsel bilginin verdiği imkânla yüksek bir yaşam standardı yakalamıştır. Mevcut gelişmelerle, dünyanın dört bir yanındaki bir insanla bir proje üzerinde çalışabilir, sohbet edebilir veya ticaret edebilirsiniz. Plastik parayla yaptığınız alış verişlerin faturalarını, interaktif hesabınızdan oturduğunuz yerden ve anında ödeyebilirsiniz. Mevsim dışında olmasını istediğiniz bir yiyeceği derin dondurucuya atıp, canınız istediği zaman çıkarıp tüketebilirsiniz. 40 derece sıcaklıkta klimalı, yol bilgisayarlı otomobilinizle seyahat edebilirsiniz ve bunu yaparken vizyona girmiş en son filmi izleyebilirsiniz. Kilometrelerce uzaklıktaki bir yakınınıza, anlamlı bulduğunuz fotoğrafınızı, istediğinizde cep telefonunuzla göndererek onu sevindirebilirsiniz. Bir kaza sonucu kopardığınız parmağınızı, yakın bir hastanede tekrar kullanılabilir duruma getirebilirsiniz. Saç ektirerek kellik probleminizi giderebilir, fazla kilolarınızı aldırabilir veya tüp bebek sahibi olabilirsiniz. Teknolojik gelişme ve bilimsel ilerlemenin sağladığı bu yüksek yaşam standardı için söylenenleri, ruhsal ve manevi hayat için söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim yaşadığımız süreçte bilgisayardaki bilgileri, hesabınızdaki mevduatınızı hackerlara kaptırabilir; bilgisayar, cep telefonu ve baz istasyonundan yayılan radyo aktif ışınlara maruz kalarak kanser hastalığına yakalanabilirsiniz. Yakıt almak için yanaştığınız petrol

istasyonundaki LPG sızıntısı nedeniyle doğan patlamada yara alabilir, yatırıldığınız hastanede tehlikeli bir virüs veya enfeksiyon kapabilir; hatta yanlış bir tedavi sonrası sakat kalabilirsiniz. Alış veriş ederken, gezerken daha doğrusu günlük rutin işlerinizi yaparken bir kapkaççının, tinercinin veya bali bağımlısının hedefi olabilir; bir terörist, sapık veya ruh sağlığı bozuk birinin tehlikeli hareketleriyle yaşamınızı alt üst edebilirsiniz. Akşam eve gelmek için ayrıldığınız işi sabah kaybedebilirsiniz. Hepsi birbirinden daha tehlikeli ve insanı habersiz, hazırlıksız ve gizli yakalayan bu risk örneklerini çoğaltmak mümkün (Şentürk, 2004: 693).

Teknoloji ve bilimsel bilgide kaydedilen gelişme sayesinde yüksek ve konforlu yaşam standardı elde eden insanlık, ekonomik, sosyal ve siyasal risklerle yaşamanın zorluğunu yaşamaktadır. Hızlı değişim ve artan belirsizlik, işsizlik ve eşitsizlik, bireyselleşme ve yalnızlık, mutsuzluk ve umuda yolculuk, bozulan fiziksel ve ruhsal sağlık, doğal dengesi bozulan ekoloji ve küreselleşen şiddet ve terör olayları şeklinde özetlenecek durumlar, bazen tek, bazen hep birlikte; bazen biri daha önce bazen de bir diğeri daha sonra olmak üzere günümüz toplumlarının hayatını olumsuz etkilemektedir. Her biri kendi içinde bir risk faktörü olan bu olumsuzluklar dizisine ise insanlar, artan güvensizlik ve kaygı şeklinde tepki vermektedirler.

Yapılan bu değerlendirmeyi, modernleşme, sanayileşme ve bunların sinerjisinden doğan ve sonuçları tartışılan küreselleşme olgularının, tüm dünya üzerinde ve eş zamanlı yaşanmadığı gerçekliğini ifade ederek tamamlarsak, sosyolojik muhtevadan uzaklaşma tehlikesini ortadan kaldırmış oluruz. Nitekim, bugün insanların artan güvensizlik ve kaygı olarak tepki verdiği olumsuzlukların sebebi olarak değerlendirilen modernleşme, sanayileşme ve küreselleşme olguları, farklı toplumlarda farklı zamanlarda ve farklı düzey ve anlamda yaşanmaktadır.

1. Güvensizlik ve Kaygıyı Oluşturan/Artıran Durumlar

İnsan yaşamını olumsuz yönde etkileyen ve ortaya çıkardığı sonuçlar açısından bireyde güvensizlik ve kaygıyı yaratan bu riskler, modern toplumların inkâr edilemez bir gerçeğidir. İnsan yaşamını tehdit eden riskler, tarihin her döneminde olmuştur/olmaktadır. Deprem, sel baskını, yangın, fırtına ve heyelan gibi örnekleri olan bu riskler, tabiatın "verdiği" risklerdir. Ancak günümüzde her an artma ihtimali bulunan risk türleri, "verilen" değil; bizzat insanoğlunun kendisinin "ürettiği" risklerdir. Üretilir olması, önleminin alınmasının güçlülüğü, zaman ve mekânla sınırlandırılamaması yanında sorumlusunun bulunmaması veya tespit edilememesi, günümüzdeki "üretilen" riskleri geçmişteki benzerlerinden ayırmaktadır.

Ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yaşamın her alanına sinen bu riskler toplamı, insanı yaşadıklarına ve yaşacaklarına karşı bir güvensizlik ve kaygı durumu geliştirmelerine neden olmaktadır. Yaşamı derinden etkileyen riskler, insanda artan güvensizlik ve kaygı yaratmaktadır. Modern insanın güvensizlik

ve kaygı şeklindeki haklı tepkisini orta çıkaran durumlar bulunmaktadır. Bunlar, aşağıda farklı başlıklar altında değerlendirilmektedir.

1.1. Hızlı Değişim ve Artan Belirsizlik

Değişim ve dönüşüm, toplumsal tarihin tartışılmaz gerçeğidir. Bu bağlamda, değişim ve dönüşümün yaşanmadığı hiçbir toplum ve toplumsal aşama bulunmamaktadır. Ancak, günümüzdeki değişim ve dönüşümü geçmişteki benzerlerinde ayıran özellikler bulunmaktadır. Bunlar, günümüzdekilerin çok hızlı gelişmesi, küresel olarak yaşanması ve toplumların çok çabuk kanıksayarak benimsemesidir.ortaya çıkan her türlü yeni bir teknolojik ürün, tüm toplumlarda onu satın alma gücü olanlar tarafından anında alınmakta, her yeni bilimsel bilgi, hayatın ilgili alanında kendine etki alanı yaratabilmektedir. Fakat bu kadar hızlı gerçekleşen bu oluşumlar, insanların aklını karıştırmakta ve onları şaşırtmaktadır. Yaşanılan hızlı değişimlere yetişememe ise, insanlarda artan oranda ilk önce şaşkınlık, daha sonra da tepkisizlik yaratmaktadır. Bunun yanında her an her şeyin değişebilirliği, toplumsal hayata farklı bir yön veren belirsizlik yanında yaşanılanlara güvensizlik durumu yaratmaktadır. Bu kadar hızlı gerçekleşen ve toplumsal yapıyı derinden etkileyen değişim ve dönüşümün yarattığı belirsizlik ve bu belirsizliğin yapılandırdığı güvensizlik modern döneme ait bir özellik olarak var olmaktadır (Şentürk, 2004: 703).

"Modern öncesi trenler, tıpkı çocukların oyuncak trenleri gibi, bir daire içinde seyreden ve mecrası belli olan trenlerdi. Nehirler ise, fi tarihinden beri aynı yatakta akıyordu. Fakat modernleşmeyle birlikte, yerlerin dış hatları kayboldu; yani nehirlerle birlikte sürüklenen kıyılar ortaya çıktı ve trenlerin yöneldiği resmî varış noktası, "yeni" ya da "daha iyi" ya da "daha ilerleme" denilen belirsizlik oldu" (Bauman, 2000a: 102). Çünkü sürecin yükselen değeri olan "modern olmak" veya "modern yaşayabilmek" için sürekli hareket ve değişim hâlinde olmak zorunluluğu bulunmaktadır.

Modernite veya modernliği, belirsizlik ve çoğulculuğa yaptığı vurgu ile tanımlayan (Bauman, 2002: 51) Bauman, bu durumu şu cümleleriyle özetler." Alışkanlıklar gerçekten devamlı olarak, her gün ilk fırsatta kenara atılırlar, asla bir kafesin çelik parmaklıkları arkasında kalıcılaştırılmalarına izin verilmez. İdeal olan şey, hiçbir şeyin tüketici tarafından kesin bir şekilde benimsenmemesi, hiçbir şeyin sonsuz bağlılığa layık olmaması, hiçbir gereksimin tam olarak karşılanmış görülmemesi, hiçbir arzunun nihai kabul edilmemesidir. Her türlü sadakat yemini ya da bağlılık, "ikinci emre kadar" hükmüne tabi olmalıdır. Geçerli olan tek şey, her türlü bağlanmanın asli geçiciliği ve uçuculuğudur" (1999: 41-42). Her şeyin ömrünün "ikinci bir emre kadar" hükmü ile sınırlandırılması, geçiciliği ve bu geçiciliğe bağlı olarak belirsizliği yapılandırmaktadır.

Güvenlik, kesinlik ve emniyet gibi bu üç bileşenin herhangi birinin eksikliği ya da azlığı büyük ölçüde kendine güvenin azalması, kişinin kendi yeteneklerine ve başkalarının niyetlerine olanın güvenin kaybolması;

beceriksizliğin, endişenin, ihtiyatlılığın artması; hata arama ve bulma; günah keçisi yaratma ve saldırganlık gibi ortak sonuçlar yaratır (Bauman, 2000b: 26). Güvenlik, kesinlik ve emniyet bileşenlerinde meydana gelen belirsizlik aslında "kuralların çokluğu" ile de açıklanabilir." Kuralların çokluğu", ahlâki seçimlerin içkin ve onarılmaz bir şekilde müphem görünmesine neden olur. İçinde yaşadığımız çağ, ahlâki müphemliğin güçlü bir şekilde hissedildiği çağdır. Bu çağ, daha önce hiç olmadığı kadar seçim özgürlüğü sunmaktadır. Ancak, bunu daha önce hiç olmadığı kadar, ıstıraplı ve tereddüt durumuna sokarak gerçekleştirir. Seçimlerimize ilişkin olarak bizi sürekli tedirgin eden sorumluluğun bir kısmının omuzlarımızdan kaldırılması için, güvenebileceğimiz ve bel bağlayabileceğimiz bir yol göstericisini özleriz. Ama, güvenebileceğimiz otoritelerin hepsine itiraz vardır (Bauman, 1998: 33). Bu oluşumlara farklı bir boyut kazandıran küreselleşme, daha önce geçerli olan yaşam alışkanlıkları, değer sistemleri, kültür özellikleri ve normatif yapıları değişim ve dönüşüme uğratarak, bunların anlam kaybetmelerine ve içlerinin boşalmasına neden olmuştur. Böylece normatif tutarlılığın bulunmayışı, tercih edilen formları, anlamları ve davranış kalıplarını seçme işini düzenlemesi ya da bu seçime yardım etmesi beklenen hükümlerin okunaksızlığı ya da muğlaklığı; neyin peşine düşülmeye değer olduğu konusunda bir uzlaşmanın olmadığı; bireye toplumdan gelen sinyallerin tutarlı bir bütünlük oluşturmayışı ile ifade edilecek "kültür ve değer krizi" (Bauman, 2000b: 159) ortaya çıkmaktadır. İnsanların davranışlarını anlamlandırıp onlara bir yol çizen, bütünleşme ve uyum olgularını temin eden, gelecek için idealler oluşturan normatif yapının yerinden edilmesi veya yerine oturtulamaması, bir belirsizlik ortamı yaratmaktadır. Davranışlarımıza yön veren, karşılaşılan sorunlara çözüm yolları sunan, toplumsal hayatı "şunu yap, şunu yapma, eğer yaparsan şöyle bir sonuç çıkar" gibi uyarılar koyarak kolaylaştıran ahlâk, din, gelenek ve görenek gibi kurumların işlevsizleştirilmesi, insanlar arasında büyük bir boşluk ve belirsizliğe dayalı güvensizlik doğurmaktadır. İnsan ilişkilerini düzenleyen kurumların "rafa kaldırılmasıyla", toplumsal hayatın "kullanma kılavuzu" yitirilmektedir. Seçeneklerin çokluğu yanında, bu seçeneklerin ve uygulamaların kullanımını belirleyecek kılavuzun hazırlanmamış oluşu, insanları güvensizlik ve kaygıya sokarak, onları psikolojik açıdan çok rahatsız etmektedir (Şentürk, 2004: 704).

Diğer yandan değişimin hızı artıp, uyaranlar aşırılaştıkça geçicililiğin, yeniliğin ve çeşitliliğin doğurduğu belirsizlik durumu, genç yaşlı milyonlarca insanı uyuşukluğa ve karasızlığa itmekte; karar vermenin zorluğu onların toplumdan geri çekilmeleri, belki duyarsız ve duygusuz kalıp belki de psikopatolojik eylemlere katılmalarına neden olmaktadır (Güney, 2002: 57). Yine, toplumda kargaşa, yarın ne olacağı endişesi ve gelecekle ilgili kaygıların varlığı, kişilerde gerginlik yaratır. Gerginlik sonucu saldırganlık ve şiddet olayları baş gösterir. Saldırganlık, canlıların yaşaması için gerekli dürtü olup, biyolojik temeli olan içgüdüsel bir davranış biçimidir. Saldırgan davranış birine, kişinin kendisine veya eşyaya olabilir." Saldırgan kültür" veya "şiddet kültürü"

zaman içinde öğrenilerek kazanılır. Şiddet ve saldırgan davranış "şiddet kültürü"nün ürünü olarak ortaya çıkar. Evde çocuklarını ve eşini döven baba; maç sonrasında sevinçten veya kızgınlıktan ateş eden fanatik; masum insanları öldüren terörist; orman yakan, çarşıyı ve sokakları kan gölüne çeviren militan; işkence yapan kişi, şiddet uygulayan ve saldırgan davranış sergileyen faillerdir (Balcıoğlu, 2002: 97). Dolayısıyla, belirsizlik, geçicilik, değişkenlik ve çoklu anlam gibi kavramlar, günümüzü tanımlamaktadır. Bir başka deyişle, günümüzde her şeyin değişkenlik, belirsizlik ve geçicilikle sarmalanması veya "ikinci emre kadar" hükmüne tâbi tutulması, insanları geleceğe ve yaşanılanlara karşı güvensiz ve kaygılı duruma sokmaktadır.

1.2. İşsizlik ve Eşitsizlik

Toplumsal dönüşümlerin hızlandığı günümüzde, yeniden yapılanma projeleri yoğunluk kazanmaktadır. Yaşanılan dönüşümler sonucunda, ortaya çıkan yeni oluşuma anlam veren anlayış ve paradigmalar farklılaşmaktadır. Her yeni anlayış ve paradigma doğal olarak kendi parametrelerini oluşturmaktadır. Böylece yeni yapılanma doğrultusunda daha önce geçerli olan kurallar ve yasalar anlamsızlaşarak işlevsizleşmekte; önceki değerli stratejiler ve organizasyon prensipleri değer aşımına uğramaktadır. Bu bağlamda, sanayi sonrası dönüşümlerin yoğun yaşandığı günümüzde, sanayileşme aşamasında geçerli olan makine ve emek yoğun üretim anlayışı, ulusal kalkınma modeli ve devletin ekonomide ağırlığı ilkesi önemini kaybetmektedir. Mevcut sürecin "yükselen değerleri"ni piyasa ekonomisi, özelleştirme, esneklik politikası, çoğulcu yaklaşımlar, bireysel ve yaratıcılığı ortaya çıkarabilecek yapılanmalar oluşturmaktadır. Bu bağlamda, tekçi ve mutlak yaklaşımlar, kamusallaştırma, devletin ekonomideki ağırlığı ilkesi, geneli kapsayacak eğitim anlayışı, popülist politikalar, katı ve değişmezlik üzerindeki yoğun ısrarlar küreselleşme sürecinin "dışını" işaretlemektedir. Ulusal kriterlerden ziyade global pazarın tercihlerinin dikkate alındığı günümüz küresel ekonomisinde, bilgi ve deneyimi olan herkese; din, dil, ırk, renk, millet, cinsiyet ve yaş fark etmeksizin yer vardır.

Eski organizasyon ve yönetim faaliyetlerinin, geçmişteki kırsal ve geleneksel bir toplumun ihtiyaçlarını gidermede yeterli olmalarına karşın; sanayileşen ve modernleşen toplumlarda "yeni organizasyon sistemlerine" ve "yönetim süreçlerine" çok büyük ihtiyaç vardır. Bu çerçevede, sanayileşmenin ve modernleşmenin başlangıcında, hem kamu hem de özel sektörde istihdam edilen iş gücünün çoğunun vasıfsız olması, eğitim ve kültür düzeylerinin düşük olması, büyük örgütlerde çalışma tecrübelerinin olmayışı ve önceki yaşama tarzlarının bir sonucu olarak katı ve sert otoriter tavırlara yatkın oluşları gibi faktörler yüzünden yüzyılımızın son çeyreğine kadar "bürokrasi" adı verilen "kitle yönetim" biçimi kullanılmaya çalışılmıştır (Eroğlu, 1997: 8). Ancak, bu tür anlayışlar yoğun değişim sürecini içeren günümüzdeki toplumların, işletmelerin ve bireysel girişimciliğin önünü tıkamaktadır.

Sanayi sonrası toplumun dayandığı yeni iş gücünün en çarpıcı yönü, bu toplumun sahip olduğu eğitim düzeyiyle ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle bilgi toplumu, gittikçe daha ileri düzeyde yetiştirilmiş insan gücü istemektedir. Eğitim sisteminde şimdiye kadar görülmemiş olan bu yükseliş, insan yetiştirmeye her zamankinden daha fazla verilen bu önem, kuşkusuz modern teknolojinin eseridir (Dura, 1997: 4). Hızlı teknolojik değişim ise "kalıplaşma" yı ve bu anlamdaki sistemleşmeyi geçersizleştirirken, kendini sürekli yenileyebilen farklı bir paradigmanın tasarımını kaçınılmaz kılmaktadır (Sezal, 2001: 12). Bunlara bağlı olarak bir kez öğrendikten sonra, yaşam boyu sürdürülen endüstri toplumunun işlerinin yerini; enformasyon toplumunda, part-time ya da geçici/sözleşmeli işler almaya başlamıştır. İşin sürekliliğini yitirmesine paralel olarak, çalışanlar, yaşamları boyunca yeni işlere uygun yeni beceriler ve nitelikler kazanma ihtiyacı duymaktadır. Bu bağlamda, ABD Eski Başkanı Clinton, ortalama bir Amerikalının yaşamı boyunca yedi kez eğitilmek zorunda olduğunu ifade etmesi (Bozkurt, 2001: 17), günümüz eğitim ve çalışma anlayışının içeriğini açıklamaktadır.

Gelinen noktada, değişen ekonomi felsefesi neticesinde, emek tasarruf eden makinelerin daha yoğun kullanılması, her alanda bilgi teknolojisinin ve bilgisayar kullanımının yoğunlaşması ve iletişim teknolojisinin son çıktısı olan İnternetin kullanım alanının genişliği, zorunlu olarak ekonomide eğitimi ve bilgiyi öne çıkarırken, iş gücü açışından çok nitelikli olmayı da aranılır kılmaktadır. Özellikle iş gücünde aranılan niteliklerin çokluğu yanında, sürekli yenilenen teknolojiyle emeğe dayalı insan gücüne talebin azalışı, dünyada giderek artan oranda işsizlik problemini doğurmaktadır. Bir başka ifadeyle, teknolojinin insan emeği aleyhine gelişmesi, çalışanın iş ve gelecekle ilgili kaygılarını artırmaktadır.

Dünya ölçeğinde, uluslararası ticaret gittikçe artmaktadır. Uluslararası ticaretin yoğunluğu hem çok uluslu şirketlere, hem de sermayeye hareket kazandırmıştır. Küresel ekonomiye bugün çok uluslu şirketler ve onların yöneticileri yön vermektedir. Büyük boyutta karar alabilen şirketlerin bu hareket kabiliyetinin yüksekliği, onun istediği ülkede yatırım ve üretim yapmasını sağlamaktadır. Bu durum, istihdam yaratılmasını belirleyecek politikaların eski dönemde alışılmış iktisadi yönetim politikalarından farklı bir anlayışın yerleşmesine neden olmaktadır. Şekillenen bu yeni üretim anlayışı, istihdamı daraltmaktadır. Kapitalist ivme ve birikimin daha çok iş gücüne ve iş gücün ise genelinin vasıfsız olduğu dönem sona ermiştir. Bundan dolayı, yığınların hâlâ kapitalizmin yörüngesine girecekleri, tavırlarını bu beklentiye göre ayarlayacakları ümidini beslemeleri zor görülmektedir. Alıştığımız endeksler, yatırım ve büyüme boyutlarında yüksek performanslar sergilese dahi, bu sistemde yığınları absorbe edecek bir istihdam tablosu (Keyder, 1996: 19-48) gözükmemektedir.

Bunun yanında, sermayenin küreselleşmesine koşut olarak ekonomiye yeni anlayışın hâkim olmasıyla rekabet küreselleşmiştir. Dünya ölçeğinde rekabetin

esas olması, geçmişin ölçek ekonomisinin yerini giderek zaman ekonomisinin almasına neden olmaktadır. Mevcut değişim sürecinde, geçmişteki standart üretim ya da çalışma prensibine dayanan anlayışlar, ayak bağı hâline gelmiştir. Hâlâ değişen piyasa koşullarına ayak uyduramayan bürokratik yönetim anlayışına sahip firmalar, kısa sürede yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır (Bozkurt, 2001: 16). Böylece ekonomi politikası tarihinde, "hız" ve "rekabet" ilk kez bu kadar ayrıcalıklı bir konuma oturmaktadır.

Küreselleşen ekonominin etkisi ve "esnek" iş gücüne olan talebin artması, çok konuşulan "portföy işçisi" kavramını ortaya çıkarmıştır. Bu şekilde ifade edilen işçilerin hayatları boyunca birçok iş değiştirmelerini sağlayacak şekilde farklı becerilerden ve iş için gerekli güven belgelerinden oluşan "beceri portföyü"ne sahip olacakları ileri sürülmektedir. Bundan dolayı şimdilerde olduğu gibi, devamlı bir meslek yaşamları olanların oranı nispeten düşecek (Giddens, 2000b: 351), dolayısıyla işsizlik olgusu artacaktır. Nitekim, yeni ekonomi ve çalışma düzeninde "ömür boyu" sürecek meslek ve iş dalı bulunmamaktadır. Esnek çalışma düzeni veya yarı zamanlı çalışma düzeni, günümüz işletme ve üretme anlayışını oluşturmaktadır (Bauman, 1999: 45). Bu bağlamda işsizlik, gelişmiş ve gelişmekte olan tüm ülkelerin gündemini meşgul etmektedir. Nitekim Uluslararası Çalışma Örgütü'nün (ILO) sürekli yenilenen raporu, işsizliğin tüm dünyada ürkütücü boyutlara ulaştığını göstermektedir. ILO, 1995-2005 tarihleri arasında işsizliğin dünyadaki çoğu toplumda sürekli artış eğiliminde olduğunu ve işsizler içinde gençlerin sayılarının hissedilebilir şekilde arttığını; bu bağlamda gençlerin yetişkinlerden daha fazla işsiz kalma problemiyle karşılaşma olasılığının olduğunu rapor etmektedir (**http//www.ilocarib.org**).

Nitekim, yapılan bir çalışmada Finlandiyalıların % 85'i, Fransız ve İsveçlilerin % 78'i, Almanların % 73'ü ve İspanyolların % 72'si ülkelerinin en büyük problemlerinin ve kendilerini en çok kaygılandıran konunun işsizlik olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Bauman, 1999: 98).

Bu şartlarda işleyen bir ekonomik sistemde her çalışanın her an işini kaybetme olasılığı bulunmaktadır. Bunun yanında her an işten çıkarılma ihtimali artan çalışanlar açısından daha önce bu riskler karşısında çalışanları koruyacak, onların haklarını savunacak sendikaların da eski, gücünü kaybetmiş olması sorunu daha karmaşıklaştırmaktadır. Sendikaların işlevsizleşmesiyle, insanlar kaderleriyle baş başa kalıp ekonomik anlamda yalnızlığı ve buna bağlı olarak da güvensizlik yaşamakta ve kaygılanmaktadır.

Ekonomik ve politik arka planlı krizler, farklı toplumlarda işsizlik, ekonomik gerileme yanında artan oranda "eşitsizlik" doğurmaktadır. Her kaos ve kriz kendi zenginleri ve mağdurlarını oluşturarak eşitsizliği yapılandırmaktadır. Ekonomik ve siyasal anlamda güçlü olan toplumlar ve bu toplumların insanı, kendini bu risklere karşı savunma mekanizmaları yaratırken; bunun dışında kalanlar; toplumun gerisinde kalma, dışlanma, sindirilme ve oyun dışında kalarak "diğer yarı"ya dâhil olurlar. Böylece zengin ile fakir, bilgili ve eğitimli

ile bilgisiz ve eğitimsiz, nitelikli ve niteliksiz insan arasında kapatılması zor uçurumlar oluşur.

Bugün dünyada sanayi sonrası dönüşümlerin yoğun yaşandığı toplumlarla, tarım aşamasında yaşam mücadelesi veren toplumların varlığı eş zamanlı olarak gözlemlenmektedir. Teknolojik ve bilimsel bilginin şekillendirdiği bir ekonomiye dayanan mevcut küresel sistem, kendi kriterlerine uyanlarına yükseltirken, kendine uymayanları tarih dışına itmekte hiçbir mahsur görmeyerek bu anlamdaki eşitsizliği tırmandırmaktadır. Böylece oturduğu yerden her gün Internet'te gezinen ve eğlenen insan ile hayatında bir kez bile telefonun çevir sesini duymayan insanların varlığı, yazılı ve görsel basından takip edilmektedir.

Eğitim başta olmak üzere ekonomi, teknoloji ve sanayi alanında gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler arasında küçümsenmeyecek bir fark bulunmaktadır. Sadece eğitim alanındaki farka bakıldığında bile gelişmiş ülke ve az gelişmiş ülke insanları arasındaki uçurum netlik kazanır. Günümüzde dünya yetişkin nüfusunun % 50'si ilköğretimini tamamlamış durumdayken bu imkânını bulamayanların büyük bir bölümü az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde yaşamaktadır. Gelişmekte olan 14 ülkede, ilköğretim çağındaki nüfusun 250 milyonu çalışmaktadır. Çalışan her beş çocuktan üçü Asya'da, biri Afrika'da yaşamaktadır. Gelişmiş ülkelerdeki okul öncesi okullaşma oranı % 74 iken; bu oran, gelişmekte olan ülkelerde % 32'ye düşmektedir. Avrupa ve Kuzey Amerika'daki kadınların % 2'si ve erkeklerin % 1'i okuma yazma bilmiyorken; Güney Amerika'da beş kadından üçü ve üç erkekten biri okuma yazma bilmemektedir (Alcan, 2006: 4).

Konu ekonomik olanaklar arasındaki eşitsizlik olunca, zenginlik ve yoksulluk arasındaki uçurumun yalnızca az gelişmiş ülkelerde değil; gelişmiş ülkelerde de giderek büyümekte olduğu görülmektedir. Bugün her sekiz Amerikalıdan biri yoksulluk sınırının altında yaşıyor. 45 milyon kişinin hiçbir sağlık ve sosyal güvencesi yok. Rusya'da yoksulluk sınırının altında yaşayan insan sayısı 60 milyonu aşmış durumda. Üçüncü dünya ülkelerinin borçları hızla artıyor. Hatta ödendikçe daha da artıyor. Örneğin her ekvatorlunun her hafta ödemesi gereken dış borç 3 dolarken, ülke nüfusunun yarıya yakını haftada iki dolardan az gelirle yaşamını sürdürüyor. 1.2 milyar insan yeterli beslenmiyor. Sağlıklı içme ve kullanma suyuna sahip olmayan insanların sayısı 1.3 milyarı geçiyor. 1800'lerde gecekondularda yaşayanların sayısı 7 milyon iken, 1990'lı sonunda bu sayı 600 milyonu geçmiş durumdadır. Bugün dünyada yetersiz beslenen ya da açlık sınırındaki insanların beslenmelerinin sağlanabilmesi için 40 milyon ton hububat gerekli iken, hayvanların beslenmesi için 540 milyon ton hububat harcanıyor (Kaya, 2002: 138-139). Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın hazırladığı 2003 İnsani Gelişme Raporu, Batı'ya ait ineklerin dahi yine insanlardan daha değerli olduğunu doğrular. Nitekim bu rapora göre, Avrupa'da inekler için çiftçilere yapılan yardım, Afrika'daki insanlara yapılanlardan daha fazla olmaktadır (**Milliyet**, 09.07.2003).

Bunların yanında, dünyanın en zengin üç milyarderinin serveti 48 ülkenin gelirine eşittir. Avrupa'da parfüme 13 milyar dolar ve dondurma için 11 milyar dolar harcanıyorken dünyadaki tüm insanların sağlıklı su içebilmesi için gerekli ve yeterli olan miktar ise 9 milyar dolardır (Kaya, 2002: 139). Türkiye özeline bakıldığında da eşitsizlik olgusunun varlığını gözlemlemek mümkün. Yakın tarihlerde yaşanan ekonomik krizler ve siyasal dalgalanmalar yanında, ekonomiyi çok derinden etkileyen Amerika-Irak Savaşı, ülke insanının alım gücünü olumsuz etkileyerek hem kişi başına düşen gelirin azalmasına, hem de zengin ile yoksul arasındaki farkın açılmasına neden olmuştur. Nitekim Türk-İş'in yaptığı bir araştırma gelir dağılımındaki adaletsizliği ortaya çıkarmaktadır. Araştırma sonucuna göre, Türkiye'de en yoksul kesim olan nüfusun % 20'sini oluşturan 13 milyon kişi, toplam gelirin % 4. 9'unu; yine nüfusun % 20'sini oluşturan en zengin kesiminin ise toplam gelirin yarıdan fazlasını almaktadır (**Hürriyet**, 13.07.2003). Bunun sonucunda da eğitim, sağlık ve kültür gibi en temel hizmetlerden yeteri kadar faydalanamayan ve geliri olmadığı için semt pazarının dağılışından sonra kalanları toplayarak yaşamaya çalışanlar ile Laila ve Reina gibi yeni eğlence mekânlarını dolduran "solaryumla bronzlaşan beyaz Türkler" aynı ülkede yaşamaktadır (Şentürk, 2004: 701).

Bunun yanında bilimsel bilgi ve modern teknoloji sayesinde, gen kopyalama işlemiyle, ayrıcalık yaratacak nitelikli, varlıklı, yetenekli, yakışıklı, güzel vücutlu insanları ve istenilen üstün ırkı çoğaltmak ve bunlara uymayan "fazlalıkları" eritmek mümkün gözükmektedir. Bu uygulama veya gelişmeyle, eşitsizlik ve adaletsizliğin kalıcılaşması hem mümkün hem de çok normal hâle gelmektedir (Şentürk, 2004: 701). Bu bağlamda kimi sosyologlar, genetik mühendisliğine erişme olanakları arasındaki farklılıkların biyolojik bir aşağı sınıfın ortaya çıkmasına yol açabileceğini ileri sürmektedirler. Genetik mühendisliğin getireceği fiziksel üstünlükleri olmayan insanlara, bu üstünlükleri olanlar tarafından ön yargıyla ve ayrımcı bir biçimde yaklaşması olanaklıdır. Bu insanların iş bulma, yaşam ve sağlık sigortası yaptırma gibi konularda zorlanmaları kaçınılmazdır (Bauman, 2000b: 130).

Dolayısıyla, ülkenin gelişmişliği veya az gelişmişliği fark etmeksizin tüm dünyada, yaşanan teknolojik değişim ve ekonomideki yeniden yapılandırma eğilimi geçmişe nazaran daha fazla bir işsizlik olgusunu ortaya çıkarmaktadır. Yine, hem teknolojideki değişim ve ekonomideki yeniden yapılanma girişimleri vasıflı olanla olmayan, bilgili olanla olmayan, zengin olanla olmayan arasındaki farkı artırarak ekonomik ve sosyal eşitsizliği hem geçmişten daha fazla artırmakta hem de daha kalıcı kılmaktadır. Bunlar da insanların ekonomik ve sosyal kaynaklı güvensizlik ve kaygı yaşamalarına neden olmaktadır.

1.3. Bireyselleşme ve Yalnızlık

Sanayileşme ve sonrasındaki modernleşme eğilimleri, insanın tecrübe ettiği toplumsal pratiklerdeki ölçülemeyen ve kontrol edilemeyen, ancak insanlar için büyük anlam ifade eden her alandaki değerler sisteminde bir deformasyon

yaratmıştır.ortaya çıkarılan bu deformasyon, insanların hayatlarını anlamlandırdığı zihinsel dünyasında bir boşluk oluşturmuştur. Boşluğun oluşması, insanların yaşadıklarının birçoğuna anlam vermede zorlanmalarına, yalnız kalmalarına, yabacılaşmalarına ve bireysel/toplumsal kaos yaşamalarına neden olmuştur/olmaktadır. Böyle bir durum, toplumsal bir varlık olan insanda telafisi güç psikolojik tahribatlar yaratmaktadır (Şentürk, 2004: 696).

Topluma büyük vaatler veren sanayileşme, yaşamın tek amacının mutluluk ya da maksimum hazza yönelik görülmesi anlamına gelen radikal hedonizm; ve sistemin kendi varlığını koruyup, devamlılığını temin etmek için desteklemek zorunda kaldığı bencillik ve yalnızca kendi çıkarını düşünme inancını yarattığı için bu vaatlerini yerine getirememiştir (Fromm, 1995: 24).

Radikal hedonizm ve bencillik üzerine şekillenen sanayileşme ve onu ortaya çıkaran modernleşme, sadece kendini düşünen bencil ve yalnız insan tipi yaratmaktadır. Modernliğin başarı kriterinin rekabet üzerine kurulu olması, insanı doğal olarak kendini düşünmeye ve bencil yaşamaya zorlamaktadır. Bunun yanı sıra sanayileşme sonrası dönüşümler ve küreselleşme sürecinde birey öne çıkartılarak insanın kendini, ilgisini ve düşüncesini ifade etmesini olanaklı kılacak araçlar ortaya çıkarılmıştır. Bu konuda kitle iletişim araçlarında ve elektronik eşyalardaki son yenilikler önemlidir. Gazete ve dergiler kişinin yaş, cinsiyet, eğitim ve tercih değişkenleri doğrultusunda özel ilgilere göre çeşitlenerek biçim almaktadır. Aynı şekilde radyo istasyonlarının ve televizyon kanallarının yanında şifreli kanalların artması bireyselleşmeye ivme kazandırmaktadır. Günümüz insanının onlarsız yapamayacağı PC (personel computer), İnternet, cep telefonu, walkman gibi sıralanabilecek elektronik eşyalar, tabiatı gereği bireyselleşmeyi ortaya çıkaracak veya artıracak özelliklere sahiptir. Bahsedilenler elbette iletişimi ve haberleşmeyi artıran araçlardır, ancak; birey ve bireysel tercihler belirleyici olduğu için, toplumun geri kalanlarından bir uzaklaşma ve kopma durumu söz konusudur (Şentürk, 2002: 367).

Bu bağlamda düşünün ki, her insanın sınırsız bireysel tasarım gücüne sahip olduğu bir iletişim sistemiyle, bazı insanlar sürekli haber izlemek istiyorsa, bu konuda tamamen özgür olabilecek. Haberlerden hoşlanmıyorsa ve sabahları futbol, geceleri komedi dizileri izlemek istiyorsa bunu yapabilecek. Yalnızca ülkesiyle ilgileniyor ve uluslararası sorunlardan hoşlanmıyorsa bu da mümkün olabilecek. Kendilerini belli bir bakış açısıyla sınırlamak, yalnızca muhafazakârlar, ılımlılar, liberaller, vejetaryenler, lezbiyenler veya nazilerle ilgilenmek istiyorlarsa tuşa bir tıklamayla, bu da mümkün olabilecek. İnsanlar kendilerini tecrit etmek ve yalnızca kendileri gibi düşünen insanlarla konuşmak istiyorlarsa, bu da mümkün (Sunstein, 2002: 178). Ancak, toplumsal hayatının ilişkiler ağının salt spor, eğlence, haber, yerel ilgi değişkenlerine indirgenmesi ve bununla birlikte iletişimin tek bir konuya bağımlı olarak gelişmesi, "küresel yalnızlık" kavramıyla açıklanabilir.

Gelişmelerin bu boyutlara gelmesiyle, genelde başkalarının belirlediği tercihlere tabi olarak, fazla sorumluluk almadan yaşanılan korumalı dünyadan giderek uzaklaşılmaktadır. Yeni oluşum içerisinde insan, kendi bilgi ve becerisiyle var olabileceğini, her an zor seçimlerle karşılaşabileceğini gözlemlemektedir. İnsan, yeni dönemde kaderini eline almaya en fazla yaklaştığı noktada, taşımaya alışmadığı kadar ağır bir sorumlulukla karşı karşıya gelmektedir. Böylece, ailesinin, komşusunun, köylüsünün yakınlığını hissederek, devletin koruyucu kanatları altında yaşamaya alışmış olan insan, bir anda küresel arenanın ortasında yalnız ve korumasız kalmanın şokunu yaşamaktadır (Ulagay, 2001: 46).

Bugün iyimser olmak gerekirse, insanlar ihtiyaç duydukları bilgiye ulaşmayı, onu seçme ve onu değerlendirmeyi bilen bir toplum yaratmaktadır. Ancak bu toplum kesimi bile şu iki hastalıktan rahatsız: İlki, kişinin aldığı bilgi fazlalığı arasında seçim yapma becerisizliğidir. Bu durum "hafıza doluluk komplikasyonu" olarak da tanımlanmaktadır. Şimdiye kadar elimize geçen her türlü bilgiyi kitap ve ansiklopediler süzme işleminden geçiriyordu. Web'in gelişiyle, en az faydalısından, en faydasızına kadar her türlü bilgi bir arada verilmektedir. Değerli olan bilgiyi seçmekte ve hatırlamaya değmeyeni süzmekte, henüz bir kuralımız yok. İkincisi, yalnızlık sorunu. Çünkü, İnternet'te dünya ile bağlantı ancak sanaldır. Daha önce mümkün olmayan oranda toplumsal bağlantılar mümkün olsa da yüz yüze karşılaşma, el sıkışma, beden kokularını alma şansı giderek azalmaktadır (Eco, 2000: 50). Uzak mesafelere iletişim hızının, alıcıya ve göndericiye önemsiz geldiği bir süreye indirgendiği bir noktaya kadar yükselince siber alan üretimi başlamaktadır (Stratton, 2002: 81). Son derece önemli olan ile tamamen önemsiz olanın birlikte verildiği siber alandaki siteler arasında, hangilerinin ilgi çekici, hangilerinin can sıkıcı olduğunu belirleyebilecek nitel ayrım, erişim imkânı olanlar açısından önemli bir noktadır. Yeni oluşan bu aura içerisinde hayat, evrendeki ilgi çekici her şeye seyirci kalıp, bu tür eğilimi olan diğer insanlarla iletişim kurarak can sıkıntısını gidermekten ibarettir. Böyle bir hayat, günümüzde "postmodern benlik" olarak tanımlanan, tanımlayıcı hiçbir içeriği olmayan ancak bütün olasılıklara ve devamlı yeni roller almaya açık bir benliği yaratır (Dreyfus, 2002: 107, 108). Ortaya çıkan bu benlik, İnternet'in çekici yönleriyle her geçen an farklı içerik ve boyutta yeni bir yön almaktadır.

İnternetin insanlar arasında; ırk, din, sınıf, fikir gibi toplumsal farkları ve cinsiyet, yaş, eğitim gibi bireysel farkları eritmesi, dolayısıyla erişim gücü olan hemen herkese açık olması onu, birçok alternatiflerinden cazip kılmaktadır. Bunun yanında internet, gizli ya da örtük hiyerarşinin sıfırlandığı yeni bir "sanal kamusal alandır". Farkların silinmesi, hiyerarşinin olmaması yanında; sanal bir ortam içermesiyle birlikte, karşındakinin iletişimdeki ilgisinin dışında; herhangi kimliksel, dinsel, eğitimsel vb. bilgilerin öneminin olmaması, bu yeni sanal kamusal alanı, gittikçe artan oranda genişletmektedir. Alternatiflerin bu kadar artırıldığı sanal iletişim mekânlarında, ağdaşlar (netizen) karşılıklı olarak

akıllarından geçirdiklerini, daha önce söyleyemediklerini, ifade etmekte güçlük çektiklerini, içlerinde saklı tuttukları çocuksu ve çılgın duygularını dışarıya aktarma fırsatı bulmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında küreselleşmenin referans teknolojisi olan İnternet; bilgi, ilgi, iletişim ve etkileşim tabanlı "sanal/hayali cemaatler" oluşturmaktadır.

Ancak, bu cemaat örüntülerinin açılımının her an genişlemesine rağmen, yeni olan bu ortamda sanal, gerçeğin yerine ikame edilmektedir. Geleneksel iletişim sisteminin yerini chat (sohbet) ve e-postanın; klasik ticaretin yerini e-ticaretin alması, toplumsal hayatın birçok pratiklerini "dijitalleştirmiştir". İlişkilerin "dijitalleşmesi" ise bireyi ve toplumu psikolojik açıdan ne kadar tatmin edeceği, günümüzün tartışmalı bir konusunu oluşturmaktadır.

Psikolojik ve sosyal yönden gözlem yapıldığında araştırmalar, bilgisayar ağlarının yoğun kullanımı sonucunda toplumdan bireyin yalıtılması, duygularda yüzeyselleşme ve sığlık, yalnızlık ve depresyon gibi sonuçlara işaret etmektedir. Toplumsal katılımda yetersizlik, akraba ve arkadaş bağlarının zayıflaması gibi olumsuz etkilere de dikkat çekilmektedir (Yolaç, 2001: 21). Benzer endişeden hareketle Putman'ın yaptığı kapsamlı bir araştırmada, Amerika'da son 25 yıl içinde kulüp toplantılarına katılmada % 58, aile ile birlikte akşam yemeği yeme sıklığında % 33, eve misafir ve arkadaş davet etmede % 45 oranında bir azalmanın olduğu ortaya çıkarılmıştır. Ülkemizde de toplumsal katılımdaki yetersizlik ve akraba ilişkilerindeki azalmanın göstergesi medyatik bir şekilde bayramda çocuklarının gelmesini bekleyen yaşlı ebeveynlerin durumunun sergilendiği bir reklamda net bir şekilde verilmektedir (Sümer, 2001: 29). Toplumsal bağlardan koparak yalnızlaşan günümüz insanı, tıpkı bir dağ başında, denizde veya ormanda yalnız kalmanın yol açtığı kaygıyı yaşamaktadır (Köknel, 1999: 14).

Dünyadaki yalnızlığın ve insanlardan uzaklaşmanın almış olduğu son şekli açıklamak açısından çarpıcı bir örnek: 1995 yılında Georges adlı birinin ölüsü, ölümünün beşinci yılında, ödenmemiş telefon faturalarının, vergi dairesinin göndermiş olduğu iadeli taahhütlü mektuplarının yığılması nedeniyle şüphelenilerek bulunmuştur. Apartmanın kapıcısı, olaydan beş yıl önce kanser tedavisi için gittiği hastanede gördüğünü söylemiştir. Ölüyü kimin çağırdığı belli olmayan ancak yükselen koku nedeniyle çağrılan itfaiye görevlileri ilk görmüştür (Morin ve Nair, 2000: 162). Bu bağlamda, günümüz insanına her türlü imkânı tanıyan bilim ve teknolojinin etik değerlerle desteklenmemesi, onların sosyal hayat açısından olumsuz sonuçlar doğurmasına neden olmaktadır. Mevcut gelişmelerle dünya toplumlarıyla iletişim kuran insan teki, apartmanındaki komşusundan, iş yerindeki arkadaşından, yakın akrabalarından kopabilmektedir.dolayısıyla teknolojinin artan bir şekilde insan yaşamına katılımı, toplumsal izolasyonla sonuçlanmaktadır. Toplum içinde yalnız yaşamak veya yalnız kalmaya zorlanmak, hayatın her alanında farklı nicelikte ve nitelikte sorunlarla yüzleşen insanı güvensizliğe ve kaygıya sürüklemektedir.

1.4. Mutsuzluk ve Umuda Yolculuk

İnsanlar, hayatın her alanına sinen hızlı değişim ve artan belirsizliği algıladıkça, toplumdan uzaklaşıp yalnızlaştıkça, işsiz kalmak tehdidini hissettip ve eşitsizliğe maruz kaldıkça geleceğe yönelik umudunu yitirerek mutsuz olmaktadır.

1999 yılında Dünya Bankası'ndan James Wolfonsohn ve arkadaşları "yoksulluğun sesi" adlı bir çalışma yapmışlardır. 60 ülkeden 60.000 kadın ve erkeğe gelecekten beklenti ve ümitleri sorulmuştur. Çalışmada fakirlik beklentisinin, gelir artırma beklentisinden daha fazla olduğu sonucu elde edilmiştir. Beklentiler, iyi bir fiziksel ve ruhsal sağlık, toplumda duyarlılık, güven içinde ve önceden tahmin edilebileceği bir durumda olarak saptanmıştır. Ayrıca kendi hayatları üzerinde bağımsızca karar verebilmeyi ve seçimlerini kendileri yapabilmeyi ümit etmişlerdir (Güney, 2002: 58). Kısacası, dünya toplumlarının azımsanmayacak bir kısmı "mutsuz" ve gelecekten "umutsuz"dur.dolayısıyla, mutsuzluk ve umutsuzluğun hâkim olduğu bir süreçte yaşanılmaktadır. Yalnız, çeşitli korkular altında acı çeken, ruhen dengesiz, yıkık ve bağımlı olan bu insanlar, önce bütün çabalarıyla kendilerine boş zaman yaratmaya çalışıyorlar, sonra da bu zamanı "öldürebildikleri" ya da geçirebildikleri oranda sevinç duyuyorlar. Bu bağlamda tarihte ilk kez, haz ihtiyacını giderebilme fırsatları belirli bir azınlığın ayrıcalığı olmaktan çıkıp, sanayileşmiş ülke nüfuslarının en az yarısınca kullanılabilir duruma gelmiştir. Ama yaşanan bu deney, soruyu olumsuz biçimde cevaplamıştır: "Tüm isteklerin tatmini, insanı mutlu etmeye yetmemektedir" (Fromm, 1995: 29). Ayrıca yaşanılmakta olan süreçte belli nesnelere sahip olma, bunları tüketmenin ve belli yaşam biçimlerini takip etmenin, mutluluğun ve hatta insan onurunun zorunlu koşulu olduğu öğretilmektedir (Bauman, 2000a: 60). Ancak yakalanacak bir standart yok olduğu veya "atlet koştukça varış çizgisi de sürekli uzaklaştığı" (Bauman, 2000b: 60) için insanlar daha fazla mutlu olabilmek için tüketmek ve daha fazla tüketimi sağlamak için ise daha fazla çalışmak zorunda kalmaktadır. Sonunda insan, bu hengameden yorulup mutsuzlaşmaktadır. Elde edilen mutsuzluğu sonlandırmak, hayata yeni bir boyut kazandırmak ve heyecan yaratmak için şans oyunlarına katılarak "umut satın alınmaktadır". Aslında loto, toto, şans topu ve kumar gibi şans oyunlarıyla birey, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatta kaybettiklerini elde etmek istemektedir. Kaybedilen iş, eş, dost, prestij, akrabalık ve arkadaşlık ilişkisi, şans oyunlarıyla ikâme edilmektedir. İnternet ve bilgisayar gibi modern araçlar ise bu tür oyunları daha cazip, kolay ve ulaşılabilir bir özelliğe kavuşturmaktadır (Şentürk, 2004: 702). Bugün İnternet aracılığıyla kumar oynayabilen 300'ün üzerinde web sitesinin varlığından söz ediliyor. Kredi kartı kullanılarak bu sitelerde kumar oynamak mümkün. Ülkemizde bu sitelerde (sanal kumarhanelerde) kumar oynayan yaklaşık 4.000 kişinin olduğu sanılıyor. Türk müşterilerinin bu sitelere kazandırdığı aylık cironun ise 4 milyon dolar civarında olduğu varsayılıyor. Talih Oyunları Mahalleri İşletenleri Derneği'nin saptamasına göre yaklaşık

1.300 müzmin kumarbazın olduğu düşünülüyor. Yaklaşık 30.000 kişinin kumarhanelerin müdavimi olduğu ileri sürülüyor. Borsada oynamanın da kumara yakınlığı düşünülürse kumarın milyonlarla ölçülen bir insan kitlesini ilgilendirdiği düşünülebilir. ABD'de yaklaşık 5 milyon kumar bağımlısının ve 15 milyon kişinin de bağımlılık riski taşıdığına inanılıyor (Kaya, 2002: 142). Kumarın kendisinin kaybetme riskinin olduğu zaten açıktır ve buna bağımlılığın eklenmesi ise telafi edilmesi güç riskler ve psikolojik tahribatlar oluşturur. Nitekim kumar gibi şans oyunlarına bağımlılık, maddi kayıp yanında insana sağlığını, ailesini, geleceğini, eşini, işini ve hatta yaşamını kaybettirebilmektedir. Bu gerçeği gözlemleyen veya bu durumlarla yüzleşen günümüz insanı, doğal olarak kendini güvensizlik ve kaygı içinde bulmaktadır.

1.5. Küresel Şiddet ve Terör Olayları

Toplumsal tarihin son elli yılı, daha önce eşine az rastlanır; çatışma, savaş, şiddet ve terör olaylarına tanıklık etmiştir. Japonya'dan, Pakistan'a; Afganistan'dan, İspanya'ya; Irak'tan Nijerya'ya, Amerika'dan Güney Kore'ye olmak üzere; savaş, şiddet ve terör olayları dünyanın birçok ülkesinde gözlemlenmektedir. Ancak bunlar içinde; sembolik değeri, etkileri ve sonuçları bakımından en çok konuşulan ve tartışılan olanı şüphesiz 11 Eylül saldırısıdır.

11 Eylül 2001 tarihinde New York'ta Dünya Ticaret Merkezi'ne ve Washington'da Pentagon'a yapılan ve binlerce sivil insanın ölümüne neden olan saldırı, terör, şiddet ve bunlara bağlı olarak emniyet veya güvenlik konusunda yeni bir döneme girildiğini dünya kamuoyuna göstermiştir. Küreselleşmenin sembolleri olarak nitelendirilen "ikiz kuleler"e yapılan saldırı, **(1)** şiddet ve terör olaylarının din, dil, ırk, sınıf ve ideoloji tanımadığını; amacı, nedeni, hedefi, şekli ve tekniği ne olursa olsun bu tür saldırı ve şiddet eylemlerinin dünyanın her yerinde ve her an olabileceğini ve bunun tüm insanları, "ontolojik güvensizlik" duygusuna sokarak, günlük yaşamı bir risk alanına soktuğunu (Keyman, 2002: 28), **(2)** küresel çağda, savaş ve şiddetin devletin denetiminden çıktığını veya bu noktada devletin güvenlik ve emniyet alanlarında giderek çaresiz kaldığını; şiddet ve terörün ülkenin gelişmişlik düzeyiyle bir ilişkisinin kalmadığını (Gray, 2006: 85-86) ve **(3)** dünyanın ekonomik ve teknolojik tek süper gücünün şiddet ve terör bağlamındaki korunaksızlığını (Castells, 2006: 182-183) gün yüzüne çıkarmıştır.

Amerika, yıllardır dünyanın birbirinden farklı bölgesinde organize ve finanse ettiği keyfi şiddet ve terör olaylarına bu sefer kendisi ev sahipliği yapmıştır. Dünyanın en gelişmiş istihbarat sistemine, teknolojisine ve ekonomisine sahip ülkesinde meydana gelen ve tamamen sivil insanları hedef alan bu saldırı, şiddet ve terör olaylarının geldiği son noktayı vurgulamaktadır. İçinden tüm toplumların ve ülkelerin bir sonuç çıkarmasına vesile olan 11 Eylül saldırısı, şiddet ve terör olaylarını bitirmeyip, aksine onu daha da artırmış ve beslemiştir/beslemektedir. Bu saldırıyı, Amerika'nın Afganistan'a ve yine Amerika'nın Uluslararası iş birliğiyle gerçekleştirdiği Irak işgali izlemiştir. Bu

küresel şiddet ve terör olaylarına, farklı zaman ve mekânlarda gerçekleşen çok farklı nedenlere ve amaçlara dayanan yerel ve bölgesel şiddet ve terör olayları eşlik etmektedir.

Yerel, bölgesel ve küresel olarak isimlendirilen ve değerlendirilen şiddet ve terör artık bugün her yerdedir. Yazılı, görsel ve sanal medya, dünyanın farklı yerlerinde gerçekleşen silahlı okul basma, rehin alma, tecavüz, bıçaklama, yaralama, öldürme, kaçırma ve kapkaç olaylarına ayrılan haberlere büyük yer vermektedir. Her gün bu haberleri işiten veya bu haberlerin verildiği olaylara maruz kalan günümüz modern toplum insanı, doğal olarak güvenlik ve kaygı durumu yaşamaktadır. Yaşanılanlara bağlı olarak Castells'in (2006: 438) "kolektif güvensizlik" durumu ortaya çıkmaktadır. Nitekim, alışveriş merkezlerinden dershanelere, hastanelerden lüks sitelere kadar yaşamın her alanında görülebilen güvenlik kameralarının çokluğu, insanların içinde oldukları "kolektif güvensizlik" durumunu en iyi şekilde açıklamaktadır.

1.6. Bozulan Fiziksel ve Ruhsal Sağlık

Modern teknoloji, günlük hayatı kolaylaştırarak insanlara rahat ve konforlu bir yaşam standardı oluşturmak açısından çok önemli ilerlemeler sağlamıştır. Uzaktan kumandalı televizyonlar, asansörlü apartman daireleri, klimalı arabalar, son model cep telefonları, bilgisayar, İnternet, mutfak robotu, mikser ve halı yıkama makineleri gibi çok kabarık listeyle verilmesi mümkün olabilecek olan ve hayatımızın vazgeçilmezleri olan bu eşyaların tamamı modern teknolojinin eseridir. Bu modern teknoloji insanları; rahatlığa, tembelliğe, hızlı yaşamaya ve aceleciliğe hazırlamıştır. Fast food'larda öğün geçirmek, hazır ve dondurulmuş yiyecekler tercih etmek, bol kalorili ve kolesterollü besinler tüketmek, kendimizi yorgun ve rahatsız hissettiğimizde önceden hazırlanmış reçeteli vitaminler almak, aynı zamanda "modern olmak" anlamında algılanıyor ve değerlendiriliyor. Ancak, rahat ve konforlu bir yaşam kendi içinde aşılması birçok riski taşımaktadır. Nitekim konforlu ve rahat bir yaşama, kanser ve türleri, kalp krizi, beyin kanaması, diyabet, obezite, yüksek tansiyon ve bunların neden olduğu genç yaşta ölümler eşlik etmektedir. Hayatımıza mal olan bu riskleri engellemek için, yemek alışkanlıklarına aşırı dikkat etmek, kolesterolü düşük ürünler, kepekli unlu mamuller tercih edilirken koşmak, yürüyüş yapmak, güzellik salonlarına gidip kilo vermek gibi yeni ve modern alışkanlıklar edinilmektedir. İnsanları beslenme konusundaki tehdit eden riskleri belirleyebilmek için her sabah ve akşam sokaklarda, stadyumlarda yürüyen, koşan insanları görmek, her gün gazetelerin verdiği diyet listeleri ve hastalıklardan korunma yöntemleri, ünlülerin yakalandıkları hastalıklardan kurtaran mucizevi bitki türlerinin verildiği ekleri gözlemlemek mümkün (Şentürk, 2004: 704).

Bu bağlamda, toplumun risk faktörle ilgili kaygıları, yemek yeme alışkanlıklarına ve davranışlarına da dikkat çekecek boyutta yansımış ve hatta bu durum araştırmalara konu olmuştur. Bu konuda İngiltere'de yapılan bir araştırma,

ilginç sonuçları ortaya çıkarmıştır. İngiliz BBC televizyonunda verilen bir habere göre; İngilizler yemek yeme ile ilgili bir araştırmada; Nisan 1947'de % 80 oranında "istediğimi rahatlıkla yiyebilirim.", % 20 oranında ise "dikkat ederim." şeklinde görüş bildirmişlerdir. Aynı soru bu kez Nisan 1996 yılında yöneltildiğinde "istediğimi rahatlıkla yiyebilirim." diyenlerin oranı % 58'e gerilerken; yememe "dikkat ederim." diyenlerin oranı % 42'ye yükselmiştir (Furedi, 2001: 33). Yine beslenmeden kaynaklanan Amerikalıların durumu oldukça ilginç: Amerikalıların 1999 yılı için dilekleri konusundaki bir anketin "zayıflamak" dileğindekilerin çok olduğunu göstermesi çarpıcı bir durumdur. Bu sonuç, Amerikalıların bedenlerinin artık her türlü zihinsel düzenlemeden sıyrıldığını ortaya çıkarmaktadır. Çeşitli jimnastiklere, jogginglere ve aerobiklere katılma; yogilere, psikanalistlere ve psikoterapistlere başvurma, bir eksikliği ruhsal varlık ile bedensel varlık arasında bir uzlaşma ve uyum bulma gereksinimini dile getirmektedir (Morin ve Nair, 2000: 160).

Bunların yanı sıra çağın insanını tehdit eden hepatit, AIDS, SARS gibi tanısı ve tedavisi güç hastalıklar doğmuştur. Uzmanlar, vücuda giren mikrobu etkisiz hâle getirecek antikoru oluşturacak AIDS aşısının piyasaya sürüleceği 2020 yılına kadar hastalıktan ölenlerin sayısının 70 milyonu bulacağını tahmin ediyorlar (**Hürriyet**, 27.06.2003). Yine yakın geçmişimizin çok tartışılan hastalığı SARS (Severe Acute Respiratory Sendrome) ilk uzak doğu ülkelerinde görülmeye başlamış, ancak hızla birçok geniş coğrafya insanını tehdit etmiştir. Gizemli zature olarak tanınan SARS; Çin, Vietnam, Singapur, Hong Kong, Almanya, Kanada, Tayland'da kesin tanısı konulmuştur. Avustralya, İngiltere, Endonezya, İspanya, İsviçre ve ABD'de de şüpheli bazı olgulara rastlanılmıştır. Çoğu Çin'de olmak üzere yaklaşık 600 kişinin öldüğü bu hastalığın son kurbanı 56 yaşındaki bir İtalyan vatandaşı (**Hürriyet**, 08.07.2003).

İnsan sağlığından başlayarak daha sonra turizmi bile etkileyen ve tam anlamıyla bir risk toplumunun varlığını gözler önüne seren insanlara ait bu hastalıklar yanında daha önce ve yine hem insan sağlığını çok yakından ilgilendiren daha sonra ülkelerin ticaretlerine ve hayvanların kitlesel imha olmasına neden olan "deli dana" ve "kuş gribi" gibi hastalıklar da günümüz modern toplumlarının yaşamlarını derinden etkilemektedir.

Bugün, bu hastalıklardan bir başkası Türk insanını rahatsız etmektedir. Tıp biliminde "Kırım Kongo" olarak bilinen halk arasında ise "kene ısırması" diye isimlendirilen ve sonu ölümle biten bir sağlık tehdidi, son iki yıldır ülke insanını tedirgin etmektedir. Sebebi "kuş gribi" nedeniyle itlaf edilen kanatlı ve kümes hayvanlarına bağlanan tehdit, maalesef Anadolu insanın yaşamını alt üst etmektedir. Bu ve benzeri hastalıkların süreklilik ve yaygınlık göstermesi ve her tür hastalığın coğrafya sınırı tanımaması, insanların yiyecek ve sağlık konusunda da güvensizlik ve kaygı duyma durumlarını ortaya çıkarmaktadır.

1.7. Doğal Dengesi Bozulan Ekoloji

Geride bıraktığımız yüzyıl, iki dünya savaşına, çok farklı coğrafyada

gerçekleşen yerel ve bölgesel çatışmalara tanıklık etmiştir. Tüm bu savaş ve çatışmalarda dönemin teknolojik imkânlarının ürünü olan nükleer, kimyasal ve biyolojik silahlar/bombalar denenmiş veya kullanılmıştır. Yakın tarihte dünya, Çernobil faciasından birinci ve ikinci Körfez Savaşına sahne olmuştur. Bu savaşlarda petrol kuyularından sızan kimyasalların, savaşlarda kullanılan bomba türlerinin çevreye, canlılar alemine ve insanlığa verdiği zararları ve bu zararların ilerleyen yıllarda artan ve önlemeyen riskleri barındırmasını söylemek için elimizde çok veri bulunmaktadır. Bunların yanında nükleer enerji santrallerinin çalıştırılması, boğazlardan geçen gemilerin denetimsizliği, kimyasal ve biyolojik sanayi kuruluşlarının tehlikeli atıkları başta insan sağlığı olmak üzere tüm doğayı ve ekolojiyi olumsuz etkilemektedir.olumsuz etkilere maruz kalan doğanın, doğal olarak dengesi bozulmaktadır.ozon tabakasının delinmesi ve dünya ısısının artmasıyla mevsimlerin değiştiği, coğrafya iklimlerinin farklılaştığı her toplumun yakından gözlemlediği ve yaşadığı bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca ekolojik dengenin bozulmasından oluşan sel baskınları, kasırga ve aşırı sıcaklıklar eskiden olduğu gibi yalnız az gelişmiş ülkeleri değil; bunlarla birlikte gelişmiş ve ilerlemiş batı ülkelerini de etkileyerek onları çaresiz bırakmaktadır. 2003 ve 2006 yazı bu bağlamda İngiltere, Fransa ve İtalya için çok sıcak, sonbaharı ise ABD için ise çok yağışlı ve fırtınalı olmuştur. 2007 yaz mevsiminde Balkanlardaki birçok ülkede sıcaklıktan dolayı hükûmetler olağanüstü hâl ilan etmişlerdir.

İnsanın doğa üzerinde kontrol sahibi olma istek ve hedefi, doğal kaynaklardan azami ölçüde yararlanma düşüncesi ve tüketim çılgınlığı gibi nedenlerle insanoğlu, dengesini bozarak doğrudan doğaya ve dolaylı yollardan kendine büyük zarar vermektedir.doğaya verilen zararın büyüklüğüne ilişkin olarak bu yüzyılın sonunda çoğu bitki ve hayvan türü yok olmak tehlikesi taşımaktadır (Gray, 2006: 34).

Ekolojik dengenin bozulmasına bağlı olarak ortaya çıkan bu iklimsel ve mevsimsel değişikler ve bu değişikliklerin ortaya çıkardığı aşırı sıcaklık ve soğukluk insan yaşamını yakından tehdit etmektedir. Küresel ısınma olarak isimlendirilen bu durumla birçok ülke insanı yaşamını yitirmektedir. Bunları yakından gözlemleyen küresel toplumlar ise haklı bir güvensizlik ve kaygı yaşamaktadırlar.

SONUÇ

Tarihin ilk evrelerinden günümüze kadar toplumlar; “tarım”, “sanayi” ve “bilgi toplumu” olmak üzere üç aşamadan geçmiştir. Tarihsel bir kategori olarak verilen bu aşamalar, toplumların her dönemde yaşamış oldukları farklı teknik, yönetim anlayışı, değerler bütünü, ilişkiler sistemi, sınıflaşma şekli ve üretim biçimine, kısaca farklı sosyal yapı modellerine karşılık gelmektedir. Her bir toplumsal aşama, kendinden önceki dönemde olgunlaşmasından dolayı, geçmişin izlerini taşımasına rağmen, yine de geçmişten her anlamda nitel ve nicel farklılıklar taşımaktadır. Nitekim bu farklılıklar toplamı,

yaşanılan sürece özgünlük kazandırmaktadır. Bu bağlamda, günümüzdeki insanlık, geçmiştekinden çok farklı esasları ve anlayışları olan bir süreci yaşamaktadır. Teknoloji ve bilimsel bilgide elde edilen büyük ilerlemelerin şekillendirdiği bu süreç, küreselleşme olarak ifade edilmektedir.

Bugün emek yoğunluğuna dayalı ulus ölçekli üretimden; denetleyici, belirleyici ve koruyucu özelliklerini kendinde toplamış devletin ekonomideki ağırlığından; katı, değişmez ve merkezi yönetim anlayışından; geneli kapsayan eğitim sisteminden; kamu yararının gözetildiği sosyal politikalardan uzaklaşmayı içeren bir küreselleşme süreci yaşanmaktadır. Bu süreci hızlı değişim, yoğun etkileşim, artan belirsizlik, geçicilik, işsizlik, eşitsizlik, bireysellik ve bencillik gibi kavramlar açıklayabilmektedir. Teknoloji ve bilimsel bilgide akıl almaz bir hızlı değişim gerçekleşmektedir. Hızlı değişim, belirsizlik ve geçiciliği beraberinde getirmektedir. Rekabete, kendini sürekli yenileme ve geliştirmeye dayalı bir üretim sistemi yanı sıra kurallarını uluslararası şirketlerin belirlediği piyasa ekonomisi, işsizliği, yoksulluğu ve bunlara bağlı olarak eşitsizliği yaratmaktadır. Bireyselleşmenin ve rasyonelleşmenin yükselen değer oluşu ve sosyal ilişkilerin elektronik ortamlara yoğun bir şekilde taşınması, yabancılaşma ve yalnızlığı ortaya çıkarmaktadır. Makine bağımlı modern kent yaşamı, fiziksel ve ruhsal sağlığı tehdit etmektedir. Yerel, bölgesel, küresel şiddet ve terör olayları, sosyal sorunlara "emniyet" ve "can güvenliğini" eklemektedir. Kontrol altına alma ve kârı en üst noktaya çıkarma düşüncesi, ekolojik dengeyi bozarak sonu felaketlerle dolu gözüken küresel ısınmaya neden olmaktadır.dolayısıyla, günümüz modern insanları, her biri kendi içinde bir risk faktörü olan olumsuzluklarla yüzleşmektedir. Bunlara bağlı olarak güvensizlik ve kaygı duymaktadır. Yaşamı üzerindeki kontrolü anbean kaybeden modern insan, ortaya çıkan durumlara güvensizlik ve kaygı şeklinde tepki vermektedir.

KAYNAKÇA

Alcan, Zafer, (2006), **21. Yüzyılın'ın Ufukları**, Sinemis Yay., Ankara.

Balcıoğlu, İbrahim, (2002), "Saldırganlık", **9. Ulusal Sosyal Psikiyatri Kongresi,** 11-14 Haziran, İnönü Üniversitesi, 97-99.

Bauman, Zygmunt, (1998), **Postmodern Etik,** (Çeviren: Alev Türker), Ayrıntı Yay., İstanbul.

-----, (1999), **Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar**, (Çeviren: Ümit Öktem), Sarmal Yay., İstanbul.

-----, (2000a), **Postmodernlik ve Hoşnutsuzları,** (Çeviren: İsmail Türkmen), Ayrıntı Yay., İstanbul.

-----, (2000b), **Siyaset Arayışı,** (Çeviren: Tuncay Birkan), İstanbul.

-----, (2002), "Modernite, Postmodernite ve Etik", (Çeviren: Aytaç Yıldız), **Doğu Batı**, Sayı: 19, Ankara, 51-61.

Bozkurt, Veysel, (2001): "Enformasyon Toplumu ve Eğitim", **Bilgi ve Toplum**, Sayı: 3, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 15-22.

Capra, Fritjop, (1992), **Batı Düşüncesinin Dönüm Noktası,** İstanbul.

Castells, Manuel, (2006), **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür,** 2. Cilt, (Çeviren: Ebru Kılıç), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayını, İstanbul.

Dreyfus, Hubert A., (2000), "Bilgi Otobanında Nihilizm: Günümüz Çağında Anonimlik Karşısında Bağımlılık", (Çeviren: Ece Gamze Atıcı), **Cogito,** Sayı: 30, Yapı Kredi Yayını, İstanbul, 100-118.

Dura, Cihan, (1997): "Bilgi Toplumuna Doğru Eğitimde Temel Eğilimler", **Türk Yurdu**, Kasım 1997, Cilt: 17, Sayı: 123, Ankara.

Eco, Umberto, (2000), "Hafızanın Sonu", **New Perspektives Quarterly Türkiye**, Cilt: 2, Sayı: 4, İstanbul,48-51.

Eroğlu, Feyzullah, (1997): "Yönetemeyen Bürokrasi ve Yeniden Yapılanma İhtiyacı", **Türk Yurdu**, Kasım 1997, Cilt: 17, Sayı: 123, Ankara,8-14.

Fromm, Erich, (1995), **Bütün Eserleri 2, (**Çeviren: Aydın Arıtan), Arıtan Yay., İstanbul.

Furedi, Frank, (2001), **Korku Kültürü, (**Çeviren: Barış Yıldırım), Ayrıntı Yay., İstanbul.

Giddens, Anthony, (2000a), **Elimizden Kaçıp Giden Dünya, (**Çeviren: Osman Akınay), İstanbul.

-----, (2000b), **Sosyoloji, (**Hazırlayan: Hüseyin Özel-Cemal Güzel), Ayraç Yay., Ankara.

Gray, John, (2006), **Küresel Yanılgılar**, (Çeviren: Zerrin Koltukçuoğlu), Etkileşim Yay., İstanbul.

Güney, Melike, (2002), "Küreselleşme ve Ruh Sağlığı", **9. Ulusal Sosyal Psikiyatri Kongresi**, 11-14 Haziran, İnönü Üniversitesi, 56-60.

http://www.ilocarib.org.

Hürriyet, 27.06. 2003.

Hürriyet, 08.07.2003.

Hürriyet, 13.07.2003

Kaya, Burhanettin, (2002), "Küreselleşme, Kumar ve Umuda Yolculuk", **9. Ulusal Sosyal Psikiyatri Kongresi**, 11-14 Haziran, İnönü Üniversitesi, 138-145.

Keyder, Çağlar, (1996), **Ulusal Kalkınmacılığın İflası,** 2. Baskı, İz Yay., İstanbul.

Keyman, Fuat, (2002), "Kapitalizm-Oryantalizm Ekseninde Küreselleşmeyi Anlamak: 11 Eylül, Modernite, Kalkınma ve Öteki Sorunsalı", **Doğu Batı**, Sayı: 19, Ankara, 28-53.

Köknel, Özcan, (1999)**, Kaygıdan Mutluluğa Kişilik,** Altın Kitaplar, İstanbul.

Milliyet Gazetesi, 16.03.2001.

Milliyet Gazetesi,09.07.2003.

Morin, Edgar ve Nair, Sami, (2001), **Bir Siyaset Uygarlığı, (**Çeviren: Sinan Kom), Om Yay., İstanbul.

Sezal, İhsan, (2001): "Eğitimin Dünü, Bugünü, Yarını: Bir Düşünce Egzersizi", **Bilgi ve Toplum**, Sayı: 3, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 9-13.

Stratton, Jon, (2002), "Siberalan ve Kültürün Küreselleşmesi", **Cogito,** Sayı: 30, Yapı Kredi Yayını, İstanbul,80-100.

Sustein, Cass, (2002), "Günlük Gazetemiz-İnternet Demokrasi İçin Gereken Bir Nimet mi?", **Cogito,** Sayı: 30, Yapı Kredi Yayını, İstanbul, 176-189.

Sümer, Nebi, (2001), "İnternet Kullanımının Toplumsal Katılım ve İlişkiler Üzerindeki Etkileri ve İnternet Bağımlılığı", **Bilişim Toplumuna Girerken Psikoloji, Sosyoloji ve Hukukta Etkiler Sempozyumu**, 23-24 Mart 2001, Türkiye Bilişim Derneği Yay., Ankara, 29-31.

Şentürk, Ünal, (2002), "Küreselleşen ve Yalnızlaşan Birey", **9. Ulusal Sosyal Psikiyatri Kongresi,** 11-14 Haziran, İnönü Üniversitesi, 364-372.

-----, (2004), "Karşı Konulamayan Riskler Toplamı: Risk Toplumu", **IV. Ulusal Türkiye'nin Güvenliği Sempozyumu,** 16-17 Ekim 2003, Elazığ, 693-708.

Ulagay, Osman, (2001), **Küreselleşme Korkusu ve 2001 Krizi**, 2. Baskı, Tümaş Yay., İstanbul.

Yolaç, Pelin, (2001), "Bilişim Çağında Birey ve Gruplar Temelinde Psikolojik Etkileri", **Bilişim Toplumuna Girerken Psikoloji, Sosyoloji ve Hukukta Etkiler Sempozyumu**, 23-24 Mart 2001, Türkiye Bilişim Derneği Yayını: 14, Ankara, 21-23.

EĞİTİMİN ETKİ ALANINDA SİVİL TOPLUM VE KÜLTÜREL DEĞİŞİM

ŞİRİN, Hüseyin
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Eğitim sistemi ile toplumun diğer alt sistemleri pek çok yönden bir birini besler ve bir birinden yararlanır. Karşılıklı beslenmenin, farklı boyutlarda kültürel değişme ve gelişmeye yol açtığı söylenebilir. Eğitim sistemi, bir taraftan yetiştirdiği üyeler ile hem kendini hem de toplumu etkiler. Diğer taraftan toplumda yer alan diğer alt sistemler ile eğitim sistemi arasında da bir etkileşimden söz edilebilir. Söz konusu karşılıklı ilişki, besleme ya da etkilemenin biçimi, düzeyi ve etkililiği hem eğitim sisteminin hem de toplumun örgütlenme biçimi ile doğrudan ilişkilidir. Toplumsal sistemde bulunan örgütlerin yapısı, özellikleri, bir birleriyle açık ve örtük ilişkileri karşılıklı beslenmeyi etkilemektedir. Belirtilen karşılıklı beslenmenin, genelde toplumsal sisteme özelde ise kültürel değişim süreçlerine etkileri olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada sivil toplum, sivil toplumun bir göstergesi olan sivil toplum örgütlerinin eğitim sistemi ile olan ilişkileri, karşılıklı etkileşimleri ve özellikle de sivil toplumun eğitim sistemine doğrudan ve dolaylı katkılarının kültürel değişim bağlamında neden ve nasıl olması gerekliliği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim sistemi, kültürel değişim, sivil toplum, sivil toplum örgütü.

ABSTRACT

Civil Society and Cultural Change in the Effect of Field of Education

Educational system and the other sub-systems of the society feed and make use of each other from a lot of regards. The mutual feed can be said to cause cultural change and development in different sizes. From one side, the educational system with the members whom it brings up affects both itself and the society. From the other side, an interaction can be mentioned between the other sub-systems in the society and the educational system. The mutual relation, the feed and the form, the level and the effect power of the influence are directly connected with both the educational system and the organization form of the society. The properties, the structure and the mutual open and closed relation of the organization in the society affects the mutual feed It can be said that the stated mutual feed has influences on the social system in general and on the process of the cultural change in special.

In this study, it will be worked hard at the civil society, the relation and the mutual effect between the NGO (Non Governmental Organization) which is a

signal of the civil society and the educational system and especially as the regards of cultural change, why and how the civil society must assist the educational system directly or indirectly.

Key Words: Educational system, cultural change, civil society, non-governmental organizations.

Eğitim sistemi, içinde yer aldığı toplumun değerleri ile paralel normların yaşama geçirilmesini amaç edinen bir sistemdir. Eğitim sistemleri, bir yönüyle içinde bulundukları toplumu olumlu yönde değiştirme ve geliştirme çabası içinde iken diğer yönüyle toplumun temel kültürel değer ve özelliklerini korumak için uğraş verirler. Birbirine zıtmış gibi görünen bu süreçler eğitim sistemlerinin temel işlevlerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, eğitim sistemlerinin üstlendikleri işin zor ve karmaşık olduğunu ifade etmek için yeterlidir. Toplumun hedeflenen değişim ve gelişim süreçlerinde belirlenen kazanımlara ulaşması için eğitim sistemine önemli işlevler düşmektedir. Hatta eğitim sistemleri kültürel değişme ve gelişme için özel olarak kurgulanmış sistemler olarak değerlendirilebilir.

Morey ve Luthans'a (1985: 221) göre örgütler, içinde bulundukları toplumun kültürel paradigmasının bir ürünüdür.dolayısıyla toplumsal temel özelliklerle toplumda bulunan çeşitli örgütler arasında önemli benzerlikler vardır. Özellikle eğitim sistemi ile toplumun diğer sistemleri arasında karşılıklı bir bağ, bir ilişkiden söz edilebilir. Bu anlamda okul toplumun ayrılmaz bir ögesidir. Eğitim sistemleri, bir taraftan yetiştirdiği insan kaynağı ile doğrudan toplumdaki sistemleri, dolaylı olarak da toplumu, diğer taraftan ise, yetiştirilmiş bu insan kaynağı içinde bulunduğu toplumsal sistemler aracılığıyla eğitim sistemini etkilemektedir.

Eğitim Sisteminin Doğası

Eğitime ilişkin tanımlar incelendiğinde, üç temel bakış açısının varlığından söz edilebilir. Russell (1976) bu bakış açılarından ilkinin; eğitimin amacının yetişme olanakları sağlamak ve engelleyici etkileri ortadan kaldırmak, ikincisinin; bireye kültür vermek ve yeteneklerini mümkün olan en geniş ölçüde geliştirmek ve üçüncüsünün ise; eğitimin birey açısından değil toplum açısından ele alınması bağlamında yararlı yurttaşlar yetiştirmek olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda eğitimin çok yönlü etkilere sahiptir.

Eğitim sisteminin dinamik ve açık bir sistem olarak her türlü etkiye açık olduğu kabul edilebilir. Burada dinamik kavramı, sistemin zaman içinde şartlara göre değişkenlik gösterebilme yeteneği anlamında kullanılmıştır. Genelde eğitim sistemi özelde ise bu sistemin araçları olan okullar, dinamik olan sosyokültürel ortamda görev yapmaktadırlar. Eğitim sistemleri diğer açık sistemler gibi, diğer sistemlerle etkileşim içindedirler. Bu, onların dışarıdan enerji ve kaynak alma durumunda olduklarının bir ifadesi olarak da

tanımlanabilir. Açık sistemlerin önemli özellikleri arasında, sistemin diğer sistemlerle etkileşimde iki temel boyut kullanmaları vardır. Sözü edilen bu boyutlar "girdi" ve "çıktı"dır. Girdi, sisteme dışarıdan gelen her şey, çıktı ise çevreye gitmek için sistemden ayrılan her şeydir.

Alver'e (2005) göre eğitim, belli kalıplarla ifade edilmesine karşın hayata ilişkin tüm olgularla iç içe olan bir kavramdır. Çünkü eğitim, tüm hayatı kapsayan ve asla okul ve müfredat ile sınırlandırılamayacak kadar kapsamlı, etkili ve sürekli bir süreçtir. Türkmen (2002) eğitimin; gelir artışı, daha iyi birey ve halk (kamu) sağlığı, düşük doğurganlık oranı, demokratikleşme, siyasal iktidarın istikrarlı oluşu, yoksulluk ve işsizliğin azaltılması, artan çevre bilinci, suç oranlarında düşme, toplumsal suçlarda ve mülkiyet suçlarında azalma olarak tanımlanan dokuz çıktısından söz etmektedir. Eğitim; bireysel ve toplumsal yararı, gelişmeyi ve değişime ayak uydurabilmeyi sağlarken, sosyal refahın artmasına da yardımcı olmaktadır. Değişime ayak uydurabilmek, değişimi yaratabilmek oldukça zor bir süreç anlamını taşımaktadır.

Eğitim, kişiliğin yetişmesini, bireyi kendi kararlarını veren bir kişi olarak meydana getiren yeteneklerini ve yaratılışını amaçlamaktadır (Schafer, 2003). Bu yönüyle eğitim bireyi hayata hazırlamaktadır. Ancak Horst'a (1998) göre bireylerin hayata hazırlanması demek yalnızca kazançlı bir iş bulmaları değil, aynı zamanda bireylerin haklarını ve görevlerini anlamış ve topluma katkıda bulunabilecek üyeler olarak yetiştirilmeleri anlamına gelmektedir.

Bireyin toplumdaki üyelerle birlikte yaşaması, toplumun değerlerini benimsemesi, toplumsal hayatın normlarına uyması ve grup içinde kendisine verilecek rolleri yerine getirebilmesi ile toplumsallaşma süreci gerçekleşir. Bu yönüyle eğitim toplumu etkilemektedir. Buradaki kritik ancak basit soru: "Eğitim toplumu nasıl etkiler?" olabilir. Aslında verilecek yanıt da en az soru kadar basittir çünkü eğitim sistemleri okulları aracılığıyla bireyleri toplumsal davranış kalıplarına hazırlayan planlanmış bir sosyalleşme ağıdır.okula devam eden birey, önceki konumuna göre farklı durumdadır. Bu ağ içinde birey, planlanmış biçimde toplumsal rolleri, kuralları, yapı ve davranışları öğrenmektedir. Aslında burada sözü edilen toplumsal roller, kurallar, yapı ve davranışlar bir yönüyle o toplumun kültürel örüntülerinin birer yansıması olarak görülebilir.

Eğitim ve Kültür

Eğitim doğası ve işlevi gereği sosyal ve kültürel değişimin bir aracıdır. Kültür kavramı, üzerinde en çok konuşulan, en fazla tanımı yapılan kavramlar arasında gösterilebilir. Bunun nedeni; kavramın henüz tam anlamıyla açıklanamamış olması değil, kavramın farklı zamanlara ilişkin toplumsal olay, olgu, durumlar, farklı disiplinler ve ideolojiler ile ilişkilendirilmek durumunda olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin Güvenç'e (1984: 98) göre kültür; bilim alanında uygarlık; beşeri alanda eğitim sürecinin ürünü; estetik alanda güzel sanatlar; maddi ve biyolojik alanda üretme, tarım, çoğaltma ve yetiştirme

anlamlarını taşır. Kültür ile insan arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur Her ikisi de birbirini etkileyerek değiştirir, geliştirir. Çünkü insan kültürü yaratırken, kültür de insanı yaratmaktadır.

Kültür kavramının kapsamlı tanımlarından birinin; bir toplumun, bir grubun sahip olduğu benzer veya ortak nitelikleri, bir diğerinin ise; insan (lık)ın ihtiyaç ve beklentilerini karşılamak, doğa karşısındaki mücadele ve gelişimini sağlamak için geliştirdiği çözümler biçiminde olduğu söylenebilir.

Toplumdaki insanların yaşamları, üretimleri, ilişki biçimleri o toplumun kültürel birikimlerini yansıtmaktadır. Kültürel birikimlerin çevreye aktarılması, yayılması bunların kabul düzeylerini ve yaşam/kalıcılık sürelerini arttır. Kültür; insanların zamanla ürettikleri, biriktirdikleri sonraki nesillere aktarmaya çalıştıklarıdır. Bu aktarım süreci örgütlü, sağlıklı, planlı ve verimli biçimde eğitim sistemi aracılığıyla mümkün olabilir.

Aktarılamayan ya da yayılmayan kültürel birikimler zamanla unutulacak ve kaybolacaktır. Kültürel değerlerin aktarılamama, yayılamama ve zamanla unutulma riski olduğu söylenebilir. Bu riskin mümkün olan en düşük düzeye çekilebilmesi, etkili bir eğitim müfredatı ve onun uygulanması, her türlü iletişim kanalının ve teknolojilerinin kullanılması ile mümkün olabilir. İletişim teknolojilerinin nasıl ve daha etkin kullanılacağı bilgi ve davranışları yine eğitim kurumlarında (okullarda) bireylere kazandırılabilir.

Şişman (2002), okulda bir arada olan insanlar arası ilişkilerin bürokratik kurallardan çok ortak değerler etrafında şekillendiğini, bunun nedeninin ise okulun değer üreten ve bu değerlere göre işleyen ve belirli değerleri gerçekleştirmeye çalışan bir örgüt olduğundan kaynaklandığını belirtmektedir. Eğitimin temel işlevlerinden biri, kültür değerlerini sonradan gelenlere aktarmaktadır; eğitimin temel amacı toplumun kültürünü yeniden üreterek yeni kuşaklara nakli ve toplumu yeniden amaçlanan geleceğe götürmektedir. Büyükdüvenci'ye (1987: 2) göre eğitim, toplumun kendini daha yüksek düzeyde ve daha iyi şekilde kanıtlaması için kullandığı bir araçtır. Süreç içinde toplumsal yapının farklılaşması ile birlikte ailelerin çocuklarına aktardıkları bilgiler yeterli olmamaya başlayınca eğitim, kamusal alanda farklılaşmış bir kurum niteliği kazanmaya başlamıştır. Örneğin, modern-sanayi toplumlarının oluşumu ile birlikte, düşük sosyo-ekonomik sınıftakilerin yüksek statüye geçebilmelerini sağlayan eğitim toplumsal hareketliği ön plana çıkmıştır (Alix, 1995: 402).

Günümüzde bilgiye ulaşmanın geçmişe göre kolaylaşması, ulaşılan bilginin güvenirliği sorununu getirmektedir. Ulaşılan bilginin güvenirliği ile ilgili karar verme işi için denetim eylemi, neredeyse bilgiye ulaşan son kullanıcıya denetici rolü yüklenerek sağlanmaktadır. Son kullanıcı rolündeki bireyin, bu rolün gereklerini yerine getirebilmesi; bireyin araştırma, sorgulama becerisini kazanması ile mümkündür. Denetleme rolünden yoksun bir kullanıcının, ulaştığı bilgiyi sorgulamadan doğrudan kabul etme ve bu bilgiye uygun biçimde

davranış değiştirme olasılığı yüksektir ve bu durum beraberinde tahmin edilmesi güç riskleri taşıyabilir. Örneğin ulaşılan bilgi tarih, kültür, sanat, din ve bilimin her hangi bir dalı vb. pek çok konuda olabilir. Denetimden uzak bir anlayışla kabullenilen bu tür yanlış/yanlı bilgiler toplum sağlığı için patlamaya hazır bombaya ya da salgın hastalıklara neden olabilecek virüslere benzetilebilir. Bu risklerden korunmanın birinci ön şartı, yetiştirilen yeni nesillere özellikle araştırma-sorgulama becerisinin kazandırılmasının sağlanmasıdır.

Araştırma-sorgulama becerisi; doğru ve anlamlı sorular sorarak problemi fark etme, kavrama, neyi, nasıl yapmakla ilgili planlama, sonuçları tahmin etme, çıkabilecek sorunları kestirebilme, sonuçları test etme ve fikirleri geliştirmeyi kapsamaktadır (MEB, 2005). Araştırma-sorgulama becerisine sahip bireyler aynı zamanda kritik düşünebilme, sorun çözmede farklı yaklaşımlar üretebilme gücünü de kazanırlar. Bu gücü kullanabilen bireylerin oluşturduğu toplum, yukarıda ifade edilen riskleri en aza indirgenmiş biçimde kültürel değişim ve gelişime yön verebilecektir.

Kültürel gelişme, kültürü oluşturan ögelerin ileri biçimler oluşturabilmek için değişmesidir ve ileri kültür biçimi toplumları oluşturan insanların etkinliklerini arttırmayı, gelecek için daha fazla olanaklar sağlayan yeni düzenlemelerdir (Çeçen, 1984). Bilhan (1986) eğitim ile toplumsal değişme arasında dinamik işlevler zinciri bulunduğunu, değişme sürecinde eğitimin belirleyici bir unsur olarak (*a)* bir durumdan başka bir duruma geçişin sağlanması ve (*b)* toplumsal barışın sürekliliğinin korunması işlevlerini gördüğünü belirtmektedir.

Birey, Eğitim ve Sivil Toplum

Antik Yunan'a kadar uzandığı vurgulanan sivil toplum kavramı Aristo'ya göre kamusal iyiliği sağlamayı amaçlayan, bireysel çıkarlardan bağımsız yönetilen toplumdur ve Bu bakış açısı ile 18. yüzyılına kadar toplum ve devlet bir birinden ayırt edilmez (Kaldor, 2002). Bu bakış açısında toplum içinde insanların birbirleriyle nezaket kuralları içinde ilişki kurdukları vurgulanır. Sivil toplum kavramına ilişkin olarak farklı zamanlarda ve farklı düşünsel temellerle çok çeşitli tanımlamalar yapıldığından söz edilebilir. En genel anlamıyla sivil toplum, toplumu oluşturan bireylerin ilişkiler ağıdır. Tuncay'a (2003) göre, sivil toplum devletten önce gelen, onun içinde yaşayan ama onunla özdeş olmayan hatta ona karşı koyabilen bir tür insan ilişkileri ağıdır. Bir toplumun sivil toplum olarak tanımlanabilmesi için devlet aygıtının iki temel özelliği taşıması gerekmektedir. Bu özelliklerden biri devletin hukuk devleti olması, diğeri ise faaliyet alanı olarak devletin sınırlı olmasıdır (Çaha, 1999). Hukuk devleti, yurttaşların eşit konumlarda, temel haklarının her ne nedenle olursa olsun sınırlandırılmadığı bir yapıyı ifade etmektedir. Faaliyet alanı sınırlılığı ile ise devletin temel bazı politikalar ilgili olarak faaliyette bulunması, düzenleyici olması ifade edilmektedir. Tabakoğluna'na (2002) göre sivil toplum kavramı,

birey ile devlet arasındaki yakınlık/uzaklık ya da başka bir ifade ile mesafeyi tanımlamaktadır. Tosun'a (2001) göre ise bu kavram; siyasal-yönetsel, demokrasi ve demokratikleşme arayışlarını kapsamaktadır.

İnsanoğlu bir taraftan daha iyiyi bulabilme arayışları, diğer taraftan yüzyıllar boyunca yaşadığı deneyimler ile kendisi için en uygun yönetim formu olarak demokrasiyi ve demokratik yönetim biçimini benimsemiştir. Ancak daha iyiyi bulma isteği tükenmemiş ve bu konudaki arayışlarını sürdüre gelmiştir. Bu süreçte demokrasi modelleri oluşturmuştur. İnsanoğlunun kendisi için en uygun yönetim modeli belirleme sürecinde, çeşitli araçlardan yararlandığı söylenebilir. Genelde örgütler/kuruluşlar, özelde ise sivil toplum örgütleri/kuruluşları (STÖ/STK) bu araçlardan biri olarak kabul edilebilir. Bu açıdan STÖ'ler, demokrasinin gelişmesine katkıda bulunan örgütler olarak tanımlanabilir. Bir bakıma; demokrasi bağlamında ilk akla gelen temsili demokrasi tipinin, STÖ'ler aracılığıyla katılımcı demokrasiye dönüştüğünden söz edilebilir.

Demokrasinin bir kültür olarak yaşaması ve yaşatılması gerekliliği tartışma götürmez bir gerçek olarak değerlendirilmelidir. Demokrasi kültürünün temelinde de alınacak kararlara bu karardan etkileneceklerin katılımı söz konusudur. Bireylerin hem karara katılım sürecinin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğine ilişkin demokratik yolların neler olduğunu bilmesi hem de alınacak kararlar hakkında yeterince bilgilendirilmeleri gerekir. Miser'e (2000) göre katılım, bireylerin kendi yaşam alanlarına ilişkin kararlarda, işlem ve eylemlerde etkileşimli özne olmalarıdır. Bireyin etkileşimli özne konumunda olabilmesi demokrasi modelinin katılıma olanak vermesi ile mümkün olabilecektir.

Katılımcı demokrasi, siyasal gücün kullanımının toplumdan etkilendiği siyasal rejimdir (Şaylan, 1998: 84). Diğer bir tanımla katılımcı demokraside karar alma işlemi, kişilerin kendi hayatlarını etkileyen kararlara; önerileri, tartışmaları, planlamaları ve uygulamaları ile gerçekleşir. Bu bağlamda katılımcı demokrasinin beş ana özelliği vardır (Olsen, 1991):

1. Bütün bireyler kendilerini etkileyen bütün ortak karar alma mekanizmalarına istedikleri kadar katılma imkânına sahip olmalıdırlar.

2. Ortak karar almaya katılma sadece oylama ile sınırlı değil, değişen derecelerde katılım ve bağlılık gerektiren etkinlikleri de kapsamalıdır.

3. Ortak kararlardaki sorumluluk sadece görevlilerle sınırlı olmamalı, mümkün olduğunca yaygın olmalıdır.

4. Ortak kararlar almaya yönelik katılım, sadece siyasi sistem ile sınırlı olmamalı, toplumsal hayatın tümünü kapsamalıdır.

5. Siyasi olmayan kararlar alma işlemine katılım, bireylere daha önemli siyasi kararlara katılabilmek için gerekli siyasi beceri ve normları öğretir.

Putnam (1993) sivil toplumu "aktif, kamu ruhuna sahip vatandaşların oluşturduğu, eşit siyasal ilişkilere, güvene ve iş birliğine dayalı bir toplumsal doku" olarak tanımlar. STÖ'lerde bir amacı gerçekleştirmek için karşılıklı etkileşimi geliştirmekte; aidiyet ve biz duygusuyla kültürel dokuları örmeye başlamaktadırlar (Yıldırım, 2004). Yıldız'a (2004) göre STÖ'ler demokrasi kültürünü besleyen saygı, tolerans, karşılıklılık gibi sivil değerlerin oluşturulmasına katkıda bulunan temel aktörlerden biridir. STÖ'ler bir taraftan toplumun siyasal beklentilerinin ifade edilmesine ve devletin eylemlerinin sivil toplum tarafından denetlenmesine hizmet ederken diğer taraftan da topluma devlet karşısında bir korunma sağlamaktadır (Ünüsan, 1994). STÖ'ler bireyleri ortak amaç etrafında toplayan, kendiliğinden oluşan sosyal gruplardır (Haigh, 2006). Devlet ya da kamu kuruluşları birinci sektör, kâr amaçlı piyasa kuruluşları ikinci sektör, kâr amacı gütmeyen STÖ'ler ise üçüncü sektör olarak tanımlanmaktadır (David, 1998; Ulaş, 2001; Göymen, 2004). STÖ'ler devlet dışı örgütlerdir ve sosyal adaletle ve/veya çevrenin korumasıyla ilgili olan kâr amacı gütmeyen gruplar olarak tanımlanmıştır (McCoy ve McCully, 1993). Fakat bu tanım STÖ'lerinin geniş alanlara yayılan farklılıklarını kapsamakta yetersizdir (Pincen ve Finger, 1994; Palmer ve Birch, 2003).

STÖ'lerinin özellikleri arasında; kâr amacı gütmeme, esnek yapısı ile isteklere anında yanıt verebilme, gönüllüğe dayalı olma, karar-uygulamalarda katılımcı yaklaşım benimseme, devletten bağımsız olma, kamu yararını gözetme, iktidarı hedeflememe, kamu alanına sahip olma, yasallık ve şeffaflık sayılabilir (Drucker, 1996; Tunçay, 1998; Arslan, 2001; Güder, 2006; Yıldırım, 2004). Özellikler içinde yer alan gönüllülük kavramı, bireyin her hangi bir maddi kazanç/karşılık beklemeden, bir çıkar beklentisi içinde olmadan, toplumun yaşam kalitesini arttırmak üzere etkinliklerde bulunması anlamına gelmektedir.

Temel sistem ya da en büyük sistem olarak tanımlanabilecek devlet aygıtının yönetiminde pek çok aktör yer almaktadır. Söz konusu aktörler ve temsil ettikleri; devleti bürokrasi, özel sektörü holdingler/şirketler, tüm toplumsal grupları da STÖ biçiminde sıralanabilir. Böyle bir modelde var olan siyasal ve toplumsal örgütlenmenin değişmesi; gelişmelere hızla uyum sağlayabilmesi esnek bir yapılanma ile mümkün olabilir. Özellikle katılımcı demokrasi sürecinde toplumsal dinamiklere özellikle de STÖ'lere önemli görevlerin düştüğü söylenebilir. Örneğin Yiğit'e (2005) göre STÖ'ler özellikle Merkezî ve Doğu Avrupa'da demokrasiye geçişi hızlandıran programlarının önemli bir parçasıdır.

Gönüllülerin bir araya gelerek oluşturdukları, hemen hemen tüm STÖ'lerin tüzüklerinde, örgütlerin amaçlarını gerçekleştirmek üzere kongreler, konferanslar, sempozyumlar, kişisel gelişime yönelik etkinlikler ve çeşitli konularda projeler gibi eğitimsel etkinlikler yolu ile üyelerinin ve toplumun eğitimine katkıda bulundukları söylenebilir. Bu tür yollarla STÖ'lerin toplumun çeşitli konularda dikkatini çekerek bir duyarlılık oluşturdukları söylenebilir.

STÖ'lerin eğitim alanıyla ilişkileri dikkate alındığında erken çocukluk eğitiminden yetişkin eğitimine, insan haklarından çevre duyarlılığına kadar pek çok alanda çalışma yaptıkları söylenebilir. STÖ'lerinin, özellikle Dünya Bankası ve Avrupa Birliğinin bazı projelerinde yer alıyor olmaları, bu örgütlerin sistem üzerindeki etkinlik boyutunu göstermesi açısından önemlidir.

Türkiye'de sivil toplum ve STÖ'lerine devlet tarafından verilen önem ve özenin bir göstergesi olarak kalkınma planlarındaki yaklaşımlar gösterilebilir. Örneğin, 2007-2013 dönemini kapsayan Dokuzuncu Kalkınma Planı (DKP) Türkiye'nin ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda bütüncül bir yaklaşımla gerçekleştireceği dönüşümleri ortaya koyan temel politika dokümanıdır. Bu dokümanın temel amaçlarından birisi kamu kesimi ile özel kesim ve sivil toplum arasında iletişime ve ortak hedeflere dönük iş birliğine katkıda bulunmaktır. Her düzeyde ve çok yönlü ilişkilerle sivil toplum arası bağlar, farklılık içinde birlik olma anlayışı ile kültürel zenginlik ve hoşgörünün güçlendirilmesi, STÖ'lerin nitelikli iş gücü yetiştirme, sosyal hizmet ve yardımlar alanındaki faaliyetlerinin destekleneceği ifade edilmektedir (DKP, 2006).

Diğer taraftan, özellikle de eğitim açısından dikkate alındığında STÖ'lerinin, değerlerin ve sosyal davranışın biçimlenmesinde eğitimin merkezi rolünü kabul ettikleri söylenebilir. Rio De Janeiro'da 1993 yılında düzenlenen Küresel Forumda, STÖ'lerin; değerlerin erozyona uğraması, yabancılaşma ve bireylerin kendi geleceklerinin oluşturulmasına katılmaması konularında kaygılı oldukları ve bu nedenle sürdürülebilir toplumların oluşturulmasını amaçlayan evrensel eğitimsel dönüşüm sürecine kendilerini adadıkları vurgulanmıştır (UNCED NGO Forum, 1993).

Bir nüfuza ne kadar eğitim verilecek ve o nüfuzda kimin, ne tür eğitim alacağı gibi konular genellikle eğitim sistemi dışındaki kitleler tarafından kararlaştırılır. Bu kitlelerin, hem halkın içinden kitleler hem de özel nitelikli kitleler olduğu söylenebilir. Bu anlamda yukarıda belirtilen sorulara verilecek cevaplarda bu kitlelerin payları yüksektir.

Toplum-okul ilişkileri ve bunların potansiyelini anlamak için katılımcıların kimler olduğu, toplumun okula ne katkı yapabileceği ve okulun toplumu destekleme yollarının tanımlanması gerekmektedir. Yukarıda belirtilen örgütlerin ya da başka değişle toplum katılımının okula katkıları, (a) öğretim programı desteği, (b) okul kaynaklarının sağlanması ve (c) okulların yönetimi biçiminde üç alanda gruplandırılabilir (Adams, 2002: 52-53). Toplumun sayılan bu üç alandaki katılımı ve rolleri aşağıda Tablo 1'de verilmektedir. Toplumun çeşitli aktörlerle eğitim sistemine ve okula olan bu katkısı diğer bir değişle paydaşların süreçlere katılımının yalnızca eğitim sisteminde değil aynı zamanda toplumun diğer kurum/kuruluş ve örgütlerini de güçlendirmeye de katkı sağlayacağı düşünülebilir.

Tablo 1: Eğitimin Geliştirilmesinde Toplumun Kalıtımı

Eğitim Alanı	Toplum İlgisinin Türü
Öğretim Programına Destek Sağlanması	✓ Okul programını destekleyici bir ortam geliştirmek. ✓ Okula kayıt olma, devam ve katılımı geliştirmek. ✓ Öğrencilerin evde gözlenmesi. ✓ Öğrencilere yeterli çalışma yerinin sağlamak. ✓ Problemli öğrencileri belirleyerek onlara yardım etmek. ✓ Ailelerinin acil durumlarında öğrencilere yardım etmek. ✓ Okul personelinin moralini yükseltmek. ✓ Destek amaçlı (kısa zamanlı) ya da düzenli (sürekli) öğretmenler sağlamak. ✓ Alan uzmanlığı konusunda eksikliği bulunan öğretmenlere destek sağlamak. ✓ Bilgi toplumuna geçişe katkıda bulunmak. ✓ Çıraklık/iş imkânı sağlamak.
Okula Kaynak Sağlanması	✓ Okul için arsa/yer bağışlamak. ✓ Okul binalarının inşaatlarının yapılmasına iş/malzeme sağlamak. ✓ Tamir/koruma hizmetleri sağlamak. ✓ Kitap, araç-gereç ve öğrenme materyali sağlamak. ✓ Okullara verilen/bağışlanan parayı artırmak.
Okul Yönetimine Destek Sağlanması	✓ Okul programlarının başarılı bir şekilde uygulanmasını sağlamak. ✓ Öğrenme sürecinde ailelerin sorumluluğunu desteklemek. ✓ Daha fazla malzeme desteği sağlamak. ✓ Personelin üzerindeki yükün azaltılmasına yönelik insan gücü sağlamak. ✓ Uzman desteği sağlamak. ✓ Para artmasına yardımcı olmak, moral desteği ve genel danışmanlık sağlamak. ✓ Yeni fikirler sunmak, aksaklıkları giderici hizmet etmek. ✓ Danışma/yönetim kurullarına yardım etmek. ✓ Yerel okul programlarının planlanması, yönetilmesi ve değerlendirilmesine katılmak. ✓ Zamanla, Hükûmet desteği ve teknik yardımla, formal ve informal yerel eğitimin ana sorumluluğu alacağını kabul etmek. ✓ En düşük hükûmet desteği ile okul yönetim işlevlerinin çoğunu devralmak.

Kaynak: (Williams 1997'den Akt.: Adams, 2002: 54) Education and National Development: Priorities, Policies, and Planning.

Genelde eğitim özelde ise okul yönetimine ilişkin pek çok karar süreçleri vardır. Bu süreçlerin her birinde alınacak kararlar başta eğitimciler (yönetici, denetici, öğretmen, uzman) öğrenciler, öğrenci velileri ardından okul çevresini (toplum) doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemektedir. Newman'a (1985) göre karara katılma bir etkileme, etkileşim sürecidir. Karardan bir şekilde etkileneceklerin alınacak karara ilişkin süreçlere görüş, eleştiri ve beklentileriyle katılması hem kararın uygulama olasılığını, hem de kararın ilgili taraflarca kabulünü kolaylaştırabilir.

Okul yönetimine veli katılımı konusu; etkililik, halk sorumluluğu, hak konusu ve daha demokratik bir okul yönetimi aracı olarak çeşitli bakış açılarından incelenebilir. Velinin okul yönetimi ve ilgili kararlara katılımı bir

sivil toplum örgütü olarak tanımlanabilecek okul denekleri aracılığıyla olabilir. Ancak önce velinin bu tür bir sürece katılıyor olmasının sağlayacağı yararların iyi tanımlanmış olması beklenir. Örneğin, okul yönetimine velilerin katılmasının nedenleri; (*a)* veliler çocukların ilk eğiticileridir, (*b)* velilerin kendi çocukları için uzun dönem sorumlulukları vardır, (*c)* velilerin katılımı öğrencinin öğrenmedeki başarı şansını artırabilir (*d)* bu bir haktır, (*e)* velilerin katılımı okul yönetimini demokratikleştirme sürecinin bir parçasıdır (Chan ve Chui, 1997: 103). Okulun en yakın çevresinde yer alan veliler ile başlayan kararlara katılım sürecinin giderek genişleyerek okulun, yakından uzağa doğru çevresini bu sürece dâhil edeceğinden söz edilebilir.okulun yakından uzağa biçiminde ifade edilen çevresinde; dayanışma grupları, işçi işveren sendikaları, eğitim sendikaları, eğitim dernekleri kısaca STÖ'ler, yerel yönetimler sıralanabilir.

SONUÇ

Eğitim, tüm yaşamı kapsayan etkili ve sürekli bir süreçtir. Yaşam içinde ne varsa her şey karşılıklı bir etkileşim içerisinde eğitim olgusundan etkilenir ve eğitim olgusunu etkiler. Diğer bir değişle eğitim hem etkiler hem de bu etkilediklerinin etkileri altında işlevini sürdürür. Bireylerin toplumsal yaşamın gereklerine uygun biçimde yetiştirilmesi için eğitim örgütlerinde ortak yaşam bilincinin sağlanmasına yönelik uygun etkinlikler gerçekleştirilir.

Bireylerin demokrasi bilincini içselleştirebilmeleri ve bu içselleştirmelere uygun davranabilmelerinin sağlanması için okul öncesi eğitimden başlayarak, demokrasi ve demokrasi kültürü konularında müfredat uygulamalarının yaygınlaştırılması gerekmektir.

Sosyal sorumluluk bağlamında karar süreçlerine bireylerin örgütlü olarak katılmalarının sağlanmasında farklı ve yeni yolar bulunmalı ve bu yollar okullarda uygulamalı olarak bireylere kazandırılmalıdır.

Türkiye'nin kültür mirasının toplumu oluşturan tüm ögelere tanıtılması ve aktarılması için her düzeydeki eğitim örgütleri ile sivil toplum örgütleri arasındaki iş birliği desteklenmeli ve yaygınlaştırılmalıdır.

KAYNAKÇA

Adams, D., (2002), **Education and National Development: Priorities, Policies, and Planning**, Asian Development Bank Comparative Research Centre The University of Hong Kong.

Alix, E., (1995), **Sociology: An Everyday Life Approach**, Minneapolis: West Publishing Company.

Alver, K., (2005), "Okumanın Hâlleri: Okumanın Sosyolojisi Üzerine", **Sivil Toplum Düşünce&Araştırma Dergisi**, 3 (12), 51-59.

Arslan, O., (2001), **Kamusal ve Tarihsel Aşamalarıyla Sivil Toplum ve Türkiye Gerçeği**, İstanbul: Bayrak Yayıncılık.

Bilhan, S., (1986), **Eğitim Sosyolojisi**, Ankara: DTCF Yayınları.

Büyükdüvenci, S., (1987), **Eğitim Sosyolojisine Giriş**, Ankara: Yargıçoğlu Matbaası.

Chan, Y.-Benjamin, M. &Chui Hong S., (1997).” Parental participation in school councils in Victoria, Australia”. **International Journal of Educational Management**. 11/3 (102-110).

Çaha, Ö., (1999), **Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi,** İstanbul: İz Yayıncılık.

Çeçen, A., (1984), **Kültür ve Politika**, İstanbul: Hil Yayınları.

David, L., (1998), “Development NGOs and the Challenge of Partnership: Changing Relations between North and South”. **Social Policy & Administration 32 (5), 501–512.**

DKP, (2006), **Dokuzuncu Kalkınma Planı (2007-2013) Resmî Gazete** 1 Temmuz 2006 Cumartesi-Mükerrer Sayı: 26215.

Drucker, P. F., (1996), **Yeni Gerçekler.** İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Göymen, K., (2004), “Küresel Sivil Toplum: Gereksinme, Fırsatlar ve Engeller”, **I. Ulusal Sivil Toplum Kuruluşları Kongresi**, (4-6 Haziran) Çanakkale, Biga: Onsekiz Mart Üniversitesi

Güder, N., (2006), **STK’lar için Gönüllülük ve Gönüllü Yönetimi Rehberi,** Ankara: Sivil Toplum Geliştirme Merkezi (STGM).

Güvenç, B., (1984), **İnsan ve Kültür**, İstanbul: Remzi Yayınevi.

Haigh, M. J., (2006), “Promoting environmental education for sustainable development: the value of links between higher education and non-governmental organizations (NGOs)”, **Journal of Geography in Higher Education**, 30, (2), 327-349.

Horst, A., (1998), “Political Education of Pupils in the New Federal States” **European Education**, 93, (25), 2.

Kaldor, M., (2002), **Civil Society and Accountability**, Human Devolopment Report, Occasional Paper.

McCoy, M. & McCully, P., (1993), **The Road from RIO; an NGO Guide to Environment and Development.** Utrecht: International Books.

MEB, (2005), **İlköğretim 1-5 Sınıf Programları Tanıtım El Kitabı,** Ankara: MEB.

Miser R., (2000), **Topluluk Katılımı.** Ankara: A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları. No: 183.

Morey, N. ve Luthans, F., (1985) "Refining the displacement of culture and the use scenes and themes in organizational studies", **Academy of Management Review,** 10 (2). 219-229.

Newman, W., (1985), **Yönetim: İşletmelerde ve Kamu Yönetiminde Sevk ve İdare**. (Çeviren: Kenan Sürgit) Ankara: Yetkin Yayınları.

Olsen, M., (1991), **Modern Polities**, New Jersey: Prentice Holl Engewond Cliffs.

Palmer, J. A. & Birch, J. C., (2003), "Education for Sustainability: The Contribution and Potential of a Nongovernmental Organisation", **Environmental Education Research**, 9 (4),447-460.

Pincen, T. & Finger, M., (Eds.), (1994), **Environmental NGOs in World Politics: linking the local and the global.** Routledge: London.

Putnam, R. D.-Leonardi, R. & Nanetti, R. Y., (1993), **Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy**, Princeton University Press, Princeton.

Russell, B., (1976), **Eğitim ve Toplum Düzeni**, (Çeviren: Nail Bezel), İstanbul: Varlık Yayınevi.

Schafer, A., (2003), "Imaginary horizons of educational theory". **Educational Philosophy and Theory,** 35 (2), 189-199.

Şaylan, G., (1998), **Demokrasi ve Demokrasi Düşüncesinin Gelişmesi,** Ankara: TODAİE Yayınları.

Şişman, M., (2002), **Eğitimde Mükemmellik Arayışı,** Ankara: PegemA Yayıncılık.

Tabakoğlu, B., (2002), "Türkiye'de Sivil Toplum Söylemleri, STK'lar STK'lar, Yerelleşme Ve Yerel Yönetimler", **İTÜ, STK'lar, Yerelleşme ve Yerel Yönetimler Sempozyumu,** 21-22 Haziran, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, (s. 136-142).

Tosun, G. E., (2001), **Demokratikleşme Perspektifinden, Devlet-Sivil Toplum İlişkisi.** İstanbul: Alfa Yayınevi.

Tunçay, M., (1998), "Sivil toplum kuruluşları ile ilgili kavramlar" **Tanzimattan Günümüze İstanbul'da Sivil Toplum Kuruluşları.** İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları

-----, (2003), "Sivil Toplum Kuruluşlarıyla İlgili Kavramlar", **Sivil Toplum Düşünce & Araştırma Dergisi**, 1 (9-13).

Türkmen, F., (2002), **Eğitimin ekonomik ve sosyal faydaları ve Türkiye'de Eğitim-Ekonomik Büyüme İlişkisinin Araştırılması,** Ankara: DPT Yayın No: DPT: 2665.

Ulaş, T., (2001), **Merhaba Sivil Toplum.** İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları.

UNCED NGO Forum, (1993), "Treaty on Environmental Education for Sustainable societies and Global Responsibility", in: R. Pollard (ed.) **The NGO Alternative Treaties from the Global Forum at Rio De Janeiro June 1-15, 1992**, **http://www.igc.org/habitat/treaties/**(**Erişim:** 02 Ağustos 2007).

Ünüsan, T., (1994), **Çağdaş yerel yönetimler,** Ankara: TODAİ Yayınları.

Yıldırım, İ., (2004), **Demokrasi Sivil Toplum Kuruluşları ve Yönetişim,** Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yıldız, Ö., (2004), "Sivil Toplum, Demokrasi ve Çoğulculuk" **Sivil Toplum Düşünce & Araştırma Dergisi**, 2 (5),85-92.

Yiğit, M., (2005), "Küresel Eşitsizliği Gidermede Ulusal ve Uluslararası Sivil Toplum Kuruluşlarının Etkisi", **II. Ulusal Sivil Toplum Kuruluşları Kongresi, Bildiriler Kitabı, (**s. 31-38) (15-16 Ekim) Çanakkale, Biga: Onsekiz Mart Üniversitesi.

О МАГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ В ИСТОРИИ ЭТНОКУЛЬТУРЫ

TAGİYEVA, Saltanat/ТАГИЕВА, Салтанат
AZERBAYCAN/AZERBAIJAN/АЗЕРБАЙДЖАН

ABSTRACT

About Magic Notions in The History of Ethnoculture

The natural result of development of new school in the humanities is the attempts to reconstruct Turkic world model on the basis of research of Turkic nations' ethnocultural materials. The complicacy and multicomponent nature of Turkic areal are obvious, however, the differences and variants are the natural state of cultural traditions, and it is the form and mode of its existence. Nevertheless, it is the similar features in local cultures of Turks that reveal the principles of typological properties directed to the single tradition.

There should act a single law in the Turkic world considered as an indissoluble unity of all the existing and imaginable. We will be able to understand their role in the development of ethnos provided that we will ascertain the peculiarities of their functioning in the traditional mental vision of the society. In this proposition the concept "traditional" indicates that it is talked of the peoples' world outlook, formed in the epoch of mythological and poetic thinking. The picture of the world, created in the remote epoch, evolved, transformed, but there remained archaic vestiges until the beginning of our era. Therewith, the layer of the most archaic views and religions is not merely stable, but also viable.

Starting from the very high antiquity the creative world cognition passed ahead of its practical learning. The lack of information about the object, as is generally known, leads to its absolutization, the mythological consciousness is more active in the place of reliable information lacking. It is the archaic thinking that should "complete" the picture of the world, filling in the real knowledge of people. Proceed from his needs and opportunities, the man became to divide the world into "real", "own", "near" – and "possible", "strange", "far". This real division was the basis for further cosmization and ordering of the picture of the world.

In the well-known research of Turkology we read, "It is essential to take into account the dissolution of the myth in all spheres of traditional culture when estimating the heritage of traditional outlook. We often overestimate the rationalism of up-to-date thinking, and meanwhile, the ritual behavior takes

more significant place in our culture than it could be caused by the vestiges of mystical attitude to the world".[1]

As we repeatedly mentioned, the traditions prevailing in the archaic society, are mainly concentrated around the magic rite and cult. There are three typical elements characterizing the magic rite on the archaic stage of development:

1. The use of phonetic effects imitating the sounds of nature (squeal of the wind, peals of thunder, noise of sea, sounds of various animals and birds);

2. The use of the words that shall provoke the desired event (for example, in household magic there described the population growth, appearance of animal, coming of a fish to shoal);

3. Mythological subtext, i. e. appeal to the ancestors and cultural heroes from which the traditional formula of magic rite is come to us.

What is the cultural function of magic? Getting into difficult, complicated situation, the man reacts by spontaneous fantod forming the rudiments of magic behavior and certain belief in its effectiveness.

Magic actions, the compulsory components of which are sound –word-movement, gradually turn into the game – singing – dance, or ritual syncretism. Consequently, the ritual syncretism became the important prerequisite of musical and creative activity of a man. The fundamental progress in thinking, intellect, behavior, spiritual culture of early man promoted realizing the requirement to style the magic rites.

In consequence of specificity of historical, socio-economic, geographical development, cultural interaction and interference, the evolution process of first musical artifacts led to the formation of typical musical dialects, found vent in the folklore of various nations.

Key Words: Turkic world, Turkic-speaking peoples, ethno-culture of Azerbaijani people, magic conceptions, rites, Zoroastrizm, ethnic traditions, religious cult.

Закономерным результатом развития нового направления в гуманитарной науке являются попытки реконструировать тюркскую модель мира на основе исследования материалов этнокультуры тюркских народов. Сложность и многокомпонентность тюркского ареала очевидны, однако, различия и варианты – это естественное состояние культурной традиции, это форма и способ ее существования. Между тем, именно

---

[1] **Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири/Пространство и время. Вещный мир**, (1988). Новосибирск: Наука: 11 (**Traditional Outlook of South Siberia Turks/Space and Time, Real world.** (1988). Novosibirsk: Nauka, 1988, p. 11).

черты сходства в локальных культурах тюрков вскрывают принципы типологического свойства, обращенные к единой традиции.

В тюркском мире, понимаемом как нерасторжимое единство всего сущего и мыслимого, должны были действовать единые закономерности. Понять их роль в развитии этноса мы сможем только в том случае, если выявим особенности функционирования последних в традиционном мировоззрении общества. В данном высказывании понятие «традиционное" указывает на то, что речь идет о миропонимании людей, сложившемся в эпоху господства мифопоэтического мышления. Картина мира, созданная в ту далекую эпоху, эволюционировала, трансформировалась, но при этом сохранила архаические пережитки до начала нашего столетия. Причем, пласт наиболее архаичных представлений и верований оказывается не просто устойчивым, но и жизнеспособным.

Начиная с глубокой древности творческое познание мира опережало его практическое освоение. Дефицит информации об объекте, как известно, ведет к его абсолютизации, мифологическое сознание наиболее активно там, где отсутствует достоверная информация. Именно архаическое мышление призвано было «достраивать» картину мира, тем самым восполняя реальные знания человека. Исходя из своих потребностей и возможностей, человек стал разделять мир на «действительный», «свой», «близкий» – и «возможный", «чужой", «далекий». Это реальное разделение явилось основой последующей космизации и упорядочения картины мира.

«Растворенность мифа во всех сферах традиционной культуры необходимо учитывать и сегодня, - читаем в известном исследовании по тюркологии, - при оценке наследия традиционного мировоззрения. Мы нередко переоцениваем рационализм современного мышления, а между тем, собственно ритуальное поведение занимает в нашей культуре гораздо большее место, чем это могло бы быть вызвано пережитками мистического отношения к миру».[1]

Специфичность предмета нашего исследования обусловила круг вопросов, которые требуют своего решения на данном этапе. В этом смысле весьма существенным представляется рассмотрение магических представлений в истории этнокультуры азербайджанского народа и других тюркоязычных этносов. Соблюдая корректность в обращении с материалом, можно подчас спроецировать выводы, полученные на основе изучения одного этноса, на культуру родственного народа. Чем более древние пласты мы рассматриваем, тем однороднее выявляется картина для тюркского региона. В ряде случаев материалы по соседним народам содержат аналогии, подтверждения, что, безусловно, увеличивает достоверность информации, ценность выводов и уменьшает возможность

случайного повторения. При этом мы стремились ответить на достаточно сложные вопросы, в чем специфика тюркской модели мира, какими особенностями бытия обусловлены магические представления тюрков. Здесь хотелось бы особо подчеркнуть, что традиционное мировоззрение и связанное с ним магическое начало мы рассматриваем как «ядро общественного сознания, характерными чертами которого являются опосредованность, системность и предельная обобщенность».[2] Не случайно именно коллективные установки и взгляды формировали содержание мировоззрения в так называемых «традиционных" обществах.

Традиции, как мы уже неоднократно подчеркивали, царствующие в архаическом обществе, во множестве концентрируются вокруг магического ритуала и культа. Существуют три типичных элемента, которые характеризуют магический ритуал на архаической стадии развития:

1. использование фонетических эффектов, имитирующих природные звуки (завывание ветра, раскаты грома, шум моря, голоса различных животных и птиц);

2. использование слов, которые должны спровоцировать наступление желаемого события (к примеру, в хозяйственной магии описывается рост растения, появление животного, приход рыбы на мелководье);

3. наличие мифологического подтекста, т. е. апелляция к предкам и культурным героям, от которых получена традиционная формула магического ритуала.

Здесь нам хотелось бы особо подчеркнуть тесную и глубокую взаимосвязь мифа и магии. Миф – это живая сила, окружающая магию новыми подтверждениями. Магические формулы включают в себя мифологические аллюзии, которые словно высвобождают силы прошлого и переносят их в настоящее. Магия движется славой древней традиции, но она в то же время создает свою атмосферу вечно рождающегося мифа. Миф – это историческое изложение одного из тех событий, которые навсегда утверждают истинность и достоверность того или иного вида магии. «Можно без преувеличения сказать, что самой типичной, самой высокоразвитой мифологией примитивных обществ является мифология магии, и функция мифа заключается не в объяснении происхождения вещей, а в утверждении существующего порядка, не в удовлетворении человеческой любознательности, а в упрочении веры, не в развертывании занимательной фабулы, а в увековечивании тех деяний, которые свободно и часто совершаются сегодня и столь же достойны веры, как свершения предков»,[3] - так определяет прагматическую функцию мифа виднейший

---

[2] Там же, 6.

[3] Малиновский, Б., (1998), **Магия, наука и религия**. Москва: Рефл-бук: 84.

представитель британской антропологии, этнологии Бронислав Малиновский.

Магия по субъектам своего исполнения и по объектам своего назначения обращена к человеку. Она прилагается к деятельности и состояниям человека – охоте, земледелию, рыболовству, торговле, любви, болезням и смерти. Она направлена не столько на природу, сколько на отношение человека к природе и на его занятия, воздействующие на природу. Древний человек верил в свою способность воздействовать на силы природы и вообще на окружающий мир магическими средствами: он мог, например, вызывать дождь, необходимый земледельцу, вызывать или прекращать ветер и т. п.

Искусство магии было направлено на достижение практических целей. Подобно многим ремеслам, умениям человека, оно также имело свою систему принципов, свою «теорию", направленную на то, как должно было происходить действие, для достижения большей эффективности. Магия уникальна по своей сути, присуща исключительно человеку, это уникальная сила человека, высвобождаемая его искусством, оживляемая его голосом, выбрасываемая вовне его действиями. В магическом акте всегда используются определенные слова, читаемые нараспев, всегда исполняются определенные ритуальные действа, и всегда имеется человек, совершающий ритуал. Потому, исследуя природу магии, мы должны разграничить ее составные компоненты: формулу, обряд и исполнителя. Магические формулы-заклинания близко связаны с передаваемыми из поколения в поколение знаниями и особенно с мифологией. Условиями надлежащей передачи заклинания и его применения являются обрядовое действо и искусство исполнителя.

В своей книге Б. Малиновский кратко очертил культурную функцию магии и сравнил последнюю с функцией науки и религии. В свете нашего исследования весьма интересны выводы британского ученого. По мнению Б. Малиновского, наука, примитивные знания позволяли человеку использовать силы природы, знакомили его с окружающим миром и высоко поднимали над остальным мирозданием, даровав ему биологическое преимущество. Религиозная вера закрепляет и развивает все полезные установки, такие, как «почтение к традиции, гармония с окружающим миром, мужество и самообладание в борьбе с трудностями и перед лицом смерти».[4]

В чём же культурная функция магии? Оказываясь в трудной, сложной ситуации, человек реагирует на нее спонтанным взрывом эмоций, которые формируют зачатки магического поведения и определенную веру в его эффективность. Именно магия закрепляет эту веру, отливает стандартный

[4] Малиновский, Б., Там же, 89.

обряд, освещенный традицией. Б. Малиновский отмечает следующее: «…магия обеспечивает примитивного человека готовыми ритуальными способами действий и верованиями, определенными духовными и материальными техниками, которые в критические моменты могут послужить как бы мостами, перебрасываемыми через опасные пропасти. Магия позволяет человеку с уверенностью заниматься своими важными делами, сохранять устойчивость и целостность психики при вспышках гнева, в приступах ненависти, при безответной любви, в минуты отчаяния и тревоги. Функция магии заключается в ритуализации человеческого оптимизма, в укреплении его веры в победу надежды над страхом".[5] Без магии, ее силы и руководства раннему человеку было бы труднее справляться со своими практическими занятиями, он не смог бы эволюционировать к более высоким стадиям развития культуры. Потому в древности магия имела такое универсальное распространение, являясь неизменной спутницей всякого важного мероприятия, события в жизни общества.

Магические действия, обязательными составными элементами которых являлись звук – слово – движение, постепенно превращались в игру – пение – танец, иначе – обрядовый синкретизм. Впоследствии обрядовый синкретизм явился важной предпосылкой музыкально-творческой деятельности человека. Коренные сдвиги в мышлении, интеллекте, поведении, духовной культуре раннего человека способствовали осознанию потребности художественного оформления магических ритуалов.

Таким образом, изначально искусство развивается в виде коллективных магических ритуалов. Данный факт обусловлен следующим: «… магия в своей чистой неискажённой форме предполагает, что все явления в природе взаимосвязаны и должны происходить одно за другим в определенной последовательности неизбежно и неизменно, не нуждаясь в каком-либо вмешательстве извне. Необходимо лишь совершить какое-то одно определенное «магическое" действие, чтобы за ним с неизбежностью последовало другое – нужное, ожидаемое, желанное. Эти действия могли быть успешными лишь при условии строгого соблюдения ритуала – необходимого магического действия»[6]. В первобытной фантазии разыгрываются сцены осуществления желаемой действительности по строго определенным правилам магического искусства. Что самое главное, зрительно-пластическое и звуко-ритмическое чувства человека становятся существенным моментом в описанном процессе, они воспитываются и эволюционируют под его влиянием. На данном этапе создаются первые музыкальные артефакты, «связанные с

[5] Малиновский, Б., Там же, 89.

[6] **История эстетической мысли**, (1985), Москва: Том. I, 44-45.

приспособлением элементов формирующегося звукового языка (в частности, звуковых знаков, диакритических знаков-понятий) к ритуальным целям".[7]

Итак, искусство в начале своего существования, в том числе первые музыкальные артефакты, имело определенное магическое и, вместе с тем, практическое назначение в жизни человека. Музыкальные артефакты соответственно возникли на основе конкретных потребностей общества, «они существенно отличались друг от друга и вследствие этого были распознаваемы. Эти отличия и составляли суть каждого артефакта и как таковые передавались по традиции из поколения в поколение, став впоследствии составными элементами музыкального мышления отдаленных потомков».[8]

Процесс эволюции первых музыкальных артефактов вследствие специфики исторического, социально-экономического, географического развития, культурного взаимодействия и взаимовлияния привел к формированию характерных музыкальных диалектов, нашедших выражение в фольклоре разных народов. По словам известного этномузыковеда В. Гошовского, народная музыка «представляет собой не только звучащие археологические памятники, но и реликты сформировавшегося в далеком прошлом музыкального мышления народа».[9]

Обобщая сказанное, мы можем констатировать, что культурное развитие древнего мира прошло несколько этапов, которые можно представить в общем плане следующей схемой:

миф → магический ритуал → обрядовый синкретизм → фольклор.

С древних времен люди ощущали таинственную силу природы и, считая себя ее частью, они поклонялись силам природы, почитали небо, луну, солнце, звезды, гром и молнию, горы и скалы, различные природные стихии, а также деревья, растения, животных и птиц. Первобытные люди не понимали причину как категорию человеческого мышления, а часто олицетворяли причины явлений природы в образах духов. Культ природы, как известно, возник на низшей стадии развития человечества и был связан с мифологическими представлениями древнего человека, с их верой в сверхъестественные силы, управляющие окружающим миром. Американский ученый С. Финкельстайн отмечает, что «в примитивной вере в волшебство, вере в духов природы и в то, как ими «управлять», … заключался глубокий смысл объединения племени для выполнения вполне

---

[7] Алекперова, Н., (1995), **Музыкальная культура Азербайджана в древности и раннем средневековье**. Баку: Азернешр: 10.

[8] Гошовский, В., (1971), **У истоков народной музыки славян**. Москва: 40.

[9] Там же, 261.

реальных задач и собирания сведений об естественном мире».[10] Ученый утверждает, что магия в какой-то мере легла в основу развития науки, и это было вызвано потребностью производства, с которым переплеталась магия.

Все кардинальные вопросы бытия и устройства мира архаическое общество решало, апеллируя к природе как к высшей ценности и единственному образцу порядка. Природа как арена реальной человеческой деятельности и природа как источник мифопорождающих ситуаций неразрывно переплетались в сознании человека.

У многих тюркских народов, в том числе азербайджанцев, народов Средней Азии и Казахстана, бытуют представления о демонических существах – джиннах, дэвах, шайтанах. «При борьбе против них используются следующие магические действия: материальный предмет или инструмент (вещество); словесное заклинание – просьба или требование, с которым обращаются к сверхъестественным силам; определенные действия и движения без слов (обряд)»,[11] - пишет Т. Шахбазов. Люди были убеждены в том, что при помощи совершения магических ритуалов они вступают в контакт со сверхъестественными силами, способными оградить, защитить от злых духов и демонов, от стихий природы, помочь в достижении определенной практической цели, которой трудно добиться реальными приемами и средствами.

Наиболее полно тюркская модель мира реконструируется из космогонических представлений, описывающих современное состояние Вселенной. Так, вертикальная структура мира, предполагающая наличие верха, середины и низа, наиболее полно отражена в образе мирового дерева, составные части которого соотнесены с различными явлениями, объектами природы и социального устройства. «Верх – это крона дерева, небо, светила, вершина горы, исток реки, птица, верхний мир. Низ – корни дерева, пещера, ущелье, вода, животные, обитающие в норах, и рогатые животные, нижний мир. Середина – ствол дерева, долина, человек, животные с «теплым дыханием».[12] Предложенная модель находит подтверждение в многочисленных фольклорных источниках саяно-алтайских тюрков Южной Сибири. Интересно, что в азербайджанском мифотворчестве одной из самых распространенных моделей мира также

---

[10] Шахнович, М. И., (1971), **Первобытная мифология и философия**. Ленинград: Наука: 42.

[11] Шахбазов, Т., (2005), **К некоторым вопросам народных праздников и реликтов доисламских верований в Ленкоран-Астаринской зоне Азербайджана**, Баку: Материалы международной научной конференции «Археология, этнология, фольклористика Кавказа»: 273.

[12] **Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири**, (2005), Баку: Материалы международной научной конференции «Археология, этнология, фольклористика Кавказа»: 263.

является дерево. Последнее членится по вертикали на три части (ветви – ствол – корни) и по горизонтали на четыре (передний план – задний – правый – левый с выделением центра). Соответственно, крона мирового дерева «представляется птицами (небесный мир), середина – травоядными (срединный мир, наш мир), корни – змеями, другими животными (подземный мир). Многочисленные зооморфные изображения среди археологических находок, животные персонажи азербайджанских народных сказок и многое другое свидетельствует о наличии представления в традиционной культуре о трехчастном деление мира» [13]. К примеру, азербайджанские ковровые орнаменты, моделирующие изображение дерева и двух птиц по бокам от него, образ коня как медиатора между мирами и т. п. свидетельствуют в пользу того, что данные символические образы принадлежат той же традиции.

В древнем Азербайджане, как и в других переднеазиатских странах, четыре природные стихии – огонь, вода, земля, воздух – считались священными, на них смотрели как на магическую силу. Культ стихий был широко распространен в условиях разложения первобытнообщинного строя. Он сформировался тогда, когда люди поняли, что предметы, окружающие их, имеют различные характеристики, могут быть твердыми как земля, жидкими как вода, парообразными как воздух, горячими как огонь.

Огонь был не только одной из основ человеческой культуры, но в то же время священнейшим и чистейшим элементом в жизни человека. Он освещал жилище человека, собирал вокруг себя членов рода. Он являлся важнейшим средством для изгнания злых духов и хищных зверей. Поэтому с древнейших времен огонь пользовался большим почетом, и в последующие века перед ним склоняли головы многие народы Востока и Запада. Культ огня был широко представлен в зороастризме. Об этом пишут древние авторы: «Зороастр родился с улыбкой на устах, приняв от Ормузда священный огонь (огненный рог) и слово жизни (Зендавесту), он явился преобразователем прежнего служения огню и законодателем. Из долины Эриванской он переправился через Каспийское море и прибыл в Бактриану, где Гистасп принял его учение; там, в Бактриане, в Мидии и Персии оно получило особенное развитие».[14]

Зороастрийская религия до своего канонического утверждения прошла длительный путь развития, формируясь на широкой территориальной и этнической базе племенных религий народов, живших и мигрировавших на обширных пространствах Древнего Востока. В процессе своего

---

[13] Умид, А., (2005), **Модель мира в космогонических преставлениях Азербайджана**, Баку: Материалы международной научной конференции «Археология, этнология, фольклористика Кавказа»: 263.

[14] **Сборник статей по истории Азербайджана**, (1949), Баку: АН Азерб. ССР: вып. I: 26.

формирования она вбирала в себя из этих племенных культов те или иные сакральные идеи, образы божеств, впоследствии канонизированные в характерных ритуалах. Культ огня был особенно распространен в Азербайджане, его следы сохранились в быту азербайджанцев, в разнообразных пережиточных верованиях. Характерным является то, что все существовавшие в древности священные места в Азербайджане называли «оджаг» – очаг. Так, оджагом называли священные горы и камни, деревья, родники. Особое значение огня многие исследователи усматривают и в самом названии страны – Азербайджан. Следует отметить, что слово Азер – Адер – Азар – Атар, к которому восходит название страны, представляет собой имя огня, сына Ахурамазды.

Возвращаясь к понятию «оджаг» в тюркских языках, подчеркнем, что оно было чрезвычайно емким и связывалось у тюрков с такими категориями, как «семья", «племя", «жилище». По представлениям тюрков Южной Сибири, очаг как сакральный и семантический центр жилища, определяющий его структуру, был местом обитания хозяина или хозяйки огня. Он выступал посредником и защитником людей, символом и хранителем жизни рода, а также началом новой семьи [15]. Огонь очага, соединяющий землю, небо и человека, являлся как бы центром мира, наделенным созидательными функциями.

Идея обожествления огня как формы бытия была тесно связана с признанием благотворной функции Солнца, его света и тепла, которые являлись необходимыми условиями жизни человека. Огонь, которому приписывалась очистительная и возрождающая сила, стал обязательным элементом магических ритуалов, обрядов у многих народов тюркского мира, в том числе и азербайджанцев. В семейно-бытовых обрядах, при специальных очистительных церемониях, в принципах религиозного «лечения» огонь применялся в качестве силы, обладающей особыми сверхъестественными свойствами.

В Азербайджане, как и в других странах, было широко распространено разведение праздничных костров на улицах, возвышенностях, крышах домов. К примеру, перепрыгивание через костер в последнюю среду перед Новрузом считалось обязательным ритуалом для каждого человека независимо от возраста и пола. Данный процесс очищал от всех несчастий, которые преследовали человека в старом году. Люди старались словно прикоснуться к пламени костра, чтобы ощутить его благотворную очистительную силу. Очень часто между кострами прогоняли скот, что объяснялось верой в оплодотворяющую функцию огня, желанием дать возможность скоту получить частицу жизненной энергии солнца.

---

[15] **Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири,** (2005), Баку: Материалы международной научной конференции «Археология, этнология, фольклористика Кавказа»: 137.

«В праздничных ритуалах большое значение придавалось символу огня. Семикратное перепрыгивание через костер символизировало очищение от грехов и болезней. Кроме того, огонь и свечи символизировали солнце, победу света над тьмой, добра над злом. Костры зажигались во дворах, на площадях. На крышах домов зажигали факелы (мэ'шэл). Устраивали фейерверки (атэшфишан, тарагга)»,[16] - пишет Ш. Гулиева.

Вера в очистительную силу огня в Азербайджане перешла и на его производные элементов – дым, уголь, золу, головешки. Этим же объясняется магический прием окуривания людей и домашних животных дымом руты (узерлик), которому приписывали целительные свойства. По словам С. Демирова, для усиления силы огня в последнюю среду года туркмены бросали в него растение узерлик.[17]

Обряды разведения костров на улицах, перепрыгивание через них с целью очищения в праздничные дни широко известны у различных тюркских народов Средней Азии – таджиков, туркмен, узбеков. Исследователи упоминают о бытовании у них обряда очищения огнем невесты при переезде ее в дом жениха, считая, что он пришел «с более поздними волнами тюркоязычных народов».[18] Культ огня – явление широко распространенное, однако роль огня в различных этнических традициях имеет неоднородный характер. Безусловно, ритуальные прыганья через костры, круговые их обходы выходят далеко за рамки этнической культуры, но, суммируя всё сказанное, обобщая известные факты, мы можем сказать, что значение священной стихии огня в зороастризме, подкрепляясь по своему генезису его ритуальным функционированием у тюрков, находит самобытное конкретное претворение в жизни народов Азербайджана, Средней Азии. Приходя в соприкосновение с местным населением, тюрки, очевидно, принимали его верование – зороастризм, а также другие виды религиозного культа, существовавшие на территории Средней Азии и Азербайджана. При сложении нового этноса сохранялись древние магические представления автохтонного населения в малоизмененном или неизменном виде.

---

[16] Гулиева, Ш. Г., (1988), **Обрядовая символика в празднике весны (Бахар байрамы)**, Тезисы докладов конференции «Великий октябрь и развитие археологической и этнографической науки в Азербайджане, Баку: Элм: 157.

[17] Демиров, С. М., (1965), **О верованиях и обычаях туркмен, связанных с огнем**, Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад: Туркменистан: 169.

[18] Снесарев, Г. П., (1969), **Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма**. Москва: Наука: 190.

SOSYAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE DEĞİŞEN BABA ROLÜ

TEZEL ŞAHİN, Fatma*
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Çocuk doğumla birlikte öğrenmeye başlar ve bu öğrenme süreci erken çocukluk dönemi boyunca devam eder. Çocuk bu dönemde yaşamının büyük bir bölümünü aile ortamında geçirir. Bu nedenle, çocukların eğitiminde anne babanın rolü oldukça önemlidir. Anne babalar çocuğun yeni şeyler öğrenmesini sağlayan, bilişsel, psiko-motor, dil, sosyal ve duygusal gelişimlerini destekleme açısından çocuklarının ilk eğitimcileridirler.

Erken çocukluk yılları, çocuğun gelişiminde ailenin en etkili olduğu dönemdir. Bu dönemde anne ve babaya pek çok görev düşer. Bu görevlerden söz edilirken, genellikle annenin çocuğun yaşamındaki rolü üzerinde durulur. Özellikle yaşamın ilk yılını kaplayan bebeklik döneminde, çocuğun ihtiyaçlarını karşılayan genellikle annedir. Çocuğun tüm sorumluluğunu annenin yüklendiği ailelerde babanın, çocuğun eğitiminde devreye girmesi, genellikle ikinci yılda veya ikinci yılın sonunda gerçekleşir.

Anne, baba ve çocuktan oluşan ailedeki bireylere düşen roller, içinde bulundukları toplumun yapısından ve geleneklerinden etkilenir. Sürekli ve hızlı bir değişimin yaşandığı günümüz toplumlarında, kültürel yapıdaki farklılaşmalar annelik özellikle babalık rollerini de değişime zorlamıştır. Bundan otuz-otuz beş yıl öncesinde anne ve babanın üstlendiği görevler birbirinden net bir biçimde ayrılmışken bu gün görev dağılımındaki bu ayırım aynı derecede kesin değildir.

"Baba olma" kavramını değişime uğratan ve babanın çocuğun gelişimi ve eğitimindeki rolüne ilginin artmasına yol açan pek çok etken vardır.

Bu çalışmada, günümüz toplumunda, baba-çocuk ilişkisini incelemek, babanın çocuğun gelişimi ve eğitimindeki değişen rolünü ve önemini açıklamak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Baba rolü, sosyal süreç, değişim.

ABSTRACT

Role of Changing Father at The Process of Social Process

Child starts to learn with birth and this process of learning goes on throughout early childhood period. The child spends most of his life in the

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Meslekî Eğitim Fakültesi, Çocuk Gelişimi Eğitimi Bölümü. Beşevler/Ankara/TÜRKİYE **e-posta**: tsahin@gazi.edu.tr

atmosphere of family in this period. Therefore, the role of parents is of great importance. Parents are the first educators making them learn new things in terns of supporting their cognitive, psycho-motor, language, social and emotional development.

Early childhood education years are those when family is effective on the development of the child. Parents have so many tasks in this period. While talking about these tasks, we usually stress on the role of mother. The one who meets the needs of the child in the period of infancy that covers the first year is of ten the mother. The fact that the father becomes active is usually realized in the second year or towards the end of the second year at the families where the mother takes all the responsibility of the child.

The roles of the family consisting of mother, father and child are affected by the structure and the traditions of the society they live in. Differentiations at cultural structure force the roles of motherhood and fatherhood in particular, at the current society where constant and rapid changes are experienced. The roles taken by mothers and fathers thirty or thirty five years ago were separated clearly from each other whereas the separation at the roles is not so clear today.

There are so many factors making the concept of being a father change and leading the increased role of father at the development and education of the child.

The aim of the study is to examine the relation of father and child in current society and to explain the changing role and the importance of father in the development and education of the child.

Key Words: Role of father, social process, changing.

GİRİŞ

İnsan yaşamı üzerinde doğumdan önce başlayan ve ilk gelişim yıllarından ömrünün sonuna kadar etkisini sürdüren bir kurum olarak aile, fizyolojik olduğu kadar, ekonomik ve toplumsal yönleriyle de çocuğu biçimlendirmekte ve çocuğun kişisel sosyal uyumunun olumlu ya da olumsuz yönde gelişmesine neden olmaktadır.

Çocuk anne ve babasından aldığı kalıtsal özellikler ile doğar ve dış dünyayı tanımasına, toplumun kültürel değerlerine ve toplumsal yaşama uyum sağlamasına yardımcı olacak ilk sosyal deneyimlerini ve temel davranış özelliklerini ailede edinir.

Çocuğun ilk toplumsal çevresini oluşturan ailenin çocuk üzerindeki etkisi yoğun olarak görülür. Aile çocuğun hem beslenme, korunma ve diğer fiziksel gereksinimlerini, hem de sevgi, güven gibi duygusal gereksinimlerini karşılar. Aynı zamanda da yetiştirme biçimleri ve tutumları ile çocuğun kişiliğinin oluşumunu büyük ölçüde etkilerken toplumsal değerleri de çocuğa aktararak sosyalleşmesine yardımcı olur. Eğitim sadece okulun sağladığı bir avantaj

değildir; çocuk ilk eğitimini ailede alır. Çocuğun kişilik gelişiminde, olumlu davranış kazanımında, ruhsal ve fiziksel yönden sağlıklı, kendi kendine yetebilen, kendine ve yaşadığı dünyaya faydalı bir birey olarak yetişmesinde ailenin rolü önemlidir (Honig, 1990: 1-45; Yavuzer ve diğ., 1990: 229-239; Çağdaş ve Seçer, 2004).

Çocuğun gelişiminde ailenin rolü ve önemi üzerinde durulurken genelde annenin çocuğun yaşamındaki rolü üzerinde durulur. Batı toplumlarında olduğu gibi bizim toplumumuzda da ailelerin büyük çoğunluğunda anne, çocuğun bakım ve eğitiminden sorumlu olan tek bireydir. Özellikle yaşamın ilk yılını kapsayan bebeklik döneminde, çocuğun bütün ihtiyaçlarını karşılayan anne, onu geliştirecek tüm uyarıcıları sağlayan kişidir. Babanın çocuğun eğitiminde devreye girmesi genellikle ikinci yılda veya ikinci yılın sonunda gerçekleşir. Çünkü bebeklikten çıkmaya başlayan çocuk, hareketleri ve yarım konuşmasıyla babasının dikkatini çeker. Çocuğu iki yaşlarına varınca, ona yakınlaşmaya başlayan bir baba, babalık görevini yerine getirmekte gecikmiş sayılır, çünkü babalık bebeklik döneminin sonunda başlamaz. Baba, çocuğu doğduğu andan itibaren, hatta daha çocuk anne karnında iken ona ilgi duymalı, sevgi ve şefkat beslemelidir (Mc Bride ve Mc Bride, 1993: 4-9; Razon, 1987: 6-8).

Babanın, Çocuğun Hayatındaki Yeri

Yapılan araştırmalar baba-çocuk ilişkisinin hem nicelik hem de nitelik açısından anne-çocuk ilişkisinden farklı olduğunu göstermektedir.

Anne ve babalar arasındaki önemli ve açıkça gözlemlenen farklardan biri ev ile ilgisi olan görev dağılımında ortaya çıkmaktadır. Anneler daha çok yemek, bulaşık, çamaşır, ütü gibi işleri üstlenirken; babalar, tamir, sigorta işleri, araba bakımı vb. işleri üstlenmektedir. Bunun sonucunda, üç yaş dolaylarındaki çocuklar ev işlerinin cinsiyete göre dağılımının farkında olmaya başlamaktadır.

Anne ve babanın çocuğun eğitiminde üstlendiği rollerde de farklılıklar vardır. Babanın disiplini sağlayan, geleceği planlayan, ailenin dışındaki dünya ile etkileşimde bulunan bir birey olarak, annenin ise ailenin bir bütün olmasını sağlayan, kişiler arası ilişkileri düzenleyen bir birey olarak çocuğa model oluşturmaktadır.

Anne ve babanın çocuğun eğitiminde üstlendiği roller birbirini tamamlar ve destekler niteliktedir (Yavuzer ve diğ., 1990: 229-239).

Çocuğun gelişiminde babanın önemli bir yeri vardır. Özellikle erkek çocuğun cinsiyetine uygun davranışı kazanması açısından öneminin büyük olduğu araştırmacılar tarafından ortaya koyulmuştur.okul öncesi dönemde çocuk anne ve babasını kendisine model olarak alır. Bu dönemde kız çocuk anneyi, erkek çocuk babayı taklit eder ve kendini onunla özdeş tutarak cinsel rollerini kazanır. Yalnız erkeklerin değil kız çocuklarında etkileşimde bulunacakları bir baba figürüne gereksinimleri vardır. Babası olan kızlar

cinsiyetine uygun davranışları diğerlerinden daha çok göstermektedirler (Sagi, 1982; Rusell, 1982: 137-156; Aktaş, 1993: 308-316).

Alston ve Williams, 21 babası olan ve 14 babası olmayan, düşük sosyo-ekonomik düzeydeki 9. sınıf öğrencileri ile çalışmışlardır. Çocukların benlik kavramı üzerinde baba yoksunluğunun etkisini incelemeyi planlamışlardır. Çocukların benlik kavramı ölçeğinden aldıkları puanları karşılaştırmışlardır. Sonuç da, babasız çocukların daha olumsuz bir benlik kavramına sahip olduklarını saptamışlardır (Alston ve Williams, 1982: 134-138).

Çocuğun kişilik gelişiminde, babanın çocuğuna karşı tutum ve davranışları, çocuğun kişiliğini geliştiren etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Babası otoriter olan ve az ilgilenen çocuklarda utangaçlık, çekinme gibi kişilik özelliklerine daha sık rastlanmaktadır. Babası ilgilenen ve sevgi gösteren çocukların arkadaşlarıyla ilişkileri daha iyi olmakta ve bu grupta liderlik özelliği taşıyanlara daha sık rastlanmaktadır (Aktaş, 1993: 308-316).

Carlson çalışmasın da, baba ilgisinin yüksek olduğu ailelerdeki çocukların bağımsız, gelişmiş iç-denetim odağına sahip ve ebeveyn rollerine ilişkin daha olumlu görüşlere sahip olduklarını saptamıştır (Carlson, 1984: 123-136).

Çocuğun zihinsel gelişiminde baba, çocuğuna uyarıcı bir çevre sağlaması nedeniyle önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü babalar annelere oranla çocuklarını daha bağımsız davranmaya ve çevreyi keşfetmesine cesaretlendiren bir tutum göstermektedir. Bu da çocuğun zekâsını olumlu yönde etkilemektedir (Aktaş, 1993: 308-316).

Vaughn ve arkadaşları, 3-7 yaşları arasındaki çocukların kişilik gelişimleri ile anne baba tutumları arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Çocuklar 3-7 yaşlarında başlattıkları çalışma, çocuklar ergenlik dönemine geldiğinde de devam ettirmişler ve çocukların kişilik gelişimlerine ilişkin veriler değerlendirilmiştir. Sonuç da erken çocukluk dönemlerinde ailedeki sosyalleşme deneyimlerinin çocukların psikolojik gelişimleri için önemli olduğunu belirlemişlerdir (Vaughn ve diğ., 1988: 1020-1033).

Anne babanın her ikisi de çocuğun gelişimini farklı şekillerde etkilemektedir. Burada önemli olan nokta babanın da anne kadar çocuğun gelişiminde etkin bir rol oynadığının bilincinde olunması gerektiğidir.

Değişen Baba Rolü

Aile içindeki bireylere düşen roller, bir başka deyişle kadına anne ve eş olarak, erkeğe baba ve eş olarak düşen roller ve çocukların üstlendiği roller büyük ölçüde ailenin içinde bulunduğu toplumun kültürel yapısından ve geleneklerinden etkilenir.

Sürekli bir değişmenin yaşandığı günümüz toplumlarında kültürel yapıdaki değişmeler annelik, babalık rollerini de değişime uğratmaktadır. Bundan 30-35

yıl öncesinde erkek ve kadın davranışı ile annenin-babanın rolleri oldukça kesin olarak belirlenmişken, bugün erkeğin ve kadının toplum içindeki tavırları da, babanın, annenin aile içindeki rolleri de büyük bir değişme göstermektedir.

Baba olma kavramını değişime uğratan ve babanın çocuğun eğitimindeki rolüne ilginin artmasına yol açan pek çok etken vardır. Bunlar politik, sosyal ve ekonomik alandaki değişimlerin kadın- erkek rollerini etkilemesi, çalışan anne sayısının artması, kadının tam gün dışarıda çalışması, özellikle batılı toplumlarda daha çok sayıda boşanmış ya da dul erkeğin tek başlarına çocuklarının bakım ve eğitim sorumluluğunu üstlenmeleri, geleneksel aile yapısının çekirdek aileye dönüşmesi ve çekirdek aile içindeki bireylere düşen rol ve sorumlulukların değişmesi olarak görülmektedir. Sonuç olarak, babalar deneyim sahibi olmasalar da daha çok oranda çocuk büyütmeye katkıda bulunmaktadırlar (La Rossa, 1988: 451-457; Mc Bride ve Mc Bride, 1990: 6-10).

Geçmişte babanın çocuk üzerinde ne derece etkili olduğuna yönelik literatür çalışmaları oldukça sınırlıyken ve babalar çocuk gelişiminde hiçbir etkisi olmayan kişiler olarak görülürken, günümüzde babaların çocuk gelişimi ve eğitiminde oynadığı rolü belirlemek ve anlamak için önemli eğitimsel çalışmalar yapılmaktadır. Bu araştırmalar öncelikle babanın rolünü anlamak için, babasız ailelerde büyüyen çocukların durumlarını ortaya koyan çalışmalardır. Babaların rolü ve çocukları üzerindeki etkileri hakkında yapılan çalışmalar ise hem babaların özellikleri hem de çocukların özellikleri ve aralarındaki ilişkiyi incelemekteydi. Daha sonraki çalışmalar da çocukların gelişimlerine bakarak babanın rolünü anlamak yönünde ve çocuk ile ebeveynleri arasındaki ilişkilerin özellikle çocuğun ilk yılındaki ilişkilerin oluşumu üzerine odaklanmıştır. Bu çalışmalar, özellikle bebekler ve emeklemeye başlamış çocuklar ile anne ve baba arasındaki bağlılık duygusunu incelemektedir. Babaların rolünü ve etkisini belirmeye çalışan tüm bu çalışmalardan elde edilen bulgular bir diğerinin eksiğini tamamlamakta ve babaların çocuk üzerinde sahip olduğu etkiyi daha iyi açıklamaya yardımcı olmaktadır (Lamb, 2000: 19-21).

Yıllardan beri çocuğun eğitiminde anneler birinci derecede sorumlu görülmüş; babalar ise daha çok çocuğu finansal açıdan destekleme görevini üstlenmişlerdir (Riley ve diğ., 2000: 6-8; PTA, 2005: 1). Günümüzde değişen sosyal ve kültürel şartlarda babaların çocukları için sadece finansal destek sağlamak değil aynı zamanda sıcak ve destekleyici ilişkiler kurma gibi bir sorumluluğunun olduğu da dikkate alınması gerekmektedir. Yaşadığımız yüzyılda babaların rolleri, çocuklarının hayatlarında ekonomik destek sağlamanın yanı sıra, iyi bir arkadaş olma, koruyucu, disiplini sağlama, annelere duygusal destek sağlama ve ev işlerinde sorumluluk alma gibi konularda farklılaştığı görülmektedir. Çoğu babanın bebeklerin altını bir kere bile değiştirmemeleri, ya da çok acil ve alternatifsiz kalındığı, bir şeylerin yapılması

gerektiği durumlarda değiştirmek zorunda kaldığı bilinen bir gerçekti. Fakat bu durum günümüzde önemli ölçüde değişiklik göstermiştir.

Bu günün Batı toplumlarına bakıldığında, daha fazla sayıda babanın çocuk bakımıyla ilgili rutin işlere katılmaya başladığı görülmektedir. Bebeklerin altını değiştirmek, banyo yaptırmak, bebekleri uyutmak gibi yapılan işlerin kapsamında bir gelişme olmuştur. Bu konu özellikle, bebeklerle kurulan iletişim ve etkileşim açısından önemlidir (Brown vd. 2001: 7; Lamb, 2000: 19-21).

Dachman ve arkadaşları, ilk kez bebek sahibi olmuş 30 baba ile çalışmışlardır. Bu çalışmada ilk olarak pediatri uzmanları, çocuk gelişimciler ve anne babalar ile yapılan görüşmeler sonucunda uygun bebek bakım becerileri belirlenmiştir. Daha sonra babalara vermek üzere bir eğitim kaseti hazırlanmıştır. Babalara bebek bakım becerileri ve iletişimi üzerine (örneğin; bebeğinize şarkı söylerken veya konuşurken bebeğinizin yüzüne bakın.) bir eğitim programı verilmiştir. Babalara verilen eğitim çalışmalarından sonra, plastik bebekler ile uygulamalar yaptırılarak gözlem yapılmıştır. Her gözlem esnasında babalara bazı yönergeler vererek uygulamaları istenmiştir.” Sizden bazı bebek bakım yöntemlerini uygulamanızı isteyeceğim. Bu becerileri göstermeniz için gerekli malzeme ve yapma bebek masanın üzerindedir” gibi. Uygulamanın her basamağı gözlenmiş ve kayıt edilmiştir. Birinci değerlendirmeler babanın eğitim bebeğiyle hastanede, ikinci değerlendirmeler babalar kendi evlerinde yeni doğan bebekleriyle yaptıkları uygulamalar sırasında yapılmıştır. Değerlendirmeler sonucunda babaların bebeklerinin bakımında % 80 başarı sağladıkları ve babalar ile bebekleri arasında bir bağ oluştuğu saptanmıştır (Dachman ve diğ., 1986: 221-230).

Babaların yaptıkları işlerle ilgili olarak görülen bu değişikliklere ilave olarak zaman içerisinde babaların çocuklarıyla geçirdikleri sürede de büyük bir artış olmuştur. Babaların çocuklarıyla birlikte geçirdikleri zamanda görülen bu artış önemli bir değişimi ifade etmektedir. Bu durum babaların artık daha fazla çocuğun gelişimi ve eğitiminin içinde yer aldığını ve bu sayede de baba-çocuk ilişkilerinin genişlediğini göstermektedir. Çalışmalar, babaların çocuk üzerindeki etkisinin onlarla birlikte geçirdikleri süreyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle babanın giderek çocuğun hayatında daha fazla yer alarak, çocukların gelişimi üzerindeki etkilerini arttırdıkları söylenebilir.

Babalar aile içerisinde, aynı zamanda eş olma görevini yürütmektedir. Babalar, anneleri aile içerisindeki sorumlulukları konusunda destekleyerek ve yardımcı olarak, çocuğun gelişiminde bir görevi daha üstlenmiş olurlar. Annenin rolünü ve fonksiyonlarını destekleyen, teşvik eden ve ödüllendiren bir babanın sağladığı uyumlu ve huzurlu bir ortam sayesinde babalar, çocuklarının gelişimi üzerinde dolaylı etkiye sahiptir.

Çok önemli olan başka bir faktör ise anne ile baba arasındaki ilişkinin niteliğidir. Ebeveynlerin uyum içerisinde oldukları ailelerde çocukların bundan çok kazançlı çıktığını gösteren ve ebeveynler arasında çatışmaların olduğu

ailelerdeki çocukların da ne kadar incindiklerini gösterir çalışmalar bulunmaktadır (Lamb, 2000: 19-21).

Bu bağlamda, günümüzde babaların bir eş ve bir ebeveyn olarak daha fazla sorumluluk aldığı, çocuk ile daha uzun zaman geçirdiği, çocuk ile ilişkisinde geçmişte olduğu gibi sadece evde disiplin sağlayan ve korku unsuru olan kişi olmadığı, babanın bir arkadaş, çocukla bir şeyler yapan, onunla oyunlar oynayan, ona bir şeyler öğreten, dikkat eden, çocuğun okul çalışmalarında ona yol gösteren, okul ödevlerine yardım eden, ahlaki yönelişini biçimlendiren, çocuğu eğiten, çocuğun kendisine bir model olarak alıp taklit edebileceği bir kişi olarak görülmektedir.

Pence ve Early çalışmalarında, okulöncesi dönemde çocuğu olan babalar ile çalışmışlardır. Her bir babayla 1 saatlik görüşme yaparak çocukları ile olan ilişkileri hakkında veri toplamışlardır. Babalar kendilerini, kendi babalarından daha farklı gördüklerini belirtmişlerdir. Kendileri çocuklarıyla, babalarının kendileriyle ilgilenmesinden daha fazla ilgilendiklerini, çocuklarının sosyalleşmesini desteklediklerini söylemişlerdir (Pence ve Early, 1988: 71-90).

Aile eğitimi programlarının geçmişten günümüze gelişimi dikkate alındığında, söz konusu programların baba eğitimi üzerinde değil; daha çok anne eğitimi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Son zamanlara kadar, babalar için ebeveyn eğitimi ihmal edilmiştir. En popüler ebeveyn kitaplarında, baba için geleneksel rolü para kazanan, disiplinin başı olarak bahsedilmiştir. Ebeveyn çocuk ilişkisini inceleyen çalışmalarda ebeveyn sözcüğüyle vurgulanmak istenen özellikle anneler olmuştur. Çocuk eğitiminde anne ve babaya rehberlik etmesi amacıyla hazırlanan dergilerin, kitapların hedeflediği kişiler anneler olmuş, babanın çocuğun yaşamındaki rolü ve önemine ilişkin çok az bilgi verilmiştir. Ancak aile bir bütün olarak düşünüldüğünde ve babanın aile içerisindeki konumu göz önüne alındığında aslında babaların da en az anneler kadar eğitilmeleri gerektiği ortaya çıkmaktadır (Fagan ve Palm, 2004: 3; Tezel Şahin, 1998).

Değişen babalık rolüne paralel olarak, erken çocukluk programlarında çocuk gelişimi ve eğitimi konusunda babaların da eğitilmesi noktasına dikkat çekilmeye başlanmıştır Babalara yönelik eğitim programları da aile eğitimi programları içerisinde yer almaya başlamıştır (Green, 2003: 2).

SONUÇ

Çocuğun gelişimi ve eğitiminde babanın yeri ve rolü uzun yıllar ihmal edilmiş ve özellikle annenin rolü ve etkisi üzerinde durulmuştur. Sürekli ve hızlı bir değişimin yaşandığı günümüz toplumlarında kültürel yapıdaki farklılaşmalar annelik babalık rollerini de değişime zorlamıştır.

Babaların, eskiye göre çocuklarıyla beraber vakit geçirmek için arzulu olduğu ve bunun bir kısmının kendi kendine yeterlilik ve güvenden, bir kısmının da toplumdan aldıkları bazı mesajlardan kaynaklandığı görülmektedir.

Annelerin, babaların çocuk yetiştirme sürecine daha fazla katılmaları yönünde karmaşık duygulara sahip oldukları ancak çoğu annenin, eşlerinin çocuklarla daha fazla zaman geçirmesini istediği ve bu durumdan memnun olduğu yönündedir.

Babanın çocukları üzerindeki etkisinin ve onların gelişimindeki rolünün birden fazla şeklinin veya yüzünün olduğu artık bilinmektedir.

Bu nedenle araştırmacı ve uygulayıcıların beraber çalışarak özellikle babalara yönelik aile destek ve eğitim programlarının hazırlanması gerekmektedir. Babalar için hazırlanacak eğitim programlarında öncelikle babaların gereksinimleri, beklentileri saptanmalı ve babaların gereksinimlerini karşılayacak şekilde program hazırlanmalıdır. Ayrıca, çocuk eğitimi ve aile çocuk ilişkisinde daha etkili olacağı için sadece annelere veya babalara yönelik değil anne ve babayı birlikte destekleyebilecek eğitim programlarının planlanması ve uygulanması gerekmektedir.

Hem annelerin hem de babaların değişikleri içeren bir süreç içerisinde amaçları ve de amacımızın çocukları geleceğe en iyi şekilde hazırlamak olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

Aktaş, Y., (1993), "Baba Yoksunluğunun Çocuğun Gelişimi Üzerindeki Etkileri". **9. YA-PA Okulöncesi Eğitimi ve Yaygınlaştırılması Semineri**, Ankara, 308-316.

Alston, D. N.-Williams, (1982), "Relationship Between Father Absence and Self-Concept of Black Adolescent Boys**". Journal of Negro Education**, 51 (2), 134-138.

Aydoğmuş, K.-Batlaş, A.-Batlaş, Z.-Davaslıgil, Ü.-Güngormüş, O.-Konuk, E.-Korkmazlar, E.-Köknel, Ö.-Navaro, L.-Oktay, A.-Razon, N.-Yavuzer, H., (1990)." **Ana Baba Okulu",** Remzi Kitapevi, İstanbul, 229-239.

Brown, B. V.-Michelsen, E.-Halle, T.-Moore, K. A., (2001), "Fathers' Activites with Their Kids". **ED,454 954**.

Carlson, B. E., (1984), "The Fathers Contribution to Child Care. Effects on Childrens' Perceptions of Parental Roles", **American Journal of Orthopsychiatry**, 54 (1), 123-136.

Çağdaş, A.-Seçer, Z., (2004), **Mutlu ve Sağlıklı Yarınlar için Anne Baba Eğitimi**, Eğitim Kitapevi, Konya.

Dachman, R. S.-Alessi, G. J.-Vrazo, G. J.-Fuqua, R. W.-Kerr, R. H., (1986), "Development and Evulation of an Infact-Care Training Program With First Time Fathers", **Journal of Applied Behavior Analysis**, 19, 221-230.

Fagan, J. ve Palm, G., (2004), **Fathers and Early Childhood Programs**, Thomson, Delmar Learning, 1-76.

Honig, S. A., (1990), **Parent Involvement in Early Childhood Education**, Revised Edition, Linda Kessler, Washington D. C., 1-43.

Green, S., (2003), "Reaching Out to Fathers: An Examination of Staff Efforts That Lead to Greater Father Involvement in Early Childhood Programs", **Early Childhood Research&Practice**, 5 (2).

Lamb, M., (2001), "Çocuğun Yaşamında Babanın Rolü ve Önemi", **Sempozyum Raporu**, Anne Çocuk Eğitim Vakfı Yayın No: 12, İstanbul, 18-33.

Mc Bride, B. A. ve Mc Bride, R. J., (1993), "Parent Education and Support Programs For Fathers", **Childhood Education,7**0 (1),4-9.

-----, 1990), "The Chancing Roles of Fathers: Some Implications For Educators", **Journal of Home Economics**,82 (3), 6-10.

Pence, A. R. ve Early, R., (1988), "Fathers and Child Care: An Exploratory Study of Fathers With Children in Day Care**"**, **Early Child Development and Care**, 36,71-90.

Razon, N., (1987), "Çocuk Eğitiminde Babanın Rolü", **Pembe Bağcık Dergisi**, 1, 6-8.

Riley, R. W.-Peterson, T. K.-Moreno, M. G.-Goode, W.W., (2000), "Strengthening Participation of Fathers in Children's Leaerning and Development", **Fathers Mather Involving Fathers in Children's Learning, A Kit for Educators and Other Professionals,** ED,442 -580.

Russell, G., (1982), "Higly Participant Australian Fathers: Same Preliminary Findings", **Merrill Palmer Quarterly**, 28,137-156.

PTA., (2005), Father İnvolment-Encoouraning Dads to be Involvend, **http://www.capta.org.**

Sagi, A., (1982), "Antecedents and Consequences of Varying Degress of Paternal Involvement in Childrearing", **The Israeli Project, in M. E. Lamb (ed.) Nontraditional Families: Parenting and Child Development.** Hillsdale, NJ: Lawrence Earlbaum Associates.

Tezel, Şahin, F., (1998), **Destekleyici Eğitim Programlarının 5-6 Yaş Grubunda Çocuğu Olan Babalar Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi,** Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Çocuk Gelişimi Eğitimi Programı, Ankara, 90.

Vaughn, B. E.-Block, J. H.-Block, J., (1988), "Parental Agreement on Child Rearing During Early. Childhood and the Psyshological Characteristics of Adolescents", **Child Development**, 59, 1020-1033.

TÜRK TOPLUMUNDA AİLE-ÇOCUK İLİŞKİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

TEZEL ŞAHİN, Fatma[*]-CEVHER, Fatma Nilgün[**]
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Aile sürekli bir gelişim ve değişim süreci içerisindedir. Ekonomik koşulların zamanla değişmesi ve endüstrinin gelişmesi sonucu olarak geniş ve ataerkil aile yerini günümüzde modern demokratik aile almıştır. Beşeri kültürün bir parçasını teşkil eden Türk Kültür sistemi içinde Türk ailesinin de bu değişim sürecine tabi olduğu bir gerçektir. Türkiye'de aile yapısına bakıldığında geleneksel büyük aileden, çağdaş küçük aile ve tek ebeveynli ailelere kadar çeşitlenen farklı aile yapıları görülebilmektedir.

Aile yapısındaki bu değişime bağlı olarak, aile-çocuk ilişkileri ve anne-babanın çocuk yetiştirme tutumlarında da geçmişten günümüze farklılıklar olduğu dikkat çekmektedir. Çocuğun her yönüyle en iyi şekilde yetiştirilmesine özen göstermek anne-babaların en büyük sorumluluğudur. Anne-babaların bu sorumluluğu yerine getirebilmeleri, büyük ölçüde çocuk yetiştirmeye yönelik olumlu tutumlar geliştirmelerine bağlıdır. Anne-baba ve çocuk ilişkileri aslında oldukça karmaşık bir yapı sergiler. Sağlıklı anne-baba-çocuk ilişkileri sağlıklı kişiliklerin oluşmasında önemli bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Anne-baba ve çocuk arasındaki ilişkiler çocuğun mevcut davranışlarını etkilemenin yanı sıra gelecekteki davranışlarının belirlenmesinde de önemli bir etkendir. Anne-baba-çocuk ilişkisi temelde anne ve babanın çocuğa yönelik tutumlarına bağlıdır. Bu tutumlar aileden aileye ya da kültürden kültüre farklılık göstermekle beraber, çocuk üzerindeki etkileri bakımından tüm toplumlarda benzerlik göstermektedir.

Bu çalışmada, değişen toplum süreci içerisinde aile-çocuk ilişkileri ve anne-babanın çocuk yetiştirme tutumlarının çocuklar üzerindeki etkilerine ilişkin çalışmalar incelenerek ilgili literatüre katkı sağlamak ve sağlıklı bireylerin sağlıklı aileleri, sağlıklı ailelerin de sağlıklı toplumları oluşturabileceği gerçeğini vurgulamak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aile-çocuk ilişkileri, anne-baba tutumu.

---

[*] Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Meslekî Eğitim Fakültesi, Çocuk Gelişimi Eğitimi Bölümü. Beşevler/Ankara-TÜRKİYE. **e-posta**: tsahin@gazi.edu.tr

[**] Arş. Gör. Uzm. Dr., Gazi Üniversitesi, Meslekî Eğitim Fakültesi, Çocuk Gelişimi Eğitimi Bölümü. Beşevler/Ankara-TÜRKİYE.. **e-posta:** ncevher@hotmail.com

ABSTRACT

A General Review of Family-Child Relations at Turkish Society

Family is in a continual process of development and changing. As a result of changes at economical conditions and the change at industry, a large and patriarchal family was replaced by a modern democratic family. Within the system of Turkish Culture, consisting a part of human culture, it is obvious that Turkish family is within this process of change as well. Considering the family structure in Turkey, various structures of families, ranging from large family to modern small family and to one parent family are encountered.

Depending on this change at the structure of family, it is certain that there have been some differences at the relations of family and child and at the attitudes of raising children by parents. Paying attention for raising children with all its aspects is the responsibility of parents. The fact that parents are able to fulfill this responsibility depends largely on their developing attitudes towards raising children. In fact, the relationship between parents and child covers a complex structure. A healthy relation of parents and child reveals as a significant factor at the creation of healthy personalities. The relationship between parents and child is an important factor for the determination of his future behaviors as well as it affects the current behaviors of the child. The relation of father-mother and child basically depends on the attitudes of parents towards the child. While these attitudes vary from one family to another or from one culture to another, they are almost the same in all the society in terms of its effects on child.

In this study, it was aimed to examine the studies over relations of family and child within the process of a changing society and the attitudes of parents in raising children on their children and to contribute to the literature and stress the fact that healthy individuals consist healthy families and healthy families consist healthy communities.

Key Words: Relations of family and child, parent attitude**.**

Çocuğun dünyaya gözlerini açtığı andan itibaren yaşamının en önemli dönemlerini birlikte geçirdiği ortam, aile ortamıdır. Çocuk ilk deneyimlerini bu ortamda edinir; ailesiyle kurduğu iletişimle, öncelikle, bir birey olarak kendini tanır. Eğer onunla sağlıklı ilişkiler kurulursa çocuğun kendi benliğine yönelik algısı da sağlıklı olacaktır. Ayrıca kurulan iletişimle çocuk, çevresindeki insanları tanımaya ve onlara karşı güven oluşturmaya başlar. Bu güvenle devam eden iletişimle çocuk, yaşadığı toplumun sosyo-kültürel özelliklerini benimser; toplum kurallarını öğrenir. Böylece çocuğun toplum içinde diğer bireylerle kuracağı iletişimin de temelleri atılır.

Aile ortamı içinde kendine değer verildiğini hisseden, ihtiyaçları karşılanan, attığı olumlu adımlarda desteklenen ve yanlış davranışları konuşularak

düşünmesi sağlanan çocuklar, toplumsal hayata kolay uyum sağlayacaktır. Böylece çocuk, ailenin temelini oluşturduğu toplumun ilerlemesine yardımcı bir unsur olarak yaşamına devam edecektir. Başka bir ifadeyle, aile ile sağlıklı iletişim, çocuğun öncelikle kendine, daha sonra da yaşadığı dünyaya faydalı bir birey olmasını sağlayacaktır.

Çünkü aile, içinde bulunduğu kültürün bir parçasıdır ve içinde bulunduğu toplumun her durumundan etkilenerek onun tüm değerlerini nesilden nesile geçirecektir (Gürler, 2005: 52).

Aile kurumuna tarihsel süreç içerisinde hemen hemen bütün toplumlarca önem verilmiştir. Toplum değerlerinin en çok korunduğu geleneksel kurum olarak aile, dengeyi sağlayıcı roller üstlenmiştir. Fakat zaman içerisinde sanayileşmenin gelişmesi ve teknolojideki yenilikler topluma ve aileye de yansımıştır. Toplumsal yapının değişmesi, tarım toplumundan endüstri toplumuna giden süreçte ailenin öncelikle çekirdek aile hâline gelişi ve ailenin otorite yapısı üzerinde etkili olmuştur (Yağbasan ve İmik, 2006; Haktanır ve Diğerleri, 1999; Özgüven, 2001). Bu değişim süreci bizim toplumumuzda da aile yapısını etkilemiştir. Toplumumuzda artık, geleneksel büyük aileden, çağdaş küçük aile ve tek ebeveynli ailelere kadar çeşitlenen farklı aile yapıları görülebilmektedir. Bu farklı aile yapılarına bağlı olarak ise, aile bireylerinin çocukla iletişimi, çocuğa karşı tutumları ve çocuğa verdiği değer açısından geçmişten günümüze birtakım değişikliklerin yaşandığı görülmektedir.

Geleneksel toplumda çocuklar korkutularak, sindirilerek, gerektikçe dövülerek büyütülmekte; merakları, özgür davranışları engellenmekteydi. Büyük yaramazlıklarda babayla korkutulur; babalar ise çocuklarla yüz göz olmazlar, sevgilerini göstermekten kaçınırlardı (Yörükoğlu, 1992). Bununla birlikte, çocuktan uysallık, söz dinleme, usluluk, mahcubiyet gibi özellikler beklenmekteydi.

Geçmişte toplumumuzda aileye yönelik yapılan çalışmalar göstermiştir ki özellikle geleneksel aile yapılarında, fiziksel cezalandırma yöntemleri sıklıkla uygulanmaktadır. Ayrıca, çocukla konuşarak onu ikna etmek, muhakeme yapmak, çocuğa doğruyu yanlışı anlatmak, az sayıda ana-babanın başvurduğu bir yol olarak görülmüştür (Kağıtçıbaşı, 1989: 201; Kağıtçıbaşı, 1996).

Günümüzde ise çekirdek aile olmanın getirdiği bir sorun olarak, ana-baba ile çocukları arasında iletişim eksikliği ve kuşaklar arası boşluk çatışmalara neden olmakta, çocuklarla ana-babalar, özellikle ergen ve gençlerle erişkinler arasında uzaklaşmalar gözlenmektedir (Özgüven, 2001: 13). Buna karşılık, anne-babaların çocuklarıyla yaşadıkları problemleri dayak ve sözlü şiddetten ziyade, onlarla konuşarak ve ılımlı bir şekilde çözmeye çalıştıkları görülmektedir. Çopur ve Diğerlerinin (2007) gerçekleştirdiği araştırma, çocuklarıyla yaşadıkları çatışmaları çözümlemeye yönelik olarak annelerin çocuklarına kızıp bağıranlara oranla büyük bir yüzdesinin konuyla ilgili çocuklarıyla konuşup tartıştığını ortaya çıkarmıştır. Ayrıca anneler arasında çocuklarıyla olan

çatışmanın önlenmesi için diyalog kurulması, iyi iletişim sağlanması gerektiğini belirtenlerin yüksek oranda olduğu saptanmıştır.

Son yıllarda yapılan çalışmalar ailenin çocukla iletişimin kalitesinin çocuğun kişilik ve soysal gelişimi açısından önemini vurgulamaya başlamıştır. Aile içinde kurulan iletişimin çocuğa model olduğu ve onun daha sonraki yaşantılarına da önemli ölçüde etkilediği dikkat çekmiştir. Çağdaş anne-baba-çocuk iletişimine getirilen yeni bir yaklaşım olarak empati önem kazanmaya başlamıştır. Sosyalleşme süreci içinde özellikle annenin davranışlarının çocuktaki empatik becerinin gelişiminde önemli bir yerinin olduğu belirtilmektedir (Akyol, 2005: 12; Körükçü ve Aral, 2005)

Körükçü ve Aral'ın (2005), altı yaş grubundaki çocukların annelerinin empatik becerilerinin incelediği araştırmada; annelerin empatik becerilerinin çocukların cinsiyetlerine, doğum sıralarına, anaokuluna devam süresine ve annenin öğrenim durumuna göre farklılaşmadığı belirlenmiştir.oğuz (2006) tarafından yapılan araştırmada ise, öğrenim düzeyinin annelerin ve babaların empatik beceri puanları üzerinde anlamlı farklılık yarattığı bulunmuştur. Buna göre öğrenim düzeyi arttıkça empati becerilerinin yükseldiği saptanmıştır. Ayrıca annelerin empatik beceri düzeyleri ile babaların empatik beceri düzeyleri arasında önemli bir ilişkinin olmadığı belirlenmiştir.

Yapılan bu çalışmalar göstermektedir ki, artık günümüzde anne-babaların öğrenim durumunun yükselmesiyle de beraber empatinin iletişimi kolaylaştırma özelliği aileler tarafından kabul görmeye başlamış ve bu tutum da çocuklarıyla olan ilişkilerine yansımıştır.

Anne-baba-çocuk iletişiminde görülen bu olumlu değişmelerin sebeplerinden biri de, artık anne-babaların çocuk gelişimi eğitiminin önemini kavraması ve ailelerin bu konuda daha çok bilgi ve yeterliliğe ihtiyaç duymasıdır. Öztürk (2006) aileler ile yaptığı araştırmasında, ailelere üç gün boyunca programlı bir "aile içi iletişim eğitimi" vermiştir. Eğitim programı sonunda ailelerin, çocuklarıyla iletişimlerinde, eğitime katılmayan ailelere oranla daha yüksek puan aldıkları saptanmıştır.

Özdemir (1991), yaptığı çalışmada Anne-Çocuk Eğitim Programı'nın anneler üzerindeki etkilerini incelemiştir. 2 yıllık anne eğitim programı sonrası, programa katılan annelerin çocuklarıyla ilişkilerinde farklılık gösterdikleri, onlarla daha çok konuştukları ve disiplinde cezalandırmadan çok neyin doğru olduğunu açıkladıkları görülmüştür.

Toplumumuzda yaşanan ekonomik değişmeler de alt ve üst sosyo-ekonomik düzey aileler arasında birtakım farklılıklar oluşturmaktadır. Kağıtçıbaşı ve Diğerleri (2001), düşük gelirli Türk anne ve çocuklarda erken müdahalenin etkilerini incelemişlerdir. HIPPY Türkçe uyarlaması ve Mother Enrichment Programı'nın 4 yıl boyunca uygulanmasından sonra eğitim gören anne ve babaların çocuklarıyla daha uyumlu, anlayış ve iş birliği içerisinde oldukları,

fiziksel ceza kullanımlarının daha az olduğu bulunmuştur. Genel aile ilişkileri ve aile yakınlığının daha yüksek düzeyde olduğu belirlenmiştir.

Genez-Muluk (2004) alt ve üst sosyo-ekonomik düzeydeki ailelerin aile yapılarını ve anne-çocuk ilişkilerini incelemiştir. Çalışma sonunda üst sosyo-ekonomik düzeydeki ailelerin, alt sosyo-ekonomik düzeydeki ailelere göre, aile yapılarını ve anne-çocuk ilişkisini daha olumlu değerlendirdikleri bulunmuştur. Bu değerlendirmeye göre, üst sosyo-ekonomik düzeydeki annelerin açık iletişim, bağlılık ve iş birliği becerilerini daha çok gösterdiği belirlenmiştir.

Çakıcı (2006), alt ve üst sosyoekonomik düzeydeki 6 yaş grubunda çocuğa sahip ailelerin aile işlevlerini, anne–çocuk ilişkilerini ve aile işlevlerinin anne–çocuk ilişkilerine etkilerini incelemek amacı ile bir çalışma yapmıştır. Aile işlevlerinde, sosyo-ekonomik düzeyin belirleyici bir etken olduğu bulunmuştur. Buna göre, iletişim, roller, duygusal tepki verebilme, davranış kontrolü ve genel fonksiyonlar boyutları açısından üst sosyoekonomik düzeydeki ailelerin; problem çözme ve gereken ilgiyi gösterme boyutları açısından ise alt sosyo-ekonomik düzeydeki ailelerin daha sağlıksız işlevler gösterdikleri belirlenmiştir. Anne-çocuk ilişkisine bakıldığında, annelerin yaşları, meslek grupları ve çocukların cinsiyetlerinin anne-çocuk ilişkilerini etkilemediği; sadece annenin öğrenim durumunun anne-çocuk ilişkisinde etkili olduğunu ortaya koymuştur. Öğrenim durumları yükseldikçe çocuklarıyla olan ilişkileri de daha olumlu olmaktadır.

Aile ilişkilerine yönelik son yıllarda yapılan bir araştırma da Cerit (2007) tarafından gerçekleştirilmiştir. Cerit'in (2007) ergenlerin aile içi ilişkilerine yönelik algılarını incelediği araştırmasının sonunda erkeklerin kızlara göre problem çözmede daha başarılı oldukları ve 1 kardeş olanların daha rahat problemlerin üstesinden geldikleri belirlenmiştir. 15 yasını doldurmuş olan ergenlerin daha rahat iletişim kurdukları ve duygularını daha rahat ifade ettikleri saptanmıştır. Ayrıca anneleri okur-yazar ya da ilkokul mezunu olan ergenlerin iletişim kurmada daha başarılı oldukları, anneleri lise ya da dengi okul mezunu olanların ise duygularını daha rahat ifade edebildikleri bulunmuştur. ilk çocuk olanların genel işlevlerde daha başarılı oldukları görülmüştür. Problemleri çözme ve iletişim kurmada ergenler ve anneleri arasında anlamlı bir fark olduğu saptanmıştır.

Bu çalışma, aile ilişkilerinde sosyo-ekonomik düzey açısından farklılıkların azalmaya başladığını gösterebilir.

Uluğtekin'in (1977) tarafından gerçekleştirilen "Çocuk Yetiştirme Yöntemleri Açısından Anne-Baba Çocuk İlişkileri" konulu araştırma sonunda annenin reddediciliği arttıkça, çocukların anti sosyal ve saldırganlık davranışlarının arttığı; annenin kısıtlayıcı davranışları arttıkça, erkek çocuklardaki yansıtılmış ve kendine dönük saldırganlığın arttığı belirlenmiştir. Buna karşılık, babanın davranışlarıyla çocukların davranışları arasında hiçbir anlamlı ilişki olmadığı belirlenmiştir. Bu araştırma bulguları aynı zamanda,

geçmişte baba-çocuk ilişkisinin oldukça sınırlı düzeyde olduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Fakat, ailelerin küçülüp, çekirdek bir yapıya bürünmesiyle, aile içindeki sorumluluklar da değişmeye başlamıştır. Özellikle annenin çalışma hayatındaki yeri ve gereksinimi arttıkça, çocukla tek ilgilenen anne iken, babalar da çocuklarıyla daha fazla ilgilenmeye, bakımından eğitimine kadar daha fazla önem vermeye başlamıştır (Güngörmüş, 2001: 245).

Daha önceleri aile-çocuk ilişkilerine yönelik çalışmalarda anne ile olan ilişkiler daha ön plana çıkmakta ve annenin önemi vurgulanmaktayken, günümüzde babanın çocuğun gelişiminde çok önemli bir rolünün olduğu benimsenmeye başlamış; babaların çocukların eğitimleriyle daha fazla ilgilenmeleri, ailedeki baba-çocuk ilişkisinin niteliğini de arttırmıştır. Bunun sonucu olarak, baba ile olan ilişkilere yönelik araştırmalar da artmıştır. Tezel-Şahin (1998), 5-6 yaş grubu çocuğu olan babalarla yaptığı deneysel çalışmasında, babalar üzerinde destekleyici eğitim programının etkisini incelemiştir. Eğitim verilen babaların, çocuklarıyla olan iletişimlerinde, çocuğun gelişim özelliklerini tanımada, çocuğu tanımada, çocuk ile oyun oynama davranışlarında ve çocuklarına kitap okumada eğitim verilmeyen babalara göre, daha etkin olduğunu belirtmiştir.

Çocukla iletişimde olduğu gibi, çocuk yetiştirme tutumları da toplumdan topluma değişmekte, ayrıca o toplumdaki aileler arasında da farklılıklar gösterebilmektedir. Farklı sosyal sınıflara ait ebeveynler farklı çocuk yetiştirme tutumları, farklı ödül ve ceza anlayışı ile çocuklarını yetiştirmektedirler (Gürler, 2005: 60).

Aynı şekilde Yörükoğlu da (1992) bir toplumun yaşam biçiminin, o toplumdaki çocuk yetiştirme anlayışını ve yöntemlerini belirlediğini ifade etmiştir.

Toplumumuz, birçok düşünürün belirttiği gibi, geleneksel topluluklardan sanayi toplumuna doğru yönelmiş, bir geçiş toplumudur. 1980'li yıllarda yapılan araştırmalar, aile yapımızın, hem çekirdek hem de geleneksel aile niteliğini taşıdığını ortaya koymuştur. Özellikle aile kompozisyonuna bakıldığında, hem kentte hem de kırsal kesimlerde, aile yapılarımızın büyük bir çoğunlukla çekirdek aile özelliğine sahip olduğu görülmektedir. Buna karşılık, aile içi ilişkiler göz önüne alındığında, geleneksel değer sistemlerinin egemen olması dolayısıyla, aile yapılarımızın daha çok geleneksel aile görünümünü yansıttıkları anlaşılmaktadır (Sayın, 1987).

Ülkemizde yapılan pek çok araştırma çocuklara karşı güç kullanmaya dayanan sıkı düzen türünün, başka deyişle dayağın çok yaygın olduğunu göstermektedir (Ulusavaş, 1990: 143).

Üstün'ün (1989) 5-11 yaş grubundaki çocukların anne-babalarının otoritelerini algılama farklılıklarını incelediği araştırmasında, çocukların, engelleyici ve aktif otorite grubunda ele alınan anne-babalarının koyduğu

kurallara uymanın doğru olduğu görüşünde birleştikleri, küçük yaşlarda evde otorite olarak anneyi, daha büyük yaşlarda ise hem anne hem de babayı seçtikleri, tek başına otorite olarak babayı kabul etmedikleri, otoritenin varlığını kabul etmeyi seçtikleri ve nedenini düşünmeden otoritenin kuralı ne ise ona uymayı seçtikleri bulunmuştur.

Aile dışı kurumlar, aile üyelerini daha fazla etkilemektedir. Örneğin, "akran grubu" çocukları daha çok etkilemektedir. Demokratik değerlerin gelişmesi de hâkimiyet ve otorite durumlarını değiştirmektedir (Özgüven, 2001: 17).

Hortaçsu ve Diğerleri (1991), Türk ergenlerin aile ve arkadaşlarıyla olan ilişkilerini etkileyen faktörleri incelemişlerdir. Türk ergenlerde batı örneklemine paralel olarak yaşın artmasıyla birlikte aile ile olan yakınlığın azaldığını bulmuşlardır. Bununla birlikte, batılı ailelerle karşılaştırıldığında, Türk ailelerin kontrolünün daha fazla olması dikkat çekmiştir. Ayrıca Türk ailelerde çocukların babalarla ilişkilerinin daha az olduğu aile içinde annenin rolünün çok daha fazla olduğunu saptamışlardır.

Toplumumuzun hâlâ önemli bir çoğunluğunu oluşturan kırsal kesimde yaşayan aileler, geleneksel değer yargılarını sürdürmektedir. Geleneksel değer yargıları, tutumların sosyo-ekonomik şartların gereklerine göre değil, geleneklere göre belirlendiğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Geleneksel değerlerin etkisinin sürdürüldüğü çevrelerde geliştirilen tutumların değişmeye karşı direnç gösterdiği ifade edilmektedir (Kulaksızoğlu, 1989: 72).

Yapılan araştırmalarda, çocuk üzerindeki denetimin kırsal kesimden kente doğru gittikçe azaldığı, kentteki ailelerin çocuk isteğinin ve gelecekte çocuklardan beklentilerinin de kırsal kesime göre daha az olduğu gözlenmektedir. Ayrıca kırsal kesimden kente geçişte anneler ve kızlar cinsel rollerle ilgili değişkenlerde farklılık göstermemektedirler. Bu hem kızların anneleriyle özdeşleşmelerini hem de daha önemli olarak cinsel rollerin kuşaktan kuşağa sürüp gitmekte olduğunu göstermektedir. Aynı bulgu kızları erkeklerden daha gelenekçi olmaya iten aile ve toplum baskısını da yansıtmaktadır (Ulusavaş, 1990: 137).

Güneysu'nun (1982) yaptığı çalışma sonunda, alt sosyo-ekonomik düzeydeki çocukların, anne babaları tarafından daha az sevildikleri ve daha çok cezalandırıldıklarını düşündükleri görülmüştür. Anne ve babaların eğitim düzeyi yükseldikçe çocukların anneleri tarafından daha az sevildiklerini algıladıkları belirlenmiştir. Anne-babaların, erkek çocuklarından beklentilerinin daha yüksek olduğu ve bu nedenle de erkek çocukların daha fazla cezalandırıldıkları saptanmıştır.

Bilir ve diğerlerinin (1991) gerçekleştirdiği araştırma çocuklara fiziksel ceza uygulama sıklığının anne yaşı, annenin çalışma durumu, çocuk yaşı, cinsiyeti ve ailedeki çocuk sayısı gibi değişkenlere bağlı olarak incelendiği araştırmada yapılan istatistiksel değerlendirmeler sonunda şu sonuçlar elde edilmiştir; çocuklara fiziksel ceza verme durumunun cinsiyetler arası farkı incelendiğinde,

kızların ve erkeklerin çoğunlukta ve birbirlerine yakın oranlarda fiziksel ceza aldıkları bulunmuştur.

Mızrakçı (1994), çalışmasında; bilgi düzeyi arttıkça, yetkin çocuk yetiştirme tutumuna olan eğilimde artış olduğu sonucuna varmıştır. Ayrıca babaların daha çok gördükleri, bildikleri ve var olan inançları doğrultusunda çocuklara yaklaştıkları; annelerin ise bu konuda daha çok okudukları, yenilikleri izledikleri ve bunlara uymaya çalıştıkları belirlemiştir.

Sümer ve Güngör (1999) tarafından yapılan çalışmada, anne babadan algılanan kabul/ilgi ve sıkı denetim/kontrol boyutları karşılaştırılmış; gençlerin annelerini, babalarından daha kabul edici-ilgi gösterici ve daha denetleyici ve kontrol edici buldukları belirtilmiştir.

Şendoğdu'nun (2000) yaptığı çalışma sonunda da annelerin eğitim düzeyi düştükçe, annelerin çocuklarına karşı daha fazla baskı uyguladığı ve katı bir disiplin tutumu sergilediği görülmüştür.

Anne-babaların eğitim düzeylerinin yükselmeye başlaması, gelişen teknolojiyle birlikte bilgiye daha kolay erişebilir olmaları, bilgi paylaşımının daha da artması, onların çocuklarına karşı tutumlarını yeniden gözden geçirip, olumsuz tutumlarını değiştirme çabalarını da arttırmaktadır.

Kaya (1994) 3-6 yaş çocuklarının geçirdikleri bazı bedensel ve psiko-sosyal gelişim aşamaları ve ihtiyaçları hakkında annelere bilgi vererek onlarda istenmeyen davranışların azalmasına yardımcı olmak amacıyla bir çalışma yapmıştır. Çalışma sonunda annelerin istenmedik tutum düzeylerinde istendik yönde bir fark meydana gelmiş; fakat bu fark anlamlı bulunmadığı için daha uzun süreli eğitimlere ihtiyaç duyulduğu belirtilmiştir.

Savran ve Kuşin (1995), çalışmalarında çocuk yetiştirme konusunda özel eğitimden geçen anne-babaların demokratik davranma özellikleri artarken, aşırı koruyucu ve baskıya dayalı eğitim özelliklerinin düştüğü ortaya çıkmıştır.

Son yıllarda yapılan çalışmalar da, ülkemizde anne-babanın çocuğa karşı tutumlarının sosyo-ekonomik düzeye ve eğitim düzeyine göre farklılaştığını göstermektedir. Fakat bu farklılığın daha önceki yıllara oranla azaldığı da araştırmacılar tarafından vurgulanmaktadır.

Özyürek'in (2004) gerçekleştirdiği araştırmada, anne babaların çocuklarına karşı tutumlarının, yaşanılan bölgenin kırsal bölge veya kent olmasına göre anlamlı farklılıklar gösterdiği belirlenmiştir. Kırsal bölgedeki anne ve babaların kentsel bölgedeki anne ve babalara göre daha koruyucu ve daha katı/sert disiplin tutumlarını benimsedikleri saptanmıştır. Ayrıca kentte yaşayan anne babaların kırsaldaki anne babalara göre daha demokratik tutuma sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca, anne babaların eğitim düzeyi yükseldikçe çocuklarına karşı demokratik tutumlarının arttığı, aşırı koruyuculuk ve katı/sert disiplin tutumlarının azaldığı belirlenmiştir.

Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğünün 2006 yılında yaptığı araştırmada, ailelerin ceza verme eğilimlerinin azaldığı ve ceza şekillerinin biraz daha yumuşadığı gözlenmektedir. Araştırma sonucuna göre, 3-17 yaş grubunda çocuğu olan babaların % 13,2 oranında sıklıkla ve % 46,2 oranında bazen çocuklarını azarladıkları; annelerin ise % 21,8 oranında sıklıkla ve % 48,6 oranında bazen çocuklarını azarladıkları saptanmıştır.

Yörükoğlu, (1992) bir toplumun yaşam biçiminin, o toplumdaki çocuk yetiştirme anlayışını ve yöntemlerini belirlediğini ifade etmiştir. Bu durumda çocuğun aile içindeki değerinin, toplumun yaşam biçiminden etkilendiği söylenebilir.

Ülkemizde genel olarak çekirdek ailenin yaygınlığına karşın, geniş aileyi yeğleyen yaygın bir sosyal değer vardır. Böyle bir geleneksellik içinde yetişen çocuk sadece bir aile içinde değil, akrabalık, hısımlık, komşuluk sistemi içinde büyümektedir. Karşılıklı sorumluluklar oldukça geniş bir sosyal çevreye yayılmıştır. Bu da çocuktan beklentilerin kişisel gereklerden çok, toplumsal gereklilik kazanan bir değer hâline gelmesine, çocuk-ana-baba ve çocuk-çevre ilişkilerinin normalleşmesine yol açmaktadır (Uluğtekin, 1977).

Geleneksel Türk toplumunda çocuksuz ev düşünülemezdi. Evlilik, çoluk çocuk sahibi olmakla eş tutulmaktaydı (Yörükoğlu, 1992). Kağıtçıbaşı'na (1985) göre ana-baba tarafından çocuğa atfedilen değer ve çocuktan beklentiler ailenin işlerlik türünü yansıtır. Şöyle ki; çocuğa faydacı değerler atfedilen aile sisteminde çocuğun aileye gerçek (nesnel) katkısı yüksek düzeydedir. Bu katkı, hem çocukken aile ekonomisine yardım şeklinde, hem de ileride ana-babaya yaşlılık güvencesi sağlamak şeklinde belirir. Bu bağımlı ilişkiler örüntüsü dünyanın birçok ülkesinde yaygındır ve özellikle modern ekonomik yapının oluşmadığı, geleneksel yapının süregeldiği kesimlerde görüldüğü gibi ülkemizde de görülmektedir. Bu yapı içinde çoğunlukla çekirdek konumdaki aile, daha geniş aileye işlevsel bağlarla bağlıdır ve "işlevsel geniş aile" görünümündedir (Kağıtçıbaşı, 1985).

2006 yılında Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü'nün yaptığı araştırmanın sonuçları da Kağıtçıbaşı'nın saptamalarıyla paraleldir. Araştırma sonucuna göre erkeklerin % 89,3'ü, kadınların da % 87,4'ü çocukların yaşlılıklarında anne-babalarına bakması gerektiğini düşünmektedirler.

Böyle bir bağlamda çocuğun bağımsızlığı işlevsel değildir. Hatta bağımsız bir kişilik gelişimi, aile gereksinmelerinden çok kişinin kendi gereksinmelerine öncelik tanıyabileceğinden, aile için bir tehlike sayılabilir (Kağıtçıbaşı, 1984). Ana-babaya saygılı ve bağımlı büyüyen çocuk ise aileyi terk etmeyecek, onlardan ayrı bir hanede yaşasa bile duygusal ve maddi katkısını ana-babasından esirgemeyecektir. (Kağıtçıbaşı, 1985).

Kağıtçıbaşı (1982), "cinsiyet rolleri, çocuğun değeri ve verimlilik" konulu Türkiye örneklemi üzerine yaptığı bir çalışmada, çocuğa verilen değerin, sosyo-ekonomik faktörler nedeniyle kişilerin algı ve değerlerini etkilediğini ve bu

durumun aile içi ilişkilere de yansıdığını belirtmiştir. Çocuğa verilen değer, sosyo-ekonomik gelişim ve eğitimle birlikte, ekonomik niteliğini yitirmektedir. Buna göre çocuk sayısının azlığı ya da çokluğu, çocuğa verilen ekonomik değere bağlı olmaktadır. Çocuk ekonomik olarak değerli algılandığından, aileler daha çok erkek çocuk tercih etmektedirler. Kağıtçıbaşı, bunun nedenini özellikle kadınlar için, geleceğin ekonomik rahatlığını sağlayacak unsurun erkek çocuk olarak görülmesine bağlamaktadır.

Ülkemizde 1991 yılında yapılan bir çalışmada da aile içi ilişkilerde cinsiyete ilişkin farklılıklar dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Türk gençlerinde anneyle olan ilişkinin önemi vurgulanmış ve annelerin her iki cinsle de ilişkilerinin yüksek olduğu belirtilirken, babaların erkek çocuklarıyla kız çocuklarına göre daha yakın ilişki kurdukları görülmüştür (Recepov, 2000).

Ayrıca, Oskay 1981 yılında yaptığı çalışmada değer yargıları yönünden ana-baba, ergen çatışması konulu araştırmasında değişen ve gelişen toplumsal yapıya karşı ana-babaların direndiğini ve bunun da çocukların kişilik gelişimini olumsuz yönde etkilediğini vurgulamaktadır.

Fakat günümüzde, ailenin çocuğa verdiği değer çağdaş yaklaşımlardan olumlu etkilenmeye başlamıştır. 1980'li yıllarda aile çocuğun sadece görünüşte ve ahlaki eğitimini sağlayan, öncelikle ekonomik bir birim olarak değil, daha çok çocuğun bireysel mutluluğundan sorumlu olan psikolojik bir birim olarak görülmekteyken (Kurdek, 1982; Akt.: Oskay, 1986), günümüzde çocuğa bir birey olarak değer verip, onun tüm gelişim alanlarını destekleyen ve ona rehberlik eden birim olarak görülmeye başlamıştır.

Öner ve Yılmaz'ın (2001) gerçekleştirdiği çalışma bu gerçeğe dikkat çekmiştir. Türkiye'de çocuk eğitimine yönelik ortak temsiller, ya da inanışlar bulunup bulunmadığını incelemeyi amaçlayan bu araştırmanın sonunda, ebeveynler tarafından çocuk eğitimine ve kişilik oluşumuna giderek artan bir önem verildiği görülmüştür. Batı kültürleri ile özleştirilen demokratik ebeveynlik değerlerinin benimsenmekte olduğu gözlemlenmiştir. Ancak bu çalışmada yalnızca ortak tutum, bilgi ve inanışların incelendiği; ebeveynlerin pratikte nasıl davrandıklarının ise değerlendirilmediği göz ardı edilmemelidir.

Yavuz (2004) tarafından yapılan son otuz yıl içinde Türkiye'de aile ve hanehalkı tiplerinde meydana gelen değişimi incelemeye yönelik araştırma sonunda. geleneksel 'geniş (büyük) aile' yapısından 'çekirdek (küçük) aile' yapısına doğru dönüşüm süreci, bölgesel farklılıklar içermekle birlikte, devam ettiği gözlenmiştir. Tek kişilik hane halklarının ve 'Koca ve eş'den oluşan ailelerin oranı çarpıcı bir şekilde artarken, tüm 'geniş aile' tipleri oransal olarak azalmıştır. Yalnız yaşayanlar günümüzde çoğunlukla yaşlı ve kadın nüfus kesmi tarafından oluşturulmaktadır. Bununla birlikte, gelecekte genç ve yaşlıların artan 'ayrı yaşama eğilimi' etkisiyle yaygınlaşacakları beklenebilir. Çalışma, aynı zamanda aile ve hane halkı tiplerinin dağılışlarında, sosyoekonomik ve demografik koşullara bağlı önemli bölgesel farklılıkların altını çizmektedir.

Ayrıca bu farklılık Kağıtçıbaşı'nın (1985) belirttiği ülkemizde geniş aileye olan bağımlılığın giderek kırılmaya başladığının bir göstergesi olabilir.

Eskiden özellikle geleneksel kesimde aile içinde çocuklar başıboş bırakılırken (Yörükoğlu, 1992) günümüzde çocuğa verilen değerin artmasıyla ailenin bir bireyi olarak ona verilen sorumluluklar da artmıştır. Böylece çocukların da kendilerini ailede önemli bir birey olarak görmeye başladıkları ve bunun çocuğun gelişimini olumlu şekilde etkilediği söylenebilir. Şafak ve Diğerlerinin (2006) yaptığı araştırmada çocukların evle ilgili sosyal, ekonomik ve fiziksel faaliyetlere harcadıkları zaman çocukların cinsiyeti ve annenin çalışma durumu açısından incelenmiştir. Araştırma sonucunda, erkek çocukların "bahçe bakımı", "taksit-fatura ödeme", "sinema-tiyatro bileti alma" faaliyetlerine kız çocuklardan daha çok zaman kız çocukların ise "aile içi eğlence faaliyetleri düzenleme" faaliyetine erkek çocuklardan daha çok zaman harcadığı, çalışmayan annelerin çocuklarının "taksit-fatura ödeme" faaliyetine çalışan annelerin çocuklarından daha fazla zaman, çalışan annelerin çocuklarının ise "evcil hayvan bakımı" faaliyetine çalışmayan annelerin çocuklarından daha fazla zaman harcadığı belirlenmiştir.

Gültekin'in (2006) gerçekleştirdiği araştırmada,0-6 yaş dönemimde çocuğu olan çalışan ve çalışmayan kadınların ailelerinde evle ilgili faaliyetlere ilişkin plan yapma durumlarını, faaliyetlerin ailede kim tarafından, ne sıklıkla ve ne zaman yapıldığını, kadınların evle ilgili faaliyetlerin gerektiği gibi yapılıp yapılmadığı konusunda düşüncelerindeki benzerlik ve farklılıkları saptamak amaçlanmıştır. Elde edilen bulgulara göre, evle ilgili faaliyetlere ilişkin olarak çalışan kadınların oranı çalışmayan kadınlardan yüksektir. Evin temizlik ve bakımı ile ilgili belirtilen faaliyetlerin tümünde çalışmayan kadınların ailelerinde genellikle "kadın", çalışan kadınların ailelerinde ise kadın ve erkek tarafından "birlikte" yapılma oranı yüksektir. Çocukla oyun oynanması faaliyetinin çalışan kadınların ailelerinde (% 92, 1) genellikle "her gün" yapılma oranı çalışmayan kadınların ailelerinden (%63, 9) yüksektir. Kadınlar arasında evle ilgili faaliyetlerin gerektiği gibi yapıldığını düşünenlerin oranı yüksektir.

SONUÇ

Aile, kişilerin ilk eğitimlerini aldıkları, toplumun temelini ve sürekliliğini sağlayan önemli bir sosyal kurumdur. Bu kurum içerisinde oluşan olumlu ya da olumsuz yöndeki iletişim şekilleri aile bireylerinin aile dışındaki hayatlarını da etkileyebilmektedir (Yağbasan ve İmik, 2006: 1). Çağımız dünyasında, kentleşmenin, sosyoekonomik değişimin ve sorunların hızla arttığı, giderek kalabalıklaşan kentlerde, bilgisayar çağının getirdiği sorunlar ve karmaşıklıklar (Karadayı, 1997) aile içindeki ilişkileri de etkilemektedir. Bu durumda ailenin çocuğa karşı sorumlulukları ve tutumları, çocuğun gelecekte toplumsal hayatta karşılaşabileceği olumsuz koşullar ve tehlikelerden korunabilmesi ve sorunların çözümünde etkin rol oynayabilmesi açısından oldukça önemlidir.

Ülkemizde yapılan çalışmalar, geçmişten günümüze aile-çocuk ilişkilerindeki değişimlerin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Geçmişle karşılaştırıldığında, anne-babanın çocukla kurduğu iletişimde daha bilinçlenmeye başladığı ve çocuğa karşı daha olumlu tutumlar sergilemeye çalıştığı gözlenmektedir. Bununla birlikte, anne-baba tarafından çocuğa hâlâ faydacı bir değer yüklendiği görülürken; sosyo-ekonomik düzey ve eğitim düzeyinin artmasıyla çocuk eğitimine ve kişilik oluşumuna giderek artan bir önem verildiği böylece çocuğun değerinin yükseldiği gözlenmektedir. Fakat bu çalışmalara bakıldığında, bazı araştırma sonuçlarının birbiriyle benzerlik göstermediği ve Türkiye genelinde yeterli araştırmanın yapılmadığı görülmektedir. Bu yüzden, daha önceki yıllarda yapılan çalışmaların genişleterek günümüz toplumunun durumu yeniden değerlendirilmelidir. Bu çalışmada incelenen araştırmalarda elde edilen bulguların tüm ülkedeki aile yapısına ve aile-çocuk ilişkisine genellenemeyeceği bilinmekle beraber; tümünün ortak yönünün aile-çocuk ilişkilerinin önemini vurguladığı görülmektedir.

Bu yüzden, araştırmacılar tarafından, ülkemizde aile-çocuk iletişiminin, ailenin çocuğa karşı tutumlarının ve çocuğa verdiği değerin belirlenmesi ve aile-çocuk ilişkilerin nasıl geliştirilebileceğine ilişkin kapsamlı çalışmaların yapılması gerekmektedir. Böylece, daha sağlıklı nesiller topluma kazandırılacak ve toplumumuz değişen dünyada gelişmiş bir ülke olarak yerini alabilecektir.

KAYNAKÇA

Aile Yapısı Araştırması, (2006), Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü: Ankara.

Akyol, A. K., (2005), "Erken Çocukluk Döneminde Empati Gelişimi", **Çoluk Çocuk Dergisi**, Sayı: 51, Kök Yayıncılık, Ankara.

Bilir, Ş. ve Diğerleri, (1991), "Türkiye'nin 16 İlinde 4-12 Yaşlar Arasındaki 50.473 Çocuğa Fiziksel Ceza Verme Sıklığı ve Buna İlişkin Problem Durumlarının İncelenmesi", **Aile ve Toplum Dergisi**, Sayı: 1, Cilt: 1.

Cerit, T., (2007), **Ergenlerin Aile İlişkilerini Algılamalarının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Çakıcı, S., (2006), **Alt ve Üst Sosyoekonomık Düzeydeki Ailelerin Aile İşlevlerinin, Anne-Çocuk İlişkilerinin ve Aile İşlevlerinin Anne-Çocuk İlişkilerine Etkisinin İncelenmesi,** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Çopur, Z. ve Diğerleri, (2007), "Annelerin 12 Yaş Üzeri Çocuklarıyla İlişkilerinde Yaşadıkları Çatışmaların İncelenmesi", **Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi.**

Genez-Muluk, E., (2004). **Alt ve Üst Sosyo-Ekonomik Düzeydeki Ailelerin Aile Yapıları ve Anne-Çocuk İlişkisinin İncelenmesi,**

Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Gültekin, A., (2006),0-**6 Yas Döneminde Çocuğu Olan Çalışan ve Çalışmayan Kadınların Evle İlgili Faaliyetleri Yürütme Biçimlerinin İncelenmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü: Ankara.

Güneysu, S., (1982), **Ana-Babaların Çocuklarına Karşı Tutumları ve Çocuktaki Davranış Problemleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara.

Güngörmüş, O., (2001), "Baba-Çocuk İlişkisi", **Ana-Baba Okulu**, (Ed. Haluk Yavuzer), Remzi Kitabevi: İstanbul.

Gürler, A., (2005), **Çocuğun Suça Yönelmesinde Aile Faktörünün Ve Akran Gruplarının Rollerinin İncelenmesi**, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü: Isparta.

Haktanır G. ve Diğerleri, (1999), "Türkiye'de Anne-Baba Tutumu Araştırmalarına Genel Bakış", **2. Ulusal Çocuk Kültürü Kongresi**, Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları: Ankara.

Hortacsu, N. ve Diğerleri, (1991), "Factors Affecting Relationships of Turkish Adolescents With Parents and Same-Sex Friends", **Journal of Social Psychology**, 131.

Kağıtçıbaşı, Ç., (1982)." The Changing Value of Children in Turkey", Honolulu, Hawaii: East-West Center, Publ. No. 60-E.

-----, (1984), "Aile-İçi Etkileşim ve İlişkiler: Bir Aile Değişme Modeli Önerisi", **Türkiye'de Ailenin Değişimi**, Ankara.

-----, (1985), "Aile ve Kültürel Psikoloji", **III. Uluslararası Psikoloji Kongresi**, İstanbul.

-----, (1989), "Aile-İçi Etkileşim ve Çocuk Gelişimi", **Türkiye'de Çocuğun Durumu**, Ankara.

-----, (1996). **İnsan Aile Kültür**, Remzi Kitabevi: İstanbul.

Kağıtçıbaşı, Ç. ve Diğerleri, (2001), "Long-Term Early Intervention: Turkish Low-Income Mothers and Children", **Applied Developmental Psychology**, 22.

Karadayı, F., (1997), "Aile ile İlişkilerde Bağımlılık, Bağımsızlık, Özerklik Kavramlarının İncelenmesi ve Toplumsal Bağlamdaki Yeri Ön Çalışması", **Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,** Sayı: 2.

Kaya, Ö., (1994), **Annelere Verilen Eğitimin Çocuklarına Karşı İstenmedik Tutumlarına Etkisi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara.

Körükçü, S. Ö. ve Aral N., (2005), "Altı Yaş Grubundaki Çocukların Annelerinin Empatik Becerilerinin İncelenmesi", **XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi**, 2005.

Kulaksızoğlu, A., (1989), "Ergen-Aile Çatışmaları ile Annenin Tutumları Arasındaki İlişki ve Ergenin Problemleri", **Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi.**

Mızrakçı, Ş., (1994), **Annelerin Çocuk Yetiştirme Tutumlarına Etki Eden Faktörler: Demografik Özellikleri, Kendi Yetiştiriliş Tarzları, Çocuk Gelişimine İlişkin Bilgi Düzeyleri ve Çocuğun Mizacına İlişkin Algıları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İzmir.

Oğuz, V., (2006), "Altı Yaş Grubundaki Çocukların Bakış Açısı Alma Becerileri ile Anne Babaların Empatik Becerilerinin İncelenmesi", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.** Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Oskay, G., (1981), Değer Yargıları Yönünden Ana-Baba Ergen Çatışması. **Yayınlanmamış Doktora Tezi.** Hacettepe Üniversitesi. Ankara

-----, (1986), "Ana-Baba Ergen İlişkilerini Geliştirici Öneriler". **Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1.

Öner, B. ve Yılmaz, S., (2001), "Anne ve Baba Gözüyle "Çocuk Eğitimi "Bir Sosyal Temsil Ön Çalışması". **Kriz Dergisi** 9 (1).

Önür, N., (1991), "Sembolik Etkileşimci Bir Perspektifle Aile İçi İletişim İlişkilerinin Çözümlenmesi" **T.C. Aile Araştırma Kurumu, Aile Yazıları III. Birey, Kişilik ve Toplum** (Der.; Dikeçligil, B.-Çiğdem, A.) Ankara.

Özdemir, A., (1991), **A Study on The Effectiveness of Mother Training on Mothers**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Özgüven, İ. E., (2001), **Ailede İletişim ve Yaşam.** PDREM Yayınları: Ankara.

Öztürk, S., (2006), **Aile İçi İletişimin Ergenin Duygusal Sağlığına Etkisi (Keçiören İlçesi Örneği)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Özyürek, A., (2004), **Kırsal Bölge ve Şehir Merkezinde Yaşayan 5-6 Yaş Grubu Çocuğa Sahip Anne-Babaların Çocuk Yetiştirme Tutumlarının İncelenmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü: Ankara.

Recepov, R., (2000), **Algılanan Ana-Baba Davranışları (Kültürler Arası Bir Karşılaştırma)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi.

Sayın, Ö., (1987), "Aile İçi İlişkilerin Toplum ve Birey Boyutunda Çözümlenmesi", **Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1.

Sümer, N. ve Güngör, D., (1999), "Çocuk Yetiştirme Stillerinin Bağlanma Stilleri, Benlik Değerlendirmeleri ve Yakın İlişkiler Üzerindeki Etkisi", **Türk Psikoloji Dergisi**, 14 (44).

Şafak, S. ve Diğerleri, (2006), "Çocukların Evle İlgili Faaliyetlere Harcadıkları Zamanın İncelenmesi", **Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi**.

Savran, C. ve Kuşin, İ., (1995)." Ana-Babalar ile Onların Ana-Babaları Arasındaki Çocuk Yetiştirmeye Yönelik Tutum İlişkileri", **10.YA-PA Okul Öncesi Eğitimi ve Yaygınlaştırılması Semineri**, YA-PA Yayınları: İstanbul.

Şendoğdu, M. C., (2000), **Anaokuluna Devam Eden 5-6 Yaş Çocuklarının Anne-Babalarını Algılamaları ile Anne Babaların Kendi Tutumlarını Algılamaları Arasındaki İlişki**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara.

Tezel Şahin, F., (1998), **Destekleyici Eğitim Programlarının 5-6 Yaş Grubunda Çocuğu Olan Babalar Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi: Ankara.

Uluğtekin, S., (1977), **Çocuk Yetiştirme Yöntemleri Açısından Ana-Baba Çocuk İlişkileri, Ana-Baba Davranışlarıyla Çocuğun Saldırganlık ve Bağımlılık Eğilimi Arasındaki İlişkilerin Araştırılması**, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

Ulusavaş, M., (1990), "Aile, Ana-Baba ve Çocuk Yönünden Türkiye'de Durum", **Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, V (1).

Üstün, E., (1989), **Okulöncesi Eğitimi Alan 5-6 Yaş ve İlkokula Devam Eden 7-8, 9-10, 11 Yaş Grubu Çocukların Anne-Babalarının Otoritesini Algılama Farklarının Karşılaştırılması**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi, ???.

Yağbasan, M. ve İmik, N., (2006), "Öğretmenlerin Aile İçi İletişimi (Malatya İli Örneği)", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 2.

Yavuz, S., (2004), "Changing Household And Family Compositions in Turkey: A Demographic Evaluation for 1968-1998 Period", **Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi.**

Yörükoğlu, A., (1992), **Değişen Toplumda Aile ve Çocuk**, Özgür Yayın Dağıtım: İstanbul.

VENEZUELALI GENERAL FRANCİSCO DE MİRANDA'NIN 1786 YILINDA OSMANLI BAŞKENTİ İSTANBUL'A GELİŞİ VE İZLENİMLERİ

TOLEDO, Hâle[*]
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Bu bildiride Venezuelalı General Francisco de Miranda'nın Osmanlı İmparatorluğu topraklarına yaptığı seyahati sırasında tuttuğu günlüğünde yer alan izlenimleri irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Venezuela, Miranda, seyahatname, Osmanlı İmparatorluğu, İstanbul.

ABSTRACT

In this study, the impressions written by General Francisco de Miranda in the form of a travelbook, while crossing the Ottoman Empire territories, have been dealt with.

Key Words: Venezuela, Miranda, travelbook, Ottoman Empire, Istanbul.

Bu çalışmadaki amacımız 1876 yılında İstanbul'a gelen Venezuelalı General Francisco Miranda'nın izlenimlerini aktarmaktır. Bu geziyi kendisinin de bizzat içinde yer aldığı Fransız devriminden üç yıl önce gerçekleştirmiştir. Bu eser XVIII. yüzyılda Osmanlı topraklarına ilk kez Latin Amerikalı bir askerin gerçekleştirdiği seyahat olması bakımından önemlidir.

Miranda'nın Türkiye seyahatinin en büyük amacı Missisipi nehrinden Ümit Burnuna kadar uzanan bu toprakları İspanyol hegemonyasından kurtararak tek ve özgür bir Amerika oluşturmak çabalarını ve ideallerini gerçekleştirmektir. Bunun için dönemin en güçlü devletlerinden olan Osmanlı Devleti'nin işleyişini tanımak ve bunu Latin Amerika'da uygulayabilmek hayaliyle bu geziye çıkar. Bu özlemini sonuçlandırabilmek için deneyimine güvendiği Osmanlı'dan asker ve techizat talebinde bulunmayı planlamaktaydı. Bu amaç doğrultusunda Osmanlı'nın yanı sıra; İspanya, Fransa, İtalya, Holanda, Almanya, İsviçre, Avusturya, Yunanistan, Fransa, Rusya, İngiltere gibi bazı Avrupa ülkelerini de tanıma şansını yakalar.

[*] Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi, İspanyol Dili ve Edebiyatı ABD, Ankara/TÜRKİYE.

Miranda 1786 yılının Nisan ve Eylül ayları arasında Yunanistan, Ege Denizi ve Çanakkale Boğazı'nı geçerek İstanbul'a ve oradan Karadeniz'e gelir.

General Miranda, I. Abdülhamit döneminde İstanbul'a geldiğinde, dönemin veziri Koca Yusuf Paşa'ydı.

Asker ve devlet adamı olarak Miranda'nın askerî kariyeri oldukça ilginçtir. Kendisi İspanyol, Fransız ve Rus ordularında görev alır. 1750 yılında Caracas'ta dünyaya gelen Miranda, "yüzbaşı" rütbesiyle Fas Sultanı tarafından kuşatılan Melilla Savunması'na katılmak üzere Cezayir seferinde İspanyol ordusunda görevlendirilir. 1780'de Küba'da ve daha sonra Florida'nın batı sahillerinde İngiliz egemenliğine karşı savaşır. 1781'de yarbay rütbesiyle Jamaica'ya gönderilir. 1782'de Bahama adalarını İngilizlerden almak için yapılan sefere katılır. Aynı yılın ekim ayında kaçakçılık suçlamasıyla aleyhine bir süreç başlar ve tutuklanmamak için gizlenmeye başlar. General Cagigal 1782 yılında görevinden alınana kadar onun gizlenmesine yardım eder. 1783 yılına kadar Küba'da gizlenen Miranda, 1784'te Amerika Birleşik Devletleri'ne gider.

Zorunlu nedenlerden dolayı Amerika Birleşik Devletlerine yaptığı bu seyahat aynı zamanda Miranda'nın burada yeni yayılmakta olan demokrasinin etkilerini araştırmasına ve aynı zamanda George Washington, Alexandre Hamilton, John Adams ve Tomas Paine gibi devrim lideriyle temasa geçerek onlardan İspanyol hegemonyasından kurtulmak için askerî yardım talep etmesine olanak sağlar. Bağımsızlık mücadelesi veren Boston Filadelfia, New York gibi şehirleri dolaşır. Genç Amerikan demokrasisi Miranda'yı oldukça etkilese bile bu ülke yöneticilerinin İspanya ile sorun yaşamaktan çekindiklerini fark eder ve Şubat 1785 yılında İngiltere'ye gider.

İngiltere'de durum ABD'den farklı değildir. İngiliz politikacılar Pensacola ve Bahamalarda çarpıştıkları eski yarbayı karşılamaya pek yanaşmazlar. Bu ilgisizlik onun Agustos 1785'te Berlin'e yönelmesine neden olur.ona bu seferde Londra'daki ABD Büyükelçiliği Katibi Albay Williams Smith eşlik eder.

Yalnız Avrupa'da değil, Amerika'da da İspanyollarla çıkarları bulunuyordu. İngiltere'den sonra umutları Rus II. Catalina'ya yönelir. 1785 yılı sonlarına kadar Holanda, Prusya, Avusturya ve İtalya'yı kapsayan uzun bir Avrupa yolculuğuna çıkar. 1786 yılında Yunanistan ve Türkiye'den geçerek seyahatine devam eder ve Rusya'nın güneyinde bulunan Jerson'a ulaşır. Ocak 1787'de Kiev'e gelir. Burada onu Rus ordusuna albay olarak atayan ve Amerika'daki kolonilerinin bağımsızlığına kavuşmasını sağlamak için ona söz veren II. Catalina tarafından kabul edilir. Daha sonra ise Moskova ve San Petersburg'u ziyaret eder.

25 Aralık 1787'de İsveç'e gider. 1788 yılında; Norveç, Danimarka, Almanya, Holanda, Belçika, İsviçre ve İtalya'yı ziyaret eder. 1789 Mayıs ayında Paris'e gelir. 18 Haziran 1789'a kadar Fransa'da kalır. Fransız Devrimi'nin patlak vermesinden birkaç hafta önce Londra'ya gider. 1789 ve

1792 yılları arasında İngiltere Başbakanı William Pitt ile Latin Amerika ülkelerinin bağımsızlığı için destek vermesini istemek amacıyla pazarlığa oturur. Ancak İngiltere bunu tümden reddeder.

1792 Mart ayında Amerikan devrimine destek sağlamak üzere tekrar Fransa'ya gider ve burada 24 Ağustos tarihinde Fransız ordusuna katılır. 5 Eylül'de kuzey ordusuna Mareşal olur. Bir hafta sonra Morthomme'de Prusyalıları bozguna uğratır. Yetenekli ve bilgili olması sayesinde 3 Ekim tarihinde tuğgeneralliğe terfi eder. Şubat 1793'te kumandan Dumourier düşman saflarına geçipte ona ihanet edince Nerwin'de bozguna uğrar. Temmuz ayında, cumhuriyete karşı casuslukla suçlanarak tutuklanır ve 1795 Ocak ayına kadar hapis yatar.

1795 ve 1796 yılları arasında Paris'te kalır ve burada kendisini temsilci olarak seçen bazı İspanyol kolonilerinin vatandaşlarıyla toplantılar yaparak onların örgütlenmesine yardımcı olur.ocak 1797'den Kasım 1800'e kadar Miranda Londra'da kalarak İngiliz Hükûmeti'ni bağımsızlık hareketini desteklemeleri için ikna etmeye çalışır. İngilizler ilk kez Miranda'ya yardım sözü verirler.

Kasım 1800'de Paris'e tekrar giden Miranda, olumlu sonuç alamadığı Fransız Hükûmetiyle temasa geçer. Mart 1801'de İngilizlerin adamı olmakla suçlanıp bir buçuk ay kadar hapis yatar. Özgürlüğüne kavuşunca İngiltere'ye geri döner ve burada 5 yıl kalarak İngilizlerin desteğiyle bağımsızlık seferine hazırlanır. Bu amaçla Kasım 1805'te New York'a gider. Miranda tarafından hazırlanan ilk sefer gemisi olan Leandro 2 Şubat 1806 yılında New York'tan yola çıkarak La Vela ve Coro şehirlerini bağımsızlığına kavuşturup 3 Ağustos'ta Venezuela'ya demir atar. Miranda'nın bu seferi Amerika'da ki İspanyol güçlerine karşı yapılan ilk silahlı saldırı niteliğine sahiptir. Beklenilen desteğin sağlanamaması onun zorunlu olarak Venezuela kıyılarına çekilerek 1807 Ekim ayına kadar Karayiplerdeki İngiliz adalarında kalmasına neden olur ve buradan Londra'ya geri döner.

1808 yılında İspanya Fransız birlikleri tarafından işgal edilince bağımsızlık mücadelesini hızlandırır ve İspanyolların otoriteyi kaybettikleri Venezuela, Arjantin ve Şili'de ilk yerel hükûmet meclislerinin kurulmasını sağlar. 11 Aralık 1810 yılında Miranda, La Guaira limanına demir atar ve bir yıl sonra özgür Venezuela ordusunun başına kumandan olur. 5 Temmuz 1811 yılında Caracas'ta Millî Meclisi toplayarak Venezuela'nın bağımsızlığını ilan eder.

Ancak Miranda'nın mutluluğu bir yıl sürer. 1812 Temmuz ayında Venezuela ordusu İspanyollara teslim olur ve Miranda tutuklanarak La Guira'da hapse konulur. 1813 yılında Puerto Rico'ya gönderilir ve kaleye kapatılır. Daha sonra 1813'te Cadiz'e gönderilir. 1814'te La Carraca hapishanesine kapatılır ve burada Temmuz 1816 yılında ölür.

1. Osmanlı Başkenti İstanbul: Şehircilik ve Coğrafyası

General Miranda özellikle şehir yaşamı ve coğrafyası başta olmak üzere İstanbul hakkında yaptığı gözlemlerine kitabında büyük bir önem verir. Miranda'ya göre İstanbul'u ziyaret eden seyyahların ve yazarların yaptıkları en önemli yanlış Türklerle kurdukları iletişimlerinin noksan olmasıdır." Beyoğlu'na gelen çoğu seyyah bir kılavuz eşliğinde gezer ve bu kişinin kendilerine verdiği bilgilere inanarak ülkeden milleti ve hükûmeti derinlemesine tanıdıklarına inanarak ayrılırlardı."[1]

İstanbul hakkında yaptığı ilk gözlemlerinde şehrin nüfusuna değinir: "Konstantinopla'nın son yangınlardan önce 800.000 olan nüfusu şimdi ise zar zor 600.000 kişiyi bulmaktadır. Galata, Beyoğlu, Eyüp bölgesinin nüfusu 200.000, Üsküdar 200.000 ve boğazın iki yakası Hisarlara kadar 100.000 dir."[2]

Dikkatinden kaçmayan diğer bir konu ise şehre kozmopolit özellik veren çeşitli insan gruplarının İstanbul'da bir arada yaşamaları ve farklı etkinlikler düzenleyerek eğlenmeleriydi: "Öğleden sonra arabayla Türklerden, Rumlardan, Franklardan oluşan gruplarla Göksu'ya gittik. Ağaçların altına oturmuş dört, beş enstrümandan oluşan gruplar arada bir şaraplarını yudumlayarak Türk Müziği icra ediyorlardı. Ayı ile güreşen birini gördüm."[3]

Miranda eserin diğer bir paragrafında ise Pera civarında gözlemlediği benzer bir olaya dikkati çeker. Ayrıca burada mezarlıklara yaptığı gezilerden söz eder." Servi ağaçlarının gölgesinde mezar taşlarına oturmuş kadınlar, Ermeniler, Rumlar, Türkler vardı. Boğazın muhteşem manzarasında oturmuş Üsküdar'ı, Marmara Denizini seyrederek zaman geçiriyorlardı."[4] Büyükelçilik mensupları güvenli bir biçimde şehri dolaşmak istediklerinde onları ayak takımının tacizlerinden ve saldırılarından korumak için yanlarına bir yeniçeri verirlerdi. İsveç Büyükelçiliği görevlisi bay Scarrin ve bay Paul 2 Ağustos 1786'da yaptıkları gezide şehrin semtlerini, pazarlarını, çeşmelerini ve sokaklarını anlatırlarken özellikle boş gezen genç nüfusun fazlalığına ve sokaklarda başıboş dolaşan köpeklerin bulunmasına dikkat çekerler: "Saat 9 sularında büyükelçilik mensubu Bay Scarrin, Bay Paul, Bay Adlerberg ve ben başımızda bir yeniçeri olduğu hâlde dolaşmaya çıktık. Galata'yı geçip şehrin diğer kıyısına varmak için Tophane'den vapura bindik. Karanlık, dar ve pis sokaklarda dolaşmayı zora sokan ise düzensiz yapılmış kaldırım taşlarıydı. Bu şehrin inişli çıkışlı yokuşları yürüyenleri zorladığı gibi arabaların da rahatlıkla geçmesine olanak sağlamıyordu. Ayrıca sokaklarda yaşayan sahipsiz köpeklerin ve kedilerin çokluğu ve bunların sokakta dolaşanlara havlayıp onları takip etmeleri ise diğer bir sıkıcı durum. Yanyana sıralanmış bakkal ve manavlar oldukça temiz

---

[1] Miranda, F., (1978). **Colombeia**. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República de Venezuela, Vol. IV: 467.
[2] a. g. y., s. 442.
[3] a. g. y., s. 430.
[4] a. g. y., s. 407.

görünüyorlardı. Daha sonra tüm meslek gruplarından ticaret erbabı olan ayakkabıcı dükkânları, hırdavatçı ve marangozlar aynı semtte toplanmışlardı."[5] "Etrafı genellikle ağaçlarla süslenmiş birkaç caminin avlusundan geçtik. Cami avlusuna bu ağaçlar yeşillik ve genişlik vermekte ve camiye girip çıkanların da bir nebze nefes almasına yardımcı olmaktadır. Başında bir görevlinin bulunduğu ve yoldan gelip geçenler içsin diye yapılmış muhteşem çeşmelerden su içtik. Hatta yazın bazı çeşmeler de buz bile veriyorlardı. Bu mimari tarzda yapılmış çeşitli yapılarla şehirde sıkça karşılaştık. Bana aktarılan bilgiye göre bu yapılar gençlere okuma yazma öğretilen okullardı. Ne yazık ki ailelerin birçoğu, çocuklarını okula göndermedikleri için sokaklar başıboş gençlerle doluydu."[6]

"Türklerin saldırgan bir yapısı olmamasına karşın, açıklanamayan bir nedenden dolayı sokakta dolaşan kadınlar aşağılayıcı bir biçimde tükürüyorlardı. Kadınlar sokakta bana yürürken nefretle tükürdüler, çocuklar ise büyük olasılıkla annelerinin etkisi altında kalarak taş attılar. Ancak erkekler için aynı şeyi söyleyemeyeceğim."[7]

Miranda Osmanlı başkenti olan bu güzel şehri, farklı mekânlarını ve eşsiz manzarasını tasvir eder ve coğrafik yapısını da ele alır. İstanbul'un Çamlıca tepesinden görünümünü anlatırken önceki metinlerde yazılanlara düzeltmeler yapar: "Büyükdere'ye kadar boğaz boyunca uzanan alan önceki gezginlerin söylediği gibi üçgen bir plana sahip değildir. Pera, Galata ve tüm Marmara denizi dünyada en ilginç ve asil perspektife sahip olağanüstü bir güzellikte ve seyyahların mutlaka görmeleri gereken yerler."[8]

Miranda tuttuğu günlüğün bir paragrafında şehirde iki görüntünün olduğundan sözeder. İstanbul'un denizden bakıldığındaki görüntüsü ile şehrin merkezinden yansıyan görüntüsü arasında büyük bir tezat olduğundan sözeder." Denizden bakıldığı zaman İstanbul şehri, Kadıköy, Üsküdar, Boğaz, Galata, Pera ve camileriyle, minareleriyle, ağaçlarıyla her iki yakadan büyüleyici bir görüntüye sahiptir. Sonra boğazın muhteşem güzelliği ve büyüklüğü; boğazın iki yakasında Avrupa'dan Asya'ya sürekli geçen kayıkların ve teknelerin fazla olması, sultan sarayları ve deniz kenarındaki köşklerin görkemli görüntüsü gerçekten büyüleyiciydi. Ancak bu büyüleyici güzellik, şehir içine girince kirli ve dar sokaklarla, canlı ya da ölmüş kedi ve köpeklerle karşılaşınca boğazın bütün bu büyüsü yokolup gidiyor. Sokaklarda bir sürü insan, evlerin birinci katları yere o kadar yakın ki, nerdeyse dokunma mesafesinde."[9]

Siyasi komplolardan dolayı Osmanlı başkentinde sık sık görülen yangınlar günlük olağan bir hâl almıştı. Miranda'nın İstanbul'u ziyaret ettiği dönemde Büyük Vezir Koca Yusuf Paşa ciddi bir sorun olan yangınlarla uğraşmak

[5] a. g. y., s. 408.
[6] a. g. y., s. 408-409.
[7] a. g. y., s. 410.
[8] a. g. y., s. 439.
[9] a. g. y., s. 405.

zorunda kalmıştı. Zaten kendisinden önceki vezir Şahin Ali Paşa'nın da bu kasıtlı çıkarılan yangınlar yüzünden işine son verilmişti. 9 Ağustos 1786 yılında çıkan büyük yangında 150 kadar ev yangına teslim oldu. "Bu sabah bir yangın çıktı ve Venedik ve Fransız Saraylarına kadar tüm şiddetiyle yayıldı. Saat 5 dolaylarında kontrol altına alındı ancak 150 ev bu yangında kül oldu. Ah ne korkunç bir durum, ne kadar zavallı bu insanlar, evlerini ve eşyalarını kurtaramak için çırpınıp duruyorlar. Padişah bizzat kendisi bu felaket yerinde incelemelerde bulundu."[10]

2. İstanbul'da Bulunan Bazı Yerlerin Tasviri ve Değerlendirmeler

Miranda'nın İstanbul üzerine politik, coğrafi, sosyal hayat, ekonomi, dini, askeri ve diplomatik yaşam, nüfus ve şehirleşme ile ilgili konularda bir milyon nüfuslu bu büyük kentin kendi edinimlerinden oluşan karışık vizyonunu sunan birçok gözlemi vardır.

2.1. İstanbul Boğazı

16 Ağustos 1786'da İsveç Büyükelçiliği müsteşarı Gerardo de Heidenstam ile boğazda bir gezintiye çıkan Miranda, boğazın eşsiz güzelliği karşısında duygularını şöyle dile getirir: "Sabah saat altıda Heidenstam ve ben, bir zamanlar Argonotların demir attıkları ve eski adı 'Bathcalpos' olan bu körfezi geride bırakarak boğazın ve kıyıların muazzam manzarasını görmek için denizden Konstantinopla'ya doğru yola çıktık. Bir mil ilerde sağ tarafta Fransız sefirinin oturduğu Tarabya semti bulunmakta, buradan biraz aşağıda Defterdar Burnu ve Beşiktaş'ta Sultan'a ait iki saray bulunmakta, Asya tarafında ise 'Üsküdar Sarayı' dedikleri tam Kız Kulesi'nin karşı hizasında, yıkılmış başka bir saray daha var. Boğazın iki yakasında Hisar adı verilen kaleler bulunuyor. Gecenin sessizliğini bölen top atışlarının haber verdiği idamlar burada yapılıyor. Karadeniz çıkışına doğru bay Tott tarafından inşa edilen 'Yeni Hisar' denilen kaleler bulunmakta. Boğaz, doğanın yarattığı eşsiz güzelliklerden biridir. Her iki yakada bulunan bahçeler, saraylar ise burayı daha da cazip kılıyor."[11]

3. Camiler

Miranda zaman zaman İstanbul'un önemli camilerini içeri girmekte karşılaştığı bazı engellere karşın ziyaret ederdi. Osmanlı başkentinde bulunan camilerin yapılışları ve sayıları hakkında bilgi edinirdi: "Constantinopla'da bulunan camilerin sayısının 300 civarında olduğu söyleniyor. Bunların yedi ya da sekizinin ana giriş kapısı kemerlerle süslü olup, eski binalarda bulunan sütunlarla donatılmıştı."[12]

---

[10] a. g. y., s. 420.

[11] a. g. y., s. 430.

[12] a. g. y., s. 437.

3.1. Ayasofya'ya Ziyaret

"6 Ağustos günü 6 kuruş ödedikten sonra orada görevli olan imam ya da sorumlu kişi benim içeri girmeme izin verdi. Önce her tarafı beyaz mermerlerle kaplı ve hayatımda hiç görmediğim kadar muhteşem yeşil kolonlar üzerinde duran galeri bölümüne çıktık ve her tarafını gezdik."[13]

"Büyük mihrabın olduğu yerde, yeşil perdenin önünde içlerinde mum olan iki büyük şamdan var ve söylendiğine göre bu perde nişin içindeki **Kur'an**'ı örtüyormuş. Kilisenin iç kısmında sağ tarafta Sultan'ın ibadetini yapmak için kullandığı mermer kaplı camlarında yaldızlı parmaklıkları olan küçük bir salon bulunuyor. Bu salonun karşısında sol tarafta bir sütuna dayalı dikdörtgen bir kürsüden müftü Bayramlarda, Ramazan aylarında ve Paskalyalarda vaaz verip dua okuyor... İç aydınlatmanın 30.000 lambayla yapıldığı söyleniyor. Ben buna pek inanmıyorum. Ama elbette çok ihtişamlı ve muhteşem bir görüntü ortaya çıkıyor."[14]

"Kubbenin mozaiklerle kaplı olduğu bilinen bir durum ancak Türkler hepsini kaldırmışlar. Bugün sadece mihraba bakan taraftaki iki tonozu kapatan dört kanatlı iki melek gözlemlenebiliyor. Büyük kubbealtı galerideki duvarda birkaç Yunan hacı görülüyor. Ancak diğerleri alçıyla kapatılmış. Yerlere beyaz hasırlar ve halılar serilmiş. Türkler bu konuda çok hassas olduklarından gavur dedikleri bazı sembolleri görmekten rahatsız oluyorlar. Cami içinde bu tip sembollerin bulunmasının içerdeki kutsallığı bozacağına inanıyorlar. Bu cami tek şerefeli dört minareden ibarettir."[15]

3.2. Sultanahmet Camii

6 Ağustos'ta, Ayasofya ziyaretinden sonra Miranda Sultanahmet'e doğru yöneldi. Ancak yalnız dış cephesini görebildi. Çünkü orada bulunan bazı kişiler içeri girmesine izin vermediler: "Koskoca bir meydanda bulunan Sultanahmet camii'ne gezmeye gittik. Ayasofya'nın bazı eksikleri bulunan bir kopyası olsa da muhteşem görüntüsüyle etkileyici bir cami. Girişteki bol ağaçlı avlu oldukça genişti. Bu avluda düzenli bir biçimde yerleştirilmiş abdest alma çeşmeleri de mevcuttur. Pek iyi seçemedim ama, pencerenin birinden çocuklar taş atmaya başladılar. Çünkü Müslümanlar bir Frenkin orada olmasından rahatsız olmuşlardı."[16]

7 Ağustos günü Sultanahmet'i görmek için bir girişimde daha bulunur: "Sultanahmet Camii'ni görmek için tekrar gittim. Ancak giremedim. Altı

---

[13] a. g. y., s. 413.

[14] a. g. y., s. 414.

[15] a. g. y, s. 415.

[16] a. g. y., s. 416.

minareli, üç şerefli ve oldukça düzgün bir yapı. Kendi türünün en ihtişamlı mimarisine sahip bu camii dışardan seyretmekle yetindim."[17]

3.3. Süleymaniye Camii

7 Ağustos günü Miranda yalnız Ayasofya ve Roma'daki San Pedro ile kıyaslanabilecek olduğuna inandığı Süleymaniye Camii'nin güzelliği karşısında şaşkına döner. Miranda için Süleymaniye Constantinopla'nın en muhteşem mimari örneklerinden biri. Ne yazık ki cami görevlileri Miranda'nın içeriye girmesine izin vermezler: "Süleymaniye Camii bana göre Constantinopla'nın en mükemmel yapılarından biri. Señor Paissonel bu binayı yaptıran Prensin iyi bir mimari zevke sahip olduğunu ve yapılırken İtalya'da bulunan bazı mükemmel binaların planlarından yararalanıldığını ama müslümanaların bu projeyi oldukça gavur işi bulduklarından dolayı beğenmediklerini söylüyor. Sonunda ortaya müslüman gavur karışımı bir plan çıkmış. İbadethane kısmı Ayasofya'yı andırıyor. Girişte bulunan sütunlar ise Roma'daki San Pedro'nun küçük bir benzeri. İçerisi muazzam büyük ve mükemmel bir bütünlük içerisinde. Dışardaki sütunlarda içerdekiler gibi bir bütünlük ve mükemmel bir işçilik örneği sergiliyorlar. Hayatım boyunca gördüğüm en mükemmel oniki oriental işlemeli sütunlar bu camide. Bu sütunlar meşhur Bergama krallarının saraylarından buraya getirilmiş kalıntılar. Kaideler ise Türk yapımı. Bu muhteşem yapıyı içine giremeden camdan gördüğüm için gerçekten çok üzgünüm. Bekçiler girmeme izin vermediler ve para teklifimi de geri çevirdiler."[18]

3.4. Fetih ve Eyüp Camileri

Miranda'nın günlüğüne göre 10 Ağustos günü bu camileri gezmiş dönüşte ise Osmanlı Ordusu Topçu Okulunun her Perşembe günü Kâğıthane'de yaptığı atış talimini izlemiş: "Kâğıthane'den aşağı doğru inerken sol tarafta kıyıya yakın bir noktada ismi Fetih Camii olan ufak bir cami gördüm. Bence buranın adının Fetih Camii olmasının nedeni Süleyman'ın girişi zincirlerle kapalı olan şehrin karşı tarafına geçmek için gemilerini hazırladığı yer olması ve şehri fethetmesi ile ilgili olmalı. Sağ tarafta Eyüp semtinde ise Eyüp Camii var. Sultanlar tahta çıkarken kuşandıkları peygambere ait kılıç burada bulunuyor."[19]

4. İstanbul Halkının Günlük Yaşamı

Kapalı Çarşı, Esir Pazarı ve kahvehane başkent İstanbul'un ticari ve günlük yaşamının en yoğun olduğu bölgeleridir. "Kapalı Çarşı", "bünyesinde her türlü malın bulunması" anlamında zengin çeşitlilik gösteren bir ticari merkezdir. Miranda'nın günlüğüne göre Esir Pazarı'na Müslüman olmayanların girmesine izin verilmiyordu.

---

[17] a. g. y., s. 417.

[18] a. g. y., s. 418.

[19] a. g. y., s. 422-423.

4.1. Kapalı Çarşı

"Bedesten ya da pazar denilen çeşitli dükkânların bulunduğu, üzeri kubbeli tavanlarla örtülü, her türlü malın satıldığı, her malın yerinin belli olduğu ve aynı malı satan dükkânların bir arada bulunduğu sokakları gezdik. Ne kalabalık bir yer! Gümüşçüler ve kuyumcular kadınlarla dolu!"[20]

4.2. Esir Pazarı

"Daha sonra köle ve cariyelerin satıldığı esir pazarına gittik. Gavur olduğum için girmeme izin vermediler. Bu Pazar geniş bir han içerisinde ve burada yaklaşık bir milyon insan var. Hanın kapısına oturup alınan esirlerin çıkışını izlemeye koyuldum. Genç kızların üzerlerinde oldukça işlemeli ama eski olduğu göze çarpan giysiler içinde sahipleri tarafından götürülüşlerini gördüm. Genç kızların kaderlerine razı olmuş bir halleri vardı. Ancak yaşı ileri olanlar ağlıyorlardı. Benim niyetim Çerkez kızlarının güzelliğini görmekti. Çünkü çok sayıda Çerkez güzeli sahibini bulmayı bekliyordu. Ama hiçbirini göremedim. Gavurların değil, satın alması, görmesi bile yasak."[21]

4.3. Bir Türk Kahvehanesinin Tasviri

Sonra esir pazarına yakın bir yerde bulunan ve frenk kölelerin geldiği meşhur bir Türk kahvehanesine gittik. Burada bize şerbet ve adam başı bir nargile ikram ettiler. Ortada sürekli suların aktığı mermer bir havuz ve çevresi, oraya gelenlerin oturup kahve, nargile içmesi için sedirlerle çevrili. Hizmet ise dakik ve temiz."[22]

5. Miranda'nın Ziyaret Ettiği Diğer Yerler

5.1. Topkapı Sarayı

Miranda Darphanenin bulunduğu birinci avluyu gezdikten sonra ikinci avluya ulaşabildi: "Padişahın sarayını görmeye gittik. Kapıda bekleyen Türk, on para alarak içeri girmemize izin verdi. Böylece ilk avludan girdik. İkinci avluya girince nöbetçi yeniçerilerle karşılaştık ve bize giremiyeceğimizi söylediler. Ancak nöbetçi koğuşuna girmemize izin verdiler. Buradan ikinci avluyu biraz görebildik. Aynı zamanda Darphaneyi görme şansını elde ettim. Burada benzer yöntemlerle gümüş para bastıklarına tanıklık ettim. Sarayın dış kapısı demir kaplama olup küçük bir kemer üzerine oturtulmuş mermerden iki sütunla Türk mimarisinin güzelliğini yansıtıyordu."[23]

---

[20] a. g. y., s. 416-417.

[21] a. g. y., s. 418.

[22] a. g. y., s. 412.

[23] a. g. y., s. 415.

5.2. Kaptan Paşa Köşkü'ne Ziyaret

"Burada çizmeleri ve ayakkabıları kapıda çıkarmak gerekiyor. Türkler evlerinde de kullandıkları kaliteli malzemeden yapılmış hasırlarını bu tip yerlerde kullandıklarından kirlenmesine izin vermemek için böyle bir yol izliyorlar. Büyük salon oldukça geniş olup, deniz gören daireler ise oldukça zevkli döşenmiş. Bu dairelerden birinin ortasında mermerden yapılmış havuz yazın etrafı serinletirken seyredenlere ise zevkli dakikalar yaşatıyordu. Sütunların üst bölümündeki fresklerde İspanyolların Cezayir'e yaptıkları saldırı ve bunun sonucunda kazandıkları zafer resmedilmiş. Evin tertemiz, vakur ve rahatlatıcı bir havası var."[24]

"Çiftlik semtindeki ziyaret ettiğimiz Kaptan Paşa'nın ikinci evinin iç döşemesinin zenginliği, zenginliği, rahatlığı ve temiz görüntüsüyle burada yaşayan insanların mimari ve yaşam tarzı anlamında Avrupa'dan ne kadar farklı olduğu konusunda bize fikir veriyor."[25]

5.3. Müftü'nün Evi

"Müftü'nün Sarayı oldukça modern döşenmişti. Arabası ise üstündeki yeşil tente dışında diğer arabalardan farklı değildi. Mutfağı ise herhangi bir ev gibi sadeydi."[26]

5.4. Hayvanat Bahçesi

Günlükte yer alan "Yırtıcı Hayvanlar Evi" ya da "Hayvanat Bahçesi" diye adlandırılan bu mekân, eski bir yeraltı Yunan Kilisesinin içine yerleştirilmiş birçok tür vahşi hayvanın tutulduğu bir yerdir." Yeraltında çok karanlık ve kötü inşa edilmiş, demir parmaklıklarla çevrili yırtıcı hayvanlar barınağını ziyaret ettim. Bir meşale yardımıyla orada bulunan dört ayaklı hayvanları görebildim. İçlerinde en güzeli bir aslandı. Zincirle bağlı olmayan vahşi bir kaplan bize saldırmak için hamle yaptı. Merakım neredeyse bana pahallıya mal olacaktı. Sansarlar çeşitli türde kediler, tilkiler, ayılar, kurtlar görülmeye değerdi. Burası oldukça karanlık ve bakımsız bir yer olarak dikkat çekiyordu. 10 para ödediğimiz hayvanlar evinin eski bir Yunan Kilisesi olduğunu duyduk."[27]

6. İstanbul'un Çevresinde Bulunan Mesire Yerleri

Miranda günlüğünde şehrin mesire yerlerini, Burgaz'ın su kemerlerini, ipek ticaretinde kullanılan deve kervanlarını, Belgrad Ormanlarını, İbrahim Paşa su kemerini ve şehrin dışında gezip gördüğü yerleri anlatır.

"Sabah saat 5 sularında İsveç Sarayı'nda toplandık. Kahvaltıdan sonra Bay Adlerberg ve Bay Scarrin ile birlikte başımızda bir Yeniçeri olduğu hâlde yola

[24] a. g. y., s. 411-412.
[25] a. g. y., s. 431-432.
[26] a. g. y., s. 422-432.
[27] a. g. y., s. 437.

koyulduk. Ekili olmayan bazı tarlaların ve ufak yerleşim merkezlerinin olduğu yerlerden geçerek Burgaz'ın ünlü su kemerinin bulunduğu alana geldik. En yüksek yeri 107 ayak olup Jüstinyen döneminden kalma bir eser olan su kemeri, Kanuni döneminde yeniden restore edilmişti. Ovaya indiğimizde 60 develik bir kervan gördük. Kervan yere çökmüş dinlenirken bile askeri bir düzen içindeydi. İpek ticaretinde büyük hizmetler veren deve kervanları ticaret yaşamında önemli rol oynamaktadır. İstanbul'dan 12 mil uzaklıktaki Burgaz Su Kemeri'nden Belgrad Ormanlarına doğru yolumuza devam ettik."[28]

"Daha sonra Belgrad Ormanalarına geldik. Buradaki ağaçların yüksekliği sıklığı ve güzelliği gerçekten görülmeye değer. Öğle zamanı bile tek bir güneş ışığı sızmadan rahatça dolaşmak mümkün. "Büyük Baraj" adı verilen ve su biriktirmek için kullanılan büyük bir yapıyı ziyaret ettik. Büyük kapakları olan bu barajda su biriktirilerek yaz aylarında su kemerlerinin yetersiz kaldığı zaman kullanılıyormuş. Burada Sultan'ın güzel bir köşkü bulunuyor. Öğleden sonra ise Belgrad Ormanalarına gelenlerin gezdikleri daha küçük bir baraj gördük. Gerçekten çok güzel yerler."[29]

Daha sonra Miranda o dönemde İstanbul'da yaşayan Avrupalıların yazın gezmek için birbirleriyle randevulaştıkları Büyükdere'ye gider." Saat 9 sularında Büyükdere'ye gittik. Yol kenarında Sultan Ahmet döneminde vezir olan İbrahim Paşa'nın isminin verildiği bir su kemeri daha gördük. İbrahim Paşa kendi finanse ederek iki su kemerinin benzerini buraya yaptırmış. Saat on bir gibi Büyükdere'ye Hollandalı bir tüccar olan ve burada evlenen Van der Schroeff'in evine geldik. Bu evde İstanbul'dan gelen bay ve bayan Heidenstam ile tanıştık." [30]

7. Cuma Namazları ve Padişahın Namaza Katılımı

Miranda, Sultan ve maiyetindekilerin cuma namazını kılmak üzere saraydan çıkıp camiye gelişlerini izlemeye karar verir. Miranda bu törensel olayı kıyafetleri ve özellikle I. Abdülhamit'in türbanını süsleyen görkemli ve ince bir zevkin ürünü olan elmasın güzelliği karşısında büyülendiğinden söz eder. Yeniçerilerin askeri düzenini ve üst düzey bir görevli olarak halkın saygısını kazanan zenci Harem ağalarının varlığını da özellikle vurgulamıştı.

"Hiç aksatmadan her Cuma camiye giden Büyük Sultan'ı görebilmek için Üsküdar'a gittim. Şimdilerde İstanbul'da olmadığı için Ayasofya'ya gitmiyor. Kaldığı yere en yakın camiye gitmeyi tercih ediyor. Saat on gibi Tophane'den kayığa bindim. Boğaz'ı geçerek Beşiktaş'ta bulunan Sultan'a ait sarayın dışını görmek için uzunca yol aldım. Sonra Üsküdar'a geçip Sultan'ın geçişini rahatlıkla görebileceğim bir yer aramaya başladım. Aynı sokakta bulunan bir kahvehane ise bana bu imkânı sağladı. 11.30 sularında Sultan Hazretleri

[28] a. g. y., s. 417.
[29] a. g. y., s. 426.
[30] a. g. y., s. 427.

görüldü. Yazlık sarayındaki Topçu birliklerini selamladıktan sonra oradan ayrıldı. Sultan görkemli bir biçimde donatılan bir atın üstünde, arkasında ise atının üstünde Sultan'ın kılıcını omzunda taşıyan Silahtar Ağa bulunuyordu. Biraz öteden beş ya da altı yaşlarında olduğunu tahmin ettiğim Sultan'ın oğlu Yeniçerilerle Bostancıların arasında ilerliyordu. Ardından yine atıyla Harem Ağalarının başı olan zenci Kızlar Ağası onları takip ediyordu. Onun arkasından zenci Saray Haznedarı ve sarayın anahtarlarını taşıyan zenci Anahtar Ağası geçtiler. Türklerin caddenin her iki yanına dizilmiş büyük bir itaatle saygılarını göstermek için bu zencilerin eteklerini öpmesini ve onlarında buna karşılık ellerini göğüslerine koyup geri çekerek bir reveransla halkı selamlamasını görmek gerçekten inanılmaz ilginç bir tabloydu. Muhafızların arasında başalarında bone ve beyaz tüylerden oluşan miğfer sorguçları bulunan muhafız alayı şeflerinin geçmekte oldukları dikkatimi çekti. Sultan ve diğerleri geçipte camiye girdikleri zaman kadınların orada toplanıp itina ile hazırladıkları tatlıları getirdiklerine tanıklık ettim. Bana bunun bir gelenek olduğunu ve Sultan'ın her cuma gittiği caminin din adamlarına hediye edilmek üzere hazırlandığını anlattılar."[31]

Özetle sunduğumuz bütün bu verilerin ışığı altında Miranda'nın günlüğü oldukça önem arz eder. **Birinci önemi** ilk kez XVIII. yüzyılda Latin Amerikalı bir komutanın Osmanlı toplumunu merak edip incelemeler yapmak üzere bu topraklara gelmesidir. **İkinci önemi ise** XVIII. yüzyılda İstanbul'un toplumsal ve kültürel yönü hakkında yapılan çalışmalara ışık tutmasıdır.

Sonuç olarak Miranda, son dönemlerine yaklaşmış olan bu büyük İmparatorluğun dünyada hâlâ büyük bir hayranlık ve merak konusu olduğunu izlenimleri arasına serpiştirmiştir

[31] a. g. y., s. 428.

TÜRK DÜNYASINDA UYGARLIK MESELELERİ

ÜÇÜNCÜ, Uğur*
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Türk Kültürü, tarihin ilk evrelerinden günümüze kadar bazı yabancı kültürlerle karşılaşmış ve karşılaştığı bu kültürlerle karşılıklı olarak etkileşmiştir. Türk milleti uygarlığın maddi değerlerini alarak, dünya uygarlığına katılmak isterken farklı ulusların yerel kültür ögelerinden de almıştır. Bu durum, Türk Kültürü'ne, yabancı değerlerin girmesiyle sonuçlandı. Yabancı yerel kültürlerin Türk Kültürü'ne girmesiyle Türkler, birbirlerine yabancılaşmaya başladı. Bu süreci Türk tarihinin neredeyse her döneminde görmek mümkündür. Özellikle Çin, Arap, Fars ve nihayetinde de Batı'nın yerel değerleri Türklerin kendilerine özgü değerlerine zarar vermiştir. Tarih boyunca bu olumsuz durumdan kurtulmak için birtakım çabalar gerçekleştirilmiştir. Tanzimatla beraber, Batı Uygarlığı'yla karşılaşan Türkler; mobilya, kılık kıyafet, modern hukuk gibi değerleri tekrar bünyelerine almışlardır. Tanzimat sonrasında Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde Türk kültürünün zenginliklerini ortaya çıkarma ideali de Türk kültürünün beynelmilel alanda tanınmasına önemli katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk kültürü, yerel kültürler.

ABSTRACT

Turkish Culture has met with some foreign cultures and affected mutually each other up till now.While Turkish Nation wanted to be part of the world Civilization with the material values of civilization, at the same time They got foreign Nations's local cultures. This state resulted with foreign values influence on Turkish Culture. Turkish Nation began to become stranger to each other because of this effection. This process can be seen almost in all periots of Turkish History. Particularly, China, Arabian, Persian, and finaly Western's local cultures cause damage on the values of Turks's local cultures. Some efforts were made for finish this negative state along history. With the period of Tanzimat Turks who meet with Western civilization again became the part of values like furniture, clothing, modern laws etc. After Tanzimat period, by the leadership of M. K. Atatürk the ideal of introducing the Turkish cultural values made remarkable contibutions to the presentation of Turkish culture at international level.

* Araş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. **e-posta:** uucuncu@aku.edu.tr

Key Words: Turkish culture, local cultures.

GİRİŞ

"Uygarlık" ve "Kültür" kavramları bilim insanları tarafından muhtelif tanımlamalarla tarif edilmektedir. Bu tanımlamalardan en fazla kabul görenler şunlardır:

Ziya Gökalp'e göre uygarlık: *"Yöntemle yapılan ve öykünme aracılığıyla bir ulustan öbür ulusa geçen kavramların ve tekniklerin toplamıdır. Kültür ise yöntemle yapılamadığı gibi başka uluslardan da alınmaması gereken yerel duygulardır."* (Gökalp, 1997: 28) Gökalp'e göre, uygarlık, birçok ulusun ortak malıdır. Çünkü her uygarlığı, sahipleri olan birçok ulus ortak bir yaşam sürerek oluşturmuşlardır. Bu nedenle her uygarlık kesinkes uluslararasıdır. Kültür ise farklı uluslarda aldığı özel biçimlerdir (Gökalp, 1991: 4-5). Ziya Gökalp, Türklerin Modernleşmesi için Avrupa Medeniyetinden sadece maddi, yani teknik değerlerin alınması gerektiğini düşünmekteydi. O bu durumu şöyle belirtir: *"Bugün bizim için Muasırlaşmak, demek, Avrupalılar gibi dritnavtlar, otomobiller, teyyareler yapıp kullanabilmek demektir: muasırlaşmak, şekilce ve maişetçe Avrupalılara benzemek değildir."* (Gökalp, 1976: 11-12)

Mümtaz Turhan'a göre: *"Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, alakaları, ihtiyatları, kıymet ölçülerini, umumi atitüd, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar, birlikte, o cemiyet mensuplarını ekserisinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususi bir hayat tarzı temin eder."* (Turhan, 1987: 48) Ona göre hiçbir Uygarlık tek bir milletin ürünü değildir, Uygarlık gelişebilmesi için devamlı olarak beslenmek zorundadır. Yani durağan değil, dinamiktir. (Turhan, 1974: 44) Mümtaz Turhan, Garplılaşmanın ilim ve tekniğin alınmasıyla gerçekleşebileceğini savunur. Bunun için memlekette gerçek ilim cemiyetleri kurulmalı, birinci sınıf ilim adamları olmalıdır.ona göre aksi taktirde garplılaşma taklitten öteye gitmez. (Turhan, 1974: 44)

Erol Güngör ise kültürü: *"Sosyal İlimlerde kültür denince bir topluluğun kendi hayati problemlerini çözmek üzere denediği ve uzun yıllar içinde standart hâle getirdiği usuller ve vasıtalar anlaşır. Şu hâlde bir topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak üzere benimsemiş bulunduğu hayat tarzı bütün maddi ve manevi unsurlarıyla onun kültürünü teşkil eder")* diyerek tanımlamıştır. (Güngör, 1990: 76) O, Milletlerin hayat tecrübesini kültürle özdeştirmiştir. (Güngör, 1986: 78)

Nurettin Topçu ise kültürün, milletlerin ruhu olduğunu, bir milletin başka bir milletin tarihi hadiseleriyle yaşatılamayacağını belirtir.o, Millî Kültürün, Milletin hayatını hâkimiyetine aldığını, Milletin geleceğine yön verdiğini, başka milletlerin kültürünün taklit edildiğinde ise buhranların başlayacağını belirtir. (Topçu, 1998: 24)

Emin Bilgiç kültürü: *"Her millete kendi özelliğini veren, ona millî damgasını vuran maddi ve bilhassa mânevi değerler mecmuasıdır."* şeklinde tanımlamaktadır. (Bilgiç, 1986: 32)

Enis Öksüz kültürü, manevi ve maddi olmak üzere ikiye ayırır. Maddi kültür ona göre uygarlıktır. Uygarlık unsurları ona göre de alınabilir fakat manevi kültürde dışarıdan bir şey ithal edilemez. (Öksüz, 1982: 82-83)

Kültür tanımlamaları bizlere gösteriyor ki, kültür, bir millete özgü, onun ihtiyaçlarına cevap veren, yine o millet tarafından ortaya koyulmuş ve daha çok da manevi değerlerden oluşmaktadır. Bir ulus kültürünü asla tamamen değiştiremez. Değiştirdiği taktirde millî kimliğini kaybeder. Kültür esin ve sezgi aracılıklarıyla yapılır. (Gökalp, 1991: 5)

Uygarlık ise dünya üzerindeki bütün unsurların az çok bir şeyler kattığı, bütün insanlığın ihtiyaçlarına cevap vermeyi amaçlayan, daha çok maddi değerlerdir. Uygarlık bir ulustan başka bir ulusa geçebilir. Yine Uygarlık, yöntem ve akıl aracılığıyla yapılabilir. (Gökalp, 1991: 5)

Kültürün belirli bir sahibi varken Uygarlık ise bütün dünyanın ortak mirasıdır. Bugün bir Amerikalının günlük hayatta kullandığı birçok madde dünyanın farklı coğrafyalarından geçmiştir. (Güngör, 1990: 76) Uygarlık Doğu'dan Batı'ya, Batı'dan Doğu'ya geçen değişken bir yapı iken; kültür uygarlıklar içinde bulunan yerel değerlerdir. Gelişme göstermek isteyen her millet Uygarlık ürünlerini almak zorundadır. Fakat bunu yaparken o milletlerin yerel ögelerinden sakınması gerekir. Bu olmadığı takdirde millet kendi içinde yabancılaşma sürecine girer. Türk tarihine baktığımızda bu olgunun açıkça tatbikini görebilmekteyiz. Türkler Uygarlığın esaslarını tatbik ederken yabancı yerel kültürleri de çeşitli sebeplerle öz kültürlerine karıştırmış, böylece de kendi içinde yabancılaşmalara gitmiştir. Bu durum da Türk milletinin bir araya gelmesinin önünde bir engel teşkil etmiştir.

I. İslamiyet'e Kadar Türkler

Türk tarihine bakıldığında genel olarak Türk Milleti'nin, uzun tarihi boyunca bir defa yurt, bir defa din, iki defa da uygarlık değiştirmiş olduğu görülür. Yurt olarak Orta Asya'nın yanında, Anadolu'ya, din olarak Gök Tanrı dininden İslam dinine, Uygarlık olarak ise atlı göçebe Türk Uygarlığı'ndan, önce İslam sonra ise Batı Uygarlığı'na geçmişlerdir.

Bunlardan atlı göçebe Türk Uygarlığını Hunlar, Göktürkler, Uygurlar; İslam Uygarlığını Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Osmanlılar; Batı Uygarlığını ise Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türk Milleti temsil etmiştir. (Koca, 2000: 7)

Türk Kağanları, devasa bu dört uygarlık arasında Orta Asya büyük kervan yollarının sahibi olarak dünya ticaretinde büyük fikir cereyanları üzerinde müessir olmuşlardır.onların bu teşkilatçı faaliyetleri, bir asır kadar kültür mübadelelerini temin etmiştir. Kendileri de maddi kültürün yüksek bir seviyesinde bulunuyorlardı. (Rasony, 1942: 92) Bu yüksek uygarlığı, uygarlığın

maddi unsurlarıyla beraber kendi öz kültürünü yaşayarak elde etmişlerdi. Bu durumu biz çeşitli kaynaklardan rahatlıkla algılayabiliyoruz. Bunlardan biri arkeolojik buluntulardır. Muhtelif kazılarda başta kurganlar olmak üzere diğer alanlarda birçok maddi unsurlar bulunmuştur.

Kurganlarda çıkan elbiselere, kaya resimlerine ve heykellerine bakılırsa, Türklerin kıyafeti bugünkü medeni kıyafete çok yakındı. Türklerin tipik elbisesi; ceket, pantolon, gömlek, çizme idi. (Kafesoğlu, 1987: 106; Çandarlıoğlu 2003: 99) Pantalonu sadece erkekler değil kadınların da giydiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu gerçek Kenkol Kurganlarından çıkan buluntularla ortaya konulmaktadır. (Ögel, 1991: 93-94) Türkler, yün kumaş ve bezden iç çamaşırı da giymekteydiler.[1] Romalılar, keten gömlek giyildiğini ilk defa Hunlardan öğrenmişlerdi. (Kafesoğlu, 1987: 107; Anadol-Abbasova, 2002: 534) Başka kavimler kopça kullandıkları hâlde, Türkler düğme dahi kullanmaktaydı. (Kafesoğlu, 1987: 107) Yine kuşaklarla ve kemerlerle sıkılan kaftanlar, kürkten yapılmış paltolar, yağmurluklar, kepenekler de Eski Türklerde kullanılmaktaydı. Kış aylarında eldiven, burun temizlemek için mendil,[2] el silmek için ise havlu kullanılmaktaydı. (Koca, 2000: 162) Türkler elbiseleri için ütü dahi kullanmaktaydılar. (Kafesoğlu, 1987: 109)

Eski Türk kurganlarından özellikle kadınların kullandığı çeşitli süs ve süslenme eşyaları: Küpe, gerdanlık, bilezik, boncuk, inci, tarak (targak) ve ayna (gözüngü) gibi çeşitli süs eşyaları eski Türklerin ne kadar uygar olduğunun bir göstergesiydi. (Aslanapa, 1999: 6; Ögel, 1991: 25, 120, 158,170, 242; Koca, 2000: 162) Asya Hunlarında süslenmek için bugünkü ruj gibi kırmızı boya kullanan ve güzel kokular kullanan kadınlar dahi bulunmaktaydı. (Kafesoğlu, 1987: 106)

Türklerin başlıca gıda maddesi ise "et"ti. Bol miktarda et üreten Türkler, bunu uzun süre muhafaza edebilmek için çok erken çağlarda konserve yapmayı öğrenmişlerdir. Konserve ve et Çin'e ihraç edilen başlıca maddelerden olmuştu. Türk içkisi, kısrak sütünden imal edilen kımızdı. Türk bozkırlarından dünyaya yayılmıştır. (Kafesoğlu, 1987: 106) Yine yağ yemesini de Çinliler'in Türklerden öğrendiği anlaşılmaktadır. (Kafesoğlu, 1987: 106)

Türkler temizliğe de önem veren bir değer sistemine sahipti. Çin kaynaklarında bir Hun boyunun (Yüe-Pan) fertlerinin günde üç kere yıkandıklarını ve bir nevi "*kola"* kullanarak saçlarını temiz ve parlak tuttukları yazılıdır. Yine İdil Bulgarlarının ve Hazarların hamamları vardı. (Kafesoğlu, 1987: 111) Başlıca meslekleri demircilik ve madencilik olan Bozkır Türk topluluğunda mükemmel kılıç, kalkan, kargı, mızrak ve temren imal edilirdi. Kazanlar, madeni tabaklar, maşrapalar, heykeller, ibrikler, kovalar, otağlar,

---

[1] Hunlara ait Noyun-Ula buluntuları arasında iç çamaşır kullanıldığı açıkça görülmektedir. **Bkz**. Öğel, 1991: 58.

[2] Burun mendillerine "ulatu"derlerdi. ulatular ipek kumaş parçasından oluşmakta ve Türkler tarafından koyunlarında taşınırdı. **Bkz.** Mahmud, 1997: 136

arabalar, at teçhizatı, eyer ve koşum takımları, kemer tokaları, kayış uçları, kav mahfazı, ok kutuları, zırkılar, tolgalar, Türklerde ne kadar kalabalık bir esnaf zümresinin bulunduğunu gösterir. (Kafesoğlu, 1987: 109)

Eski Türklerde estetik beğeni de çok yüksekti. Turfan'da bulunan mermer yontular bugün yere göğe sığdırılamayan Yunan mermerlerinden hiç de aşağı değildi. (Gökalp, 1997: 122) Türkler halıcılıkta çok ileri bir yere sahiptiler. Keçe, dokuma, kilim, halı bir Türk icadıdır. Dokunan halılar Türklerin saklı kalan duygularının ne kadar estetik bir zevke sahip olduğunun bir göstergesidir. (Rasony, 1942: 46 - 47) Türk masallarıyla halk şiirlerinin güzelliği de Türklerin güzel sanattaki başarısının bir göstergesidir.

Türkler arasında mahir marangozlar, tahta oymacılar da vardı. Pazırık Kurganı'ndan çıkan, at koşumlarına ait çeşitli süsler, küçük masalar,[3] sandalye, kaplar ve birçok ev eşyaları hep ağaçların yontulması sureti ile yapılmıştır. (Ögel, 1991: 64) Yapılan araştırmalarda, Asya Hunlarının; masa, sandalye, koltuk ve dolap, karyola, perde gibi Uygarlık unsurlarını yıllar önce yapıp kullandıklarını gösterir. Bu ev eşyasından çoğunu Çinliler Türklerden öğrendiler. Debbağlık sanatı da Ruslara Bulgarlardan geçmişti. (Kafesoğlu, 1987: 109)

Yine "akapunktur"un da bir Türk buluşu olduğu anlaşılmaktadır. Uygur Türkleri, hastalarını sihirli iğnelerle tedavi etmekteydiler. Çinliler bu tedavi metodunu Uygurlardan öğrenmiş ve geliştirmişlerdir. (Anadol, Abbasova, 2002: 550)

Eski Türkler hem demokrat hem de feministtiler. Bu feministlik, Şamanizm'in kadınlardaki kutsal güce dayanmasının bir sonucuydu. Türk Şamanları, büyü gücüyle olağanüstülükler gösterebilmek için kendilerini kadınlara benzetirlerdi. Buna karşın Tayonizm inancında da erkek kutsaldı. Bu iki inanç sistemi Türklerde kadın erkek eşitliğini beraberinde getirmiştir. (Gökalp, 1997: 144) Eski Türklerde kadın, erkeğin eşi ve tamamlayıcısı olmuştur. (Gökalp, 1991: 101) Bir buyruk yazıldığında, Hakan ve Hatun buyuruyor ki diye yazılırdı. Yine elçiler, sağda hakan ve solda hatun oturdukları bir zamanda karşılandığı gibi, şölenlerde, kengeşlerde, kurultaylarda, tapınmalarda ve törenlerde savaş ve barış toplantılarında, hatun da kesinlikle hakanla birlikte bulunurdu. (Gökalp, 1997: 145) Kadın, çadırda hatta orduda mühim bir hisseye sahipti. **Göktürk Kitabelerinde** yalnız babanın değil, ananın da tahta çıkışından bahsedilirdi. (Rasony, 1942: 40) Yine Türk töresinde tek eşlilik vardı. Hakanlar ve beyler daha sonra kuma denilen kadınlar almışsa da hiçbir zaman bunlar Türk töresince eş olarak kabul edilmemiştir. (Gökalp, 1997: 144) Usta binicilik, iyi silah kullanma, yiğitlik, Türk erkekleri kadar Türk kadınlarında da vardı. Kadınlar doğrudan doğruya, hükümdar, kale koruyucusu,

[3] Hunlar zamanında kullanılan masalar günümüzdeki masalarla büyük benzerlikler taşımaktadır. Pazırık Kurganından çıkarılan küçük bir masa göüntüsü için **bkz.:** (Ögel, 1991: 63)

vali ve elçi olabilirlerdi. (Gökalp, 1997: 145) Eski Budunlar arasında hiçbir Millet Türkler ölçüsünde kadın cinsine hak tanımamışlar ve saygılı olmamışlardı. (Gökalp, 1997: 146)

Türklerde teşkilat fikri de çok erken çağlarda oluşmuştur. Özellikle büyük sürülerin sevk ve idaresi, otlakların önceden bulunup korunması gibi faaliyetler, onları dayanışmaya, iş birliğine daha da önemlisi hükmetmeye ve emretmeye hazırlamış, devlet teşkilatı kurmalarında büyük kolaylıklar sağlamıştır. Türkler çok iyi işleyen idari ve askerî teşkilatlar kurarak tarih sahnesine çıkmışlar; geniş sahalara ve halk kütlelerine hükmetmişlerdir. Bunlardan özellikle, Oğuz Kağan'ın boy teşkilatıyla büyük Hun Hükümdarı Mete'nin askerî ve idari teşkilatı, bütün Türk tarihi boyunca ölmezliğini korumuş, devlet kurucularına daima örnek olmuştur. (Koca, 2000: 68)

Türklerde askerî teşkilat çok sağlam temellere dayanmaktaydı. Göktürk kitabeleri Türk ordusunun 1250 yıl öncesinde de var olduğunu kanıtlamaktadır. (Ergin, 1994: 8) Türkler'de askerliğe özel bir meslek gözüyle bakılmamakta; âdeta her Türk bir savaşçı durumundaydı. (Koca, 2000: 88) Mete'nin "tümen" kavramını ve ona bağlı kurduğu binli, yüzlü, onlu birlik teşkilatı gerek savaşçılık, eğitim ve kullandıkları silahlar bakımında çağının en modern birlikleriydi. Bu birlikler Hunlardan sonra Göktürklerde de devam etmiştir.

Orduda, bugünkü modern giyinmenin ilk tipi Türk tipi olmuştur. Çin'de MÖ 4. asırdan, Avrupa'da MS 5. asırdan, Bizans'ta 6. asırdan itibaren, Türk usulüne göre yapılan askerî ıslahatla dünyaya yayılmıştır. Yine Türk ordusunun silahları, giysileri ve ordu eğitimi de diğer milletleri etkilemiş ve uygarlık okyanusuna katılmıştır. (Kafesoğlu, 1987: 107; (Koca, 2000: 28-29; Anadol, Abbasova, 2002: 534)

Türkler sivil hayatta olduğu gibi ordusunda da temizliğe önem vermişti. "çerge" adı verilen seyyar hamamlar dahi kullanmıştır. Bu usul Bizans tarafından Türklerden alınmıştır. (Kafesoğlu, 1987: 111)

Türkler bilindiği gibi önceleri Şaman dinine mensupken sonraları hızla Gök Tanrı inancına geçmiştir. Gök Tanrı inancında Tanrı tıpkı İslam'ın Allah'ı gibi ezelî ve ebedî, kadiri mutlak, her şeyin yaratıcısıydı. (Koca, 2000: 166-169) Nitekim **Orhun Yazıtlarında** da Tanrı her şeyin hâkimi olarak görülmekteydi. Tanrı buyurduğu için kağan oturulduğunu, milletin neslinin yürüdüğü, savaşların kazanıldığı, kaybedildiği ifadelerine bolca rastlanmaktadır. Thomson, 1993: 94, 96,106,158) Türk Milleti Gök Tanrı inancına yakın olan İslam'ı çok kolay benimsemişti. Gazayı, cihadı, kendi farzları arasına sokan bir din, Türkler için en uygun bir dindi. (Gökalp, 1991: 289) Hatta Türkler, Gök Tanrı inancının Tanrısı'nı, İslam dininin Allah'ından ayırmamışlar ve bu kelimeyi kullana gelmişlerdir. (Mahmud, 1997: 133) Bu inancın yanı sıra Türkler; Budizm, Maniheizm, Hristiyanlık, Yahudilik, dinlerine de az da olsa meyillenmişlerdir. Genel olarak bakıldığında İslam dini hariç diğer dinler, Türk kimliğinin muhafazasında oldukça tahripkâr olmuştur. Mani dinini seçen Uygurlar dinin

hoşgörü, savaşmaktan kaçınma, et yememe gibi özellikleri nedeniyle kısa sürede Türklük özelliklerinden uzaklaşmışlar ve siyasi yönden de Çin hâkimiyetine girmişlerdir. (Esin, 1978: 134) Yine Bulgar Türkleri Hristiyan olduktan sonra hızla Türklük kimliklerinden uzaklaşmışlardı.

Dil, bir milletin en önemli kalkanıdır. Dilinden taviz veren her millet yok olmaya mahkûmdur. Nitekim bu durumu Çin hâkimiyetini sağlayan bir Türk unsuru olan Chou'larda açıkça görmekteyiz. Bu Türk kavmi Çin'in yerel kültürünü benimsemekle beraber, dilini de alınca hızla Türk dünyasından yabancılaşmış az sonra da yok olup gitmiştir. Bu örnek, dilin Türk Dünyasındaki önemini açıkça göstermektedir.

Türkler kullandıkları dilleri, yaşam tarzlarından dolayı yazıya dökme noktasında pek istekli olmasa da Göktürk ve Uygur alfabeleriyle abideleştirmelere de gitmişlerdir. Bu kalıntılardan anlıyoruz ki Türkçe, tek bir kaynaktan çıkmış, bütünüyle orijinal ve başka dillerle akrabalığı olmayan müstakil bir dildir. (Koca, 2000: 192) Türkçe en eski metinlerde bile ahenkli temiz ve güzel bir dildi. Göktürk yazıtlarındaki gelişmiş yazı sistemi ve anlatılan olaylar itibariyle Türk yazı dili miladın ilk asırlarına kadar götürülür. (Ergin, 1994;8; Kafesoğlu, 1987: 109)

Uygur eserlerindeki dil ise işlenmiş, din felsefesinin en özgün mefhumlarını açık Türkçe ile ifadeye uygun bir hâldedir (Mahmud, 1997: XXXIV)

Türklüğün dil tetkiklerinden tespit edilen ana yurdunda doğan ve oradan benzer muhitlere dağılan kültürü ise atlı göçebe kültürüdür. Söylenebilir ki, Türk olduğu şüphesiz bütün fatih kavimler, tarih sahnesindeki ilk ortaya çıkışlarında bu kültüre sahiptiler. (Rasony, 1942: 10) Atlı göçebe hayat tarzını göçebelerle karıştırmamak lazımdır. Hakiki göçebe ne şehre girebilmiş ne de atlı kültür seviyesine çıkabilmiştir. (Kafesoğlu, 1957: 19) Yine göçebe toplumlarda ekonomi toplayıcılığa yani tüketime dayanırken Türklerde ise hayvancılığa bir başka değişle üretime dayanıyordu. Yine göçebe toplumlarda teşkilat, daha doğrusu devlet fikri mevcut değilken Eski Türklerde ise devlet fikri pek erken çağlarda doğmuş ve gelişmiştir. (Koca, 2000: 24) Bu kültür at ve koyun, demircilik ve akıncılık üzerine inşa edilmiştir. (Rasony, 1942: 12; Kafesoğlu, 1987: 131) Türkler en erken çağlarda icat ettikleri üzengiler sayesinde savaş alanlarında atları bir araba gibi kullanabilmişlerdir. Bu da onlara birçok zafer kazandırmıştır. Nitekim at, Türk'üm âdeta kanadı olmuştur. (Mahmud, 1997: 48-49)

Türkler komşu uygarlıklarla girmiş olduğu ilişkilerle çağın gelişimine ayak uydururken maalesef o uygarlığı yaşayan milletlerin yerel kültürünü de benimseme girişiminde bulunmuştur. Bu durum da Türklük için olumsuz bir etki yaratmıştır. Bunun ilk belirtileri de Çinliler karşısında görülmüştür. Türk Beyleri bazen millî örf ve âdetlerinden uzaklaşarak kendilerini Çin medeniyetinin şaşaasına kaptırmışlardır. Mesela Hun hükümdarlarından Ki-ok (MÖ 174-160), Çin elbise ve yemeklerinden çok hoşlanmaya başlamış,

bu özentide o kadar ileri gitmiş ki, veziri onu uyarmak zorunda kalmıştır. Bu uyarı Türk Milleti için bugün dahi çok önemli birer derstir. Vezir şu sözleri söylemiştir: *"Çinlilerin elbiseleri ve yemekleri (bizimkinden) tamamen farklıdır. Şimdi. Hun hükümdarı örf ve âdetlerini değiştirmek ve Çinlilerin kullandığı elbiselerini ve yiyecek maddelerini almak isterse, Hunların tamamen Çin etkisi altına girmesi için, onları ürünlerinden onda ikisini elde etmesi yetecektir."* (Koca, 200: 66-67)

Bu özenti arayışı Göktürk Devleti'nde de olmuştur. Nitekim **Göktürk Yazıtlarında** bunu açıkça görebiliriz. Bilgisiz, korkak kağanlar tahta çıkınca Çin'in tatlı dili ve kurnazlığına aldanmışlar, kendi aralarında hasımlıklar vuku bulmuş bunun sonucunda ise imparatorluk dağılmıştı. Beylerin oğulları Çin halkına köle; kızları ise cariye olmuştur. Türk Beyleri Türk unvanını bırakıp Çin soylularının unvanlarını almışlardır. Elli yıl bu durum sürmüştür. (Thomsen, 1993: 92) Daha sonra bu durum Türkler arasında sorgulanmış ve Çin'e karşı bir düşmanlık havası doğmuş ve yeniden Türklük şahlanmış ve İlteriş Kağan önderliğinde bağımsız olunmuştu. (Thomsen, 1993: 95-96) Fakat daha sonra özenti merakı Türkler'de sürmüştür. 716-734 yıllarında kağan olan Bilge Kağan, Çin'den örnekler alarak reformlar yapma düşüncesine kapılmıştı. Onun bu düşüncesine Vezir Tonyukuk tarafından yerel kültürden taviz verileceği kaygısıyla şiddetle karşı çıkılmıştı. (Koca, 2000: 67-68)

Bu yabancı kültür merakı Uygurlarda daha da fazla olmuştur. Uygur Kültürü Çin, Kitay, Tibet ve Moğol istilaları nedeniyle yabancı tesirlere daha fazla açılarak, daha kozmopolit bir şekil almıştır. (Esin, 1978: 142) Hindistan'dan gelen Budizm, İran'dan gelen Maniheizm inançları onların hayatına hâkim olmuştur. Bu dinlerin yanında Suriyeli rahipler ve Sogdların tavassutuyla Hristiyanlık, X. yüzyılla Orta Asya'ya giren İslam dini de Uygurları etkilemiştir. (Rasony, 1942: 98-99) Bu dinlerden ilk ikisi Uygur Uygarlığını şekillendiren ve diğer Türk unsurlarından yabancılaşmasına neden olmuştur. Uygurlar, Uygarlığın maddi ögelerini almakla çok yüksek bir uygarlık seviyesine çıkmış, yerleşik hayata geçmiş çok önemli sanat eserleri vermiştir. Kâğıt ve Matbaa Uygurlarca kullanılmıştır. Yapılan araştırmalar, en eski matbaanın Uygurlar tarafından kullanıldığını göstermektedir. (Rasony, 1942: 103; Anadol-Abbasova, 2002: 588-589) Avrupalılar Uygur Medeniyeti'nden sadece matbaa noktasında etkilenmemişlerdi. Sadece Turfan havalisinden 130 küsür sandık kitap, ince deri ve kâğıda yazılmış yazı, heykel, minyatür, resim vs gibi Uygur eserlerinin Avrupalılarca götürüldüğü bilinmektedir. (Kafesoğlu, 1957: 54-55)

Uygurlar, bu maddi ögelerin yanında öz kültürüne, karşıt unsurların yerel kültürlerini de sokma faaliyetlerine girişmişlerdir. Bu durum da kısa sürede Uygurların Çin hâkimiyetine girmelerine yol açmıştır. Yeni dinlerinin öğretileri gereği et yememe, hoşgörü adı altında savaşma isteğinin kırılması gibi faaliyetler de Uygurların kısa süre içinde Çin hâkimiyetine girmesine yol açmıştır.

II. İslamiyet'ten Sonra Türkler

A. Türklerin İslamlaşması ve Türk Uygarlığında Etkileri

Araplar, Karlukların yardımıyla 751'de Talas'ta Çinlileri yendikten sonra Türk-Arap ilişkileri olumlu yönde gelişmişti. Nitekim bu savaştan sonra Pamir Havalisine ve Tanrı dağı ana silsilelerine kadar olan saha Arap hâkimiyetine girdi. (Rasony, 1942: 151) Bu tarihten sonra Türkler hızla İslam dinine girdiler.

Türkler, içine girdikleri İslam Uygarlığı'yla sıkı ilişkiler içerisine girdi. Türkler İslam Uygarlığı'nın birçok maddi değerini alarak önemli bir koruma kalkanına sahip olmuştur. Fakat bunların yanı sıra İslam dünyası içinde yer alan Arap ve Acemlerin yerel kültürel değerlerinden de etkilenmiştir. Bu durum da, Türklerin kendine has kültürel değerlerinden tavizler vermesine yol açtı. Yeni alınan farklı kültürel değerler Türk yaşantısına uymayan, onun ihtiyaçlarına cevap vermeyen değerlerdi.

Orduda geleneksel Türk tipi teşkilatlanmadan hızla uzaklaşıldı. Mete zamanında oluşturulan "Tümen", "Binbaşı", "Yüzbaşı", "Onbaşı" gibi teşkilatlanmalar, İslamiyet sonrasında otağ, hayl, on otağ gibi değişikliklere uğramış (Koca, 2000: 89), orduda Türkmenler pasivize edilerek gulamlar kullanılmış. Türkmenler sırf bu yüzden küstürülmüş, devletlerin kurucu unsuru olmalarına rağmen âdeta başıbozuk, devletin başına dert açanlar olarak addedilmiştir. Bu durum Gazneliler, Büyük Selçuklu, Osmanlıda su yüzüne çıkmışsa da 1826 yeniçeriliğin kaldırılmasıyla bu anlayış zayıflamış Türk milleti temelleri üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ordusunda ise tamamen değiştirildiği gibi Mete zamanındaki teşkilata dönülmüştür.

Türkler, dilleri konusunda da yabancı yerel kültürlerden etkilenmiştir. Bu evrede Türklerde Arapça ve Farsça hayranlığı artmıştır. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri din kitaplarının ve ibadetin Arapça olmasıdır. Yeni Müslüman olan Türk milletinde başta din adamları ve yönetici kesim, Arapçanın kutsaliyetine inanmışlar, hem dilde hem de alfabede Arapçayı kullanmaya başlamışlardır. Türk İslam devletlerinden Gazneliler, Selçuklular ve Karahanlılarda bu durum belirgindi.

Bu etkilenmede, Araplar tarafından yapılan baskılar da önemli olmuştur. İslam tarihçilerinin de anlattıklarına göre: *"Türklerin tapıncakları yıkıldı. Bilginleri öldürüldü. Kitapları yakıldı. İslamlığa pek büyük hizmet yapmış olan Afşin Türkçe kitap okuduğu için ölüm cezasına çarptırıldı. Böylelikle Türk kültürüne ve Türk diline korkunç bir yumruk indirilmiş oldu. Herkes Arap gibi konuşmaya, Arap gibi düşünmeye zorlanıyordu."* (Mahmud, 1997: XXXIV)

Türk, Fars ve Arapların yaşadığı bölgelerde kurulmuş olan Türk İslam Devletlerinde halk, kendi dilini konuşmuşken Devlet'in ricali ise edebiyat dili olarak Farsça, bilim dili olarak da Arapça kullanmışlardır. (Şahin, 1999: 74; Özakpınar, 1997: 148-149) Bu farklı dil özentisine karşı Türkler arasında birçok tepkiler de doğmuştur. **Divanı Lügat-it Türk** isimli eseri ile Arap Kültürüne ilk

karşı koyan XI. yüzyılda Kâşgarlı Mahmut, **Divan-ı Lügati't-Türk** adlı eserinde Türkçenin Arapça kadar üstün olduğunu Türkçenin öğrenilmesi ve korunması gerektiğini vurgulamıştır. (Mahmud, 1997: 5-6) Karamanoğlu Mehmet Beyin vezir olduktan sonraki ilk icraatı ise dil alanında olmuştur.o, "*Divanda, dergâhta, bargâhta, mecliste ve mecliste ve meydanda Türkçeden başka dil kullanmayacaktır."* emrini vermiştir. (Koca, 2000: 44) XV. yüzyılda da Ali Şir Nevai, Türkçenin Farsçadan üstün olduğunu ispatlamaya çalıştığı **Muhakemetül, Lügateyn** adlı eseri yazdı.

Osmanlılar yerel kültür ögesi olan Türkçeye, dışarıdan aldığı yabancı yerel dilleri kendi kültürlerine ekleyince Osmanlıca denilen çok farklı bir dil oluşmuştur. Bu di,l bırakın tüm Türk Dünyası içindeki yabancılaşmayı, kendi sınırları içindeki Türk unsurları arasında da yabancılaşma yaratmıştır. Öz kültürü gereği Türkçe konuşan halk, ricalin dilini anlayamaz, gazete, dergi okuyamaz hâle gelmişti. Bu da Osmanlı içindeki Türkler arasında bir birine yabancılaşmış sınıflar yaratmıştır.

Türklerde kadın erkek eşitliği anlayışı da zedelenmiştir. Türkler İslamlaştıktan sonra, Arap ve Acem kültüründen etkilenmeyle kadını ikinci plana atmaya başladı. Bu süreç birden olmamıştır. Nitekim Kâşgarlı Mahmut'un yazdığı **Divan-ı Lügatid Türk**'ten bunu anlayabiliriz. Bu eserde kadınlar hâlen "altın üzük", "görk" gibi güzel ifadelerle anılmaktaydı. Bununla beraber kadın artık, "oxşagu" yani oyuncak gibi bir meta olarak da algılanmaya başlanmıştır. (Mahmud, 1997: 71, 138) Yine Türk kadını İslam'ın örtünün emrine "büründüğü" denilen bir baş örtüsü ile itaat etmiştir. Daha Arap'ın kara ve beyaz çarşaflı ve peçeli yerel kültürünü almamıştı. (Mahmud, 1997: 71, 349, 510)

Türklerdeki kadına verilen değer maalesef hızla düşecektir. Kadın çok vakit söz söylemekten ve cemiyet hizmetlerinden de mahrum bırakılmıştır. **Kur'an'**da kadına bazı **Sureler** ehemmiyet vermişse de bu tatbik sahasında Araplarca tam uygulanmamış, kadının yüzü peçelenmiş, dış âlemle alakası kesilerek, hareme kapatılmıştır. Türk kadınlığı da cemiyette lüzumsuz bir unsur, süs eşyası derecesine indirilmiştir. (Kafesoğlu, 1957: 35-36) Türkler bu devrede birden fazla kadınla evlenmeyi farz telakki etmiş ve bu anlayışı da pek de yaygın olmamak üzere uygulamışlardı. Oysa İslam'da birden fazla kadınla evlenmek emir veya farz olmayıp sadece bir müsaadedir. (Arıkan, 1999: 12)

Kutadgu Bilig'de kadına olan saygının ne ölçüde değiştiğine örnekler verilebilir.

"Kadını boş tutma, kapını kapa,
*Kadından erkeğe hep gelir hata" (*Hacib, 1996: 117)

Türkler edebiyatlarında da, İslam'dan sonra baskın oranda bir Fars etkisine maruz kalmışlardır. Eski Türklerin, ölçüsü, hece ölçüsüydü. Sonraları Çağatay ve Osmanlı şairleri öykünme yoluyla İranlılardan aruz ölçüsünü aldılar. Bu

durum da aruz ölçüsüyle hece ölçüsü ikiliği oluşturdu. Birincisi seçkinlerin ikincisi ise halkın ezgili söyleme araçları görünümü yarattı. (Gökalp, 1997: 123)

Karahanlılar ve Memlûklular zamanında başlatılan Araplaşma süreci, Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklularında "Horasanlaşma" denilen bir çizgiye itilmiş, Farsileşmeyle de Türk Kültürünün devreden çıkarılmasına neden olmuştur.osmanlılarda bu Horasanlaşma daha derinden uygulama alanına aktarılmış, Türk insanı millî benliğini, değerler sistemi ve kendinde kendini arama ve bulma cehdine yönelik tüm özgüvenini devşirmeleşme uğruna kaybetmiştir. (Türkdoğan, 1999: 60) Bernard Lewis'in çok yerinde tabiriyle İslamlığı kabul eden uluslar arasında hiçbiri, kendi ayrı özdeşliğini İslam ümmeti içinde eritmekte, Türklerden daha ileri gitmedi. Osmanlı da tarih anlayışı da İslam'ın başlamasıyla özdeşleşmiş, Türklerin ve Türkiye'nin İslamlık öncesi tarihine ise hiçbir ilgi gösterilmemiştir. (Lewis, 1998: 327)

Selçuklular ve Osmanlılarda gerçekten çok güçlü bir Ümmetçilik anlayışı oluştu. Bu anlayış o kadar güçlüydü ki, kavmini tanıma ve sevme duygusunu bünyesinde eritmişti. Osmanlılarla aynı dine mensup olan Fars ve Arap milletleri dayanışma ve millî benlik duygusunu hiç kaybetmemiş ümmetçi anlayışa da yönelmemişlerdi.

Osmanlılarda, Türk kimliği önemsenmeyen, hakir görülen bir duruma dahi gelmiştir. O kadar ki Türk unvanı dahi kullanılmamaya başlanmıştı. İstanbullular kendilerine "şehri" namını veriyor, taşralılar ise coğrafi yakınlıklarına göre; "Arnavut", "Arap", "Kürt", "Laz" diyorlardı. Karadeniz sahili yalnız Lazlarla, Doğu Anadolu yalnız Kürtlerle meskûn anlayışı oluşmuştu. Böyle bir coğrafi kavmiyet bulamayanlar ise geleceğini daha parlak gördüğü kavimlerden birine gönüllü yazılıyordu. Bu suretle aslen Türk olan birçok genç, Arnavutlukla, Araplıkla yahut Kürtlükle iftihar ediyordu. Ziya Gökalp Osmanlıda Türklerin konumu ve onlara bakış açısı için şunları söylemektedir: *"Türklükle mübahât eden tek bir fert yoktu." Türk" kelimesini ayıplı ünvanlar gibi kimse üzerine almıyordu. Türk, Doğu Anadolu'da Kızılbaş, İstanbul'da kaba ve köylü manalarına geliyordu." (*Gökalp, 1976: 46-47)

Türkler İslamiyete geçiş döneminde kılık kıyafet geleneğinde İslam dininin gereği kıyafetleri kendi kültürüne göre değiştirmeye başladı. Fakat çoğunluğu kendi kültürel ögelerden oluşmaktaydı. Erkekler başlarına "börk", kadınlar ise "börk"ten başka "bürüncük" denilen bir başörtüsü takmaktaydılar. (Mahmud, 1997: 349, 510) Vücudun üstüne ise "gömlekler"[4] giyilmekte bunları ise deri ve kumaştan yapılmış "pantolonlar" tamamlamaktaydı. Ayaklara ise çorap, uzun veya kısa keçeden yapılma "oguk" denilen çizmeler, hayvan derisinden yapılmış "izlik" denilen Türk çarığı ve "başak" denilen pabuçlar giymekteydiler. (Mahmud, 1997: 67, 378,104) Fakat bu geçiş dönemi hızla sona

[4] "Gömlekler" bugünkü gibi düğmeli gömleklerdi. Bu gömlek düğmelerine de "boğmak" adını verirlerdi. (**Bkz.:** Mahmud, 1997: 466)

ermiştir. Türkler erkeği ve kadınıyla yerli kültürdeki kıyafetinden uzaklaşmıştır. Kıyafetleri bollaşmış; "şalvar", "çarşaf", "ferace", "peçe" gibi kendi kültürel yapısında olmayan kıyafetleri giymeye başlamıştır. Bu durum da kıyafet alanında da kendi içinde bir yabancılaşmayı beraberinde getirdi.

B. Türklerde Yabancılaşmaya Karşı Tepkiler

1. Tepkiyi Ortaya Çıkaran Amiller

Türk kültüründe yabancılaşmaya tepki gerek Osmanlı gerekse Osmanlı dışındaki Türkçülerin faaliyetleri merkezinde gerçekleşmiştir. Fransız İhtilali sonrasında millîyetçilik ruhuyla hareket eden Osmanlı gayri Türk unsurları birer birer isyan edip bağımsızlıklarını kazandıkça Türkçülük hareketleri de hızlanmıştır. Özellikle Balkan Savaşı sonrası bu düşünce sistemi devlet yönetiminde yerini almıştır. Türkçülük fikrinin sağlanmasında Avrupa'da gerçekleştirilen Türkoloji çabaları ve Türk Bilimcilik çalışmalarının da büyük etkileri olmuştur. (Gökalp, 1976: 3-4) Fransız Joseph de Guignes'in; **Hunların Umumi Tarihi**, Arthur L. Davits'in **Türk Dili Grameri**, Leon Cahun'un **Asya Tarihine Giriş** adlı eserler, Türklere Osmanlı öncesi tarihlerini hatırlatmış ve İslam öncesinde de büyük işler başardıklarını göstermiştir. (Eroğlu, 1992: 55) Yine Avrupa'ya öğrenim görmeye giden Türk gençleri ve Osmanlı'ya gelen bazı Macar, Leh tacirleri; Remusat Sacy, Vambery, Leon Cahun gibi Türkologların eserlerini Türk kamuoyuna ulaştırarak Türklük şuurunun uyanmasına katkıda bulunmuşlardır. (Kodaman, 1993: 62)

2. Dış Türkler ve Türk Dünyası Adına Faaliyetleri

1876 yılından itibaren Kafkas, Kırım, Kazan'da millîyetçilik hareketleri kendini göstermeye başlamıştır. Türkiye dışında ilk Türkçü hareket Azerbaycan'da başlamıştır. Tarih alanında, Abbas Kulu Ağa Bakühanlı, edebiyat alanında ise Mirza Fethali Ahunzade ilk sistemli Türkçü çalışmalarda bulunmuşlardı. Azeri Türkleri Bakü'de Rusya'nın ilk günlük, Türkçe gazetesi olan **Hayat**'ı kurdular. Bu gazetenin kurucuları: Zeynelabidin Takioğlu, Hüseyinzade Ali Bey, Ahmet Ağaoğlu ve Ali Merdan Topçubaşı oldu. Azerbaycan'da ve Kafkasya'da Türk Birliği için Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali Beylerin günlük matbuat çalışmaları çok faydalı olmuştur. Bunlar özellikle içinde bulundukları mezhep farklılıklarını ortadan kaldırıcı, kadının özgürleşmesi ve alfabe sorunları üzerinde çözümler aramışlardır. (Akçura, 2001: 188-227) Azerbaycan'da Hüseyinzade Ali Bey, bütün Türklerin Macarların ve Finlilerin birleşmesi gerektiğini savunarak, ilk defa Turancılık çalışmalarında bulunmuştur. (Akçura, 1990: 148-153)

Dış Türklerde Türk dünyasının birlik ve beraberliğinin sağlanması yönündeki çabalarıyla İsmail Gaspıralı'nın ise ayrı bir yeri vardır. Gaspıralı farklı coğrafyalarda büyük bir Türk kitlesinin parça parça yaşadığını ve bu kitlenin ilim ve medeniyetçe diğer milletlere nazaran geri kaldığını hatırlatmıştır. (Akçura, 2001: 77) Gaspıralı, 1883'te imtiyazını aldığı

Tercüman'da en önemli mesaisi, millete kendi dilinde ilim vermek, Avrupa ilimlerini ve eğitimini, hüner ve sanayini kazandırmak olmuştur. Gaspıralının prensiplerinden biri de Türk kadınına hürriyet ve erkeklerle eşitlik temin etmek lüzumu olmuştur. (Akçura, 2001: 79-82) Onun Türk Dünyasına bıraktığı asıl önemli miras hiç şüphesiz "Dilde, fikirde, işte birlik" sloganıydı. Bu slogan özellikle açılan yeni mekteplerde uygulanacaktı. İsmail Bey'in umumi dilden kastı ise İstanbul Türkçesi'ydi. Mekteplerde dil birliğiyle beraber fikir ve iş birliği de öğretilecekti. (Akçura, 2001: 84-65)

Batı Türkistan'da Ceditçilik hareketi de Türk dünyası içindeki yabancılaşmaya darbe vuran önemli bir hareket olmuştur. Batı Türkistanlı aydınlar, XIX. yüzyılda Türkistan'ın Rus esaretine sebep olarak cehalet, taassup ve teknolojik geriliği görmüşlerdi. Bundan kurtulmak için, Avrupa teknolojisiyle Türk kültürünün kaynaştırılması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Hokand Hanı Alim Han'ın kardeşi Seyyid Muhammed Hekim Han, Buharalı Abdurreşid İbrahim ve İsmail Gaspıralı gibi önderlerin sayesinde ceditçilik hızla yayılmış. Avrupa tarzında birçok okul Semerkant, Fergana gibi yerlerde açılmıştır. Bu okullarda Türkçe eğitim verilmiş, Ceditçiler fikirlerini daha iyi yaymak için 1906'dan itibaren çeşitli gazete ve dergiler de çıkarmışlar, dernekler kurarak teşkilatlanmışlar ve Türkistan'ın bağımsızlığı için siyasi mücadelede de bulunmuşlardı. (Hayıt, 1987: 84-87)

Yusuf Akçura'nın 1904'te Mısır'daki Türk gazetesinde neşredilen "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesi Türkçülük fikrinin dönüm noktalarından biridir. Bu makaleyle ilk defa Türk milliyetçiliğinin siyasetle ilişkisi ele alınmış ve Türkçülüğün, devlet idaresinde de tatbik edilebileceği vurgulanmıştır. (**Osmanlı Ansiklopedisi**, 1993: 139) O Türkçülük siyaseti sayesinde Anadolu Türklüğü ile Türkistan Türklüğünün birleştirileceğini ve böylece Türklüğün dünyada yeniden söz sahibi olacağını ifade etmiştir. (Akçura, 1990: 137-141)

3. Osmanlı İçinde Türk Birliği Çalışmaları

XVIII. yüzyıldan itibaren Rus ve Çin işgaline uğrayan Türkistan Türklerinin Türkçülük faaliyetleri, Osmanlı aydınlarının Türkçülüğe meyletmelerine önemli katkıda bulunmuştur. Kırım Savaşı'ndan sonra İmparatorluğa göç eden Türklerin gördükleri zulüm ve baskıları aktarmaları, Osmanlı aydınlarında Türk kimliği meselesinin tartışılmasına yardım etmiştir.

Osmanlıda 19. yüzyılının sonlarında, Batı Uygarlığına karşı oluşan yaklaşımlardan Türkçülük, Türk kültürünün istikbale, öz değerleriyle taşınmasını amaçlaması açısından önemlidir. Türkçüler, Batı Uygarlığı ve Türk kültürü esasına dayalı modern bir cemiyet yaratıp Türk âlemiyle bütünleşmek davasını gütmüşlerdir. (Güngör, 1990: 47: 238)

Türkçüler, Avrupalılaşmaya taraftar değillerdi. Onlar sadece modernleşmeyi Avrupa tekniğinin kabulü manasında benimsemişlerdir.onların programı: Büyük Türk Birliği (Pantürkizm); Türk tarihi ve kültürü, Türk dili, İslam

beynelmilelliyeti, modernleşme, millî iktisat ve millî edebiyat temeline dayanıyordu. Yani dünyadaki tüm Türkler arasında yabancılaşmaya yol açan engelleri ortadan kaldırıp, ortak bir değerler bütünü oluşturmak. Daha da ötesi bir çatı altında bütün Türk Milletini toplamaktı. (Safa, 1997: 22-56)

Türkçülük hareketlerinin önünü açacak olan 1826 yılındaki Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması faaliyeti önemlidir. Başta Gazneliler, Büyük Selçuklu, Osmanlı ordularında imtiyazlı olarak kullanılan gayri Türk unsurlarının orduda imtiyazı böylece ortadan kaldırılıyordu. Bu da yıllardır orduda bile küstürülmüş Türkmenler için umut verici bir durumdu. Diyebiliriz ki bu devrim, Türkler arasında yabancılaşmanın ortadan kaldırılması alanında atılan önemli bir adımdı.

Tanzimat'la birlikte Batı medeniyetinden birçok maddi ögeler alındı. Kılık kıyafette: Pantolon, gömlek, fes; masa, sandalye, hukukta eşitliğe dayanan kanunlar gibi birçok maddi öge Türk coğrafyasına sokulmuştur. Yıllar önce Türkler tarafından kullanılan bu gibi maddi değerlerin özellikle Arap ve Fars yerel kültürlerin etkisiyle kullanımı oldukça zayıflamıştı. Araplar gibi çarşafa bürünme, bol elbise giyinme, yerde ve elle yemek yeme alışkanlıkları, hukukta erkek egemenliği prensipleri gibi ögeler hızla Türkler arasında yayılmıştır. Nitekim Tanzimat'la beraber Türkler yıllar önce medeniyetin yön değiştirmesi neticesinde Batı'ya teslim ettiği uygarlığın maddi ögelerini geri almıştır.

Türk milletinin kendi içinde yabancılaşmasını ortadan kaldıracak bir yaklaşım olan Türkçülük hareketleri, önceleri kültürel alanda vuku bulmuştur. Bu ilk harekette Türk milletinin hâkim millet olduğu vurgulanmış, hece vezninin kullanılması gerektiği ve Osmanlı Türkçesi'nin, Çağatay Türkçesi'nin bir kolu olduğu belirtilmiş; Türklerin ilim sahasında da üstün olduklarına ve Farabi, Buhari, İbn-i Sina gibi ilim adamlarının Türklüğüne dikkat çekilmiş; Askeri Rüştiye Okulları kurularak, buralarda millî tarih esasına göre Türkçe eğitim öğretim yaptırılmış, Türklerin atalarının Hunlar olduğu ispatlamıştı. (Taneri, 1993: 175)Tanzimat Dönemi'nde Şinasi'nin **Şecerey-i Turki** adlı eseri ve Ziya Paşa'nın şiirlerdeki yalın Türkçe, Türkçülüğün dildeki başlangıçı olmuştur. Bu akımın duayeni ise **Lehçe-i Osmaniye** adlı eserin yazarı Ahmet Vefik Paşa olmuştur. (Akçura, 2001: 17-23) Yine Mustafa Celalettin'nin Fransızca yazdığı, **Eski ve Yeni Türkler** adlı eseri de Türk tarihi açısından önemlidir. (Akçura, 2001: 23-26)

I. Meşrutiyet Dönemi'nde, Vatan ve Millet sevgisi üzerinde durulmuştur. Namık Kemal, Vatan ve Hürriyet fikirlerinin temellenmesinde, Şemsettin Sami, **Kamûs-u Türkî** adlı eseriyle Türk dilinde çok faydalı olmuşlardır. Yine bu dönemde Necip Asım Bey, Veled Çelebi, Bursalı Tahir Bey, Raif Fuad Bey, A. Hikmet Müftüoğlu, Mehmet Emin Yurdakullar Türklük bilincinin hatırlanması noktasında katkıları büyük olmuştur.

II. Meşrutiyet'ten sonra ise Türkçülüğü benimsemiş ve bu noktada Türk dünyasının birleştirilmesi idealine inanan İttihat ve Terakki Partisi Osmanlının yönetimine geçmiştir.

Osmanlının son dönemlerinde II. Meşrutiyet esnasında, Türk dilini ve imlasını ıslah, gramerini düzenlemek, bir lügat kitabı meydana getirmek gibi vazifeleri başarmak gayesiyle ilmi encümenler kurulmuş, samimi çabalar sergilenmişse de istenen başarı sağlanamamıştır. (Turhan, 1987: 189)

Türkçülük düşüncesinin siyasi alanda tatbikçileri olan İttihat ve Terakki yönetimi Balkan savaşlarından sonra Türkçülük düşüncesi merkezinde bir politika izlemiştir. (Safa, 1997: 73)

Rus ihtilali üzerine, İstanbul'a gelen Kırımlıları İstanbul Türk Ocağı'nda selamlayan Hamdullah Suphi onlara: "*Biz yalnız bir şey istiyoruz. Dil birliğiyle vicdan birliği. Uzak yakın bütün Türklerin kalpleri aynı duygularla çarpsın, zihinleri aynı birlik hülyasına dalsın. Biz bu hülyadan başka bir şey istemiyoruz." (*Safa, 1997: 77) diyordu.

Osmanlı içerisinde kadın hakları, özellikle Türk Ocakları ekseninde yürütülmüştür. II. Meşrutiyet'le birlikte kadın erkek eşitliği ile ilgili girişimler artmıştır. Kız-erkek karışık eğitim artırılmış, kadınların sosyal hayatta daha fazla yer almasına çalışılmıştır. Kadın memuriyet hayatına atılmış, Birinci Dünya savaşı sırasında askere giden erkeklerin yerlerini almaya başlamıştı. Böylece memur olan kadınların peçeleri kalkmış, çarşafları elbiseye yakın bir şekil almıştır. (Turhan, 1987: 188)

Rus baskısı sonrasında Türkiye'ye göç eden Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Ali Bey Hüseyinzade gibi idealist Türk aydınları iktidarı elinde bulunduran İttihatçılarla iyi ilişkiler kurmuşlar ve hızla teşkilatlanmaya gitmişlerdi. (Saray, 1995: 21) 1908'den itibaren geçilen bu teşkilatlanma devresi neticesinde: 25 Aralık 1908'de Türk Derneği, 1911'de Türk Yurdu Cemiyeti ve onun yayın organı **Türk Yurdu Mecmuası**, 12 Mart 1912'de Türk Ocağı, Selanik'te **Genç Kalemler** hareketi gibi oluşumlar Osmanlı'da Türkçülük hareketlerinin odak noktaları olmuştur. Bu teşkilatların en büyük amaçları bütün Türklerin anlayabileceği bir arı Türkçe kullanarak, Türk tarihinin önçelerini de ortaya çıkarıp tüm Türk dünyasını ortak değerler noktasında buluşturmaktır. (Akçura, 1990: 228-260) Bu teşkilat ve yayın organlarında Ahmet Mithat Efendi, Necip Asım Bey, Bursalı Tahir Bey, Yusuf Akçura, Mehmet Emin Bey, Ahmet Ağaoğlu, Hamdullah Suphi vb. birçok Türk aydını, yazarı ve şairi görev almıştı. İttihatçılardan Enver Paşa I. Cihan Savaşı'nda Türk Dünyası'yla buluşmak için açtığı Kafkas Cephesi hüsranla sonuçlanmıştı. Bu dönem çalışmaları Cumhuriyet Türkiyesi'ne ışık olmuştu.

4. Cumhuriyet Dönemi

Osmanlı idarecileri, devlet büyüdükçe uygulamış olduğu kültür politikasıyla Türk kültüründen uzaklaşmışlar ve dolayısıyla da halka yabancılaşmışlardır.

Nihayetinde Osmanlı idarecilerinin kültürüyle Türk halk kültürünün arasında derin bir uçurum oluştu. İmparatorluğun ömrü boyunca bu kültür farkı artmıştır. Böylece yöneticilerle halk birbirine yabancı kalarak yaşamışlardır. (Turhan, 1974: 43; Güngör, 1990: 81-82) Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Türkçülük fikrine sahip aydınlar ise, sadece Osmanlı ricali ve halkı arasında değil, tüm Türk dünyası içindeki yabancılaşmayı ortadan kaldırmayı amaçlıyordu.

Mustafa Kemal Paşa, Osmanlının son zamanlarında ivme kazanan Türkçülük düşüncesine inanmış ve onun programını tatbik sahasına koyabilmeyi başarmış bir niteliğe sahiptir. Mustafa Kemal Paşa, Türk milletini sadece Anadolu coğrafyasında yaşayan bir topluluk değil, tüm dünyada yaşayan bütün Türk kitleleri olarak görmekteydi. Bu önemli Türk kitlesinin çağın modern hayatına kavuşturulması gerekliliğine inanmaktaydı. Bu noktada, Mustafa Kemal Paşa, yerel kültürel ögelere sadık kalmış, Türk kültürüne özellikle Arap ve Acem dünyasının kültürel değerlerinden katılmış unsurları ortadan kaldırma yoluna gitmiştir.o, çağın en gelişmiş Batı Uygarlığı'ndan maddi değerleri alma yoluna gitmiştir.

Mustafa Kemal Paşa, yapacağı inkılâplarda Namık Kemal'i heyecanlarının; Ziya Gökalp'i ise fikirlerinin babası olarak kabul etmişti. Özellikle Ziya Gökalp'in fikirleri Mustafa Kemal Paşa'nın yapacağı inkılâplarda esin kaynağı olmuştur. Fakat Mustafa Kemal Paşa'nın önemi, Ziya Gökalp'in fikriyat sahasına soktuğu değerleri,[5] tatbik sahasına koymayı başarabilmesidir.

Mustafa Kemal, dönemin sosyal dinamiklerini yakından izlemiş ve Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve İttihat Terakki gibi kuruluşların sosyopolitik görüşlerine hiçbir zaman yabancı kalmamıştır. Mustafa Kemal Paşa, Osmanlıdan kalan Garplılaşma ve Türkçülük düşüncelerinin prensiplerinden faydalanmıştır. İnkılâbını bu iki prensibin özü olan Millîyetçilik ve Uygarlık prensibine oturtmuştur. (Safa, 1997: 90-91) Cumhuriyet döneminde yapılan inkılâplardan millîyetçilikten doğma olanları: Millî Hâkimiyet'in tesisi ve Büyük Millet Meclisi'nin kuruluşu, saltanatın ve hilafetin ilgası, Millî ekonominin amaçlanması, Osmanlı çerçevesinden çıkarılan Türk tarihinin Orta Asya'daki yataklarına kadar genişletilmesi, Türk dilinde Güneş-Dil Teorisi'ne giden bir kendi kendini bulma ve tasfiye hareketi, **Kur'an**'ın tercüme ettirilmesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi olarak özetlenebilir. (Safa, 1997: 98) Uygarlıktan doğma inkılab hareketleri ise: Laikliğe ait bütün inkılap hareketleri, şapkanın ve Latin harflerinin kabulü, Darülelhan'da alaturka kısmın ilgası, yalnız Garp

---

[5] Ziya Gökalp'in fikriyatını, İstanbul dilinin millî bir dil olması ve Avrupa Medeniyeti içinde bir Türk kültürü olarak oluşturabilmesiyle bütün Türklerin Millî Birliği'ni beraberinde getirmesi şeklinde özetleyebiliriz.

Ziya Gökalp Türk birliği düşüncesini zamanının tezahüratı hâline gelecek şu sözleriyle açıklamıştır:

"Vatan ne Türkiye'dir Türk için ne Türkistan;
Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan!" **Bkz**. (Gökalp, 1996: 25-26, 14-19, 78-79)

musikisi öğreten konservatuvarın tesisi, Garp takviminin, İngiliz haftasının ve Pazar tatilinin kabulü, bütün garb muaşeret ve kıyafetlerinin resmîleşmesi olarak özetleyebiliriz. (Safa, 1997: 99)

Uygarlık inkılaplarıyla Batı'ya, milliyetçilik inkılaplarıyla tüm Türk dünyasına yaklaşılmak hedeflenmiştir. Yani, Mustafa Kemal Paşa, yerel kültürel değerlerle tüm Türk dünyasında yabancılaşmaya engel olmayı ve aynı zamanda Batı Uygarlığının maddi ögelerini alarak modern bir yaşamı hedeflemiştir.

Mustafa Kemal yeni kurulan devleti, Osmanlı gibi İslam tarihiyle başlatmayıp Türk tarihinin ilk safhalarından başlatmıştır. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ni de şu ana kadar kurulmuş olan Türk Devletlerinin bir devamı olarak görmüştür. Bunun bir göstergesi olarak da 1937 yılında Cumhurbaşkanlığı Forsu'na 16 Türk devletinden biri olarak on altı yıldızı koydurmuştur. (Taneri, 1982: 13)

Yine Atatürk, Türk İnkılâbıyla dinî gelenekler arasından yalnız uygarlaşmaya engel olan âdetleri tasfiye etmiştir, diğerlerine laik prensipler gereği müdahale etmemiştir. (Safa, 1997: 108)

Mustafa Kemal Paşa, kılık kıyafet meselesine önemle eğilmiştir. O, mevcut kılık kıyafeti millî ve uygarlıktan uzak olduğunu bu durumun hızla değiştirilmesi gerektiğine inanmıştır. (**Söylev ve Demeçler**, 1997: 220) Nitekim Mustafa Kemal Paşa önderliğinde, Türkiye Cumhuriyeti'nde pantolon, ceket, gömlek, şapka gibi Uygar kılık kıyafeti zorunlu kılınmıştır. Böylece Türkler yıllar öncesinde kullandığı ve Uygarlık denizine kattıkları değerlerini gelişmiş şekliyle geri almıştır.

Atatürk de Gaspıralı gibi Türkçenin bütün Türk dünyasında müşterek bir dil olarak kullanılmasını sağlamak için gerekli faaliyetleri başlatmıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde Türkçeye çok önem verilmiş âdeta Türkçe diriltilmiştir. Mustafa Kemal, Dünya Türklüğünün ortak bir Türkçede ve alfabede buluşması yönünde faaliyetlerde bulunmuştur. 1 Kasım 1928 yılında Arap alfabesi terk edilerek Latin esaslı alfabeyeye geçilmiştir. Bu alfabe değişikliğiyle Türk Dünyası'ndaki kültür kopukluğuna ortak bir alfabeyle yanıt vermiştir.

18 Kasım 1929 yılında ise Türkçe için yeni bir lügat yapılmasına karar verilmiş ve bunun için bir de Dil Encümenliği kurulmuştur. Bu lügatta yıllardır Türkçeyi katletmiş Arapça ve Farsça kelimeler Türkçeden arındırılmıştır. Atatürk, Türk dilini ve tarihini îlmi usullerle araştırıp ortaya koymak için Türk Dil ve Türk Tarih kurumlarını da kurarak Türk dünyasında ortak kültür oluşturulmasında çok önemli adımlar atmıştır. (Saray, 1995: 54) Atatürk bu kurumlarla Türk milletinin uygarlık sahalarına olan katkılarını ortaya koyacak, Türk çocuğuna atalarından gurur duymasını sağlayacak her şeyden önce Türk dünyasıyla olan ilişkileri arttıracaktı. (Saray, 1995: 55) Asırlar evvel Orta Asya'dan gelmiş olan Anadolu Türkleri, bilhassa konuşma dilinde müşterek

kültür unsuru olarak bunu sürdürüyorlardı. Atatürk'ün direktifiyle Anadolu halkının kullandığı kelimeler tespit edildi ve yazı dilinde değişikliğe uğrayan veya kaybolan kelimelerin yerine bunlar konacak ve böylece diğer Türk topluluklarıyla meydana gelen dil kopukluğu giderilecekti. (Saray, 1995: 57)

Mustafa Kemal Paşa, kadın haklarına çok önem vermiştir. O, kadının birçok alanda ikinci sınıf muamelesini görmesine karşı çıkmış, İslam ve Türk tarihinin araştırıldığı takdirde kadına gereken değerin yeniden verilmesi gerektiğinin görüleceğini belirtmişti. Mustafa Kemal Paşa kadının tamamen erkekle eşit şartlarda toplumsal hayata katılması gerektiğine inanmaktaydı. (**Söylev ve Demeçler**, 88-90) Bu inanca sahip olan Mustafa Kemal Paşa, kadının toplumdaki yerine büyük önem vermiştir. Cumhuriyet devrinde kadına ise hak ettiği değer verilmiş, erkekle aynı seviyeye getirilmiştir. Kadına, seçme ve seçilme hakkı, kılık kıyafetle modern bir görüntü, eğitim - öğretim hakkı sonuna kadar verilmişti. Bu haklar da, getirilen medeni hukukla güvence altına alınmıştı. Böylece de Türk kadını yeniden hak ettiği değere kavuşmuştur. Cumhuriyet dönemimizde kadınlarımıza tanınan haklar, garp aleminin bir lütfu olmayıp; Avrupa yoluyla eski Türk geleneklerinin canlanması olarak kabul edilmelidir. (Kafesoğlu, 1957: 36)

Mustafa Kemal Paşa önderliğindeki çalışmalarla Batı Türk dünyasını temsil eden Türkiye'de Türk kimliğine yeniden ulaşıldı. Milletleşme, Kimlik arama ve tarih tezi, Ortak duygularda birleşmenin aracı olarak dil tezi, bu kimlikleşmenin temel taşları olmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında okul şapkalarına, resmî devlet pullarına ve Türk kâğıt paralarına Türkçülerin sembolü olan Bozkurt amblemleri yerleştirilmiştir. Osmanlıda hakir görülmekte olan Türk, Mustafa Kemal Paşa ile birlikte tıpkı yıllar öncesinde olduğu gibi asil bir kan olarak addedilmiştir. (Türkdoğan, 1999: 58) Kemalist sistem Karahanlılar, Memlûklar, Selçuklular ve Osmanlılardan beri süre gelen Farslaşma ve Araplaşma zihniyetine son vermek suretiyle millî birlik ve beraberlikte bütünleşmeyi sağlamıştır. (Türkdoğan, 1999: 60; Körüklü, 1999: 54)

SONUÇ

Türkler tarihin muhtelif zamanlarında farklı coğrafyalarda değişik medeniyet sahalarında birçok devletler kurmuşlardır. Onlar yaşamlarını idame ettirebilmek için uygarlık esaslarını bünyelerine sokmak zorundalardı. Türkler bunu yaparken yabancı yerel kültürleri de bünyelerine sokmuştur. Bu durum da bunu gerçekleştiren Türk kolunun Türk dünyasına yabancılaşmasına yol açmıştır. Türkler bu doğrultuda; Çin, Fars, Arap, Avrupa yerli kültürleriyle münasebete girmişlerdir.

Tarih, Türklere şunu göstermiştir ki, öz kültürünü Medeniyetin maddi ögeleriyle birleştirdiği ölçüde ancak; birbiriyle birleşme, güç, kudret, iyi yaşam ilerlemiş bir millet olunabilmektedir. Aksi takdirde yok olmaya mahkûm olunmaktadır. Bu noktada Türkler gayet modern bir yapıya sahipken yabancı kültürel ögeler neticesinde bu modern yaşamlarından uzaklaşmışlardı. Bu uygar

yaşam, Batı Medeniyeti'yle maddi ögeleri almasıyla yeniden kavuşmuştur. Türkler bu ögeleri hafızalarında saklamışlar ve hatırlamışlardır. Bu hatırlamayı da bütün Türk dünyasındaki aydınların mücadeleleri hızlandırmıştır. Bugün Türk Dünyası geçmişe oranla durumu iyi olsa da, dünya konjüktürünün Türk dünyasına açtığı birleşme yolunu en iyi şekilde değerlendirmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Akçura, Yusuf, (1990), **Türkçülük,** İstanbul: Toker Yayınları.

Akçura, Yusuf, (2001), **Yeni Türk Devletinin Öncüleri**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Arıkan, Sabri, (1999), "Dilde Fikirde İşte Birlik", **Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi**, 6 (150).

Anadol, Cemal-Abbasova, Fazile, (2002), **Türk Kültür ve Medeniyeti**, İstanbul: IQ Yayınları.

Aslanapa, Oktay, (1999), **Türk Sanatı**, İstanbul: Remzi Kitapevi.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, (1997), Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay.

Bilgiç, Emin, (1986), **Millî Kültür Davamız**, İstanbul.

Çandarlıoğlu, Gülçin, (2003), **İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü**, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Ergin, Muharrem, (1994), **Orhun Abideleri**, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Eroğlu, Hamza, (1992), **Atatürk ve Millîyetçilik,** Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Esin, Emel, (1978), **İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş**, İstanbul.

Gökalp, Ziya, (1976), **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, İbrahim Kutluk (Haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

-----, (1991), **Türk Uygarlığı Tarihi**, Yusuf Çotuksöken (Haz.), İstanbul: İnkılap Kitabevi.

-----, (1997), **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Güngör, Erol, (1986), **Kültür Değişmesi ve Millîyetçilik**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

-----, (1990), **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Hacib, Yusuf Has, (1996), **Kutadgu Bilig**, Fikri Silahdaroğlu (Haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Hayıt, Baymirza, (1987), **Sovyetler Birliği'ndeki Türklüğün ve İslamiyet'in Bazı Meseleleri**, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Kafesoğlu, İbrahim, (1957), **Türkler ve Medeniyet**, İstanbul: İstanbul Yayınları.

-----, (1987), **Türk Bozkır Kültürü**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Koca, Salim, (2000), **Türk Kültürünün Temelleri II**, Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Giresun Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Kodaman, Bayram, (1993), "Osmanlı Siyasi Tarihi 1876-1920", **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, İstanbul: Çağ Yayınları.

Körüklü, Refet, (1999), "Cumhuriyetimizin Kâr ve Zarar Hesabının Çıkarılması Gerekir", **Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi**, 3 (147).

Lewis, Bernard, (1998), **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Metin Kıratlı (Çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Mahmud, Kâşgarlı, (1997), **Divan-ı Lügat-it Türk**, Besim Atalay (Çev.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Osmanlı Ansiklopedisi, (1993), Tarih-Medeniyet-Kültür, İstanbul: Ağaç Yayınları.

Ögel, Bahaeddin, (1991), **İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Öksüz, Enis, (1982), **Genelde Kültür ve Temel Değerler**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Özakpınar, Yılmaz, (1997), **İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü**, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, s. 148-149.

Rasonyi, L., (1942), **Dünya Tarihinde Türklük**, Ankara: İdeal Matbaa.

Safa, Peyami, (1997), **Türk İnkılabına Bakışlar**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Saray, Mehmet, (1995), **Atatürk ve Türk Dünyası**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Şahin, Muhammet, (1999) **Türk Tarihi ve Kültürü**, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.

Taneri, Aydın, (1982), **Atatürk İlkelerini Yorum Metodu**, Ankara.

-----, (1993), **Türk Kavramı'nın Gelişmesi**, Ankara: Ocak Yayınları.

Thomsen, Vilh., (1993), **Çözülmüş Orhon Yazıtları**, Vedat Köken (Çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Topçu, Nurettin, (1998) **Kültür ve Medeniyet**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Turhan, Mümtaz, (1974), **Garplılaşmanın Neresindeyiz ?** Ankara: Yağmur Yayınları.

-----, (1987), **Kültür Değişmeleri**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Türkdoğan, Orhan, (1999), "Kemalist Sistemde Milletleşme", **Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi**, 3 (147).

ANAYURT'TAN ANADOLU'YA
CAMBI ATUU'DAN *KÖMBE KAPMA*'YA

YAYIN KÖSE, Nerin
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Kültür, canlı ve değişken bir olgudur. Geçmişten günümüze taşıdığımız pek çok eski gelenek ve uygulamalarımız da değişmeye uğrayarak yaşamaya devam etmektedir. Orta Asya Türklerinin avcılık ve atıcılık dönemlerinden kalan **Cambı Atuu** adlı oyununun bugün Anadolu coğrafyasının pek çok bölgesinde değişik şekillerde görülmesinin sebebi budur. Ancak bu süreç içinde söz konusu oyunun gerek oynanma sebebi, gerekse oynanma yeri ve zamanının değişeceği de ortadadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Orta Asya, **Cambı Atuu, Kömbe Kapma**, Anadolu.

Kültürün en önemli iki özelliği bizce "canlı olması" ve "değişebilirliği"dir (Turan, ss. 24-27, 31). Kültür tarihlerinin pek çoğunun da esas aldığı bu durum kültür unsurlarının bir yerden bir başka yere, bir dönemden bir başka döneme geçerek yaşamaya devam etmesini sağlayan da işte bu iki özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmiş dönemlerde eski yurdumuzda bilinen ancak bugün yani vatanımızda da tespit edilen pek çok geleneğin ve ona bağlı ritüellerin var olmasının temel sebebi budur. Ancak bu yayılmanın, o kültür unsurunun yani coğrafyasındaki çeşitli özelliklere göre yeniden şekilleneceği; gerek içerikte, gerekse şekilde bazı değişikliklere uğrayacağı, ortadadır (Kafesoğlu, ss. 23-24).

Bu konuda bir başka husus da söz konusu kültür unsurunun gerek eski, gerekse dana sonraki yurdunda geleneğin ve bu konuya ilişkin ritüellerin, içinde bulunduğu dönemin ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek bir tip aracılığıyla devam ettirilmesidir. Genellikle de geleneklerin gerek sosyal hayatta, gerekse o sosyal hayatın özlemlerini, ideallerini vb. yansıtan sözlü ürünlerin insan veya kahraman tipine bağlı olarak yaşamaya devam ettiği görülür.

Kırgızlar'ın "avcılık-atıcılık" dönemlerinden kaldığını ve Türk kültürünün belli tarihi dönemi (Kafesoğlu, 36-38)nin izleri olduğunu düşündüğümüz **Cambı Vurma (Cambı Atuu)**'da, bunlardan biridir. "Çin'de para yerine kullanılan, farklı şekil ve ağırlıkta olan gümüş sikke" diye bilinen "cambı atuu" (Yudahin, s: 172) başlarda sığır, şölen ve yuğ gibi törenler (Köprülü, ss. 72-102)de **Kökbâri**, **Ulak Tartuu** benzeri oyunlar gibi toplantıya çağrılı olan veya

sadece bu iş için seçilenlerin ustalıklarını atıcılıkta da göstermek amacıyla yapılmış; zaman içinde "potlaç" âdetiyle ortaya çıkan düğün gelenekleri (Gökalp, ss. 63-65) içinde yerini almış olmalıdır. Nitekim geçmişte konar-göçer bir toplum olan Türkler (Kaplan, ss. 12-16)'de hayvancılığın önem taşıması sebebiyle "kayınpeder"in, kızını isteyen damat adayına en az 1 yıl hayvan güttürmesi, sonuçtan memnun kalırsa kızını vermesi, bu sebepten "damat"ların "güdegü" (güden) kelimesinin zaman içinde değişerek "güveyi" ve "güvey" olarak adlandırılması (İnan I, ss. 335-340) bize, düşüncemizin doğru olduğunu göstermektedir.

Gerçekten de **Cambı Atuu**, Kırgızlar'ın toy, aş gibi büyük toplantılarında görülen bir atıcılık yarışması niteliğindedir. Söz konusu türden toplantılar yemek yenildikten sonra seyir yerine çıkılır. Yarışmaya katılacak atıcılar ve avcılar silahlarını hazırlayarak beklerlerken alanın uygun bir yerinde sağlam bir ağaçtan (genellikle köknar) bir direk toprağa çakılır. Direğin üstüne, yanlamasına, bir kulak boyunda "şırgıy" adı verilen bir başka ağaçtan direk konur. Bu yanlamasına direk hem toprağa çakılan büyük direğe, hem de orada kurulan çadırlara bağlanarak sağlamlaştırılır. Nihayet "cambı" (hedef)lar (bu, geçmişte "at tersi" yani tezek olmuştur) dokuz veya on beş yerinden bıçakla yapılan ağaç deliklerine –keçe parçasına dikilerek– bağlanır ve atıcılar, atlarına yarım binerek yerlerini alırlar. Yere çakılan direk ne kadar uzun ise, atıcılar o nispette hedefe yakın duracaklardır. Nihayet atlara kamçı vuran bir görevli yarışmayı başlatır. Yarışmacı sayısı "şırgıy"ın üzerindeki delikler veya o deliklere asılan hedeflerin sayısına eşit olur. En iyi şekilde hedefi vuran atıcı "bayge" (hediye)yi alır; "bayge" ise genellikle kımkap örtülmüş bir deve ve sağrısına "çapan" konmuş bir attır." Cambı"yı vurup yere düşüren olursa, ona yerden almadan kazanmış sayılmaz. Birden fazla "cambı" vuran, onları sıraya dizip, seyredenlere gösterir." Cambı"yı vuramayan atıcı atının kuyruk tüylerini yolar. Eğer konulan "cambı"yı hiç kimse vuramazsa yarışı düzenleyen kişi kendi hayvanlarından (katılan atıcı sayısınca) koşarak isteyene vermek zorundadır (Tınıbekov, ss. 45-546).

İşleyişinde de görüldüğü üzere atıcıların başarısız olduklarında atlarının kuyruk tüylerini yolmaları bu oyunun "avcılık-çobanlık" kültürümüzün izleri olduğu yolundaki görüşlerimizi güçlendirmektedir. Çünkü hayvancılıkla geçinen ve bu sebeple konar-göçer bir hayat yaşayan Türkler (Kaplan, ss. 12-14) için at, epik dönem anlatmalarında sahibi ile beraber düşünülür. Meselâ **Manas Destanı**'nda, Manas ile aynı günde doğar (Yusupov, s. 10) "Cambı atuu" oyununda "cambı"yı vuramayan kişinin atının tüylerini yoluşunun nedeni, budur. Yani at, sahibinden dolayı başarısızdır; mateme at da iştirak ettirilmiştir (İnan II, ss. 184-198).

"Cambı vurma" oyununun en güzel örneği Kırgız Türkleri'nin "avcılık" ve buna bağlı olarak gelişen "atıcılık"ın ön planda olduğu bozlar kültürünün temelini teşkil ettiği "avcı-çoban" hayatları (Aytmadov, s: 5; Kafesoğlu, ss. 33-

34)ndan izler taşıyan **Kococaş Destanı**'nda görülmektedir. Nitekim destanın aynı adlı kahramanı Kococaş:

Tepeden bir hayvan görünse,
Bir tanesi bile sağ kalmamış.
...
"Kayberen"i görse yere devirmiş
...
"Arkar"a fırsat vermiyor,
Ayı görse yere deviriyor
...
Gerçek avı dedirtiyor
Kalabalık Kıtay halkına
*Kayberen eti yediriyor. (*Köse, ss. 480-481)

satırlarından da anlaşılacağı üzere attığını vuran, usta bir avcıdır. Atıcılıktaki ustalığını ise Zulayka ile evlendiğinde gösterir. Destanda:

"Nişancılar alıp getirsin" diye,
Daha fazla "kıyık" bağlayıp attırıp (Köse, s. 225)
…
"Cambı" yerleştirerek hedefe,
Halk birlikte hergün atış yapıp,
"Değdiren kişi alır" deyip,
Altınına heveslenip,
Gündüz değil, gece (bile) atıp,
Boyda nice avcılar,
Değdiremeyip "cambı"ya,
Çok yoruldu gelen halk
"Değdiren kimse avcıdır" diye,
...
*"O da Tanrı vergisi" diye. (*Köse, s. 226)
"Dilde" konmuş hedefi,
Vurmaktan vazgeçtiler.
Altın sikke almak için
Nice canlar harap oldu.
Güveyin avcı olduğu,

Herkes tarafından anlaşıldı.

...

*"Vuracak kişi var mı" diye, (*Köse, s. 227)

...

Zulayka o zaman fikrini belirtir:

...

"Hedefi vurup düşürsen de

*Halkın ağzını kapatsan" diye. (*Köse, s. 228)

...

"Kız babası kaynatan

*Becerine inansın" diye. (*Köse, s. 229)

...

Ustalığı doğruydu,

Avcı Kococaş ilk defada vurdu.

Kıldan ince hedefi

Büküp yere düşürdü.

...

Kıldan ince hedefin

Ok değip ipi koptu

At başı gibi "cambı"yı,

Kalpak gibi yere düşürdü.

dizelerinden de anlaşılacağı bu (Köse, s. 233) gösteri bir alana dikilen direğe bağlanan ipin ucunda sallanan ve "cambı" olarak konulan "dilde"yi silahıyla vurup, yere düşürür. Ayrıca geçmişte at tersi (tezek) olarak görülen "cambı" Kococaş Destanı'nda bir çeşit altın ya da gümüşten yapılan sikke (para)ye, yani "dilde"ye bırakmıştır.

Kazaklar'da bu oyun **Yamba Kapuv**" olarak bilinmektedir.oyun için gümüş bir "yamba" yere konur. Dört nala koşan atlar üzerinde biniciler eğerden eğilerek yerden yambayı kapmaya çalışırlar. Dengesini kaybedip düşenlere gülünür. Gümüşü yerden alan, ödülü alır; ödül ise yerden kaptığı "gümüş yamba"dır (Çay, s. 144).

İşte söz konusu ettiğimiz bu yarışma bugün Muğla'nın Dalaman yöresinde Kococaş'takine benzer bir şekilde yaşamaktadır. **Kömbe Kapma** adı verilen ve düğünün ilk günü oynanan bu oyun için önce süt, yumurta ve darı unundan hazırlanan genellikle 5-6 kilo ağırlığında büyük bir "kömbe" (ekmek) yapılır. Saçın üzerinde bir tarafı pişirilen hamur tersine çevrilir ve saç üzerini kapayacak şekilde örtülerek külün üzerinde pişmeye devam eder. Soğuyan

“kömbe”, yüksek bir çam ağacına bağlanan ipin ucundaki iyef (çengel)e geçirilir. Karşıya ise daha önce böyle bir yarışmaya katılmış ya da istekli delikanlılar sıralanır. Çam ağacının iki yanında ellerinde yanan çıralar bulunan birer “çırakman” durur.” Kömbe” asıl ip, sürekli sallanır ve delikanlılar, ucundaki “kömbe”yi sıçrayarak kapmaya çalışır.” Kömbe”yi kapan, düğün sahibi tarafından (gönlünden ne koparsa) ödüllendirilir. Dalaman Yörüklerince seyrek de olsa hâlâ yaşatılan “Kömpe Kapma” oyununda en başarılı sülale, bu adla bilinmektedir. Bu arada “Kömbe”nin “göme”, “kömeç”, “gömeç”, “gümeç” adıyla Tunceli’de Nevruz gelenekleri içinde yer alan “niyaz yemeği” olarak karşımıza çıktığını ve ilk çiftin sürüldüğü “çift sürme bayramı”nda öküzün başına vurularak parçalanıp fakirlere dağıtıldığını (Çay, s. 59)da dikkate alarak sonuç olarak diyebiliriz ki:

1. Kömbe Kapma, geçmişteki **Cambı Atuu**”nun Anadolu’daki izlerinden biridir. Çünkü gerek yarışmanın düzenlenme zamanı, gerekse işleyişi Kırgız Türkleri’nin bu güzel geleneği ile aynı özellikleri göstermektedir.

2. Kömbe’nin geçimini topraktan sağlayan bölgelerde ilk çift sürme töreninde görülmesi yani, Nevruz’la ilgili gelenekler içinde yer alması, söz konusu uygulamanın eskisi gibi hayvan kültürüne bağlı olarak da yaşadığını göstermektedir.

3. Geçmişteki “cambı” (hedef)nın tezek, bugünkü “kömbe”nin ise ekmek olması tamamen geleneğin yaşadığı coğrafya ve dünden bugüne Türklerin değişen hayat tarzlarıyla ilgili olmalıdır.

4. Hedefin geçmişte at üstünde vurulması, günümüzde ise zıplayarak yakalanması için de “değişen hayat tarzı ve bu hayat tarzının şartlarıyla ilgili olmalıdır.” yorumunu getiriyoruz

KAYNAKÇA

Aytmatov, Cengiz, (1996), “Muras Bizdin Calpı Kelçibiz”, **Kococaş**, Bişkek: Kırgız Respublikasının Uluttuk İlimder Akademiyası. Manastaanu Cana Körküm Madaniyattın Uluttuk Borboru. El Aralık “Merim” Kayrımduuluk Fondusu “El Adabiyatı” Seriyasının I. Tomu – Şam Basması.

Çay, Abdülhalûk, (1993), **Türk Ergenekon Bayramı, Nevruz**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 128 Seri IV – Sayı B-5 (Beşinci Baskı).

Gökalp, Ziya, (1974), **Türk Medeniyet Tarihi I. Kitap,** İstanbul: Türk Kültür Yayını: 5 (Hazırlayan: Fikret Şahoğlu).

İnan, Abdülkadir, (1954), **Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar**, 1954, Ankara; TTK Yayınlarından VII. Seri No: 24.

-----, (1968), “Güvey”, **Makaleler ve İncelemeler,** Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. Türk Dil Kurumu Yayınları VII. Dizi Sa: 54. TTK Basımevi.

Kafesoğlu, İbrahim, (1991), **Türk Millî Kültürü,** İstanbul: Boğaziçi Yayınları: 93 (6. Baskı).

Kaplan, Mehmet, (985), **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri,** İstanbul: Dergâh Yayınları: 21/3 Türk Edebiyatı-İnceleme: 3/3.

Köprülü, M. Fuat, (1989), **Edebiyat Araştırmaları I**, Ankara; Ötüken Yayın Nu: 186. Kültür Serisi: 52, 3. Baskı (1. Baskı: 1966, 2. Baskı: 1987).

Köse, Nerin, (2002), **Kococaş Destanı (Üsönbayev, Konakbayev ve Ceentayov Varyantları) İnceleme-Metin**, Millî Folklor Yayınları: 16, Halk Edebiyat Dizisi: 9.

Tinibekov, Aktan, (1993), **Kırgızdan I Sancara, Tarih-Muras-Salt *Cambı Atuu***, Bişkek/Kırgızistan, ss. 545-546 (Düzenleyen: Koneş Yusupov)

Turan, Şerafettin, **Türk Kültür Tarihi, Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe,** 1990, Ankara: Bilgi Yayınları Özel Dizi: 24.

Yudahin, K. K., (1994), **Kırgız Sözlüğü I**, Ankara; Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 93, 3. Baskı (1. Baskı: 1945, 2. Baskı: 1988) Çev. Abdullah Taymas.

Yusupov, Keneş, (1995), **Manas**, Ankara; Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını Sayı: 96.

Kaynak Kişi

Adı Soyadı : Osman UYSAL

Yaşı : 82

Mesleği : Çiftçi

Doğum Yeri: Dalaman

İkamet Yeri: Dalaman

Cinsiyeti : Erkek

Tahsili : Yok ama Okur/Yazar.

KÜLTÜREL SERMAYE VE MEVLANA ÇEVİRİLERİ

YAZICI, Mine*
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Bu Yazıda Mevlana'nın evrensel kültüre mal olmasında çevirilerin rolü irdelenmiştir. Burada temel amaç, kültür politikaları Mevlana'nın toplumsal ve kültürel birikiminden yola çıkarak kültürel sermaye ve çeviriler arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda Mevlana'yla ilgili kültürel sermayenin farklı dillerdeki çevirilerinin sembolik güç kazanmasındaki önemi üzerinde durulmuştur. İncelemede tarihsel olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze değgin Mevlana'nın ulusal kültürle ilişkileri değerlendirilmiş ve çeviri politikalarının kültürel sermayeyi tanıtmasındaki rolü tartışılmıştır. Söz konusu bağlamda yazı şu alt başlıklar altında incelenmiştir: "Kültür politikaları ve Çeviri", "sosyolojik ve tarihsel açıdan Mevlana ve Yapıtlarının önemi", "Tarihte önde gelen Mevlana Çevirileri ve Çevirmenleri"dir. İlk konu alt başlığında bilinçli ulusal kültür politikalarının evrensel mirasa katkıda bulunmalarında çevirilerin önemi üzerinde durulmuştur. İkinci alt konu başlığında hem düşünür, hem de şair kimliği taşıyan Mevlana'nın kültürel sermayesinin çevirilerin saygınlık kazanmasındaki rolü irdelenmiştir. Son konu başlığında ise tarihte Mevlana'ya evrensel düşünür kimliği kazandıran çevirmenlerden S. James Redhouse, R. A. Nicholson, Abdülbaki Gölpınarlı gibi çevirmenlerin kültürel kimlik ve sermayeleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kültürel sermaye, Mevlana, Türkçeye çeviriler, İngilizceye çeviriler, eyleyenler, çevirmenler, yayınevleri, sembolik güç.

ABSTRACT

This paper deals with the translations which have played part in integrating Mawlana to universal culture. The main purpose is to disclose the relationship between cultural capital and translations by studying the social agents such as cultural policies, social and cultural identity of Mewlana. Within this framework, it focuses on the importance of cultural capital acquired from Mewlana and its symbolic power on translations from different languages. The study evaluates the the historical relationship between national cultural policies and Mewlana from the period of Ottoman Empire to today; next, it discusses national translation policies in terms of the promotion of cultural capital of the nations. The paper can be divided into three main titles; they are "Cultural

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İngilizce Tercümanlar Ana Bilim Dalı, Batı Dilleri Bölümü, İstanbul/TÜRKİYE. **e-posta:** mineyazici@yahoo.com

policies and Mewlana", "sociological and historical position of Mewlana's works" and "The preeminent translations and translators of Mewlana's works. Accordingly, it first deals with conscious cultural policies and the role of translations in terms of their contributions to universal heritage. Next, it studies not only the symbolic power the translations acquired from Mewlana's identity as philosopher and poet, but also the symbolic power of the cultural background of translations and the related social agents which raise Mewlana to universal status. Last section focuses on the impact of cultural identity and cultural capital of the leading translators such as S. James Redhouse, R. A. Nicholson, Abdülbaki Gölpınarlı, who have earned Mewlana the title of universal Philosopher.

Key Words: Cultural capital, Mawlana, translations into Turkish, translations into English, agents, translators, publishing houses, symbolic power.

Kültürel Sermaye ve Mevlana Çevirileri

Mevlana'nın evrensel kültüre mal olmasında çevirilerin rolü yadsınamaz. Toplumlar birbirinden ayrışmış sistemlerden oluşmakla birlikte, toplumların ayakta kalması sistemlerin arasındaki duyarlılığın varlığına bağlıdır. Andre Lefevere yazınsal dizge de iki denetim mekanizmasından söz eder. Buna göre yazınsal alt dizgeyi kontrol eden iki mekanizma vardır. Bunlardan birisi söz konusu dizgeyi dışardan ekonomik, siyasal ve ideolojik açıdan himaye eden mekanizma, diğeri ise sistemi içeriden denetleyen mekanizmadır. Sistemi içeriden denetleyen mekanizmayı, dışardan denetleyen mekanizmanın çizdiği yönde oluşturanlar ise yazarlar, konu alanı uzmanları, akademisyenler, çevirmenler yayınevleri, düzeltmenler, eleştirmenler ve basında çıkan yazılardır (Lefevere, 1992: 14-26). Mevlana'yı evrensel kılan ise sadece bu iki mekanizmanın ulusal kültür içinde birbirine duyarlık gösterip iş birliğinde bulunmasıyla sınırlı kalmamıştır.onun 2005 yılında Türkiye, Afganistan, Mısır'ın önerisiyle UNESCO konferansında gündeme gelmesi uluslararası mekanizmaların birbiriyle iletişime geçmesiyle sağlanmıştır (Özkartal, 2007: 4). Bu süreçte örneğin 1990'da Mevlana çevirilerinin en çok okunanlar arasına girmesi, 11 Eylül olayının ardından yine gündeme gelmesi toplumlardaki birbirinden yalıtlanmış gibi görünen farklı işleyişler arasındaki yapıcı ilişkilerden kaynaklanmıştır. Bu ilişkilerde çevirilerin rolü kadar, toplumbilimci J. Bourdieu'nün deyişiyle çevirileri eyleyenlerin de rolü vardır. Bir başka deyişle, Mevlana'nın sembolik bir güç olarak günümüzde yineden karşımıza çıkması ulusal kültür tarafından benimsenerek çevirilerinin desteklenmesine bağlıdır. Bir başka deyişle, Mevlana'nın çağdaşı ve onu Konya'da ziyaret eden İspanya'dan Murcia'lı Muhyiddin Ibn 'Arabi'nin Rumi'nin sofizm anlayışının Arap ve İran sofizminin bir kaynaşımı olduğu şeklindeki görüşüne karşın, onun düşüncelerinin yeşermesinde ve serpilmesine olanak sağlayan yerin Anadolu toprakları olduğu düşünülecek olursa, Türk kültür politikalarının Mevlana'ya

sahip çıkması son derece doğal karşılanabilir. Üstelik bir görüşün yayılması ancak, kültürlerarası iletişimin sürdürülmesiyle sağlanabilir.

Bu bağlamda, çeviriyi eyleyenlerden, yazarın hem düşünsel hem de yazınsal kimliğini etkileyen eğitimi, aile geçmişi, sosyal konumu ve yapıtlarının saygınlığının önemi yadsınamaz. Bununla birlikte dışardan denetim mekanizması olarak ulusal kültür politikalarının ideolojik ve ekonomik açıdan Mevlana'ya sahip çıkması ve özel sektörün de bu konuya desteği, farklı dillerde Mevlana çevirilerini tetikleyerek, çevirilerin sembolik güç kazanmasına neden olmuştur. Bu iki yönlü ilişkide hem kültür politikalarının, hem de çevirmenin Mevlana'nın evrensel kültüre taşınmasındaki çeviri kararlarını etkileyen kültürel sermayesinin önemi vardır (Bourdieu, 1994: 163-202). Buradan çevirilerin salt bir kültür aktarım aracı olarak değil, sosyal bir olgu olarak karşımıza çıktığı görülür." Kültür politikaları ve çeviri ilişkileri", "sosyolojik ve tarihsel açıdan Mevlana ve Yapıtlarının konumu ve önemi", "tarihte önde gelen Mevlana çevirileri ve çevirmenleri" gibi konuların mercek altına alınması, hem kültürel sermaye açısından çevirilerin önemine işaret eder, hem de ulusal kültür mirasını kendi kozasından çıkararak evrensel kültür mozaiğine yeni renk ve bakış açıları kazandırır. Örneğin, Mevlana çevirileri yapan çevirmenlerden S. James Redhouse, R. A. Nicholson, Abdülbaki Gölpınarlı, Coleman Barks gibi çevirmenlerin kültürel kimlik ve sermayelerinin Mevlana'nın evrensel kültüre mal olmasında ne denli etkiliyse, sembolik güce sahip bir düşünürün yapıtlarının çeviri kararları ve çevirmen üzerindeki etkisi de o denli etkinlidir. Daha da açılacak olursa, çevirmenlerin saygınlık kazanmasında ve çevirilerin sosyal bir olgu olarak karşımıza çıkmasında sadece yazarın saygınlığının değil, devletin kültür politikasının yanı sıra, özel sektörde yayınevlerinin ticari ve kültürel politikalarının da etkisi vardır. Bir başka deyişle, Bourdieu'nün "eyleyen" adını verdiği bu etkenler, çevirilerin sosyolojik bir olgu olarak uluslararası arenadaki rolüne ve Türkiye'nin küreselleşme çağında çeviriler aracılığıyla kültürel mirasa sahip çıkma ve onu evrensele kültür mal etme konusundaki tutumuna işaret eder (Wolf, 2002: 31-33).

Başta devlet politikaları olmak üzere özel sektörde yayınevi ve basın politikaları dışarıdan denetim mekanizmaları olarak kültürel sermayeyi uluslararası platforma açmakla yükümlüdür. UNESCO'nun 2007 yılında "Doğumunun 800.Yılında Mevlana'yı Anma yılı" olarak kabul etmesi Türkiye'nin 1995 yılında Birleşmiş Milletlere sunduğu teklifi kabul edip bu yılı dönemin kültür bakanı Fikri Sağlar'ın önerisiyle "Hoşgörü yılı" olarak ilan etmesine dayanır. Kuşkusuz bu bir süreç olup, bu süreci ilk başlatan da 1971 Kültür Bakanlığı döneminde UNESCO'da yönetim kurulu üyeliği de yapmış olan Talat Halman'dır. Bakanlığı döneminde İngiliz **Guardian** gazetesinde çıkan Mevlana'yla ilgili tanıtım yazısı Türkiye'nin Mevlana'ya kültürel bir değer olarak sahip çıktığını gösterir. Kültür Bakanı'nın ayrıca Mevlana'dan İngilizce'ye çevirilerinin bulunması onun bu konuya daha sahip çıkmasını sağlamıştır. Bir başka deyişle, Halman'ın bulunduğu konum (alandaki konumu)

ve bireysel yatkınlıkları doğrultusunda edindiği birikim (habitus) onun Mevlana'yı ulusal kültür politikası içerisine almasına neden olmuştur. Kuşkusuz aradan on iki yıl geçtikten sonra 2007'de Türkiye'nin Afganistan ve Mısır ile birlikte "Mevlana yılı" önerisiyle gündeme gelmesi ve bu teklifin kabul görmesi sistemler arasındaki duyarlılıktan kaynaklanır. Bu hem Orta Doğu'da içinde yaşanılan sıcak savaş dönemlerinin hem de Doğu-Batı kutuplaşmasının geriye dönük bir sorgulaması olarak düşünülebileceği gibi, ileriye dönük etkinliklerin de bir habercisidir. Örneğin, 1992 yılında Kültür bakanlığı önce Abdülbaki Gölpınarlı'nın günümüz Türkçe'sine kazandırdığı Mevlana'nın **Divan-ı Kebir** adlı yapıtının iki cildini Bakanlık yayınları arasında çıkartması, UNESCO'nun 1995 yılını "Hoşgörü Yılı" olarak ilan etmesine sebep olurken, 1995 yılında Kültür Bakanlığının Amerika'daki Echo gibi saygın bir yayıneviyle anlaşması Divan'ın Abdülbaki Gölpınarlı (ö. 1982) tarafından yapılan Türkçe çevirilerinden yola çıkarak İngilizce çevirilerinin yayınlanmasına neden olmuştur. Bu çevirilerin sosyolojik bir olgu olarak uluslararası arenadaki rolüne işaret ettiği gibi, Türkiye'nin de küreselleşme çağında uluslararası iletişime verdiği önemi gösterir. Mevlana'ya Türkiye'nin yanı sıra Mısır ve Afganistan'ın da sahip çıktığı düşünülecek olursa, bu konunun İran başta olmak üzere söz konusu uluslararasında bir tartışma ve rekabet ortamı yarattığı da tartışılmaz. Bu, kültürel alanda rekabetin sadece yazar, akademisyen bilim adamı ve düşünürlerden oluşan iç denetim mekanizmalarındaki ilişkilerde yaşanmadığını gösterir. İç denetim mekanizmalarının dış denetim mekanizmalarıyla rekabete girmesi ve ortak bir amaçta uzlaşması durumunda, siyasi erk sahiplerinden oluşan dış denetim mekanizmalarının bir süre sonra kendilerini Uluslararası arenada bulacağı anlamına gelir. Bir başka deyişle, ulusal kültürde her iki işleyişin uzun süre uzlaşma içerisinde olması bir süre sonra ulusal kültürü durgunluğa iteceğinden, dış denetim mekanizmaları kendisiyle aynı konumu paylaşan başka dış mekanizmalarla rekabete girip, ulusal kültüre devingenlik katma çabası içerisine girer. İşte Mevlana'nın her üç ülke tarafından gündeme gelmesi böyle bir sürecin sonucudur. Bir başka deyişle, uluslararası rekabet Mevlana'nın yurt dışına açılmasına neden olmuştur. Talat Halman'ın Kültür Bakanlığı döneminde başlatılan bu yarışın üç kültürü belli bir amaçta bir araya getirmeyi başardığı söylenebilir. Burada kuşkusuz bakanlığın kadrosunda olmanın sağladığı ilişkiler, sadece uluslararası iletişim olanağı sağlamakla kalmaz, bu ilişkiler sonunda J. Bourdieu'nün deyişiyle, ulusal kültür mirasına sembolik bir güç de kazandırır (Wolf, 2002: 31-34)

Çeviriler toplumun aydınlamasında ve dışarıya açılmasında kuşkusuz etkin bir rol oynar. Mevlana yılı çeviribilim açısından incelenecek olursa akla şu sorular gelir: Mevlana Celladdin Rumi'nin yapıtları ikinci dilden çevirileri aracılığıyla tanınmasına karşın, niçin günümüz okuru onun yapıtlarını Türk kültürü'nün başyapıtları arasında görür? Bir başka deyişle Arap ve Fars Kültürünün etkisinin baskın olduğu bir dönemde ortaya çıkan Mevlana'nın Türk kültürü üzerindeki etkisi nereden kaynaklanır? Onun uluslararası arenada kabul görmesinde başta Türkçe olmak üzere 150 ülkede yaklaşık 61 dile yapılan

çevirilerinin payı nedir? 100 yıldan beri Mevlana çevirileri olmasına karşın 1960'lı yıllarda bu çevirilerin gündeme gelmesinin nedeni nedir? Buna bağlı olarak Mevlana'nın uluslararası tanınmasında kültür politikalarının dolayısıyla sema gösterileri ve dernek etkinlikleri ve kitap fuarlarının, akademisyen ve çevirmen ve yayınevlerinin etkisi var mıdır? Son olarak, ikinci dilden de olsa çevirilere sahip çıkılmasının kültür politikaları açısından önemi nedir? Bütün bu sorular çevirilerin toplumsal işleviyle de yakından ilgilidir. Bütün bu sorular gerçekte çevirinin sosyal bir olgu olduğunun da kanıtıdır. Bu soruların yanıtları birbiri içerisinde saklı olup, sorulardan ilkine yanıt Mevlana Celladdin Rumi'nin kültürel sermayesine ve Osmanlı İmparator'luğunun o dönemdeki kültürel politikasıyla yakından ilgilidir.

Osmanlı Kültür Politikası ve Mevlana ilişkisi

Osmanlı İmparatorluğu'nun 13 yüzyıldan 20.yüzyılının başına kadar varlığını sürdürebilmesi onun hem askeri gücüne hem de çok kültürlü toplum yapısına karşın uzlaşmacı tutumuna bağlıdır. Bu imparatorluğun bir yandan başka kültürel kimliklerin zenginliğinden kendini mahrum etmemesine neden olurken, öte yandan da, askerî gücünü kaybetmesiyle birlikte kültürel birliği sağlayamamasına neden olmuştur. Bir başka deyişle, İmparatorluğu bir arada tutan kültürel temel ögenin din olduğu düşünülecek olursa, Osmanlı'nın Arap ve Fars kültürüyle bağı dayadsınamaz. Even-Zohar'ın yazınsal çoğul dizge'de çevirilerin işleviyle ilgili öne sürdüğü Çoğul dizge kuramı çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel açıdan merkezi güç olarak zayıf kaldığı; bununla birlikte, İmparatorluğun bu eksikliğini tamamlamak üzere dışardan kendine yakın gördüğü kaynaklardan düşünce ve yazınsal eksikliği giderme çabasına girdiği görülür. Toplumun devingen bir çoğul dizgeden oluştuğu ve yazınsal ve kültürel dizgenin de sistemin bütünü içerisinde devingen bir işlevi olduğu göz önüne alınacak olursa, dışarıdan veya çevreden gelen etkilerin merkezi tehdit ederek birincil derecede bir güce sahip olduğu öne sürülebilir. Yeni kurulan bir imparatorluğun kendi kültürel politikasını zaman içerisinde oluşturmak üzere dışarıdan gelen etkilere açık olması doğal karşılansa da, bir türlü kendi kültürel kimliğini bulmaması bir süre sonra zayıf düşmesine neden olmuştur (Even-Zohar 1978: 287-310) .

Ne var ki Mevlana'nın 1207 ve 1273 yılları arasında yaşadığı ve bu dönemin Osmanlının kuruluş aşamasına denk geldiği düşünülecek olursa, İmparatorluğun siyasal ve kültürel ortamında Mevlana'nın düşüncelerinin başta Anadolu olmak üzere Bağdat okulunun devamı Toledo okuluna kadar uzandığı söylenebilir. Gerçi Tasavvuf hem İran hem de Arap kültüründe var olduğu düşünülecek olursa sofizmin Arap kültürü aracılığıyla İspanya'ya kadar yayıldığı öne sürülebilir. Buradan Mevlana'yı Konya'da ziyaret eden İspanya Murcia doğumlu Muhyiddin Ibn'Arabi'nin de böyle bir geleneğin devamı olduğu kolayca anlaşılır. Kısaca değinilen bu bilgiler, Mevlana Cellâdın Rumi'nin Osmanlı kültüründe benimsenmesine yol açan onun kültürel sermayesiyle ilgili

ipuçları verdiği gibi, Doğu dünyasında yazınsal çoğul dizgenin nasıl şekillendiği ve yeni kurulan bir imparatorluğun günümüz deyişiyle beyin göçüyle kültürel alt yapısını nasıl kuvvetlendirerek yerleşik bir İmparatorluğun temellerini attığını gösterir. Buna bağlı olarak, onun öncellikle Türkçe yazılmasa da, felsefi kimliğinin yeşermesine ve görüşlerinin yayılmasına zemin hazırlayan Anadolu'daki siyasal yapı ve kültürel anlayışa değinilmesi, hem ona niçin Afganistan ve İran'da olduğu kadar Türkiye'de benimsenip sahip çıkıldığını, hem de günümüze değgin saygınlığını koruyup Batı ve Doğu dünyasında niçin kabul gördüğünü açıklar.

Mevlana'nın Özgeçmişinin Düşünür Kimliğiyle İlişkisi

Çeviriler, yazarın kültürel kimliği ve sermayesiyle kuşkusuz yakından ilgilidir. Çevirinin kabul görmesinde yazarın arka plan eğitimi, aile geçmişi, ekonomik durumu, toplumdaki konumu onun kültürel sermayesini ilgili olduğu kadar, onun toplumda saygın saygın bir yazar olarak sembolik güç kazanmasıyla da ilgilidir (Iqbal, 1974: 5-9). Rumi bugün Afganistan sınırları içerisinde yer alan Belh şehrinde dünyaya gelip, dönemin ünlü bilginlerinden Sultan ül Ülema olarak tanınan Bahaddin Veled'in oğludur.doğu'dan İslam ve Hristiyan dünyasını tehdit eden Moğol istilası ve Batıdan Haçlı seferleri nedeniyle göçe zorlandıkları bilinmektedir. Göç sırasında önce dönemin ünlü sofi ve şairlerinden Feridddin Attar'la tanıştıkları Nişabur'a, ardından Bağdat ve Mekke'de hac görevini yerine getirdikten sonra Şam'dan Karaman'a yerleştikleri bilinmektedir (Yazıcı, 2004: 49-52). Ailenin Karaman'a yerleşmesi kesinlikle rastlantı değildir. Selçukluların XI. yüzyılda Hitit Yunan ve Roma kültürleriyle yoğrulmuş Anadolu'ya girmeleriyle birlikte, bu topraklar İslam Kültür ve felsefesiyle tanışma olanağı bulmuştur. Selçukluların Moğolların aksine yakıp yıkmak yerine, var olan kültür yumağını koruyup, onun sınırlarını İslam kültür ve felsefesiyle zenginleştirdikleri ortada bir gerçektir. Kuşkusuz onların bu hoşgörülü, yapıcı tutumlarının altında İslam dünyasının özellikle de Aristoteles başta olmak üzere Antik çağ felsefe ve tıbbı ile ilgili bilgilerle tanışık olmalarının da büyük payı vardır. Selçuklular'ın XII. Yüzyılda, "Nizamiye" adı verilen medreseleri kurarak yerleşik bir toplum olmanın temellerini atmaları da bu bilgi birikiminin bir kanıtı olarak gösterilebilir. Üstelik, dönemin önde gelen bilgin, düşünür ve yazarlarını "Nizamiye Medreselerine" ders vermek üzere davet etmeleri ve her türlü görüş ve düşüncenin tartışılabileceği bir ortam hazırlamaları onların kültüre verdiği önemin kanıtıdır. İşte Mevlana'nın babası Bahaddin Veled'in Karaman'a göçü de böyle bir davetin sonucudur. Bu aynı zamanda Selçuklulara en parlak dönemini yaşatan Anadolu Selçuklu sultanı Alaettin Keykubat'ın askerî, ticari ve siyasal alanda olduğu kadar, yerleşik kültür olma yolunda aldığı kararların da ne denli yerinde ve sağlam olduğunu gösterir. Mevlana işte bu şekilde höşgörü ve tartışma ortamının bulunduğu bir kültüre gelmiştir.

Dil Kültür İlişkisi

Her ne kadar dilin bir kültürü belirleyici en temel unsur olduğu öne sürülse de, söz konusu dönemde İmparatorlun resmi yazışma dili Farsça' dır. Konu Mevlana açısından incelenecek olursa, onun da yapıtlarında Farsçayı kullandığı görülür. Bununla birlikte, "Farsça söylüyorsam da aslım Türk'tür" sözleri Mevlana'nın niçin Türkçe yazmadığı ya da yapıtlarında serpiştirilmiş Türkçe ve Grekçe sözlere karşın niçin Farsçayı yeğlediği sorularını akla getirir. Genellikle dönemin saygın yazınsal alandaki dilinin Farsça, bilim dilinin de Arapça olduğu düşünülecek olursa onun, Farsça yazma konusundaki kararı haklı karşılanabilir (Köroğlu, 200: 359). Bununla birlikte Mevlana'nın çağdaşı Yunus Emre'nin Farsça yazmaması dikkat çekicidir. Abdülbaki Gölpınarlı Mevlana'nın Türkçe yazmamasını, onun konuştuğu Belh Türkçesi'nin Anadolu Türkçesi'nden farklılığına dayandırmıştır (Gölpınarlı 1935: 130-135). Özetle, Mevlana'nın ana dilinin Anadolu'da konuşulan dilden farklı olması, üstelik eğitimini Farsça olarak alması, onun dil seçimi konusundaki kararını haklı kılar. Bir başka deyişle, zekânın birçok düzlemden meydana geldiği düşünülecek olursa Mevlana'nın arka planda çocukluktan başlayarak beslendiği bilim dilinin Arapça, yazı dilinin Farsça olması onu yazılı dilde doğal olarak Farsça kullanmaya zorlamıştır. Bununla birlikte anadilinin Türkçe olması ister istemez Farsçayı daha sade kullanmasına neden olmuştur. Farsçanın yazılı dildeki ağdalı kullanılışı yerine, konuşma dilini kullanarak dizelerini dile dökmesi onun anadili Türkçenin sade ve doğrudan ifade şeklini seçtiğini gösterir. Üstelik günümüze dek her kesim kültürün ilgisini çeken yarı düşünsel niteliği yanı sıra müzik ve dervişlerin dansından oluşan sema aracılığıyla kişileri bir araya getiren, bundan böyle sosyal, bedensel ve ritmik ögeleri birleştirebilen bir düşünürün zekâsının tek yönlü değil, Howard Gardner'ın "çoklu zekâ" tanımına denk düştüğü söylenebilir.

Batı'da İlk Çeviriler

Batı dünyasında **Mesnevi** çevirilerini ilk tetikleyen 1491 yılında kurulan Galata (Kalenderhâne) Mevlevihanesi ve buradaki sema gösterileri olmuştur. İstanbul'a; İsveç, Danimarka gibi ülkelerden gelen seyyah, elçi, yazar ve gravür sanatçılarının bu gösterilerle ilgili mektub ve yolculuk anı kitablarında serpiştirdikleri izlenimleriyle ilgili bilgi ve görüşler, Mevlana'nın yapıtlarına ilgiyi çekmiştir. Örneğin Nuri Şimşekler'in "Batı Dünyasında **Mesnevi** ve **Dîvân-ı Kebîr** Üzerine Yapılan İlk Çalışmalar" adlı makalesindeki sözler bu bilgileri doğrular niteliktedir (2006):

*Danimarkalı tanınmış hikâye yazarı Hans Christian Andersen de (ölm. 1875) İstanbul'da seyrettiği Rufâî âyinini 'vahşi ve korkunç' olarak vasıflandırırken, daha sonraki günlerde seyrettiği (1840-41 yılları arası) Mevlevî âyin-i şerîfini 'zarif, kibar ve baleye benzer' gibi sözlerle Ein Digters Bazar (1842) adlı eserine yansıtmıştır." (*Şimşekler, 2006)

Bu konuda gerçek anlamda çeviriler 19. yüzyılda başlamıştır. Genelde başlangıçta tarihçilerin, din adamları ve din bilginlerinin ilgisini çeken yapıt öncellikle bilgilendirme amacıyla kullanılmış ve bu bağlamda **Mesnevi**'deki beyitlerin bir kısmının çevirisine de yer verilmiştir. Örneğin din adamlarından Alman Protestan Papazı G. F. Tholuck, tasavvufla ilgili yapıtında **Mesnevi**'den kimi beyitleri Latince'ye çevirmiştir (1821). Öte yandan, **Mesnevi**'nin ilk çevirisi Fransa'nın Türkiye Büyükelçisi J. D. Wallenbourg tarafından Fransızcaya 1799'da yapılmış ancak Beyoğlu'nda çıkan yangın nedeniyle yayınlanamamıştır. Bunun dışında Mesnevi'nin gerçek anlamda Batı dillerine ve Türkçeye önde gelen çevirileri ve bu yapıtla ilgili yer yer çevirilerin yer aldığı yorum, eleştirilerin çoğu akademik çalışma niteliğindedir.

Aşağıda Mevlana'nın başyapıtlarının matriksi ve içeriğiyle ilgili temel bilgiler çevirmenlerin çeviri sürecinin öncesinden başlayarak kararlarını ne şekilde verdiklerini ve ne gibi sapmalara (kaymalara) başvurduklarını bir ölçüde karşılaştırma olanağı sağlar. Kaynak metinden dil, zaman ve yerle ilgili uzaklıklardan kaynaklanan sapmalar doğal karşılanmakla birlikte, kaynak metin bilgisi, bu sapmalara aslına zarara vermeden yerinde başvurulup, vurulmadığı veya kaynağın farklı kültürlerde ne şekilde algılandığını anlamak açısından önem taşır. Mevlana'nın en önemli iki yapıtı **Mesnevi** ve **Divan-ı Kebir**'dir. Söz konusu yapıtlarla ilgili çevirmenin öncül kararlarını etkileyen Mevlana'nın temel yapıtları, çeviri amaçlı olarak şu şekilde sıralanabilir:

Mevlana Yapıtları

Divan-ı Kebir (Külliyat-ı Şems) ve En Önde Gelen Çevirileri

Gazel ve rubai şeklinde coşku anında Mevlana'nın duygularını dile getiren lirik şiirlerdir. Bu yapıtın bir adının da **Külliyat-ı Şems** olması Mevlana'nın karşılıklı fikir alışverişinde bulunduğu Tebrizli derviş Şems ile etkileşiminden kaynaklanmaktadır. Bu, Mevlana'nın diyalektik düşünceye verdiği önemi gösterir. Bu şiirlerdeki beyit sayısı 40.380 olup etrafındakiler tarafından kayıt edilmiştir. Aralarında çok az sayıda Türkçe, Rumca ve Arapça şiirler olmasına karşın Divan'daki dil araya yer yer Türkçe ifade deyişler serpiştirilmekle birlikte temelde Farsça gündelik konuşma dilidir. Yapıtın aslı Konya müzesinde bulunmaktadır.

Çevirileri

Divan çevirilerinin çoğu seçki şeklinde hazırlanmıştır. Ne var ki en sağlam çevirinin 7 cilt olarak Abdülbaki Gölpınarlı'ya ait olduğu söylenebilir. Bunun temel nedeni ise akademisyen kimliğinden yola çıkarak çeviriyi ana kaynaklardan yapması ve Arapça ve Farsça kadar ana diline hâkimiyetidir. Akademik bilgisiyle ana dilindeki ustalığı söz konusu çevirinin Kültür Bakanlığı tarafından İngilizce yayınlanan çeviriye kaynaklık etmesini sağlamıştır. Mevlana'nın yapıtının özellikle Batı dillerine çevirilerinde Divan edebiyatına özgü özelliklerin ön plana geçtiği görülür. Bu açıdan Mevlana

çevirilerinin Batı dillerine çevrilmesinde Gölpınarlı gibi metnin özüne sadık Türkçe çeviriden yola çıkılması Mevlana'nın tinini günümüz okuruna yansıtması açısından daha sağlıklıdır.

Ayrıca **Divan-ı Kebir**'in yazının başında da belirtildiği gibi 1957 ve 1960 yılları arasında Gölpınarlı tarafından 4 cilt olarak yapılan çevirileri, Türkçeden İngilizceye kaynaklık etmektedir. Nevit Oğuz Ergin tarafından yapılan bu İngilizce çeviri, Gölpınarlı'nın Mevlana'yı öne çıkaran açık ve gösterişten uzak diliyle başka diller de çevirileri de başlatacak güçtedir. Öte yandan, Mevlana'nın her iki yapıtında da "mesnevi" veznini özellikle seçme nedeni bu veznin bir düşünceyi aktarmadaki kolaylığı ve akıcılığından kaynaklanmıştır.

Öte yandan, başka dillerdeki çevirilere kaynaklık eden R. A. Nicholson'un çevirisi de büyük önem taşır. Önsözünü yine Cambridge Üniversitesi doğu bilimcilerinden A. J. Arbery'nin yazdığı Mevlana'nın **Divan-ı Kebir**'den seçme lirik şiirlerin yer aldığı adlı **Selected Poems from the Divanı Shamsi Tabriz** başlıklı çeviri başta Batı dilleri olmak üzere Doğu dillerindeki birçok çeviriye de ikinci dilden çeviri yapma olanağı sağlamıştır. Saygın bir üniversite yayını olması, onun gözde çeviriler arasına girmesine neden olmuştur. Ne var ki bu çeviride Abdülbaki Gölpınarlı'nın yakaladığı çoşku, içtenlik ve sadeliği R. A. Nicholson'un yakaladığı söylenemez.

Mesnevi ve Çevirileri

Yapıtın Matriksiyle İlgili Bilgiler

Mesnevi 25.618 beyitten ve 64.000 dizeden oluşmuş. Konyalı Muhammed b. Abdullah tarafından tamamlanmış, 1278 tarihli yazma nüsha Konya Müzesinde bulunmaktadır. Altı ciltten oluşan yapıt, Mevlana'nın yapılarında kullanılan ve ondan esinlenerek ortaya çıkan "mesnevi" nazım şeklinde yazılmış olup, her beyit kendi arasında kafiyelidir. Bu nazım şekli Mesnevi'den sonra din ve tasavvufla ilgili yapıtların yanı sıra destan, öğretici yapıtlar ve aşk öyküleri için kullanılmıştır. Tıpkıbasımı ise, 1993'te Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır. Düşünsel yanı ağır basmakla birlikte, koşuk olarak yazılması söz konusu dönemde koşuğun çoğu okuryazar olmayan dinleyici kitlesinin kulağına seslenmesi ve tekrara olanak sağlaması açısından yerinde bir karardır.

Eserin İçeriğiyle İlgili Bilgiler

Eser birbirinden farklı öykü ve bu öykülerin çağrışımlarından oluşmuştur. Mesnevi vezniyle yazılan öyküler olay örgüsü açısından bir bütünlük sağlamamakla birlikte, şiirselliğin yanı sıra farklı bir dünya görüsünü yansıtan felsefi öğretisiyle dikkat çeker. Mevlana'nın dünya görüşü, felsefi yaklaşımı, öğüt ve yorumları öyküler içinde ayet ve hadislerden alıntılar yapılarak desteklenmiştir. Bu yapıtta ilginç bir nokta da yapıtın Rumi'nin elinden değil hâlefi Çelebi Hüsammetin tarafından kaleme alınmasıdır. Buna neden yukarıda değinildiği üzere **Mevlana**'nın "çoklu zekâsı"na dayalı olarak duygu ve

düşüncelerini doğaçlama şiire dökme yeteneği gösterilebilir. Yapıtın anında başkası tarafından yazılması ise, hem eserin dilini ağdalı olmaktan kurtarmış, hem de yazınsal bir metinde gündelik dil kullanımına olanak sağlamıştır.

Mesnevi Türkçe Çevirileri

Mesnevi'nin Türkçeye düzyazı şeklindeki ilk çevirisi İsmail Ankaravi tarafından 17. yüzyılda yapılmış ve bu çeviri Mevlevihanelerde ders malzemesi olarak kullanılmıştır. Önce Bulak yayınevinde ardından İstanbul'da basılmıştır. Günümüzde dinî ve düşünsel yayınlara yer veren İnsan Yayınevi tarafından yeniden basılmıştır. İlk nazım şeklindeki çevirisi ise yine ilk önce Bulak' Yayınevi tarafından yayımlanmış, günümüzde ise dinî yayınlara yer veren Timaş yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

• **Tâhirü'l-Mevlevî** (Tahir Olgun, ö. 1951), **Mesnevî'nin Tercümesi ve Şerhi,** Mesnevî'nin ilk 4 cildini kapsayan bu eser, 1975 ve 2000 yılları arasında XIV cilt olarak Şamil Yayınevi tarafından 2 kez yayımlanmıştır. Kuleli Askerî okulunda görev yapan bu çevirmen, Arapça Farsçayı çocukluğundan başlayarak öğrenmiş olan öğrencisi Şefik Can'ı (d. 1910) yetiştirmiştir. Yapıtın geriye kalan iki cildi bu çevirmen tarafından tamamlanmıştır. Söz konusu çeviride şerhli çeviri (açıklama ve yorumlamalı) yöntemi kullanılmış olup, iki defa yayımlanmıştır. 2007 yılında ise yine din ve tasavvufla ilgili yayınlara öncelik veren Şamil Yayınevi tarafından 10 cilt hâlinde yeniden yayınlanmıştır.

Tahir Olgun'un öğrencisi **Şefik Can**'ın çevirisi ise 2007 yılında Ötüken neşriyat tarafından yayımlanmıştır. Bu çeviri 6 ciltten oluşmaktadır.

Mesnevi'nin Osmanlıcadan Türkçeye Çevirisi 1942-1946 yılları arasında Türkiye'nin önde gelen hem Divan hem de Halk edebiyatını en iyi bilip eleştirebilen doğubilimci Türkologlarından Abdülbaki Gölpınarlı ve Veled İzbudak tarafından 6 cilt olarak çevrilmiştir. Abdülbâki Gölpınarlı **Mesnevî**'nin Konya Mevlana Müzesi no. 51'de kayıtlı bulunan ve yazımı 1278'de Konyalı Muhammed b. Abdullah tarafından tamamlanan yazma nüshadan yola çıkarak çeviriyi yapmıştır. Bu çeviri önce Kültür Bakanlığı yayınlarından çıkmış, sonra 2000 yılında 3. baskısı yapılmıştır. Bunun dışında İnkılap ve Aka yayınevleri tarafından da yayımlanmıştır.

Gölpınarlı, Mevlana'nın duyguları doğrudan sade bir dille ifade şeklini başarılı bir şekilde Türkçeye yansıttığı öne sürülebilir. Üstelik Mevlana'nın yazınsal bir yapıttan çok, düşünsel bir yapıt ortaya koyma amacı gözönüne alındığında onun felsefesindeki hoşgörü, açıklık ve alçakgönüllülüğü Gölpınarlı'nın dile yansıttığı söylenebilir. Bununla birlikte, Mevlana'nın yapıtının özellikle Batı dillerine çevirilerinde Divan edebiyatına özgü özelliklerin ön plana geçirildiği gözlemlenir. Bu açıdan, Mevlana çevirilerinin Batı dillerine çevrilmesinde Gölpınarlı gibi aslına sadık Türkçe ikinci dil çevirilerden yola çıkılması, Mevlana'nın tinini günümüz okuruna yansıtması açısından daha sağlıklı olabileceği tezi de öne sürülebilir. Bu bir yerde son

zamanlarda ortaya çıkan İngilizce çevirilerden Mevlana'yı Türkçe'ye çevirme girişimlerinin ne kadar yersiz olduğunu açıklarken, öte yandan da ulusal kültür politikalarının Uluslararası politikalara verdiği önemi ulusal politikalara da vermesi gereğini ortaya çıkarır. Özel sektördeki kimi yayınevlerinin bilinçsizliğinden kaynaklanan bu yaklaşım düşündürücüdür.

İngilizceye Çeviriler

İngilizceye ilk çeviri, E. H. Whinfield, 1887 yılında **Mesnevi**'den 2.500 beyiti İngilizce'ye çevirmiştir (Şimşekler, 2002: 47-55).

Çevirmenler arasında kültürel sermayesi en farklı olan Mesnevi'nin I. cildini İngilizceye çeviren **James Redhouse**'dır. Gerçekte İngilizce-Türkçe ve Türkçe-İngilizce sözlüğü ile tanınan İngiliz gemicisi 1826'da Osmanlı Bahriyesine İngilizce öğretmeni olarak atanmıştır. 1838'de Sadrazam Tercümanlığı'na atanan James Redhouse, 1850'lili yıllarda Tanzimat aydınlarından Ahmed Cevdet Efendi ve Tıbbiye'den Fuad Efendi'nin Darülfünun'a ders kitabı hazırlamak amacıyla kurulan Encümen-Daniş'e seçilerek bilim dili Osmanlıca yerine Türkçenin kullanılmasını tek savunan kişi olarak tarihe geçmiştir.onun sözlük girişiminin de böyle bir etkinliğin sonucu olduğu düşünülebilir (Berkez, 1999: 309-317). Osmanlıca Türkçe dilbilgisine ek olarak, Anadolu'ya giderek topladığı Arapça harflere göre düzenlenmiş, Arapça Farsça ve Türkçe karşılıkların 12 cilt hâlinde el yazması olarak bulunduğu sözlük 1890'da yayınlanmıştır. Ayrıca Latin harfleriyle okunuşlarının yanı sıra sözcüklerin dilbilgisel açıklaması ve gündelik deyim ve atasözlerinine de bulunduğu bu sözlük, onun hem Arapça, Farsça, hem de Türkçeyle ilgili dilsel donanımını gösterdiği gibi, çeviri edinci konusundaki bilgi birikiminin bir işareti olarak da algılanabilir.onun arka plandaki bu bilgisi **Mesnevi**'nin İngilizce'ye çevirisini yapma girişiminde bulunmasına neden olmuş ve **Mesnevi**'nin I. cildinde yer alan 2.500 beyiti çevirmiştir. **Sözlük** çalışmasından da anlaşılacağı üzere, Redhouse'un halk diline verdiği önem, onun çevirisinin Mevlana'nın gündelik koşuk dildeki biçemiyle örtüşebileceği düşüncesini akla getirmekle birlikte söz konusu çevirinin günümüzde kullanılır olamaması ya da çeviri klasikleri arasına girememesi düşündürücüdür.

Mesnevi'nin ilk tam çevirisi, 8 cilt olarak Cambridge üniversitesinde Doğubilimci olarak çalışan **Reynold A. Nicholson (**1868-1945) tarafından 1925 ve 1940 yıllarında yapılmıştır. Yapıtın orijinal Farsça yazması dâhil akademisyen kimliğindeki çevirmenin açıklama, eleştirel notları da çeviriye eklenmiştir. Bu çevirmenin filolojik ve aşırı yorumlayıcı çeviri yöntemi kullanarak elden geldiğince kaynak metin kutbuna yakın çeviriyi hedeflediğine işaret etmekle birlikte, çevirinin dilinin son derece ağdalı ve zor anlaşılır olması onun İngiliz epik türüne özgü (destansı) ağır bir dil kullanımını yeğlediğini, bundan böyle erek kutuptan yana bir tutum sergilediğini gösterir (Lewis, 2000: 531-533). Aşağıdaki **Mesnevi**'nin II. cildinde yer alan parantez içerisindeki

açıklamalar ve dipnot sayısı düşülen eklemeler bulunan örnek de bu yukarıda söylenenleri doğrular niteliktedir

Mesnevi II

*The (**inner)** being of mankind has become (like) a jungle; be cautious toward this (**inner)** existence, if you are from that Breath*1 ***(which God breathed into Adam) (*http://www.dar-al-masnavi.org/n-II-1416. html**).

Bu tür düşünsel ve dinî yapıtlarda epik türünün ağdalı dilinin kullanılması yerinde bir karar gibi görünmekle birlikte, Mevlana'nın düşünsel olarak savunduğu ve diline yansıttığı sadeliği yakalayamadığı öne sürülebilir. Ne var ki, özgün kaynağın en güvenilir çevirisi olması, onun Hindistan ve Pakistan'da dâhil olmak üzere İngilizce konuşulan birçok ülkede en çok satan ve birincil kaynak işlevi gören yapıt olmasına neden olmuştur. Öyle ki, bu çeviri 6 cilt hâlinde Konya Büyükşehir Belediyesi tarafından da 2004 yılında bastırılmıştır. Ne var ki, bu çevirinin dilinin eskimesi ve anlaşılırlığının azalması nedeniyle, günümüz İngilizcesine uyarlanması günümüz Harvard Üniversitesinde görevli doğubilimci Abdülkerim Suruş'a verilmiştir. Akademisyen kimliğe sahip Suruş'a bu görevin verilmesi raslantı olmayıp T.C. Kültür Bakanlığı 1993'te yayımladığı tıpkı basımı esas alan ilki 1994 Tevfik Suphani olmak üzere iki neşirden birini 1994 Tahran'da 1996'da yayımlayan kişi olmasından kaynaklanmıştır. Bu, doğu kültürüyle ilgili olarak çeviri bilincinin de arttığına da işaret eder.

Buna karşın Nicholson'un çevirisinde de Konya'da bulunan yazma nüshadan yararlanılmasına karşın, çeviri yapıtın filolojik belge niteliği taşıması, eklemelerde ve uzun açıklamalarda bulunulması çevirinin her kesime seslenme gücünü azaltmıştır. Ancak bu durum söz konusu çevirinin başka dillerdeki çevirilere kaynaklık etmesini engellememiştir. Öte yandan, tıpkı basımdan çeviri yapma yerine, R. A. Nicholson'un **Mesnevi** çevirisinin önce Ayten Lermioğlu tarafından 1973'te 1001 Temel Eser'den yayımlanması, ardından yine R. A. Nicholson'un metininden Türkçeye **"Mesneviden Seçmeler"** başlığıyla çevirmeni belli olmayan çevirinin tasavvufla ilgili yayınları çıkartan *Kırkambar* yayınevi tarafından yayınlanması düşündürücüdür. Bunun yanısra, 2003 yılında Nicholson'un çevirilerinin **Zia ul *Quran* Publications** gibi İslami yayınları çıkaran yayınevleri tarafından yine sahiplenildiği görülmektedir. İlk Baskıları Cambridge University Press adlı akademik ve bilimsel yayınları çıkartan bir yayınevinden çıkmışken, son baskıların dinî yayınevleri tarafından çıkarılması, Mevlana'nın düşünür kimliğinden çok tasavvuf kimliğinin ön plana çıktığını gösterir.

Mevlana'nın günümüzde İngilizceye çevirisini yapan önemli çevirmenlerinden biri de **Coleman Barks'**tır. Amerikalı bu çevirmen'in en büyük özelliği Farsça bilmemesine karşın var olan çevirilerden yola çıkarak serbest vezinle çeviri yapmasıdır. Mevlana'nın yapıtlarını genellikle seçki veya antoloji şeklinde derleyerek yayınlayan Barks, en çok satan 20 yapıtın

arasına girip 250.000 kitap satışıyla ancak, 10.000 satan Pulitzar yazarlarının önüne geçmiştir (Marks, 1997). 1977'den başlayarak tasavufla ilgilenen Barks'ın başarısı eğitimini yazın alanıyla ilgili olması kadar meslek deneyiminin yaratıcı yazarlık ve şiir sanatı öğretimiyle ilgili olmasından da kaynaklanır. Bu çevirmenin bir yandan yabancılaştırıcı çeviri yöntemini kullanırken, öte yandan da Mevlana'nın popüler kültür tarafından benimsenmesine yol açmıştır. Basında Coleman'ın çevirilerine Modanna'nın şarkılarında yer verdiğinin belirtilmesi ya da Sevgililer gününde Mevlana'nın aşk ve kadınla ilgili dizelerine yer veren söz konusu çevirilerin kapışılması böyle bir sürecin sonucu olarak değerlendirilebilir. Ne var ki, hedef kitlenin çoğunlukla mistisizm veya tasavvufla ilgilenenler olması, onun çevirilerinin "Treshold" adlı dinî yayınlar çıkaran bir yayınevinden çıkmasına neden olmuştur.

SONUÇ

Mevlana ve çevirilerine sosyolojik açıdan kısaca değinilen bu yazıda, kültürlerarası iletişimde çevirilerin sosyal bir olgu olarak kendine özgü bir alan oluşturup kendi içerisinde nasıl yapısallaştığı J. Bourdieu'nün "alan", "kültürel sermaye" ve "habitus" kavramlarından yola çıkılarak anlatılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla kültürel sermayeyi oluşturan eyleyenlerden başka, dışardan denetimi elinde bulunduran kültür bakanlarının Mevlana ile ilgili girişimlerinden yola çıkarak kültür sermayenin aktarılmasında etkin rol oynayan yazar, çevirmen ve yayınevi ilişkileri üzerinde durulmuştur. Bir başka deyişle, Mevlana'nın kimliği ve yapıtlarının kültürel sermaye olarak değerlendirilmesinde çevirilerin, çevirmen düzeltmen ve yayınevlerinden oluşsan çeviriyi eyleyenlerin ilişkileri üzerinde durularak çeviri ve kültür politikaları arasında köprü kurulmaya çalışılmıştır.

Günümüz iletişim çağında ulusların kendi kültürel sermayeleriyle yetinmedikleri gibi, uluslararası platforma çıkmanın bir özlem olmaktan çıkıp, artık varolma koşulu hâline geldiği anlaşılmaktadır. Mevlana, bir yandan Namık Kemal, Orhan Veli, Nazım Hikmet gibi çağdaş Türk şairlerine esin kaynağı olup, ulusal kültürü beslerken, öte yandan da, 13. yüzyılda: *"İster kâfir, ister mecûsî, ister puta tapan ol, gel! Bizim dergâhımız ümitsizlik dergâhı değildir. Yüz kere tövbeni bozmuş olsan da yine gel."* şeklindeki sözleriyle de sürekliliğin temel koşulunun Uluslararası iletişim olduğuna dikkat çekmiştir. 1971'lerden başlayıp günümüze değin süren Mevlana ile ilgili dışa açık ulusal kültür politikaları Mevlana'nın çevirilerine sahip çıkarak hem Türkçenin duyguları sade, ağdasız ve doğrudan anlatım özelliğini Abdülbaki Gölpınarlı gibi başarılı çevirmenler aracılığıyla dışarıya tanıtma olanağı bulmuş, hem de tam Doğu-Batı ilişkilerinin bozulup, başta Irak Savaşı olmak üzere Ortadoğu'da gerginliğin zirveye tırmandığı bir dönemde uluslararası ilişkilerde hoşgörülü yaklaşım ve iletişimin önemini gündeme getirmeye başarmıştır. Bu misyonun yerine getirilmesinde, kuşkusuz yukarıda da değinildiği gibi yerel yönetim, üniversitelerdeki akademisyenlerin yanı sıra, örneğin Remzi, Can ve Kabalcı

gibi Mevlana'ya sahip çıkarak onunla ilgili yapıt ve çevirileri yayımlayan önde gelen yayınevlerinin de katkısı olmuştur.

KAYNAKÇA

Berkez, Niyazi, (1999), "Dil Çağdaşlaşması ve Siyasi Anlamları", İçinde: der. Öner Yağcı. **Cumhuriyet Dönemi Edebiyat Seçkileri** 302-317 Kültür Bakanlığı Yayınları.

Bourdieu, Pierre, (1994), **Language and Symbolic Power,** Oxford: Blackwell Publishers.

Even-Zohar, Itamar, (1978), "Polisystem Theory", **Poetics Today 1**, Duke University Pres, 287-310.

Gölpınarlı, Abdülbaki, (1945), **Divan Edebiyatı,** İstanbul: Marmara Kitabevi

Iqbal, Afzal, (1974), **Life and Work of Rumi,** Lahore Zarreen Art Pres 3. Baskı.

Köroğlu, Hüseyin, (2000), **Türk Dili ve Edebiyatı,** Konya: Sebat Ofset.

Lefevere, André, (1992), **Translation, Rewriting, Manipulation of Literary Fame**, London &NewYork: Routledge.

Lewis, D, Franklin, (2000), **Rumi'sPast and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalal al-Din Rumi,** 531-533. **http://www.dar-al-masnavi.org/about-nicholson.html.**

Marks, Alexander, (1997), "Persian Poet Top Seller in America", **The Christian Science Monitor,** 25 Kasım 1997.2. **http://www.colemanbarks. com/press/.**

Mevlana Jalaluddin Rumi, (2004) "Translations of Rumi", **Ç**evirimiçi: **http://www.rumi.org.uk/translations.htm, Erişim 2 Mart 2007.**

Özkartal, Miraç Zeynep, (2007), "Tüm Gezegenin Sahibi", **Milliyet Kitap,** 11 Nisan 2007,4-7.

Şimşekler, Nuri, (2002), **Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevîlik**, Karatay Belediyesi Yayınları, 2002, Editör: Yrd.doç. Dr. Nuri Şimşekler, s. 47-70.

-----, (2006), **Batı Dünyasında Mesnevî ve Dîvân-ı Kebîr Üzerine Yapılan İlk Çalışmalar, http://www.kto.org. tr/tr/dergi/.**

Wolf, Michaela, (2002), "Translation Activity between Culture, Society and the Individual: Towards a Sociology of Translation", **CTIS Occasional Papers** 2, 31-43.

Yazıcı, Tahsin, (2004), **Makaleler** İstanbul: Multilingual.

KÜRESELLEŞME ÇAĞINDA DEĞİŞEN MEKÂN ALGILAYIŞLARI

YILDIZ, Mehmet Zeydin-ALAEDDİNOĞLU, Faruk
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

İnsan, hemcinslerinden ve çevresinden yalıtılmış olarak yaşayabilen bir varlık değildir. İnsanların ilişki ve etkileşimlerinin sonucu olarak ortaya çıkan toplumun söz konusu ilişkileri "mekân" olarak nitelendirdiğimiz bir düzlemde gerçekleşir. İçinde yaşayanlar tarafından algılanan ve değerlendirilen bir düzlem olan mekân, salt geometrik değil, aynı zamanda toplumsal, ekonomik, psikolojik ve siyasal boyutları da olan kompleks bir sistemdir. Dolayısıyla mekân, varlık alanında fiziksel olarak sürekli yaratılırken, zihin dünyasında da yeniden biçimlenen bir olgudur.

Bugün, sosyal bilimler içerisinde büyük bir öneme sahip olan mekân olgusu, zaman içerisinde değişen toplumsal-ekonomik ve siyasal koşullara bağlı olarak yeniden tanımlanmış ve cisimlenmiştir. Günümüzün gelişen iletişim ve bilgi teknolojilerine bağlı olarak mekân kavramı da yapısal bir değişime uğrayarak sanal, dijital anlamlar kazanmaya başlamıştır. Bu bildiride, mekân kavramının tarihsel süreç içerisindeki farklı algılanmalarından hareketle günümüzde küreselleşme olgusunun ortaya çıkardığı yeni anlam ve kavrayışlar irdelenerek bunun yansımaları eleştirel bir bakışla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mekân, yer, sanal mekân, küreselleşme, panoptikon.

ABSTRACT

Space Perceptions Changing in Globalization Age

Man is not an isolated being from his environment and species. The so called interrelationships of the society emerging as a result of the relations and interactions of individuals are realized on a plane qualified as "space". The space which is perceived and evaluated by the people living in it is not solely geometrical but is a complex system possessing social, economic, psychologic and political dimensions. Therefore, space is recreated physically in the realm of entities while it is a phenomenon reshaped in mental world. Today, this phenomenon, which is of greater pre-eminence in the field of social sciences, has been changing in time and is being redefined based on social-economic and political conditions. The space conception within the context of communication and information technologies has possessed virtual and digital meanings and undergone a structural process. In this presentation, having been inspired from

diverse meanings in the historical process of space conception, we analysed new meanings and apprehensions in a critical perspective.

Key Words: Space, place, cyberspace, globalization, panopticon.

GİRİŞ: MEKÂN SORUNSALI VE MEKÂNSAL YAKLAŞIMLAR

İnsan ilişkilerinin daha önce görülmemiş şekilde iç içe geçtiği, karmaşıklaştığı, buna paralel olarak mobilitenin hız kazandığı bir çağda yaşıyoruz. İnsan ilişkilerindeki yoğun etkileşim, insanların yaşamakta olduğu alanları da etkilemiş ve onları da bu yüksek tempolu döngüye dâhil etmiştir. Küresel ölçekteki bu değişim/dönüşümler düşün dünyasında da bazı kavramların yeniden gündeme gelmesini ve yeniden tartışılmasını beraberinde getirmiştir. Bu kavramların en önemlilerinden biri de, kuşkusuz, mekândır.

Sözlüklerde "var olanların içinde yer aldığı, tüm sınırlı büyüklükleri içine alan uçsuz bucaksız büyüklük; boşluk; sınırsız ortam; yer kaplama" (Cevizci, 1997: 468-9) olarak tanımlanan mekân, Arapça bir kelimedir ve "varlık; oluş; sınırsızlık ve süreklilik; belli bir şekle girmek vb" anlamlara gelen *kevn* sözcüğünden türemiştir.ortaçağ İslam felsefecileri, mekânı cisimlerin (nesnelerin) işgal ettiği ve boyutlarının etkilendiği zihinsel bir boşluk olarak tanımlamışlar ve insanlar tarafından algılanan ve eylemlilikle doldurulan yer olarak tarif etmişlerdir (Curcani, 1884: 154). İslam mistiklerine göre, mekân, mutlak varlık olan Tanrı'nın görünümüdür ve bağımsız bir varlık olarak değil, yalnız düşüncede oluşan bir soyutlanma, bir görüntüdür (Demirkaya, 1999: 66). Aslında, içinde boşluk barındıran bu varlık, insanın gerek fiziksel eylemleri ve gerekse düşünsel biçimlendirmeleri ile anlam kazanır.

İngilizce *space* olarak bilinen mekân kavramı ve bu kavram etrafında oluşturulan anlam örgüsü, batı düşünce tarihinin de en önemli konuları arasında yer almıştır. Aristotle'a göre mekân, tüm yön ve özellikleri içeren yerlerden oluşan dinamik bir alandır (Demirkaya, 1999: 4). Parmenides'e göre, mekân varolmayan bir şey, mutlak bir yokluk iken; Atomculara göre, atomlar arasında var olan ve içinde atomların hareket ettiği boşluktur. Descartes, mekânı maddeyle özdeşleştirmiştir ve bir mekânın o mekânı işgal eden cisimden ayrılmadığını söyleyerek boş mekânın olmadığını savunmuştur. Leibniz, mekânların mantıksal bir ürün olduğunu ve mekânların salt bağıntılardan meydana gelen bir durumlar dizini olduğunu (Cevizci, 1997: 468-9); Kant ise, insan zihninin ya da algılarımızın zorunlu bir *a priori (önsel)* formu olduğunu savunmuştur. Kant'a göre mekân, maddeden farklı ve ondan bağımsızdır, deney dışı seziştir, dış uyumun biçimidir (Demirkaya, 1999: 5).

Mekânın insan yaşamındaki rolü ile toplumsal, siyasal ve ekonomik yapılarla doğrudan ilgisi ve etkileşimi, bu konuyu hiç olmadığı kadar tartışma alanına çekmiş ve günümüzde sosyal bilimlerin temel araştırma alanlarından biri hâline getirmiştir. Önceleri coğrafya bilimi içerisinde kendine özgü yöntemlerle inceleme konusu olan mekân, artık her bilim dalının farklı bir

yaklaşım geliştirdiği çok özel ama disiplinlerarası bir alan hâline gelmiştir. Günümüz toplumlarının anlaşılması ve dönüştürülmesi açısından temel bir kategori olan mekân, hem modernite projelerinin sorgulanmasının, hem de gelecek tasarımlarının temel aracı hâline gelmiştir (Işık, 1994: 8). Jameson'un "önceki yüksek modernizm döneminde olduğu gibi gündelik yaşamımızı, ruhsal deneyimlerimizi, kültürel dilimizi belirleyen artık zamansal kategoriler değil, mekânsal kategorilerdir"; Urry'nin "sonuçları bizden gizleyen zaman değil, mekândır" ve Braudel'in "tüm sosyal bilimler, insanı mekân içerisinde kavramsallaştırma çabasına daha fazla yer ayırmalıdır" (Akt.: Işık, 1994: 8-9) gibi ifadeleri de coğrafyanın temel konusu olan mekânın sosyal bilimlerin merkezine nasıl oturduğunu örneklendirmesi açısından önemlidir.

Mekânın bu denli önemli bir konu hâline gelmesi, toplumların dönüşümünün ve ilerlemelerinin zamansallık çizgisine sıkı sıkıya bağlı olduğuna inanan tarihselcilik anlayışı ve modernite projelerinin gözden geçirilmesi, en azından toplumsal değişimlerle mekânsal süreçler arasındaki ilişkilerin yeniden düşünülmesi ve modellenmesini zorunlu hâle getirmiştir. Işık'ın da ifade ettiği gibi (1994: 13), daha önce sosyal bilimlerin teorik düzlemini oluşturan *ardışıklık* prensibinin yanında artık *eşzamanlılık* da bulunmaktadır. Şimdiye kadar, tek tek olguları, tarih-zaman içindeki dizimlenişin bir noktası olarak ele alan tarihselci bakış, bu olguların bir aradalığını ve yanyanalığını (eşzamanlılık) ihmal etmiştir.

"On dokuzuncu yüzyılın büyük saplantısı, bilindiği gibi, tarihti: gelişme ve duraklama temaları, kriz ve döngü temaları, geçmişten gelen birikim, ölümlerin aşırı artması, dünyayı tehdit eden soğuma temaları. İçinde bulunduğumuz dönem, belki de, daha ziyade, mekân dönemidir. Eşzamanlının dönemindeyiz, yan yana koyma dönemindeyiz… Bence, dünyanın kendini, zaman boyunca gelişen uzun bir ömürden ziyade, noktaları birbirine bağlayan ve kendi yumağını ören bir ağ gibi hissettiği bir dönemdeyiz. Belki de, günümüzün polemiklerini yönlendiren kimi ideolojik çatışmaların, zaman inançlı evlatlarıyla mekânın kararlı sakinleri arasında geçtiği söylenebilir." (Foucault, 2005: 291-2)

"Çünkü mekân, eşzamanlılık demektir; bütün olguları, ilişkileri oturtabileceğimiz tek bir çizgi yerine, birbirinden farklı, çoğu birbiriyle kesişen, üstelik düz de olması gerekmeyen çizgilerin bir aradalığını araştırmak demektir.olguların, ilişkilerin yan yana var oluş koşullarını araştırmak, doğrudan doğruya mekânı bir araştırma nesnesi olarak yeniden kurmak demektir (…) Bir olgunun mekân üzerinde şurada ya da burada gerçekleşmesinin, o olgu üzerinde etkili olabileceğini ve farklı sonuçlara yol açabileceğini kabul ettiğinizde, mekânın önemini kavramaya başlayabilirsiniz. İnsan eylemiyle yaratılan mekân, bu eylemin gerçekleştiği bağlamı oluşturur…" (Işık, 1994: 13).

Bütün toplum ilişkileri zaman-mekân akışında ortaya çıkar ve mekânsal referanslar olmadan zamandan söz etmek mümkün değildir (Giddens, 2005: 384). Bunun gibi, klasik coğrafya anlayışlarındaki mekânı salt geometrik birtakım yapılardan ibaret gören anlayışlar, toplumsal süreçlerin aktif bir elemanı olması dolayısıyla, yerini artık ekonomik, toplumsal, psikolojik, siyasal vb mekânlara bırakmıştır. Bu nedenle, günümüz yazın ve araştırmalarında, iktidar mekânları, direniş mekânları, korku mekânları, teknoloji mekânları vb gibi tanımlamaları daha sıklıkla görebilmekteyiz.

İnsan, çevresiyle etkileşimde bulunan ve bu sayede hem soyut, hem de somut biçimlerde kültürü üreten ve bunu başkasıyla paylaşan bir varlıktır. Her şeyden önce, insanın kurmuş olduğu bu ilişkiler ve etkileşim, önce *dış dünya* ve onun içini dolduranların algılanması ve ardından zihinde oluşan bir *imgelem (imagination)* ile olanaklıdır. *Zihinsel algı* olarak da ifade edilen bu durum, insanın *boş*luğu çeşitli yollardan doldurmasının da temel öncülüdür. Maddi koşul ve olanaklara göre değişen bu şekillendirme süreci, insan var olduğu sürece devam edecek bir eylemliliktir. İşte bu nedenledir ki, mekân kavramı, insanın dışında ya da ona rağmen var olan bir *oluş*u değil, tam tersine insanla anlamlılık kazanan toplumsal yapının en önemli boyutunu ifade eder.dolayısıyla mekân; üzerinde yaşayanlar tarafından algılanan, değerlendirilen ve şekillendirilen bir düzlemden başka bir şey değildir.

İnsan ile mekân arasında birbirini değiştiren ve dönüştüren bir ilişki mevcuttur. Bu nedenle mekân, toplumun değişimine paralel olarak değişebilen, çeşitli anlamlarla ve ruhla yüklü bir varlıktır. Mekânın salt ontolojik bir kategori değil, insanı biçimlendiren ve onun tarafından biçimlendirilen bir boyut olduğunu savunan Harvey, bu konuda şöyle demektedir: "Mekânsal biçimler, içinde toplumsal süreçlerin oluştuğu cansız nesneler olarak değil, toplumsal süreçleri, bu süreçlerin mekânsal olmasıyla aynı tarzda 'içeren' şeyler olarak görülmelidir" (2003: 11). Harvey, toplumsal mekânın fiziksel mekânla eşbiçimli olmadığını ve her toplumsal faaliyet biçiminin kendi mekânını tanımladığını ifade eder (2003: 34). Soja'nın ifade ettiği gibi, "Toplumsal bir ürün olarak mekânsallık, toplumsal eylem ve ilişkinin aynı anda hem ortamı, hem sonucu, hem önvarsayımı, hem de cisimleşmesidir" (Akt.: Schick, 2001: 5)

Mekânı içindekilerden bağımsız bir kategori olarak ele almak, mekânsal değişim ve dönüşümlerin doğru analiz edilmesini güçleştirir. Bu konuda mekânı mutlak olarak ele alan yaklaşımlar, toplumsal yapının tümüyle değersizleştirilmesine götüren deterministik bir bakışa da kapı aralamaktadır. Mekânın kendisini yok sayan anlayışlar da başka bir determinist düşüncenin yansımasıdır. Toplumsal yapının mekânın denetiminde olduğunu iddia etmek, bin yıllardır kültür üreten ve bunu mekân üzerinde yaptığı düzenlemeler ile bugüne ulaştıran insanı ve düşüncesini yok saymakla aynıdır. Toplumlar; mekânları, şimdilerini ve geleceklerini inşa etmede önemli bir araç olarak kullanırken, mekânlar da toplumsal yaşamın ve normların çerçevesini etkileyici özellikler ortaya koyar. Günlük yaşam, mekânsal alışkanlıklar ile mekânsal ve

bölgesel ayrımlar etrafında sürdürülür. Bu yüzeyler, aynı zamanda, sınıflar, gruplar ve bölgeler arasındaki farklılıklarla belirginleşen toplumsal kategorilere de denk düşer. Bununla beraber, Shields'in ifade ettiği gibi, "mekânı sosyal etkilerin olduğu mekânsallaştırmanın dışında nedensel ilişkilerin gerçekleştiği bir yer olarak fetişleştirmek yanlıştır. Mekânsallık, sosyal ve ekonomik güçlerin olası ortaya çıkışlarının, toplumsal organizasyon şekillerinin ve doğanın çeşitli elamanlarının da bir açıklamasıdır" (1991: 57).dolayısıyla, toplum ile mekân arasında sürekli ve aktif bir ilişki mevcuttur ve birbirini şekillendirme eylemi durmaksızın devam eder. Urry'nin sözleriyle: "Yalın mekân yoktur, sadece farklı türden mekânlar, mekânsal ilişkiler ve mekânsallaşmalar vardır" (1999: 97). Mekân insanileştirildikçe ve anlamla doldurudukça, alanlar ve alan grupları simgesel anlamlar kazanır ve belli zihin durumlarının yahut değer sistemlerinin mecazları hâline gelir (Schick, 2001: 7).

Zaman ve mekân araştırmalarının herhangi bir toplumsal çözümlemeye üç farklı düzeyde katılmasının zorunlu olduğunu ifade eden Urry, üç farklı mekânsallaşmanın mevcut olduğunu anlatmaktadır: Birincisi, ampirik olaylar (günlük yaşamın rutinleri) zaman- mekân içinde dağıtılırlar. İkincisi, belirli bir toplumsal kendilik (üretim ilişkileri, devlet, sivil toplum, sınıflar vs) belirli bir zamansal ve mekânsal yapılanma etrafında kurulur. Örneğin, modern devlet, oldukça merkezileşmiştir ve yurttaşları üzerinde zamansal ve mekânsal olarak dönüştürülmüş gözetim araçları içermektedir. Üçüncüsü, toplumsal kendilikler, zamansal ve mekânsal olarak birbirleriyle bağlantılıdır, zaman içinde ve mekân boyunca değişen karşılıklı ilişki içindedir. Burada çok önemli bir örnek, kapitalist üretim ilişkilerinin zaman ve mekâna göre değişen profilidir (Urry, 1999: 99-100).

"Mekân (space)" kavramı, yerden (place) gerek kapsam ve gerekse içerik açısından farklıdır ve mekân-yer ilişkisi de tartışılagelen konular arasındadır. Aslında, bu iki kavram arasındaki temel ayrım, yerin lokasyonlara ve noktalara denk gelen ve insanların yaşam deneyimleriyle ilgisi olmayan bir alana denk düşmesine karşılık; mekânın varoluş alanı olarak insanların karşılıklı etkileşimleriyle ortaya çıkan sistemleri ifade etmesi ve insanileşmiş olmasıdır. Bu nedenle, bir okul, işyeri ya da ev için mekân sözcüğü rahatlıkla kullanabilirken, Mars'ın yüzeyi için aynı ifadeyi kullanmak yanlış olur. M. de Certeau'ya göre, yer, belli bir mahaldeki duruşların anlık görünüşüne; mekân ise zaman değişkenini de içine alarak hareketliliğe işaret eder (Akt.: Ayman, 2006: 153). Harvey'e göre yerin (place) iki özel anlamı bulunmaktadır: Biri, kimi sosyal süreçler tarafından oluşturulmuş zaman- mekân haritasında bir durum ya da konumdur. Diğeri ise, zaman- mekân yapısının içinde ve dönüşümünde ortaya çıkan bir 'süreklilik' ya da 'oluş'tur (1991: 294).

"Mekân" ve "yer" kavramlarının toplumsal deneyimimizi yansıtan iki önemli kavram olduğunu savunan Yi-Fu Tuan (2003: 3), zaman zaman benzer ifadelerle kullanılan bu iki kavramın gerçekte farklı olduğunu söyler. Tuan'a göre, batı dünyasında özgürlüğün ifadesi olan mekânın geleceğe işaret etmesine

ve dolayısıyla sürekli devinim ve hareketliliğin adresi olmasına karşılık, *yer* sükûnet merkezi olması dolayısıyla dinginlik içermektedir (2003: 53-4). Yer kavramı yerine uzam içerisinde bölgeselleşme yapısında olduğu için *lokal (yöre)* terimini tercih eden Giddens (1999: 171-2), mekânın bir etkileşim ortamı olması dolayısıyla yerden farklılaştığını savunur (2005: 386). Shields ise, mekânların geleneksel olarak nodlar ya da noktalar şeklinde ifade edilebilecek alt gruplara bölündüğünü ve bunların da yer olduğunu savunmuştur (Shields, 1991: 42). Yaklaşım tarzı ne olursa olsun, bu konudaki hemen tüm görüşlerin ortak özelliği, mekânın insani yönüdür. Bunu ister zihinsel bir kategori, ister fiziksel bir görüntü olarak ele alalım; mekânın en önemli özelliği, insan ilişkilerinin, toplumsal yapıların, politikaların ve ideolojilerin yansıdığı ve tekil olarak değil, ancak bir sistem şeklinde düşünülmesi zorunlu olan, üzerinde insanın algılamalarını ve deneyimlerini taşıyan ve yüzü geleceğe dönük olan bir düzlem olduğudur.

1. Modern Zamanların Değişen Mekân Anlayışları

XVIII. yüzyılının ortalarında buharlı makinenin icadı ve bunun basit üretim faaliyetlerine uygulanması, insanlık tarihinde hiçbir dönemde olmadığı kadar büyük değişiklikler yaratmıştır. Sanayi devrimi olarak tarihe geçen bu yeni dönem, gezegeni neredeyse tümüyle egemenliği altına alıp değiştirmenin yanı sıra, gelecek zamanların tasarımının da ön koşulu hâline gelmiştir. İngiltere'de başlayıp kıta Avrupa'sına ve oradan da bütün dünyaya farklı ölçeklerde yayılan bu değişim, hem toplumları, hem de mekânları pençesine almıştır. Kitlesel boyutta üretim faaliyetlerinin yaygınlaşması, bir anlamda insanların gelecekleri üzerine de bir nevi ipotek koymuştur.

Sanayi faaliyetleriyle ülkelerin, bölgelerin, kentlerin demografik yapılarında çok büyük değişimler meydana gelmiş ve bölgeler arasındaki farklılıklar anormal boyutlara ulaşmıştır. Sanayinin iş gücü ihtiyacı ve pazar faktörü, yerleşmeleri hem nitel, hem de nicel olarak dönüştürmüştür. Avrupa'da en büyük yansımalarını gördüğümüz bu değişimlerle, bir yandan devasa kentler meydana gelirken, öte taraftan bazı yerleşmeler ortadan kalkmıştır. Bölgelerin nüfus yapıları önemli ölçüde değişmiş ve insan daha önce hiç olmadığı kadar hareketli hâle gelmiştir.

Sanayi devriminin kuşkusuz en büyük etkisi mekânlar üzerinde olmuştur. Sanayileşme ile beraber, toplumsal yapının demografik ve sosyo-ekonomik açıdan farklılaşmasına paralel olarak üretim güçlerinin temel belirleyen olduğu yeni mekânsal sistemler meydana gelmiştir. Toplum ilişkileri ve yönetim sistemlerinde olduğu kadar mekânsal ağların oluşması ve düzeninde de, kapitalizmin piyasa ve pazar faktörleri belirleyici olmuştur. Mekânların yapılarında ve işleyişlerinde görülen sert dönüşümler, mekân algılarının ve dolayısıyla mekâna yüklenen anlamların da tümden değişmesine neden olmuştur. Geleneksel dünyanın tüm kurallarının çözüldüğü modernleşme süreci, kurum ve kurallarıyla üretim faktörlerinin denetiminde olmak üzere tüm küreyi

saran bir mekânsal şebeke ya da sistem meydana getirmiş; yeme-içmeden eğitim ve sağlığa kadar bütün mal ve hizmetlerin üretimi, değişen normların ve oluşan tüketim kalıplarının çerçevesi dâhilinde pazarlara aktarılmıştır. Lefebvre'in ifadesiyle, *üretmek için üretme*nin temel perspektifini oluşturduğu (1998: 53) yeni bir toplum ve yeni bir dünya vardır artık.

Sanayileşme ile beraber sürecin en etkili olduğu alanlar, kuşkusuz kentsel mekânlar olmuştur. Her ne kadar kentler, eskiden beri mekânsal değişimin adresi olmuşlarsa da, sanayi devrimi aynı zamanda bir kentsel devrim olarak da kabul edilir. Çünkü sanayileşme süreci ve bu sürecin ham madde-iş gücü-pazar üçlüsü etrafında ördüğü ağ, yerleri ve bölgeleri birbirlerine güçlü olarak bağlamış ve kentler de oldukça karmaşıklaşan yapılarıyla bu süreci denetimi altında tutan ve sürdüren yönetim ve organizasyon mekânları olarak ön plana çıkmışlardır. Lefebvre, bilgi, beceri ve organizasyonun toplanma alanı olan kentlerin bu hâliyle karar verme ve güç merkezleri olduğunu ifade etmektedir (1996: 73). Kentlerin, kuşkusuz bu söylenenlerden daha öte anlamları da vardır. Her şeyden önce, kapitalist üretim dizgesinin pazara bağımlı tüketim mekanizması kentleri oldukça güçlü bir şekilde birbirine bağlamıştır. Üretim, üretim denetimi ve dağıtım üçlüsünün etrafında dönen ilişkiler, önceleri çok daha durağan ve dingin yapıdaki kentsel yaşama birimlerinin dönüşmesine ve yeniden şekillenmesine neden oldu. O yüzden, bugün mekân derken ilk akla gelenin kente ilişkin kullanımlar olması garip olmasa gerek.

Sanayileşme sürecinin belki de en fazla tartışılan yönü, toplumsal yapı üzerinde meydana getirmiş olduğu büyük değişikliklerdir. Endüstriyel faaliyetler, sadece mekânları yeniden dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal yapıyı da derin bir şekilde etkilemiş, parçalamış ve yeniden üretmiştir. Kentlerde yaratılan muazzam sayıdaki uzmanlaşmış iş gücü arzı, yeni bir toplum inşasının da ilk harcı olmuştur. Ekonomik, kültürel, politik, psikolojik ayrımın şiddetlendiği ve toplum içerisinde çok sayıda grubun, sınıfın, tabakanın bulunduğu yeni bir yapı ortaya çıkmıştır. Çeşitlenme sadece toplum boyutuyla kalmamış, doğal olarak karşımıza mekânların da benzer şekilde parçalandığı, tüketildiği ve yeniden yaratıldığı bir süreç çıkmıştır.

Kentlerde üst üste biriken çeşitli tabakalara ait insanlar, bir yandan da kendi formlarına uygun yaşama örüntüleri meydana getirmişlerdir. Bu nedenle, gettolardan yüksek nitelikli konutlara, fabrikalardan bulvarlara ve lüks alışveriş merkezlerine kadar çok çeşitli mekânsal unsuru kentlerde rahatlıkla bir arada görebilmekteyiz. Kentler, demografik olarak büyüdükçe, çeperlerden sürekli daha fazla alana el koymuş ve birbirine bitişik, birinden çıkmadan ötekine girilen çok sayıda devasa boyutta gelişmiş kent ortaya çıkmıştır. Ulaşım-erişim olanaklarının inanılmaz derecede kolaylaşması ve pazar olgusunun hiçbir siyasal ve kültürel sınır, engel tanımadan kürenin her tarafına yaygınlaşması, bazı kentbilimcilerin de ifade ettikleri gibi, birkaç onyıl içerisinde 100–150 milyonluk mega kentleri kaçınılmaz kılacaktır. Bookchin (1999: 31), bu olağanüstü derecedeki büyüme ve ketleşme sürecinin, aslında hem yurttaşlık

ilişkileri ile beslenen kentin bizzat kendisini, hem de doğayla içiçe olan ve sıkı aile ilişkilerinin yaşandığı kırı da yok ettiğini ifade eder.

Mekânın yapısında meydana gelen köklü değişimler, kente ve dolayısıyla mekâna yönelik bakış açılarını tümüyle değiştirmiş ve bu konulara ilişkin çok sayıda görüş ortaya konmuştur. Kapitalist üretim ilişkilerinin merkezi olması nedeniyle kentlerin işlevleri ve toplumsal yaşamdaki yerleri, mekânsal farklılaşmalar ve toplumsal ayrışmalara etkileri üzerinde en çok tartışılan konular olmuştur.

Modernite düşüncesinin ve tarihselciliğin baskın olduğu 1950 öncesi dönemde, genellikle mekânın toplumsal üst yapının bir sonucu olduğu ve dolayısıyla mekânların toplumsal, siyasal bir ürün olduğu düşüncesi daha yaygın idi. Ancak, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, erişim ve iletişimde meydana gelen gelişmelerin, mekânların dev sistemler meydana getirecek şekilde birbirine eklemlenmesinin ve özellikle 1980'li yıllarda güçlenen küreselleşme olgusu ve postmodern akımların etkisiyle, mekânlar daha fazla önem kazanmış ve artık toplumla aynı kategoride ele alınmaya başlanmışlardır.

Geçtiğimiz yüzyıl içerisinde, mekânsal tartışmalar, başlangıçta coğrafya disiplini çerçevesinde, sonraları gittikçe tüm sosyal bilimleri kapsayacak şekilde genişlemiştir. Sosyal bilimlere farklı bir soluk getiren Foucault'nun mekâna ilişkin çok önemli yaklaşımları bulunmaktadır. Foucault, sıkıdüzenin/disiplinin mekânı parçalara ayırdığını ve bunun da 18. yüzyılın sonlarında fabrikalardaki üretim sonucunda meydana geldiğini savunur. Bireylerin belirlenmiş bir alan içerisinde dağılımını organize etmek ve üretimin teknik gerekliliklerini karşılamak isteği, Foucault'nun *büyük kapatılma* dediği sonucu doğurmuştur ki, bu durum bedensel parçalanmayı da beraberinde getirmiştir (Giddens, 1999: 204).

Foucault, iktidar mekanizmalarının mekânı ve toplumu organize etmesiyle ilgili olarak şunları söylemektedir: "Sıkıdüzenler, 'hücreleri', 'yerleri' ve 'rütbeleri' düzenlerken, aynı anda hem mimari, hem işlevsel, hem de sıradüzensel nitelikteki karmaşık mekânları yaratırlar. Değişmez konumları sağlayan ve dolayıma olanak veren şey, mekânlardır; bunlar bireysel parçaları biçimlendirip işlevsel bağlantılar oluştururlar; yerleri belirleyip değerleri gösterirler; bireylerin boyun eğmelerini, aynı zamanda daha iyi bir zaman ve beden devinimlerinde ekonomiyi de güvence altına alırlar." (Akt.: Giddens, 1999: 205-6)

Foucault'ya göre, içinde yaşadığımız, bizi kendi dışımıza çeken, özellikle yaşamımızın, zamanımızın ve tarihimizin erozyona uğradığı, bizi kemiren ve aşındıran mekân, heterojendir. Sıra dışı bir görünümde olan bu mekânlar, *ütopya* ve *heterotopya mekânlarıdır*. Ütopyalar gerçek yeri olmayan mevkilerdir. Bunlar, toplumun gerçek mekânıyla doğrudan ya da tersine dönmüş genel bir analoji ilişkisi sürdüren mevkilerdir (Foucault, 2005: 295). Heterotopyalar ise, her kültürde yer alan ancak sıradan mekânlarda

gerçekleştirilmeyen işlevlerin, sosyalliklerin mekânıdır (Aslanoğlu, 1998: 216). Foucault, bunu ayna metaforuyla açıklar. Aynada kendimizi olmadığımız bir yerde, gerçekdışı bir mekânda görürüz, kendimizi orda gördüğümüzden, bulunduğumuz yerde olmadığımızı da aynadan yola çıkarak keşfederiz. Sonuçta ayna, aynaya baktığımız anda işgal ettiğimiz bu yeri hem gerçek hem de gerçek dışı kılar (Foucault, 2005: 295-6). Heterotopyada belli şeyler ve sözcükler görürüz, ama onlardan alıştığımız anlamları çıkaramayız; daha doğrusu, bu şeylerin neden orada olduğunu ve bunlara neden bu adların verildiğini anlayamayız (Nalçaoğlu, 2002: 126).

İktidar ve özne ilişkilerine mekânsal bir bakış açısı getiren Foucault'nun önemli açılımlarından bir diğeri de, *panoptikon* örneğidir. Panoptikon, *görülmeden gözetim altında tutmayı mümkün kılan bir hapishane sistemi*dir. Herkes kendi yerinde, bir gözetmen tarafından cepheden görüldüğü bir hücreye iyice kapatılmıştır. Görülmekte ama görememektedirler (Foucault, 2000: 296-6). Bu sistemin belirleyici unsuru, ikincilerin tam ve daimi görünürlüğü ile birincilerin daimi görünmezliğinin bir bileşimi olmasıdır. Denetçiler ve sakinler (mahkûm, işçi, öğrenci, hasta, asker vb) içeride aynı mekânda otururlar, ama taban tabana zıt konumlardadırlar. Birinci grubun görüşünü engelleyen hiçbir şey yokken, ikinciler puslu ve geçirimsiz bir zeminde hareket etmek zorundadırlar (Bauman, 2006: 43). Panoptikon, iktidarı otomatikleştiren ve bireysellikten çıkaran önemli bir düzenektir (Foucault, 2000: 298) ve aslında iktidar mekanizmasının bir tür diyagramı olan yapay bir mekândır (Foucault, 2000: 303). Amaç, toplumsal bir güç ilişkisi olarak mekânın şeffaflığını, bilinçli bir biçimde manipüle etmek ve iradi açıdan yeniden düzenlemektir (Bauman, 2006: 43). Cezaevi, tımarhane, hastane, okul vb iktidar örgütlenmesinin kurulduğu mekânlardır. Foucault, iktidar güçlerinin mekânları toplumsal denetlemeyi mümkün kılmak için parçaladığını ve panoptikon tarzı düzenlenmiş bu sistemle kitlelerin rahatlıkla gözetim altında tutulabildiğini savunmuştur.ona göre, aynı zamanda toplumsallaşmanın da önemli araçlarından olan mekânlar, sınırlayıcı, düzenleyici ve disipline edici olarak bedenleri de parçalamaktadır.

"Bizim toplumumuz gösteri değil, gözetim toplumudur; imgeler yüzeyinin altında, bedenler derinlemesine bir şekilde kuşatılmaktadır; mübadelelerin büyük soyutlamasının arkasında, yararlı güçlerin titiz ve somut şekilde terbiye edilmeleri sürmektedir; iletişim akımları bilginin yığılmasının ve merkezileşmesinin destekleridir; işaretler oyunu iktidarın demir atmalarını tanımlamaktadır; bireyin güzel bütünlüğü bizim toplumsal düzenimiz tarafından sakatlanmış, baskı altına alınmış, bozulmuş değildir, ama birey bu düzende, bütüncül bu güçler ve bedenler taktiğine göre, titizlikle imal edilmiştir." (Foucault, 2000: 318).

Çağımızın önemli sosyal bilimcilerinden bir diğeri olan Lefebvre ise ilkel, feodal, merkantilist ya da modern kapitalist bütün sistemlerin işlevlerini en iyi şekilde sürdürebilmeleri için mekâna ihtiyaç duyduğunu ve mekânların da bu sistemlerin ihtiyaçları doğrultusunda sürekli olarak yeniden üretildiğini savunur

(Lefebvre, 1991: 53-9). O, mekânın sadece bir ürün değil, aynı zamanda üretilen ürünleri de sistematik olarak içerdiğini ifade etmektedir (Lefebvre, 1991: 73). Lefebvre, modern kapitalist sistemin üretim döngüsünün üretilen mal ve hizmetler kadar önemli bir unsurunun mekânlar olduğunu ve bunun da ancak bir *süreç* dâhilinde ortaya çıktığını dile getirir. Lefebvre, mekânın her ne kadar doğal ve tarihsel faktörler tarafından şekillendirilmiş ise de, sürecin esas olarak politik olduğunu ve dolayısıyla ideolojilerle dolu bir ürün olduğunun altını çizer (Soja, 1989: 80). Mekânın belirli bir mantık içerisinde, bilgi ve teknolojinin de yardımıyla, bir *sistem* kurulmasına yaradığını ve hegemonyanın da bundan yararlandığını ifade eden Lefebvre'e göre, hegemonya, mekânı şekillendirir ve hegemonyanın mekân kuruluşları da iktidar ilişkilerini yeniden üretir (Schick, 2001: 39). Sosyo-politik çelişkiler, mekânsal olarak yansır. Mekânsal çelişkiler de, sosyo-politik güçlerin arasındaki çatışmaların açıklayıcısıdır (Lefebvre, 1991: 365). Lefebvre'e göre, mekân ve mekânın politik organizasyonu, toplumsal ilişkileri açıklar ancak, bu etki çift yönlüdür (akt. Soja, 1989: 81). Her toplumsal mekân, teorik-pratik, önemli-önemsiz, denenmiş-denenmemiş birçok akımın ve sürecin çok yönlü bir sonucudur. Kısacası her mekânın bir tarihi ve özgül bir doğası vardır (Lefebvre, 1991: 110).

Mekânın algılanmış, tasarlanmış ve yaşanmış olarak üç farklı derinlik düzeyinde yaşandığını belirten Lefebvre'e göre, mekânsal derinliğin algılanması, mekânla iletişim içinde bulunan bireyin bakışında gerçekleşir. Öznenin mekânla ilişkisi, sırasıyla ayna, göz, bakış ve imgeden oluşan bir ilişki düzeneğinde kurulmuştur. Bireyin kimliğinin gelişmesi, kent içinde karşılaştığı ötekilerle etkileşimi doğrultusunda sürecektir. Mekân, bu karşılaşmaların yaşandığı yerdir (Aslanoğlu, 1998: 219).

Kapitalist üretim ilişki ve biçimlerinin neler olduğu, mekân ile onu üreten süreçler arasındaki ilişkiler ve bu güçlerin mekânı nasıl dönüştürdüğü temel sorunsallardan birisidir. Kapitalist üretim biçimi, ana üretim araçlarında olduğu gibi, mekânı da kârlılığı maksimize edecek bir araç olarak görür ve değişen koşullar karşısında sürekli revize eder (Yırtıcı, 2005: 11). Kent sorunu ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Castells, Lefebvre'in kentlerin ideolojik yapılar olduğu şeklindeki görüşünü eleştirmiş; modern kapitalist ilişkilerin mekânsal düzeninin, siyasal süreçler değil, daha çok ekonomik süreçlerin sonucunda çıktığını savunmuştur (Gottdiener, 2001: 250). Castells'in çalışmalarında, geç modernitenin gelişmenin enformatik yönüyle belirginlik kazandığı, yerlerin mekânlara dönüştüğü ve mekânların küresel bilgi ve finans ağlarındaki hızlandırıcı etkisiyle yereli ve onun kültürel boyutunu tahrip edici bir boyuta ulaştığı vurgulanmaktadır (Smith, 2001: 104). Castells'e göre, kentler, iş gücünün yeniden üretiminin mekânsal birimidir. Kentsel mekânlar, doğrudan üretim süreçlerinden ziyade, iş gücünün basit ve genişletilmiş yeniden üretimine dayanılarak açıklanmalıdır (Gottdiener, 2001: 151-3).

Yapılaşma kuramının öncülerinden Giddens, toplumdaki değişmelerin zamansal ve mekânsal güzergâhlara göre ele alınması gerektiğini ve bunun

zaman kadar mekânda hareketi de içerdiğini savunur (2005: 385). Mekânın toplumsal olarak düzenlenmesi, her toplumun bir özelliğidir ve her kollektivite kendi faaliyet mekânına sahiptir (2005: 386). Tüm toplumsal etkileşimin zamanda ve mekânda gerçekleştiğini vurgulayan Giddens, bu etkileşimin orada bulunuş ile bulunmayışı iç içe geçirdiğini, bunun da karmaşık ve ayrıntılı olduğunu anlatır (2000: 41). Giddens'e göre, "Toplulukların mekânları, toplumsal sistemlerin yapısal olarak inşasıyla tamamlayıcı ilişki içindedirler; çünkü etkileşim ortamının özelliklerinin birlikte farkında olmak, aktörler arasındaki anlamlı iletişimi sürdürmekle ilişkili yaşamsal bir unsurdur… Toplumsal sistemin kurucu unsuru olan etkileşimler, zamansal ve alansal olarak 'yakın'dırlar: diğerlerinin orada-bulunuşu, kolayca bir yüz yüze temel üzerinde yer alır." (2000: 43).

Mekânsallığın toplumsal bir ürün olduğunu savunan Soja, bu sürecin de çelişkiler ve mücadeleler ile dolu olduğunu anlatır. Çelişkilerin kökeni, mekânsal üretimin aynı anda hem bir sonuç, bir cisimleşme ve ürün olması, hem de bir ortam, önvarsayım ve sosyal aktivitenin üreticisi olmasında yatmaktadır. Soja, somut mekânsallığın, bu nedenle, ya mevcut mekânı sürdürmek ve güçlendirmek, ya da yeniden yapılandırmak ve radikal şekilde dönüştürmek isteyen toplumsal uygulama ve hareketlerin üzerinde mücadele verdikleri bir alan olduğunu belirterek, mekânların bu mücadelelerin hem alanı, hem de aracı olduğunun altını çizer (Soja, 1989: 129-130).

1980'li yıllarda yoğunlaşan postmodernizm tartışmalarının en önemli konularından birisi de, mekân ve toplum ilişkileridir. Özellikle bu bağlam üzerinde sürdürülen kimlik tartışmalarının eksenini mekânsallık konusu oluşturmaktadır. Kimlik oluşumu, salt toplumsal yapıya bağlı birtakım verilerden hareketle inşa edilemez ve mekânsal oluşumların da bunda en az toplumsal süreçler kadar etkili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Toplumsal pratikler, mekânı şekillendirip yaşamın belirlenmiş birtakım kodları uyarınca varlığını sürdüren alanların oluşumunu hazırlarken; mekânsal örüntüler de, sosyal yapının bir yandan muhafaza edilmesinin, diğer yandan bireylere yeni bir kimlik ve ilişkiler sistemi sunmak üzere tasarlanmış bir aracı olmuştur.

Toplumsal yaşamda ilişkilerin ilerleyen ölçüde parasallaşmasının zaman ve mekânın niteliklerini dönüştürdüğünü ifade eden Harvey (1999: 257), kapitalist modernizasyonun da ekonomik ve toplumsal süreçlerde büyük ölçüde tempo artışına ve hızlanmaya dayandığını vurgular (1999: 259). Harvey, mekânın denetim altına alınması ve düzenlenmesinin aydınlanmacı düşüncenin ve modernite projesinin temel paradigmalarından olduğunu ve mekânın fethinin de ancak mekânın üretimi aracılığıyla mümkün olabildiğini belirtir. Global kapitalist ekonomi, çokuluslu sermayenin ve paranın akışını güvenli bir şekilde sağlamak amacıyla mekânları daha önce görülmedik şekilde kontrol etmekte ve yönetmekte; kapitalist politika, bir yandan tüm hızıyla mekânı dönüştürürken, öte yandan ortadan kaldırmaktadır (Harvey, 1996: 246-7). Ulaşım ve iletişimin

gelişmesi ile enformatik toplumun yaratılması; metaların, üretim ve tüketim kalıplarının hiçbir engel tanımadan türdeş dünya pazarlarında bir ağ içerisinde dolaşıma girmesi; mesafelerin giderek azalması ve mekânsal telekomünikasyonun yarattığı "küresel köy" olgusu; tüm mekânsal duvarları yıkmış, parçalamış ve mekânlar tümüyle egemenlik altına alınmıştır. Harvey, bireyin kendini tanımladığı zaman ve koordinatlarında bir belirsizliğe ve kaymaya yol açan (Aslanoğlu, 1998: 110) ve dolayısıyla algılamaları da sarsan bu durumu *zaman-mekân sıkışması* olarak adlandırır (1999: 270) ve mekânın zaman aracılığıyla yok edilmesine götüren bu sürecin zamanın da mekânsallaşmasını sağladığını ifade eder (1999: 305). Teknolojik değişim zaman-mekân sıkışması çerçevesinde yaşama hızını arttırmış, bu da sermayeye hareketlilik ve sınır tanımama getirmiştir. Bir taraftan mekânlar birbirine yaklaşırken, diğer taraftan kentler değişen algılar çerçevesinde *hiper mekânlar* olarak üst üste yığılmakta, kesişmekte ya da yan yana durmaktadır (Aslanoğlu, 1998: 112).

2. Küreselleşme, Sanal Mekânlar ve Sanal Anlamlar

Yüzyılımız hareketliliğin ve değişimin en yüksek boyutta yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. Mal ve hizmet akışının tüm dünyada kesintisiz bir şekilde akışının yanında, insan da muazzam boyutta mobiliteye sahip olmuştur. Harvey'in *zaman-mekân sıkışması* adını verdiği olgu, tüm kürede yerleşik bütün kuralları alt üst edercesine gerçeklik sahnesinde yerini almıştır. Ulaşım – erişim olanaklarında meydana gelen baş döndürücü gelişmeler, mesafenin göreli olarak kısalması ve zamanın küçülmesi, insan, mal ve hizmetlerin hareket akışkanlığının yanı sıra, bilginin de yoğun bir şekilde dolaşıma girmesine neden olmuştur. Üstelik bilginin dolaşımı, fiber optik hatlar, internet ve yazılı-görsel medya etkisiyle fiziksel hareketlilik ile karşılaştırılamayacak ve çok kez kontrol bile edilemeyecek bir boyuta ulaşmıştır. Sermayenin küre üzerinde engel tanımaksızın akışa geçmesi ve sınırların şeffaflaşarak tüm dünyanın *tek bir yer* olarak algılanması olarak tanımlanabilecek küreselleşme, her ne kadar salt ekonomik bir olay gibi görünse de, siyasal, kültürel, psikolojik ve mekânsal boyutları olan çok yönlü bir olgudur.

Küresel çaptaki yüksek hareketlilik, sadece insanların, malların ve fikirlerin taşınmasını sağlamakla kalmamış; insanla ilintili birçok olgunun da anlam değişimine uğramasına yol açmıştır. İnsana bakışın önemli ölçüde değiştiği bu küresel dünyada, üretim şekilleri ve dağıtımından tüketim alışkanlıklarına, günlük yaşam pratiklerinden toplumsal ilişkilere, mekânsal sistemlerin yapısından bunların algılanışına kadar çok şey anlam kaymasına uğramış ve birçok kavram artık farklı karşılıklar bulmaya başlamıştır. Kuşkusuz, bunlar içerisinde de bizi en fazla ilgilendiren, mekânın anlamında meydana gelen ürkütücü boyuttaki değişimdir." Mesafe, yakınlık-uzaklık, bağlantı, bir yerde bulunma (ma), tüketim, seyahat, zaman, mekân" gibi kavramlar ve bunların ifade ettikleri, tümüyle değişmiş ve mevcut duruma uygun olarak yeniden

üretilmişlerdir. Adı ne olarak konulursa konulsun, bu süreç bir toplum, bir kültür ve mekânlar yaratmıştır.

Uluslar ötesi paranın dolaşımı ve hareketliliği yerler ve mekânlar arasında, yeryüzünü tam da *küresel köy* olarak nitelendirmeyi haklı çıkartacak şekilde görünür ve görünmez bağlantılar ve ağlar oluşturmuştur. Sermayenin dünya üzerindeki hareketine göre yeni mekânsal sistemler meydana gelmiş, kapitalist üretim mekanizması kentsel alanları bu defa yeni anlayış çerçevesinde şekillendirmiş ve üretmiştir. Dünya üzerindeki yatay/dikey bağlantılara ve paranın anlık hareketlerine göre değişen finans kumanda merkezleri ortaya çıkmıştır. Bilgisayar ve online iletişim teknolojisinin yaşamın her alanına girmesiyle ev ve işyeri arasındaki farklılıklar ve mekâna bağlı eylemlilikler ortadan kaldırılmış ve bu hâliyle mekân minimalize edilmiş ya da başka bir ifadeyle parçalara ayrılmıştır.

"Mekân, 'işlenmiş/merkezleştirilmiş/örgütlenmiş/normalleştirilmiş' hâle geldi ve hepsinden de öte, insan bedeninin doğal kısıtlamalarından kurtarıldı.dolayısıyla bu noktadan sonra 'mekânı örgütleyen' şeyler teknik kapasite, tekniğin eylem hızı ve kullanım maliyeti oldu." (Bauman, 2006: 25).

Saat zamanı yerine anlık zamanın önem kazanması, enformasyon, iletişim ve mali transferler açısından mekânsal uzaklığın önemini ortadan kaldırmış durumdadır. Mekânların diğer görsel tüketim malzemeleriyle kolaj içerisinde TV ekranlarında anlık geçişi, hızın bu olağanüstü artışı ve geleneksel zaman yapısının çökmesi mekân duygusunun da yitimine yol açmaktadır. Gerçeklik ile temsili arasındaki ilişkinin belirsizleştiği postmodern toplum, bir gösterge ve imaj tüketimine dayanır. Disneylandlar, farklı mekânlara ait temsillerin kitlesel olarak tüketildiği ve temsilin orijinalinden daha gerçek hâle geldiği küresel mekânlardır (Çubuklu, 2000: 63).

Richard Kearney'in de ifade ettiği gibi, gerçek olan ile hayal ürün olan artık birbirinden ayrılamaz hâle gelmiştir. Kearney, "kendi kendini yok eden, birbirini, durmaksızın oynaşan aynalar gibi uyarmakta olan bu görüntülerin sürekli varlığı ile görüntü endüstrisi, fiziksel dünyanın yanı sıra psişik dünyamızı da sömürgeleştirmektedir" demektedir (Akt.: Morley ve Robins, 1997: 64). Küresel yayın endüstrisinin ürünleri, tüketicilerini gerçek dünya ve onun sıkıntılarından uzaklaştırırken, aynı zamanda bireyleri mesafe, dostluk, gelecek kaygısı gibi gerçekliklerden alıp kolaylıkla kurgulanmış yeni mekâna, bir kutunun içine hapsedebilmektedir. Leonard Cohen'in bir şarkısında olduğu gibi:

"Ne sağcıyım ne solcu
Sadece evdeyim bu gece,
o umutsuz küçük ekranda kaybolmak üzere" (Akt.: Morley ve Robins, 1997: 260).

Televizyonun toplum yaşamına bu denli girmesi, kuşkusuz yeni bir kamusal yaşam biçimi meydana getirmiştir. Castells'in "içindeki insanlarla uzamsal biçimin birbirinden koptuğu, dış deneyimin iç deneyim ile ilişkisinin kesildiği *kolektif bir yabancılaşma mekânı*" dediği bu *görüntü mekânları* (Morley ve Robins, 1997: 56), günümüzde kablolu yayınlar, uydu yayınları ile kürenin en ücra köşesine ulaşabilmektedir. Toplumlardaki geleneksel mekân duygusunun kaybolmasına neden olan bu kolektif eylem, yeni bir kültürel yapının da ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İletişimin küreselleşmesi, sosyal ilişkilerin de küreselleşmesini beraberinde getirmiştir. Üstelik iletişimin çok uluslu şirketlerin denetimine girmesi, kapitalizmin mekân rekabeti mantığını da yeniden tesis etmiş ve bu *siber mekânlar* (*sanal mekânlar)* yeni rekabet alanları olarak ortaya çıkmışlardır.

Sanal mekânlar, televizyonlardan bilgisayar oyunlarına ve sanal gerçekliğin en önemli ögesi internete kadar, günlük yaşamların, deneyimlerin merkezinde yer almaktadır. Siberuzam ya da sanal mekânlar adlandırılabilecek bu alanlar içerisinde, *süper bilgi otoyolu*nun en gözde elemanı olan internet, yeni iletişim, etkileşim ve dönüşüm ortamı olarak ön plandadır. Bu sanal mekânda sanal birtakım toplulukların oluşturulması, günümüzün küresel medya şirketlerinin ve küresel kapitalizmin yarattığı yeni toplum-mekân üretiminin somut örnekleridir.

Sanal mekânlar, gerçekliği olmayan dünyalar yaratır ve bu dünya içerisinde bireylerin diğerleriyle fiziksel bir temasa geçmeden ve istedikleri kimliklerle etkileşimde bulunmalarını sağlayarak dünyanın gerçekliğiyle temas kurmasını engeller. Sanal mekânların potansiyel alanı gibi görülmeleri de gerçek dünyadan uzaklık nedeniyledir. Robins'in ifadesiyle, sanal gerçeklikte "bir toplum üretme değil, bir cemaat oluşturma çabası hâkim. 'grup aklı' var ama toplumsal karşılaşma yok. Hat bağlantısıyla oluşan bir topluluk var ama hiper-alanın yerleşik sakinleri yok. Burda bir başka sentetik dünya, tarih dondurulmuş olarak bulunuyor. Eski dayanışma ve cemaat biçimlerinin benzetim yoluyla korunması söz konusu. Sonuç alternatif bir toplum değil, topluma alternatif bir durum" (1999: 164).

Bireyler, siberuzamda ne insan ne de bir makine, ne zihin ne de beden olarak, ne benlik ne de öteki olarak yüzüp durdukları; kimliklerini eril ya da dişil, tekil ya da kolektif olarak yaratmaya muktedir oldukları tümleşik insan makineleri "cyborg"lar hâline gelmiştir. *New Yorker*'da yayımlanan bir karikatür bu gerçeği çok güzel anlatır. Bir bilgisayara yerleştirilmiş bir köpek, siberuzamdaki yakın dostuna, başka bir köpeğe şöyle der: "İnternet ortamında seviştiğim kız bir köpek olduğumun farkına varmıyor" (Kumar, 1999: 192). John Berger'ün de ifade ettiği gibi, burada "beden yok", "acı yok", "zorunluluk yok"; çünkü bunlar, gerçekliği gerçek kılan şeylerdir. Buradaki koşullar ve olanaklarla "yaşam deneyimi"ne artık gerek yoktur (Robins, 1999: 62). Sanal gerçeklik, fiziksel dünyanın nesnelliği ile normalde rüyalarla ve düş gücüyle ilişkili olan sınırsız ve sansürsüz memnuniyetin birleşimidir. Teknoloji, mutlak kudret fantazyalarıyla beslenmektedir (Robins, 1999: 148).

Küreselleşme ve dijital değişim, artık "seyahat", "boş zaman" ve "mesafe" kavramlarında da anlam kaymasına yol açmıştır. Günümüz toplumlarında zamanın minimal parçalara bölünmesi, toplumsal ve mekânsal bütünlüğü parçalamaktadır. Mekânlararası yolculuğun verdiği *uzaklaşma* hissinin kalmadığı günümüzde, içinde taklit edilmiş mekânların bulunduğu dev alışveriş merkezleri ya da bilgisayar ortamında sanal dolaşım, coğrafi mekân değiştirmeye bir alternatif olarak sunulmuştur. Akışkan toplumsal kimliklerin taşıyıcıları olan turistler, mekânları ansal olarak tüketip, fotoğraflayıp ya da filme alıp sonra süpermarket raflarındaki diğer ürünlere geçercesine başka mekânlara geçmektedirler. Tüketimin estetikleştirilmesi ve kültürelleştirilmesiyle birlikte mekânlar arasındaki farklar, perakende ürünler arasındaki farkların ihmal edilebilir düzeyine indirgenmiştir. Tatil mekânlarının türdeşleşmiş, klimatize edilmiş, metalaşmış olduğu bir tatil anlayışı ortaya çıkmış, kısacası yolculuk tutkudan uzaklaşmıştır (Çubuklu, 2000: 63-4). Günümüzdeki turizm anlayışları ve turist pratikleri konusunda önemli saptamalarda bulunan Urry, turizmin diğer tüketilebilir nesneler hâline getirilmesinin, günümüz kapitalist üretim sisteminin mantığından kaynaklandığını ifade ederek, gerçekte turistlerin çevreye doğrudan ya da dolaylı olarak vermiş oldukları tahribatın da tüketim olgusuyla yakından alakalı olduğunu vurgulamaktadır (Urry, 1999: 187-9, 262).

Dijital yaşamın kentlerdeki yansımaları konusunda Los Angeles kenti ile ilgili incelemeler yapan Soja, elektronik medya ve bilişimin yarattığı değişim ve sanal gerçekliğin önemli göstergelerinden biri olması dolayısıyla bu kent için "Cimcity" ifadesini kullanmaktadır. Cimcity, bir bilgisayar oyunudur ve temel mantığı, bütün mekânsal elemanlarıyla, kurumlarıyla yeni bir kent dizayn etmeye dayanmaktadır (Soja, 2000: 339-340). Günümüz kentlerindeki gündelik yaşamın güçlenen gerçeküstücülüğü, elektroniğin belirlediği dijital yaşamlar, kentlilik yerine onun simülasyonunun ön plana çıkması, yepyeni kentleşme süreçleri ve bir bütün olarak toplumsal yaşamın güvenilmez, istikrarsız ve parçacıl niteliği; Soja'nın "dünya kenti" gerçekliğinden hareket ederek "postmetropolis" söylemini geliştirmesine yol açmıştır (Soja, 2000: 147; 2002: 286-7).

Küresel üretim ve dağıtım, bugün gelişen enformatik ağlar sayesinde sanal bir dünya meydana getirmiş ve hızlı tüketim olgusunu günlük yaşam pratiklerinin vazgeçilmezi yapmıştır. Mekânsal ve toplumsal yapılar değişime uğramış, sanal gerçeklik denen şey yeni bir uzamsal katman, bir şebeke topografyası ve elektronik bir coğrafya (Morley ve Robins, 1997: 155) meydana getirmiştir. Küresel köye dönüşen dünya, bir yandan sanal mekânlar yaratırken, diğer yandan mekânların hem yapısal, hem de anlamsal olarak değişime uğratılmasıyla insanı yersiz-yurtsuzlaştırmıştır.

SONUÇ

Değişen zamansal, toplumsal koşullara bağlı olarak anlamlandırılan ve yeniden şekillendirilen mekân, yaşamımızda önemli bir boyut olmaya devam

edecektir. Gerçek ya da sanal, korku ya da umut olsun, mekânlar yaşam standartlarımızı, değerlerimizi, iç dünyamızı ve bilinçaltımızı, kültürümüzü ve dış dünya ile etkileşimimizi sürekli etkileyen bir unsur olarak hep var olacaktır. Geri döndürülemez bir olgu olan küreselleşme, toplumsal yaşamı, bilgiden tüketim alışkanlıklarına kadar, gittikçe daralan alanlara sıkıştırmakta ve anlam metamorfizması devam etmektedir. Gelişen bilgi teknikleri, kayıt sistemleri ve gözetim mekanizmaları ile mahremiyet ortadan kaldırılmış ve *modern panoptikon*lar yaratılmıştır.

Bütün bunlara rağmen, gitgide küçülse bile, mekân parçaları üzerinde yaşama mücadeleleri sürecek, mekân hem fiziksel olarak, hem de anlamsal olarak değiştirilmeye ve dönüştürülmeye devam edilecektir. Marshall Berman'ın "Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor" adını verdiği kitabının sonuç kısmında olduğu gibi (2003: 463):

"Bizi sömürüyor ve parçalara ayırıyor olsa da çağdaşlaşma süreci, enerji ve tahayyülümüze canlılık verir; bizi çağdaşlaşmanın yarattığı dünyayı kavramaya ve onunla yüzleşmeye, kendi dünyamızı yaratmaya zorlar. İnanıyorum ki biz ve bizden sonra gelecek olanlar, bu dünyada kendimizi evde hissetmek için savaşmaya devam edeceğiz. Kurduğumuz evler, modern caddeler, modern ruh hâli buharlaşıp havaya karışmaya devam etse de…"

KAYNAKÇA

Aslanoğlu, R. A., (1998), **Kent, Kimlik ve Küreselleşme**, Bursa: Asa Kitabevi.

Ayman, Z., (2006), "Bellek Mekânı Olarak Sınır ve Ötekilik: Kars Şehri", **Toplum ve Bilim**, 107, 145-189.

Bauman, Z., (2006), **Küreselleşme, (**Çeviren: A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Berman, M., (2003), **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor,** (Çeviren: M. Küçük), İstanbul: İletişim Yayınları.

Bookchin, M., (1999), **Kentsiz Kentleşme,** (Çeviren: B. Özyalçın), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cevizci, A., (1997), **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Ekin Yayınları.

Curcani, (1884), **Et-Tarifat**, İstanbul: Mısır Matbaası.

Çubuklu, Y., (2000), "Mekânların Ölümü", **Varlık**, 1113, 63-64.

Demirkaya, H., (1999), **Mekân Kavramının Tarihsel Süreç İçinde İncelenmesi ve Günümüzde Mekân Anlayışı** (Yıldız Teknik Üniv. Fen Bil. Enst. Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Foucault, M., (2000), **Hapishanenin Doğuşu,** (Çeviren: M. A. Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.

-----, (2005), "Başka Mekânlara Dair", **Özne ve İktidar Seçme Yazılar: 2** (Çeviren: I. Ergüden), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Giddens, A., (1994), **Modernliğin Sonuçları,** (Çeviren: E. Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

-----, (1999), **Toplumun Kuruluşu,** (Çeviren: H. Özel). İstanbul: Bilim ve Sanat.

-----, (2000), **Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi,** (Çeviren: Ü. Tatlıcan), İstanbul: Paradigma.

-----, (2005), **Sosyal Teorinin Temel Problemleri** (Çeviren: Ü. Tatlıcan), İstanbul: Paradigma .

Gottdiener, M., (2001), "Mekân Kuramı Üzerine Tartışma: Kentsel Praksise Doğru", **Praksis**, 2, 248-269.

Harvey, D., (1996), **Justice, Nature and The Geography of Difference**, Oxford: Blackwell.

-----, (1999), **Postmodernliğin Durumu,** (Çeviren: S. Savran), İstanbul: Metis Yayınları.

-----, (2003), **Sosyal Adalet ve Şehir** (Çeviren: M. Moralı), İstanbul: Metis Yayınları.

Işık, O., (1994), "Değişen Toplum/Mekân Kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması", **Toplum ve Bilim**, 64-65,7-36.

Kumar, K., (1999), **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları,** (Çeviren: M. Küçük), Ankara: Dost Kitabevi.

Lefebvre, H., (1991), **The Production of Space**, Oxford: Blackwell.

-----, (1996), **Writing on Cities**, Oxford: Blackwell.

-----, (1998), **Modern Dünyada Gündelik Yaşam,** (Çeviren: I. Gürbüz), İstanbul: Metis Yayınları.

Morley, D.-Robins, K., (1997), **Kimlik Mekânları,** (Çeviren: E. Zeybekoğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nalçaoğlu, H., (2002), "Heterotopya, Koloni ve Öteki Mekânlar: Michel Foucault'nun Kısa Bir Metni Üzerine Düşünceler", **Doğu Batı**, 19, 123-138.

Robins; K., (1999), **İmaj, (**Çeviren: N. Türkoğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Schick, I. C., (2001), **Batı'nın Cinsel Kıyısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık,** (Çeviren: S. Kılıç- G. Sarı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Shields, R., (1991), **Places on The Magrin: Alternative Geographies of Modernity,** London: Routledge.

Smith, M. P., (2001), **Transnational Urbanism,** Oxford: Blackwell.

Soja, E. W., (1989), **Postmodern Geographies,** London: Verso.

-----, (2000), **Postmetropolis,** Oxford: Blackwell.

-----, (2002), "Postmetropolis Üzerine Altı Söylem", B. Duru – A. Alkan (ed.), **20.yüzyılın Kenti,** Ankara: İmge Kitabevi.

Tuan, Y., (2003), **Space and Place**, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Urry, J., (1999), **Mekânları Tüketmek,** (Çeviren: R. G. Öğdül). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Yırtıcı, H., (2005), **Çağdaş Kapitalizmin Mekânsal Örgütlenmesi,** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

KÜLTÜREL DEĞİŞİMDE MODERNLEŞME VE ÇAĞDAŞLAŞMA

YUVALI, Abdullah
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Tarihî süreçte insanı ilgilendiren, soyut ve somut her şey kültür terimi ile açıklanabilir. Bu nedenle kültür tıpkı canlılar gibi doğar, gelişme zeminine bağlı olarak, hızlı veya ağır ama mutlaka gelişir, gelişirken değişir veya ölür, yerini başka bir kültür alır.

Kültürlerdeki yaşama, değişim olayında iki kavram üzerinde durmak istiyoruz. Zira bu iki kavram, birbirine yakın hatta çoğu zaman biri diğerinin yerine kullanılmış, kullanılmakta olan "Modernleşme ve Çağdaşlaşma" olayını ele almak istiyoruz. Çağdaşlaşma olayı Rönesans ile ilgili olup, batı dünyasındaki antik çağın bilim, sanat ve düşüncesinin XV. yüzyıl insanın ihtiyacına cevap verecek biçimde, XV. yüzyıl bilgi ve teknolojisi ile dizayn edilip yaşanır konuma getirilmesidir. Batı dünyasındaki kültürel değişme ve gelişme, Rönesans ve dolayısıyla çağdaşlaşma temeli üzerinde cereyan etmiştir. Modernleşme ise, çağdaş konuma gelebilen kültürel unsur ve değerlerin bir başka topluma "Modernleşme" olarak yansımış ve yansıtılmaktadır.

Tebliğimizde "Modernleşme" ve "Çağdaşlaşma" kavramlarını tarihî süreç içerisinde ele almak suretiyle zaman zaman kültür hayatımızdaki kavram kargaşasına açıklık getirmek ve özellikle de Büyük Atatürk'ün "Çağdaş Medeniyet" sözünden hareketle konuyu incelemek istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kültür, değişme gelişme, modernleşme, çağdaşlaşma.

Günlük hayatımızda sıkça kullanmış olduğumuz "çağdaşlaşma" ve "modernleşme" kelimeleri bilim ve kültür hayatımızı yakından ilgilendirmektedir. Farklı meslek grupları ve yaşlardaki insanlarla yapmış olduğumuz görüşmelerde söz konusu terimlerin gerçek manalarından farklı yerlerde kullanılmakta olduğunu gördük.

Toplumların, kendi değerlerini, kurumlarını geliştirmek ve hayata kazandırmak yerine kendisine sunulan değerleri benimseme, kabullenme ve yaşama eğilimi vardır. Burada bireyler hızlı hareket ve değişim içerisinde birbirlerine benzeme yarışı içerisine sürüklenmiştir. Modernleşme sürecinde nereden, ne zaman ve nasıl geldiği belli olmayan değerler bir rüzgâr hızıyla toplumları ve dolayısıyla bireyleri sürüklemektedir. Bu rüzgârın yönü, kaynağı

ve şiddeti sürekli değişebilmektedir. Modernleşmede, toplumların kendi entelektüelini yetiştirememesinin yanı sıra, kendi değerlerini koruma eğilimi ile değişimden yana oluşu arasında açık veya gizli bir mücadele söz konusudur. Bu durumda, toplumun kültürel değerlerini koruma ve yaşatma konusundaki ısrarcı tutumu muhafazakârlık sözü ile ifade edilir olmuştur. Ancak iletişim araçlarındaki değişime paralel olarak toplumlar ve insanlar arasındaki ilişkilerin yoğunlaştığı bir dönemde koruma yani muhafazakârlık zaman zaman tutuculuğa ve hatta bağnazlığa dönüşmektedir. Zira değerlerini, çağın değişimlerine ve gelişmelerine karşı muhafaza etme direnci tutuculuğa dönüşmektedir.

Çağdaşlaşmanın Tarihî Boyutu

Tarih boyunca insanı ilgilendiren hemen her şey maddi olsun manevi olsun kültür terimi ile izah edilmiştir. Şu hâlde insanlık tarihi ile varolan ve bugünde devam eden kültür bir canlı varlık gibi doğar, büyür, gelişme zemini bulursa hızla veya ağır ağır ama mutlaka gelişir, gelişirken değişir hatta zemin ve zamana göre ölür, onun yerine de bir başkası gelir. Bu tanımla kültürün canlı olduğunu ifade etmek istiyoruz. Kültür ve toplum hayatındaki değişme olayı, kendi içerisinde yani çağdaşlaşma veya başat toplumların çağdaş konuma ulaştırmış olduğu değerleri modernleşme adı altında benimseme şeklinde olabilir. Bize göre kültürde değişme ve gelişmenin çağdaşlaşma biçiminde olması toplumların yaşamasını ne ölçüde olumlu etkiliyorsa, modernleşmede o ölçüde olumsuz etkilemiştir. Günümüzden geriye doğru gidecek olursak müze ve arşivlerdeki ölü kültürler, yaşama gücünü kaybetmiş yani çağdaşlaşamamış modernleşme sürecinde kendi değerlerini yaşatamadıkları için tarihteki ölü kültürler mezarlığına terk edilmişlerdir. Kültürü yaşama şansını kaybetmiş toplumlar da ölü milletler mezarlığında yerlerini almışlardır.

Konuyu tarihî süreç içerisinde ele alacak olursak, Batı dünyasında kilisenin taassubu altında insanı ilgilendiren hemen her konunun kilisenin iznine bağlı olarak yaşandığı dönem yaklaşık XV. yüzyılına kadar devam etmiştir. Antik çağdan Rönesans hareketine uzanan zaman çizgisinde batıda akıl yerine dinî kurallar hâkim olmuştur. Aynı yüzyıllar içerisinde yani XVI. yüzyılına gelinceye kadar Türk-İslâm âleminde ise akıl, din ve bilim uyum hâlinde olmuştur. Batı Rönesans ve reform hareketlerini gerçekleştirirken, Türk-İslâm dünyası; akıl, bilim ve düşünceyi ihmal etmiş, dinî kuralların çözüm için anahtar olması yönünde değişime uğramıştır.oysaki Batı'da Reform ve Rönesans hareketinin öncüleri kendi dünyalarına, Türk-İslâm dünyasının o yüzyıldaki modeli olarak gördükleri Osmanlı'yı örnek göstermişlerdir. Nitekim Reform hareketinin öncüsü Martin Luther'in "Ey Almanlar, bırakınız Türkler Almanya'yı istila etsinler. Hakkın, adaletin ne olduğunu Türkler size öğretecektir." Aynı şekilde Rönesans hareketinin öncülerinden İtalyan T. Campanella'nın **Güneş Ülkesi** adlı eserinde "Ben bir güneş ülkesinin hasretini çekiyorum. Bu ülkede gece olmasın ve insanlar karanlık mefhumunu orada tanımasın. Güneş Ülke'yi yeryüzünde bulmak mümkün mü? Fikir hürriyetine, vicdan hürriyetine, lisan hürriyetine ilişmeyen Türklerin varlığı hiç olmasa

yarın, bana böyle bir ülkenin olacağını zannettiriyor. Mademki düşünceyi zindana koymayan, hakikat sevgisini zincire vurmayan bir millet, O cesur ve adil Türkler var…" sözleri anılan yüzyılda Batı ve Türk-İslâm âleminin insana ve insanı insan yapan değerlere bakışını açıkça göstermektedir. Ancak XXI. yüzyılda aynı özlemin batı dünyasının hayata geçirmiş olduğu insanî değerlerde mevcut olduğu da bir gerçektir.

Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyıldan sonra hemen her konuda "değişme" yerine mevcudu "muhafaza" etme duygusuna kapılmıştır. Bir yönüyle Osmanlı kültür klasiszmini yapmış, kalıplaşmış ve kaideleşmiştir.oysaki Osmanlı Devleti, mevcut değerleri muhafaza dönemine girdiğinde batı dünyası Rönesans ve reformu başlatmıştır.

Çağdaşlaşma hadisesi insanlık tarihi ile eş zamanlıdır. Zira toplumlar çağdaşlaşmasaydı yaşadıkları dönemde sabit kalırlar veya bir başka toplumun fikrî-fiili baskısıyla yeni bir döneme geçebilirlerdi. İşte bu geçiş hadisesi, başka toplumların geliştirmiş olduğu değer, teknik ve hayat tarzını aynen kabul ederek modernleşme veyahut da kendi kültürel değerlerini ve kurumlarını çağın ihtiyacına cevap verecek bir biçimde, bilim ve teknolojiyi kullanmak suretiyle, geliştirmeleri hâlinde mümkün olmaktadır. Tarih boyunca bir toplumun çağdaşlaştırdığı değerler diğer toplumlar için modernlik olmuştur. Modernliğe bağımlı olan toplumlar önce kültürel, sonra ekonomik ve daha sonra da siyasi manada sömürge olmaktan kurtulamazlar.

Batı dünyasındaki Rönesans, bir çağdaşlaşma hadisesidir. Çünkü, Batı toplumunun antik çağındaki bilgi, düşünce ve sanatının XVI. yüzyılın insanının ihtiyacına cevap verecek şekilde yeniden dizayn edilerek hizmete sunulmasıdır. Çağdaşlaşmanın temel şartlarından birisi de birey olabilmektir. Batı dünyasındaki çağdaşlaşma, uzun bir tekâmülden sonra tebaanın ihtiyacına cevap bulma şeklinde gelişirken, Osmanlı toplumunda mevcut değerler ihtiyaca cevap veremediği için batı toplumunun çağdaş değer ve kurumları tebaanın adına tepeden, yönetimden, modernlik hâlinde Tanzimat, Islahat ve yenilikler adı altında uygulanmaya konmuştur. Modernlik sürecinde Osmanlı ve diğer Türk-İslâm toplumları entelektüellerini yetiştirememenin sıkıntısından kurtulamamıştır. Daha başka bir ifade ile Türk-İslâm dünyasında çağdaşlaşma yerine modernleşme telkin edilmiştir. Bu yüzden kendi değerlerini, kurumlarını geliştirme, hayata geçirme yerine reform, ıslahat adı altında kendisine sunulanları yani başka toplumların çağdaşlaştırmış olduğu değerleri benimseme ve hayat tarzı Hâline getirme yönünde adımlar atılmış ve bu tür değişimlerin başına modern sözü eklenmiştir.

Batı dünyasındaki Rönesans, Reform ve Aydınlanma Dönemi'nin sonundaki uluslaşma ulus devlet çağdaşlaşması olarak tanımlanabilir. Batı dünyasının sahip olduğu ortak değerler çağdaşlaşmanın ürünü olarak gelişme ve değişmesini sürdürürken çağımızdaki değişme ve gelişmelerin dışında kalmış

olan toplumlarda ise değerler ve kurumlar modern, modernlik ve modernleşme ile tanımlanmıştır.

Konuyu günlük hayatımıza indirgeyecek olursak; müzik, giyim-kuşam, yeme-içme, eğitim, mimari hayatımızı ilgilendiren hemen her konuda çağdaşlaşma ve modernleşme bir kavram kargaşası hâlinde tanımlanmaktadır. Oysaki kendi kültürel değerlerini çağdaşlaştıramayan toplumlar modernlik adı altında başka toplumların değer hükümlerini hayata geçirirler. Tarihte kendi değerlerini çağın ihtiyacına cevap verecek şekilde geliştirerek toplumun hizmetine sunamamış olan milletler ölü milletler mezarlığına yani müze, arşiv ve kütüphanelerdeki yerlerini almışlardır. Konuyu biraz daha açacak olursak, kendi musikini çağın ihtiyacına cevap verecek biçimde geliştiremeyen yani çağdaşlaştıramayan toplumların gençleri başka toplumların müziklerini benimser, zaman içersinde kendi musikiniz gelişme ve değişmedeki yerini alamayınca müzelik olur.

Şehirlerimizdeki yapılanmada, çağdaşlaşmanın yerini modernleşme aldığı için modernlik adına şehirlerimiz beton yığınlarına dönüştürülmüştür. Yapılan modern binaların hangi unsurunda kültürümüz temsil edilmektedir? Şu hâlde modernlik adına maddi kültürümüz ulusal değerlerimizden uzaklaştırılmaktadır. Sülaymaniye'yi Selimiye'yi yaratan bir milletin çocukları, günümüzde modernleşme uğruna Türk şehirlerini çirkinleştiren beton yığınlarına karşı çıkmalı, aynı teknik ve malzeme ile çağının en güzel mimari eserlerini ortaya koyabilmelidir. Aksi takdirde uzak değil 50 yıl sonra Anadolu şehirlerindeki fizikî yapılanlar hangi unsur ve yönleri ile bizim şehirlerimiz olduğunu nesillerimize nasıl anlatabiliriz? Büyük Atatürk'ün döneminde Anadolu'da inşa edilmiş olan "Neoklasiszm" olarak adlandırdığımız Cumhuriyet döneminde çağdaş Türk mimarisini temsil eden eserler takibeden dönemlerde modernlik uğruna terkedilmiştir. Öyleki fizikî yapılanmaya paralel olarak iş yerlerimizin, üretmiş olduğumuz sanayi ürünlerinin adları modernlik uğruna bizim toplumumuzun kültürünü yansıtmamaktadır. Bu modern olma uğruna kültürel kirlenmedir.

Atatürk döneminde Başlatılmış olan Uluslaşma (Milletleşme) bir çağdaşlaşma hareketidir. Ancak daha sonraki devirlerde dünyamızı etkisi altına almış olan birtakım izmler (Hümanizm, Sosyalizm, Faşizm, Kominizim, Globalizm vb.) uluslaşma sürecini olumsuz yönde etkilemiştir. Çünkü Batı dünyasında Uluslaşma Rönesans, Reform ve Aydınlanma Çağı'nın eseri olup, onun mimarları da söz konusu devirlerin fikir bilim ve sanat adamları olmuştur. Ancak Atatürk sonrası Türkiye 'de bilim, sanat ve fikir adamlarının birtakım "izmlere" kapılıp dünyaya izmlerin penceresinden bakmaları uluslaşma yani çağdaşlaşma sürecini olumsuz yönde etkilemiştir.

Atatürk, Cumhuriyet'in 10.yılı konuşmasında "Millî kültürümüzü çağdaş uygarlık düzeyinin üzerine çıkaracağız." veciz sözleri modernleşmeyi değil çağdaşlaşmayı hedef olarak göstermiştir. Kültürel alanda tarihî köklerimizden

beslenerek uluslaşmamız, çağdaşlaşarak dünyaya açılma ve geleceğe güvenle bakma yoludur. Konunun uzmanlarından merhum Mümtaz Turhan çağdaşlaşma ile ilgili olarak "Kültür olarak batı kültürünü benimsememiz imkânsızdır. Fakat batı medeniyetinin esas unsurlarını benimsememiz mümkündür." ifadesini kullanmıştır.

Eğitimde modernlik uğruna atılmış olan adımlar, nesillerimize verilmiş olan eğitim, ülke ve içerisinde yaşadığımız dünyanın gerçeklerini kavramaya, çözümler üretmeye ve geleceğe taşımaya yetmemektedir. **1739 sayılı Türk Millî Eğitim Kanunu**'nun 2. maddesi "Türk milletinin bütün fertlerini Türk milletinin kültürel değerlerini benimseyen koruyan ve geliştiren yurttaşlar olarak yetiştirmektir." demektedir. Yıllardan beri bu kanun sözle ifade edilmiş, ağırlıklı olarak yabancı uzmanlara itibar eden programlar hazırlanmak suretiyle çağdaşlaşma yerine sunulan sözde modern uygulamalara itibar edilmiş ve edilmektedir. Eğitimde sadece okumayı sökme değil, okuma, yazma, güzel yazma ve okuma sevgisi aşılanmalıdır. Ayrıca, bilginin yanı sıra, çocuklarımıza sanat ve spor ağırlıklı olarak yeteneklerini geliştirebilmeleri konusunda ön ayak olunmalıdır. Bu süreç içerisinde okuma sevgisi ve alışkanlığının kazandırılması, yeteneğinin keşfi ve özellikle **1739 sayılı Türk Millî Eğitim Temel Kanunu**'nun ruhuna uygun çağdaş manada bir eğitim verilmesinin sadece özlemini çekmiyoruz, ülkemizi çağın ötesine taşıyacağına inandığımız gençlerimizin yaşamakta olduğu karamsar tablonun içerisinden çıkartılması gereğine de inanıyoruz.

Büyük Atatürk'ün "Muassır milletler seviyesinin üzerine çıkma", millî şairimiz Mehmet Akif Ersoy'un "asrın icabı" olarak tanımlamış oldukları düşünce, asla ve asla modernleşme olmayıp çağdaşlaşmadır. Çağdaşlaşma hareketini de Türk milletinin kültürel değerlerinin, kurumlarının çağın ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde ve çağımızdaki bilgi ve teknolojiden yararlanılarak yeniden dizayn edilmesi yani ihtiyaca cevap verecek konuma getirilerek hizmete sunulması olarak tanımlıyoruz. İçerisinde yaşadığımız yüzyılda, toplumların çağdaşlaşma ile ulusal değerlerini ve buna bağlı olarak varlıklarını koruyabilecekleri ve geleceğe taşıyabilecekleri tarihî bir gerçektir.

KAYNAKÇA

Gökalp, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, 1972.

Güngör, Erol, **Kültür Değişmesi**, İstanbul 1989.

Kafesoğlu, İbrahim, **Türk Milli Kültürü**, 5. Baskı, İstanbul 1988.

Kaplan, Mehmet, "Kültür ve Kültürü Meydana Getiren Unsurlar", **Türk Kültürü ve Medeniyeti**, C. I, 1976.

Ögel, Bahaeddin, **Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, İstanbul 1988, s. 32-438.

Tural, Sadık Kemal, **Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler**, Ankara 1988.

Turhan, Mümtaz, **Kültür Değişmeleri**, İstanbul 1972.

Türkdoğan, Orhan, **Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme**, İstanbul 1996.

Yuvalı, Abdulkadir, "Tarih Araştırmalarında Folklor ve Etnografyanın Yeri", **Erciyes Yöresi I. Folklor, Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri**, Kayseri 1991, s. 117-122.

KAZAN TATARLARININ KÜLTÜREL KİMLİĞİNİN OLUŞUMUNDA *SABANTUY BAYRAMI*

ZARİPOVA ÇETİN, Çulpan[*]
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Türk kimliği, millî kültür içindeki manevî değerlere dayanmaktadır. Millî kültür ise bir toplumu diğer toplumlardan farklı yapan özelliğin meydana getirdiği kültürdür. İnsanlar birbirlerine benzemedikleri gibi, toplum özellikleri ve kültür özellikleri de birbirinden farklıdır. Kültürel kimliği belirleyen ögelerden biri, en önemlisi dildir. Sonra da gelenek ve görenekler, sözlü gelenek, giyim-kuşam, el sanatları, mutfak gibi unsurlar gelmektedir. Her toplumun özünü bildiren bu kültürel unsurların içinde asırlarca kutlanagelen bayramlar da değeri biçilmez bir özelliğe sahiptirler.

Tarih içinde Türk kültüründe İslâm dini özellikle belirleyici olsa da, her toplumda en eski dönemlerden, Şamanizm devrinden gelen gelenekler de uygulanmaya devam etmiştir. Bütün Türklerin içinde İslam dinini ilk kabul eden bir toplum olmalarına rağmen, Kazan Tatarlarının günümüzde severek kutladıkları çiftçilik ile ilgili olan *Sabantuy Bayramı* da kökleri ile en eski çağlara uzanmaktadır. Malumdur, Sovyetler Döneminde dinî vecibelerin yasaklanmasından dolayı İslam ile alakalı bütün bayramları halkın hayatından çıkarmaya çalıştılar. Fakat *Sabantuy Bayramı*'nı Kazan Tatarlarının hayatından ve gönlünden şimdiye kadar hiçbir siyaset silemedi. O, günümüzde de bütün tarihî zorluklara rağmen millî değerlerine bağlı kalan Kazan Tatarlarının kültürel kimliğini belirleyen en önemli bayram olarak halk tarafından kutlanmaya devam etmektedir. Ayrıca *Sabantuy Bayramı*, millî kültür olmakla beraber bu toplumun millî kimliğinin oluşumunda da önemli rolü üstlenmiştir.

Acaba, sadece içinde hiçbir dinî unsurun bulunmadığına mı borçluyuz bu bayramı? *Sabantuy*'un hiçbir safhasında din ile ilgili mecburiyetlerin yer almaması tabii onu başka bayramlardan daha farklı ve eğlenceli yapar. Ama Sabantuy'un en önemli özelliği, onun insanları birleştirip, ana dilini korumaya yardımcı olmasıdır. Bu bayram sırasında çeşitli kuşaklar bir araya gelip kaynaşıyor, eğleniyor, büyükler genç kuşağa örnek gösterip, onlara ahlâkî, fizikî ve hünerli terbiye sunuyorlar. Böylece Kazan Tatarları bu bayramın aracılığı ile kendi millî yüzünü ve özünü –yani millî ve kültürel kimliğini– de korumuş oluyorlar.

[*] Yrd. Doç. Dr. Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi, Muğla/TÜRKİYE. **e-posta:** chulpancetin@mynet.com

Orta İdil boyu topraklarında meydana gelen ve bu coğrafyanın doğasına en güzel şekilde uyum sağlayan Sabantuy bayramı sadece Tataristan'da değil, Rusya'da, çeşitli Türk Cumhuriyetlerinde ve yurt dışında Tatarların yaşadığı bütün büyük şehirlerde muhacir Tatarlar tarafından da kutlanmaktadır. Türkiye'de yaşayan Tatarlar tarafından Sabantuy bayramının artık her sene İstanbul şehrinde, Eskişehir'e ve Kütahya'ya ait Tatar köylerinde kutlanması da kendi millî özünü, ana dilini ve kültürel kimliğini gelecek kuşaklara aktarmak için Kazan Tatarlarının her şeyden önce Sabantuy Bayramı'na verdikleri önemi göstermektedir. Bu da bize Sabantuy Bayramı, bütün dünyaya serpilip yaşayan Tatarları bir araya getiren ve onlara Tatar olduklarını hatırlatan çok özel ve güzel bir millî bayram olarak daha nice yıllar ve asırlar yaşar diye umut vermektedir.

Amahtar Kelimeler: Kazan Tatarları, Sabantuy Bayramı, kültürel kimlik, gelenek.

Orta Asya'nın göçebe halklarının hayatında en önemli bayram olarak kutlanılan Nevruz Bayramı, Tatar Türkleri tarafından kutlanmasına ve onların sözlü edebiyatına yansımış olmasına rağmen, bu bayram Kazan Tatarlarının kültürel değerleri içinde öncelik kazanamamıştır. Neden? İdil boyu Tatarları'nı başka Türk boyları ile kıyaslarsak daha soğuk iklimde hayat sürdüklerini unutmamalıyız. Mart ayında Nevruz'da damdan düşen damlalar tabi ki baharı müjdeler, ama bayram yapmak için henüz erkendir, çünkü hava soğuk, yer de çamurlu ve nemlidir. Bir halk bayramı için geniş ve çimli bir alana, gönülleri ısıtan güneşli havaya da ihtiyaç vardır. Bu yüzden de başka halklarda Nevruz'un önemli olduğu kadar, Tatarlarda da hasat öncesi uygulanan başka bir bayram ortaya çıkmıştır, "Sabantuy Bayramı". Bu bayram Orta İdil boyu topraklarında meydana gelen ve bu coğrafyanın doğasına en güzel şekilde uyum sağlayan gerçek millî bir bayramdır.[1]

Çiftçilik ile uğraşan halk için ekim zamanı, en önemli zamanlardan biri olmuştur. Ekinci bu günü atlarının hazırlığını yaparak, ekilecek tohumları gözden geçirerek beklermiş.

Bahar mevsiminde yapılan saban işleri etrafında insanları yakınlaştıran, çalışmaya karşı sevgi ve istek uyandıran çeşitli bayramlar ve törenler oluşmuştur. Bu gelenek ve törenler sırasında ekinlerin verimliliği, doğadan yardım isteme söz konusu olmuştur. Büyük Tatar aydını ve yazarı Kayum Nasırî bize Tatar ekincilerinin erken kıştan hasat toplanıncaya kadar hasat ile ilgili büyük bir hazırlık içinde yaşadıklarından haber vermektedir. Bu yüzden de doğa olaylarını inceleyerek yılın nasıl geçeceğini düşünüp, ekinci birkaç yıllık tecrübesini ele alıp yorumlar yaparmış. Buraya eski şamanizm devrinden kalan

[1] Urazmanova, Raufa, **Tatar Halqınıñ Yolaları häm Bäyrämnäre**, Qazan 1992, s. 13-14.

inançlar, *ırım (*büyü)ler da eklenmektedir.[2] O günlerden bugüne ulaşan birçok halk meteorolojisi (onlar Tatarlarda *sınamışlar* olarak adlandırılmaktadırlar), yorumlar, atasözleri ve deyimler hâlâ halk içinde korunmakta ve uygulanmaktadır.

Tatar Türkleri, *Sabantuy* (*"saban"* – saban, "*tuy"* – düğün) bayramını, kar yerden kalktığı günlerden itibaren bahar ekini ekilinceye kadar kutlamışlardır. Bu bayramın ilk özelliği, onu yapmak için takvime bağlı olan özel bir günün olmamasıdır. Bu bayramın yapılacağı gün, yılın nasıl gelmesine, karların erime ve toprağın ekin işlerine hazır olma durumuna bağlı olarak seçilmiş ve hâlâ aynen seçilmektedir. Eskiden *Sabantuy Bayramı* yapılacak günü, köyün ihtiyarları belirlerlermiş ve genelde Pazar gününe denk gelmesine özen gösterirlermiş. Bugün de her köy bu bayramı komşu köyün bayramına da katılabilme amacı ile farklı günde yapmak ister. Fakat *Sabantuy Bayramı*, her köye özel bir bayram sayılır ve komşu köylerin halkını özel bir şekilde bu bayrama davet etmezler.onlar genelde davetsiz gelirler ve bayram sonu kendi köylerine geri dönerler. Ancak bayram olan köyde akrabaları varsa, burada yemeğe de çağırılabilirler.

Sabantuy Bayramı, büyük bayramdır. Bu yüzden de ona hazırlık bayramın çok öncesi başlar. Kadınlar evlerini temizlerler (ağaç tomruklarından yapılan evler her bahar *Sabantuy Bayramı* öncesi yıkanır, silinir). Erkekler ise avlu ile ahırı temizler ve süpürürler. *Sabantuy Bayramı*'na özel içki (*sıra*) ve yemekler hazırlanır.[3] Bu bayrama yiyecek ve içeceklerin sıra dışı bol hazırlanması hasatların da bol, iyi olması dileği olarak kabul edilebilir.

Eskiden *Sabantuy Bayramı* öncesi de çocuklar *Nevruz Bayramı* sabahında olduğu gibi ev ev dolaşıp yiyecek toplarlarmış. Yetim, öksüz çocuklara daha çok ilgi gösterirler ve onlar daha bol bayramlık yiyecek toplarlarmış. Meselâ, Tatarların büyük şairi Abdullah Tukay'ın **Hatırımda Kalanlar** adlı çocukluk hatırası eserinde, kendisinin annesiz-babasız olduğu, ayrıca rahmetli babasının molla olduğundan dolayı köylülerin onunla daha yakından ilgilendiklerini ve evine herkesten daha fazla boyanmış yumurta getirerek üvey annesi ve babasının gönlünü aldığını yazmaktadır.[4]

Sabantuy Bayramı iki safhadan oluşmaktadır: hazırlık ve bayramın kendisi. Eskiden, Sabantuy öncesi çocuklara *botqa (lâpa)* ikram ederlermiş. Bazı yörelerde buna *Därä Botqası*, bazı yörelerde ise Z*ärrä Botqası* derlermiş. Bu terimin manası hâlâ açıklanmamıştır (Biz ise buradaki *Därä* kelimesinin "dere" anlamına gelip bu şenliğin dere boyunda yapılmasına işaret olduğunu düşünüyoruz). Birçok yerde ise bu bayramın adı *Qarğa Botqası* olmuş. İlkbaharda kar kalkıp ilk toprak göründüğünde, köyün ihtiyarlarının belirlediği

---

[2] Nasırî, Kayum, "Poverya i Obryadı Kazanskih Tatar". **Zapiski İmperatorskogo Russkogo Geografiçeskogo Obşestva**, Tom: VI, Vıp. II, 1880.

[3] Urazmanova, a.g.e., s. 36-37.

[4] Tukay, Abdullah, "Hatırımda Kalanlar". **Kardeş Edebiyatlar**, T-A- Eylül 1995, s. 26.

gün çocuklar ev ev dolaşıp bulgur, süt, yağ ve yumurta toplarlarmış. Erzaklar toplanırken mâniler de söylerlermiş:

Där, där, därägä	*Der, der, dereye*
İrtä torıp botqağa.	*Erken kalkıp lapaya.*
Berseköngä-kükäygä,	*Yarından sonra- yumurtaya,*

Annan qala-sörängä. Sonra ise bayrama.

Qarğa äytä qar-qar	*Karga der ki kar-kar*
Tuyım citte, barr, barr,	*Düğünüm var, var, var,*
Yarma, kükäy alıp bar,	*Bulguru, yumurtayı götür,*
Sıy, mayıñnı salıp bar,	*Sığ, yağını koy götür,*
Äpäy, iteñ tağıp bar,	*Ekmek, etini de götür,*
Barr, barr, barr. [5]	*Var, var, var.*

Toplanan yiyeceklerden; çayırda, dağda, kırda (genelde bu yer her sene ibadet yapılan yer olmuştur), bazen de bir evde, bir-iki yaşlı kadın gözetiminde büyük kazanda *botqa* pişirirlermiş. Bu *botqa'*nın tadına bakmak için köyün bütün çocukları ve kadınları toplanırmış. Herkes kendisi ile tabak-kaşık getirir ve ikram sonrası çeşitli oyunlar oynarlarmış. *Botqa'*yı kaşıklara alıp kargalar gibi zıplayarak açılmış yerlere de serperlermiş. Yere yapılan bu *botqa* saçısı, Yer Ana'ya saygı gösterme, kötü ruhları kovma anlamına gelmiştir. *Qarğa Botqası'*nın başka bir özelliği – bir yere oturmadan, ayakta yenmesidir. Tatar Türkçesi'ndeki "Utırıp aşa, qarga botqası tügelder!" (oturup ye, karga lâpası değil ya!) deyimi ile bu gelenek dilde de ifadesini bulmuştur. Sibirya Tatarları'nda ise *Qarğa Botqası* evde yapılırsa damın üstünde yenilirmiş. [6]

Aslında bu *Bayram* doğaya, kuşlara saygı göstermenin güzel bir örneği olarak, *Sabantuy Bayramı*'nın vazgeçilmez bir parçası olarak sabana çıkmadan yapılan bir tören şeklinde ortaya çıkmaktadır. Araştırmacılar bu *botqa'*nın ismi ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları "Acaba, eski zamanlarda Tatarlarda karga totemi mi olmuş?" gibi soruya cevap aramaktadırlar. *Botqa*'yı direk başlarına koyup kargalara da bırakma alışkanlığı bu fikri savunmaktadır.

Belki de bu bayramın ismi daha basit bir şekilde anlatılabilir. Yerin yaratılışı ile ilgili efsanelerin birinde, Yaratıcının karayı bulup müjde getirme işini kargaya yüklemesi ile ilişki kurabiliriz. Soğuk kış aylarından sonra geri dönen karakargalar da, aslında baharı müjdeler. Ayrıca bu kuşlar, çiftçilerin ekinlerine zarar veren haşereleri yiyerek büyük yarar sağlarlar. Böylesine, *Qarğa Botqası* bayramın baharın gelmesini ve yerlerin ısınmasını müjdeleyen karakargaların dönüşü ile bağlı bir bayram olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde Sabantuy Bayramı'nın hazırlık safhası, kutlama esnasında düzenlenecek yarışmalarda yarışı kazanacak olanlar için hediyeler toplamaktan

---

[5] Urazmanova, a.g.e., s. 17.

[6] Bayazitova, Flyora, **Tatar Halqınıñ Bäyräm häm Könküreş Yolaları**, Qazan 1995, s. 20.

başlanır. Eskiden en değerli hediye, geçen yıl evlenen genç gelinlerin işlemeli havluları olmuştur. Gelin bu hediyeyi çeyizinde bulunan en güzel havludan hazırlarmış. Tataristan'ın Mamadış ilçesi ihtiyarlarının anlattıklarına bakarsak, bu havlunun değeri bir koyuna eşit olurmuş. Günümüzde ise bayanlar hep çalışmakta olup el işi artık önemini yitirmiştir ve gelinler de işlemeli havlu yerine genelde mağazadan satın alınan erkek gömleği vermeyi tercih ederler. [7] Kazan'a bağlı köylerde ise, gelinler hediye olarak erkek gömleği, seccade ve oyalı iki mendil hazırlamak zorunda olurlarmış. Başka köylüler kumaş, yazma, dantelli mendiller, havlu, sofralık vb. hediyeler verirlermiş. Bunun dışında herkesten bugün de bir-iki yumurta istenir. Bazıları hediye yerine çok sayıda yumurta verir ve böylesine diğer hediyeler ile birlikte yüzden fazla yumurta da toplanır. Bu yumurtaların bir kısmını satıp, bunların parasıyla başka çeşit hediyeler alırlar, kalan yumurtalar da bayram sırasında kullanılır. Yarışmayı kazanana verilir, güreşçiler tarafından içilir, bayanlar yumurtayı kaşığa koyup koşmak suretiyle eğlenirler. Böylece artan yumurtalar da değerlendirilmiş olur. Hediyeleri genelde herkes vermeye çalışır. Bazıları dileklerinin kabul olması sonucu sadaka olarak veya adak olarak ayrı hediyeler de hazırlarlar. Bu tür adakları çoğunlukla yaşlı kadınlar hazırlar ve genelde "güreşte kazanana" veya "at yarışında en son gelen ata" adarlar.

Hediye toplamaya katılanlar, gençler veya orta yaş erkekler olur. Bu gelenek, at üzerinde veya yaya olarak yapılır. Evin penceresini tıkladıktan sonra evin hanımları bekletmeden hediye çıkarırlar. Hediyeleri, gelenek olarak at yelesine veya yulara asarlar. Yaya toplayanlar ise hediyeleri boyunlarına asıp, havluları omuzlarına dolarlar. Hediye toplama sırasında müzik aletleri (*garmun*) çalarlar. Eskiden bir havluyu bayram günü müjdesi olarak köyün girişindeki tarla kapısına bağlarlarmış. Bazen hediyeler toplanıp bittikten sonra, övünmek için komşu köylere de gidilir. Sonunda hediyeleri köyün saygıdeğer ihtiyarlarına (veya köyün muhtarına) teslim ederler, bayramda da onların sözünü tutarlar.

Bazı yörelerde hediye toplama görevine, iki veya üç orta yaş erkek yüklenir.onların biri uzun sopa taşır, hediyeleri de bu sopaya bağlarlar. En güzel havlu bu sopanın en ucunda yer alır. Bu erkeğe de S*ölgeçe Yeget (Havlucu Yiğit)* adı verilir. Yumurta toplama işini de bir delikanlıya veya bir ihtiyara devrederler.

Hediyeler toplandığı gün atları yarışa hazırlamaya başlarlar.

Mäydan (Meydan). Yarış, her yerde at yarışları, koşma, zıplama ve güreş gibi safhalardan oluşur. Bayrama köylüler de, uzaktan gelen misafirler de katılabilir. Kadınlar ve kızlar, eskiden yarışları genelde seyirci olarak izlerlermiş. Çoğu köylerde bayram için meydan olarak o sene boş kalan, dinlenmekte olan tarla seçilir. Aynı zamanda her yörede Sabantuy Bayramı için

[7] Urazmanova, Raufa**, Sovremennıyı Obryadı Tatarskogo Naroda**. Kazan 1984, s. 60.

belirlenen geleneksel yerler de olur. Bunlar, genelde ağaçlarla çevrili çayır olan düzlük yerlerdir.ormana veya çeşmeye yakın yerler de olabilir. Bu yere *mäydan*, bazı yörelerde ise *bäyge* de denir. Meydan, dağ veya tepe eteğinde ise, Sabantuy'u seyretmek daha da kolay oluyor. Köy halkı meydana en güzel bayramlıklarını giyerek, ayrı ayrı veya ailece gelir.

At, Türklerde eskiden ilahî bir güce sahip olan mal sıfatında kabul edilmiş ve hatta Türkler ata tapmışlardır.[8] Tabii ki, atın çiftçi hayatında ne kadar önemli yere sahip olduğunu da unutmamalıyız. Bu yüzden de atı olan herkes Sabantuy'da at yarışına katılmak ister, çünkü at yarışı en itibarlı yarış sayılmaktadır. Atlara sekiz-on iki yaşındaki erkek çocukları bindirirler. Başlama çizgisi köyden sekiz kilometre kadar uzaklıkta olur. Yarışı yöneten de oraya gider.onun işareti ile atlılar tarla yolundan köye doğru, yani yarış noktasına koşarlar. Bu tür yarışlar Orta Asya'da yaşayan ve göçebe hayat sürdüren halklara da hastır. Kural olarak, yarışa katılan herkes hediye alır. İlk gelene en güzel havluyu verirler. Bazen de en fazla hediye toplayan at, en son gelen at olur. At yarışlarının en güzel ve en dramatik anıları ile *Sabantuy Bayramı*'nın başka safhalarını Tatar yazarları Alimcan İbrahimov, **Almaçuar (Alaca Benekli At)**, Ömer Beşirov, **Tuğan Yağım – Yäşel Bişek (Doğduğum Yer, Yeşil Beşik)**, Muhammet Gali, **Sabantuyında (Sabantuy'da)** adlı eserlerde kaydetmişlerdir.

Atlılar köye doğru koştuğu zaman, meydanda başka tür yarışlar da uygulanır. Meselâ, *koşma, pürüzsüz hâle getirilen direğe çıplak ayak ile tırmanma* (direk başında, kazananı hediye olarak canlı horoz bekler), *iki tarafın karşılıklı olarak bağı çekmesi, bilek yarışı, yatay konulan direğin ucuna dengeyi kaybetmeden ulaşmaya çalışma, odun üzerinde ot veya samanla doldurulan çuvalla dövüşme, ayaklara çuval giyip koşma, çıngıraklı terazilerle dökmeden su taşıma, gözleri bağlı hâlde ipe asılı hediyeleri kesme, kaşığa konulan yumurtayı ağza alıp koşma, gözleri bağlı hâlde sopa ile çömlek kırma (*son dört tür yarışa kadınlar ayrıca aktif katılıyor) vb. gibi. Eskiden çömlek kırma, kötü ruhları kovmak için uygulanırmış. Tobol ve Tümen Tatarları bu geleneği bugün de düğün sırasında uygularlar: Çömleği, damadın evine kızın oturup geldiği arabaya vurarak kırarlar.[9] Türkiye Türklerinde ise bu gelenek, baba evinden gittiği anda, kızın arkasından bardak kırma olarak korunmuştur.

Bayram'ın başka bir etkinliği de *güreş*'tir. Güreş, çeşitli yaş ve ağırlık grupları arasında uygulanır. *Güreş* sırasında erkekler bellerine kadar soyunurlar ve birbirlerini havlu ile tutup çekerek yıkmaya çalışırlar. Güreş, birisinin kazanmasıyla sona erer. Birkaç kişiyi yenen güreşçi, *batır*[*] ilân edilir.o da en güzel havluyu hediye alır ve ona koyun da verilir. Günümüzde üç *batır* belirlenir ve onlara değerli hediyeler verilir (halı, elektrikli süpürge, çamaşır

[8] Hudyakov, Mihail, **Kult Konya v Prikamye**. İGAİMK., 1933, s 271-273.

[9] Valeyev S. H., **Sibirskiye Tatarı**. Qazan 1992, s. 141.

[*] Batır: kahraman, yiğit, alp.

makinesi vs.). Birinci *batır'*a artık bir gelenek olarak koyun ile beraber araba da hediye edilmektedir.

Bu yarışların dışında güzel şarkı söyleyen ve oyun oynayan da belirlenir. Herkes becerdiğini göstermeye çalışır. Meydana yakın yerlerde mağazalar, büfeler millî yiyeceklerden satış yapar.

Eskiden *Sabantuy Bayramı* sırasında, daha değişik yarışlar da yapılırmış. Meselâ, ağır taşı kaldırma yarışı. Bu tür yarış hakkında Tatar halkının *Alpamşa* adlı masalında da söz edilmektedir: "*Alpamşa* bir taşı alıyor da, onu ikinci taşa vurarak kırıyor. Sonra da iki taşı eline geçirip koltuk altına alıyor ve dağa doğru koşuyor".[10] Fakat günümüzde bu yarış sırasında artık taş değil, genelde ağırlık, top kaldırılmaktadır.

Yarışlar sona erdiğinde herkes evine dağılır. Bu gün, her evde bayram sofrası hazırlanır. Sabantuy genelde, sabah saat ondan akşam üçe dörte kadar devam eder. Karanlık olduktan sonra da gençler bir araya toplanarak *Kiçke Sabantuy (Akşam Sabantuy'u)* düzenleyerek, oyunlara devam ederler. Eskiden *Sabantuy Bayramı* haftalarca sürermiş.

XX. asrın ortalarına kadar *Sabantuy* geleneği daha özel bir düzenle yapılırmış. *Sabantuy*'a hazırlık bir-iki hafta önce başlar ve büyük bir sorumluluk istermiş. Köyün etrafı sabanla sürülürmüş (kadim insanlar, demirde güç ve kuvvetin saklı olduğuna inanmışlar). Bu işi evlenmeyen kızlar yaparmış. Erkeklerin ve evli kadınların bu törene katılma hakkı olmazmış. Kızlar saçlarını omuzlarına dağıtıp, bayramlık kıyafetlerden, bellerine yeni yazma bağlayarak saban sürmeye alınırlar, ellerine de değnek veya kamçı alırlarmış. Kızların önünden saçları dağınık, süpürgeye binmiş hâlde bir yaşlı kadın gelirmiş. Başka bir yaşlı kadın da saban başına yaslanıp, kızların omuzlarından ve koltuk altlarından geçirilen dizgini sallayıp, onları kamçı ile kovalarmış**.** Bu yaşlı kadın kızları hatta dövmeliymiş. Böylece, güneşin doğduğu taraftan battığı tarafa büyük bir daire çizerlermiş. Bu iş yapılırken köye kimse giremez ve çıkamazmış. Yaklaşmak bile yasak edilirmiş. Yaklaşan biri olduğu sırada, o insanı öldüresiye döverlermiş. Saban çizildikten sonra, artık köyde kötü ruhlar ve hastalıkların kalmadığına inanılmış. Saban çizmek, *Sabantuy'a* hazırlığın ilk aşaması olmuştur. Kayum Nasırî, **Qazan Tatarlarınıñ Işanuları häm Yolaları (Kazan Tatarları'nın İnanışları ve Gelenekleri)** adlı eserinde saban ile daire çizme geleneğinin eskiden insanlara ve hayvanlara zarar veren hastalıklar sırasında da uygulandığını söylemektedir (Meselâ, veba hastalığı sırasında). Ayrıca, Tatar Türklerinde at, gittiği yolda birden durursa da balta ucu ile at ve araba etrafında daire çizip, baltayı o daire içine saplama âdeti olmuş. Yolda yalnız başına açık alanda uyumak zorunda kalan insanların boyu da yeterince

[10] **Tatar Halıq İcatı. Äkiyetlär**. 1. Kitap, Qazan, 1977, s. 268.

uzatılarak bıçak ile daire çizip, bu daire içinde uyuması uygun görürlermiş. Bir de bıçağı yanlarına saplamaları lâzımmış.[11]

Saban ve başka olaylarla ilgili daire çizerken güneş hareketini tekrarlamak, güneşe tapma çağından kalan bir gelenek olmalıdır. Araştırmacılar İdil boyu Tatarlarının çok eski çağlarda, daha ekin ekmedikleri bir dönemde güneşe taptıklarından bahsetmektedirler. Arkeolojik kazılar sırasında Bulgar devleti devrine ait, üzerine güneş resmi yapılmış çanak-tabaklar bulunmuştur. Eskiden Bulgar devleti sınırlarında yaşayanlar tarafından güneşe beyaz veya sarı (kırmızı) renkte olan hayvan da kurban edilirmiş. Yemin ederken de Tatarlar hâlâ o dönemin uzantısı sayılan yemin sözünü dile alırlar: "Güneştir, sözüm hak".[12]

Saban çizildikten sonra hediyeler toplamaya başlarlarmış. Onları uzun bir sopanın başına toplarlarmış. Sopanın başına çember geçirirler ve bu çembere hediyelik kumaşlar, yazmalar, havlular bağlandıktan sonra ortaya gene güneşi andıran bir manzara çıkarmış.

Yumurta ayrı toplanır ve o, en eski çağlardan beri tokluk simgesi olarak algılanırmış. Tohumun delinip fidan vermesi, yumurtadan civcivlerin çıkması halk tarafından kutsal, sırlı bir vaka olarak kabul edilirmiş.

Sabantuy Bayramı hizmetle tamamlanırmış. *Sabantuy Bayramı'*nın arkasından hemen ekin ekerlermiş. Sabandan dönenleri kır kapısı yanında beklerler ve onların üzerine bol su dökerlermiş. Bunu yağmurlar zamanında yağsın, yıl kurak olmasın, diye yaparlarmış. *Sabantuy* sırasında söylenilen şarkıları artık bilemeyiz, ama ekinler köklendiği zaman söylenilen bir şarkı günümüze dek gelmiştir:

Cir atası – cirän saqal!	*Yer atası sarı sakal!*
Cir anası – asıl bikä!	*Yer anası, asil hanım!*
Tübäsenä tuqlığın bir	*Tepesine tokluğu ver,*
Tamırına nıqlığın bir,	*Köklerine sağlamlığını ver,*
İl östenä mullığın bir,	*İl üstüne bolluğunu ver,*
İl eçendä bezgä dä bir!	*İl içinde bizlere de ver!*
Başlıyq teläkne, -	*Başlayalım dileği,*
Kütärik beläkne, -	*Kaldıralım bileği,*
Koyaş, şahit bul![13]	*Güneş, şahit ol!*

Saban sırasında yerine getirilmiş inanışlar da olmuştur: yıllar hayırlı, hasat bol olsun diye kıra çıkmadan mayasız hamurdan ekmekler pişirirler ve onları evdeki en yüksek rafa koyarlarmış. Saban izi çizilmezmiş, çünkü orası Hızır İlyas geçen yer sayılırmış. Tatar Türklerinde İlyas kamçısı ile ilgili bir inanç da

---

[11] **Tatar Mifları**, I. Kitap, G. Gıylmanov hikäyäläwendä, Qazan 1996, s. 356.
[12] Möhämmätcanov, Rif, **Başqortstan Iq Buyı Tatarlarınıñ Yola İcatı**, Ufa 1982, s. 34-35.
[13] Urazmanova (1984), a.g.e., s. 48.

mevcuttur. Bir rivayete göre, Hızır İlyas kamçısını salladıktan sonra, karlar erir ve yaz başlarmış. Sonbaharda gözüken yağmursuz-gürültüsüz yıldırımın da Hızır İlyas'ın kamçısı olduğunu düşünürler. Ayrıca, bir halk inancına göre Hızır İlyas geçtiği tarlalardan bol hasat toplanırmış.

Sabana çıkarken atın önünden kimsenin geçmemesine de özen gösterilirmiş. Önce toprağa ağaç kabuğundan yapılan kovadan ilk tohumla beraber, buğdaylar yumurta büyüklüğünde yetişsin, uçları tok olsun dileğiyle pişmiş yumurtalar atılırmış. Bu yumurtaları sonra çocuklar toplayıp yerlermiş. [14] Bu yumurtaların arasından çocuklar yemeye başlamadan üç yumurtayı alıp, temizleyip sınarlarmış: eğer yumurta içinde boşluk çok ise hasatlar olmayacak, eğer az ise hasat orta bollukta olacak, eğer boşluk hiç yoksa hasat bol olacak, insanlar ekmeğe doyacak demekmiş. Ayrıca, karınca yuvasının orta yerine karıncalara ziyan getirmeden çubuk batırıp da bakarlarmış; karıncalar çubuğun neresine kadar tırmanırsa, demek ki ekinler o yükseklikte olurmuş.[15]

Sabantuy Bayramı İdil boyunda hayat süren başka halklarda da yer almasına rağmen, bilim adamları bu bayramın Çuvaşların, Marilerin ve Udmurtların Tatarlara yakın bölgelerde geçmesi ve böylece Tatar Türklerinden alındığından söz ederler. *Sabantuy Bayramı*'na benzer çiftçilik bayramı Marilerde *Aga Payram*, Çuvaşlarda *Akatuyı*, Mordvalarda *Keret Ozks*, Udmurtlarda *Gerı Potton* olarak bilinir. Fakat Mari ve Udmurtlarda at yarışı düzenlenmemekte, sadece ata binip meydanı gezme geleneği vardır. Udmurtlarda bu bayramda hayvan keserler, ölenleri anarlar, mezara yiyecek ve içecekler götürürler. XIX. asırda Mariler ekin ekildikten sonra mum ve ocak da yakarlarmış.[16]

Keräşen Tatarları'nda **Sabantuy Bayramı** günü hasadın iyi, bol olmasını, hayvanların artmasını dileyerek ölülerden dua isteme geleneği de uygulanmaktadır. Başkurtların da Tatarlar ile sıkı bir ilişkide olan yörelerinde *Habantuy'*u yapılır. Ancak Başkurtlar bu bayram sırasında Tatarlarda yer almayan *Horo Büre (Boz Kurt)* gibi yarış türünü ve Asya'da göçebe hayat ile yaşayan halkların düğün merasimlerine has safhaları uygularlar. Bu, Başkurtların göçebe hayattan yerleşik hayata geç geçmeleri ve çiftçilik içinde yer alan ekincilik işlerini de geç uygulamaya başlamaları ile izah ediliyor. [17] Bu yüzden de *Sabantuy* bayramı yalnız Kazan Tatarları'na özgü bayram, diye sonuç çıkarabiliriz.

Dediğimiz gibi, Orta İdil boyu topraklarında meydana gelen ve bu coğrafyanın doğasına en güzel şekilde uyum sağlayan Sabantuy bayramı sadece Tataristan'da değil, Rusya'da, çeşitli Türk Cumhuriyetlerinde ve yurt dışında Tatarların yaşadığı bütün büyük şehirlerde de kutlanmaktadır. Haziran'ın ilk

---

[14] Bayazitova, a.g.e., s. 7-10.
[15] **Tatar Mifları**, G. Gıylmanov hikäyäläwendä, I. Kitap, Qazan 1996, s. 262; II. Kitap, Qazan 1999, s. 239.
[16] Möhämmätcanov, a.g.e., s. 38.
[17] Urazmanova, a.g.e., s. 40-43.

haftasının sonunda Sabantuy genelde köylerde, bir gün sonra da ilçelerde kutlanır. Bir hafta sonra Sabantuy bayramını kutlamak için Tatarlar Kazan şehrine toplanırlar. Daha sonra Rusya'nın Tatarlar yaşadığı en büyük şehirlerinde de bu bayram yerine getirilir. Örneğin, 2006 yılının yazında bu bayramı Tatar diasporaları 20 ülkenin (Türkiye, Almanya, Amerika, Avustralya, Finlandiya, Ukrayna, Mısır, İsrail vb.) 200 şehrinde kutladılar ve bu sayılar her sene artmaktadır. Ayrıca Rusya'da 2007 yılında Sabantuy bayramı Tatarların yaşadığı 70 şehir ve 49 kasabada gerçekleşti. Birçok ülkenin desteği ile Tataristan Cumhuriyeti Sabantuy bayramının UNESKO tarafından "Kişilik tarihinin manevi ve halk edebiyatı örnekleri mirası" listesine alınması doğrultusunda da başvuruda bulundu.

Türkiye'de yaşayan Tatarlar tarafından da Sabantuy bayramının artık her sene İstanbul şehri önde gelmekle, Eskişehir'e ve Kütahya'ya ait Tatar köylerinde de kutlanması kendi millî özünü, ana dilini ve kültürel kimliğini gelecek kuşaklara aktarmak için Kazan Tatarlarının her şeyden önce Sabantuy bayramına verdikleri önemi göstermektedir. Bildiğimiz gibi, millî kimlik ile kültürel kimlik bir birinden ayrılamaz. Sabantuy, bütün dünyaya serpilip yaşayan Tatarları bir araya getiren ve onlara Tatar olduklarını hatırlatan çok özel ve güzel bir millî bayram olarak daha nice yıllara ve asırlara bu milletin kültürel değerlerini koruyarak onları yaşatmaya ve geleceğe götürmeye devam eder diye umut ile kalıyoruz.

KAYNAKÇA

Bayazitova, Flyora, (1995), **Tatar Halqınıñ Bäyräm häm Könküreş Yolaları**, Qazan.

Hudyakov, Mihail, (1933), **Kult Konya v Prikamye,** İGAİMK.

Möhämmätcanov, Rif. (1982), **Başqortstan Iq Buyı Tatarlarınıñ Yola İcatı**, Ufa.

Nasırî, Kayum, (1880), "Poverya i Obryadı Kazanskih Tatar", **Zapiski İmperatorskogo Russkogo Geografiçeskogo Obşestva**, Tom VI, VIP, II.

Tatar Halıq İcatı, Äkiyetlär, (1977), 1. Kitap, Qazan.

Tatar Mifları, (1996), G. Gıylmanov hikäyäläwendä, I. Kitap, Qazan.

-----, (1999), **Galimcan Gılmanov Hikäyäläwendä**, 2. Kitap, Qazan.

Tukay, Abdullah, (1995) "Hatırımda Kalanlar". **Kardeş Edebiyatlar**, T-A-Eylül.

Urazmanova, Raufa, (1992), **Tatar Halqınıñ Yolaları häm Bäyrämnäre**, Qazan.

-----, (1984), **Sovremennıyı Obryadı Tatarskogo Naroda**, Kazan.

Valeyev S. H., (1992), **Sibirskiye Tatarı,** Kazan.