

**XƏZƏR UNIVERSİTETİ  
ERCİYES UNIVERSİTETİ**

**21-ci əsrin pəncərəsindən  
Mədəniyyət və Kimlik Beynəlxalq  
Simpoziumun materialları  
26-28 May 2014**

**Xəzər Universiteti Nəşriyyatı  
Khazar University Press  
Bakı 2016**

© Xəzər Uniiiversitəsi Nəşriyyatı, 2016  
Bütün hüquqlar qorunur.

Redaktorlar : Doç.Dr. Vurğun Əyyub  
Dr. Elza Səmədli  
Korrektor : Günel İsmayılova

Simpoziyumun materialları 2 hissədən ibarətdir :

1-ci hissə Dil və ədəbiyyat bölümü və İncəsənət bölmələrini  
2-ci hissə isə Tarix-Siyasət, Sosiologiya, KİV (İletişim), Tibb  
və İlahiyyət bölmələrinin materiallarını əhatə edir.

Məruzə və mətnlərindəki elmi yalnışlıqlara və simpoziyumun qaydalarına  
uyğun olmayan tərtibata görə nəşriyyat məsuliyyət daşımır.

21-ci əsrin pəncərəsindən Mədəniyyət və Kimlik Beynəlxalq Simpoziyumun mate-  
rialları 26-28 May 2014, Xəzər Universiteti Nəşriyyatı, Bakı, 2016, səh. 534

ISBN 978-9952-20-106-2 21-ci əsrin pəncərəsindən Mədəniyyət və Kimlik  
Beynəlxalq Simpoziyumun materialları 26-28 May  
2014  
ISBN 978-9952-20-108-6 21-ci əsrin pəncərəsindən Mədəniyyət və Kimlik  
Beynəlxalq Simpoziyumun materialları 26-28 May  
2014 (II cild)

## **Simpoziumun idarə heyətinin sədrələri**

Prof. Dr. H. Fahrettin Keleştemur Erciyes Universiteti rektoru ( Türkiyə)  
Prof. Dr. Hamlet İxanlı Xəzər Universitetinin təsisçisi, Direktorlar və  
Qəyyumlar Şurasının sədri ( Azərbaycan)

### Simpoziumun fəxri heyəti

Mikayıl Cabbarov Azərbaycan Respublikasının Təhsil naziri (Azərbaycan)  
Əbülfəs Qarayev Azərbaycan Respublikasının Mədəniyyət və Turizm naziri  
(Azərbaycan)  
Qənirə Paşayeva Milli Məclisin üzvü (Azərbaycan)  
Prof. Dr. Səməd Seyidov Milli Məclisin üzvü, Azərbaycan Dillər Universitetinin  
rektoru (Azərbaycan)  
Prof. Dr. İlber Ortaylı Tarixçi (Türkiyə)  
Anar Azərbaycan Yazıçılar Birliyinin sədri (Azərbaycan)  
Prof. Dr. Arif Məlikov Bəstəkar (Azərbaycan)  
Elçin Şıxlı Azərbaycan Jurnalistlər Birliyinin sədri (Azərbaycan)  
Fərhad Xəlilov Rəssamlar ittifaqının sədri (Azərbaycan)  
Prof. Dr. Kamal Abdulla Azərbaycan Respublikasının millətlərəarası,  
multikulturalizm və dini məsələlər üzrə dövlət müşaviri (Azərbaycan)  
Prof. Dr. Rafael Hüseynov Milli Məclisin üzvü, Nizami Gəncəvi adına Milli  
Azərbaycan Ədəbiyyatı Muzeyinin direktoru (Azərbaycan)

### Simpoziumun elmi idarə heyəti

Prof. Dr. Abdulkadir Yuvalı Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Ahmet Arslan Ege Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Asuman Gölgəli Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Beğlü Dikeçligil Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Cəfər Qiyasi Memarşünas (Azərbaycan)  
Prof. Dr. Cəmil Həsənli (Azərbaycan)  
Prof. Dr. - Çingiz Qacar (Azərbaycan)  
Prof. Dr. - Emine Onaran İncirlioğlu Maltepe Üniversitesi (Türkiyə)  
Assoc. Prof. Gonca Büyükmihçi Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Harun Güngör Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Hülya Argunşah Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. İhsan Dağı Orta Doğu Teknik Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. İlham Məmmədzaadə Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun  
direktoru (Azərbaycan)  
Prof. Dr. Lola Zvonareva Rusiya Elmlər Akademiyası (Rusiya)  
Prof. Dr. Mehmet İnbəşi Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Assoc. Prof. Mehmet Ocal Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Assoc. Prof. Mitat Çelikipala Kadir Has Üniversitesi (Türkiyə)

Assoc. Prof. Muhittin Kapanşahin Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Assoc. Prof. Murat Soydan İzmir Katip Çelebi Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Mustafa Argunşah Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Nurdan Karasu Gökçe Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Ravinder Menon Jawaharlal Nehru Üniversitesi (Hindistan)  
Prof. Dr. Rəhman Bədəlov (Azərbaycan)  
Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov (Azərbaycan)  
Prof. Dr. Solmaz Rüstəmzadə-Tohidi (Azərbaycan)  
Prof. Dr. Suna BAŞAK Gazi Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Yasemin İNCEOĞLU Galatasaray Üniversitesi (Türkiyə)  
Prof. Dr. Süleyman Əliyərli (Azərbaycan)

Simpozium təşkilat komitəsinin sədrləri

Prof. Dr. Sevinç Üçgöl - Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Doç. Dr. Vurğun Əyyub–Xəzər Üniversitesi (Azərbaycan)

Təşkilat komitəsi

Doç. Dr. Ali Küçükler - Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Doç. Dr. Ali Volkan Erdemir - Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Yrd. Doç. Dr. Erdem Erinç -Erciyes Üniversitesi (Türkiyə)  
Dr. Elza Səmədli - Xəzər Üniversitesi (Azərbaycan)  
Dr. İsxan İsxanlı - Xəzər Üniversitesi (Azərbaycan)  
Ələvsət Əmirbəyli - Xəzər Üniversitesi (Azərbaycan)  
Lyudmila Sotova -Xəzər Üniversitesi (Azərbaycan)  
Raziye İsayeva - Xəzər Üniversitesi (Azərbaycan)  
Ülkər İsayeva - Xəzər Üniversitesi (Azərbaycan)  
Zülfiyə Sadıqova - Xəzər Üniversitesi (Azərbaycan)

## İçindəkilər

### III Bölmə. Tarix-siyasət

Rəna Rəcəbli. M. S. Ordubadi yaradıcılığında milli kimliyin ifadəsi .....	8
Təranə Nəsimi Quluzadə. Azərbaycanın qəhrəmanlıq dastanlarında milli kimliyin ifadəsi .....	13
Tülay Aydın, Cengiz Şavkılı. Kemalizmin Yeni Türk Kimliyinin İnşa edilməsi sürecindəki rolü .....	18
Xəyalə Rafael qızı Yəhyayeva. AXC –nin Versal (Paris) Sülh konfransına təqdim edilən sənədlərində Azərbaycan xalqının etnik və milli mənlüyü .....	32
Sevdagül Əliyeva. Azərbaycanlıların milli mənlüyünün formalaşmasını tarixi mərhələləri .....	36
Hikmet Demirci. Kazaklarda kültürel miras və milli kimlik algısı .....	41
Aygün Məmmədova Musa qızı. Azərbaycan ərazisində aşkarlanmış VIII-IX əsrlərə dair İslam numizmatikası materialları tarixi problemlərin həllində mənbə kimi .....	53
İsmet Kaymak. Siyasi Parti Programlarında Kültürel Kimlik: Türkiyə Örneği .....	59
Bədircahan Əmrullah qızı Məmmədova. Şəki rayonunda aşkarlanmış yeni arxeoloji tapıntılar arxeoturizmin inkişafında vasitə kimi.....	72
Gülbəniz Ələvsət Cavadova. Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu tayfalarının etnik kimliyi məsələsi alman tarixşünaslığında .....	77
Erol Çiydem. Kimlik və kültür değişimi bağlamında tanzimat dönemi (1839-1876) .....	84
Mustafa Keskin. Bugünkü milliyetimiz nasıl teşekkül etmiştir? .....	94
Erol Çiydem, Elif Aktaş. Modernite Ve Kimlik.....	103
Muhittin Kapanşahin. Azərbaycan müslüman kimliyinin oluşmasında emevilerin rolü .....	113
Feyza Görez. Hanedanlıktan ulusa: kurucu bürokratik yapının kimliğe yansımaları .....	135
Aqıl Şövkətoęlu Şahmuradov. Krım-tatarlarının deportasiyası, repatriasiyası və problemləri .....	146

### IV BÖLMƏ SOSİOLOGİYA

Gonca Büyükmihçi. Bir kültür örüntüsü olarak mahalle kavramı ve mahalle yaşamı üzerine .....	153
Hasan Tutar, Sima Nart, Mehmet Altınöz. Avrupa ve Asya kökenli öğrencilerin kimlik yönelimleri üzerine bir araştırma.....	160
Türkan Erdoğan. Toplumsal cinsiyet kimliyinin inşasında edebiyatın sosyolojik işlevi.....	172
Faiq Qəzənfər Ələkbərov. Azərbaycanda milli şüür məsələsi: tarix və çağdaşlıq	183
Aylin Yonca Gençoğlu. Gündelik Hayat Sosyolojisi Üzerinden Kimliği Anlama ve Açıklama İmkanları.....	193
Hasan Tutar, Sima Nart. Kültür aktarımında toplumsal hafızanın rolü: bıçkıdere	

köyü örneği .....	201
Tuğba Demir. Çerkes xabzesinde kadın: geleneksel anlayıştan modern çağa bir çözüm önerisi.....	212
Zivər Hüseyinli. Fəal qadın kimliyi (Səfəvilər dönəminin günümüzə təsiri).....	222
Harun Tunç. Toplumsal Değişim Sürecinde Din ve Toplumsal Cinsiyet: Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma .....	233
Jvan Yazdani Dehkhareghani. Cultural and Personal Patterning of Experience: Mulsim Meskhetians from Deportation to Repatriation .....	251
Şükufə Barat Cabbarova. Глобализация и проблемы идентификации .....	258
Adalyat Murad Abdieva. Многонациональность в современном обществе. Идентичность и многонациональность.....	266
Cabir Məmmədov. Estetikada faciəvilik problemi.....	273
Sinan KILIÇ. Kimliğin İnşa Edici Yapısı Olarak Fark(lılık) Politikası .....	282

## **V BÖLMƏ KİV ( İletişim)**

Mesut Tanrıkulu. Corporate identity in the constitution of positive identity perception .....	293
Seyfi Özgüzel. Kültürün Kimliğe Etkisi;Evrensel Değerler ve Dünya Bireyi Kimlik oluşumu ve Kültür; Dil, Kültür ile Kimlik arasında çift yönlü bir köprüdür .....	298
Semra Civelek, Vahit İlhan. Televizyon ana haber bültenlerinin ikonografik analizi: kadının yeri ve temsili .....	309
Mustafa Akdağ, Kürşad Gölgeli. Üniversitelerin kurumsal imajlarını oluşturmada bir araç olarak kurum web siteleri: erciyes üniversitesi (erü) akademisyenleri örneği .....	333

## **VI BÖLMƏ TİBB**

M. Mümtaz Mazırcıoğlu, Elif Deniz Şafak, Ertuğrul Eşel, Hasan Basri Üstünbaş, Asuman Gölgeli. Antik ya da eski sağlık inançlarının günlük yaşam üzerin- deki etkileri .....	345
Asuman Gölgeli., Munira Salim, Su Sandar. Bazı Hastalıklara Yatkınlık Ve Cinsiyet Farklılıklarının Rolü .....	354

## **VII BÖLMƏ İLAHİYYƏT**

Kasım Mominov. Kişilik, toplum, siyaset oluşumunda dilin ve ahlaki değerlerin rolü .....	365
Ali Bayer. Bireylerin Kimlerinin Oluşumunda Ailenin Rolü Ve Din .....	373
Cenan kuvanci. Postmodern kültürde kimlik: bir eleştiri .....	385
Kifayat Aghayeva. National and Gender identity in the Contemporary Azerbaijan Culture .....	397

**III BÖLMƏ**  
**TARİX VƏ SİYASƏT**

## M. S. ORDUBADI YARADICILIĞINDA MİLLİ KİMLİYİN İFADƏSİ

**Rəna Rəcəbli**

Qədim və zəngin tarixə malik xalqımızın klassik və mədəni irsinin tarixi-etnoqrafik baxımdan araşdırılması Azərbaycan etnoqrafiyası elminin qarşısında duran ən ümdə problemlərdən biridir. Bu problemin öyrənilməsində xalqımızın inkişaf tarixini, təsərrüfat məişətini, onun maddi və mənəvi mədəniyyətini, ailə məişətini, adət və ənənələrini özündə əks etdirən klassiklərin əsərləri, onların ictimai fəaliyyəti mühüm rol oynayır və qiymətli etnoqrafik mənbə sayılır.

Azərbaycan xalqının maddi və mənəvi mədəniyyətinin öyrənilməsində əsərlərini milli ruhda yazan şair və yazıçılarımızın da yaradıcılığı xüsusi rol oynayır. Azərbaycan xalqının milli-mənəvi dəyərləri və milli mənliliyinin təzahürü Nizami Gəncəvi, Xaqani Şirvani, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Fizuli, Şah İsmayıl Xətai, Molla Pənah Vaqif, Mirzə Fətəli Axundzadə, Seyid Əsim Şirvani, Mirzə Ələkbər Sabir, Cəlil Məmmədquluzadə, Nəriman Nərimanov, Hüseyn Cavid və digər mütəfəkkir yazıçılarımızın, o cümlədən Məmməd Səid Ordubadinin əsərlərində yaradıcılıq obyektinə olmuşdur.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin görkəmli Azərbaycan yazıçısı, şair, dramaturq, publisist və ictimai xadim, ədəbiyyatımızda tarixi roman janrının banisi kimi tanınan Məmməd Səid Ordubadinin 140 illik yubileyinin keçirilməsini nəzərdə tutan, Azərbaycanda ədəbiyyata və mədəniyyətə verilən yüksək qiymətin nümunəsi olan 2012-ci il 10 aprel tarixli sərəncamında deyilir: “Məmməd Səid Ordubadi Azərbaycan ədəbiyyatında tarixi roman janrının banisidir. Çoxşaxəli ədəbi fəaliyyət göstərən və bir çox məşhur operaların librettosunun müəllifi olan sənətkar həmçinin dövrün mühüm ictimai-siyasi hadisələrini zəngin faktlar, sənədlər əsasında dolğun əks etdirən əsərləri ilə tanınır.” (“Azərbaycan” qəzeti, 2012: 11 aprel) Ədəbi fəaliyyətə publisist kimi başlayan Məmməd Səid Ordubadinin yaradıcılığı indiyədək etnoqrafik baxımdan öyrənilməmişdir.

Məmməd Səid Ordubadinin inqilabi-demokratik yaradıcılığa başlaması XX əsrin ilk onilliyinə təsadüf edir. Bu dövrün istisnasız olaraq bütün mərhələlərində ədibin yaradıcılığı xalqla, xalqın həyatı ilə bağlı olmuşdur. Yarım əsrlik fəaliyyəti müddətində qəflət və cəhalət, gerilik və avamlığı, zülm və əsarəti tənqid edən ilk əsərlərdən tutmuş sosializm quruculuğu haqqında əsərlərində bütünlükdə yaradıcılığı boyu Məmməd Səid Ordubadinin yeganə məqsədi xalqa xidmət etməkdən, xalqını azad və xoşbəxt görmək üçün çalışmaqdan ibarət olmuşdur.

Azərbaycan azadlıq hərəkatının hələ ideya əsaslarının hazırlandığı XX əsrin əvvəllərində milli demokratik ziyalılar “Molla Nəsrəddin” jurnalının ətrafında birləşdilər. “Molla Nəsrəddin” jurnalında inqilabi-demokratik ideyalı ziyalılar, o cümlədən Cəlil Məmmədquluzadə, Mirzə Ələkbər Sabir və Əliqulu Qəmküsər ilə birlikdə Məmməd Səid Ordubadi də təmsil olunurdu. (Əzizov, 1997:70) Məmməd Səid Ordubadi “Molla Nəsrəddin” jurnalında Azərbaycan xalqının milli dəyərlərinin və kimliyinin təsvirçisi kimi çıxış edirdi.

Məmməd Səid Ordubadinin “Dumanlı Təbriz”, “Qılnc və qələm”, “Bədbəxt



milyonçu, yaxud Rzaqulu xan firəngiməab” və başqa əsərlərində millilik və milli-mənəvi dəyərlər geniş şəkildə öz əksini tapmışdır. Məmməd Səid Ordubadi bu əsərlərində əsl xalqşünas və etnoqraf kimi tanınır. Onun əsərlərini oxuyanda xalq həyatını dərinliklərinə qədər bilən, xalqın dərdinə yanan, milli inkişaf arzulayan ziyalı obrazı gözümüzün önündə canlanır. Məmməd Səid Ordubadinin əsərlərində əks olunan etnoqrafik materiallar XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan xalqının maddi və mənəvi mədəniyyətinin, ailə məişətinin, ictimai həyatının, milli mənliliyinin öyrənilməsi baxımından aktualıq daşıyır.

Məmməd Səid Ordubadinin əsərlərində təlim-tərbiyə, elm, ictimai inkişaf, sosial tərəqqi məsələləri geniş şəkildə əksini tapmışdır. Ordubadinin şerləri, satirik şerləri, felyetonları, mənzum hekayələri, mənsur hekayələri, pyes və romanları XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan xalqının inkişafında özünü göstərən ənənələri əks etdirirdi. Bu dövrdə Ordubadininyaradıcılığında Azərbaycan xalqının milli dünya-görüşünün, milli ideyasının inkişafının əksi xüsusilə diqqəti cəlb edir.

Məmməd Səid Ordubadinin 1906-cı ildə “Qəflət” adlı ilk şerlər kitabı nəşr edilmişdir. Ədibin bu kitabında xalqın maariflənməsi məsələsi qoyulur. 1907-ci ildə isə Məmməd Səid Ordubadinin “Vətən və hürriyyət” adlı yeni şerlər kitabı çap olunur. Bu kitab ideya və məzmun baxımından “Qəflət”dən fərqlənməsə də, şerlərdə azadlıq, mübarizə ruhu duyulurdu, müasirlik ab-havası hiss olunurdu. Bu şerlərdə xalqın xoşbəxtliyinə, Vətənin müstəqilliyinə yalnız birləşməklə, birgə səy göstərməklə, azadlıq əldə etməklə nail olmaq ideyası təbliğ olunurdu. Azad olmaq üçün isə mübarizə ideyası irəli sürülürdü. Təsədüfi deyil ki, bu kitabda rus müstəmləkəçilərinə qarşı qəhrəmanlıqla mübarizə aparən Cavad xanın bədiiləşdirilmiş “dəfn mərasimində”onun ömür yoldaşı Bəyim xanımın qəlbləri vətənpərvərlik hissi ilə alovlandıran nitqindən ibrətamiz bir parça da oxuculara təqdim olunmuşdu. Azərbaycançılıq duyğularının ifadəsi olan bu nitqdə Vətənin azadlığı uğrunda həlak olanların ölməzliyi, daim yaşadığı fikri aşılırdı. (Məmmədli, 2012: 6)

“Vətən və hürriyyət” kitabındakı “Loğmanın vəsiyyəti” adlı şerində də Məmməd Səid Ordubadi azadlıq əldə etmək üçün mübarizənin zəruriliyini belə qeyd edirdi:

... Yatdıq nə qədər naz ilə indisə ayılmaq,  
Başdan keçib heysiyyəti-milliyə qazanmaq,  
Can ilə təlaş eləyibən qana boyanmaq,  
Bir əmri- müqəddəsdi vətən qeydinə qalmaq,...  
Baş verməyən insanın hüquqatı verilməz,  
Yüz kimsə əgər ölməsə min kimsə dirilməz,...  
Millətdə tifaq olmasa asayiş edilməz,  
Əfsus ola bir millətə qədrini bilməz,  
Bilməz nədi qeyrət, nədi millət, nədi himmət,  
İnsanlara fərz olmalıdır qeyrəti millət!...  
Hürriyyəti insanlar əsarətlə yeritdi,

Öldü, özü ölməklə hamı həqqi dirildi.... (Ordubadi, 1964: 9).

Məmməd Səid Ordubadinin “İki cocuğun Avropaya səyahəti” romanında akademik İsa Həbibbəylinin fikrinə görə bədii düşüncə ilə publisist notlar bir-birini

tamamlayır. Cənubi Azərbaycandan olan iki tələbənin Avropaya səfəri zamanı yazdıqları məktublar əsasında qurulmuş bu roman-səyahətnamədə də Şərq-Qərb münasibəti vasitəsilə milli oyanışa və dirçəlişə çağırış motivləri öz əksini tapmışdır. (Həbibbəyli, 2012: 23 oktyabr).

Məmməd Səid Ordubadi yaradıcılığında milli kimliyin ən yaxşı ifadəsi onun 1911-ci ildə çap edilmiş “Qanlı sənələr” kitabında verilmişdir. 1905-1906-cı illərin hadisələrinin dəhşətli tarixindən bəhs edən bu kitab erməni millətçilərinin və onların havadarları olan rus məmurlarının Azərbaycan xalqının başına gətirdikləri müsibətlərin şahid ifadələri və 245 müxbir məktubu əsasında yazılmışdır. (Əzizov, 2009: 17) Romanda deyilir: “... Neçə ildir ki, biz qərribə vəziyyətə düşmüşük ki, bir dəstə hamını qorxu altında saxlayıb heç kəsə fürsət vermirlər ki, nə öz fikrini, nə də öz işlərini, necə ki, lazımdır, izah etsinlər... Əgər bir kəs cürət edib öz fikrini açıq-açıq danışsa və yainki bir qulluqçu cürət edib öz insafına görə iş görsə, həmin saat möhürlü kağızlar gəlib, qətl fərmanı yetişər... Biz heç kəsin barəsində şeytançılıq etmərik. Ancaq sülhün xatirəsi üçün... deyərik ki, Qafqazda olan mənəb sahibləri və hakimlərin çoxu erməni terrorundan qorxub ədalət və insaf ilə iş görmürlər. Asayiş və dinclik olması üçün hər nə təşəbbüs və tədbir görülsə, bu qulluqçular qorxularından bir əlac etməyib ancaq bir tərəfə zülm və səbr edəcəklər və buna görə də heç vaxt asayiş olmayacaqdır”. (Ordubadi, 199: 111-112) Bu kitab 1991-ci ilə kimi, “Qanlı illər” adı ilə yenidən nəşr edilənədək, Azərbaycan oxucusundan gizli saxlanmışdır. Çünki həmin kitabda toplanmış faktlar son dərəcə hiddətləndirici olmaqla, sosializmin təbliğ etdiyi Cənubi Qafqaz xalqlarının “əsrələr boyu dost olması” barədə konsepsiyaya əsla uyğun gəlmirdi və Azərbaycan xalqının milli hissini oyanmasına kömək edə bilərdi.

Məmməd Səid Ordubadinin “Qanlı sənələr” sənədli-ədəbi publisist əsəri bu günümüz üçün olduqca aktualdır. Bu barədə professor Yavuz Axundlu yazır: “Tarixi yaddan çıxaran ekstremist qüvvələrin təxminən 80 il sonra yenidən belə bir fitnəkarlığa başlaması o deməkdir ki, xalqımız keçmişin bu qanlı səhifələrini bir daha nəzərdən keçirməli, gənc nəslə həqiqəti olduğu kimi deməlidir”. (Axundlu, 2013: 06 yanvar).

Xalqımıza milli kimlik ideyasını daima aşılaman Məmməd Səid Ordubadi hətta sovet hakimiyyətini təbliğ edən “Qöyüşən şəhər” və “Gizli Bakı” romanlarında da rus-bolşevik imperializminin, eser-menşevik, erməni-daşnak siyasətinin mahiyyətini dönə-dönə ortaya çıxararaq, bu terror, soyqırım siyasətinin azərbaycanlılar üçün törətdiyi faciələri izah etmişdir. “Gizli Bakı” romanında müəllif 1905-1906-cı illər hadisələrinin kökündə duran məsələləri obrazların dili ilə izah edərək yazır: “... Bakıda müsəlman xalqını müdhiş bir qorxu təqib edir. Bir tərəfdən bolşeviklər silahlı üsyana və şəhəri talamağa hazırlanırlar, o biri tərəfdən daşnaklar İrəvandan silah gətirmək təşəbbüsündədirlər. Heç şübhə yoxdur ki, silah gətirildikdən sonra Lalayevlər və Ağamovlar dinc oturmayaçaqlar. Bu çıxışların ikisində də zərər çəkən müsəlman xalqı olacaqdır...”. (Ordubadi, 1972: 205).

Məmməd Səid Ordubadi XX əsrin 30-cu illərində tarixi romanlarının mövzusunu müxtəlif növ mənbələrdən və özünün şəxsi təsüatları ilə həyatdan götür-

müşdür. Bunu “Dumanlı Təbriz” romanında daha aydın görmək mümkündür. (Ordubadi, 1985) Məmməd Səid Ordubadinin “Dumanlı Təbriz” tarixi romanı Azərbaycanda milli azadlıq hərəkatının tarixini və ideallarını əks etdirən, yaşadan böyük ədəbi hadisədir. Ədib “Dumanlı Təbriz” romanında İranda Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafına mane olan səbəbləri izah edərək yazırdı ki, Nəsrəddin şahın zamanından başlayaraq Təbrizdə Azərbaycan dilində olan mətbuat orqanları bağlanır və o zamana qədər çap edilmiş kitabların oxunması qadağan edilir. Millətçi hakim fars ideoloqları İran Azərbaycanında türk mənşəli əhalinin mövcud olmasını iddia edir və onların fars mənşəli olmalarını sübut etməyə çalışırlar. İranda bu ideologiya müasir dövrdə də geniş təbliğ edilir.

Məmməd Səid Ordubadi tarixi romanları ilə Azərbaycan xalqının zəngin tarixini, etnoqrafiyasını, mədəniyyətini, adət-ənənələrini, azadlıq mübarizəsini əks etdirərək həmişə azərbaycançılıq mövqeyində durduğunu təsdiq etmişdir. O, öz əsərlərində Azərbaycan tarixinin ən qədim dövrlərdən yaşadığı günlərə qədər mühüm mərhələlərini dolğunluğu ilə əks etdirməyə nail olmuşdur. Azərbaycan çox qədim və mürəkkəb bir tarixə malikdir. Bu tarixdə həm daxili çəkişmələr, həm də xarici işğalçılara qarşı mübarizə motivləri var. Məmməd Səid Ordubadiyə görə, tarixi romanda xalqın həyatı, xalqın ruhu, xalqın mübarizəsi göstərilməli, onun bədii obrazı yaradılmalıdır. Ədibin fikrincə, yazıçı “... xalqın çətinliklər qarşısında boyun əymədiyini, eyni zamanda, bu mətanətli xalqın mərhəmətlə coşan bir qəlbə, təmiz və ülvi bir vicdana malik olduğu... göstərilməlidir”. (Məmmədli, 2012:6).

Məmməd Səid Ordubadinin tarixi hadisələri qələmə almasının səbəbi sadəcə, o hadisələri tarixin yaddaşına köçürmək deyildi, o, bu hadisələrə gələcək naminə müraciət edirdi, keçmişdən ibrət götürməyi təlqin edirdi. Ədib yazırdı: “Vətəni sevmək kifayət deyil, onu layiqincə tanımaq lazımdır. Xalqı sevmək azdır. Onun əxlaq və adətlərini layiqincə öyrənməlisən... və əsərində tərənnüm etdirməlisən....” Məmməd Səid Ordubadi romanlarında tariximizin təhrif olunmasından narahatçılıq keçirərək qeyd etmişdir: “Bizim nöqsanlarımızın böyüyü orasındadır ki, indiyə qədər Şərqi haqqında sistem üzərində bir tarix yazılmamışdır. Tariximiz bəzən Herodot və Strabonların buraxdığı izlər, bəzən də səyyahların xatirat dəftərlərinə əsasən yazılmışdır.” (Məmmədli, 2012: 6) Məmməd Səid Ordubadi öz əsərləri ilə bu sahədəki boşluğu doldurmağa, buraxılmış səhvləri aradan qaldırmağa çalışmış, tarixi keçmişə öyrənməyi vətənpərvərlik və milli iftixar hissinin təzahürü hesab etmiş, bununla da azərbaycançı olmağın nümunəsini göstərmişdir. Onun “Qanlı sənələr”, “Dumanlı Təbriz”, “Gizli Bakı”, “Döyüşən şəhər”, “Dünya dəyişir” və “Qılınc və qələm” tarixi romanları millilik və bəşəriyyəti, yüksək vətəndaşlıq qayəsini özündə birləşdirən azərbaycançılıq məktəbidir.

Məmməd Səid Ordubadi son dərəcə milli və orjinal sənətkar olmaqla bərabər, milli çərçivəyə və müəyyən dövr çərçivəsinə sığa bilməmişdir. O milli zəmində inkişaf edərək milli mənliliyi ilə bütün qabaqcıl bəşəriyyətin ən yaxşı düşüncə və arzularını, maddi və mənəvi mədəniyyətlərini, həyat mübarizəsini qələmə almışdır.

### **Ədəbiyyat siyahısı:**

1. Axundlu Y. Məmməd Səid Ordubadi irsinin nəşrində mühüm addım. 525-ci qəzet, 2013-cü il 06 yanvar.
2. Əliyev İlham. Məmməd Səid Ordubadinin 140 illik yubileyi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı. "Azərbaycan" qəzeti, 2012-ci il 11 aprel.
3. Əzizov E. Difai. XX əsrin əvvəllərində erməni-azərbaycanlı münaqişəsinin ilkin tarixi şərtləri və səbəbləri, Bakı-2009, 364 s.
4. Əzizov T. Azərbaycan XX əsrin əvvəllərində. Bakı, "Zaman", 1997. 256 s.
5. Həbibbəyli İ. Ədəbiyyat nəhəngi. "Azərbaycan" qəzeti, 2012-ci il, 23 oktyabr.
6. Məmmədli A. Azərbaycançılıq mollaənəsrəddinçilərin fərdi yaradıcılıq kontekstində: Məmməd Səid Ordubadi. 525-ci qəzet. 2012-ci il 16 may.
7. Ordubadi M. S. Əsərləri. Səkkiz cildə. II cild, Pyeslər və romanlar, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1964, 494 s.
8. Ordubadi M. S. Gizli Bakı. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1972, 294 s.
9. Ordubadi M. S. Dumanlı Təbriz. Roman. Birinci və İkinci kitab. Bakı., Yazıçı, 1985, 374 s. və 730 s.
10. Ordubadi M. S. Qanlı illər. Bakı, 1991, 184s.

## **M. S. ORDUBADI YARADICILIĞINDA MİLLİ KİMLİYİN İFADƏSİ**

*Rəna Rəcəbli*

### **Abstract**

The works written in national spirit of poets and writers plays a great role in the study of material and spiritual culture of Azerbaijani people. National-spiritual values and national identity of Azerbaijan people has been the object in creative works of such writers as Nizami, Khagani, Nasimi, Fizuli, Khatai, Vagif, M. F. Akhunzadeh, M.A.Sabir, J. Mammadguluzadeh, N. Narimanov, H. Javid, including M. S. Ordubadi.

Nationality and national moral values in a wide range were reflected in "Foggy Tabriz", "Sword and Pen", "Unhappy millionaire, or Rzaqulufirensimeab" and other works of Mammad Said Ordubadi. Being truly ethnographer M. S. Ordubadi serves as a describer of national values and identity of Azerbaijani people and performer of their dreams. When we read his writings, the image of intellectual dreaming national development, worrying about the people, knowing deeply life of the people is come in front of our eyes.

Ethnographic materials reflected in the works of M. S. Ordubadi dated in terms of learning national identity, social life, family, material and spiritual culture of Azerbaijan people in the late of XIX century –early of XX century.

Along with being national and original artist, M. S. Ordubadi didn't fit with the scope of national framework and a set period of time. Developed in a national basis with the national identity, he wrote about the best thoughts and wishes, material and spiritual culture, life struggle of all progressive mankind.

**Keywords:** national identity, national values, material and spiritual culture

## AZƏRBAYCANIN QƏHRƏMANLIQ DASTANLARINDA MİLLİ KİMLİYİN İFADƏSİ

**Təranə Nəsimi Quluzadə**

Qloballaşma dövründə müxtəlif xalqların mədəni dəyərlərinin geniş öyrənildiyini nəzərə alaraq, xalqımızın qədim milli kimlik xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi böyük əhəmiyyət daşıyır. Bu prosesdə şifahi və yazılı xalq yaradıcılığının tədqiqi mühüm yer tutur.

Qədim Azərbaycan mədəniyyətinin mühüm bir tərkib hissəsini olan şifahi və yazılı xalq yaradıcılığı, ədəbi düşüncələri, özünəməxsus dünyagörüşü olmuşdur. Bütün dünya xalqlarında olduğu kimi, qədimazərbaycanlıların söz sənəti onların təsərrüfat həyatı, maddi və mənəvi mədəniyyəti, ailə-nikah münasibətləri ilə bilavasitə bağlı olmuşdur. Məhz bu mədəniyyətin inkişafı nəticəsində minillər ərzində azərbaycanlı milli kimliyi formalaşmışdır.

“Azərbaycan xalqı və onun ulu əcdadları üçün hələ sinifli cəmiyyətin yaranmasından çox-çox əvvəl xalqtəxəyyülündə şüursuz bədii bir şəkildə işlənmiş təbiət və ictimai formalar incəsənətin müqəddəs şerti olmuşdur. Qədim azərbaycanlılar təxəyyül vasitəsilə təbiət qüvvələrinə üstün gəlməyə, onları tabe etməyə və müəyyən şəkllə salmağa çalışmışdır”[3].

Şifahi və yazılı xalq yaradıcılığında bu “şəkil” özünü daha bariz formada göstərir. Xüsusilə, dini görüşlərin söz vasitəsilə əfsanə, əsəti, rəvayət, nağıllar, bayatılar, dastanlardatəcəssümünü çox aydın şəkildə görmək mümkündür. Bütün bunlar yazılı ədəbiyyatdan çox-çox əvvəllər mövcud olmuş şifahi ədəbiyyatın nümunələridir. Qədim Azərbaycan ədəbiyyatının bütün nümunələrində dini görüşlərin, inanaclarıntəzahürü olan süjetlər, motivlər, zoomorfik və antropomorfik, kosmik surətlərlə rastlaşmaq mümkündür.

Bədii sözün, şerin hətta “tanrılara belə təsir edə biləcək qüdrətinə inanan qədim azərbaycanlı da təbiəttəqüvvələrini, təbii hadisələri, öz arzusuna, istəyinə tabe etdirmək məqsədilə xüsusi ovsunlaryaratmışdı ki, bu da xalq şerimizin mənşəcə ən qədim, sadə, ibtidai növlərindən biri olaraq əsrlər boyuyuşamışdır”. Bu cür sehr, ovsunu hələ uşaq yaşlarından sevə-sevə oxuduğumuz, qüdrətinə, möcüzəsinə heyranqalaraq inandığımız dastanlardan görmək mümkündür ki, Azərbaycanın şifahi ədəbiyyatı bu cürəsərlərlə çox zəngindir.

Dastan xalqın tarixi, soyköküdür. Dastanda xalqın özü yaşayır. Onun tarixi də, fəlsəfi dünyagörüşü də, tarixən formalaşmış toy adətləri də, şeri də musiqisi də dastandadır. Dastan hər bir xalqın həyat salnaməsidir.

Dastanlar dünyanın yaranışı, quruluşu haqqında ən ibtidai, həm də mifoloji təsəvvürləri əks etdirir. Tarixi, baş vermiş müsbət hadisələri təkrar etmək, mənfi haidisələri isə kənarlaşdırmaq üçün öyrənilir. Nə qədər uzaqlaşsaq da, Azərbaycan xalqının qəhrəmanlıq dastanlarında vəsf edilən keyfiyyətlər bu gün də, xalqın öz kimliyinin ifadəsi üçün aktualıq daşıyır. Azərbaycanın qədim qəhrəmanlıq dastanlarında əks etdirilən milli qürur, ləyaqət, böyüyə hörmət, el-obaya sadıqlıq, əsl kimlik təəcəssümüdür. Azərbaycan şifahi söz sənətini dastanlarsız düşünmək sadəcə

qeyri-mümkündür. Həm xalqın mübarizələrlə dolu keçmişini, həm də ayrı-ayrı əsrlərdə bədii təfəkkür tərzini, ictimai quruluşa, ailə, əxlaq və məişət məsələlərinə münasibətini öyrənmək üçün dastanlar xalqın canlı tarixidir.

Azərbaycan dastanları məzmun cəhətdən rəngarəng olduğu kimi, say etibarilə də çoxdur. Araşdırmalar nəticəsində dastanlar aşağıdakı kimi təsnif edilir:

I. Qəhrəmanlıq dastanları

1. Qədim bahadırılıq nağıllar; sehirlə nağıllar və əsətiri görüşlərə səsləşən qəhrəmanlıq dastanları.

2. Tarixi hadisələrlə səsləşən qəhrəmanlıq dastanları.

3. Adi qəhrəmanlıq dastanları.

II. Məhəbbət dastanları

1. Məhəbbətlə qəhrəmanlıq hədudlarında dayanan dastanlar.

2. Əl məhəbbət dastanları:

a) Nağıllarla bağlı məhəbbət dastanları;

b) Qədim eposla bağlı məhəbbət dastanları;

c) Yazılı ədəbiyyatla bağlı məhəbbət dastanları;

d) Orijinal məhəbbət dastanları;

3. Məcəzi məhəbbət dastanları:

a) Astral dastanlar;

b) Rəmzi dastanlar.

III. Ailə-əxlaq dastanları (3).

Bəzi tədqiqatçılar isə Azərbaycan dastanlarını aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq daha məqsədəuyğun hesab edirlər:

1. Qəhrəmanlıq dastanları.

2. Məhəbbət dastanları

3. Ailə-əxlaq dastanları (3).

Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanlarında xalqın həyatı ilə bağlı tarixi hadisələrdən, onun haqq-ədalət və azadlıq uğrunda apardığı mübarizədən bəhs edilir. Belə dastanların qəhrəmanları xalq içərisindən çıxmış mərd və igid insanlar olur. Qəhrəmanlıq dastanları əsasən, xalq qəhrəmanları haqqında olan rəvayət və nəğmələri əsasında yaranır. Ən məşhur qəhrəmanlıq dastanlarından biri də "Koroğlu" dastanıdır.

Koroğlu dastanı haqqında araşdırmalardan məlum olur ki, o, yarı mistik xalq qəhrəmanıdır. Rəvayətə görə, Koroğlunun əsl adı Rövşən olmuşdur. Koroğlu və silahdaşları haqqında yazılı mənbələrdə məlumat çox azdır. Tədqiqatçıların bəziləri Koroğlunun Xorasanda, digərləri Anadoluda, əksəriyyəti isə Azərbaycan ərazisində fəaliyyət göstərdiyini qeyd edirlər[4].

Şifahi xalq ədəbiyyatında Koroğlunun adı ilə bağlı hadisələr əfsanəviləşərək öz əksini "Koroğlu" dastanında tapmışdır. Dastanla hadisə və şəxsiyyətlər silsiləsinin tarixilik xətti pozulmamış, Koroğlunun igid döyüşçü, gözəl qoşmalar müəllifi olan istedadlı şair və aşiq olması tarixi həqiqət kimi qorunub saxlanılmışdır. Dastanda adları çəkilən şəxslərin (Giziroğlu Mustafa bəy, Kosa Səfər, Cəfər paşa, Hasan paşa və b.) əksəriyyəti tarixi simalardır. Koroğlunun əsas istinadgahı Çənlibel qalası olmuşdur. Bu gün də Azərbaycan ərazisində müxtəlif bölgələrdə "Çənlibel"

adlı çoxlu qalalar mövcuddur. XIX əsrə aid mənbələrdə yaşayış məntəqəsi kimi Çənlibelin adı çəkilir[4].

Dastandan məlumdur ki, Koroğlunun bir əlində qılınc, bir əlində saz olub. Döyüşə sazla girib, döyüşdən sonra da qələbəsini sazı sinəsinə basaraq təənnüm etməyə başlayıb. "Koroğlu" dastanındakı qoşmalar bu gün də böyükdən-küçüyə hamının dilinin əzbəridir. Təsadüfi deyil ki, dahi Üzeyir Hacıbəyli "Koroğlu" dastanı motivləri əsasında "Koroğlu" operası yazmış, operanın üvertürası isə, demək olar ki, bütün dövrlərdə Azərbaycanı tanıtmə himni kimi səslənmiş və səslənməkdədir[4].

Eposun meydana gəlmə amillərindən ilk dəfə əsaslı şəkildə bəhs açan türkmən alimi B. A. Kariyevin gətirdiyi dəlillər bizdə və başqa ölkələrdə irəli sürülən qənaətlərin özəyini təşkil edir. Daha doğrusu, E. Muşeq, A. Təbrizi, Ö. Çələbi, İ. Şopen, A. Xodzko, S. S. Penn, İ. Petruşevski və b. Koroğlu haqqında söylədiklərinə onun tədqiqatında daha geniş şərh verilmiş, bu səbəbdən də tarixi məxəzlərdən gətirdiyi sitatlar sonralar dərsləkləri bəzəmişdir[4]. Alim belə bir qənaətlə razılaşıb: "Doğrudan da, XVII yüzildə böyük şöhrət qazanmış Koroğlu adlı şəxs yaşamışdır. Azərbaycan və türkmən variantlarında göstərilir ki, Koroğlu tuk (daha dəqiq desək, təkə) tayfasından çıxmış türkmən idi və onun atası sultan Murada xidmət etmişdir".

Beləliklə, tarixi mənbələrdə Koroğlunun şəxsiyyəti haqqında ilk dəfə A. Təbrizi özünün 1662-ci ildə qələmə aldığı "Tarix" kitabında məlumat vermişdir. Şəhərlərin kasıb əhalisinin və kənd camaatının üsyan qaldırmasından bəhs açarkən o göstərmişdir ki, üsyan başçılarından birinin adı Koroğludur. Övliya Çələbinin XVII yüzilliyə aid "Səyahətnamə"sində də Koroğlu cəlalilər hərəkatının ən görkəmli nümayəndələrindən biri tək xatırlanmışdır [4].

A. Təbrizi İran şahı I Abbasın hakimiyyəti dövründəki hadisələrdən bəhs açmış və baş verən üsyana başçılıq edən şəxslərdən birinin adının Koroğlu olduğunu bildirmişdir. Qəribədir ki, o, indi aşuqların oxuduğu mahnıların çoxunun da Koroğlu tərəfindən qoşulduğunu vurğulayırdı. "Üsyankarlar özlərini "cəlalilər" (ərəb sözü "cəlal" - məşhur, şöhrətli, qorxu yaradan deməkdir) adlandırırdılar. Onlar şah və tərəfdarlarına qarşı amansızcasına vuruşurdular. O yazırdı: "Cəlalilər monarxa bütünlüklə tabe olmurdular; onların heç yerdə daimi yaşayış məskənləri yox idi; qabaqlarına nə çıxırdı, hamısını dağıdırdılar; haralara onlar haqqında heç bir məlumat çatmamışdı, tez oralara üz tutur, soyğunçuluğa başlayır, qənimətlər toplayır və yerdə qalan hər şeyi oda atırdılar"[4]. Dastanın Paris nüsxəsində qəhrəmanlar Cəlali Koroğlu və Nəzər Cəlali adıyla verilir. Molla Cumanın düzüb-qoşduğu dastanların birində də bu addan istifadə olunur: "Cəlali Məhəmməd və Tavat xanım".

1571-1573-cü illərdə Təbrizdə sənətkarlar və şəhər yoxsullarının böyük bir üsyanı olmuşdur. Çəkməçi, mahud toxuyan, şalvar-duz, dəvəçi, səbzəfruş və b. iştirak etdiyi üsyanı şah amansızcasına yatdırmışdır. H. Rumlunun, İ. Münşinin yazdıqlarına görə, üsyanda qəssablar silki mühüm rol oynamışdır. H. Rumlu pəhləvan hərəkatının başçılarından birinin adının Əvəz olduğunu yazır. İ. T. Petruşevski bunun Eyvaz ola biləcəyi fikrini irəli sürür. P. Əfəndiyev faktlar üzərində müqayisələr apararaq belə qənaətə gəlir ki, Eyvaz əvəzsiz bir pəhləvan, həm də Qəssab Alının oğludur. Belə olduqda dastandakı Eyvazın tarixi Əvəz-Eyvazın prototipi olmasına şübhə yeri qalmır [4].

1577-1578-ci illərdə Şirvanda da bir xalq üsyanı olmuşdur. Tarixçi H. Rum-lunun təsvir etdiyinə görə üsyan qəddarcasına yatırılmış və onun iştirakçılarından 400 nəfərin başı kəsilib şahın sarayına göndərilmişdir. P. Əfəndiyev İ. P. Petru-şevskiyə istinadən göstərirdi ki, Azərbaycan kəndlərində 35 növ vergi və mükəl-ləfiyyət tətbiq edilirdi[4].

Azərbaycan xalqının qədim mədəniyyət abidələrindən biri də “Kitabi-Dədə Qorqud” adı ilə məşhur olan qəhrəmanlıq dastanlarıdır. Dastan xalqımızın orta əsrlər həyatında baş vermiş tarixi, mədəni hadisələrin öyrənilməsi üçün çox böyük əhəmiyyətə malik olan bu zəngin xalq yaradıcılığı məhsuludur. Bu dastanlarda təsvir edilən hadisələr doğrudan da Azərbaycanda cərəyan edir. Burada Gəncənin, Bərdənin, Dərbəndin, Əlincə çayı və Əlincə qalasının, Dərəşam, Göyçə gölü və s. adları çəkilməkdədir. Daha doğru deyilsə, hadisələr Azərbaycan mühitində cərəyan edir.

“Dədə Qorqud”un Azərbaycanla bağlı olduğu vaxtilə müxtəlif məqsədlə Azərbaycana gəlmiş alimlərin, səyyahların əsərlərindən də aydın surətdə görün-məkdədir. Adam Oleari 1638 ildə Dərbənddə olduğu zaman, azərbaycanlılardan Dədə Qorqud hekayələrini eşitdiyini, Qazan xanın və arvadı Burla xatunun, eləcə də Dədə Qorqudun özünün burada qəbrləri olduğunu qeyd edir. Həmin əsrin ortalarında Şamaxıya gəlmiş səyyah Övliya Çələbi isə öz səyahətnaməsində Dərbənddə Dədə Qorqudun qəbri olduğunu və şirvanlıların bu qəbrə böyük ehtiram bəslədiklərini, hətta, etiqad etdiklərini yazır [1].

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları XI-XII əsrlərdə və daha əvvəllər (islamin yayılmasından qabaq) Azərbaycanda baş vermiş hadisələrlə səsleşir. Dastandakı hadi-sələrin əksəriyyəti Dəmirqapı Dərbənd, Bərdə, Gəncə, Dərəşam, Əlincə, Qaradağ, Göyçə gölü, Qaraçuq dağı və s. yerlərdə cərəyan edir. “Kitabi-Dədə Qorqud”u yazıya köçürən şəxs Dədə Qorqudu bu dastanların yaradıcısı, həm də iştirakçısı kimi təqdim edir. Bayat elindən çıxmış bu bilicini oğuzun müşkül məsələlərini həll edərək gələ-cəkdən belə xəbər verdiyini göstərir. Bəzi məlumatlara görə Dədə Qorqudun məzarı Dərbənddə yerleşir. XIX əsr səyahətçilərinin əsərlərində bu fakta rast gəlmək olar[1].

Müasir Azərbaycan cəmiyyəti “Dədə Qorqud” eposu ilə XX əsrin birinci ya-rısında tanış olmasına baxmayaraq, o, ilk növbədə milli ədəbi düşüncənin konkret mərhələ-sidir. Onun təşəkkül, formalaşma, canlı ifa dövrü var. Bu cəhətdən, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu həm də Azərbaycan ədəbiyyatının - ümumədəbi düşüncə ta-rixinin konkret bir dövrüdür [6].

Mədəniyyət ən geniş mənada insanın həyat fəaliyyətinin bütün əsas sahə-lərinin –maddi istehsal, sosial, siyasi münasibətlər, mənəvi inkişaf, məişət, insanlar arasında qarşılıqlı əlaqələrlə səciyyələnilir. Milli özünüdərk, milli ləyaqət, mədəni və siyasi qloballaşmanın əsas problemdir. Milli –mənəvi dəyərlər gələcək nəsillərə daha da zənginləşdirilmiş halda ötürülməlidir, çünki başqa cür mədəniyyət varlığını qoruya bilməz. Bu baxımdan xalqımızın qəhrəmanlıq dastanları milli kimliyimizin formalaşmasında mühüm rol oynadığı ki, bu kimliyin ortaya çıxarılmasında mühüm rol oynamaqdadır. Dastanlarda Dədə Qorqud kimi söz söyləyib, söz qoşan müdrik, Qazan xan, Qaraca çoban kimi qəhrəmanlar, eləcə də Koroğlu, onun silahdaşları ki-mi, qəhrəmanlar, onların düşməne qarşı mübarizəsi, haqq-ədalət uğrunda çarpış-ması milli kimliyin ifadə formalarından biridir.



### **Ədəbiyyat siyahısı**

1. Azərbaycan xalq dastanları 5 cildə, I-IV cildlər (tərtib edənlər: Ə. Axundov, M. H. Təhmasib), Bakı, Azərbaycan EA Nəşriyyatı, 1965-1968
2. Səfərli Ə., Yusifov X. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı. B., «Maarif», 1982, s. 7.
3. Ədəbiyyatşünaslıqterminlərilüğəti. Bakı-1978.
4. <http://anl.az/down/meqale/sherq/2011/iyul/190780.htm>
5. İsen M. Təzkiyədən bioqrafiyaya və seçilmiş məqalələr. Bakı 2012
6. İsmayilova Y. «Dədə Qorqud kitabı»və müasir Azərbaycan ədəbi düşüncəsi. Bakı 2011

## **AZƏRBAYCANIN QƏHRƏMANLIQ DASTANLARINDA MİLLİ KİMLİYİN İFADƏSİ**

### **Təranə Nəsimi Quluzadə**

The world states not depending on period of their independence, could not stay marginal from globalization movement and integration processes. Thus, the new attitude towards the solution of global, regional and local problems and issues of globalization and cultural integration is being observed in modern world policy.

In broader term culture is characterized by the all main fields of life such as material production, social, political relations, moral development, mode of life, the mutual relations between people. The national cognition and the national dignity are the main problem of cultural and political globalization. The national-cultural values should be conveyed to future generation in more enrichment form, otherwise the culture could not protect its existence.

The history is studied with the aim to repeat the occurred positive and to reject the negative events. Although we are far from the quality praised in heroic eposes of Azerbaijani people is currently very topical from the perspective of the expression of nation's identity. The expression of national honor, dignity, the respect to older, and the loyalty to country is really the embodiment of identity.

Taking into an account that the national values of nations are studied broadly in globalized world, the study of ancient identity peculiarity has a substantial role.

**Keywords:** the national identity in heroic eposes

# KEMALİZMİN YENİ TÜRK KİMLİYİNİN İNŞA EDİLMESİ SÜRECİNDEKİ ROLÜ

Tülay Aydın,  
Cengiz Şavklı

## GİRİŞ

İdeoloji kavramını kitlelerin endişelerine, eğilimlerine, taleplerine tercüman olan ve onlara yol gösteren düşünce yapıları olarak değerlendiren Türköne'ye göre temel alınacak asıl kaynak düşünce değil kitledir (Türköne 280). Kitleyi ve fert-toplum münasebetlerini ele alan ideolojiler, kendi içinde tutarlı bir düşünceler bütünü olarak sistemli bir içerik ihtiva ederler (Tunaya, Türkiye'de Siyasal Gelişmeler 118). Bu kapsamda Kemalizm ideolojisi kitlelere yön verme hareketi olarak ortaya çıkan ve eskiyi yıkarak yeni olanı bina etmeyi amaçlayan bir hareket olmuştur. Kemalizmin felsefi kökleri Osmanlı-İslam geleneğinden değil Fransız devrimine ve pozitivizme dayanmaktadır. Mustafa Kemal cumhuriyet öncesi ve sonrası arasında bir set çekmek istemiştir. Bununda ancak Cumhuriyet ilkelerini benimsemiş yeni bir devlet yapısı kurulmasıyla demokrasinin yerleşebileceğine inanmıştır. (Sevil 3607).

Karpat, ideoloji kavramını insanlara ortak bağları paylaştıklarını ve bu bağların üstün niteliklere sahip olduklarını ifade eden bir kavram olarak tanımlar (Karpat, Aydınlar ve Kimlik 77). Bir ideoloji olarak Kemalizm'de toplum üzerinde ortak bir bağ yaratmayı amaçlamıştır. Kemalizm, Tekin Alp tarafından bir *diriliş, teceddüt, inkılâp hareketi ve özel bir rejim ve sistem* olarak tarif edilmiştir (Özden 70). Eriş ise Kemalizm'i bir devrim olarak değil iki yüzyılı aşkın bir süredir yaşanan bir evrim süreci olarak niteler (Eriş 637). Yine bir başka tanımlamaya göre Kemalizm, 1930'lar boyunca toplumsal ve siyasi hayatın hemen her safhasında görülen ulusal ve uluslararası boyutları da olan bir süreci genel olarak isimlendirmesidir (Özçetin 170). Peyami Safa'ya göre Kemalizm bir oluş bir tekamül hali olduğu için varlığını kitaptan değil, hayattan almıştır. Bu açıdan Kemalizm, kendinden önceki hiçbir düşünce sistemine benzemez ve hiçbir kapalı ideolojiyle açıklanamaz (Yıldız 207).

Kemalizm ortak bir kanıya göre örgütsel olarak ve ideolojik bir boyutta İttihat ve Terakki'nin devamı niteliğinde olmuştur. Bazı farklılıkları ile beraber her iki harekette pozitivist nitelikli aynı kaynaktan beslenmişlerdir. Her iki yapıda modernleşme felsefesinin temelini milliyetçilik ve laiklik akımlarını yerleştirmişlerdir. Pan-Türkist ideoloji ve dini köktencilik reddeden anlayışlarını pozitivist felsefe ile güçlendiren İttihatçılar, Kemalist Türkiye'ye de bir fikri miras bırakmışlardır (Zürcher, 1994: 93-95). Kemalizm, ilk olarak Kurtuluş Savaşı sırasında İngilizler ve Fransızlar tarafından bir ideoloji olmaktan ziyade mevcut durumu ifade eden bir anlayış niteliğinde kullanılmıştır. İdeoloji olarak kullanımı ise Ahmet Cevat Emre tarafından kendi çıkardığı Muhit dergisinde olmuştur. Ali Naci Karacan tarafından çıkarılan İnkılap gazetesinde 2 Aralık 1930 tarihinde yayınlanan yazıda da Kemalizm ifade sine yer verilerek, Kemalizm'in bir doktrin olduğu nitelemesi yapılmıştır (Öztürk 91).

Kemalizm diğer adı ile Atatürkçülük, Cumhuriyet Halk Partisi programlarında

sürekli ve kalıcı bir siyasi ideoloji olarak nitelendirilmiştir. Temeli 1920'lere dayanan Kemalist ideoloji uygulamasını 1930'larda bulmuştur. Kemalistlere göre Kemalizm dünyayı ve toplumsal-siyasal yaşamı anlamlandıran ve yönlendiren geniş kapsamlı ve geleceği de kapsayan bir ideolojidir (Parla 20). Kemalist kadro, Batı tipi bir toplum yaratma amacını Batı'nın geçirdiği uzun ve sancılı süreç gibi bir soruna maruz bırakmamak için kısa ve etkili yollar bulma telaşına girmiştir. Bu kısa yollar altı ilke olarak nitelendirilen ve cumhuriyetin üzerine oturtulduğu temel prensiplerdir (Kongar 329). Öyle ki bu ilkeler 1937'de Kemalizm'in altı ilkesinin anayasaya girmesi ile Kemalizm, okullarda, basında ve orduda bir görüş empoze etme aracı olarak kullanıldı. Hatta Kemalizm "Türk Dini" olarak nitelendirildi (Zürcher, 2007: 265).

*"Kamâlizm, bir dindir ki onun en büyük ve ana sıfatlarından birisi de devrimci olmasıdır. (...) Kamâlizm ise tam bir ergişliğin bütün istediklerini toplayarak ulusu amacına yönelten bir din olmasına göre ne savsacı bir siyasa, ne oportün gündelik bir yönetge amacı gütmeyiz ve güttürmeyiz. Kararı kesindir: Mutlaka Türk Ulusunu bütün soysallıkların düzeyinden üstün yapacaktır."* Şeref Aykut'un bu sözleri Kemalizm'e yüklenen yoğun anlamı görmek açısından önemlidir (14-17). Kemalizm, toplum nezdinde ki meşruiyetini ancak bilimsel ve evrensel doğrular üzerinden sağlamayı amaçlamıştır. Bu anlamda Kemalizm açıklayıcı değil eyleme dönüktür ve bu nedenle bilimsel bir dayanağa ihtiyaç duyar. Bu temeli pozitivizmde bulmuştur. Mahcupyan, Kemalizm'in pozitivizmin toplumu nesnelleştirme ve homojenleştirme gibi özelliklerini bir araç olarak kullanma eğiliminde olduğunu ifade etmiştir (104).

Kemalizm bir ideoloji olarak Cumhuriyet yıllarında geliştirilmiştir. Atatürk'ün ve yakın arkadaşlarının bağlı oldukları bazı felsefe ve siyasi inançları vardır. Bunlardan biride tüm modernleşmeyi sağlama ve Türk devletinin milli kimliğini Osmanlı Devletinden modern Türkiye Cumhuriyetine dönüştürmeyi sağlama amacıydı. Atatürk Devrimlerinin amacı Türk toplumunun modernleşmesidir. Osmanlı ıslahat hareketleri Osmanlılık, Milliyetçilik ve İslamlik gibi birbiriyle çelişki halinde olan kavram ve görüşlerin etkilerini taşıırken Kemalizm bu çelişkilerden uzaktır. Çünkü modernleştirmeyi gerçekleştirmenin ancak milli ideoloji ile olacağına inanır. Atatürk Devrimleri ve Kemalizm'i tüm modernleşmeyi açık ve kesin olarak amaç edinmiş ilk Türk Modernleşme hareketi ve ideolojisi olduğunu söyleyebiliriz. Kemalizm Türk sayasal eliti tarafından kabul edilebilen tek ideoloji olmak durumunu ve önemini korumaktadır. (Kili23-31). Buna karşın Kemalist modernleşme felsefesinin temelinde dine dayalı ideoloji yerine ulusal ideolojiyi, modern devlet biçimi olarak laik cumhuriyeti, modern hukuk ve eğitim sistemini egemen kılma amacı vardır (Tazegül113).

İhtilalin liderliğini yapan Atatürk önderliğindeki Türk siyasi eliti Kemalist ideoloji'yi benimseyerek olağanüstü bir birliğe kavuşmuştur (Kili 22). Kemalist devrim, başlangıç aşamasında toplumsal ve ekonomik bir amaç gütmemiş siyasi ve ideolojik bir devrim niteliği taşımıştır. Ancak sonuçları itibariyle toplumsal ve ekonomik bir devrime dönüşmüştür (Genç 160). Atatürk Devrimi Türk toplumunun yaşayış, düşünüş ve duyuş sisteminde batılılık yönünde, 200 seneye yakın bir zamandan beri görülen değişimlere kuvvet ve kesinlik kazandıran bir hareket olmuştur

(Giritli 293). Atatürk konuşmalarında esasen sürekli olarak *batı medeniyeti* vurgusundan ziyade *muasır medeniyet seviyesine* yükselmekten bahsetmiştir. Bu durum modernleşme sürecindeki asıl hedefin ne olduğu sorusuna yanıt vermektedir (Sarıbay 196). Yeni onur ve bilim anlayışı temelinde halk, Osmanlı Devletindeki ümmet kimliğinin seküler bir yorum ile modernleştirilmesinin nesnesi konumunda olmuştur. Türk modernleşmesinde de halk nesne konumunda denetlenmesi ve değiştirilmesi gereken bir yapı olmaya devam eder (Keyman19).

Kemalizm, 1927, 1931 ve 1935’de toplanan CHP kurultaylarda bir ideoloji olarak geliştirilmesi için çabalarda bulunulmuştur. Dördüncü Büyük Kurultayınca kabul edilen programda Kemalizm 4 esas ve 6 ilkeden oluşmaktadır (Kili 26). Atatürkçülüğü, Osmanlı Devleti’nin bazı yapısal unsurlarını değiştirerek dünya uygarlığına doğru yol alan bir toplum yaratmak olarak değerlendiren Mardin, altı ilkeden oluşan bu görüşü bir öğretiy olarak değil ilkeler bütünü olarak nitelendirmiştir (Mardin 181).

### **1. Kemalizm’in Yeni Kimlik İnşası Sürecindeki Rolü**

XIX. yüzyılla beraber ortaya çıkan gelişmeler imparatorluk içinde Türklerde de ulus devlet idealini ortaya çıkarmaya yetmişti. Bu nedenle Milli Mücadele Osmanlı Devletini kurtarmayı değil yeni bir devlet kurma idealini gerçekleştirmek amacıyla başlatılmıştır. Bu süreçte yeni kurulan rejim modern ve ulusal bir devlet projesini gerçekleştirmek amacıyla yola çıkmıştır (Kazancıgil195). Tek parti döneminde devrimlerin bekçiliği ve koruyuculuğu görevini üstlenen cumhuriyet bürokrasisi Osmanlı toplumunun çoklu yapısına bir tepki olarak yeni bir ulus inşa etme projesini yürütmekle görevli kılınmıştır.

Yeni bir kimlik inşa etme süreci temel olarak Tanzimat ile başlamış olmakla beraber esas gelişimini Genç Türk ideolojisinde bulunmaktadır. Genç Türkler, Kemalist ideolojinin temeli niteliğinde olan burjuva ideolojisi yaratma hedefini gütmekteydi. Bu düşünce de Avrupa’daki meşrutiyet ve demokrasi isteklerinin baş temsilcisinin burjuva olmasından kaynaklıdır. Aynı ideoloji Cumhuriyet Türkiye’inde de yansımaları bulmuş 1931 yılına dek bu amaç iktisadi politikanın amacını oluşturmuştur (Sarıbay 197). 08. 11. 1928 tarihinde kurulan IV. İsmet İnönü hükümetinin programında toplu bir kalkınma için ve yeni devletin inşası için devletin en büyüğünden *en küçüğüne kadar bütün memurları millet mektepleri teşkilatında ihtiyaca göre çalıştırmak* gereğinden bahsedilmiştir (Kantarcıoğlu 35).

Yeni bir ulus devlet yaratımında etkili olan aşamalar şu şekilde sıralanmıştır: 1. Bütün ülke topraklarında geçerli bir kamu gücünün oluşması 2. Din ve dil ifadelerinde oluşan bir standartlaşma 3. Egemenliğin meşru zemine taşındığı anayasal düzenin tesisi 4. Siyasal vatandaşlık ve toplumsal refahın yerleşmesini öngören bir sosyal devrimin sağlanması (Akbaba 5). Modernleşmeci seçkinlerin uyguladığı politika Osmanlı Devleti’nden kalan bütün unsurları toplum nazarında eski ve işlevsiz olarak göstermek olmuştur. Buna göre eski rejim, eski yazı, eski millet, eski gelenek ve eski tarih üzerinden yeni vurgusu işlenmeye çalışılmıştır (Demir 82). Resmi devlet ideolojilerinin uygulama süreçleri zamanla tavizsiz ve sert bir tutum ile bu ideolojiyi koruma güdülerini nedeni ile toplum üzerinde bir baskı yaratma vesilesi olarak kullanılmıştır. Bu durum baskı altında kalan toplumun resmi ideolojiyi karşısına

alarak mücadele etmesine sebep olmuştur. Böylece bu mücadele alanının en önemli araçlarından biri olan eğitim, devletin bir doktrin yaratma ve bunu yansıtma sürecinin temelini oluşturmuştur (Mahcupyan96).

Kozmopolit bir yapılanmanın ulus devlet olma yolundaki bir milleti yönetmeyeceği tezini ileri süren Kemalist felsefe uzun süredir yönetimden uzaklaştırılan ve etrak-ı bi-idrak olarak aşağılanan bu insanlara, yeni bir kimlik ve benlik kazandırma zamanı geldiğini iddia etmiştir (Türkdoğan71). Bu yöndeki önemli adımlardan biri de Teşkilat-ı Esasiye Kanununda yapılan değişiklik ile *Memalik-i Osmaniye* terimi yerine *Türkiye* sözcüğünün kullanılması olmuştur. Bu durum aynı zamanda ülke topraklarının Misak-ı Milli'ye göre belirlenen yeni bir ulus anlamında bütünlerken, çok uluslu feodal imparatorluk ve toprakları anlayışından ulusal devlet, ulusal yurt ve anavatan anlayışına geçişi simgeleyen bir anlam ifade etmiştir (Tanör 263).

Askeri liderler ve kurucu kadrolar devrim hareketini eski ve yeni arasında katı bir tercih yapmak olarak nitelemişlerdir. Buna göre ülkenin geri kalma sebebi halkın eski kurum ve alışkanlıklardan kopmadaki isteksizliğidir. Türk halkı modern dünya ile rekabet etmek için Türk ulusunun kendi yakın geçmişinden özellikle Osmanlı tarihinden koparılmalıdır. 1925 tasfiyesinden sonra Atatürk'ün çevresinde toplanan çekirdek kadro, yeni ulaşılanın, elde edilenin, yeni benimsenen her şeyin geçmişten devralınan ve eski olarak tanımlanan her şeyden mutlaka daha üstün ve makbul olduğu kanısındaydı (Kasaba 12-13). Yeni ulaşılan ve yeni elde edilen çok uluslu imparatorluk bakiyesinden arda kalan yeni Türk kimliği üzerine kurulu yeni ve homojen bir düzen olacaktır. Özellikle değişik etnik grupların var olduğu bir yapı içinde Osmanlı Devleti bu gruplara müdahale etmek yerine devletin üzerinde yer alacağı homojen bir kütle yaratmaya çalışılmıştır. Bu seçkin grup "devlet'e millet lazım" mantığı ve "halk için halka rağmen" felsefesini barındıran bir yöntem ile hareket etmiştir (İnsel 42).

Kemalizmin yeni bir ulus inşa etme sürecindeki merkezi ve hayati rolü belirlemiş olduğu temel ilkeler etrafında yapılanmıştır. Altı ilke çerçevesinde doktriner bir mahiyet alan Kemalist felsefe bu noktada devletçilik ilkesini inkılapların yerleşmesi ve korunması amacıyla bir baskı aracı olarak kullanmıştır. İmparatorluk bakiyesinden yeni bir ulus yaratma faaliyetinde Kemalist Devletçilik önemli bir rol oynamıştır. Bunu uygularken sert ve katı bir politika gütmüş ve birçok muhalif unsurun sesini kısmıştır. Kemalizm'in temel prensiplerini oluşturan altı ilke devlet karşısında bireyi savunmasız bırakan devletin çıkarlarını ön planda tutan bir anlayış sunar. Bu durum katı bir devletçi anlayış uygulamasını gösterir. Kemalist rejim bunu yaparken meşruiyet gerekçesi olarak ulusun ve bireyin çıkarlarını koruyacak tek ve yetkin mercinin devlet olduğu vurgusu yapar (Beriş24; 33; 35). Bu anlamda Türkiye'de devlet, millet kavramından daha önemli bir anlam ifade ederken milletin meşruiyetini sağlayan devlet olmuştur (İnsel 53). Ulus devlet kavramı çerçevesinde öncelik devletin olurken, devlet anlayışı Alman geleneği içinde gelişmiştir. Ulus anlayışı ise Fransız İhtilali ile ortaya çıkan halk egemenliği kavramını temsil etmekteydi (Çaha103).

Kemalist felsefe temelinde devletçi bir argüman ile yeni bir ulus yaratma te-

melinde olan bürokratik kadrolar bu amaçlarına ulaşmak için otoriter metotlar kullanmışlardır. Kemalizm'in öngördüğü aydınlanmacı fikirlere karşın zamanla otoriter bir şekil almasını Söğütü, üç temel öğeye bağlar. Buna göre birinci etken zayıf tarihsellik nedeniyle modernleşme olgusu seçkinlerce ve dolayısı ile devletçe üstlenilmiş olmasıdır. Diğer etken modernleşmenin garantör uygulayıcısı olarak Tek Parti rejiminin meşrulaştırılma gerekliliğidir. Bu meşruiyet gereği de yeni bir ulus ve ulusal ekonomi yaratma açısından önemli bir güç oluşturmuştur (Söğütü 175). Bütün bu yorumlara karşın Kemalizm devrimci ve reformcu misyonu ile bir ihtilal hareketi olma hüviyetini taşır. Nitekim Mardin'e göre Kemalizm hem reformcu hem de ütopyacıdır. Maddi bir varlığı olmayan bir toplum imgesinden hareketle modern bir toplum inşa etmeyi amaçlaması açısından ütopyacıdır. Öte yandan bu tasavvurun yaşama geçirilmesini toplumsal değişme olarak algılaması nedeniyle de reformcu bir karakter arz eder. Bu sebeple Kemalizm hem bir toplum tasarımıdır hem de toplumsal değişim projesidir (Keyman 18).

Ulus devlet anlayışının temel problematiği merkezin güçlü yapısını korumakla beraber çevredeki kültürel biçimleri ve sembolik kimlikleri reddetmesidir. Keza ulus devlete göre çevre modernleşecek, rasyonelleşecek ve çağdaşlaşacak modern bir ulus olarak değerlendirilir (21). Bu rasyonel modernleşmenin sağlanabilmesi için temel hareket noktası ise eski ile bağların koparılmasıdır. Cumhuriyet döneminde uygulanan modernist yaklaşım toplumun Osmanlı geçmişini silerek bir belleksizleştirme eğilimine girmiştir. Ancak bunu yaparken kesin ve bitirici yöntemler kullanmamıştır. Bu nedenle ulus devlet yapımında bu amaca yönelik olarak Osmanlı devletinden kalan bürokratik kadrolardan faydalanarak metodik olarak bir devamlılık içerisine girmiştir (Genç 160).

### **1. 1. Ulusal bir kimlik yapımı sürecinde Din**

Dinin toplumsal değişme üzerindeki etkilerine yönelik olarak yapılan araştırmalar dinin toplumsal değişimi yavaşlatıcı, engelleyici ve frenleyici bir etki ile tutucu bir yapı gösterdiğini savunmuştur (Okumuş 326). Nitekim İslam'ın da modernleşme önünde bir engel olduğu ve toplumun her noktasına nüfuz etmiş olması nedeniyle sıkı bir denetime tabi tutulması gerektiği görüşü hâkim olmuştur. Buna binaen İslam'ın topluma egemen bu gücünün serbest kalması halinde kolayca ve hızla siyasallaşabileceği kaygısı söz konusu olmuştur (Şen 65). Okumuş'a göre İslam toplumları, insanların devlete ve devlet adamlarına biat etmelerinde dinin siyasete dair öngörülerini temel alır. Bu nedenle fasık ve zalimde olsalar halife ve sultana itaatin esas olduğu belirtilmiştir. Buna göre İslam'ın bireyler üzerindeki bu biat edici etkisi toplumun yönetici seçkinlerden gördükleri haksızlığa karşı sabretmeyi ve susmayı benimsemesini sağlamıştır (327). Sultan ve Hilafete köklü bir bağlılık gösteren İslam toplumları dinden arındırılmış yeni düzenlere kuşku ile yaklaşmaktaydılar. Türk modernleşme ve yeni ulus yaratma sürecindeki temel hassas noktada bu biat kültürünün yeni bir merkeze taşınarak sürdürülmesi anlayışı olmuştur. Ulusal kimlik yapımı sürecinde Kemalistlerin önündeki en önemli engel Batılı ve modern bir Türkiye'nin inşasında siyasal, toplumsal ve kültürel etkileri oldukça yaygın görülen İslam dininin etkilerini pasifize etmektir (Sarıbay 200).

Tanzimat laikleşme yönünde önemli adımların atıldığı bir dönem olmuştur.

Ulema, Tanzimat döneminde yargı ve hukuk alanında yapılan yenilikler ile daha arka plana itilmiştir. Laik hukuk sistemi ile ulemanın yargıdaki etkinliği sekteye uğratılırken, eğitim kurumlarının sivilleştirilmesi ile etkinlikleri sınırlandırılmıştır. Osmanlı bürokratları devletin temel yapısını korumak adına üstlenilen misyonu *Din ü Devlet* olarak adlandırmışlardır. Buna göre din devletten önce gelir (Mardin 211-212). Pozitivist etkilerle beraber Osmanlı Devleti'nin son döneminde başlayan laikleşme süreci hızlanmış ve dinin etkinliği azaltılmaya çalışılmıştır. Pozitivist etki ile hareket eden bir düşünürler grubu çeşitli dergi ve yayınlarda materyalist bakış açısını yansıtan yazılar kaleme almıştır. Bu pozitivist etkiler, Askeri Tıbbiye'de ders veren Claude Bernard'ın etkisi ile daha ileri giderken, 1894'te yayınlanan Servet-i Fünun dergisi pozitivism fikrinin Osmanlı Aydınına yeni bakış açıları sunmuştur (195-197). Kemalizm'in pozitivism ile ilişkisinin bariz olarak ortaya çıktığı nokta laiklik düşüncesinde yer alır. Laiklik ise hürriyetçilerin uğradıkları son ve doğal durak olarak ilk tanımlaması Sultan Abdülaziz tarafından 1868 Şura-yı Devlet'in açılış nutkunda ifade edilmiştir (Tunaya, Türkiye'nin Siyasi Hayatı 178). Sonrasında Laiklik, Milliyetçilik kavramı ile beraber Jön Türk ideolojisinde 1913'ten itibaren yer bulmaya başlamıştır (Zürcher, 2007: 264).

Pozitivizmin Kemalizm üzerindeki etkisi iktisadi ve kültürel düzeylerde olmuştur. Buna göre iktisadi anlamda hızlı kalkınma ve sanayileşme ile muasır medeniyeti yakalama fırsatı olarak nitelendirilmiştir. Kültürel düzeyde ise en önemli etkiyi laiklik anlayışında yaratmıştır. Kemalizm pozitivismin boş inançlara dayalı dinsel dünya görüşünü reddeden anlayışı çerçevesinde laikliği bir politika haline getirmiştir. Yine bu doğrultuda din adamlarının siyasal etkinliğini bilimle ikame etmek ve İslamiyet'te bir reform düşüncesini dışlayarak yeni bir inanç sistemi oluşturmayı hedefleyen bir amaç güdülmüştür (Baydur 590).

Laikliğin, toplumsal yapının Tanrısal bir düzenleme ile değil tabiat kuralları ile bağlantılı olduğunu savunan yapısı Atatürk tarafından laikliğin temel bir değişim unsuru olarak ele alınmasını sağlamıştır. Nitekim Atatürk bilimi, Batılılaşmanın bir aracı olarak kullanırken dinin bu amaçla kullanılmasına karşı çıkmıştır (Mardin 191). Laiklik, Cumhuriyet bürokrasisinin taviz vermediği ve en çok üzerinde durduğu konu olmuştur. Yeni ve resmi bir din yorumu ile toplumsal dönüşümü sağlamayı amaçlayan kurucu elitler toplumun yüz yıllardır süren gelenekle bağlarını koparmayı amaç edinmiştir. Toplum dönem dönem tepkisini isyan, sivil itaatsizlik gibi yöntemlerle göstermiştir (Demir 83). Topluma akılcı-laik mantalitenin yerleştirilmesi görevi modern bilime vakıf ve toplumdan bu yönüyle üstün görünen bürokrat aydınlar tarafından üstlenilmiştir. Toplum arzu edilen akılcı görüş açısına kavuşuncaya kadar siyasi kararların alımı sürecinde aydınlar birinci derecede önemli olmuştur (Söğütü 54).

Kemalist reformların laik karakteri üç aşamada gerçekleşmiştir. Öncelikli olarak devlet nazarında laikleşmek, ikinci olarak geleneksel İslami unsurlara karşı muhalefet etmek ve son olarak toplumsal hayatı laikleştirmek (Zürcher, 2007: 272). Laiklik, bu politikanın uygulanması konusunda önemli bir araç olmuş ve ilk örneğini Tevhid-i Tedrisat üzerinde bulmuştur. Bu kanun ile eğitim üzerinde sınırlayıcı tedbirler koyulmuş bu vesile ile din adamlarının etkisini sınırlamak ve kültürel olarak homojen bir ulus yaratmak iddiasında olmuştur (Karpaz, Osmanlı'dan Günümüze

Asker 241). Ancak bu durum pek kolay olmamıştır. Nitekim İslam'ı toplumsal düzenle doğrudan ilişkili addeden kimilerince İslam'ın bu yelpazeden çıkarılması imkansız idi. Atatürk'ün bu karşı duruşunu sorgulayan Mardin, her şeye karşın bu iddianın sürdürülmesini Batılı anlamda okullaşmaya ve Batılı fikirlerin Atatürk'ü derinden etkilemesi ile açıklar (Mardin 192). Nitekim Cumhuriyet döneminin önemli düşünürlerinden ve yönetici olmayan seçkinlerinden olan Tekin Alp, kurucu ideolojinin dini niteliklerini belirlemede önemli bir şahıs olmuştur. Yine Atatürk üzerinde etkisi bulunan Ziya Gökalp'in İslamlaşmak ritüelini terk ederek Türkçü ideolojiyi tamamen Batılılık ile hasretmek düşüncesinde olmuştur (Özden 53).

Laiklik, halk-seçkin arasındaki soğuklu artırıcı ve amaçlı bir uğraş olmuştur. Kemalist aydınlar halk ile aralarındaki bu kopukluk ve soğukluğu din ve laiklikle ilgili konuda da sürdürmüştür. Laiklik, Aydınlar için halktan ayrılmanın bir aracı haline gelmiştir (Tunçay 214). 1923'ten itibaren seçkinler öncülüğünde gerçekleştirilmeye çalışılan "din değiştirme" operasyonu merkezi devlet geleneği sayesinde görünürde bir başarı kazanır. İnsel, resmi ve halk dini olarak ikiye ayırdığı din değiştirme konusunda ilkinin dönüşümünün devlet gücüyle sağlanması nedeniyle bir zorluk olmadığını buna mukabil halk dininin devlet uyumlu hale gelmesinde önemli bir engel oluşturduğunu ifade eder. Hatta bu halk dininin devletin, toplumsal dönüşümü sağlama konusunda yerleştirmeyi amaçladığı kuralların saptırabileceği kuşkusuna sahip olduğunu belirtir (İnsel 42-43). Laiklik, Türk modernleşmesinin en önemli dayanaklarından biri olmuştur. Cumhuriyet rejiminin içindeki siyasal iktidarın kurum ve eylemlerine meşruluk zemini oluştur (Merter 659). 1937 yılında yapılan değişiklik ile Türkiye bir dünya devleti olduğunu anayasal bir zemine oturtmuştur. Bu düzenleme ilmiye sınıfının tekeli devlet üzerinden alırken, devlet işlerinin yürütmesi için şer'i makamların izin ve onayına gerek kalmamıştır (Tunaya, Türk Siyasal Hayatında 142).

Batı'da laiklik anlamında modernleşme Kilise ve ruhban sınıfına karşı bir mücadele şeklinde gerçekleşirken, Türkiye'de bu iki kurum benzeri bir yapılanma söz konusu olmadığı için farklı bir mücadele olmuştur. Buna göre amaç toplumun hemen her katmanına işlemiş derin ve kapsamlı bir İslam etkisini azaltmak olmuştur. Bu noktada görev alan seçkinler dini toplumsal hayattan uzaklaştırma çabalarına girmişlerdir (Vatandaş 1686-1687). Modernleşme sürecinde azınlık konumuna düşen ulema ve ilmiye sınıfına düşen rol İslam ile toplumsal değişimi uyumlu hale getirmektir. Bu vesileyle din modernleşmenin temel araçlarından biri haline getirilmiştir (Karpas, Osmanlı'dan Günümüze Asker 218). Dini sınıf ve ulemanın modernleşme karşısındaki etkinliğini kırmak için bir dizi çalışma yapıldı. Çok kadımlı evlilik yasaklandı, kadınlara boşanma hakkı tanındı, sarık ve fes giyimi yasaklandı, alkollü içecek satışı serbest bırakıldı, Atatürk heykel ve resimlerinin asılması sağlandı ve nihayet 1932'de il kez Türkçe Kuran okunmasıyla yapılan devrimin kararlılığı muhafazakâr bilinçaltına işlendi (Shaw 457). Laik modernleşme kapsamında Latin harflerinin kabul edilmesi aydın ve bürokratlar üzerinde Batılı anlamda gelişmeler ortaya çıkarmıştır. Bu grup Arap ve İslam dünyası ile bağları koparmaya başlamış, yeni yazma ve okuma diline paralel olarak saf ve orijinal bir Türkçe kullanma eğilimine sahip olmuşlar, Batı dillerini öğrenmişler ve radikal değişiklikler yapmışlardır. Bu



noktada sosyal yaşamın laik çizgileri özellikle kadınlar üzerinde sosyal ve fiziki özelliklerinde örtünme ve cinsel fark göz etmeme gibi değişimler ortaya çıkmıştır (Göle 1604). İslam dininde reform ve modernleştirme amacına yönelik olarak 1928 yılında bir komisyon kurulmuştur. Komisyonda ilahiyatçılar ile beraber psikoloji ve mantık hocalarının da katılımı sağlanmıştır. Raporu göre din bir toplumsal kurumdur ve toplumlar gibi modernleştirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Buna göre camilerin düzeninden, ibadetin ilham verici bir teşvik ile modernleştirilmesine kadar birçok adımın atılmasına yönelik tavsiyeler yer almıştır. Bu tavsiyelerden sadece ezanın Türkçeleştirilmesi uygulama şansı bulmuştur. Arapça ve Farsçanın kaldırılması ile Fakülteye olan ilgi ve alaka azalmış ve nihayet 1933'te kaldırılmıştır (Lewis 409-410). Osmanlı Devletinde din önemli bir olgu olarak yer almıştır. Hükümeti zor kullanarak ele geçirme durumu ancak din ile ilgili işler bozulmadığı ölçüde uygun bulunmuştur (Oğuzoğlu 43).

Modern Türkiye'nin modernitesi modernleşmeyi içselleştirmek yerine yaşam tarzı olarak değerlendirmiştir. Karpat'ın deyişiyle moderniteyi yeni bir din olarak öne çıkaran bakış açısı toplumdan inancını terk yönünde bir talepte bulunmazken, laikliği bu konuda önemli bir araç olarak gördü (Osmanlı'dan Günümüze Asker 241). Atatürkçü ideolojinin seküler uygulamaları zamanla dinsizlik propagandasının en önemli malzemesi haline gelmiştir (Heper 135). Kemalistler çoğunlukla dinin kendisi ile mücadele etmediklerini savunarak, esas mücadeleyi batıl inanç ve medrese skolastiğinin gerici görüşleri ile mücadele ettiklerini belirtmişlerdir (Tunaya, Türk Siyasal Hayatında 122).

Din ve bilim çatışması dönemin modernleşmeci yaklaşımının temel sorunu olmuştur. Bu anlamda öncelik dinin yerini bilimin alması ve bilimsel bilgi birikimi ile halkın tanıştırılması gerektiğini savunuyorlardı. Bu anlayışa göre Batı tarzı bir ilerleme ancak toplumun sekülerleşmesi ile mümkün olacaktır (Söğütü 54). Türk Devrim mücadelesinin temel fikri cehalet, yobazlık ve *mazide sığınak arayarak yenilikleri önleme* girişimleri ile mücadele etmek ve Garb'ı Şark'ı olmayan müspet ilme ulaşmaktır (Tunaya, Türk Siyasal Hayatında 133). Atatürk, Kemalist ilkelerin önce seçkinlerce benimsenmesi için uğraşmış ve Kemalizmi kendi kişiliğinden uzaklaştırmayı amaçlamıştır. Bunu gerçekleştirme amacıyla Çankaya sofrasını bir okul gibi kullanmıştır (Heper, 1986: 239). Cumhuriyet döneminin resmi ideolojisini benimseyen kuşaklar yerel, dinsel ve etnik sınıfları tam anlamıyla reddettiler. Bu durum sert ve kasvetli merkezi yeniden çevrenin karşısına çıkarmaya yetti. Böylece uzun yıllar sürecek yeni bir merkez-çevre kopukluğu ortaya çıkarmış oldu (Mardin, 1986: 125).

Seçkinler, halk kültürünün en sağlam şekilde muhafaza edilen ve Mardin tarafından *halk islam*'ı olarak nitelendirilen din olgusunu kendileri dine yakın kişilikler olsa bile küçümsemişlerdir. Cumhuriyet seçkinleri İslam'ın kişisel niteliklerini başka bir yapıya devredebileceklerini düşünmüşlerdir (Mardin, 1993: 147). Türköne'de benzer şekilde Cumhuriyet ideolojisinin dini tekeline alarak devlet idaresi altında bir resmi İslam oluştururken halkın bu dönemde halk İslamı'nın daha da içine kapandığını ifade eder (Türköne, 1995: 33).

## 1. 2. Ulusal bir kimlik yapımı sürecinde Milliyetçilik

Osmanlı Devleti'nin son dönemine damgasını vuran milliyetçilik akımı, devletin dağılma sürecinde önemli bir etken olmuştur. Çok uluslu yapıya sahip devlet bir yandan hürriyet, eşitlik gibi temel hakları verirken öte yandan farklılıklarının bilincine ererek ayrılma emareleri gösteren bu ulusları bir arada tutmak için Osmanlılık düşüncesini ortaya atmıştır (Sürgevil 7). Bu sürecin ortaya çıkışında temel etken devletin kurtulabilme gerekçesine verilen cevabın dini istemin yerine hemen her reformda izini taşıyan milliyetçilik prensibine yönelmiş bulunmasıydı. Keza din eski *devletin meşrulaştırıcısı* olarak görüldüğü için varlığı sağlanılan yeni devlette ulusalcı bir yapının önu açılmış oluyordu (Keyder125). Kemalizm'in milliyetçilik temeli entelektüel anlamda bir gelişim göstermesine karşılık, sosyolojik temeli Türkiye şartlarında zayıf bir temel teşkil etmiştir. Bu anlamda milliyetçilik siyasal olarak inşa edilmeye çalışılmıştır. Yeni, homojen ve bütün bir millet yaratılması sürecinde milliyetçilik aktif bir rol oynarken, laiklikte bu bütünlüğün temelindeki zihni aydınlığın temsilcisi olacaktır (Şen 62).

Ulus devlet kimliğinin oluşumunda temel noktalardan biri olan ulus, siyasal iktidarın toplumsal yapılanmada bürünmüş olduğu tek meşru kurgu kaynağı olarak nitelenirken milliyetçilik ise bu meşru kaynağın tek geçerli siyasi hedef olduğu vurgusunu yansıtan ana akım olarak simgelenmiştir (Akbaba 12). Milliyetçilik kavramı kendine mahsus özellikleri olan insan topluluklarının töre, tarih, gelenek gibi içsel dinamiklerinin dışsal unsurların etkisi ile şekillendirildiği bir anlam ifade eder (Öke 20). Türk milliyetçiliği üç aşamada incelenmiştir. Ahmet Vefik Paşa'nın temellerini attığı milliyetçilik prensibi Türk Ocaklarının kuruluşuna kadar olan evre ki bu safha fikri safha olarak nitelendirilmiştir. Romantik safha 1912-1931 arası Türk Ocakları devresini kapsar. Son evre ise iradi milliyetçilik olarak nitelenen Atatürkçülük ve Atatürk Milliyetçiliği safhasıdır (Ergün 193). Milliyetçilik, ilk olarak İttihatçılar tarafından bir millet inşasının ana unsurlarından biri olarak kullanılmıştır. Ancak milletle devlet arasındaki ilişkinin yapısı, geleneksel yönetim felsefesine bağlı bir noktada kalmıştı. Jön Türk yönetimi Arnavut ve Arapların Türkleştirilmesine yönelik bir politika gütmüş ancak bu çaba modern anlamda bir millet olamamışken devleti bir milli grupla özdeşleştirme çabası nedeniyle başarısız olmuştur (Karpat, Osmanlı'dan Günümüze Asker 218). Bu dönemdeki çabalar Türkçülük boyutunun fark edilmesiyle yeni bir yön almıştır. Türk Yurdu dergisi, Türk Ocaklarının faaliyetleri ile önemli bir faaliyet alanı haline gelmiştir (186). Milliyetçilik fikri Kurtuluş Savaşı ile bir hedef haline almış ve devletin doğmasına önemli bir etken olmuştur. Devlet milletten önce doğmuştur. Artık millet bilincinin oluşturulması temel şiar olmuştur. Bu süreçte bütün kadroları ile bürokrasi, subaylar, aydınlar ve devlet memurları milli devletin yaratılmasında seferber edilmiştir (223). Ancak bu yıllarda milliyetçi bir söylemden bilhassa imtina edilmiş ve çeşitli ittifaklar yoluyla kurtuluşun sağlanması amaçlanmıştır. Cumhuriyet ile beraber milliyetçilik söyleminde yaşanan keskin geçiş Mustafa Kemal'in adım adım izlediği stratejinin bir ürünü olmuştur (Özbudun 152-153).

Atatürk, milliyetçi söylemin köklerine inerken şu ifadelere yer vermiştir: “Bi-

*zim milletimiz, milliyetini ihmal edişinin çok acı cezalarını çekmiştir. Osmanlı İmparatorluğu içindeki çeşitli toplumlar hep milli inançlara sarılarak, milliyetçilik idealinin kuvvetiyle kendilerini kurtardılar. Biz ne olduğumuzu onlardan ayrı ve onlara yabancı bir millet olduğumuzu sopa ile içlerinden kovulunca anladık. Kuvvetimizin zayıfladığı anda bizi hor ve hakir gördüler. Anladık ki kabahatimiz kendimizi unutmuş olduğumuzmuş. Dünyanın bize hürmet göstermesini istiyorsak ilk önce bizim kendi benliğimize ve milliyetimize bu hürmeti; hissi, fikri ve fiili olarak bütün davranış ve hareketlerimizle gösterelim; bilelim ki milli benliğini bulmayan milletler başka milletlerin avidir. ” (Atatürkçülük 59). Yine Atatürk’ün millet tanımlamasına göre millet, dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasi ve içtimai heyettir (İnan 18).*

Kemalist program çerçevesinde bir modernleşme ve ulus devlet ideali olarak merkeze alınan milliyetçilik cumhuriyet ile beraber kendine bir uygulama alanı bulmuş oluyordu. Bu anlamda Kemalizm, milliyetçiliği reddeden diğer ideolojilerden bu ideoloji ile toplumu yeniden yaratma ve birliğini sağlama prensipleri nedeni ile ayrılır (Arat 223). Bağımsızlık Savaşını kazanmış olmanın verdiği krediyi yeni ulusun benlik inşasında iyi bir veri olarak kullanan Kemalist felsefe bu amaca binaen birçok argümanı kullanmıştır. Milliyetçilik, 1920’li ve 1930’lu yıllar boyunca devlet tarafından basın, okul ve çeşitli devlet dairelerinin kullanılmasıyla yayılan bir ideolojik durum haline gelmiştir (Shaw 447). 1924 anayasasının kabulü sırasında ki görüşmelerde vatandaşlık kavramının içeriğini öngören 88. madde tartışma konusu olmuştur. Buna göre Hamdullah Suphi’nin ifade etmiş olduğu vatandaşlık tanımı uzun tartışmalar sonrasında kabul edilmiştir. Bu tanım ‘Türkiye ahalisine din ve ırk farkı gözetmesizin Türk ıtlak olunur’ şeklinde uygun bulunmuştur (Özbudun 153). Yeni bir sosyal kimlik yaratma sürecinde toplum bireylerini ulus ve yurt bağlarıyla özdeşleştirmek önemli bir sorundu. Ancak İslam’ın halifelik ile doğru orantılı dinin uluslararası rolüne ilişkin kaygılar İslam ve milliyetçilik arasında bir sorun ortaya çıkarmıştı. Kemalist kadronun bundan sonraki amacı İslamiyet’in birleştirici rolü yerine milliyetçilik imzalı yeni bir ideoloji getirmektir (Sarıbay 200). Bu ideolojinin temel kaynakları yani milli bir devlet oluşturma fikrinin temeli Fransız İhtilali ve Jakoben harekete dayandırılmıştır (İrem14).

Ulus devlet oluşturma çabaları milliyetçi, romantik, korumacı ve kolektivist fikirlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak bu fikirler kendi dönemlerinde bir muhalif hareket olarak ortaya çıkan akımların iktidara geçmesi ile aynı otoriter temellere oturduğu gerçeği ile karşılaşılmasına sebep olmuştur (Söğütü 172). Bir Kemalist ideolog olarak Recep Peker, 1935 parti kongresinde partinin milliyetçilik vasfını vazgeçilmez bir unsur olarak görür ve sadece bir parti vasfı olarak değil devlet yasalarında da yer almasının gerekli olduğunu belirtmiştir. Peker ulusçuluk fikrinin varlığına olumlu bakmayanları eleştirir ve şu sözlerle tepki gösterir: “Cumhuriyetçi olmayan bir Türkiye’nin varlığı nasıl tasavvur edilemez bir hal ise cumhuriyetçi de olsa milliyetçi olmayan bir Türkiye’nin şan ve şerefle ve aynı zamanda zorluklarla dolu istikbal yoluna gidişi de o kadar zayıf ve total kalmaya mahkûmdur. ”(Peker 6)

1930 sonrası dönemde Cumhuriyet ideolojisinin yeni bir kimlik olarak bütün

yurttaşlara benimsetilmesi temel amaç olmuştur. Milliyetçilik bu yönüyle Osmanlı'yı geride bırakarak milli bir devlet olmanın uygulamasını Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi ile bulmuştur (Tazegül 114). 1928 dil devriminin ardından başlatılan *Vatandaş Türkçe Konuş* kampanyaları ulus devlet oluşumunun önemli yöntemlerinden biri olmuştur (Özden 50). Yine bu kapsamda 17 Ekim 1932'de bir bildiri yayınlanarak Türk yazı dilindeki yabancı sözcüklerin atılacağı, aydınların dili ile halk dili arasındaki korukluğun giderileceği belirtilmiştir. Halk Ağzından Söz Derleme Yönetmeliği hazırlanarak her yanda Derleme Ocakları kurulmuş iki yıl içinde 130. 000 fiş toplanmıştır (Ergün 162). Kemalist çerçevede yeni bir tarihsel kurgu üzerinde yeni bir toplumsal benlik oluşturma amacı ile hareket eden bürokratik kadroların bu amaçla başvurdukları ilk metot Anadolu Türklüğüne vurgu yapan yeni bir söylem olmuştur. Bu söylem Osmanlı ve İslam temasını yıkan yeni bir millî benlik yaratma amacına yönelik bir çalışma olmuştur. Ağaoğlu, bu Türk Tarihini Ana Hatları projesi çerçevesinde yaptığı bir çalışma ile Etrüsk ve Roma Tarihi ile Türk Tarihi arasında bağlantılar kurmaya çalışmıştır (Özcan 189-190). Ancak bu çalışmalarda ortaya konanlar ve Kemalistlerce öne sürülenlere bakıldığı zaman Türklük idealinin bütün kültür farklılıklarını aynılaştırmak veya özdeşleştirmek amacıyla değil unutulmuş bir kimliği yeniden ön plana çıkarma amacı güdülmüştür (Türkdoğan 71). Birinci Türk Tarih Kongresinde alınan kararlara göre Türk Tarihinin Orta Asya kökenli olduğu ve Türklerin beyaz ve ari insanlardan oluştuğu Türkçenin bütün dillerin anası olduğu gibi abartılı ve gerçek dışı söylemler ifade edilmiştir (Ergün 157). Nitekim durum Atatürk tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: *“Kafasını ve vicdanını, en son terakki şuleleriyle güneşlendirmeye karar vermiş olan, bugünün Türk çocukları, biliyor ve bildirecektir ki, onlar dört yüz çadırılı bir aşiretten değil, on binlerce yıllık ari, medeni, yüksek bir ırktan geleni yüksek kabiliyetli bir millettir.”* (Söylev ve Demeçler 308).

Milliyetçilik ideolojisi, Cumhuriyet ile beraber yeniden anlamlandırılarak yeni bir toplum inşasında birleştirici bir bağ oluşturmuştur (Beriş 90). Osmanlı Devleti zamanında dini terminolojide kullanılan millet kavramı daha sonra dil, kültür ve ülkü birliği olarak Kemalist ideolojinin İslam dininden farklı bir yapı içinde ulus devlet yapımı sürecinde kullanılmaya çalışıldığını göstermiştir (Uzun 179). Milliyetçilik, modernizmin en güçlü ifadesi olarak laikliğin bir bileşimi halini almıştır (Karpat, Osmanlı'dan Günümüze Elitler 260). Keza Kurtuluş Savaşı'nın mücadele edilmesi gereken ana simgesi olarak gösterilen “gavur” imajı, Batılı reformların uygulanması sürecinde halka bir karşı imge olarak verilemezdi. Nihayet bu reformların yansıtılması ve toplumca kabulü için bulunan yeni metafor Türk milliyetçiliği idi (İnsel 80). Bu kapsamda kazanılan zaferler ve kahramanlık öyküleri ile ortak geçmişi ve kolektif hafızayı doldurarak ulus olma süreci pekiştirilmeye çalışılmıştır (Akdoğan 37).

## SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin gerileme süreci ile başlayan modernleşme ve daha ziyade Batılılaşma çabaları devletin kurtuluş sürecine olumlu bir katkıda bulunmasa da, seçkinler nazarında imparatorluğun yeni bir kimlik kazanması konusunda önemli bir

süreç olmuştur. İmparatorluğu oluşturan unsurların kendi rotalarını kendilerinin çizmek istemesi yönündeki kararı Türk kimliğinin yeniden hatırlanması sürecinde önemli bir etken olmuştur.

Cumhuriyet Türkiye'si İttihat ve Terakki döneminde ön plana çıkan Türk kimliğini Bağımsızlık Savaşı'nın kazanılması ile farklı bir vechede yeniden alma kararı almıştır. Buna göre Kurtuluş Savaşı boyunca savaşın kazanılması için ön plana atılan Türk kimliği ve bu kapsamda Türk milliyetçiliği, savaş sonrası yeni Türkiye'nin yapılanması için homojen bir ulus yaratımı ve yeni devlete yeni millet lazım retoriği ile yeniden ele alınmıştır. Eskiye yıkarak yeni bir yapılanma çerçevesinde Kemalist söylem kapsamında toplumun iki önemli bağı din ve milliyetçilik temelden hareket edilmiştir. Süreç sert ve katı bir zihniyetle ilerletilerek sonraki dönemlere sirayet edecek bir bürokratik zihniyeti temelini oluşturmuştur.

## KAYNAKÇA

- AKBABA, Burcu, *Ulus Devlet Anlayışı Bağlamında Türkiye'de Ordu Siyaset İlişkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim dalı, Konya, 2006.
- AKDOĞAN, Nuran Savaşkan, "Modern Ulus Devlet Olma Yolunda Harf İnkılabı ve Uygulanması", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt: 43, Sayı: 3, 3 Eylül (2010): 33-59.
- ARAT, Emin, *Kemalizm Yurtta Sulh-Cihanda Sulh*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 196: 246.
- Atatürk'ün Söylev Ve Demeçleri I-III*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1997.
- Atatürkçülük Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri*, Birinci Kitap, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- AYKUT, Şeref, *Kamalizm*, Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, İstanbul, 1936.
- BAYDUR, Mithat, "Demokrasi ve Modernleşme Sürecinde, Devletin-Sivil Topluma Baskın Gelmesi ve Kemalizm", *Yeni Türkiye* 98/23-24, Özel Sayı I.
- BERİŞ, Hamit Emrah, *Tek Parti Döneminde Devletçilik*, Liberte Yayınları, Ankara, 2009.
- ÇAHA, Ömer, "Cumhuriyet Türkiye'sinin İlk Yıllarında Sivil Toplum", *İslami Araştırmalar*, Cilt: 8, Sayı: 2, (1995): 95-115.
- DEMİR, Şeyhmus-SESLİ, Mutlu-YILMAZ, Veysel, "Türk Modernleşmesi: "Eleştirel Bir Bakış", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, (2008): 77-90.
- ERGÜN, Mustafa, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1997.
- ERİŞ, Metin, "Cumhuriyet, Kuruluş İdeolojik Saplantıya...", *Yeni Türkiye Cumhuriyet Özel Sayısı I*, Sayı: 23-24, (1998): 631-648.
- GENÇ, Ernur, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kimlik, Misyon ve Vizyon Bağlamında Türk Aydını", *Akademik İncelemeler*, Cilt: 2, Sayı: 1, (2007): 134-174.
- GİRİTLİ, İsmet, "Kemalizmin Sosyo-Ekonomik Yönü", *Atatürk Devrimleri I. Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri (10-14 Aralık 1973, İstanbul)*, Sermet Matbaası, İstanbul, 1975.
- GÖLE, Nilüfer (b), "Türkiye'de Laiklik ve İslamiyet: Elitlerin ve Karşıt Elitlerin Oluşumu", *Yeni Türkiye Cumhuriyet Özel Sayısı III*, Sayı: 23-24, (1998): 1601-1610.
- HEPER, Metin, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Doğu Batı, 2006.
- İNAN, Afet, *Medeni Bilgiler ve Atatürk'ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.
- İNSEL, Ahmet, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001.
- İREM, Nazım, "Jakobenizm-Cumhuriyetçilik Açmazında Kemalist Radikalizm", *Journal of*

- Faculty of Business*, Vol. 5, No. 2, 2004-No. 1, (2005):1-25.
- KANTARCIOĞLU, Selçuk, *Türkiye Cumhuriyeti Hükümet Programlarında Kültür*, Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, Ankara, 1990.
- KARPAT, Kemal, “Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış”, *Doğu Batı*, Entellektüeller I, Düşünce Dergisi, Yıl: 9, Sayı: 35, Şubat, Mart, Nisan (2006): 61-84.
- KARPAT, Kemal, *Osmanlı’dan Günümüze Asker ve Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- KARPAT, Kemal, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009.
- KASABA, Reşat, “Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yayınları 55, İstanbul, 1998.
- KAZANCIGİL, Ali, “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1986.
- KEYMAN, Fuat, “Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak”, *Doğu Batı*, Düşünce Dergisi, Türk Düşünce Serüveni: Genç Aydınlanmanın Erken Aydınları, Yıl:4, Sayı:16, Ağustos, Eylül, Ekim, (2000):9-9.
- KİLİ, Suna, “Tarih Açısından Kemalizmin Özü ve Oluşumu”, *Atatürk Devrimleri I. Milletlerarası Sempozyumu Bildirileri(10-14 Aralık 1973, İstanbul)*, Sermet Matbaası, İstanbul, 1975.
- KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2000.
- LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991.
- MAHÇUPYAN, Etyen, “Kemalizm, Pozitivizm ve İktidar Devlet/Ulema İlişkilerinde Modern Durum”, *Doğu Batı*, Düşünce Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 7, Mayıs, Haziran, Temmuz (1999): 95-111.
- MARDİN, Şerif, “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak ‘Sivil Toplum’”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*, İletişim Yayınları, İstanbul, (1997): 20-34.
- OĞUZOĞLU, Yusuf, “Osmanlı’da Devlet Felsefesi: Yönetilenler’e Yaklaşım ve Bu Siyasetin Kaynakları”, *Doğu Batı*, Düşünce Dergisi, Yıl: 13, Sayı: 53, Mayıs, Haziran, Temmuz (2010)(39-?)
- OKUMUŞ, Ejder, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 30, Güz (2009): 323-347.
- ÖKE, Mim Kemal, “Değişen Dünya Dengeleri Işığında Milliyetçilik Kavramı ve XXI. Yüzyılla Doğru Milliyetçilik Modeli Arayışlarımız”, *Yeni Türkiye*, Yıl: 1, Sayı: 1, Kasım-Aralık (1994): 20-25.
- ÖZBUDUN, Ergun, “Milli Mücadele ve Cumhuriyet’in resmi belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”, *75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru*, İstanbul, (1998): 151-159.
- ÖZCAN, Ufuk, *Yüzyıl Dönümünde Batıcı Bir Aydın Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği*, Kitabevi, 2010.
- ÖZÇETİN, Burak, “Zigana Dağındaki Portakal Ağacı: Recep Peker ve Kemalizm”, *Akdeniz İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, (2010): 167-187.
- ÖZDEN, Mehmet, “Atatürk Döneminde Kemalist Metinler: A’rafda Bir Kemalizm: Tekin Alp ve Kemalizm (1936)”, *Bilig*, Sayı: 34, Yaz (2005):45-81.
- ÖZTÜRK, Cemil, *Tekparti döneminde Eğitimde Devlet ve İdeolojinin Rolü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar, 2008.
- PARLA, Taha, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları/ Cilt 3 Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u*, Deniz Yayınları, İstanbul, 2008.

- PEKER, Recep, **9 Mayıs 1935 Devrim Partisi Kongresinde Genel Sekreter Recep Peker'in Söylevi**, İzmir, 1935.
- SARIBAY, A. Yaşar, “Kemalist İdeolojide Modernleşmenin Anlamı: Sosyo-Ekonomik Bir Çözümleme Denemesi”, *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 1986.
- SHAW, S. -SHAW, E., *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye Cilt: 2 Reform, Devrim ve Cumhuriyet: Modern Türkiye'nin Doğuşu, 1808-1975*, E Yayınları, İstanbul, 2000.
- SÖĞÜTLÜ, İlyas, “Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı İçinde Kemalizm, Aydınlanma, Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine Bir Derkenar”, *Doğu Batı*, Düşünce Dergisi, Yıl:, Sayı: 58, Ağustos, Eylül, Ekim (2011): 163-212.
- SÜRGEVİL, Sabri, “İmparatorluktan Cumhuriyet'e Geçiş”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 8, İzmir, Yıl: (1998): 5-24.
- ŞEN, Hasan, *Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek*, Kadim Yayınları, Ankara, 2012.
- TANÖR, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.
- TAZEGÜL, Murat, *Modernleşme Sürecinde Türkiye*, Babil Yayınları, İstanbul, 2005.
- TUNAYA, T. Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938) Mütareke, Cumhuriyet ve Atatürk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.
- TUNÇAY, Mete, *T. C. 'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1992.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2004.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, “İdeolojilerin Yeniden Tasnifi Sorunu”, *Prof Dr. İ. Ercüment Kuran'a Saygı Türk Modernleşme Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (14 Mayıs 2005) Bildirileri ve Makaleler*, Haz. Yaşar Ocak, Mehmet Öz, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, (2006): 279-291.
- UZUN, Turgay-ATASEVER, Gülbahar, “Türkiye'de Modernleşme Süreci Bağlamında Oryantalist ve Oksidental Bakışlar”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 26, Nisan (2010): 175-182.
- VATANDAŞ, Celalettin, “Kapsam ve Yöntem Açısından Türk Modernleşmesi”, *Yeni Türkiye Cumhuriyet Özel Sayısı IV*, Sayı: 23-24, (1998): 1665-1680.
- YILDIZ, Aytaç, “Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa'nın Kemalizm Yorumu”, *Doğu Batı*, Düşünce Dergisi, Yıl:, Sayı: 58, Ağustos, Eylül, Ekim (2011): 163-212.

## AXC –NİN VERSAL (PARİS) SÜLH KONFRANSINA TƏQDİM EDİLƏN SƏNƏDLƏRİNDƏ AZƏRBAYCAN XALQININ ETNİK VƏ MİLLİ MƏNLIYI

Yəhyayeva Xəyalə

Müsəlman Şərqudə ilk respublika hesab olunan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin xarici siyasətinin başlıca məqsədi, Azərbaycanın müstəqilliyinin gerçəkləşməsindən ibarət idi. Qonşu ölkələrin Azərbaycan istiqlalını tanıması müstəqilliyin dönməzliyinin təmin edilməsi üçün kifayət deyildi. Hesab edilirdi ki, dünyanın o vaxtkı ən böyük dövlətləri tərəfindən respublikamızın müstəqilliyinin tanınması keçmiş metropoliya-Rusiyanın iddiaları və birbaşa təcavüzü qarşısında önəmli rol oynaya bilər. Məhz ona görə də bu sahəyə birinci dərəcəli əhəmiyyət verilmiş və işin təşkilinə ölkənin ən nüfuzlu şəxsləri cəlb edilmişdi. Həmin dövrə təsadüf edən, I Dünya müharibəsindən sonra dövlətlərarası münasibətləri nizama salmağı qarşısına məqsəd qoyan Versal (Paris) sülh konfransı dövlətimizin və müstəqilliyimizin beynəlxalq aləmdə tanınması üçün əlverişli şərait yaratdı. (Nəsibli N 2011, 220)

İlk öncə, yeni yaranmış respublikanın konfransa və onun vasitəsi ilə də Qərbbə təqdim edilməsi işinin təşkil olunurdu. Yəni Qərb dünyasının Azərbaycanla bağlı məlumatsızlığı problemi və ondan doğan çətinliklər aradan qaldırılmalı idi. Müxtəlif sahələri əhatə edən məlumatların toplanılması üçün komissiyalar təşkil olundu. Məhz bunun nəticəsi idi ki, AXC sülh nümayəndəliyi Azərbaycanın dövlətçilik tarixi, mövcud durumu və problemləri, iqtisadi-mədəni potensialı, inkişaf perspektivləri ilə bağlı çoxsaylı materiallarla təmin olunmuşdur. (Musayev. İ 2003, 138)

Qərb ictimaiyyətinə təqdim olunmuş sənədlərdə Azərbaycan əhalisinin antropologiyası və etnik tərkibi haqqında olan məlumatlar xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Qeyd edək ki, bu cür məlumatlara təqdim olunmuş sənədlərin bir çoxunda rast gəlmək mümkündür.

1919-cu il mayın 28-də danışıqlar preziden Vilsonla görüş zamanı ABŞ rəsmisi Azərbaycan nümayəndələrinə öz tələblərini Sülh konfransının katibliyinə vermələrini məsləhət görmüşdür. Hələ kitabça formasında çap edilməzdən əvvəl tələblər əlyazma halında Sülh konfransının katibliyinə təqdim edildi. Tələblərdə Azərbaycan haqqında geniş tarixi-etnoqrafik, iqtisadi və siyasi xarakterli məlumatların verilməsi konfrans iştirakçılarının Azərbaycan haqqında məlumatların ya olmaması, ya da həddindən artıq bəsit olması ilə bağlı idi.

Versal (Paris) sülh konfransına təqdim olunan memorondumdan məlum olur ki, Azərbaycan respublikası hökumətinin nəzarəti altında olan mübahisəsiz ərazi 837.866 kv. verst və yaxud 94.137.38 kvadrat kilometr idi. Bu da bütün Qafqazın 217.408 kv.verst və yaxud 247.376.15 kvadrat kilometr olan ərazisinin 30%-i demək idi. (Həsənli C. 1993, 204) Lakin, bəzi mənbələrdə Azərbaycanın ərazisinin cüzi fərqli rəqəmlərlə göstərildiyinin də şahidi oluruq. Məsələn: M. Ə. Rəsulzadə “Qafqaz türkləri” adlı əsərində yazır: “... Azərbaycan Güney Qafqazın yerləşir. Toplam 92.160 kv. kilometr olan (85.348) bu yer genişliyinə görə Portuqaliya, əski Serbiya ilə bir olub, İsveçrə Respublikasının iki qatıdır” (Rəsulzadə M. 2012, 61).



Topçubaşov göstərirdi ki, rus statistikasına Qafqazdakı müsəlman əhalisinin sayını qəsdən azaltmasına baxmayaraq, burada onun hakim element olduğunu gizlədə bilməmişdir. Zaqafqaziyanın 7, 6 mln nəfərdən ibarət olan ümumi əhalisinin 3, 3 milyonunu müsəlmanlar, 1, 8 milyonunu ermənilər, 1, 6 milyonunu gürcülər təşkil etmişdir. Müsəlman əhalisinin əksəriyyəti- 2, 7 mln-u da Azərbaycan türklərindən ibarət idi (Nəsil N. 2011, 221).

O dövr Azərbaycan əhalisi haqqında M. Ə. Rəsulzadə də maraqlı məlumatlar vermişdir. Müəllifə görə Azərbaycan əhalisi 3 milyona yaxındır. Bu 3 milyonun yəzdə 70-i türk-müsəlman, yəzdə 20-i erməni, qalanı da rus, yəhudi, alman və başqalarıdır. Əhalinin yəzdə 77-i köylü, yəzdə 23-ü isə şəhərliyədir. Milliyətə əhalinin çoxu türkləyədir. Türk çoxluğu əkinçiliklə, heyvan bəsləməklə yaşar. Bundan başqa sənətkarlıq, ticarət, sənaye ilə uğraşanları da çoxdur. (Rəsulzadə M. 2012, 62)

Yenə həmin mənbədən bəlii olur ki, Azərbaycanda yerlilərdən sonra sayca ermənilər gəlir. Ermənilər daha çox Qarabağ dağlarında (Zəngəzurda) kürdlərlə qarışıq, bir az da Gəncə, Şamaxı, Şəki qəzalarında yaşarlar. Ermənilərdən sonra sayca yəzdə 10-a girən milli qruplardan ruslarla ukraynlılar tuturlar. Bunların bir çoxu şəhərlərdə, bir az da Muğan ovalığı ilə Şamaxı qəzasında yaşayır. Bir dönmə çar onları buralara yerləşdirmişdir. Bu yerləşdirmə siyasəti indi də sürdürülməkdədir. Bunlarda başqa yerli azlıqlardan ləzgilər, yəhudilər, tatlar gəlir ki, daha çox dağlarda yaşar, dilcə türkləşməkdəyələr. (Rəsulzadə M. 2012, 63)

Həmin dövrdə Azərbaycan ərazisində əhalinin məskunlaşma coğrafiyasına diqqət yetirdikdə, regionlararası fərqin olduğu açıq-aşkar görülməkdədir.

Əhalinin sıxlığına görə Azərbaycan Güney Qafqaz cümhuriyyətləri arasında ikinci yerdədir. Bir kvadrat kilometrə 30 adam düşür. Bir sıra yerləri çıxdıqdan sonra da (Məsələn, Bakı şəhərilə yan-yörəsində bir kvadrat kilometrə 436) əhalinin sıxlığı yerinə görə ortalama 20 ilə 43 arasında sallanmaqdadır. Azərbaycan cinsə görə qadını erkəyindən az olan ölkələrdəndir. Azərbaycanda hər 1000 erkəyə 855 qadın düşür. (Rəsulzadə M. 2012, 63)

O dövr Azərbaycan xalqının etnik tərkibi və ümumiyyətlə ölkəmizdə mövcud olan demografik vəziyyət haqqında daha geniş məlumatlara isə Sülh heyətinin müttəfiq dövlətlərə təqdim etdikləri sənədlər arasında özünəməxsus yeri olan “Qafqaz Azərbaycanı əhalisinin antropoloji və etnik əsəri ” (“Composition anthropologique et ethnique de la population de l’Azerbaïdjan du Caucase”) adlı əsərdə rast gəlmək mümkündür.

Əsər tanınmış antropoloq, doktor Pantuovun irqi cəhətdən Qafqaz xalqlarının bölgüsü ilə başlayır. Sözügedən alim Qafqaz xalqlarını 6 irqə bölür:

1. Simberik irq
2. Adriatik irq
3. Semitik irq- (burada bu anlayış təkə yəhudiləri və semitləri deyil, eyni zamanda qədim dünyanın yeddi antik xalqını da özündə əks etdirir)
4. Ural-Altay irqi
5. İran irqi
6. Monqol irqi.

Yuxarıda adı çəkilmiş bölgüdə Azərbaycan xalqının əsasən üç irqə aid olduğu

qeyd olunur: semitik, iran və adriatik irqlər. (“Composition antropologique et ethnique de la population de l’Azerbaïdjan du Caucase”, 3-4)

Əsərdə də qeyd olunduğu kimi, etno-lingvistik baxımdan Şimali Qafqaz və Dağıstanla müqayisədə Azərbaycanı qarışıq irqlərin sıx şəkildə məskunlaşdığı ərazi hesab etmək olmaz. Belə ki, Şimali Qafqazda demək olar ki, hər dərə, hər vadi özünəməxsus dialektə, adər-ənənələrə və qaydalara malik xalqlar tərəfindən məskunlaşıb.

Yazılan məlumatlardan bir daha aydın olur ki, Azərbaycan xalqının əsasını Cənub və Cənub-Şərqi Qafqazda məskunlaşan türk-tatarlar təşkil edirdi.

Məlumat üçün qısaca qeyd edək ki, Azərbaycan türkləri və Azərbaycanlıların təşəkkül tapmasında qədim xalqların iştirakı olmuşdur. Məsələn: 1) İskit-(skif tayfası) bura daxildir. Massaget, sak, kəsp, hun, uz, bulqar, savir (səbir, səbirlilər), xəzərlər. 2) Ən qədim türklər- bulqarlar, uyğurlar, çuvaşlar, yakutlar; ilkin türklər- oğuzlar, tuvanlar, xakaslar, şorlar; yeni yaranan türklər- azərbaycanlılar, özbəklər, qaqauzlar, qırpaqlar, türkmənlər, cığataylar. 3) Şumerlər- (sumerlər) yəni üç min il bundan əvvəl yaşayan türklər. (Hüseynov M. 1999, 258-259)

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycan xalqının əsasını türklər təşkil edirdi. Lakin bu o demək deyildi ki, Azərbaycanda digər millətlərin nümayəndələri yaşamırdı. “Qafqaz Azərbaycanı əhalisinin antropoloji və etnik əsəri”-ndə o dövr Azərbaycanda yaşayan bir neçə xalq haqqında qısa şəkildə qeyd olunur:

*Tartarlar*- Azərbaycanda, əsasən Şərqi Qafqazın dörd quberniyasında məskunlaşıblar (Yerevan, Tiflis, Yelizavetpol, Bakı).

*Türkomənlər* (tərkəmənlər)- əsasən Qars əyalətində, az bir hissəsi isə tərkəmə adı altında Ahalsıx ərazisində yaşayırlar.

*Qarapapaqlar*- Türkomənlər kimi onlar da əsasən Qars əyalətində sıx şəkildə məskunlaşıblar.

Türko-tatarlar ümumiyyətlə Qafqazda- 2. 909. 132 nəfər, Azərbaycanda- 2. 658. 766 nəfər

*Farslar*- Tiflis, Bakı, Bətu və Dağıstanda yaşayırlar və Azərbaycan ləhcəsində danışırlar. Qafqazda: 19. 723 nəfər, Azərbaycanda: 12. 714 nəfər

*Tatlar*- Bakı, Dağıstanın cənub-şərqi və Yelizavetpol ərazisində məskunlaşıblar. Qafqazda: 154. 587 nəfər, Azərbaycanda: 152. 747 nəfər

*Talışlar*- Lənkəran ərazisində daha sıx halda yaşayırlar. Qafqazda: 57. 539 nəfər, Azərbaycanda: 57. 050 nəfər.

*Ləzgilər*- əsasən Dağıstanda, bundan başqa isə Quba qəzasında və Yelizavetpol qəzasının bir neçə kəndində məskunlaşıblar.

*Avarlar*- mərkəzi Dağıstanda, Azərbaycanda isə Zaqatala bölgəsində məskunlaşıblar.

*Udınlar*- qədim Qafqaz Albaniyasının əhalisi hesab olunan bu xalqa Vartaşen (indiki Oğuz) və Nuxa(indiki Şəki) şəhərlərində daha çox rast gəlmək olar.

Azərbaycan ərazisində bu xalqlarla yanaşı slavyan xalqları və avropalılar da məskunlaşmışdılar:

*Ruslar*- Qafqazda: 346. 970 nəfər, Azərbaycanda: 179. 523 nəfər

*Ukraynlar*- Qafqazda: 41. 730, Azərbaycanda: 16. 523

*Polyaklar*- Qafqazda: 22. 230, Azərbaycanca: 10. 930

*Litvalılar*- Qafqazda: 5. 320, Azərbaycanca: 260

*Almanlar*- Qafqazda: 22. 880, Azərbaycanca: 8. 970

*Ruminlar, fransızlar, italyanlar*- Qafqazda: 1. 170, Azərbaycanca- ----

*Yunanlar*- Qafqazda: 99. 320, Azərbaycanca: 69. 820 (“Composition anthropologique et ethnique de la population de l’Azerbaïdjan du Caucase”, 5-13)

Qeyd edək ki, bu məsələni daha düzgün və ardıcıl şəkildə şərh etmək üçün Nümayəndə heyəti mənbə kimi, Qafqaz İdarəsi tərəfindən yaradılmış və sübut edilmiş elmi təsnifatdan istifadə etmişdilər.

Beləliklə, bütün qeyd olunanlardan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, cəmi 23 ay yaşamasına baxmayaraq milli tariximizdə parlaq səhifələrdən biri hesab olunan AXC-nin aparıcı maarifçilərinin əsərlərində və nümayəndə heyətinə təqdim edilmiş sənədlərdə Azərbaycan xalqının antropoloji və etnik cəhətdən zənginliyi bir daha sübut edilmiş və yüksək səviyyədə Qərb ictimaiyyətinin diqqətinə çatdırılmışdır.

### **Ədəbiyyat**

1. Délégation Azerbaïdjanienne à la Conférence de la Paix. “Composition anthropologique et ethnique de la population de l’Azerbaïdjan du Caucase”. Paris, 1919
2. Həsəni C. “Azərbaycan beynəlxalq münasibətlər sistemində”. Bakı, 1993
3. Hüseynov M. “dünya türklərinin müxtəsər tarixi”. Bakı, 1999
4. Musayev İ. “Azərbaycanın xarici siyasəti (XX əsr)”. Bakı, 2003
5. Nəsibli N. “Azərbaycan Demokratik Respublikasının xarici siyasəti”. Bakı, 2011
6. Rəsulzadə M. “Qafqaz türkləri”. Bakı, 2012

### **Astract**

The main task of delegation of the newly formed Azerbaijan Republic, took part in Versailles peace conference was to bring Azerbaijan people’s will and existence of Azerbaijan Republic to the attention of world. For this purpose, the delegation published books and brochures in various languages to introduce their country, its ancient history and art, their independent living right at their native land. The national identity of Azerbaijanis was one of the important issues in these documents.

In one of the documents it is mentioned that the nations consisted of turks ad tatar tribes lived in the Caucasus, exactly, in the south-eastern region of Transcaucasus since ancient times. These tribes, as time passes, integrated with more numerous, more powerful turks. As a result of this process the local population living in this part of the Caucasus was named Azerbaijan turks or azerbaijanis with their country name.

Local Azeri turks faced more pressure in comparison with other nations during the Russian reign because of their belonging Islam religion and being brothers with Seljuk turks. Although neighbours, georgians and armenians might create schools, newspapers, associations in their own language Azeri turks were prohibited.

Despite all these obstacles and barriers, of course, Azeriturks couldn’t stay away from the high public ”cultural, religious, politic independence” idea. Though many years have passed since the establishment of ADR, measures taken by the nation indicating national dignity of Azeri turks and their leaders, during its activity are actual because of being important.

**Keywords:** ADR and national dignity, Paris peace conference and Azerbaijanis

## AZƏRBAYCANLILARIN MİLLİ MƏNLİYİNİN FORMALAŞMASININ TARİXİ MƏRHƏLƏLƏRİ

Sevdagül Əliyeva

Dünyada hər bir xalq özünün milli-mədəni dəyərləri, mənəvi baxışları, milli ideologiyaları ilə fərqlənir. Milli-mədəni dəyərlər hər bir xalqın mənliliyinin mənəvi ifadəsi olmaqla yanaşı onun yarandığı gündən bu günədək daşdığı fərqliliyin kodudur.

Hər hansı bir etnosu müəyyən edən amillər: onun ərazisi, dili, məişət və mədəniyyət birliyi, mənşəyi və ən başlıcası isə öz-özünü dərkdir. Özünü dərk edən allahını da dərk edər deyirlər. Özünü tanımayan, özünə hörmət etməyən şəxs (millət) digərinə hörmət edə bilməz. Elmdə müəyyən edilmişdir müxtəlif əcdadlardan yaranmayan etnos yoxdur. Etnogenez biosferdə baş verən bir prosesdir. Bu prosesə coğrafi, sosial, siyasi, texniki və digər müxtəlif amillər təsir edir. Etnogenezin dinamikası passionar təkanla baş versə proses özü hiss olunmayacaq dərəcədə ləng gedir. Tarix boyu baş verən xalqların köçü, müharibələr, təbii fəlakətlər, ekoloji hadisə və proseslər qəbilə və etnosların bir-birinə qarışmasına, bir çox xalqların yox olması və digərlərinin yaranmasına dillərin və mədəniyyətlərin transformasiyası və yeniləşməsinə səbəb olmuşdur [10].

Əlverişli təbii şəraitinə görə Azərbaycan çox qədim zamanlardan insanların məskən saldığı ərazi olmuşdur. Qədim Azərbaycan əhalisi əkinçilik, maldarlıq, müxtəlif sənət sahələri ilə məşğul olmuş tarixə düşmüş zəngin maddi mədəniyyət nümunələri yaratmışdır. Əslində ərazi həm etnosun yaşadığı yer, həm də klassik dövlət atributlarından biridir. Azərbaycan xalqı, eyni zamanda dünyanın ən qədim dövlətçilik ənənələrinə malik olan xalqdır. Ən qədim Azərbaycan dövlət qurumları Quti, Lullubi Şərq dövlətçiliyi tarixində dərin iz qoymuşdur. Sonralar dövlətçilik mədəniyyəti təşəkkülünü, müxtəlif adlı, müxtəlif sülalələrin, müxtəlif işğalçılara uyğun dövrlərdə inkişaf etmişdir. Ərazimizdə yaranan Manna dövləti həm qədimliyinə həm də təkamül dərəcəsinə görə fərqlənir. E. ə. VIII-VII əsrlərdə Mannanın Şimalında məskunlaşmış Kimmer-İskit tayfaları da bu ərazidə xalqın təşəkkülü prosesində iştirak etmişdilər. [1] Bu dövrdə bütün ərazini əhatə edən vahid görüş, tək allahlılıq yox idi, hətə ki, Tanrıçılıq başqa dini görüşləri sıxışdırıb aradan qaldıra bilməmişdi.

Makedoniyalı İskəndərin ölümündən sonra ölkəmizin cənub torpaqlarında Atropatena, şimalında isə Albaniya dövlətlərində xalqın formalaşmasının növbəti mərhələsi təmin edildi. Ölkə ərazisində yaşayan çoxu türk dilli olan müxtəlif etnoslar dövlətin həyatında mühüm rol oynayırlar.

Qədim Azərbaycan ərazisinin sakinləri əsasən türkdilli etnoslardan ibarət olsa da, onlar Şimaldan Qafqaz, cənubdan isə farsdilli tayfalarla qonşuluqda yaşamışlar. Dövrün əsas dini görüşləri: Zərdüştlük, atəşpərəstlik, Günəşə, Aya, Göyə Ulduzlara, Torpağa, Suya sitayiş davam edir, Albaniyanın bəzi qərbi dağlıq bölgələrində xristianlıq yayılmışdı.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı azərbaycan xalqının təşəkkül tarixini əks etdirərək, ərazidə yaşayan Qafqaz xalqları haqqında məlumat verməmişdir. Bunu həmin xalqların regionda əhəmiyyətli siyasi mövqə tutmaması ilə izah etmək olar. [4]

Atropatena və Albaniya dövlətlərində feodal münasibətlərinin bərqərar olmağa və azərbaycan xalqının formalaşmağa başlaması ərazinin Sasanilərin əsarəti altına düşməsi dövrünə təsadüf etdi. Azərbaycan xalqı və ümumxalq azərbaycan dili III-V əsrlərdə formalaşır. Azərbaycan xalqının kimliyinə ilk fars ünsürünün təsiri də elə bu dövrdən başlamışdır. Sasanilərin işğal olunan ərazilərə farsdilli tayfaları köçürmə siyasəti gəlmələrin öz dillərini qismən saxlamaqla assimilyasiyaya uğramasına gətirib çıxardı.

Ərəblərin hücumu yeni bir dövrün başlanğıcı oldu. İslam dinin yayılması, ərəb dilli tayfaların bu ərazilərə köçürülməsi, yerli azərbaycan türkcəsinə ərəb kəlmələrinin qarışmasına, bir sıra yeni adətlərin formalaşmasına təsir göstərsə də türk dominantlığı sasanı dönəmində olduğu kimi yenə öz varlığını qorudu. [18] Vahid din azərbaycan xalqının formalaşmasının başa çatmasına şərait yaratdı. Ərəb istilasından sora ölkə ərazisində yaranmış olan müstəqil feodal dövlətləri: Sacilər, Salarilər, Rəvvadilər, Şəddadilər, Şirvanşahlar, Atabəylər Azərbaycanın ayrı-ayrı regionlarında bir-biirini əvəz edən və eyni zamanda mövcud olmuş dövlətlər etnosların çoxunun mənşə birliyi eyni olan xalqın, mədəniyyət və məişət birliyinin formalaşmasına şərait yaratmışdır.

Uzun əsrlər boyu azərbaycan türklərinin qoruyub saxladığı dil, fars və ərəb ünsürləri ilə zənginləşsə də onun bərpasına ehtiyac yox idi. Türkdilli tayfaların yaratdığı Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətlərinin türk dilini rəsmi dövlət dilinə çevirmək imkanı olmadı. Bununla belə, dövlət və yazı dili fars və ərəb dili olduğu dövrlərdə sadə xalq öz türkcəsində danışmağı davam etmişdir. Azərbaycan türkcəsinin rəsmi dövlət dili və saray əyanları ilə yanaşı ədiblərinin də danışdığı yazdığı dilə çevrilməsi Səfəvilər dövlətinin dövründə mümkün olmuşdu.

A. Oleari Azərbaycan Səfəvilər dövlətinin paytaxtının isfahana köçürülməsindən sonra da xarici qonaqların qəbulunda sarayda Azərbaycan dilinin işləndiyini göstərir [6, 176]. Alman alimi E. Kempfer Azərbaycan dili haqqında məlumat verərək yazır ki, “Səfəvilər sülaləsinin ana dili olan türk danışığı İran sarayında geniş yayılmış dildir. Türk dili saraydan tutmuş yüksək rütbəli və mötəbər şəxslərin evlərinə kimi yayılmış və nəticədə elə olmuşdur ki, şahın hörmətini qazanmaq istəyən hər kəs bu dildə danışır” [6, 176]. M. Membre Azərbaycan türklərinin mərasimləri barədə verdiyi qiymətli məlumatlar əhalinin milli kimliyinə aydınlıq gətirir. O, Novruz bayramından beş həftə əvvəl, fevral ayının ortalarında keçirilən Xızır Nəbi bayramı və bayram günlərində keçirilən müxtəlif oyunlar arasında Çovqan oyunu, toy və yas adətlərindən yazır. Mərasimlərdə bilavasitə özü iştirak edən əslən Venesiyalı olan Mikel Membrenin nəticələri ondan ibarətdir islamın təsirinə baxmayaraq, mərasimlər qədim türk adət-ənənələri əsasında keçirilirdi [8, 84, 85]. Azərbaycançılığın güclənməsi eyni zamanda Səfəvilərin sufilik dünyagörüşünün inkişafı və Şiəliyin yayılması ilə bir dövrə təsadüf etmişdir. Azərbaycan xalqının milli mənlüyündə fars təsirinin uzunmüddətli davamı da elə şiəliyin hələ də millətin mədəniyyətinin bir hissə olmasından irəli gəlir.

Səfəvilər sülaləsi iki əsrdən çox bir müddətdə dövləti idarə edə bildilər. Artıq XVI əsrin sonunda Şah Abbas dövlətdə üstünlüyü fars məmurlarına verərək azərbaycan mentalitetinə yenidən fars ünsürlərinin daxil olmasına şərait yaratdı.

Səfəvilər dövləti dağıldıqdan sonra Osmanlı işğalları dövrünün yeganə müsbət təsiri türk dili və adətlərinin saxlanması oldu. XIX əsrin əvvəllərində türkçülük öz mövqelərini möhkəmləndirmiş, hətta Çar Rusiyası dövründə millətin formalaşması prosesi başlamışdır. Mirzə Fətəli Axundovun azərbaycan dilinin inkişaf etdirilməsi və əlifbanın dəyişdirilməsi uğrunda mübarizəsi, Həsən bəy Zərdabinin “Əkinçi” qəzeti, gənc türklərin təsiri altında Azərbaycanın milli sosial demokrat maarifçi elitasının formalaşması millətin formalaşmasını təmin edəcək faktorlar idi. XX əsrin əvvəllərində milli burjuaziyanın və milli demokratların ziyalıların təmsilindəki fəaliyyəti Millətin formalaşması yəni öz-özünü dərk etmə səhifəsinin başlanğıcını qoydu.

Azərbaycan milli ideyasının formalaşması tarixinin yeni mərhələsi 1918-ci ildə Azərbaycanın müstəqil dövlət elan olunması ilə bağlıdır. XX əsrin əvvəlində Azərbaycandakı ictimai-siyasi vəziyyəti xarakterizə edən M. Ə. Rəsulzadə yazırdı: “Bizdə milliyyətçilik hissiyyəti öz azadlıq və istiqlalımızı, hətta bütün Türklərin xilasını hədəf qılmaq surətilə deyil, müstəqil və yarımmüstəqil bir halda yaşayan digər islam və Türk dövlətlərinə qarşı səmimi hissiyyət və əlaqə göstərməklə təzahür etmiş, siyasi təmayüllərimiz çox zaman bu hüdudu keçməmişdir. Hətta “milliyyət” məfhumu belə bizdə son zamanlara qədər bütün aydınlığı ilə ortaya çıxmamışdı”. O zamankı milliyyətçilərin mübarizləri islamçılıqla türkçülüğü çox da ayırmır, türklük naminə deyil, müsəlmanlıq naminə mübarizə aparırdılar[12]

Özünüidentifikasiyanın kollektiv formaları- dini, etnik və sosiomədəni formaları vahid milli, dövlət ideyası şəklində kooperasiya edilmiş, “millət”, “milli ləyaqət”, “dövlət” kimi əsas anlayışların formalaşması və millətin gələcəyi barədə ayrı-ayrı baxışların müzakirə edilməsi üçün imkan yaranmışdır [11].

1920-ci il aprelin 28-də AXC süqut etdi. 1920-ci ildən 1988-ci ilin əvvəlinə qədər olan dövrdə kommunist ideologiyasının söyləri sayəsində Azərbaycan xalqı sovet xalqının bir hissəsi kimi təqdim edildi, milli maraqların unudulması üçün bütün söylər edildi. Sovet dövrü obyektiv əsasları olmayan və süni şəkildə yaradılmış cəmiyyətin yeni identifikasiyasının bərqərar olması ilə fərqlənir [11].

Azərbaycan Respublikasının suverenliyi əldə etməsi milli azərbaycançılıq ideyasının formalaşmasına zəmin yaratdı. 1993-cü ilin yayından başlanır və 2003-cü ildə həmin ideyanın gerçəkləşməsi ilə başa çatdı. İctimai-siyasi sabitliyin bərqərar olması, ölkənin gələcək iqtisadi artımının və siyasi inkişafının əsaslarının yaradılması bu dövrün səciyyəvi cəhətləridir. [11].

Bu illər ərzində milli ideya milli müstəqillik – suveren dövlət formulunda qəti inkişaf mərhələsinə çatmışdır. Heydər Əliyevin siyasəti nəticəsində “millət” anlayışının strukturuna özünüidentifikasiyanın bütün formaları daxil edilmişdir. [11].

Azərbaycançılıq ideyası Azərbaycanda yaşayan və onu özlərinin ümumi Vətəni hesab edən bütün etnik qrupların ideyası kimi çıxış etmişdir. Azərbaycanın polietnik təbiəti bizim böyük sərvətimizə çevrilmişdir. Biz müasir Azərbaycanı səciyyə-

yələndirən bu sərvətin qədrini bilməliyik. Bu dövrdən etibarən milli identifikasiyanın yeni forması daha geniş və yenilənmiş formatda “azərbaycançılıq” ideologiyası ilə eyniləşdirilir. Məhz həmin dövrdə Azərbaycan millətinin dövlət müstəqilliyinin yaranması və möhkəmlənməsi kontekstində milli ideyanın formalaşması prosesi tam başa çatmışdır. [11].

Beləliklə, Azərbaycan tarixində kimin “kim” olduğunun yəni kimliyinin, mənim “mən” olduğum mənliliklə ifadəsinin vəhdətinin formalaşmasına təsir göstərən daxili və xarici amilləryuxarıda sadaladıqlarımızdan ibarət olaraq, xalqın qarışıq geosiyasi və geomənəvi məkanda güclü təsirlərdən keçərək, spesifik əlamətləri qoruya bilməsinin səbəblərini göstərir.

Həqiqətən də, mənşəyinə uyğun olaraq titul etnikliyini müəyyən edən əlamətləri hələ də qoruyan azərbaycan xalqı müxtəlif siyasi mənlilik ifadələrinin növbələşdiyi uzun bir tarixi dövrdən keçmişdir.

Ərazinin fiziki və antropoloji təməli, ünsiyyət obyektlərinin linqvistik və dini təsiri, mədəni diffuziyaya davamlılıq azərbaycanlılarda daxili güclü dözümlülük mənəviyyatı yaratmışdır. Tarixi hadisələrin milli kimliyə müsbət və mənfə təsirlərinin öyrənilməsi qloballaşan dünyada yeni təsirlərə hazır olmaq üçün böyük əhəmiyyət daşıyır.

#### **Ədəbiyyat:**

1. Mahmudov Y. M. Azərbaycan: qısa dövlətçilik tarixi. Bakı 2005. 140 s
2. Azərbaycan Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətləri. Bakı, 2012 s26 və s 185
3. Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığın əsasları, Bakı, 2005.
4. Cəfərov N. Azərbaycan xalqının tarixi... Ümummillilik idealları... Və azərbaycançılıq ideologiyası
5. Faiq Ələkbərov. Milli ideologiya probleminə ikili baxış: milli və kosmopolit - IV yazı. <http://modern.az/articles/33492/1/>.
6. Əyyubova S. Ç. Azərbaycan xalqının adət-ənənələri səyyah gündəliklərində//Bakı Universitetinin Xəbərləri. Humanitar elmlər seriyası, 2001, № 3. S. 163-179
7. Kazımov C. Erkən orta əsrlərdə Azərbaycan xalqının və dilinin təşəkkülü. [http://www.uludil.gen.az/4\\_fesil\\_009.html](http://www.uludil.gen.az/4_fesil_009.html)
8. Quliyev Ə. XVI əsrin ortalarında Azərbaycanda Səfəvilər dövlətinin ictimai-siyasi vəziyyəti, Bakı, 2011
9. Mədəniyyət tarixi və nəzəriyyəsi. M. J. Manafova, N. T. Əfəndiyeva və S. A. Şahhüseynovanın ümumi redaktəsilə, Bakı, 2010
10. Məmmədzadə M. B Milli Azərbaycan hərəkatı, Bakı, 1992, s 30
11. Mehdiyev R. 22 noyabr 2011. <http://simsar.az/news/print-13933.html>
12. M. Ə. Rəsulzadə və milli özünüdərk problemi. <http://www.gunaz.tv/?id=4&vmode=1&sID=2585&lang=1>
13. Ordahallı V. Milli mentalitet. <http://online.baki-xeber.com/v4/2012/09/10/read=81250>
14. Ömərrov V. Azərbaycançılıq və milli mənlilik şüuru. <http://sesqazeti.az/az/news/kivdf/202261>
15. Rəsulzadə M. Ə. Əsərləri, Bakı, 2001 cild 2, s 474

#### **Rus dilində:**

16. Алекперов А. Тюрки Азербайджана. Баку 2001

17. Путишественники об Азербайджане /Под ред. Э. М. Шахмалиева, т I, Баку: Изд-во АН Азерб. ССР,

**İngilis dilində:**

18. Alberto Priego Moreno. The creation of the Azerbaijani identity and its Influence on Foreign Policy. <http://www.isn.ethz.ch/Digital-Library/Publications/Detail/?ots591=0c54e3b3-1e9c-be1e-2c24-a6a8c7060233&lng=en&id=110268>
19. Huseynov J. Azerbaijani National Identity: Historical and Contemporary Context <http://www.today.az/news/vdiaspora/66277.html>

**Açar sözlər :** azərbaycanlıların milli mənlisi, milli mənlinin tarixi

## Sevdagül Əliyeva

### Summary

Every nation of the world is distinguished by its national-cultural values, the moral views, national ideology. The national-cultural values are the moral expression of each nation's identity, besides it is a code of differentness which nation has been conveying till now.

The study of impact of internal and external factors which had profound effect on formation of identity and dignity in the history of Azerbaijan is very substantial from the perspective to analyze the reasons of preservation specific signs which passed through strong influence on both in geopolitical and geostrategic space.

The Azerbaijani nation which has still been preserving some signs on its origin has passed a long historical period which alternated different political dignity expressions.

The physical and anthropological base of territory, the linguistic and religious impact of communication objects, and the fortitude against cultural diffusion had formed a strong internal endurance in Azerbaijanis.

The study of positive and negative impacts of historical processes in national identity is very important for being ready for new impacts in globalized world.

**Key Words:** the national identity of Azerbaijanis, the history of national identity



# KAZAKLARDA KÜLTÜREL MİRAS VE MİLLÎ KİMLİK ALGISI

Hikmet DEMİRCİ

## GİRİŞ

Çalışmanın konusu; araştırma verilerine göre, Kazaklarda kültürel miras ve millî kimlik algısının değerlendirilmesidir. Kazak kültürünün kendileri için ne ifade ettiği, Kazakların kimliklerinde kültürel mirasın yerinin ne olduğu, nasıl bir gelişim ve değişim sürecinden geçtikleri, sözlü tarih metodu ile yapılan derinlemesine görüşmeler bağlamında konu sorgulanmaktadır. Kimliğin özünün ve mayasının kültürle ve kültürel mirasla hem mahiyet hem de işlev itibarıyla sürekli ilişki içinde bulunduğu bir gerçektir. Dolayısı ile kimliğin oluşmasında, sahip çıkılmasında, kendine özgü toplumu ifade etmesinde, kültürel değerler önemli bir yer tutmaktadır.

Kimlik, sosyal bir varlık olan insanın sahip olduğu kültüre bağlı olarak bir var oluş ve doğallığın ifadesidir (Yıldız 9). Bu nedenle, geçmişten itibaren şekillenen kültürel, siyasal ve tarihsel kökleriyle bağlantılıdır. Kazak kimliğinde de tarihî süreç ve kültürel bağlar etkili olmuştur. Mesela, eski Türk kültür coğrafyasında bulunmaları ve XV. yüzyılda Kazak Hanlığı dönemindeki devletleşme süreçleri çok önemli bir etkiye sahiptir. Ardından yaşanan Çar ve Sovyetler Birliği döneminde, bir bütün içerisinde ayrıştırma veya yerileştirmeye binaen yapılan öznellemeye dayalı politika ve uygulamalar, millî olarak nitelendirebilecek bir kimlik duygusu geliştirmiştir. Bu kısmen baskıcı politikalarından, konar- göçer yaşam tarzından yerleştirme siyaseti, kısmen de bir önceki kuşaktan beri gelen demografik değişikliklerden kaynaklanmıştır. Bu politika ve siyasetin sonucu olarak, 1930'lu yıllara kadar konar- göçer bir yaşam tarzı yaşayan Kazaklar, 1930'lardan 1960'lara kadar yoğun yerleştirme süreci yaşamıştır. Bu süreç, özellikle gençler arasında, okuryazarlık oranının artmasına, kendi yazı dillerine hâkim olmalarına sebep olmuştur (Hosking 778). Böylece, Sovyetler Birliği döneminde var olan baskıya, diğer Türk topluluklarından ayrıştırma politikasına ve yerleştirme siyasetine karşı kültür ve kimliklerine dair farkındalık eğiliminin ve korunmacı tavırlarının artmasına yol açmıştır. Diğer taraftan Orta Asya Türk halkları arasında ayrıştırmanın gerçekleşmesi; Orta Asya'da bulunan Türk halkları arasında birliğin dağılmasına, Orta Asya için bütünlük arz eden barış ve huzur ortamının bozulmasına da neden olduğu söylenebilir.

## A. KAZAKLARDA MİLLÎ KİMLİĞİN İNŞASI

'Millî Kimlik' kavramı, çoğu zaman karışık ve anlaşılmasız bir tanımdır. Millî kimlikler, bireysel olabildiği gibi, kolektif, ideolojik, etnik, kültür, din ya da dil merkezli de olabilmektedir. Ancak millî kimlik kavramının genel doğrultusu, belirli bir insan grubuna aidiyet duygusunu vermesidir. Kazak toplumunda bu aidiyet duygusu, kültürleri ve kimliklerine olan bağlılıklarını desteklemiştir.

Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev, Kazakların millî kimliğinin belirlenmesinde ve bağımsızlık sonrası süreçte kendi devlet yapısına kavuşma-

sının fonksiyonları şöyle sıralamıştır: Tüm baskılara ve biçimsel bozulmalara rağmen yirminci yüzyılın başına kadar geleneksel yaşam tarzının muhafaza edilmesi, Kazakların diğer halklarla yığınsal olarak karışmamasıdır. Ayrıca, bağımsızlık sonrası süreçte kültür ve kimliğin korunmasında genç demografik nüfusa sahip olmasıyla güçlü hale geldiğidir ( 23-24). Nazarbayev'in ifade ettiği gibi, Kazakların millî kimliği, toplumdaki insanların kültürlerini korumaya çalışması, kimliklerine duydukları hassasiyet, toplumun ayrışmaması ve korunmacı-aktarmacı tavır gösteren genç nüfus tarafından desteklenmiştir.

### **1. Tarihi Dönemler: Kazak Hanlığı ve Sovyet Dönemi**

Kazak kimliğinin oluşumunda ve gelişiminde tarihi dönemler önemli bir yere sahiptir. Kazak Hanlığı, Sovyet döneminde kurulan Kazakistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ve Bağımsız Kazakistan Cumhuriyeti gibi devletleşme dönemleri Kazakların kimliğinin oluşmasında ve gelişmesinde belirleyici durumdadır.

Kazak Hanlığı (XV. yy.ın sonları-XVI. yy.ın başları) Doğu Deşt-i Kıpçak topraklarında kurulan ilk Kazak devletidir. Doğu Deşt-i Kıpçak toprakları Kazakların hâkimiyetine geçmesiyle Kazakistan olarak anılmaya başlamıştır. Bu devletleşme dönemlerinde Kazaklar; Ulu, Orta, Küçük (kişi) Cüzden oluşmaktadır. Kazak Hanlığı, günümüze kadar olan tarihi bağları ve kültürel miraslarını ifade etmektedir. Ancak 1730'lu yıllardan itibaren Rus hâkimiyetine giren Kazaklar, yeni bir düzen ve siyaset uygulamasıyla karşı karşıya kalmışlardır (Yorulmaz 12).

Orta Asya'nın Sovyet Birliği hâkimiyetine girmesiyle başlayan bu siyasi süreçte, kimliklerinde önemli iki unsur bulunmaktadır. Bunlardan biri Türk kimlikleri; diğeri ise, inançlarıdır. Sovyetler Birliği döneminde, problem olarak görülen inançları ile uzaktan veya yakından alakalı durumlar ortadan kaldırılmaya çalışılmış; Türk kimliği yerine boy isimlerine öncelik verilmiştir. Diğer değişime gidilen önemli nokta ise, Sovyet Birliği içerisindeki halklara ve Kazaklara uygulanan dil politikasıdır. Birlik içerisindeki halklar, Rusça öğrenmeye ve konuşmaya mecbur bırakılmışlardır. Ayrıca doğum günleri, evlilik yıldönümleri gibi yeni gelenek- göreneklerle empoze edilen bir kültür oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu durum, görüşme formuna bağlı 50-96 yaş aralığındaki Kazak insanlarıyla yapılan derinlemesine görüşmelerde/ mülakatta şöyle ifade edilmiştir:

Ben de Rusça öğrendim, okudum ve Rusça konuştum. Almatı'da çok Rusça konuşulur. Bize Kazak Türkçesi öğretilmedi. Evlilik yıldönümleri geçmişte Kazaklarda yoktu, Sovyet zamanında ortaya çıkmıştır. Doğum günleri de yapılmazdı, ama şimdi kutlanır oldu. Sovyet geleneğidir. Böyle bir şey yoktur. Avrupa ve Sovyetlerden gelme gelenektir (Cemile Zekimkızı, Almatı- Merkez, 14.11.2010 tarihli görüşme).

Kazaklar önceden Rusça konuşurlardı, şimdi Kazak Türkçesi konuşur olduk Sovyet zamanında Kur'an'ı gizli gizli okur, namazımızı gizli gizli kıldık (Kantkül Hanım, Almatı- Merkez, 16.11. 2010 tarihli görüşme).

Dini bayramları az kutlardık, sadece bizden büyük kişiler Kur'an okurdu. Çok az namaz kılan vardı. Oruç tutan da olmadı. Kazaklarda evlilik yıldönümleri, altın toy (düğün, kutlama), gümüş toy diye bir şey yoktu, Sovyet zamanından beri yapılmaya başlandı. Bunlar Kazak'ın geleneği değildir.

Kendim de yapmadım (Yercemal Akimsıdıkbayeva, Almatı- Merkez, 14.11.2010 tarihli görüşme).

Sovyet zamanında kültürümüzde farklılıklar olmaya başladı. Dinî bayramlarımızı yapmamaya başladık. İbadetlerimizi yerine getiremedik. Zikir yapamadık, oruçlarımızı tutamadık. İslâm öksüz kaldı (Kaldıkız Hanım, Türkistan- Bekzat Avdanı/Bölgesi, 28.09.2010 tarihli görüşme).

Sovyet zamanında geleneklerimizi koruduk; ama dinî yönden çok baskı gördük, onlar 'Allah yok!' diye öğretiyorlardı, namaz kılmamıza izin vermiyorlardı (Karlığaş Hanım, Türkistan- Bekzat Avdanı/Bölgesi, 24.09.2010 tarihli görüşme).

Görüldüğü üzere, Sovyetler Birliği döneminde Kazak insanların şikâyetçi oldukları konu, dini anlamda baskıya uğramaları ve kültürel değişimlerdir. Kazaklar, bu dönem ile günümüz bağımsızlık sonrası dönemi karşılaştırırken 'Kazak olduktan sonra' ifadesini kullanmışlardır. Kazakistan bağımsızlıktan sonra, diğer toplumlarda da görüleceği üzere, milliyetçilik ile tarihsel, kültürel köklere dönerek Kazak kimliği yaratma misyonu üstlendiği söylenebilir:

Kazak geçmişte, kendi gelenek göreneklerini korudu. Sovyet zamanında herkes kendi geleneğini korudu. Ruslar kendi geleneklerini, Kazaklar kendi geleneklerini yaptılar. Ancak, Sovyet zamanında Ruslar, şehir geleneklerini çağdaş, medenî diyerek, değiştirmeye başladı; Dilini, dinini değiştirmeye çalıştı. Kazaklar bunlara karşı direndi. Kendimiz Kazak olduktan (bağımsızlıktan sonra) sonra yeniden gelenek göreneklerimize sahip çıktık, önem vermeye başladık. Geleneklerimize çok önem veriyoruz. Unutulan gelenekler yoktur, kendimiz Kazak olduktan sonra daha iyi uygulamaya başladık (Rosa İmanaliyevi Osmanalığı, Almatı- Merkez, 14.11.2010 tarihli görüşme).

Sovyet döneminde Kazak tarihçilerin ve bilim insanlarının, Kazak kimliğinin ve kültürünün korunmasında önemli etkileri olmuştur. Ayrıca, Rus kültürü ve Rus anlayışını benimsetmek adına toplumda önemli baskılarla karşılaşmıştır. Bayan Hanım, bu konuda şunları söylemektedir:

Sovyet zamanında, tarihçiler Rus âdetlerini almamalı ve uygulanmamalı, diye düşündüler. Ayrıca bizim toplumumuzda aksakallar ve büyük aileler vardır, onların sözü geçerli oldu. Ama yine de etkileşimler oldu. Mesela, Sovyet zamanında gelenekçi yapımızdan dolayı ve çok çocuk doğduğum için arkadaşlarım beni ayıpladı (Bayan Ergöbek, Türkistan- Merkez, 23.09.2010 tarihli görüşme).

Kazak toplumunun önemli bir dönemini kapsayan Sovyetler Birliği döneminde, Marksizm'in ve anti-materyalist anlayışı yeniden düzenleyerek yapılandırması ile Kazak toplumunda yeni ve kendine özgü bir kültürün temellerinin atılmasına sebep olmuştur. Yapılan derinlemesine görüşmelerde kullanılan ifadeler; uzun yıllar Sovyet/ Rus hâkimiyeti altında yaşamış ve varlıklarını bugüne kadar korumuş olan Kazak insanının, kendilerini anlatan gelenek ve göreneklerine bakış açılarını gözler önüne sermektedir. Varoluşlarını ve bağımsızlık sonrası toplumun yükselmesini sağ-

layacak değerlerin, gelenek ve görenekleri olduğunu ifade etmişlerdir. Kazak toplumu ayakta tutan başlıca öge olarak kendi tarifleriyle *Kazaktın Ulttk Salt Destür-ları*<sup>1</sup>’dır.

Kazaklar gelenekleri korudu, iki gün önce kurban bayramı, biz kurbanlarımızı keseriz, sadakalarımızı veririz. Bayramda camilere gider, namaz kılarız. Sovyet zamanında, bunlar ne biçim âdet, betaşar (yüz açımı) geleneği yapılmamalı, gelinlerin selam<sup>2</sup> vermeleri gerekmez, niye yapıyorsunuz? Dediler. ‘Eskiden vardı, şimdi böyle yapmayın’, dediler. ‘Yiyin, için, gezin’, dediler. Biz, gençlerimizin Kazak geleneklerine göre yetişmesi gerekir, diye düşündük. Ailelerimizde geleneklerimizi koruduk. Bu gelenekler olmasa geçmişten günümüze nasıl gelirdik. Gençlerimiz, gelenekleri görenek öğrenirler, diye düşündük. ‘Ulttk salt desturlarımız’ (millî gelenek-göreneklerimiz) olmasa, Kazaklar geçmiş zamandan bugüne gelemezlerdi. Gelenek-göreneklerimizi yüce görür, bunları çocuklarımıza öğretiriz. Camilere gide-medik, Kur’an-ı Kerim okuyamadık, evlerimizde okuduk. Gizli gizli yaptık bunları. Geleneklerimize sıkı sıkıya bağlıyızdır (Cemile Zekimkızı, Almatı-Merkez, 14.11.2010 tarihli görüşme).

Görüşmecinin ifadesine göre, Kazakistan’ın güney ve kuzeyi arasında gelenek- görenekler arasında ve uygulamalarda farklılıklar bulunmaktadır. Kuzey Kazakistan, daha çok Rus kültür etkisi altında kalırken, Güney Kazakistan gelenek ve görenekleri saklamıştır:

Kazakların geleneklerini koruduğunu düşünüyorum. Kazakistan’ın güney bölgesinde geleneklerimizi daha iyi koruduk ve saklıyoruz diye düşünüyorum. Geleneklerimiz arasında ‘Tusau kesüw<sup>3</sup>’ve ‘Kız uzatuw<sup>4</sup>’ gibi geleneklerimiz var. Şimdi kızı aileler anlaşarak evlendiriyorlar, önceden alıp kaçma vardı. Bayramlarda çocuklarımıza geleneksel kıyafet giydiriyoruz. Çocuklarımızı sünnet yaptırıyoruz. Bunlar Kazak gelenekleridir, halen yapıyoruz. Yeni gelinlerimize de Kazak gelenek ve göreneklerimizi öğretiyoruz. Gelinlerimize selam verdiriyoruz. Gelinlerimiz akraba ve köyümüzün insanlarına, büyüklere selam verirler. Gelinlerimiz kayınlarının önünden yürümezler. Kazaklar geleneklerini koruyorlar, diye düşünüyorum (Ötebay Sauile Elçibekkızı, Çimkent- Merkez, 19.10.2010 tarihli görüşme).

Sovyet dönemi aynı zamanda Kazakların yaşam koşullarını değiştirdiği, konar-göçerlikten yerleşikliğe geçme ve şehirlere yerleşme sürecini ifade etmektedir. Gelenekleri koruma; farkındalık, kentleşme<sup>5</sup> modernleşme- çağdaşlaşma etkileri ve yaşam tarzı olarak kentsel ve kırsal bölgelere göre değişmektedir:

---

<sup>1</sup> Kazakların kültürlerini, millî gelenek ve göreneklerini ifade etme şeklidir.

<sup>2</sup> Gelinlerin odaya girerken, aile büyüklerine ve misafirlere eğilerek, saygı göstermesidir.

<sup>3</sup> Çocuk yürümeye başladığında yaptıkları kutlama töreni.

<sup>4</sup> Baba evinden kızın gelin olarak çıkarılma töreni; kız evinde yapılan düğün.

<sup>5</sup> ‘Kent’ ve ‘Kentleşme’ kavramı; sadece mekânsal, demografik, idari özelliklerini yansıttığı gibi, aynı zamanda ekonomik ilişkiler, siyasi organizasyon ve bu karmaşık yapının oluşturduğu kültürel farklılık ve değişim ve medenilik, modernleşme de kastedilmektedir.

Kazakların köyde oturanları gelenek- göreneklerini çok güzel koruyorlar; ancak şehirde oturanlar avrupalılaştı. Allah'a şükür yine de koruyoruz (Bayan Ergöbek, Türkistan- Merkez, 23.09.2010 tarihli görüşme).

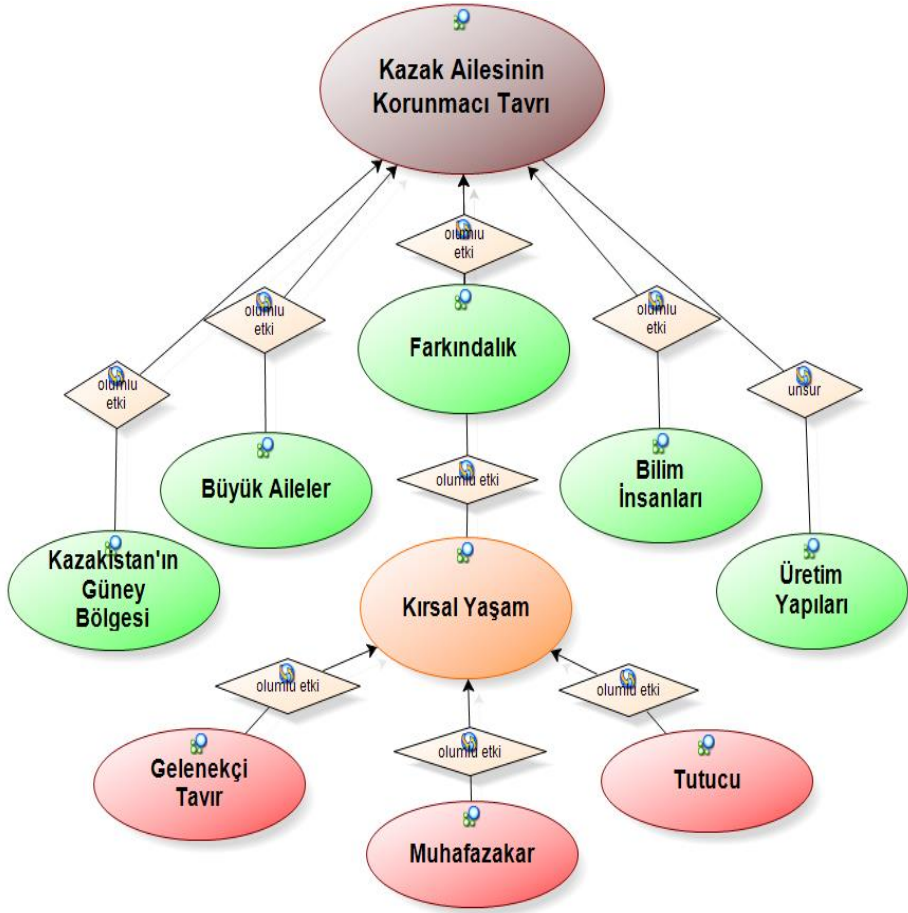
Geleneklerimizi koruduk. Köyde yetiştiğim için terbiyemi de oradan aldım, bütün gelenekleri oradan öğrendim. Büyüklere saygı duyar, hürmet gösteririz. Büyüklerin hizmetlerini nasıl görmem gerektiğini oradan öğrendim. Gelenek – göreneklerimizde geçmiş ve gelecek arasında fark var, o dönemde gençler okumadılar, geleneklerimize boyun eğdik, evde oturup, bizler de anne-babalarımızdan öğrendik ve bugünlere getirdik. Büyüklerle çok iyi geçindik, sözlerini dinledik. Kazaklarda söz var: 'Ata-anana ne kılsan, altına sol gelsin, yani anne-babana nasıl davranırsan, ömründe onu görürsün, deriz (Urungül Hanım, Almatı- Merkez, 23.11.2010 tarihli görüşme).

Kazaklar geleneklerini korudu. Köylerde daha iyi korundu. Çocuğa ninniler söylüyoruz. Ayak basınca 'tusau kesüw' (yürütme töreni) yaparız (Türkistan- Şornak Aulı, 28.09.2010 tarihli görüşme).

Kazakistan'da Kazak tarihi içerisinde önemli rol oynamış nüfuzlu aileler bulunmaktadır. Bu aileler *Ülken Otbası (büyük, ulu aile)* sözüyle tanımlanmaktadır. Bu aileler, Kazaklar arasında sözü geçen, toplumsal statüye sahip ailelerdir. Belli bir gelenekten geldikleri ve topluma örnek oldukları için kimliklerine ve geleneklerine sahip çıkma noktasında daha tutucu ve muhafazakâr davrandıklarını ifade etmişlerdir:

Kazaklar geleneklerini korudular ve halen koruyorlar. Benim ailem kazak geleneklerine çok önem veriyor, sebebi benim ninem büyük aileden gelmedir ve eşim de *Ülken Otbası* 'ndan (*büyük, ulu aile*) geldi. Benim üç oğul üç kızım oldu. *Ülken Otbası* 'nda (*büyük, ulu aile*) geleneklere çok önem verilmektedir. Hepimiz büyük aileden geldiğimiz için, Kazakların gelenek göreneklerini koruyoruz (Güljan Sauile Hanım, Çimkent- Merkez, 14.10.2010 tarihli görüşme).

**Model Okuma:** Görüşmecilerin söylemlerinden yola çıkılarak hazırlanan modelde, Ruslar tarafından işgal edilmelerinden sonra ailelerin korunmacı bir tavırla yaklaşmalarında en önemli faktör, farkındalık eğilimi olmuştur. Bu farkındalık eğiliminin yüksek oranda hissedildiği bölge ise, Güney Kazakistan'dır. Bu bölgeselleştirmenin sebebi ise, yabancı halkların güney bölgelerine göç hareketliliğinin kuzeye göre daha az oranda yaşanması ve kültürel etkileşimin az olmasıdır. Ayrıca bu dönemde Kazak sosyal teşkilatlanmasındaki boy faktörü ve bu boylar içerisindeki sözü geçen veya yönetici durumunda olan ailelerin varlığı ve bilim insanlarının gerekli uyarıları olumlu etkiye sahiptir. Sovyet döneminde gerçekleştirilen yerleşik hayata geçme siyaseti uygulanmış olsa dahi, Kazak ailelerin kırsal yaşam olgularını ve anlayışlarını kentlere taşıması, birlikliliğin ve ilişkilerin sağlam temellere dayanmasına sebep olmuştur. Bu dönemde kentlerde yaşanan kırsal yaşam felsefesinin nirengi noktaları olan gelenekçi tavır, muhafazakarlık ve tutuculuk, yine aile anlayışları kimliklerinin bağlayıcılığına sebep olmuştur.



**Model 1: Korunmacı Tavrı Modeli**

Görüşmeciler, Sovyet Birliği döneminden kalan hatıraları, çektikleri sıkıntı ve üzüntüleri şöyle ifade etmişlerdir:

Sovyet Hükümeti, Kazak halkının yaşı büyük erkeklerini aldı gitti. Çok sıkıntılar çektik ve gördük. Kazak halkı ölüp, gitti. Ahırlarımızda hayvan, köyde yiyecek ekmek kalmadı (Türkistan- Otuzjıl Aulu, 14.09.2010 tarihli görüşme).

Şimdi geleneklerimizi daha iyi yaparız, Sovyet zamanında az yapardık. 1980'lerde geleneklerimizi yapamaz olduk. Aileler zor günler yaşadı. Memleketimiz için zor günlerdi. Biz ve çocuklar kıtlık günleri yaşadık, ağır işlerde çalıştık. Şimdi daha güzel günler görüyoruz (Türkistan-Orangay Aulu, 29.09.2010 tarihli görüşme).

Şimdiki zamanda gençler okuyorlar. Bizim atalarımız; okuyun, diye söyledi, bizler okumadık. Bizler çocuklarımızı okuttuk. Yoksulluk, kıtlık,

acı gördük, şimdikiler görmedi (Türkistan- Komünizm Bölgesi, 28.09.2010 tarihli görüşme).

Eşim İlyas Ata, on beş yaşında öğretmen oldu. Eski dil Arapça idi, onunla eğitim verdi. Müslüman kişidir. Eşim, kargaşa ve savaş çıktığında, köydeki çocukların öğretmensiz kalmaması için savaşa gitmedi. O kargaşalıkta çocuklara öğretmenlik yaptı (Aykin Hanım, Türkistan- Kuşata Aılu/Köyü, 19.09.2010 tarihli görüşme).

Sovyetler Birliği döneminde çekilen sıkıntılar Kazak toplumunun birbirine tutunması ve kendi kimliklerine sahip çıkma eğilimi içerisinde olma sebebi, yakın tarihinde yaşadığı “savaş”, “kıtlık” ve “zorunlu yerleştirme”, “göç”, “baskı” gibi faktörlerin etkisi olduğu açıktır.

## 2. Bağımsızlık Sonrası Millî Kimlik Algısı

Sovyet Birliği'ne katılan Kazaklar, 1936 yılında kendi isimleriyle anılan ‘Kazakistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’ adını almıştır. Bu dönemde Kazak toplumunu *cüz*, *boy* ve *ru* gibi sosyal yapılar ile anlamlandırılmaktadır. Kazaklarda *cüz* kavramı; üyeler arasındaki merkezi bağı, kana ya da evliliğe dayalı akrabalığı biçimlendirmiştir. Kazak halkına kimlersiniz? Sorusunu yönelttiğinizde, *cüz* ve *ru*larına göre cevap vermeleri; kimliklerinin bir yansıması, aitlik ve akrabalık ilişkilerini gösteren kavramlardır.

Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev’in ifadesine göre, Kazakistan’da bulunan boy ve boy birlikleri içerisinde ‘yedi ata’ (şecere geleneği) geleneği de çok önemli bir yere sahiptir. Kazaklar, çocuklarına o bilinç ve psikolojisine aktarmaktadır. Böylece tarihi ve kültürel akış sağlanmaktadır. Soyunu, boyunu, atalarını, yedi kuşağa (jedi ata) kadar bilmek her Kazak için kendi soyu ve kimliğiyle özdeş olduğunun bilincine varmanın zorunlu koşuluydu. Bu; Kazakların etnik aidiyet duygularını ortaya koymalarını ve güçlendirmelerini sağladı ve asimile olmalarına, kaderin iniş çıkışları arasında kendi çehrelerini kaybetmelerine izin vermedi. ‘Yedi ata’ prensibi çok basit olsa da, aile-akrabalık sevgisi temelinde etnik bütünlüğün belirleyici bir fonksiyonudur (Nazarbayev, 2012: 33-41). Şecerecilik, soy anlayışı; Orta Asya’daki sayısız Türk boylarının izlediği son derece farklı bir birleşim ve oluşum rotası, dinamik bir siyasî meydan okuma olan millî ve etnik kavramın unsurları olarak görülmektedir ( Smith, 2009: 30).

Günümüzde Kazakları farklı kılan ve onların Kazak kimliklerini ifade eden boy ve soy anlayışları, kültürleridir. Bu dünyadaki diğer milletler gibi bağımsızlık sonrası kendilerini ifade etmelerindeki doğal bir sürecin sonuçları olarak görülebilir, kimliklerinin en açık ifadesi olarak yorumlanabilir. Yapılan derinlemesine görüşmelerde Karlığaç Hanım, bu konuda durumu şöyle ortaya koymaktadır:

Bizler çocuklarımıza yedi atasını 1. sınıfa gitmeden öğretiriz. Öğretme sebebimiz ise, ona kim olduğunu, hangi boydan geldiğini, hangi kökten olduğunu bildirmektir. Mesela sen Türksün, ben Kazak’ım bunu bildirmek için öğretiriz (Karlığaç Hanım, Türkistan- Bekzat Avdanı/ Bölgesi, 24.09.2010 tarihli görüşme).

Kazak halkı arasında millî kimliğin öne çıkarılmasına dayanan milliyetçi

yapıları, Kazakistan Cumhuriyetinde de devlet politikası olarak desteklenmektedir. Bağımsız Kazakistan Cumhuriyeti, millî kimliğin tarih, dil ve kültürel miras gibi kilit noktalarına dayanan bir millî ideoloji yaratmak yönünde önemli adımlar atmıştır. Kazakistan Cumhuriyet Anayasasının 37. maddesinde “Kazakistan Cumhuriyetinin vatandaşları, tarihî ve kültürel mirasının korunması ve tarih ve kültür abidelerini korumak için dikkatli olmalıdır.” ibaresi bulunmaktadır. Kazakistan Cumhuriyeti’nin Cumhurbaşkanı Nazarbayev, 13 Ocak 2003’te ‘Kültürel Miras’ isimli devlet programında, Kazakistan Cumhuriyeti’nin kültürel mirasının etkili şekilde kullanımı ve korunumu için gerekli önlemlerin alındığını söylemiştir. Bu programın hayata geçmesi için devlet bütçesinden kaynaklar sağlanmaktadır. Bu programı gösterdiği özellikler şu şekildedir:

- Ülkenin göze çarpan tarihî, kültürel mimari ve eserlerinin yeniden yapılması.
- Millî kültür, gelenek, görenek ve folklordan oluşan kültürel mirası geliştiren sistem oluşturmak.
- Kültür, edebiyat ve dünyanın en başarılı bilimsel çalışmalarını devlet dilinde (Kazak Türkçesi), insanoğlunun yararına sunmak,
- Orta yüzyılın, millî edebiyatını ele almak onları ortaya çıkarmak.
- Modern radyo müzikleri, piyano kayıtları, sözlü profesyonel değerlerini ortaya çıkarmak (Usta, 2007, 110).

Kazak kültürünün kendi tanımlanması, yurttaşlık devlet anlayışının benimsenmesinin nedeni ise, Kazak halkını bütünleştirmek ve millî kimliğin farkındalığını artırmaktır. Kazakistan’da bulunduğu sıralarda Çimkent şehrinde (2010 yılında) ana caddelerde büyük levhalarda Kazak Türkçesinin konuşulması ve geleneklerine sahip çıkılması ve korunması gerektiğine dair Nazarbayev’in sözleri göze çarpmaktadır. Bu durum, halkı bilinçlendirme ve Kazakistan Cumhuriyeti’nin kökleri üzerinde yükselme hedef ve amaçlarını yansıtmaktadır.

Kazak toplumunun gelenek, görenekleriyle ve onlara duyulan yüksek seviyedeki bağlılık görüşmecilerin söylemlerine de yansımalarıdır. Kazak insanı, gelenek ve göreneklerine bağlılık noktasında bir övünme ve gururlanma duyguları da rahatlıkla fark edilen gözlemlerden birisidir. Bağımsızlıktan sonra ise, Kazaklar kendi kimlik ve benliklerini ortaya koyan gelenek ve göreneklerine daha çok sahip çıkmaya başlamışlardır. Gelenek ve görenekler aile içinde yapıldığı gibi, kamusal alanda da daha rahat yapılmaya başlanmıştır. Yapılan derinlemesine görüşmelerde vurgulanan bir durumdur. Mesela;

Kazaklar gelenek ve göreneklerini saklıyor. Gelinlerime ‘güzel yürüyün, selam durun, başörtü (oramal) takın!’ diyorum. Gelinlerim başörtü takar, uzun güzel kıyafetler giyinirler (Urungül Hanım, Çimkent-Turan Aulı/Köyü, 11.10.2010 tarihli görüşme).

Kazaklar, ben ve ailem millî geleneklerimize çok bağlıyızdır. Aile içerisinde geleneklerimizi sakladık (Neriman Hanım, Türkistan- Merkez, 21.09.2010 tarihli görüşme).

Kazaklar, Rus ve Sovyet hâkimiyeti altında uzun yıllar yaşamışlardır. Kazak



toplumunun zorlu tarihî serüvenlerinde gelenek- göreneklerin etkisi ve önemi, farkındalıkları ifadelere içtenlikle yansımıştır. Kazak kültürü ve Kazakların kimlik algısı arasında doğrudan bir ilişki bulunduğunu şöyle ifade etmişlerdir:

Tabii ki Kazaklar, gelenek- göreneklerini korudu. Yoksa, Kazaklar, Kazak olur muydu? Niçin korumasın? Bugünlere koruduğumuz için geldik. ‘Ulttiğımı saklamayan Kazak; Kazak emez.’ (Geleneklerini korumayan Kazak; Kazak değildir), diye söz vardır (Kaldıkız Hanım, Türkistan- Bekzat Avdanı/Bölgesi, 28.09.2010 tarihli görüşme).

Kazaklar, geçmişte de şimdi de geleneklerini saklıyorlar, şükürler olsun. Geçmişte korumasa, Kazaklar bugüne gelmezlerdi (Türkistan- Komünizm Bölgesi, 28.09.2010 tarihli görüşme).

Sovyet döneminde Kazak toplumu, aile içerisinde yapılan gelenek ve görenekleri uygulama konusunda hassas davranmışlardır. Kazaklar için aile kurumu, geleneklerini koruma ve kendilerini ifade etme yerleri olmuştur. Kazak gelenek ve göreneklerini koruma noktasında önemli bir kurum olan ve aile içi ilişkilerin bütün samimiyeti ve değerleriyle sürdürülmesi etkilidir. Buna rağmen, Sovyet döneminde aile içi gelenek ve görenekleri yapma ve sahip çıkma anlamında olumsuz etkisi de olmuştur. Günümüzde de bazı gelenek ve göreneklerin az uygulanmaya başladığını da ifade etmişlerdir:

Geleneklerimizi sakladık. ‘Beşik Toy’, altı aylıkken ‘Bağrından Tabak Alma’, ‘Sünnet toy’, ‘Şildehana’ yaparız. Hepsini koruduk. ‘Kırkını Çıkarma’, ‘Dilaçar Toyu’nu vakti gelince yapıyoruz. Geçenlerde köyümüze gidip, torunumun ‘Dilaçar Toyunu’ verdik. Kazaklar, geleneklerini geçmişte çok sakladı. Sovyet zamanından itibaren gösterişsiz yaptık, yapamadık. Kendimiz gizli gizli yaptık. Şimdi daha iyi yapıyoruz. Gelinler, torunlar, kızlarımızla yapıyoruz. Büyüklerin sözünden çıkmazdık, kızlar kız gibi, gelinler gelin gibi davranırdı. Ev ahalisine selam durup, eve gireriz. Kazak ailesinde boşanmalar olmazdı, Sovyet zamanında çoğalmaya başladı. Geçmişte daha iyi ailelerdik, gelinin takılarını yapardık. Oramal (başörtüsü) takardık. Kazakların geleneksel kıyafetlerini (Kiymeşek) giyinirdik. Bizim Nevruz Bayramımız çok önemlidir, o dönemde de kutladık. Şimdi de oramal (başörtüsü) takıyoruz; ama giderek azalmaktadır (Yercemal Akimsdıkbayeva, Almatı- Merkez, 14.11.2010 tarihli görüşme).

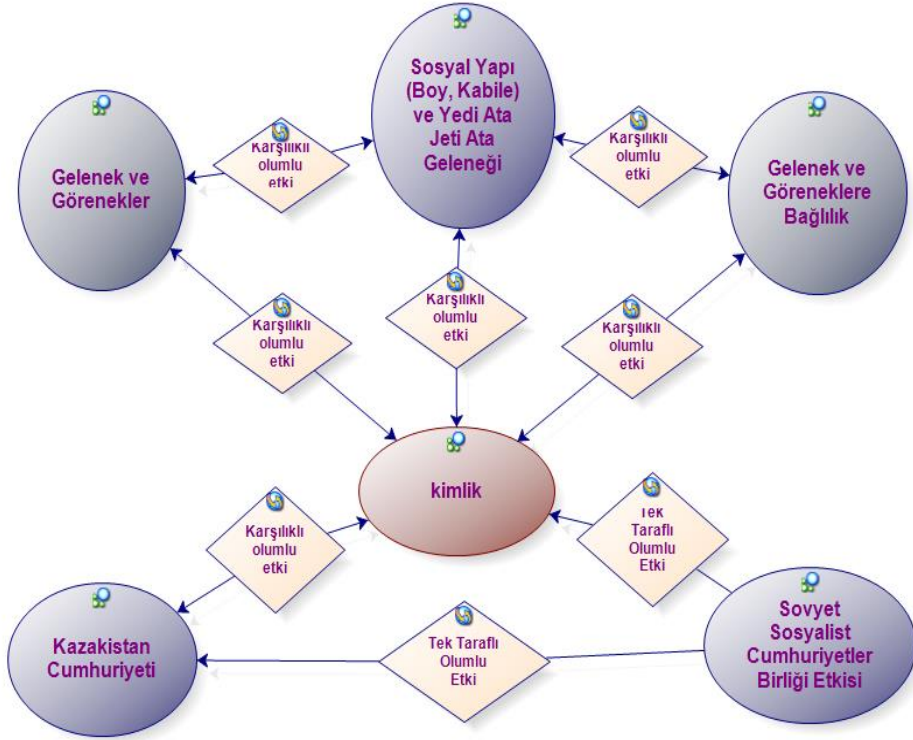
Kazak örf âdetlerini uyguladığımız bir aileye sahiptik. Geleneklerimize koruduk (Gümüş Hanım, Türkistan- Merkez, 13.09.2010 tarihli görüşme).

Yapılan görüşmelerde şöyle bir paradoks da göze çarpmaktadır: Gelenekleri koruma noktası Sovyet dönemi ve günümüz karşılaştırıldığında, Sovyet döneminde koruduklarını ifade etmişlerdir. Diğer görüşmeciler ise, baskılara maruz bırakıldıklarını ve yapamadıklarını hatta günümüzde azalmaya başladığını; bağımsızlık sonrasında ise, Kazakların geleneklerini daha iyi yaptıklarını, dillerine, gelenek- göreneklerine sahip çıktıklarını ifadeleri yer almaktadır:

Bazıları geleneklerimizi yaptı, bazıları yapmadı. Benim kızıma

sırğa (küpe) takıldı, dünürlerim oldu. ‘Sünnet Toy’, ‘Tusau kesüw’ yapıyoruz. Gelenek-göreneklerimiz koruduk, Stalin döneminde oramal (başörtüsü) taktık, okuduk (Timekül Hanım, Türkistan- Krupskaya Aulu/ Köyü, 29.09.2010 tarihli görüşme).

Sovyet zamanında oğullarımı sünnet yaptırmadım; yasaktı. Eşim komünisttir ve Sovyet hayranıdır (Sanduğaş Hanım, Türkistan- Otuzjil Aulu/Köyü, 14.09.2010 tarihli görüşme).



### Model 2: Uyum ve Bütünleşme Modeli

**Model Okuma:** Uyum ve bütünleşme modeli, toplumun kültür yapısını oluşturan gelenek- göreneklere bağlılık, kimlik yapısında uyum ve bütünleşme sağlayarak olumlu etkide bulunurken; Sovyet döneminde var olan toplumsal yapıyı değiştirmeyi sağlamak için çatışmalar oluşturulmuştur. Kazak kimliğinde korunmacı tavır göstermelerine sebep olmuştur. Uyum ve bütünleşme modelinin sonucunda ortaya çıkan Kazakistan Cumhuriyeti'dir. Kazakların kimlik oluşumunda, Sovyet Birliği döneminin olumsuz etkisine rağmen, Kazak gelenek ve göreneklerine bağlılık ve boy teşkilatları, yedi ata geleneğinin yaşatılması, bozkır toplum teşkilat yapısı ve anlayışının günümüze kadar belli bir hiyerarşi içerisinde işlemesi olumlu yönde etkilemiştir. Boy teşkilatlarının kuralcılığı ve soya bağlılığı sağlaması sebebiyle oluşan etnik aidiyet duygusu Kazak kimliğini oluşturmuştur. Bu özellikler günümüz Kazak Türklerinin varlığını ve Kazakistan Cumhuriyetinin bağımsızlığını sağlamıştır. Bu modelde XV. yüzyıldan itibaren Kazak toplumunun oluşum sürecinde kültürlerine bağlılık göstermeleri milliyetçiliklerinin temelini oluşturmaktadırlar.

## Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak, Kazak milliyetçiliğinin, Kazakların millî kimliklerini ortaya koymayı başardıkları söylenebilir. Kazakistan'ın ve Kazak millî kimliğinin tarif edilmesinde; ülkeye özgü niteliklerin, kültürel özelliklerin ve gelenek-göreneklerin önemli yer tuttuğu anlaşılmıştır. Kazaklar, ulusal kimlikleri yeniden inşası için kültürel miraslarına odaklanıldığı, Kazakların bağımsızlık sonrası süreçte kimlik ile aidiyetin ve kültürel mirasın geri alınışına dair normatif (davranış) korunmacı bir boyutun etkili olduğu görülmüştür. Bu normatif korunmacı boyut, Sovyet Birliği ve modernizm'e karşı gerçekleşmiştir. Aslında Sovyetler Birliği'nin yapmak istediği "Sovyet İnsanı" oluşturma yani toplum mühendisliğini başaramadığını, sadece Orta Asya halklarını ayırıştırma politikasını uyguladığı söylenebilir. Bu ayırıştırma politikası ise, diğer Türk halklarında olduğu gibi Kazakların millî kimliklerini desteklemiştir.

## KAYNAKÇA

- Hosking, Geoffrey. *Rusya ve Ruslar (Erken Dönemden 21.Yüzyıla Kadar)*. Çev. Kezban Acar. İstanbul: İletişim, 2011.
- Nazarbayev, Nursultan. *Tarihin Akışında*. Redaksiyon: Zafer Kibar. Ankara: Kazakistan Cumhuriyeti Büyükelçiliği, 2012.
- Smith, Anthony D. *Millî Kimlik*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim: 2009.
- Usta, Ali Deniz. *The Reconstruction Of The Past in The Process of Nation Building In Kazakhstan*. Middle East Technical University (ODTÜ). Sosyal Bilimler Enstitüsü. Avrasya Araştırmaları Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: 2007
- Yıldız, Süleyman. "Kimliklerin ve Millî Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği". *Millî Folklor Dergisi*, 19 (74), 9-16. Ankara: 2007.
- Yorulmaz, Osman. *Başlangıçtan Hanlığın Feshine Kadar Kazak Türkleri İle Çarlık Rusya Arasındaki Siyasi İlişkiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

## Kaynak Kişiler:

- Aykin Hanım, 19.09.2010, Türkistan- Kuşata Aılu/Köyü, Ulu Cüz, Okur- Yazar değil, 96 yaşında.
- Bayan Ergöbek, 23.09.2010, Türkistan- Merkez, Orta Cüz, Üniversite Mezunu, 54 yaşında.
- Cemile Zekimkızı, 14.11.2010, Almatı- Merkez, Kişi Cüz, Üniversite Mezunu, 64. yaşında.
- Güljan Sauile Hanım, 14.10.2010, Çimkent- Merkez, Koja, Üniversite Mezunu, 52 yaşında.
- Gümüş Hanım, 13.09.2010, Türkistan- Merkez, Orta Cüz, Üniversite Mezunu, 59 yaşında.
- Kaldıkız Hanım, 28.09.2010, Türkistan- Bekzat Avdanı/Bölgesi, Orta Cüz, Üniversite Mezunu, 78 yaşında.
- Karlığaş Hanım, 24.09.2010, Türkistan- Bekzat Avdanı/Bölgesi, Töre, İlkokul Mezunu, 72 yaşında).
- Kantkül Hanım, 16.11. 2010 Almatı- Merkez, Orta Cüz, İlkokul Mezunu, 83 yaşında.
- Neriman Hanım, 21.09.2010 Türkistan- Merkez, Ulu Cüz, Üniversite Mezunu, 52 yaşında.
- Ötebay Sauile Elçibekkızı, 19.10.2010, Çimkent- Merkez, Ulu Cüz, Üniversite Mezunu, 52 yaşında.
- Rosa İmanaliyevi Osmanlıkızı, 14.11.2010, Almatı- Merkez, Ulu Cüz, Üniversite Mezunu, 60 yaşında.
- Urungül Hanım, 11.10.2010, Çimkent- Turan Aılu/Köyü, Kişi Cüz, İlkokul Mezunu, 77 yaşında.

Urungül Hanım, 23.11.2010, Almatı- Merkez, Ulu Cüz, Üniversite Mezunu, 53 yaşında.  
Yercemal Akimsdıkbayeva, 14.11.2010, Almatı- Merkez, Ulu Cüz, Üniversite Mezunu, 69 yaşında.  
14.09.2010, Türkistan- Otuzjıl Aulu, Ulu Cüz, Okur-yazar değil, 65 yaşında.  
28.09.2010, Türkistan- Komünizm Bölgesi, Orta Cüz, Okur-yazar değil, 72 yaşında.  
28.09.2010, Türkistan- Şornak Aulu, Orta Cüz, Üniversite Mezunu, 59 yaşında.  
29.09.2010, Türkistan-Orangay Aulu, Orta Cüz, Üniversite Mezunu, 64 yaşında.  
29.09.2010, Türkistan-Orangay Aulu, Kişi Cüz, Üniversite Mezunu, 64 yaşında.

## ÖZET

Bildirinin konusu, sözlü tarih verileri ışığında, Kazaklarda kültürel mirasın ve millî kimlik algısının dönemsel (Sovyet öncesi ve sonrası) değerlendirilmesidir. Nitel araştırma yöntemine göre elde edilen veriler, Kazakistan’ın Türkistan, Çimkent ve Almatı şehirlerinde 50-96 yaş aralığındaki görüşmecilerin Kazakça ve Rusça sorulara verdikleri yanıtların nedenlerini öğrenme maksatlı yapılan derinlemesine görüşmelerden ortaya çıkarılmıştır. Çalışma, görüşmecilerin Sovyet dönemini yaşayan insanlardan seçildiği için Sovyet dönemindeki kültürel miras ve kimlik algısının ortaya çıkarılması bakımından da önem taşımaktadır. Verilerde Kazak kültürünün kendileri için ne ifade ettiği, kimliklerinde kültürel mirasın yerinin ne olduğu, nasıl bir gelişim ve değişim sürecinden geçtikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Kültürel miras ve kimlik; bir insanın ve topluluğun var olması, kendi toplumunu algılaması, aidiyet duygusunu ifade ettiği için kognitif (zihniyet) boyutu da işaret etmektedir. Kazakistan’ın ve Kazak insanının kimliğinin tam olarak anlaşılmasında ülkeye özgü niteliklerin, kültürel özelliklerin ve gelenek-göreneklerin önemli yer tuttuğu anlaşılmıştır. Kazak kimlik üretimi konusunda, Sovyet döneminin mirasları ve kültürel tortusuna değil, münhasıran geleneksel döneme ait ulusal kimliklerin yeniden inşası için kültürel miraslarına odaklanıldığı, Kazakların bağımsızlık sonrası süreçte kimlik ile aidiyetin ve kültürel mirasın geri alınışına dair normatif (davranış) korunmacı bir boyutun oluştuğu görülmüştür. Bildiride, “Uyum ve Bütünleşme” ile “Korunmacı Tavrı” modelleriyle kültür ve kimliğin birbirileri etkisi görülebilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kazakistan (Türkistan, Çimkent, Almatı), Kazaklar, Kültürel Miras, Milli Kimlik.

# AZƏRBAYCAN ƏRAZİSİNDƏ AŞKARLANMIŞ VIII-IX ƏSRLƏRƏ DAİR İSLAM NUMİZMATİKASI MATERİALLARI TARİXİ PROBLEMLƏRİN HƏLLİNDƏ MƏNBƏ KİMİ

Məmmədova Aygün

Ayrı-ayrı pul dəfinələri və təkşaylı sikkələrin tədqiq edildiyi İslam numizmatikası yeni faktiki materialın aşkarlanması sayəsində zənginləşməkdədir. XIX əsrdən ali tədris ocaqlarında tədris edilən və hazırda aktuallığını qoruyan bu elm sahəsinin əsas tədqiqat obyektini olan müsəlman sikkələri həm təsadüfi, həm də arxeoloji qazıntılar sayəsində aşkarlanaraq virtual saytlar və yeni nəşrlər vasitəsilə işıqlandırılır, dövrümüzdə cərəyan edən bir sıra tarixi problemlərin həllinə yardım edir.

2006-cı ildə orta əsr Şəmkir şəhər yerində t. e. d. Tarix Dostiyevin (1, c. 465), 2008-ci ildə Ağcabədi rayonunun Salmanbəyli kəndi yaxınlığında Qalatəpə şəhər məskənində Mil-Qarabağ arxeoloji ekspedisiyasının rəhbəri, t. f. d. Təvəkkül Əliyevin (2), 2009-2010-cu illərdə Qəbələ rayonunun Səlbir ərazisində t. e. d., prof. İlyas Babayevin (3, c. 75), 2011-ci ildə Şamaxı şəhəri yaxınlığında Gülüstan qalası ərazisində Ağsu-Şamaxı ekspedisiyasının rəhbəri, t. f. d. Akif Quliyevin (4) rəhbərliyi ilə tapılmış “Ərəb Xilafəti sikkələri” adı ilə tanınan numizmatik tapıntılar Xilafətin VIII-IX əsrlərə aid siyasi və iqtisadi tarixini açıqlayan önəmli faktiki qaynaqlardır.

Araşdırdığımız dövrün tarixi-numizmatik təhlili sübut edir ki, VI əsrin sonu - VII əsrin əvvəllərində Azərbaycanın daxili pul dövriyyəsində əsasən Sasanilər dövlətinin müxtəlif şəhər-zərbxanalarında (Kerman, Suz, Nəhrtira, Mərv, Bişapur, Dərbənd, İstəxr, Səcəstan, Rey, Nəhavənd, Əbərşəhr, Ramhörmüzd, Ktesifon və s.), qismən isə Azərbaycan zərbxanalarında (Gilan, Naxçıvan, Boqan (Bakı), Partav (Bərdə), Dərbənd, Ərdəbil və s.) zərb edilmiş təxminən 4 q çəkiyə malik gümüş Sasanilər drahmalarından, Qərb ölkələri ilə aparılan beynəlxalq ticarət əməliyyatlarında isə sasanilər gümüşü ilə yanaşı Bizans solidlarından və gümüş heksoqramlardan istifadə edilmişdir (5, c. 77, 83).

Yüksək texniki səviyyədə zərb edilmiş, sabit çəki, əyar və tipə malik 4 q çəkiyə malik zərdüştlük simvolikalı sasanilər gümüş drahması 400 ildən artıq bir dövrdə Azərbaycanın daxili pul təsərrüfatında əsas dövriyyə vasitəsi olmaqla yanaşı, Sasanilər dövlətinin süqutundan sonra da uzun müddət Ərəb Xilafətində və beynəlxalq ticarətdə dünya pulu rolunu oynamışdır.

VII əsrin 30-40-cı illərindəki ərəb yürüşləri və daha sonra Albaniya ərazisində cərəyan edən yüzillik ərəb-xəzər mücadiləsi Azərbaycanın istehsal qüvvələrinin və şəhərlərarası əlaqələrin zəifləməsinə, zərbxanaların fəaliyyətində nizamsızlığa səbəb olaraq, ölkənin ümumi iqtisadiyyatına və pul təsərrüfatına mənfi təsir göstərsə də, onun tam məhvi ilə nəticələnmədi.

İlk ərəb xəlifələri işğal etdikləri ərazilərdə, o cümlədən, Azərbaycanda hakimiyyətlərinin ilk illərində, əvvəllər istifadə edilən sikkə zərbi ənənəsini qorumağa çalışmış və yerli əhalinin istifadə etdiyi sikkələrin görünüşündə kəskin dəyişikliklər etməkdən çəkinərək, onlara kufi xəttlə bəzi islami ifadələr (məs. «Allahın adıyla,

rəbbim», «Rəbbim Allahdır», «Allahın adıyla, məlik» və d.) həkk etdirərək, numizmatik ədəbiyyatda «ərəb-sasani», «ərəb-pəhləvi» adlandırılan yeni gümüş drahmalar zərb etdirmişlər. Qeyd edilən dövrə aid Azərbaycan ərazisində tapılmış sikkə dəfinələrinin təhlili sübut edir ki, belə sikkələrin zərbində son sasani şahənşahları - IV Hörmüzd, II Xosrov və III Yəzdigərdin sikkələrinin ikonoqrafiya və simvolikası saxlanılmışdır. 50-dən artıq zərboxanada kəsilmiş bu sikkələrdə də eynilə sasani sikkələrində olduğu kimi zərboxana və zərb tarixi pəhləvi hərfləri ilə sikkənin əks tərəfində qeyd edilsə də, sasani sikkələrindən fərqli olaraq zərb tarixində üç tarixi eradan istifadə edilmiş və ərəb xəlifəsi canişinin adı pəhləvi, bəzi halarda isə ərəb qrafikası ilə həkk edilmişdir. Numizmatik tədqiqatlar sübut edir ki, islami zərbin təsisinə baxmayaraq, bu proses hicrətin 100-cü ilinədək (718) ərəb-sasani mis sikkələrinin zərbi davam etdirilmiş və ilk ərəb fəthləri dövründə Azərbaycanın pul təsərrüfatında sasani, ərəb-sasani drahmaları ilə yanaşı həm də Təbəristan, ərəb-bizans, ərəb-buxara drahmalarından da istifadə edilmişdir (6, c. 40-41).

Ərəb Xilafətinin «islamlaşdırılması» prosesi ilk növbədə ərəb «milli» sikkə zərbi ilə başladı. Xəlifə Əbd əl-Məlikin təsis etdiyi sikkə islahatı bütün imperiya üzrə tənzimlənmiş sikkə sisteminin, unifikasiya olunmuş - hər üç sikkə metalından (qızıl, gümüş, mis) vahid şəkllə salınmış sikkə nominallarının buraxılmasına yönəlmişdi. Dövrümüzədək gəlib çatan ilk əməvi sikkəsi 77 = 696/7-cı ildə kəsildiyindən islahatın həmin ildə həyata keçirildiyi güman edilir. Bu islahat nəticəsində zərb edilən əsas sikkə vahidi dirhəmin çəkisi 2, 98 q, qızıl dinar bir misqal (4, 26 q) və mis fels 2-3 q ağırlığında müəyyənləşdirildi, onların tipologiyası əsaslı dəyişiklərə məruz qaldı. Əvvəlki sasani, Bizans, Roma və s. sikkə tipologiyalarından tam fərqli olaraq Xilafət zərboxanalarında kəsilən sikkələrində canlı məxluqat təsvirləri ləğv edildi. Anonim zərb edilən belə sikkələrə islami şəriət qaydalarına əsasən müsəlmanlığa təbliğ edən konfessional mahiyyətli yazılar və Quran ayələri həkk edildi (6, c. 42).

Yüksək əyarlı gümüş ərəb sikkəsinin əsas sikkə vahidi olaraq təsis edilməsinə baxmayaraq, Azərbaycanda aşkarlanan sikkə dəfinələrinin topoqrafiyası və təhlili sübut edir ki, belə sikkələrin Azərbaycanın pul təsərrüfatında geniş yayılmasından sonra da, VIII əsrin 20-30-cu illərində sasani drahmalarından istifadəyə daha çox üstünlük verilmişdir.

Hakimiyyətin Əməvilərdən Abbasilərə keçidi bütün Xilafət sikkələrində olduğu kimi, Azərbaycan sikkələrində də müəyyən dəyişikliklərlə müşayiət olundu. Eynilə Əməvilər dövründə olduğu kimi, ilk iki Abbasi xəlifəsi dövründə də Azərbaycanda sikkələr anonim zərb edilirdi. Abbasi xəlifəsi əl-Mehdi dövründə Azərbaycan sikkələrinə xəlifənin, vəliəhdlərin, bəzən isə ərəzi hakimlərinin və d. şəxs adlarının, müxtəlif şərti işarələrin, sözlərin, xırda naxışların həkkinə başlandı. Azərbaycan zərboxanalarında hər üç metaldan kəsilən Abbasi canişinlərinin sikkə tipologiyası Əməvilər dövründəki kimi kufi xətti paleoqrafik dəyişikliklərlə həkk edilirdi (6, c. 46).

Abbasi xəlifələri dövrünə aid Azərbaycan ərazisində tapılmış təksaylı sikkələr və sikkə dəfinələrinin təhlili göstərir ki, əvvəlkinə nisbətən bu dövrdə sikkə zərbi arealının genişlənməsinin, sikkə tapıntılarının artımının şahidi olur. Bu artım mis felslərin kəsimi ilə müşayiət olunurdu.

Respublika ərazisində aşkar olunan Xilafət sikkə zərbinə mənsub tapıntıların topoqrafik özəlliklərinə əsasən qətiyyətlə demək olar ki, bu sikkə kəsimi ilk öncə işğal olunmuş vilayətlərin adları ilə icra olunurdu. Tarixi Azərbaycan ərazisi Azərbaycan, Arran və «Ərminiyyə» vilayətlərindən ibarət olub Xilafət canişinləri tərəfindən idarə olunurdu (7, c. 23).

Pul-sikkə islahatından sonra Xilafətin ilkin sikkə zərbinin həyata keçirildiyi vilayətlər sırasında «Azərbaycan» zərxbanasını görürük. Antik dövəmdə Atropatena və ya Midiya Atropatenası, Sasanilər imperiyası tərkibindəyəkən Aturpataqan, ərəb dilində Azərbaycan adlanan Xəzərdən Kiçik Asiyaya, Dərbənddən Həmədanədək uzanan bir ərazidə ərəblər pul islahatından cəmi bir il sonra (78 = 697) «Azərbaycan» adı ilə kəsilən gümüş əmvi dirhəmləri göstərir ki (6, c. 44), bu ad ərəblərə çoxdan bəlli idi. Əsasən Güney Azərbaycanı təmsil edən bu coğrafi məkanda sikkə zərbi uyğun dövəmdə ölkənin paytaxtı və ya baş şəhəri rolunu oynayan Ərdəbildə icra olunduğu şübhə doğurmur.

Xilafət zərbinin həyata keçirildiyi ikinci Azərbaycan zərxbanası «Arran»dır. Bizə məlum olan ilk Arran sikkəsi 89 = 708/9-cu ildə kəsilmiş dirhəmdir (6, c. 44). Maraqlıdır ki, bu gümüş dirhəmdən sonra Azərbaycan ərazisində kəsilən və hazırda MATM NF-da qorunan ilk qızıl dinar da Arranda 170 = 786/7-ci ildə vurulmuşdur. Ərəb salnaməçilərinə görə «Arran» vilayəti iki çay arasında yerləşən Beyləqan (Paytakaran), Bərdə, Gəncə, Şəmkir, Tiflis kimi şəhərlər birgə Dərbəndə qədər uzanan bir ərazini əhatə edirdi. Odur ki, «Arran» sikkələrinin Arran vilayətinin bir neçə şəhərində zərb edildiyini güman etmək olar. Ancaq Arran şəhərlərinin hər birinin özəl sikkə zərbinə malik olması faktı nəzərə alınarsa bu sikkələrin sonralar Paytakaran (paytaxte Arran), Beyləqan adlanan və hazırda Mil düzündə «Örənqala» (Arranqala) adı ilə məşhur olan ortaçağ Azərbaycan şəhər yeri - əski Arran şəhərində zərb olunma ehtimalı daha ağılabatandır (8, c. 15-32).

Respublika ərazisində tapılan dəfinələrdə rast gəlinən və ilkin xilafət zərbinə mənsub daha bir qrup sikkə «Ərminiyyə» adlı zərxbanası mənsubdur. Bu zərxbananın adını daşıyan ilk sikkələr 78 = 697-ci ildə kəsilmişdir (6, c. 44). Bu zərxbananın adı ilə bağlı qeyd etməliyik ki, bu ad heç də erməni alimlərinin «özəlləşdirməyə» çalışdıqdan inzibati-coğrafi bölgə adı olmamış və daha çox dini-konfessional ərazi anlamını daşıyan bir istilah olmuşdur.

Məsələ burasındadır ki, VII əsrin 30-cu illərindən şimal-şərq istiqamətində başlanan ilkin ərəb hərbi yürüşləri dövəmində Bizansın «Armeniya» adlandırdığı (qaynaqlarda bir neçə «Armeniya» adı çəkilir) və ermənilərin məskunlaşdığı Şərq Anadolu vilayətlərindən keçərək Qafqaza varid olan ərəb əmirləri Dəbil (Dvin) şəhərində özlərinin ilk iqamətgahlarını qurmuş və 644-cü ildə Tiflis şəhərini işğal etmişlər. Sonrakı Cənubi Qafqaz hərbi əməliyyatları əsnasında sasani-Bizans və ərəb-Bizans mücadilələri zamanı, Kiçik Asiyadan Qafqaza köçüb gələn ermənilərin pənah gətirdiyi, lakin əsasən xristian albanların, gürcülərin və d. etnik toplumların (ləzgilər, xəzərlər, sabirlər və s.) məskunlaşdığı ərazilərin etno-konfessional durumuna yaxşı bələd olmayan ərəb sərkərdələri, bu ərazini «Ərminiyyə» adlandırmışlar. Ərəb canişinlərinin iqamətgahı Dəbildən Bərdəyə köçənədək «Ərminiyyə» sikkələri əsasən Dəbildə zərb edilirdi. Lakin sonralar belə sikkələrin hansı şəhərdə kəsildiyini demək

çətinlik yaratsa da, Albaniya şəhərlərindən bəzilərinin bizə gəlib çatan - «Ərminiyyə-Car», «Ərminiyyə - Bərdə», «Ərminiyyə-əl-Bab» kimi ikili adlı mis felsləri və gümüş dirhəmləri məsələnin həllini asanlaşdırır, ən başlıcası, sikkə zərbi arealının real tarixi coğrafiyasını təkzib olunmaz şəkildə əks etdirir.

Keçən əsrdə və çağdaş dövəmdə Rusiya Federasiyası ərazisində Ağ və Baltik dənizi sahillərində, Skandinaviya ölkələrində, Polşadan İngiltərəyə olan məkanlarda rastlanan sikkə dəfinələrində, ərəb sikkələri arasında Azərbaycan sikkələrinin olması, yalnız Şərqlə vilayətlərini deyil, həm də xarici ölkələri əhatə edən genişmiqyaslı ərəb ticarətində Azərbaycanın iştirak etdiyini sübut edir. Müxtəlif çəki dəyişikliklərinə məruz qalsa da, Azərbaycan dirhəmi X əsrin II yarısındanak olan dövrdə lokal və qlobal ticarətdə öz mövqeyini qoruyaraq, saxlamağa nail olmuşdur.

IX əsrin I rübündən etibarən Xilafətdə başlanan siyasi parçalanma nəticəsində yerli irsi əmirliklər sonradan müstəqil feodal dövlətlərə çevrilirlər. Yerli hakimlərin müstəqilliyə can atması nəticəsində orta əsr dövlətçiliyinin başlıca atributu olan sikkə zərbi hüququndan yararlanma qətiləşir və vilayət hakimləri cümə günündə icra olunan ibadətlərdən sonra səslənən xütbə nitqində öz adlarını səsləndirir, gümüş və qızıl sikkələr zərb etdirirdilər. Bu dövrdə bəzi əmirlərin (mütaqəlliblərin) hakimiyyətdə olan sülaləyə itaət etməməsinə və müstəqillik əldə etməyə çalışmasına baxmayaraq, onlar xəlifənin ruhani hakimiyyətini qəbul edir, onun adını cümə günündəki xütbələrdə səsləndirərək sikkələrə həkk etdirirdilər. Belə üsullarla siyasi hakimiyyətlərinin qanuniləşdirilməsinə çalışan əmirlər həm də vahid İslam dövlətinə məsuliyyətlərini bildirməyə çalışırdılar.

Mərkəzləşdirilmiş dövlət sisteminə malik Abbasilər Xilafətinin parçalanması nəticəsində meydana çıxan İdrisilər, Əqləbilər, İxşinilər, Tulunilər, Deyləmilər, Tahirilər, Səffarilər, Samanilər və b. müstəqil sülalələrin hakimləri öz vilayətlərini irsi mülkiyyətə çevirərək idarə edirdilər (9, c. 156).

Xilafətin ayrı-ayrı dövlətlərə bölünməsi Cənubi Qafqazda bir sıra əmirliklərin meydana gəlməsi ilə nəticələndi. X əsrin ortalarından etibarən Tiflisdə Cəfərilər, Gəncədə Şəddadilər, Dərbənddə Haşimilər, Şirvanda Şeybanilər, Aran, «Ərminiyyə» və Azərbaycan inzibati bölgələrində Sacilər, daha sonra isə Salarilər sülaləsi nümayəndələri idarə etdikləri vilayətlərdə vahid sikkə sistemini ləğv edərək şəxsi sikkələrini zərb etdirirdilər.

X əsrin sonundan etibarən pullu ticarətdə müsəlman Şərqi çulğalayan məlum «gümüş böhranı»nın peyda olması nəticəsində Azərbaycan dirhəminin durumu zəiflədi. Digər tərəfdən respublika ərazisində tapılmış VIII-IX yüzillərdə Ərəb Xilafətinin Abbasilər və qismən Əndəlis xəlifələrinin gümüşündən ibarət Gəncə, Masallı (Banbaşı, Əlvədi) və digər dəfinələrin tərkibində aşkarlanan onlarla müsəlman sülaləsi zərbinə məsub və qismən IX - X yüzil Azərbaycan feodal dövlətlərinin - Məzyədilər, Sacilər, Salarilərin gümüş dirhəmləri yalnız xarici ölkələrin zəngin Azərbaycan bazarı ilə bağlı maraqları ilə izah olunmur. Bu tapıntılar eyni zamanda və daha geniş mənada, uyğun dövəmdə islam dünyası ilə məsihi ölkələr arasında gedən möhtəşəm ticarətdə Azərbaycanın çox önəmli tranzit alış-veriş mərkəzi kimi tutduğu xüsusi coğrafi mövqedən xəbər verir. Məlum olduğu kimi Güney - Quzey ölkələrini birləşdirən əsas karvan ticarəti magistrallarından biri və ən önəmlisi



Azərbaycandan - Dərbənddən keçirdi.

Müasir dövrdə tariximizin təbliğində önəmli vasitə olan VIII-IX əsrlərə aid Azərbaycan sikkələrinin muzeylərə təhvil verilərək tədqiq edilməsi aktual məsələlərdəndir.

### **Ədəbiyyat:**

1. Şəmki. Arxeoloji qazıntılar və artefaktlar. Bakı: SS Production, 2013
2. Mil-Qarabağ arxeoloji ekspedisiyasının 2008-ci il hesabatı. Bakı, AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, 2008
3. Qəbələ arxeoloji ekspedisiyası (2005 - 2010). Tapıntılar. Bakı: CBS Publishing House, 2011
4. Ağsu-Şamaxı ekspedisiyasının 2011-ci il hesabatı. Bakı, AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, 2011
5. Rəcəbli Ə. M. Azərbaycan sikkələri. Bakı, XalqBank, 2012
6. Раджабли А. М. Нумизматика Азербайджана. Баку, Елм ва хаят, 1997
7. Мəmmədova А. М. Ərəb Xilafəti və Azərbaycanca sikkə zərbi və pul dövrüyyəsi. Т. ü. f. d. elmi dərəcəsi alm. üçün təqdim ed. dis. avtoref. Bakı: 2013
8. Пахомов Е. А. Пайтакаран – Байлакан - Орен-кала / Труды азербайджанской (Оренкалинской) археологической экспедиции. Т. 1 (1953-1955), М. -Л. : Изд. АН СССР, 1959
9. Пахомов Е.А. Монеты Азербайджана. Вып. II, Баку: Изд. АН АССР, 1963

## **ISLAMIC NUMISMATIC ITEMS FOUND IN THE TERRITORY OF AZERBAIJAN IN VIII-IX CENTURIES AS SOURCE IN SOLVING HISTORICAL PROBLEMS**

### **Mammadova Aygun Musa Gizi**

Due to the research of new hoard of coins separately found including single coins, Islamic numismatic is being enriched on the base of discovery new factual material.

Since XIX century this field of science has been studied at higher education institutions, as well as the subject of this research has not yet lost its relevance and Muslim coins found either accidentally or during archaeological excavations are the main object of study, and demonstrated by virtual sites and through new publications and it helps to solve a number of historical problems of the present period.

Nowadays, during fixing republic's numismatic items mainly (single coins, including coin molds, signs of the coin, found pieces of coins, equipments and tools used in coinage, the balances used to weight different groups of the coins as well as coin stamps preserved in the collections of the museum), and (primitive coins substitutes, medals, badges, signs, seals and written sources, paper money) related to complementary sources.

It should be noted, numismatic findings known as "Coins of the Arab Caliphate" revealing political and economic history of caliphate of VIII-IX centuries are important actual sources discovered during archeological expeditions by D. Phil. T. Dostiyev in 2006, carried out in the location of medieval Shamkir city, archeological expeditions headed by D. Phil. T. Aliyev in Galatapa near Salmanbeyli village in Aghjabadi region of Mil – Karabakh settlement in 2008, archeological expedition and expeditions during 2009-2010, headed by DPhil Professor I. Babayev in Salbir of Gabala region and Aghsu-Shamakha archeological

expeditions headed by D. Phil. A. Guliyev near Shamakha city in the territory of Gulistan fortress in 2011.

Due to the research of Middle Ages manuscripts as well as comparative study of new numismatic facts, of particular interest are results of geographical locations of mint places in Baku, Nakhchivan, Gilan, “Azerbaijan”, “Aran”, “Arminiyya”, Barda, Ganja, Bab al - Abvab (Derbent), al - Yazidiyya (Shamakhi), “Madan Badzhinays”, “Ard al – Khazar” (Caspian region).

**Key words:** history, numismatics, Islam, coinage, source, expedition

# SİYASİ PARTİ PROGRAMLARINDA KÜLTÜREL KİMLİK: TÜRKİYE ÖRNEĞİ

İsmet KAYMAK

## 1. Kültür, Kimlik ve Kültürel Kimlik

### 1. 1. Kültür

Kültür; “*tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü,*”(TDK:2014) şeklinde ifade edilmektedir.

Turan ise (1990, s.12) günümüz Türkçesinde kültür sözcüğünün yedi değişik anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Bu kullanımlar şu şekilde sıralanmaktadır:

- Tarımda: Ekin, ürün.
  - Tıpta: Uygun koşullarda bir mikrop türünü üretmek. *Örneğin; Boğaz kültürüyaptırmak.*
  - Tarih öncesi dönemler için: İnsan eliyle yapılmış ve ortak nitelikleri bulunan eşyalar topluluğu ile belirlenen evreler, çağlar. *Örneğin; Bakır kültürü, neolitik-kültür.*
  - Belli bir konuda edinilmiş geniş ve sistemli bilgi. *Örneğin; Tarih kültürü, müzik kültürü.*
  - Eleştirme, değerlendirme, zevk alma yetilerinin geliştirilmiş olması durumu. *Örneğin; Kültürlü kişi.*
  - Bir topluma, ulusa ya da uluslar topluluğuna özgü düşünce, davranış ve sanat yapıtlarının tümü. *Örneğin; Türk kültürü, halk kültürü, İslam kültürü.*
  - Tarihsel gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerlerle bunları yaratma ve sonraki kuşaklara aktarmada kullanılan araçların tümü;uygarlık.
- UNESCO tarafından düzenlenen Dünya Kültür Politikaları Konferansı Sonuç Bildirgesi’nde yer alan kültür tanımına göre; “*en geniş anlamıyla kültür, bir toplumu yada toplumsal bir grubu tanımlayan belirgin maddi, manevi, zihinsel ve duygusalözelliklerin bileşiminden oluşan bir bütün ve sadece bilim ve edebiyatı değil, aynızamanda yaşam biçimlerini, insanın temel haklarını, değer yargılarını, geleneklerini ve inançlarını da kapsayan bir olgudur*” (UNESCO, 1982).

### 1. 2. Kimlik

“*Toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü*” (TDK:2014)’dür

### 1. 3. Kültürel Kimlik

“*bir grubun ya da kültürün ya da bireyin ait olduğu grup veya kültüre ait kimliğine verilen isimdir*” (2014;Wikipedia). Kongar (1997)’a göre; bireylerin kültürel kimlikleri, onlar üzerinde bağlayıcı olmakla birlikte bireysel özgürlüklerini sınırlar ve bir kimlik kartı işlevi görür.

## 2. Siyasi Parti Programlarında Kültürel Kimlik

### 2. 1. Adalet ve Kalkınma Partisi Programı (AK Parti)

‘*İnsanı yaşat ki devlet yaşasın*’ felsefesini kendine amaç edinen AK Parti,

programında ;din, dil, mezhep, bölge, etnik köken ve cinsiyet farkı gözetmeksizin bütün Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının eşit haklara sahip oldukları vurgulanmış ve bunun temel göstergesi de **“bir arada yaşama”** olarak ifade edilmiştir. Parti programında kültürel kimliklere yönelik planlanan çalışmalar şöyle belirtilmektedir.

**1-“...Partimiz bu vasfıyla tüm vatandaşlarımızı cinsiyetleri, etnik kökenleri, inançları ve dünya görüşleri ne olursa olsun ayırım yapmaksızın kucaklamaktadır...”** AK Parti bu madde ile bütünlüycü bir anlayışın esas alındığını belirtmektedir.

**2-“Özgürlükler demokrasinin temelini oluşturur.”** Yapılacak çalışmaların demokratik temelde yapılacağı vurgusu ön plana çıkmaktadır.

**3-“Hiçbir bireysel ve kurumsal baskı kabul edilemez.”** Tüm grupların eş değerde işlev göreceği esası belirtilmektedir.

**4-“...bireylerin hak ve özgürlüklerine saygı, demokratik bir siyasi rejimin toplum tarafından benimsenmesinin, toplumsal barış ve huzurun temel şartıdır.”** Her türlü kültürel kimliğin hak ve özgürlükler çerçevesinde demokratik temelde işlev göreceği vurgulanmaktadır.

**5-“Başta İnsan Hakları Evrensel Beyanname, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Paris Şartı ve Helsinki Nihai Senedi olmak üzere Türkiye’nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerin insan hakları alanında getirdiği standartlar uygulamaya geçirilecektir.”** Kültürel kimliğin yaşatılmasının insan hakkı olduğu günümüzde uluslar arası sözleşmelerin ölçüt alınacağı belirtilmektedir.

**6-“Düşünce ve ifade özgürlükleri uluslararası standartlar temelinde inşa edilecek, düşünceler özgürce açıklanabilecek, farklılıklar birer zenginlik olarak görülecektir.”** Farklı kültürel anlayıştan kaynaklanan düşüncelerin zenginlik olduğu anlayışı ön plana çıkmaktadır.

**7-“Partimiz, kutsal dini değerlerin ve etnisitenin istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasını reddeder...”** Program bu maddesi ile kültürel kimliklerin siyaset üstü olarak algılanacağı vurgusunu yapmaktadır.

**8-“Partimiz bütün vatandaşlarımızın özgür haber alma ve düşüncelerini yansıtma hakkını esas kabul eder.”** Kültürel kimliklerin basın-yayın organları aracılığı ile işlevselliğini güncel tutmalarının önü açılmaktadır.

**9-“Kısa, öz ve açık biçimde hazırlanacak yeni anayasa teklifimizde; Temel hak ve özgürlüklere ilişkin bölüm, evrensel standartlara uygun olacaktır.”** Kültürel kimliklere de dayalı hak ve özgürlüklerin kullanımının, oluşturulacak yeni bir anayasayla evrensel nitelikte değerlendirileceği vurgusu yapılmaktadır.

**10-“Doğu ve Güney Doğu bölgemizdeki ...kültürel farklılıklar, partimiz tarafından zenginlik kabul edilmektedir. Resmi dil ve eğitim dili Türkçe olmak şartıyla, Türkçe dışındaki dillerde yayın dahil kültürel faaliyetlerin yapılabilmesini...”** Ak Parti; farklı dil ve lehçeleri zenginlik olarak değerlendirilip, bu değerlerin korunmasının demokratikleşmenin devamı olarak görmektedir.

**11-“Kültürel ve tarihi miras yönünden zengin bir potansiyele sahip olan değişik bölgelerimizde özelliklerine göre iç ve dış turizmin geliştirilmesi desteklenecektir.”** Kültürel değerlerin turizm potansiyeli açısından bir fırsat olarak değerlendirilebileceği hedeflenmektedir.

12-“**Vatandaşların evrensel hak ve özgürlüklerinin güvence altına alındığı ve bu özgürlüklerin en etkin biçimde korunduğu “Anayasal Devlet” anlayışı, devlet yönetiminde egemen olmalıdır... ”**

13-“**...bir sınıf ve kesimin değil bütün vatandaşlarımızın refah ve mutluluğunu sağlayacak sosyal politikalar yürütecektir.**” Hizmet sunumunda yapılacak çalışmaların, eşitlik ölçüğünde gerçekleştirileceği belirtilmektedir.

14-“**Yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızın ve çocuklarının ortamlarına uygun eğitim görmeleri sağlanacaktır.**” Yurtdışında yaşayan vatandaşlarımızın yaşayabilecekleri kültür şoklarının önüne geçilmek istenmektedir.

15-“**...isteğe bağlı din eğitimi ihtiyacı, eksiksiz düzeyde karşılanarak elverişsiz koşullarda ve ehliyetsiz kişiler eliyle yürütülen sağlıksız ve denetim dışı din eğitimi uygulamalarına meydan verilmeyecektir.**” Kültürel kimliklerin temel öğelerinden biri olan din eğitiminin uygun merciler aracılığıyla yürütülmesi hedeflenmektedir.

16-“**... Yeryüzünde saf bir dil, musiki, mimari vb. bulunmadığı gerçeğinden hareketle kültürel etkileşimi bir zenginlik olarak kabul ediyoruz.**” Kültürel kimliklerin etkileşiminin, toplumlara etkisi vurgulanmaktadır.

17-“**Partimiz, milli kültürümüzdeki esas yapıyı, üslûbu koruyarak evrensel değerlerle milli kültür arasındaki etkileşimi en üst noktaya çıkarmayı amaçlamakta...**” Kültürel kimliklerin evrensel değerlerin etkisinde kalacağı ve bu etkileşimin önlenemeyeceği üzerine durulmaktadır.

18-“**Partimiz, kültürün taşıyıcı unsurları olan dil, edebiyat, folklor, musiki, plastik sanatlar, etnografya, sinema, temsil sanatları vb. alanlardaki mevcut yapıyı, yaklaşım ve anlayışı eksik ve sağlıksız bulmaktadır. Bütün bu alanlarda konuların uzmanları ve sivil toplum örgütlerinin de görüşlerinden yararlanılarak yeni ve doyurucu politikalar geliştirilecektir.**” Kültürel kimliklerin yaşatılmasında yeni uygulamaların gerçekleştirilmesi hedeflenmektedir.

19-“**Plastik sanatlar ve Türk-İslam sanatlarının gelişimine özel bir önem verilecektir. Tüm sanat çalışmalarının gerçekleştirilmesinde yerel yönetimler ağırlıklı olarak öne çıkarılacak...**” Yerel yönetimlerin kültürel değerleri yaşatmada Türk-İslam sanatı ölçüğünde teşvik edilmesi planlanmaktadır.

20-“**Kültürel yozlaşma, müstehcenlik ve şiddet unsurlarının ön plana çıkarılması, kitabın hayatımızdan her gün biraz daha uzaklaşması, partimizin öncelikle mücadele edeceği konular olacaktır.**” Kültürel yozlaşma risk olarak görülmektedir.

21-“**Ülkemizin kültür ve sanat zenginliğini tanıtan ve gelişmesine katkıda bulunan tüm projeler desteklenecektir. Yurt içi ve yurt dışında çok amaçlı kültür merkezleri ve kültür evlerinin yaygınlaştırılması desteklenecektir.**” Kültürel değerleri yaşatmaya yönelik çalışmaların destekleneceği ifade edilmektedir.

22-“**Kültürel değerlerin, tüketicilerin, ailenin, çocukların ve gençlerin korunması...**”

## 2. 2. Cumhuriyet Halk Partisi Programı (CHP)

CHP parti programında Atatürk milliyetçiliğine vurgu yapmakta; Türkiye

Cumhuriyetinin din, dil, ırk ve etnik köken temelleri üzerinde değil, siyasal bilinç ve ideal beraberlik zemininde kurulduğunu belirtmiştir. CHP'ye göre milliyetçilik; çoğulculuk anlayışına dayanmakla birlikte ırk, köken, din, mezhep, bölgecilik, kavimcilik anlayışlarının, ulusal düzeyde aşılmasıdır. Bu bağlamda CHP'nin tüm etnik ve kültürel kimliklere saygıyı esas aldığı ve ülkenin sorunlarının çözümüne ırk temelinde değil yurttaş temelinde yaklaşılacağı ifade edilmektedir. Farklı etnik kökenlerin zenginlik olarak tanımlandığı programda kültürel kimliklere yönelik planlanan çalışmalar şöyle belirtilmektedir.

**1-“CHP çoğulcudur: Farklı sosyal sınıfların, inançların, kültürlerin ve etnik kimliklerin yaşadığı ülkemizde demokrasiyi derinleştirmek iç barışın ve gelişmenin ön koşuludur.... ”** CHP çoğulculuğu demokrasinin temel unsurları arasında görmektedir.

**2-“Yasa önünde eşitlik ilkesi korunacak”**

**3-“...Siyasal, düşünsel, toplumsal, dinsel ve bireysel özgürlükler bir bütündür. Bu özgürlüklerin en etkili biçimde korunması için Anayasa'da gerekli değişikliklerin yapılması hedef alınacaktır. Bireylerin, din, mezhep, ırk, renk, cinsiyet, etnik köken, dil ve benzeri özelliklerine bakılmaksızın, aralarında herhangi bir ayırım gözetmeksizin temel insan hak ve özgürlüklerinden yararlanması sağlanacaktır.”** Kültürel kimliklere yönelik anayasal değişikliklerin yapılarak, temel hak ve özgürlükler çerçevesinde farklı değerlerin korunacağı vurgusunu görmekteyiz.

**4-“...Kimse dinsel inanç ve düşüncesinden ötürü kınanamaz, baskı altına alınmaz;düşünce ve inançlarını değiştirmeye, açıklamaya zorlanamaz. Herkes ibadetini, dininin veya inancının gereğini özgürce yapma, öğrenme ve geliştirme hakkına sahiptir.”** Kültürel kimliklerin hukuksal normlar ölçüğünde korunacağı belirtilmektedir.

**5-“Etnik farklılıklar ülkemizin zenginliğidir...”** CHP; etnik farklılıkları zenginlik olarak görmektedir..

**6-“Etnik Kimlik Bir Şereftir...”** Etnik kimliğin şeref olarak tanımlandığı program farklılıkların ortak bir ulus oluşturacağı düşüncesine dayanmaktadır.

**7-“Asimilasyon değil, entegrasyon öngörüyoruz...”** CHP, kültürel kimliklerin korunarak toplumsal dayanışmanın oluşturulmasını amaçlamaktadır.

**8-“Her etnik kökenden yurttaşımızın, kendi özgür irade ve talepleri çerçevesinde; Kendi ana dilini özgürce kullanabilmelerine, özel dersaneler veya kurslar gibi kurumlar kurarak anadillerini özgürce öğrenebilmeleri ve öğretebilmelerine, Kendi ana dillerinde gazete, dergi, kitap yayınlamalarına ve diğer her türlü yazılı ve sözlü yayında bulunabilmelerine, müzik ve sanatın diğer dallarında faaliyette bulunabilmelerine, Türkiye sınırları içinde yayın yapan radyo ve televizyon kurum veya kuruluşları üzerinden, RTÜK'ün genel kuralları çerçevesinde, kendi anadillerinde yayın yapabilmelerine, Değişik kültürel etkinliklerde bulunabilmelerine, kendi folklorlarını yaşatabilmeleri ve geliştirebilmelerine...”** Kültürel değerlerin korunmasına yönelik çalışmaların programda detaylandırıldığını görmekteyiz.

**9-“...başta Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerimiz olmak üzere Türkiye'nin her yöresinde yaşayan Kürt, Arap, Boşnak, Laz, Gürcü, Çerkez, Abaza, Arnavut, Roman gibi farklı etnik kimliklere sahip tüm insanlarımızı huzura, barışa, gelişmeye ve sosyal refaha taşıyacaktır. ”** Parti, kültürel farklılıklara bakmadan sosyal refahın her bölgede geliştirilmesini hedeflemektedir.

**10-“CHP Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeniden yapılandırılmasını öngörür...”** CHP, laiklik ilkesinin önemini belirterek devlet yönetiminin tüm mezhepleri eşit değerde desteklemesi gerektiğine vurgu yapmakla birlikte Alevi yurttaşların dinsel mekanı olan cemevlerinin de devletçe desteklenmesi gerektiğini dile getirmektedir.

**11-“Katılımcı, çoğulcu, etkin, demokratik, hesap veren, şeffaf, bilgi edinme hakkına saygılı, çağdaş yerel yönetimler...”** Farklı sosyal kökenlerden ve bölgelerden gelen insanların birlikte yaşamasını sağlamak ve sosyal yaşamlarını iyileştirmek hedeflenmektedir.

**12-“Avrupa'daki çocuklarımızın Türkçeyi ve buldukları ülkenin dilini çok iyi öğrenmeleri amaçlanmaktadır. ”** Yurt dışındaki vatandaşlarımızın kültürel değerlerinin korunmasına yönelik çalışmalar hedeflenmektedir.

**13-“...Ülkeler arası kültürel değişimi ve eğitim programlarını özendirme amacıyla...”** Uluslar arası kültürel değişim programları ile kültürel zenginliklerin tanıtılması amaçlanmaktadır.

**14-“...Dini duygular istismar edilerek cemaat veya tarikatların eğitim kurumlarını kuşatması önlenecektir. ”** CHP; dinin istismar edilmesinin toplumsal birlikliği bozmaya yönelik bir tehdit olarak algılamaktadır.

**15-“Azınlıklara din adamı yetiştirme olanağı sağlanacak...”** CHP; azınlıkların dini eğitim olanaklarını geliştirmeyi hedeflemektedir.

**16-“...Kültürel köklerimiz, hem “Mevlana'sı, Yunus Emre'si, Hacı Bektaş-ı Veli'si, Şeyh Edibali'si” ile 13. yüzyıl hümanizmasının insan sevgisine, Anadolu'nun kültürel zenginliğine, hem de ulusal kurtuluş mücadelemizin ahlaki ve felsefi değerlerine, Atatürk devrimlerinin çağdaş, evrensel değerlerine dayanmaktadır. ”** Kültür oluşumunda tarihsel öğelerin önemi belirtilerek, tarihsel kişiliklere atıf yapıldığını görmekteyiz.

**17-“...Kültürde asimilasyonu değil, bireysel kültürel haklara saygı içinde entegrasyonu benimseyen, ileri bir demokratik toplum ve kültür ortamını amaçlar. ”** Demokrasi ve kültür ilişkisine değinilerek, demokrasi ekseninde kültürel değerlerin korunması hedeflenmektedir.

**18-“...Din, dil, mezhep ve etnik köken farklılıklarımızın, ülkemizde ayrımcılığın değil, renkli ve zengin bir kültürün bütünlüğü çerçevesinde görülebilmesi için gerekli her türlü düzenleme yapılacaktır.... ”** Kültürel farklılıkların zenginlik olarak tanımlanması için çalışmalar yapılmak istenmektedir.

**19- “Eğitim ve yayın programlarında kültür konularına daha geniş yer verilmesi ve kültürel amaçlı faaliyetlere daha çok kaynak ayrılması sağlanacaktır.... ”** Kültürel çalışmaların desteklenmesi hedeflenmektedir.

**20-“...Kültürel etkinliklerde ve sanatta sansüre son verilecek...”** Kültürel etkinliklere yönelik keyfi baskıların önüne geçmek hedeflenmektedir.

21-“... Tüm sanat dalları, kültürel gelişmenin önemli öğeleri olarak kabul edilerek sanatçılar korunacak...Kültür ve sanat alanındaki vergiler asgari düzeye çekilecek...” Kültür ve sanat çalışmalarının artırılması amaçlanmaktadır.

22-“.. Kültür ve sanat eğitimi, laik demokratik Cumhuriyet değerlerimizden kopmadan, çağdaş dünyayla bütünleşmeyi sağlayacak ve katılımı özendirerek bir yapıya kavuşturulacaktır. ” Kültür eğitiminde katılımcı anlayış benimsenmektedir.

23- “Madımak, hoşgörü merkezi olacak: Sivas Madımak Oteli, Alevi kültürü ve değerlerinin yansıtılmasına katkı sağlayacak çerçevede Hoşgörü Merkezi’ne dönüştürülecektir.” Alevi kültürünün tarihsel değerlerinde rol oynayan önemli unsurların güncel tutulması hedeflenmektedir.

24-“Yerel yönetimlerin de kendi yörelerindeki kültüreserlerine sahip çıkmaları özendirilecek, sivil toplumörgütlerinin aynı amaçlı çabaları da teşvik edilecektir. ”CHP, yerel yönetimlerin kültürel kimlikleri koruması için düzenlemeler hedeflemektedir.

25- “Türk dilinin bilim ve evrensel kültürdeki gelişmeler doğrultusunda zenginleşmesi amaçlanacak.... ” Türk dilinin geliştirilmesi hedeflenmektedir.

26-“... İlke olarak, ülkemizde mevcut tüm kültürel varlıklara, sahip oldukları tarihsel bağları ve özgünlükleri ile ait oldukları yerlerde sahip çıkılacak; bu varlıklarımız korunacak, yaşatılacak ve insanlığa sunulacaktır. ” Kültürel değerlerin doğal çevresi içerisinde korunması amaçlanmaktadır.

27-“... Ülkemizin çok çeşitli kültürel birikimini, tarih-kültür, arkeoloji ve doğa zenginliklerini, çağdaş bilimsel yöntemlerle araştıran, dengeleyen, yayan kurum ve arşiv düzeninin geliştirilmesi sağlanacaktır. ...”

### 2. 3. Milliyetçi Hareket Partisi Programı(MHP)

MHP; Lider Ülke olma koşullarını, hukukun üstünlüğünün egemen olduğu, temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alındığı bir sistemle oluşabileceğini programında belirtmekte; uluslar arası terörizm, göç, etnik çatışmalar, mali iflaslar ve iç karışıklıklar, uluslararası hukuka aykırı çifte standartlar, zengin ülkelerle fakir ülkeler arasında sürekli artan gelir adaletsizliği, çevresel felaketler ve açlık gibi reel sorunlar ölçeğinde programını oluşturmuştur. Milli değerler kavramının bir çok noktada sık sık vurgulandığını MHP parti programında kültürel kimlik kavramlarını şöyle belirtmektedir;

1-“...Türk milletinin milli ve manevi değerleri ile tarihi ve kültürel zenginliklerine sahip çıkmak...”

2-“...Milliyetçi düşünce sistematığının unsurları arasında milli kimlik, milli dil, millî kültür, millî hâkimiyet, millî devlet ve dayanışma kavramları belirleyici bir öneme sahiptir...”

3-“Ülkemizdeki yöresel ve geleneksel farklılıkları, millî hayatımızın zenginliği olarak telâkki eden bir inanç...” MHP, farklı kültürel kimliklere sahip kesimleri bir zenginlik olarak kabul edip, bu kimliklerin milli kimliğin güçlenmesi için bir kaynak olduğunu belirtmektedir. ”



**4-“...Her insanın insan olmasından kaynaklanan temel hak ve özgürlüklere sahip olduğuna inanıyoruz...”** MHP her bireyin temel hak ve özgürlüklere sahip olduğunu vurgulayıp, bu hak ve özgürlüklerin kullanımının milli unsurlar ölçütünde sınırlandırılabilmesine vurgu yapmaktadır.

**5-“Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.”** Vatandaşların dinsel özgürlüklerinin olduğu vurgulanmaktadır.

**6-“...Eğitimin her kademesinde eğitim dilinin Türkçe olması, Türkçeden başka hiçbir dilin, eğitim ve öğretim kurumlarında Türk vatandaşlarına ana dilleri olarak okutulmaması ve öğretilmemesi esastır.”** MHP programında Türkçe dışındaki farklı dil ve lehçelerin nasıl öğretileceğinin belirtilmediğini görmekteyiz.

**7-“Türkiye’nin 21’inci yüzyılda lider ülke olma arzusunu gerçekleştirmesi, bütün sosyal kesimlerin tarih, din, kültür ve benzeri ortak değerler ekseninde müşterek bir anlayış ve dayanışma içinde bulunmalarına...”** Tüm sosyal grupların dayanışması ile lider ülke olunabilecektir.

**8-“...Yerel ve yöresel farklılıkların Türk kültürünün zenginliği içinde ve onun tamamlayıcı renkleri olarak görüldüğü...”** MHP; yerel ve yöresel farklılıkları Türk kültürünün tanımlayıcı unsurları olarak ele almaktadır.

**9-“Eğitimin her kademesinde eğitim dili Türkçe olup, Türkçe’den başka hiçbir dil eğitim ve öğretim kurumlarında Türk vatandaşlarına ana dilleri olarak okutulamaz ve öğretilemez...”** Türkçe dışında diğer dillerde eğitimin mümkün olamayacağı ifadesi görülmektedir.

**10-“Yurt dışındaki Türk çocuklarının kültürel kimliklerini korumaları ve geliştirmeleri için sağlanan eğitim imkânları artırılacaktır.”** Yurtdışındaki vatandaşlarımızın kültürel kimliklerini yaşatmaları noktasında desteklenmesi gerektiği belirtilmektedir.

**11-“...Türkçenin doğru ve güzel kullanımı esastır. Türk dili araştırmalarına önem verilecek, Türkçenin uluslararası düzeyde bilim, sanat, ticaret ve tele-iletişim dili olarak kullanılabilmesi...”** Türkçenin dünya ölçeğinde kullanımının artırılmasına yönelik çalışmaların planlandığı görülmektedir. T SDCStT4

**12-“...yeni nesillerin kültür şokuna uğramasına ve kimlik bunalımına düşmesine mani olacak...”**

**13-“...Geleneksel Türk sanatları ve folkloru korunacak, geliştirilecek ve tanıtılacaktır...”**

**14-“Asırlardan beri millî kültürümüzün temel eserleri olma niteliğini koruyan her sahadaki yazılı eserlerin yok olması önlenecek...”**

**15-“Yurt dışındaki vatandaşlarımızın millî kültür değerlerimizden kopmalarını önleyici ve benliklerini koruyucu tedbirler alınacak....”**

**16-“Kitle iletişim araçlarının kültürel değerlerimizin yaşanmasında ve yaşatılmasında toplumsal sorumluluk içinde yayın yapmaları sağlanacaktır...”**

**17-“...Kentlerde kültürel yozlaşmanın önlenmesi için, millî kültürün temel belirleyiciliği çerçevesinde kent ve kentlilik kültürü oluşturulmasına önem verilecektir.”** Kentleşme ile meydana gelebilecek kültürel yozlaşmanın milli kültür doğrultusunda yönlendirilmesi hedef alınmaktadır.

**18-“Doğal, tarihî ve kültürel değerlerin kirlenmesini, tahrip edilmesini ve yok olmasını önlemek için, çevre konusuna bilimi ve aklı esas alan, tarih, kültür, inanç ve millî menfaatlerimizle çatışmayan bir bakış açısıyla yaklaşılacaktır. ”** Değerlerin milli menfaatler doğrultusunda korunması çabası göze çarpmaktadır.

**19-“...Ülkemizin... tarihî ve kültürel boyutları da dikkate alan şahsiyetli bir dış politika belirlenecektir. ”** Programda dış politikanın tarihsel ve kültürel boyutlardan ayrı tutulamayacağı belirtilmektedir.

**20-“...Kıbrıs, Kafkasya ve Orta-Asya Türk Cumhuriyetleri ile Balkan ülkeleriyle ilişkilerin başta ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel olmak üzere, her alanda geliştirilmesi...”** MHP dış politika tanımlamalarına Türk dünyasını da dahil ederek kültürel birliktelik oluşturma hedefini programına dahil etmektedir.

**21- “...Dünyaya ve insanlığa bakışımızı; Ahmet Yesevi’nin, Mevlana’nın, Yunus Emre’nin, Hacı Bektaş-i Veli’nin insan merkezli madde ve madde ötesi varlık aleminin sentezinden oluşan bir anlayış şekillendirecektir. ”** MHP parti programında dünyaya mal olmuş tarihsel kişiliklerden kültür örneklemeleri yapılmaktadır.

**22- “Türkçe, dünya üzerinde konuşulan en yaygın dillerden birisi olacaktır. ”** Dil anlamında Türkçe’nin yaygınlaştırılması esas alınmaktadır.

#### **2. 4. Barış ve Demokrasi Partisi Programı (BDP)**

BDP parti programı girişinde; özgürlük, barış, adalet ve özgürlükçü-demokratik değerlerle Türkiye’nin çağdaş bir ülke olabileceğine vurgu yapmaktadır BDP; Türkiye Cumhuriyeti’nde demokratik unsurların temel yapısı olan; düşünce, ideoloji, grup, parti ve derneklerin haksız gerekçelerle kapatıldığını; farklı kimliklerin, kültürlerin, inançların varlığının inkâr edildiğini, böylece otoriter ve tekçi bir yapının yaratıldığını programda belirtmektedir. BDP, toplumsal sözleşme niteliğinde özgürlükçü ve çoğulcu yeni bir anayasanın toplumun en temel gereksinimi olduğunu programda belirtmiştir. BDP’ye göre yeni oluşturulacak anayasada devlet yönetiminin çağdaş bir anlayışla yeniden örgütlenmesi gerekli olup yeni devlet yapısı, siyasal-örgütlü-özgür toplum, sivil toplum, birey ve yurttaş kavramları üzerine inşa edilecektir. Bu çerçevede şekillenen parti programında Kültürel Kimlik kavramına ilişkin olarak uygulanacak politikalar da şöyle belirlenmiştir (BDP Parti Programı, 2014):

**1-“Tek ırk, tek dil, tek din, tek kültür ve erkek egemen anlayış yerine toplumdaki bütün etnik, kültürel, inançsal ve cinsiyet farklılıklarını kapsayacak şekilde, “Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşlığı” esas alınacak ve anayasal yurttaşlık olarak bu üst kimlikle tanımlanacaktır. ”** BDP, diğer partilerden farklı olarak vatandaşlık tanımını programında belirtmiştir.

**2-“Tüm yurttaşların, ülkenin bütünlüğü içinde kendilerini özgürce ifade edebilme, kültürlerini geliştirme, ana dillerini konuşma ve geliştirme, ana dillerinde eğitim yapma, görsel, işitsel ve yazılı medya araçlarını kullanma hakları temel insan haklarıdır ve dolayısıyla anayasal güvence altına alınacaktır.”** Parti, kültürel kimliklerin yaşatılmasının insan hakkı olduğuna vurgu yapmaktadır.

**3-“...Gerçek adalet ancak farklılıkları temel alan bir eşitlik anlayışı içinde gerçekleşebilir. Farklı ve eşit haklı olmak özgürlüğün teminatıdır.”** Farklı

kültürel değerlerin eşitlik ölçeğinde değerlendirilmesi vurgulanmaktadır.

**4-“Toplumdaki bütün farklılıkları ve renkleri kucaklamasının yanı sıra, ... sivil bir anayasa... ”** sivil bir anayasanın farklı kültürel değerlerin güvencesi olacağı bu ilkede ifade edilmektedir. BDP, temel hak ve özgürlüklerin hukuk ilkeleri esas alınarak oluşturulması gerektiğine programında yer vermiştir.

**5-“Herkes anadilinde eğitim yapma hakkı, kültürünü geliştirme, kültürel ve siyasal düşünceyi istediği dilde ifade etme ve yayma özgürlüğü.... ”** BDP, diğer partilerden farklı olarak anadilde eğitim vurgusunu programında belirtmektedir.

**6-“...kültür ve sanatın yasa dışı, baskısız ve özgür ortamda gelişimi sağlanacaktır.”** Kültürel çalışmalarda baskı unsurlarının yaratılmaması hedeflenmektedir.

**7-“Din ve vicdan özgürlüğü, inanmama özgürlüğünü de kapsayacak şekilde güvence altına alınacaktır. Devlet tüm dinlere ve inançlara eşit mesafede duracaktır.... ”** Bu madde ile laiklik ilkesinin gerekliliğine vurgu yapılmaktadır.

**8-“Tüm inançların kendisini koruması, geliştirmesi, ibadetlerini serbestçe yapabilmeleri sağlanarak, eğitim programındaki din dersleri zorunluluktan çıkartılarak, tercihli hale getirilecektir. Farklı din ve mezhep gruplarının inanç ve ibadet özgürlüğüne saygı duyulacak, eğitim kurumlarının ve ibadethanelerinin varlıklarını sürdürmeleri herhangi bir şekilde engellenmeyecek ve tümüne eşit koşullarda destek verilecektir.”** Belli bir içerikle hazırlanan din derslerinin eğitim ortamlarında zorunlu okutulmasının engellenmesi ve yönetimlerin ibadethaneler konusunda tarafsızlığı vurgulanmaktadır.

**9-“Alevi yurttaşların da diğer yurttaşlar gibi, ibadetlerini rahatça yerine getirebilmeleri için cem evlerinin ibadethane olarak inşa edilmesinin önündeki engeller kaldırılacaktır. Ezidi ve Süryani-Asuri-Nasturi gibi farklı inanç gruplarının kendilerini ifade etmelerinin önündeki engeller de kaldırılacak, her türlü ibadet ve eğitimlerine olanak sağlanacaktır. Gayrimüslim topluluk ve cemaatlerin örgütlenme ve kendilerini geliştirmeleri konusundaki tüm engeller ortadan kaldırılacak, gelişimleri için her türlü destek sağlanacaktır.”** BDP diğer parti programlarından farklı olarak dinsel mezheplere programında yer vermiş, dinsel özgürlüklerin genişletileceğini belirtmiştir.

**10-“Özgürlük ilkesinin ve demokrasinin gereği hiçbir din ve inancın diğerine üstün tutulmaması için, gerekli hoşgörü ortamı yaratılacaktır.”** Parti, sosyal adalet ilkesi doğrultusunda, adil bir yönetim anlayışının sergileneceğini belirtmektedir.

**11-“...çok kültürlülüğe dayalı çoğulculuk esas alınarak, toplumda mevcut olan farklılıkların eşit, özgür ve dengeli gelişimi sağlanacaktır.”** BDP çok kültürlü toplumların değerleriyle oluşturulmuş, katılımcı yönetim tarzına dayanan bir modelin, toplumsal barışın temellerini güçlendireceğine inanmaktadır.

**12-“... farklı kimlik ve kültürlerin, siyasi yapı ve düşüncelerin yaşayabilmesi için ortam ve mekanizmalar oluşturulacaktır. Katılımcı demokrasi geliştirilerek, bütün kesimlerin, kendisini devlet yönetimine yansıtılabilmelerinin önünü açacak olanaklar yaratılacaktır.”** Katılımcı demokrasinin oluşturulması

için yeni yaklaşımların geliştirileceğinin belirtisidir.

**13- “Kürt varlığı ve kimliği her düzeyde tanınarak, anayasal güvenceye kavuşturulacak, yasal hak eşitlikleri için gerekli düzenlemeler yapılacaktır...”** BDP, diğer partilerden farklı olarak Kürt dilinin anayasal güvence altına alınmasına vurgu yapmaktadır.

**14-“BDP, değişik etnik, kültür ve inançlara sahip tüm toplulukların barış içinde, özgür ve eşit olarak birlikte yaşamalarını amaç edinmiştir.”** Birarada yaşama kültürü hedeflenmektedir.

**15-“...çok dilli, çok kültürlü belediyeçilik temel yaklaşımımız olacaktır. Hizmetlerin etkin ve verimli olması için yerel dillerde hizmet verilecektir.”** Kültürel kimliklerin yaşatılmasında yerel yönetimlerin etkin hale getirilmesi vurgulanmaktadır.

**16- “...Her vatandaşın etnik köken, kültür ve dil farklılıklarından doğan ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran ve herkesin özgürce ve eşit olarak faydalanacağı, bireyin yaratıcılığını, yeteneklerini geliştiren ve öğrenciyi yeteneklerine göre yönlendiren bilimsel bir eğitim politikası izlenecektir.”** Eğitim politikalarının kültürel kimlikler gözetilerek oluşturulması gerektiği belirtilmektedir.

**17- “ Anadilinde eğitimin önündeki tüm yasaklar kaldırılacaktır. Anadilleri kültürel birer miras olarak ele alınacak, toplumun sanat, edebiyat ve eğitiminin geliştirilmesi için gerekli koşullar yaratılacaktır...”** BDP bu ilkesi ile devlet okullarında farklı dil ve lehçelerle eğitim yapılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

**18-“...Başta Kürtçe olmak üzere Türkiye’de kullanılan tüm dillerde üniversitelerde kürsüler açılacaktır.”** BDP programında Kürt dili vurgusunun sıklıkla ön plana çıktığını görmekteyiz. Üniversitelerde farklı dillerde kürsülerin ihtiyacı vurgulanmaktadır.

**19-“...partimiz, anadilinde eğitimin verilmesi için her türlü meşru faaliyette bulunacaktır...”** BDP parti programında anadili vurgusunu sık sık yapmaktadır.

**20- “Doğumdan itibaren bireysel kimlik kazanan çocuğun, anadilinde eğitim başta olmak üzere, ait olduğu kültürel değerlerini yaşaması, bilimsel bir eğitim alması en büyük amacımızdır...”** Bireyin kültürel kimliğinin yaşatılmasında eğitim ortamlarının önemi ifade edilmiştir.

**21-“...Partimizin kültür politikası, Mezopotamya ve Anadolu topraklarında yaşayan tüm kültürlerin yaşatılması ve geliştirilmesi ekseninde evrensel kültür değerlerine de açık olacaktır...”** BDP bu değerlerin; tek tip insan, tek kültür oluşturmak amacıyla asimilasyon ve inkâr politikalarına maruz kaldığını belirtmekte birlikte Türkiye Cumhuriyeti’nin çok kimlikli, çok dilli ve çok kültürlü olduğuna vurgu yapmaktadır.

**22-“...Kültürel değerlerimizi geliştirmenin ve korumanın en etkili yolu bu alanların doğal ve arkeolojik sit alanı olarak ilan edilmesidir.”** BDP parti programında bu maddeye gerekçe olarak Hasankeyf Antik Kenti’nin bulunduğu alanın baraj olarak kullanılmasını göstermektedir. Parti kültürel mirasların bulunduğu alanların yok edilmesini “kültür kıyımı” olarak nitelemektedir.

**23-“...Avrupa Birliği’ne üyeliği savunan partimizin öncelikli hedefi, dilleri ve kültürleri asimilasyon politikalarından korumaktır... ”**

**24- “Edebiyat, sinema, tiyatro, folklor, müzik, etnografya, resim gibi kültürel ve sanatsal faaliyetlerin gelişimi ve özgürleştirilmesi gerekmektedir...”**

**25-“...Partimiz mahalli kültürel ve sanatsal ihtiyaçlar açısından yerel yönetimlere kültür ve sanat konuları için ek kaynak aktarılmasını ve bu konuda yerel yönetimlerin güçlendirilmesini savunmaktadır.”** Kültürel kimliklerin yaşatılması için yerel yönetimlere kaynak aktarılması hedeflenmektedir.

**26- “Kültür ve sanat alanında gelişmenin yolu, okul öncesi ve ilköğretim çağında vatandaşlarımıza kültürel ve sanatsal değerleri aşılamaktır...”**

## **SONUÇ**

Parti programlarına baktığımızda; kültürel kimliklerin temel hak ve özgürlükler çerçevesinde değerlendirildiğini görmekteyiz. Bu temel hak ve özgürlüklerin kullanımına yönelik farklı görüşler programlarda ifade edilse de, ortak olan talep bu hakların kullanılmasına yönelik yeni ve güçlü bir anayasa vurgusudur. Yine tüm parti programlarında bu hak ve özgürlüklerin uluslar arası sözleşmelerin insan hakları alanında getirdiği standartlar çerçevesinde kullanılması gerektiği belirtilmektedir.

Parti programlarında dini özgürlüklerin genişletilmesi ve dinin istismarının önlenmesine yönelik talepler ifade edilmekle birlikte, tüm partilerde kültürel kimliklerin kullanımına yönelik yerel yönetimlerin yetkilerinin artırılması talebini görmekteyiz.

Yine parti programlarında kültürel kimlikler zenginlik olarak görülmele birlikte, bu zenginliğin ülkemizin tanıtımı ve turizm potansiyeli açısından da bir fırsat olarak görülmesi görüşü dile getirilmektedir. Bununla birlikte yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızın kültürel değerlerinin korunmasına yönelik ortak taleplerin de programlarda yer aldığını söylemek mümkündür.

Kültürel kimliklerin temel unsurlarından olan farklı dil ve lehçelerin eğitim-öğretim ortamlarında öğrenilmesine yönelik farklı görüşler programlarda yer almaktadır. AKP ve CHP eğitim dili Türkçe olmak koşuluyla bu dillerin öğretilmesine yönelik talepleri sıralarken, BDP Türkçe dışında da anadillerin eğitim dili olabileceğini belirtmiş; MHP ise her tür eğitim-öğretim ortamlarında Türkçe dışında dillerin kullanılmasının yasaklanması gerektiğini belirtmektedir.

AKP ve MHP’den farklı olarak CHP ve BDP parti programlarında dinsel mezheplere vurgu yapmış, iki programda özellikle Alevilik kültürüne yönelik taleplere değinilmiştir.

Genel olarak ülkemizdeki mevcut parti programlarına baktığımızda kültürel kimliğin partilere göre değişkenlik gösterdiğini görmekteyiz. AKP, CHP ve MHP genel ve kapsayıcı bir dil kullanmakta; BDP ise kültürel kimlikleri öznelletirerek talepleri daha net olarak vurgulamaktadır. Örneğin AK Parti Türk toplumunun gelenek ve göreneklerine vurgu yaparken, CHP sosyal adalet çerçevesinde konuyu ele almış, MHP milli değerlere atıfta bulunmuş, BDP ise etnik ve dinsel değerleri ön plana çıkararak konuyu ele almıştır. Bu durumda Türkiye’deki siyasal partilerin kültürel kimlik konusundaki yaklaşımlarının kendi siyasal tabanlarının beklentisi çerçevesinde şekillendiğini söylemek

mümkün olacaktır. Bu yaklaşım kültürel kimliğe yönelik ortak bir tutumun geliştirilmesinin ne kadar zorlu bir süreç olduğunun göstergesidir.

Sonuç olarak; temel ve hak ve özgürlükler kapsamında olan kültürel kimliklerin korunması ve yaşatılması geniş tabanlı bir uzlaşının ürünü olan yeni ve güçlü bir anayasa ile mümkün olabilecektir.

## KAYNAKÇA

- Adalet ve Kalkınma Partisi Parti Programı(2014), Adalet ve Kalkınma Partisi, <https://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-programi> (08. 03. 2014)
- Barış ve Demokrasi Partisi Programı(2014), Barış ve Demokrasi Partisi, <http://bdp.org.tr/devam/17-bdp-program.aspx>, (ET:01. 03. 2014)
- Çağdaş Türkiye İçin Değişim Cumhuriyet Halk Partisi Programı(2014) Cumhuriyet Halk Partisi, <http://www.chp.org.tr/wp-content/uploads/chpprogram.pdf> (ET:10. 03. 2014)
- Geleceğe Doğru, Milliyetçi Hareket Partisi 9. Olağan Kongresi Parti Programı(2009) Milliyetçi Hareket Partisi, Ankara,
- Kültürel Kimlik(2014) Wikipedia, [http://tr.wikipedia.org/wiki/K%C3%BClt%C3%BCrel\\_kimlik](http://tr.wikipedia.org/wiki/K%C3%BClt%C3%BCrel_kimlik) (04. 03. 2014)
- Kongar, E. (1997), Küreselleşme ve Kültürel Farklılıklar Çerçevesinde Ulusal Kültür Ankara [http://www.kongar.org/makaleler/mak\\_ku.php](http://www.kongar.org/makaleler/mak_ku.php) (28. 02. 2014)
- TDK (2014), Terimler Sözlüğü, [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr) (05. 03. 2014)
- Turan, Ş. (1990). *Türk Kültür Tarihi: Türk kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrenselliğe*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- UNESCO(1982). *Mexico City Declaration on Cultural Policies*. [http://portal.unesco.org/culture/en/files/12762/11295421661mexico\\_en.pdf](http://portal.unesco.org/culture/en/files/12762/11295421661mexico_en.pdf) f/mexico\_en.pdf (03. 03. 2014)

## SİYASİ PARTİ PROGRAMLARINDA KÜLTÜREL KİMLİK: TÜRKİYE ÖRNEĞİ

### İsmet KAYMAK

Asya ve Avrupa arasında köprü işlevini gören ülkemiz farklı kültürel kimliklerin varlığını gösterdiği bir coğrafyada yer almaktadır. Günümüz demokrasilerinde bu tür farklı kültürel kimliklerin bütüncü anlayışla siyasal yaşama dahil edilmesi önem arz etmektedir. Kültürel kimlikler bir toplumun geçmişten günümüze kadar olan süreçlerini yaşantılarla canlı tutma eğilimi gösterir. Bireyler sahip oldukları bu kültürel değerlerle yaşantılarını belirler; siyasal, dinsel vb. tüm değerleri bu çerçevede yönlendirirler. Bireyler aynı zamanda kendi kültürel kimliklerini yaşatmak için var olan siyasal yapılarla ilişki içerisindedirler. Bu yüzden demokrasilerdeki siyasal politikalar kültürel kimliklerin evrilme sürecini etkiler ve yönlendirir. Bu bağlamda siyasal partilerin kültürel kimliklere yönelik yaklaşımları önem taşımaktadır.

Millet iradesi ile mecliste temsiliyet yeterliliği kazanmış siyasal partilerin kültürel kimliklere bakışı farklılık göstermektedir. Kültürel kimliklere yönelik talep ve sorunlarının yönetilmesinde temsiliyet yeterliliği olan siyasal partilerin politika ve uygulamaları, ülkemizin kültürel kimliklere yönelik genel politikasını da etkilemektedir. Dolayısıyla alınacak karar, tedbir ve uygulamalar demokrasi anlayışımızın işlerliğini belirleyerek geleceğimize yön verecektir.

Bu çalışmada, Türkiye Büyük Millet Meclisinde temsiliyet yeterliliği kazanmış dört siyasal parti olan<sup>1</sup>; Adalet ve Kalkınma Partisi(AKP), Cumhuriyet Halk Partisi(CHP), Milliyetçi Harekat Partisi(MHP) ile Barış ve Demokrasi Partisi (BDP)'nin kültürel kimliklere yönelik yaklaşımları parti programları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kültürel Kimlik, Siyasal Partiler

### **Cultural identity in Turkey's Political Parties (Example of Turkey)**

Turkey which has a function of bridge between Europe and Asia take place in a geography which different cultures exist. Today in democracy it is important different cultures to be implicated in political life with holistic perception. Cultural identities show their historical perspective from past to future with desires of supportive. Individuals determine their life with cultural values and they direct politic, religious etc. values by this perspective.. Individuals at the same time have relationship with political structures for go on their cultural identities. For this reason political policies in democracies effect cultural identity's change process. In this context approach of politicalparties to cultural identities are important.

Political parties which represent efficiency of representation of people and nation's will power have different views to cultural identities. Politicalparties which manage problem and demands of culturalidentities effect general politic view of culturalidentities of them. So decisions, measures and applications that would be taken will identify perception of our democracy's functions and direct our future.

In this research perceptions of 4 parties<sup>2</sup> to cultural identities with examining their party's program. 4 parties that Justice and Development Part (AKP) Republic people's Party (CHP) Nationalist Movement Party (MHP) and Peace and Democracy Party (BDP) won representation of people and entered to Grand National Assembly of Turkey

**Key Words:** Cultural Identities, Political Parties

---

<sup>1</sup> 01 Mart 2014

<sup>2</sup> 01 March 2014

## ŞƏKİ RAYONUNDA AŞKARLANMIŞ YENİ ARXEOLÖJİ TAPINTILAR ARXEOTURİZMİN İNKİŞAFINDA VASİTƏ KİMİ

**Məmmədova Bədircahan**

Son illərdə AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun müxtəlif ekspedisiya üzvlərinin zəhmət və səyi ilə Azərbaycan tarixinin bir sıra qaranlıq qalmış məsələlərinə aydınlıq gətirilmiş, ölkənin turizm potensialı üçün imkanlar yaranmışdır.

Arxeoloji baxımdan maraqlı doğuran və müasir dövrümüzdə turizm perspektivləri ilə diqqəti cəlb edən ərazilərdən biri də Şəki rayonuudur. Bu diyarın əlverişli coğrafi mövqeyi, zəngin fauna və florası, müxtəlif tarixi dövrləri əks etdirən unikal abidələri regionda turizmin inkişafına əlverişli zəmin yaradır.

Şəki-Qax-Oğuz arxeoloji ekspedisiyası üzvlərinin son illərdə aşkarladığı abidələr xüsusi maraqlıdır.

1996-cı ildən Şəki Arxeoloji Qrupu əməkdaşlarının səyi ilə üzə çıxarılan maddi-mədəniyyət nümunələri nəticəsində Şəki rayonunun Fazıl kəndi yaxınlığındakı Təpəbaşı abidəsi, hazırda “Əbədi sükut dünyası - labirint” adı ilə arxeoloji elmi-praktiki muzey kimi fəaliyyət göstərir (1).

Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun təqdimatı ilə bu abidə “Antik dövr Təpəbaşı nekropolu” adı ilə Mədəniyyət Nazirliyi tərəfindən qeydiyyatla alınmış və muzeyin ekspozisiyası 150 kv metr ərazidə yaradılmışdır.

Muzeyin ekspozisiyası yaradılarkən bütün ərazi təmizlənmiş və 100 kub metr-dən artıq torpaq çıxarılmışdır. Yerli dəfn adətlərinin nümayişi məqsədilə qəbirlər və onlara aparıcı yollar kərpiclə hörülmüş və üzələri tağla örtülmüşdür. Ekspozisiyanı təşkil edən 11 qəbirdən yerləşdikləri dərinlikdən, həcmlərindən asılı olmayaraq, 5-i divarda, 1 dəhlizdə, 5 isə ayrı-ayrı hissələrdə, yəni aşkar edildikləri yerində digər maddi-mədəniyyət nümunələri (bütələr, məişət əşyaları və s.) ilə birləşdirilmişdir. Məhz belə tərtibat uyğun dövrün yerli dəfn adətinin müşahidə edilməsi üçün əlverişli təsəvvür yaradır.

Bu abidədəki hər bir qəbirin elmi tədqiqi yeni açıqlamaların meydana çıxmasına zəmin yaradır.

Burada tapılmış yüksək zövqlə hazırlanmış maddi-mədəniyyət nümunələri (zoomorf qablar, məişət və bəzək əşyaları) muzeyin ekspozisiyasını daha da zənginləşdirir.

Arxeoloqların qənaətinə görə, bu abidə Yaloylutəpə mədəniyyətinin lokal variantı olaraq ellinizm dövrünün xüsusiyyətlərini özündə daşıyan, tariximizi turistlərə, tələbə və şagirdlərə açıqlayan maraqlı tapıntıdır.

Nekropolun tədqiqi nəticəsində tapılmış insan və heyvan sümükləri, bəzək əşyaları və digər müxtəlif maddi-mədəniyyət tapıntıları Yaloylutəpə mədəniyyətinin xronologiyasını dərinləşdirməyə, yerli sakinlərin elmi, dini dünyagörüşü barədə ilkin təsəvvür yaratmağa yardım edir.

Abidədə nəzərə çarpan kömür və kül qalıqları ənənəvi mərasimlər zamanı oddan istifadə edildiyini təsdiq edir.



Burada tapılmış qablar müasir külqabı formasında olub, kənarları girintili-çıxıntılı naxışlı, təkayaqlı, kiçik meyvə qablarına bənzəyir. Boz, sarı, ala, sarımtıl rəngli belə qablar narın qum və gil qarışığında bişirilmə üsulu ilə düzəldilmişdir. Bu tip qablar əsasən Yaloylutəpə mədəniyyətinə xas olsalar da, onlara tunc və ilk dəmir dövrünə aid abidələrdə də təsadüf edilir. Ekspedisiya üzvlərinin söylədiyinə görə, belə təkayaq qablar həm də yaxın ərazidə yerləşən Daşüz, Küdürlü, Sarıca-Minbərək kurqanlarında da aşkar edilmişdir. Qabların yüksək sənətkarlıqla, əllə hazırlanmasına baxmayaraq heç də dulus çarxında hazırlanan qablardan geri qalmırlar.

Adı çəkilən abidədə tapılmış qablara bənzər şüşə qabların oxşarları Azərbaycanla yanaşı Gürcüstan, Dağıstan ərazilərində aparılan arxeoloji qazıntılarda da aşkar edilmişdir. Bu, ortaq mədəniyyətin izlərini bürüzə verən faktlardandır.

Tədqiqatımız nəticəsində məlum oldu ki, tayqulplu qabların orta hissəsinə üfüqi, dəlikli naxışlar həkk edilmiş, nəfis çiraqlar isə üçayaqlı formada olub, əsasən qara rəngdədir. Şəki rayonunun Kiş-Doxun nekropolundan da belə tapıntılara bənzər nümunələr aşkar edilmişdir. Arxeoloqların fikrincə, bu qabların qəbirə qoyulması dulusçuluğun yaranması ilə eyni dövrə aiddir və ilkin dini-mifoloji dünyagörüşünü ifadə edir.

Abidədə aşkar edilən digər maraqlı qablar qısaayaqlı və ya ayaqsız formada olub, ətirələrin və ya bitkilərin saxlanması üçün hazırlanmışdır. Qırmızımtıl, boz, qara rəngli bu qabların oxşarlarına Qax rayonunun Sarıca-Minbərək kurqanlarında da rast gəlinir. Belə qabların skelet ətrafında müəyyən nizamla düzülməsi, onlardan dini rituallarda da istifadə edildiyini söyləməyə əsas verir.

Muzeydəki qəbirlərin tədqiqi müəyyən təbəqəyə mənsub insanların həyat tərzinin səviyyəsini, yaşadıqları reallığı bürüzə verir.

Qəbirlərdə skeletlərin bükülü vəziyyətdə qəbrə qoyulması həm də Tanrı qarşısında insanların təzimini əks etdirir.

Bu abidədə həmçinin 4 büt aşkar edilmişdir. Bu bütlərin baş hissəsi zoomorf, bədən hissəsi isə antropomorf, biləkləri ovuca sıxılmış formadadır. Güman etmək olar ki, belə bütələr müqəddəs ailə qoruyucuları hesab edilərək, ata və ananı ifadə edirdilər.

Qəbirlərin bəzilərində xırda buynuzlu heyvan sümüklərinin, bişirilmiş yemək qalıntıları, ocaq külü aşkarlanması bu qəbirlərin ziyarətgah funksiyasını daşdığını söyləməyə imkan verir.

Arxeoloji tədqiqatlara əsasən belə nəticəyə gəlirik ki, Şəki rayonunun Fazıl - Təpəbaşı abidəsində aşkar edilən qəbir abidələri eneolit, tunc, antik dövr insanının dini dünyagörüşünü, ideologiyası, məişət həyatı, mədəniyyəti haqqında məlumat toplamaq üçün faktiki əhəmiyyət daşıyır. Bu maddi mədəniyyət nümunələri bölgədə müxtəlif sənət sahələrinin qədim dövrlərdən başlayaraq zamanəmizə qədər ardıcıl olaraq inkişafa uğradığını sübuta yetirir və dünya mədəniyyəti xəzinəsində özünəməxsus yer tuturlar.

“Əbədi sükut dünyası - labirint” muzeyində qorunan tapıntılar arxeoloji qazıntıların nəticələrinin əks etdirməklə yanaşı həm də orijinallığı ilə diqqəti cəlb edir.

Müasir dövrümüzdə “Əbədi sükut dünyası - labirint” muzeyi tamaşaçıların diqqətini cəlb etməkdədir, öz növbəsində Təpəbaşı abidəsində arxeoloji qazıntılar

davam etdirilir.

1991-ci ildən müstəqillik əldə edən Azərbaycan Respublikasında turizmin beynəlxalq standartlar əsasında qurulması üçün geniş imkanlar yaradılıb, ölkə həyatının bu mühüm sahəsinin inkişafı məqsədilə bir sıra əsas prioritetlər müəyyənləşdirilib.

Azərbaycan Respublikasının tarixi-mədəni irsinin və mədəni potensialının qorunması, onların muzeylər vasitəsilə geniş miqyasda təbliği məqsədilə muzey işi sahəsində sistemli islahatlar aparılır, yeni təbliğat vasitələri yaradılır və tətbiq edilir, muzeylər və digər sahə təşkilatları - turizm, təhsil, KİV, sosial mühit, orta və kiçik sahibkarlıq və s. arasında əməkdaşlıq və kooperasiya sistemi yaradılır.

Azərbaycan Respublikası Prezidenti İlham Əliyevin 2007-ci ildə Azərbaycanda muzey işinin yaxşılaşdırılması haqqında xüsusi sərəncamına əsasən (2), respublikamızın regionlarında fəaliyyət göstərən muzeylərin müasir standartlara uyğun təmirinə, yeni avadanlıqlar və zəruri eksponatlarla təchizatına dair xüsusi tədbirlər planı hazırlanmış və bu sahədə bir sıra layihələr həyata keçirilmişdir.

Son illər ərzində respublikada fəaliyyət göstərən muzeylərdə təmir-bərpa işləri aparılmaqla yanaşı həm də maddi-texniki baza gücləndirilir və dünya standartlarına uyğun muzeylər inşa edilərək bir sıra muzeylər yeni binalarda yerləşdirilir.

Azərbaycanın şimali-qərb regionlarında arxeoloji turizmin tətbiqi nəticəsində turistlərə nəinki qədim yaşayış məntəqələrinin qazıntısında iştirak etmək, həm də bərpasında izləməyə imkan yaratmaq mümkündür.

Bu ərazi turizmin müxtəlif növlərinin, o cümlədən ekoloji (dağ, ovçuluq), arxeoloji və etnoqrafik turizmin inkişafı üçün əlverişli olsa da, hazırda bu sahələr üzrə hələ xeyli iş görülməlidir. Bunu nəzərə alaraq arxeoloji turizm anlayışının bəzi məqamlarına diqqət yetirmək məqsədəuyğundur.

Arxeoloji turizm turistləri müəyyən ərazidə aşkarlanmış qədim tarixi maddi-mədəniyyət nümunələri ilə tanış etməklə yanaşı ərazinin tarixi haqqında məlumat verir, bu ərazi ilə digər ölkələr arasındakı oxşar və fərqli cəhətlərin araşdırılmasına və beləliklə yeni nəticələrin əldə olunmasına zəmin yaradır.

“Əbədi sükut dünyası - labirint” elmi-praktiki muzeyindəki materiallar və Şəki rayonunun zəngin mədəni irsi turistlərin cəlb edilməsi üçün əlverişlidir.

Ekspedisiya üzvlərinin 2013-cü il hesabatına əsasən, Şəki rayonunun “Cü-yurlu meşəsi” adlı ərazisində arxeoloji kəşfiyyat işləri zamanı 4 ha ərazidə qədim yaşayış məskəni, nekropolun yuxarı hissəsində qəbiristanlıq aşkarlanıb. Arxeoloji təyinat tapıntını eramızdan əvvəl I minilliyin əvvəllərinə aid etməyə əsas verir. Xocalı-Gədəbəy mədəniyyəti ilə oxşarlıq təşkil etdiyi bu abidədə olan dörd qəbirdə aparılmış arxeoloji qazıntılar nəticəsində çoxsaylı insan və heyvan skeleti, mətbəx qabları qədim Azərbaycan insanların maddi məişət mədəniyyətini açıqlayan maddi dəlil olaraq təqdim edir.

Abidənin mədəni qatının 70 sm dərinliyində aparılan arxeoloji araşdırmalar onu son tunc, ilk dəmir dövrünə aid olduğunu deməyə əsas verir.

Ekspedisiya üzvlərinin digər məlumatına əsasən, ötən il həmçinin digər qədim yaşayış yeri və nekropol rayonun Fazıl kəndinin inzibati ərazisində, Yoncalı adlanan torpaq sahəsinin 5 - 6 hektarlıq hissəsində aşkarlanmışdır. Azərbaycan Respublikası

Mədəniyyət və Turizm Nazirliyində 2002-ci ildən qeydiyyatda olan bu abidədə aparılan arxeoloji qazıntılar zamanı Qafqaz Albaniyasının antik dövrünə aid yeni abidələr aşkar edilmişdir.

Qeyd etdiyimiz arxeoloji abidələrin tədqiqi sübut edir ki, Şəki rayonu və onun ətraf əraziləri qədim türk tayfalarının məskəni olmuş, yerli tayfalar bir sıra xarici ölkələrlə mədəni əlaqələrdə bulunmuşlar.

Fikrimizcə, aşağıdakı təkliflər bölgədə arxeoturizmin inkişafına səbəb ola bilər:

- Regiondakı arxeoloji abidələrin və maddi mədəniyyət tapıntılarının əks olunduğu internet-saytın yaradılması;

- turistlərin qarşılanaq (fərdi və ya qrup şəklində) müvafiq nəqliyyat vasitəsilə ərazidəki arxeoloji abidələrə (qazıntı yerlərinə) yaxın evlərdə yerləşdirilməsi, onların yerli mətbəx mədəniyyəti, adət-ənənələrlə tanışlığı və s. ;

- müxtəlif dövrlərə (qədim, antik, ilk orta və orta əsrlər) aid arxeoloji-tarixi abidələrə (qədim yaşayış yerlərinə, ziyarətgahlara, mağaralara və s.), yerli tarix-diyarşünaslıq muzeyinə və arxeoloji abidələrə ekskursiyaların təşkili;

- Azərbaycan arxeoloqlarının həmin vaxt ərazidə apardığı qazıntılarda turistlərin iştirakı.

Bütün bunlar arxeoturistə tarixin sirrlərinə toxunma imkanı verəcək, maraqlı insanlarla təmas yaratmaq və beynəlxalq miqyasda tanınmağımıza yardımçı olacaqdır. Şəki rayonunda arxeoturizmin inkişafı yeniliyə səbəb olmaqla yanaşı, həm də ərazinin iqtisadi yüksəlişinə, əhəlinin məşğulluq probleminin həllinə, turist axınının sürətlənməsinə imkan yaradacaqdır.

Müasir dövrdə belə abidələrin, eynilə digər Azərbaycan abidələri kimi, arxeoturizm məqsədilə istifadəsi ölkə iqtisadiyyatı üçün zəruri və əlverişlidir.

Ədəbiyyat:

1. Əbədi sükut dünyası – labirint // belediye. io. ua

2. Eyvazova Y. Muzey işi - mədəni quruculuğun mühüm amili// Xalq qəzeti, 17. 07. 2011

## **NEW ARCHEOLOGICAL FINDINGS IN SHAKI REGION - AS MEANS OF ARCHEO-TOURISM DEVELOPMENT**

**Mammadova Badirjahan**

Due to the participation and assistance of the archeologists of ANAS Institute of Archaeology and Ethnography in various archeological expeditions, recently have been investigated and revealed many little-studied issues regarding Azerbaijan history, and above-mentioned circumstances created the potential for development of country's tourism. In consequence of that, the monuments which have been found by archeologists of archeological expeditions Shaki-Qakh-Oghuz are of particular interest.

According to the report of archeologists of expedition in 2013, as a result of archeological excavations was discovered a grave in the upper part of necropolis including the territory of 4 hectares of ancient settlement located in Shaki region on the territory called

“Dzhuyurlu mashasi”.

As a result of archeological excavation the archeologists succeeded in specifying the age of these findings concerning to the early millennium B. C.

Identical to the Khodjaly-Gedabey culture this monument found as a result of archeological excavations in four graves where had been discovered numerous human remains and animal bones as well as household utensils representing material and cultural value and reveals the life of the ancient inhabitants of Azerbaijan.

During archeological excavations of the monument at a depth of 70 meters of cultural layer which made it possible to specify the age of monument concerning to the Late Bronze and Early Iron Age.

Archeologists of the expeditions on the base of other information have found another ancient settlement and necropolis in the territory of 5-6 hectares, called “Yonchaly” near the village of Fazil.

During archeological excavations in the territory of the found monument which has been included in the list of the Ministry of Culture and Tourism of the Azerbaijan Republic since 2002, have been found new archeological sites concerning to the ancient period of Caucasian Albania.

Research of the above-mentioned archeological sites, testifying to the fact that Shaki region and neighboring lands had been inhabited by ancient Turkic tribes, and these local tribes established cultural ties with a number of foreign countries.

Nowadays, these monuments as well as other monuments of Azerbaijan, in order to promote archeological tourism are very important and profitable.

**Key words:** archeology, archo-tourism, bronze, expedition, necropolis, clay, findings, monument

## QARAQOYUNLU VƏ AĞQOYUNLU TAYFALARININ ETNİK KİMLİYİ MƏSƏLƏSİ ALMAN TARİXŞÜNASLIĞINDA

**Gülbəniz Əlövsət Cavadova**

Azərbaycan xalqının təşəkkülündə qədim türk tayfalarından olan Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu tayfaları da iştirak etmişlər. Bu tayfaların mənşəyi, Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafında və zənginləşməsində, ümumilikdə Ön Asiyada orta əsrlərdə cərəyan edən proseslərdə iştirakları ilə bağlı məqamlar bu gün də elmi maraq doğurur.

Qeyd olunan tayfaların etnik mənşəyi Avropanın bəzi tədqiqatçılarının da diqqətini cəlb etmişdir. Bu baxımdan H. R. Römerin, G. Dörferin, B. fon Palombininin, V. Hinsin, V. Popperin, R. fon Ştrömerin və başqalarının əsərləri diqqətəlayiqdir.

Almaniyada türkologiya haqqında ilk araşdırmalar XIX əsrə təsadüf edir. Bu dövrdə Gottingen Universitetində əldə olunmuş materiallar və araşdırmalar ilə Türkologiyaya giriş kafedrası yaradılır. Türkologiyanın öyrənilməsi və bu sahə ilə məşğul olan alimlər hələ ki, formalaşmadığından şərqşünasların bu sahədə əldə etdikləri ilə kifayətlənməli olurdular. 1903 –cü ildə Berlinli iranşünas Fridrix Karl Andreas Gottinge Universitetində Şərqşünaslıq kafedrasında fəaliyyətə başladıqdan sonra, Turanşünaslıq elminin yaranmasında yaxından iştirak edir. Onunla Türkologiya sahəsi “təsisatlanmış forma” alır [uni-goettingen. de].

1982-ci ildən başlayaraq “Türkologiya və Altayşünaslıq” kafedrası fəaliyyət göstərir. Onunla eyni vaxtda fəaliyyət göstərən və bugün də öz işinə davam etdirən “Türkologiya və Mərkəziasiyaşünaslıq üzrə seminar” anlayışı yaranır. Dörferin fəaliyyəti dövründə Almaniyada Türkologiya və Altayşünaslıq öz yüksək zirvəsinə çatır. Dörferin fəaliyyəti dövründə İrana üç dəfə (1968, 1969 və 1973) elmi səfərlər təşkil olunur. Səfər zamanı bugünə qədər məlum olmayan iki türk dili –xalac və Xorasan türkcəsinin mövcudluğu rəsmən sənədləşdirilir. Həmçinin İran ərazisi tarixi baxımdan da araşdırılır [uni-goettingen. de].

Daha sonra isə Barabara Plombini “1453 -1600-cü illərdə İran uğrunda qurulmuş Avropa birlikləri” kitabında yenidən bu məsələyə toxunur. Kitabda Avropalı diplomatların İran ərazisinə etdikləri siyasi səfərləri haqqında geniş məlumat verilir. Ağqoyunlu Uzun Həsənlə, əsasən də Osmalı imperiyasına qarşı aparılan danışıqlar haqqında ətraflı izah verilmişdir [Palombini, 1968:8].

XV əsrdə Azərbaycan ərazisində yaranmış dövlətlər arasında Qaraqoyunlu və Ağqoyunlular önəmli yer tuturdu. Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu adlanan Oğuz mənşəli tayfa birləşmələri XIII əsrdən etibarən Anadoluda yarımköçəri həyat sürürdülər. Alman müəllifi H. R. Römer “Farslar yeni dövrə gedən yolda. 1350-1750-ci illərdə İranın tarixi” kitabında yazırdı ki, Orta Asiyadan çıxmış türk tayfaları XI əsrdən başlayaraq Qərb istiqamətində köç etməyə başlayır. Daha sonra müəllif yazır: “Ön Asiyanın türkman tayfaları arasında Oğuz türkləri əsasən də, Səlcuqlar daha önəmli idi. Onların Anadoluda, paytaxtı Konya olan qədim dövləti yaratdığı da məlumdur. Kiçik Asiyada dövlət qurmuş Səlcuqlar yeganə tayfa deyildilər, onlarla yanaşı öz

yüksəliş anını gözləyən bir sıra xırda tayfa birlikləri də mövcud idi. 1308-ci ildə Anadolu Səlcuq dövlətinin süqutu nəticəsində siyasi xaos yarandı. Bu vəziyyət bir sıra tayfaların yeni dövlət qurmasına, bəzilərinin isə qurduğu dövlətin güclənməsinə şərait yaratdı. Güclənmiş dövlətlər içərisində Osmanlı dövləti də vardı” [Roemer, 2003:177]. H. R. Römer bu zaman digər tayfa birlikləri dedikdə çox güman ki, Qaraqoyunlu və Ağqoyunluları nəzərdə tutur. Yeni dövlətlər yaradan tayfaların onlar olması şübhə doğurmur.

Qaraqoyunlu eləcə də, Ağqoyunlu dövlətlərini təşkil edən tayfa və boyların bu əraziyə Mərkəzi Asiyadan gəlməsini Səlcuqların Yaxın Şərqi köçməsi ilə bağlayırlar. H. R. Römerin də yazdığından aydın olur ki, onların Azərbaycana və Qərbi İrana köçməsinə daha erkən dövrə (VIII-IX əsrlərə) aid etməyə müəyyən əsasımız vardır. Ehtimal etmək olar ki, həmin etnik qruplar monqol işğalı dövründə Azərbaycan və İrandan qərbə doğru hərəkət etməyə məcbur olmuş, Kiçik Asiya, İraq və Suriyada məskunlaşmışdılar.

Prof. Dr. Mehmet Şəkər “Anadolunun türkləşməsi və islamlaşması zamanı Maraş bölgəsi və bölgəyə yerləşən türk boyları” adlı məqaləsində köç edən tayfaların Türkünstan adı verilən, Asiya ərazisindən keçərək Xorasan və Mavəraünnəhrin geniş ərazilərində özlərinə məskən axtaran, Oğuz boylarından olan türkmanlar olduğunu yazır [Şeker, 2009:437]. Məqalədə o da vurğulanır ki, “köçdən sonra müsəlmanlığı qəbul edən türklər və Oğuzlar tədricən türkman adlanmağa başlanmışdır. Bu döndən başlayaraq, islam dünyasına köç edən Oğuzlara türkmanlar deyilir [Şeker, 2009:438].

İslamı qəbul edən tayfaların türkman adlandırılmasının təsdiqinə T. Nəcəflinin “Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətlərinin tarixi müasir türk tarixşünaslığında” əsərində də rast gəlirik: “Tədqiqatçıların fikrinə görə, X əsrdə oğuzlar islam dinini qəbul etdikdən sonra onlara "türkmən/türkman" deyilmişdir. V. V. Baritold yazır: "... müsəlman - oğuzlar həmçinin "türkman" (türkmənlər) adlandırılmağa başladılar [Nəcəfli, 2000:10].

Z. M. Bünyadov və O. Ə. Əfəndiyev bu barədə yazırlar ki, XIV-XV əsrlərdə "qaraqoyunlu" və "ağqoyunlu" adlarını almış tayfalar və qəbilələr özlərini vahid türkman xalqının hissələri hesab edirdilər. Onlar özlərini Kiçik Asiyanın (Osmanlı, Rumlu) və Orta Asiyanın (Cığatay) türkmənlərindən fərqləndirirdilər. Həmin dövrdə Azərbaycan türkmanları Orta Asiyadan köçmüş uzaq əcdadlarından dilinə, mədəniyyətinə görə güclü şəkildə fərqləndirilə və yerli əhali ilə qaynayıb-qarışmışdılar” [Nəcəfli, 2009:10]. “Azərbaycan tarixi” kitabında isə bu haqda belə yazılmışdır: “Qaraqoyunluların mərkəzi vilayəti Van gölünün şimalındakı Ərciş, Ağqoyunluların cəmləşdiyi bölgə isə Diyarbəkər idi. Hər iki tayfa birləşməsi "türkman" adlanan eyni etnik qrupa mənsub olub, ünsiyyət vasitələri Azərbaycan dilinin cənub ləhcəsi idi” [Azərbaycan tarixi, 2007:71]. Beləliklə Azərbaycan ərazisində yaranmış bu iki dövlətin banilərini niyə türkman adlandırıldığını aydınlaşdırmış olduq.

H. R. Römer kitabında digər müəlliflərdən fərqli olaraq qeyd olunan tayfaların Ön Asiya köçünə qədər həmin ərazilərdə, konkret olaraq Azərbaycanda tarixi kökləri daha qədim dövrlərə gedib çıxan türk mədəniyyətinin olduğunu göstərmir. Tədqiqatçı yazır: “Bu tayfalar arasında ikisi, Osmanlılarla yaxın əlaqələrinə görə önəmli

sayılır. Bunlar qaraqoyunlu və ağqoyunlu tayfa birlikləridir, çox güman ki, onlar əvvəllər bir tayfa olmuş, sonradan ayrılmışdılar. Ancaq bu tayfa dövlətləri İran tarixi üçün sadəcə, mədəni baxımdan deyil, siyasi, sülalə və dini səbəblərdən əhəmiyyət kəsb edirlər. Bu tayfa birlikləri Osmanlılarla sıx əlaqədə olsa da, farslarla o qədər yaxındılar ki, İran tarixini onlarsız təsəvvür etmək qeyri mümkündür. Müxtəlif dövrlərdə bu tayfaların nümayəndələri İran ərazisinin müəyyən bir hissəsini işğal etmiş və uzun müddət öz hakimiyyəti altında saxlamışdır. Bu dövrdə mövcud olmuş kiçik tayfa dövlətləri demək olar ki, tez bir zamanda dağılmış və Osmanlı mədəniyyətində əldə edə bilmədiklərini İran mədəniyyətindən mənimsəmişdilər” [Roemer, 2003:177].

Römer Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu tayfalarının türkmənşəli olduğunu qeyd etsə də, yaratdıqları dövləti İran dövləti adlandıraraq, tarixi yanlışlığa yol verir. Digər tərəfdən, H. R. Römer bu tayfalara Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu və Səfəvilər dövlətini adi edərək, onların tez dağıldığını vurğulayır.

Rəmzi Kılıç “Fatih dövrü (1451-1481) Osmanlı-Ağqoyunlu münasibətləri” məqaləsində Ağqoyunlu dövləti haqqında yazırdı: “Ağqoyunluları dövlət halında Qara Yuluq Osman bəy birləşdirmişdir. 1423-cü ildə Əli bəyin oğlu olaraq dünyaya gələn Uzun Həsən babası Qara Yuluq Osman bəyin ölümündən sonra yaranmış şahzadələr arasındakı mübarizələrdə böyümüş, özünü erkən yaşlarından göstərərək 1453-cü ildə Ağqoyunlu dövlətinin hökmdarı olmuşdur” [Kılıç, 2003:97]. Burdan da görüldüyü kimi türk müəllifləri H. R. Römerin əksinə olaraq, Ağqoyunlu və yaxud da Qaraqoyunlu dövlətini heç də İran, fars dövləti hesab etmirlər.

Türk tarixçisi Əhməd Toksoy “Kitab-i Diyarbəkriyyədə bayındırlılar (Qara Yuluq Osman Bəyə qədər)” adlı məqaləsində isə bu tayfa birliklərinin məhz Azərbaycan ərazisində məskunlaşması və dövlət qurması haqqında dəqiq məlumat verir. “Ağqoyunların Anadolu ərazisinə nə vaxt gəlməsi hələ də mübahisə mövzudur. C. Vudsun fikrincə, “Ağqoyunlular, Diyarbəkər və ətraf ərazilərə monqolların işğalları nəticəsində yaranmış böyük köç zamanı, yəni XIII əsrdə gəlməsi haqqında məlumat verir [Toksoy, 2008:807]. Z. V. Tolqan isə “Ağqoyunluların bir qisminin Azərbaycan ərazisində çox öncədən məskunlaşmış olduğunu, əsas hissəsinin isə Elxanilər dövründə Türkünstandan Anadoluya gəlib yerləşdiyini göstərir” [Toksoy, 2008: 807].

H. R. Römer Osmanlı dövləti ilə bu iki “İran” dövlətinin münasibətlərinə də toxunaraq yazır: “XV əsr Qərb səyyahlarının fikrincə, bu tayfalar hətta Osmanlı imperiyasının Şərq sərhədləri boyunca onlara əsas rəqib sayılırdılar. Bəzi mənbələrdən isə belə məlum olur ki, Avropa dövlətləri müxtəlif dövrlərdə onlarla müqavilə bağlayaraq ittifaq qurmuşdular. Sonralar onların hakimiyyəti altında şiə təriqəti yayılmış və genişlənərək uzun müddət öz müstəqilliyini qoruyub saxlamışdır” [Roemer, 2003: 178]. Tarixdən də bildiyimiz kimi qərb diplomatiyasının söyləri nəticəsində Osmanlı dövləti ilə Azərbaycan ərazisində müxtəlif dövrlərdə hökmranlıq etmiş milli dövlətlərin münasibətləri müəyyən vaxtlarda kəskinləşmişdir.

Rəmzi Kılıç Osmanlı Ağqoyunlu münasibətlərinə Qərb dövlətlərinin təsiri ilə bağlı yazır: “... Ağqoyunlular Osmanlılara qarşı Venesiya Respublikası, Trabzon-Rum İmperiyası, Qaramanoğulları dövləti, Papalıq, İsfəndiyaroğulları və s. kimi bir-

liklərlə ittifaqda idi” [Kiliç, 2003: 98]. Bu haqda digər bir fikir isə B. Dədəyevə məxsusdur. O, “Azərbaycan-Osmanlı iqtisadi əlaqələri (1450 -1520)” məqaləsində yazırdı: “Ticarət baxımından Avropalılar, Ağqoyunlu və Səfəvilər dövləti ilə həmçinin siyasi münasibətlər də qururdu” [Dədəyev, 2006:107]. Beləliklə əksər tarixçilər Osmanlı –Ağqoyunlu münasibətlərində yaranmış narazılıqdan Qərbin istifadə etdiyini təsdiq edir.

H. R. Römer öz əsərində Qaraqoyunlu və ağqoyunlu tayfalarının mənşəyi probleminə də toxunmuşdur. O, bu haqda yazırdı: “Köçəri tayfalarda ağ qoyun şəklinin Ağqoyunlular, qara qoyun şəklinin isə Qaraqoyunluların rəmzi olması heç də qeyri-adi sayılmamalıdır. Bu bir totem də ola bilər, Fəzlullahın Rəşiddədinin məlumatına görə, qədim türklərdə totem sayılan heyvanın ətinə yemək qadağan olunurdu. Onda bu ad onların bəslədikləri sürülərə bir işarə sayılmalıdır” [Roemer, 2003:179]. Belə görünür ki, bu tayfa adlarının totem sayılan qoyunların rəngi ilə əlaqədar olduğu ehtimal edilir. Həmin tayfalara məxsus olan qoç heykəlləri şəklində məzar daşlarının zamanəmişdək çatdığı məlumdur [Azərbaycan tarixi, 2007:71].

T. Nəcəfli “Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətlərinin tarixi müasir türk tarixşünaslığında” əsərində Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu tayfa adlarının mənşəyi haqqında yazır: “Türk tarixçisi Faruq Sümərə görə, “Qaraqoyunlu tayfasının adı bu gün hakim olan ümumi qənaətə əsasən, totemlərinin qoyun olması ilə əlaqəli sayılsa da, qədim türklərdə digər tayfalarda olduğu kimi totem olan heyvanların ətinin yeyilməsi qəbul olunmadığına görə bu adın onlara aid sürülərinin rəngi ilə bağlı verilmiş olması mümkündür”. Əbdülxəluq Çay Faruq Sümerin bu fikrini müdafiə edir və başlıca məşğuliyyəti heyvandarlıq olan Qaraqoyunlulara bu adın bəslədikləri heyvanların rənginə görə verildiyini əsaslandırmağa çalışır” [Nəcəfli, 2000:11].

Hər iki tayfa adının yaranmasında həm onların totemlərinin, həm də saxladıkları qoyun sürülərinin rənginin xüsusi önəm daşdığı ortaya çıxır. Bu zaman qoyunların rəng müxtəlifliyinin olması böyük əhəmiyyət kəsb edir. H. R. Römer məhz bununla bağlı yazırdı “Beləliklə, Ağqoyunlu və Qaraqoyunlu tayfa birliklərinin mənşəyi ilə bağlı məsələlər bu cürdür. Hələ dəqiq qərar verilməmişdir ki, bu tayfalar əvvəldən bir kökə sahib olmuş, eyni birlik yaratmışdır yoxsa, sonradan parçalanaraq, xoşbəxtlikdən müstəqil dövlətlər yaratmağa nail olunmuşdurlar” [Roemer, 2003:180].

H. R. Römer əsərində Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu tayfalarının mənşəyi haqqında maraq kəsb edən məsələlərdən biri də tayfaların mənsubiyyəti məsələsidir. H. R. Römer yazır: “Monqol işğalından əvvəlki dövrlərdə Ağqoyunlu və Qaraqoyunlu tayfa adlarına rast gəlinmir. Yalnız müəyyən mənbələrdə hakim sülaləni təmsil edən Bayandır (Ağqoyunlu), Baharlı və ya Barani (Qaraqoyunlu) soyları haqqında məlumatlara təsadüf olunur. Bayandırlar haqqında F. Rəşiddədin 24 Oğuz tayfasının adlarını əks etdirən cədvəlində rast gəlmək olur. Bununla yanaşı, “Dədə Qorqud” dastanında o, Oğuz elinin hökmdarı kimi təsvir olunub. Belə hesab olunur ki, Ağqoyunlular Bayandırların bir qoludur. Həmçinin mənbələrdə Bayandır, yaxud Bayandıriyyə Ağqoyunlunun simvolu kimi istifadəsinə də rast gəlinir. XIV əsrdə Bayandır adına Kiçik Asiyada rast gəlinir. Səlcuq dövrünə qayıtdıqda görmək olur ki, Bayandır Səlcuqlara Kiçik Asiyayı tutmaqda yardım etmişdir, onlara məxsus yer adlarının bu ərazilərdə olması da bunu sübut edir. Ağqoyunluların süqutundan sonra



tayfa elementləri və ya Bayandurlar, Tripolidə, Hələbdə və Sivasın cənubunda qalmaqda davam ediblər” [Roemer, 2003:181].

Bu haqda tarixçi Əhməd Toksoy “Kitab-i Diyarbəkriyyədə bayındırlılar (Qara Yuluq Osman Bəyə qədər)” adlı məqaləsində belə yazır: “Qaraqoyunlu kimi, Şərqi Anadolunun dağında, daşında, vadisində və çay kənarlarında özünəməxsus izlər qoymuş Ağqoyunlular, 24 Oğuz boyundan biri olan Bayandurlara mənsubdur. Buna görə onlara “Bayandır xanın oğulları” və ya “Bayanduriyyə” olaraq adlandırılırsalar da, bir müddət “Tur Əlilər” də çağrılmışdılar. Bayandurun daima “nemətlə dolu” (bol məhsullu) yer olması haqqında məlumatlar vardır” [Toksoy, 2008:807, 810]. Elə həmin məqalədə Ağqoyunluların mənşəyi haqda da məlumat mövcuddur. “Kitabı Diyarbəkriyyədə” göstərilir ki, Ağqoyunluların 54-cü babası Oğuz xaqandır. Onun hakimiyyəti illərində İran, Suriya, Turan, Misir, Dəşti-Qıpçaq, Hind, Kəşmir və Türkiyə dövlətin ərazisinə daxil idi. “Kitabi Dədə Qorqud”da adı çəkilən Bayandur xan Oğuz xaqanın nəvəsi Ağqoyunluların ulu babasıdır” [Toksoy, 2008:806]. Ağqoyunlu tayfasının mənşəyi haqqındakı oxşar fikirlər T. Nəcəflinin “Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətlərinin tarixi müasir türk tarixşünaslığında” əsərində də mövcuddur: “Ağqoyunlu tayfalarının mənşəyi ilə bağlı ən mühüm məlumatı Ağqoyunlu tarixçisi Əbu Bəkr Tehrani “Kitabi-Diyarbəkriyyə” əsərində verir. Müəllif “Uzun Həsənin ulu babası Ağqoyunlu dövlətinin qurucusu olmuş Qara Yuluq Osmanı bir-bir adlarını saymaqla, Bayandur xan vasitəsilə 52-ci arxa dönründən Oğuz xana çıxararaq Ağqoyunluların Oğuz, yəni türkman elinin Bayandur boyundan bir sülalə olduğunu göstərir” [Nəcəfli, 2000:16].

H. R. Römer Qaraqoyunluların mənşəyi haqqında yazır: “Qaraqoyunlu adını daşdığı Baharlı “bahadır” ilə əlaqələndirilir. Bu ad güclü türkman ailələrinin yerləşdiyi Ərbil, Marağa, Hilatda da rast gəlinən, Urmiya gölündən Van gölünə qədər olan ərazidən cənubda və şimalda, həmçinin Həmədandan şimala uzanan Bahar yaşayış məntəqəsi ilə eyniləşdirilirdi. Monqol hücumu nəticəsində onlar Van gölündən şimala çəkilməli olur və burda Qaraqoyunlu dövləti yaradılır. Bu ad həmçinin İva və ya Yıva adının dəyişilmiş formalarındandır, güman olunur ki, qədim Oğuz tayfalarından birinə məxsusdur. Qaraqoyunlu və Yıvanın əlaqəsi onu göstərir ki, Qaraqoyunlu Yıvadan gəlmədir” [Roemer, 2003:182].

M. Şəkər öz məqaləsində Yıva tayfaları haqqında məlumat verərək yazır: “24 oğuz boyundan biri olan Yıvələr “dərəcəsi üstün” deməkdir, günümüzdə hər nə qədər Yıvə adına rast gəlinməsə də, Osmanlı hakimiyyəti illərində bu adda türkman tayfa birliklərinin olduğu məlumdur” [Şeker, 2009:448].

Qəribədir ki, Yıvə tayfalarının Qaraqoyunlularla əlaqəsinin olması haqqında məlumata T. Nəcəfli də təsdiq edir. O, yazır: “Şükruallahın bu qeydinə əsasən Qaraqoyunlular Oğuz nəslindən Dəniz xanın oğulları olan İğdir, Büğduz, Yıvə və Kınık boylarından birinə mənsub olmuşdur. Bunlardan Yıvə boyu ilə Qaraqoyunlular arasında nəqli qohumluq əlaqələrinin ola biləcəyinə dair bəzi izlər görünür. F. Sümer Yıvə türklərinin Səlcuq yürüşləri dövründən etibarən Azərbaycanda məskunlaşdıklarını və XII əsrin II yarısında Həmədan bölgəsində öz bəyliklərini yaradaraq onu Monqol yürüşlərinə qədər qoruyub saxladıklarını qeyd edir. Monqol istilasından əvvəl Bərçəm adlı bir bəyin rəhbərliyi altında olan Yıvələrin yaşadığı Həmədan

ətrafında Qaraqoyunlu dövlətinin dayağı olan və hökmdar ailəsi ilə qohumlaşmış Baharlu tayfası yurd salmışdı” [Nəcəfli, 2000:11].

H. R. Römer araşdırmalarından aydın olur ki, Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu tayfalarının mənşəyi və Azərbaycanda məskunlaşması ilə bağlı məsələlər alman tarixşünaslığında müəyyən mənada öz əksini tapmışdır. H. R. Römer öz əsərində bu tayfaların Oğuz mənşəli olmasını qeyd etsə də, heç bir əsas olmadan Qaraqoyunluların və Ağqoyunluların yaratmış olduğu dövlətləri İran dövləti kimi təqdim edir. Düzdür, Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətlərinin sərhədləri İranın əksər ərazilərini əhatə etmişdi. Lakin bu dövlət Azərbaycanda yaranmış və Təbriz paytaxt şəhəri olmuşdur. Azərbaycan Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətləri XV əsrdə Yaxın və Orta Şərqi ən güclü imperiyaları kimi İrani əksər ərazilərini öz sərhədləri daxilində birləşdirsə də, onların İran dövləti kimi təqdim olunması elmi cəhətdən əsassızdır.

### **Ədəbiyyat**

1. Ahmet Toksoy. “Kitab-i Diyarbekriyye’de bayındırlılar. (Kara Yuluk Osman bey’e kadar)”. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. Volume 3/4 Summer 2008 12s (806 -817)
2. Azərbaycan tarixi, Yeddi cildə, III cild. Bakı, 2007. 561 s.
3. Barbara von Palombini. Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien: 1453 – 1600. Wiesbaden 1968, 153 s
4. Bilal Dedeyev. “Azerbaycan - Osmanli ekonomik ilişkileri (1450-1520)”. Journal of Qafqaz University. Number 18, 2006, s. 105 -112.
5. H. R. Roemer. “Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350 -1750”. Beirut, 2003, 525 s.
6. <https://www.uni-goettingen.de/de/349075.html>
7. Mehmet Şeker. Anadolu'nun türkleşmesi ve islamlaşması sürecinde Maraş bölgesi ve bölgeye yerleşen türk boyları. Kahramanmaraş sempozyumu. 2009, s. 437 -450.
8. Remzi Kiliç. Fatih devri (1451-1481) Osmanli-Akkoyunlu ilişkileri. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı : 14 Yıl : 2003/1, s. 95-118.
9. Tofiq Nəcəfli. Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətlərinin tarixi müasir türk tarixşünaslığında. Bakı, 2000. 197 s.

### **Summary**

## **QARAQOYUNLU VƏ AĞQOYUNLU TAYFALARININ ETNİK KİMLİYİ MƏSƏLƏSİ ALMAN TARİXŞÜNASLIĞINDA**

Qaraqoyunlu and Aggoyunlu tribes which were one of the Turkish tribes also participated in formation of Azerbaijani nation. The origin of these tribes, their participation in development and their role in enrichment of Azerbaijani culture and generally issues connected with their presence in the processes occurred in Western and South-western Asia are still rouse scientific interest.

The ethnic origin of above mentioned tribes also attracted the attention of some European researchers. From this point the works of H. R. Romer, G. Dorferin, B. fon Palombin, V. Hins, V. Popper, R. fon. Shtrommer are deserving attention. In his work “Persians in a way of new period. The History of Iran between 1350-1750” the German

author H. R. Romer wrote that Turkish tribes who came from Middle Asia began to migrate to the West direction from the beginning of XI century. But H. R. Romer did not mention about the Turkish culture which roots concern to ancient times definitely in Azerbaijani territory. The researcher includes Oghuz and Seljuk tribes to Turkish tribes. He wrote: "Two of these tribes considered to be more substantial for their close relations with Ottomans. These are Qaragoyunlu and tribe unions, probably, before they were one tribe, but then they separated". Although Romer mentioned that Qaragoyunlu and Aggoyunlu belonged to Turkish origin, he called the state formed by these tribes Iranian, and thus made a historical mistake.

**Keywords:** tribe, migration, origin, Qaragoyunlu and Aggoyunlu

# KİMLİK VE KÜLTÜR DEĞİŞİMİ BAĞLAMINDA TANZİMAT DÖNEMİ (1839-1876)

Erol Çiydem

## 1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Türk modernleşme tarihinin milat noktası olarak gösterilen Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı toplumundaki kimlik ve kültürel yapının değişimi çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Tanzimat dönemi hakkında şimdiye kadar birçok tartışma yapılmış ve birtakım çalışmalar ortaya konmuştur (Karpat, 2005; Akyıldız, 1993; Berkes, 1981; Davison, 1963/2005; Engelhardt, 2010; İncalcık ve Seyitdanlıoğlu (Ed.), 2011; Kaynar, 1985; Kurdakul, 1997; Komisyon, 1999; 2000 Okumuş, 1999; Shaw S. J. ve Shaw E. K., 1976/2010 vb.). Ancak bu çalışmaların birçoğunda, sadece Tanzimat dönemine yoğunlaşmadığı gibi, Tanzimat dönemindeki kimlik ve kültür değişimi üzerine yönelik bulgulara da yeterince yer verilmiş değildir. Tanzimat döneminde kültür ve kimlik yapılarında meydana gelen değişim, Cumhuriyete giden yolu ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki toplumsal yapıyı analiz etmemizde temel olacaktır.

## 2. Çalışmanın Amacı

Tanzimat döneminin Osmanlı toplumunun kimlik ve kültürel yapısı üzerindeki etkilerini ortaya koymaktır. Bu amaç altında;

1-Osmanlı toplumundaki kimlik yapısının dönüşümü açısından Tanzimat Fermanı'nın önemi nedir?

2-Osmanlı toplumundaki kültürel yapının dönüşümü açısından Tanzimat Fermanı'nın önemi nedir?

sorularına da cevap aranmıştır.

## 3. Yöntem

Araştırma tarama modelinde olup nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi ile birlikte analitik yöntem kullanılmıştır.

## 4. “Kimlik” Yapısının Dönüşümü Açısından Tanzimat Dönemi

Modern devletin en önemli özelliklerinden birisi egemenliği altındaki toprak parçası üzerinde bulunan vatandaşlarının ortak kimliğini tanımlamasıdır. Bu tanımlama bir zorunluluktur. Milliyetçilik akımının etkisi devletleri böyle bir yola sevk etmiştir. Modern dönem ulus-devletlerin çağıdır. Eisenstadt (2007) “Modernleşme Başkaldırı ve Değişim” adlı eserinde, bütün toplumlarda var olan farklı gruplar ve toplumsal sınıflar arasındaki çıkar çatışmalarının bütün toplumlarda olduğunu dile getirmiştir. Ancak bu çatışmaların merkezileştirilme, potansiyel olarak karşıt olan gruplaşmaları birleştirme, bunların tüm topluma yayılmış olan organizasyonlarından, toplumsal ve siyasi kimlik sembollerinden faydalanmanın sadece modern toplumlara özgü olduğunu eklemiştir (42).

Herhangi bir bilimsel tanımı olmamasına rağmen, XIX. yüzyılda Milliyetçilik denen kuram hızla yayılmaya başlamıştır. 1789 Fransız İhtilali sonrası Napolyon savaşları milliyetçilik denen şeyin tüm Avrupa'ya yayılmasına sebep olmuştur. Ancak milliyetçilik iki yönlü işlev görmeye başlamıştır. Bir taraftan feodal yapılara,

birleşip bir ulus olma fırsatı sunarken, diğer taraftan İmparatorluk yapıları için büyük bir tehdit halini almıştır. Milletler inanç, dil, ırk ayrımına tabi tutulmaya başlanılmıştır. Ancak coğrafya olarak böyle bir ayrım XIX. yüzyıl başlarında henüz tam manasıyla yoktur. Zaten sorun da bu noktada başlamıştır. Etnik olarak çok farklı yapıları içlerinde barındıran İmparatorluklar, milliyetçilik dalgası karşısında kendilerini isyanların içinde bulmuşlardır. Sonraki süreçte İmparatorluklar için en önemli uğraş milliyetçiliğe karşı tedbir aramak olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu da milliyetçilik dalgasının etkileri ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. Zaten içyapısı bozulmaya başlamış olan devlet içten parçalanma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Ancak her şeye rağmen XIX. yüzyılda bir imparatorluk. İçerisinde farklı etnik kökenlere sahip halkları barındırmaktadır. Sosyo-ekonomik yapının bozulması ve Rusya başta olmak üzere dışarıdan gelen müdahaleler imparatorluk içindeki etnisitelerin devlete karşı tavır almalarına sebep olmuştur. Özellikle Avrupa kıtasındaki topraklarında daha XIX. yüzyıl başlarında isyanların başladığını görmekteyiz.

Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılın başlarında, bir yandan asi valisi Mehmet Ali Paşa, diğer taraftan ise bağımsızlık talepli isyanlarla karşı karşıya kalmıştır. Sırplar başlattıkları ayaklanmalardan sonra(1804-1815), bazı imtiyazlar koparmışlardır. Sonrasında Yunanlılar büyük bir isyan çıkarmışlardır(1821-1829). Bu isyan Osmanlı Devleti'ni bütün Avrupa ile ihtilafa sürüklemiştir. Aslında Küçük Kaynarca Antlaşmasından sonra ortaya çıkmış olan “Şark Meselesi” tabiri de Avrupalılar tarafından ilk kez bu dönemde kullanılmıştır (İnalçık, 2011, 48). Devlet o zamana kadar karşılaşmadığı bu olaylar arasında sıkışmış, hatta ilk defa kendi valisi tarafından tehdit altına alınmıştır. Mısır valisi Mehmed Ali Paşa'nın bu tehdidi mülkün bekası konusunda ortaya çıkmış olan endişeleri daha da artırmıştır. Devleti parçalanma sürecine doğru sürükleyen bu gelişmeler, devletin ne denli güçten yoksun ve tehlikelere açık olduğunu ortaya koymuştur. Bunun farkında olan devlet adamları da bu kötü gidişatı önlemek amacıyla bütün çabalarını devleti güçlendirme faaliyetlerine harcamışlardır. Devletin içinde bulunduğu bu durum ve değişen dünya şartları devleti yeniden yapılanmaya itmiştir. Bu yapılanmaya gidilmesindeki en önemli sebep “Devlet nasıl kurtulur?” sorusuna cevap arayışıdır. Arayışın sonuçları olarak Osmanlı imparatorluğunda XVII. yüzyılda itibaren yapılan ıslahat da olduğu gibi yine stratejik amaçlarla ilan edilmiş olan Tanzimat Fermanı (3 Kasım 1839) modernleşme sürecinin başlangıcını oluşturur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet adamları devletin iç dinamiklerinin imparatorluğun geleceği için ne denli önemli olduğunu anlamışlardır. O yıllarda devletin içerisinde çeşitli tahminlere göre %40 azınlık nüfus\* yaşamaktaydı ki, bunları bir

---

\*Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği yıllarda (1844 nüfus sayımına göre) toplam olarak 35. 350. 000 olan Osmanlı nüfusunun etnik dağılım bakımından 12. 800. 000'ini Türkler; 2. 000. 000'ünü Rumlar; 2.400.000'ini Ermeniler; 170. 000'ini Yahudiler; 7. 200. 000'ini Slavlar; 4. 000.000' unu Rumenler; 1. 500. 000'ini Arnavutlar; 230. 000'ini Tatarlar; 4. 700. 000'ini Araplar; 235. 000'ini Süryani ve Keldaniler; 25. 000'ini dürziler; 1. 000. 000. 'unu Kürtler; 90. 000'ini Türkmenler;; dinî dağılım bakımından ise 20. 000. 000'ünü Müslümanlar; 13. 730. 000'ünü Rum-Ortodokslar; 900. 000'ini Katolikler; 170. 000'ini Museviler teşkil etmektedir. Bkz. Ubcini, H. A. Osmanlı'da Modernleşme Sancısı, çev: Cemal Aydın, Timaş Yay. İstanbul, 1998, s. 35-36

arada tutmak için bir şeyler yapma gerekliliği ortaya çıkmıştır. İmparatorluklar çağının kapandığı, onun yerine milletler çağına geçildiği bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin bekası için farklı dini ve etnik topluluklardan meydana gelen halklarını bir "millet" haline getirmekten başka çaresi kalmamıştır (Türküne, 2003, 189).

Bu bağlamda ilk olarak hem birlik-bütünlüğün korunması hem de devletin iç işlerine karışılmasını önlemek için Müslüman halk ile gayrimüslim halk arasında bir fark olmadığı gösterilmek istenmiştir. Bu, Osmanlı milleti oluşturma ideolojisinin de en önemli temel dayanağıdır. Bunun için Mustafa Reşit Paşa, II. Mahmud'un; "Ben tebaanın Müslüman'ını camide, Hristiyan'ını kilisede, Musevi'sini havrada fark ederim. Aralarında başka bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evladımdır." sözünü dönemin elçilerinin dinlemesini sağlamıştır. Fakat o günkü şartlar bu ifadelerin artık sadece sözde kalmamasını ve yazılı bir şekle getirilmesini gerektirmiştir. Tanzimat Fermanı, bu doğrultuda atılmış adımların bir sonucu olarak görülebilir. Tanzimat bu yönüyle birlik bütünlük projesi olup; Tanzimat Fermanı da, azınlıklara bu projeyi beraber yürütmek için samimi bir davet niteliği taşımaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda "devlet aklı" bir millet oluşturmak zorundadır. İşte bu gereklilik sonucu icat edilen millet Osmanlı milletidir. Bu oluşum, çağın gereği olarak görülmüştür. Tanzimat'ın resmi politikası olan "imtizac-ı akvam" ve "ittihad-ı anasır" politikası bu milleti oluşturmak için geliştirilmiştir (Türküne, 2003, 190). Tanzimat Fermanı bu politikayı ortaya koyan ilk resmi belgedir. Yani İmparatorlukta devlet adamları milliyetçiliğin karşısına ona uygun bir ideolojik yaklaşımla çıkmak istemişlerdir. Bir "imparatorluk milliyetçiliği" yaratmak istemişlerdir (Findley, 2011, 57). Bu yaklaşımın en önemli taraflarından birisi de Osmanlı devlet ideolojisinden radikal bir kopuş denemesini ifade etmesidir (Somel, 2004). 19 Ocak 1869 tarihli yasanın I. Maddesi, "Osmanlı babadan doğan herkes ve yalnızca Osmanlı babadan doğan herkes Osmanlı vatandaşıdır" hükmünü getirmiştir (Karpas, 2006, 181).

Tanzimat dönemi uygulamaları "imparatorluk milliyetçiliği" yaratma gayretlerinin izlerini taşır. Örneğin, dilin birliği sağlamadaki etkisi Tanzimat dönemi aydınları tarafından fark edilmiştir. II. Mahmut döneminde ilk olarak yayın hayatına giren gazete, Tanzimat döneminde dil bakımından sadeleştirilerek yöneten yönetilen arasındaki iletişim kanallarından birisi olmuştur. Yani gazete, hem iletişim kanallarını değişime uğratmış, hem de iktidarın halkı yönlendirmesinde önemli bir araç konumuna gelmiştir. Yine birlik ve beraberliğe vurgu yapan yazı ve haberlerin gazetelerde yer almış olması Tanzimat dönemi ideolojisini de ortaya koymaktadır. Ayrıca ulaşım ve iletişim kanallarının gelişimi, devletin savunma ve yönetim gibi fonksiyonlarını ücra köşelere ulaştırmış olmakla birlikte, devlet ideolojisinin üretimi ve yayılımını kolaylaştırmıştır (Tekin, 2002, 125). Tanzimat döneminde ilk defa gâvur ve reaya gibi terimlerin kullanılmamasına yönelik gösterilen özen de birlik ve beraberliğe verilen önemi vurgulamaktadır (Kazamias, 1966). Tanzimat Fermanı içinde Fransızca "liberte" kelimesini ifade etmek üzere icat edilmiş yeni bir Türkçe kelime olan "serbestiyet" kelimesinin bulunduğu ilk vesikadır. Teba'a kelimesinin

din farkı gözetmeksizin “bütün yönetilen insanları” ifade etmek üzere ilk kez kullanılışı da bu fermana görülmektedir (Mardin, 2008, 213-214). Ancak bu doğrultuda uygulanmaya çalışılan “Osmanlıcılık” ideolojisi çatısı altında eşit vatandaşlık fikri, çeşitli azınlık gruplarını kontrol etmek için yasal bir araç olmaktan öteye gidememiştir (Karpat, 2006, 37).

Tanzimat Dönemi'nin ikinci aşamasında da, kültürel bağlılığın kaynağı olarak dinin yerine vatan, geleneksel dindaşlığın yerine ise vatandaşlığın alması hedeflenmişti (Gencer, 2012, 524). Bunun içindir ki, bu yapıyı değiştirmek istemeyen veya değişmesinin kendi statüsü ve çıkarını altüst edeceğini düşünenler tarafından, modernleşmeye karşı muhafazakâr bir sınıf ortaya çıkmıştır. Tanzimat Fermanı'nın aksine Islahat Fermanı geleneksel adalet düzenini altüst eden bir belge olarak görülmüştür (Gencer, 2012, 638).

### **5. Kültürel Yapının Değişimi Bağlamında Tanzimat Dönemi**

Farklı bir kültürün benimsenmesinin de Turhan'ın (1969) belirttiği üzere, şu unsurlar önemlidir: Fayda temini, itibar kazanma, yenilik arzusu ve yeniliklerin mevcut kültür şekillerine, sistemine uyması (72).

Tanzimat fermanı, Batı dışı bir toplumda modernleşmenin başlangıcını teşkil eder. Bir geri kalmama koşusudur. Tanzimat Fermanı geleneksel toplum yapısından sıyrılmak isteyen bir düşünce yapısının ürünüdür. Ferman, kâğıt üzerinde kalmamış, imparatorluk içerisindeki birçok bölgede olumlu bir şekilde karşılanmış, geleneksel sosyal yapıda derin etkiler bırakmıştır (İnalçık, 2011, 172). Tanzimat, geleneksel mutlak üstünlük ve rakipsizlik zihniyetinin yerine mukayeseli üstünlük ve rekabet duygusunun hâkim olmaya başladığı bir sürecin ortaya çıkardığı oluşumdur (Gencer, 2012, 58). Yeni bir sürece geçişin ifadesidir. Bu süreç her alanda değişimi öngörmektedir. “Tanzimat” kavramının seçilmiş olması da bundan dolayıdır. Bir veya birkaç kurumun değil, devlete bütünüyle bir düzen verilmesini ifade etmektedir (Okumuş, 1999, 237).

Tanzimat Fermanı, Osmanlı İmparatorluğunda teba'a ile devlet ilişkilerine dair esasların ve amme kudretinin kullanılması tarzına ait kayıtların olduğu bir belgedir. Tanzimat Fermanı'ndan önce başlayan değişim Tanzimat Fermanı ile tam ifadesini bulmaya başlamıştır. Padişahlar halka karşı daha fazla ilgili olmaya başlamışlardır. Tanzimat'tan önceki dönemde III. Selim'in “İlhami” adı ile yazdığı bazı şiirler ve bunlar arasında; “Eylemek mahz-ı safadır bana nasa hizmet” sözü ve II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağını kaldırdıktan sonra Reis Efendi'ye; “Bundan böyle Saltanatın millet için bir dehşet değil ama bir destek olmasını isterim” demesi devlet-toplum arasındaki ilişkilerde yeni bir dönemin işareti olmuştur (Birand, 1955, 16). Tanzimat Fermanı'nın son kısımlarında devlet görevlilerinin fermandaki hükümlere uymamaları halinde cezalandırılacakları ifade edilmiştir. Daha sonrasında padişah; “Hatt-ı Hümayununda münderic olan kavanin-i şer'iyyenin harf beharf icrasına ve mevadd-ı esasiyenin fûruatına dair ekseriyet-i ara ile karar verilen şeylere müsaade eyleyeceğime ve hafi ve celi haricen ve dâhilen taraf-ı hümayunuma ilka olunan şeyleri kavanin-i müesseseye Tefvik ve tatbik etmedikçe kimsenin lehine ve aleyhine bir hüküm ve ferman etmeyeceğime ve va'z olunmuş ve olunacak kavaninin tağyirini tecviz buyurmayacağıma...” (Tanpınar, 2008, 127) şeklinde hükümlere uyacağına

dair yemin etmesi eski dönemin geride kaldığının göstergesi olmuştur. Tanzimat Fermanı bu yönüyle bir taraftan da Osmanlı Padişahı'nın kendi iktidarına "oto-limitasyon" getirmesi gibi köklü bir değişimi öngörmektedir (Deringil, 2009, 27). Bu "oto-limitasyon" gerekli görülüyordu. Osmanlı Devleti'nin işleyişini daha etkin hale getirmek ve denetimsiz bir hükümdarın yapması muhtemel savurganlığın önüne geçmek için Bab-ı Ali bürokratları o zamana dek kullandıklarından çok daha geniş yetkiler elde etmişlerdir (Mardin, 2008, 177).

Tanzimat Fermanı'nın başında dini bir vurgu olmakla birlikte, sonraki hükümlerde din vurgusu görülmez. Bu husus reformlara direnç gösterecek olan toplumsal güç odaklarının merkezi otorite dışında pasifize edildiğini göstermektedir. Bilindiği üzere bu eğilim Tanzimat'ın öncesinde II. Mahmud döneminde başlamıştır. Ancak başlayan değişime toplumun bir kesiminden ve özellikle saray çevresindeki tutucu kimselerden tepki gelmesi ilerlemenin önünde büyük bir engel teşkil etmiştir. Devlet akli bu çatışmayı kendi otoritesine dini ortak etmeden çözmek zorunda kalmıştır. Bunu yapabilmeyen üç yolu vardır. Birincisi, dini tamamıyla devlet otoritesinin emrinde bir kurum haline getirmek; ikincisi, dinler karşısında tarafsızlığını ilan ederek dinler üstü bir mevki kazanmak; üçüncüsü ise, din olgusunu yok etmektir (Türküne, 2003, 56). Osmanlı Devleti'nde özellikle II. Mahmud'un hükümdarlığı ile birlikte seçilen yol birinci yoldur. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile birlikte Seyfiyye'nin siyasi alanda etkisi azalmış ve İlmiiyye yani Ulema'nın yaptırım gücü ve devlet içindeki yüksek düzeyi düşmüştür (Okumuş, 1999, 205). Bu bağlamda, sekülerleşme ve laikleşme yolundaki ilk ve önemli adımlar Tanzimat dönemindeki politikalarla atılmıştır.

Medeniyet ve terakki, ulum ve fünûn, kanun ve nizam, hürriyet kavramları Tanzimat döneminde sıklıkla karşılaştığımız kavramlar olmuştur (Çetinsaya, 2004). Tanzimat Fermanı'na baktığımızda da bu kavramların izlerini rahatlıkla görebiliriz. Tanzimat bir kurtuluş reçetesidir. Bu reçetede ilaç o günkü deyimle "sivilizasyon"dur. İlk başlarda bu kavrama Türkçe karşılık bulunamamışsa da, 1850'lerde tam karşılığını bulur. Bulunan kavram "medeniyet"tir. Ali Paşa'ya göre medeniyet; "cemiyet-i beşeriyeyi terakki eden efradın her yönden mazhar-ı emniyet-i kamile ve mütematti-i nimet-i asayiş ve refah olması"dır (Çetinsaya, 2004). Tanzimat Fermanı "medeniyet"e giden yolda çok kıymetli bir adımdır. Fermanı hazırlayanlar Avrupa'da "medeniyet" dedikleri şeyin sonuçlarını görmüşlerdir. Onlara göre bu sayede devlet kurtuluşa erebilecektir.

Tanzimat Fermanı ortaya koyduğu eşitlik, can ve mal güvenliği gibi hükümlerle Osmanlı İmparatorluğunda "birey"in bir değer olarak ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Birey Tanzimat ile başlayan yeni görüntüsünde dünyevi bir değerdir. Siyasal sürecin önemli bir halkasını oluşturmaktadır (Kalaycıoğlu, 1986, 23). Bu Osmanlı toplum yapısında radikal bir değişimdir. Bu değişim daha sonrasında modernleşme sürecinden geçen toplumlarda görülen diğer oluşumların da Osmanlı toplumunda ortaya çıkmasının önünü açmıştır.

19. yüzyılda kırsal bölgelerden İstanbul, Beyrut ve Selanik gibi büyük şehirlere yapılan göçlere bakıldığında artık sadece bekâr kesimin değil ailelerin de



bu göçlere katıldığı görülür. Bu olgu şehirleşme ve çekirdek aileye geçişinde başlangıcı olarak nitelendirilmektedir (Ortaylı, 2004, 65). Tanzimat modernleşmesinin önemli bir etkisi de üst ve orta tabaka kadının toplumsal hayata katılmasının önünü açmış olmasıdır. Bunu başarmasının en önemli sebebi, eğitim ıslahatında kız çocuklarının eğitimi üzerine ortaya konan uygulamalardır. İnas rüşdiyeleri açılarak, kız çocuklarının eğitim olanaklarının artması, yeni bir meslek grubunun da ortaya çıkışını sağlamıştır, muallime hanımlar... (Ortaylı, 2011, 441). Bununla birlikte Tanzimat döneminde yeni bir neslin ortaya çıkmasında en önemli etken eğitim alanındaki reformlar olmuştur.

Ulaşım ve haberleşme ağlarının gelişip genişlemesi toplum içinde; kültür etkileşimini, ticari ve ekonomik yapıyı ve devlet politikalarının taşraya yayılmasını sağlamayı derinden etkilemiştir.

Tanzimat Fermanı'nın amacı olan birlik ve bütünlüğü sağlamak için halkın refahı ve güvenliği oldukça önemli bir mesele olarak görülmüştür. Ferman ilan edildikten yaklaşık yedi ay sonra geniş cadde ve rıhtımların açılmasını, dar sokak ve çıkmazların kaldırılmasını başkentin kentsel alanında köklü bir değişim içeren belge hazırlanmıştır (Yerasimos, 2011, 507). Bu bağlamda Tanzimat döneminde kültürel yapı üzerinde doğrudan veya dolaylı etkisi olan Belediyeler üzerinde de durulması gerekir. İslami yasal gelenek bağlamı içerisinde belediyelerin kurulmasının önemli bir devrim olduğu düşüncesi vurgulanabilir. Ortodoks Müslüman hukuku bireyden başka yasal bir varlık tanımaz. Bundan dolayı bazı araştırmacılar, İslam'da köy ile şehir arasındaki ayrımı şimdiki kadar yadsıya gelmişlerdir. Ayrıca Osmanlı imparatorluğunda belediyeler kurulmadan önce, onun görevlerinin bir kısmının kadı tarafından yerine getirildiği unutulmamalıdır. Ancak elbette beledi yetkiler için gerçek bir temsilci değildi. Benzeri yetkilerin İslam'da olmayışı, ortada bu sosyal hizmetleri sağlayan bir devlet fikrinin bütünüyle eksik olduğu gerçeğinin altını çizmeye olanak sağlamaktadır. Bu geleneksel anlayış Tanzimat dönemiyle birlikte değişmeye başlamıştır (Berger, 2011, 258). Belediyelerin kurulması, bir nevi vakıfların görevlerinin elinden alınması anlamına gelmekteydi. Nitekim öyle de olmuştur. Berger bu durumu, geleneksel kurumlara atılmış en sert tokatlardan birisi şeklinde yorumlamaktadır (Berger, 2011, 261). Bu gerekli miydi? Sorusunun cevabı Tanzimat hareketinin özünde bulunabilir. Modern devlet anlayışını kurmayı amaçlayan bir hareket için gerekli görülmüştür. Özellikle eğitim alanında devlet artık bizzat sorumluluğu üzerine almaya başlamıştır. Vakıf ve ulemanın bu alandaki etkinliği adım adım silinmeye çalışılmıştır. Bir toplumsal değişim hareketi için devletin kendi araçlarını ortaya koyması ve eskileri kaldırmak istemesi olağan bir şeydir.

Belediye üyelerinin seçimi halkoyu ile olmaktadır. Bu ilke de ilk kez Tanzimat hareketiyle ortaya çıkmıştır. Bu seçimler hakkında Yelin'in verdiği bilgiye göre; yirmi beş ve daha yaşlı olup, elli Lira vergi öden herkes oy verebilirdi. Otuz ve daha yaşlı olup yıllık en az yüz elli Lira vergi ödeyenler de seçime katılabilirdi. Belediye meclisi, yarısı her iki yılda değişen on üyeden oluşuyordu. Seçimlere sadece Osmanlılar katılabiliyor ve seçmenlerin isim listesi bazı zamanlarda belediye tarafından duyuruluyordu (Berger, 2011, 259). Belediye ve seçimler hakkındaki bu bilgiler, o dönem Kudüs vilayeti ile ilgilidir. Yelin 1858 seçimlerini şu şekilde tasvir etmiştir.

“Seçilmeyi isteyenlerin başarısı (hangi dinden olursa olsunlar) önemli biçimde çeşitli gruplar arasında genel bir mutabakata bağlıdır ve bu genel mutabakat tanrının da yardımıyla, on yıldır şehrimizde mevcut. Gruplardan biri diğer gruptan filancayı seçiyor, böylece (bir dahaki seçimde) diğer grup kendi adayına oy verecektir. Ve her zaman, iki yıl sonra galiplerin aşağı indiğini, mağlupların yukarı çıktığını görüyoruz” (Berger, 2011, 259).

## **6. Sonuç ve Tartışma**

Tanzimat dönemi Osmanlı İmparatorluğu’nda modernleşme koşusunun başlatıldığı bir süreci ifade etmektedir. Tanzimat döneminde belki Osmanlı toplumu çok köklü bir değişim geçirmese de, modernleşme toplumun her kesimine ve her kurumuna yayılmıştır (Ortaylı, 2011, 439). Modernleşme olgusu ortaya çıktıktan sonra ondan vazgeçmek her toplum için çok zordur. Etkisini en özelden genele kadar her alanda hissettirmektedir. Ancak bir toplumda modernleşmenin toplumsal alandaki başarısını ölçmek kolay bir iş değildir. Bunu yapabilmek için, o toplumun içtimai, siyasi ve ekonomik durumu başta olmak üzere toplumsal yapı olarak modernleşme koşusuna başladığı yer önemlidir. Bu nedenle modernleşme süreci, her toplumda farklı zamanlarda, farklı şekillerde ortaya çıkmış ve farklı sonuçlar ortaya çıkarmıştır demek mümkündür.

Tanzimat dönemini incelerken tepkileri dikkate aldığımızda Rumeli’de ve Anadolu’daki reaksiyonların sonuçlarının toplumları farklı yönlere götürdüğünü görürüz. Öyle ki, bu husus İnalçık tarafından tespit edilmiştir: “Rumeli’de Gülhane Hattı’nın doğurduğu kaynaşma derhal milli-siyasi bir ayaklanma ve milletlerarası siyasetin ilgilendiği bir konu olma istidadını göstermiştir. Rumeli’de Gülhane Hattı’nın reaya çorbacıların idaresinde esaslı içtimai reformlar için harekete geçmekte, Anadolu’da ise eski Osmanlı İmparatorluğu’nun geleneksel müesseselerini temsil edenler bu gibi reformlara mukavemet etmekte ve halkı peşlerinden sürüklemektedirler. Bu tarihlerden sonra Balkanlar’da milli uyanış ve modernleşme hareketleri gelişirken, Türk politika hayatına uzun zaman taşraya hâkim ayan-ağaların gelenekçiliği ile merkezdeki bürokratların modernleşme çabaları arasındaki çatışma hâkim olacaktır” (İnalçık, 2011, 195). Ancak Rumeli’de milli uyanış, sadece Tanzimat’ın getirmiş olduğu özgürlük ortamından kaynaklanmamıştır. Tanzimat olmasa da milli uyanışın olacağı büyük bir ihtimaldir. Hatta Yunan İsyanı Tanzimat öncesi, milli uyanış sonucu başlamış bir isyandır. Bu isyan başarıya ulaşmıştır. Aslında Tanzimat’ın en önemli hedeflerinden birisi ortaya çıkmış olan milli uyanışın Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki olumsuz etkilerini ortadan kaldırmaktır. Yani amaç devleti kurtarmaktır.

Ancak istenen amaca ulaşılamamış olması bu projenin değersiz olduğunu göstermez. Başarısızlığın sebepleri Tanzimat projesinde değildir. Başarısızlığın sebeplerinden birisi, ulus oluşumunda Batı’nın geçirdiği aşamaların İmparatorlukta gerçekleşmemiş olmasıdır. Bu aşamalar şu şekilde sıralanmıştır: ilk olarak modern dönemle birlikte yerel dillerdeki yayıncılığa ağırlık veren kapitalist yayıncılık ortaya çıkıp yaygınlaşması; ikincisi, Avrupa devletlerinin Amerika’daki kolonilerinde ortaya çıkan “anavatan” düşüncesi; üçüncüsü, bahsedilen gelişmelere kitlesel düşünsel

atılımlarla çok geniş toplulukların kendilerini bir bütün olarak kavramaya başlamasıdır (Tekin, 2002). Nitekim çağının gerisinde kalmış bir imparatorluk yapısını Tanzimat dönemindeki gibi hızlı ve sıkışık bir modernleşme projesi içerisine sokmak olumlu sonuçlar vermemiştir.

Tanzimat projesini bireylerin ve toplumun kimlik algısında ve kültürel yapıları üzerindeki etkisi bağlamında incelemek bu projenin sonuçlarını daha tarafsız ve net görmemizi sağlayacaktır. Bu proje kapsamında;

- Eğitim başta olmak üzere tüm reformlar
- Osmanlıcılık ideolojisi
- Eşit vatandaşlık fikri
- Özgürlük
- Meşruyet tartışmaları
- İletişim kanallarının çoğalması
- Bilgi yayılımının hızlanması
- Özgür düşünce fikrinin gelişimi

gibi etkenlerin Osmanlı toplumunun kimlik algısında ve kültürel yapısında değişim ve dönüşüme sebep olduğu görülmüştür.

## Kaynakça

- Akyıldız A. (1993). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform 1839-1856*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Berger, H. (2011). “Tanzimat’a Yeni Bir Bakış: Kudüs Vilayeti”. H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler). *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu içinde* (243-264). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes N. (1981). *Türkiye’de çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Birand K. (1955). *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*. Ankara: Son Havadis Matbaası.
- Çetinsaya, G. (2004). “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”. T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce içinde* (s. 54-71). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davison R. H. (2005). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform 1856-1876*. (2. Basım). (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Agora Kitaplığı. (Eserin orijinali 1963’te yayımlandı).
- Deringil S. (2009). *Simgeden Millete*. (2. Basım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eisenstadt S. N. (2007). *Modernleşme Başkaldırı ve Değişim*. (Çev. U. Coşkun). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Eserin orijinali 1966’da yayımlandı).
- Engelhardt E. P. (2010). *Türkiye’de Çağdaşlaşma Hareketleri Tanzimat*. (Çev. Ö. Uğurlu ve N. Uğurlu). İstanbul: Örgün Yayınevi. (Eserin orijinali 1882’de yayımlandı).
- Findley C. V. (2011). *Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*. (Çev. G. Ayas). İstanbul: Timaş Yayınları. (Eserin orijinali 2010’da yayımlandı).
- Gencer, B. (2012). *İslam’da Modernleşme 1839-1939*. (2. Basım). Ankara: Batı Yayınları.
- İnalçık H. (2011). *Rönesans Avrupası*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnalçık H. ve Seyitdanlıoğlu M. (Editörler). (2011). *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kalaycıoğlu E. ve Sarıbay A. Y. (Editörler). (1986). *Türk Siyasal Hayatı’nın Gelişimi*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Karpat K. H. (Derleyen). (2005). *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si*. (2. Basım). (Çev. S. Taner). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Karpat, K. H. (2006). *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. (Çev. D. Özdemir). Ankara: İmge Kitabevi.
- Kaynar R. (1985). *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kazamias, A. M. (1966). *Education and the Quest for Modernity in Turkey*. The University of Chicago Press.
- Komasyon. (1999). *Tanzimat 1*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Komasyon. (1999). *Tanzimat 2*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Kurdakul N. (1997). *Tanzimat Dönemi Basınında Sosyo-Ekonomik Fikir Hareketleri*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Mardin Ş. (2008). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. (7. Basım). (Çev. M. Türköne, F. Unan ve İ. Erdoğan). İstanbul: İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 1962'de yayımlandı).
- Okumuş, E. (1999). *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ortaylı İ. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim Makaleler I*. (2. Basım). Ankara: Turhan Kitabevi.
- Ortaylı, İ. (2011). "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu". H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler). *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu içinde* (421-462). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shaw S. J. ve Shaw E. K. (2010). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye Cilt 2*. (Çev. M. Harmancı). İstanbul: E Yayınları. (Eserin orijinali 1976'da yayımlandı).
- Somel, S. A. (2004). "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi". T. Bora ve M. Gültekingil (Editörler). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* içinde (s. 88-116). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tanpınar A. H. (2008). *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. (4. Basım). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tekin Y. (2002). *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Modern Ulus Devlete Yönelik Girişimler*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sivas.
- Turhan, M. (1969). *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Milli Eğitim
- Türköne M. (2003). *Türk Modernleşmesi*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Ubcini H. A. (1998). *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*. (Çev. C. Aydın). İstanbul: Timaş Yayınları. (Eserin orijinali 1851'de yayımlandı).
- Yerasimos, S. (2011). "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine". H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler). *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu içinde* (505-524). İstanbul: İletişim Yayınları.

## **KİMLİK VE KÜLTÜR DEĞİŞİMİ BAĞLAMINDA TANZİMAT DÖNEMİ (1839-1876)**

**Erol Çiydem**

### **Özet**

Tanzimat dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda 1839 - 1876 yılları arasındaki süreçte ortaya konan planlı ve programlı modernleşme sürecidir. XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluk yapısı birtakım aydın bürokratların öncülüğünde devleti kurtarmak için dönüşüme zorlanmıştır. Tanzimat, Osmanlı İmparatorluğu toprakları üzerindeki tüm halklara yönelik uygulamaların, projelerin - özellikle de eğitim alanında - yürürlüğe konduğu ve

uygulamaların ciddi biçimde denetlenmeye çalışıldığı bir dönemdir. Ayrıca Tanzimat, Avrupa'da XV. yüzyılda başlamış olan değişim ve dönüşüm hareketlerine verilen cevaptır. Batı'da ortaya çıkan bilimsel ve teknolojik gelişmelerin yanı sıra XVIII. yüzyıldan itibaren hız kazanan siyasi alandaki değişimler Osmanlı İmparatorluğu üzerinde önemli etkilenmelere sebep olmuştur. Bu yüzyılda meydana gelen Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi gibi küresel çaptaki olaylar toplumların yaşam tarzlarını değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda devletlerin siyasi yapılarını da dönüşüme uğratmıştır. Başta Avrupa olmak üzere etkileri vasıtasıyla da dünya üzerindeki birçok bölgede meşruiyet sorununu gündeme getirmiştir. Mutlak monarşilerin veya krallıkların yerini ulus-devletler almaya başlamıştır. XIX. yüzyılda meydana gelen siyasi olayları bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Tanzimat dönemi de Orta Çağ yapısını üstünden atamamış bir imparatorluğun bu dönüşüme ayak uydurma çabasıdır. Çalışmada Tanzimat dönemindeki meşruiyet sorunu ve kimlik arayışı konu edinilmiştir. Bu yöndeki atılımların kültür alanındaki yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada literatür taraması ile birlikte analitik yöntemle başvurulmuştur.

## **TANZIMAT ERA IN TERMS OF IDENTITY AND CULTURE CHANGE (1839-1876)**

### **(Abstract)**

Tanzimat Period is planned and programmed modernization process taking place between 1839 and 1876 in Ottoman Empire. The structure of Ottoman Empire was forced to transform in order to save the country under the leadership of some bureaucrats in 19<sup>th</sup> Century. Tanzimat was a period when all the operations, projects towards all the peoples in the lands of Ottoman Empire – especially in the field of education – were seriously inspected. Tanzimat was also an answer to the change and transformation movements began in Europe in 15<sup>th</sup> century. In addition to the scientific and technological developments in West, political changes that accelerated after 18<sup>th</sup> century led to important effects on Ottoman Empire. Global events like French Revolution and Industrial Revolution that took place in this century did not only change the life styles of peoples, but they also made the political structures of the countries revolve. Through their effects, the question of legitimacy was raised in many places of the World, especially in Europe. National States started to take the place of absolute monarchies and kingdoms. Political events that took place in 19<sup>th</sup> Century should be evaluated in this context. Tanzimat Period is a struggle of an empire not being able to get rid of medieval structure to keep pace with this transformation. In this study, the question of legitimacy and the search for identity in the Tanzimat period was discussed. Reflections of strides in this direction in the field of culture were tried to be determined. In this study, the method of document analysis and literature review was consulted.

## BUGÜNKÜ MİLLİYETİMİZ NASIL TEŞEKKÜL ETMİŞTİR?

**Mustafa KESKİN**

Bu soruya cevap verebilmek için, Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran halka “Türk Milleti” denildiğini ve bu milletin Osmanlı sosyal camiasının bir muhassalası olduğunu bilmemin yanında, müştereken yaşadığımız coğrafyada, maruz kaldığımız bela ve musibetlerin de bugünkü milliyetimizin yapılanmasındaki rolünü de unutmamak lazımdır.

Türklerin, daha Abbasi Halifeliğinin erken dönemlerinde, bu devletin askeri teşkilatında görevlendirildiklerinden itibaren, İslam medeniyeti havzasına geldiklerini, Hun Hakanlığı zamanında, en az dört defa Kafkasya üzerinden Anadolu’ya girip, Orta Anadolu’dan bir kavis hareketi ile İran üzerinden ilk yurtlarına döndüklerini biliyoruz. Türklerin, hem de Müslüman olarak, orta yolu izleyerek ve ebedi bir vatan edinmek üzere Orta Doğu’ya geldikleri, burada mükemmel teşkilatlı ve işleyişli Selçuklu Sultanlığı’nı kurdukları, dış siyasetlerinin ağırlık noktasını, Ani’den Urmiye’ye, buradan Irak-ı Acem ve kuzey Suriye’ye kadar bütün Anadolu yarımadasına sahip, Hristiyan Doğu Roma İmparatorluğu’na çevirdikleri, Doğu’dan mütemadiyen gelmekte olan Oğuzları-Türkmenleri uc bölgelerine yerleştirdikleri bedihi bir hakikattir. Tarihin dönüm noktalarından biri olan bu mühim hadiseden önce de, Türkmenlerin ve Kürtlerin birbirlerini tanıdıklarını, erken dönemden başlayarak her iki kavim arasında bir kurbiyetin başladığını, kaderlerinin birbirine tabi olduğunu, Malazgirt sahasında muazzam, ama ahenksiz, ülkü ve gaye birliğinden yoksun Doğu Roma ordusunu karşılamak için, “şanlı cedit-i ekberimiz” Sultan Alp Arslan’ın davetine Kürtlerin 10. 000 kişilik bir yardımcı güç ile icabet etmesinde görüyoruz ki, temelleri o tarihlerde atılan kader birliği, Selçuklu-Eyyubi rekabetinde, Osmanlı Avrupa’sının iskânında, Fırat’ın doğusunun ana gövdeye ilhakında, İdris Bitlisi’ye tecvih edilen ferman-ı âlilerde, Edirne’nin istirdadında ve nihayet Harb-i Umûmî’de ve sonrasındaki Milli Mücadele’de tamamen ayrılmaz ve ayrıştırılmaz bir mahiyet kazanmıştır.

Vaktiyle “Bu Ülke”nin hürriyet ve istiklali için kanlarını akıtan, alın terlerini döken ve dualarını esirgemeyen Türkler, Kürtler, v. s Müslüman halklar Ankara’da, Büyük Millet Meclisi’nde milletimizin ve devletimizin müşterek adını koydular: Türk Milleti ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti. Ortak iradelerinin temerküz ve tecelli ettiği Büyük Millet Meclisi’nin önüne de “Türkiye” koyarak, adını Türkiye Büyük Millet Meclisi diye tescil ettiler.

Konunun daha sağlıklı anlaşılabilmesi için, Oğuzlardan-Türkmenlerden, Ekrad ve Urban’dan kısaca bahsetmek doğru olur. XI. Yüzyılın başlarında Anadolu’ya girmeye başlayan Oğuzlara “Türkmenler” denilmiştir. Bu kelimenin ortaya çıkışı Abbasiler devrindedir. Orta Doğu’nun Müslümanları, Türkistan’dan gelen dindaşlarına Türkmenler dediler. Bu kelime aslen Oğuz olup, İslamiyet ile şereflenen Türk topluluklarının adı olmuştur. Diğer taraftan Türkmen kelimesinin “Türkmânend”

den geldiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>1</sup> Türkmânend, Türk gibi, Türk'e benzer demek olup, yerleşik Türklerden ayırt etmek için kullanılmıştır. Buna göre Türkmenlerin yerleşik hayata geçmemiş, kurulu düzene göre değil de, kendi yasalarına göre yaşayan, yarı göçebe hayat tarzını benimseyen, topluluklar için kullanıldığını söyleyebiliriz. Eski metinlerimizde rastladığımız "Hayme-nişîn" ve "Badiye-nişîn" kelimeleri üzerinde durabiliriz. Arapça Haime (çadır), ve Farsça Nişin (oturmak)'den yapılmış birleşik bir kelime olan Hayme-nişîn, çadırda oturan göçebe demektir<sup>2</sup>. Doktora öğrencim Hasan Aslan'ın "XVII. Yüzyılda Maraş" konulu tezinde geçen "Urban", "Ekrad" ve "Türkmen" eşkiyası ifadesinden hareketle, yerleşik olmayan ahalinin Türk olanlarına Türkmen, Kürd olanlarına Ekrad ve Arab olanlarına da Urban deniliyormuş<sup>3</sup>. Bu isimlendirmelerin, bilhassa, "Şer'iyye Sicilleri"nde, dönem dönem, "Ekrad-ı Türkmenan" ve "Türkmenan-ı Ekrad" biçimlerinde görüldüğünü de ilave etmek lazımdır. Arapça Urban kelimesinin tekili olamayıp, bu kelime Çöl Araplarını, Arap Bedevilerini karşılamaktadır<sup>4</sup>. Bazen Urban yerine "A'rab" da kullanılmaktadır ki, Kur'ân-ı Kerim'de de geçmektedir<sup>5</sup>. A'rab, Badiye-nişîn yani çölde oturan Arab kabileleri demek olur<sup>6</sup>. "Türk"e gelince, bu kelime medeni yaşamı benimsemiş, yerleşik hayata geçmiş, bütün Türk boylarını ifade etmelidir. Oğuzlar → Türkmenler → Türkler diyebiliriz. Türkiye Selçuklu Devleti kurulduğunda, bu devletin kurucusu olan Gazi Süleyman Şah'ın ele aldığı önemli konulardan biri de, mütemadiyen gelmekte olan Türkmenleri yerleşik hayata geçirmek olmuştur. Bir Orta Doğu kurumu olan Ahîliğin Anadolu'da kurumsallaşmaya başlaması bu sultanın zamanlarına kadar çıkmaktadır.

Anadolu "Afro-Avrasya"nın kesişme noktasında bulunmaktadır. Buradan bakılınca her kıta yakındır. Anadolu'nun bu özelliği iki konuyu öne çıkarmıştır:

1. Afro-Avrasya'da söz sahibi olmak isteyen güç veya güçler Anadolu üzerinde hep talepte bulunmuşlardır.
2. Anadolu'nun birden fazla devlete tahammülü olamayacağı, hasebiyle, burada hâkim devletin mana ve madde planında güçlü olması zarureti ortaya çıkmıştır. Talepler ve retler, bütün zamanlarda Anadolu'yu bir çatışma ortamı haline getirmiştir.

Oğuzlar-Türkmenler, Selçuk Bey'in önderliğinde Maverâünnehr'e geldikleri zaman burada pek rahat yüzü görmediler. Sultan Tuğrul Bey'in ifadesiyle "Bu yurtların garipleri" oldular. Türklerin Orta Doğuda ve özellikle Anadolu'daki gariplikleri, Osmanlı Devleti'nin Fırat'ın batısına ve doğusunu sahip olmasıyla, kısmen sona ermiş, "Misak-ı Milli" ile sınırları belirlenmiş Anadolu'da Türklerin sahipliği pekiştirilmiştir. Papalığın öncülüğünde Avrupa, Türkleri Anadolu'dan çıkarmak, mümkünse yok etmek suretiyle, eski Hristiyanlık yurtlarına yeniden sahip olmak için

<sup>1</sup> Mütercim Asım Efendi, Burhan-ı Katı, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2000, s. 786. ; Ahmet Vefik Paşa, Lehçe-i Osmani, Cilt 1, s. 396.

<sup>2</sup> Şemseddin Sami Bey, Kamus-ı Türkî, s. 595.

<sup>3</sup> Hasan Aslan, "XVII. Yüzyılda Maraş", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yeni-Yakınçağ Bilim Dalı, Doktora Tezi, s. 215-216.

<sup>4</sup> Şemseddin Sami Bey, age, s. 932.

<sup>5</sup> Kur'ân-ı Kerim, Fetih Suresi, 26. Cüz, 48. Sure, 11. Ayet.

<sup>6</sup> Şemseddin Sami Bey, age, s. 130-260.

“Haçlı Seferleri”ni başlattılar. Türkiye Selçukluları Anadolu’yu haçlılara yar etmemiş, Haçlıların artıkları Antakya’yı, Urfa’yı, Trablusşam’ı ve Kudüs’ü ele geçirek, birer Haçlı devleti kurmuşlardır. Selçuklu sultanı Aksungur Ahmet Sancar’ın ifadesiyle Filistin “domuz sürülerine otlak olmuş, şaraplarını sattıkları bir yer haline gelmiş, Müslüman kadınlarına el uzatılmış”<sup>1</sup> ne Abbasi, ne de Fatımi Halifeliği bu İslam yurtlarını koruyabilmiştir. Haçlılar nazarında Müslümanlar “bilâtefrik-i cins ve mezheb” bir idi. İşgal ettikleri yerlerde Müslümanları milliyetlerine, cinsiyetlerine, mezheplerine ve tarikatlarına bakmaksızın katletmişlerdir. Anadolu’ya gelen ve burayı yurt edinen, eş zamanlı olarak devletli olan Türklerin ilk korkutulmaları Haçlılar eliyle olmuştur. Selçuklu Türkleri Haçlı saldırıları karşısında asla ümitsizliğe düşmemişler ve geriye dönmeyi hiç düşünmemişlerdir. Haçlı seferlerinin, bütün dünya Hristiyan oluncaya kadar devam edeceği, ne kadar Müslüman öldürürlerse o nispette sevap kazanacakları, esir ettikleri Müslümanların, velev ki bunlar Hristiyanlığı kabul etmiş olsunlar, cümlesinin haçlıların neslen be neslin köleleri olacağı papalık tarafından ilan edilmişti.<sup>2</sup> İslam dünyası, aklını kullandığı, meşruata ve makulâta eş değer verdiği zamanlarda Haçlı seferlerine mola verilmiş, “Allah’ın üzerlerine pislik attığı”<sup>3</sup> zamanlarda, yani aklı dışladıklarında Haçlı seferleri yeniden başlamış ve milletimiz XX. yüzyılın başlarında “ehl-i salibin son savletine maruz kalmış”tır.

Anadolu, sırasıyla Roma-Pers, Doğu Roma-Sasani ve İslam-Bizans mücadelelerine sahne olmuş, kesintisiz devam eden bu savaşlar Anadolu nüfusunu seyrekletirmiş veya bu ülkeyi ıssızlaştırmıştır. Nüfusun önemli bir kısmı adalara ve Balkanlara göç etmiş, kalanların bir kısmı iç kalelere ve çok azı da dağların yücelerine sığınmışlardır ki, bu sonuncular genellikle “Ortodoks Bizans’ın” zulmüne uğrayanlardı.

Selçuklu öncesi Anadolu’nun otantik (yerli) halklarının kimlerden ibaret olduğunu pek bilemiyoruz. Bildiğimiz kadarıyla bunlar; Rumlar, Ermeniler, Süryaniler, Araplar, Yahudiler ve Ahmet Vefik Paşa’nın, “Kürdistan”ı tanımlarken, burasının Diyarbakır vilayeti ile Van’ı da içerdiğini söylemesine bakılırsa Kürdleri de ilave etmek lazımdır.<sup>4</sup> Nitekim Selçuklu Sultanı Muhammed Alparslan, Suriye-Mısır Seferine giderken, Doğu Roma İmparatoru Romanos Diogenes’in eski Hristiyanlık yurtlarını yeniden ve nihai olarak imparatorluk arazisine katmak amacıyla, Ahlât üzerine yürüdüğünü duyup, süratle geri dönerken, gidişinde ve dönüşünde Fırat’ı geçerken ordusunun büyük bir kısmını kaybetmiştir. Belirtelim ki, Sultan Alparslan Fırat Nehri’ni geçen ilk hükümdarımızdır. Selçuklu Sultanı ordusunun kayıplarını telafi etmek için, kendisine tabi devletlere, beyliklere birer menşur ile başta vezir Nizamü’l Mülk olmak üzere kurmaylarını göndermiştir. Sultanın talebine icabet edenler arasında, sayıları 10. 000 kişiye ulaşan, Kürdlerin de bulunduğunu

<sup>1</sup> Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Cilt 2, II. İmparatorluk Devri, TTK Yay., Ankara 1954, s. 227.

<sup>2</sup> Nigel Cliff, Son Haçlılar, Çev. Deniz Güzelgülgen, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013, s. 82.

<sup>3</sup> Kuran-ı Kerim, Yunus Suresi, Cüz 11, Sure 10, Ayet 100.

<sup>4</sup> Lehçe-i Osmanî, Cilt 2, İstanbul, Tarihsiz, s. 999.



çağdaş kaynaklardan öğreniyoruz.<sup>1</sup> Bu unsurlar içinde Kürdlerin kâmilen Müslüman oldukları düşünülmektedir. 10. 000 civarında Müslüman Kürd'ün Selçuklu sultanının davetine ön şartsız icabet etmesi, galiba gönül birliğinden olmalıdır. Türkler ve Kürdler arasında, ayrıca ve yaygın sîhrî akrabalıkların kurulmasının ve sürdürülmesinin temelinde yatan gerçek de bu olmalıdır. Eğer bir karşılıklı “temsîl”den bahsetmek gerekirse bunun vaki olduğunu çok rahat söyleyebiliriz.

Bu sene Hakka yürüyüşünün 740. yıl dönümü olan “Hudavendigâr-ı Rum” Mevlana Celaleddin Rumi'nin “Mesnevî-i Şerif”inin birinci cildinde “halvette kendisini öldüren vezirin mezarı çevresinde saçlarını yolarak, elbiselerini yırtarak toplanan Arap'tan, Türk'ten, Rum'dan ve Kürd'den oluşanların sayısını Allah bilir”<sup>2</sup> dediğine bakılırsa, XIII. yüzyılda bu saydıklarımızın Anadolu'da varlıklarında şüphe yoktur. Tebaanın farklı unsurlardan oluşu, Selçuklu Devletinin kimliğine bir halel getirmemektedir. Hz. Mevlana, adı geçen eserinde dil ve gönül birliğine de yer vermektedir. Ona göre dildaşlık, yakınlık ve bitişikliklerdir. İnsan namahrem olanlarla bağa mensup gibidir. Yani aynı dili konuşanlar, birbirinin fikrini kolayca anladıkları için, birbirlerine pek çabuk yaklaşırlar ve mahrem olurlar, birbirinden ayrılmak istemezler. İnsan dil ve düşünce bakımından yabancı olanların arasında konuşup görüşmekten men edilmiş mahpuslar gibidir. Dilde birlikten istenen düşünce ve ruh birliğidir. Bir Hintli ile bir Türk'ün konuşma dilleri ayrı iken, düşünce ve ruhî dildaşlıkları çok vakidir ve bunun gibi, iki Türk bir ırka mensup ve lisanları bir iken, düşünce ve ruhî bakımından ayrı olmak itibariyle birbirine yapancıdırlar. Böyle olunca mahremlik dili muhakkak başkadır ve gönül birliği dildaşlıktan daha iyidir. Gönülden söylenen kelam konuşma dilinden daha faziletlidir. Çünkü insan içinden başka türlü düşünür ve tekellüm eder. Dil çakmak taşı, ağız demir ve söz ateş gibidir. Öyleyse dilini beyhude kullanma.<sup>3</sup>

Selçuklular, İslam medeniyet dairesine girdiklerinde, bu medeniyete kolayca uyum sağlamak için Arap-İslam alfabesini benimsediler. Daha önce İranlılar da bu alfabeyi benimsemişlerdi. Orta zamanlarda dünyada, özellikle Afro-Avrasya'da, iki dil ve alfabesi kendilerine egemenlik alanı bulmuşlardı: Arapça ve Latince. Arapça İslam medeniyetinin, Latince Hristiyan medeniyetinin iletişim aracı idi. Doğu'da Arapça ve Batı'da Latince bilim, sanat, kültür ve medeniyet dili olmuştur. Selçuklular bürokraside Farsçayı, eğitim ve öğretimde Arapçayı, saray ve orduda Türkçeyi kullanmışlardır. Türk sarayı ve ordusu, Türkçenin güvencesi, hayat kaynağı ve inkişaf ettiği bir ocak olmuştur. Türkçe, beylikler devrinde resmî dil olmuş, bütün ülkenin bağlaç dili haline gelmiştir. Osmanlılar devri, Türkçenin bir kültür ve medeniyet dili olarak evrensel bir konuma yükseldiği zaman dilimidir. Tanzimat'tan sonra Türkiye'de gerçekleştirilen bir dizi yapısal değişiklikler meyanında anayasal

<sup>1</sup> Faruk Sümer, Ali Sevim, İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı, Metinler ve Çevirileri, TTK Yay. Ankara 1971, s. 34, 57.

<sup>2</sup> Mesnevi-i Şerif, Cilt 1, Tercüme eden, Ahmet Avni Konuk, Yayına Haz. Dr. Selçuk Eraydın ve Prof. Dr. Mustafa Tahrallı, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 247, 63. beyit.

<sup>3</sup> Mesnevi-i Şerif, s. 377, 1229, 1230 ve 1231. beyitler; s. 482, 1621. beyit.

düzene geçmek de vardı. 1876 tarihli “Kanun-ı Esasiye”den başlayarak<sup>1</sup>, 1924 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nda,<sup>2</sup> 1961 tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nda<sup>3</sup> ve 1982 tarihli Anayasa’da<sup>4</sup> Türkçenin devletin resmi dili olduğu hükmü, anayasal güvence altına alınmıştır. Anadolu’nun ilk fethi sırasında bu ülkeye kesafetle gelip yerleşen Türk unsurunun miktarını kesin olarak tespit etmek mümkün olmamakla beraber, az çok bazı tahminlerde bulunulabilir. Nizamü’l Mülk, Sultan Melikşah’ın divanında kayıtlı olan, ulufe alan ve giyinen ordu mevcudunun 400. 000 atlıya ulaştığını haber vermektedir.<sup>5</sup> Bazı kayıtlarda Sultan Melikşah’ın 100. 000 Türk askerini Kapadokya’ya yerleştirdiği, Kutalmışoğlu Süleyman Şah’ı 80. 000 Türkmen eriyle Anadolu gazasına gönderdiği, emrine 320. 000 Türkmen erini çeri verdiği gibi ifadeler nazar-ı dikkate alındığında, erken tarihlerde Anadolu’da bulunan muharip süvari asker miktarını 140–150 bin olarak tahmin etmek mümkündür. Orduyu teşkil eden tümenlerin mensup olduğu boyların ve oymakların bütün sahip oldukları mallarla bu tümenlerin arkasından geldikleri dikkate alınır ve her birine ortalama dörder nüfus verilecek olunursa, bu ülkeye gelen nüfus miktarının 500-550 bin kişiye ulaşmış olacağını, çobanlık etmek ve bu ülkede arazi sahibi olarak çiftçilik yapmak üzere gelip yerleşenlerin miktarını da 500. 000 olarak tahmin edebiliriz ki, bu takdir de Anadolu’ya gelen Türk ve Müslümanların sayısının 1 milyonu geçtiğini kabul etmek doğru olur.<sup>6</sup>

Selçuklular zamanında Anadolu’nun etnik ve dini yapısı hakkındaki bilgilerimiz, Osmanlı asırlarına ait olan “tahrir defterlerine” dayanmaktadır. Buna, her kazai merkezde tutulan “Şeriyye Sicilleri”ni de ilave etmek lazımdır. Bu saydıklarımızla, Tanzimat’tan sonra tutulan “Nüfus Müfredat Defterleri”nden Osmanlı tebaası iki başlık altında sınıflandırılmaktadır:

1. Bütün Müslümanlar için “Ümmet-i Muhammed” veya “Millet-i Ehli İslam”,
2. Müslüman olmayanların tamamı için de “Reaya” denilmiştir ki, reayadan her biri de alt başlıklar halinde, “Millet-i Rumiyan, Millet-i Ermeniyan, Millet-i Yahudiyen, Millet-i Cebran adlarıyla verilmektedir.<sup>7</sup>

Acaba Anadolu’da kitlesel bir “İslamlaşma” olmuş mudur? Balkanlar’da görülen ihtiyarî İslamlaşma hadiselerinin (Arnavutlar, Boşnaklar, vs.) benzerinin daha önce Anadolu’da olup olmadığını bilemiyoruz. Osmanlılardaki gibi, cebri bir İslamlaştırma veya Türkleştirmenin Selçuklular zamanında da olmadığını, sonraki asırlara ait, bilhassa şeriyye sicillerinden ve cizye defterlerinden anlayabiliyoruz. Bu söylediklerimiz hem harbi hem de hazari dönemlere aittir. Nitekim Gazi Orhan Bey

---

<sup>1</sup> A. Şeref Gözübüyük ve Suna Kili, Türk Anayasa Metinleri, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara 1982, s. 29.

<sup>2</sup> a. g. e, s. 111, 2. madde.

<sup>3</sup> a. g. e, s. 146, 3. madde.

<sup>4</sup> Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Kare Yay., İstanbul 2010, s. 26, 3. madde.

<sup>5</sup> Siyasetname, Haz. Mehmet Altay Köymen, TTK Yay., Ankara 1999, s. 120-121.

<sup>6</sup> Mükrimin Halil Yinanç, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri, Cilt 1, Yayına Sunan: Refet Yinanç, Ekol Yayınevi, Ankara 2009, s. 153-154.

<sup>7</sup> Mustafa Keskin, Kayseri Nüfus Müfredat Defteri 1831-1860, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., s. 30, 36, 42.

İznik'i fethettiğinde, kendisini istikbal eden, kocaları ölmüş, dul ve genç hanımları maiyetindeki askerleriyle nikâhlamıştır. İslam hukukunda, Müslüman erkekler ile evlenen “ehl-i kitap”tan iffetli hanımların Müslüman olmaları şartı yoktur. Böyle olunca Selçuklular zamanında Anadolu’da ne kadar “ihtida” hadisesi olduğunu sağlıklı tahmin edemiyoruz. Belirleyebildiklerimiz şeriyeye sicillerinin ilk sayfalarında kaydedilmiş olanlardan ibarettir. Son yıllarda şeriyeye sicilleri üzerinde yapılan araştırma ve incelemeler göstermektedir ki, Selçuklu ve Osmanlı Türkiye’sinde tescil edilmiş, öyle kapsamlı din değiştirmelere rastlanmamaktadır. Mesela Türkiye Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubad’ın hanımı Mahperi Hunat Hatun, efendisi vefat ettiğiğinde, hala bir Hristiyan hanımdı. Onun Kayseri’de yaptırdığı Hunat Hatun Külliyesi, bu hanımın Müslüman olduktan sonraki eseridir. Binaenaleyh, Osmanlılar “Marmara çanağında Müslümanlaşmış Rumlardır” gibi yakıştırmaların hiç mi hiç bilimsel bir temeli bulunmamaktadır.

Selçuklular zamanında Anadolu nüfusunun en az %85’i Müslüman idi.<sup>1</sup> Osmanlı tahrir defterlerinden, kadı sicillerinden ve cizye defterlerinden öğrenebildiğimiz kadarıyla, Anadolu’nun nüfus dağılımında bir değişiklik olmamıştır. Farklı inanç grupları, kendilerine mahsus mahallelerde otursalar bile, kamusal alanları ortaklaşa kullanmışlardır. Müslümanların, Hristiyanların, Yahudilerin müştereken yaşadıkları mahalle sayısı da az değildir. Osmanlı Türkiye’sinin nüfus yapısı, XIX. yüzyıldan itibaren, Müslümanlar aleyhine değişikliğe uğramıştır. Nedenleri ne olursa olsun Müslümanlar “öz yurtlarında garip, öz vatanlarında parya”laşmaya başlamışlardır. Osmanlı Avrupa’sındaki Müslümanların kılıç artıkları, canlarını Edirne’ye ve İstanbul’a attıklarında, Anadolu’daki Hristiyanların durumunu görünce şaşırılmışlardır. Balkanlarda, Kafkaslarda ve Kırım’da katliama uğrayanların yakınları burada gayrimüslimlerin nasıl baş tacı edildiklerini görmüşlerdir. Anadolu’nun Müslümanları, bu ülkenin gayrimüslimlerinin rahatı, zenginlik ve mutluluğu için, sayısız cephede can veriyordu. Bütün bunlara rağmen, yeni Türkiye’nin esasları belirlenirken “Hristiyan halka dokunulmayacağı, gayrimüslimlerin her türlü hukukuna riayet etmenin bizim an’anat-ı milliyemizden ve diniyemizden olduğu” bütün dünyaya duyurulmuştur.<sup>2</sup> Nitekim Hazret-i Muhammed, “Ehl-i zimmete kötü muamele edenlerin ahirette hasmı benim” buyurmuştur. Hazret-i Ömer, bir adamın kapısından geçerken, kapısı önünde yaşlı ve kör birinin dilendiğini gördü. Yanına vardı ve hangi dine mensup olduğunu sordu. Adam “Yahudiyim” dedi. Hazret-i Ömer: “Seni bu duruma düşüren nedir?” dedi. Adam, “Ödemekle yükümlü olduğum cizye, ihtiyaç ve yaşlılık” dedi. Hazret-i Ömer, adamı elinden tutup evine götürdü ve O’na bir miktar sadaka verdi. O’nu beytü’lmalın haznedarına yolladı ve şöyle dedi: “ Bu adama ve benzerlerine bakınız. Vallahi biz bunlara insafılı davranmalıyız. Gençliğinde cizyesini aldı, ihtiyarlığında böyle perişan vaziyette bırakmamız doğru

<sup>1</sup> Yaşar Yücel, Anadolu Beyliklerinde Devlet Teşkilatı ve Toplum Hayatı, Belleten, Cilt 54, Sayı 210, Ankara 1990, s. 820.

<sup>2</sup> Ergün Aybars, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Cilt 1, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 1984, s. 192, 197.

olmaz.” O adam ehl-i kitabın miskinlerindi. Hazret-i Ömer, O’ndan ve benzerlerinden cizye alınmasını kaldırmıştır<sup>1</sup>.

Selçuklular, Memlûklular ve Osmanlılar zamanında bunların hâkim oldukları coğrafya için “Türkiye” ve bu devletlerin her biri için de “Devlet-i Türkiye” denildi. Böyle bir niteleme, “Türkiye” veya “Türkiye Devleti”nde Türklerden başka kavimlerin de yaşadığını inkâr etmek değildir. Osmanlı Devleti, bir Türk çekirdeği etrafında toplanmış, irili ufaklı, çeşitli soy ve din gruplarından meydana gelmiştir. Bu gruplar arasındaki farklar yalnız soy farkı değil, aynı zamanda din, dil, duygu ve kültür farkları gibi sosyolojik idi. Müslüman olanların ilk zamanlarda kuvvetli, sonraları zayıflayan bir din birliği bağından başka birlik bağları yoktu. Hıristiyan unsurların ise, devlete bağlılığı sırf siyasi bağlılıktan ibaretti. Bu hal Osmanlı Devleti’nin dağılması ve yıkılmasının başlıca amili olmuştur.<sup>2</sup> Osmanlı Devleti’nde, “Her milletin kendi kaderine sahip çıkması” prensibinin gelişmesine paralel olarak, önce Hıristiyan toplumlar, ardından farklı milliyetlere sahip Müslümanlar çatıyı terk etmek için ayaklanırlarken, böyle bir teşebbüse kalkışmayan yegane Müslüman topluluk Kürtler olmuştur. Bu sonuç bile, Türklerle Kürtlerin ne denli bir vahdete sahip olduklarını, kaynaştıklarını ve geleceklerini birleştirdiklerini göstermeye yeterlidir.

“Türklerin gezip görmedikleri, göçüp konmadıkları yer” olmadığına göre, her kavimden çok, onların “kesrette vahdetçi”, yani günümüzdeki ifadesiyle çoklukta birlikçi veya “çoğulcu” olduklarını rahatça söyleyebiliriz. Tarihi hakikatlerdendir ki, Türk adını taşıyan bir ırk vardır ve bunca insan ırkı içinde “ırkçılık-racizm” yapmayan ender ırklardan biri, belki de birincisidir. İnsanlık tarihinin kıdemlilerinden biri olan, birkaç kez soykırıma ve “diaspora” ya mahkum ve mecbur edilen Yahudilerin bu dünyada nefret etmedikleri yegane milletin Türkler olduğu söylenmektedir. Bu gerçek bile Türklerin ırkçılığı meslek edinmediklerinin resmidir. Binaenaleyh, Türk kimliğini gölgelendirmek veya sıradanlaştırmak ahlaki bir söylem olamaz. İdris Bitlisi’nin belirttiğine göre, Osmanlı yöneticileri Balkanlarda fütuhat yapıldıkça, Anadolu’dan Türkmenleri, Arapları ve Kürdleri buraya sevk etmişler ve iskânlarını gerçekleştirmişlerdir.<sup>3</sup> Anlaşıyor ki, bu saydıklarımız yani Türkler, Araplar ve Kürdler birbirlerini benimsemiş ve içselleştirmişlerdir. İlk devirlerden başlayarak, mesela Selçuklular ile Eyyubiler arasında, Güneydoğu Anadolu üzerinde bir rekabet söz konusu olduğunda, Urfa’nın, Adıyaman’ın Kürd beyleri Sultan II. Kılıç Arslan yanında tavır koymuşlardı. Bu tutum sonraki yüzyıllarda da devam etmiş, Anadolu’nun doğusunda bir Rumluk ve Ermenilik teşkiline hep birlikte karşı konulmuş, nihayet Doğu Anadolu’nun Kürd aşiretleri, “Mütareke ve Milli Mücadele yıllarında Doğu illerinin öz kapısını, bütün aksamıyla sınırlarını bile ileriden ve geriden

<sup>1</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu, C. IV, İstanbul 1969, s. 97-102.

<sup>2</sup> Ali Fuat Başgil, Esas Teşkilat Hukuku Dersleri, Cilt 1, Ankara 1943, s. 137. Ayrıca Bakınız: Mustafa Keskin, Atatürk’ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1999, s. 2-3.

<sup>3</sup> İdris Bitlisi, Heşt-Bihişt, II Cilt, Haz. Mehmet Karataş, Selim Kaya ve Yaşar Baş, Betav Yay., Ankara 2008.

müdafaa edenler” olmuşlardır. <sup>1</sup> XIX. yüzyılın savrulmaları ve savurmaları arasında, şüphesiz Kafkasya ve Doğu Anadolu da bulunmaktadır. Anadolu, 1071’den itibaren, Doğu’dan başlayarak fethedilmeye başlanmış, 10 yıl gibi kısa bir sürede Selçuklu orduları ve onları izleyen Oğuzlar-Türkmenler kıyılarına ulaşmışlardır. Anadolu, önce Haçlıların, sonra putperest Moğolların işgaline uğradığında, bunların egemenlik kurma teşebbüslerine karşı hep birlikte karşı konulmuş, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Osmanlılar zamanında samimi mukadderat birliği yapılmış, Anadolu’nun ideal ve ideoloji birliği temin edilmiş, Birinci Cihan Harbi’nde vatan toprakları birlikte savunulmuş, ortak felaketlere karşı konulmuş, ayrışmamıza çalışanlara karşı sabır ve sebatla direnilmiş, nihayet, binlerce yıllık müsibetlerin bir intibahı olarak, sınırları ve içeriği “Misak-ı Milli” ile belirlenmiş Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulmuştur.

Tarihi, medeni, ahlaki, ırki akrabalığı bulunan, bütün zamanlarda teşrik-i mesai eyleyen Türkler ile Kürdler arasında fitne ateşi yakmak ve tutuşturmak isteyenler, bundan önce olduğu gibi, şimdi de ve sonrasında da hüsrana uğrayacaklardır. Türkiye’nin medeni yüksek vasfını zedeleyen bazı yanlış uygulamalar, gerekçesi ne olursa olsun, bizleri devletimize küsmeye, gücenmeye, kırılmaya ve incinmeye sevk etmemelidir. Türkler ve Kürdler birbirlerine emanettirler. Ne biri ne de diğeri, emanete ihanet etmemişlerdir. Şimdi ve gelecekte de etmeyeceklerdir. Tarihin, coğrafyanın, jeopolitik ve jeostratejinin bizler için öngördüğü durum ve sorumluluğun gereği de budur. Ayrılıkta azabın ve birlikte rahmetin olduğu gerçeğini asla gözden ve gönülden irak etmeyelim. Geçici hevesler uğruna istikbalimizi karartmayalım. Onmamızdan rahatsızlık duyanları hoşnut etmeyelim. Âşık Paşa’nın “Garipname”sinde anlattığı, birbirinin dilini anlamayanların, aynı nesneyi isterken bile, birbirlerini darp etmelerini değil de, bunun yerine aynı dili, bağlaç ve paydaş dilini kullanmanın çok makul ve meşru olduğunu unutmayalım.

Burada iki yaşadığımız iki doğal felaketten ve sonuçlarından söz etmekle tebliğimi bitirmek istiyorum. Birincisi 17 Ağustos 1999 tarihli “Büyük Marmara Depremi” ve ikincisi 23 Ekim 2011 tarihli “Van Depremi”dir. 19 Ağustos 1999 günü, gün batımına yakın, Bolu Dağı’nın “Değirmentaşı” mevkiinde eşimle birlikte Anadolu’dan deprem bölgesine yardım getiren Diyarbakır Büyükşehir Başkanlığı’na ait 10 civarında tır aracını gördüğümde, büyük bir heyecanla ve gururla Hanım’a “Ölsem de gam yemem, gözüm arkada kalmaz”. Bir kez daha anladım ki, biz bir milletmişiz, hem de, İstiklâl Marşı Şairimiz Mehmed Akif Ersoy’un şu beytini de ilave etmişim:

*“Biz de milletmişiz, hem de ne milletmişiz  
Gelmişiz dünyaya, milliyet nedir öğretmişiz”*

Van depremi, olduğunda milletçe üzüldük, mahzun olduk. Vatan’ın, her yanı gibi, muazzez olan Van şehrimizin yıkılmasından, çok sayıda vatandaşımızın ölümünden ve yaralanmasından kederlendik. Takdire şayandır ki, bütün bir millet olarak, Türk milleti olarak, fütür göstermedik, ümitsizliğe düşmedik, kendi elemanlarımızla ve kendi paramızla Van’ı, eskisinden çok daha güzel olmak üzere, inşa ettik.

<sup>1</sup> M. Fahreddin Kırzioğlu, Bütünüyle Erzurum Kongresi, T. C. Ziraat Bankası Armağanı, Ankara 1993, s. 148.

Her iki depremde bizim, her bakımdan yekpare bir millet olduğumuzu asla ama asla ayrılamayacağımızı, kaderlerimizin birbirine tâbi olduğunu bütün dünya âleme göstermiştir. Yüzyılların sevinçlerinin ve kederlerinin yoğurduğu, birlik ve beraberliğimizin, ebediyete değin devam edeceğinden hiçbir şüphem bulunmamaktadır.

### **KAYNAKÇA**

- Aslan, Hasan, “XVII. Yüzyılda Maraş”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yeni-Yakınçağ Bilim Dalı, Doktora Tezi.
- Aybars, Ergün, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Cilt 1, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 1984.
- Başgil, Ali Fuat, Esas Teşkilat Hukuku Dersleri, Cilt 1, Ankara 1943.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukûk-ı İslâmiyye ve İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu, C. IV, İstanbul 1969.
- Bitlisi, İdris, Heşt-Bihişt, II Cilt, Haz. Mehmet Karataş, Selim Kaya ve Yaşar Baş, Betav Yay., Ankara 2008.
- Cliff, Nigel, Son Haçlılar, Çev. Deniz Güzelgölgen, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.
- Gözübüyük, A. Şeref ve Suna Kili, Türk Anayasa Metinleri, Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara 1982, s. 29.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Kare Yay., İstanbul 2010.
- Keskin, Mustafa, Atatürk’ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1999.
- Keskin, Mustafa, Kayseri Nüfus Müfredat Defteri 1831-1860, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Kayseri 2000.
- Kırzioğlu, M. Fahreddin, Bütünüyle Erzurum Kongresi, T. C. Ziraat Bankası Armağanı, Ankara 1993.
- Köymen, Mehmet Altay, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Cilt 2, II. İmparatorluk Devri, TTK Yay., Ankara 1954.
- Kur’ân-ı Kerim, Fetih Suresi, 26. Cüz, 48. Sure, 11. Ayet.
- Kuran-ı Kerim, Yunus Suresi, Cüz 11, Sure 10, Ayet 100.
- Lehçe-i Osmanî, Cilt 2, İstanbul, Tarihsiz.
- Mesnevi-i Şerif, Cilt 1, Tercüme eden, Ahmet Avni Konuk, Yayına Haz. Dr. Selçuk Eraydın ve Prof Dr. Mustafa Tahralı, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.
- Mütercim Asım Efendi, Burhan-ı Katı, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2000, s. 786. ; Ahmet Vefik Paşa, Lehçe-i Osmanî, Cilt 1.
- Siyasetname, Haz. Mehmet Altay Köymen, TTK Yay., Ankara 1999.
- Sümer, Faruk, Ali Sevim, İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı, Metinler ve Çevirileri, TTK Yay. Ankara 1971.
- Şemseddin Sami Bey, Kamus-ı Türkî.
- Yinanç, Mükrimin Halil, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri, Cilt 1, Yayına Sunan: Refet Yinanç, Ekol Yayınevi, Ankara 2009.
- Yücel, Yaşar, Anadolu Beyliklerinde Devlet Teşkilatı ve Toplum Hayatı, Belleten, Cilt 54, Sayı 210, Ankara 1990.

# MODERNİTE VE KİMLİK

Erol Çiydem , Elif Aktaş

## 1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Çalışmada modernite'nin kimlik olgusu üzerindeki etkileri konu edinilmiştir. İnsanoğlu ortaya çıktığı andan itibaren kendini tanımlamak için birtakım kimlikler edinmiş ya da kendisine verilen roller onun kimliği haline gelmiştir. Modern döneme kadar insanoğlunun nereye ait olduğu, nasıl bir yaşam sürdüğü ya da neye inandığı gibi kendisine bir kimlik algısı kazandıran özelliklerin temel dayanağı “din” olmuştur. Ancak modernleşme bu durumu değiştirmiştir. Özellikle modernleşme süreci, kimlik edinme veya kimlik verme konusunda farklı çıkış noktalarının oluşumunu beraberinde getirmiştir. Modernite; siyasal ve ekonomik yapıyı şekillendirirken bireylerin dolayısıyla toplumların kimliklerini de yeniden biçimlendirmiştir. Modern dönemin bu doğrultuda ele alınması 21. Yüzyılda yaşadığımız toplumsal, siyasi ve ekonomik olayları anlamamıza katkı sağlayacaktır.

## 2. Çalışmanın Amacı ve Yöntem

Çalışmanın amacı; “modernite”nin ne anlama geldiğini açıklayarak kimlik olgusu üzerindeki etkilerini ortaya koymaktır.

Araştırma tarama modelinde olup nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi ile birlikte analitik yöntem kullanılmıştır.

## 3. Modernite Hakkında

Modernite ve kimlik arasındaki ilişkiye geçmeden önce modern, modernizm, modernleşme ve moderenite kavramlarının bilinmesi, konunun anlaşılması açısından önemlidir. Modernite kavramının etimolojisi incelendiğinde, “hemen şimdi, biraz önce, bugün” anlamlarına gelen Latince “Modo” kelimesine ulaşıyoruz (Kabağaç ve Alova, 1995, 372). Bugün dilimize “moda” olarak girmiş olan bu kelime, anlam olarak “en son en yeni”yi ifade etmektedir (Özdemir, 2010, 4). Ülken (1969)'e göre moda; “adetler ve göreneklerden daha çabuk değişen ve taklitle yayılarak bir süre için ortaklaşan geçici adetlerdir”. Moda, yayılmacılığı dolayısıyla toplum olaylarının en kaçınılmaz olanlarından (209). Ayrıca Max Weber, modanın bir toplumsal katmana bağlı saygınlığın çıkarlarından doğduğunu düşünür. Simmel ise, modanın hem kendisini uyarlama, hem de farklılaşma isteğini tatmin etme imkânı sunan ikili işlevi üzerinde durmaktadır (Borlandi, Boudon, Cherkaoui ve Valade, 2011, 536).

Moda kökünden türeyen “modern” kelimesi ise, “şu anki tarza, biçime, üslupa ait; şimdi ile ilgili” anlamlarına gelmektedir (Thatcher, 1968, 541). Ayrıca “en son teknik, metot ya da fikirlerle vücuda getirilmiş, üretilmiş” ya da “geleneksellüğün kırılması sonucu sanatta oluşmuş tarz ya da hareketin karakteristiği” şeklinde de tanımlanmıştır (Gove, 1964, 1452).

Etimolojisini ele alarak açıklamaya çalıştığımız “Modern” kelimesi –Latince şekliyle “modernus”- ilk kez M.S. V. yüzyılın sonlarına doğru Roma'nın putperestlik geçmişi, Hristiyanlığın resmen kabul edildiği dönemden ayırmak için

kullanılmıştır. Bu özelliği ile bir kopuş durumunu ifade etmektedir. Modern kelimesinin kökü olan “moda” kelimesinin ifade ettiği anlamların vurguladığı unsurlar da; değişim, farklılaşma, ortak bir kabul ve yayılcı özelliğidir. “En yeni, en son” anlamı ile “modo” yahut dilimizdeki kullanım biçimiyle “moda” kelimesi de vurguladığımız üzere değişimi, eskiden yeniye geçişi işaret etmektedir. Yine aynı anlam bağlamında modern için önemli olan bugündür. Geçmiş ve gelecek için yapacak bir şey yoktur. Modern ya da modernlik “eski”yi dışlar. Onun için önemli olan “yeni”dir. Kendisinin dışındaki her şeyi eski (gelenek) olarak görür ve daima ona karşı üstün olmayı arzular. Şuan “moda” olan düşünceler, uygulamalar, geçmişte var olan geleneklerden, kurumlardan daha iyidir ve övülmesi gerekir. Modern kavramı nitel bir yeniliği anlatmaktadır. Geleneksel manada, eskinin yenisi gibi anlama gelebilecek “nicel” bir yeniliği vurgulamaz (Gencer, 2012, 116).

XVIII. yüzyıldan itibaren sıklıkla kullanılmaya başlanan “modernizm” kavramı ise; M. S. V. yüzyıldaki anlamı ile paralel olarak, “eski (geçmişteki) usullerden kopma; modern olma durumu” anlamındadır (Thatcher, 1968, 541). Ayrıca modernizmin, XIX. yüzyılda gelişmiş olduğu, Katolik inancına ve onun kutsal kitap yorumuna karşı bir eleştiri hareketi olduğu ifade edilmiştir (Edwards, 1967, 359). Fransız göstergebilimci Roland Barthes modernizmi, “XIX. yüzyıl içinde bir momentte toplanan, yeni sınıfların, teknolojinin ve iletişimlerin evriminin sonucu olarak türeyen dünya görüşlerinin çoğullaşması” (Marshall, 2009, 508) şeklinde tanımlarken, İngiliz romancı ve denemeci Virginia Woolf ise, “insan ilişkileri ve insan karakterinde bir değişim olması açısından tarihsel bir fırsat” olarak değerlendirmiştir (Marshall, 2009, 508). Modernizmin diğer yönü edebiyat ve sanat alanındaki yenilikleri ve yönelimleri ifade etmesidir. Modernite ise siyasal, toplumsal, ekonomik veya felsefi alana işaret etmektedir.

Modernleşme (modernization) ise, moderniteye giden yolu ifade etmektedir. Ortaya çıktığı dönem itibarıyla modernleşme felsefede, tarihsel alanda ve diğer bilimlerde en son, en yeni sosyal ve siyasi gelişmeleri baz alarak Katolik geleneklerini modern görüşlere yaklaştırmayı amaçlar. Bu bağlamda Kilisenin, gerçekleri yeniden ve doğru olarak ifade etmesini ister (Gove, 1964, 1452). Kutsal kitap ve Hıristiyanlığın bu tür yorumları Almanya’da D. F. Strauss ve Fransa’da Ernest Renan tarafından üstlenilmiştir (Edwards, 1967, 359).

Modernliği ulaşılacak hedef olarak ele alacak olursak modernleşme bizi bu hedefe götürecek olan süreçtir. Modernleşme; bu süreç içinde her alanda değişimi, dönüşümü, yeniliği, en yeni tekniklerin kullanımını ifade etmektedir. Bu nedenle modernleşme aynı zamanda devrimcidir. Modernizm, “‘yeni zamanın’ düşünsel karşılığı olan bir kavram ise, modernleşme de bu düşüncenin yani modern olanın uygulamada ete kemiğe bürünmesi anlamında karşımıza çıkan kavramsallaştırma” (Demir, Sesli ve Yılmaz, 2008). Modernite kavramını ilk olarak Hegel’in kullandığını görmekteyiz (Demir, Sesli ve Yılmaz, 2008). İngiltere’de “yeni zamanlar” anlamında kullanılmıştır. Aynı zamanda Fransa’da 1800’lü yıllarda “les temps modernes” olarak kullanılmıştır (Demir, Sesli ve Yılmaz, 2008). Diğer taraftan da Alman “Modernismus” terimi ilk kez 1880’lerde ve Ibsen’in nesir “sorunlu” ve onu



izleyen August Strindberg, Gerhart Hauptmann, Leon Hennique ve Frank Wedekind'in tiyatro oyunları için kullanılmıştır (Everdell, 2012, 22).

Modernleşme sürecinin “kopuş ya da geçiş dönemi” olarak kullanımı sonraki dönemde birçok yazar tarafından üzerinde durulan husus olmuştur. Bu tür kullanıma gidilmesindeki en temel etken, modern dönem ile birlikte bazı yazarlar ve filozoflar tarafından toplumların sınıflamaya tabi tutulmasıdır. 1861 yılında Sir Henry Maine bütün toplumları “statü”ye veya “sözleşme”ye dayalı toplumlar olarak ikiye ayırmıştır (Heper, 1973, 24). Bu çözümlemeyi başlangıç olarak alan Toennies, sosyal bilimler literatürüne Gemeinschaft (cemaat, topluluk) ve Geselchaft (toplum, cemiyet) ayırımı getirmiştir (Heper, 1973, 24). Bu yaklaşımlara benzer olarak Durkheim de, toplumları ikili bir tasnife tabi tutmuştur. Bir tarafta “mekanik dayanışmanın” diğer tarafta “organik dayanışma”nın bulunduğunu ifade etmiştir (Heper, 1973, 24). Bir başka isim Jeanniere de, moderniteye geçişi belirleyen dört devrimden söz etmiştir. Bunlar; bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir (Özkiraz, 2007, 17). Bu tanımlamalardan yola çıkacak olursak, Modernite; “ekonomi, siyasal ve kültürel alanlardaki değişimde karmaşık süreçlerle karakterize edilen yeni tipte bir toplumun ortaya çıkmasını ifade etmektedir (Altun, 2005, 10). Modernleşmeyi sosyolojik açıdan ele aldığımızda, köklü sosyal değişim olarak nitelemek mümkündür. Teolojik açıdan ise, ahir zamanda Mesih'in kuracağı “yeni dünya düzenini” öne çekme, sekülerizm sayesinde “şimdi ve burada kurma projesi olarak tanımlanabilir (Gencer, 2012, 116).

Modernite'nin sadece değişimi değil, farklılaşma, uzmanlaşma gibi farklı oluşumları da vurguladığı üzerinde de durmak gerekir. Smelser bu tür bir yaklaşımla modernleşmenin farklılaşma-bütünleşme ve tekrar farklılaşma olduğunu ifade eder (Özkiraz, 2007, 67). Bu farklılaşma etnisite, din, iş, aile, ekonomi, kültür, siyaset gibi toplumun her alanında kendisini gösterir.

#### **4. Modernite ve Kimlik Olgusu**

Kimlik olgusu, daha evvelce var olmasına rağmen bir sorun olarak ortaya çıkışı ve akademik olarak çalışılmaya başlanması yakın döneme ait bir meseledir. Latince idem kökünden gelen ve aynılığı, sürekliliği içeren kimlik (identity) terimi uzun bir tarihe sahne olduğu halde, yirminci yüzyıla kadar popüler bir terim olarak kullanılmamıştır. Latince “idem” kökünden gelen, İngilizcedeki karşılığı “identity”, Fransızca'daki karşılığı ise “identité” olan kimlik, en kısa anlamıyla aynılığı ve benzerliği ifade eden bir kavramdır (Kılıçbay, 2003, 161; Şimşek, 13). Aslın da kimliğe ilişkin anahtar soru “Ben Kimim” dir. Kimlik bir tanımdır, insanın hem toplumsal hem de psikolojik anlamda kendisinin ne ve nerede olduğunu açıklamasıdır (Şimşek, 16).

Kimlikler sabit ve değişmez değil, sürekli değişim içinde olan kavramsal oluşumlardır. Kimlikler çoğulcu ve değişkendir, onları incelemek için tek bir değişken yoktur (Şimşek, 14). Kimlikler zaman içinde süreklilik gösterir ve değişime uğrayan yapılardır. Kimlik tarihsel gelişim süreci içerisinde yeniden yorumlanır ve yapılandırılır. Zaman içerisinde kimlikler in temel belirleyeni önemini yitirebilir ve yerini başka bir temel belirleyen alır (Şimşek, 17-18). Modernleşme süreci bu anlamda kimlik yapılarını değiştirmiştir. Süreç içinde kimlikleri belirleyen temel değerler

önemini yitirmiş yerini farklı değerler almıştır. Başka bir ifadeyle modernleşme süreci ve bu süreçteki oluşumlar bir taraftan insanoğlu için tarihin daha önce hiçbir döneminde görülmemiş “ilerleme” için temel dayanak noktalarını oluştururken, diğer taraftan bireysel ve toplumsal kimlik yapılarını köklü bir şekilde değiştirmişlerdir. Bu oluşumlar arasında, özgür ve rasyonel birey, Sanayileşme veya sanayi toplumuna erişme, İletişim ve Ulaşımın hızlanması, Daha hızlı bilgi yayılımı, Kentleşme, Ulusallaşma, Okullaşma, İhtisaslaşma, Hukukileşme, Demokratikleşme, Laikleşme, Muhalefetin oluşumu gibi olguları sayabiliriz. Bunlar birbirleriyle bağlantılı olduğu gibi, her birinin modernleşme sürecindeki etki ve değeri oldukça fazladır. Ancak çalışmanın sınırlarını aşmamak için bu olguların üzerinde ayrı ayrı durulmayacaktır.

Modernleşme, önceki satırlarda değinildiği üzere yeni bir döneme geçişi ifade etmektedir. Yeni dönemde evrenin merkezinde özgür ve rasyonel birey olarak tekil insan vardır. Yani modernleşme insan düşüncesindeki dünya imajını ben merkezli imaj lehine ortadan kaldırmıştır (Elias, 2013). Nasıl yaşamalıyım? Neye inanmalıyım? Ne uğruna ölmeliyim? gibi kişinin toplum içerisindeki kimliğini belirleyen soruların cevabını bireyin kendi kararlarına bırakmıştır. Örneğin, “giyim tarzı” gibi modern öncesi dönemde dış etkenler tarafından kimlik statüsü olarak bireylere dayatılan bir husus, modernite için bireylerin kendi kararları ile belirlenen ama yine bireyin toplum içindeki yerini belli eden ve statü kazandıran bir vasıta gibi görülmeye devam etmiştir. Modernleşme ile birlikte “İlahi takdir” “hayat projesiyle”; “kader” “yapılan işle” yer değiştirmiştir. Kişinin içine doğduğu insan doğası, kişinin kendisine biçip uyduracağı “kimlik” le yer değiştirmiştir (Bauman, 2011). Bireyselleşme bu bağlamda, bireyin toplumsal karakterinin, atfedilerek, miras alınarak ve doğuştan kazanılarak belirlenme durumundan kurtulmak anlamına gelmektedir (Bauman, 2011).

Bireyselleşmenin yanı sıra sanayileşme, kentleşme ve ulusallaşma olguları yeni bir siyasal ve toplumsal düzenin de temelini oluşturmuştur. Bu temel üzerinde şekillenen siyasal yapı ulus-devlet olmuştur. İngiltere’de ortaya çıkan sanayileşme; makineleşme, iş bölümü, problem çözmede bilimsel yöntemlerin kullanımı, zaman disiplini, fabrika sistemi ve iş gücü gibi oluşumları beraberinde getirmiştir. Bunlardan “Fabrika” modern dönemin simgesidir. Her alanda fabrikalardaki işleyiş baz alınarak düzenlemelerin yapılması dikkat çekicidir. Ortaya çıkan bu gelişim ve değişimler, toplumları oldukça dinamik bir yapıya kavuşturmuştur. O zamana kadar olmayan kitleler Sanayi Devrimi ile birlikte oluşmuştur. Bu kitleleri bir arada tutmak, onlara ulaşmak ve onları yönlendirmek yeni bir sorun olarak ortaya çıkmıştır (Durgun, 2005, 115). Devlet, bu toplulukları kontrol altında tutabilmek için etkinliğini artırmak zorunda kalmıştır. Başta eğitim olmak üzere her alanda devlet daha güçlü ve etkin bir konuma gelmiştir. Bu durumu ortaya çıkaran en önemli faktör, iletişim olanaklarının ve araçlarının artmasıdır. Bu doğrultuda sanayileşmenin zorunlulukları, tüm nüfus içerisinde ortak düşünce ve inanç biçimlerinin, bunların koordinasyonunun aracı olan devlete bağlanmasıdır (Giddens, 2005). Yani devlet, ortak düşünce ve inanç üzerinden bireylerin kimliğini de şekillendirmek için koordinasyon sağlamayı hedeflemiştir.

Devlet bahsedilen koordinasyonu sağlarken birçok vasıta kullanmıştır. Bunlardan birisi iletişim araçlarıdır. İletişim, kontrolün bir aracıdır; aynı zamanda rollerin dağıtılması, faaliyetlerin kontrol edilmesiyle amaçlara ulaşılması, beklentilerin daha anlaşılır kılınabilmesi ve tam bir sosyal sürecin yaşanabilmesi ve devamlılığı için oldukça kıymetlidir (Durgun, 2005, 112). Lerner'in üzerinde önemle durduğu gibi, kitle iletişim araçları vasıtasıyla iletişimin ulusallaştırılması modernleşme sürecinin en önemli dayanaklarından birisi olmuştur. Çünkü bu araçlar, modernleşmenin gerçekleşebilmesi için gerekli bakış açısını edinmede ve modern dönem hayat tarzlarının benimsenmesinde öncülük etmişlerdir (Altun, 2005, 88). Devlet bu araçlar sayesinde savunma ve yönetim gibi fonksiyonlarını ücra köşelere ulaştırma imkânını yakalamıştır. Devlet-vatandaş arasındaki diyalogu artırarak, devlet ideolojisinin üretimi ve yayılmasını kolaylaştırmışlardır (Tekin, 2002, 125). Ulus-devletlerin ortaya çıktığı ve merkezileşme politikalarının arttığı bir dönemde bu süreç oldukça önemli bir hal almıştır.

Bilgi üzerindeki kısıtlamaların kaldırılmasına haberleşme ve iletişim olanaklarının artması eklenince bir bölgedeki gelişmelerin ya da olayların çok kısa bir süre sonra farklı bir bölgede de ortaya çıkmasının önü açılmıştır. Birbirini tanımayan insanlar arasında ortak duygular, arzular ve beklentilerin oluşmasına sebep olmuştur. Başka bir ifadeyle, modernleşme evrensel kimlik anlayışına giden yolun başlangıcıdır. Ayrıca, bilgi yayılımının hızlanması modernleşmenin kapsamını genişletmiştir. Modernleşme sadece Batı'da gelişen bir süreç olmaktan çıkmıştır. Artık tüm dünya ülkeleri Batı kökenli bu süreçten bir şekilde etkilenmeye başlamışlardır. Bu etkilenme, Batı eksenli bir kimlik algısı ve bu kimliğin karşısında olan muhafazakâr oluşumları da beraberinde getirmiştir.

19. yüzyılın ayırt edici özelliği olan okur-yazarlık, ticaret, iletişim ve ulaşım olanaklarının artması hanedanlık mülkleri içinde halk dili temelinde birlik yaratma doğrultusunda önemli etkenler olmuşlardır (Anderson, 2011). Öyle ki, Anderson'un (2011) ifade ettiği üzere; 19. Yüzyılın ortasında Avrupa-Akdeniz monarşilerinde, mevcut ulusal kimliklerden birine doğru yanaşma eğilimi belirlemiştir: Romanoflar Büyük Rus, Hanover Hanedanı İngiliz, Hohenzollernler de Alman olduklarını keşfetmişlerdir. Böyle bir olgunun ortaya çıkması ulus, ulusal dil ve kendini bir ulusun üyesi gören bireylerin ortaya çıkışı ile yakından ilgilidir.

İngilizcedeki "nation"un karşılığı olarak kullandığımız "ulus" kavramı, kimlik bağlamında ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Ortaya çıkan ve toplumları baştan şekillendiren "ulus" fikrinin oluşumu, milliyetçilik akımını hızlandırmıştır. Milliyetçilik, modernleşmekte olan toplumlarda kuvvetli bir akımdır. İyi bir toplumsal denetim yolu olduğu görülmüştür. Modernleşme ile ortaya çıkan insan topluluklarını yani kitleleri bir arada tutmanın yoludur. Milliyetçilik yoluyla kitleler belli amaçlara yönlitilebileceği gibi, modernleşme yönünden duygusal bağlantıları sağlamak için de aynı kavram kullanılabilir (Özkiraz, 2007, 74). Milliyetçiliğin çeşitli biçimleri bütüne boyun eğmeği, bir misyon duygusunu, ulusal arılığı ve bir ulus ruhunu vurgulayarak organik bütünlüğü ve ulus bağlarını öne çıkarmaktadır (Marshall, 2009, 504).

Fransız Devrimi bir tür yurttaşlık modeli ortaya koymuştur. Bu modele göre

“ulus” olarak adlandırılan topluluk aynı topraklarda yaşayan ve bu özelliğinden kaynaklanan ortak duyguyu ve kültürü paylaşan yurttaşlar bütünüdür. İradidir ve kapsayıcıdır. Bunun dışında anglo-sakson veya etnik-ulus gibi farklı modeller de ortaya çıkmıştır. Mevcut duruma veya yapıya göre benimsenen bu modellerin, bireyler için birer kimlik halini alması modern döneme özgüdür.

Milliyetçilik iki yönlü bir tesirde bulunmuştur. Örneğin; Fransız milliyetçiliği, kendi ulus devletlerini “modernleşme”nin son aşamasına oturtma uğraşında iken, dönemin imparatorluklarını da içten parçalayacak ve sonraki süreçte çok geniş bir coğrafyada kargaşanın temel sebebi olacak bir ideolojinin üreticisi ve yayıcısı olmuştur. Milliyetçilik ulusal ekonomi, ulusal kültür ve buna bağlı bir kimlik tanımlaması yaratmayı hedef edinmiştir (Aydın, 2000, 61). Ancak bunların yanı sıra en önemli sorunu güvenlik meselesidir. Bahsedilen amaçlar ve uygulanan politikalar güvenliği sağlamak içindir.

Uluslaşma süreci ile birlikte ortaya çıkan ulus-devlet yapısı modern dönemin siyasal görünümüdür. Böyle bir değişim imparatorlukları parçalanmaya götürmüştür. Ancak modernleşme sürecinde ortaya çıkan sosyal hareketliliğin, asimilasyonun önüne geçtiği durumlarda (asimilasyon yavaş sosyal hareketlilik hızlı) ulusal bütünleşmenin yerini etnik ulusçulukların aldığı olmuştur. (Kurubaş, 2008, 18). Böyle bir durum daha ilerleyen dönemlerde ulus-devlet yapısının tam olarak oluşturamamış toplumlar için önemli sorunlar ortaya çıkarmıştır. Hatta günümüzde bu tür sorunlar devam etmektedir.

Belirli bir toprak parçası üzerinde yaşan insanlara ulus bilincini aşılama ihtiyacı bu yönde kullanılabilecek bir araç ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Bu araç, tarih boyunca toplumları yönlendirme de oldukça etkili olmuş eğitim olmuştur. Daha önceki dönemlerde de toplumların yönlendirilmesinde kullanılmış olsa da, modern dönem ile birlikte yeni bir rol üstlenmiştir. Modern okullarda öğrencilere okuma-yazma ve anlama gibi temel becerilerin yanında milli kültür, milli tarih ve milli değerler de öğretilmiştir. Böyle bir eğitimde amaç, bireylere yaşamakta oldukları anavatanlarını, onu sevmeyi ve onunla gurur duymayı öğretmek olmuştur. Başka bir ifadeyle, ulusal eğitim her şeyden önce belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanlar arasında ortak bir dilin ve kültürün yerleşmesine zemin hazırlamıştır (Ateş, 2008, 117). Kant, “itaat”ın okula giden çocukların kişiliğinin teşekkülünde temel bir özellik olduğunu vurgulayarak, bunun gelecekte yurttaş olarak itaat etmesi gereken yasaların gereğini yerine getirmeye hazırladığını dile getirmiştir (Kant, 2009). Bu yönüyle aklını kullanma cesaretine sahip ol ama itaat et diyen Kant bir akla dayalı özgürlüğü vurgularken toplumsal düzene vurgu yapmıştır. Modernite’nin ayırt edici özelliklerinden birisi olan “toplumun her kademesinde düzen isteği” Kant gibi birçok modern dönem aydını tarafından da vurgulanmıştır. Kimlik politikaları da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Kentleşme ise kimlik oluşturma, kimlik algısı veya kimlik edinme doğrultusunda üzerinde durulması gereken modernitenin farklı bir boyutunu teşkil eder. Kentleşme olgusuna dikkat çekenlerin başında Max Weber ve Henri Pirene gelmektedir.

Kentleşme dar manasıyla şehrin oluşumunu ifade etmektedir. Sanayi Devrimi'nin etkileri yayıldıkça Batı dünyasında şehirlerin nüfuslarında ve boyutlarında önemli artışlar meydana gelmiştir. Örneğin Prusya'da 1880'lerde şehirlerin nüfus artışı iki milyon, Fransa'da bir milyon, İngiltere'de yedi yüz elli bin civarında olmuştur (Weber, 2010, 13). Adna Weber'in "Growth of Cities in the Nineteenth Century" adlı eseri Batı dünyasındaki şehirlerle ilgili önemli istatistikler vermektedir.

Nüfusun şehirlerde birikmesi ile birlikte yeni dayanışma biçimleri ortaya çıkmıştır. Çünkü iş bölümünün gittikçe çoğaldığı modernleşmekte olan toplumlarda insanların birbirlerine olan bağımlılığı da artmaktadır. Bunun sonucunda insanlar arasındaki dayanışmada belirleyici unsur duygusallık ve akrabalık değil, akıl ve çıkar olmaktadır. Bu şekilde bir araya gelen bireyler modern dönemin "örgüt"lerini oluşturmaya başlamışlardır. Bu nedenledir ki, "Örgütlü toplum" düzeninin ortaya çıkması modern dönemin en önemli özelliklerinden birisi olarak görülür. Yani şehirlerde yaşayanlar şehirliler olarak zamanla kendileri içinde kolektif bir bilinç oluşturmuşlardır. Ortaya çıkan bu kolektif bilinç sonraki süreçte hak arama olgusunu meydan getirmiştir (Mardin, 2000). Böylece şehirlerde kamu hukukunun geliştiğini görmekteyiz. Kentleşme bu özelliği ile yeni bir kamu düzeni ortaya çıkarmıştır diyebiliriz. Yani, bireyler kendilerine, herhangi bir sivil toplum kuruluşu, örgüt, parti veya meslek üyesi hatta bir futbol takımı taraftarı gibi yeni kimlikler yüklemişlerdir. Modernite olgusunun ortaya çıkarmış olduğu bu çok farklı kimlik oluşumları, farklı toplum yapıları ve toplumsal hareketlerinde alt yapısını oluşturmuştur.

## 5. Sonuç

Avrupa'da ortaya çıkan modernite olgusu, sonuçları bağlamında yaşadığımız gezegendeki birçok toplumu doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Modernite'yi ortaya çıkaran modernleşme sürecinin, çok boyutlu ve kapsamlı bir olgu olduğu anlaşılmıştır. Bu süreç en başta seküler bir dünya düzeni ortaya çıkararak, ilk olarak varlık ve bilginin kaynağında bir değişimin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. En doğru bilgiyi sunan din anlayışı yerine doğrunun saklı olduğu ve bunu ortaya çıkaracak olan öznenin de insan olduğu anlayışı, nihayetinde iktidarlar açısından da meşruiyet sorununu ortaya çıkarmıştır. Böylece egemenliğin gökyüzünden yeryüzüne inmesi, siyasal yapı ve toplumsal düzen üzerinde köklü değişimlere sebep olmuştur. Bu değişimlerin başında ulus-devlet yapılarının ortaya çıkması vardır. Bunun yanı sıra modernleşme süreci, kentleşme, iletişim ve ulaşım ağlarının gelişimi, özgür ve rasyonel birey gibi daha birçok oluşumu da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan yeni dönemde geleneksel toplum yapılarının yerini, modern toplum yapıları almıştır. Modern toplum aynı zamanda sanayi ve kent toplumdur. Böyle bir toplumdaki en önemli özelliklerinden birisi, ilişki biçimlerinin değişmesi olmuştur. Akrabalık ve duygusallığın yerini akıl ve çıkar almıştır. Bu yeni ilişki biçimleri aynı zamanda birbirini tanımayan insanların veya insan topluluklarının bir amaç altında bir araya gelmesinin de yolunu açmıştır. Yani modern dönem, kentlerde yaşayan insan gruplarının; sendikalar, siyasi partiler ve diğer sivil toplum örgütleri aracılığı ile toplumsal ve siyasal yaşama katıldıkları bir toplumsal organizasyonu ifade

etmektedir (Tuna, Şen ve Durdu, 2011, 27). Aynı zamanda bu organizasyon, bireylerin yeni kimlikler edindiği bir süreci de ifade etmektedir. Herhangi bir siyasal partiye, sendikaya veya sivil toplum kuruluşuna üye olmak şeklinde ortaya çıkan kimlikler, bireyleri içinde yaşadıkları toplumdaki konumunu ve yerini belirlerken; ulus kimliği ise bireyin gezegen içerisindeki konumunu belirleyen yegâne faktörlerden birisi haline gelmiştir. Başka bir ifadeyle modern çağ, insanoğlunun sahip olduğu geleneksel kimliğinin yanı sıra yeni kimlik oluşumlarının ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Bu oluşumun etkileri modern dönemle sınırlı kalmayıp içinde yaşanılan çağı da biçimlendiren bir hal almıştır. Bu yönüyle kimlik kavramı üzerine araştırma yapılırken modernitenin kimlik üzerindeki etkilerinin bilinmesi gerekir.

## 7. Kaynakça

- Altun F. (2011). *Modernleşme Kuramı*. (2. Basım). İstanbul: Küre Yayınları.
- Anderson, B. (2011). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. (6. Basım). (Çev. İ. Savaşır). İstanbul: Metis. (Eserin orijinali 1983'te yayımlandı).
- Ateş, D. (2008). Etnisiteden Ulusa, Ulustan Etnisiteye (?): Kültürel, Siyasi ve İktisadi Çerçeveseler. *Doğu Batı*. 11(44). 115-130.
- Aydın S. (2000). *Modernleşme ve Milliyetçilik*. (2. Basım). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Bauman, Z. (2011). *Bireyselleşmiş Toplum*. (2. Basım). (Çev. Y. Alogan). İstanbul: Ayrıntı. (Eserin orijinali 2001'de yayımlandı).
- Borlandi, M.; Boudon, R.; Cherkaoui, M. and Valade, B. (2011). *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*. (Çev. B. Arıbaş). İstanbul: İletişim. (Eserin orijinali 2005'te yayımlandı).
- Demir, Ş.; Sesli, M. ve Yılmaz, V. (2008). Türk Modernleşmesi: Eleştirel Bir Bakış. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. 3(2). 77-90
- Durgun Ş. (2005). *Modernleşme Demokrasi İslam*. Ankara: Alter Yayıncılık.
- Edwards, P. (Ed.). (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*. Volume V. Newyork: Macmillan.
- Elias, N. (2013). *Uygarlık Süreci. Cilt I*. (5. Basım). (Çev. E. Ateşman). İstanbul: İletişim. (Eserin orijinali 1939'da yayımlandı).
- Everdell, W. R. (2012). *İlk Modernler*. (Çev. H. Kocaoluk). (2. Basım). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Eserin orijinali 1997'de yayımlandı).
- Gencer, B. (2012). *İslam'da Modernleşme 1839-1939*. (2. Basım). Ankara: Batı Yayınları.
- Giddens, A. (2005). *Ulus Devlet ve Şiddet*. (Çev. C. Atay). İstanbul: Devrin. (Eserin orijinali 1985'te yayımlandı).
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik*. (Çev. Ü. Tatlıcan). İstanbul: Say. (Eserin orijinali 1991'de yayımlandı).
- Gove, P. B. (Editör). (1964). *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*. Massachusetts: G. & C. Merriam
- Güçlü A. ; Uzun E. ; Uzun S. ve Yolsal Ü. H. (2003). *Felsefe Sözlüğü*. (2. Basım). Ankara: Bilim ve Sanat yayınları.
- Heper, M. (1973). *Modernleşme ve Bürokrasi*. Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- Kabaağaç, S. ve Alova, E. (1995). *Latince-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal
- Kılıçbay, M. A. (2003). Kimlikler Okyanusu. *Doğu Batı*. (2. Basım). 6(23). 161-165.
- Kurubaş, E. (2008). Etnik sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik gruplar. *Doğu-Batı*. 2(44). 11-41.
- Mardin, Ş. (2000). "Modernleşme İslam dünyası ve Türkiye". *Milletlerarası Tartışmalı İlmî toplantı (17-19 Kasım 2000)*. S. Orman. (Editör). İstanbul: İSAV
- Marshall G. (2009). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. O. Akınhay ve D.Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. (Eserin orijinali 1994'te yayımlandı).

- Özdemir Y. (2010). *Türk İnkılap Tarihi*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi.
- Özkiraz A. (2007). *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*. (2. basım). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Şimşek, U. (2008). *Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Kimlik Arayışları 1718-1938*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum.
- Tekin, Y. (2002). *Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Modern Ulus Devlete Yönelik Girişimler*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sivas.
- Thatcher, V. S. (1968). *The Webster Encyclopedic Dictionary of English Language*. Newyork: Grolier.
- Tuna, M. ; Şen, H. ve Durdu, Z. (2011). *Modern Toplumun İnşası (Tarihsel ve Sosyolojik Bir Perspektif)*. Ankara: Detay.
- Ülken H. Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Weber M. (2010). *Şehir*. (Çev. M. Ceylan). İstanbul: Yarın Yayıncılık. (Eserin orijinali 1921'de yayımlandı).

## MODERNİTE VE KİMLİK

**Erol Çiydem,  
Elif Aktaş**

### Özet

Avrupa'da 15. yüzyıldan itibaren yaşanan siyasi, ekonomik ve toplumsal dönüşümler sonucu ortaya çıkan yeni düzeni anlatmada kullanılan modernite kavramının bilinmesi, içinde bulunduğumuz 21. yüzyılı anlamak için oldukça önemlidir. “Şimdiki zaman, bugün” anlamlarına gelen Latince “Modo” kelimesinden türeyen modernite, özellikle siyasal ve toplumsal alandaki dönüşüm ve değişime vurgu yapmaktadır. Modernleşme sürecinin sonucu modernite olarak görülmelidir. Modernite kelime anlamındaki vurgu gibi “yeni bir düzen” ortaya çıkarmıştır. Bu düzen çok boyutlu olmakla birlikte, çalışma için ele alınacak alan, ulus-devlet yapısının ortaya çıkmasıdır. Modern dönemin siyasal yapısı ulus-devlet olmuştur. Ortaya çıkan ve toplumları baştan şekillendiren ulus fikrinin oluşumu, milliyetçilik akımını hızlandırmıştır. Milliyetçilik, modernleşmekte olan toplumlarda kuvvetli bir akımdır. İyi bir toplumsal denetim yolu olduğu görülmüştür. İnsan topluluklarını yani kitleleri bir arada tutmanın yoludur. Bu bağlamda “kimlik” yeni bir boyut kazanmıştır. Modern dönem ile birlikte bir taraftan birleştirici bir unsur fakat diğer taraftan çok etnili toplumları parçalanmakla karşı karşıya bırakan yeni bir olgu olan milliyetçilik, iktidarlar ve bireyler açısından kendilerine bir “kimlik” sunan vatan kavramının önemini artırmıştır. Bu süreçte, iyi birer vatandaş yetiştirmek iktidarda bulunan kesimlerin en önemli gayeleri arasında olmuştur. İşte çalışmanın amacı, bu yöndeki politika ve uygulamaların kimlik oluşumundaki etkisini, bunun toplumsal ve siyasal yapıda ortaya çıkarmış olduğu yansımaları ortaya koymaktır. Bu çalışma tarama modelinde olup yöntem olarak doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır.

## **MODERNITY AND IDENTITY**

### **Abstract**

Knowing the concept of modernity used to explain the new system which popped out with the results of political, social and economic transformations since the 15th century Europe is very important to understand 21st century we live. Modernity which means 'current time, today' and was derived from the Latin word "Modo" expresses especially the transformations and changes about political and social scope. Modernity should be regarded as a result of modernization period. Modernization, as its meaning of word-emphasis, resulted in a new system. This system with its multi-dimensions is the emerging nation-state understanding which will be used for study. Political structure of modern period is the nation-state understanding. The formation of nation idea which shaped the societies all over accelerated the movement of nationalism. Nationalism is a strong movement in the societies. It is regarded as a good way of controlling the societies. It is the way of keeping people together who are modernized in societies. In this context, "Identity" gained a new dimension. Nationalism, on the one hand which is an connective element with the modern period and on the other hand it is a disruptive fact exposed to the multinational societies enhanced the importance of the concept of homeland which presented themselves "Identity" in terms of governments and individuals. In this process, bringing up good citizens is the first aim of the governments. Aim of working reveals the effect of politic and applications in this way on formation of identity and reflections of this in terms of the social and political structure. This study is on the way of scanning model and document review was used as a method.



# AZERBAJCAN MÜSLÜMAN KİMLİĞİNİN OLUŞMASINDA EMEVİLERİN ROLÜ

Muhittin KAPANŞAHİN

## 1. GİRİŞ

### 1. 1. Azerbaycan Coğrafyası ve İslam Öncesi Durum

Azerbaycan, konumu itibariyle tarihin her döneminde stratejik ve ekonomik önemi olan coğrafi bir alandır. Sâsânîler zamanında, Ermenilerin, "Ag-van-Alvank", Yunan ve Romalıların "Albania- Albanya", Arapların ise, "Arran" dedikleri Hazar denizine kadar uzanan Aras-Kur nehirleri arasındaki bölge, Azerbaycan olarak tanımlanıyordu.<sup>1</sup> İslami ilk dönemde ise Azerbaycan'ı, güneyde Irak-ı Acem, güneybatıda Cibal, doğuda Deylem ve Gilan, kuzeyde Artan ve Ermeniyeye, batıda ise Bizans çevreliyordu.<sup>2</sup> Genelde bir kişi tarafından yönetildiği için Azerbaycan, Arran ve Ermeniyeye bir iklim, tek memleket kabul edilir.<sup>3</sup> Bazan buraya el-Cezire'nin tamamı veya bir bölümü de katılarak aynı coğrafi bölge olarak değerlendirilmiştir.<sup>4</sup>

Azerbaycan şehirlerini sayan Ya'kubî, Arran'la birlikte Ermeniyeye'nin idare merkezi olan Berdea'yı da sayar ve buraya "Azerbaycan-ı Ulya" adını verir.<sup>5</sup> İbnü'l-Fakih ve Yakut da, Arran'ın Berdea'ya kadar olan bölümünü Azerbaycan'dan sayarlar.<sup>6</sup> Kazvinî, Azerbaycan'ın sınırlarını tanımlarken Gürcistan ve Ermenistan ile birlikte Arran'ı da buraya dâhil eder.<sup>7</sup> İstahrî ise Azerbaycan'ın önemli şehirlerini, Beylekan, Babül-Ebvab Mugân, Versan, ve Berdea olarak belirtir.<sup>8</sup> Ülkenin önemli nehir ve akarsuları yanında Hazar denizi ve Urmiye gölü ise, Azerbaycan için ayrı bir değer taşır.<sup>9</sup>

İslamiyet öncesi Azerbaycan tarihi için her açıdan en önemli dönem, Sâsânîler dönemidir. Bu dönemde Azerbaycan, yeniden başlayan İran-Bizans savaşlarına sahne oldu. Sürekli değişiklik gösteren galibiyet sırası artık Bizanslılara gelmişti.

---

<sup>1</sup> J. Marquart, *Eranşehr*, Berlin 1901, s. 116 vd. ; Zeyneloğlu Cihangir, *Şirvanşahlar Yurdu*, İstanbul 1931, s. 61; A. H. Baleyev vd., *Azerbaycan Tarihi*, Bakü 1993, s. 112.

<sup>2</sup> Togan, Zeki Velidi, " Azerbaycan ", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1979, II, 94.

<sup>3</sup> İstahrî, Ebu İshak İbrahim İbn Muhammed el-Farisi, *el-Mesalik ve'l-Memalik*, nşr. M. Cabir Abdülfil el-Hini, Kahire 1961 s. 108; Zambaur, Edward, *Mu'cemu'l-Ensab ve'l-Usrati'l-Hakime fi't-Tarihi'l-Islami*, trc. Z. Muhammed Hasan, Kahire 1951, II, 271; Velihanlı, N. M., *IX-XII. Asır Arap Coğrafya-şinas Seyyahları Azerbaycan Hakkında*, Bakü 1974, s. 29; Togan, "Azerbaycan", *İA*, II, 94.

<sup>4</sup> Kalkaşendi, Ebu'l-Abbas Ahmed İbn Ali (821/1418), *Suhhu'l-A'ş'a fi Sinaati'l-İnşa*, nşr. M. Hüseyin Şelsüddin, I-XIV, Kahire 1913, IV, 353.

<sup>5</sup> Ya'kubî, Ahmed İbn Ebi Ya'kub İbn Ca'fer İbn Vehb İbn Vazih el-Ahbari (292/904), *Kitabu'l-Buldan*, nşr. M. J. DeGoeje, Leiden 1892, s. 271-72.

<sup>6</sup> İbnü'l-Fakih, Ebu Bekr Ahmed İbn Muhammed el-Hemedânî (289/902), *Kitabu'l-Buldân*, nşr. M. J. DeGoeje, Leiden 1302, s. 285-86; Yakut, el-Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdullah el-Bağdâdî {626/1229}, *Mu'cemu'l Buldân*, Beyrut 1955, I, 128.

<sup>7</sup> Kazvinî, Hamdullah, İbn Ebi Bekr İbn Muhammed İbn Nasr Müstevfi-i Kazvinî (751/1350), *Nüzhetu'l-Kulüb* nşr. Muhammed Debir Siyaki, Tahran 1958, s. 85.

<sup>8</sup> İstahrî, 108-110.

<sup>9</sup> Mes'udi, Ebu'l-Hasan Ali İbn Hüseyin (346/957), *et-Tenbih ve'l-İşraf*, nşr. A. İsmail es-Savi, Kahire 1938, s. 65.

Kur'an-ı Kerim'de bildirildiği üzere Rumların, İranlılara galip gelmesi gerçekleşecekti. İslam fetihleri başlamadan önce, Azerbaycan coğrafyasının doğusuna İranlılar, batısına ise Bizanslılar hâkimiyet kurmuşlardı.<sup>1</sup>

Sâsânî coğrafyasında İslam fetihlerinin yürütülmesinde ve yönlendirilmesinde, bölgenin içinde bulunduğu siyasi ve sosyal durum kadar Hz. Peygamberin bu konudaki müjdeli haberlerinin de önemli bir tesiri vardır. Hz. Peygamber, "(Bu savaş), Arab'ın Aceme galip gelerek, intikam aldıkları ve benimle zafere ulaştıkları ilk gündür" diye buyurmuş ve Müslüman Arapların, Acemlere üstün geleceklerinin iştretini vermişti.<sup>2</sup>

Hz. Peygamber, Hudeybiye barış anlaşmasından sonra oluşan barış atmosferinden istifade ederek komşu müşrik devlet başkanlarını İslam'a davet eden mektuplar yazmış, bunlardan birini de, Abdullah İbn Huzafe es-Sehmî ile Sâsânî hükümdarına göndermişti.<sup>3</sup> Sâsânî hükümdarı Kısra Perviz'in, gönderilen mektupta kendi adının başta yer almamasına kızarak onu parçalaması,<sup>4</sup> Hz. Peygamber'i üzmüş ve O'nun şunları söylemesine sebep olmuştur: "O, benim mektubumu parçaladı, Allah da onun saltanatını parça parça etsin".<sup>5</sup>

## 1. 2. Hulefâ-yı Raşidîn Döneminde Azerbaycan

Hz. Ebubekir zamanında İran ve Kafkasya'ya açılacak kapı durumunda olan Irak'ın fetih emri verildi. Özellikle Müsenna İbn Harise'nin 11/632 yılında Halife Ebu Bekir'den izin alarak Sâsânîler'e karşı savaşması, Irak'ın fethini kolaylaştırdı.<sup>6</sup> İbn Harise'nin yardım istemesi üzerine, Halife Ebu Bekir'in Halid İbn Velid'i Irak'a göndermesi, Sâsânî hâkimiyetindeki topraklarda tutarlı ve kalıcı fetihlerin olmasına sebep oldu.<sup>7</sup>

Müslümanların, Azerbaycan'la ilk temasları Hz. Ömer (13-23 /634-644) zamanında başladı. Hz. Ömer, Ebu Ubeyd İbn Mes'ud komutasında, Müsenna İbn Harise'nin de içinde bulunduğu bir İslam ordusunu Irak'a gönderdi (13-14/634-635).<sup>8</sup> Azerbaycanlılarla İslam askerlerinin ilk karşılaşmaları, 15/636 yılında, Kadisiyye'de meydana gelen savaşla oldu.<sup>9</sup> Son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicer'din yazdığı

<sup>1</sup> er-Rum, 30/2 vd. ; Hamid, Ganim Ebu Said, "İntişaru'l-İslam fi'r-Rihab", *Mecelletu'l-Ezher*, I-VI, Kahire 1970, XXXXII/3, 245.

<sup>2</sup> Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerir (310/922), *Târihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, I-XIII, Beyrut 1407/1987, II, 283; Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, nşr. Hüseyin Asi, Beyrut 1965, I, 306.

<sup>3</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 61; Taberî, III, 247; Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed. *Tarihu Bağdâd*, Mısır 1356, I, 131; M. Hamidullah, *Mecmuatu'l-Vesâik es-Siyasiyye*, Beyrut 1985, 140; er-Reyyis, Muhammed Ziyaeddin, el- *Harac fi'd-Devleti'l-İslamiyye*, Kahire 1957, s. 98; Oman, C. W. C., *The Byzantine Empire*, New York. 1982, s. 160.

<sup>4</sup> Taberî, III, 247; Ya'kubî, *Tarih*, II, 77; Mes'udi, *et-Tenbih*, 225; el-Bağdâdî, *Tarih*, I, 131.

<sup>5</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, Kahire (t. y), I, 243, 305; el-Bağdâdî, *Tarih*, I, 131.

<sup>6</sup> Taberî, IV, 160; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid İbn Velid*, İstanbul 1990, s. 318.

<sup>7</sup> el-Ezdi, Ebu İsmail Muhammed, *Kitabu Fütuhi's-Şam*, nşr. Ensign W. N. Lees, Kalküte 1854, s. 46-47; M. Hamidullah, *el-Vesâik*, 375; Ya'kubî, *Tarih*, II, 110; Taberî, IV, 159.

<sup>8</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 142; Taberî, IV, 269; Halife, İbn Hayyat (240/854), *Tarih*, nşr. Süheyl Zekkar, Beyrut

1414/1993, I, 92; Donner, Fred Me Grow, *The Early Islamic Conquest*, Princeton/Newjersey 1981, s. 191.

<sup>9</sup> Baleyev, s. 121; Donner, *The Early Islamic*, s. 204; Ziya Musa Buniyatov, *Azerbaycan: VII-IX. Asırlarda*, Bakü 1989, s. 71-72

mektup üzerine Azerbaycan İstandar'ı<sup>1</sup>, emrinde bulunan askerlerle beraber Rustem'in komutasında toplanan orduya katıldı. Böylece Kadisiyye'ye gelen Rustem'in komutasındaki orduda, Azerbaycanlı savaşçılar da bulunuyorlardı.<sup>2</sup>

Kadisiyye savaşında, Azerbaycanlıların komutanı Mihran'ın karşısında, Azerbaycan fatihlerinden, Cerir İbn Abdullah el-Beceli bulunuyordu. Ayrıca ordu komutanı olarak Azerbaycan fethinde bulunacak olan Bukeyr İbn Abdullah, Huzeyfe İbn el-Yeman, Muğire İbn Şu'be ve Eş'as İbn Kays gibi ünlü şahıslar da, Kadisiyye savaşına katılmışlardır.<sup>3</sup> Müslümanlara Sâsânî coğrafyasının önünü açan Kadisiyye zaferi, Azerbaycan ve Kafkasya fetihleri bakımından da son derece mühim bir neticeyi doğurmuş, böylece Sâsânî hâkimiyeti Irak'ta yok olmuştur.<sup>4</sup> Arkasından Celûlâ zaferiyle Müslümanlar, Sâsânî ülkesinin batı taraflarına da hâkim oldular.<sup>5</sup> Bunun sonucu olarak 18/639 yılında, Azerbaycan'da ilk fetih hareketlerine başlayan İslam ordularının, 19/640'da Hazar bölgesine karşı hücumu geçtikleri görülür.<sup>6</sup> Gerçi bu ilk akınlar kalıcı olmaktan ziyade, birer keşif seferi mahiyetini taşıyordu.<sup>7</sup> 19/640 yılında, Ermeniyenin başkenti Dvin'in fethi, İslam ordularına, Gürcistan'ın yolunu açtı.<sup>8</sup> Müslümanların komutanı Habib İbn Mesleme'nin hedefi, başkent Tiflis'i almaktı.<sup>9</sup>

Azerbaycan'a fetih için gönderilen Bukeyr İbn Abdullah el-Leysi<sup>10</sup> komutasındaki ordu Cermidan dağlarına gelince, burada İsfendiyar İbn Ferruhdâd'la karşılaştı.<sup>11</sup> Savaşta ele geçirilen İsfendiyar ve yanındakiler İslamiyet'i kabul ettiler.<sup>12</sup> Bunların, İslam'ı kabul eden ilk Azerbaycanlı Türkler oldukları kabul edilir.<sup>13</sup> Cermidan savaşından sonra Simak İbn Haraşe, Azerbaycan'a gelerek, Bukeyr İbn Abdullah'ın ordusuna katıldı.<sup>14</sup> Daha sonra Hz. Ömer, Azerbaycan'a Utbe İbn Ferkad

<sup>1</sup> Sâsânîlerde, hükümdara ait iktâ ve malikanelere İstan, buralara görevlendirilen memurlara da, İstandar denir, Said Nefisi, *Tarih-i Temeddün-i İran-ı Sasânî*, I-II, Tahran 1331, I, 286.

<sup>2</sup> Baleyev, s. 121; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 71.

<sup>3</sup> Ed-Dineveri, Ebul Hanife Ahmed İbn Dâvud (282/895), *el-Ahbârü't-Tivâl*, nşr. V. Guirgass, Leiden 1888, s. 127-129; Es-Seâlibî, Ebu Mansur Abdülmelik İbn Muhammed İbn İsmail (430/1038), *Gureru Ahbari Mülûki Fars ve Siyerihim*, nşr. H. Zotenberg, Paris 1900, s. 739-740; M. Şit Hattab, *Kâdetu Fethi Bilâdi Fâris*, Beyrut 1974, s. 162, 206.

<sup>4</sup> Fayiz, Necib İskender, *el-Fütuhâtü'l-İslâmîyye li Bilâdi'l-Gürc*, İskenderiyye 1988, s. 41.

<sup>5</sup> Oman, *The Byzantine Empire*, s. 164; es-Seâlibî, *Gurer*, s. 742; Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of The Roman Empire*, I-III, New York, t. y, III, 137-138.

<sup>6</sup> Abdülmün'im Macid, *et-Tarihu's-Siyasi li'd-Devleti'l-Arabiyye*, Mısır 1956, II, 297.

<sup>7</sup> Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/3, 247; Fayiz Necib, *el-Müslimün ve'l-Bizantyyun ve'l-Ermen*, San'a 1993, s. 21.

<sup>8</sup> G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, trc. F. Işıltan, Ankara 1991, s. 103

<sup>9</sup> İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi, el-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi*, Ebül-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b.

Abdülkerim İbnü'l-Esir, 630/1233; trc. Ahmet Ağırakça ve diğerleri, Bahar Yayınları, I-XII, İstanbul 1985-1987, III, 29.

<sup>10</sup> İbn Hacer El-Askalanî, Şihabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed İbn Ali (852/1448), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, I-IV, Beyrut 1328, I, 163; M. Şit Hattab, *Kâdetu Fethi Biladi Faris*, s. 205.

<sup>11</sup> Yakubi, *Tarih*, II, 129; M. Şit Hattab, *Kâdetu Fethi Biladi Faris*, s. 206; Taberî, V, 140; İbn Hubeys, Ebu'l-Kâsim Abdurrahman İbn Muhammed el-Ensârî (584/1188), *Kitâbu'l-Gazavât*, nşr. Süheyl Zekkar, I-II, Beyrut 1412/1992, II, 366.

<sup>12</sup> Taberî, V, 140; İbn Hubeys, II, 366; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, III, 27, trc. Ağırakça, 111, 32.

<sup>13</sup> Zeyneloğlu, Cihangir, *Muhtasar Azerbaycan Tarihi*, İstanbul 1924, s. 19.

<sup>14</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, III, 27; Kazvini, Hamdullah, Müstevfi-i Kazvini, *Tarih-i Güzide, Tahran* 1339, 181; M. Şit Hattab, *Kâdetu Fethi Biladi Faris*, s. 206.

komutasında üçüncü bir ordu gönderdi. <sup>1</sup> Bu komutanlar kazandıkları zaferler sonrasında elde ettikleri ganimetlerin bir kısmını Medine'ye gönderdiler. <sup>2</sup> Hz. Ömer, Azerbaycan'ın idaresini Utbe İbn Ferkad'a verdi<sup>3</sup> ve o da, Azerbaycan halkına ilk barış Eman-namesini yazdı. <sup>4</sup>

İslam tarihinde en önemli fetihlerden biri olarak bilinen Nihavend zaferi, Azerbaycan fetihleri için ayrı bir önem taşır.<sup>5</sup> Ammar İbn Yasir'in Kûfe valiliği döneminde, 21/642 tarihinde meydana gelen<sup>6</sup> Nihavend savaşı, Sâsânî hâkimiyetine en büyük darbeyi vurmuştur. III. Yazdicerd'e büyük bir mağlubiyet tattırılmış olan Ammar İbn Yasir, Hazar ve Azerbaycan yolunu da, Müslümanlara açmış oluyordu.<sup>7</sup> Bu muzaffer İslam ordusunda, Huzeyfe İbn el-Yeman, Muğire İbn Şube, Eş'as İbn Kays, Abdullah İbn Ömer, Zübeyr İbn el-Avvâm, Cerir İbn Abdullah, Ebu Musa el-Eş'ari ve Amr İbn Ma'dikerîb gibi meşhur sahabiler de bulunuyordu.<sup>8</sup>

Muğire İbn Şu'be Kûfe valisi olarak Huzeyfe İbn el-Yemân'ı Azerbaycan'a göndermiş ve Azerbaycan'ın fethi, onun eliyle gerçekleşmiştir.<sup>9</sup> Huzeyfe İbn el-Yemân, Erdebil'e geldi ve burada Sâsânîler'in Azerbaycan Merzübanıyla karşılaştı.<sup>10</sup> Merzüban, Huzeyfe İbn el-Yeman'a karşı başarılı olamayacağını anlayınca barış teklifinde bulundu ve bu isteğin olumlu karşılanmasıyla da Azerbaycan'ın tamamını içine alan bir antlaşma imzalandı.<sup>11</sup> Azerbaycan'ın İslam hâkimiyetin alınmasıyla, Erdebil şehri, Müslümanların idare merkezi, Merağa şehri de ordu karargâhı olarak seçildi. Bundan sonra Azerbaycan, valiler tarafından idare edilmeye başlandı ve Huzeyfe İbn el-Yeman, buranın ilk valisi oldu. <sup>12</sup>

Müslümanların yeni hedefi Kafkas dağlarındaki diğer geçitlerin kapısı durumunda olduğu için, "Babu'l-Ebvab" denilen Derbend şehri oldu.<sup>13</sup> Halife Ömer, Suraka İbn Amr'ı Derbend'in fethine gönderdi.<sup>14</sup> Derbend melikliğinde bulunan

<sup>1</sup> İbn Hacer, *el-İsabe*, II, 455; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Beyrut 1989, III, 463-64.

<sup>2</sup> Taberî, V, 141; İbn Hubeys, II, 367; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, III, 27; Balejev, s. 121.

<sup>3</sup> Taberî, V, 141; İbn Hubeys, II, 367; Wellhausen, Julius, *İslam'ın En Eski Tarihine Giriş*, trc. Fikret İşıltan, İstanbul 1960, s. 88.

<sup>4</sup> Halife İbn Hayyat *Tarih*, 97; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe* III, 464; Belâzurî, Ahmed İbn Yahya, *Fütühu'l-Buldân*, nşr. A. Enis et Tabba', Beyrut 1407/1987, s. 463; İbn Hubeys, II, 367; M. Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 445.

<sup>5</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, III, 16; Gibbon, III, 140-141.

<sup>6</sup> Halife İbn Hayyat (*Necef*), I, 120; Kudame, İbn Ca'fer, Ebu'l-Ferec İbn Ziyad (320/932), *el-Harac ve Snaâti'l-Kitâbe*, nşr. M. Hüseyin ez-Zebidi, Bağdad 1981, s. 371; Wellhausen, *En Eski*, s. 97; M. Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 440; Halife İbn Hayyat (*Necef*), I, 120.

<sup>7</sup> es-Seâlibî, *Gurer*, s. 742; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, III, 16.

<sup>8</sup> ed-Dineveri, *el-Ahbar*, s. 145; Halife İbn Hayyat, I, 121; İbn Hubeys, II, 325; Mes'udi, *Muruc*, II, 325;

Şuşteri, *Iran-name*, s. 356

<sup>9</sup> Wellhausen, *En Eski*, s. 98.

<sup>10</sup> ed-Dineveri, *el-Ahbar*, s. 59; Belâzurî, *Fütuh*, s. 455; Yakut, I, 129; Said Nefisi, *Tarih-i Temeddün*, I, 89; Kalkaşendi, *Subhu'l-A'ş'a*, IV, 357; İstahrî, s. 108; Marquart, *Eranşehr*, s. 108.

<sup>11</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 321; Yakut, I, 129; Kudame, *Harac*, 378; Belâzurî, *Fütuh*, s. 321; Yakut, I, 129; Kudame, *Harac*, 378.

<sup>12</sup> Kalkaşendi, *Subhu'l-A'ş'a*, IV, 356; Zambaur, II, 271.

<sup>13</sup> İstahrî, 109; Mes'udi, *Müruc*, I, 198; Belâzurî, *Fütuh*, s. 274; Yakut, III, 253; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar*, s. 55; Minorsky, V., *A History of Sharvan And Darband*, Cambridge 1958, s. 86.

<sup>14</sup> Taberî, V, 142; Hubeys, II, 368; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, III, 28; H. Dursun Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul 1976, s. 8.

Şehrbaraz'ın eman dilemesi üzerine, Derbend sulh yoluyla İslam hâkimiyetine alınmış oldu.<sup>1</sup> Derbend'in alınması, stratejik konumundan dolayı Müslümanlara daha geniş bir sahaya ulaşmalarına imkân verdi ve düşmanlara karşı bir askeri garnizon olarak kullanılmaya başlandı.<sup>2</sup>

Suraka İbn Amr, Derbend zaferinden sonra Güney Kafkasya ve Ermeniyede fetihlerde bulunmak üzere, Bukeyr İbn Abdullah'ı, Habib İbn Mesleme'yi Huzeyfe İbn el-Esîd'i ve Selman İbn Rabia'yı görevlendirildi.<sup>3</sup> Hem coğrafi ve hem de nüfus yapısı bakımından önemli bir konuma sahip olan bölgenin İslam hâkimiyetine alınması, Müslümanlara siyasi, askeri ve ekonomik yönden büyük imkânlar sağlayacaktı. 22/643 yılında, Halife Ömer, Huzeyfe İbn el-Yeman'ı Azerbaycan valiliğinden alarak, yerine Utbe İbn Ferkad'ı tayin etti.<sup>4</sup>

Hz. Osman (24-35/644-656) dönemi Ermeniyeye ve Azerbaycan coğrafyasında İslam'ın yayılış ve fetih hareketlerinin hız kazandığı bir devirdir.<sup>5</sup> Hz. Osman, Ukbe İbn Ferkad'ı Azerbaycan valiliğinden azledince, bu ülke halkı yapmış oldukları anlaşmayı bozup, vergilerini ödemez oldular. Bunun üzerine Hz. Osman, Velid İbn Ukbe'yi Azerbaycan üzerine sefere gönderdi. İslam ordusu karşısında başarılı olmayacağını anlayan Azerbaycan halkı, yeniden anlaşma teklifinde bulundu ve eski anlaşma yeniden onaylandı.<sup>6</sup>

Hz. Osman zamanında Habib İbn Mesleme ve Selman İbn Rabia eliyle Arran bölgesinde önemli fetihler gerçekleştirilmiştir. "Habib er-Rumi" denilen<sup>7</sup> Habib İbn Mesleme, Dvin'in fethinden sonra (19-21/640-642), burada karargâhını kurmuş ve etraftaki yerleşim merkezlerini İslam hâkimiyetine davet etmişti.<sup>8</sup> Habib İbn Mesleme, Arran'dan sayılan Tiflis'i fethederek, halkına eman-name vermiştir.<sup>9</sup>

Selman İbn Rabia ilk olarak, Beylekan üzerine yürüdü<sup>10</sup> ve çoğunluğunu Yahudilerin oluşturduğu Beylekan halkı, eman diledi. Kendilerine eman verilen Beylekan halkı, yılda belli miktarda haraç ödemeyi kabul etti.<sup>11</sup> Daha sonra ilerlemeye devam eden Selman İbn Rabia bu seferi esnasında, Şeki ile beraber Meskean, Uz-Ud, Mesiran, Harhilyan, Tabar gibi, Arran'a ait kent ve kasabaları da fethetti. Fethedilen yerler

<sup>1</sup> Taberî, V, 144; İbn Hubeys, II, 368-369; Minorsky, *Sharvan*, s. 18.

<sup>2</sup> Minorsky, *Sharvan*, s. 18; M. Şit Hattab, *Kadetu Fethi Biladi Faris*, s. 213

<sup>3</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 282; İbn Hubeys, I I, 369; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, III, 34; A. Bakıhanov, *Gülistan-ı İrem*, nşr. Abdülkerim Ali ve diğerleri, Bakü 1970, s. 45; M. Şit Hattab, *Kadetu Fethi Biladi Faris*, s. 212

<sup>4</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 322; Yakut, I, 129.

<sup>5</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 162; Halife İbn Hayyat, I, 134.

<sup>6</sup> Taberî, V, 246; Belâzurî, *Fütuh*, s. 323; Yakut, I, 129; Kudame, *Harac*, s. 379; İbnü'l-Fakih, *Buldan* 282; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, III, 83; İbnü'l-İmad, Abdullhay el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, I-VIII, Beyrut 1988, I, 38.

<sup>7</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 277.

<sup>8</sup> Baleyev, s. 122; K. L. Astarcıyan, *Târihu'l-Ümmeti'l Ermeniyeye*, Musul 1951, s. 163.

<sup>9</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 168; Belâzurî, *Fütuh*, s. 283; Yakut, II, 36; İbnü'l-Fakih, *Buldan*, s. 293; Bakıhanov, *Gülistan*, s. 10; Togan, Zeki Velidi, "Arran", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1978, I, 597; M. Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 452.

<sup>10</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 285; Halife İbn Hayyat, I, 139; İbnü'l-Fakih, *Buldan*, s. 293.

<sup>11</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 285; İbn A'sem El-Küfi, Ebu Muhammed Ahmed (314/926), *Kitâbu'l-Fütuh*, I-IV, Beyrut 1986, II, 111; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 82.

içinde en önemlilerinden biri Gence şehriydi. Selman İbn Rabia, bu bölgede daha birçok yerin İslam hâkimiyeti altına alınmasını sağlamıştır.<sup>1</sup>

Halife Osman zamanında da Arran hükümdarı Sparapet Cavanşir, Müslümanlara karşı başlattığı amansız mücadelesini sürdürdü. Kardeşi Varaz Trdat'la Arran-şah unvanını kullanan Cavanşir, İslam orduları Arran'a girdiklerinde, bunlara karşı kıyasıya mücadele vermişti.<sup>2</sup> Bu mücadelelerine rağmen İslam ordularına karşı başarılı olamayan Cavanşir, 654 yılında Bizans İmparatoru II. Konstans'la (641-668) ve Doğu Ermenistan hâkimi Theodoros Rştuni ile de bir ittifak kurmuş bulunuyordu.<sup>3</sup> Ancak Arran hâkimi, bütün bu girişimlerine rağmen, Müslümanlar karşısında bir netice alamadı ve Müslümanlara boyun eğmekten başka çıkar yol bulamadı.<sup>4</sup>

Hız. Osman zamanında özellikle Ermeni toplumu, artık Müslümanlarla mücadele etmenin mümkün olmadığını anlamışlardı.<sup>5</sup> Bölge halkı için İslam hâkimiyetini kabul etmekten başka yol kalmamıştı. Zaten, Ermeniler ve Kafkas toplumları, geçmişte Sâsânî yahut Bizans idaresinden memnun değillerdi.<sup>6</sup> Ermeniyeye ve Azerbaycan'da Müslümanlara karşı mücadele eden Doğu Ermenistan yöneticisi Theodoros Rştuni daha sonra İslam ordularının yanında yer alınca, II. Konstans da, onu ordu komutanlığından azlederek, yerine Smbat Bagratuni'yi atadı. Bunun üzerine Halife Osman, Theodoros Rştuni'yi Ermeniyeye ve Azerbaycan genel valiliği ile görevlendirdi. (654-658).<sup>7</sup>

Hız. Osman, 30/650 yılında Velid İbn Ukbe'yi Kûfe valiliğinden azlederek, yerine Said İbn el-As'ı tayin etti.<sup>8</sup> 29/649 yılında, Azerbaycanlılar İslam hâkimiyetine karşı ayaklanarak, verdikleri sözden geri döndüler. Bunun üzerine Azerbaycan'a gelen Said İbn el-As, isyanları bastırarak İslam hâkimiyetini yeniden sağladı.<sup>9</sup> Said İbn el-As'ın ordusunda Hız. Hasan ve Hüseyin'le beraber Abdullah İbn Abbas, Abdullah İbn Ömer İbn Hattab, Abdullah İbn Amr İbn el-As, Abdullah İbn Zübeyr gibi meşhur sahabiler de bulunmakta ve bunlar da Azerbaycan'ın ihyasında görev ifa etmekteydiler.<sup>10</sup>

Halife Osman, sırasıyla Azerbaycan ve Ermeniyeye valiliğine Selman İbn Rabia'yı Huzeyfe İbn el-Yeman'ı Muğire İbn Şu'be'yi, ve son olarak da el-Eş'as İbn Kays el-Kindi'yi vali olarak tayin etti.<sup>11</sup> Hız. Osman zamanında, Azerbaycan ve Ermeniyeye'de önemli fetihler gerçekleştirilmiş, hâkimiyet ve istikrar sağ-

<sup>1</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 285; İbnü'l-Fakih, *Buldan*, s. 293; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, III, 85; Yakut, I, 277.

<sup>2</sup> Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 72-74; A. Özeydin, "Arran". *DIA*, III, 394.

<sup>3</sup> Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 75-76; Oman, *The Byzantine Empire*, s. 166.

<sup>4</sup> Balejev, s. 123; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 77

<sup>5</sup> Astarciyan, s. 164

<sup>6</sup> Astarciyan, s. 145; Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 63

<sup>7</sup> Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 60; Astarciyan, s. 164.

<sup>8</sup> Halife İbn Hayyat, I, 141; Belâzurî, *Fütuh*, s. 459; Wellhausen, *En Eski*, s. 98.

<sup>9</sup> Halife İbn Hayyat, I, 139; Taberî, V, 209 vd.; Belâzurî, *Fütuh*, s. 459; Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, s. 9.

<sup>10</sup> Taberî, I, 2838; Halife İbn Hayyat, I, 139; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, III, 109.

<sup>11</sup> Taberî, V, 336; Ya'kubi, *Tarih*, II, 68; Belâzurî, *Fütuh*, s. 288; İbn A'sem, II, 346; Diyarbekri, Hüseyin İbn Muhammed, *Târihu'l-Hamis fi Ahvâli'n-Nefis*, Mısır 1283, *el-Hamis*, II, 289; Zambaur, II, 272.

lanmıştır. Azerbaycan'da bundan sonra, İslamiyet'in yayılmasına ve öğretimine gayret edilmiştir.<sup>1</sup>

Hız. Ali (35-40/656-661) döneminde Muaviye, Hız. Ali'nin elini zayıflatmak için Habib İbn Mesleme komutasındaki İslam ordusunu, Gürcistan ve Ermeniye'den geri çekti. Müslümanlar arasındaki ihtilafı kaçırılmaması gereken bir fırsat olarak gören Bizanslılar, 37/657 yılında Gürcistan ve Kafkasya'nın bazı bölgelerine ordular göndererek buralarda hâkimiyeti yeniden sağladılar.<sup>2</sup>

Muaviye, kendisinin sebep olduğu bu durum karşısında, Bizans İmparatoru II. Konstans ile vergi vermek şartıyla anlaşma yapmak zorunda kaldı. Müslümanların, Rumlarla yaptığı bu ilk anlaşmaya göre, II. Konstans, Müslümanların elinde bulunan yerlere karşı savaşlarını durduracaktı.<sup>3</sup>

Hız. Ali, Azerbaycan valiliğine önce Said İbn Sariye el-Huzai'yi, sonra el-Eş'as İbn Kays el-Kindi'yi tayin etti.<sup>4</sup> Eş'as İbn Kays'ın valiliği sırasında Müslümanlar, Azerbaycan'ın muhtelif şehirlerine yerleştirildi. İslamiyet'in yayılması hızlandı ve Erdebil'de ilk mescit bu dönemde inşa edildi.<sup>5</sup> Eş'as İbn Kays, ayrıca "Ehl-i Ata ve Divan" mensubu olan Müslümanları fethettiği yerlere yerleştirerek onlara, halkı İslam'a davet etmelerini emretti.<sup>6</sup>

Hız. Ali döneminde, Hız Osman'ın şehit edilmesinden sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan kaos ve karmaşadan dolayı, diğer coğrafyalarda olduğu gibi Azerbaycan'da da fetihler durdu. Bununla birlikte fethedilen yerlerde İslam'ın daha iyi öğrenilmesi ve yaşanılması için eğitim faaliyetleri artmıştır. Hız. Ali bu konulara daha çok ehemmiyet vermiş ve fethedilen yerlerdeki insanların yetiştirilmesine gayret edilmesini istemiştir.<sup>7</sup>

Bir ara görevden alınan Eş'as İbn Kays, Hız Ali tarafından yeniden Azerbaycan valiliğine getirilince büyük iskân hareketinde bulundu<sup>8</sup> İslamiyet'in Azerbaycan'da yayılmasında 36/656 yılı başlarında gerçekleşen bu iskânın önemi büyük oldu<sup>9</sup> ve çok sayıda Azerbaycanlı Müslüman olarak Kur'an okumayı öğrenmişlerdir. İlk Müslüman aileler Azerbaycan'da iskân edilince, bunların Basra, Kufe ve Şam gibi değişik şehirlerde bulunan akrabaları da buraya gelmeye başladılar. Böylece yerli halk ile yeni gelen Müslümanlar arasında ilişkiler kurulmaya başladı.<sup>10</sup> Ortaya çıkan bu yeni ilişkilerle Azerbaycanlıların İslam'ı ve Müslümanları tanıma imkânları doğdu.

## **2. EMEVÎLER ZAMANINDA AZERBAJYCAN**

### **2. 1. Muaviye ve Yezid Döneminde Azerbaycan (40-63/660-683)**

<sup>1</sup> Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/4, 348

<sup>2</sup> Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 64-66

<sup>3</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 217; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 109; Oman, *The Byzantine Empire*, s. 170; Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 65.

<sup>4</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 458; Zambaur, II, 271.

<sup>5</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 460; Necdet Hammaş, *el-İdare fi'l-Asri'l-Emevî*, Beyrut, t.y., s. 49; Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/5, 437

<sup>6</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 324-25; Kudame, *Harac*, s. 379.

<sup>7</sup> ed-Dineveri, *el-Ahbar*, s. 156.

<sup>8</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 460.

<sup>9</sup> Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/5, 437.

<sup>10</sup> Belâzurî *Fütuh*, s. 460; İbnü'l-Fakih, *Buldan*, s. 284; Balejev, s. 128.

Hulefâ-yı Râşidîn'in dördüncü halifesi Hz. Ali döneminde, İslam dünyası büyük bir karmaşa ve kargaşanın içine düşmüş, meydana gelen sosyal ve siyasi olaylar Müslümanların birbiriyle savaşması gibi istenmeyen hadiselerin yaşanmasına sebep olmuştu. Müslümanların yönetim merkezinde ortaya çıkan istikrarsız durum, İslam coğrafyasının uzak bölgeleri başta olmak üzere birçok yerinde yönetim boşluğunun doğmasına imkân vermişti. Bunu değerlendirmek isteyen dış tehlikelerin en büyüğü olan Bizans'a karşı Muaviye, vergi vermek suretiyle II. Konstants'la anlaşmak zorunda kalmıştı.<sup>1</sup>

"Birlik yılı" diye anılan 41/661 yılında, Hz. Hasan'ın, hilafetten feragatiyle, Muaviye, hilafet makamında tek başına kalmıştı (41-60/661-680). Siyasi istikrarın bu şekilde oluşması, bir müddetten beri durmuş olan fetihlerin yeniden başlamasına ve yeni yerlerin kazanılmasına imkân hazırladı.<sup>2</sup> Ortaya çıkan bu durum Azerbaycan bölgesinde de kendini gösterdi. Muaviye, akrabasından Abdullah İbn Hatim el-Bahili'yi, Ermeniyeye ve Azerbaycan valiliğine tayin etti. Abdullah'tan sonraki vali Abdülaziz İbn Hatim Azerbaycan'da geniş bir imar faaliyeti başlattı. Ermeniyeye'nin başkenti Dvin tahkim edilerek burada bulunan mescit büyütüldü. Bölgede meydana gelen savaşlarda harabe haline dönmüş olan Nahçıvan yeniden kuruldu ve Berdea şehri tamir edildi.<sup>3</sup>

Muaviye döneminde, Hazarların Arran'a yaptıkları ilk saldırı, 42/662 yılında meydana geldi ve Arran hükümdarı Cavaşir, Hazar ordusunun bu saldırısına karşı koyabildi. Ancak Hazarlar iki yıl sonra daha kuvvetli ve büyük bir ordu ile yaptıkları seferde, Kür nehrini geçerek, Aras'a kadar ilerlemeyi başardılar. Elde ettikleri galibiyet sonrasında büyük miktarda esir ve ganimet sahibi oldular. Sonuçta bölgenin hâkimiyeti Hazarların eline geçti ve Arran, Hazarlara bağlı duruma geldi. Meydana gelen olaylar karşısında çaresiz kalan ve Bizans'tan gelmesini beklediği yardımdan umidini kesen Cavaşir, son çare olarak İslam devletine müracaat etmek ve desteğini almak yoluna baktı. Cavaşir böylece hem Müslümanlara karşı kendi topraklarını emniyet altına almayı hem de Hazarlılara karşı yeni bir müttefik bulmayı hedefliyordu.<sup>4</sup>

Muaviye'nin kendisinden sonra oğlu Yezid'i veliaht bırakması, hilafet kurumunda ve Müslüman toplumunda birçok problemin doğmasına sebep oldu. Hz. Hüseyin'in Yezid'in halifeliğine muhalefet etmesi ve bunun ümmetin ileri gelenleri tarafından desteklenmesi merkezi yönetimde büyük zafiyetleri ortaya çıkardı. Bütün bunlar da İslam dünyasının diğer yerlerinde olduğu gibi, Azerbaycan coğrafyasında da Müslümanların askeri gücünü zayıflattı ve yönetim boşluklarını oluşturdu.<sup>5</sup>

## **2.2. Abdülmelik İbn Mervan Döneminde Azerbaycan (65-86/685-705)**

Emevî hilafetinin yükseliş ve altın çağ dönemi, Abdülmelik İbn Mervan'ın halife olmasıyla başlar ve bu dönem İslam devletinin en parlak dönemlerinden biri

<sup>1</sup> Oman, *The Byzantine Empire*, s. 170; Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 65-66.

<sup>2</sup> Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 67.

<sup>3</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 288.

<sup>4</sup> Balejev, s. 123; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 76-77; Oman, *The Byzantine Empire*, s. 169; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 109

<sup>5</sup> Balejev, s. 124; Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 69



olarak tanımlanır<sup>1</sup> Ancak Abdülmelik halife olduğu zaman Bizanslılar, daha önce kaybettikleri Azerbaycan, Arran, Ermeniyeye ve Gürcistan'ı geri alma teşebbüsleri içindeydi.<sup>2</sup> Ayrıca Abdülmelik döneminin ilk yıllarının en büyük iç problemini Muhtar'ın-Sakafi olayı oluşturuyordu. Muhtar, hilafet ve ehlibeyt meselesinde önce Abdullah İbn Zübeyr'e yaklaşmak istedi. Ondan aradığı ilgi ve iltifatı göremeyince Kufe'ye giderek orada teşkilatlanmaya başladı. İbrahim İbn Malik el-Eşter'i de yanına alan Muhtar'ın-Sakafi, Kûfe'de ayaklanarak Muhammed İbn el-Hanefiyye'nin vekili olduğunu söyleyerek halka kendisine bey'at etmeleri çağrısında bulundu.<sup>3</sup> Kısa zamanda büyük taraftar toplayan Muhtar'ın-Sakafi, Kûfe'de istediği yönetimi oluşturdu ve İsfahan, Rey, Azerbaycan, Ermeniyeye, Arran ve el-Cezire'yi de yönetimi altına aldı.<sup>4</sup>

Muhtar'ın varlığı ve etkinliği çok uzun sürmedi. Özellikle onun varlığından rahatsız olan Mekke'de halifeliğini ilan etmiş olan Abdullah İbn Zübeyr, kardeşi Mus'ab İbn Zübeyr'i onun üzerine gönderdi. 14 Ramazan 67/3 Nisan 687 tarihinde yapılan savaş sonunda Muhtar'ın-Sakafi öldürüldü.<sup>5</sup>

Abdülmelik döneminin ilk yıllarında, Muhtar'ın-Sakafi ve Abdullah İbn Zübeyr muhalefetleri başta olmak üzere ülke içindeki problemler, devlet yönetimini çok zora sokmuştu. Bu durumu fırsat bilen Bizanslılar ise Müslümanların elindeki yerlere karşı saldırılarını artırmışlar, bilhassa Bizans'ın Kafkasya siyaseti, Abdülmelik b. Mervan'ın, II. Justinianus ile anlaşma yapmak zorunda bırakmıştı. Bu anlaşmanın maddelerinden biri de, Ermeniyeye ve Gürcistan bölgesinden toplanan verginin iki devlet arasında paylaşılmasıydı.<sup>6</sup>

Devlet içindeki problemlerin üstesinden gelmesini bilen halife Abdülmelik, Bizans'a karşı seferleri yeniden başlattı. Diğer bölgelere olduğu gibi Azerbaycan coğrafyasına da yeni görevlendirmelerde bulundu. Halife, Irak ordu komutanı olarak kardeşi Muhammed İbn Mervan'ı, Ermeniyeye ve el-Cezire'ye görevlendirdi (73/992-93).<sup>7</sup> Azerbaycan, el-Cezire ve Ermeniyeye valiliği uhdesinde birleştirilen Muhammed İbn Mervan, bu üçünü birden idare etmeğe başladı. Bir idari düzenleme yaparak yerli idarelerin yetkilerini azalttı ve bir kısmını tamamen ortadan kaldırdı. Bölgede, Ermeni ve Rum ordularını da yenilgiye uğratan İslam ordusu komutanı Muhammed, birçoklarını kılıçtan geçirerek, ele geçirdiği esirleri, bilhassa Ermeni liderlerini, beraberinde Nahçıvan'a götürdü.<sup>8</sup> Bütün bu başarılar sonucunda,

<sup>1</sup> Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasi*, II, 185.

<sup>2</sup> Ebu Zür'a, *Tarih*, I, 192; Belâzurî, *Fütuh*, s. 177, 194-195; Mes'udi, *Müruc*, I, 91-98; Makdisi, *Mutahhar İbn Tâhir (355/965), el-Bed' ve't-Târih*, nşr. M. CL. Huart, I-VI, Paris 1899, VI, 22-36; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, IV, 175; Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasi*, II, 104; Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 70.

<sup>3</sup> Mes'udi, *et-Tenbih*, s. 270; Makdisi, *el-Bed'*, VI, 19.

<sup>4</sup> İbn A'sem, VI, 266; ed-Dineveri, *el-Ahbar*, s. 299; Makdisi, *el-Bed'*, VI, 20; Ahmet Ağrakça, *Emeviler Döneminde Kıyamlar*, İstanbul 1994, s. 164.

<sup>5</sup> Taberî, VI, 686; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, IV, 249.

<sup>6</sup> Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 121; Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 70; Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasil*, II, 105, 173; Balejev, s. 124

<sup>7</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 465; İbn A'sem, VI, 402; Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasi*, II, 272; Zambaur, II, 272; Wellhausen, *Arap Devleti*, s. 102.

<sup>8</sup> İbn A'sem, VI, 403.

Ermeniye ve Arran'da, İslam hâkimiyeti tam bir istikrara kavuştu. <sup>1</sup> Elde edilen istikrarın devamı ve bölgenin Müslüman nüfusunu artırmak için geçmiş dönemlerde olduğu gibi Abdülmelik İbn Mervan zamanında da, Şuayb İbn Malil idaresinde Beni Tağlib kabilesinden iki bin kişilik bir aile Azerbaycan'a yerleştirildi. <sup>2</sup>

### **2. 3. Velid İbn Abdülmelik Döneminde Azerbaycan (86-96/705-715)**

Abdülmelik b. Mervan'dan sonra hilafete oğlu Velid b. Abdülmelik (86-99/705-715) geçti. Onun dönemi, Emevî devleti için zirve dönemi temsil eder. Bundan dolayı içte ve dışta büyük başarılarla ulaşımlardır. Bu aynı zamanda Azerbaycan ve civarında Hazarlarla tutarlı bir şekilde mücadelelerin de başlama tarihidir. Yeni halife stratejik önem taşıyan Azerbaycan ve çevresine daha fazla önem vermiş ve bu bölgede tek söz sahibi olmanın yollarına başvurmuştur. Bu istenilen neticenin elde edilmesi de Hazarlarla güçlü bir şekilde mücadele etmeyi kaçınılmaz kılmıştır. <sup>3</sup>

Halife Velid İbn Abdülmelik, Azerbaycan coğrafyasında hedeflerini gerçekleştirebilmek için 91/709 yılında amcası Muhammed İbn Mervan'ı valilikten azlederek yerine kardeşi Mesleme İbn Abdülmelik'i tayin etti. <sup>4</sup> Hazarların her yıl Azerbaycan bölgesine yaptıkları saldırılar, bölge insanını bezdirmiş, onların büyük miktarda can ve mal kayıplarına sebep olmuştu. Yeni vali Mesleme İbn Abdülmelik, bölgenin içinde bulunduğu durum karşısında ikinci Derbend seferini yapmak zorunda kaldı. <sup>5</sup> Kırk bin kişilik ordusuyla Derbend'e varan Mesleme İbn Abdülmelik, bu taraflarda bulunan bazı şehir ve kaleleri de ele geçirdi. <sup>6</sup>

Halife Velid b. Abdülmelik'in ölümünden sonra yerine kardeşi Süleyman İbn Abdülmelik (96-99/715-717) geçti. Onun döneminde Azerbaycan'da dikkate değer bir değişiklik yaşanmadı. Sadece Süleyman b. Abdülmelik'in zamanında da Hazar savaşlarının yeniden başladığı ve bu savaşların özellikle Derbend üzerinde yoğunlaştığı görüldü. <sup>7</sup> Süleyman İbn Abdülmelik'in Azerbaycan'la ilgili faaliyetlerinden biri de Azerbaycan, Ermeniye ve el-Cezire valiliğine fıkıhta derin bilgi sahibi olan Adıyy İbn Adıyy İbn Umeyr'i, getirmesidir. <sup>8</sup>

### **2. 4. Ömer İbn Abdülaziz Döneminde Azerbaycan (99-101/717-720)**

Halife Süleyman İbn Abdülmelik'in ölümü üzerine Safer 99/Ekim 717'de Ömer İbn Abdülaziz'e bey'at edildi. <sup>9</sup> Ömer İbn Abdülaziz, yumuşak huyu, adaleti, barışı tercih etmesi, ülkelerin fethedilmesinden çok gönüllerin fethedilmesine gayret göstermesi, şimdiye kadar uygulanan mevali politikasını terk ederek Müslümanlar arasında eşitliği esas alması, zımmilere karşı hoşgörülü olması ve başta vergi olmak üzere kamu yararına yaptığı ıslahat hareketleriyle tanınır. Ülke yönetiminde takip

<sup>1</sup> Fayiz Necib, *el-Fütuhât*, s. 75.

<sup>2</sup> Togan, "Azerbaycan", *İA*, II, 95.

<sup>3</sup> Halife İbn Hayyat, s. 232; Baleyev, s. 126; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 105

<sup>4</sup> Halife İbn Hayyat, s. 235; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, IV, 555; Diyarbekri, *el-Hamis*, II, 313; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 105

<sup>5</sup> Bakıhanov, *Gülîstan*, s. 74.

<sup>6</sup> Taberî, VII, 355-; Halife İbn Hayyat, s. 235; Diyarbekri, *el-Hamis*, II, 313; Bakıhanov, *Gülîstan*, s. 46; Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, s. 28

<sup>7</sup> Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 106

<sup>8</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 289.

<sup>9</sup> Abdülmün'im, *et-Tarîhu's-Siyasi*, II, 256-57.

ettiği bu anlayışı, göreve tayin ettiği valilerine de tavsiye etmiş, bu konuda tavizkar davranışlara asla müsaade etmemiştir.<sup>1</sup>

Ömer İbn Abdülaziz her ne kadar kendisi sulhu tercih etmişse de bu her zaman onun istediği gibi olmamıştır. Özellikle Hazarlar, halife değişiminden istifade etmek istemişler, İslam topraklarına karşı büyük çapta hücumlarına başlamışlardır. Önerilerine çıkan yerleri yakıp yıkan Hazarlar, Arran'ı geçerek, Güney Azerbaycan'a kadar ilerlediler.<sup>2</sup> Gelişmeleri yakından takip eden Ömer İbn Abdülaziz, derhal gerekli tedbirleri alarak, daha önce halife Velid b. Abdülmelik tarafından da görevlendirilen Abdülaziz İbn Hatim el-Bahili'yi, Ermeniyeye ve Azerbaycan valiliğine tayin etti.<sup>3</sup> Hazarlar, 99/717 yılında Azerbaycan'a saldırdılar ve burada birçok insanı öldürerek, mallarına el koydular. Ömer İbn Abdülaziz, hazırladığı askeri kuvvetle Abdülaziz İbn Hatim el-Bahili'yi Hazarların üzerine gönderdi. el-Bahili, Hazarlarla yaptığı mücadelede galip gelerek onların çoğunu kılıçtan geçirdi ve elde ettiği esirlerden de elli tanesini halife Ömer b. Abdülaziz'e gönderdi.<sup>4</sup>

Ömer İbn Abdülaziz'in, Ermeniyeye ve Azerbaycan'a vali tayinlerinde sık sık değişiklik yaptığı görülür. Bu göreve ilk olarak Abdülaziz İbn Hatim tayin edildi ve büyük hizmetlerde bulundu.<sup>5</sup> Bunun, Halife tarafından azliyle, yerine daha önce de bu görevde bulunmuş olan Adıyy İbn Adıyy el-Kindi getirildi.<sup>6</sup>

## **2. 5. Yezid İbn Abdülmelik Döneminde Azerbaycan (101-104/720-724)**

Yezid İbn Abdülmelik dönemi Emevî devletinin en sıkıntılı dönemlerinden birini oluşturur. Onun saray hayatına olan düşkünlüğü, ülke içinde ve dışında birçok olayın çıkmasının nedeni oldu. Özellikle bu dönemin dış siyasetinin en hareketli geçtiği yerlerden birini Azerbaycan ve Ermeniyeye coğrafyası oluşturdu. Hazarlar, bu dönemde daha güçlü saldırılara geçtiler. Bölgedeki birçok Türk kabilelerini de yanlarına alan Hazarlar, 104/722 yılında, yaklaşık otuz bin kişilik bir orduyla Arran ve Azerbaycan üzerine yürüdüler. Arkasından bu güçlü ordu ile Ermeniyeye'yi de istila ettiler.<sup>7</sup>

Yezid İbn Abdülmelik, tecrübeli komutanlardan Cerrah İbn Abdullah el-Hakemi'yi Azerbaycan ve Ermeniyeye valiliğine tayin ederek, yirmi beş bin kişilik bir orduyla, Hazarlar üzerine gönderdi. Cerrah İbn Abdullah, komutasındaki orduyla birlikte Derbend'e vardı.<sup>8</sup> Hazar ordusunun başında bulunan Hakan'ın oğlu Barçık<sup>9</sup> kırk bin kişilik ordusuyla Arran nehri üstünde Cerrah İbn Abdullah'ın komutasındaki

<sup>1</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 301; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut 1957-60, V, 251;

Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasi*, II, 225-269; Ahmet Ağırakça, *İslam'da İlk Tecdid Hareketi ve Ömer İbn Abdülaziz*, İstanbul 1995, s. 61 vd.

<sup>2</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 43; Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasi* II, 298, 126; Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, s. 25.

<sup>3</sup> İbn Asem, VII, 239; Astarcıyan, s. 66

<sup>4</sup> Taberî, VII, 457; Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasi*, II, 298; Ya'kubî, *Tarih*, II, 302; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 43.

<sup>5</sup> İbni A'sem, VII, 239; Bakıbanov, *Gülistan*, s. 47; Astarcıyan, s. 66; Ağırakça, *Ömer İbn Abdülaziz*, s. 111.

<sup>6</sup> İbn A'sem, VII, 239.

<sup>7</sup> İbni A'sem, VII, 260; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 105; Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasi*, II, 298; D. M.; Dunlop, *The History of The Jewish Khazars*. New York, (t. y), s. 60.

<sup>8</sup> İbn Asem, VII, 261.

<sup>9</sup> İbn A'sem, VII, 261; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 107; Dunlop, *Khazars*, s. 63.

İslam ordusuyla karşılaştı.<sup>1</sup> Burada meydana gelen savaşta, Hazarlar yenilgiye uğrayarak, ağırlıklarını bırakıp canlarını kurtarmak için kaçmak zorunda kaldılar. Bunları takip eden Müslümanlar, çok sayıda düşman askerini öldürdü veya esir aldı.<sup>2</sup>

## 2. 6. Hişam İbn Abdülmelik Döneminde Azerbaycan (105-124/724-743)

II. Yezid'den sonra devletin başına cimriliği ile meşhur olan Hişam b. Abdülmelik geçti. (105-124/724-743). Onun göreve başladığında, Azerbaycan ve Ermeniye valiliğinde II. Yezid tarafından tayin edilmiş olan Cerrah İbn Abdullah bulunuyordu. Hişam İbn Abdülmelik, onu görevinde bıraktı ve Hazarlarla mücadelesini sürdürebilmesi için Şam ordusundan takviye güç göndereceğini bildirmiştir.<sup>3</sup>

Halife Hişam'dan görevi ve desteği alan Cerrah İbn Abdullah, 106/724 yılında, Ermeniye'de gazalarda bulundu. Hazar ülkesine geçen Cerrah İbn Abdullah, Alları halkıyla barış imzalayarak, bunları haraç ve cizyeye bağladı.<sup>4</sup>

107/725 yılında, halife Hişam İbn Abdülmelik, Azerbaycan ve Ermeniye valisi Cerrah İbn Abdullah'ı azlederek, yerine kardeşi Mesleme İbn Abdülmelik'i tayin etti.<sup>5</sup> Mesleme İbn Abdülmelik, bu sırada Anadolu'da gazalarla meşgul olduğu için görev yerine kendi gitmedi ve vekil olarak Haris İbn Amr et-Tai'yi gönderdi.<sup>6</sup>

Mesleme İbn Abdülmelik, Azerbaycan ve Ermeniye valisi olarak, ilk seferini 109/727 yılında bizzat Hazarlar üzerine yürüyerek yaptı ve savaş sonunda büyük miktarda ganimet ve esirlerle döndü.<sup>7</sup> Bir yıl sonra Mesleme İbn Abdülmelik, 110/728 yılında Hazarlar üzerine yeniden yürüyüşe geçti.<sup>8</sup> Olumsuz hava şartlarına rağmen gerçekleştirilen bu sefer sonunda da Hazarlarla karşılaşan Mesleme İbn Abdülmelik, yaptığı savaşta yine galip gelerek, Hazar ordusunu dağıttı.<sup>9</sup>

111/729 yılında halife, Mesleme İbn Abdülmelik'i görevinden azlederek, Ermeniye ve Azerbaycan valiliğine, Hazar savaşlarında tecrübe kazanmış olan Cerrah İbn Abdullah'ı, yeniden tayin etti.<sup>10</sup> Cerrah İbn Abdullah, görev kendisine tebliğ edilir edilmez, sefer için hazırlıklara başladı. Hazırladığı ordu ile vakit kaybetmeden Hazar ülkesine yürüyen Cerrah, el-Beydâ şehrini ele geçirdi.<sup>11</sup>

Hazarlar, Müslümanlar karşısında aldıkları bu yenilgilerden dolayı çok müteessir oldular. Bu mağlubiyetleri unutturacak ve büyük bir zaferi elde ettirecek hazırlıklara başladılar. Bu amaçla Hakan'ın oğlu Barçık Müslümanlara karşı büyük bir ordu hazırlama kampanyası başlattı ve diğer Türk kavimlerinin de yardımlarıyla,

<sup>1</sup> Bakıhanov, *Gülistan*, s. 48; Minorsky, *Sharvarı*, s. 95.

<sup>2</sup> İbn A'sem, VII, 261; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 112; Halife İbn Hayyat, *Tarih*, s. 257; Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, s. 27.

<sup>3</sup> İbn A'sem, VII, 264, 266; Halife İbn Hayyat, s. 259.

<sup>4</sup> Halife İbn Hayyat, s. 263; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 125; Abdülmün'im, *et-Tarihü's-Siyasi*, II, 299; Diyarbekri, *el-Hamis*, II, 319; Mirhand, Mir Muhammed İbn Seyyid Burhanuddin (904/1498), *Târih-i Ravzatu's-Safa*, I-X, Tahran 1338, III, 333.

<sup>5</sup> Ya' kubî, *Tarih*, II, 317; Belâzurî, *Fütuh*, s. 290; İbnü'l-Esir, *el Kamil*, V, 125.

<sup>6</sup> Taberî, VII, 565; Halife İbn Hayyat, s. 264; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 119; Diyarbekri, *el-Hamis*, II, 319.

<sup>7</sup> Halife İbn Hayyat, s. 266; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 145; Bunyatov, *Azerbaycan*, s. 107-108.

<sup>8</sup> Taberî, VII, 576; Halife İbn Hayyat, s. 266; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 129.

<sup>9</sup> Taberî, VII, 576; Halife İbn Hayyat, *Tarih*, s. 266.

<sup>10</sup> Taberî, VII, 590; Halife İbn Hayyat, 267; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 158; Diyarbekri, *el-Hamis*, II, 319.

<sup>11</sup> Halife İbn Hayyat, s. 267; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, I, 144; Bakıhanov, *Gülistan*, 49; Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/6, 517.

üç yüz bin kişilik bir ordu oluşturuldu.<sup>1</sup> Bu büyük ordu ile Beylekan'ı elde eden Hazarlar, Erdebil ve Ganzak şehirleri de dahil olmak üzere, Güney Azerbaycan üzerine yürüdüler.<sup>2</sup> Hazarlar, bu seferleri sırasında Arran, Şirvan ve Mugân şehirleriyle birlikte, yolları üzerinde bulunan bütün yerleşim merkezlerini talan ettiler.<sup>3</sup> Hazarların bu büyük ordusuna karşı vali Cerrah İbn Abdullah, karşı koymaya çalışmış fakat üç gün süren çetin bir savaşın sonucunda başarılı olamamıştır. Ayrıca başta kendisi ve Müslümanların yanında savaşan Azerbaycanlı Merdan-şah olmak üzere birçok Müslüman da bu savaşta şehit düşmüştür.<sup>4</sup>

Hazarlar önlerine çıkan kuvvetleri yenmeye ve şehirleri yakıp yıkmaya devam ettiler. Müslümanlar için çok önemli bir yer olan Erdebil'i de uzun süre muhasara altına aldılar. İslam askerleri şehri savunmak için büyük gayret gösterecekler de sonunda teslim etmek zorunda kaldılar. Şehre giren Hazar ordusu, buradaki Müslümanlara karşı büyük bir katliam yaparak erkeklerini öldürdü, kadın ve çocuklarını da esir aldı.<sup>5</sup>

Halife Hişam İbn Abdülmelik, İslam ordusunun Azerbaycan'da büyük bir yenilgiye uğradığı haberini alınca, Said İbn Amr el-Haraşi'yi otuz bin kişilik bir kuvvetle Hazarlara karşı gönderdi. Komutasındaki ordusuyla Azerbaycan'a hareket eden Said el-Haraşi, Rakka, el-Cezire ve Erzen üzerinden Ahlat yakınlarına vararak, karargâhını kurdu. Bu sefer esnasında geçtiği yerlerden ve özellikle el-Cezire bölgesinden, İslam ordusuna yeni katılmalar da oldu.<sup>6</sup> Said el-Haraşi güçlenen ordusu ile Ahlat'ı almayı başardıktan sonra yolu üzerinde bulunan birçok kaleyi de ele geçirerek, Berdea'ya vardı.<sup>7</sup> Ordusuyla birlikte Berdea'dan ayrılan el-Haraşi, güneye doğru hareket ederek Hazarlar tarafından muhasara edilmiş olan Versan şehrinin yardımına gitti. Bilgi edinmek üzere gönderdiği adamı yüksek sesle buradaki Müslümanlara, el-Haraşi'nin gelmekte olduğunu, şehri teslim etmemelerini bildirdikten sonra, Hazarlar tarafından yakalanıp öldürüldü.<sup>8</sup> Hazarlar ile savaşmak üzere Versan'a gelen el-Haraşi, şehri Hazarlar tarafından terk edilmiş bir vaziyette buldu.<sup>9</sup> İslam ordusu Hazarları takibini sürdürdü ve onlara Bacervan'da yetişti. el-Haraşi, düşmanın gaflet anını kollayarak ani bir gece baskınıyla, onları mağlup etmeyi başardı. Kazandığı bu zafer ile eski vali el-Cerrah'ın ailesini ve Müslüman esirleri kurtardığı gibi bol miktarda ganimet de elde etti.<sup>10</sup>

İslam orduları karşısında büyük kayıplar veren Barçık, askerlerini yeniden bir araya getirerek, Müslümanlara karşı harekete geçti. Said el-Haraşi komutasındaki İslam ordusu ile Barçık komutasındaki Hazar ordusu Beylekan nehri yakınlarında

<sup>1</sup> İbn A'sem, VII, 276; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 158; Bakıhanov, *Gülistan*, s. 49.

<sup>2</sup> Halife İbn Hayyat, s. 267; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 158.

<sup>3</sup> Kazvinî, *Tarih-i Güzide*, s. 284; Mirhand, *Ravza*, III, 333; Baleyev, s. 127.

<sup>4</sup> Taberî, VII, 593; Belâzurî, *Fütuh*, s. 290; İbn A'sem, VII, 268; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 134; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, I, 145; Kazvinî, *Tarih-i Güzide*, s. 284; 333.

<sup>5</sup> Taberî, VII, 593; Halife İbn Hayyat, s. 268; İbn A'sem, VII, 269; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 108.

<sup>6</sup> İbn A'sem, VII, 271; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 160; Kazvinî, *Tarih-i Güzide*, s. 284.

<sup>7</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 160; Baleyev, s. 127.

<sup>8</sup> İbn A'sem, VII, 273; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 160.

<sup>9</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 160; Mirhand, *Ravza*, III, 334; Bakıhanov, *Gülistan*, s. 49-50; Baleyev, s. 127.

<sup>10</sup> İbn A'sem, VII, 274; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 161; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, I, 145; Bakıhanov, *Gülistan*, s. 50.

karşılaştı. <sup>1</sup> Savaş Hazar ordusunun hezimetini, İslam ordusunun zaferi ile sonuçlandı. Çok sayıda Hazar askeri savaş alanında can verdi. Kaçmayı başarabilenlerin bir kısmını da nehirde boğdular. <sup>2</sup> Bu savaşta kayda değer en önemli husus, Hazar ordusu komutanı, Türk Hakan'ının oğlu Barçık'ın, el-Haraşi tarafından başına indirilen bir darbe sonucu öldürülmüş olmasıdır. <sup>3</sup>

Halife Hişam, 112/730 yılında Azerbaycan ve Ermeniye valiliğine Mesleme İbn Abdülmelik'i, ikinci kez tayin etti. <sup>4</sup> Yeniden bu göreve atanan Mesleme İbn Abdülmelik Şam ve el-Cezire askerlerinden oluşan yirmi dört bin kişilik ordusuyla sefere çıktı ve soğuk bir mevsimde Berdea'ya ulaştı. <sup>5</sup>

Mesleme İbn Abdülmelik, içinde bin Hazar ailesinin bulunduğu Derbend önüne geldi ve kaleyi muhasara altına aldı. Taş ve demir güllerin kullanıldığı muhasaradan bir netice alınamayınca, çok sayıda kestirilen sığır ve koyunların kanları ve karınları şehrin su kaynağına atıldı. Şehir suyunun bozulmasıyla Hazarlar, kaleyi boşaltmak zorunda kaldılar. Şehri bu şekilde almayı başaran Mesleme, şehirde büyük imar faaliyetlerinde bulundu. <sup>6</sup>

Mesleme'nin Derbend'te yaptığı en önemli faaliyetlerinden birisi Şam ve el-Cezire'den getirdiği yirmi dört bin Müslümanı, buraya yerleştirmiş olmasıdır. Derbend'e yerleşen Müslümanlar, burada mensup oldukları şehir adlarını taşıyan camileriyle, yedi mahalle kurdular. <sup>7</sup> Ayrıca Mesleme, başlattığı fetih hareketleriyle bölgede bulunan Kaytak ve Maskat gibi diğer yerleşim yerlerini savaş veya emanla İslam hâkimiyetine aldı. Mesleme, Müslüman Arapları iskân politikasını buralarda da sürdürdü. <sup>8</sup>

Halife Hişam, 114/732 yılında Ermeniye, Azerbaycan ve el-Cezire valiliğinden Mesleme İbn Abdülmelik'i azlederek, yerine amcasının oğlu Mervan İbn Muhammed'i tayin etti. <sup>9</sup> Hazarlar, Müslümanlar karşısında artık başarılı olamayacaklarını ve anlaşmaktan başka çare olmadığını görünce sulh teklifinde bulundular. Mervan bu teklifi Hakan'ın İslamiyet'i kabul etmesi şartına bağladı. İslamiyet bu anlaşmadan sonra Hazarlar arasında yayılmaya başladı. <sup>10</sup>

Mervan, İslam hâkimiyetini ülke genelinde yeniden tesis etti ve bir kısım ma-

<sup>1</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 161 - 162; İbn A'sem, VII, 278; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 109; Bakihanov, *Gülistan*, s. 50; Minorsky, *Sharvan*, s. 15.

<sup>2</sup> İbn A'sem, VII, 278; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 161; Bakihanov, *Gülistan*, s. 50.

<sup>3</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 317; Halife İbn Hayyat, *Tarih*, s. 269; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 162; İbn A'sem VII, 278; Bakihanov, *Gülistan*, s. 50.

<sup>4</sup> Taberî, VII, 594; Halife İbn Hayyat, s. 269; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 162; Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasi*, II, 299; Bakihanov, *Gülistan*, s. 51; Baleyev, s. 127.

<sup>5</sup> Halife İbn Hayyat, s. 269; İbn A'sem, VII, 280; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, I, 144; Bakihanov, *Gülistan*, s. 51.

<sup>6</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 291; İbn A'sem, VII, 287; Baleyev, s. 127.

<sup>7</sup> Minorsky, *Sharvan*, s. 90; Bakihanov, *Gülistan*, s. 51.

<sup>8</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 318; Belâzurî, *Fütuh*, s. 291; Halife İbn Hayyat, s. 270; İbn A'sem, VII, 282; Mes'udi, *Muruc*, I, 216; Mirhand, *Ravza...*, III, 337; Baleyev, s. 127.

<sup>9</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 318; Taberî, VII, 614; Belâzurî, *Fütuh*, s. 292; Halife İbn Hayyat, s. 271; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 177; İbnü'l-İmad, *Şezerat*, I, 147; Diyarbekri, *el-Hamis*, II, 319; Kazvinî, *Tarih-i Güzide*, s. 284; Bakihanov, *Gülistan*, s. 53; Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 78.

<sup>10</sup> Belâzurî, s. 292; İbn A'sem, VII, 290; Kazvinî, *Tarih-i Güzide*, s. 284.

likâneler meydana getirdi. Ermeniye ve Hazar savaşlarında bulunan Mervan İbn Muhammed daha sonra Azerbaycan'a geçti.<sup>1</sup> Emevîler döneminde Azerbaycan'da görev yapan en faal valilerden biri olan Mervan İbn Muhammed, bu ülkenin arazilerini verimli hale getirdi. Yaptığı imar ve bayındırlık işleri ile şehri yeniden ihya eden Mervan, mimari eserleriyle de şehri mamur hale getirdi.<sup>2</sup> Yine bu şehirlerden biri olan Derbend, Müslümanların en önemli garnizonlarından biri haline geldi ve gazalarda bulunmak üzere etrafa gönderilen askeri birliklerin çoğu buradan gönderildi. Ayrıca bu şehir cizye, haraç ve ganimet gibi gelirlerin toplandığı ekonomik bir merkez oldu.<sup>3</sup>

## 2. 7. Mervan İbn Muhammed Döneminde Azerbaycan (127-132/745-750)

Emevîlerin son halifesi ve daha önce bölgenin valiliğini yapmış olan Halife II. Mervan, Azerbaycan ve Ermeniye valiliğine Abdülmelik İbn Müslim el-Ukayli'yi tayin ederek, büyük bir orduyla Haricilere karşı savaşmakla görevlendirdi. Abdülmelik İbn Müslim, yeni görevini icra etmek üzere Berdea'ya geldi. Yeni vali Haricilerle yaptığı savaş sırasında öldürüldü.<sup>4</sup>

Mervan döneminde Emevî devletinin genelinde görüldüğü gibi Azerbaycan da dış problemlerden daha çok içerdeki problemlerle uğraşıyordu. Mervan İbn Muhammed'in Azerbaycan'dan ayrılmasıyla başlayan Harici ayaklanmalar, yöneticileri oldukça rahatsız ediyordu. Hariciler, oluşan yönetim boşluğundan istifade ederek amaçlarına ulaşmak için fırsat kolluyorlar ve ortaya çıkan yeni durumun da lehlerine bir fırsat olduğunu düşünüyorlardı.<sup>5</sup>

## 3. FETHİNDEN SONRA AZERBAJYCAN

Müslümanlar Azerbaycan fetihlerine başladıktan ve orada kalıcı olmayı istedikten sonra iskân ve imar hareketlerine başladılar. Azerbaycan fetihlerinde altı bin kişilik İslam ordu birliği bulunmuştur. Her yıl düzenli olarak değişen bu insanlar iskân için değil, düşmana karşı savunma gücü olarak bulunuyorlardı. Her yıl altı bin kişilik bir değişimin olduğu göz önüne alınırsa on yılda Azerbaycan'a altmış bin Müslümanın geldiği sonucu ortaya çıkar.<sup>6</sup>

Azerbaycan'da Müslüman ailelerin iskân edildikleri alanlar, İslami fetihler gibi, güneyden başlayarak yapıldı. İlk iskânların gerçekleştirildiği şehirlerin başını Erdebil çekmiş ve çoğunluğu Yemenli olan kabileler buraya yerleştirilmişlerdi.<sup>7</sup> Güneyde fethedilen diğer şehirler bunu takip etmiş ve daha sonraki göçler de, bunun bir devamını oluşturmuştu.

<sup>1</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 461; İbn A'sem, VII, 296; Kalkaşendi, *Subhu'l-A'sa*, IV, 359; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 110.

<sup>2</sup> Yakut, V, 371; Belâzurî, *Fütuh*, s. 461; İbnü'l-Fakih, *Buldan*, s. 284; Kalkaşendi, *Subhu'l-A'sa*, IV, 359.

<sup>3</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 318; Belâzurî, *Fütuh*, s. 293; İbn A'sem, VII, 295-296; Bakihanov, *Gülistan*, s. 53

<sup>4</sup> İbn A'sem, VII, 338.

<sup>5</sup> Halife İbn Hayyat, s. 157; Abdülmün'im, *et Tarihü's-Siyasi*, I, 140.

<sup>6</sup> Taberî, V, 246; Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/3, 248.

<sup>7</sup> Khalil Athamina, "Arab Settlement During The Umayyad Caliphate", *JSAI*, VIII/2, Jerusalem 1986, VIII/2, 193; Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/6, 514.

Tebriz,<sup>1</sup> Bazz,<sup>2</sup> Berze,<sup>3</sup> Neriz,<sup>4</sup> Seray, Meyanic ve Halbasa Müslümanlar tarafından zaman içerisinde iskân edilen yerler arasına girdi.<sup>5</sup> Aynı şekilde Arran bölgesinde de şehirler Müslüman iskânına açılarak, bölgenin en önemli yerleşim birimlerinden biri olan Derbend başta olmak üzere Berdea ve Beylekan gibi şehirler, birer ordugâh şehir durumuna getirildiler. Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra yeniden imar edilerek surları ve kaleleri tamir edilen Derbend, Azerbaycan Müslümanları için bir vatan haline geldi. Azerbaycan ve Ermeniyeye valiliklerinde bulunan Mesleme İbn Abdülmelik ve Mervan İbn Muhammed gibi Emevî valileri de, Arap mücahitlerini Derbend'e yerleştirmişlerdi.<sup>6</sup> Halife Hişam zamanında Mesleme İbn Abdülmelik, Derbend'te başlattığı imar faaliyetlerinden sonra, Şam ve el-Cezire'den getirdiği yirmi dört bin Müslümanı, bu şehre yerleştirdi.<sup>7</sup>

Müslümanların fetihler sonrası Azerbaycan'a göç etmeleri ve yerleşmeleri sonucunda, Azerbaycan'ın sosyal ve demografik yapısında büyük değişiklikler meydana geldi. Özellikle İslam dininin bu ülkede kabul görmesiyle, Müslümanlarla yerli halk arasında sıkı bir kaynaşma oluştu. Ülke mimari ve bayındırlık açısından öncekinden çok daha farklı bir görünüm arz ettiği gibi halkının Müslüman olmalarıyla birlikte inanç, düşünce, dil ve etnik yapıda da büyük değişimler görülmeye başlandı.<sup>8</sup> Azerbaycan coğrafyasındaki bu etkileşim tek taraflı olmadı. Yerli halk Müslümanlaşırken bunun yanında, Araplar da, Türkleşmiş veya Farslaşmıştır. Azerbaycan'a ilk fetih ordularıyla gelen ve yerleşen Araplar, daha sonra yerli halkla bütünleşerek asimile olmuşlardır.<sup>9</sup>

İslam devletinin yöneticileri ülkenin iç ve dış siyasetini bir program dâhilinde yürütmüşler, bu anlamda fetih ve savaşlardaki harekât tarzları gibi, İslam dininin tebliğ edilmesinde de, belirli bir usul ve metot takip etmişlerdir.<sup>10</sup> İslam fetihlerinde takip edilen genel metot, ilk fethedilen yerlerde önce halka can ve mal emniyeti verilmesi ve her toplumun imkânları ölçüsünde onlardan cizye almak şeklinde uygulanıyordu.<sup>11</sup> Bu genel uygulama, Azerbaycan'ın fethinde de ve İslam dininin tebliğ edilmesinde de aynen takip edildi.

Müslümanlar, Azerbaycan topraklarında yaşamaya başladıkları ilk günden itibaren örnek hal ve yaşayışları ile topluma karşı gösterdikleri yumuşak idareleriyle halkın güvenini kazandılar. Yerli halkla ilişkiler kuran Müslümanlar, kısa zamanda onlarla kaynaşmayı sağladılar. Bu kaynaşma onların Bizans ve İranlılardan farklı

<sup>1</sup> İstahrî, s. 108; Yakut, I, 201; Baleyev, s. 96.

<sup>2</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 462; İbnü'l-Fakih, *Buldan*, s. 285; Yakut, I, 361; Togan, "Azerbaycan", *İA*, II, 95.

<sup>3</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 463; Yakut, I, 277; İbnü'l-Fakih, *Buldan*, s. 285.

<sup>4</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 463; İbnü'l-Fakih, *Buldan*, s. 285; Khalil Athamina, "Arab Settlement", *JSAI*, VII/2, 193

<sup>5</sup> Ya'kubî, *Tarih*, II, 371; Belâzurî, *Fütuh*, s. 463; İbnü'l-Fakih, *Buldan*, s. 285; Khalil Athamina "Arab Settlement", *JSAI*, VIII/1, 193; Togan, "Azerbaycan", *İA*, II, 96.

<sup>6</sup> Minorsky, *Sharvan*, s. 18

<sup>7</sup> Minorsky, *Sharvan*, s. 90; Bakihanov, *Gülistan*, s. 51; Velihanlı, s. 63

<sup>8</sup> Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/8, 655

<sup>9</sup> Bakihanov, *Gülistan*, s. 17; Togan, "Azerbaycan", *İA*, II, 93.

<sup>10</sup> Şükri Faysal, *el-Müctemeatu'l-İslâmiyye fi'l-Karni'l-Evvel*, Beyrut 1973, s. 209-210, Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/3, 248; Necdet Hammaş, *el-İdare*, s. 129, 131.

<sup>11</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 455.



olduğunu ve asla inançlarına bir zorlama olmayacağını onlara gösterdi. <sup>1</sup>

İslam fetihlerinden sonra insanlara can ve mal emniyetinin verilmesi, Azerbaycan halkı üzerinde büyük bir tesir bıraktı. Çünkü bütün insanlar için en kıymetli şeylerin başında önce can sonra mal gelir. İnsana en büyük değeri veren İslam dini ve onun müntesipleri olan Müslümanlar, bunu hayatları boyunca böyle bilmişler ve fethettikleri ülke insanlarına karşı daima yumuşak bir siyaset takip ederek onların kalplerini fethetme yönünde gayret göstermişlerdir. <sup>2</sup>

Azerbaycan fetihlerinden sonra ilk can ve mal emniyetini içeren eman-nameyi, Huzeyfe İbn el-Yeman Azerbaycan halkına vermişti. Bu eman-name sadece can ve mal güvenliğini içermiyor aynı zamanda ibadet yerlerine dokunmamayı, ibadet serbestliğini, gelenek ve göreneklerin korunmasını da içeriyordu. Bu tür bir muamele ile karşılaşmayı beklemeyen insanlar için bu oldukça rahatlatıcı bir durumdu. Çünkü geçmişten bugüne birçok alışkanlıklar edinmiş insanların, bu alışkanlıklarını hemen bırakmaları mümkün değildi. Bizans ve İranlıların yönetime hâkim oldukları dönemlerde bu konularda çok büyük sıkıntılar çekmişlerdi. Müslümanların, Bizans ve İranlıların yaptıklarından çok daha insani davranış sergilemeleri, Azerbaycan halkının kalplerini İslam'a ve Müslümanlara ısındırması. Başka bölgelerde olduğu gibi Azerbaycan'da da İslamiyet'in yayılmasında tedrici usul uygulanmış ve teenni ile hareket edilmişti. Bundan dolayı İslam dini özellikle bir dine mensup olan yerlerde daha yavaş yayılmış, bu da tedrici metodun bir sonucu olmuştur. <sup>3</sup>

İslamiyet'in Azerbaycan'da yayılmasında vali Eş'as İbn Kays'ın gayretlerinin büyük önemi vardır. Özellikle, bu dönemde Müslüman ailelerin Azerbaycan'da iskân edilmeleri, İslam dininin öğrenilmesine ve birçok insanın Müslüman olmasına sebep olmuştu. <sup>4</sup> Ayrıca Derbend, Berdea, Şirvan ve Tebriz gibi daha birçok yerleşim yerlerinde kurulan ordugâhlar da İslamiyet'in yayılmasında önemli bir rol oynuyordu. <sup>5</sup>

İslamiyet'in Azerbaycan'da yayılmasının dini, sosyal, ekonomik ve idari birçok yönü vardır. Özellikle "Dinde zorlama yoktur" <sup>6</sup> düsturundan hareket edilmiş olması bu sebeplerin başında gelir. Çünkü Müslümanlar fethettikleri ülkelerin halklarına sadece can ve mal güvenliği sağlamıyor, aynı zamanda din ve ibadet özgürlüğü de tanıyordu. <sup>7</sup>

İslamiyet'in Azerbaycan'da yayılmasının sebeplerinden biri de ekonomik sebeptir. Müslümanlar fethettikleri yerlerdeki insanları, cizye vergisi ödemekle mükellef tutarlardı. Bu vergi herkesten alınmadığı gibi miktar olarak da çok düşüktü. Hâlbuki daha önce Bizans ve Sâsânîler, halkı ağır vergiler altında bırakarak onların hayat şartlarını çekilmez hale getirmişlerdi. <sup>8</sup> Ayrıca İslamiyet'i kabul eden insanlar, bütün vergilerden muaf tutuluyor, bu da insanların İslam dinini tercih etmelerine

<sup>1</sup> er-Reyyis, *Harac*, s. 157.

<sup>2</sup> Necdet Hammaş, *el-İdare*, s. 131-32

<sup>3</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 455; er-Reyyis, *Harac*, s. 157-158; Şükri Faysal, *el-Mucteme'*, s. 210.

<sup>4</sup> Hamid, *el-Ezher*, XXXII/6, 514; Şükri Faysal, *el-Mücteme'*, s. 210

<sup>5</sup> Balejev, s. 128; Hamid, *el-Ezher*, XXXII/4, 352.

<sup>6</sup> el-Bakara, 2/256

<sup>7</sup> en-Nüveyri, Şibabuddin Ahmed, *Nihâyetu'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, Kahire 1949, I, 105; er-Reyyis, *Harac*, s. 158

<sup>8</sup> er-Reyyis, *Harac*, s. 160; Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 57; Bunyatov, *Azerbaycan*, s. 61.

sebepler oluyordu. İslamiyet'in Azerbaycan'da yayılmasının bir başka sebebi de Müslümanların söz ve fiillerinde tutarlı bir hayat sürmeleri ve yerli halkla olan ilişkilerinde hoşgörölü davranmalarındır. Müslümanların sosyal, kültürel, dini ve siyasi hayatlarındaki dürüstlükleri, insanların bu dine girmelerini kolaylaştırmıştır.<sup>1</sup> İslamiyet'i tercihte etmede farklı unsurlar ne derecede etkin olmuştur? sorusunun cevabını bir oran olarak vermek mümkün değilse de çok sayıda insanın Müslüman olduğu aşikârdır.<sup>2</sup>

Azerbaycan İslam toprağı haline geldikten sonra devletin idari yapılanması içindeki yerini aldı. Sâsânîler zamanında olduğu gibi, Azerbaycan'ın ilk valisi Huzeyfe İbn el-Yeman da, Erdebil'i yönetim merkezi olarak kullandı.<sup>3</sup> Daha sonra bölgede görevlendirilen vali Eş'as İbn Kays da Azerbaycan valiliğini Erdebil'de geçirdi. Erdebil, Eş'as İbn Kays zamanında, ilk caminin yapıldığı ve dolayısıyla ilk İslam mimari eserinin inşa edildiğı şehir oldu. Erdebil'den başka Tebriz ve Merağa şehirleri de Azerbaycan coğrafyasının yönetiminde başkent olarak kullanılan şehirlerden olmuştur.<sup>4</sup>

Müslümanların fethedilen yerlerde genel olarak uyguladıkları yönetim tarzı, burada da aynen uygulamaya konuldu. Bu usule göre fethedilen yerlerin idaresinde yerel yöneticilerden istifade etmek genel teamül idi. Azerbaycan bölgesinin yönetiminde de yerli sülale ve idarecilerden yararlanma yoluna gidildi. Böylece itaat etmiş mahalli idareciler, dâhili işlerin yürütülmesi ve düzenin korunmasını sağlıyorlar, Müslüman valiler bunların iç işlerine karışmıyorlardı. Böylece genel işleyişte bir değişiklik yapılmıyor ve toplum eskisi gibi yönetilmeye devam ediyordu. Müslüman yöneticiler ise daha çok askeri ve ekonomik işlerle meşgul oluyor, memurları aracılığıyla vergileri toplarken, iç veya dıştan gelebilecek tehditlere karşı savunma tedbirlerini alıyorlardı.<sup>5</sup>

Müslümanların bir bölgenin yönetiminde eski idarelerden yararlanmasının en önemli sonucu, düşmanlara karşı birlikte hareket etme bilincini oluşturması, buralarda otorite ve asayiş daha kolay sağlamış olmasıdır. Böylece Müslümanlar, dönemin güçlü düşmanları olan Bizanslılar ve Hazarlara karşı yerli halkı da yanlarına almayı başarmışlardır. Müslüman devlet yöneticileri, düşmana karşı işbirliği yaparak İslam askerleri yanında savaşan yerli halktan, Ermeniye ve Derbend'te olduğu gibi, cizye vergisi almamışlar, onları bu vergiden muaf tutmuşlardır.<sup>6</sup>

## SONUÇ

İslam dini daha Hz. Peygamber hayatta iken Arap yarımadasına hâkim olmuş ve onun gönderdiği elçiler vasıtasıyla çevrede bulunan devlet başkanları İslam'ı

<sup>1</sup> Şükri Faysal, *el-Mucteme'*, s. 210; Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/4, 348; Buniyatov, *Azerbaycan*, 61; Baleyev, s. 114.

<sup>2</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, V, 161; Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/6, 518-19.

<sup>3</sup> Belâzurî, *Fütuh*, s. 321; İstahrî, s. 108; Kalkaşendi, *Subhu'l-A'ş'a*, IV, 356; Zeyneloğlu, *Azerbaycan Tarihi*, s. 26

<sup>4</sup> Taberî, V, 336; Belâzurî, *Fütuh*, s. 460; İbn A'sem, II, 346; Hamid, *el-Ezher*, XXXXII/5, 437.

<sup>5</sup> Abdülmün'im, *et-Tarihu's-Siyasi*, 1, 237; Buniyatov, *Azerbaycan*, s. 86, 135; Caferoğlu, *Azerbaycan*, s. 9; Zeyneloğlu, *Şirvanşahlar*, s. 49

<sup>6</sup> Taberî, V, 142; İbn Hubeş, II, 368; Fayiz Necib, *el-Fütuh*, s. 60; Astarciyan, s. 164

kabule davet edilmişti. Çünkü İslam bütün insanlığa gönderilmiş en son din olarak insanoğlunun tamamına tebliğ edilmeliydi. Bu şuuru bizzat Hz. Peygamberin eğitiminde yetişmiş bulunan ashab-ı kiram çok iyi almış ve onun vefatından sonra da İslam'ı tüm insanlığa ulaştırmak için çalışmışlardır. Hz. Peygamberin halifeleri de bu anlayışı aynen devam ettirerek kendi dönemlerinde çok sayıda ordular göndererek fetihlerde bulunmuşlardır.

Azerbaycan coğrafyasının daha İslam'ın ilk dönemlerinde Müslüman memleketi haline gelmesinde Sâsânîlere karşı kazanılan Nihavend zaferinin (21/641-42) büyük önemi vardır. Bu zaferden sonra artık Fars coğrafyası ve onun hinterlandında kalan yerler Müslüman fetihlerinin kalıcı olmasını sağlayacaktır. Yapılan başarılı fetihlerden sonra Erdebil Müslümanların Azerbaycan'daki ilk idare merkezi oldu. Bundan sonra Azerbaycan'ın en önemli yerleşim yerleri ve stratejik öneme sahip olan Derbend ve Mugân bölgesi Müslümanların eline geçti.

Hulefâ-yı râşidîn zamanında Azerbaycan coğrafyasında görevlendirilen valilerin çalışmaları bu coğrafyanın kısa zamanda İslam yurdu haline gelmesinde büyük katkılar sağladı. Özellikle belirli bir plan dairesinde hareket edilerek uygulanan tedrici metot, bu coğrafyada İslam'ın yayılmasını ve kökleşmesinin önünü açtı. Bununla birlikte bölgede yönetici durumunda bulunan, Arran hükümdarı Cavanşir ile II. Konstans ve Doğu Ermenistan hâkimi Theodoros Rştuni Müslümanlara karşı bir ittifak içine girdiler. Emevî yöneticileri bu ittifakı, kararlı duruşları ve gerçekleştirdikleri fetihler ile bozdular. Daha sonra da kendi varlıklarını koruyabilmek için bu devlet adamları, Müslümanlarla anlaşmak zorunda kaldılar. Özellikle Müslümanlarla ittifak yaptığı için Bizanslılar ve Ermeniler tarafından istenmeyen adam ilan edilen Theodoros Rştuni, ömrünün sonuna kadar Emevîlerle olan ittifakını sadakatle sürdürdü. Yerel yöneticilerden yararlanmayı genel ilke olarak kabul etmiş olan Müslüman devlet adamları, Arran bölgesinin yönetimini Theodoros Rştuni'ye bıraktılar. Hulefâ-yı râşidîn'in sonuncusu olan Hz. Ali döneminde, vali Eş'as İbn Kays'ın gayretleriyle Azerbaycan'da büyük bir eğitim faaliyeti gerçekleştirildi. Bu dönemde yapılan iskân ve eğitim-öğretim faaliyeti ile İslam dini Azerbaycan'da yaygın ve yaşanır hale geldi. Emevîler başlatılan tüm faaliyetleri artırarak devam ettirdiler.

Azerbaycan'ın önemli yerleşim yerleri olan Arran, Şirvan ve Derbend'in Müslümanlar tarafından fethedilmesi üzerine, Hazarlar Bizanslıların da destek ve kışkırtması ile Emevîler üzerine saldırılarda bulunmuşlardır. Mervan b. Muhammed zamanına kadar süren bu saldırılar, Müslümanların önemli komutanlarının ve çok sayıda askerinin kaybına yol açacaktır. Azerbaycan ve Ermeniyeye valiliğinde görevlendirilen Muhammed İbn Mervan, Mesleme İbn Abdülmelik, Cerrah İbn Abdullah ve Said İbn Amr gibi ünlü valiler, sürekli Hazarlarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Her iki taraftan da büyük kayıpların verildiği bu mücadelelerden sonra Mervan İbn Muhammed'in valiliği zamanında (114/732) Hazarların isteği ile bir anlaşma yapılmış ve bir müddet için de olsa savaşıma son verilmiştir.

İslam fetihlerinin başlamasıyla birlikte Azerbaycan toplum yapısında ve dini hayatında çok önemli değişimler meydana gelmeye başladı. Kurulan ordugâhlar ve arkasından iskân için getirilen Müslüman nüfus, Azerbaycan'da yeni bir sosyal ve

dini yapının ortaya çıkmasına sebep oldu. İnsanlığa sundukları yeni inanç ve adil yönetim ile bölge insanların sempatisini ve desteğini alan Müslümanlar, çok uzun olmayan bir süre zarfında halkın İslam ile buluşmasını gerçekleştirdiler. Bir taraftan iskân için getirilen Müslüman nüfus diğer taraftan İslam'ı kabul eden yerli halkla birlikte Müslümanların sayısı her geçen gün Azerbaycan coğrafyasında daha da artmaya başladı. İslam imarı ile birlikte Müslümanlar bu coğrafyada camiler inşa etmeye başladılar. Derbend, Berdea ve Beylekan gibi İslam ordugâhlarının kurulduğu önemli şehirlerin yanı sıra, Müslüman nüfus daha çok ülkenin güney merkezlerine yerleştirildi.

Emevîlerin kendilerinden önce başlamış olan iskân siyasetini Azerbaycan coğrafyasında devam ettirmesi, İslamiyet'in yayılmasını kolaylaştırdı. Ayrıca iskân edilen Müslümanların örnek yaşantıları ve yerel halkla olan ilişkileri de buna katkı sağladı. Müslüman olanların vermek zorunda oldukları cizye vergisinden muaf olmaları da onların İslamiyet'i kabulünde etkin olan diğer unsurlardan birini oluşturdu. Sonuç olarak Azerbaycan'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle, onun dini kimliğinin oluşmasında önemli bir değişim gerçekleşmiş oldu.

#### KAYNAKÇA

- A. Bakihanov, *Gülistan-ı İrem*, nşr. Abdülkerim Ali ve diğerleri, Bakü 1970.
- A. H. Baleyev vd., *Azerbaycan Tarihi*, Bakü 1993.
- Abdülmün'im Macid, *et-Tarihu's-Siyasi li'd-Devleti'l-Arabiyye*, Mısır 1956.
- Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, Kahire (t. y).
- Ahmet Ağırakça, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, İstanbul 1994.
- Ahmet Ağırakça, *İslam'da İlk Tecdid Hareketi ve Ömer İbn Abdülaziz*, İstanbul 1995.
- Belâzurî, Ahmed İbn Yahya, *Fütühu'l-Buldân*, nşr. A. Enis et-Tabba', Beyrut 1407/1987.
- Buniyatov, Ziya Musa, *Azerbaycan, VII-IX. Asırlarda*, Bakü 1989.
- D. M; Dunlop, *The History of The Jewish Khazars*. New York, (t. y).
- Dineveri, Ebu'l-Hanife Ahmed İbn Dâvud (282/895), *el-Ahbâru't-Tivâl*, nşr. V. Guirgass, Leiden 1888.
- Diyarbekrî, Hüseyin İbn Muhammed, *Târihu'l-Hamis fi Ahvâli'n-Nefis*, Mısır 1283.
- Donner, Fred Me Grow, *The Early Islamic Conquest*, Princeton/Newjersey 1981.
- Ezdi, Ebu İsmail Muhammed, *Kitabu Fütühi's-Şam*, nşr. Ensign W. N. Lees, Kalküte 1854.
- Fayda Mustafa, *Allah'ın Kılıcı Halid İbn Velid*, İstanbul 1990.
- Fayiz, Necib İskender, *el-Fütuhâtü'l-İslâmiyye li Bilâdi'l-Gürc*, İskenderiyye 1988.
- Fayiz, Necib İskender, *el-Müslimun ve'l-Bizantiyyun ve'l-Ermen*, San'a 1993.
- G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, trc. F. Işıltan, Ankara 1991.
- Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of The Roman Empire*, I-III, New York, t. y.
- H. Dursun Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul 1976.
- Halife İbn Hayyat (240/854), *Tarih*, nşr. Süheyl Zekkar, Beyrut 1414/1993.
- Hamid Ganim, Ebu Said, "İntişaru'l-İslam fi'r-Rihab", *Mecelletu'l-Ezher*, I-VI, Kahire 1970.
- Hamidullah, Muhammed, *Mecmuatu'l-Vesâik es-Siyâsiyye*, Beyrut 1985.
- Hatib El-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed İbn Ali (463/1070), *Tarihu Bağdâd*, I-XIV, Mısır 1931.
- İbn A'sem El-Küfî, Ebu Muhammed Ahmed (314/926), *Kitâbu'l-Fütuh*, 1-IV, Beyrut 1986.
- İbn Hacer El-Askalanî, Şihabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed İbn Ali (852/1448), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, I-IV, Beyrut 1328.
- İbn Hubeyş, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman İbn Muhammed el-Ensârî (584/1188), *Kitâbu'l-Gazavât*, nşr. Süheyl Zekkar, I-II, Beyrut 1412/1992.

- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut 1957-60
- İbnü'l-Fakih, Ebu Bekr Ahmed İbn Muhammed el-Hemedini (289/902), *Kitabu'l-Buldân*, nşr. M. J. De Goeje, Leiden 1302.
- İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi, el-Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi*, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, 630/1233; trc. Ahmet Ağırakça ve diğerleri, Bahar Yayınları, I-XII, İstanbul 1985-1987.
- İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Beyrut 1989.
- İbnü'l-İmad, Abdülhay el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, 1-VIII, Beyrut 1988.
- İstahri, Ebu İshak İbrahim İbn Muhammed el-Farisi, *el-Mesalik ve'l-Memalik*, nşr. M. Cabir Abdülfil el-Hini, Kahire 1961.
- K. L. Astarciyan, *Târihu'l-Ümmeti'l Ermeniyye*, Musul 1951.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbas Ahmed İbn Ali (821/1418), *Suhhu'l-A'sa fi Sinaati'l-İnşa*, nşr. M. Hüseyin Şelsüddin, I-XIV, Kahire 1913.
- Kazvinî, Hamdullah İbn Ebi Bekr İbn Muhammed İbn Nasr Müstevfi-i Kazvinî (751/1350), *Nüzhetu'l-Kulûb*, nşr. Muhammed Debir Sıyaki, Tahran 1958.
- Kazvinî, Hamdullah İbn Ebi Bekr İbn Muhammed İbn Nasr Müstevfi-i Kazvinî (751/1350), *Târih-i Güzide*, nşr. Abdülhüseyin Nevâî, Tahran 1339.
- Khalil Athamina, "Arab Settlement During The Umeyyad Caliphate", *JSAI*, VIII/2, Jerusalem 1986.
- Kudame İbn Ca'fer, Ebu'l-Ferec İbn Ziyad (320/932), *el-Harac ve Sinaati'l-Kitâbe*, nşr. M. Hüseyin ez-Zebidi, Bağdad 1981.
- M. Şit Hattab, *Kâdetu Fethi Bilâdi Fâris*, Beyrut 1974.
- Makdisi, Mutahhar İbn Tâhir (355/965), *el-Bed' ve't-Târih*, nşr. M. CL. Huart, I-VI, Paris 1899.
- Marquart, J., *Eranşehr*, Berlin 1901.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali İbn Hüseyin (346/957), *et-Tenbih ve'l-İşraf*, nşr. A. İsmail es-Savi, Kahire 1938.
- Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV, nşr. Hüseyin Asi, Beyrut 1965.
- Minorsky, V., *A History of Sharvan And Darband*, Cambridge 1958.
- Mirhand, Mir Muhammed İbn Seyyid Burhanuddin (904/1498), *Târih-i Ravzatu's-Safa*, I-X, Tahran 1338.
- Necdet Hammaş, *el-İdare fi'l-Asri'l-Emevî*, Beyrut t.y.
- Nüveyri, Şibabuddin Ahmed, *Nihâyetu'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, Kahire 1949.
- Oman, C. W. C., *The Byzantine Empire*, New York. 1982.
- Reyyis, Muhammed Ziyauddin, *el-Harac fi'd-Devleti'l-Islamiyye*, Kahire 1957.
- Said Nefisi, *Tarih-i Temeddün-i İlan-ı Sasânî*, I-II, Tahran 1331.
- Seâlibî, Ebu Mansur Abdülmelik İbn Muhammed İbn İsmail (430/1038), *Gureru Ahbari Mülûki Fars ve Siyerihim*, nşr. H. Zotenberg, Paris 1900.
- Şükrî Faysal, *el-Müctemeatu'l-İslâmiyye fi'l-Karni'l-Evvel*, Beyrut 1973.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerir (310/922), *Târihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, I-XIII, Beyrut 1407/1987.
- Togan, Zeki Velidi, " Azerbaycan ", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1979, II, 91-118.
- Togan, Zeki Velidi, "Arran", *İslam Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1978, I, 596-598.
- Velihanlı, N. M., *IX-XII. Asır Arap Coğrafya-şinas Seyyahları Azerbaycan Hakkında*, Bakü 1974.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, trc. Fikret İşıltan, Ankara 1963.
- Wellhausen, Julius, *İslam'ın En Eski Tarihine Giriş*, trc. Fikret İşıltan, İstanbul 1960.
- Ya'kubî, Ahmed İbn Ebi Ya'kub İbn Ca'fer İbn Vehb İbn Vazih el-Ahbari (292/904),

- Kitabu'l-Buldan*, nşr. M. J. DeGoeje, Leiden 1892.
- Ya'kubî, Ahmed İbn Ebi Ya'kub İbn Ca'fer İbn Vehb İbn Vazıh el-Ahbari (292/904), *Tarihu'l-Ya'kubî*, I-II, Necef 1358.
- Yakut El-Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdullah el-Bağdadi {626/1229), *Mu'cemu'l Buldân*, I-V, Beyrut 1955.
- Zambaur, Edward, *Mu'cemu'l-Ensab ve'l-Usrati'l-Hakime fi't-Tarihi'l-Islami*, trc. Z. Muhammed Hasan, Kahire 1951.
- Zeyneloğlu Cihangir, *Şirvanşahlar Yurdu*, İstanbul 1931.
- Zeyneloğlu, Cihangir, *Muhtasar Azerbaycan Tarihi*, İstanbul 1924.

## AZERBAJCAN MÜSLÜMAN KİMLİĞİNİN OLUŞMASINDA EMEVİLERİN ROLÜ

Muhittin KAPANŞAHİN

### ÖZET

İslamiyet 610 yılında Hz. Muhammed'in peygamber seçilmesi ve Kur'an-ı Kerim'in nazil olmasıyla Mekke'de başlamış bir dindir. Mekke'den Medine'ye hicretten sonra devlet olma hüviyetini kazanan İslam, daha Hz. Peygamber hayatta iken tüm Arabistan yarımadasına hâkim olmuştur. Bu yeni gelen din, bizzat Hz. Peygamber'in gönderdiği mektuplar ile İslam dünyası etrafında bulunan meliklere ve milletlere duyurulmuş ve onların İslam'dan haberdar olmaları sağlanmıştır.

İslam dininin tüm insanlığa gönderilmiş bir din olması bakımından tebliğ edilmesi ve insanlarla İslam arasındaki engeller kaldırılarak kalplerin ve ülkelerin fethedilmesi, dini bir görev idi. Bu bilinçte olan Müslümanlar, Hz. Peygamberin vefatından sonra da bu gaye ile İslam dininin Arabistan yarımadasının dışına çıkarılmasına gayret etmişler ve bu amaçla zamanın iki büyük devletine karşı verdikleri mücadelede başarılı olmuşlardır.

Hz. Ömer zamanında kazanılmış olan Kadisiye ve Nihavend zaferleri, İran coğrafyasının İslam hâkimiyetine girmesini sağlarken, Azerbaycan coğrafyasının da İslam fetihlerine açık hale gelmesine sebep olmuştur. Hz. Ömer devrinde başlayan ilk Azerbaycan fetihleri, ondan sonra gelen halifeler zamanında da devam etmiş, özellikle Emeviler zamanında Azerbaycan'ın Müslüman kimliğe bürünmesine sebep olacak birçok gelişme yaşanmıştır. Azerbaycan'da görev yapan ilk İslam valilerinden Eş'as b. Kays zamanında Erdebil'de bir cami inşa edilmiş ve Erdebil Kafkaslardaki fetih harekâtı için bir üs olarak kullanılmıştır.

İlk Emevî halifesi Muaviye b. Ebi Süfyan'dan başlayarak bütün halifeler Azerbaycan bölgesine gereken önemi göstermişler ve bu bölgenin fethinin tamamlanması için en değerli devlet adamlarını bu iş için görevlendirmişlerdir. Cerrah b. Abdullah, Muhammed b. Mervan ve Mesleme b. Abdümelik Azerbaycan bölgesinde görev yapan en önemli valilerdendir.

İslam fetihlerinin genel karakteristiğini oluşturan iskân ve imar ile birlikte, İslam'ın insana verdiği değer ve Müslümanların ortaya koydukları örnek şahsiyetler, bölge insanının bu yeni dine girmelerine ve onu benimsemelerine sebep olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Emevîler, İslam, Kimlik, Azerbaycan

# HANEDANLIKTAN ULUSA: KURUCU BÜROKRATİK YAPININ KİMLİĞE YANSIMALARI

Feyza GÖREZ

## 1. Giriş

Dünya üzerinde en büyük popülasyona sahip Çin Halk Cumhuriyeti'nde 56 resmi etnik grup bulunmaktadır. Çin Halk Cumhuriyeti hükûmeti "Milli Bölge Özerkliği"(民族区域自治/民族區域自治)adlı siyaseti takip ederek vatandaşlarını etnik gruplarına bölerek belli bölgelerde ayrıcalık haklarını tanımaktadır. Gruplarının hangi etnik grubuna bağlı olacağına karar veren yönetim işlemlerine "Millet Tanımlama İşlemleri"(民族识别工作/民族識別工作) denilmektedir. Qing Hanedanı döneminden Çin Cumhuriyeti'nin başlarına kadar "Beş Millet" tabiri kullanılmıştır. 1935'de yapılan araştırmalara göre Çin'de 400 civarında etnik grubun mevcut olduğu tespit edilmiştir. Ancak "Millet Tanımlama İşlemleri" çalışmasıyla Hanlar ve diğer 55 azınlık gruplar olmak üzere 56 etnik gruba resmî statü kazandırılmıştır. (Qin Shi 1997: 46–47)

Hanlar dışındaki diğer 55 etnik grup kendi grubunun yoğun bir şekilde oturduğu bölgeyi "Bölgesel Özerklik" alanı olarak ayrılmıştır. Yine bu gruplara kendi alfabetini ve dilini kullanma hakkı, belli bir miktarda mülkiyet hakkı, belli bir ölçüde emniyet ve milisi teşkil etme hakkı, bölgede geçerli olan kanunları çıkarma hakkı ve eğitimde kontenjan hakkı verilmiştir.

Han ulusu ise %92'lik nüfusu ile tabiri caizse saf kan Çinli olarak milli kimliklerini kazanmışlardır. Anderson'un Hayali Cemaatler adlı kitabı ulusu şu şekilde tanımlar; "Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur. Ulus bir topluluk, bir cemaat olarak hayal edilir. Çünkü her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır." Ve ekliyor "Ulus egemen olarak hayal edilir." Bu egemen ulus imgesi, genellikle biricik ve özel olmanın yanı sıra ötekilerin farklı olması teması üzerine kuruludur. A. D. Smith ise Milli Kimlik adlı kitabında ulus olma sürecini şu şekilde tanımlamaktadır; "Tarihi bellek ve çağrışımların mekanı haline gelir yurt; bizim bilgilerimizin, azizlerimizin ve kahramanlarımızın yaşadıkları, çalıştıkları, dua edip savaştıkları yerdir. Bütün bunlar yurdu yeryüzünde biricik kılar. Nehirleri, denizleri, gölleri, dağları ve kentleri ile kutsal hale gelir yurt." Artık "bu benim yurdum"dur. (Kaptanoğlu 2002:72)

Bu doğrultuda değerlendirdiğimizde Çin halkının milli kimliklerini Hanlar üzerinden tanımlamaları sadece nüfus yoğunluğuyla açıklamak mümkün görünmemektedir. Peki, kimlerdir Hanların ataları ve nesillerine bıraktıkları nedir onları bu kadar güçlü kılan? Bu durumun ortaya çıkmasında M. Ö. 206'da kurulan Han hanedanlığının kurduğu bürokratik yapı ve bu yapının iki bin yıl boyunca büyük ölçüde etkisini devam ettirerek Çin tarihine ve kültürüne vurduğu damga en önemli faktörlerden birini oluşturmaktadır.

Günümüzde ekonomik ve siyasal güçleri ile adından söz ettiren Amerika ve Avrupa ülkeleri gibi birçok ülkenin henüz varlığı bile bilinmezken Çinliler bugünkü coğrafyalarında tarih yazmaya başlamışlardır. Birçok medeniyet yerini bir diğerine

bırakıp tarih sahnesinden kaybolurken, Çin bazen bütün Türkistan ve Moğolistan'ı içine almış, bazen de Sarı Irmak bölgesinde ufak bir devlet olmuştur.

Yaklaşık olarak M. Ö. 1600'lerde emperyal yönetim sisteminin başını çeken Shang Hanedanlığı yazıyı kullanmış, ardından gelen Zhou Hanedanlığı madeni kaynakları kullanarak ticareti başlatmış, M. Ö. 221'de Ying Zheng yedi beyliği birleştirerek merkezi otoriteyi kurmuş, kendisine Çin'in ilk imparatoru anlamına gelen Qin Shi Huang Di ve ülkesine de Qin İmparatorluğu adını vermiştir. Bu kişiyle başlayan imparatorluk yönetimi 1912'ye kadar son imparator Puyi'ye değin devam etmiştir. Görüldüğü üzere M. Ö. II. yüzyılda Çin artık somut olarak varlığını ispat etmiştir. M. Ö. 206 yılında Qin Hanedanlığı sona ermiş ve Han Hanedanlığı kurulmuştur. Han Hanedanlığı aynı zamanda Hunlar ile olan münasebetler sebebiyle Türk tarihi içinde oldukça önemli bir dönemdir.

Han Hanedanlığı dönemi Çin'in toplumsal yapısının tamamen değiştiği bir düzendir. Hanedanlık yeni kurulduğunda Çin ekonomik olarak zayıf bir durumdadır. Bir önceki hanedanlık olan Qin Hanedanlığı döneminde (M. Ö. 221–206) İmparator Qin Shi Huang Di tarafından inşa ettirilen Çin Seddi'nin, Anıt Mezar'ın, A Fang Sarayı'nın, yol ve kanalların yapımında yıllar boyu milyonlarca işçi çalıştırılmış ve çoğu bu inşaatlarda hayatını kaybetmiştir. Bu işçiler tarım görevlerinden alınarak inşaatlara getirilmişlerdir. Üretim azalmış, tüketim de artarak devam etmiştir, bunun yanında uygulamaya konulan ağır cezalar ve vergiler halkın yaşamını zorlaştırmıştır. Çin'in ekonomik olarak adeta çöktüğü Qin Hanedanlığı'ndaki durum daha sonra kurulan Han Hanedanlığı döneminin başlarında da aynı kalmıştır. (Türker 2014:24) Qin'den kalan bozuk ekonomi gittikçe kötüye girmesine rağmen, Qin'de ilk nüvelerini gördüğümüz bürokrasisi Han hanedanlığı döneminde gerçek bir devlet bürokrasisine dönüşmüş ve gittikçe gelişme göstermiştir.

## 2. Han Hanedanlığı Devlet Kurumları

Eski Çin'deki Han Hanedanlığı (M. Ö. 202 – M. S. 220), Qin Hanedanlığı'ndan sonra (M. Ö. 221– M. S. 206) Çin'in ikinci imparatorluk hanedanıdır. Wang Mang'ın 王莽 Xin Hanedanlığı 新朝 (MS 9–23) tarafından kısa süreli kesintiye uğratılmış olsa da Batı Han (M. Ö. 202-M. S. 9) ve Doğu Han (M. S. 25–220) olarak iki döneme ayrılır. <sup>1</sup> Batı Han'ın başkenti Chang'an 长安, Doğu Han'ın başkenti ise Luo Yang'dı 洛阳. Devletin başında yasaları yürürlüğe koyan, orduya başkomutanlık yapan ve en üst devlet görevlisi olan imparator bulunuyordu. <sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bir yaşında tahta geçen Ruzi'nin naipliğini üstlenen Wang Mang, fiili imparator olmayı başarmıştı. M. S. 9 yılının 10 Ocak günü Wang Mang resmen Han'ın feragatini kabul edip, tüm imparatorluk mühürlerinin de sahibi oldu. *"Tanrılar, işaretler ve deliller, şekiller ve yazılar, bir metal kutu ve yazılı bir beratla imparatorluğun sayısız sıradan insanını bana emrettiklerini bildirdiler... [Han] Gaozu Gök Kubbe'den aldığı yetki ile devleti metal üzerine yazılı bir beratla [bana] devretti. Tacı takıyor ve Gök Kubbe'nin yeni Oğlu olarak tahta oturuyorum. İmparatorluğu devralan hanedanlığımın adı Xin olacaktır."* Ban Gu, *The History of the Former Han*, 3. Cilt, sf:255-7.

<sup>2</sup> M. Ö. 221 yılında Qin Beyi Ying Zheng yedi beyliği birleştirerek merkezi otoriteyi kurmuş ve Qin İmparatorluğu'nu kurmuştur, kendisine de Çin'in ilk imparatoru anlamına gelen Qin Shi Huang Di adını vermiştir. Bu kişiyle başlayan imparatorluk yönetimi 1912'ye kadar son imparator Puyi'ye değin devam etmiştir.



Maaşları 600 kile<sup>1</sup> veya daha fazla tahıla (maaşlar genellikle nakit ödeniyordu) denk gelen tüm memurları, her adayı gözden geçiren danışmanların yardımıyla imparator atardı. Ana imparatoriçe imparatorun gerçek veya sembolik annesi olabilirdi ve imparatorun aldığı kararları bozabildiği için pratikte imparatorun daha güçlüydü. İmparatorun idari yetkileri Yetki Asası'nı verdiği herhangi bir memur tarafından da uygulanabilirdi.<sup>2</sup> Bu yetkiler arasında imparatorluk mahkemesinin izni olmadan suçluların idam edilmesi de vardı.

Hanedanlığın başlangıcı yaklaşırken, yarı-özerk devletler imparatorun otoritesine meydan okuyorlardı. Bu özerklik, Yedi Devlet İsyanı<sup>3</sup> gibi merkezi yönetime yönelik tehditlerden sonra imparatorluk mahkemesi tarafından yapılan ıslahatlarla büyük oranda ortadan kalktı. Han Hanedanlığı'nın sonu, Üç Krallık Dönemi ile neticelenecek sosyal, askeri ve dini karmaşalar ile geldi. Merkezi bürokraside, danışma, denetleme ve yargı gibi görevler üstlenen en yüksek kademeli memurlar *san gong* 三公 denilen kabine üyelerinden oluşurlar ve bunlar *jiu qing* 九卿 denilen ayrı geniş bakanlıklar ile başkentteki şehir memurlarının başında bulunurlardı. Bürokrasideki memurlara, imparatorluk ailesine mensup soylulara, haremdeki cariyelere ve komutanlara ayrıcalıklı maaş ve rütbeler bahşedilirdi.

Büyükten küçüğe göre yerel yönetim birimleri; il, tımar, ilçe ve kısım şeklindeydi. Soylulara verilen topraklar arasında sıradan tıardan esinlenilmiş devletler ve sıradan ilçelerden esinlenilmiş markilik gibi idari birimler de vardı. Merkezi hükümetin tuz, demir ve alkol üzerinde kurduğu tekel çökse de, bunlar yine özel üretime bırakılsa da, sikke kesilmesi işi imparatorluk darphanesi aracılığıyla başarıyla millileştirilmiş ve MÖ 113'den hanedanlığın sonuna kadar böyle gitmiştir. Sıradan vatandaşları geçici olarak askere alma sistemi gönüllü esasına dayanan bir ordu kurmak ve Doğu Han'dan askerlik yerine vergi toplamak için azaltılmıştı. Batı ve Doğu Han'da küçük profesyonel bir daimi ordu bulunuyordu. Kriz zamanında gönüllü ordusunun mevcudu arttırılıyor ancak geniş çaplı milis birlikleri ile bazı subay unvanları geçici olarak tesis ediliyordu.

### 3. Merkezi Hükümet

#### 3.1. İmparator

##### 3.1.1. Qin'in İmparatorluk Modeli

Qin'in秦朝 ilk imparatoru olan QinShiHuang秦始皇M. Ö. 221'de savaştan yedi beyliği askeri fetihlerle birleştirerek Savaşan Beylikler Dönemi'ne son vererek

---

<sup>1</sup>Tahıl ölçmede kullanılan hacimli kap. Her bölgenin kile birimi farklı olmakla beraber yaklaşık 25kg değerindedir.

<sup>2</sup>節jīe: (Staff of Authority) Sembolik bir yetki devrini temsil eden Yetki Asası iki metre boyunda, kurdeleler ve tepesinde kırmızı kürk kuyruk bulunan süslü bir semboldü. Bu asayı taşıyan kişi imparator tarafından yetkilendirilmiş olurdu. Han Hanedanlığının başlarında sadece kırmızı renkli kürkler varken daha sonraları sarı renkli kürklerde kullanılmaya başlanmıştır.

<sup>3</sup>七国之乱qī guo zhi luan: 154 yılında Han'a karşı Wu yöneticisi Liu Pi'nin önderliğinde, Chu, Zhao, Jiaoxi, Jiaodong, Zaichuan, Jinan devletlerinin başlatmış olduğu isyandır. İsyana Han'ın üstünlüğü ile sonuçlanmıştır.

Çin'in imparatorluk sistemini kurmuştur. Bir süre savaşan beylikler Zhou Hanedanlığı'nın metbu kralına tabiiyetlerini sunmuşlardı (M. Ö. 1050–256), ancak Zhou hükümdarlarının siyasi gücü sonradan ortaya çıkacak Çin imparatorlarından daha azdı. (Ebrey 1999:60-61) M. Ö. 206'da Qin'in yıkılmasıyla imparatorluk sistemi dağıldı. Ancak Chu üzerindeki Han zaferi sonrası Han hükümdarı imparatorluk sistemini tekrar kurmuş ve ölümünden sonra İmparator Gaozu 汉高祖 olarak anılmıştır (M. Ö. 202–195 arası hüküm sürmüştü). (Davis 2001:45-46)

Han'ların imparatorluk sisteminin birçok temel özelliği Qin Hanedanı'nın rejiminden alınmıştı. Örneğin Gaozu'nun veziri Xiao He 萧何 (ölümü MÖ 193) Qin kanunlarının birçok maddesini yeni oluşturulan Han kanunlarına eklemiştir. (Hulseve 1986:525-526) Ancak Gaozu'nun imparatorluğun sadece üçte biri üzerinde merkezi hâkimiyeti tesis edebilmesi ve kalan üçte ikilik kısmın yarı-özerk devletler tarafından idare edilmesi imparatorun tüm topraklar üzerinde doğrudan kontrolünün olduğu Qin imparatorluk modelinden farklıydı. (Wang 1949:135) Yine de yapılan bir dizi ıslahat ile özerk devletlerin bağımsızlıkları ortadan kaldırıldı. Sonraki Han imparatorları ilk Qin imparatoru gibi Çin üzerinde bütün ve doğrudan bir yönetim sağladılar. (Hucker 1975:152) Han hanedanlığının merkezi idareye doğru tedricen yaptığı ilerleme para politikası konusunda görülebilir. Qin rejimi ülke genelinde standart bir para birimi oluşturmuşsa da (Hinsch 2002:28), erken Batı Han rejimi tabii devletlerdeki, tımarlardaki özel darphaneleri kapatmakla, yasallaştırmak arasında gidip gelmişti. (Nishijima 1986:587-588) MÖ 113'te Han rejimi nihayet ülke genelinde kullanılacak standart paranın basılması konusunda tekel oluşturabildi. (Bielenstein 1980:47, 83)

### 3.1.2. Görevler, Haklar ve Sorumluluklar

Sosyal statünün en tepe noktasında bulunan imparator hükümet yönetiminin başıydı. İktidarı görünürde mutlak idi ancak farklı devlet kurumlarının çıkar mücadelesini temsil eden sivil memurlar imparatorun kararlarını şekillendirirlerdi. (De Crespigny 2007:1216) Büyük Komutan başkomutan görevini yürütse de, imparator silahlı kuvvetlerin başkomutanı olarak görev yapardı. Maaşları 600 *shi* veya daha yüksek miktarda olan devlet memurlarının atanması yetkisi sadece imparatora aitti. İmparator ayrıca il, tımar ve ilçe seviyesindeki devlet idaresinin de önde gelen memurlarını görevlerine atardı. (Wang 1949:141-142) Devlet görevlerine atananlar genellikle tımarlardan tavsiye edilen kişiler, yüksek rütbeli memurların akrabaları veya *taixue* 太学 mezunlarıydı. İmparatorluk Okulu olarak adlandırabileceğimiz bu kurum MÖ 124'de kurulmuştu ve memurluğa girecekler için Konfüçyüs'çü temele sahip bir eğitim sağlıyordu. (Chü 1972:103) (Kramers 1986:754-756)

İmparator kanunları değiştirme ayrıcalığına, ferman<sup>1</sup> ve buyruklar<sup>2</sup> halinde yeni kanunlar yayınlama hakkına sahipti. Ancak sık sık adalet ve yargıdan sorumlu en yetkili bakanı olan *Tingwei*'in 廷尉 karar ve ıslahatlarını kabul ederdi. İmparator

---

<sup>1</sup>诏 zhao

<sup>2</sup>令 ling

ayrıca baş yargıç görevini de yürütürdü. İlçe yönetimi, tımar yönetimi ve *tingwei*'in karara bağlayamadığı davalar imparatora devredilirdi. (Wang 1949:142-143)

İmparatorun baş yargıçlık görevi acil durumlarda veya merkezi otoritenin zayıf olduğu sınır boylarında kendi belirlediği bir devlet görevlisi tarafından da yapılabilirdi. Bu uygulama için sembolik bir yetki devrini temsil eden Yetki Asası'nın (節杖 *jiezhang*) devredilmesi gerekirdi. İki metre boyunda, kurdeleler ve kırmızı kürk kuyruk bulunan süslü Yetki Asası yabancı bir ülkeye imparatoru temsilen gitmek, devlet kurumlarına memur atamak veya savaş alanında bir subayı terfi ettirmek gibi belirli bir işi yapması gereken memura verilirdi. Ayrıca asayı taşıyan kişiye suçluları ve siyasi isyancıları devlet idaresini haberdar etmeden idam etme yetkisini de verirdi. (De Crespigny 2007:1227-1228)

İmparator mutlak yetkilere sahip olsa da, karar alırken veya bir kararı bozarken kabinesinde bulunanların ve diğer bakanların fikirlerine danışırdı. (Bielenstein 1980:144) Sık sık önde gelen idarecileri, siyasi konular üzerinde tartışmak için yapılan hükümet istişareleri<sup>1</sup> için toplardı. Bu toplantılarda; yeni imparatorların tahta çıkarılması, soylulara toprak verilmesi, yeni tapınakların kurulması, devlet dininde yapılacak ıslahatlar, para ve vergi konuları, tuz ve demir üzerindeki devlet tekelinin idaresi (Batı Han döneminde mevcutken), yeni yasaların kabulü, eski yasaların gözden geçirilmesi, karmaşık davalar, yabancı bir devlete savaş ilanı kararı veya barış anlaşması kararı gibi konular tartışılırdı. (Wang 1949:173-174) İmparator bu toplantılarda alınan kararları reddetme yetkisine sahip olsa da, danışmanlarını küstürme riski vardı. Çoğu zaman maaşları ve rütbeleri farklı olmasına rağmen şahsi fikirleri aynı seviyede değerlendirilen danışmanlarının ortak kararlarını kabul etmek zorunda kalırdı. (Hucker 1975:150)

### 3.2. Hanedanlığın Diğer Görevlileri

**Ana İmparatoriçe (Huangtaihou 皇太后):** İmparator resmi olarak veliaht tayin etmeden ölünce dul kalan imparatoriçe imparatorun hayattaki çocuklarından veya akrabalarından birini bu konuma atama hakkına sahipti. (De Crespigny 2007:1216-1217) Çoğunlukla bu konuma atanan kişi çocuk yaşta olduğundan ana imparatoriçe naiplik görevini yürütürdü. Genellikle baba veya erkek kardeş olan yüksek statülü bir akraba imparatorluk sekreterliği görevini üstlenirdi. (De Crespigny 2007:1217) İmparator büyüdüğünde ve aktif olarak idareyi devraldığında bile çoğu zaman siyasi kararlarını ana imparatoriçeye danışırdı. Ana imparatoriçenin bu kararları bozma yetkisi vardı. (Ch'ü 1972:72) Ana imparatoriçe muhafızlardan sorumlu bakan olarak nitelendirebileceğimiz *weiwei*'in 衛尉 koruması altındaydı. Ancak eğer o ve maiyeti<sup>2</sup> devlet yönetiminden uzaklaştırılırsa onu ev hapsinde tutma görevi de aynı bakana aitti. (De Crespigny 2007:1218)

**Taifu 太傅:** *Taifu* makamı imparatorundan sonra en yüksek makam olmasına rağmen düzenli olarak dolu olmazdı. Bu görev aktif bir konumdan ziyade onursal bir mevki idi. Batı Han'da *taifu* imparator tahta çıkınca atanır ve imparator ölene kadar

<sup>1</sup>廷議 *Tingyi*

<sup>2</sup>外戚 *waiqi*: İmparatoriçeye yardımcı olan yakın akrabalarından seçilmiş kişi.

değiştirilmezdi. (De Crespigny 2007:1221) Ancak M. Ö. 202 ile M. S. 6 yılları arasında dört *taifu* atanmıştı. Buna mukabil, Doğu Han'da İmparator Huan 汉桓帝 (M. S. 146–168) dışında her imparator tahta çıkınca birer *taifu* atamışlardı. *Taifu* maaşı yazılı kaynaklarda belirtilmemiştir ancak 10000 *shi*'den daha yüksek olması muhtemeldir. *Taifu* genç imparatora ahlaki nasihatler vermekle görevliydi ancak bu görevin ciddiye alındığı veya resmen yerine getirildiği şüphelidir. Bu makam birini ekselelanslık gibi daha önemli bir mevkie getirmeden önünü kesmek için kullanılırdı, zira *taifular* yetenekleri yerine yaşları için seçilen ihtiyar devlet adamlarıydı. (Atandıktan kısa süre sonra ölmeleri muhtemeldi.)(Bielenstein 1980:5-6)

Merkezi bürokraside, danışma, denetleme ve yargı gibi görevler üstlenen en yüksek kademeli memurlar *san gong*三公 denilen kabine üyelerinden oluşurlar ve bunlar *jiu qing*九卿denilen ayrı geniş bakanlıklar ile başkentteki şehir memurlarının başında bulunurlardı. *Sangong*; Batı ve Doğu Han döneminde merkezi yönetimdeki kabineleri oluşturan en önemli devlet görevlileriydi. Batı Han'ın çoğu döneminde *sangong*; *chengxiang*丞相 (vezir), *yushidafu*御史大夫 (imparatorluk danışmanı) *vetaiwei*太尉'den (Başkomutan) oluşuyordu. Başkomutan konumu düzenli olarak işgal edilmezdi ve MÖ 119'da unvan *dasima*大司马 (büyük mareşal) olarak değiştirildi. M. Ö. 8'de *yushidafu* mevkii lağvedilerek yerine *dasikong*大司空 (İşlerden Sorumlu Büyük Ekselanslık) kuruldu ve M. Ö. 1'de de *chengxiang* makamı lağvedilerek yerine *dasitu*大司徒 (Toplumdan Sorumlu Büyük Ekselanslık) kuruldu. MS 51'de bu unvanlar önünden *da*大 (büyük) sıfatı kaldırıldı ve *dasima* (Büyük Mareşal) unvanı yeniden *taiwei* (Başkomutan) unvanı olarak değiştirildi ve Doğu Han'ın sonuna kadar bu şekilde kaldı. (Bielenstein 1980:7-11) (De Crespigny 2007:1221)

Bu ekselansların görevlerini ve yetkilerini açıklayacak olursak;

**Chengxiang**丞相 (**VeZir**): Batı Han döneminde *chengxiang* en yetkili sivil memurdu. (Wang 1949:143-144)*Chengxiang* görevleri M. Ö. 196'dan 180'e kadar *Youchengxiang*右丞相 (Sağ Vezir) ve *zuochengxiang*左丞相 (Sol Vezir) arasında paylaşılırdı. M. Ö. 180'den sonra *zuochengxiang* unvanı sadece isim olarak kalmış ve hiçbir yetkiye sahip olmamıştı. Batı Han'da *chengxiang* devlet ekonomisini idare eder, askeri seferlerin lojistiğiyle ilgilenir, toprak ve halkı kayıt altında tutar, imparatorluk topraklarının haritalarını hazırlar, bölgelerin yıllık raporlarını hazırlar, önemli davalara bakar ve devlet bütçesini çıkarırdı. Daha sonra ismi **Da si tu**大司徒 (**Toplumdan Sorumlu Ekselans**) olarak değiştirildi. *Da si tu* diğer iki *gong* ile aynı denetleme ve danışma yetkilerine sahipti. Kendinden önceki mevkidaşı *cheng xiang* gibi bütçenin belirlenmesinden sorumlu olması mümkündür ama dönemin kaynakları bu konuda bilgi vermiyor. *Jiu Qing*'in (Dokuz Bakanlık) üçü üzerinde yetkiye sahipti: *tai pu*太僕 (Araba Bakanı), *ting wei*廷尉 (Adalet Bakanı), *da hong lu*大鴻臚 (Misafirler Bakanı). (De Crespigny 2007:1222)

**Yu shi da fu**御史大夫 (**İmparatorluk Danışmanı**): Batı Han döneminde büyük kâtip olarak bilinen imparatorluk danışmanı *cheng xiang*'dan sonraki en yüksek rütbeli yöneticiydi. *Cheng xiang* gibi o da kendisine yıllık raporlar gönderen bölgesel yöneticileri denetleme yetkisine sahipti. Asıl görevi itibarıyla yöneticilerin

disiplin prosedürlerinden sorumluydu. Daha sonra ismi **Da si kong**大司空 (**İşlerden Sorumlu Ekselans**) olarak değiştirilmiş ve kendinden önceki mevkidaşı olan imparatorluk danışmanından daha az güce sahip olmuştur. Denetleme ve danışma yetkileri diğer iki bakan ile birbirini tamamlar ve üçlü bir kabine oluştururdu. *Da si kong* yerel idarecilerin inşaatlarda kat ettikleri mesafe konusunda imparatora yıllık raporlar sunardı. (Bielenstein 1980:15-16)*Jiu Qing*'in (Dokuz Bakanlık) üçü üzerinde yetki sahibiydi: *zong zheng*宗正 (İmparator Maiyeti Bakanı), *da si nong*大司農 (Ekonomi Bakanı), *Shao fu*少府 (Hazine Bakanı). (De Crespigny 2007:1222)

**Tai wei** 太尉 (**Başkomutan**): *Taiwei*, Batı Han'da ordunun tamamının komutanıydı ancak bu mevki düzenli olarak doldurulmadı. *Taiwei*'e bağlı kurumlar idarecilerin terfilerini, azledilmelerini, atanmalarını idare ediyorlar, nüfus ve tarım kayıtlarını tutuyorlar, ulaşım imkânlarının bakımını yapıyorlar, posta merkezlerini ve ulakları idare ediyorlar, sivil davalara bakıyorlar, tahıl stoklarını kontrol ediyorlar ve askeri işlerle ilgileniyorlardı. (Bielenstein 1980:11-13) *Jiu qing*'den (Dokuz Bakan) üçü üzerinde yetkiye sahipti: *tai chang*太常 (Teşrifat Bakanı), *guang lu xun*光祿勳 (Hane Bakanı), *wei wei*衛尉 (Muhafız Bakanı). (De Crespigny 2007:1222)

**Jiu qing** 九卿 (**Dokuz Bakanlık**): *Jiu qing*, *san gong*'un doğrudan denetimi altındaydı ancak kabineye bağlı değillerdi. Her biri kendi alanında uzmandır, üçlü kabine üyelerinin yanında bu bakanlar da hükümet istişarelerine katılırlardı. (Wang 1949:151)

Sırayla bu bakanların isimlerinden ve görevlerinden bahsedecek olursak;**Tai chang**太常 (**Teşrifat Bakanı**) dini törenlerden, dualardan, tapınak ve sunakların bakımından sorumluydu. Asıl görevi imparatoru doğaüstü dünya ve göklerle bağlantılı tutmak olsa *dataixue*太学 (kuruluş MÖ 124) (Kramers 1986:754-756) eğitim standardını ve Konfüçyanizm inancının temelleri olan Beş Klasik<sup>1</sup> üzerinde uzmanlaşmış boshi'ları 博士 (akademik kürsüleri) idare etme görevini de üstlenmişti. (Wang 1949:152) **Guang lu xun**光祿勳 (**Hane Bakanı**), Hane Müfettişi ve Hizmetlilerin Amiri olarak da bilinen *guang lu xun*M. Ö. 104'ten önce *langzhongling*郎中令 (Saray Beyefendilerinin Amiri) olarak adlandırılmıştı. Saray içerisinde, dışarıdaki imparatorluk parklarında ve imparatorun arabasıyla çıktığı her yerde imparatorun güvenliğinden sorumluydu. (Bielenstein 1980:23-24)**Wei wei**衛尉 (**Muhafız Bakanı**) aynı zamanda Muhafızların Kumandanı olarak da anılırdı. Bu bakanın görevi imparatorluk sarayının surlarını, kulelerini ve kapılarını korumak ve buralarda devriye bulundurmaktı. **Tai pu**太僕 (**Araba Bakanı**), Büyük arabacı diye de bilinirdi. İmparatorluk ahırlarının, atların, at arabalarının bakımından ve orduya at temin etmekten sorumluydu. Bu son görevi, binlerce devlet kölesi) tarafından bakımı yapı-

---

<sup>1</sup>Konfüçyüs öğretisinin temel eserleri olarak kabul edilmiş Si shu wu jing 四书五经(Dört Kitap, Beş Klasik) adlı eserlerin içindeki: Shi jing 诗经 (Şiirler Kitabı), shangshu尚书 (Belgeler Kitabı), liji 礼记 (Ayinler Kitabı), zhouyi周易 (Değişimler Kitabı), chunqiu春秋 (İlkbahar Sonbahar Yıllıkları)'dır.

lan, sınır boylarındaki büyük at çiftliklerini denetlemesini gerektiriyordu. (Bielens-  
tein 1980:34-35)**Ting wei**廷尉 (**Adalet Bakanı**) yasaları korumak, idare etmek ve  
yorumlamak görevine sahip en üst düzey memurdu. Sadece imparator, yargıç sifa-  
tıyla, bu bakanın üzerindeydi. Bölgesel yönetimin başkente gönderdiği davaları yar-  
gılama görevine sahip en üst düzey sivil memur *ting wei*'di. Ancak yargı yetkileri  
*cheng xiang* (vezir) hemen hemen aynıydı. (Wang 1949:151-154)**Da hong lu**大鴻  
臚 (**Misafirler Bakanı**)'nun görevi imparator huzuruna gelen soylular ve yabancı  
elçiler gibi önemli misafirleri karşılamaktı. *zong zheng*宗正 (İmparator Maiyeti Ba-  
kanı) ile beraber devlet yöneticilerinin ve markilerin cenazelerine katılarak taziye  
verir, asalet unvanlarının veliahtlara geçmesini idare ederlerdi. **Zong zheng**宗正  
(**İmparator Maiyeti Bakanı**)*Jiu qing*'den (Dokuz Bakan) sekizi sıradan insanlar  
arasından çıkmış olabilirlerse de, İmparator Maiyeti Sorumlusu olarak da bilinen  
*zong zheng* her zaman imparatorluk ailesinden biri olurdu. (Hucker 1975:150) İmpa-  
ratorluk hükümetinin hanedan ailesi ile ilişkilerini ve toprak bahşedilmesi gibi ko-  
nulara hanedanın uzak akrabaları ile ilişkilerini kontrol ederdi. **Da si nong**大司農  
(**Ekonomi Bakanı**)Büyük Tarım Bakanı olarak da bilinirdi, bu bakan merkezi hü-  
kümetin resmi bürokrasisinden ve silahları kuvvetlerin hazinesinden sorumluydu.  
*Cheng xiang* bütçeyi belirler, *da si nong* da bütçe için gereken parayı temin ederdi.  
Nakdi olarak toplanan hayvan vergisi ve çiftçilerin yıllık mahsulüne göre hesaplanan  
toprak vergisini toplamakla görevliydi. Ölçü birimlerinin standartlarının belirlenme-  
sinden sorumluydu. Vergi toplama işini incelemenin yanı sıra, belli malların fiyat-  
landırılma politikasını da belirlerdi. (Bielenstein 1980:43) **Shao fu**少府 (**Hazine**  
**Bakanı**) sadece imparatorun hizmetindeydi. İmparatorun eğlenmesinden, giyiminden,  
yeme içmesinden, ilaçlarından, fiziksel bakımından, kıymetli eşyalarından ve  
alet edevatından sorumluydu. Kendisi hadım olmasa da, harem ve cariyelerden so-  
rumlu olduğu için emrinde çalışanların çoğu hadımdı. Emrindeki kâtipler<sup>1</sup> impara-  
tora gelen tüm yazılı mesajların iletilmesiyle ve *gonglara*, bakanlarla, yerel idare-  
lerle, imparatora arzuhalde bulunan halkla ve Han Çinlisi olmayan halklarla resmi  
yazışmaları yapmakla görevliydi. (Wang 1949:151-156)

Bunların dışında sarayda çok sayıda veliahtların, imparatoriçenin ve harem  
emrindeki görevlilerde bulunmaktaydı. Sarayın dışına çıkıldığında ise saray arazisi  
dışında başkentten asayişinden sorumlu **zhi jin wu** 執金吾 (**topuz taşıyıcısı**), impa-  
ratorluk saraylarının, devlet binalarının, tapınakların, kurgan mezarların, cenaze  
parklarının, başkentten dışarı çıkan yolların inşası, bakımı ve tamirinin yanı sıra, sel  
baskınlarını önleme çalışmalarından sorumlu **jiang zuo shao fu** 將作少府 (**saray**  
**mimarı**), görevi yol ve kanal inşaatlarında çalışan 1200 mahkûmu idare etmek olan  
**si li xiao wei** 司隸校尉 (**mahkûm işçilerin baş idarecisi**), başkent Chang'an dışın-  
daki büyük imparatorluk av parkından, park içindeki saraylardan, dinlenme nokta-  
larından, tahıl ambarlarından, imparator için av etiyle birlikte yiyecek kaynağı olan  
meyve ve sebze bahçelerinden sorumlu **shui heng du wei** 水衡都尉 (**su yolları ve**  
**parkların baş denetçisi**), yabancı ülkelerin ve Han sınırındaki göçebe halkların

<sup>1</sup>尚書令 shang shu ling

elçilerinden ve Han sarayına verilen genelde yabancı vekaletler olan yıllık rehinelerin takasından sorumlu *dian shu guo* 典属国 (**tabi devletler idarecisi**) gibi bürokratik unvanlar bulunmaktadır.

#### 4. Sonuç Yerine

Görüldüğü üzere Han Hanedanlığı bürokrasisin temelinde hiçbir birey sınırsız otoriteye sahip değildir. İmparator mevki dahi kontrol altında tutulmaktadır. Merkezi otorite ve feodal alanların uzlaşması ile başlayan berrak bürokratik yapılaşma Han döneminde gelişme göstermiştir. Her ne kadar Qin Hanedanlığı'nda ilk imparator Qin Shi Huang Di tarafından beyliklerin birleştirilmesi ile merkezi otorite kurulmuş ve bürokrasinin temeli atılmış olsa da Çin'deki patrimonyal bürokrasi sistemine dair ilk tam ve kesin bilgiler Han Hanedanlığı'nda kayıt altına alınmıştır ve sabit temellere dayanan bu sistem gelişerek ve yapılaşarak 1911'de Çin Cumhuriyeti kurulana kadar yönetimin temelini oluşturmuştur.

Nitekim günümüz Çin Halk Cumhuriyeti'nde yaşayan 56 azınlık ulustan popülasyonu en yüksek olan ulus, bu sağlam yönetim sistemini ve taşıdığı kültürü içselleştirerek kendilerine Han ulusu (Hanzu), dillerine Han dili (Hanyu), yazılarına Han yazısı (Hanzi) adını vererek kimlik kazanmışlardır.

#### KAYNAKÇA

- Bielenstein, Hans, *The Bureaucracy of Han Times*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Ch'ü, T'ung-tsu, *Han Dynasty of China: Volume 1: "Han Social Structure"*, Editör: Jack L. Dull, University of Washington Press, London, 1972.
- Davis, Paul K., *100 Decisive Battles: From Ancient Times to the Present*, Oxford University Press, New York, 2001.
- De Crespigny, Rafe, *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 AD)*, Koninklijke Brill, Leiden, 2007.
- Ebrey, Patricia, *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Hinsch, Bret, *Women in Imperial China*, Rowman&Littlefield Publishers, Lanham, 2002.
- Hucker, Charles O., *China's Imperial Past: An Introduction to Chinese History and Culture*, Stanford University Press, Stanford, 1975.
- Hulsewé, A. F. P., "Ch'in and Han Law", *Cambridge History of China: Volume I: the Ch'in and Han Empires, 221 B. C – A. d 220*, sf: 520-544. Editör: Denis Twitchett ve Michael Loewe, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Kaptanoğlu, Cem, "*Ben*" *Hayali, Ulusal Kimlik ve Travma*, Toplumsal Ekoloji, Ekim, Sayı:2, 2002.
- Kramers, Robert P., "The Development of the Confucian Schools", *Cambridge History of China: Volume I: the Ch'in and Han Empires, 221 B. C – A. d 220*, sf: 747-756. Editör: Denis Twitchett ve Michael Loewe, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Nishijima, Sadao, "The Economic and Social History of Former Han", *Cambridge History of China: Volume I: the Ch'in and Han Empires, 221 B. C – A. d 220*, sf: 545-607. Editör: Denis Twitchett ve Michael Loewe, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Qin, Shi, *Çin*, Yeni Yıldız Yayınevi, Pekin, 1997.
- Türker, Nurcan, *Han Hanedanlığı Döneminde Hunlarla Yürütülen He Qin Politikası (Akrabalık İle Sağlanan Barış Politikası) Ve Sonuçları*, Ankara Üniversitesi, Sosyal

Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2014.  
Wang, Yu-ch'uan, *An Outline of the Central Government of the Former Han Dynasty*,  
Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 12, No: ½, 1949, sf: 134-187.

## **HANEDANLIKTAN ULUSA: KURUCU BÜROKRATİK YAPININ KİMLİĞE YANSIMALARI**

**Feyza GÖREZ**

### **Özet**

Bu bildirinin konusu günümüz Çin devletinin egemen kültürünü oluşturan Han ulusunun kimlik oluşumunda Han Hanedanlığı bürokrasinin yansımalarıdır. Zira bürokrasi bir toplumun kültürel yapısını geleceğe taşıyan en sağlam kurumsallaşmalardan bir tanesidir. Han Hanedanlığı (M. Ö. 202 – M. S. 220), Qin Hanedanlığı'ndan sonar Çin'in emperyal sisteminde ikinci sırada gelmektedir. Her ne kadar Qin Hanedanlığı'nda ilk imparator Qin Shi Huang Di tarafından beyliklerin birleştirilmesi ile merkezi otorite kurulmuş ve bürokrasinin temeli atılmış olsa da Çin'deki patrimonyal bürokrasi sistemine dair ilk tam ve kesin bilgiler Han Hanedanlığı'nda kayıt altına alınmıştır ve bu sistem 1911'de Çin Cumhuriyeti kurulana kadar yönetimin temelini oluşturmuştur. Qin döneminde bürokrasi, büyük ve yaygın bir devlet olması, kuzeyden gelenakınlara karşıbüyük bir ordu beslemesi, Çin Seddi gibi büyük birbayındırlık işine girişilmesi, kültürün saf olması gibi faktörlerin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Daha sonra Han hükümdarları derebeyliklerin genişlemesineengel olmak için kısa süreli hizmet, memurların doğup büyüdüğü bölgede görevyapmasının yasaklanması ve devlet memurluğuna giriş sınavları v. b. önlemler olarak bürokrasinin gelişmesine ve sağlam bir temele oturmasınısağlamışlardır. Handönemi bürokrasisi genel esasları bakımından demokratik esaslara dayanmıştır. Cumhuriyet rejimine geçiş yapılanakadar kimi zaman Kitaylar, kimi zaman Moğollar, kimi zaman Mançular Çin yönetimini ele geçirmiş olsa da Han'ın kurmuş olduğu bürokratik yapının temeli bozulmaksızın çeşitli etkileşimler görülmüştür. Nitekim günümüz Çin Halk Cumhuriyeti'nde yaşayan 56 azınlık ulustan popülasyonu en yüksek olan ulus, bu sağlam yönetim sistemini ve taşıdığı kültürü içselleştirerek kendilerine Han ulusu (Hanzu), dillerine Han dili (Hanyu), yazılarına Han yazısı (Hanzi) adını vererek kimlik kazanmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Han, ulus, bürokrasi, kimlik

## **FROM DYNASTY TO NATION: REFLECTIONS OF FOUNDING BUREAUCRACY TO IDENTITY**

### **Summary**

The subject of this paper is the reflection of Han Dynasty on the nation of Han which is the dominant culture of modern Chinese State. Bureaucracy is the most important of institutions that brings a society's culture into the future. Han Dynasty comes second in the imperial system of China. Even though Qin Shi Huang, the first emperor in Qin Dynasty formed a union of all the states and established centralized rule, first certain details about



patrimonial bureaucratic system in China was recorded during Han Dynasty and this system was the essence of governing the empire until the foundation of Republic of China in 1911. The bureaucracy in the period of Qin appeared as a result of factors such as being a vast country, feeding a huge army to counter the raids from North, initiating public works such as the construction of The Great Wall and the purity of culture. Later, Han Dynasty enabled the bureaucracy on firm ground by introducing short service periods to prevent the feudal states to get stronger, banning officials to serve in their native territory and exams for entering government jobs. Until the foundation of the republic, Han bureaucracy was preserved even though the ruling dynasty switched to Khitans, Mongols or Manchus from time to time. In present day China, most crowded minority population among 56 minority nations, inherited this firm government system and its culture and called themselves the Han Nation, named their language as Hanyu and named their script as Hanzi.

**Keywords:**Han, nation, bureaucracy, identity

# KRİM-TATARLARININ DEPORTASIYASI, REPATRIASIYASI VƏ PROBLEMLƏRİ

AQİL ŞAHMURADOV

Müasir dövrdə Krımda cərəyan edən mürəkkəb etno-siyasi proseslər yarımadaının çoxəsrlik tarixi ilə bilavasitə əlaqədardır. Burada formalaşan polietnik mənzərə regiona hakimiyyət uğrunda fəthlərin, imperiyaların, güc mərkəzlərinin uzun tarixi dövr ərzində apardıqları mübarizənin nəticəsi olaraq meydana gəlmişdir.

Krım bəşər sivilizasiyasının qədim mərkəzlərindən hesab edilir. Yarımada daşkarlanan Kiyık-Koba, Çoxurca, Ağ Qaya, Süren I, Süren II, Şan-Koba, Fatma-Koba, Buran-Koba və s. mağara tipli yaşayış məskənləri qədim insanların daş dövründən başlayaraq, burada məskunlaşdıqlarını göstərir. Krımın qədim etnosları sırasında ilk növbədə, e. ə. II minilliyin sonu-I minilliyin əvvəllərində burada yaşamış tavlaların adı çəkilir. E. ə. I minillikdə yarımada kimmerlər, skiflər, yunanlar və sarmatların yaşaması barədə məlumatlar mövcuddur. Krımın etnik mənzərəsi bizim eranın ilk əsrlərində, IV-VI əsrləri əhatə edən “xalqların böyük köçü” və ondan sonrakı bir neçə əsr ərzində daha rəngarəng olmuşdur. I-II əsrlərdə romalılar, III-IV əsrlərdə türk mənşəli alanlar və hunlar, german tayfalarından olan qotların bir hissəsi Krıma köç etmiş və burada məskunlaşmışlar. Tarixçi V. Vozqrin Krımda xristianlığın yayılmasında qot tayfalarının əsas rol oynadıqlarını bildirir (Возгрин, 1992: 80). VII əsrin ortalarında Krım türk mənşəli və əsasən iudaizmə sitayiş edən xəzərlərin hakimiyyəti altına düşür. Bizansda təqibə məruz qalan İkona əleyhdarları hərəkəti iştirakçılarının bir hissəsinin VIII əsrdə Krımda sığınacaq tapmasıburada xristianların sayının artmasına səbəb olmuşdu. X əsrdə yarımada xəzərlərin təsiri zəifləmiş, əvəzində region türk mənşəli qıpçaqların nəzarəti altına düşmüşdü. XIII əsrin 20-ci illərində Krım yarımadası monqol qoşunlarının hücumlarına məruz qalır və Qızıl Ordanın tərkib hissəsinə çevrilir.

Qızıl Orda dövründə Krımda qıpçaq-türk dili geniş yayılmış, əhalinin çox hissəsi islamı qəbul etmiş, krım-tatar etnosunun formalaşması prosesi baş vermiş və 1443-cü ildə Krım xanlığı formalaşmışdı. Yarımadaının dağlıq hissəsində mövcud olan Genuya koloniyasının və Manqur xristian knyazlığının 1475-ci ildə osmanlılar tərəfindən darmadağın edilməsi regionda türk-müsəlman faktorunun daha da güclənməsinə səbəb olmuşdu (Белашенко, Рыжов, 2012: 362).

XV-XVI əsrlərdə Rusiyada mərkəzləşdirilmiş dövlətin yaradılması prosesi baş vermiş və eyni zamanda bu dövlət dənizlər uğrunda mübarizəyə başlamışdı. Qara dənizə çıxış əldə etmək üçün hərbi fəaliyyətini genişləndirən Rusiya XVIII-XIX əsrlərdə Osmanlı imperiyası ilə çoxsaylı müharibələr aparmış, sonuncunun iqtisadi, siyasi, həmçinin hərbi tənəzzül dövrünə qədəm qoyması, bu müharibələrdə ümumilikdə şimal imperiyasının qələbəsini təmin etmişdi. Hərbi üstünlüyündən istifadə edən Rusiya 1783-cü ildə Krımı özünə birləşdirmiş və bununla da yarımadaının tarixində yeni dövr başlanmışdı. Çar Rusiyası Krımın Qara dəniz sahillərində möhkəmləndirilmiş qalalar tikir, regionda hərbi hissələr yerləşdirir, yerli krım-tatar əhalini milli-dini ayrışdırılıya məruz qoyur və köçürmə siyasəti həyata keçirməklə

yarımadada rus icmasının formalaşması və onun fasiləsiz olaraq genişlənməsinin qayğısına qalırdı.

Krımın Rusiyaya birləşdirilməsindən sonrakı ilk illərdə yarımadanı 4-5 min nəfər krım-tatarı tərk edərək Türkiyəyə üz tutmuşdusa, 1787-ci ildə tarixi vətənlərini tərk edənlərin sayı 8 min nəfərə çatmışdı (Возгрин, 1992:290). XVIII əsrin 90-cı illərinin əvvəllərində Krımın yarım milyonluq əhalisinin təxminən 100 min nəfəri yarımadanı tərk etmişdi (Возгрин, 1992:298). Bu proses sonrakı illərdə də ardıcıl olaraq davam etmişdi. 1853-1856-cı illər Krım müharibəsindən sonra yarımadada cəmi 102 952 nəfər krım-tatarı qalmışdı (Возгрин, 1992:334). Krım-tatarlarının tərk etdikləri ərazilər rusların əlinə keçirdi.

1921-ci ildə bolşevik Rusiyasının tərkibində Krım Muxtar Sovet Sosialist Respublikası yaradıldı. Bu zaman krım-tatarları yarımadanın bütün əhalisinin təxminən üçdə birini təşkil edirdi və onlar da sərt repressiyalara məruz qalırdılar. Məhz bunun nəticəsi olaraq, krım-tatarları arasında sovetlərə mənfi münasibət bəsləyənlər az deyildi. İkinci dünya müharibəsi illərində onların bir hissəsinin almanlarla əməkdaşlıq etməsinin səbəblərini də sovet hökumətinin antitatar siyasətində axtarmaq lazımdır. Bu zaman, SSRİ daxilində millətlərarası münasibətlər törətməkdə maraqlı olan alman faşistlərinin krım-tatarlarına bəslədikləri loyallıq münasibəti də diqqətdən kənar saxlamaq olmaz. Belə ki, Krımı işğal edən almanlar burada müsəlman qurultayının çağırılması, hökumət və yerli idarəetmə orqanlarının təşkili üçün şərait yaratmış, tatar silahlı birləşmələrinin formalaşmasına yardım etmişlər (Белашенко, Рыжов, 2012: 362). Şübhəsiz ki, bütün bunlar bütövlükdə krım-tatar xalqının alman faşistləri ilə əməkdaşlıq etmələri barədə fikir yürütməyə əsas vermir, çünki minlərlə krım-tatarı eyni zamanda sovet ordusunda da vuruşurdu, hətta onların arasında Əhmədخان Sultan, Teyfuk Abdulla kimi Sovet İttifaqı Qəhrəmanı adı alanlar da vardır.

1944-cü ilin aprel-may aylarında sovet qoşunlarının Krımı azad etməsindən sonra, bu qoşunların yerli əhali tərəfindən rəğbətlə qarşılanmasına baxmayaraq, krım-tatarları böyük faciə ilə üzləşdilər. May ayının 11-də Dövlət Müdafiə Komitəsinin "Krım tatarları haqqında" 5859-cu sayılı qərarı İ. V. Stalin tərəfindən imzalandı. Bu qərar vətənə xəyanətdə, fərarilikdə, düşmən tərəfə keçməkdə, alman cəza dəstələrinə iştirak etməkdə günahlandırılan krım-tatarlarının öz tarixi torpaqlarından deportasiyasını nəzərdə tuturdu (Бекирова, 2008: 89). Bu qərar tezliklə həyata keçirildi və krım-tatarları Orta Asiya və Qazaxstana deportasiya olundular, onların tərk etdikləri torpaqlar isə rus və ukraynalıların əlinə keçdi.

1953-cü ildə İ. V. Stalinin vəfatından sonra, deportasiya olunmuş xalqların, o cümlədən krım-tatarlarının repatriasiyası haqqında müəyyən fikirlər səslənməyə başladı. Sovet İttifaqı Kommunist Partiyası Mərkəzi Komitəsinin 1954-cü ilin fevralında G. Malenkova və N. Xruşşova ünvanladığı qeyddə, deportasiya olunanların çoxunun dövlət qarşısında şəxsən heç bir cinayət törətmədikləri və bu səbəbdən də, onların xüsusi məskənlərdə saxlanılmasının məqsədəuyğun olmadığı bildirilirdi. Buna baxmayaraq, sovet rəhbərlərinin çoxu, xüsusilə də deportasiya olunmuş xalqların məskunlaşdıqları respublika və regionların rəhbərləri tarixi ədalətsizliyin qurbanı olmuş xalqların repatriasiyasının əleyhinə çıxış edirdilər. Məsələn, Özbəkistan

KP MK-nın birinci katibi A. Niyazov, Qazaxstan KP MK-nın birinci katibi P. Panomarenko və başqaları krım-tatarlarını “etibarsız” hesab etməkdə davam edir və onların repatriasiyasına yox deyirdilər. 1954-cü ildə Krım Ukraynanın tərkibinə verildi və bundan sonra Ukrayna rəhbərləri də krım-tatarlarının repatriasiyası əleyhinə kəskin çıxış edənlər sırasına qoşuldular. Buna baxmayaraq, 1954-1955-ci illərdə, deportasiyaya məruz qalan əhalinin bəzi kateqoriyaları üçün məhdudiyətlər aradan qaldırıldı. Bura 16 yaşına qədər olan uşaqlar, ali məktəblərə daxil olanlar, kommunistlər və onların ailələri, Böyük vətən müharibəsinin iştirakçıları, orden və medallarla təltif olunanlar, tək yaşayan şikəst insanlar və başqaları daxil idi. 1955-ci il sentyabrın 17-də SSRİ Ali Sovetinin Rəyasət Heyəti “1941-1945-ci illər Böyük vətən müharibəsi dövründə işğalçılarla əməkdaşlıq etmiş sovet vətəndaşlarının amnistiyası haqqında” fərman verdi. Bunun ardınca, deportasiya olunmuş xalqlara münasibətdə xüsusi məskənlər rejimi ləğv edildi. Krım-tatarlarına münasibətdə belə bir addım 1956-cı il aprelin 28-də atıldı (Бекирова, 2008: 148-151). SSRİ rəhbərliyinin həyata keçirdiyi bu tədbirlər müəyyən əhəmiyyətə malik olsa da, tarixi ədalətin bərpa olunması üçün kifayət deyildi, çünki krım-tatarlarının öz tarixi torpaqlarına sahib olmaları və deportasiya zamanı müsadirə olunmuş əmlakın geri qaytarılması məsələsi həll edilməmiş qalırdı.

Sovet hökuməti deportasiya olunmuş digər xalqlarla müqayisədə, krım-tatarlarına fərqli münasibət bəsləyir, onların repatriasiyasına yol verməmək üçün qeyri-obyektivliyi və ədalətsizliyi ilə seçilən müxtəlif şərtlər irəli sürürdü. Məsələn, 1956-cı il noyabrın 24-də Sovet İttifaqı Kommunist Partiyası Mərkəzi Komitəsinin Rəyasət Heyəti repressiya olunmuş xalqların milli muxtariyyatlarının bərpa olunması haqqında qətnamə qəbul etdi (Реабилитация: как это было, 2008: 199-203). Qətnamə kalmıklara, qaraçaylara, balkarlara, çeçenlərə və inquşlara tarixi torpaqlarına qayıdaraq muxtar qurumlar yaratmaq hüququ verirdisə, krım-tatarlarının belə bir hüququnu tanımırdı. Krım-tatar xalqına münasibətdə yol verilən ədalətsizlik qətnamənin altıncı maddəsində öz əksini tapmışdı: “Keçmiş Krım Muxtar Sovet Sosialist Respublikasının yalnız tatarların muxtariyyatı olmadığını, ümumi əhalisinin beşdə birindən də az hissəsini tatar əhalinin təşkil etdiyi çoxmillətli respublika olduğunu, RSFSR-in tərkibində tatar milli muxtar birliyinin – Tatarstan Muxtar Sovet Sosialist Respublikasının mövcudluğunu, həmçinin hal-hazırda Krım ərazisinin Ukraynanın vilayəti olduğunu və məskunlaşdığını nəzərə alaraq, əvvəllər Krımda yaşamış tatarlara milli muxtariyyatın verilməsi məqsədəuyğun hesab edilmir. Bununla yanaşı, əvvəllər Krımda yaşamış tatarların bir hissəsinin milli birliyə çatmaq arzusunu nəzərə alaraq, izah etmək lazımdır ki, arzu edənlərin hamısı Tatarstan Muxtar Sovet Sosialist Respublikasının ərazisində məskunlaşmaq hüququna malikdir”. Göründüyü kimi, sovet rəhbərliyi nəyin bahasına olursa-olsun krım-tatarlarının Krıma qayıdışının qarşısını almağa çalışırdı. Belə bir vəziyyəti, “soyuq müharibə”nin durmadan genişləndiyi bir zamanda, Qərb dövlətləri ilə eyni düşərgədə yer alan və Krım yarımadasına tarixi hüququ olan Türkiyənin də yerləşdiyi Qara dəniz hövzəsində türk mənşəli etnosların məskunlaşmasına yol verməmək kimi siyasi maraqların mövcudluğu ilə izah etmək olar. Bundan başqa, qeyd olunan qətnamənin hazırlanması prosesinə, türklərin düşmənlərindən olan və hər vasitə ilə türk dünyasını parçalamağa can

atan A.İ. Mikoyanın rəhbərlik etməsi də, bu məsələlər ətrafında daha dərinləndirilməyə əsas verir.

Kırım-tatarları həyata keçirilən ədalətsiz siyasətlə barışmır, müxtəlif vasitələrdən istifadə edərək milli hüquqlarını bərpa etmək və tarixi vətənlərinə qayıtmaq uğrunda mübarizə aparırdılar. Bu mübarizənin genişlənməsinin qarşısını almağa çalışan rəsmi hakimiyyət orqanları onlara qarşı yeni repressiyalara və həbslərə əl atır, onların milli özünüdərk, tarixi yurdlarına bağlılıq hissələrini məhv etmək istiqamətində tədbirlər görürdülər. SSRİ Ali Soveti Rəyasət Heyətinin sədri H. Podqornı tərəfindən 1967-ci il sentyabrın 5-də imzalanmış “Tatar millətindən olan vətəndaşlar haqqında” qətnamə (Ведомости, 1967:531-532)bu mənada xüsusi olaraq diqqəti cəlb edir. “Kırım-tatarları” etnoniminin “tatar millətindən olan vətəndaşlar” ifadəsi ilə əvəz olunduğu bu qətnamədə, 1944-cü ildə baş vermiş hadisələrə görə bütün tatarların günahkar olmadığı bildirilsə də, onların repatriasiyası məsələsi öz həllini tapmır. Qətnamənin 2-ci bəndində qeyd olunur: “... əvvəllər Kırımда yaşamış tatarlar Özbəkistanda və digər müttəfiq respublikalarda kök salmış, onlar sovet vətəndaşlarının bütün hüquqlarından istifadə edir, ictimai-siyasi həyatda iştirak edir, Ali Sovetlərə və zəhmətkeş deputatlarının yerli Sovetlərinə deputat seçilir, sovet, təsərrüfat və partiya orqanlarında məsul vəzifələrdə çalışır, onlar üçün ana dilində radio verlişləri aparılır, qəzetlər nəşr edilir, digər mədəni tədbirlər həyata keçirilir.

Tatar əhalinin olduğu rayonların sonrakı inkişafı məqsədilə, təsərrüfat və mədəni quruculuqda tatar millətindən olan vətəndaşlara, onların milli maraqları və xüsusiyyətləri nəzərə alınmaqla, kömək və yardım göstərilməsi müttəfiq respublikaların Nazirlər Sovetlərinə tapşırılsın.” Bu qətnamə kırım-tatarlarının öz vətənlərinə qayıtmaq ümidlərinə vurulmuş növbəti zərbə kimi qiymətləndirilməlidir.

Şübhəsiz ki, sovet rəhbərliyi qətnamələr qəbul etməklə məhdudlaşmır, kırım-tatarlarının özbaşına Kırma qayıtmalarının qarşısını da alırdılar. Bu özünü statistik rəqəmlərdə də göstərirdi. Məsələn, 1967-ci ilin əvvəllərinə qədər Kırımда cəmi 15 nəfər, Ukraynanın digər ərazilərində isə 247 nəfər kırım-tatarı qeydiyyatda idi (Бекирова, 2008: 207). Kırım-tatarlarına qarşı yönələn ayırı-seçkilik siyasətinə baxmayaraq, müxtəlif yollarla geri qayıdanların sayı ildən ilə artırdı. SSRİ-də əhalinin 1979-cu ildə həyata keçirilmiş siyahıyaalması natiçələrinə görə, İttifaq ərazisində 132 272 nəfər kırım-tatarı yaşayırdı ki, onların da 6636 nəfəri Ukrayna sakinləri idi (Всесоюзная перепись населения:[http://demoscope.ru/weekly/ssp/sng\\_nac\\_79.php](http://demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_79.php)).

M. S. Qorbaçovun “yenidənqurma” siyasətini kırım-tatarları da böyük ümidlərlə qarşıladılar, lakin özlərini “demokratiya”, “aşkarlıq” tərəfdarları kimi göstərən yeni sovet elitası da, müxtəlif manevrlər yolu ilə kırım-tatarlarını Kırımdan uzaqda saxlamağa çalışırdı. Buna baxmayaraq, bu dövrdə kırım-tatarlarının milli hərəkəti daha təşkilatlanmış və sistemli xarakter almışdı, repatriasiya haqqında onların ədalətli tələblərini artıq diqqətdən kənar saxlamaq mümkün deyildi. 1989-cu ilin iyununda Özbəkistanın Fərqanə vadisində baş verən qanlı hadisələrdən sonra bu respublikada yaşayan məshəti türkləri və kırım-tatarları qaçqın vəziyyətinə düşdülər. Yaranmış vəziyyət sovet rəhbərliyini yenidən kırım-tatarlarının repatriasiyası məsələsinə qayıtmağa məcbur etdi. 1989-cu il noyabrın 14-də SSRİ Ali Soveti “Zorla

köçürülmüş xalqlara qarşı repressiya tədbirlərinin qanunsuz və cinayətkar tədbirlər hesab edilməsi və onların hüquqlarının təmin olunması haqqında Bəyannamə”, bundan bir il sonra isə, SSRİ Ali Soveti Millətlər Şurası “Kırım tatarlarının Kırım vilayətinə qayıtması ilə əlaqədar təxirəsalınmaz tədbirlərin həyata keçirilməsi haqqında” qətnamə qəbul etdi.

Qeyd olunan sənədlərin işıq üzü görməsi kırım-tatarlarının repatriasiyası üçün hüquqi əsas yaratdı. 1990-cı il mayın 1-ə olan məlumata görə Kırmda 83 116 nəfər kırım-tatarı yaşayırdı ki, onların da 82 283 nəfəri yarımada daimi qeydiyyatda idi (Бекирова, 2008: 407).

1991-ci ilin fevralında Ukrayna tərkibində Kırımın muxtar statusu bərpa edildi, 2014-cü ilin əvvəllərində Ukraynada baş verən hadisələr və hakimiyyət dəyişikliyi fonunda Kırım Rusiyanın nəzarətinə keçmiş və yarımada qeyri-müəyyən statusu bu günədək davam etməkdədir.

Tarixi vətənlərinə geri qayıdan kırım-tatarları burada müəyyən problemlərlə üzləşmişlər. Hər şeydən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, kırım-tatarlarının geri qayıtmalarına rəsmi və qeyri-rəsmi səviyyədə maneələr törədilirdi. Bu maneələri dəf etməyə nail olanlar isə, burada tərkd etdikləri Kırımla deyil, sanki yad bir coğrafiya ilə üzləşməmişdilər. Belə ki, onların deportasiyasından sonra yarımada tük mənşəli toponimlər, oykonimlər, oronimlər və hidronimlər dəyişdirilərək ruslaşdırılmış, süni surətdə formalaşdırılan ideoloji mexanizmlərdən çıxış edənlər Kırmda “qədim slavyan izləri” axtararaq, buradakı tük mədəniyyətini, tük ruhunu sıxışdırmağa çalışmış və müəyyən mənada buna nail olmuşdular. Bu vəziyyət repatriantlara, şübhəsiz ki, mənəvi-psixoloji təsir göstərirdi.

Vətəndaşlıq məsələləri də repatriantların üzləşdikləri ciddi problemlər sırasındadır. Ukrayna vətəndaşlığı almaq üçün müraciət edənlər buna çətinliklə nail olur, çoxsaylı süni maneələr dəf etmək məcburiyyətində qalırdılar. Repatriantların sosial təminatı, onların mədəni inkişafı və s. sahələrdə də öz həllini gözləyən problemlər qalmaqda davam edir.

Kırım-tatarlarının torpaqla təmin olunması və istifadə etdikləri torpaqlar üzərində mülkiyyət hüququnun tanınması məsələsini də tam həll edilmiş məsələ hesab etmək olmaz, bu sahədə də kifayət qədər problem mövcuddur.

Deportasiya illərində əsasən şəhər mühitində yaşayan və şəhər peşələrinə yiyələnən repatriantların Kırmda daha çox kənd yerlərində məskunlaşmaları onlar arasında məşğulluq problemi də yaratmışdır.

Mövcud problemlər sırasına Kırımın slavyan əhalisi ilə repatriantların qarşılıqlı münasibətlərini də daxil etmək olar, belə ki, kırım-tatarlarının geri qayıdışı buradakı slavyan əhali tərəfindən birmənalı qarşılanmadı, buna qarşı açıq etiraz aksiyaları təşkil edilir, hətta radikal əhvali-ruhiyyəli bəzi qüvvələr repatriantlara fiziki təzyiq göstərir, milli və dini ayrışdırıcılıq əsasında cinayətlər törədər və bu yolla yarımada qorxu mühiti yaradaraq, qayıdış prosesini pozmağa cəhd edirdilər. Yarımada rus icmasını himayə etmək məqsədilə Rusiyanın atdığı bəzi addımlar da, sonda kırım-tatarlarının diskriminasiyası ilə nəticələnir və bu da etnoslararası gərginliyin yaranmasına səbəb olurdu.

Kırımın Rusiya və Ukrayna arasında mübahisə obyektinə çevrilməsi mövcud

problemləri daha da mürəkkəbləşdirmiş, yeni problemlərin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Belə ki, son zamanlar Krım ətrafında baş verən hadisələr krım-tatarlarının birliyinə mənfi təsir göstərir, onların rusiyameylli və ukraynameylli olaraq iki yerə parçalanmasına gətirib çıxarır, belə vəziyyət isə repatriantların milli identikliyinə tam bərpası prosesinə mane olur və buna ciddi təhlükə yaradır.

### ƏDƏBİYYAT

1. Возгрин В. Исторические судьбы крымских татар, Москва «Мысль», 1992, 447 с.
2. Белашенко Д. А., Рыжов И. В. Крымско-татарский вопрос: генезис, история урегулирования и перспективы решения // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского, 2012, № 4 (1), с. 361-367
3. Бекирова Г. Крымские татары. 1941-1991 (Опыт политической истории) / Том 1. Симферополь: Издательский дом «Тезис». 2008. 480 с.
4. Реабилитация: как это было. Документы Президиума ЦК КПСС и другие материалы. В 3-х томах. Том 2. Февраль 1956 – начало 80-х годов. М.: МФД, 2003. С. 199-203.
5. Ведомости Верховного Совета Союза Советских Социалистических Республик, 1967, 8 сентября (N 36). с. 531-532
6. Всесоюзная перепись населения 1979 года. Национальный состав населения по республикам СССР // [http://demoscope.ru/weekly/ssp/sng\\_nac\\_79.php](http://demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_79.php)

### Summary

## KRİM-TATARLARININ DEPORTASIYASI, REPATRIASIYASI VƏ PROBLEMLƏRİ

### AQİL ŞAHMURADOV

Crimean Tatars, who exposed to ethnocide policy of Tsarist government and then Soviet regime after the consolidation of Crimea to Russia in 1783, were proclaimed “unfaithful nation” and were deported to the Middle Asia during the years of II World War. Although they were fully exonerated in 1967, they were not allowed to return, but in the late of 80's of past century the repatriation of Crimean Tatars began. Currently, more than 250 thousand Tatars were back to Crimea and 12 % of population of peninsula consists of them.

Returning to their native lands Crimean Tatars encountered with definite problems. Primarily, the citizenship problem should be mentioned, thus the Tatars who were back confronted with some obstacle while applying for Ukrainian citizenship.

The land problem was another problem which Tatars confronted. Their provision with lands and the lack of recognition of property law on lands which are utilizing have not totally been solved till nowadays. Crimea plays a substantial role in the relations between Russia and Ukraine. Some actions made by Russia with the aim to protect Russian community of the peninsula was finally resulted with the discrimination of Tatars and caused the creating of tensions between nations.

From the perspective of totally restoration of national identity of Crimean Tatars the solution of above mentioned problems is very important.

**Keywords:** Ukraine, Crimea, CrimeanTatars, repatriation problems

**IV BÖLMƏ**  
**SOSİOLOGİYA**



## BİR KÜLTÜR ÖRÜNTÜSÜ OLARAK MAHALLE KAVRAMI VE MAHALLE YAŞAMI ÜZERİNE

Gonca Büyükmihçı

Osmanlı İmparatorluğu'nun oluşum şeması içinde birer yönetim merkezi olarak değerlendirilen kentler, aynı zamanda sosyo-ekonomik hayatın da organize olduğu yerler durumundadır. “*Toplumların sosyo-ekonomik ve kültürel yapılarının belirlendiği, biçim aldığı yerleşim merkezleri*” olarak tanımlanan<sup>1</sup> Osmanlı kentleri, bir yandan sosyal ve fiziki yapıları ile yerel kültür ve toplumsal yaşamın izlerini taşıırken diğer yandan parçası oldukları ana yapının bütünleyicisi özelliğini de taşırlar. Özetle, İdari yapılanmanın önemli bir parçasını oluşturan Osmanlı kentleri, sosyal değerler, kültürel örüntüler etrafında bütünleşmiş yerel mimari özelliklerin ortak izlerini taşıyan özgün yerleşim birimleridir.

Tipik bir İslam kentinde mekânsal yapının; **kale**, yönetim işlerinin sürdürüldüğü yapıların oluşturduğu **yönetici merkez**, cuma camisi, hanlar, hamamlar, medreseler, bedestenler ve açık pazar yerleri gibi eğitim ve ticari yapıların yer aldığı **kent merkezi**, yoğun konut alanlarının bulunduğu **mahalleler** ve bunları çevreleyen **dış mahalleler**(suburbs) den oluşan beş ana ögesi olduğu kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Kentin en önemli yapısı olarak merkezde yer alan cami, dini vazifelerin yapıldığı ve sosyal ilişkilerin geliştirildiği temel birimdir. Camilerin çevresinde özellikle bırakılan açık alanlar kent halkının buluşma ve toplanma yeri olarak kullanılmıştır. Böylece kent merkezinde, sosyal iletişimi sağlayıcı ve geliştirici kamusal alanlar yaratılmıştır. Bir anlamda sosyal merkez niteliği taşıyan kentsel alanlarda bir araya gelen halk, gündelik yaşam ve ülke ekonomisi üzerine çeşitli sorunları tartışmış, çözüm için yollar aramıştır. Camilerin hemen yanında yer alan geniş programlımedrese yapılarında isteyen öğrencilere yatacak yer, yemek ve aylık sağlanmışır. Diğer bir sosyal donatı yapısı olan imarethaneler de yine camilerin yakınında merkezde yapılandırılmış, kentin fakir ve yoksulları için yiyecek yardımı sağlamışlardır.<sup>3</sup> Kentin çekirdeğini oluşturan temel yapılardan biri olan hamamlar;erkek ve kadınlara ayrılmış özel bölümleri ilekent halkının bir araya geldiği önemli bir sosyal yapı özelliği taşıyan diğer bir kamusal yapıdır. Sosyal aktivitelerin örgütlendiği, kitlesel sosyal denetimin sağlandığı ve bireyde belli bir topluma ait olma duygusu yaratarak sosyal bütünleşmeyi sağlayan bu tip yapıların yanı sıra merkezde yer alan diğer bir yapı grubu da kentin ticari gereksinimini karşılamak için yapılandırılan hanlar, çarşılar, bedestenler ve pazar yerleridir. Uzun yoldan gelen tüccarların mallarını bıraktığı, yeni mallar yüklediği şehirlerarası ticaretin yanı sıra yerel ticaretin de organize olduğu çarşı merkezi belki de kentin en hareketli bölümünü oluşturuyordu. Televizyon, gazete gibi iletişim araçlarının bulunmadığı dönemde halk, yaşadıkları yerlerin dışında gelişen olaylarla ilgili haberleri kente ticari amaçlarla gelen bu tüc-

---

<sup>1</sup> Çadırcı, M., 1991, S:5

<sup>2</sup>Aktüre, S., 1978, S:9

<sup>3</sup>Özdeş, G., 1986, S:33

carlardan alıyordu. Bu durum kentin ekonomik yaşamının merkezini sosyalleştiriyor, hareket ve çekim merkezi haline getiriyordu.

Kentin ticari ve sosyal aktivite merkezini oluşturan bu temel yapıların çevresinde ise, küçük fiziki birimler olarak gelişen mahalleler yer almaktaydı. Gündelik yaşamın organize olduğu yerler durumunda olan mahalleler, yakın komşuluk ilişkileri ve küçük ticari aktiviteleri ile şehrin özelleşmiş sosyal merkezlerini oluşturmaktaydı. Mahallelerin alt birimini oluşturan konutlar ise, çıkmaz sokaklar ve yüksek avlu duvarları ile kendi içine dönerek özel alanlar yaratır ve dönemin önemli bir olgusu olan aile içi mahremiyeti sağlardı. Kendi içinde özelleşen konutların bir araya gelerek oluşturduğu mahalleler sosyal açıdan değerlendirildiğinde tam bir bütünleşme örneği yansıtmaktadır. Yardımlaşma ve dayanışma ruhu içinde yaşanan gündelik yaşamın birey üzerinde ciddi bir etkisi ve sosyal kontrolü görülür. Bireyde ait olma duygusu yaratan bu yaşama biçimi bazı araştırmacılar tarafından, günümüzün en önemli sosyal sorunlarından biri olan “yabancılaşma”nın önünde bir engel olarak tanımlanmaktadır. <sup>1</sup>Mahallelerin kurulumunda temel alınan değerlerin insanı merkez alması, yapıların insani ölçekli olması, hiçbir yapının komşusunun temel değerlerine zarar verecek şekilde konumlandırılmaması, sosyal düzenin adalet, sevgi ve saygı etrafında yapılandırılmış olması, toplumun değer yargılarıyla kentin değerlerini örtüşürüyor, böylece insanları parçalara ayırıp yabancılaştırmıyordu. İçerdiği insani kavramlar açısından günümüz yerleşkelerine olumlu bir örnek oluşturabilecek olan Osmanlı mahalleleri, kimi örneklerde belirli bir millet, lonca ya da tarikatın bir arada yaşadığı bir birim olma özelliği de taşımaktadır. <sup>2</sup>

Tüm Osmanlı kentleri için geçerli olan bu genel tanımlama İslam dinini benimsemiş olan Arap ülkeleri için irdelendiğinde de benzer bir görünüm ile karşılaşılmaktadır. Fiziksel ve sosyal yönden İslam kentinin en büyük özelliği, mahallelere bölünmüş olmasıdır. <sup>3</sup> İslam öncesi Arap kabilelerinin kendi özgün kimliklerini, törelerini, alışkanlıklarını korumak ve düşman kabile-ailelerine karşı savunmak amacıyla kentin belli yerlerinde yarı kapalı bir toplum hayatı sürdürdükleri bilinmektedir. Bu kabilelerin belirlediği kendilerine özgü din, töre, ahlak, yargı kavramlarını kabilede her üye koşulsuz kabul etmekte ve böyle bir dayanışma sonucunda da kabilenin sürdürülebilirliği sağlanmaktadır. Hıristiyanlığı benimsemiş olan Avrupa ülkelerinde de kent bütününde fiziksel anlamda kentsel bölünmelere rastlanmakla birlikte, bu bölümlerin içerdiği anlam, Osmanlı ve Arap Ülkelerine göre bazı temel farklılıklar sergilemektedir. Avrupa’da Yahudi azınlığın yaşadığı Yahudi Mahalleleri ortaçağın dini baskıları nedeniyle akşamları kapıları kapatılan birer “Getto” konumundadır. Bu kapatılma Yahudi ve Hıristiyan halk arasındaki büyük ve tehlikeli güvensizlikten kaynaklanmaktadır. <sup>4</sup> Çok kez yöneticiler tarafından zorlanarak oluşturulan duvarlarla mahallelerin ayrılması olgusunun Osmanlı kentlerinde de var

---

<sup>1</sup>Karagöz, M., 1998, S:247

<sup>2</sup>Karagöz, M., 1998, S:247

<sup>3</sup>Özdeş, G., 1986, S:32

<sup>4</sup>Yaşlıca, E., 2000, S:49

olduğu bazı yabancı kaynaklarda<sup>1</sup> belirtilmişse de, Osmanlı kentlerinde mahallelerin duvarlarla birbirinden ayrıldığına dair hiçbir iz ve söylem günümüz araştırmalarında yer almamıştır. Bazı Avrupa kentlerinde rastlanan bu katı ayrımcılığın aksine Osmanlı padişahlarının ülke topraklarında sürdürdüğü adil ve hoşgörülü politikasına bağlı olarak, İmparatorluğun sahip olduğu çok dinli heterojen nüfus, birlikte ve iç içe yaşama olanağı bulmuş, kentlerde dinler ve etnik gruplar mozaiği oluşturmuşlardır. Osmanlı kentlerinin belki de en özgün özelliklerinden birini oluşturan bu kültürel çoğulculuk ortamı içinde her etnik grup kendi değer dizgeleri içinde birlikte ve/veya ayrı ayrı kendi mahallelerini sorunsuz bir şekilde yan yana kurabilmişlerdir.

Kentlerde farklı grupların ayrı ayrı yaşadıkları mahalleler olduğu gibi bir arada iç içe yaşadıkları birçok mahallenin de varlığı mimari eserlerin şehir planı üzerindeki dağılımından, seyyahların anlatılarından<sup>2</sup>, kadıya intikal eden davalardan ve vergi tahsili ile ilgili olarak ortaya çıkan problemlerden açıkça anlaşılmaktadır. Anadolu kentlerinin demografik yapısı içerisinde var olan etnik farklılaşma, kent mekânına çoğu zaman her etnik grubun ayrı bir mahalle oluşturması şeklinde yansımışsa da, etnik kimliğe sahip mahallelerde sosyal statü ayrımı yoktur. Kendi içinde belirgin sosyal tabakalardan oluşan kentsel nüfusun mahalle bazında kademelenmediği görülür. Zaman zaman dinsel açıdan homojen özellik gösteren mahalleler, genellikle farklı sosyal grupların bir arada yaşadıkları heterojen bir nitelik taşımaktadır.<sup>3</sup> Avrupa kentlerindeki sosyal kademelenme ile Türk kentleri arasındaki en büyük fark da bu özellikten kaynaklanmaktadır. Avrupa'da daha çok sınıfsal ayrımların kent strüktürüne yansıdığı bir kademelenme gözlemlenmektedir. Toplumların gelişmesi ile ortaya çıkan sınıfların kentlerin farklı kesimlerinde yerleşmeyi tercih etmeleriyle birlikte, batı kentlerinde, fakir, orta halli ve zengin sınıf mahalleleri oluşmuştur.<sup>4</sup> Batı Avrupa ülkelerinin tümünü etkisi altına alan ve bir yeniden doğuş anlamına gelen Rönesans'ın etkisi altında zengin mahalleleri kentlerin prestij mekanları olarak taçlanmakta fakir mahalleleri ise çöküntü alanları görünümüne sahip olmaktadır. Batı ülkeleri ile eş zamanlı bir gelişim içinde yer alan Osmanlı

---

<sup>1</sup>Bir kaynakta İslam şehirlerinde mahalleler arasında kapılar bulunduğu ve bu kapıların gece ve cuma namazlarında kapatıldıkları belirtilmektedir. (Gordilevski, V., 1998, S:227) Bu bölünmenin ve uygulamanın istisnai durumlar olmadığını kabul eden Baykara ise çalışmasında Selçuklular zamanında ayrı mahallelerde oturan Müslüman ve Hıristiyanların ancak 1856 ıslahat fermanından sonra aynı mahallede birlikte oturduklarını ifade etmektedir. (Baykara, T., 1992, S:180)

<sup>2</sup> Osmanlı kentlerini ziyaret eden birçok seyyah bu farklılaşmadan söz etmiş ve kentlerdeki mahalle sayıları ile ilgili detaylı bilgiler vermişlerdir. Örneğin; XVI. yüzyılın sonunda önemli bir Anadolu kenti olan Kayseri'nin 72 mahalleden oluştuğu bunlardan ellisinin Müslüman, on üçünün Hıristiyan, dokuzunun ise iki toplumun bir arada oturduğu mahalleler olduğu Jennings tarafından belirtilmektedir. (Jennings, R., 1976, S:7, 21, 57) Faroqhi ise XVII yüzyılda kentteki toplam mahalle sayısının 61 olduğunu belirtmekte ve bunların otuz beşinde Müslüman, on dördünde Hıristiyan, on ikisinde ise iki toplumun karışık olarak yaşadığına işaret etmektedir. (Froqhi, S., 1973, S:75) Kayseri müfredat defterlerinde\* yer alan bilgilerde ise, kentte 75 mahalle bulunduğu ve bu mahallelerin otuz altısında Müslümanlar, ikisinde Rumlar, on yedisinde Ermenilerin yaşadığı belirtilmekte, 3 mahallede Müslümanlarla Rumların, 8 mahallede Müslümanlarla Ermenilerin, 1 mahallede Müslümanlar, Rumlar ve Ermenilerin birlikte yaşadığı, 8 mahallede ise Rumlar ile Ermenilerin birlikte yaşadıkları belirtilmektedir. (Keskin, M., 1998, S:290)

<sup>3</sup>Büyükmihçı, G., 2005, S:99

<sup>4</sup>Özdeş, G., 1986, S:35

kentlerinde ise, mahalle oluşumunda hiçbir zaman sınıfsal farklar gözetilmemiş en fakirinden en zenginine kadar toplumun her kesiminden insan aynı mahallede bir arada, yan yana ve uyum içinde yaşamıştır. Bu durum, zenginin fakirin halinden anlamasına neden olmuş ve bir idari birim olarak yapılan mahalleler zaman içinde zenginin yardım ettiği, yoksulun yararlandığı sosyal bir birim olma özelliği kazanmıştır. <sup>1</sup>Batı'daki gelişime hiç benzemeyen bir mülkiyet sistemi içinde kesinlikle ayırıcı olmayan bir sınıf politikasının sonucu olarak konutlar da içinde oturan kişinin ne siyasal ne de ekonomik durumunu ortaya koymak, sergilemek isteyen bir anlayışla yapılmamıştır.<sup>2</sup> Bir gösteriş aracı olarak kullanılmayan konut yapılarının çok programlı örneklerinde bile dış cepheleler daima sade bir üslupla yapılandırılmış, bezeme elemanları daha çok iç mekânlarda kullanılmıştır. Devlet yönetiminde çalışan önemli kişilerin hem çok geniş bir aileyi, hem de onlara hizmet edenleri barındıran konakları, köşkleri dahi dış görünüş açısından mütevazı olmuş ve büyüklüğü dışında diğer evlerden pek ayrılmamıştır.<sup>3</sup>

Kentlerin fiziki yapısının önemli bir birimini oluşturan mahalleler, fiziksel anlamda “*Ezan sesinin ulaşabildiği alan*” olarak tanımlanırken,<sup>4</sup> sosyal anlamda “*birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirinin davranışlarından sorumlu olan, aynı mes-citte, camide ibadet eden cemaatin yaşadığı yerler*” olarak tanımlanmaktadır.<sup>5</sup>

Sosyo-ekonomik yaşamın organize olduğu, kendi arasında etnik, dini, hukuki bağı olan insanların, birbirine kefil olarak yaşadığı bir sosyal birim olma özelliği taşıyan mahalleleri, Ortaylı<sup>6</sup> her evde bir “*Demokles kılıcı*” olarak tanımlamaktadır. Oldukça enteresan olan bu yorum aslında doğrudur. İnsan yaşamının büyük bir bölümünün beraberce paylaşıldığı bu ortamda cemaatin zengini ve fakiri bir aradadır ve herkes belirli ölçüde birbirinden sorumludur. İlişkilerin yüz yüze, yakın, samimi, geniş kapsamlı ve oldukça yoğun olarak yaşandığı mahallelerde paylaşılan kültürel değerler ve herkesin uyması beklenen kurallar, aileler ve bireyler üzerinde etkili denetim araçları olarak kullanılmakta ve bu yoldan grubun birey üzerindeki güçlü etkisi sağlanmaktadır.<sup>7</sup> Çocuk üzerinde ailenin, akrabaların ve mahalle halkının

---

<sup>1</sup> Tanzimat'tan önce Osmanlılarda belli vergiler dışında (savaş, deprem, su baskını gibi) olağanüstü hallerde toplanan geçici bir vergi sistemi vardı. Buna “Avarız Vergisi” ya da “Avarız Akçesi” denirdi. Başlangıçta belirsiz zamanlarda alınan ve geçici bir nitel, ik taşıyan avarız vergisinin zamanla devamlı bir hal alması üzerine mahallede bu vergiyi veremeyecek olan fakirlerin vergilerini de ödeyebilmek için, halk önlem almaya yönelmiş, insanlar arasında yardımlaşma ve dayanışmayı da sağlamak üzere “Avarız Vakıfları” kurulmaya başlanmıştır. Hayırsever zenginler tarafından kurulan bu vakıfların gelirleri ile hem tüm mahalle halkının avarız vergisi ödenir hem de mahallenin diğer toplumsal gereksinimleri karşılanır, suyolları, çeşmeler, kaldırımlar tamir edilirdi. Bu yardımlaşma hissi zamanla o kadar kuvvetlenmiştir ki, önceleri avarız vergisi ödeyemeyen yoksul insanlara yardım amacıyla kurulan vakıflar çoğalmış, zamanla mahallenin ortak gereksinimlerinin karşılanması yanında yoksul kadınları yetim çocukları barındırmak, beslemek, giydirmek, evi yanan ya da sel basanlara, hastalara, cenazesi olanlara yardım etmek gibi sosyal içerikli çok kutsal bir özelliğe kavuşmuştur. (Özdeş Gündüz 1986, S:32)

<sup>2</sup>Özdeş, G., 1986, S:34

<sup>3</sup>Özdeş, G., 1986, S:34

<sup>4</sup>Özdeş, G., 1986, S:32

<sup>5</sup>Ergenç, Ö., 1984, S:83

<sup>6</sup>Ortaylı, İ., 2001, S:25

<sup>7</sup>Ayata, S., - Ayata, A., 2000, S:151, (Zubaida, 1992)

kontrolü vardır. Doğan çocuğu herkes kutlarken, yaramazlık yapan çocuğu herkes kınamakta, Cemaatin kurallarına uymayanların kulağı çekilerek doğru davranış biçimi anlatılmaktadır. Mahalleli arasında büyüyen çocuk ile mahalle halkı arasında abla, teyze, ağabey ve amca gibi, yakınlaştırıcı anonim hitap biçimleri ile ilişki kurulmakta, bu girift ilişkilere ve katı sosyal kontrol mekanizmasına bağlı olarak, aile ve cemaatin ağırlığını üstünde hisseden çocuk, zamanla toplumsal kurallara uymayı öğrenerek benimsemektedir.<sup>1</sup> Bu tip olaylarla yoğrularak yetişen insanlar arasında kaçınılmaz olarak, hoşgörü ve anlayışa dayalı samimi bir komşuluk ilişkisi, sosyal ve ekonomik bir dayanışma ruhu gelişmiştir. Günümüz insanının aksine toplumsal değer yargılarına bağlı olarak yaşayan insanların yaşamı, alışılmış ve rutinleşmiş kurallarla sürmekte, dinsel inançların ışığı altında gelenek, görenek, adet, töre gibi sosyal değerlerle yoğrularak belirli anlam ve davranış normlarına ulaşmakta ve 19. Yüzyıl insanının toplumsal yaşantısını oluşturmaktadır.

Kentin iş merkezi, büyük camileri, han, hamam ve medreseleri her ne kadar kale çevresinde konumlanan merkezde yer alsada her mahallenin kendi içinde halkın gündelik gereksinimlerine cevap verebilecek küçük ticari ve sosyal aktivitelerin gerçekleştirilebileceği, mahalle fırını, bakkal, çeşme, okul, hamam, mescit/cami ve/veya kilise/şapel gibi temel birimleri olurdu. Mahalle sakinleri yaşam alanları içinde konumlanan bu yapıların sunduğu hizmetlerden birlikte yararlanır, sosyal ve kültürel değerleri paylaşırdı.

Cami, mescit, kilise gibi bir dini birimin çevresinde kurulan mahallelerin camilerinde görevli imamları veya kiliselerde görevli papazları sadece namaz kıldıran veya ayin yaptıran memurlar durumunda değillerdi. Aynı zamanda mahalledeki doğumların, ölümlerin, evlenenlerin, boşananların ev değiştirenlerin, içki içen sazlı-sözlü alem yapan ve genel ahlaka uygun tesettüre uymayanların engellenmesi gibi vazifeleri yaparak yönetime yardımcı olurlardı. Aslında Osmanlı idari yapılanma sistemi içinde Müslüman halk için imamlar, Hıristiyan halk için ise papazlar önemli bir yere sahiptirler. 1831 tarihli Vilayet Nizamnamesine göre 50 hane bir mahalle sayılmakta ve her mahallenin de bir temsilcisi bulunmaktadır. Hükümet temsilcileri olarak mahallenin en yetkili kişisi konumunda olan imamlar ve papazlar mahalle halkı ile yönetim arasındaki her türlü iletişimi sağlamakla yükümlü kişilerdir. Padişah fermanlarının halka duyurulması, mahalle sakinlerinin ufak anlaşmazlıklarının çözümlenmesi, mahallenin asayışı, temizliği, su sistemi gibi konulardan sorumlu olan imamlar Tanzimat Fermanı'ndan sonra bu görevlerini mahalle muhtarlarına bırakmışlar, kendileri de onlara kefil olarak hiyerarşik yapıda bir adım öne çıkmışlardır.

Osmanlı Devleti'nin yönetim şeması içinde kentin en küçük yönetim birimi olan mahallelerde halkı temsil edecek olan muhtarlar mahalle halkı içinden denemiş, iyi huylu ve becerikli oldukları anlaşılmış kişiler içinden iki kişi olarak seçilirdi. Bunlardan birisine "muhtar-ı evvel"(birinci muhtar) diğerine "muhtar-ı sani"(ikinci muhtar) denilirdi.<sup>2</sup> Muhtarların ana görevleri mahallelerde güvenliğin sağlanması idi. Bunun için başka şehir ve köylerden gelen bir yabancıнын durumunu

---

<sup>1</sup>Çadırcı M., 1991, S:123

<sup>2</sup>Çadırcı M., 1991, S:39

incelerler, gerekli kurumlara haber verirlerdi. Yeni gelen yabancı o mahallede devamlı oturmak, yerleşmek niyetindeyse kalacağı ev saptanır mahalle halkından birisi ona kefil edilirdi. Bu işler yapıldıktan sonra gelenin ismi mahalle defterine yazılır, Defter Nazırına bildirilerek Kent Halkı Defterine de geçirilirdi.<sup>1</sup> Mahallelerden göç etmek isteyenler için de buna benzer kurallar uygulanırdı.

Yukarıdaki anlatılardan da anlaşılacağı gibi Osmanlı toplumunda mahalle olgusu yalnızca bir idari kategori değildir. Ortak kültüre sahip bir halk yaşamını da ifade eden bir yaşam, bir kültür örüntüsüdür. Mahalle halkı bazı durumlarda farklı bazı durumlarda ise aynı dini inancı veya etnik kökeni taşıyan kimselerden oluşmuştur. Ancak esas önemli olan mahalle halkının farklı toplumsal tabakalara, zenginlik düzeyine ve mesleklere sahip insanları aynı çatı altında toplamış olması ve bu insanları sosyal bir birim olarak karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma ruhu içinde bir arada yaşatmasıdır.

Osmanlı mahalle kavramını batıda yer alan mahalle kavramından ayıran bu temel unsur, bugün uygar dünyanın özlemini duyduğu ve komşuluk ünitesi adı altında yeniden kurmaya çalıştığı düzenin kendisidir.

## KAYNAKÇA

- Aktüre, S., 19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti Mekansal Yapı Çözümlemesi, İ. T. Ü. Mimarlık Fakültesi Doktora Tezi, İstanbul -1978
- Arısan, K., Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul - 2000
- Ayata, S., Ayata, A., Toplumsal Tabakalaşma, Mekansal Ayrışma Ve Kent Kültürü, Mübeccel Kıray İçin Yazılar, Bağlam Yayınları, İstanbul – 2000, s:151-173
- Baykara T., Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş 1, Ankara - 1988
- Büyükmihçı, G., Kayseri'de Yaşam ve Konut Kültürü, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Yayın no:148, Kayseri-2005
- Çadırcı, M., Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, T. T. K. Yayınları, Ankara -1991
- Ergenç, Ö., Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine, Osmanlı Araştırmaları IV, İstanbul, 1984
- Faroqhi, S., Men of Modest Substance House Owners and House Property in Seventeenth Century Ankara and Kayseri, Cambridge University Press, Cambridge, London -1973
- Gordilevski V., Anadolu Selçuklu Devleti, Çev: Azer Yaran, Ankara - 1998
- İmamoğlu, V., 20. Yüzyılın İlk Yarısında Kayseri Kenti Fiziki Çevre ve Yaşam, I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, KAYTAM Yayınları, Kayseri-2000 s:119-128
- Jennings, S. R. C., Urban Population in Anatolian in The Sixteenth Century: A study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon, Erzurum., Int. J. Middle East Stud., Ankara-1976
- Karagöz, M., 16 -18. Yüzyıllarda Kayseri Şehrinin Fiziki Görünümü ve Mahallelerin Durumu, II. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, KAYTAM. Yayınları Kayseri- 1998, s:247-257
- Keskin, M., 1247-1277 Tarihli Kayseri Müfredat Defterine Göre Kayseri ve Tabii Yerleşim Yerlerinde Nüfus Dağılımı (1831-1860) II. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri, KAYTAM Yayınları, Kayseri - 1998, s:289-295

---

<sup>1</sup>Çadırcı, M., 1991, S:39

- Ortaylı, İ., Osmanlı Toplumunda Aile, Pan Yayıncılık, İstanbul 2001
- Özdeş, G., Eski Türk Şehirleri ve Yaşamı Üzerine, Yapı Dergisi, YEM Yayınları, İstanbul-1986, s:31-37
- Yaşlıa, E., Şehircilik Tarihi Dersi, Basılmamış Ders Notları, Erciyes Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü, Kayseri- 2000
- Zubaida, S., İslam the People andtheState, Ib. Tavis. London – 1992

# AVRUPA VE ASYA KÖKENLİ ÖĞRENCİLERİN KİMLİK YÖNELİMLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Hasan TUTAR  
Sima NART  
Mehmet ALTINÖZ

## 1. Giriş

Kimlik bireyin “gerçekte kim olduğu”na ilişkin öznel bir farkındalık düzeyidir. Birey “öteki”lerle ilişkisini kendi kimlik algısı üzerinden kurar. Kimlik bireyin özgün (kendine özgü) yanını ortaya koyar ve onun toplumsal ve bireysel süreçleri yönlendirmesinin temel belirleyicisi kimlik konumlandırmasıdır. Bu yönüyle kimlik kavramı ile “benlik” kavramı yaklaşık aynı anlam içeriğine sahiptir. Bireyin kendi kimliğine ilişkin inançlarının içeriği “benlik” denir ki bu onun kimliği ile doğrudan ilgilidir. Benlik bilgisi erken toplumsallaşmadan, başkalarından yansıyan değerlendirmelerden, çevresel farklılıklardan, toplumsal karşılaştırma sürecinden, toplumsal kimlikten ve kültürden kaynaklanır (Hogg ve Vaughan, 2007: 168). Kimlik de benlik gibi bireyin toplumsal süreçleri kullanmasının sonucunda üretilir. Kimlik bireyin kendini değerlendirmesinde ve toplumsal yaşama katılmasında önemli bir yordayıcı olarak işlev görür. İnsanların benliklerinin oluşumunda olduğu gibi, kimliklerinin oluşumunda sosyal çevrenin, ailenin ve eğitimin önemli bir yeri vardır. Birey açısından bir kimliğe sahip olmak önemlidir ve birey bunu çevresinin etkisinde ve süreç içinde kazanır. Dolayısıyla farklı sosyal çevreler farklı kimlik/kültür yapıları üretir.

Literatürde “öz saygı” veya “benlik” şeklinde ifade edilen olgu, “benlik bilinci”, “benlik tasarımı” ve “kendilik anlayışı” olarak ifade edilmektedir. Benlik insanın kimliğinin ve kişiliğinin en merkezi noktasında bulunur ve onu “kendisi” yapar. İnsan kendine “ben kimim”? diye soru sorduğu zaman bu sorunun cevabı onun kimliğini ve kimliğin merkezi noktası olan benliğini gösterir. Ancak soru anlamlı olmasına rağmen bu sorunun cevabı nasıl verilecektir? Sorun buradadır ve kimlik kavramının tanımlanmasındaki zorluk da buradan kaynaklanmaktadır. Kimlik insanın kişiliğinin temelinde bulunur ve onun algı, duygu ve zihin dünyasının bütününe ifade eder. İnsanın kendini nasıl görüp, nasıl konumlandığı ve kendisine hangi anlamı yüklediği “kimlik algısı” ile ilgilidir. Bireyin kim olduğuna ve kendisini nasıl gördüğüne dair tasavvurlarının tümü, onun kimliği ile ilgilidir.

Bu araştırmanın amacı, Türkiye’de çeşitli üniversitelerde okuyan Asya ve Avrupa kökenli öğrencilerin **kimlik yönelimlerini** tespit etmektir. Bireyin kişisel kimlik algısı, bireyin kendini tanımlaması ve çevresi ile ilişki kurmasındaki belirleyici rolü nedeni ile kritik bir öneme sahiptir. İçinde yaşadığı ve geliştiği sosyal, kültürel ve ekonomik çevreden doğrudan etkilenen kimlik tanımlama sürecinin karakteristiklerini ortaya koymak amacıyla bu çalışmada farklı özellikler taşıyan Batı ve Doğu kültürlerinin kimlik tanımlama süreci üzerinde oluşturduğu farklılıklara odaklanılmaktadır. Bu bağlamda araştırma; Batılı ve Doğulu öğrencilerin kimlik yönelimleri arasında farklılık var mıdır problem cümlesine cevap aramaktadır. Batılı ve Doğulu öğrencilerin kimlik yönelimlerini tespit ederek iki farklı kültürde kimlik



tanımlama süreci hakkında somut tespitler yapmak bu araştırmanın temel amacıdır.

## **2. Literatür Taraması**

### **2. 1. Kültür ve Kimlik**

Kültürün üzerinde uzlaşmış bir tanımı olmasa da genel anlamda insanların zihinsel, duygusal, düşünsel ve fiziksel olarak ürettikleri değerler bütünü olarak ifade edilebilir. Kültür bir toplumun yaşam biçimi ve öğrenilmiş davranışlar bütünüdür. En çok benimsenen kültür tanımı Tylor'a aittir. Edward Burnett Tylor'a göre "kültür insanoğlunun toplumun bir üyesi olarak yarattığı bilgi, inanç, sanat, ahlak, gelenek gibi değerlerden oluşan karmaşık bir bütündür" (McCort ve Malhotra, 2001; Giddens, 1998: 26). Başka bir ifadeyle bir grup insanın kendilerine özgü yaşam tarzıdır. Kültür esasen artifaktlar yani insan eliyle yapılmış "şey"ler bütünüdür. Kültürler adetlerle, geleneklerle, kavram ve kurumlarla birlikte ortaya çıkar. Her toplumda maddi ihtiyaçları gidermek amacıyla oluşturulmuş kaba ve incelmüş, işlenmiş bir tekniğin yanında, insan ilişkilerini düzenleyen kurallar, gelenekler, fikirler ve kişisel düşünceler vardır. Söz konusu ilişki ve sistemlerin toplamı, kültür adı verilen sosyal bir kurum ve olguyu ortaya çıkartır.

Kimlik bireyin kendine anlam yüklemesi (atfetmesi)dir. İnsanın kendisinde gördüğü özellik ve niteliklerinin kendisinde bulunuş derecesi hakkındaki değerlendirmelerinin tümüdür. Kimlik kişinin kendisini algılama biçimidir. Kimlik düşüncesi, kişi "ben kimim?" tarzında bir soru sorar sormaz gündeme gelir (Edgar ve Sadwick, 2007: 323). Genelde kim olduğumuzu sormanın, zorunlu olarak ne olduğumuzu düşünmeyi de gerektirir. İnsanlar aile, arkadaş, sosyal gruplar, yığınlar, kategoriler ve toplumdaki diğer insanlarla iletişim kurmak suretiyle kimliğini oluşturur ve şekillendirir. Kotre'nin, "kişi için kültürden bağımsız kimlik diye bir şey yoktur" ifadesi, (Kotre, 1985: 371) kimliğin tanımı gereği tarihsel ve kültürel bağlamdan, içinden çıktığı toplumun değer yargılarından etkilendiğini, tarihten ve kültürden etkilenmemiş bir kimlikten bahsedilemeyeceğine işaret eder (Sayar, 2003: 11). Her insanın kendi varlığı hakkında doğru olduğuna inandığı, inanışları, düşüncelerinden oluşan organize ve dinamik bir algısı vardır. Bu kişinin kendini tanımlama biçimidir. Kişinin tüm tutum ve davranışlarının, yapıp etmelerinin, inanç ve değerlerinin, kanaat ve düşüncelerinin temelinde her zaman kimlik algısı vardır. Kimlik kısaca kişinin kendisidir. Kişilik, kişinin karakterini, yeteneklerini, huyunu ve mizacını gösterir ve diğer insanlarla, olaylarla nesnelere ilişkisini belirler (Hamachek, 1995:423).

Bireyin sahip olduğu kimlik kavramının içeriğiyle her zaman örtüşmeyen, bir kısmının şu andaki tecrübeyle ilgili, bir kısmının ise geçmiş veya gelecekle ilgili olabilen olumlu ya da olumsuz çok sayıda tasarımları vardır ki, bunlar genel olarak *kimlik tasarımı (identity-representation)* veya benlik imgesi (*identity-image*) olarak bilinir. Benlik imgesi kişinin kendisi konusunda sahip olduğu, görece geçici ve bir toplumsal durumdan diğerine değişen zihinsel resimdir. Kimlik tasarımını, bireyin kişiliğine ilişkin kanıları ve bireyin kendi kişiliği hakkında görüşü şekillendirir (Baymur, 1984). Kimlik tasarımı, bireyin kendiliğini ve özgül oluşunu içinde yaşadığı çevreden ve diğer kişilerden farklılaşan belirgin özelliklerin birey tarafından soyutlanmasıdır. Kısaca kimlik tasarımı, bireyin ne olduğu ve çevresince nasıl tanındığı

hakkındaki öznel bilinç durumudur.

Kimlik, bir organizmayı insanın var oluş kategorileri içinde anlamlı bir eylem nesnesi olarak sunan bir tanımdır (Wiegert ve Teitge, 1986: 31). Kimlik toplumların yaşam biçiminin bir yansıması olduğuna göre farklı toplumların farklı bakış açıları, inançları, gelenek ve görenekleri ve yaşam biçimleri sonucu oluşan başkalaşım, bir arada yaşam olgusunu güçleştirebilmektedir. Örneğin Türk ve Alman toplumlarındaki farklı kimlik anlayışları zaman zaman bu iki toplumun insanlarının bir arada sağlıklı bir şekilde yaşamasını zorlaştırabilmektedir. Kimlik insana özgü bir kavramdır. Kimliğin iki temel bileşeni vardır. Bunlardan ilki tanımlama ve *tanıma*, ikincisi ise *aidiyettir*. Bu soruyu tamamlayan kişinin kim olduğunu araştırmaya yönelik sorulabilecek soruların tümü, kimliği tanımlar. Kimlik sorununun ortaya çıktığı ortam, insanın “kendisinin ne olarak /neye dayanarak tanımladığı” ya da “kendisini diğerlerinden ayırt eden özelliklerin neler olduğu” sorularına dayanır. Kimlik hem tümüyle toplumsal hem de benzersiz biçimde kişiseldir; değişen derecelerde kişinin kendisi tarafından oluşturulan ve/veya başkaları tarafından atfedilen göndermelerden kaynaklanır (Aydın 1998: 13-14, Bayart, 1996: 1). Kimlik kavramı kişisel olmakla birlikte bir arada yaşayan insanların oluşturduğu toplumlarda şekillenerek ve anlam kazanarak, makro ölçekte toplumsal bir kavram olmaya başlamakta ve toplumları sosyal bağlamda sembolize etmektedir.

Ergenlik ve genç yetişkinlik yılları sırasında, insanlar benlik duygularını biçimlendirirken etnik köken ile ana kültürü bağdaştırmak güç olabilir. Kimlik oluşumu sürecinde bazı ergenler hem ana kültür hem de kendi etnik gruplarıyla özdeşleşebilirler. Böylece, “iki kültürlü” ya da “bütünleşmiş” bir kimlik yaratılmış olur. Başkaları güçlü bir etnik kimlik geliştirip sürdürebilirler, fakat çoğunluk kültürüyle çok az bağlantıları olabilir. Böylece, ayrı bir kimlik geliştirip sürdürebilirler. Etnik miraslarından ana kültür lehine vazgeçen bireylerin özümsemiği söylenir. Son olarak, bazı ergenler ile genç yetişkinler hem etnik grupları ve hem de ana kültürle yalnızca zayıf bağlar geliştirir ve kendilerini, her iki kültüre de yabancı kalanlar gibi, kenarda kalmış (marjinal) hissederler. Araştırmalar güçlü bir etnik kimliğin, yüksek kendine saygıyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Fakat bu, yalnızca güçlü etnik kimliğe olumlu bir ana kültür yönelimi eşlik ederse doğrudur. Ana kültüre biraz uyarlanma olmaksızın, güçlü bir etnik kimlik duygusu taşıyan bireyler arasında kendine saygı daha sorunlu olabilir. Benzer biçimde, başka araştırmalar kültürel kimliği kaybetmeksizin ve bir kültürü diğerine tercih etmek zorunda kalmaksızın, bireylerin iki kültürde yeterlik kazanabileceklerine işaret etmektedir.

Kimlik, sahip olduğu boyutlar ve kapsamları ile ilgili pek çok araştırma yapılmış ve sonuçları tartışılmıştır. Bu boyutlar şunlardır (Cengiz, 1992):

- Öznellik- nesnellik,
- Bireysellik- toplumsallık ve
- Aynılık- değişme ikilemleri ile izah edilebilmektedir.

Kültürlerarası kimlik karşılaştırmalarında önemli hususlardan biri de *ilişkili benlik* yapısıdır. İlişkili benlik yapısına göre Batı dışındaki toplulukçu kültürlerde, benliğin ayrılmışlığına değer verilmez. İnsanların esasta birbirine bağlı olduğu gerçeği önem taşır. İnsanlar bir duvarın tuğlaları gibi veya vücudun organları gibi

olarak düşünülür ve insanın toplumdan bağımsız olarak varoluşunun mümkün olabileceği, ancak rasyonel gerçekliğinin olamayacağı üzerinde durulur.

## **2. 2. Kimlik Yönelimi**

Kimlik, bireyin gerçekte kim olduğuna ilişkin bir farkındalığın yanı sıra, belirli kimliklerin getirdiği değer, kabul ve sayıyı gösterir. Kimlik, ötekilere karar, tutum ve davranışları etkilemektedir. Bu nedenle toplumsal araştırmalarda kimlik unsurlarının ele alınmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Kimlik yöneliminin grupla ilgili bazı değişkenlerle ilişkili araştırmalar, ergenlik dönemindeki gençlerden toplumsal gruplara üye olanlarla üye olmayanlar ve cinsiyetler arasında, incelenen değişkenler arasından anlamlar farklılıkların olup olmadığına bakmak gerekir. Kimlik yönelimi, bireylerin kendilerini tanımlamalarında (etniklik, din, kültür ve dil gibi) çeşitli kimlik özelliklerine verdikleri görece önemi yansıtmaktadır (Cheek, 1982).

Çocukluk ve olgunluk arasında bir köprü konumunda olan ergenlik döneminde, bireyler birçok gelişim göreviyle karşı karşıyadırlar. Akranlar arasında kabul görme, bir cinsel rol kabullenme, duygusal bağımsızlık kazanma, iş birliği ve liderlik yeteneklerini geliştirme, kendine uygun bir yaşam felsefesi geliştirme, meslek seçimine hazırlık, kendi kimliğini bulma ve bunu kabullenme bu görevlerin en önemlilerindedir. Bu dönemde başkalarından farklı bir kimlik geliştirmek isteyen ergen, beklenmedik davranışlarda bulunabilir, risk alabilir ve gösterilen tepkilere aldırılmaz tutumlar geliştirebilir (Atabek, 2002: 59). Ergenlikte bireyi kimlik arayışına iten nedenler; fiziksel görünüşte ortaya çıkan değişiklikler, bilişsel yeterliğin gelişmesi ve bu sürecin meslek, evlilik ve gelecekle ilişkili önemli kararlarının alınması dönemi olmasıdır. Erikson'a (1968: 78) göre, kimlik duygusunun gelişmesi için bireyin kendi içsel bütünlüğünü yaşaması, ayrılık duygusunu sürdürmesi ve önemli toplumsal değerleri yaşaması gereklidir. Kimlik duygusu, bireyin kendi varlığını (benini) sevmesini ve bedeninde kendini rahat hissetmesini, geleceğe güvenle bakmasını ve değer verdiği insanların onu kabullenmesiyle ilgilidir.

Kimlik yöneliminde en önemli etmenlerden biri de kuşkusuz toplumsallaşma sürecidir. Toplumsallaşma, bireyin, içinde yer aldığı toplumun kurallarını öğrenme, değerlerini benimseme (içselleştirme) ve kimlik kazanma sürecidir. Kimlik gelişimine yönelik toplumsallaşma çerçevesinde ilk olarak toplumsal cinsiyet rolleri öğrenilmekte, bunu zamanla ailenin etnik kökeni, inançlar, siyasal görüşleri, toplumsal köken değerleri farkındalıkların ortaya çıkması izlenmektedir. Lise öğrencileriyle yapılan çalışmalarda, ana babaya bağlanma arttıkça, akrana bağlanmanın azaldığı, ana babasına güvenli bağlananların daha sonraki dönemlerde akran ilişkilerinin daha iyi olduğu, arkadaşları tarafından daha çok aranan ve sevilen kişiler oldukları; kadınların erkeklere göre akranlarına daha fazla bağlandıkları görülmüştür (Carlo ve Edwards, 2004).

Bireycilik, insanların sadece kendilerinin ve en yakın ailevi bireylerinin sorumluluğunu taşımalarını öngören, gevşek bağlarla örülmüş sosyal ilişkilere sahip toplumları belirtirken; toplulukçuluk, insanların üyesi oldukları iç-grup ve dış-gruplardaki aidiyet biçimlerinin ve davranışlarının farklı olduğu, insanların iç-gruplarından (akrabalar, aşiretler-klanlar, örgütler) kendilerine yardımcı olma ve destekte bulunma beklentilerinin yüksek olduğu ve bunun karşılığında koşulsuz bağlılıklarını

sundukları, sıkı sosyal ilişkilerin olduğu toplumları belirtmektedir (Hofstede, 1980: 45). Kimi toplumlarda bireyciliği ön plana çıkararak inançlar ve değerler daha hakim durumda iken, kimi toplumlarda ise toplulukçuluğu ön plana çıkararak inanç ve değerler daha hakim durumdadır (Doğan, 2007: 72). Örneğin; toplulukçu kültürlerde bireyin içinde bulunduğu grup ile arasındaki ilişki grubun çıkarlarını ön planda tutan zorunlu bağlılık ve kolektif aidiyet duygusuyla şekillenirken, bireyci kültürlerde bu ilişki başkalarının faydası adına gönüllü olma esasına dayanan eşitlikçi bağlılık ile şekillenir (Jackson, 2001: 1273). Genel olarak homojen ve emeğin farklılaşmasının az olduğu kültürler daha toplulukçu olma eğilimi içindeyken daha karmaşık ve heterojen kültürlerin daha bireyci olması beklenmektedir. Kuzeybatı Avrupa ülkeleri ve bu bölge ile sıkı tarihsel bağları olan ABD, Kanada ve Avustralya güçlü bireycilik özelliklerine sahip kültürler olarak sınıflandırılmaktadır. Buna karşın daha homojen ve genellikle daha az sanayileşmiş olan Doğu Asya ve Afrika ülkeleri daha toplulukçu kültürler olarak belirtilmektedir (Johnson, vd., 2000: 941). Hofstede araştırmasında, gayri safi milli hasıla ölçüsüne göre ülke zenginliği ile bireyci davranışın derecesi arasında istatistiksel bir ilişki bulmuştur. Buna göre, zengin ülkelerin insanları “bireyci” davranışa yönelirken, fakir ülkelerin insanları “toplulukçu” davranışa yönelmektedir.

### **3. Yöntem, Kapsam ve Ölçek**

Araştırma sorusuna cevap bulmak amacıyla ihtiyaç duyulan veriler birincil veri niteliğinde olduğundan, nicel bir araştırma tasarımı benimsenmiştir. Söz konusu araştırma tasarımında en uygun veri toplama aracı olarak anket uygulaması yapılmıştır. Hazırlanan anket formu, iki farklı devlet üniversitesinde eğitim gören Asya, Avrupa ve Türk kökenli öğrencilere yüz yüze görüşme yöntemi ile uygulanmıştır. Araştırmanın hedef kitlesinin üniversite öğrencileri olarak seçilmesinin nedeni, toplumun belirli bir akademik eğitim sürecinde olan bu grubunun kimlik yönelimleri konusundaki bireysel farklılıklarının incelemeye ve karşılaştırılmaya değer bulunmasıdır. Üniversite öğrencilerinin kimlik yönelimlerini belirlemek üzere iki ölçek kullanılmıştır. Birinci ölçek, Sheldon ve Deci (1996) tarafından geliştirilen Özerk Benlik Yönetimi Ölçeği'dir. Bu ölçek özerk karar vermedeki bireysel farklılıkları incelemek amacıyla geliştirilmiştir. Anket formunda kullanılan ikinci ölçek Coopersmith (1989) tarafından geliştirilen Özsaygı Envanteri'dir. Bu ölçek bir kişinin sosyal, akademik, ailesel ve bireysel hayatında kendisi hakkındaki düşüncelerini ölçmek üzere geliştirilmiştir. Birinci ölçekle ilgili olarak 19, ikinci ölçekle ilgili olarak 10 ifade ankette yer almaktadır. Bunlara ilave olarak öğrencilerin demografik özellikleri ile ilgili sorular olmak üzere anket formu üç bölümden oluşmaktadır. Anket taslak olarak hazırlandıktan sonra farklı fakültelerden 25 öğrenci ile pilot çalışma yapılmıştır. Pilot uygulama sonucunda alınan geri bildirimler çerçevesinde anket formunun anlaşılabilirliği ve formatı yeniden değerlendirilerek son hali verilmiştir.

Bu araştırmanın evreni Türkiye'deki üniversitelerde eğitim gören Asyalı ve Avrupalı tüm öğrencilerden oluşmaktadır. Ancak zaman ve maliyet başta olmak üzere çeşitli kısıtlar nedeni ile örneklem çerçevesi Sakarya ve Ankara Üniversiteleri olarak belirlenmiştir. Söz konusu üniversiteler sahip oldukları öğrenci sayıları ve

çeşitli ülkelerden öğrencilere ev sahipliği yapmaları nedeni ile evreni temsil etme açısından uygun olarak görülmüştür. Türkiye'nin başkentinde yer alan Ankara Üniversitesi sahip olduğu fakülteler ve öğrenci sayısı ile Türkiye'nin önde gelen üniversitelerinden biridir. Benzer özelliklere sahip olan Sakarya Üniversitesi ise ERASMUS kapsamında en çok sayıda öğrenci değişimi gerçekleştiren ilk beş üniversite arasında yer almaktadır. Anket uygulaması 2013-2014 eğitim öğretim yılı bahar döneminde Mart ve Nisan ayları boyunca uygulanmıştır.

Araştırmada örnekleme yöntemi olarak yargısal örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Avrupalı ve Asyalı öğrencilerin en çok tercih ettikleri sosyal bilimler ve fen bilimleri alanlarında eğitim veren farklı fakültelerde anket uygulaması yapılmıştır. Anketi doldurmaya gönüllü olan öğrenciler örnekleme dahil edilmiştir. Toplam olarak 600 öğrenci ile görüşülmüş, bunlardan 304 tanesi anketi doldurmayı kabul etmiştir (kabul oranı % 50). Söz konusu 304 öğrenci araştırmanın örneklemini oluşturmuştur.

#### 4. Bulgular

Araştırmanın amacı Asya ve Avrupa menşeli öğrencilerin kimlik yönelimlerini incelemektir. Ancak uygulama esnasında Türkiye'nin bir Avrupa ülkesi mi yoksa bir Asya ülkesi olarak mı ele alınacağı sorusu gündeme gelmiştir. Türkiye kendine has karakteristikleri nedeni ile ne tam bir Asya ne de tam bir Avrupa ülkesi olarak sınıflandırılabilir. Bu nedenle Türk öğrencilerin ayrı bir grup olarak alınmasına karar verilmiştir. Ankete katılan Avrupalı öğrenciler; Balkan ülkeleri, Polonya, İtalya, Almanya gibi farklı ülkelerden gelmektedir. Asyalı öğrenciler ise Türki Cumhuriyetler ile Rusya başta olmak üzere çeşitli Asya ülkelerinden gelerek Türkiye'de öğrenci olan katılımcılardan oluşmaktadır.

Örneklemeden elde edilen verilerin analizine geçmeden önce, örnekleme ilişkin genel tanımlayıcı istatistikleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Öğrencilerin % 28. 6'lık kısmı Avrupalı, % 29. 9'u Asyalı, kalan % 41. 4'lük bölümü Türk öğrencilerden oluşmaktadır. Katılımcıların yaklaşık yarısı (156 kişi, % 51. 3) kız öğrencilerden oluşurken, erkeklerin oranı % 48. 6 (148 kişi) olarak gerçekleşmiştir. Eğitim görülen bölüm açısından en büyük grubu % 50. 6 (154 kişi) ile Sosyal Bilimler öğrencileri oluşturmaktadır.

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

	f	%		f	%
Avrupa Ülkeleri	87	% 28. 6	Sosyal Bilimler	154	% 50. 6
Asya Ülkeleri	91	% 29. 9	Fen Bilimleri	98	% 32. 2
Türkiye	126	% 41. 4	Sağlık Bilimleri	52	% 17. 1
Kız Öğrenci	156	% 51. 3	Erkek Öğrenci	148	% 48. 6

#### 4. 1. Özerk Benlik Yönetimi ve Özsaygı Değişkenleri İçin Faktör Analizi Sonuçları

Araştırmanın iki temel değişkeninden biri olan Özerk Benlik Yönetimi'nin ölçülmesi amacıyla deneklere sorulan ifadelerin aralarındaki yakınlığı ve benzerliği ölçmek üzere Faktör analizi uygulanmıştır (Nakip, 2003: 403-405). Böylece bu ölçekte yer alan ifadelerin gruplandırılarak azaltılması mümkün olmuştur. Ölçümü yapılan çok sayıda değişkeni benzerliklerine göre gruplandırarak temsil kabiliyeti yüksek değişkenler grubu oluşturulmuştur. Bu yolla karmaşadan kurtularak daha net bir kavrayış elde edilmiştir. Bireylerin kimlik yönelimlerinin tanımlanmasında, bireysel algılamaları dikkate alan Özerk Benlik Yönetimi değişkenine uygulanan faktör analizi sayesinde bu değişkenin hangi alt boyutlardan oluştuğu tespit edilmiştir. Bu amaçla söz konusu değişkende yer alan ifadelere Temel Bileşenler Faktör Analizi uygulanmıştır. Tablo 2'de ilgili analizin sonuçları verilmiştir.

Elde edilen sonuçlara göre katılımcıların özerk benlik yönetimi algılamaları ile ilgili olarak iki alt boyut ortaya çıkmaktadır. Birinci boyut, bireysel farkındalık olarak adlandırılmıştır. Bireyin kendine yönelik bir farkındalık ve bilinç oluşturmaya vurgu yapan bu alt boyut özerk benlik değişkeninin % 29. 19'lük kısmını açıklamaktadır. İkinci boyut olan seçim hakkı bireylerin kişisel karar vermedeki özgürlüklerine ve karar verme yetkilerine vurgu yapmaktadır. Bu boyut tarafından açıklanan varyans ise % 28. 6'dır. Her iki alt boyutun açıkladığı toplam varyans % 57. 86'dır.

**Tablo 2. Özerk Benlik Yönetimi Değişkeni Faktör Analizi Sonuçları**

İfadeler	Faktör 1	Faktör 2
<b>Bireysel Farkındalık</b>		
s. 27	. 773	
s. 26	. 732	
s. 28	. 670	
s. 29	. 620	
s. 23	. 611	
<b>Seçim Hakkı</b>		
s. 20		. 859
s. 21		. 735
s. 24		. 667
Açıklanan Varyans Yüzdesi	%29. 19	%29. 19
Toplam Varyans Yüzdesi	%28. 66	%57. 86
Cronbach's Alfa	. 87	. 86

Not: KMO 0. 82, p<, 000

\* Ölçek olarak semantik farklılık ölçeği kullanılmıştır.

Araştırmanın ikinci değişkeni olan Özsaygı Algılaması için yapılan Temel Bileşenler Faktör analizi sonucunda dört farklı boyut ortaya çıkmıştır. Bunlar sırasıyla Negatif Özsaygı, Pozitif Özsaygı, Düşük Özgüven ve Yüksek Özgüven'dir. Söz konusu dört alt boyut varyansın toplam % 58. 28'lik kısmını açıklamaktadır. Kişinin

özüne gösterdiği saygı olarak kısaca tanımlanabilecek Özsaygı değişkeni, bireyin yaşam merkezinde yer alır. Öğrenme yeteneği, mutlu hissetme, dışarıdan gelen eleştirileri karşılamada temel teşkil eder. İçsel gücün ortaya konmasında belirleyici bir role sahip olan bu değişkenle ilgili olarak iki pozitif iki de negatif algılama alt boyutları yapılan analiz ile tespit edilmiştir. Bireyin kendisine yönelik pozitif algılamaların yüksek olmasının bireyin özsaygısını arttırması beklenir. Böylece hayatta yapılacak muhtemel hatalar ile yüzleşmek ve üstesinden gelmek kolaylaşacaktır.

**Tablo 3. Özsaygı Algılaması Değişkeni Faktör Analizi Sonuçları**

İfadeler	Faktör 1	Faktör 2	Faktör 3	Faktör 4
<b>Negatif Özsaygı Algısı</b>				
s. 10	. 867			
s. 13	. 825			
s. 8	. 818			
s. 15	. 765			
s. 16	. 715			
s. 7	. 717			
s. 11	. 658			
s. 17	. 642			
s. 14	. 629			
<b>Pozitif Özsaygı Algısı</b>				
s. 4	. 803			
s. 6	. 786			
s. 9	. 543			
<b>Düşük Özgüven</b>				
		834		
s. 1			. 658	
s. 5			. 625	
s. 2				
<b>Yüksek Özgüven</b>				
s. 19				. 758
s. 18				. 715
s. 3				. 593
Açıklanan Varyans Yüzdesi	%30. 24	%11. 13	%9. 39	%7. 51
Toplam Varyans Yüzdesi	%30. 24	%41. 37	%50. 76	%58. 28
Cronbach's Alfa	. 88	. 79	. 77	. 76
Faktördeki İfade Sayısı	9	3	3	3

Not: KMO 0. 86, p<, 000

\* Ölçek olarak 5 noktalı Likert kullanılmıştır. kesinlikle katılmıyorum: 1, ..., kesinlikle katılıyorum: 5.

Analiz sürecinin ikinci aşaması olarak, her iki değişkene uygulanan faktör analizi sonucu elde edilen alt boyutlara katılım açısından bireyler arasında fark olup olmadığı araştırılmıştır. Bu amaçla Avrupalı, Asyalı ve Türk öğrenciler arasındaki farklılıkları tespit etmek amacıyla ANOVA analizi uygulanmıştır.

#### 4. 2. ANOVA Analizi

ANOVA bir parametrik çıkarım yapma metodu olarak, ana kütle ortalamaları arasında farkın olup olmadığını sınamak için kullanılır. Varyans Analizi deneysel verilerin analiz edilmesi için pratikte sıklıkla kullanılan bir istatistiksel hipotez sınamasıdır. t testi iki grup için karşılaştırmalar yapmaya imkan verirken, ANOVA üç ya da daha fazla grup için, ortalamaların istatistiksel anlamlılığının sınama ile karşılaştırılmasına imkan verir. Bu nedenle Asyalı, Avrupalı ve Türk öğrencilerin öz benlik ve özsaygı değişkenleri ile ilgili alt boyutlara katılım dereceleri arasındaki farkları tespit etmek amacıyla ANOVA analizi yapılmıştır. Faktör analizi sonucu elde edilen her bir alt boyutta yer alan ifadelerin aritmetik ortalamaları alındıktan sonra her üç grubun bu alt boyutlara katılım dereceleri incelenmiştir. Tablo 4’te ilgili analizin sonuçları yer almaktadır.

**Tablo 4. Faktör Boyutlarına Göre ANOVA Analizi Sonuçları**

	F	Sig.		
Negatif özsaygı algısı	1. 807	. 166	Türk	3. 4
			Asya	3. 3
			Avrupa	3. 1
Pozitif özsaygı algısı	4. 588	. 011	Türk	3. 5
			Asya	3. 2
			Avrupa	4. 0
Düşük Özgüven	17. 350	. 000	Türk	2. 9
			Asya	3. 2
			Avrupa	2. 6
Yüksek özgüven	5. 036	. 007	Türk	3. 1
			Asya	3. 2
			Avrupa	3. 9
Bireysel farkındalık	3. 861	. 022	Türk	3. 4
			Asya	3. 5
			Avrupa	4. 2
Seçim Hakkı	2. 509	. 083	Türk	4. 0
			Asya	3. 9
			Avrupa	4. 1

Tablo 4’te yer alan ANOVA analizi ile ilgili özet bilgilere göre Negatif Özsaygı ve Seçim Hakkı boyutlarında gruplar arasında farklılık yoktur.

Pozitif özsaygı boyutunda ise gruplar arasında anlamlı bir fark vardır ( $. 011 <$



05). Bu farkın nereden kaynaklandığını incelemek amacıyla grupların cevaplarının aritmetik ortalamalarına bakıldığında, Avrupalılarda (4. 0), Asyalı (3. 2) ve Türk Öğrencilerde (3. 5) olduğu görülmektedir. Avrupalı öğrencilerde bu oranın yüksek çıkması Avrupalılık bilinci ve kimlik algısının yüksek oluşunu yansıtmaktadır. Buna göre Avrupalı öğrencilerdeki ekonomik, sosyal ve bilimsel düzeydeki yakalamış oldukları düzeyin farkında oldukları ve bu farkındalık düzeyinin onların özsaygılarının ve özgüvenlerinin yüksek çıkmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum aynı zamanda negatif öz saygı ile değerlendirildiği öğrencilerin soruları dikkatle okuyup, değerlendirdiğini göstermektedir.

Düşük özgüven boyutunda, Avrupalı (2. 6) Asyalı (3. 2), Türkler (2. 9) bu değerleri yüksek özgüven değişkeni ile birlikte değerlendirdiğimiz zaman araştırmadaki iç tutarlılık görülmektedir. Araştırmanın yüksek özgüven boyutunda Avrupalı öğrencilerin (3. 9), Asyalılar (3. 2) ve Türk öğrencilerin (3. 1) ile karşılaştırıldığı zaman Avrupalıların yüksek özgüven açısından ortalama değerlerinin diğer gruplara göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Bireysel farkındalık Türk öğrencilerde (3. 4), Asyalılarda (3. 5) ve Avrupalılarda (4. 2) dir. Bu skorlar araştırmanın diğer boyutları ile değerlendirildiğinde Avrupalı öğrencilerin yüksek benlik saygısını, görece yüksek bir özgüvene ve kendinden razı olma ve kendini kabullenme algısına sahip olduklarını göstermektedir.

## 5. Sonuç ve Değerlendirme

Farklı kültürler ve medeniyetler farklı değerler ortaya çıkarır ve her kültürün inanç ve değerlerinden kaynaklanan farklı insan tipleri ve buna bağlı olarak kimlik algıları vardır. bu araştırmanın sonuçlarının da ortaya koyduğu gibi insanların benlik algılarını ve özsaygı durumlarını etkileyen temel faktörün içinde doğup büyüdükleri sosyal çevreleri, etkileşim biçimleri, eğitim ve ekonomik düzeyleri ve genel anlamda onların ait oldukları kültürel yapılarıdır. Bu araştırmanın temel sorusu olan «*Asyalı ve Avrupalı öğrenciler arasında benlik algısı ve saygısı bakımından bir farklılık var mıdır, var ise bu farklılığın temel belirleyicileri nelerdir*» şeklindeki problem cümlesini cevaplandırmak amacıyla kurulan hipotezlerin test sonuçları ve yapılan gözlemlere dayalı olarak denebilir ki Avrupalı öğrencilerde kültürel, ekonomik, sosyal, siyasi ve politik bakımdan «Avrupalılık» şeklinde ifade edilen yüksek gelişmişlik algısının onların benlik algısı ve özsaygı algı düzeylerine yansıdığı anlaşılmaktadır. Bu algının Avrupa'nın bugün özellikle görece ekonomik kalkınmışlık ve kültürel bakımdan gelişmişlik düzeyinin öğrenciler tarafından olumlu olarak algılandığı ve bu durumun onlarda kendinden razı olma, kendini kabul etme gibi yüksek bir benlik saygısı sonucuna götürdüğü anlaşılmaktadır. Araştırma ergenlerin benlik algıları ile özsaygı algıları arasında anlamlı ilişkinin olduğunu göstermektedir. Negatif özsaygıya sahip bireylerin düşük özgüvene, pozitif özsaygıya sahip bireylerin ise yüksek özgüvene sahip olduklarının bulgulanması benlik algısı ile özsaygı arasında anlamlı ilişkinin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ergenlikte benlik saygısının önemli olduğu, kendine değer veren ve kendini olumlu değerlendiren ergenlerin sosyal süreçleri daha iyi kullanabileceği şeklinde

yorumlanabilir. Araştırmada esasen cinsiyetin de önemli bir değişken olarak ele alınması mümkün olabilirdi, ancak araştırma cinsiyet ve ekonomik durum gibi ilgili değişkenler bakımından değil, genel anlamda Asyalı ve Avrupalı öğrenciler arasında bir karşılaştırma yapmak üzere kurgulandığı için buna gerek duyulmamıştır. Bununla birlikte bu araştırma cinsiyet, yaş, ekonomik durum gibi değişkenler bakımından derinleştirilebilir.

Sonuç olarak gerek bizim yaptığımız araştırmada gerekse başka araştırmalar benlik algısı ile özsaygı arasında ilişkinin anlamlı olduğu ve algı biçimlerinin kültürlere göre ve farklılaştığı anlaşılmaktadır. Bu sonuç insanların belli bir kültürel çevrede doğdukları, söz konusu kültürün kodlarına göre kendilerine özgü kimlik tasavvurları oluşturdukları ve her kültürün kendine ait bir insan tipi ortaya çıkardığı anlaşılmıştır. Ancak Türkiye gibi doğu ve batı arasında köprü ve bir geçiş ülkesi olan bir kültürel coğrafyada doğululuk ve batıllık kavramlarının belirsizleştiğini ve muğlaklaştığını belirtmek gerekir ki bu araştırmanın sonuçları da söz konusu varsayımı doğrulamıştır. Günümüzde hızla değişen küreselleşmenin etkisiyle söz konusu belirsizliğin tüm ülkeler için söz konusu olmaya başladığını da belirtmek gerekir. Hızla değişen yaşam koşullarının, farklı ergen profiline sahip insanlar ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır.

### **Kaynakça**

- Atabek, E. (2002). *Büyüyen Çocuklar: Günümüzün Ergenleri*. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Aydın, S. (1998). *Kimlik Sorunu Ulusalçılık Türk Kimliği*. Öteki Matbaası.
- Bayart, J. F. (1996). *Kimlik Yanılsaması*. Metis Yayınları.
- Baymur, F. (1984). *Genel Psikoloji*. Altıncı Baskı. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Cheek, J. M., Briggs, S. R. (1982). "Self-Consciousness and Aspects of Identity". *Journal of Research in Personality*. 16, 401-408.
- Cooper-Smith, S. (1989). *SEI: Self-Esteem Inventories*. Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press.
- Cüceloğlu, D. (1991). *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Doğan, B. (2007). *Örgüt Kültürü*, İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.
- Edgar, A., Sadwick, P. (2007). *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar*. Çev. M. Karaşahan, İstanbul: Açılım Kitapları.
- Erikson E. H. (1968). *Identity Youth and Crisis*. New York: WW Norton Company.
- Giddens, A. (1998). *Modernliğin Sonuçları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Güleç, C. (1992). *Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi*, Ankara: V Yayınları.
- Hamachek, D. (1995). *Self-Concept and School Achievement*, *Journal of Counseling & Development*, 73(4), 423.
- Hofstede, G. (1980). "Motivation, Leadership and Organisation: Do American Theories Apply Abroad?". *Organizational Dynamics*, Summer, 42-63.
- Jackson T. (2001). "Cultural Values and Management Ethics: A 10-Nation Study", *Human Resources*, 54(10), 1267-1302.
- Johnson, T. ve diğ., (2000). *Respondent Cultural Orientations and Survey Participation: The Effects of Individualism and Collectivism*, *Proceedings of the 55th Annual Conference of the American Association for Public Opinion Research & World Association for Public Opinion Research*, 17(21), 941-946.
- Kotre, J. (2001). *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri: Psikolojik Antropoloji*. Çev. N. S. Altuntek, Ankara: İmge Kitabevi.

- Kumru, A., Carlo, G., ve Edwards, C. P. (2004). "Olumlu Sosyal Davranışların İlişkisel, Kültürel, Bilişsel ve Duyuşsal Bazı Değişkenlerle İlişkisi". *Türk Psikoloji Dergisi*, 19(54), 109-125.
- McCort, D. J., Malhotra, N. K. (2001). "A Cross-Cultural Comparison of Behavioral Intention Models – Theoretical Consideration and an Empirical Investigation", *International Marketing Review*, 18(3), 235-269.
- Nakip, M. (2003). *Pazarlama Araştırmaları*. 2. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Sayar, K., (2003). Benlik; O Yakın Soru, O Uzak Ülke. *Bilge Adam*, 1: 11, 17.
- Sheldon, K. M., Reis, H. T., & Ryan, R. (1996). "What Makes For A Good Day? Competence And Autonomy in The Day and in The Person". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22, 1270-1279.
- Wiegert, A., Teitge, S. (1986). *Society and Identity: Towards a Sociological Psychology* Routledge, Part of the Taylor & Francis Group, Cambridge Press.

## AVRUPA VE ASYA KÖKENLİ ÖĞRENCİLERİN KİMLİK YÖNELİMLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

**Hasan TUTAR ,  
Sima NART,  
Mehmet ALTINÖZ**

### Özet

Bu çalışmanın amacı, Türkiye’de çeşitli üniversitelerde okuyan Asya ve Avrupa kökenli öğrencilerin *kimlik yönelimlerini* tespit etmektir. "Batılı ve Doğulu öğrencilerin kimlik yönelimleri farklı mıdır ve farklılık var ise söz konusu farklılığın temel belirleyicileri nelerdir?" sorusu araştırmanın temel problemi olarak tespit edilmiştir. Bu amaçla Sakarya Üniversitesi ve Ankara Üniversitesi’nde eğitim gören Asya ve Avrupa kökenli öğrencilerin kimlik algılarını belirlemek üzere "Özerk Benlik Yönetimi" ve "Özsaygı" ölçekleri kullanılarak toplanan veriler uygun istatistiksel yönetmelerle analiz edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre Avrupalı öğrencilerde Asyalı öğrencilere nazaran daha gelişmiş bir kimlik algısı olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar sözcükler:** kültür, kimlik, kimlik algısı, kimlik tasarımı, kimlik yönelimi

## AN INVESTIGATION ON SELF ESTEEM OF EUROPEAN AND ASIAN UNIVERSITY STUDENTS

The aim of the study to determine the self esteem characteristics of European and Asian university students in Turkey. In this context, this study analyses the differences between European and Asian students in terms of individual identity perceptions. For this aim, a survey has been conducted in two universities in Turkey. The sample of the research consisted of 304 students from these universities. The findings were examined through frequencies, factor and ANOVA statistical techniques. The results showed that there was an obvious differences between European and Asian students’ identity perceptions. European students have more developed identity perception than others.

**Keywords:** culture, identity, identity perception, self esteem

# TOPLUMSAL CİNSİYET KİMLİĞİNİN İNŞASINDA EDEBİYATIN SOSYOLOJİK İŞLEVİ

Türkan ERDOĞAN

## GİRİŞ

Edebiyat, özelde roman Osmanlı-Türk modernleşmesinin düşünsel temellerinin atılmasında önemli bir rol oynamıştır. Tanzimat'tan itibaren siyasal, kültürel ve sosyo-ekonomik değişimlerin ele alınışı bakımından roman bir arayış ya da sorgulayış alanı olmuştur. Bu açıdan bakıldığında romanın en temel sosyolojik işlevi, toplumda bir değişim bilincini yaratmış olmasıdır. Osmanlı döneminde mevcut yönetim anlayışına muhalif olabilme potansiyeli, romana toplumsal gerçekliği etkileme gücüne sahip olma şansını vermiştir. Tanzimat döneminde bir devlet politikası olarak belirginleşen Batılılaşma ile birlikte başlayan kültürel kimliklerin ve cinsiyet ilişkilerinin dönüşümü sürecinde bu etkinin yansımalarını romanlarda görmek mümkündür. Osmanlı politik sosyalleşme serüveninde roman hem bir “tanık” hem de bir “eyleyici” olarak karşımıza çıkar. Aynı şekilde Cumhuriyet dönemine baktığımızda da milli mücadele ve kuruluş yıllarında yeni bir devlet ve ulus-kimlik oluşumu sürecinde aynı arayış ve sorgulayış alanının aktif olduğunu görmekteyiz. Osmanlı-Türk aydını kendini tanımlamada ve ötekini belirlemede romanı bir sorgulama ve tanımlama alanı olarak görmüştür. Sosyolojik açıdan bakıldığında roman, cinsiyet konumlandırılmasında ve yeni kimlik biçimlerinin üretilmesinde de zaman zaman ideolojik bir aygıt olma işlevselliğine sahip olmuştur.

İçerik analizi tekniğinden hareket edilen bu çalışmada, edebiyatın özelde romanın, toplumsal cinsiyetin inşasındaki sosyolojik işlevleri, belirli başlıklar dahilinde kategorize edilerek tematik bir çözümleme yapılmaya çalışılmıştır. Çalışma kapsamına Namık Kemal'in; İntibah (1876), Ahmet Mithat Efendi'nin; Felatun Bey ile Rakım Efendi (1875), Halide Edip Adıvar'ın; Vurun Kahpeye (1923), Peyami Safa'nın; Sözde Kızlar (1923) ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun; Kiralık Konak (1922) adlı romanları dahil edilmiştir. Çalışmanın bir bildiri niteliğinde olması ve kapsam sınırlılığı nedeniyle romanlardan sık sık alıntı yapılma yoluna gidilmeden konumuz bağlamında ilgili genel sosyolojik değerlendirmelere yer verilmiştir.

## 1.KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1.Kimlik

Kimlik, insana özgü kavramlardan biridir. Kimliğin varlığı bir başkasının veyahut ötekinin varlığını gerektirir. İnsanbilimci Claude Levi-Strauss'un da ifadesiyle kimlik “ego versus autre” (Güvenç 14), yani “ötekilere karşı ben” ilkesine dayanır. Levi-Strauss'un 1974-75 yılları arasında College de France'ta yönettiği disiplinlerarası "Kimlik Semineri"nde belirttiği gibi kişinin kimliği, varlığı ve kim olduğunun yanısıra kimlere karşı olduğuyla da belirlenmektedir (Oktaş 120). Kimlik sosyal etkileşimin ürünüdür.

Kimlik kavramının tanımlanmasına yönelik olarak sosyal bilimlerde birçok çalışma mevcuttur. Bu çalışmaların bazıları, kimliğin tanımlanmasına yönelik alt sınıflandırmaları/kategorileri yapma yoluna gitmiştir. En genel sınıflamalardan

birini yapan Güvenç, kimliği; “bireysel kimlikler (sürücü belgesi, çalışma belgesi, banka kredi belgesi vs.), kişisel kimlikler (kişilerin üyesi olduğu kurum ve kuruluşlar, dernekler, klüpler ve okullarla, gönüllü, duygusal veya mesleki ilişkilerini gösteren, resmi bir belgesi olan veya olmayan psiko-sosyal veya kişisel kimlikler)ve ulusal-kültürel kimlikler (pasaport, hüviyet cüzdanı vs.)” şeklinde sınıflandırmaktadır (4). Smith ise çalışmasında kimlikleri üç sınıfa ayırır (18). Buna göre cinsiyet, en temel ve keskin olan kategorilerden biridir. İkinci kategori, mekan ya da ülke/toprak aidiyeti (milli, etnik, kültürel kimlikler), üçüncü kategori de sosyo-ekonomik toplumsal sınıf kategorisidir.

En genel tanımıyla kimlik; kişilerin, grupların, toplum veya toplulukların, “kimsiniz?, kimlersiniz?” sorusuna verdikleri yanıt ya da yanıtlardır (Güvenç 1). Bir bireyin ya da bir toplumsal grubun birden çok kimliği vardır. Kimlik, tekil ve çoğul olmak üzere hem kapsam hem de kalıcılık ve etki gücü açısından değişik boyutlar içermektedir. Bireysel, kişisel, resmi-ulusal, tarihi-kültürel kimliklerimiz arasındaki farklar ve benzerlikler nelerdir ve kişilerle toplumların varlık bilinci ile kimlik seçimleri arasında nasıl bir ilişki ya da çelişki var gibi sorular sürekli karşımıza çıkmaktadır (Yıldız 10). Kimliği oluşturan iki bileşen vardır. Bunlardan birincisi tanınma ve tanımlama, ikincisi ise aidiyettir. Tanınma ve tanımlama bireyin toplum içerisinde, toplum tarafından nasıl tanındığı ve kendisini nasıl tanımladığıdır. Toplumsal tanınma ve tanımlamanın en temel aracı ise dil ve kültürdür. Aidiyet ise bireyin kendini herhangi bir toplumsal gruba dâhil etme durumudur (Aydın 12). O halde denilebilir ki dil ve kültür, kimliklerin inşasında ve tanımlanmasında ihtiyaç duyulan referans kaynaklarının temel dayanağıdır. Bu yönüyle kimlik hem bireysel hem de toplumsaldır. Aidiyet ile tanımlanma örtüşmediğinde bireysel ve toplumsal çatışmalar kaçınılmazdır. Kişi, bazı durumlarda toplumun kendisine atfettiği kimlikleri kabullenmeyebilmektedir.

### **1.2. Toplumsal Cinsiyet Kimliği**

Toplumsal cinsiyet, biyolojik anlamdan ziyade psikolojik ve kültürel anlamları içermesi nedeniyle biyolojik cinsiyetten farklıdır. Cinsiyet, biyolojik bir terimdir. Cinsel organlarına ve genlerine bağlı olarak insanlar ya kadın ya da erkek olarak adlandırılır. Toplumsal cinsiyet için uygun terimler ise erkeklik ve kadınlık terimleridir (Stoller 9).

Kadın ve erkek cinsiyetler açısından farklılıklar doğal-verili değildir, bilakis bu farklılıklar toplumsal bir ürün olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Stoller’a göre toplumsal cinsiyet, aynı zamanda kişinin erkeklik veya kadınlık konusundaki duyguları anlamına gelmektedir (9). Toplumsal cinsiyet, bu yönüyle toplumsal cinsiyet kimliği anlamını taşımaktadır. Öte yandan Basow’a göre toplumsal cinsiyet, aynı zamanda toplumun davranışları erkeğe özgü/erkeksi (maskülen) ya da kadına özgü/kadınısı (feminen) olarak değerlendirmesi anlamına da gelmektedir (2). Bu yönüyle bakıldığında ise toplumsal cinsiyet; cinsiyet rolü anlamına işaret etmektedir.

Cinsiyet, yapının ana kurucu öğelerinden olup sosyo-kültürel içeriğe sahip bir yapı kategorisidir. Cinsiyet ilişkileri ise eşitlik/simetri ve hiyerarşi esaslarına göre nesnel ve öznel koşullar çerçevesinde bireyler tarafından her gün yeniden üretilen sosyo-kültürel organizasyon niteliğindedir.

### **1.3.Cinsiyet Rolü ve Cinsiyet Kalıpyargıları**

Toplumsal etkileşimin ürünü olan kalıpyargıları, belirli bir toplumsal grup hakkında üretilen ve genellikle de kalıcı özellik gösteren inançlar olarak tanımlayabiliriz. Kalıpyargılar bir toplumsal kategorinin (grubun) çağrıştırdığı özelliklerdir. Bu özellikler bilişsel, duygusal, davranışsal özellikler veya değerlendirmeler olabilir ve tümüyle gerçeği yansıtmayabilirler. Kalıpyargılar her ne kadar bir tür bilişsel kalıp ise de çoğu zaman insanların kafasında kalmayıp davranışsal sonuçlara da yol açabilmekte, farklı toplumsal grup mensuplarına karşı ayrımcılığa neden olabilmektedirler. Ayrımcılık farklı sosyal grup mensuplarını dışlama, onlara olumsuz davranmak, aşırı olumlu davranmak gibi çeşitli biçimler alabilmektedir (Hortaçsu 229-230; akt. Sağlam 307).

Tarihsel sürece bakıldığında kalıpyargıların başta cinsiyet grubu olmak üzere yaş, etnik, din, milliyet, kültür, azınlık, meslek grubu veyahut herhangi bir toplumsal örgütlenmeye ilişkin olarak üretildiğini ve içeriklerinin de toplumdan topluma ya da kültürden kültüre değişiklik gösterdiğini söyleyebiliriz. Cinsiyet kalıpyargıları, herhangi bir cinsiyet grubu hakkında üretilmiş olan inançlardır. Aynı zamanda “sosyal kontrolün etkili güçleri” (Basow 12) olan kalıpyargılar; yaş, ırk, etnik köken, sınıf, öznel deneyimler, din, cinsel tercih-eğilimler gibi sosyal ve bireysel belirleyiciler/kategorilerle sürekli etkileşim halindedir. Cinsiyet kalıpyargılarının temel rolü, davranış ve kişilik farklılıklarını yaratan cinsiyet farklılıklarına döngüsel bir süreç kazandırmasıdır.

## **2. ROMANLARDA TOPLUMSAL CİNSİYET KİMLİĞİNİN İNŞA BİÇİMLERİ**

### **2.1. Bir İktidar ve Modernleş(tir)me Alanı Olarak Roman**

Türkiye’de edebi bir tür olarak romanın Osmanlı modernleşme sürecine bağlı olarak ortaya çıkması, onun karakteristik yapısında belirleyici bir rol oynamıştır. Osmanlı-Meşrutiyet döneminde ve Cumhuriyet Türkiye’sinin kuruluş yıllarında modern toplumun yeniden inşası, Castells’in deyişiyle “kimlik projesi” aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır (“Ağda Küreselleşme, Kimlik ve Toplum” 130). Buna göre toplumsal aktörler, kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde toplumdaki konularını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşa ederler ve bunu yaparken de toplumsal yapıyı değiştirmeyi amaçlarlar. Her dönemin başat edebiyat aktörleri, farklı stratejiler güderek bu çabayı sergileseler de hepsinde var olan ortak özellik; yeni bir toplumun isteniliyor olmasıdır. Diğer bir deyişle toplumsal yapının dönüşümünde “seferberlik” rolü atfedilmiş olan proje kimliklerin topluma sunulduğunda roman ve yazar kadrosu, meşrulaştırıcı bir aygıt rolüyle işlevsellik arz eder.

Kıralı Konak’tan:

“İstanbul’da iki devir oldu: Biri İstanbullu; diğeri redingot devri... Osmanlılar hiçbir zaman bu İstanbul devrindeki kadar zarif, temiz ve kibar olmadılar. Tanzimat-ı Hayriye’nin en büyük eseri, İstanbullu İstanbul efendisidir. Bu kıyafet, dünyaya yeni bir insan tipi çıkardı ve Türkler bu kıyafet içinde ilk defa olarak vahşi Asya ile haşin Avrupa’nın arasında gayet hususi yeni bir millet göründü” (Karaosmanoğlu 10).

Türk düşünce tarihi açısından baktığımızda sosyolojik işleviyle edebiyat; daha önce de belirttiğimiz gibi bir itiraflar ya da sorgulayışlar alanı olarak karşımıza çıkar. Sözelimi Tanzimat sonrası süreçte ve Meşrutiyet döneminde istibdat ve katı anlayışların olası tepkileri karşısında yazarlar, görüşlerini yazılı basına doğrudan aktarmak yerine romanın kurmaca- gerçeğimsi gücünden yararlanma yoluna giderler. Romanlarda “‘yansıtıcı merkez’ rolüyle hadiselerin odak noktasında yer alan” (Tekin 112) Namık Kemal ve Ahmet Mithat Efendi için romanın kurmaca yönü, dönemin katı gelenekçi ortamında bir kurtarıcı işlevi üstlenir. Roman, bu yazarlar için bir düşünsel sığınaktır.

Osmanlı düşünce dünyasında cinsiyet ilişkilerinin ve yaşam biçiminin popüler bir konu ya da sorun haline gelmesinde romanın katkı sağlayıcı olduğu söyleyebiliriz. Osmanlı aydınının, içinde yaşadığı sosyal etkileşim alanının bütünü bir “toplum” olarak algılaması, basın ve edebiyat ürünlerinin sağladığı yeni bakış açıları sayesinde hız kazanmıştır. Sözkonusu yazılı ürünler, özelde roman, Osmanlı sosyo-kültürel yapısının dışa dönük bir karaktere dönüşmesinde etkili olmuştur. Sözü edilen değişimlerin sonucu sayesinde Tanzimat düşüncesinin yarattığı “yeni insan tipi”, bir süre sonra yerini “yeni kadın tipi”ne bırakacaktır. Tazminatın sağladığı en önemli yenilik, “bireyin keşfi”ni sağlamasıdır. Zamanla toplumsal yapının kendisi de bizzat proje kimlikleri üreterek, bireylere farklı yollarla sunulur. Castells’in vurguladığı proje kimlikleri, ağ alanında/toplumsal yapıda aynı zamanda “parça kimlikler halinde” (Tatar 193) sunulur varlığını sürdürür.

Osmanlı-Türk düşünce hayatına girişiyle birlikte roman, toplumsal gerçekliğe ve gündelik yaşamın kültürel karakterine ilişkin bir eleştiri fikri geliştirir. Toplumun ve kadının tanıklık ettiği/deneyimlediği tarihsel-kültürel engellenmişlik, okuru kurgusal anlatılarda bir sorgulama ve arama yolculuğuna çıkarır. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde “siyasal olmayan görüşler, edebiyat adı altında sessizce başlamış ve geleceğe aykırı yanları Ahmet Mithat Efendi gibi rejim koklayıcılarının fark edişine kadar sessizce sürmüştür” (Berkes 331). Namık Kemal’in eserlerinde ele aldığı konuların, dönemin siyasal-toplumsal konularıyla (halk, millet, hak, adalet, özgürlük, eşitlik gibi) örtüşmesi buna örnek gösterilebilir.

Romanlarda ele alınan konulara baktığımızda sistemin en temel sorunu olarak Batılılaşmanın/modernleşmenin küçük (mikro), orta (mezzo) ve büyük (makro) düzeylerde ele alındığı görülür. Romanlarda yeni kadın ve yeni erkek tipleri, birer sistem sorunu olarak gösterilmeye çalışılır. Hikayeleri “kendi adları üzerine” (Ahmet Mithat Efendi 23) kurulu iki erkek tipi Felatun Bey ve Rakım Efendi, yazarı A. Mithat Efendi tarafından Osmanlı toplumundaki sosyo-kültürel değişimin sonuçlarından doğan olumlu ve olumsuz erkek tipleri olarak işlenir. N. Kemal’in değişim karşısında takındığı kaygılı tavır, A. Mithat Efendi’de yerini temkinli duruşa bırakmıştır:

“Canım hani şu ahlak noktasından bakıldığında... İyi ya! Zamanımız gençlerinin genel durumlarından işte size iki örnek. Fikriniz hangisini tercih etmekteyse onu onaylamakta hürdür. Hiçbirisini beğenmemekte yine hürdür ya!” (52).

Muhafazakâr-ahlakçı bir tutum içerisinde olan yazarlardan farklı olarak A.M. Efendi'nin gerek alafranga konusunu ele alışında ve gerekse de tipleştirme stratejisinde daha nesnel yaklaşım sergilediğini görmekteyiz. Olumlu ve olumsuz şekilde sunulan her iki erkek tipinin ortak özelliği aslında alafranga oluşlarıdır. A.M. Efendi'nin deyişleriyle zamanın yaşayan iki gencidir. Buna karşılık romanların (eski tabiriyle hikâyelerin) ahlâka hizmet etmesi gerektiğini ileri süren N. Kemal, İntibah'ın önsözünde “Evet! Onlar hizmet edecek! İnsan öyle kuru kuruya öğüt dinlemekle yetinmiyor, eğlenerek yararlanmak istiyor. Benim değersiz inancım kalırsa, hikâyeye gerçekten insanlar arasında kazandığı saygınlığa layıktır. İnsan, eğlencesinde de fayda görecektir bir takım öğütler bulursa zarar mı etmiş olur?” şeklindeki sözleriyle romanın insan doğasını incelemesi gerektiğini vurgular (29). Bunun yanı sıra okuyucuyu eğlendirirken, aslında romanın öğretici-eğitici olması gerektiğini ifade ederek, edebiyat konusundaki ahlâkçı ve sosyal bakış açısını açıkça ortaya koymuştur. Namık Kemal'in takındığı bu ahlakçı ve öğretici tavır, toplumsal dönüşümlere tanıklık eden romancıların birçoğu tarafından benimsenmiştir.

## **2.2. Bir Sosyalleş(tir)me Alanı Olarak Roman ve Parça Kimlikler**

Genel olarak bakıldığında sosyalizasyon, doğumdan itibaren başlayan ve yaşam boyu devam eden bir süreçtir. Bireyin topluma kazandırılmasını hedefleyen kapsamlı yönüyle sosyalizasyonu aynı zamanda bir kültürlenme süreci olarak da tanımlamamız mümkündür. Sosyalizasyon, bireyi toplumun ve çeşitli grupların bir üyesi haline getiren değer, tutum ve davranışlarını, kurumsallaşmış normlara uygun olarak tanımlayabilmesine olanak sağlayan bir kültürlenme sürecidir (Tolan 230).

Sosyalizasyon tek yönlü bir süreç değildir. İki yönlü bir etkileşim olduğu için sosyalizasyonda etkileşimi deneyimleyen bireyler birbirlerini karşılıklı olarak etkilerler. Bu etkileşim sürecinde kişilik ve benlik gelişimi bakımından birey, pasif değil bilakis etkin bir öznedir. Bir kültürlenme süreci olması bakımından sosyalizasyonu aynı zamanda sosyal kontrol mekanizmasının bir çeşidi olarak da değerlendirebiliriz.

Cinsiyet sosyalizasyonu sayesinde sosyalleşen kadın ve erkek birey, toplumun bir üyesi olarak dâhil olduğu cinsiyet grubu için atfedilen benzer sosyo-kültürel davranışları sergiler. Cinsiyetlendirilme sürecinde farklı sosyalizasyon ajanları aracılığıyla bireylere “kadınlık” ve “erkeklik” kimlikleri kazandırılır. Toplumun cinsiyet düzeni, sözlü ve yazılı kültür ürünlerinin işlevleri sayesinde kuşaktan kuşağa aktarılır. Böylelikle bir sosyal sistem olarak toplum, norm ve değerlerin rehberliğinde hem kadın ve erkek bireylerin rol davranışlarına hem de cinsiyet kimliğinin gelişimine meşru bir zemin hazırlamış olmaktadır.

Toplumsal cinsiyetin inşası sürecinde aile en temel sosyalizasyon ajanı olarak işlev görmektedir. Ancak daha makro ilişkisel boyuttan bakıldığında toplum, bir sosyal etkileşim sistemi olma yönüyle bireyi cinsiyetlendiren en temel sosyalizasyon birimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum; cinsiyet sosyalizasyonu sürecinde çok katmanlı denilebilecek bu işlevini kurumsal işlevler aracılığıyla somutlaştırır. Bu açıdan bakıldığında sanatın bir alt sosyal kurumu olarak edebiyat ürünleri; aile, okul, işyeri, medya şeklinde sıralayacağımız diğer sosyalizasyon araçları gibi toplumun cinsiyet sisteminin oluşumunda ve cinsiyet kimliğinin edinim sürecinde işlevsel bir katkı sağlamaktadır. Söz konusu katkının içeriği, toplumdan topluma ve kültürden



kültüre değişme gösterdiği gibi aynı zamanda bir toplumun farklı sosyo-kültürel süreçlerine dayalı olarak da değişiklikler arz edebilir. Osmanlı Devleti'nde özellikle Tanzimat döneminden itibaren başlayan ve Cumhuriyet Türkiye'sinde devam eden tarihsel ve sosyo-kültürel değişim süreçlerinde bunu açıkça görmek mümkündür.

Osmanlı Devleti'nde yaşam tarzlarının dönüşümünde, kişilik yapılarının ve özelliklerinin farklılık yaşamasında etkili temel toplumsal süreç, Batılılaşma ve onun beraberinde getirdiği "alafrangalık"tır. Batılılaşma, alafrangalık ve cinsiyet kimliklerinde dönüşümler, Tanzimat romanından itibaren ana tema olarak varlığını sürdürür. Özellikle İstanbul ve sınıfsal pozisyonlar açısından bakıldığında bireyin tüketim kültürü, eğlence alışkanlığı, haz ve beklenti alanları, huy ve karakter özellikleri gibi mikro süreçlerin bir ayrışma yaşamaya başladığını görmekteyiz. Alafrangalık, bireyin algılamalarında bir pencere işlevini göstermektedir.

Roman yazarlarının düşüncesinde alafrangalık, sosyo-kültürel değişimin olumsuz bir sonucu olarak görülmektedir. Yazarların, alafrangalığın yarattığı cinsiyet düzeni karşısındaki düşünsel mesafe ve kültürel tutumları belirgin bir biçimde kadınlık ve erkeklik kimliklerinin tipleştirilmesinde kendini gösterir. Bu kaygılı yaklaşım, karşısında roman karakterinden de anlaşılacağı üzere alafrangalık, cinsiyet ilişkilerinde ve davranış tarzlarında belirgin bir kırılmaya neden olur. Bir kültürlenme alanı olarak romanlar bu dönemde estetik kaygıların da ötesinde bireyin sosyalleşmesinde model sağlayıcı bir rolü üstlenirler.

Bireyin "kim"liğinin tanıtılmasında yazar için aile geçmişi ve almış olduğu terbiye büyük önem arz etmektedir. Hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemi romanlarında bu hususun dikkate alındığını söyleyebiliriz. Bireylerin Batılı yaşama özlem duymalarında ailelerin de olumsuz etkisine değinen Safa'nın düşüncesinde "Doğulu aileler Doğulu gençler, Batılı aileler ise Batılı gençler yetiştirirler" yargısı hâkimdir.

Kimlik inşasını; "meşrulaştırıcı kimlik, direniş kimliği ve proje kimliği" şeklinde üç farklı biçimde ele alan Castells'in sınıflamasını dikkate aldığımızda Cumhuriyet döneminde meşrulaştırıcı kimlik ve proje kimlik biçimlerinin uygulamalarını görmek mümkündür diyebiliriz ("Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür" 14-15). Toplumsal cinsiyet kimlikleri, kadınlık ve erkeklik biçimlerine ilişkin kimlik modelleri bu dönemde devletin ideolojik aygıtlarının yanı sıra edebiyat aktörleri tarafından da dile getirilir. Yeni bir toplumsal yapının şekillenmesinde milliyetçi-ahlaksal kadınlık ve erkeklik biçimleri kutsal değerlerin taşıyıcıları olarak idealleştirilirler. Toplumsal yeniden üretim alanlarında fedakâr ve vefakâr kadınlar ve erkekler, toplum idealleriyle yoğrulmuş bir biçimde okura sunulur. Adivar'ın ve Safa'nın romanlarında bu izleri görebiliriz.

Sözde Kızlar'dan;

"Öyle bir uyanış uyandım ki, ah Mebrure... Benim felaketime habersiz koşan binlerce Müslüman kızına bu karanlık odadan haykırıbilsem, kısık ve öksürüklü sesimi duyurabilsem; İstanbul'da ve dışarısında yaşayan bazı genç kızlara: 'Hey yollarını şaşırınlar, vazifelerini unutanlar. Ne yapıyorsunuz? Nereye gidiyorsunuz?'" (Safa 174).

### 2.3. Cinsiyet İdeolojisi, Tipleştirme ve Parça Kimlikler

Tanzimat romanından itibaren toplumsal cinsiyete ilişkin kimlik tartışmaları yenileşme çabalarına bağlı olarak iki süreç tarafından belirlenmiştir: Batılılaşma ve Ulusallaşma. Tanzimat döneminde kültürel kimlik alanındaki değişimler ile Cumhuriyet döneminde resmi ideolojinin öngördüğü ulusal kimlik alanına ilişkin yeni düzenlemeler, cinsiyet kimliklerini biçimlendiren temel süreçlere belirleyicilik kazandırmıştır.

Romanlarda kimlik tartışmaları iki düalist çerçevede varlığını gösterir: Doğu-Batı düalizmi ve kadın-erkek düalizmi. Doğu-Batı etkileşimine dair sentezci ya da ayrıştırıcı-kutuplaştırıcı tavırları, yazarların romanlarındaki kimlik biçimlerine de yansımaktadır. Sözelimi Batı medeniyetinin teknik ve düşünsel üstünlüğünü gören Adıvar'a göre Doğu, "medeniyetin ilk çıktığı yer"dir (Enginün 491). Tarihsel süreçte karşılıklı olarak birbirlerine çok şey öğreten Doğu ve Batı; iki ayrı ve birbirine zıt medeniyettir ancak günümüz koşullarında bu ikisi birbirini tamamlar durumdadır: "Batı 'terakki', 'taharriyat-ı fenniye' ve 'hiss-i hürriyet'i ve Doğu 'zapt-ı nefis'i öğretir" (Enginün 470).

Aynı şekilde İntibah'ın önsözünde N. Kemal, yazmaktaki gayesini "Doğu ile Batının düşünce olgunluğunu ve özgün hayalini birleştirmek (Şark ve Garb'ın fikr-i kemal ve biker-i hayalini izdivaç ettirmek )" şeklinde dile getirir (32). Ancak ele aldığımız yazarlar arasında Safa'nın farklı bir düşünsel iklime sahip olduğunu söyleyebiliriz. Konumuz açısından "tamamlayıcılık" söylemini benimseyen yazarlar (H.E. Adıvar, A. Mithat Efendi, N.Kemal) Doğu-Batı dünyasına daha sentezci yaklaşırlar. Safa ise "zıtlık" söyleminden yola çıkarak karakter ya da tipler aracılığıyla farklılıklara vurgu yapma gayretini güder, romanlarında cinsiyet farklılıklarının kurgusallığı Doğu-Batı dünyasının farklılığını temsil eden metaforik öğelerle yüklüdür.

Safa'nın cinsiyet ilişkileri ile ilgili olarak romanlarında ele aldığı temel sorun, ailenin ve kadının geleneksel çizgiler korunarak nasıl modernleştirileceğidir. Yazarın romanlarında işlediği ideal kadının temel niteliği, eğitimli-iffetli-sorumluluk sahibi anne ya da eş olmasıdır. Kadının kamusal alanda toplumsal görünürlük alanlarına sahip olma çabasını "erkekleşme" olarak gören ve buna dair eşitlikçi cinsiyet anlayışını reddeden Safa, kadın odaklı çağdaş toplumsal sorunların kaynağında bu çabayı görür. Nitekim Söзде Kızlar'da Batılı/Batıcı yaşama özentisi, gençleri (Belma ve Behiç karakteri) "pis, hastalıklı, cerahatli suyun" (Safa 174) dibine çeker, özgürleşmek uğruna kadınları "erkekleştirir". Ailenin düzeni, toplum düzeninin önkoşuludur anlayışından hareket Safa'nın, olumladığı kadın karakterleri daha çok evlilik ilişkileri ile birlikte ele aldığı görülür. Ona göre evlilik, kadın için bir sükûn (Safa 151) ve huzur alanıdır.

Osmanlı-Türk modernleşmesiyle birlikte kültürel çevre ve normlar sisteminde başlayan yer değiştirme ya da genişleme çabaları (Doğu Medeniyetinden Batı medeniyetine geçiş; Ulusal-devlet modeli ve sekülerizme geçiş vs.), aydınların ve siyasal aktörlerin düşüncelerinde Batı ile paradoksal sonuçlar yaratır. Tanzimat döneminden itibaren Türk düşünce tarihinin bizzat kendisi bu epistemik serüveni

deneyimlemektedir. Konumuz açısından özelde Türk romanında kimlik sorununa bakıldığında “Batıya rağmen Batılılaşma” öyküsünün kimlik arayışlarında ne gibi sancılara ve kırılmalara yol açtığını da gözlemlemek mümkündür. Aynı tespit, kimliğin alt bileşenlerinden biri olan toplumsal cinsiyet kimliğinin inşa biçimi hakkında da yapılabilir.

Romanlarda kadınlık ve erkeklik kimlik biçimlerinin inşasında yazarlar, iki “öteki”den hareket etmektedirler. Toplumların ve bireylerin kimlik tanımlamalarında “Batı” ve “kadın” öğeleri, bir referans işlevi görür. Batıya rağmen Batılılaşmak isteği sadece toplumsal cinsiyet kimliğinin değil, kültürel kimliklerin ve ulusal kimliklerinde biçimlendirilmesinde dönüştürücü bir gücü temsil eder.

Çalışmamıza dâhil ettiğimiz Vurun Kahpeye romanının yanı sıra özellikle Milli Mücadele ve Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında Adıvar’ın yazdığı romanlarda izlediği ahlakçı ve modernist söylem, “Kemalist ve milliyetçi kadın kimliği”nin yapılandırılmasında inşacı bir rol oynamıştır. Romanlara yansıyan iki ideoloji; Kemalizm ve milliyetçilik, kadınlık ve erkeklik kimliğinin biçimlenmesinde etkili bir rol oynar. Kadının kamusal kimliğinin toplumsal yaşamda yaygınlaşması hususunda çaba sarf eden Adıvar’a karşılık daha muhafazakâr bir tutum içerisinde olan Safa’nın eleştirel-kaygılı bir tutum içerisinde olduğu görülür. Özellikle Cumhuriyet dönemi romanlarında ele alınan kadınlık kimliğinin paradoksal-çelişkili bir içeriği taşıdığı söylenebilir. Milli mücadele dönemini konu edinen ve “1923 yılında Akşam Gazetesi’nde” yayınlanan Vurun Kahpeye romanında dönemin siyasal şartlarında muhazakarlık ve milliyetçilik akımlarının etkisinde olan Adıvar, ideal bir kadın tipi olarak öğretmen Aliye’yi okurun dikkatine sunar (Enginün 235). Roman kahramanı Aliye, Cumhuriyet döneminin idealist, milliyetçi kadın tipinin ilk örneklerinden biridir.

Bir öğretmen edasıyla hareket eden romancılar, bir yazar olmaktan öte adeta okur karşısında birer eğitici-öğretici/öğretmen gibidir. Yazarların romanları, kadın ve erkek okurların sosyo-kültürel değişimler karşısındaki tavırlarını belirlemede sosyal mekanizmayı sağlayıcı bir rol oynar. Sadece romanın kurgusu ya da tezi değil, bazen romanın bizzat kendisinin bile yazılma nedeni, içerdiği toplumsal eleştiriyi vurgulamak içindir. Örneğin Safa, Sözde Kızlar’ı “devrin çığırından çıkmış ahlakını, zevkini hayatını hicvetmek için” yazdığını belirtir (Ayvazoğlu 77). Toplumun norm ve değerler sistemi ile özgül koşulların belirlediği egemen fikirlere ilişkin sergiledikleri ideolojik duruşları, yazarları, sosyalleştirici bir aktör olmaya sevk eder. Romanlar, yazarların düşüncesinde bireyin sosyalleştirildiği birer edebi metin olarak görülür.

Romanlarda kadınlar için aile ve evlilik ortamı, önemli sosyalizasyon alanları olarak işlenmektedir. Kadın karakterler ya da tipler, annelik ve ev kadınlığı gibi daha çok birincil sosyalizasyon alanına özgü geleneksel kimliklerle okura sunulmaktadır. Buna karşılık erkek karakterlerin ya da tiplerin kamusal alandaki rollerle ön plana çıkarıldıklarını söyleyebiliriz. Erkek merkezci bir bakış açısının roman yaratıcılığına olan egemenliği, cinsiyet ideolojisinin de toplumsal meşruiyetine zemin hazırlar.

Romanlarda ele alınan kadın ve erkek karakterlere uygun gösterilen özellikler üzerinde duran Carol Gilligan, kadın karakterler için bağımlılık ve ilişkilerin ön

plana çıkarılırken erkek karakter için ise daha çok bağımsızlık ön planda tutulmaktadır. Buna göre kadına ait özellikler “sorumluluk, bakmayı ideal olarak almak, bağ içerisinde oluşum, somut davranış ve ilişkiler” şeklinde sıralanabilir. Erkeğe ait özellikler ise “hak, mükemmelliği ideal olarak almak, bağımsız bir oluşum, soyut ideal ve bağımsızlık” olarak belirtilebilir (Oh 147). Bu açıdan baktığımızda kadınlığın sosyo-kültürel özelliklerinin vurgulanmasında bir kadın yazar olarak Adıvar’ın farklı bir çizgiyi temsil ettiğini görmekteyiz. Vurun Kahpeye romanının yazdığı dönemde “popüler bir milliyetçi feminizm”in kalmış olması sebebiyle Adıvar’ın “fedakârlık, koruyuculuk, kararlılık” gibi romanlarda genellikle erkek karakterler için vurgulanan özellikleri, özellikle idealleştirdiği kadın karakterler için ele aldığımızı görmekteyiz (Durakbaşı 197).

Romanlarda eleştirilen kadın ve erkek karakterler; “basit, şekilci, cinsel özgürlüğüne düşkün, milli-manevi değerlerden uzak, züppe, bencil, moda ve eğlence düşkünü, asalak-mirasyedi, heves tutkunu, evliliği reddedici” olma yönleriyle ele alınırlar. Buna karşılık olumlu ya da idealleştirilen kadın ve erkek karakterler için de genel olarak “sorumluluk ve ideal sahibi, kararlı, iradeli, vefakâr, ciddi-ağırbaşlı, düzen/tertip sahibi, eğitilmiş, yetenekli/becerikli, aile bağları güçlü ve manevi değerlere sahip olma” özellikleri ön planla işlenir.

Farklı ya da benzer söylem ve ideolojilerden esinlenen romancıların toplumsal cinsiyet kimliğinin inşasında karşı koyamadıkları/gelemedikleri tek güç ahlakıdır. Romancıların kadınlık kimliğinin biçimlenmesinde temele aldıkları özellikler ise annelik ve toplumsal fedakârlıktır. Cinselliğinden arındırılmış, sade görünümlü, ailesi ya da toplumu için mücadele eden idealleştirilmiş kadınların geleceği, bir bakıma toplumun geleceğinde eritilir. Yazarların söyleminde aile, bir “duygu merkezi” olarak konumlandırılmaktadır. Bu merkezin en önemli kültürel simgesi ise annelik kimliğidir. Romanlarda “fedakâr ve şefkatli” yönleriyle anneler yalnızca bireylerin değil, toplumun da kaderini adeta tayin edici bir sorumluluğu üstlenirler. “Sağlıklı” bir cinsiyet kimliğinin edinim sürecinde “baba otoritesi” ve “anne şefkati”, roman karakterleri için vazgeçilemez bir mahiyettedir. Bu yönüyle romanlar, geleneksel cinsiyet sosyalizasyonunu pekiştirici yönde kültürel bir işlev sergiler.

Kadın kimliği açısından romanların sergilediği en önemli pekiştirici yön, Türk kültüründeki “annelik” merkezli “aile modeli”nin sürekliliğine yaptığı katkıdır. Tanzimat romanlarından itibaren başlayıp Cumhuriyet dönemi Türk romanlarında görülen ortak özellik, ideal kadınlığın annelik boyutunun yüceltilmesidir. Bu işleyiş tarzı ile edebi metinler, “duygusallık, şefkat, merhamet, fedakârlık gibi kişilik özelliklerini kadın cinsiyetine yükleyerek, bu yönde kültürel yerleşimdeki sürekliliği de sağlamışlardır. Romanlarda ikili cinsel kodun (kadın-erkek) yapılandırıldığı cinsellik; cinsiyetlerin, fikirlerin/ideolojilerin ve öznelliklerin adeta bir mücadele alanı olarak sunulur. İdeolojilerin-fikirlerin savunulduğu toplumsal doğruların deneyimlen(diril)mesinde cinsellik, bilinçli olarak ön plana itilen bir “araçsal konum”u temsil eder. Bu konumu biçimlendiren/sınırlandıran ve kadınlıkla ilişkilendiren ana dayanak ise annelik mitidir.

## SONUÇ

Toplumsal cinsiyetin inşasında toplumsal kurumlar önemli sosyalleştirici ajanlar olarak işlev görürler. Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde romanlara yansıyan muhafazakâr ve yenilikçi söylemler, toplumsal kimliklerin yanı sıra cinsiyet kimliklerini de şekillendirilmede rol oynar. Osmanlı-Türk düşünce dünyasında “Batı ve kadın” öğeleri, kimliklerin inşasında “öteki”yi temsil edici bir rolü oynar. Batılılaşmanın bireyler arası ilişkilere getirdiği dinamiklik, cinsiyet ilişkilerinde özellikle cinsellik sözkonusu olduğunda yerini “muhafazakâr” bir bakış açısına bırakır.

Genel olarak bakıldığında romanlarda kadınlık ve erkeklik biçimleri, üreme merkezli bir sosyalizasyon modeli temelinde kurgulanmıştır. Romanlarda evlilik ilişkilerinde neredeyse görünmez halde olan cinsellik, bir mahrem alanı olarak “hakkında konuşulamayacak kadar sır”laşır. Cinsel cazibe ve dürtülerin serbest ifadesine ilişkin yerleşik geleneksel-kültürel kısıtlamalar, romanlarda aynı şekilde varlığını sürdürür ve “kamusal kadınlık” kimliğinin ahlaksal yönünün belirleyiciliğinde ana nirengi noktasını oluşturur.

## KAYNAKÇA

- Adivar, H. Edip. Vurun Kahpeye. İstanbul: Remzi, 1943.
- Ahmet Mithat Efendi. Felatun Bey ile Rakım Efendi. İstanbul: Antik Dünya Klasikleri, 2007.
- Aydın, Suavi. Kimlik Sorunu, Ulusallık ve ‘Türk Kimliği’. Ankara: Öteki, 1999.
- Ayvazoğlu, Beşir. Peyami, Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı. İstanbul: Ötüken, 1998.
- Basow, Susan S. Gender: Stereotypes and Roles. California: Pacific Grove, Brooks/Cole, 1992.
- Berkes, Niyazi. Türkiye’de Çağdaşlaşma, Ankara: Bilgi, 1973.
- Castells, Manuel. “Ağda Küreselleşme, Kimlik ve Toplum.” Küresel Kuşatma Karşısında İnsan, Haz. Mustafa Armağan, Çev. Şahabettin. Yalçın. İstanbul: Ufuk, 2004.
- . “Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür.” 2. Cilt-Kimliğin Gücü, Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Durakbaşı, Ayşe. Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm. İstanbul: İletişim, 2000.
- Enginün, İnci. Halide Edip Adivar’ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1995.
- Güvenç, Bozkurt. Türk Kimliği. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1994.
- Karaosmanoğlu, Y. Kadri. Kıralık Konak. İstanbul: İletişim, 2007.
- Namık Kemal. İntibah, Sergüzeş-i Ali Bey. Haz. Kemal Bek. İstanbul: Bordo Siyah, 2004.
- Oh, Eunhyung. Feminist Eleştiri: XX. Yüzyıl Türk ve Kore Romanında Kadın. Ankara: Kemal, 2005.
- Oktuğ, Melis. “Kayıkçı: Aşk Bağlamında Ben ve Öteki Kavramı.” Journal of İstanbul Kültür University 1 (2005):119-128.
- Safa, Peyami. Sözde Kızlar. İstanbul: Sühulet, 1938.
- Sağlam, Serdar. “Üniversite Öğrencilerinin 2002 Dünya Kupasına Katılan Ülkelere Yönelik Tutum ve Önyargıları – İkinci Araştırma.” Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 12 (2010): 301-327.
- Smith, Anthony D. Milli Kimlik. İstanbul: İletişim, 1994.
- Stoller, Robert J. Sex and Gender, The Development of Masculinity and Familily. London: H. Karnac (Books), 1974.
- Tatar, Taner . “Kimlik: Ötekini Belirlemek Ya da Kendini Bilmek.” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi 48 (2008):185-200.

- Tekin, Mehmet. Peyami Safa'nın Roman Sanatı ve Romanları Üzerinde Bir Araştırma. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1990.
- Tolan, Barlas. Toplum Bilimlerine Giriş. Ankara: Adım, 1991.
- Yıldız, Süleyman. "Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği." Milli Folklor 74 (2007):9-16.

## **TOPLUMSAL CİNSİYET KİMLİĞİNİN İNŞASINDA EDEBİYATIN SOSYOLOJİK İŞLEVİ**

**Türkan ERDOĞAN**

### **ÖZET**

Bu çalışmada romanın toplumsal cinsiyetin inşasında hangi sosyolojik işlevleri üstlendiği hususu ele alınmıştır. İçerik analizi tekniğinin kullanıldığı çalışmada Namık Kemal'in; İntibah, Ahmet Mithat Efendi'nin; Felatun Bey ile Rakım Efendi, Halide Edip Adivar'ın; Vurun Kahpeye, Peyami Safa'nın; Sözde Kızlar ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun; Kiralık Konak adlı romanları incelenmiştir.

Romanlarda ele alınan konulara baktığımızda sistemin en temel sorunu olarak Batılılaşmanın/modernleşmenin ele alındığı görülür. Romanlarda yeni kadın ve yeni erkek tipleri, birer sistem sorunu olarak gösterilmeye çalışılır. Romanlarda kimlik tartışmaları iki düalist çerçevede varlığını gösterir: Doğu-Batı düalizmi ve kadın-erkek düalizmi. Doğu-Batı etkileşimine dair sentezci ya da ayrıştırıcı-kutuplaştırıcı tavırları, yazarların romanlarındaki kimlik biçimlerine de yansımaktadır. Erkek merkezci bir bakış açısının roman yaratıcılığına olan egemenliği, cinsiyet ideolojisinin de toplumsal meşruiyetine zemin hazırlar

## AZƏRBAYCANDA MİLLİ ŞÜUR MƏSƏLƏSİ: TARİX VƏ ÇAĞDAŞLIQ

Faiq Ələkbərov

### A-GİRİŞ

Milli şüur milli mənəvi dəyərləri özündə əks etdirən bir anlayışdır. Şüur anlayışı nə qədər ümumdirsə, milli şüur istilahında həm ümumilik, həm də xüsusiyyət vardır. Milli şüur bir növ fərdi şüurla ümumi şüur arasında əlaqələndirici keyfiyyətə malikdir. Çünki milli şüurda bir fərdin təmsil olunduğu konkret etnik, dini, mədəni xüsusiyyətlərlə yanaşı, ümumi mahiyyətli bəşəri dəyərlər də öz əksini tapa bilər. Yəni hər birimiz bir tərəfdən konkret bir millətin, dinin, mədəniyyətin nümayəndəsi olduğumuz halda, digər tərəfdən bəşəriyyətə aid əlamətləri də daşıyıyıq.

Ümumiyyətlə, milli şüurun tərkibinə daxildir: milli mentalitet, milli özünüdərk, milli adət-ənənələr, vətənpərvərlik, bəşəri dəyərlər və s. Ancaq milli şüurdan bəhs edərkən, onun dini və beynəlmillət şüurla oxşar tərəfləri ilə yanaşı, fərqli cəhətləri də göstərməlidir. Məsələn, milli şüurla dini şüur arasında oxşar cəhətlər arasında əxlaqi-mənəvi, humanizm, xoşgörü, qonaqpərvərlik, ümumiyyətlə mənəviyyət məsələləri mühüm yer tutur. Eyni zamanda, milli və dini şüurun oxşar cəhətləri arasında ən vacib faktor milli birlik məsələsidir. Yəni hər iki şüurun uğurla dərk edilməsi nəticəsində bir millət, cəmiyyət daxilində milli birlik daha da gücləndirilə bilər. Ancaq bu zaman hökmən milli birliklə dini birliyi fərqləndirmək, daha doğrusu, dini birliyin milli birlik kimi təqdim edilməsinə imkan verilməməlidir.

Bütün bunlardan sonra belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, milli şüur-milli ruh yalnız nəsil, qan birliyi əsasında formalaşa bilməz. Bu prizmadan çıxış etsək görərik ki, milli ideologiyayı da yalnız qan-nəsil birliyi ilə formalaşdırmaq çətindir. Ona görə də, etnik və irqi birliklə yanaşı, tarixi, dini, mədəni, coğrafi, iqtisadi amillər milli şüurun formalaşmasında çox mühüm rol oynayır. Bu mənada, türklüyümüzə yanaşı, islamlılığ, çağdaşlığı, dövlətçiliyi və azərbaycanlılığı ifadə edən yeni bir milli şüura ehtiyacımız var. Burada Türklük dil, mədəniyyət və etnosla, Azərbaycanlılıq vətən və dövlətçiliklə, İslam dini inanc və etiqadla, Çağdaşlıq yeniləşmə və zamanənin tələbləri ilə bağlıdır. Bunu, Rəsulzadə vaxtilə «Əsrimizin Siyavuşu» əsərində çox məntiqli şəkildə ifadə etmişdir. Onun ifkrincə, bugünkü anlayışla millət qan və irq deyil, mədəniyyət və ideologiyaları özündə əks etdirən milli şüurla bağlıdır [1, 31].

Ona görə də milli şüur, o cümlədən milli ideya dedikdə, onu yalnız etnik mənada başa düşüb, yalnız türklük kimi yozmaq doğru deyildir. Türklük milli şüurun bir hissəsidir. Həm də aparıcı hissəsi və nüvəsidir. Buna səbəb də odur ki, milli şüurun formalaşması hər şeydən öncə dil, mədəniyyət və qan-nəsil birliyi (etnos) ilə bağlıdır. Hər bir insan danışdığı dilin milli varlığıdır. Elə bir varlıq ki, özünü onunla ifadə edir. Bu baxımdan türk (Azərbaycan) dilində danışan və təhsil alan hər bir Azərbaycan vətəndaşı (türk və türk olmayanlar) özünü həm türk (çoxsaylı Azərbaycan türkləri), həm də azərbaycanlı (çoxsaylı türklər, azsaylı etnik qruplar və milli azlıqlar) kimi qəbul edir. Bu bütövlük nəticəsində yaranan azərbaycanlılıq milli şüurun özünüdərk nümunəsidir. Deməli, milli şüur formalaşdırılarkən dil amili

birinci yeri tutur.

Burada genetik amilin, yəni eyni qanı daşıyan nəsilin etnos birliyinin-milliyətin də xüsusi rolunu qeyd etmək lazımdır. Genetik amil (qan birliyi) milli özünüdərkini daxili bir prosesidir. Bu proses insanın şüuraltı (təhtəşüur) hissəsinin oyanışına, öz etnikliyini tanımasına səbəb olur. Mədəniyyət isə milli adət-ənənələrlə bağlıdır. Burada milli mentalitet də çox mühüm rol oynayır. Məsələn, türklərin mədəniyyətində xoşgörü (tolerantlıq), humanizm və sair amillər mühüm yer tutur.

### **B-MİLLİ ŞÜURUN YENİDƏN YARANMASI SƏBƏBLƏRİ**

Ümumiyyətlə, Şimali Azərbaycanda milli şüurun yaranmasına ehtiyac çar Rusiyasının işğalından sonra meydana çıxmışdı. Belə ki, çar Rusiyasının işğalçılıq siyasəti nəticəsində işğal olunan Quzey Azərbaycan xalqı yenidən özünü ifadə etmək məcburiyyətində qalmışdı. Bu mənada, XIX əsrin ortalarından başlayaraq çar Rusiyasının işğalı altında olan Şimali Azərbaycan ərazisindəki türklər ilk növbədə qan-nəsil (etnos), dil və mədəniyyət birliyindən çıxış edərək milli varlıqlarını ifadə etməyə çalışmışlar. Azərbaycan türk ziyalıları tayfa və xanlıq şüurundan əl çəkərək çağdaş dövrün tələblərinə uyğun millət olmanın əhəmiyyətini anlamışlar. Artıq A. A. Bakıxanov, M. F. Axundzadə, H. B. Zərdabi, S. Ə. Şirvani kimi Azərbaycan mü-təfəkkirləri hər hansı milli və dini məsələyə bir tayfa, yaxud bir bölgənin miqyasında deyil, Qafqaz-Azərbaycan türklərinin səviyyəsində yanaşmağa çalışmışlar. Doğrudur, onların Azərbaycan xalqının yenidən millətləşmə prosesinə baxışları bir qədər fərqli olmuşdur. Bu baxımdan onlardan bəziləri bu çar Rusiyasının apardığı siyasət nəticəsində bir sıra hallarda, milli kimliyini və milli dilini «tatar», «müsəlman», hətta «fars-persian» kimi qələmə vermişlər. Bütün hallarda onların ilk addımları nəticəsində milli şüurun çağdaş dövrün tələblərinə uyğun şəkildə formalaşması prosesi başlamışdır.

Şübhəsiz, milli şüurun yenidən bərpası prosesində Azərbaycan türkləri əsas rol oynamışlar. Çünki bu bölgədə istər say, istərsə də tarixi gerçəklik baxımından yalnız Azərbaycan türkləri buna hazır idilər. Bu baxımdan XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində baş qaldıran milli oyanış prosesində aktiv iştirak edən Azərbaycan türkləri və onun aydınlarının (A. A. Bakıxanov, H. B. Zərdabi və b.) əsas xətlərindən biri türklük olmuşdur. XX əsrin əvvəllərində milli şüurun formalaşdırılması yolunda ciddi addımlar atan milli ideoloqlar da (Ə. Hüseynzadə, Ə. Ağaoğlu, Ə. Topçubaşı, M. Ə. Rəsulzadə və b.) sonunda anlamışlar ki, milli varlıqlarını ifadə etmək üçün ən güclü silahlardan biri etniklikdir-türkçülükdür.

Onlar bu qənaətə dini şüurun istənilən effekti verməməsindən sonra gəlmişlər. Bu mənada, ilk dövrlərdə milli şüurun aparıcı qüvvəsi dini şüur-islamçılıq idisə, daha sonra onu türkçülük əvəz etmişdi. Bu dövrdə xüsusilə, Əhməd Ağaoğlu məhz dini birliyi milli birlik kimi («islam millətçiliyi») qələmə vermişdir. Belə ki, Ağaoğlu Quranın mahiyyətindən xəbərsiz olduğumuzu, əgər biləriksə buna doğru müəyyən addımların atılacağına inamını ifadə etmişdir. Onun fikrincə, Qurandan uzaqlaşmağımızın nəticəsidir ki, müsəlmanlar arasında milli birlik yoxdur. Bu baxımdan Qurana üz tutaraq milli birlik məsələsini -«müsəlmanlar qardaşdırlar» prinsipini dərk etməli və bu ideyanı cəmiyyət daxilində yaymaq lazımdır [2]. Ancaq onun bu ideyası özünü doğrultmadı. Buna səbəb də dini şüura aid bəzi məsələlərin lüzumsuz



yerə milli şüura da aid edilməsi idi.

Bu mənada, İslamçılıqdan Türkcülüyə keçid milli şüurun formalaşması yolunda mühüm bir addım idi. Belə ki, çar Rusiyası ideoloqlarının sayəsində milli kimliyi və milli dili saxtalaşdırılan Azərbaycan türklərinin milli şüurunun oyanmasında milli özünəməxsusluqlar (türk kimliyi, türk dili, türk tarixi, türk mədəniyyəti, türk qəzeti, türk teatri) din faktorundan daha vacib idi. Çar Rusiyasının ideoloqları, fars şovinistləri və onların havadarlarının sayəsində «müsəlman», «tatar», «persian», «fars» və s. adlarla milli kimliyi və milli dili saxtalaşdırılan Azərbaycan türklərinin milli şüuru türkcülük əsasında formalaşdırmaqdan başqa seçəniyi qalmamışdır. Bu o demək deyil ki, milli ideoloqlar İslamçılıq və Çağdaşlıq şüurunu bir kənara qoydular. Əslində bu mümkün də deyildi. Sadəcə, Türklük milli şüurun formalaşmasında İslamçılıq və Müasirlikdən önəmli, aparıcı olduğunu sübut etdi. Beləliklə, Türkcülük və onun Azərbaycandakı bir qolu olan Azərbaycan türkcülüüyü milli şüurun formalaşmasında təkanverici amil oldu.

Mirzə Bala Məmmədzadə Azərbaycan türklərinin milliyyətdən millətə keçməsinə cəmiyyətin ayrı-ayrı üzvləri arasında milli iradənin, milli düşüncənin, milli müqavimətin bir sözlə, milli şüurun yaranması ilə izah edirdi. Onun fikrincə, artıq XX əsrin əvvəllərində mütərəqqi Azərbaycan türk mütəfəkkirləri özlərini Xanlıqlar dövründə saraylara toplaşaraq xanların zövqünə uyğun olaraq özünü aparan şair və mütəfəkkirlər deyildilər: «Bu, kollektiv bir hərəkət idi. Bu kollektiv hərəkətdən həqiqətən kollektiv bir vicdan, kollektiv bir şüur və iradə doğacaqdı. Bu şüur və iradə büllurlaşdıqca mahiyyəti və hədəfi artıq büllurlaşmış olan milli hərəkət öz zahiri simasına ad taparaq islami etikətdən çıxır, milli türk simasını alırdı. Çünki kollektiv vicdan islami mahiyyətini çoxdan tərک etmiş, ictimai münasibətlərdə dinin bağlayıcılıq yerini dil almış olurdu» [3, 23]. Beləliklə, M. B. Məmmədzadənin təbrincə desək, xanlıqlar dövründəki parçalanmış türk şüuru artıq aradan qalxmağa başlamış, tayfa-xanlıqlar şüurunun yerini kollektiv şüur – milli şüur (türklük) tutmuşdur. Rəsulzadə də yazırdı ki, artıq Azərbaycan insanının şüurunda bir neçə yerə bölünmüş xanlıqlar deyil, Azərbaycan milli ideyası şüuru formalaşmışdır. Halbuki yüz il əvvəl Azərbaycan Türk Xanlıqları hakimiyyətlərini çar Rusiyasına qeyb etdikləri zamanı belə, Azərbaycan xalqı bugünkü Azərbaycan birliyinə malik deyildilər. Bu baxımdan Azərbaycan Türk Xanlıqları çar Rusiyasının işğalına məruz qaldıqdan sonra, milli birliyi-Azərbaycan birliyini bəlkə də, heç romantik şəkildə belə xəyal etməyən bir millət indi onu əldə etmişdirsə, deməli, gerçək Azərbaycan birliyi şüuru olduğu halda Azərbaycanın istiqlalı qaçılmazdır [1, 54].

Şübhəsiz, 20-ci əsrin əvvəllərində milli şüurun formalaşması prosesinə dünyada və çar Rusiyasında baş verən tarixi olaylar da öz təsirini göstərdi. Bir tərəfdən tayfa-xanlıqlar şüurundan uzaqlaşma, digər tərəfdən ümmətçilikdən millətçiliyə keçid türklük əsasında milli şüurun yaranması ilə nəticələndi. Bu isə, öz əksini «türk kimliyi», «türk dili», «türk mədəniyyəti», «türk tarixi», «türk ədəbiyyatı» anlayışlarında tapdı. Xüsusilə, «Açıq söz» qəzetinin şüarı olan türkləşmək, müasirləşmək və islamlaşmaq milli şüurun formalaşmasında həlledici rol oynadı.

### **C-“ÜÇLÜK” VƏ BEYNƏLMİLƏLÇİLİK**

Ümumiyyətlə, bu gün olduğu kimi, ötən əsrin əvvəllərində də milli şüurun

formalaşması prosesində əsas mübarizə islamaşmaq, türkləşmək və müasirləşməklə («üçlük»lə) yanaşı, beynəlmiləl ideya hesab edilə biləcək sosial-demokratizm, liberal-demokratizm və başqaları arasında da getmişdir. Xüsusilə, XX əsrin əvvəllərində dünyanın bir nömrəli qloballaşma hadisəsi kimi sosial-demokratizmi (marksizmi) hesab etmək olar.

O dövrdə bəziləri hesab edirdilər ki, zəmanənin əsas ideyası islamaşmaq və türkləşmək deyil, sosial-demokratizmdir-bütün fəhlə və kəndli sinfinin birləşməsi və dünyada sosializm cəmiyyəti qurmaqdır. Bu mənada, Azərbaycan türklərinin də xilas yolunu islam, türklük deyil, sosial-demokratizmlə bağlayanlar da vardı. Etiraf etmək lazımdır ki, həmin dövrdə sosial-demokratizm qlobal hadisə kimi, bir müddət islamçılıq və türkçülük şüuru ilə başa-baş mübarizə apara bilmişdir. Hətta, Azərbaycanın bəzi aydınları ilk dövrlərdə sosial-demokratizmi milliyyət və islamiyyətdən belə üstün tutmuşlar.

Deməli, hazırda olduğu kimi, XX əsrin əvvəllərində də milli şüurun hansı ideyalar əsasında formalaşma biləcəyi ilə bağlı təzadlı mülahizələr və mövqelər olmuşdur. Bir çox aydınlarımız sosial-demokratizmin təsiri altında islamçılığın ona zidd olmamasını əsaslandırmağa çalışmışlar. Marksizm kimi islamiyyətin də beynəlmiləl mahiyyətə malik olması vurğulanmışdır. Beləliklə, islamçılıqla beynəlmiləl ideya hesab olunan sosial-demokratizm arasında oxşarlıqlar tapmaq bir növ əsas ideoloji məşğuliyyətlərdən biri olmuşdur (M. Ə. Rəsulzadə, Ə. Hüseynzadə, Ə. Ağaoğlu və b.). Çünki islamçılıq və beynəlmiləçilikdən fərqli olaraq, türkçülük və sosial-demokratizm arasında bərabərlik işarəsi qoymaq çox çətin idi. Ona görə də, ilk dövrlərdə milliyyət anlayışı daha çox tənqid edilmiş, bu mənada milli şüurun milliyyət əsasında formalaşmasının əleyhdarları heç də az olmamışdır. Məsələn, Ə. Hüseynzadə, M. Ə. Rəsulzadə və başqaları ilk dövrlərdə yazırdılar ki, milliyyəti önə çəkənlər uyğun olaraq islamiyyətin və sosial-demokratiyanın düşmənidirlər. Rəsulzadənin fikirlərindən belə çıxırdı ki, beynəlmiləçilik nuru olan sosial-demokratiya «milliyyət»çiliyin düşmənidir [4, 108; 123]. Hətta, Rəsulzadə İsmayıl bəy Qasıralı-nı və onun «Tərcüman» qəzetini milliyyət məsələsini daha çox qabardaraq sosial-demokratiyanı tənqid etdiklərinə görə onlarla da razılaşmadığını bildirmişdir [4, 95]. Ə. Hüseynzadə də həmin dövrdə «Füyuzat» jurnalında nəşr olunan «Milliyyət və insaniyyət» məqaləsində, milliyyət və ona yaxın cərəyanların deyil, islamiyyət və sosial-demokratiyanın vacibliyindən bəhs etmişdir [5, 113-114].

Deməli, XX əsrin əvvəllərində milli aydınlarımızın aparıcı hissəsi qloballaşma hadisəsi kimi dəyərləndirə biləcəyimiz marksizmə qarşı bu formada mübarizə aparmışlar. Bu, müəyyən bir keçid dövründə onlar üçün ən məqbul variant idi. Bu baxımdan yalnız milliyyət məsələsindən çıxış etməklə, beynəlmiləçilik və islamiyyətə tamamilə bir kənara qoymaqla milli şüuru formalaşdırmaq istənilən effekti verə bilməzdi. Məhz əksər aydınlarımızın sosial-demokratizmə münasibətdə doğru mövqe tutmaları, son nəticədə türkçülüyn və islamçılığın bir ideya kimi marksizm üzərində qalib gəlməsi ilə nəticələnmişdi. Bununla da milli şüurun əsas bazisi türkçülük və islamçılıq olmuşdur.

Göründüyü kimi, bu dövrdə müxtəlif ideyaların fonunda milli şüurun formalaşması heç də asan olmamışdır. Bir tərəfdən marksistlər və sosialistlər, digər

tərəfdən mühafizəkarlar və ittihadçılar milli şüurun formalaşması prosesinə əngəl olmağa çalışmışlar. Çünki bu qüvvələr hesab edirdilər ki, milli şüura sahib olmağa uyğun şəkildə dünyada sosializmin və islamiyyətin qələbəsinə nail olmağa əngəldir. Bu mənada, milli şüuru sosialist və islami beynəlmiləçiliyə zidd sayanlar hesab edirdilər ki, Azərbaycan milli ideyası utopiyadan başqa bir şey deyildir. Üstəlik, onların fikrincə, Azərbaycan milli ideyası «İslam birliyi»nə, yaxud da sosializm hərəkatına zərbə idi. Parlamentin ilk iclaslarının birində Rəsulzadə məhz bu cür müddəaları nəzərə alaraq demişdir ki, vaxtilə Azərbaycan milli ideyası irəli sürüldəndə mühafizəkar islamçılar bunu «İslam birliyi»ni parçalamaq, sosial-demokratlar isə dünyada sosializmin qalib gəlməsi ideyasına xəyanət kimi görmüşlər. Ancaq Cümhuriyyət yarandıqdan sonra istər mühafizəkar islamçılar, istərsə də sosialistlər Azərbaycan milli ideyasını iki əllə müdafiə etmişlər [6, 50].

Azərbaycanlılıq şüuru dil birliyi, qan birliyi (genetik amil) və mədəniyyət birliyinə əsaslanan türkçülüklə yanaşı, İslam, Vətən və Dövlət şüurunu da özündə əks etdirirdi. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, türkçülük milli şüurun əsas xətlərindən biri və birincisidir. Ancaq müxtəlif etnosların yaşadığı bir ölkədə yalnız nəsil-qan birliyindən çıxış etmək heç də asan deyildir. Bu o deməkdir ki, dil, mədəniyyət və qan-nəsil (etnos) birliyi daha çox milli dövlət yaranana qədər aparıcı mövqə daşıya bilər.

#### **D- MİLLİ ŞÜUR MƏSƏLƏSİNDƏ TÜRK VƏ AZƏRBAYCAN ANLAYIŞLARI**

Dövlət yarandıqdan sonra etniklik (dil, mədəniyyət və etnos birliyi) kifayət etmir. Başqa sözlə, bir dövlətdə, xüsusilə çoxetnoslu bir dövlətdə yalnız etniklikdən çıxış etmək və milli ideya kimi qəbul etmək problemlidir. Doğrudur, bu zaman da müstəqil dövlətdə aparıcı etnosun dili və mədəniyyəti birmənalı şəkildə qəbul edilir. Ancaq müstəqil dövlətdə etniklik öz yerini qoruyub saxlamaqla yanaşı, digər azsaylı etnik qrupların da dil və mədəniyyətləri nəzərə alınmalıdır. Bunun üçün isə dini dəyərlər və dövlətçilik vacib amillərdəndir.

Azərbaycan Cümhuriyyəti dövründə türkçülüyn aparıcılığı qəbul edilməklə yanaşı, dini dəyərlərin qorunması, demokratiyanın təmin edilməsi və dövlətçiliyin möhkəmləndirilməsi üçün azərbaycanlılıq şüuru və onun nəticəsi olaraq Azərbaycan milli ideyası (azərbaycançılıq) irəli sürüldü. Hətta, azərbaycançılığı ictimai şüurda formalaşdırmaq üçün Türk milləti, Türk dili, Türk teatri, Türk mədəniyyəti ilə yanaşı, Azərbaycan Türk milləti, Azərbaycan türk dili, Azərbaycan türk teatri və s. anlayışlardan da istifadə olunurdu. Bununla da Azərbaycan Cümhuriyyətinin yalnız türklərin deyil, burada yaşayan türk və qeyri-türk etnosların dövləti və vətəni olması şüuru formalaşmağa başladı. Şübhəsiz, bütün bunlar bir tərəfdən Azərbaycan türklərinin min illər boyu sahib olduqları dövlətçilik ənənələrinin, digər tərəfdən çağdaş dövrün tələblərinin təzahürü idi.

Azərbaycan Cümhuriyyətinin ideoloqları milli şüurun formalaşması zamanı uzaqgörənliklə gördükləri işlərin nəticəsində Azərbaycan xalqının şüurunda dərin iz sala bildilər. Cümhuriyyətin iki ilə yaxın mövcudluğu dövründə bütün Azərbaycan vətəndaşlarının şüurunda bir vətən, dövlət və milli varlıq şüuru yarandı. Azərbaycan

türkləri qurduqları dövlətdə, eləcə də milli hökumətin idarəçiliyində azsaylı etnoslara və milli azlıqlara nə dərəcədə dəyər verirdisə, onlar da Azərbaycan Cümhuriyyətini bir türk dövləti olaraq səmimi şəkildə qəbul etməklə yanaşı, onu özlərinə bir vətən və dövlət kimi də görürdülər. Deməli, onlar Azərbaycan Cümhuriyyətinin yaranmasında türkçülüyn əhəmiyyətini başa düşürdülər. Eyni zamanda, Azərbaycan türklərinin bundan sui-istifadə etmədiyini və bu gənc dövlətdə türk, qeyri-türk bütün vətəndaşların eyni hüquq və azadlıqlara malik olduğunu da yaxşı dərk edirdilər. M. Ə. Rəsulzadə parlamentdəki çıxışlarında, eləcə də Cümhuriyyətə həsr etdiyi bir çox əsərlərində bu məsələni dəfələrlə vurğulamışdır. Milli ideoloqumuz haqlı olaraq yazırdı ki, bu Cümhuriyyət türk və qeyri-türk bütün Azərbaycan vətəndaşlarının Vətəni və Dövlətidir, burada hamı eyni hüquqlara malikdir [1, 40].

Milli şüur məsələsində Türk və Azərbaycan anlayışlarının ayrıca bir yeri var. Türklük və azərbaycanlılıq bir tamdır. Çünki əsrlər boyu biri (türklük) o birini (azərbaycanlılığı) tamamlamış, bununla da bütövlük şüurunu-mill şüurunu daima mühafizə etmişlər. Ona görə də, Cümhuriyyət dövründə də azərbaycanlılığın bir tərəfdən türk etnoslarını, digər tərəfdən türk olmayan etnosları özündə birləşdirməsi təbii bir proses olmuşdur. Çünki azərbaycanlılıq türklük, türklük isə azərbaycanlılıq demək idi. Bu baxımdan azərbaycanlılıq qədər türklük də bütün azərbaycanlılar üçün birləşdirici simvoldardan biri idi. Türklük demək talışa, ləzgiyə, kürdə, udinə və başqa etnoslara qardaşlıq, birlik, bərabərlik, bir sözlə azərbaycanlılıq demək idi.

Bununla da Azərbaycanda milli mənsubiyyətindən, dinindən, siyasi dünyagörüşündən asılı olmayaraq vətəndaş həmrəyliyi yaranmışdı. Çünki milli ideoloqlarımızın irəli sürdüyü Azərbaycan milli ideyası-azərbaycanlılıq şüuru heç zaman türklük şüurundan ayrı təsəvvür edilməmişdir. Əksinə, türklük olmadan, azərbaycanlılığın heç bir məna və mahiyyətə malik olmayacağını türklər də, azsaylı etnoslar da yaxşı anlayırdılar. Ona görə də Azərbaycan Sovet Rusiyasının işğalına məruz qaldığı dövrdə və sonralar Azərbaycan türkləri ilə yanaşı talışlar, kürdlər, ləzgilər və başqa azsaylı etnoslar müstəqil Azərbaycan dövlətini qorumaq üçün birgə mübarizə aparmışlar. Bu, ilk növbədə milli şüurun-azərbaycanlılıq şüurunun təzahürünün nəticəsi idi. Şübhəsiz, gənc bir Cümhuriyyətin milli və dini məsələlərdə heç bir ayrışçılıq qoymaması, dövlət quruculuğunda milli mənsubiyyətdən çox bilikli və idarəçilik qabiliyyəti olan istənilən etnosun nümayəndəsinə yer verməsi də milli şüurun formalaşması istiqamətində çox əhəmiyyətli olmuşdur.

### **E-SOVET BEYNƏLMİLƏLÇİLİYİ FONUNDA MİLLİ ŞÜURUN BƏRPASI**

SSRİ dövründə antitürk, antiazərbaycan ideoloqları milli şüurun türklük və azərbaycanlılıq istiqamətində formalaşması yolunda ciddi zədələrə yol açmışlar. Özəlliklə, türklük və azərbaycanlılıq şüurunun əsas daşıyıcılarının (H. Cavid, Ə. Cavad, B. Çobanzadə və b.) repressiya və mənəvi terrora məruz qalması milli şüur açısından çox ağırlı olmuşdur. Qeyd edək ki, məhz milli şüurun əsas daşıyıcılarını məhv etmək üçün SSRİ rejimi ilk dövrlərdə müəyyən mənada onlara milli varlıqlarını və dini kimliklərini ifadə etmək üçün bilərəkdən «şərait» yaratmışdır. Bununla da, SSRİ rəhbərliyi müəyyən bir zaman kəsiyində müəyyənləşdirməyə çalışmışdır ki, milli aydınlardan kimlər öz yolundan dönəcək, kimlər isə heç vaxt

dönməyəcəklər. İlk növbədə də, bu repressiyalar türklük və azərbaycanlılıqdan dönməyənlərə qarşı həyata keçirilmişdir.

Bu zaman yalnız fiziki repressiya həyata keçirilməmişdir. Əslində fiziki repressiya SSRİ rəhbərləri və ideoloqları üçün məsələnin yalnız bir tərəfi idi. Onların əsas məqsədi Azərbaycan insanının türklük, islamlıq və azərbaycanlılıq ideyalarına əsaslanan milli şüurunu məhv etmək, onun yerində tamamilə yeni bir nəsil yetişdirmək və yeni bir ictimai şüur formalaşdırmaq idi. Elə bir nəsil ki, türklüyə, islamlığa və azərbaycanlılığa tamam başqa gözlə, başqa şüurla baxsın. Bir sözlə, bu xalq milli kimliyinə və dininə nifrətlə, Azərbaycana isə «gəlmə» millət ruhunda böyüdülsün. Bunun üçün də, əvvəlcə türkçülük və azərbaycançılığın əsas daşıyıcıları olan milli ziyalılar repressiya olundular. Ona görə də, bu gündən baxanda həmin dövrdə baş verənləri daha aydın şəkildə dərk etməliyik. Ən azı ona görə ki, günümüzdə qarşılaşdığımız problemlərin kökü məhz həmin dövrdə, xüsusilə 1930-cu illərdə qoyulmuşdu. Çünki həmin dövrdə yalnız türklük və azərbaycanlılıq şüurunun daşıyıcılarına deyil, birbaşa milli şüurun özünə qəsd edilmişdir. Bütün bunlardan sonra milli şüur «sovet beynəlmiləçiliyi» şüuru ilə əvəz olunmuşdur.

Maraqlıdır ki, beynəlmiləçi əsaslı «sovet şüuru» formalıydırlarkən yenidən repressiya olunmuşlara müraciət edilmiş, hətta onlara bəraət verilmiş, günahsız olmaları barədə məhkəmə qərarları çıxarılmışdı. Ona görə yox ki, SSRİ rəhbərləri fiziki cəhətdən repressiya edib, mənəvi-ruhi cəhətdən yoxsul buraxmaq istədikləri Azərbaycan türklərinə ürəkləri yanırıdı. Əsla. Sadəcə, bu bəraətlər beynəlmiləçi əsaslı «sovet şüur»unu Azərbaycan cəmiyyətində təbliğ etmək üçün lazım idi. Bu zaman repressiya olunmuş milli ziyalılara da ancaq «sovet beynəlmiləçiliyi» ideyası əsasında müraciət olunurdu.

Bununla da sovet ideoloqları ikibaşlı oyun oynayırdılar. Vaxtilə repressiya etdikləri milli ziyalılara «bəraət» verməklə əslində Azərbaycan xalqının deyil, öz imperiya maraqlarını güdürdülər. Başqa sözlə, SSRİ ideoloqları Azərbaycan xalqında qeyri-milli şüur formalaşdırmaq üçün repressiya olunmuş milli ziyalılardan sui-istifadə edirdilər. Bu prosesi sovet ideoloqları elə bir şəkildə həyata keçirirdilər ki, Azərbaycan insanının keçmiş baxışında ziddiyyətlər yaransın. Yəni keçmişini doğru-dürüst görə bilməsin, dərk etmək iqtidarında olmasın.

Çünki SSRİ ideoloqları da yaxşı anlayırdılar ki, istənilən cəmiyyəti, milləti yaşadan onun sözün həqiqi mənasında milli aydın-ziyalı adına layiq olanlardır. Əgər cəmiyyəti, milləti yaşadan milli aydınlar yoxdursa, onda həmin millət milli ruhdan yoxsul qalacaqdır. Əvəzində isə ona hansısa qeyri-müəyyən «Sovet ruhu», «Sovet beynəlmiləçiliyi» ideyaları ilə silahlanmış «kosmopolit ziyalılar» sırımaq mümkün olacaqdır. Başqa sözlə, Sovetlər Birliyinin «ziyalı»sı, ancaq onların istədiyi şəkildə «ziyalı» ola biləcək. SSRİ dövrünün yetişdirdiyi «ziyalı»nın türklüyə, islamlığa baxışı da yalnız və yalnız «sovet beynəlmiləçiliyi» və «xalqlar dostluğu» ideyasından kənara çıxmıyacaqdır. Beləliklə, son 50 ildə Azərbaycanda milli aydının yerini «Sovet ruhlu», «beynəlmiləçi ruhlu» ziyalılar tutmağa başladı. Çünki fiziki repressiyalar nəticəsində 1920-1930-cu illərdəki «pantürkçü», «panislamçı» adı ilə damğalanmış milli aydınlardan əsər-ələmət qalmamışdı. Onların əvəzində əsasən türklüyə, islamlığa az qala tamamilə yad gözü ilə baxan yeni bir ziyalı təbəqəsi və həmin

təbəqənin də təmsil olunduğu Sovet Azərbaycanı nəslə yetişmişdi. Bununla da, Sovet Azərbaycanın ziyalıları və nəslə ilə 1930-cu illərə qədərki milli ziyalılar və nəslə arasında bağ əsasən qırılmış, aralarında bir uçurum yaradılmışdı. Bu uçurum zaman-zaman daha da dərinləşdirilmiş, bunun da nəticəsi olaraq Azərbaycan xalqının türklüyə, islamlığa, milli azərbaycanlılığa əsaslanan milli şüuru ciddi şəkildə zədələnmişdir.

### **F-NƏTİCƏ**

Fikrimizcə, indiki dövrdə yaşananlar, 20-ci əsrin əvvəllərində baş verən proseslərin yeni bir formada təkrarıdır. Burada söhbət tarixin təkrarından deyil, müxtəlif tarixlərdə baş verən hadisələrin oxşar cəhətlərindən gedir. Belə ki, rus imperiyası təfəkkürünün daşıyıcıları o vaxtda da, indinin özündə də Azərbaycanda türklük və milli azərbaycanlılıq şüurunun formalaşmasına bacardıqları qədər əngəl olmuşlar. Bu işdə isə, onlarla həmişə eyni mövqə tutan fars şovinistləri olmuşlar. Hazırda isə eyni mövqeni davam etdirən İrandakı fars-molla rejimidir. Hər iki anti-azərbaycan, anti-türk qüvvələr daima Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasına qarşı çıxmışlar. Onlar bunu həyata keçirmək üçün vaxtilə ermənilərdən, indi isə ermənilərlə yanaşı, digər qeyri-türk etnoslardan da istifadə etməyə çalışırlar.

Milli ideoloqlar bu problemləri önləmək üçün vaxtilə bir Türk dövlətinə «Azərbaycan» adını verdilər ki, türk də, talış da, ləzgi də, udin də, tat da və başqa etnoslar da onu özlərinə vahid Vətən və Dövlət bilsinlər! Ancaq ermənilər rusların əli ilə bu birliyə xəyanət etdilər, Vətənimizin bir hissəsini Rusiyanın və rus əsgərinin birbaşa hərbi yardımı ilə işğal etdilər. Deməli, ilk növbədə ermənilər azərbaycanlılıq şüuruna qarşı çıxmışlar. Ermənilərin bu xəyanətlərinin arxasında rus imperiyası təfəkkürünün daşıyıcıları dayandığı üçün hər şey bəllidir. O vaxtda da, bu günün özündə də rus şovinist ideoloqlar üçün milli dövlətlər və milli dövlətdə milli şüurlar qəbul edilməzdir. Çünki hər millətin müstəqil milli şüura malik olması imperiya təfəkkürü ilə üst-üstə düşmür. Bunun qarşısını almaq üçün rus imperialistləri və fars şovinistləri milli dövlətlərdə «parçala və hökm sür!» faktorundan həmişə geniş şəkildə istifadə etmişlər.

Milli dövlətlərdə bölücülüüyü həyata keçirmək üçün bu anti-azərbaycan, anti-türk dairələr bir tərəfdən «beynəlmiləl» ideyalardan (avrasiyaçılıq, «şiə islamçılığı» və s.), digər tərəfdən isə qeyri-türk etnoslardan istifadə etməyə çalışmışlar. Birinci halda, onlar həmişə Azərbaycan xalqının gələcəyinin ya Rusiya, ya da İranla bağlı olmasını təbliğ etmişlər. Xüsusilə, hazırda rus ideoloqları «avrasiyaçılıq» adı altında keçmiş SSRİ xalqlarını, o cümlədən Azərbaycan türklərini yeni bir oyuna gətirməyə cəhd edirlər. İki əsrdə Azərbaycanı iki dəfə, özü də hərbi güclə işğal edən Rusiya üçüncü dəfə, hərbi gücdən istifadə etmədən imperiya maraqlarını həyata keçirməyə çalışır. Bu zaman rus ideoloqları sovet dövrünün nostalgiyası ilə yaşayan sovet nəslindən maksimum faydalanmağı, onların vasitəsilə gənclərə təsir göstərməyi də unutmurlar.

### **QAYNAQLAR**

1. Rəsulzadə M. Ə. Əsrimizin Siyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı, Gənclik, 1990
2. Агайев А. Положение мусульманских народов // «Каспий», 1903 г. 14 ноябр

№246

3. Məmmədzadə Mirzə Bala. Milli Azərbaycan hərəkatı. Bakı, Nicat, 1992
4. Rəsulzadə M. Ə. Əsərləri (1903-1909). I cild, - Bakı, "Azərnəşr", 1992
5. Hüseyinzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
6. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920). Parlament (stenoqraifk hesabatlar). I c. Bakı, «Azərbaycan» nəşriyyatı, 1998

## **AZƏRBAYCANDA MİLLİ ŞÜUR MƏSƏLƏSİ: TARİX VƏ ÇAĞDAŞLIQ**

**Faiq Ələkbərov**

### **XÜLASƏ**

Azərbaycanda milli şüur məsələsini öyrənilməsini və araşdırılmasını zəruri edən bir neçə faktor vardır:

Birincisi, milli şüur və beynəlmiləl şüur arasında oxşarlıqlar və ziddiyyətlər təhlil olunmalıdır. Xüsusilə, gənc bir dövlətdə milli mənəvi dəyərləri özündə əks etdirən milli şüurun, yoxsa qloballaşma adı altında beynəlmiləl şüurun (demokratiya, vətəndaş cəmiyyəti, modernləşmək və s.) vacibliyi məsələsinə aydınlıq gətirilməlidir.

İkincisi, 20-ci əsrin əvvəllərində, o cümlədən Azərbaycan Cümhuriyyəti (1918-1920) və Sovet Azərbaycanı (1920-1991) dövrlərində Azərbaycanda mövcud olan ideya və yaxud ideologiyaları milli şüur nəzər nöqtəsindən təhlil etmək lazımdır. Burada, xüsusilə fəlsəfə tarixi baxımdan əsas siyasi-ideoloji məsələ həmin dövrün ideya və ideologiyalarından hansıların bu gün iqrar, hansıların isə inkar olunması məsələsidir.

Üçüncüsü, türkçülüyn və azərbaycançılığın bir-birlərinə tamamilə alternativ ideyalar kimi irəli sürülməsi ciddi şəkildə təhlil olunmalıdır. Fikrimizcə, «üçlük»lə, daha çox da türkçülükə azərbaycançılıq arasında heç bir ziddiyyətin olmaması, onların bir-birini tamamlaması mülahizəsi önə çəkilməlidir. Bu, milli şüurun normal şəkildə formalaşması üçün zəruridir.

Dördüncüsü, sovet nəslilə yeni nəsil arasındakı dünyagörüş, təfəkkür məsələləri nəzərə alınmalıdır. Sovet nəslilə yeni nəsil arasındakı ideya savaşılarını düzgün istiqamətləndirmək gərəkdir. Xüsusilə, sovet ideologiyasının davamı olan avrasiyaçılığın rus imperiya təfəkkürünün yeni forması olub-olmaması araşdırılmalıdır.

Beşincisi, milli şüura alternativ olan beynəlmiləl-kosmopolit ideyalarla (demokratiya, liberalizm və b.) yanaşı, dini-islami şüura diqqət yetirilməlidir. Əslində dini şüur özü də bir beynəlmiləl şüurdur, ancaq Azərbaycan türkləri onu daha çox özlərinə doğma sayırlar. Bu mənada, Azərbaycan türklərinin dini hissiyatından sui-istifadə etməyi çalışanlara qarşı milli şüurun hansı formada önə çəkilməsi variantları işlənməlidir. Xüsusilə, İranın "şiə-islamçılığı" məsələsinə diqqət yetirilməlidir.

# THE NATIONAL CONSCIOUSNESS PROBLEM IN AZERBAIJAN;

## HISTORY AND MODERNITY

### Summary

There are any important factors, which requires to study and investigation national consciousness problem in Azerbaijan.

The former must be analyse analogies and contradictions between national consciousness and international consciousness. Especially, must be lucidity of mind on the problem importance of national consciousness reflected national spiritual values in young state or international consciousness (democracy, sivil society, modernity) under name of globalisation.

Sekondly must be analized ideas and ideologies from point of view of national consciousness problem in periods at the begining of twenty century, at the time of Azerbaijan Democratic Rrepublic (1918-1920) and Soviet Azerbaijan (1920-1991) existing in Azerbaijan. Especially, from point of view of history of philosophy the main political and ideological problem is which idea or ideology of those times must be affirm or deny.

Thirdly must be analising that, turkizm and Azerbaijanizm are not contrary between themselves. From our point of view there isn't contradiction between Turkism and Azerbaijanism and we must prefer their consolodidation and supplement each other. It is important from point of veiv of to form national consciousness at norml form.

Fourthly must be considered soviet generation's worldvision and modern-new generation's thinking. We need rightly direct ideological fights between soviet and modern generation. Especially we must investigate as a new form of soviet imperial thinking euro-asianism and its propites.

Fifthly we must pay attention to international-cosmopolit ideas (democracy and liberalism. etc) as an alternatives od national consciousness and religial-islamic consciousness. In fact religial consciousness is the international thinking, as own thinking of Azerbaijan people, as we known azerbaijan turks consider the religial ideas native national sense. We must fight against trying abuse religial sense of Azerbaijan people an to pay enoughaf attention to variations of national consciousness. Especially must be paid attention to Iranian shii-islamism and its effect to our society.



## GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ ÜZERİNDEN KİMLİĞİ ANLAMA VE AÇIKLAMA İMKANLARI

Aylin Yonca Gençoğlu

Bu tebliğin konusunu sosyolojik, psikolojik, sosyal psikolojik ve tarihsel boyutları olan, insanoğlunun hem diğerlerinden farklı hem de diğerleri ile benzer olan yönlerini bir arada içeren kimlik olgusunu gündelik hayatın pratikleri üzerinden anlama ve açıklama imkânları oluşturmaktadır. Kimlik, insanın en mahrem özelliklerinden ait olduğu grubun, sosyal tabaka ya da toplumun niteliklerine, cinsiyetten etnisiteye kadar uzanır. İnsanın kendi emeğinin ya da kararlarının bir ürünüyken aynı zamanda bireysel olarak müdahale edemeyeceği, verili ama yine de onu o yapan nitelikleri içeren bir temsiller örüntüsünden oluşur. Gündelik hayat ise sosyal gerçekliği üreten bireylerin, içinde birer toplumsal aktör olarak bizzat faaliyet gösterdikleri ve toplumsal kimlikleri inşa ettikleri alandır. Toplumsal aktörler sosyal gerçekliğin ve toplumsal kimliklerin özünü ifade eden anlamları gündelik hayatın akışı içinde üretirler. 18. yüzyıldan itibaren Batı dışı toplumların gündelik hayatı Batı'nın bir ürünü olan modernlik ile karşı karşıya gelmiştir. Bu durum varoluşsal bir önemi haiz olan kimliğin yeni referans çerçeveleri üzerinden yeniden inşasını beraberinde getirmiş, birbiriyle paralel fakat farklı sonuçları olan iki süreci ortaya çıkarmıştır. Batıcılık, milliyetçilik, İslamcılık, sağcılık, solculuk gibi modern kimlik temsilleri bir taraftan yıkıcı sonuçlara yol açmıştır. Ancak diğer taraftan entelektüel ilginin dışında kalan gündelik hayat, kimliklerin inşasına birlikte yaşama pratikleri üzerinden devam etmiştir. Gündelik hayat sosyolojisi söz konusu kimlik inşa süreçlerini her toplumsal alanın kendi sosyal gerçekliği üzerinden anlama ve açıklamaya imkân verecek kavramsal çerçeveleri üretebilecek potansiyele sahiptir. Belki de böylece Batı dışı toplumlar için kadim bir soru haline gelen “biz kimiz?” sorusuna gerçek bir cevap üretilebilecektir.

### **The Possibility Of Understanding And Explaining Identity Over Daily Life Sociology**

This paper deals with the possibility of understanding and explaining the identity of human beings, which show similarities to others and differences from them and which have sociological, psychological, socio psychological, and historical dimensions, over the practices of daily life. Identity consists of many qualities among which are the most private personal information, social class or the quality of the society that one belongs, gender and ethnicity. Identity is the product of one's own practice and decisions but at the same time it is a construction that one cannot intervene and is constructed of representative qualities that builds oneself. Daily life on the other hand is an area on which people that produce social reality act as individual social actors and build their social identities. Social actors produce meanings that build up social reality and social identity during the course of daily life routines. Since the 18th century daily lives of nonwestern societies have faced the concept modernity which is a product of western societies. On one hand, the

modern identity representatives such as westernism, nationalism, Islamism had destructive results, on the other hand the daily life, out of reach of intellectual interest, has continued building identities through the practice of living together. Daily life sociology has the potential of producing conceptual framework that enables understanding and explaining the construction progresses of identity with the social realities in that society. So perhaps it will be possible to give an answer to the ancient question of nonwestern societies “who are we?”

Bu tebliğin konusunu sosyolojik, psikolojik, sosyal psikolojik boyutları olan, insanoğlunun hem diğerleri ile farklı hem de diğerleri ile benzer yönlerini bir arada içeren kimlik olgusunu gündelik hayatın pratikleri üzerinden anlama ve açıklama imkânları oluşturmaktadır. Kimlik insanın en mahrem özelliklerinden ait olduğu grubun, sosyal tabaka ya da toplumun niteliklerine, cinsiyetten etnisiteye kadar uzanır. İnsanın kendi emeğinin ya da kararlarının bir ürünüyken aynı zamanda bireysel olarak müdahale edemeyeceği, verili ama yine de onu o yapan nitelikleri içeren bir temsiller örüntüsünden oluşur. Gündelik hayat ise sosyal gerçekliği üreten bireylerin, içinde birer toplumsal aktör olarak bizzat faaliyet gösterdikleri ve toplumsal kimlikleri inşa ettikleri alandır. Burada insan gerek bedensel, gerek psikolojik gerekse sosyal anlamda kendini her gün yeniden üretir. Dolayısıyla toplumsal aktörler sosyal gerçekliğin ve toplumsal kimliklerin özünü ifade eden anlamları gündelik hayatın akışı içinde şekillendirirler.

Sosyal gerçeklik insanların gerek doğa gerekse birbirleri ile etkileşimleri sonucunda ürettikleri doğal gerçeklikten farklı bir varlık alanına işaret eder. İnceleme nesnesi sosyal gerçeklik olan sosyal bilimler de doğa bilimlerinden farklı olarak verili bir gerçeklik alanını değil, insanlar tarafından üretilen/inşa edilen bir gerçekliğin yapısını bilimsel ilkeler çerçevesinde ortaya koymaya çalışır. Sosyal gerçeklik insanoğlunun ürettiği bir gerçeklik olduğuna göre her toplum bir anlamda kendi gerçekliğini kendisi üretmektedir. Dolayısıyla belirli bir sosyokültürel çevrede ve onu anlamak ve açıklamak üzere geliştirilmiş olan kavramsal ve teorik çerçeveler her ne kadar ufuk açıcı olsa da başka bir toplumu anlamak ve açıklamak için yeterli olmayacaktır. Bu nedenle sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalar, inceledikleri olgunun içinde yeşerdiği sosyal gerçeklik bağlamında kavramsal ve teorik çerçeveleri geliştirmekle de yükümlüdürler (Gençoğlu, “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram” 683-684).

Bu durum özellikle kimlik söz konusu olduğunda daha da açık hale gelmektedir. Latince'nin idem (aynı) kökünden gelen ve bizim kimlik olarak çevirdiğimiz identity kavramı diğerleri ile aynı olmaya yani benzerliğe işaret eder. Kim, yani “kimliklerden (sin)?” sorusundan türemiş olan kimlik ise zorunlu bir mensubiyetin ifadesidir (Kılıçbay 155). Dolayısıyla aynı olguya aitmiş gibi görünen bu iki kavram farklı sosyal gerçekliklerde üretilmiş olmaları nedeniyle gerçekte aynı değildir. Dolayısıyla sosyal gerçekliğin gerek üretiminin gerekse paylaşılarak nesnelleştirilmesinin temel aracı olan ve bu nedenle gündelik hayatın en önemli unsurlarından biri olan dil bize farklı sosyal gerçekliklerde üretilmiş ve sanki aynıymış gibi görünen iki olgunun aslında ne kadar ayrı olduklarını göstermektedir. Gündelik hayat içinde kullanılan kelimeler kimliğimizi ne üzerinden şekillendirdiğimizi de bize

verir. Örneğin Türkiye’de gündelik hayat içinde “orta sınıftan biri ile evlenmiş” gibi bir cümle ile karşılaşmak mümkün değildir. Ancak böyle bir cümle bir İngiliz için olağandır. Yine Türkiye’de birbirleri ile yeni tanışan kişilerin birbirlerinin kim olduklarını anlamak için kullanacakları ilk sorulardan biri mutlaka nerelisin olacaktır, eğer hemşerilerse ardından gelecek soru kimlerdensin? Sorusudur. Ve bu durumun bir istisnası ile karşılaşmak neredeyse imkânsız gibidir. Dolayısıyla kimlik olgusunu gündelik hayat pratiklerinin dışında aramak mümkün görünmemektedir. Benzer bir durumu gündelik hayatımızın hiç dikkat etmediğimiz rutinlerinde de fark edebiliriz. Örneğin sofraya bezinin dört köşesinden katlanıp sililmeye götürülüp ardından kasnakla birlikte divanın altında konulması, ya da yerde bulunan ekmeğin üç kere öpülüp başa konulduktan sonra kimsenin üzerine basamayacağı bir yere kaldırılması gibi. Gündelik hayatta kullanılan cümleler, rutinleşmiş davranışlar, tipleştirilmeler bizlere kim olduğumuzu veren anlamları üretirler. Bu nedenle gündelik hayat alanlarının bu unsurlarının altında yatan anlamların kavramsallaştırılması biz kimiz sorusuna açıklık getirmek açısından büyük önem taşımaktadır.

Kimlik neden bu kadar önemli bir olgudur? Sorusunun cevabını ise insan-  
oğlunun düzene duyduğu ihtiyaçta bulunabilir. Her insan kaos ve belirsizlikten kaçır, hayatında belirlilik ister. Karşısındakinin davranışının ne olacağını bilememek bile onun benliğini ciddi şekilde yaralar. Bu nedenle sosyal gerçeklik her ne kadar sürekli dönüşüm içinde olan bir olgu olsa da aynı zamanda insanların ortak olarak paylaştıkları nesnel bir düzendir aynı zamanda. Gündelik hayat içinde sürekli tekrarlanan davranışlar yani rutinler, kurumsallaşma ve kategorizasyon/tipleştirme süreçleri çerçevesinde sosyal gerçeklik nesnel bir düzen çerçevesinde işler. Böylece insanlar davranışlara, kurumlara, kendilerine ve diğerlerine atfettikleri anlamlar çerçevesinde yaşamlarını belirsizlik ve kaostan kurtararak ona belirlilik ve anlam kazandırırılar. İşte kimlik olgusu bu noktada devreye girer insanoğlu ancak sosyal etkileşim içinde kendisini ve diğerlerini yani kimlikleri inşa ederek yaşamına anlam katabilir. Kendisini ve diğerlerini mensup oldukları etkileşim örüntüleri üzerinden oluşturdukları kategorizasyonlar çerçevesinde anlamlandırır. Bu anlamlandırma sürecinde bazen fail bazen de nesnedir.

Diğer taraftan sosyal gerçeklik esas olarak sıradan insanların yaşamlarını sürdürürken girdikleri etkileşim örüntüleri içinde inşa edilir. Bu inşa süreci içinde tekrarlanan davranışların kurumsallaşması neticesinde sosyal gerçekliğin makro yapıları ortaya çıkar ve bunlar bir kere ortaya çıktıklarında sıradan insanları ve onların gündelik hayatlarını belirleme gücüne sahip birer faktör olarak kendilerini gösterirler. Siyaset, ekonomi, din, aile, eğitim gibi temel kurumsal yapılar; modernlik, kentleşme, küreselleşme gibi makro süreçler içinde yaşanan gündelik hayat, bir taraftan kurumsal yapılar tarafından biçimlendirilirken bir taraftan da bu kurumlar sıradan insanların gündelik rutinleri tarafından sürekli yeniden üretilirler. Dolayısıyla gerek toplumsal kurumlar gerekse sosyal gerçekliğin kendisi değişen, dönüşen ve gündelik hayat içinde yeniden üretildikleri müddetçe var olabilen olgulardır. İşte insanoğlunu diğer canlı varlıklardan ayıran şey de sıradanlığı nedeniyle bilim insanların son dönemlere kadar pek de ilgisini çekmemiş olan gündelik etkileşimlerin yaratıcı gücüdür. Belki de bu yüzden düşünce tarihi içinde hayranlıkla okuduğumuz,

sosyal gerçekliği anlamamıza ve açıklamamıza imkân veren kavramları üretmiş olan muazzam beyinler gelecek üzerine yaptıkları analizlerde her seferinde yanılmışlardır.

Gerek bireysel gerekse kolektif kimliğin oluşumunda da benzer bir durum geçerlidir. “Ben kimim?” ya da “biz kimiz?” sorularının cevabı gündelik hayatın rutinleri ile makro toplumsal süreçlerin etkileşimi içerisinde sürekli yeniden üretilmektedir. Aynı şekilde bireysel ve kolektif kimlik birbirinden ayrı olarak düşünülemez karşılıklı olarak birbirlerini belirlerler. Dolayısıyla bu tebliğin odak noktasını oluşturan Batı dışı toplumların kimlik sorunu da makro toplumsal süreçlerden bağımsız olarak ele alınamayacağı da bir gerçektir.

Sömürgeciliğin getirdiği sermaye birikiminin bir sonucu olarak Batı Avrupa’da ortaya çıkan kapitalizm ve onun toplumsal hayattaki görünümü olan modernlik giderek tüm dünyayı etkisi altına almış, toplumları ikiye ayırmıştır. Söz konusu ayırım ilk olarak askeri ve ekonomik alanda kendini göstermiş ardından toplumsal hayatın tüm veçheleri için geçerli hale gelmiştir. Bu çerçevede toplumlar gelişmiş-az gelişmiş/gelişmekte, modern-modernleşen, Batı-Batı dışı toplumlar vb. şeklinde adlandırılmaya başlanmıştır. Kullanılan terimlerin de işaret ettiği üzere yaşanan bu süreçte dünyanın büyük bir kısmı batıyı referans alarak ve ona göre geri kalmışlığı ile karakterize olan toplumlar şeklinde sınıflandırılmaktadır. Bu durum diğer tüm alanlarda olduğu gibi bilgi ve fikir üretimi için de geçerlidir. Erol Güngör’ün ifadesi ile “Bütün geri kalmış veya az gelişmiş ülkeler gibi, İslam ülkeleri de çok sayıda yüksek seviyeli aydınlardan, ilim ve sanat adamlarından mahrum bulunmanın ızdırabını çekmektedir” (201). Başka bir ifade ile batı dışı toplumlar, uzun bir süredir kendi toplumlarının bilgisini üretecek felsefi ve teorik bir birikim oluşturma serencamında geri kalmışlardır. Böylece Batı’da ortaya çıkmış makro toplumsal süreçlerin belirleyiciliği altında yine Batılılarca üretilmiş bilgi üzerinden kendilerini tanımlamaya başlayan Batı dışı toplumlar, yüzyıllar süren bir kimlik bunalımı ile karşı karşıya kalmışlardır.

Kimlik bunalımını aşmak için atılması gereken adımlardan en önemlilerinden biri ise daha önce değinildiği üzere kimliğin içinde yeşerdiği sosyal gerçeklik bağlamında kavramsal ve teorik bilginin üretimidir. Gündelik bu noktada devreye girmektedir. Zira gündelik, gündelik hayatı yaşayanların fark edemeyecekleri kadar onlarla özdeş olana işaret eder. Yaşanır ama görünmez fakat görüldüğü anda da söz konusu sosyal gerçekliğin özünün kavranmasını sağlayan bir anlam üretir. Sorun fark edilen o anlamı dile dökmektir. Tıpkı içine kaskak konularak toplanan sofranın bezinin divanın altına yerleştirilmesi gibi. Normalde hiçbirimizin dikkat etmediği ve doğal olan olarak kabul ettiği bu durum aslında bizim kültürümüzün, sosyal gerçekliğimizin özünü ve anlamını bize hissettirir. Ama bu anlamı ifade edebilecek bir dil üretmek gerekir. Bir başka toplumun gündeliğinden türetilen teorik açıklama ve ideolojilere dayalı bir dil kullanarak toplumu açıklamaya çalışmak, gerek içinde yaşanan kültüre gerekse o kültürün ürettiği kimliklere daha da yabancılaşmak anlamına gelecektir.

Elbette bu durum daha önce diğer toplumlarda üretilmiş olan bilgi ve teorilerin

kullanılmayacağı anlamına gelmemektedir. Örneğin Türkiye’de sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Ziya Gökalp, Batı Avrupa’nın yaşadığı toplumsal sorunlara çözüm üretmek amacıyla ortaya çıkmış ve inceleme nesnesi Batı toplumları olan bir bilim dalı olan sosyolojiyi, Osmanlının ve ardından Türkiye Cumhuriyetinin sosyal sorunlarına cevap üretmek üzere kullanmanın yollarını aramış ve bu çerçevede fikirler üretmiştir. Bu tür örnekler çoğaltılabilir. Ancak Türk sosyolojisinin kendi toplumunun sosyal gerçekliğini anlama ve açıklamayı sağlayacak kavramsal ve teorik çerçeveler üretme konusunda kısır kaldığı hatta bu sorunun onun en önemli sorunlarından birini oluşturduğu da genel olarak kabul gören sürekli dillendirilen bir husustur. Gündelik hayat sosyolojisi ve temellendirilmiş kuram stratejisi Batı’da üretilmiş kavramları alanda arama, sosyal gerçekliği bu kavramlara sıkıştırma çabası ile kendini gösteren kısır döngünün aşılmasında bir başlangıç noktası olarak kullanılabilir.

Gündelik hayat sosyolojisi sosyolojinin inceleme nesnesini oluşturan toplumsal hayatı kendi gerçekliği temelinde ve sosyolojinin bu gerçeklik üzerinden ürettiği kavramların sunduğu imkânlardan yararlanarak anlama ve açıklama çabası olarak tanımlanabilir. Böylece sosyolojinin kendi inceleme nesnesine yabancılaşmasının önlenmesi ve bu yolla üretilen bilginin toplumsal gerçeklik hakkındaki farkındalığı sağlayarak insanın içinde yaşadığı topluma yabancılaşmadan ben kimim sorusuna cevap bulmasında bir aracı olabileceği kapasitesine sahip olduğu söylenebilir.

Teorik olma ve bilimi insan davranışına uygulama iddiası mecburen gündelik hayatı anlamakla başlar ve biter. Daha da önemlisi, bilim adamları kendi çalışmalarını gündelik sağduyunun vaazlarının tam karşısına yerleştirseler de, araştırma ve teorilerinin ana verileri olan sosyal anlamları örtülü olarak gündelik hayatın sağduyusunu kullanarak elde ederler. Bunun ise çok basit bir sebebi vardır, çünkü sosyal eyleme yol açan sosyal anlamlara başka bir şekilde ulaşmak mümkün değildir. (Douglas 3). Böylece sosyolojinin kendi inceleme nesnesine yabancılaşmasının da önüne geçilmiş olur. Kendi inceleme nesnesine yabancılaşmadan üretilen bilgi, sosyal aktörlerin içinde buldukları sosyal gerçeklik hakkındaki farkındalığını da arttırarak insanın gerek kendisine gerekse içinde yaşadığı topluma yabancılaşmasını da önleyecek başka bir ifade ile kimlik inşa süreçlerine bir temel oluşturacaktır.

Her toplumun kendi gündeliğinin altında yatan anlamları ortaya keşfetmesini sağlayacak bir dil oluşturma çabasında kavram ve kuram geliştirmek amacıyla belirli sistematik işlemler kullanan bir nitel araştırma tekniği olan temellendirilmiş kuram stratejisinin uygun bir başlangıç noktası oluşturduğunu söylemek mümkündür. Temellendirilmiş araştırmacılara bilimsel ilkelerden kopmadan, spekülatif olma tehlikesine düşmeden gündelik hayatın içinden veri toplayıp onu kavram üretmek üzere analiz etme stratejisi önermektedir.<sup>1</sup> Temellendirilmiş kuramın kurucuları olan Strauss ve Glaser, “TheDiscovery of GroundedTheory” isimli çalışmalarında mevcut teorilerle sosyal yaşamın farklı alanlarını açıklamanın mümkün olmadığını dolayısıyla yeni kavram ve teorilerin geliştirilme zorunluluğunu vurgulamaktadır.

---

<sup>1</sup> Temellendirilmiş kuram stratejisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gençoğlu, Aylin Yonca. “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram.” *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*17.7 (2014): 681-700.

Bir başka eksikliğin ise bazı teori ve kavramların sahadan toplanan verilere dayanmadıklarından kullanışsız olduklarını ifade etmektedir. Diğer taraftan teori ve kavram geliştirmek için dahi olmak gerekmediğini tüm teorisyenlerin kavramsal çerçeveler üretirken empirik gözlemlerden hareketle benzer zihinsel süreçler kullandıklarını savunmaktadır. Temellendirilmiş kuramı geliştirirken büyük teorisyenlerin çalışmalarının veri toplama, kavramları sistematize etmede kullanılacak analitik süreçler konusunda kendilerine rehberlik ettiğini belirtmektedirler (11-12).

Temellendirilmiş kuram stratejisi ile üretilmiş bir teorinin iki temel ögesi vardır. Bunlardan ilki kavramsal kategoriler ve bunların özellikleri, ikincisi ise kategoriler ve kategorilerin özellikleri arasında kurulan ilişkililerdir (Strauss, Corbin 35). Sürekli daha üst seviyede bir soyutlamaya ulaşmak üzere yinelenen araştırma boyunca kullanılan temel analiz birimi ise anlamlardır. Araştırmacı ham verilerle değil, bu verilerin işaret ettiği anlamların kavramsallaştırılması üzerine çalışır. Aynı olgu ile ilişkili anlamlar grubu ise kategorileri şekillendirir. Kategoriler, anlamların birbirleri ile karşılaştırılarak sınıflandırılmasıdır, temsil ettikleri anlamlardan daha üst seviyede yer alır ve daha soyuttur (Strauss, Corbin 7). Temellendirilmiş kuram stratejisi kullanılarak yapılan bir araştırmada süreç incelenen konuya ilişkin bir veya birkaç araştırma sorusu ile başlar. Ardından bu soruları cevaplamak üzere sahadan veri toplanır ve elde edilen veriler kodlanarak analiz edilir. Analiz sürecinde verilerin işaret ettiği anlamlar yorumlanarak soyutlamalar yapılır. Bu soyutlamalardan hareketle yeni araştırma soruları üretilir ve yeniden sahaya dönülür. Döngüsel olarak işleyen bu süreç içinde giderek daha soyut kategorilere ve kavramsal açıklama çerçevelerine ulaşılmaya çalışılır.

Temellendirilmiş kuram bu işlemlerin nasıl yapılacağını ilişkin adımları ayrıntıları ile ortaya koyan bir araştırma stratejisi olarak incelediği sosyal olguya ilişkin özgün kavramlara ulaşmak isteyen araştırmacılara rehberlik eder. Başlangıçta soyutlama düzeyi görece düşük kavramlar üretilse de temellendirilmiş kuramın kullanıldığı saha araştırmaları arttıkça giderek daha yüksek soyutlama düzeyine sahip kavramsal çerçevelerin hatta yeni teorilerin üretilebilecektir. Böylece özelde sosyoloji genelde sosyal bilimler alanında yapılan araştırmaların dönemin popüler teorik çerçevelerin test edildiği kısır çalışmaların ötesine geçmesi için bir kapı aralanmış olacaktır (“Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram” 699).

Bu tebliğin konusunun temel bileşenlerinden biri olan kimlik olgusu çerçevesinde temellendirilmiş kuramın işlevselliğine ilişkin bir örnek Gençoğlu'nun “Kapitalizm, Kayseri Ekonomisi ve İşadamları” başlıklı temellendirilmiş kuram kullanılarak yapılan çalışmasından hareketle verilebilir. Bu çalışmada Kayserili işadamlarının girişimci kimliği incelendiğinde ortaya çıkan durumun batıdan tamamen farklı olduğu ve girişimcilik kavramının en azından Kayseri açısından yeniden tanımlanması gereğinin ortaya çıktığı görülmüştür. Batı literatüründe girişimci kimliğinin temel özellikleri kâr peşinde koşarken gözünü budaktan sakınmamak, büyük risklere girme cesaretine sahip olmak, bu yolda rasyonel (hesaplı) hareket etmek, ciddi anlamda rekabetçi olmaktır. Kayserili işadamları ise tam tersine girişimci kim-

liklerini güvenlik arayışı üzerine kurmakta, risk almaya olumsuz bir anlam yüklemekte ve şehrin doğal ekonomik kaynaklarının yetersizliği ile tarihi üzerinden kendilerini tanımlamaktadırlar. Örneğin bir işadamı şöyle söylemektedir:

“Biz Anadolu’nun ortasındayız, bir limanımız yok, bir sınır kapımız yok. Toprağımız bereketli değil. Mesela Konya’da bizim çalıştığımız firmalar var, tamam sanayi var ama aynı zamanda bilmem kaç dönüm arazisi var. Ama bizim Kayserimizde öyle bir durum yok bir başka yerden alıp da buraya destek verebilecek. Eee işe samimi bakıyorsun o zaman. Başka yapacak bir şeyi yok, bir şansı yok Kayseri’nin Onun için bu anlamda müteşebbis bir ruh var Kayseri’de. Girişimci yatırımcı. Yani ticaret geleneğini alıyor üretime kaydırıyor mecburen” (“Kapitalizm, Kayseri Ekonomisi ve İşadamları” 240).

Bu ifadeler analiz edildiğinde Kayseri’nin doğal ekonomik kaynaklardan mahrum bir bölge olması ve ticari geçmişinden gelen kâr hedefi Kayserili iş adamlarını kapitalist anlamda bir girişimci olmaya zorlayan bir faktör olduğu görülmektedir. “Samimiyet” kelimesi burada Kayserili iş adamını kâr hedefi doğrultusunda yatırım yapan bir girişimciye dönüştüren arayışın temelinde yatan zorunluluğu ifade etmektedir. Kayseri iş adamları bu zorunluluğun girişimciliğin Kayserilinin ruhunda doğal olarak var olmasına yol açtığı konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla girişimcilik kimliklerini Kayserililik kimliği üzerinden inşa etmektedirler. Bu kimlik algısı Kayseri’nin potansiyel girişimcilerden oluşan bir nüfusa sahip olması ile de sonuçlanmaktadır (“Kapitalizm, Kayseri Ekonomisi ve İşadamları” 240).

Elbette gündelik hayat içinde üretilen bu kimlik algısı mevcut ekonomik yapıdan bağımsız değildir. Kayserili işadamları girişimciliği piyasada kâr getirme ve büyüme potansiyeli taşıyan alanları görebilme, değişen şartlara uyum sağlama, tecrübe ve bilgiyi pazar üretmek üzere kullanma becerisi üzerinden tanımlamaktadır. Sıralanan bu özelliklerin kapitalizmin sermaye birikimini sürekli kılmak üzere kâr ve büyüme zorunluluğu, bu hedef doğrultusunda yeni pazarlara ulaşma gereği, ekonomik yapının belirsiz ve kaygan zemininde ayakta kalabilme çabası ile doğrudan ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. İşadamlarının ifadeleri analiz edildiğinde hiçbirinin rasyonalite, akıl, rekabet yarışma gibi batı literatürünün girişimcilik konusundaki temel kavramlarını dile getirmediği görülmüştür. Dolayısıyla gündelik iş yaşamı içinde işadamlarının ürettiği girişimci kimliği batıdan ciddi anlamda farklılaşmaktadır. Yapılan çalışmada Kayseri’deki girişimcilik “temkinli girişimcilik” olarak kavramsallaştırılmıştır. Temkinli girişimci kaygan ve belirsiz ekonomik zeminde güven arayışının ortaya çıkardığı bir girişimci tipidir. Kâr peşinde koşarken maksimum büyüme ve zenginleşme hedefinin karşısına sağlam, fakat emin adımlarla zenginleşme ve büyüme hedefini koymayı, bu düstur doğrultusunda daha büyük kazançlardan feragat etmeyi ifade eder (“Kapitalizm, Kayseri Ekonomisi ve İşadamları” 254). Dikkat edilirse bu tanım batılı anlamdaki girişimcilikten ontolojik olarak farklılaşmaktadır. Zira risk, maksimum kar ve rasyonaliteyi dışlamaktadır. Bu nedenle Kayserili işadamlarında Weberyen anlamda protestan ahlakı ile donatılmış ya da Marksist anlamda karını maksimize etmek için devrimler gerçekleştiren girişimci kimliği aramak ardından da Kayserili işadamlarına siz busunuz demek oldukça anlamsız görünmektedir.

Batı literatürünün kavramları üzerinden bir başka toplumun kimliğinin analizi mümkündür ama kimlik karmaşasından başka bir sonuç üretmemektedir. Batı dışı toplumlar geleneğin gündeliğinden çıkıp kendilerinin üretmediği modernliğin gündeliği ile karşı karşıya kaldıkları andan itibaren kimlikleri için yeni referans çerçeveleri üretme zorunluluğu ile karşı karşıya kalmışlardır. Zira akıl, ilerleme ve bilimle karakterize olan modernlik batının ekonomik ve teknik üstünlüğünü needniyle kendisini batı dışı toplumlara bir anlamda dayatmıştır. Modernleşmenin getirdiği hızlı dönüşüm süreci içinde yeni bir kimlik arayışı içine giren bu toplumlar kimliklerinin referans çerçevelerini modern ve bir o kadar kendilerine yabancı olan sınıf, ideoloji ve ulus kavramları üzerinden yeniden üretmeye çalışmışlardır. Ancak bu durum onların daha derin bir kimlik bunalımı içine girmesine yol açarak yıkıcı sonuçları da beraberinde getirmiştir. Batı dışı toplumların her birinin benimsedikleri modern kimlik temsillerinden kaynaklanan acı hikâyeleri bunun tipik bir örneğini vermektedir. Oysa entelektüel ilginin dışında kalan gündelik hayat, kimliklerin doğal inşasına düğünde, doğumda, ölümden, asker göndermede, camide; ailenin, çarşının, kadının gündeliğinde yaşanan pratikler üzerinden devam etmiştir. Bu nedenle Batı dışı toplumlar sıradan gündelik hayatlarının içinde ürettikleri kimlik inşa süreçlerini anlama ve açıklamaya imkân verecek kavramsal çerçeveleri üretmek ve bu süreçlerin kimliklerinin gerçek referans çerçevelerini oluşturduğunun farkına varmak zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Gündeliğin üzerinden üretilen birlikte yaşama ve kimlik stratejilerinin analizi benzerliklerle farklılıkların nasıl bir arada üretildiğini batı kaynaklı ideoloji ya da teorilerden değil kendi içimizden anlamamızı sağlayacaktır. Bu açıdan gündelik hayat sosyolojisi ve temellendirilmiş kuram stratejisi bizlere yeni imkânlar sunmaktadır. Belki de böylece Batı dışı toplumlar için kadim bir soru haline gelen “biz kimiz” sorusuna gerçekçi bir cevap üretilebilecektir.

## KAYNAKÇA

- Douglas, Jack D. “Understanding Everyday Life.” *Understanding Everyday Life: Towards the Reconstruction Sociological Knowledge*. Ed. Jack D. Douglas. London: Roudledge & Kegan Paul, 1971. 3-44.
- Gençoğlu, Aylin Yonca. “Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram.” *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*17.7 (2014): 681-700.
- Kapitalizm, Kayseri Ekonomisi ve İşadamları, Yayınlanmamış Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi, 2006
- Glaser, Barney, ve Anselm Strauss. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Newyork: Adline, 1967.
- Güngör, Erol. *İslamın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul:Ötüken, 1991.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. “Kimlikler Okyanusu” *Doğu Batı Dergisi* 23.6 (2003):155-159
- Strauss, Anselm, ve Juliet. *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. London: Sage, 1990.



# KÜLTÜR AKTARIMINDA TOPLUMSAL HAFIZANIN ROLÜ: BIÇKIDERE KÖYÜ ÖRNEĞİ

Hasan TUTAR  
Sima NART

## GİRİŞ

Toplumların yaşadıkları ve etkileşim yoluyla nesilden nesile aktardıkları maddi ve manevi değerler bütünü olan *kültürün* aktarımında kırılma veya kopuşa neden olan çeşitli faktörler vardır. Bu faktörlerin en önemlilerinden biri kitleler halinde yaşanan göç ve sürgün gibi toplumsal olaylardır. Sürgüne gönderilen insanların yeni topraklarda savrulan yaşam biçimleri kültürün toplumsal yaşamdaki yerini ve önemini gösterir. Büyük bir göçe maruz kalan toplumların gittikleri ve uyum sorunu yaşadıkları yeni topraklarda korumaları gereken sadece canları değil hayalleri, hatıraları, kültürleri ve toplumsal hafızalarıdır. Ancak sürgün bunların çoğunu alır *götürür ve hayallerden geriye hatıralar*, umutlardan hayal kırıklıkları ve *özlemler* kalır.

Bir toplumun kültürünü yaşatabilmesinin önemli araçlarından biri halk *edebiyatıdır* ve edebiyat yazıyla, dille ve edebi metinlerle yaşatılır. Şarkı, şiir, hikâye, destan, masal ve fıkra ancak dilin yaşatılabilmesi ve *yeni edebiyat ürünleri* vermesiyle yaşatılabilir. Topraklarından koparılıp sürgüne maruz kalan halklar edebiyatlarını nasıl oluşturabilirler? Kültürlerini yeni kuşaklara nasıl aktarabilirler? Gibi sorular bu çerçevede önem kazanmaktadır. Zira edebiyat ve genel anlamda kültür sadece bir topluma değil, o toplumla birlikte belli topraklara aittir ve söz konusu toprakların ürünüdür. Topraklarından koparılan halklar sadece topraktan, taştan, çakıldan ve vatandan koparılmazlar, kültürlerinin yaşam evreninden de koparılmış olurlar. Sürgün edilen halklar esasen sadece yurtsuzluğa değil, aynı zamanda *edebiyatsızlığa ve daha genel ifadeyle "kültür"süzlüğe* de zorlanmış olurlar. Kendi topraklarından koparılan insanlar karşılaştıkları ekonomik, sosyal ve psikolojik sorunlarının yanında, asıl sorun *edebiyat oluşturma yeteneklerini* ebediyen kaybetmiş olmalarıdır.

Kültür aktarımı konusunda kullanılacak metinler yazılı eserlerdir. Bu eserleri ancak o *topraklara dair hatırası* olan insanlar üretebilir. Ne yazık ki sürgün edilen halklar kendi topraklarına dönmedikçe veya gittikleri yerde homojen yapılarını koruyamadıkça, kültür üretme araçlarını tümünden kaybederler ve *genç kuşaklar* geçmişle gelecek arasında bağ oluşturma işlevi göremezler. Düşünmenin en önemli aracı olan dilin doğru kullanımı olduğu gerçeği sürgün edilen halkların sadece ilk kuşakların değil, *ikinci ve üçüncü kuşakların da bilinçlerinin* yaralı olmasına neden olur. Bu yüzden sürgün halklarda sonraki kuşaklara kalan birçok maddi-manevi mağduriyetin yanında söz konusu kültürel kopuştan kaynaklanan derin acılardır.

Yaşanılan dünya, görülen nesne aynı olsa da insanlar kendi kültürlerine göre algılar, kendi kültürlerine göre düşünürler ve kendi kültürlerine göre hissederler. Bu yüzden kültürlerinden koparılan insanların kaybettikleri sadece *yurtları değil algı-lama, düşünme, hissetme, anlama ve kültür üretme yetenekleridir*. Bu kayıp sonraki

kuşaklarda “yaralı bilinç” şeklinde kendisini hissettirir. Zira hangi düzeyde olursa olsun, “örnek alma” en etkili öğrenme yöntemlerinden biridir ve *göçe zorlanan toplumlar* “örnek olma” vasıflarını önemli ölçüde kaybederler. Zira bildikleri, gördükleri ve tüm tecrübeleri başka topraklara aittir. Geldikleri bu yeni topraklarda sadece yabancılık değil, yabancılaşmayı da en derin biçimde yaşarlar.

## **2. Literatür Taraması ve Hipotezler**

### **2. 1. Toplumsal Hafıza ve Kültür Aktarımı**

Belirli bir birey veya gruba ait hatıralar onların kendi subjektif deneyimlerine dayalıdır. Ancak belli bir kuşakta benzer hatıraların varlığı, *toplumsal hafızanın homojen oluşunun* açık işaretidir. Bir toplumun kendine özgü inaniş, duyuş, yaşayış ve üretim tarzı toplumsal hafıza olarak nitelendirilir ve kültür ile iç içe geçmiş aynı olgunun iki farklı yüzüdür. Herhangi bir topluma ait olan bir insan, aynı zamanda *bir kültürün içine doğmuş olur*. Toplumsal hafıza gündelik hayatı ve geçmişi algılama biçimlerini etkilemenin yanında, geçmişle yüzleşmeyi sağlar. Toplumların birbiriyle yaşadıkları etkileşim ve herhangi bir olayın belleklerinde bıraktığı iz, kolektif hafızanın oluşmasının en önemli aracıdır. Aynı olayı yaşayan *insanlar olayı farklı açılarıyla anımsayabilir*, ancak anımsanan olay tektir ve toplumsal hafızayı oluşturan işte bu örnek olaylardan geriye kalan izlerdir. Toplumsal grupların herhangi bir olayı eşzamanlı yaşamaları şüphesiz önemlidir ancak sonraki kuşakların büyük, köklü, trajik veya kahramanlık örneklerini yaşatabilmeleri, yani kültürün veya toplumsal hafızanın korunabilmesi için, geçmiş bilgisinin paylaşımı ve aktarımının *söz konusu tecrübeyi yaşayan insanların dilinden aktarılması önemlidir*. Belli bir toplumun kültür dilinin kaybı, toplumsal hafızanın oluşmasının önündeki en önemli engellerden biridir.

*Aile, toplumsal gruplar, kitle iletişim araçları* kültürleşmenin farklı kaynaklarıdır. Bu kaynaklardan akan bilgi ve kültür toplumsal hafızanın oluşmasını sağlar. Ne yazık ki vatan topraklarından kopma durumunda dilin korunamaması, geçmişin birlikte yaşanması imkânını ortadan kaldırdığı gibi, birlikte hatırlama imkânını da ortadan kaldırır. Kolektif hafıza *kimlik tanımlama, kimlik yüceltme, toplumsal eylemleri meşrulaştırma, toplumu bir arada tutma ve harekete geçirmede* toplumsal kimliğin yaşatılmasında, paylaşılan anıların dolayımlanması ve metinselleştirilmesinde işlev görür (Rigney, 2005: 11-28). Toplumsal hafıza, belli bir toplumsal grubu bir arada tutan ortak bir kimliğin keşfidir (Confino, 1997: 1390). Anavatanlarından koparılan insanlar söz konusu toprakların ürettiği “kültürel menba”larını kaybederler (Gross, 2002). Zira toplumsal hafıza, kişisel tanıklıkta, sözlü ve yazılı edebiyatla, *gelenek, mit, dil, sanat ve kısaca kültürle birlikte var olabilir* (Olick, 1999: 336).

Toplumsal hafızanın oluşumunda anıtlar, heykeller, sözlü ve yazılı tarih, binolar, cadde ve meydan isimleri, parklar bahçeler, her tür tasarım biçimleri, edebiyat ve sanat eserleri, bayramlar, anma günleri, flama, sancak ve bayraklar imgesel bir önemi vardır (Sancar, 2007: 46). Kendi kültüründen ve onu var eden topraklarından sürgün edilen toplumlar bunların hangisine sahiptir? Zira burada verilen örnekler toplumsal hafızanın oluşmasına malzeme taşırken, aynı zamanda o toplumun gündelik kültürünün de hammaddesini oluşturur (Connerton, 1999: 46). Kültürü oluşturan

iklimden mahrum kalma yaşam havuzu boşaltılmış balıkların durumuna benzer savruk bir durum ortaya çıkarır.

Taylor'a göre "kültür; toplumun üyesi olarak, insanın öğrendiği, edindiği bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür (Güvenç, 1996: 91). Kültür, bir toplumun ürettiği maddi ve manevi değerlerinden oluşan bir bütündür. Bununla birlikte farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelebildiği için, "kültür"ü tanımlamak kolay değildir. Kültür, tüm insanların karşı karşıya geldiği ve içinden geçtiği, karmaşık gündelik dünyadır. Kültür, insanların doğal miras olarak aldıkları şeyleri aştıkları noktada başlar. Kültürün iki en önemli unsuru, insanın bir "şey" oluşturma ve inşa etme yeteneği ile "gösterge" sisteminin bütün biçimlerini kapsayacak şekilde en geniş anlamda *dili* kullanma yeteneğidir.

*Dil, din, ahlak, hukuk, tarih, edebiyat*, gelenek, görenek, töre, sanat, spor, eğlence, eğitim, yemek, giyim ve folklor kültürün önde gelen unsurlarıdır. Kültürel doku içerisinde dil kültürün en önemli unsurlarından biridir. *Dil aynı zamanda kültür aktarımının en önemli aracıdır*. Toplumlar sahip oldukları kültürü dil vasıtasıyla dünden bugüne taşır ve geleceğe aktarırlar. Kültürlenme ve kültürleşme sürecinde soyut kültür unsurlarının yanında, somut unsurların aktarımı da ancak dil vasıtasıyla olabilir. Bununla birlikte sürgün halklar kültürlerini ettikleri, besleyip büyüttükleri vatanlarından koparıldıkları zaman, yeni yerleşilen topraklarda yetişen sonraki nesiller ne yazık ki kültür üretme imkânını bir daha telafi edemeyecek tarzda kaybederler.

Sürgünün en trajik etkisi çocuklar ve anneler arasındaki kültür bağının kopmasıdır. Zira anneler çocuklarını büyütürken onlara sadece süt değil, kültür, inanç ve değer de emzirirler. Anne çocuğunu beslerken kültürünü ekmeğine yemeğine ve sütüne katar. Milletinin kahramanlıklarını, kahırlarını, mertliklerini, misafirperverliklerini, masallarını, ninnilerini, sevgiyle yoğurarak kucağında beslediği çocuğuna katık eder. Milletin en önemli vasfı ve onu kendisi yapan dili yeni nesillere anne aktarır. *Bu yüzden insanın farkında bile olmadan annesinden öğrendiği dile ana dili denmiştir*. İnsan ana dilinin içinde düşünebilir, ana dilinde sözcükler zihne sadece ses olarak değil, tecrübe edilen bir durumun ve hatıranın içinde, duygu ve düşünceler şeklinde kodlanır. Çocuğa anadilinin tüm inceliklerini, kıvraklığını, zenginliğini gösteren kişilerle yaşanan kopukluk, toplumsal hafızanın ortadan kalkmasına ve genç kuşakların anomî ve yabancılaştırmalarına neden olur.

Yabancılaştırma toplumların ve bireylerin kendilerinden gayri iradi bir şekilde uzaklaşmanın ödettiği bedeldir. Göç edilen yeni topraklarda yaşam olaylarında yaşanan köklü değişim, insanın kendine karşı yabancılaştırmasını beraberinde getirir. Kişiler ve toplumlar bu hengâmede yaşama uyum sağlama telâşıyla toplumsal çevresinden uzaklaştığı gibi, kendisinden de uzaklaşır, doğal işleyiş düzeniyle uyumlu olmayan bir sürecin sonunda kendine karşı duyarsızlaşır ve yabancılaşırlar. Sürgünle birlikte derin bir kültürel kopuş yaşayan halklar tecrübelerini hayata katamamanın ve kontrolü dışındaki güçler veya tanımlayamadığı ihtiyaçları tarafından yönlendirilmenin çaresizliği içinde yeni yaşamına uyum sağlamaya çalışırlar. İnsanın bu yeni topraklarda kendi varoluşunun farkına varamaması ve engellenmişlik, yabancılaştırma

duygusunun ortaya çıkmasına neden olur (Fromm, 1996: 17). Yabancılaşma insanın özünü, sınırlarını ve kısaca kişinin varoluşunu anlamsızlaştıran bir süreçtir. İnsanın kişiliğini inşa etmesinin en güçlü araçları kültürüdür ve yabancı topraklarda bunu yaşatamama sadece yabancılik duygularına değil, kişinin topraklarından koptuğu gibi, kendinden de kopmasına, dolayısıyla yabancılaşmasına neden olur. (Bottomore, 1991: 28).

Yabancı topraklarda insanlar kültürlerinden, yurtlarından koparılmanın bedelini sadece yabancılik çekerek değil, kendilerine karşı yabancılaşarak *kendilerinden başkası olma, başkasına dönüşmenin acısını yaşarlar*. Zira bu yönüyle yabancılaşma “bilincin kendisiyle ters düşmesi”dir (Marshall, 1999: 798). Bu nedenle yabancı bırakılmış ve yabancılaşmış ilk kuşakların kendilerinden sonrakilere aktaracağı şey de esasen sadece “yaralı bir bilinç”tir. Yabancılaşma insanın toplumsal süreçlere dâhil olamamasından kaynaklanan sosyal psikolojik bir rahatsızlık halidir (Pappenheim, 2000:44). Yabancılaşma insanın kendi özünden, ürününden, doğal ve toplumsal çevresinden kopması gibi (Tolan, 1981:3) acı verici duygularla ortaya çıkar. Bir ortama derinden, içten bağlı olamama, yabancılik duygusu, ortamla veya süreçle bütünleşememe, ilişki kopukluğu, ilgisizlik, soyutlanma, geri çekilme, soğuma, nesnelere karşı anlamsızlık (Sidorkin, 2000: 259) gibi duygu ve davranışlar yabancılaşmanın göstergeleridir (Rodney/ Manzduk, 1994: 189). Yabancılaşmış insanın kendisiyle ve dış dünyayla üretici ilişki kuramamanın getirdiği “marazi hal” toplumların tüm yaşamlarını altüst eder.

Yabancılaşma *anlamsızlık, kuralsızlık, güçsüzlük, kendine karşı yabancılaşma ve toplumsal uzaklaşma şekline kendini gösterir*. Anlamsızlık insanın kendini gerçek boyutlarıyla değerlendirme yeteneğinden mahrum olması ve yaşadığı sürecin arkasındaki iradenin başkasına ait olduğu düşüncesinin doğurduğu uyumsuzluk halidir (Lindley, 1990: 27). *Kuralsızlık* diğer adıyla “anomi” kültürel norm ve değerlerin gerçek anlamını ve işlevini kaybetmesi anlamına gelir (Brown ve diğ., 2003: 3). *Toplumsal uzaklaşma* ise insanlarla etkileşim içinde olamama, toplumsal ilişki kuramama, toplumsal çevreden kopuk veya bîhaber yaşama durumudur. Yabancılaşmanın bir boyutu olarak *güçsüzlük* durumunda yaşamı başka “güç”ler tarafından yönlendirilen kişinin, kendini zayıf hatta güçsüz hissetmesidir (Seeman, 1972). Yabancılaşmanın kişi üzerindeki en olumsuz etkisi ise *kendine karşı yabancılaşmadır*. Kendine yabancılaşan insan, normal şartlarda kişiye doyum sağlayıcı faktörlerden tatmin bulamaz hale gelir (Berman, 1994, 21).

### **3. Yöntem**

#### **3. 1. Araştırmanın Amacı**

Abhazlar ile beraber diğer Kuzey Kafkasya haklarının da yaşadığı Çerkesya Karadeniz’in kuzey-doğu kıyısında yer almaktadır. Eski Roma yazılı kaynakları bu topraklar ve üzerinde yaşayan Abhazların ataları olan Apsil’ler hakkında bilgiler vermektedir (Ardzinba ve diğ., 2014: 14). 8. yy’da güçlü bir krallık kuran Abhazlar, 15 yy. da Osmanlı himayesine girmişlerdir. Ancak 17 yy. ’da Rusya’nın Kuzey Kafkasya’ya yönelik stratejisinin değişmesi sonucu yaklaşık yüzyıl süren Kafkas – Rus savaşları başlamıştır. Gayri insani bir süreçte devam eden savaş sonucu yaşam alanları sistematik olarak yok edilen Çerkesler anayurtlarından çıkarılarak Osmanlı

İmparatorluğuna göç etmeye zorlanmıştır. Sürgün edilen insan sayısı ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. 1864'te Kuban nehrinin kuzeyine yerleştirilen küçük bir grup dışında, nüfusu 500 bin ile 2 milyon arasında tahmin edilen Çerkeslerin tamamı yurtlarından çıkarılmıştır (Kreiten, 2009: 213-241). Rus kaynaklarına göre 1858-1865 yılları arasında sürgün edilenlerin toplam sayısı 493 bin kişidir (Lavrov 1992: 47).

Bu araştırma, söz konusu sürgün olayının Abhaz halkının farklı kuşaklar arasındaki toplumsal hafıza durumu ve sürgün edilen topraklarda kültür aktarımı konusundaki sorunlarını tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Araştırmanın diğer bir amacı, kolektif şuur ve toplumsal kimlik konusundaki algıyı kuşaklar arası karşılaştırma yapmak suretiyle belirlemektir. Bu bağlamda araştırmamanın cevap aradığı alt problem başlıkları şunlardır:

- *Bıçkıdere köyünde yaşayan bir kolektif hafızadan bahsetmek mümkün müdür?*

- *Genç kuşaklar ile yaşlıların sürgün olgusuna dair algıları farklı mıdır?*

- *Bıçkıdere köyünde yaşayan genç kuşak üyeleri anadilleri konusunda duyarlı mıdır?*

- *Bıçkıdere köyünde, kültür kendini besleyen kaynaklardan mahrum mudur?*

- *Abhaz halkında toplumsal yaşamın düzenlenmesinde gelenek, örf, töre ve dinin öncelik sırlaması nasıldır?*

- *Genç kuşaklar ile yaşlıların "köken" e vurgusu farklı mıdır?. Etnik kimlik ve milli kimlik algılamaları arasında bir farklılık var mıdır?*

- *Yaşlılar ve gençlerin yabancılaşma algılamaları arasında farklılık var mıdır?*

### **3. 2. Örneklem ve Veri Toplama**

Çalışmada araştırma yöntemi olarak görüşme (odak grup çalışması ve derinlemesine mülakat) tekniği kullanılmıştır. Odak grup çalışması, sürgün edilen Abhaz halkının Türkiye'de yaşadığı köylerden biri olan Bıçkıdere Köyü sakinleri arasında farklı kuşaktan 9 kişiden (ikisi kadın, yedisi erkek) oluşan bir görüşme grubuyla Bıçkıdere köyünde bir kanaat önderinin (Thamade) evinde yapılmıştır. 9 kişiden oluşan insanlarla toplantılar yapılmak suretiyle daha önce yapılandırılmış bir soru formundan sorulan sorulara alınan cevaplar kaydedilmiş ve sonra çözümlenerek, toplumsal hafızanın oluşmasında ve kültürün yaşatılmasında ve aktarılmasında farklı kuşakların algı biçimleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Görüşme, 1864 yılında sürgün edilenlerin üçüncü ve dördüncü kuşaktan insanların torunlarıyla yapılmıştır. Görüşme ortamında çalışmaya ilişkin kısa açıklama yapılarak görüşülen kişilerin araştırma hakkında bilgilendirilmesi sağlanmıştır. Araştırmada 3. ve 4. Kuşaktan insanların toplumsal hafıza durumlarını, aidiyet ve kimlik algıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

### **3. 3. Verilerin Analizi**

Görüşmeye katılan 3. Kuşaktan insanların sürgüne dair anılara karşı duyarlılık düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. *Genç kuşakların sürgün olayını uzak bir ülkede uzun bir zaman önce birilerinin yaşadığı acı bir hatıra gibi gördükleri izlenimi edinilmiştir.* Kendi istekleri dışında farklı coğrafyalarda yaşamak zorunda bırakılan insanlar için ata yurdu özleminin anlamını kavramak, olayı

insanlık boyutları dışında ele alamayan biri için kavranması kolay olmamaktadır. Görüşmeye katılanlar açısından sürgünü dramatik kılan ve hafızalardaki canlılığını korumasına neden olan en belirgin vurgunun “vatan” topraklarının ürettiği kültüre yapılmış olması, çalışma evreninde bugün bile hala en güçlü toplumsal yaşamı düzenleyen kaidenin “gelenek” olduğunu göstermektedir. Özellikle görece yaşlı olanların geleneğin korunması konusundaki duyarlılık düzeylerinin yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu duyarlılık düzeyi kültürü ve kimliği yaşatma çabasının göstergesi olarak kabul edilebilir. Zira aynı kaderi paylaşıyor olmanın verdiği bir inançla “vatan” özlemi üzerinden kimlik ve kültüre göndermede bulunulmakta ve geçmişle gelecek arasında köprü kurulmaya çalışılmaktadır. Sürgün sonrasında yaşanan trajik durumlar karşısında kültürel aidiyet inşa edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bunun araştırma evreninde “grup içi dayanışma”yı güçlendirdiği ileri sürülebilir.

Görüşmecilerden farklı etnisiteden biriyle evli olan bir kadın katılımcı kendinizi nereye ait hissediyor ve kendinizi ne olarak görüyorsunuz sorusuna “kendimi “araf”ta hissediyorum” ve bu durumda olan birçok Abhaz insanının olabileceğini düşünüyorum şeklinde cevap vermiştir. Diğer yandan kültürün sadece bir seremoni kültürüne dönüşmesine yönelik ifadeler birinci problem ifadesi olan, *Bıçkıdere köyünde yaşayan bir kolektif hafızadan bahsetmek mümkün müdür* sorusunun, cevabının olumsuz olduğuna işaret etmektedir.

Görüşmeye katılanlar günümüzde yaşanan postmodern süreçlerden tüm toplumların etkilendiği gibi görece kapalı Abhaz toplumunun da etkilendiği, özellikle 3. Kuşaktan sonrakilerde sürgün gibi her bakımdan trajik bir olayın ancak nostaljik bir anlamının olduğu izlenimi alınmıştır. Bu durum araştırmanın ikinci alt problemi olan *genç kuşaklar ile yaşlıların sürgün olgusuna dair algıları arasında bir farklılık* olduğuna işaret etmektedir.

Görüşme sırasında 2. ve 3. Kuşakların anadillerini konuşabildikleri 4. Kuşaktan sonra anadil olgusunun yavaş yavaş ortadan kalktığı, 3. Kuşağa kadar anadil Abhazca iken bugün 4. Ve 5. Kuşaktan gençlerin anadillerinin artık Türkçe olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda genç kuşak Abhaz’ların *Bıçkıdere köyünde genç kuşaklar anadilleri konusunda duyarlıdır mıdır* sorusunun yanıtının olumsuz olduğu anlaşılmaktadır.

Kültür unsurları arasında ve onu besleyen kaynakların başında dili, dini, aileyi ve edebiyatı sayabiliriz. Kültürü besleyen ve yaşatan bu kaynakların genç kuşaklara doğru gittikçe önemsizleştiği anlaşılmaktadır. Buna göre *Bıçkıdere köyünde kültür kendini besleyen kaynaklardan mahrum mudur* sorusu, özellikle kültürün en önemli unsuru olan dil bakımından ele alındığında, mahrum olduğu görülmektedir.

Görüşmeye katılanların toplumsal yaşamı düzenleyen hukuk kuralları, din kuralları, ahlak kuralları ve görgü kurallarından hangisinin daha baskın olduğu sorulduğunda, tüm yaş grubundaki insanlar Abhaz dilinde Xabze olarak ifade edilen geleneğin tüm toplumsal yaşamı düzenleyen kurallardan daha etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durum, *Abhazlar için toplumsal yaşamın düzenlenmesinde gelenek, örf ve töre, dinden daha öncelikli bir yere sahip midir* sorusunun olumlu cevaplandığını göstermektedir.

Kültürü yaşatmanın en etkin aracı dildir ve her kültür ancak o kültürü var eden

kültür diliyle ayakta kalabilir. Görüşmelerden elde edilen veriler ve sürgünden sonraki 4. Kuşaktan itibaren insanların Abhazcayı konuşamamaları durumu, *genç kuşaklar ile yaşlıların “köken”e vurgusu farklı mıdır* sorusu açısından değerlendirildiğinde, *yaşlıların daha çok etnik kimliği öne çıkarırken, buna karşın, gençlerin, milli kimliği daha fazla önemsediklerine işaret etmektedir.*

Görüşmeye katılanlardan edinilen izlenime göre özellikle 3. Kuşaktan insanların akılları Türkiye’de kalpleri Abhazya’ da, bir ayakları burada diğeri orada, umutları burada, hatıraları Abhazaya’da olma durumu sürecin bütünlük içinde kavranmasını engellemektedir. *Anlamsızlık, kuralsızlık, güçsüzlük, kendine karşı yabancılaştırma ve toplumsal uzaklaşma şekline kendini gösteren yabancılaştırmanın boyutlarının yaşlılar arasında daha fazla olduğu gözlemlenmiştir.* Bu durum, *yaşlıların yabancılaştırma algısının gençlerden daha yüksek olduğunu* gösterir.

#### **4. Sonuç ve Değerlendirme**

İster bireysel anlamda olsun, ister toplumsal anlamda olsun kimlik inşası, geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki bağın kurulmasıyla mümkün olabilir. Toplumlarda kültür inşasında mevcut dünya algısı geçmişte yaşanan deneyimlerle sıkı bir bağlantı içerisindedir. Sürgün gibi trajik bir hadisenin yaşanması durumunda söz konusu bağlantı kopar ve toplumsal hafızanın oluşması engellenir ve genç kuşaklar geçmişin hafızasını paylaşma imkânını kaybederler (Connerton 1989: 3). Olağan seyri içinde kendi topraklarında inanç, kültür ve değerleriyle birlikte esenlik içinde yaşayan toplumların hafızalarında yer alan her tür kültür unsuru bireysel anlamda “kolektif bilinç” olarak muhafaza edilir ve toplumsal gruplar tarafından kuşaktan kuşağa aktarılır. Doğal işleyiş düzeni içinde kültürün taşınmasında, korunmasında (Rodriguez vd. 2007: 7), bireylere aidiyet ve kimlik kazandırmada işlev görür. Toplumsal hafıza hem bireysel ve toplumsal kimliğin tanımlayıcısı hem de bir toplumun kendisi olmasının temel aracıdır. Belli topraklarda üretilen mitler, efsaneler, şarkılar, atasözleri, ritüeller ve diğer kültürel formların yaşadığı yer toplumların hafızalarıdır. Ne yazık ki mekanın değişmesiyle birlikte toplumsal hafızayı inşa edecek zemin yok olur (Agnew 2005: 185).

Toplumsal hafıza olağan seyri içinde zamanla değişir ve dönüşür ancak yaptığımız çalışmada mekânın değişimiyle birlikte toplumsal hafızanın zemin kaybetmiş olduğunu, genç kuşaklarla yaşlılar arasında önemli bir “kolektif bilinç problemi”nin olduğunu tespit ettik. Nitekim toplumsal hafıza her boyutuyla ritüellerle, hikayelerle, mit ve efsanelerle yani topyekûn kültürün yaşatılmasıyla oluşur (Mills 2008: 81). Kültürel kopukluk nedeniyle çalışma evreninde genç kuşakların toplumsal hafıza problemi yaşadığı tarafımızdan tespit edilmiştir. Bununla birlikte kültürün yaşamın her boyutuyla olan ilişkisi nedeniyle sürgünün izleri, yaşlı kuşakların hafızalarında kimlikle ilintili formlar içerisinde korunmaktadır.

Yaptığımız çalışmada sürgün ve “kültürel taşınma süreci”nin, beraberinde reflektif kimlik hareketlerine yol açtığı tespit edilmiştir. Özellikle göç edilen yerle uyum sağlayamayan bireylerin “marjinal kimlik modelleri” içerisinde kendilerini ifade etmeye çalıştıkları görüşmecilerin söylediklerinden anlaşılmaktadır. Yeni yerleşim yerlerinde fark edilebilme çabası üzerinden ilerleyen yeni kimlik inşa biçimleri aynı zamanda karşıt /muhalif kimliklerin ortaya çıkmasına neden olduğu

anlaşılmaktadır. Parçalanmış ya da bölünmüş yeni mekânlarda, göç edenler açısından kendilerine ait olanın anlamını yitirmesi toplumsal hafızanın oluşmasının önündeki en önemli engellerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Çalışma evreninden elde edilen önemli bulgulardan biri de kendilerinden olanlara ilişkin geliştirilen “bizimkiler güvenilirdir” gibi olumlayıcı sıfatlar, yeni toraklarda güven ihtiyacının ve bu ihtiyacın motivasyonu ile oluşan “iç grup aidiyet duyguları”nın güçlü olduğu belirlenmesidir.

Çalışma evreninde yapılan derinlemesine görüşmeler, görsel izlenimlerin sağladığı kanaatlere göre mekânsal ve zamansal bir kopuş yaşamış olan toplumların, arkalarında bıraktıkları coğrafya ile olan aidiyet ve bellek bağlarını korumakta genç ve yaşlı kuşaklar arasında önemli bir farklılık vardır. Yöntem açısından gözlemi de içeren bu çalışmada Abhaz halkının ev içi yaşam alanlarındaki görsel nesnelere yönelik “bakış”ları tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada “bakış” gibi yöntemsel olarak görece muğlâk bir kavramın görsel dünyaya yansımaları tespit edilmek suretiyle, toplumsal hafızanın ve kolektif bilincin oluşturulmasında ne gibi araçlardan yararlandığı belirlenmeye çalışılmıştır. Abhaz evlerinde dekoratif amaçlı olarak kullanılan görsel unsurlar, özellikle aile fotoğrafları toplumsal hafızanın korunmasında özel bir işlev yüklenmektedir. Abhaz özel mekanlarında “bakış formu” olarak görsel materyal unsurlara “tarih oluşturma” misyonu yüklendiği anlaşılmaktadır. Toplumu var eden dinamikler arasında resim, milli dekoratif eşyalar ve giyim-kuşam gibi diğer geleneksel unsurlara yüklenen bağlamsal dinamiklere yaşlı kuşakların genç kuşaklara göre görece çok daha yüksek anlam yüklediği anlaşılmaktadır. Kendi milli kimlikleriyle ilgili her tür görsel nesnelere, özellikle sürgün ile birlikte bir güvensizlik hissiyatına kapılan toplumların “kültürel beden”lerini yok olmaya karşı korumada “direnc nesnesi” olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Görsellik ve toplumsal bellek ilişkisinin, sürgün ailelerin evlerinin dekorasyonuna eklendiği ve bu nesnelere derin nostaljik anlamlar yüklendiği anlaşılmaktadır. Yaşamın ayrılmaz bir parçası olan görsel nesnelere ve içerikler, sürgün gibi trajik bir durumu yaşamamış toplumlarda bir hatıra ve “nostalji nesnesi” olarak kullanılırken, bu nesnelere sürgün ailelerde “zamana ve mekâna demirleme”nin ve bir zemini korumanın aracı olarak kullanılmaktadır.

Araştırmadan edinilen izlenimlere göre sürgün aileler evlerini sadece ev veya yuva olarak değil, söz konusu görsel imgeler üzerinden “yurt” olarak da inşa etmeye çalışmaktadırlar. Sürgün ailelerin görsel olan üzerine düşünme pratikleri geliştirdikleri ve bunları kuşaklar arası kültür aktarımının somut araçları olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Kendi yaşam alanındaki görsel nesnelere ilişki kurma ve sürdürme biçimleri belleğin, hatırlamanın hatta yineleme ve pekiştirmenin karmaşık ritmini oluşturmaktadır. Sürgünün acı tecrübesini yaşamış olanların toplumsal belleğinde, kişisel ve biyografik olanın, kolektif olanla bağlanmasının zorluğu her bakımdan hissedilmektedir. Görsel nesnelere arasındaki duygu derinliği izlenebildiği ölçüde sürgünün aidiyet ve kimlik sancılarının iniltileri duyulabilmektedir. Özellikle yaşlı kuşakların kendilerine ait kültürün somut unsurları veya görsel nesnelere arasında yaptığı imgeler arası yolculukta ardında hiçbir şey bırakmadan giden “yitik insanlar”ın hüznünü her yaşlı sürgünün yüzünde gözlemlemek mümkün olabilmektedir.



Sürgün ailelerin evlerindeki duvarlara sürgün sürecinde yaşanan trajediyi anlatan görüntülerin yanında uzak atalarının fotoğraflarına derin bir ihtiram duygusuyla evin duvarlarının en mümtaz yerinde bir serhat bekçisi gibi anlam yüklediği anlaşılmaktadır. Evin maddi kültür unsurlarıyla süslenmesi sürgünün kimlik inşasının bir aracı olarak kullanılmaktadır. Tasarımda kültürel bellek bütünlüğü içerisinde geçmişle güçlü bir bağ kurma kaygısının görselleştirildiği görülmektedir. Sürgün bir ailenin evinin görsel tasarımında sırf kendi yaşam alanını değil, bir bakıma yurdunu de yeniden inşa ettiği izlenimi edinmede ve bir sürgünün belleğini okumada güçlü bir hareket noktası sunuyor. Evin imgesel tasarımında ve metaforik zenginliğinde önce “yuva”ya, sonra “yurt”a ve biraz ütöpik anlamıyla “vatan”a ve kökene gönderme yapma kaygısı her durumda hissediliyor. Duvardaki her fotoğraf, her resim, evin en mütena köşesine yerleştirilen her eşya, özdeksel haliyle kişinin tarihinin, yurda duyulan özlemin izlerini taşıyor. Duvardaki her görüntü, evdeki her nesne “toplumsal tarihi var etme” kaygısıyla ele alındığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak araştırmadan elde edilen verilere göre genel anlamda Abhaza halkı arasında temel sorunsal, kültürün önemli bir unsuru olan yazılı edebiyat örneklerinin oluşturulamaması ve edebiyatın sözlü formuyla yetinilmesidir. Bu durum, yaşlı kuşaklarla birlikte informal olarak korunan bazı nostaljik bilgilerin yok olup gitmesi riskine ve bunun da toplumsal hafıza kaybına neden olacağı anlaşılmaktadır. Toplumsal hafızanın oluşmasına dair en önemli engelin yazılı edebiyatın yetersizliği, resim, sinema, tiyatro gibi sanatsal çalışmanın azlığı, kuşaklar arasında kolektif bilincin oluşmasının önündeki en önemli engel olduğu anlaşılmaktadır. Abhaz halkının coğrafi dağılımı dikkate alındığında geniş bir sahada daha fazla folklorik, sosyolojik ve antropolojik çalışmaların yapılması gerekmektedir. Halkın kültürel özelliklerinin korunması ve yaşatılmasına katkıda bulunabilecek projelerin geliştirilmesine ve uluslararası literatür oluşturmalarına ihtiyaç olduğu söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Agnew, V., *Diaspora, Memory and Identity: A Search for Home*, University of Toronto Press Incorporated, Printed in Canada, 2005.
- Ardzinba, V. ve diğ., *Abhazya Tarihi*, Baş Ed. Stanislav Lakoba, (Orijinal Basım Tarihi 1991) Rusçadan çeviren, Uğur Yağanoğlu, Türkçe Yayın Editörü, Sezai Babakuş, CSA Global Publishing, 2014.
- Berman, M., *Katı Olan Her ey Buharlaşıyor*, (çev: Ümit Altu ve Bülent Peker), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Bottomore, T., *Marxist Düşünce Sözlüğü*. (çev. ve Derl. M. Tuncay), İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Brown, M. R., Higgins, K. ve Paulsen, K., “Adolescent alienation: What is it and what can educators do about it?”, *Intervention in School and Clinic*, 39/1, (2003):1-9.
- Confino, A., “Collective Memory and Cultural History: Problems of Method”, *American Historical Review* 5/102, (1997): 1386-1403.
- Connerton, P., *Toplumlar Nasıl Anımsar*. Çev., Alaaddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı, 1999.
- Connerton, P., *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Gross, T., “Anthropology of Collective Memory. Estonian National Awakening Revisited.” *Trames*, 4/6, (2002).
- Güvenç, B., *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Yayınevi, 7. Baskı, 1996.

- Fromm, E., Sağlıklı Toplum, 3. Baskı, Çev. Y. Salman, Z. Tanrısever, Payel Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kreiten, I., "A Colonial Experiment in Cleansing: The Russian Conquest of Western Casucusus, 1856-65", Journal of Genocide Research, 11, (2009): 213-241.
- Lavrov. L. İ., Vubıkhlar Hakkında Etnografik Bir Araştırma, Kafkasya Gerçeği Dergisi, Samsun, sayı : 8, (1992): 47, ayrıca bkz. Kuzey Kafkasya KD., sayı 87-88, s. 8; İstoriya Naradov Severnogo Kavkaza, Moskova, (1988): 206-207.
- Lindley, D. A. "For Teachers of the Alienated: Three Defenses Against Despair, " English Journal, 79/6, (1990): 26-31.
- Marshall, G., Sosyoloji Sözlüğü (Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve sanat Yayınları, 1999.
- Mills, B., Remembering While Forgetting: Despositional Practises and Social Memory at Chaco. Memory Work Ed. Barbara J. Mills and William H. Walker. Santa Fe: School for Advanced Reserach Press 2008.
- Olick, J., "Collective Two Cultures,. Sociological Theory, 3/17, (1999): 333-348.
- Pappenheım, F., " Alienation in American Society", Montly Review, Vol. 52, No. 2, June, (2000): 36 – 53.
- Rodney, C. A/ Manzduk, D., "The Alienation of Undergraduate Education Students: A Case Study of A Canadian University, " Journal of Education for Teaching, 20/2, (1994):179-192.
- Rodriguez, J. and Fortier T. Cultural Memory: Resistance Faith and Identity. Austin: University of Texas Press, 2007.
- Rigney, A., "Plenitude, Scarcity and Circulation of Cultural Memory", Journal of European Studies, 1(35), (2005): 11-28.
- Sancar, M., Geçmişle Hesaplaşma, Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne, İstanbul: İletişim, 2007.
- Seeman, M., Alienation and Engagement, Campbell, A. / Converse, P. E. (eds.), The Human Meaning of Social Change (New York: Russell Sage Foundation), 1972.
- Sidorkin, A. M. "In the Event of Learning: Alienation and Participative Thinking in Education, " Educational Theory, 54/3, (2004): 251-262.
- Tolan, B., Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma (Ankara: İTİA. Yayın, No:166), 1981.

## **KÜLTÜR AKTARIMINDA TOPLUMSAL HAFIZANIN ROLÜ: BIÇKIDERE KÖYÜ ÖRNEĞİ**

**Hasan TUTAR, Sima NART**

Bu araştırmanın amacı, Çarlık Rusya'sından sürgün edilen Abhaz halkının kültürünü ve dolayısıyla toplumsal hafızasını koruma konusundaki duyarlılığını kuşaklar arası karşılaştırma yoluyla incelemektir. Bu amaçla, Homojen bir Abhaz nüfusunun yaşadığı Sakarya'nın Akyazı ilçesine bağlı Bıçkıdere Köyü çalışma evreni olarak belirlenmiştir. *Bıçkıdere Köyü'nde yaşayan farklı kuşaklardan insanların kültür ve kimlik algıları konusunda kuşaklar arasında farklılık var mıdır?* Sorusu cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Bu çerçevede Bıçkıdere köyünde yaşayan farklı kuşaktan insanların kültür taşıyıcıları konusundaki duyarlılıklarını tespit etmek amacıyla yapılandırılmış soru formu ile veriler toplanmıştır. Bir odak grup üzerinde derinlemesine mülakattan elde edilen bulgulara göre Bıçkıdere köyünde yaşayan farklı kuşaklardan Abhaz halkının kültür ve kimlik konusunda algıları farklıdır. Yaşlı kuşaktan insanların toplumsal hafızalarında Abhazya'nın derin özlemi, önemi ve yeri canlılığını korumaktadır. Diğer taraftan yaşlı kuşakların Abhaz kültürüne karşı duyarlılık düzeyleri görece yüksek iken, genç kuşakların daha yerli ve Türk milli kültürüne daha yakın oldukları sonucuna varılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** göç, sürgün, kültür, kimlik, kültür aktarımı, tarih,

## **THE ROLE OF COLLECTIVE MEMORY IN CULTURAL TRANSMISSION: THE CASE OF BIÇKIDERE VILLAGE**

The purpose of this study to analyze the culture of Abkhaz people exiled from in the Tsardom of Russia period and hence to review the awareness of collective memory protection by way of comparison between generations. For this purpose, Bıçkıdere Village which is a village of Akyazı District of Sakarya is determined as the target population of the research. Necessary data for the study were collected through a focus group and in-depth interviews. The findings show that the Abkhaz people from different generations have different perceptions about culture and identity. People from older generations felt a deep yearning towards Abkhazia. The older generation's sensitivity level about Abkhaz culture is relatively high than younger generation. Young generation feels themselves more close to Turkish culture.

**Keywords:** immigration, culture, identity, cultural transmission, history

# ÇERKES XABZESİNDE KADIN: GELENEKSEL ANLAYIŞTAN MODERN ÇAĞA BİR ÇÖZÜM ÖNERİSİ

Tuğba DEMİR

## GİRİŞ

İnsanın yarattığı en önemli şey kültürdür. İnsan, verdiği yaşam mücadelesinin içinde, gerek fizyolojik, gerekse de çeşitli sosyal ihtiyaçları nedeniyle kendisine daima bir yaşam çerçevesi çizmek zorunda kalmıştır. İnsanın, kendi çevresiyle kurduğu ilişkinin ve geliştirdiği iletişim biçimlerinin özgün bir hayat bilgisi içeriği taşıdığı görülmektedir. Kültür, insanın kendisi ve diğerleriyle ne şekilde bir arada bulunup; nasıl bir davranış halinde olacağı ile ilgili olarak ürettiği yaşam tarzıdır. Bu nedenle kültürün insanların geçmiş hayatlarından beri gelen bilgileri içerdiği yadsınamaz bir gerçekliktir. Kültürün bir sonraki döneme aktarımının gerçekleşmesiyle devamlılığı sağlanırken; bu durum kültürün asla değişmez bir içerikten oluşacağı anlamına gelmemektedir. Kültür de zamanla, içeriğinde ya da iletişim bilgisinin nasıl aktarıldığı ile ilgili çeşitli farklılıklar gösterecektir. Bir toplumun tarihsel süreç içerisinde ürettiği ve kuşaktan kuşağa aktardığı yaşayış ve düşünüş tarzı olarak kültür, insanların hayat tarzlarının toplumsal temelde oluşturulan boyutunun önemli bir parçasıdır.

Kültürel birikimler, insanların birbirleriyle kurdukları iletişim tarzlarına göre içerik kazanmaktadır. İnsanların duygu ve düşüncelerinin belirli semboller aracılığı ile birbirlerine aktarılması süreci olarak tanımlanan iletişimolgusu için öncelikle söz konusu aktarımın içeriğini oluşturacak bilginin ‘ne’ olduğunun tanımlanması gerekmektedir (McQuail ve Windahl 17). Bu tanımlama aynı zamanda o bilginin anlamlandırılması suretiyle ifade edilmesine imkan tanıyan bir kodlama aracı olarak kelimelerin önemini artırmaktadır. Bu çalışma kültür çalışmaları çerçevesinde, etnik kimlikler açısından cinsiyet konumlandırmasını içerdiğinden, toplumsal hayatın oyuncularını oluşturan insanların mevcut fizyolojik, biyolojik ve genetik bir takım farklılıkları göz önünde bulundurarak, insan türünün birini kadın, birini erkek olarak sembolleştirmeye ifade etmek adına mecbur olduğu temeline dayandırılmaktadır. Özünde insan olan; ancak insanın kadın ve erkek olarak ifade edilmesine imkan tanıyan kelimeleri, anlamsal olarak dolduran ve çoğu zaman kadını ‘kadın’ derken ezen; erkeği ‘erkek’ derken öven insanlar tarafından oluşturulan kültürel birikimleridir. Kültür olgusunun kadın ver erkeğe yüklediği anlamlar çeşitlilik gösterdiğinden, iletişim sürecinin işlerliğini artıran her türlü kodlamanın, aynı zamanda bir şeyi, diğerine karşı olarak yeniden yarattığı görülmektedir. Çalışmanın temel sorunsalını oluşturan Çerkes kadınının konumlandırılması, bu nedenle, erkeğin yanındaki ya da karşısındaki kadının duruşu ile şekillendirilecektir.

Kültürün önemli öğelerinden birini oluşturan gelenek ifadesi, yeniden yaratım açısından da, farkında olunsun ya da olunmasın, modernizmi de beraberinde düşündürmektedir. Bu çağrışım gelenek ve modernlik kavramının karşıtlık içinde düşünülen biçiminden kaynaklanır. Bu bağlamda, Çerkeslerin kültürel değerlerini oluşturan geleneksel anlayışta, modern çağın kadın ve erkek ilişkilerine örnek teşkil edebilecek bir içeriğin olup olmadığının tespiti, çalışmanın önemli amaçlarından birini oluşturmaktadır.

Kültür konusu içinde önemle durulan bir kavram olarak kimlik, diğer insanlarla nelerinizin ortak olduğuna ve sizi başkalarından nelerin farklılaştırdığına ilişkin bir ait olma sorunudur (Weeks 85). Bu nedenle toplumsal hayat içerisinde insanların kendilerine bir yaşam pratiği kazanma adına, tek bir yöntemi benimsemediği bilinmektedir. Bu durum toplulukların oluşturduğu dillerin, keşfettikleri mimarinin, ölüm ya da düğün merasimlerinin birbirlerinden neden ayrı bir içerik taşıdığına göstergesidir. İnsan hayatının geçmiş bilgisinin bugününe de etki eden varlığıyla kültür ve kimlik konusu içinde bulunan yüz yılın en önemli konuları arasındadır. Kültürel birikimleri ile toplulukları anlamak ve toplumsal kimlik hakkında bilgi sahibi olabilmek, insanların bugünlerini yorumlayabilmeleri açısından araştırılmaya değer bulunmaktadır. Bu çalışmada Çerkes kimliği üzerinden bir toplumun yaşayış tarzının çözümlenmesi amaçlanmaktadır. Ancak araştırmanın anlaşılabilirliğini sağlamak adına öncelikle açıklanması gereken kavramlardan biri de 'Xabze'ninne olduğudur. Çerkes halklarından Adigelerin kendi dillerindeki ifadesiyle Xabze, kültür ve kültürlerini çevreleyen uygulamalı kurallar bütünü olarak tanımlanabilir (Serbes 18). Xabze tanımlaması itibariyle kısaca kültür anlamında yorumlanabilir; ancak belirtmek gerekir ki, standardize edilmiş uygulamalara dönüştürülerek gelenekselleştirilen davranışların, neler olması gerektiğiyle ilgili kuralları da bünyesinde barındırdığından oldukça geniş bir anlama sahiptir.

Çalışma, Çerkes toplumu üzerindeki yaşamsal tecrübeleri, kadının konumlandırılması özelinde nitel araştırma desenlerinden kültür analizi yöntemi ile ele alınmakta; Çerkes sözlü kültüründeki deneyimlerin tespit edilmesi ve yazıya aktarılması açısından önem taşımaktadır. Kültürün doğası gereği standardize edilmiş veri toplama araçlarıyla ölçülemezliği çalışmanın çoğu zaman gözlem, görüşme ve röportaj gibi yöntemlerle de desteklenmesini gerekli kılmıştır. Bu süreç içerisinde bireyler, birey olmaları özelinde değerlendirilmeye tabi tutulmadığından, ulaşılan kişilerin konuyla ilgili bireysel fikirleri dikkate alınmamış ve ayrı birer kaynak olarak gösterilmemiştir. Çalışmanın stratejik hedefini, Çerkes kimliği altındaki bireylerin kadına bakış açısının genel bilgisine ulaşmak oluşturduğundan, bu araştırma kültür çerçevesinde kadının konumlandırılmasına yönelik bir içerikle tasarlanmakta ve Çerkes Kültürü anlamına gelen Xabze'ye göre kadının ne şekilde konumlandırıldığı sorunsalı ile çerçevelendirilmektedir. Belirtmek gerekir ki, tüm bu bilgilerin netleştirilebilmesi adına çalışmanın sınırlılığını oluşturmak evren ve örneklem düzlemine indirgemek karşılaşılan en büyük güçlüklerden biri olmuştur. Bu sorun 'Çerkes'lik kimliğinin aslında neyi kastettiğiyle ilişkilendirilmektedir. Bu nedenle üzerinde çalışılan konu, en genel hatlarıyla Çerkes kimliğini öncelikli olarak araştırmayı gerekli kılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın evreni Çerkes kimliği olarak belirlenmekteyse de, üzerinde çalışılan örneklem; kendilerini Adige ve Abhaz milletlerine mensup Çerkesler olarak nitelendiren kişiler üzerinden cinsiyet ayrımı gözetmeksizin oluşturulmuştur. Çerkes kültürünün kadına bakış açısını çeşitli açılardan ele almaya çalışan bu araştırmadaki asıl niyet, Çerkeslerin kendi yaşam tarzlarını oluşturan özgün iletişim yapılarının doğasını ya da nedenlerini sorgulamak değil; yalnızca tespiti niteliğindedir.

Çerkesler Türkiye'de milletler ve kültürler mozayığının bir parçasını oluştur-

makla birlikte Anadolu topraklarına 150 yıl önce 1864 yılında ‘Büyük Çerkes Sürgünü’ ile gönderilmiş Kafkasyalılara genel olarak verilmiş bir isimdir. Kavram biraz daha araştırıldığında Çerkes kimliğinin aynı zamanda her biri ayrı bir dilde konuşma yeteneğine sahip olan; Adige (Kaberdey, Şapsığ, Abzekh), Abhaz, Ubih, Karaçaylar-Balkarlar- Dağıstanlılar, Çeçen gibimilletlere ortak olarak verilen bir isim olduğu anlaşılmıştır. Çerkeslerin aynı kültür çatısı altında oluşmuş bir sosyal yapıya sahip olmaları; dil ayrılıklarını farklılık olarak görmeden bir bütün içinde yaşamaları, Anadolu’da tek bir isim altında anılmalarının ve Çerkes adının tek bir millet gibi düşünülen genel yargısının gerekçeleri arasında gösterilmektedir. Bu durum çalışmanın, ÇerkesXabze’si denildiğinde, Çerkes kültürünü ifade ederken, Xabze kelimesinin Adigece olduğu halde; neden bir genellemeye tabii tutulabileceğinin kanıtı niteliğindedir.

### **1. Kültür, Kimlik ve Gelenek**

Kültür konusuyla ilgili teorik anlamda yapılan araştırmalar on sekizinci yüzyıldan itibaren başlamış olmakla birlikte, kültürün araştırılmaya ve tartışılmaya konu edinilmesi inanç ve düşünce sorunlarından doğmuş ve günümüze değin çeşitli platformlarda tartışılmıştır. Bireysel ve toplumsal edinimlerin bir bileşkesi şeklinde yorumlanan kültürün ne olduğu ve bugün nasıl anlaşılması gerektiğine kadar pek çok soru felsefede, antropoloji ve sosyolojide bir dizi kuramsal araştırmaya yol açmıştır (Arslantaş 106).

Erdoğan, Smith’in kültürü, kolektif yaşam tarzı, inançlar, stiller, değerler ve semboller repertuarı olarak tanımladığını belirtmektedir. Bu tanımlamaya göre belirlenmiş değerler, inançlar, yaşam tarzı ve sembollerin tamamı kültür kavramının içeriğini oluşturmaktadır. Hall, kültürün iletişim ile ilişkisini kurmaktadır. Gudykunst’un da bu konudaki fikri benzerlik taşımakta ve iletişim ile kültürün karşılıklı olarak birbirini etkilediğini düşündürmektedir. Bireylerin içine sosyalleştiği kültür, bireylerin birbirleriyle nasıl iletişimlerini etkilemektedir. Bu bakış açısına göre iletişim yolları, zamanla paylaştıkları kültürü değiştirmektedir. Kültür, bir grubun ortak sembol sisteminden geçtiğinden, kuşaktan kuşağa aktarılan öğrenilmiş ve paylaşılan davranışlar ve algıları olarak tanımlanır. Alt-kültür geniş bir sosyal yapı içinde, onları diğerlerinden ayıran kültürel ve dilsel özellikleri paylaşan insan grubudur. Farklı toplumlar, topluluklar, gruplar, sınıflar kendilerini üretme sırasında farklı ilişkiler ve anlamlandırmalar kuracağı için, kaçınılmaz olarak farklı kültürler ortaya çıkacaktır. Post modern çoğulcu kültürel yaklaşımlar, kültürü aktif bir süreç olarak tanımlarlar (132-133). Kültürün çeşitli tanımlamaları olmasına rağmen net olarak ifade edilemeyen doğası, farklı birçok kavramla iç içe bulunmaktadır. Bu kavramlardan biri olarak kimlik Weeks’in aktarımıyla daha önceden de belirtildiği gibi, insanlarla nelerinizin ortak olduğuna ve sizi başkalarından neyin farklılaştırdığına ilişkin ait olma sorunudur (85).

Aydın, kimliğin iki temel bileşeni olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki tanımlama ve tanınma, ikincisi ise aidiyettir. Bu ortak nitelikleri belirtmek aynı zamanda kimden ve neyden farklı olduğunun da belirtilmesi anlamına gelmektedir. Bu, kimliğin birleştirici ve farklılaştırıcı iki ayrı boyutu olduğunu gösterir. Özel bir grubun mensupları, sadece grubun dışındakilerle farklılıkları bakımından benzerlik

göstermektedir. Bu anlamda kimlik, kendi varlığı nedeniyle bir diğeri de ‘öteki’ olarak yaratmaktadır. Başka bir ifadeyle kimlik inşası, hem ‘ben/biz’i, hem de ben/bizden farklı olanı, bana/bize benzemeyeni ve benim/bizim de benzemediklerimi (zi) kurar. Kimlik çok boyutlu ve çeşitli bir kavram olması nedeniyle insanın hayatında birden fazla kimliğe sahip olabildiği görülür. Örneğin “erkek-kadın”, “Asyalı-Avrupalı”, “geleneksel-modern” gibi karşıtlıklarla birlikte mevcut konumu ifade edilir (122-123). Birbirlerine etki eden kavramlar olarak kültür ve kimlik ilişkisinde bu olguların nesiller arasında süreklilik duygusu, kolektif tarihte dönüm noktaları olan belli olaylar, insanların ortak hatıraları ve ortak gelecek duygusu özelliklerini oluşturduğu belirtilmelidir. Bu özelliklerden geçerek dil, mitler, değerler, hatıralar, sembollerle desteklenen ortak deneyimler, din veya gelenekler gibi bir veya birden fazla ortak özellikleri paylaşan insanlar arasında kimlik inşa edilir (Erdoğan 138).

Gelenekler, kültürün anlamın devredilme ve canlandırılma biçimi olarak kuşaklar arasında rutin taklitlere dönüşmesi nedeniyle (Assmann 26), genellikle geçmişe ait pratik ve değerlere işaret eden bir sözcük olarak kullanılmaktadır. Oysa gelenek, sadece geçmişle değil bugün ve gelecekle de ilgili bir kavram olarak insanların bugünkü ve gelecekteki hayatlarına da etki etmektedir. Gelenek kelimesi özellikle modernlikle karşıtlık içinde kullanıldığında, eski, zamanı geçmiş ya da geçmekte olan, hükmü ve değeri kalmamış bir şeyden söz edildiğini düşündürür. Geleneğin zamansal olarak geçmişe bırakılması, değişmeden kaldığı izlenimini verdiği için, bu durum modern yaşamla bir arada olamayacağı; olsa da hep sorun yaratacağı biçiminde düşünülmesine yol açar. Oysa geleneksel olarak adlandırılan tüm pratik, düzenleme ve bilgi alanlarının aslında modern olarak düşünülen uygulamalarla ne kadar iç içe yer aldığı çeşitli biçimlerde birbirini güçlendirdiği görülebilir. Burada her iki kavram ve bilgi alanı arasındaki mücadele ve hiyerarşinin nasıl oluşturulduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, başka kavramalarda olduğu gibi, geleneksel ve modern kavramları da belirli toplumsal ilişkiler ve belli anlamlar kazanarak karşıt hale gelmişlerdir (Ergur ve Gökalp 85, 91).

Geleneksel toplumlarda kimlik oluşumu, üzerinde fazla tartışılmayan bir kavramken, yeni dünyanın modern algısı çerçevesinde; hareketli, çoklu, bireysel, öz-düşümsel, değişime ve yeniliğe açık hale gelmiştir (Karaduman 2890). Sosyal bilimlerde ‘geleneksel toplumlar’, ekonomik etkinliğin tarıma dayandığı ve yüz yüze ilişkilerin ve geleneksel düşünce ve değerlerin ön planda olduğu uzmanlaşmanın daha düşük düzeyde görüldüğü, iş bölümünün esas olarak cinsiyet ve yaşa dayandırıldığı kentleşmemiş toplumlar olarak görülmektedir. Bu terim, endüstri odaklı, kentleşmemiş ve kapitalist ‘modern’ topluma karşıt bir biçimde kullanılmaktadır (Ergur ve Gökalp 91). Geleneksel bir toplumda töreler, akrabalık ilişkileri ve dinsel inanç sistemleri gibi kimliği çok belirgin bir şekilde tanımlayan ve uzun süre koruyan unsurlar bulunmaktadır. Ancak geleneksel toplumun çözülmüş olması, tüm geleneksel normların ve törelerin de yok olacağı anlamını taşımaz. Bazı geleneksel değerler ve davranışlar son derece ilginç biçimlerde modernlik ve hatta post modernlik sürecine aktarılmıştır (Şimşek 31).

Teorik olarak ifade edilmeye çalışılan kültür, kimlik ve gelenek gibi kavramların hayatın içindeki ‘yaşanan’ boyutunun tüm ayrıntılarının belirlenebilmesi

hemen hemen olanaksızdır. Bir toplumun kültürünün açıklanmasında, o kültürün sanatını, endüstrisini, eğlencesini, siyasetini, aile hayatını, eğitimini, dinini, dilini vs. incelemek gerekecektir. Ancak şu da belirtilmelidir ki, bir kültür kompleksinin gerçeğini anlayabilmek için ya da karakteri hakkında temel bir fikre sahip olabilmek üzere o kültürün tüm ayrıntılarını bilmenin gereği yoktur. Genellikle yapılan şey, o kültürün en ayırıcı, en özgün özelliğini yakalayıp buradan hareketle farklı bir kültür yapısı karşısında olunduğunun ifade edilmesidir. Kültürün gözlenen belirli bir kısmıyla, bütünü hakkında pek çok ipuçları belirlenebilir (Saran 272).

## **2. Çerkes Kimliği Hakkında**

Çerkes kimliği, Karadeniz'den Hazar Denizi' ne kadar olan Kuzey Kafkasya topraklarında yaşayan halkların ortak adı anlamında; Araplar, Avrupalılar ve Türklerce kullanılan bir terimdir. Çoğu Kuzey Kafkasya halkı kendi dilinde Çerkes adını kullanmamaktadır. Çerkes grubunu oluşturan halklar günümüzde çok çeşitli sayıda dil ve bunların lehçelerini konuşurlar. Ayrı diller konuşan Çerkes halklarını güçlü bir biçimde birleştiren ve onları önemli ölçüde üniform hale getiren unsur, ortak gelenek ve töreleri, benzer sosyal yapıları, özgün ve köklü kültürleri, bunların oluşturduğu biçimlenme ile genel anlamda kültürleridir (Bağ 15). Bu nedenle Çerkes adı, hem tarihsel kökeni hem de günümüzdeki kullanımı açısından bir dizi sorunu içinde barındıran bir terimdir. Bu kelimenin hangi anlam ve nasıl bir kapsamla kullanıldığıysa 'Çerkes etnik kimliği' üzerine yapılacak bir tartışmaya oldukça farklı boyutlar kazandırabilecek niteliktedir ve bu bağlamda üzerinde durulmasında fayda bulunmaktadır. Avrupa dillerinde Circassian, Tscherkess; Rusçada Cherkess; Arapçada Şerakesve Türkçede Çerkesveya Çerkezolarak yazılıp söylenen bu terimin kökeniyle ilgili pek çok farklı görüş bulunmaktadır. Çerkes adının kökeniyle ilgili olarak belirtilen tartışmalı durum, bugünkü kapsamı konusunda da geçerlidir. Öyle ki Çerkes adı, kimi gruplarca yalnızca Adigeler'i kastetmek üzere kullanılmaktaysa bile; çoğu zaman, bütün Kuzey Kafkasyalıları içine alan bir anlamda kullanılmaktadır (Boz 27-28).

Çerkesler Kuzey Kafkasya'nın yerli halklarından ve Rus-Kafkas savaşlarının bir sonucu olarak meydana gelen anavatanlarından sürgün edilmişlerinin ardından, dönemin Osmanlı coğrafyasında ve yoğunluklu olarak bugünkü Türkiye topraklarına yerleştirilmişlerdir. Çerkesler bugün diaspora içinde yaşayan halklar olarak, 150 yıldır, bir yandan Kafkasyalı diğer yandan da Anadolu lu olan çift kimlikli nesiller yetiştirmektedir.

### **2.1. Çerkes Kültür Anlayışı : Xabze**

Ersoy ve Kamacı'dan aktarıldığına göre Çerkes kültürü, ulusal ve köy ilişkilerinden oluşan bir içerik taşımaktadır. Kentsel üretim ilişkilerine, ulusal materyallerin değişimine, daima tüketmek üzerine kurulu kapitalist alış veriş özellikleri Çerkes kültürünün özelliklerinden değildir. Çerkes kültür yapısı içinde, kişi her türlü ihtiyacını kendisi üretmek durumundadır. Kazancını değerlendirip yatırım yapmak, malına mal eklemek gibi amaçları olmamakla birlikte; esas amacın kendisine yetebilecek üretimi yapmak olduğu bilinmektedir. Maddi değer yargıları bu kültürde pek önemli değildir. Bir Adige atasözü: "En değerli mal insanlıktır." der. Bu yaşam şeklinde güçlü olan; değer yargısı, isim ve namdır. Bu toplumda herkes tek bir birey



gibidir. Toplumda birlik duygusu oldukça yüksektir. Onların yaşam kurallarına uymayan, toplum tarafından yargılanmaktadır. Çerkesler' in kültürel dokularını ifade etmek ve kültürlerinin kurallarına dayalı anlayışlarını sergilemek maksatlı, tarihsel süreç içinde toplum tarafından oluşturulmuş ve toplum tarafından benimsenmiş gelenekler; kendi dillerindeki ifadesi ile 'Xabze' dir (130-131).

## 2. 2. Çerkes Xabzesinde Kadın

Adige dilinde 'kadın eş' anlamında kullanılan ve aynı zamanda erkeklerin eşlerine bir hitap şekli olarak da işlerliği olan 'guaşe' kelimesi: prenses, güzel ve bilge kadın anlamlarını taşımaktadır. Söz konusu kelimenin 'eş' anlamında da kullanılması toplumların özlerini oluşturan dilsel kodlamaların Xabzeye göre, kadın ve erkek ilişkisi açısından oldukça iyi niyetli bir temelde olduğunun göstergesidir.

Çerkeslerde sosyal yaşamda kadın ve erkek daima yan yana olmakla birlikte; bir arada bulunmayacakları zamanlar Xabzeye göre, kurallar çerçevesinde belirlenmektedir. Ancak bu sınırlılıklar düşünüldüğü gibi sadece 'kadın' ya da 'erkek' olmakla ilişkili değil; tamamen kendi algılayışlarındaki 'saygı' yorumlayışlarından kaynaklanmakta ve aile içinde edindikleri sıfatlara göre oluşmaktadır. Sosyal herhangi bir ortamda kadın ve erkeğin yanyana bulunmasında hiçbir sakınca görmeyen anlayışları; evli olan bir Çerkes kadının 'gelin' sıfatı ile eşinin babası konumundaki 'kayınpeder'inin yanında 'gelin' ve 'damat' olarak yan yana bulunmasını ve kadının kayınpederi ile konuşmasını 'ayıp' saymaktadır. Ayrıca gelin konumundayken Çerkes kadını, kayınpederinin yanında asla oturamamakta yalnızca ayakta durabilmektedir. Damat olarak eşinin babası karşısında oturabilmek için bir erkek, kayınpederinin ön gördüğü süreyi geçirmek durumundadır. Kayınpederinin yanında oturabilme izni alabilen bir erkek, her istediğini asla konuşmamakta ve mümkünse konuştuğu her konuyla ilgili az ve öz konuşması kendisinden beklenmektedir. Eşyle birlikte aile büyüklerinin yanında, yan yana dahi durmayan Çerkeslerin geleneksel köy evlerindeki mimari yapının bir özelliği de bu durum ile ilgilidir. Evlerinde bulunan iki ayrı giriş kapısı, eve gelen büyüklerin yanında eşlerden birinin bulunması durumunda, diğer eşin evden çıkmasına imkan tanımaktadır.

Bu durum farklı kültürlerin anlayışlarına sunulduğunda genellikle dini çerçevede yorumlanmaktadır. Bir kadının kayınpederi başta olmak üzere aynı konumda sayılabilecek diğer erkek büyüklerinin yanında vakit geçirmeyip, sesini sakınması durumu gibi, kadın ve erkek ilişkilerini temel alan uygulamalar söz konusu olduğunda Çerkesler'in temel olarak ön gördüğü tek konu 'saygı' anlayışları ile belirlenmektedir. Çünkü kültürel dokularının içinde, büyüklere karşı saygısızlık yapma ihtimali dahi, her zaman için oldukça ayıp sayılmakta ve Xabze' ye göre kesin kural ve yöntemlerle engellenmektedir. Evlilik süresince özellikle kadının ve akabinde erkeğin, tarafların büyüklerine karşı herhangi bir kırıncı söz söyleme ihtimali dahi bu toplum içerisinde kabul görmemektedir. Bu durumun dışında Çerkesler'de sosyal yaşamda kadın ve erkek daima yan yanadır. Hatta, Çerkes sosyo-kültürel değerleri ve dinin kuralları arasındaki uyumsuzluklarda genellikle Çerkes Xabze kuralları ağır basmaktadır. Örneğin Çerkesler'de 'haremlik-selamlık' kavramına hiç dikkat edilmemektedir (Bağ 15).

Evlilik söz konusu olduğunda Çerkes kültürünün üzerinde önemle durulması

gereken farklı uygulamaları mevcuttur. Anadolu’da oldukça yaygın bir gelenek olan gelinliğin üzerine kadının beline bağlanan ve kadının bekaretini görsel bir öğeyle vurgulayan ‘kırmızı kuşak’ uygulaması Çerkes kültüründe kadının cinsel hayatının ifşasını içerdiğini düşünmeleri nedeniyle, asla kullanılmamaktadır. Çerkesler cinsel anlamda mahremiyete son derece önem vermektedirler.

ÇerkesXabzesine göre bir erkeğin bir kadına el kaldırması, onunla sözlü münakaşaya girmesi ya da kavga etmesi, erkeğin toplum önündeki saygınlığına zarar verici niteliktedir. Kadına yönelik şiddetin toplumsal olarak hoş karşılanmaması, kadının şiddete maruz kalmaması açısından oldukça önemli bir olguyken; kadın ile erkeğin toplumsal anlamda güçlü ve güçsüz olarak kodlandığı görülmekte ve güçlülerin güçsüz olanlara yönelik her zaman daha dikkatli olması gerektiğini savunan bir düşünce sistemi karşımıza çıkmaktadır.

Geleneksel toplumsal yapı Çerkesler’in ortak bir atadan geldiğine inanan ve aynı soyadı taşıyan ailelerin soy topluluklarıyla oluşturulur. Aynı soydan olan herkes birbirini yakın akraba sayar ve aralarında kesin evlenme yasağı uygulanır. Evlenme yasağı anne ya da baba tarafının tüm akrabaları için de geçerlidir(Papşu 109). Soyadı uygulaması, isimlerinin önünde söylenmek sureti ile kadın ve erkeğe sunulan oldukça eski bir uygulamadır. Soyadlarını fazlasıyla önemseyen Çerkes kadınları, yaşadıkları ülkelerdeki devletlerin kanunları ile belirlenip; sonuçlarını kadın lehine değiştirmekte güçlük çektiği ‘erkek eş’ egemenliğindeki soyadını kullanma zorunluluğundan uzaktadır. Kimin, hangi aileye mensup olduğunu ifade etmede kullandıkları soyadları;kadını, babasının ait olduğu aileye mensup kabul etmektedir. Soyadı, kadının evliliği nedeniyle değiştirmek zorunda kalmadığı ve yaşamının sonuna kadar aynı şekilde anılmasına imkan tanıyan;Xabze ile korunma altına alınmış önemli bir kültürel uygulamadır. Burada, kadının, baba dahi olsa her şartta bir erkeğin soyuna mensup edilmesinin kabullenici yazgısının ‘erkek eş’ söz konusu olduğunda bu duruma razı olunmayışı ve kadının, eşi karşısında, kendi aile adını her daim koruma gayreti bulunmaktadır.

Bununla beraber kadının doğumunda verilen mevcut isminin evlendikten sonra eşinin ailesi ve akrabaları tarafından mevcut haliyle söylenmesinin ayıp sayıldığı görülmektedir. Erkek eşin ailesi, gelinin mevcut ismi ile kendisine seslenilmesini, gelinlerine yönelik olarak bir saygısızlık gibi düşünmekte ve mutlaka gelinin methine degecek bir özelliğinin ön plana çıkarılması suretiyle farklı bir isimle çağırılmasını uygun görmektedir.

Xabze’ye göre, herhangi bir kişi, bir kimsenin ya da bir topluluğun bulunduğu yere gelmesi halinde, o kişi ya da topluluk saygı gereği ayağa kalkarak, gelen kişiyi karşılamak zorundadır. Bu ayağa kalkarak gelen kişiyi selamlama uygulaması, gelen kişinin her kim olursa olsun, saygınlığının korunması adına yapılmaktadır. Gelen kişinin kadın, erkek, yaşça küçük ya da yaşça büyük olması kuralın uygulamasını asla engellememektedir. Kadının bu uygulamadan bağımsız düşünülmediği ve temelde insani varlığına duyulan saygının herhangi bir üstünlüğe bağlı kalmaksızın geliştirilmiş ve oturan kişilerce ‘ayağa kalkarak’ gösterilen saygıdan mahrum bırakılmadığı gözlemlenmektedir.

Çerkes kadınları, misafir ağırlama konusunda son derece özentilidir ve gelen

misafiri, her kim olursa olsun, aynı nezaket ve hizmet anlayışıyla karşılamak durumdadırlar. Misafir sıfatıyla gelen kişilerden, yaşça en büyük olan erkek kişi, misafir olarak ağırlanmalarıyla ilgili yapılan her bir organizasyonun yöneticisi olan kadını yanına çağırarak; kendisi de ayağa kalkıp konuşması suretiyle; kendilerine yapılan ikramlar, gösterilen güler yüz ve saygılarının bir karşılığı olarak mutlaka övgü dolu sözlerle kadına teşekkür etmektedir. Xabze'ye göre, aksi durum hoş karşılanmamakta ve kadın emeğinin karşılığını erkeğin onurlandırması beklenmektedir.

Çerkes halk danslarında kadın ve erkek daima birlikte dans etmektedir. Mahalli eğlencelerde geleneksel danslarını ederlerken; müzik ritmi, kadın ya da erkeği daha ön planda tutarak birini diğerine karşı farklılaştırmamaktadır. Çerkesler, eğlencelerini organize etmekten sorumlu bir kadın ve bir erkek yöneticinin eşliğinde; benzer hareketlerle eğlenmektedirler. Oysa, profesyonel olarak hazırlanıp, izleyici beğenisine koreografik bir şekilde sunulan dans gösterilerinde kimi zaman görülmektedir ki, hareketli ritimlerde erkek daha ön plandayken; müziğin daha sakin ritmi, daha duygusal tonu kadını önde tutmaktadır.

Çerkes toplumlarında kadın ve erkek ilişkilerinin önemli bir boyutunu oluşturan 'kaşenlik' adıyla bireyler, evlilik öncesindeki eş seçimlerini kolaylaştırıcı bir uygulamadan geçmektedirler. Birbirinden hoşlanan kadın ve erkeğin arasındaki arkadaşlık ilişkisi olarak özetlenebilecek 'kaşen' adıyla; kadın ve erkek buldukları ortamlarda özgürce sohbet etmekte, geleneksel oyunları ile eğlenmekte ve herhangi bir ciddiyet ya da yanlış anlaşılma içermeksizin birbirleriyle 'kaşen' olabilmektedirler. Bir kadın ya da erkeğin evleninceye kadar çok sayıda kaşeni olabilmekte, çok fazla kişiyle tanışmasına imkan verilmekte, eğlenerek kendilerine uygun bir eş seçinceye kadar bu ortamlarda bulunmasında herhangi bir sakınca görülmemektedir. Bu durum aynı aileden, aynı sülaleden, arkadaş çevresinden olmaması şartıyla, yeni tanışılan kişilerce uygulanabilir. Birbirlerine 'kaşen' olan kadın ve erkek; evlenme kararı alırlarsa, ilişkilerini toplum önünde yaşamaktan kaçınmak zorundadırlar. Bu evlilik kararı ve öncesindeki kaşen olma durumu ile birbirlerini tanımaya çalışan kadın ve erkek, sürecin sonunda illaki evlenmek zorunda değillerdir. Eğer bir engel söz konusuysa, taraflar bu durumdan rahatlıkla vazgeçebilirler. Bu konunun toplum önünde tarafları zor durumda bırakacak herhangi bir zorunluluk ya da yaptırımı yoktur. Xabze'ye göre evlilik oldukça kutsal sayıldığından, herhangi bir biçimde aceleye getirilecek bir yönü bulunmamakta ve mümkün olduğunca ileri yaşlarda kesin bir evlilik kararıyla sonuçlandırılmaktadır. Evlendikten sonra eşlerin birbirlerinden ayrılmalarını çok doğru bulmayan kültürel yapıları, evlenmeden önce bu kararın çok iyi verilmesi yönünde kadın ve erkeğe gerekli zaman, koşul ve imkanı sağlamaktadır.

## SONUÇ

Her kültür, o kültüre ait olan bireylerin nasıl yaşadığı ve dünyaya bakış açılarıyla ilgili çeşitli bilgileri içermektedir. Toplumların birbirlerini anlayabilmesinin kültürel konular hakkında bilgi sahibi olunmasıyla mümkün olduğu düşünülmektedir. Her kültürün doğru ya da yanlışlığı tartışılabilen yönlerinin bulunabileceği bilinciyle konuya yaklaşıldığında; bu değerlendirmenin 'kim'e ya da 'ne'ye göre

yapılabileceği konusunda net bir sınır belirlenemeyecektir. İnsanlar, kendi algıları çerçevesinde yaşamlarını anlamlandırdıkları için kendi yaşayış tarzlarından memnun olup olmama hakkını, yine kendi yaşam alanlarında bulundurmaktadırlar. Çerkesler örneğinde incelemeye alınan bu araştırmada verilen örnekler mevcut koşullar gereği sınırlı tutularak sunulmuştur. Ancak araştırma süresince edinilen bilgilerin bütününe göre, ÇerkesXabze'si, sosyal hayatın aktörleri olarak kadın ve erkeği aynı sorumluluklara tabi tutmakta ve herhangi bir üstünlük ya da öncelik verme durumu söz konusu olduğunda 'yaş' faktörüne dikkat etmek suretiyle 'yaşça büyük olan'ı daha saygın bir konumda değerlendirmektedir. Bu anlamda cinsiyet önemli değildir. Çerkes kadını erkek karşısında ezik bir duruş sergilemezken; erkeklere yönelik bir saygısızlığın içinde de bulunamaz. Çerkesler'in kültürel birikimlerinin 'saygı' anlayışıyla anlam kazandığı görülmektedir. Kurallar, kadın ve erkeğe eşit oranda sorumluluk yüklediğinden, kadın ve erkeğin birbirlerine saygı duymave bunu Xabze' nin kurallarına göre insani bir çerçevede sağlama yükümlülükleri vardır.

## **KAYNAKÇA**

- Arslantaş, Halis Adnan. Kültür- Kişilik ve Kimlik. Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları, 2008.
- Assmann, Jan. Kültürel Bellek. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- Aydın, Suavi. Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği. İstanbul: Öteki, 1998.
- Bağ, Yaşar. Çerkeslerin Dünü Bugünü. Ankara: Kafkas Derneği, 2001.
- Boz, Erdoğan. Çerkes Etnik Kimliğinin İnşasında Akrabalık, Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü: 2010.
- Erdoğan, İrfan. İletişimi Anlamak. Ankara: Erk, 2002.
- Ergur, Ali., ve Gökalp, Emre, ed. Kültür Sosyolojisi. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi, 2011.
- Ersoy, Hayri ve Kamacı, Aysun. Çerkes Tarihi. Ankara: Tüzm zamanlar, 1992.
- Karaduman, Sibel. ModernizmdenPostmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü. İstanbul: Yaşar Üniversitesi, 2010.
- Mcquail, Denis ve WindahlSven. İletişim Modelleri. Çev. Konca Yumlu. Ankara: İmge, 2005.
- Papşu Murat, " Abhazya: Canlar Ülkesi". Atlas Mart 2004: 90-130.
- Saran, Nephân. Antropoloji. İstanbul: İnkilap, 1989.
- Serbes, Nahit. Xabze. Ankara: Phoenix, 2012.
- Şimşek, Sefa. "Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri. " Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 3. 3 (2002):29-39.
- Weeks, Jeffrey. "Farklılığın Değeri", Kimlik. Çev. İrem Sağlamer. İstanbul:Sarmal, 1998.

## **ÇERKES XABZESİNDE KADIN: GELENEKSEL ANLAYIŞTAN MODERN ÇAĞA BİR ÇÖZÜM ÖNERİSİ**

**Tuğba DEMİR**

### **ÖZET**

İnsanların duygu ve düşüncelerinin belirli semboller aracılığı ile birbirlerine aktarılması süreci olarak tanımlanan iletişim için öncelikle söz konusu aktarımın içeriğini oluşturacak bilginin -ne- olduğunun tanımlanması gerekmektedir. Bu tanımlama aynı zamanda o

bilginin anlamlandırılması suretiyle ifade edilmesine imkan tanıyan bir kodlama aracı olarak kelimelerin önemini artırmaktadır. İnsanın doğa ile etkileşiminin en önemli anlamlandırıcısı olarak kültür olgusu, önemli bir gösterge olarak bu sürecinin tanımlama ve anlamlandırma evresine etki etmektedir. İnsanlar mevcut fizyolojik, biyolojik ve genetik bir takım farklılıkların göz önünde bulundurulması insan türünün birini kadın, birini erkek olarak sembolleştirmeye ifade etmek adına mecburdur. İnsanın toplumsallaşmasının sonucu olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen kültür olgusunun kadın ve erkeğe yüklediği anlamlar çeşitlilik göstermektedir. Bu nedenle iletişim sürecinin işlevliğini artıran her türlü kodlama aynı zamanda bir şeyi, diğerine karşı olarak yeniden yaratmaktadır.

İnsan topluluklarının yaşamsal deneyimlerinin kendi kültürlerini oluşturması sayesinde kültür, bir toplumu diğer topluluklardan ayırt edilebilen özgün bir noktaya taşımaktadır. Bu çalışma Çerkes toplumu üzerindeki yaşamsal tecrübeleri, kadının konumlandırılması özelinde nitel araştırma desenlerinden kültür analizi yöntemi ile ele alarak; Çerkes sözlü kültüründeki deneyimlerin tespit edilmesi ve yazıya aktarılması açısından önem taşımaktadır. Kültürün doğası gereği standardize edilmiş veri toplama araçlarıyla ölçülebilmesi çalışmanın ayrıca gözlem, görüşme ve röportaj gibi çeşitli yöntemlerle de desteklenmesini gerekli kılmıştır. Çalışma, kültür çerçevesinde kadının konumlandırılmasına yönelik bir içerikten oluşmakla birlikte; Çerkes Kültürü anlamına gelen -Xabze- ye göre kadının ne şekilde konumlandırıldığı sorunsalı ile çerçevelendirilmekte ve elde edilen sonuçların geleneksel düzen üzerinden modern çağa bir yaşam önerisi sunma amacını taşımaktadır.

*Anahtar Kelimeler: Kültür, Kimlik, Çerkes Kültürü, Gelenekler, Kadın*

## **THE STATUS OF WOMAN IN CIRCASSIAN KHABZE: A SUGGESTION FOR SOLUTION FROM TRADITIONAL CONCEPT TO MODERN ERA**

**Tuğba Demir\***

### **Summary**

As life experiences of human communities create their own culture, culture moves a society to an original point where it can be distinguished from other communities. This study deals with life experiences related to Circassian community using a method of cultural analysis by positioning women in a qualitative research pattern. It also emphasizes the determination of the experience in Circassian oral culture and transforming it into written form. Because of the fact that culture cannot be evaluated with standardized data collection tools due to the nature of it, this study had to be supported by several methods such as observations, interviews and meetings. Although this study consisting of a content based on positioning of woman in the context of culture, according to Xhabze, which means Circassian culture, the question of the woman is framed with the concept of how she is positioned and the results obtained are aimed to offer a lifestyle for the modern age through the traditional order.

*Keywords: Culture, Identity, Circassian Culture, Traditions, Woman.*

## FƏAL QADIN KİMLİYİ (SƏFƏVİLƏR DÖNƏMİNİN GÜNÜMÜZƏ TƏSİRİ)

**Zivər Hüseynli**

Müasir dövrümüzdə Azərbaycan qadınlarının bütün sahələrdə geniş fəaliyyəti vardır. Bu fəaliyyətlər istər ölkə daxilində, istərsə də sərhədlərimizdən kənar da davam edir. Bu gün siyasi arena, iqtisadi, ictimai, mədəni, hətta hərbi sahədə fəaliyyət göstərən qadınlarımız vardır. Siyasi arenada müxtəlif dövlət məmurları, millət vəkili, idarəçilik işləri, siyasi partiya rəhbərləri, qeyri-hökumət təşkilatları və digər yerlərdə çalışan xanımlar az deyil. İqtisadi sahəyə baxdıqda, yenə də dövlət və özəl sektorlarda böyük işlər görən, xeyriyyəçi, şirkət sahibləri, bir sözlə iqtisadi inkişaf yolunda çalışan xanımlarımızın olduğunu görürük. Hərbi sahədə, ordu məmurları arasında müxtəlif hərbi rütbələrə layiq görülmüş qadınlar, hətta 22 ildən bəri erməni təcavüzü nəticəsində vətənimizin düşməndən qorunması yolunda öz canlarından keçmiş şəhid ana və bacılarımız vardır.

Müasir dövr qadınlarımızın fəaliyyəti daha çox mədəni, elmi və ictimai sahədədir. Bu gün musiqi, kino, şeir, rəssamlıq və s. kimi mədəni sahələrdə, elmin müxtəlif sahələrində ad qazanmış yüzlərlə tənqid edilmiş Azərbaycan qadını vardır. Elmlə məşğul olan qadınlarımız elm dünyasına verdikləri töhfələrlə ölkəmizi dünyaya tanıtmışlardır.

Azərbaycan qadının bugünkü hərtərəfli inkişafı, bu günün mövcud şəraitindən daha çox tariximizə dayanır. Bu fəaliyyət, bu uğur bizə keçmişdən qalmış irs, keçmişdən qalmış bir ənənədir. Azərbaycan qadını sadəcə müasir dövürdə deyil, son yüz ildə deyil, tarixən fəal olmuş və bu ənənəsini bu gün də davam etməkdədir.

Azərbaycan qadınlarının fəallığının borclu olduğu tarixi keçmişimizə nəzər salmaqla bugünkü kimliyimizin necə formalaşdığına şahidi oluruq. Fəal qadın kimliyimizin əsas qaynağı, Orta əsr tariximiz, Səfəvilər dövrünə dayanır. Tariximizin ən parlaq dönmindən biri olan Səfəvilər dövrü, siyasi, iqtisadi, hərbi və ictimai baxımdan çox inkişaf etmiş bir dönmə olmuş və bu inkişafda qadınların da rolu çox olmuşdur.

Ümumilikdə Azərbaycan qadını həmşə öz sədaqəti, bacarığı, cəsarəti, vətənpərvərliyi və uzaqgörənliyi ilə öz ailəsinə və cəmiyyətinə dəstək olmuş və bir çox tarixi hadisələrdə əsas rol oynamışdır. Eramızdan əvvəlki əsrlərdən bugünümüzdək tariximizdə iz qoyan, Əhmənilər pədasahı Kirlə mübarizə aparmış Tomris, Bərdə hökumdarı Nüşabə, Şərqdə diplomat qadın kimi tanınan, Uzun Həsənin anası Sara Xatun və s. bunlar kimi qadınlarımız olmuş və tariximizin səhifələrində öz şərəfli adlarını qeyd etmişdirlər.

Azərbaycanın dövlətçilik tarixində ən əsas dövnlərdən biri olan Səfəvilər dövründə də tanınmış qadın şəxsiyyətlər çox olmuşdur. Həmin dövndə də qadınlar siyasi, ictimai, mədəni və s. kimi müxtəlif sahələrdə geniş fəaliyyət göstərmişdirlər.

Siyasi arenada qadınlar ilk olaraq, böyük xanədanların ittifaqında əsas rol oynayırdılar. Bir hakim ailədən olan qızın digər hakim və ya tanınmış ailədən biri ilə evlənməsi tarixdə bir çox müharibələrə son qoymuş və ya dövlətlər və xanədanlar

arasında daha sıx dostluq əlaqələri və ittifaq yaratmağa səbəb olmuşdur. Səfəvilər silsiləsinin hakimiyyətə gəlişindən öncəki tarixidə də belə evliliklər baş vermişdir. Belə ki, bu sülalə böyük və tanınmış ailə olmaları ilə yanaşı, bir dövlətin hakim ailəsi ilə bağlıqları məhz qadın üzərindən olmuşdur. Buna misal olaraq Ağqoyunlular dövlərinin başçısı Uzun Həsənin bacısı Xədicə sultanın Şeyx Sədrəddinin nəvəsi, Şeyx Cüneydlə evliliyini göstərə bilərik. Bundan başqa Həlīmə xanım kimi tanınan Aləmşəh bəyim Şeyx Cüneydin oğlu Soltan Heydərlə evləmişdir və Şah İsmayıl həmin evliliyin bəhrəsidir.<sup>1</sup>

Qeyd etdiyimiz kimi qadınlar öz siyasi fəaliyyətlərini Səfəvilər dövründə daha geniş şəkildə nümayiş etmişdirlər. Həmin dövəmdə Azərbaycan-Türk qadınları dövlətin siyasi məsələlərində birbaşa və ya dolay yolla müdaxilə edir, öz dövəmlərinin yüksək rütbəli şəxslərinə bəzi qərarlarında təsir göstərirdilər. Bunlardan biri Şah İsmayılın həyat yoldaşı Taclı bəyimdir. Şah İsmayıl dövlətin bəzi ictimai və siyasi məsələlərində onunla məsləhətləşir və bəzi qərarlarını dəyərləndirirdi. O, sarayda qazandığı siyasi etibarına görə Şah İsmayıl vəfat etdikdən sonra onun oğlu Təhmasib hakimiyyətə gətirdi. Lakin Şah Təhmasib taxta oturduqdan bir müddət sonra Taclı bəyimdən üz döndərdi və o, incikliklə dünyadan köçdü.<sup>2</sup>

Taclı bəyimin siyasi fəaliyyətlərindən biri 1535-ci (941 h.) ildə ölkənin qərb cəbhəsinə hücum etmiş Osmanlı sədri-əzəmi İbrahim paşaya sülh məzmunlu məktub göndərməsidir.<sup>3</sup>

Şah İsmayılın kiçik qızı Şahzadə Soltanım adı ilə tanınan Məhin banu dövrünün siyasi məsələlərinə müdaxilə edən qadınlardan biri olmuşdur. Öz ağılı, zirəkliyi, fəziləti ilə məşhur olan bu xanım Şah Təhmasibin doğma bacısı idi və buna görə şahın ona sonsuz güvəni vardı. Şah onu “Mələkeyi-zaman” və “Banuye-dövrən” adlandırmışdı və bir çox işlərdə, o cümlədən iqtisadi və ticari məsələlərdə onunun nəzərini soruşurdu.<sup>4</sup> Şahzadə Soltanım boş vaxtlarını mütaliə etməyə, elm öyrənməyə sərf edirdi. O, dövrünün bir çox tanınmış alimlərindən dərs almışdı.<sup>5</sup>

Şahzadə Soltanım onun dövründə baş verən Osmanlı-Səfəvi müharibəsi zamanı Osmanlı padşahı Soltan Süleymanın arvadı Xürrəm Soltan və Rüstəm paşa ilə iki ölkə arasında sülhün davamı və siyasi əlaqələrin yaxşılaşdırılması istiqamətində rəsmi yazışmalar aparmışdı.<sup>6</sup>

1562 m. (969 h.) tarixində şahın həmişə yanında olan dəyərli bacısı Şahzadə Soltanım 44 yaşında vəfat etdi. (d. 1519m.) Bu hadisədən sadəcə şah deyil, bütün xalq kədərlənmişdi, çünki Şahzadə Soltanımın çox xeyriyyə işləri var idi. Onun dəfn mərasimində şah və ordunun yüksək rütbəli şəxsləri iştirak etdilər.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> İskəndərbəy Münşi, c. 1. s. 19

<sup>2</sup> Qumi, Qazi Əhməd, c. 1. s. 155/ Fəsayi, Həsən ibn Həsən. c. 1. s. 396/ Bastani Parizi Məhəmmədibrahim. s. 35

<sup>3</sup> Qumi, Qazi Əhməd, c. 1. s. 242

<sup>4</sup> Lambton, Ann. s. 281/ Nəvayi, Əbdülhüseyn, Şah Təhmasib Səfəvi. S. 16-17/ Şirazi, Əbdibəy. S. 224/ Tonəvi, Qazi Əhməd və Qəzvini, Asəfxan. C. 8 s. 5685

<sup>5</sup> Qumi, Qazi Əhməd, c. 1. S. 430

<sup>6</sup> Xurşah ibn Qubad Əl-Hüseyni. S. 179

<sup>7</sup> Qumi, Qazi Əhməd, c. 1. s. 428 / Budaq Münşi, Qəzvini. S. 220/ Tonəvi, Qazi Əhməd və Qəzvini, Asəfxan. C. 8. s. 5771

Dövrün digər fəal qadını 1548-1578-ci illərdə hakimiyyəti ələ keçirmiş Şah Tahmasibin qızı, II İsmayılın bacısı Pərixan xanımdır. Şah Təhmasib qızının zirəkliyi və bacarığını qiymətləndirdiyinə görə öz sevimli qızını qardaşı oğlu Bədiuzzamanla evləndirib, kürəkənini Sistan hakimiyyətinə təyin etdi. Lakin biliməyən səbəblər görə Pərixan xanım ömrünün sonunadək atasının yanında qaldı və heç vaxt Sistana getmədi.

Şah Təhmasib vəfat etdikdən sonra, şahın daha yaxın naibi kimi onun işlərində yanında olan oğlu Heydər Mirzə etdiyi xidmətlər və Qızılbaş əmirlərinin dəstəyi 1577 m. (984 h.) ilində ilə özünü şah elan etdi. Onun üçün ən böyük təhlükə sarayda qüdrət sahibi olan, ögəy bacısı Pərixan xanım idi.

Pərixan İsmayıl mirzəni şah taxına layiq gördüyü üçün hiyləgərlik edib Heydər mirzənin yanına getdi və müxalifət etdiyi üçün onun ayaqlarına düşüb üzr istədi və şahzadənin anasına baxıb dedi ki, şahid ol, mən şahın ayağını öpən ilk insan oldum. Pərixan onu inandırmaq üçün Qurana and içdi və buna görə Heydər mirzə ona inandı. Pərixan bu vəziyyəti dayısı Şamxala çatdırdı və onlar İsmayıl mirzənin tərəfdarı olan tayfa başçıları ilə birlikdə plan hazırlayıb Heydər mirzəni qətlə yetirdilər.<sup>1</sup>

Əslində isə Şah Təhmasib oğlu İsmayılı zindanda saxlayır, Heydər mirzənin şah olması üçün vəsiyyət yazmışdı. Digər tərəfdən Heydər mirzənin anası Soltanzadə xanım da oğunun hakimiyyətə gəlməsinə çalışırdı, lakin Pərixan buna yol vermədi. Nəhayət Pərixan xanım İsmayılı zindandan çıxarıb şahlıq taxtına oturtdu, bu yolla özü hakimiyyəti ələ aldı və dövlət işlərini tək başına idarə etməyə başladı. Atıq dövlətin bir çox əmirləri və yüksək rütbəli şəxsləri ona tabe olmuşdular. Pərixan xanımın vaxtında hətta onun tərəfdarı olan Qızılbaş əmirlərindən ibarət ağsaqqallar şurası təşkil edilmişdi. Pərixan xanım əslində dayısı Şamxal sultanın köməyi ilə bu istəklərinə nail ola bilmişdi.

Pərixan xanım zənn edirdi ki, II Şah İsmayıl taxta oturduqdan sonra ona vəfadar qalacaq. Lakin, bu belə olmadı, bir tərəfdən Şah İsmayılın özünün ona olan sevgisizliyi, digər tərəfdən isə bəzi Qızılbaş əmirlərinin -qadınların dövlət işinə müdaxiləsinə- müxalifət etməsi ilə o, daha çox şahın gözündən düşməyə başladı. Şah, Pərixan xanımın ən yaxın silahdaşı olan Hüseynqulu xanı saraydan uzaqlaşdırmaqla bacısının qüdrətini azaltdı və bu yolla onun dövlət işlərinə müdaxiləsinin qarşısını aldı. Bir müddət sonra isə var-dövlətini müsadirə edib, əmirlərə onun fərmanlarına boyun əyməməyi əmr etdi. İsmayılın bu işləri və digər şahzadələri qətlə yetirməsi Pərixan xanımın qəzəbinə səbəb oldu və nəhayət şahı zəhrələyib öldürməsi ilə nəticələndi. İsmayılın vəfatından sonra Pərixan xanım yenə hakimiyyəti öz əlinə almaq istədi, lakin Qızılbaş əmirləri buna mane oldular və Şah Təhmasibin böyük oğlu və qanuni canişini Məhəmməd Mirzəni hakimiyyətə gətirməyi qərara aldılar. Məhəmməd mirzə kor və bacarıqsız olduğu üçün Qızılbaş əmirləri istədiklərini həyata keçirmək üçün onu şahlıq taxtına oturtmaqda çox ısrarı idilər və buna nail oldular.

Pərixan xanımın siyasi nüfuzu bir tərəfdən yuxarıda göstərilən səbəblər, digər tərəfdən isə özündən güclü qadın rəqibin fəaliyyətinə görə çox davam etmədi. Həmin

---

<sup>1</sup>Münşi, İskəndər bəy, c. 1. s. 192 / Bastani Parizi Məhəmmədibrahim. s. 515/ Qumi, Qazi Əhməd. c. 2. s. 605.



rəqib Məhəmməd mirzənin həyat yoldaşı Xeyrünnisə xanım idi. Belə ki, Məhəmməd mirzənin atasının göstərişi ilə evləndiyi həyat yoldaşı Xeyrünnisə ya Mah Şərəfün-nisa bəyim sarayda qüdrəti ələ alırdı. Əslən Mərəşi seyyidlərindən və Mazandaran valisi Mir Abdullah xan Mərəşinin<sup>1</sup> qızı olan Xeyrünnisə bəyim ərinin xəstəliyinə görə əyalət işlərini özü idarə edir, ölkə böyükləri ilə özü rəsmi görüşmələr və rəsmi yazışmalar aparırdı. O, 1571 m. (978 h.) ilində Abbas mirzənin dünyaya gətirdi.

II Şah İsmayıl vəfat edəndən sonra Pərixan xanımla Xeyrünnisə bəyimin iqtidar müharibəsi başlandı. Belə ki, Pərixan xanım vəfat etmiş şahın körpə oğlu Şah Şücanı taxta çıxarıb bu yolla öz iqtidarına davam etmək fikrində idi. Lakin Şirazda olan Məhəmməd Xudabəndə, onun siyasətçi həyat yoldaşı Xeyrünnisə və onun tərəfdarları buna mane oldular.

Onlar Şirazdan Qəzvinə gəldikləri zaman yol boyu keçdikləri İsfahan, Kaşan və Qum şəhərlərində xalq tərəfindən yüksək qarşılandılar, Qum şəhərində II İsmayılın ölümünə yas tutan anası Validə Soltanımı götürüb Qəzvin şəhərində gəldilər. Şahın gəlişi münasibəti ilə xalq dəstə-dəstə pişvaza çıxdılar və Qızılbaş əmirləri də öz övladları ilə birlikdə Pərixan xanımla tərək edib Məhəmməd Mirzəni qarşılamaqla onun tərəfinə keçdilər. Beləliklə, 1578-ci il 13 fevralda Məhəmməd Mirzə Xudabəndə müqavimətsiz Qəzvinə taxtda oturdu. Məhəmməd Xudabəndə (1578-1587) ilk növbədə şahın düşmənlərini saraydan uzaqlaşdırdı. Şah, Pərixan xanımın lələsi olmuş Xəlilxan Əfşara hökm verdi ki, Pərixan xanım onun evində qalsın. Pərixan xanımla Xəlil xanın evinə gətirdikdən sonra həmin gecə əvvəlcə dayısı Şamxalı, sonra isə özünü qətlə yetirdilər. Onun 10 min tümən dəyərində var-dövlətini Lələ Xəlil xan Əfşara verdilər. Fevralın 17-də Pərixan xanımla 30 yaşında ikən qətlə yetirildi. Həmin vaxt II Şah İsmayılın bir yaşına çatmamış oğlu Şah Şücanı və Pərixan xanımın dəstəyi olan Vəli soltan Qalxançioğlunu da həlak etdilər.<sup>2</sup>

Bu hadisələrdən sonra Xeyrünnisə bəyim heç bir rəqibi olmadan iqtidarı öz əlinə aldı. Onun icazəsi olmadan heç bir qərar qəbul edilmirdi. O, Divani-alinin vəkili məqamına yüksəldi, iş o həddə çatmışdı ki, şahın verdiyi qərarlarda vəzirin imzasından əvvəl onun imzası alınır. O, Xacə Şücaəddin Şirazi və onun bacısı Xanican xanımla özü və şahın yanında hörmət qazandıqları üçün vəzirlik vəzifəsinə təyin etdi və vəkillik möhürünü onlara həvalə etdi. Xeyrünnisə bəyim bunlardan başqa bir çox tərəfdarlarını yüksək vəzifələrə təyin etdi.<sup>3</sup>

Xeyrünnisə bəyim həmçinin o dövrün dövlət işlərində fəal olan, II Şah İsmayılın vəziri Süleyman Cabirini Sədəzəm elan edib ona "Etimadüs-səltənə" ləqəbi verdi. Beləliklə bu Sədrəzəmdən aldığı siyasi güclə Xeyrünnisə bəyim öz iqtidarına davam etdi.

<sup>1</sup> [Mir Büzürgün] şərəfli əsl-nəsəbi Seyid Əli əl-Mərəşiyə bağlanır və həmin səbəbdən bu sülalənin seyyidlərini «Mərəşi» adlandırırlar. O cənab [Seyid Əli əl-Mərəşi] də öz növbəsində, «Tarix-i cahanara»da qeyd olunduğu kimi, səcdə edənlərin imamı və ariflərin qibləsi olan Həzrət İmam Zeynalabidin - ona salam olsun - nəvə-nəticələrindəndir". Mazandaran valisinin qızı ilə Məhəmməd Xudabəndənin vlliliyi siyasi xarakter daşıyır və Səfəvilərdən də əvvəl Mazandaran bölgəsində fəaliyyətdə olan böyük xanədanla Səfəvi xanədanının birləşməsi və güclənməsi məqsədi daşıyırdı.

<sup>2</sup> İskəndər bəy Münşi, Türkman, c. 1. s. 224-226

<sup>3</sup> İskəndər bəy Münşi, Türkman, c. 1. s. 226

Əslində Pərixan xanıma və onun dayısı Şamxala etimad etməyən vəzir Süleyman Pərixan xanımı aldadıb, Şah Məhəmməd Xudabəndə Şirazdan Qəzvinə gələrkən düşmənlərin onunla Pərixan xanımın arasını vurmaması bəhanəsi ilə Şiraza yollandı. Orada Xeyrünnisə bəyimin daha güclü olduğunu gördükdə Qəzvində Pərixan xanımın iqtidarı məsələsini və Qızılbaş əmirlərinin onu dəstəklədiyini onlara çatdırdı. Vəzir Süleyman bu yolla Xeyrünnisənin hörmətini qazandı və Xeyrünnisə bəyim tərəfindən Sədrəzəm seçildi.<sup>1</sup>

Xeyrünnisə bəyim Şah Məhəmməd Xudabəndənin həyat yoldaşı, naibüssəltənə- vəliəhd seçilmiş Həmzə mirzənin\* anası olduğu üçün ölkənin idarəsini rəsmən ələ almış və onun razılığı olmadan heç bir qərar qəbul edilmirdi. Lakin Qızılbaş əmirləri Xeyrünnisə bəyimin özbaşnalığından narazı olduqları üçün şaha müraciət edib onun qarşısını almağı istədilər. Xeyrünnisə bəyim, dörd şahzadənin anası olduğu və qüdrəti ələ aldığı üçün heç nədən çəkinmədiyini və onu öldürdükləri təqdirdə oğlanlarının onun intiqam alacağını bildirdi.

Lakin Qızılbaş əmirləri buna məhl qoymayıb 26 iyun 1579-cu il tarixində saraya hücum çəkib Xeyrünnisə bəyimi hər kəsin gözü qarşısında boğdular.<sup>2</sup>

Sonradan Abbas Mirzə şahlıq taxtına oturduqda anasının intiqamını aldı.<sup>3</sup>

Dövrün digər nüfuzlu qadınlarından biri, I Şah Abbasın bibisi və onu böyüdüb, tərbiyə edən Zeynəb bəyim olmuşdur. O, Şah Abbasın gənclik illərində həqiqi hökmran və ordunun həqiq komandanı kimi şahın yanında olmuş, ölkəyə hücum edən Osmanlılara qarşı böyük müharibələrin aparılmasında Şah Abbasa dəstək olmuşdur. Şah onu özünün ən yaxını, müşaviri və səltənət işlərinin müşaviri olaraq seçmişdi.

Məhəmməd Xudabəndə zamanından şah hərəmxanasının böyüğü olan Zeynəb bəyim Şah Abbas zamanında bütün Səfəvi şahzadələrinə böyüklük edir və şah hərəmsərəsı onun əmri ilə idarə olunurdu.<sup>4</sup> Zeynəb bəyim ölkə və ordu müşavirələrində iştirak edir, dövlətin verdiyi müharibə və sülh qərarlarında onun da rəyi alınır. Hətta şah 1607-ci ildə ordusu Osmanlı ordusundan zəif olduğu üçün müqavimət etmək istəmədiyində Zeynəb bəyim ona cəsarət verib, döyüşə təşviq etmişdi və məhz həmin döyüş Səfəvi ordusunun qələbəsi ilə nəticələnmişdi. Zeynəb bəyim saray qadınları arasında yeganə xanım idi ki, şahın rəsmi məclislərində iştirak edirdi.<sup>5</sup>

Zeynəb bəyim Şah Abbasın vəfatından sonra 1632-ci ilə qədər sarayda möhtərəm xanım idi, lakin Şah Səfi hakimiyyətə gəldikdən sonra onu dövlət işlərindən uzaqlaşdırdı. 1642-ci ildə Zeynəb bəyim vəfat etdi.<sup>6</sup>

Şah Abbasın lələsi, tərbiyəçisi və ona çox yaxın olan, Səfəvi sərdarlarından Əliquluxan Şamlının həyat yoldaşı Canağa xanım dövrün digər bir fəal qadını olmuşdur. Böyüklər şaha öz peyğamlarını çatdırmaq üçün ondan kömək alırdılar.<sup>7</sup> Bu xanım

<sup>1</sup> İskəndər bəy Münşi, Türkmən, c. 1. s. 223-224

\* Həmzə mirzə Osmanlılar üzərində bir sıra parlaq qələbələr qazanmış bacarıqlı sərkərdə idi.

<sup>2</sup> İskəndər bəy Münşi, Türkmən, c. 1. s. 248-251/ Şarden, c. 5. s. 1865

<sup>3</sup> İskəndər bəy Münşi, Türkmən, c. 1. S. 251/ Şarden, c. 5. s. 1865

<sup>4</sup> Nəvayi, Əbdülhüseyn, Əsnad və mokatebət... s. 3

<sup>5</sup> Fəlsəfi, Nəsrullah, C. 1. s. 205və 214

<sup>6</sup> Fəlsəfi, Nəsrullah, c. 1. s. 204. Əlavə məlumat üçün bax. Nəvayi, Əbdülhüseyn, Şah Təhmasib Səfəvi. s. 16-17.

<sup>7</sup> Fəroxzad, Puran, C. 1. s. 674

sarayın ən hörmətli və ən əziz xanımlarından biri idi. Şah ona ən hörmətli və güvənli qadın rütbəsi olan “Nənəlik rütbəsi” vermişdir. O, Mazandaran səfərindən qayıdandan zaman vəfat etdi və şah xidmət əlaməti olaraq onu Kərbəlada dəfn etdirdi.<sup>1</sup>

Səfəvilər dövrünün sonlarına yaxın fəaliyyəti olan digər bir qadın II Şah Abbasın böyük oğlu Səfi mirzənin çərkəs əsilli anası Nikhət xanım olmuşdur. O, oğlunun dayəsi ilə birlikdə oğlunu şahlığa uyğun tərbiyə edirdi. Yoldaşı vəfat etdikdən sonra bir neçə xacənin köməyi ilə şahın seçilmiş canişını Həmzə mirzəni qətlə yetirdi və öz oğlu Səfi mirzəni taxta oturtdu. Sonradan adını Şah Süleyman adlandıran Şah Səfi iyirmi səkkiz il hökumət etdi və anası həyatda olduğu müddətdə onun əmri altında qərar qəbul edirdi. Şardenin dediyinə görə Şah Süleyman tac qoyduqdan sonra ilk salam vərdiyi şəxs məhz anası olmuşdur.<sup>2</sup>

Şah Süleymanın Məryəm bəyim adlı bibisi də sarayda müəyyən qüdrətə sahib idi və bu qüdrətini qoruyub saxlaya bilmişdi. Əslində Səfəvi dövrü qaynaqlarının bəzində bu qadın Şah Süleymanın bibisi, bəzində Şah Soltan Hüseynin bibisi, bəzində isə Şah Soltan Hüseynin nənəsi olduğu yazılır.<sup>3</sup>

Şah Süleymanın zamanından etibarən sarayda söz və qüdrət sahibi olan bu xanım həm Şah Süleymanın, həm Şah Hüseynin zəifliyindən istifadə edərək güc qazanmışdır. Məryəm bəyim Şah Süleyman dönəmində şahın müşavirləri sırasına qoşulub əsaslı məsələlərin həllində birbaşa müdaxilə edirdi. O, hətta Şah Səfinin (Süleymanın) vəfatı zamanı onun etdiyi vəsiyyətdə rəğmən, şahın bacarıqsız oğlu Hüseyn mirzəni hakimiyyətə gətirdi. Halbu ki, Şah Səfinin digər oğlu Abbas mirzə olduqca cəsarətli və şahlığa daha çox laiq idi. Lakin Məryəm bəyim qüdrəti əldə saxlamaq və digər əmirlər vəsiyyətdən istifadə edib daha çox mal-mülk sahibi olmaları üçün Məryəm bəyimə dəstək oldular və 27 iyun 1694-cü ildə Hüseyn mirzəni hakimiyyətə gətirdilər.<sup>4</sup>

Şah Soltan Hüseyn olduqca bacarıqsız, eys-ışrətlə məşqul olan şah olduğu üçün Səfəvi dövləti həmin vaxtan etibarən daha çox zəifləməyə başladı və sözüün əsl mənasında bu şah dövlətin süqutu üçün zəmin yaratdı. Ölkədə yaranmış mövcud vəziyyətdən narazı olan və şah üzərində nüfuzu olan Əllamə Məclisi adlı şeyxə alim şahın bütün məşrubat satan yerləri bağlatdırmasını tələb etmiş və şah da onun bu tələbinə boyun əymişdi. Lakin bu qərar Məryəm bəyimin narazılığına səbəb olduğu üçün hiylə işlədərək özünü xəstəliyə vurmuş və dərmanının yalnız şərab olduğunu demişdi. Şah da ona şərab içməsi üçün icazə verdiyində, “şah içməzsə mən də içməyəm” deyib Soltan Hüseynə bir badə şərab içizdirmişdi. Bundan sonra Soltan Hüseyn yenidən əyşəliyə başlamışdı.<sup>5</sup>

Şahın başı eys-ışrətə qarışdığı üçün ölkədə hərəc-məclik höküm sürür, ölkənin xəzinəsi azalır, şərq cəbhəsində özbəklərin hücumu davam edir və məğlubiyyətlər baş verirdi. Bundan narahat olan Məryəm bəyim şahı bu yoldan çəkəndimək istəsə,

<sup>1</sup> İskəndər bəy Münşi, Türkmən, c 3. s. 100

<sup>2</sup> Şarden, s. 1608-1609

<sup>3</sup> Nəsiri, Məhəmməd İbrahim ibn Zeynəlabidin, Giriş s. 27

<sup>4</sup> Lahkhart, Larens. s. 44-45

<sup>5</sup> Krosinski. s. 23/ Nəvayi, Əbdülhüseyn, Əsnad və mokatebat-i siyasi... s. 3. / Nəsiri, Məhəmməd İbrahim ibn Zeynəlabidin. s. 29

hətta öz malından orduya ayıraraq düşməyə qarşı mübarizəyə əl atsa da heç fayda vermədi.<sup>1</sup>

Məryəm bəyimin gürcü əsilli olduğu haqda qaynaqlarda məlumat verilmişdir. Əslində Şah Abbas Gürcüstanı aldıqdan sonra gürcü qadınlarla bir çox evliliklər olmuşdur. Məryəm bəyimin anasının da həmin gürcülərdən olduğu ehtimal edilir. Belə ki, o, öz evində Həzrəti-Məryim rəsmlərini saxladığı və Şah Soltan Hüseyn şərabi qadağan etdiyi vaxt Məryəm xanımın buna müxalifət etməsi onun gürcü olduğu və öz əqidəsini qoruyub saxladığı ehtimalını doğruldur.<sup>2</sup>

Yuxarıda, Səfəvilər dövrü xeyriyyə işlərində fəaliyyəti olmuş xanımların olduğunu qeyd etmişdik. Onların xeyriyyə işi əsasən vəqflər tikdirmək, yol çəkəndirmək, körpü saldırmaqdan ibarət idi. Buna nümunə olaraq yuxarıda adı çəkilən xanımlardan biri, I Şah İsmayılın həyat yoldaşı Taclı bəyimin adını göstərə bilərik.

Taclı bəyim Həsənabad kəndində vəqf tikdirmişdi, oradan gələn gəlir kasıb seyyidlərə xərclənirdi. Onun digər işlərindən Qum şəhərində İmam Rzanın bacısı Həzrəti- Məsumənin ziyarətgahının günbəzini təmir etdirməsi və ziyarətgahın şimal eyvanını tikdirməsini göstərə bilərik. Qızılüzən çayının üzərindəki Qız körpüsünün təmiri, Ərdəbildəki Cənnətsərə adlı günbəzin tikilişi və orada düzəldilmiş pəncərə də Taclı bəyimin xeyriyyə işlərindəndir.<sup>3</sup>

Bəzi qaynaqlarda Şah İsmayılın arvadı və bəzilərində isə qızı kimi yazılan Şah Bəyim də o dövrün xeyriyyəçi xanımlarından biri idi. O, Həzrəti-Məsumənin ziyarətgahını bəzi dəyişikliklər etdirməklə yenidən tikdirmiş və günbədi və eyvanı isə əvvəlki formasını qorumaqla təmir etdirmişdi.<sup>4</sup>

I Şah İsmayılın qızı Şahzadə Soltanım Məhin banu da dövrünün xeyriyyəçi qadınlarından biri olmuşdur. O, Təbriz, Qəzvin, Rey, İsfahandakı Gərmrud və Estrabadda olan mülklərini On dörd məsumə ehsan olaraq vəqf kimi istifadəyə vermiş və vəsiyyət etmişdi ki, gələn bütün padşahlar bu vəqflərin fəaliyyətinə mane olmasınlar. Həmin vəqflər o vaxtdan indiyə qədər(müəllifin dövrü) öz fəaliyyətinə davam edir.<sup>5</sup>

Şah Təhmasibin həyat yoldaşı, II Şah İsmayıl və Məhəmməd mirzənin anası Xədəməli Solatan bəyim öz dövrünün xeyriyyəçi, elmi və siyayətçi qadınlarından biri olmuşdur. O, əsasən memarlıq və tikinti işlərinə diqqət göstərmiş, İmam Hüseynin məqbərəsini təmir etdirmiş və İmam Hüseyn və Həzrəti- Əbülfəzlin məqbərələri yanında vəqflər tikdirmişdir. Bu xanımın, öz nəvəsi Şah Abbasın yanında da böyük hörməti vardı.<sup>6</sup> Qəzvin şəhərinin yaxınlığındakı Xoşkrud karvansarayı da onun göstərişi ilə inşaaya başlamış, oğlu Məhəmməd Xudabəndə dövründə tamamlanmışdı.

<sup>1</sup> Laxkhart, Larens, s. 47. / Məşkür, Məhəmmədcavad, s. 115

<sup>2</sup> Nəsir, Məhəmməd İbrahim ibn Zeynəlabidin. S. 27. Məryəm bəyim haqqında daha çox məlumat almaq üçün bax: Mostufi, Məhəmməd Məhsən, Kembriç Universiteti. №. 13-15. s. 203/ Sanson. s. 159

<sup>3</sup> Qumi, Qazi Əhməd. c. 1. s. 290

<sup>4</sup> Nasirəddin şah. Giriş. s. 21/ Dairətül-məaref-i təşəyyü. s. 82

<sup>5</sup> Qumi, Qazi Əhməd, c. 2. s. 974. Bu qaynağa istinadən Nezami-əyalat dər doreyi- Səfəviyyə, s. 174-də həmin məlumatı yazır. Həmçinin Qumi, Qazi Əhmədin yazdığına görə, sonradan

Mürşidqulu xan və digərləri bu vəqfin mallarından sui-istifadə etdiyi üçün Şah Abbas tərəfindən qətlə yetrildilər. Qumi, Qazi Əhməd. s. 671.

<sup>6</sup> Dairətül-məarefi- təşəyyo, c. 7. s. 96

Xədəməli Soltan yetmiş yaşından sonra dünyasını dəyişdi.<sup>1</sup>

Şah Abbasın bibi Zeynəb bəyimin bir çox xeyriyyə işləri olmuşdur. O, yol çəkirmiş, körpü saldırmış, bir neçə karavansaralar tikdirmişdir. Qəzvindəki karvansalardan biri onun öz adı ilə adlandırılmışdır.<sup>2</sup>

Dövrün məşhur simalarından biri olan Pərixan xanımın İsfahan şəhərində təsis etdiyi Pərixan xanım məktəbi vardır və binası tarixi abidə kimi hələ də qorunmaqdadır. Xeyriyyə işlərində də bu qadın çox fəal idi və hətta atasını da xeyriyyə işləri görməyə təşviq edirdi.

Siyasi fəaliyyətindən başqa Pərixan xanımın elm və ədəbiyyata da qatqısı olmuşdur. Pərixan xanım "Həqiqi" təxəllüsü ilə şeir yazır və dövrünün bir çox şairləri, o cümlədən Möhtəşəm Kaşani tərəfindən mədh edilmişdir. Bundan başqa bir çox yazıçılar öz əsərlərini ona təqdim etmişdir.

Digər tanınmış qadın, Xeyrünisə bəyimin də mədəniyyət sahəsində bir çox fəaliyyətləri olmuşdur. Onun Təbəri dilinə olan sevgisi nəticəsində sarayında çox sayda şairləri toplayır, irfani, aşiqanə şeirlərə çox maraq göstərirdi.

Səfəvilər dövrü ədəbiyyata qatqısı olmuş, bir mənzum Həcc səyahətnaməsinin müəllifi, adı naməlum olan Ordubad əsilli bir xanımın əsəri vardır. Özü Ordubaddan olub, həyat yoldaşı İsfahanda Şah Hüseynin sarayında rəqəmnevis olan bu qadın tək başına Həcc səfərinə yollanmış və öz səfər təəssüratlarını nəzm şəklində qələmə almışdır. Onun fars dilində yazdığı mənzum Həcc səyahətnaməsi kitab şəklində yayılmışdır.<sup>3</sup>

Yuxarıda qadınların siyasi, ictimai və mədəni baxımdan fəaliyyətləri onların müəyyən qədər azad olduqlarının göstəricisidir. Orta əsr şərq mühitinin bəzi qadağalarına baxmayaraq bu dövrdə qadın azadlığı məsələsi digər xalqlara nisbətən daha aktual olmuşdur. Belə ki, ilk Səfəvi hakimləri Şah İsmayıl və Şah Təhmasib dövründə qadınlara qoyulan qadağalar nisbətən sərt olsa da Şah Abbas dönəmindən etibarən qadınlar daha azad olmuşdurlar. Şah Abbas dönəmində məmur ailələrindən başqa digər təbəqədən olan xanımlar rahatlıqla küçələrə çıxır və bayramlarda iştirak edirdilər. Şah Abbas bayram ərəfəsində həftənin çərşənbə gününü qadınlara aid edir həmin məkanda kişilərin görünməsinə qadağa qoymuşdu. Bu özəl gündə qadınlar üzü açıq, niqabsız şəkildə əylənə bilirdilər.<sup>4</sup>

Qadınların digər əyləncəsi at minmək, ox atmaq və ova çıxmaqdan ibarət idi. Xüsusilə məmur ailələrin xanımları öz məhrəmləri ilə birlikdə ova çıxır, şahın ailəsi əsasən şah yanlarında olduğu zaman ov edir, ox atır və at sürürdülər.<sup>5</sup>

Səfəvi dövrünün qadınları cəsurluqları ilə də məşhur olmuşdurlar. Onlar kişilərlə bərabər döyüşə gedir, düşməne qarşı mübarizə aparırdılar. Veneziyadan siyasi məmuriyyət üçün göndərilmiş Mişel Membri öz müşahidələri əsasında qələmə aldığı xatirələrində yazır: "Səfəvi ordusunda işlərin çoxu atlı qadınların xidməti sayəsində olurdu. Onlar da kişilər kimi at sürür, kişilər kimi geyinirlər, sadəcə papaq əvəzində

<sup>1</sup> İskəndər bəy Münşi, Türkmən, c. 2. s. 489

<sup>2</sup> Fəlsəfi, Nəsrullah, c. 1. s. 204 və Şarden, c. 2. s. 515

<sup>3</sup> Hüseynova, Zivər, s. 133-140

<sup>4</sup> Fəlsəfi, Nəsrullah, c. 2. s. 231

<sup>5</sup> Ravəndi, Motəza, s. 705-706

baş və üzlerini yaylıqla bağlayırdılar. Bu döyüşcü qadın qruplarının hər birində 10-12 kişi vadı və onlara eşikağası deyilirdi. Mən bu qadınlardan bir neçəsini görmüşdüm, çox gözəl idilər. Düzdür üzleri həmişə bağlı olur amma azca gördüyümdə onların çox gözəl və lətif olduqlarının şahidi oldum. Bəzən onlar atları dördnal sürür və öz atları ilə maraqlı nümayişlər göstərirlər. Atlarını tullandırıb öz məharətlərini göstərirlər, sona ordugaha qayıdırdılar.”<sup>1</sup>

Səfəvi dönəmindəki qadınların iqtisadi sahədə də rolları böyük olmuş, mal-mülk sahibi olmuş qadınlar qurduqları vəqfləri ilə dövlətə bir çox böyük bəxşişlər vermişdirlər. Tehran universitetinin əlyazmalar bölməsində saxlanılan “Sərixəl-mülk” adlı bir məcmuədə Səfəvi dövrü qadınlarının maliyyə baxımdan dövlət büdcəsinə verdikləri xeyir haqda qeydlər vardır. Var-dövlət sahibi və ya irs sahibi olan qadınlar geniş ticarət fəaliyyəti göstərməklə dövlətə böyük məbləğdə maliyyət vermişlər. Bəzi qadınlar, vəfat etməmişdən əvvəl öz sərvətlərini dövlətə bağışlayacaqlarına dair vəsiyyətnamə yazmaqla var-dövlətlərini dövlətə verirdilər.<sup>2</sup>

Yuxarıdakı tarixi faktlar Səfəvilər dövründəki qadınların hərtərəfli fəaliyyətinin göstəricisidir. Bu fəaliyyətlərin hər biri bugünkü qadınlarımıza nümunədir.

## Ədəbiyyat

- Bastani Parizi, Məhəmmədibrahim, *Fərmanfərma-yi aləm*. Tehran: Elmi, 1366 ş.
- Budaq Münşi, Qəzvini, *Cəvahirul-əxbar*. ed. Bəhramnejad Mohsen. Tehran: Miras-i məktub, 1387 ş.
- Fəlsəfi, Nəsrullah, *Zəndegani-yi Şah Abbas-i əvvəl. 2 cild*. Moradi Fərid. Tehran: 1391 ş.
- Fəroxzad, Puran, *Daneşname-yi Zənan-i Fərahəngsaz-i İran və cəhan. (Zənan az katibe ta tarix)*. C. 1. Tehran: Zəryab, 1378-1379 ş.
- Fəsayi, Həsən ibn Həsən, *Farsname-yi Naseri*. c. 1. Tehran: Əmir Kəbir, 1382. ş.
- Hüseynova Zivər, *Banu-yi İsfahani və onun Həcc səyahətnaməsi*, Dil və ədəbiyyat, Beynəlxalq Elmi-Nəzəri Jurnal. No. 3(79) Bakı: 2011.
- Xurşah ibn Qubad Əl-Hüseyni, *Tarix-i İçi, Nizam şahı*. Ed. Nəhiri Məhəmmədrza və Kuiçi Haneda. Tehran: Əncomən-i asar və məfəxer-i islami. 1389 ş.
- İskəndərbəy, Münşi, *Tarix-i Aləmarə-yi Abbasi*. 3 cild. Ed. İrəc Əfşar. Tehran: Əmir Kəbir, 1382 ş.
- Qumi, Qazi Əhməd ibn Şərəfəddin Əl-Həsən Əl-Hüseyni, *Xülasətüt-təvarix*. 2 cild. Tehran: Moəssese-yi enteşarat və çap-e daneşgah-e Tehran, 1383 ş.
- Lahkhart, Larens, *Enqeraz-i selsele-yi Səfəviyyə*. Tərc. Dövlətşahi İsmayıl, 3-cü çap. Tehran: Enteşarat-e elimi və fərhəngi. 1383 ş.
- Ləmbton, Ann, *Tədavom və təhəvvöl dər tarix-i miyane-yi İran*. Tərcümə Ajand Y. Tehran: Ney, 1372 ş.
- Məşkur, Məhəmmədcavad, *Tarix-e İranzəmin, Əz ruzeqar-i bastan ta inqeraz-i*, Tehran: Eşraqi, Qacariyyə. 1366 ş.
- Michele, Membre, *Mission lord sophy of persia (1539-1542)*, tərcümə, Morton A. H. (London: School of oriental and Africa studies, 1993),
- Mostufi, Məhəmməd Mohsen, *Zobdətüt-təvarix*. Kembric Universitetinin kitabxanası. No. 13-15.

<sup>1</sup> Michele membre, mission lord sophy of persia (1539-1542), trans. A. H. morton (london: school of oriental and africa studies, 1993), 25

<sup>2</sup> Sərixəl-mülk, 4324 sayılı əlyazma

- Nasirəddin Şah, *Səfərname-yi Nasirəddin şah be Qum*. Tehran. Sazeman-i əsnad-i melli-yi İran. 1381ş.
- Nəsiri, Məhəmməd İbrahim ibn Zeynəlabidin, *Dəstür-i Şəhriyaran*. Ed. Məhəmməd Nazeri Müqəddəm, Tehran: Bonyad-i moqfat-i Mahmud Əfşar, 1373 ş.
- Nəvayi, Əbdülhüseyn, *Əsnad və mokatebat-i siyasi-yi İran əz sale 1038 ta 1105 h. q. həmrəh ba yaddaştha-yi təfsili*. 2-ci çap. Tehran: Bonyad-e fərhəngi-ye İran, 1360 ş.
- Nəvayi, Əbdülhüseyn, *Şah Təhmasib Səfəvi. Məcmue-yi əsnad və mokatebat-i tarixi həmrəh ba yaddaştha-yi təfsili*. 2-ci çap. Tehran: Ərgövan, 1368 ş.
- Ravəndi, Motəza, *Tarix-i ictemai-yi İran*. Tehran: 1354. Əmir Kəbir Sanson, *Səfərname-yi Sanson*. Təfəzzoli Təqi. Tehran: İbn Sina 1346 ş.
- Sərixəl-mülk*. No. 4324. Tehran universiteti, Əlyazmalar bölməsi.
- Şarden, *Səfərname-yi Şarden*, 5 cild. Tərc. Yəğməyi İqbal. Tehran: Tus. 1372 ş.
- Şirazi, Əbdibəy, *Təkmilətül-əxbar (Tarix-i Səfəviyyə əz ağaz ta 978 h. q.)*. ed. Nəvai Əbdülhüseyn. Tehran: Ney, 1369 ş.
- Tonəvi, Qazi Əhməd və Qəzvini, Asəfxan. *Tarix-i Əlfi. Tarix-i hezarsale-yi islam*. Ed. Təbatəbəyi Əhməd, C. 8. Tehran: İntəşarat-i elmi və fərhəngi. 1382 ş.

## **ACTIVE FEMALE IDENTITY (SAFAVID PERIOD EFFECT TO THE PRESENT)**

Zivər Hüseyinli

### **Summary**

As one off brightness part of the history of Azerbaijan as it is known the Safavid period which memorised with development of his economics, palitikal military and also cultutre aspects.

In this development equal with men we can see women too. Espetially political, cultural and in economy area women was very activ. In political and culture achivemets they have contributed greatly.

In discussed period Azerbaijan- Turk women intervene to the political issue, and parallel with some of the high-ranking men affecting to some important decisions.

From them we can show (1548-1578) doughter of Shah Tahmasib, sister of Second Ismayil Ms. Parihan, Hayrunnisa (Mehdulya), Zeinab Bayim, Maryam Bayim and other women.

In culture we can show Parihan khanim, Banui Isfahani and other ladies. In Safavi period ladies influence in culture was great too, as a rich person they establish fondation and ofered presents to the Govement making important things. There is evidence in the history sources that Gizilbash women in competitions with another muslim ladies where very aktiev and independant.

In this article we will detailed shown all above mentioned.

**Keywords:** Safavid period, women, culture, economy, politic

## **FAAL KADIN KİMLİĞİ (SAFEVİLER DÖNEMİNİN GÜNÜMÜZE ETKİSİ)**

Bilindiği üzere Azərbaycan tarihinin ən paralak dönmindən biri olan Safeviler dönmə, siyasi, ekonomi, askeri yönərlə bərabər kültürel acıdan gelişmiş bir dönmədir. Bu

gelişmede erkeklerle beraber kadınların da rolü çok olmuştur. Özellikle siyasi, kültürel ve ekonomi bakımından kadınlar aktif olmuş, devletçilik ve kültürel politikamızın ilerlemesinde büyük katkıda bulunmuşlardır.

İsmi geçen dönemde Azerbaycan-Türk kadınları devletin siyasi meselelerinde doğrudan ve ya dolaylı olarak müdahale ediyor, kendi dönemlerinin yüksek rütbeli kişilerini bazı kararlarda etkiliyordular. Bunlardan (1548-1578) hakimiyeti ele geçirmiş Şah Tahmaspın kızı, II İsmayılın bacısı Perihan hanım, Hayrunnisa (Mehdulya), Zeynep Beyim, Meryem beyim ve diğer hanımların isimlerini söyleyebiliriz. Kültürel alanda şiir ve edebiyatta iz bırakmış Perihan hanım, Banuyı-İsfahani ve diğer bayanlar olmuştur.

Safevi dönemindeki bayanların ekonomi alanında da rolleri büyük olmuş, mal-mülk sahibi olarak, vakıflar kurmak ve devlete bazı bahşişler sunmakla önemli işler görmüşler.

Genel olarak Kızılbaş kadınlarının diğer müsülman ülkelerinden farklı olarak daha özgür ve faal olmaları hakkında tarihi kaynaklarda kanıtlar vardır.

İsmi geçen ve onlar gibi faaliteyleri olan kadınlar, günümüzdeki toplumda farklı alanlarda faaliyeti olan kadınlara örnek olmuş ve faaliyetlerinin kökünü sağlamlaştırmıştır.

Bildiri metninde konu daha detaylı şekilde okurlara sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Safeviler dönemi, kadın, kültür, ekonomi, politika



# TOPLUMSAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE DİN VE TOPLUMSAL CİNSİYET: LİSE GENÇLİĞİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA<sup>1</sup>

HARUN TUNÇ

## Metodoloji

Araştırmaya esas oluşturan veriler daha ziyade anket uygulamasına dayanmakla birlikte çalışmanın kuramsal açıdan daha sağlam temellere oturması ya da daha anlamlı bir çerçevede yer alabilmesi ve dolayısıyla daha geçerli ve güvenilir sonuçların elde edilmesi için gözlemlerden de yararlanılmıştır. Dolayısıyla daha ziyade nicel araştırma tekniklerinin kullanılacağı bu çalışmada, nitel metodolojiye de başvurulmuştur. Toplumsal bir birey olmanın öğrenildiği en önemli çağlar, milli eğitim sistemimizin lise dönemlerine tekabül eden yıllardır. Bunun için araştırmamızda kesit olarak lise öğrencileri seçilmiştir. Örnek olarak hem güneydoğu kültürünün özelliklerini taşıyan hem de gelişmişliğiyle batı kültürünü aratmayan bir yerleşim yeri olan Gaziantep ili seçilmiş, örneklem grubu olarak da buradaki lise öğrencileri belirlenmiştir. Bu bağlamda bu araştırmada Türkiye'deki lise gençliği genel evreni, Gaziantep'teki farklı liselerde son sınıfta öğrenim gören öğrenciler çalışma evrenini oluşturmaktadır. Ayrıca örneklem seçiminde "tesadüfi örneklem" türüne başvurulmuştur.

Çalışma için örneklem grubunun lise –son sınıf- öğrencileri arasından seçilmesi uygun görülmüştür. Başlangıçta beş yüz öğrenciye ulaşılması hedeflenmiş ancak 423 öğrenciye ulaşılabilmiştir. 18 form eksik doldurulduğu, 24 form da çelişik cevaplar içerdiği için değerlendirme dışı bırakılmıştır. Bir takım kayıp fonksiyonlar nedeniyle örneklem grubu 381 denekten oluşmuştur. Örneklem grubunun kısmen küçük olduğu söylenebilirse de, lisede öğrenim gören öğrenciler arasında özellikle de sadece son sınıf öğrencilerine ulaşmak kaydıyla oluşturulan örneklem grubunun yeterli seviyede olabileceği düşünülmüştür. Lise öğrencilerinin din ve toplumsal cinsiyet ile ilgili tutumlarını belirlemek üzere tasarlanan bu araştırmada örneklem grubunun dört yıllık ortaöğretim eğitimlerini bitirmek üzere olan öğrenciler arasından seçilmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Uygulanacak olan anketin anlaşılması ve yorumlanması bakımından daha alt sınıflara uygulanması uygun görülmemiştir. Ayrıca örneklem grubunu oluşturan ortaöğretim son sınıf öğrencilerinin artık üniversite eğitimine geçiş sürecinde oldukları düşünüldüğünde araştırmamızın üniversite öğrencileri üzerinde yapılmış olan diğer sosyolojik alan araştırmalarıyla da kıyaslanabileceği düşünülmüştür.

## Giriş

İnsanlar kendilerini sahip olduklarıyla veya olmadıklarıyla herkesten farklı olarak algılar ve bu algılamalar çerçevesinde kendilerini bir sınıfa koyarlar. Yeri geldiğinde kendilerini bir muhafazakâr veya seküler, bazen zengin veya fakir bazen

---

<sup>1</sup> Bu bildiri bir yüksek lisans tezi (KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi) olarak hazırlanmıştır.

de yaşlı veya genç vb. olarak algılar ve diğerlerine öyle takdim ederler. İnsan hayatında belirlenebilecek bir diğer kategori de kadın veya erkek olarak ifade edilmesidir ki, bu bireysel ve toplumsal hayatın temel karakteristik vasıflarını ve dayanaklarını oluşturur. Cinsiyet şeklinde kavramlaştırılan bu olgu, bireye yönelik toplumsal anlamları, değerleri, rolleri biçimlendiren, özellikleri ve beklentileri ihtiva eden önemli bir sosyal kategoridir. Kadın veya erkek olarak cinsiyete dayalı bir kimliği üzerinde taşıyan bireyin, bahsettiğimiz toplumsal beklentilere kayıtsız kalması söz konusu değildir.

Bu araştırmanın konusu; toplumsal değişme sürecinde din-toplumsal cinsiyet ilişkisinin lise gençliği örneğinde sosyolojik perspektiften incelenmesidir. Sosyolojik olarak bilinmektedir ki İnsanlığın hemen her döneminde din, insanların yaşam biçimlerinin şekillenmesinde, sosyal, kültürel, ekonomik vs. alanların düzenlenmesinde önemli bir unsur olmaktadır. Bu doğrultuda, kadın ve erkek cinsiyet grubundaki cinsiyet rollerindeki farklılıklarını görebilmek, bu farklılıkların din ile olan ilişkilerini izah etmek amacı ile bu çalışma yapılmıştır. Nitekim son dönemlerde din sosyolojisinin araştırma alanında din ve toplumsal cinsiyet münasebetinin önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir.

### **Sosyolojik Açıdan Toplumsal Cinsiyet**

Toplum içinde inşa edilen toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğin toplum içindeki statüsü ve bunlara uygun rollerini belirler. Toplumsal cinsiyet (gender) kavramını sosyolojiye sokan Ann Oakley'e göre cinsiyet (sex) biyolojik erkek-kadın ayrımını anlatırken, 'toplumsal cinsiyet' erkeklik ve kadınlık arasındaki buna paralel ve toplumsal bakımdan sınıfsal bölünmeye ve farklılığa gönderme yapmaktadır. İlk defa 1972 yılında kullanılan kavram, kadın ve erkek arasındaki farklılığın biyolojik unsurlar yanında toplumsal ve kültürel olarak oluşturulduğunun, inşa edildiğini ifade eder (bkz. Kirman 2011:328-9). Toplumsal cinsiyet, (gender) kadının ve erkeğin sosyal olarak belirlenen rol ve sorumluluklarını ifade eder. Toplumsal cinsiyet biyolojik farklılıklardan dolayı değil, kadın ve erkek olarak toplumun bizi nasıl gördüğü, nasıl algıladığı, nasıl düşündüğü ve nasıl davranmamızı beklediği ile ilgili tanımlanır. Toplumsal cinsiyet, kadının ve erkeğin toplumsal ve kültürel olarak belirlenen toplumsal rol ve sorumluluklarını ifade etmektedir (Dökmen 2006:5). Diğer bir ifade ile toplumsal cinsiyet, kadınlar ve erkeklere ilişkin uygun rollerin tamamen toplumsal olarak üretildiğini ifade eden "kültürel inşalar"a işaret etmenin bir yoludur (Scott, 2007:11). Dolayısıyla cinsiyet doğaldır ve biyolojiktir. Cinsiyet değişmez, her yerde aynıdır. Oysa toplumsal cinsiyet beşerîdir, yani insan icadıdır. Bir diğer ifadeyle cinsiyet ve cinsellik için fizyolojik ve biyolojik bir temel olmakla birlikte bunları isimlendirme, tanımlama, teşvik etme, bastırma ve biçimleme süreci bütünüyle kültürelidir. (Brym 1998:75'den akt. Atay 2012:17).

Bireylerde toplumsal cinsiyet kavramı, edinilen kalıp yargılarla yerleşir ve genellikle bu yargılar bireyin davranış, düşünüş boyutunda önemli etkilerde bulunurlar. Bireyler çoğu zaman fazla düşünmeden ya da araştırmadan kalıp yargılara göre hareket ederler. Öğrenilmiş kalıp yargılar bireyler tarafından kolayca kabul edilir ve uygulanır özellikle bireyler hoşnut olmadıkları kişi, durum ve olaylar karşısında çok daha çabuk kalıp yargılarını devreye sokarlar.

Kalıp yargıların bazı işlevleri vardır; ebeveyn tarafından onaylanmak, arkadaşlar tarafından beğenilmek gibi bazı psikolojik ihtiyaçların karşılanmasına yardım ederler. Bireysel kendilik değerini artırmayı ya da olumlu toplumsal kimlik oluşturmayı sağlarlar (iç grup –üyesi olunan grup – için olumlu ve dış grup –üyesi olunmayan grup- için olumsuz kalıp yargılarla), toplumsal gruplara ilişkin olumsuz tutumları haklı çıkarma ihtiyacını karşılarlar. Toplumsal çevreye ilişkin algıların belirginleşmesini, kolayca biçimlenmesini, bilgi verici olmasını ve zenginleşmesini sağlarlar. Ayrıca kalıp yargılar kolayca değiştirilemeyen güçlü yargılardır (Dökmen 2006:98).

Bu geleneksel cinsiyet rolleri aile, akranlar, okul ve kitle iletişimi yoluyla öğrenilir. Hemen hemen her kültürde kız ve erkek çocuklara erken yaşlardan itibaren farklı davranılmaktadır. Sosyalleşme süreci boyunca kız çocukların uysal, yumuşak ve özverili; erkek çocukların ise yarışmacı, atak ve girişken olma davranışları pekiştirilmektedir. Her ne kadar erkeklerin ve kadınların rolleri toplumdan topluma farklılık gösterse de hemen her toplumda erkeklerin kadınlardan daha güçlü olduğu algısı hâkimdir. Erkeklerin rolleri genellikle daha değerli ve bu rollerinin ödülü daha büyüktür. Ev veya toplum içinde cinsler arasında hüküm süren iş paylaşımı, erkeklerin ve kadınların güç, saygınlık ve servet bakımından birbirlerine eşit olmayan konumlarda bulduklarının kanıksanmasına yol açmıştır. Böylece toplumsal cinsiyet eşitsizliğini araştırmak ve açıklamak sosyologların temel kaygı ve uğraşlarından biri haline gelmiştir. Erkeklerin kadınlar üzerindeki ekonomik, siyasi, ailevi ve diğer alanlarda süren egemenliğini açıklamaya yönelik pek çok kuramsal görüş beyan edilmiştir. (Giddens 2008:514-15). Dolayısıyla erkek egemen toplumda kadınlara yönelik olumsuz tutumların hayata ayrımcılık olarak yansması sonucunda kadın, sosyal, kültürel, politik ve ekonomik alanlarda erkeğe göre düşük konumlarda tutulmakta ve tanımlanmaktadır.

### **Din ve Toplumsal Cinsiyet İlişkisi**

Bu çalışmanın da temel konusu olan toplumsal cinsiyet ve din analizleri genellemelere doğru ilerleme eğilimi taşımaktadır. Genelde, toplumsal cinsiyet-din ilişkisi özelde kadın-din ilişkisi incelenirken çözümü zor sorunlarla karşılaşılabilir. Kadınlar da erkekler gibi sınıf, eğitim, kültür, etnisite, vb. olarak farklıdır. Homoseksüel, biseksüel, lezbiyen ve cinsiyet değiştirmiş olmaları bir tarafa, kadın ve erkekler her zaman dünyanın her tarafında aynı menfaatlere sahip ya da benzer ayrımcılıklara maruz kaldıkları tek bir bütün grup olmadıklarını hatırlamak da sosyolojik olarak önemlidir (Furseth ve Repstad 2011:312). Geleneksel kültürden modern kültürel ortamlara doğru kayış sürecinde elde edilen toplumsal hareketlilik imkânları bu bakımdan dinsel alanı da içine alacak şekilde genişletilmiş görünmektedir. Bugün toplumsal cinsiyet konusundaki araştırmalarda din boyutu neredeyse bağımsız bir alan halini alma noktasına gelmiş bulunmaktadır (Toker 2012: 741). Ayrıca dinin teoride ve pratikte farklı olabileceği; yani farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda insanlar tarafından hem algılanışının hem de uygulanışının farklı olabileceğini de hatırlamak önemlidir.

Genel olarak din-toplumsal cinsiyet ilişkisinin lise gençliği örneğinde ele alındığı bu çalışmada, lise gençliğinin din algısı ve bu din algısının toplumsal cinsiyete ilişkin tutumları üzerindeki etkisi sosyolojik olarak ortaya konulmuştur. Bu süreçte lise gençliğinin sırasıyla; dini tutum ve davranışları, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutum ve davranışları, üniseks yaşama ilişkin tutum ve davranışları ve son olarak da dini tutum ve davranışları ile toplumsal cinsiyet ve üniseks yaşama ilişkin tutum ve davranışları arasındaki ilişki analiz edilmiştir. Toplumsal cinsiyetin oluşumunda ve pekişmesinde dinin rolünün ne olduğunun yanında hem dini kültürde hem de toplumsal değerlerde yer alan kadınlara ilişkin kalıp yargılarına ve toplumda var olan cinsiyet eşitsizliğine vurgu yapılmıştır.

Din öğretilerinin, toplumsal cinsiyet eşitliği açısından çelişkili olduğu, ataerkil ve erkek merkezîyetçi yaklaşımlar içerdiği ve kadının ötelendiği, itaatkâr bir şekilde özel alan ile sınırlandırıldığı bir toplumsal cinsiyet düzeni sergilediği feminist teologlar tarafından ifade edilmektedir. Yine tarih boyunca dini öğretiler kullanılmak suretiyle kadının ataerkil sistem içerisinde asimile edilmesinin önemli bir sorun olarak karşımıza çıktığı feminist araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir. Problemin kaynağının ise ataerkil ve antroposentrik (erkek merkezli) görüşle geçmişte yazılmış dini metinlerde yattığı gerçeğini işaret etmektedir. Öte yandan yaradılışın getirdiği biyolojik farklılıklardan kaynaklanan geleneksel önyargılar toplumsal rolleri etkilemekte, bu farklılıklara atfedilen değerler kadını zayıf, aşağılanan ve yetersiz olarak tanımlarken erkeği koruyucu, üstün, meziyetli ve lider olarak tanımlamaktadır.

Din, temel kurumsal ilişkilerin yerine getirilmesinde önemli rolü olan bir kurumdur. İçinde bulunduğu toplumlara göre farklılıklar göstermekle birlikte din kurumu, sadece aşkın nitelikli işlemlerin değil pek çok yerde doğum ve ölüm merasimleri, evlenme işlemlerinin tescili, bazı vergi türlerinin toplanması, yardımlaşma-dayanışma, aile içi roller, siyasi otoritelerin göreve başlatılma törenleri, kılık-kıyafet, vb. hayatın hemen her alanında sosyal ve siyasal hizmetleri yerine getirmektedir. Dolayısıyla din bireylere sosyal hayat içinde ekonomiden siyasete, ahlaktan hukuka, sanattan sosyal olguların bütününe karşı tavır takındırabilmektedir. Nitekim dinin emrettiği veya yasakladığı şeylere karşı toplum tarafından uygun bir tarz oluşturulmadığında toplum içinde gerilimler yaşanabilmektedir. Ortaya bir bütünleşme veya çatışma çıkması gibi ikili durum bile dinin toplumda belli bir tavra yol açtığını gösterir. İşte kadın erkek rolleri konusunda da din, bir zihniyet kazandırabilmekte insanların buna göre değer yargılarına sahip olmasına neden olabilmektedir. Böylece din ve kültür adına uygulanıp meşrulaştırılan pratikler, yeri geldiğinde kadınları ikincil bir konumda tutmakta, aile içi ilişkilerde hak eşitliğini sağlayacak ve kadınların durumunu iyileştirecek yeniden yapılanmaları engelleyebilmektedir. Başka bir ifade ile din, kadın haklarının inkârı için gerekçe olarak gösterilebilmektedir.

Günümüzde de kadınların karşı çıktıkları ve mücadele etmek zorunda kaldıkları birçok sorun, kadın ve erkek kimlikleri ve rolleri konusunda toplum tarafından belirlenmiş toplumsal cinsiyetle ilişkilidir. Toplumsal olarak verilmiş kadınlık ve erkeklik kalıpları ve imgeleri dinlerin ve kültürlerin uzun yüzyıllar boyunca oluşturduğu geleneklerin hem ürünü, hem de parçasıdır. Kendini dindar saymayan insanlar bile, bu imgeleri benimserler, onlar aracılığıyla düşünür ve onlar aracılığıyla

kendilerini “kurarlar” (Berktaş 2012:16).

Din çalışmaları çerçevesinde feminist kuram, dikkatleri, dini söylemler tarafından üretilen ve meşrulaştırılan kadın düşmanlığı biçimlerine, bunu takiben kadınların dini gelenekler içinde marjinalleştirilmelerine ya da bağımlı kılınmalarına ve dini olgulara ilişkin, din çalışmalarındaki araştırmacıların hem toplumsal cinsiyet farklılıklarının hem de kendi tarihinin daha geniş ölçekte ideolojik boyutlarının farkına varamamalarından kaynaklanan, çarpıtılmış anlatımlara çekmiştir (Hawthorne 2012:223-4).

Kadınlarla ilgili uygulamalar ve dinin kadına bakışı tarih boyunca toplumlara ve şartlara göre değişiklik arz etmiştir. Ancak hemen hemen bütün dini geleneklerde kadınlar genelde ikincil bir konuma sahip olmuşlardır. Bu, gerek dinin kadına bakışı, gerekse kadının dinde oynadığı aktif ve yapıcı rol için geçerlidir. Dinlere bakıldığında kutsal kişiler, din kurucuları, peygamberler ve tanrılar büyük oranda erkektir. Diğer taraftan “kadın maneviyatının çok az rol modeli bulunduğu dile getirilen hususlardan biridir. Onun içindir ki kadınların ibadethanelerdeki unvanları genellikle daha alt düzeyde ve fazladan kurullarla yoğun bir kısıtlamaya tabi tutulmaktadır. Aslında dini unvanların bu açıdan gözden geçirilmesi bile bu konudaki durumu ortaya koymaya yetecektir. Zaman zaman kadınların manastırlarda rahibe olabilseler de genelde keşişlerden daha alt düzeyde kabul edilmeleri buna örnektir.” (Toker 2012:729-30).

Üç büyük ilahî dinin birincisi olan Yahudilik’te de kadının toplumsal yaşamda açık açık dışlandığı söylenebilir. Tevrat’ta Havva’nın şeytana uyarak Âdem’i de yoldan çıkarma hikâyesine bakıldığında zaman kadına yönelik aşağılamanın çok açık olduğu göze çarpmaktadır. İlk günahın ve bunun sorumlusu olan kadının Havva olduğu ve bu dünyadaki acının ve ıstırapın kaynağının bu günahın kaynağının Havva olduğu, dolayısıyla kaynağın aynı zamanda cezalandırılması ve denetim altına alınması gerekenin de bütün kadınların prototipi sayılan Havva olduğu belirtilmektedir (bkz. Yaradılış 3/1-20).

Yahudiliğe göre, bir kadın evlendikten sonra başını örtmeye zorlanır. Eğer kadın evlendikten sonra halk arasında başını açar, sokakta bir şeyler yer, başka bir adamla konuşur, çocuklarına lanet eder, ya da evde komşularının duyabileceği kadar yüksek sesle bağırırsa kocası tarafından boşanabilir (Ateş 1996:349, 351). Yine Yahudi erkeklerin her gün “Tanrım, şükürler olsun beni kadın yaratmadın” diye dua ettiği de bilinmektedir (Berktaş 2012:97).

Hristiyanlığın kutsal metinlerine bakıldığında kadın imgesinin diğer dinlerden pek farklı olmadığı görülecektir. Feminist araştırmacılara göre Hristiyanlıktaki cinsiyet eşitsizliği kutsal kitap metin yorumlarından kaynaklanmaktadır. Eski Ahitteki yaradılış kıssaları, kadının eşi ve Tanrı’yla ilişkisini, toplumdaki statüsünü etkileyen en önemli metinlerdir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği konusunda söz konusu durumla ilgili olarak “Kutsal Kitap”ta “Tanrı’nın Havva’yı Âdem’in kaburgasından yarattığından” bahsedilir (bkz. Yaradılış 2/4, 3/24). Bu bölümde kadının yaradılışının tek nedeni erkeğin yalnızlığını gidermek içindir. Erkeğin önce yaratılmış olmasının kabul görmesi, kadının sonradan gelen olarak itaatkârlığını meşrulaştırmaktadır. Bu durum, kadının erkekten olduğundan dolayı, erkeğin kontrolü altında ve ona bağımlı

olması gerektiği şeklinde yorumlamalara yol açmıştır.

İslami gelenekte de erkeklerin kadın üzerinde hâkim olması, iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk olması, mirasta erkeğe kadının iki misli verilmesi ve boşanma hakkının erkeğe verilmesi konuları kadınlarla ilgili olarak bu eğilimin Kur'ân'a yöneltilen başlıca tenkitlerini oluşturmuştur (Kırbaçoğlu 1991:271-272). Ayrıca "Kadınlar sizin tarlanızdır; tarlanızı dilediğiniz gibi ekin" (Bakara 2/223). İfadesinin bir direktif gibi verildiği ve böyle olduğunda Allah ile erkekler arasında, kadınların aradan çıkarıldığı bir iletişim oluşacağı bu iletişimde de erkeğin özne kadının nesne olacağı konusu, "... Size kendi nefislerinizden eşler, zevceler yarattı..." (Şura 42/11) ayetinde biyolojik zaman boyutunda ve kutsallık boyutunda tersi bir durumun söz konusu olduğu iddiaları da Kur'ân'a yönelik başka tenkitleri oluşturmaktadır (Berktaş 2012:63, 65).

Zaten çoğu İslam araştırmacıları ve akademisyenlerine göre İslam'da mutlak bir erkek-kadın eşitliğinin mümkün olmadığı hatta "İslam'a göre kadın-erkek eşitliği var mıdır?" gibi bir soruya; "Ne yönden?", "Hangi konuda?" vb. sorularla hemen karşılık verdikleri görülür. Ancak genel olarak, İslam dininin, kadın ve kadın hakları üzerinde titizlikle durduğu ve kadına, hiçbir sistemin veremediği bir değeri verdiği her defasında ifade edilir. Hatta İslamiyet'te kadının durumunu meşrulaştırmak için Püriten geleneğin temel ilkelerinden biri olan "farklı ama eşit" görüşüyle benzer olan, İslam'ın kadın-erkek ilişkileri açısından "benzersiz" bir eşitlik içerdiğini iddia ederler. Erkeğin üstünlüğünün kadının aşağılığı anlamına gelmeyeceğini savunurlar (Berktaş 2012:176-7).

İslamî kültürde hadislerin önemli ölçüde belirleyici bir role sahip olduğu geleneksel İslam anlayışında –kadınlar hakkındaki olumsuz rivayetlerin etkisiyle- kadını, çocuktan biraz akıllı, köleden biraz özgür kabul eden bir zihniyetin hâkim olduğu görülmektedir. Başlangıçta toplumsal kabuller ile rivayetler arasında meydana gelen etkileşimin, daha sonra fikhî ekollere sirayet etmesi, oradan da yaptırım gücü taşıyan hukuki kararlar olarak tekrar topluma dönmesi ile kadın aleyhinde, hem alt yapıdan hem üst yapıdan beslenen fasit bir dairenin oluştuğu söylenebilir. Bu yapı sebebiyle, yüzyıllar boyunca çok şey değişse de kadın konusundaki olumsuz söylem, günümüze kadar gelmiştir. Buna karşılık Kur'ân'ın ve Sünnet'in, tarihsel döneme dayanan boyutlarının ortaya konulması çalışmaları sonucunda, ilahi olanla tarihi olanın, ideal olanla olgusal olanın konularının belirlenmesi umulmaktadır (Tuksal 2012:281). Burada üzerinde durulması gereken konu, bu uydurma rivayetler, hemen bütün Müslüman toplumlarda yerleşmiş ve sökülüp atılması gerçekten çok zor olan bir duruma dönüşmüş, kadınlarla ilgili birtakım ön yargılara uygun olması sebebiyle büyük bir tesir gücü elde edebilmiş olmasıdır.

Nitekim bazı düşünürler, İslam'da kadın erkek eşitliğinin söz konusu olmadığını ve erkeklerin mutlak şekilde üstün, kadınların ise mutlak şekilde "tabi" durumunda kılındıklarını ve çünkü kadınların, "fitneci, şeytan, vb." (Muslim, Nikâh 9; Ebû Dâvûd, Nikâh 43; Tirmizî, Radâ 9) tynete sahip olup, Allah tarafından "aklen ve dinen dîn" (Muslim, İman, 34; İbn Mace, Fiten 19) yaratıldıklarını ve erkeklerin emrine bırakıldıklarını ve bu nedenle erkeğin "efendi-seyyid", kadının "köle" rolünde olduğu inancını güçlendirmişlerdir. Hatta kadınlara dünya hayatındaki bu

muamele de yetmezmiş gibi ahrette cehennem ehlinin çoğunluğunun kadın olacağı peşinen söylenmiştir (Tuksal 2012:116). Bu düşünürler bazen de -hadisçi olmadıkları halde- erkek egemen dünyada kadınlarla ilgili uydurulan ve Hz. Muhammed'e atfedilen sözlere eserlerinde yer vererek, hatta bunlara kendi anlayışları çerçevesinde yorumlamalar getirerek de kadını, görünmez kılmak istemiş, toplumsal hayattan dışlamış, ataerkil aile düzeni içinde genellikle işgücünden, bedeninden yararlanan bir tür seks objesi olarak hayatını sürdürmeye mecbur eder duruma getirmişlerdir. Dolayısıyla dinin, kadını insan olmaktan çok "dişi" olarak ele aldığı ve onu toplum için bir tehlike olarak gördüğü sanılmıştır. İslam'ın biçimlendirdiği ataerkil kültürde kadın, erkeği doyuma ulaştırmak için yaratılmış bir zevk nesnesi olarak algılanmıştır.

Yine kadının bedenle ve bedensel arzusuyla özdeşleştirilerek "fitne" yaratma özelliğinin vurgulanması onun toplumsal olarak denetlenmesini ve bu denetimin somut bir göstergesi olarak örtünmeye zorlanmasını meşru hale getirmektedir. İslamiyet'te kadının örtünmesi kuralı İslam'ın cinsiyet ikiliğine dayanan toplumsal düzenini simgelemektedir. İki cinsiyet arasındaki kesin ayırım kıyafet alanında da ifadesini bulmaktadır. Giysi ahlaki bir işleve, yani kadının namusunun korunması işlevine sahip olmaktadır. Böylece bir edep aracı olan giysi, kadın bedenini, şeklini ortaya çıkarmamalı, aksine gizlemelidir. Nitekim kadının cazibesi teşhir edildiği takdirde erkek her an baştan çıkabilir, kadın kendini erkeğin bakışından sakınmalı, güzelliğini düzensizlik ve fitne yaratmamak için gizlemesi gerekmektedir (Göle 2011:126-7).

Sonuç olarak kadınların dinlerin tarihi akışı içerisinde erkeklere nazaran daha mahrum ve daha mağdur bir görüntü çizdikleri muhakkaktır. "Din kadınlara zaman zaman kendilerini ifade olanağı sağlasa da, kadını ikincil ve bağımlı olarak değışmez bir biçimde tanımlamasıyla onlar için yalnızca ideolojik düzlemde kalmayan bir cendere oluşturmuş ve kadınlar yüzyıllar boyunca kendilerine ve başkalarına, eksiksiz insanlığa ulaşabilme ve soyut düşünme yetisine sahip olduklarını kanıtlayabilmek için çırpınıp durmuşlardır" (Berktaş 2012:209). Kadın imgesiyle ilgili bu durum çoğunlukla dinsel kaynaklı olsa da yine çoğunlukla kadınların kendileri tarafından değil erkekler tarafından oluşturulmuştur. Bu durumda kadınların "kendi adlarını kendilerinin koyması" söz konusu olamamıştır. (Berktaş 2012:17).

### **Değişim Sürecinde Din ve Toplumsal Cinsiyet**

Günümüzde artık modernliğin de aşıldığı ve adına post-modern denilen yeni bir döneme girildiğinden bahsedilmekte, bunun da ötesinde bilgi toplumu, dijital toplum vb. isimlerle adlandırılmaktadır. Sanayi toplumuna geçiş şehirli nüfusun artışı, seküler yaşamın yüceltilmesini, kadın hareketlerinin doğuşunu ve hızlanmasını, pozitivist bilimsel düşüncenin kabulünü ve mutlak akılcılığı beraberinde getirmiştir. Bu durumun kilometre taşları da Rönesans, Reform ve Aydınlanma olmuştur. Buna bağlı olarak din anlayışlarının ve dini yaşama biçimlerinin de sosyo-kültürel yapıda ortaya çıkan değişimlere bağlı olarak farklılaştığı görülmüştür. Çünkü rasyonalizm ve pozitivistimin öncülüğünde gelişen modernite Tanrı'yla ilişkiyi, kurumsal düzeyde değil bireysel zeminde ele almakta ve inancı vicdanî bir mesele haline getirmektedir.

Bu dönüşümde din anlayışları bireysel bir sürece girerken ekonomik sanayi ve teknoloji alanlarında ilerlemeler modernleşme olarak telakki edilerek buna engel görülebilen geleneksel anlayışlara cephe alınmıştır. Din, teknoloji dünyasında değişen toplumla birlikte dilini, söylemini, tutum ve davranışını yeniden oluşturarak sosyal hayata, sosyal hayatın problemlerine yeni bir takım cevaplar verme çabasının içine girmiştir.

Sanayi devriminin meydana getirdiği hızlı değişme ve gelişmeler, genişleyerek geleneksel toplumları etkilediği ve geleneksel toplumların iktisadi, siyasi, ahlaki, sosyal ve kültürel yapılarında, kişilerin sosyal davranış ve düşüncelerinde önemli değişimler meydana getirdiği bilinmektedir. Modern toplumun geleneksel toplumun aksine daha karmaşık, daha rasyonel bir toplum yapısına sahiptir. Bunun yanı sıra sanayileşmeyle beraber nüfus, kırsal kesimden kentlere kaymış, kentleşme oranı oldukça yükselmiş, tarımda ilkel metotlar yerine ileri teknolojiye ulaşılmıştır. Aile kavramı, akrabalık ilişkileri geleneksel toplumda olduğu gibi kalmamış yapısında ve fonksiyonlarında bir takım değişikliklere uğramıştır. Üretimde meydana gelen değişmeler nedeniyle de işbölümü olgusunda da değişmeler söz konusudur. Modern sanayi toplumunun sosyal örgütlenmesinde artan uzmanlaşma sonucunda yeni meslek grupları, dernekler, sendikalar dâhil olmuş, geleneksel toplumlarda kültür tarafından şekillendirilen birincil ilişkilerin yerini yasal, resmi, hukuki yönleri ağır basan ikincil ilişki biçimleri almıştır (Günay 2012:397). Değişen ve gelişen teknoloji sayesinde kadınların ev içinde yaptığı bir takım işlerin makineler tarafından yapılması ev işlerini kolaylaştırmış ve geleneksel cinsiyet rollerinin farklılaşmasına neden olmuştur. Geleneksel toplumlarda kadının ev içi rolleri, modern toplumlarda azalmıştır. Geleneksel toplumlarda kadınlara atfedilen bazı nitelikler, modern toplumlarda farklılaşmıştır. Kamusal alana katılan kadın, iyi bir eş ve anne olmak ile kariyeri arasında gel-gitler yaşamıştır. Bu durumun modern toplum ile geleneksel toplumun sosyo-kültürlerinin birbirinden farklı olduğunu göstermektedir (Apalı 2011:56-7). Modernleşmenin maddi olmayan, ama daha derine işleyen etkileri asıl kültürel düzeyde, yaşam tarzında, cinsiyet kimliklerinde ve kendi kimliğini tanımlama biçiminde ortaya çıkacaktır (Göle 2008:115).

Modernleşme olgusunun genel anlamda dinî ve geleneksel davranış biçimlerini değiştirdiği bir gerçektir. Dinin kültür hayatı üzerindeki etkisinin de azaldığı bu süreç, aile gibi temel kültürel kurumda da önemli işlev değişikliklerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aile yapısında meydana gelen değişimler de geleneksel ailedeki dinî hayatın kodlarında bazı farklılaşmalara yol açmıştır.

Din sosyolojisi çalışmalarında aile ve dindarlık ilişkisini ortaya koyan verilere göz atıldığında; değişim sürecine bağlı olarak eş seçim tarzında farklılaşmalar gözlenmektedir; görücü usulün tamamen olmasa da önemli ölçüde terk edildiği, tanışarak eş seçme tarzının giderek yaygınlaştığı, görücü usul ile tanışarak evlenme arasında “yumuşatılmış görücü usul” denilen bir ara formun ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Evlilik öncesi görüşme ve cinsellik konusunda eğitim düzeyi artışına göre değişmekte, bununla birlikte gençler arasında bile evlenilecek adayla tanışıp görüşme büyük çoğunluk tarafından kabul görürken, evlilik öncesi cinsel ilişki aynı oranlarda reddedilmektedir. Bu eğilim, Türk toplumunda evlilik öncesi ilişkiler



konusunda geleneksel değerlerin formal düzeyde de olsa sürdürülmeye çalışıldığını göstermektedir. Gençlerin eş seçiminde dindarlığı çok fazla dikkate almaması, aile içi ilişkilerde erkek egemenliğinin azalmaya başlaması, kadının ekonomik ve sosyal hayata katılımının kadınlar lehine desteklenmesi, kadına dönük şiddetin onaylanmaması ve kadınların da erkekler gibi boşanma hakkına sahip olduğunu benimseme gibi tutum değişiklikleri ise dikkate değerdir (Kirman 2005: 203-257).

Dolayısıyla geleneksel zihniyet, düşünce ve davranışlar sisteminin gerilemesi ve sekülerleşme, ekonomik değişim sürecinde ailedeki erkek egemen yapıyı kırmış, aile içi roller sisteminin de kadının gelişen yeni rolleriyle değişimini kolaylaştırmıştır. Din de toplumsal hayatın kurumsal yapısından öznel alana doğru çekilmiş, bu durum kültürel hayatta önemli etki ve yansımaları yol açmıştır.

### **Cinsiyet Roller ve Kimliklerinde Farklılaşma: Üniseks Yaşamlar**

İnsanlık uzun bir dönemden beri modernleşme adı verilen bir süreci tecrübe etmektedir. Modernleşme sürecinde bireysel özgürlükler alanında önemli mesafeler alınmış olmakla birlikte değerler alanında belirgin bir aşınma görülür olmuştur. Büyük bir değişim ve dönüşüm süreci olduğu kadar aynı zamanda değiştirici ve dönüştürücü bir karaktere de sahip olan modernleşmenin, sosyo-kültürel alanda aidiyet bilincini, şahsiyeti, kültürel değerleri ve mahremiyet sınırlarını etkilediği, hatta dönüştürdüğü bilinmektedir. Bu bağlamda din ve aile kurumlarında gözlenen değişim ve dönüşümler en çarpıcı olanıdır (bkz. Kirman 2005). Sosyologlar, modern dünyada özel alanın, yani mahremiyetin de büyük bir dönüşüm yaşadığı üzerinde durmaktadırlar (bkz. Giddens 2010; Kirman 2005b). Yine Giddens'in ifadesiyle; kaçınılmaz olarak farklı ülkelere ve kültürlere mensup bireylerle doğrudan iletişim kurmaya imkân sağlayan medya, internet, popüler kültür gibi bireysel olmayan kaynaklar aracılığı ile küreselleştirici güçlerin neredeyse bütün evlere ve yerelliklere girmesi sonucunda cinsiyet kimlikleri de önemli ölçüde değişime uğramıştır.

Bilindiği gibi, ülkemiz de son dönemlerde modernleşmeye doğru hızla evrilmiş, buna bağlı olarak da kültürel değerlerin ve benlik/kimlik yapılarının dönüşümü de kaçınılmaz olmuştur. Bu durum kimliklerin yerinden kayması, zaman ve mekân içinde hareketlenmesi ve bu yerinden kaymışlık çerçevesinde yeni ilişkiler ve kimlikler inşa ettirmiş ve dönüştürmüştür. Geleneksel kimliklerinin yerine, modern vatandaş kimlikleri geçmeye başlamıştır denilebilir. Nitekim bizim tarihi serüvenimiz içerisinde yüz yılı aşkın bir zamandır toplumsal birçok konu geleneksel-modern karşıtlığından beslenerek şekillenmekte kadın-erkek konusunun da bu iki temel kavram arasındaki gerilimle şekillendiğini belirtmek gerekir. Bu anlamda İslam/Batı, geleneksel/modern, farklılık/eşitlik, mahrem/namahrem gibi karşıtlıkları çerçeveyen bu çatışmada kadının konumu belirleyici olmaktadır (Göle 2011:49).

Her geçen gün bilimsel araştırmalar kadın erkek farklılıkları ile yeni bir şey ortaya çıkarırken bir yandan da kadın erkek arasındaki cinsiyet kimlikleri düzleşmekte, farklılıklar adeta yok olmaya doğru evrilmektedir. Bir diğer ifadeyle "Kadınlaşan erkekler ve erkekleşen kadınlar hızla artıyor. Dik başlı, inat, ukala, hep kazanmaya odaklı, dediğim dedik, saldırgan, sert erkeksi kadınlar ve alıngan, kırılgan, korkak, küskün, sorumluluk almaktan korkan, kadınsı erkekler her geçen

gün hızla artıyor. ” (bkz. Maraşlı 2012).

Anlaşılan toplumsal hayat içerisinde bütün cinsiyet rollerini ve kimlikleri düzleştirme noktasında oldukça güçlü bir eğilim sergileyen postmodern dönemde erkeklerin efemine/kadını, kızların maskülen/erkeksi davranışlar içinde oldukları gözden kaçmamaktadır. Erkeğin eve ekmek getirmek, kadının ise ev işleri ile uğraşması şeklinde klişeleşmiş cinsel işbölümü kırılmaya yüz tutmuş gibidir. Geleneksel olarak erkeklerde görmeye alıştığımız tutum ve davranışları kadınlarda veya kadınlarda görmeye alıştığımız tutum ve davranışları erkeklerde gördüğümüz zaman, geleneksel kalıplar içinde olduğumuz ve önyargılı bir bakış açısıyla baktığımız için kimi zaman o davranışı yadırgasak da, modernleşmeyle birlikte daha kolay alıştığımız muhakkaktır. Mesela; “Ev işi yapan, çocuk bakan, oryantal dans eden, hemşirelik okuyan, küpe takan, tırnak uzatan” bir erkek, “şehirlerarası otobüs kullanan, itfaiyecilik yapan, kuaförlük yapan, kravat takan, inşaat mühendisliği okuyan, başbakanın korumalığını yapan” bir kadın, zaman içerisinde toplumun alışma sürecine bağlı olarak gayet doğal karşılanabilmektedir. Bu durum, her ne kadar o toplum tarafından yadırganmakta ise de, değişim süreci içerisinde kendini topluma kabullendirmektedir. Tabii bu duruma alışma sürecini de kitle iletişim araçları hızlandırmaktadır denilebilir. Nitekim günümüzde televizyonda çıkan erkek-kadın figürlerine bakıldığında, kadınların ev işi yapan, çocuklarına, eşine ve evine ilgi gösteren iyi bir eş; bilinçli bir anne rollerinin yanı sıra, gündelik hayatın içinde çalışan, zorluklarla mücadele edebilen ve dış dünyada var olurken bile bakımlı olmaktan ve ailesine zaman ayırmaktan vazgeçmeyen bir yapıda sunulduğunu da görmekteyiz. Benzer bir şekilde erkek ise, evinin ve ailesinin geçimini sağlayan, karizmatik, güçlü, aile içinde karar verici konumda sunulmasının yanı sıra, eşine ev işlerinde, mutfakta ve çocuk bakımında da yardımcı, modern yaşamın bir göstergesi olarak eş ile hayatı her noktada paylaşan bir model olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Bilindiği gibi bir grup ya da toplumun üyelerinin çoğunluğu tarafından benimsenen normlara veya değerlere uymayan davranış biçimleri olarak tanımlanan (bkz. Kirman 2011:273) sapkın davranışlarla ilgili değer yargıları zamanla değişebilme özelliği taşırlar.

Üniseks yaşamların nedenleri sorgulandığında şunlar söylenebilir: Bir karşı kültür hareketi olarak 1960’lı ve 70’li yıllarda etkili olan hippie hareketi ve gençlere sunduğu yaşam biçimi toplumlarda mevcut cinsel normların etkisizleşmesinde önemli bir rol oynamıştır (bkz. Kirman 2005). Bu gelişmeler toplumsal cinsiyet sisteminin önemli ölçüde değişmesine yol açmış; eşcinselliğin gelişmesi ve yaygınlaşmasında da etkili olmuştur. Toplumda mevcut düzene bir meydan okuyuş olarak ortaya çıkan bu hareketlerin cinsel özgürlüğü kutsamaları cinsel zevk ve üreme arasında bir ayırım yapılmasına yol açmıştır (Giddens 2008:494). Bu ayırım, özellikle kadın grupları için erkek egemenliğinden kurtulmanın bir aracı olarak görülmüştür.

Üniseks yaşamların temel nedenini iç ve dış etkenler olmak üzere iki başlık altında toplayan bir yazıya göre iç etkenler yalnızlık, aidiyet, ilgi görme, çevreye mesaj verme, kabul görme ihtiyacıdır. Dış etkenlerde ise model yaşantılar, karşı cinsliğin özendirilmesi, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, eğitim sisteminin gerçek yaşamdan kopuk olması, Ailelerdeki boşanma oranlarının yüksek olması ve

buna bağılı olarak çocuğun baba ya da anne rolünü görememesi ve bu rollere ilişkin davranışların neler olduğunu öğrenememesi vb. (bkz. Beçene 2007).

Sonuç olarak günümüzde toplumlar çok hızlı bir değişim süreci yaşamakta, bu değişimler daha ziyade maddi kültür boyutunda görölmekle birlikte duygu, düşünce ve inanç gibi manevî boyutta da etkili olmaktadır. Toplumsal değişmenin etkisi ve boyutu toplumun çok geniş kesimlerini etkisi altına almış görünmektedir. Öyle ki aile, cinsel rol ve kimlik gibi daha önceleri çok daha mahrem kabul edilen alanlarda da değişim rüzgârlarının estiği bilinmektedir. Sosyologlar bu durumu ifade için Giddens'a (2010) katılarak "*Mahremiyetin Dönüşümü*" tabirini kullanmaktadırlar. Genelde biyolojik özelliklerle ilgili olarak oluşan ve toplumun da cinsiyet algısı üzerine inşa edilen kalıp yargılar, cinsiyet kimliği, cinsel iş bölümü, cinsiyet rolleri ve bu durumlara ilişkin tutum ve davranışlar sosyo-kültürel etkilerle belirlendiğinden, cinsiyete ait nitelikler toplumdan topluma, bölgeden bölgeye ve aynı toplum içerisinde farklı zamanlara göre değişiklik arz etmektedir. Bu nedenle şu nitelik kesinlikle kadınlar için ya da şu nitelik kesinlikle erkekler içindir, demek mümkün olmayacaktır. Özellikle toplumsal değişmenin hız kazandığı günümüz toplumlarında geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinde yaşanan dönüşüm, geleneksel kadınlık ve erkeklik rollerinin belirli ölçüde geçerliliklerini yitirmesine ve yeniden sorgulanır hale gelmesine yol açmıştır.

## **BULGU VE YORUMLAR**

### **Deneklerin Kişisel Özellikleri**

Araştırma evreninin % 51, 4'ünü erkek öğrenciler, % 48, 6'sını kız öğrenciler oluşturmaktadır. Başlangıçta eşit sayıda erkek ve kız öğrenciye ulaşılması hedeflenmiş ve bu doğrultuda ulaşılan oranların istenilen hedefe paralellik arz ettiği görölmüştür. Nitekim son yıllarda kesintisiz zorunlu eğitim ve kızlara yönelik bir takım kampanyalar ("Haydi Kızlar Okula", "Baba Beni Okula Gönder", "Kardelenler" vs.) sayesinde kızların eğitim-öğretimde belirgin olarak "*görünür*" hale geldiği ve MEB tarafından paylaşılan istatistiklere göre sayılarının neredeyse erkeklere ulaştığı bilinmektedir.

Deneklerin ailelerinin büyük çoğunluğu sosyo-ekonomik açıdan genelde orta ve iyi kategorisinde yer almıştır. Annelerin eğitim düzeyinin babalara oranla düşük olduğu açıkça görölmüştür. Deneklerin yaşamlarını en çok geçirdikleri yere göre dağılımlarına bakıldığında en yüksek oranla (% 64, 3) büyükşehir merkezi olarak belirtilmiştir. Bunu % 16, 3 ile ilçe, %14, 7 ile köy-kasaba ve % 4, 7 ile il takip etmektedir. Araştırmanın anketi büyükşehir merkezinde uygulandığından ve buraya eğitim-öğretim için başka ilden öğrencilerin de gelebileceği hesap edilerek söz konusu soruya "il" seçeneği de eklenmiştir.

Öte taraftan deneklerden toplam 153 (% 40, 2) kişi gibi en yüksek oranla din eğitimlerini en çok aileden aldıklarını belirtmişlerdir. Yine 116 (% 30, 4) kişi din eğitimlerini okulda din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinden; 37 (% 9, 7) kişi din eğitimlerini Kuran kursuna giderek oradaki hocalardan; 67 (% 17, 6) kişi din eğitimlerini camilerde yazın açılan Kuran kurslarından; 8 (% 2, 1) kişi din eğitimlerini

kendi kendilerine kitap, dergi, internet vs. den araştırarak edindiklerini belirtmişlerdir. Öte taraftan örneklem grubu M. E. B'e bağlı okullardan seçildiği için ve denekler zorunlu din eğitimi dersi aldıklarından "din eğitimi almadım" şikkını işaretleyen olmamıştır.

Bu noktada gençliğin dindarlık eğilimlerinin özellikle aile ortamından beslendiği ve bundan dolayı da en çok oranla din eğitimlerini ailelerinden aldıklarını belirttikleri söylenebilir. Esasen Türk toplumundaki bireylerin dindarlığını besleyen kaynakların başında ailenin geldiği pek çok çalışmada teyit edilmiştir. Bu durumun nedeninin ise din(darlık) konusunda hâlâ en geçerli kuramın sosyal öğrenme olduğu bunun da öncelikle aile içinde gerçekleştiği söylenebilir (bkz. Yapıcı: 2012b:17; Akşit vd. 2012:514-15). Öte taraftan lise gençliğinin din eğitimi kaynakları sıralamasında aile ve okuldan sonra yaz Kur'ân kursları yer almıştır. Bu kursların daha çok ilköğretim yaş grubunu kapsamamasına ve lise gençliği yaş grubunun Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından verilen istatistiklere göre sadece % 7 olmasına rağmen buradaki oran dikkat çekicidir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen, hafta içi her gün 3 saat eğitim verilen kurslarda, Kur'ân-ı Kerim, ibadet, siyer ve ahlak gibi dini içerikli derslerin yanı sıra sosyal ve kültürel etkinliklerin de gerçekleştirilmesinden dolayıdır ki yaz Kur'ân kursları gençliğin dinî eğitiminde büyük bir rol taşımaktadır. Ayrıca dini eğitimin bizzat kutsal bir mekânda (cami) yapılması da bu durumu tetikleyen bir faktör olarak düşünülebilir.

### **Lise Gençliği ve Din**

Nicel ve nitel veriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, lise gençliğinin dini inanç ve tutumları açısından; muhafazakârlıkları "inanç" boyutunda ileri derecedeyken, "ritüel" ve "yaşantı" boyutlarında deneklerin daha seküler bir tutum sergiledikleri görülmüştür. Dini bilgi düzeyleri ile ilgili olarak ailelerinin ekonomik ve eğitim seviyeleri yükseldikçe dini bilgi düzeyleri düşmektedir. Ayrıca lise gençliğinin büyük çoğunluğu (% 77, 4) dini bilgi düzeylerinin iyi-orta seviyede olduğunu düşünmektedir. Dindarlık bakımından cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılaşma görülmemesi akademik çevredeki kadın daha dindar ve muhafazakar söylemini doğrulamamıştır. Yine lise gençliğinin ailelerin ekonomik ve eğitim seviyeleri yükseldikçe dindarlık derecelerinin ve dine olan ilgilerinin azaldığı görülmüştür. Bu araştırma bağlamında deneklerin din eğitimlerini en çok aldıkları yer değişikliği dini tutum ve davranışlarının belirlenmesinde önemli bir rol oynadığını göstermiştir. Dindarlık bakımından da lise gençliğinde din eğitimlerini en çok okulda aldığını düşünenlerin diğerlerine oranla daha "görünür" bir seküler tutum benimsedikleri (% 38, 7), din eğitimlerini kendi kendine araştırarak edindiğini düşünenlerin ise yarısının (% 50, 0) kendilerini çok dindar-dindar görmeleri ve tamamının dini yaşantıya yönelik tutumlarının seküler çizgiden uzak olması dikkat çekmiştir.

Öte taraftan lise gençliğinin % 60, 1'inin dinin emir ve yasaklarının benimsenip uygulamanın ötesinde "genellikle" veya "kısmen" benimsedikleri ve kalp temizliğine önem verdikleri görülmüştür. bu durum da yine dindarlığın "tecrübi" boyutunda zayıf kaldığını göstermiştir. Ayrıca din eğitimlerini en çok yaz Kur'ân kursunda aldığını düşünen deneklerin (% 52, 2) diğerlerine oranla dini emir ve

yasakları daha fazla samimiyetle benimsediklerini ifade etmeleri dikkat çekmiştir. İbadetler açısından cinsiyetler arasında anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Genel anlamda da lise gençliğinin ibadetlerini tam yapanların oranının (% 25) düşüklüğü “ritüel” boyutunda muhafazakarlıklarının düşüklüğünü göstermiştir. Ailelerin ekonomik ve eğitim seviyeleri azaldıkça ibadetleri yerine getirmenin de arttığı görülmüştür. son olarak dini yaşantı bakımından lise gençliğinin % 70, 9’u hayatlarını “kısmen” dine göre yaşadığını belirtmiştir. Dolayısıyla lise gençliği, dinin hayatlarının tamamının üzerindeki kuşatıcılığının pek sınırlı olduğunu, hayatlarını kısmen dine göre yaşadıklarını ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca bu bağlamda din eğitimlerini en çok okulda aldığını söyleyenlerin % 5, 2’sinin hayatının tamamını dine göre yaşadığını, % 26, 7’sinin ise dinin hayatındaki etkisinin yok denecek kadar az olduğunu ifade etmeleri, okulların lise gençliğinde seküler eğitiminin başrol oynadığını göstermektedir.

### **Lise Gençliğinde Toplumsal Cinsiyet ve Üniseks yaşam**

Toplumsal cinsiyet rolleri açısından; kadının sosyal yaşamındaki kararlarında erkeğin etkinliği, kadına şiddet, kadının ekonomik hayata katılımı, çalışma yaşamında erkek ve kadına eşit ücret, kadının siyasete katılımı, kızların eğitim öğretime katılımı, erkeğin birden fazla evlenebilmesi ve evin reisinin erkek olması konularında erkeklerin kızlara, köydekilerin şehirdekilere, ailelerinin sosyo-ekonomik ve eğitim durumu iyi olanların düşük seviyede olanlara oranla geleneksel ataerkil zihniyete daha çok sahip oldukları görülmüştür. Örneğin cinsiyet faktörüne göre farklılaşmalar hatırlanırsa; kadının sosyal yaşamındaki kararlarında erkeğin etkinliğini kızların % 78, 4’ü onaylamazken erkeklerin % 52’si onaylamamaktadır. Kadının ekonomik hayata katılımını kızların % 83, 3’ü isterken erkeklerin % 58, 2’sinin bunu istediği görülmektedir. Erkek çocuğun öğrenim görmesine öncelik verilmeli fikrine kızların % 93, 7’sinin karşı çıktığı buna karşılık erkeklerin % 63, 2’sinin karşı çıktığı görülmüştür. Yine erkeğin birden fazla evlenebilmesi fikrine kızların % 91, 4’ü karşı çıkarken, erkeklerin % 66, 4’ü karşı çıkmaktadır. Evin reisi erkektir diyen kızların oranı % 36, 8 iken erkeklerin oranı % 63, 2’dir. Ailede kazancın harcanmasını erkeğin belirlemesini kızların % 86, 4’ünün erkeklerin ise % 51, 5’inin onaylamadığı görülmüştür. Bu veriler dışında geleneksel ataerkil zihniyetin, ailenin ekonomik düzeyi, ebeveynlerin eğitim düzeyi, yaşanan yer, din eğitiminin alındığı yer faktörlerine göre oluştuğunu örnekleyen pek çok rakamsal bulgu söz konusu bölüm içinde ortaya konulmuştur.

Bu rakamların dışında kızların da kendi aleyhlerine olan geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine karşı sessiz kaldığı da görülebilmektedir. Nitekim bir kızın evlenecek kişiyi belirlemesinde son söz babanın olması gerektiği fikrine kızların % 60, 5’i onaylamazken, erkeklerin % 61, 2’sinin onaylamadığı görülmüştür. Kızların bu fikri benimseyip erkeklere nazaran sessiz kalmaları dikkat çekmiştir. Öte taraftan geleneksel cinsiyet rolleri bazen de erkekler aleyhine olabileceği, bu geleneksel anlayışın erkekleri sorumluluk altında bıraktığı da dikkat çeken bir başka konu olmuştur. Bu bağlamda evlilikte erkeğin boyu daha uzun ve yaşı daha büyük olmalı fikrini kızların daha çok onayladıkları, erkeklerin bu fikre yüksek oranda (% 78, 6)

karşı çıktıkları ve adeta bu sorumluluğun üstlerinden kalkmasını istediklerini belirttikleri görülmüştür.

Üniseks yaşama ilişkin konularda da toplumsal değişme bağlamında düşünüldüğünde Türk gençliğinin çok “keskin” bir tutum sergilemediği, hem muhafazakâr bir tarz, hem de seküler bir tarza kapı araladığı görülmüştür. Üniseks yaşamla ilgili konularda kızların erkeklere göre daha tutucu bir tutum sergiledikleri de elde edilen verilerden ortaya çıkmıştır. Nitekim küpeli erkek, uzun saçlı erkek-kısa saçlı kadın, erkeğin tırnak uzatması konularına kızlar daha fazla karşı çıkmıştır. Ancak cinsiyetlerdeki renk ve dönüşüm meselesinde cinsiyetlerin onaylama ve onaylamama durumları başa baş gitmiştir. Bu bağlamda, küpeli erkeği kızların % 61, 1’i onaylamazken; erkeklerin % 57, 6’sı onaylamamıştır. Uzun saçlı erkek-kısa saçlı kıza erkeklerin % 51, 1’i onaylarken; kızların % 36, 7’si onaylamıştır. Giyim ve renk konusundaki değişimi erkeklerin kızların yarısı (% 50, 3) onaylarken; erkeklerin de yine yarısı (% 49, 0) onaylamıştır.

Aslında toplumsal cinsiyet ve üniseks yaşamla ilgili bütün bu rakamlar bir yandan geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin devam ettiğini bir yandan gösterirken diğer yandan yeni jenerasyonun geleneksel cinsiyet kalıplarına azımsanmayacak derecede karşı çıktıkları da elde edilen veriler göstermiştir. Hatta bazı konularda geleneksel anlayışın neredeyse tamamen eridiği de söylenebilir. Nitekim ailede işlerin eşit paylaşılması konusunda deneklerin % 79, 6’sının, ailede kararların birlikte alınması gibi bir fikre ise deneklerin % 90, 6’sının katıldığı görülmüştür. Yine kadının sadece kadın doktora muayene olması fikrine de % 76, 9 oranında lise gençliği tarafından karşı çıkılmıştır. Demek ki lise gençliği, yaşları ve buldukları çağ itibarı ile sosyal, psikolojik vs. pek çok konuda karmaşa yaşadığı gibi toplumsal cinsiyet kalıplarına karşı da bir tutum karmaşası yaşamaktadır. Bu noktada genel anlamda kızların duygusal yapısı ve erkeklerin kiskanç yapısı da hesap edilerek fikir yürütülebilir.

### **Lise Gençliğinde Din-Toplumsal Cinsiyet ve Üniseks Yaşam İlişkisi**

Son olarak din-toplumsal cinsiyet açısından verilere genel olarak bakıldığında, lise öğrenim gören gençlerin dini eğilimleri veya dinin hayatlarındaki etkisi arttıkça geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine daha fazla sahip çıktığı ve benimsedikleri, dini eğilimleri azaldıkça bu kalıplara karşı çıktıkları görülmüştür. Bu araştırma bağlamında örneklem grubuna yöneltilen toplum içinde var olan geleneksel cinsiyet rollerine ilişkin ifadelerle karşı lise gençliğinin tutum ve davranışlarının tümünde dinin etkisi görülmemiştir. Ancak büyük çoğunluğunda dini eğilimlere göre farklılaştığı rahatlıkla söylenebilir. Başlangıçta erkeğin kadını dövmesi (kadına şiddet), erkeğin birden fazla evlenmesi (erkeğin çok eşliliği) ve kadının eğitim öğretime katılımı konularında dini tutum ve davranışlara göre bir farklılaşma olacağı düşünüldüğünde, aralarında anlamlı bir ilişki görülmemiştir. Yine evlilik hayatıyla ilgili olarak evlenmede erkeğin boyunun daha uzun ve yaşının daha büyük olması, aile hayatıyla ilgili olarak ailede işlerin eşler arasında eşit paylaşılması, kararların eşler arasında ortak alınması konularında da dini tutum ve davranışlara göre bir farklılaşmanın olmadığı görülmüştür. Bu durumun da aslında Türk toplumundaki “melez

desen” ve Türk toplumunun sekülerliği konusunda ipuçları verdiği söylenebilir.

Öte taraftan lise gençliğinin toplumsal cinsiyet ve üniseks yaşama ilişkin pek çok tutum ve davranışlarının dini tutum ve davranışlarına göre farklılaştığı da elde edilen veriler göstermiştir. Mesela, kadının sosyal yaşamına ilişkin kararlarında erkeğin etkinliğini kendini çok dindar görenlerin % 55, 9’u onaylamazken, bu oran az dindarlarda % 83, 0 ve dine ilgisiz olanlarda % 90, 0 olmuştur. Yine hayatının tamamını dine göre yaşayanlarda bu oran % 52, 1 ve dinin kendisine anlamsız geldiğini söyleyenlerde % 100, 0 olmuştur. Kadının tek başına seyahate çıkmaması gerektiği fikrine hayatının tamamını dine gören yaşayanların % 21, 8’i katılmazken, dinin kendisine anlamsız geldiğini söyleyenlerin tamamı bu fikre katılmamıştır. Kadının sadece kadın doktora muayene olması gerektiğine dinin emir ve yasaklarını samimiyetle benimseyenlerin % 32, 3’ü katılırken, emir ve yasakları önemseyip uygulamayanların % 3, 8’i katılmıştır. Kadın-erkek tokalaşmasını dinin emir ve yasaklarını samimice benimseyenlerin % 46, 1’i, onaylarken, emir ve yasakları önemsemeyip kalp temizliğine önem verenlerin % 87, 3’ü onaylamaktadır. Yine erkek-kadın tokalaşmasına hayatının tamamını dine göre yaşayanların % 60, 0’ı karşı çıkarırken, bu oran dinin hayatına etkisi yok denecek kadar az olanlarda % 4, 4 olmuştur. Ayrıca buna dinin kendisine anlamsız geldiğini söyleyenlerden de hiçbiri karşı çıkmamıştır.

Kadının ekonomik hayata katılımını dindar olanların % 66, 5’i onaylarken, az dindarların % 87, 8’i ve dine ilgisiz olanların % 90, 0’ı; bütün ibadetlerini yapanların % 68, 0’ı, hiç ibadet yapmayanların ise % 95, 7’si; hayatını tamamen dine göre yaşayanların % 65, 2’si ve dinin kendisine anlamsız geldiğini söyleyenlerin ise tamamı onaylamaktadır. Kadının siyasete katılımını bütün ibadetlerini yapanların % 40, 2’si onaylarken, sadece kutsal gün ve gecelerde ibadet yapanların % 73, 0’ı ve hiç ibadet yapmayanların tamamı onaylamakta; hayatının tamamını dine göre yaşayanların % 39, 1’i, dinin yaşamına etkisi yok denecek kadar az olanların % 93, 4’ü ve dinin kendisine anlamsız geldiğini söyleyenlerin tamamı siyasetin sadece erkek işi olduğu fikrine katılmamaktadır. Evin reisi erkek olması fikrini çok dindar olanların % 73, 5’i onaylarken, az dindarların % 9, 8’i ve dine ilgisiz olanların % 10, 0’ı onaylamıştır. Yine ailede kazancın kullanılmasını erkeğin belirlemesi fikrine çok dindarların % 67, 6’sı, az dindarların % 90, 2’si ve dine ilgisiz olanların tamamı karşı çıkmıştır.

Dinin emir ve yasaklarını samimiyetle benimseyenlerin % 15, 1’i küpeli erkeği onaylamasına karşılık, emir ve yasakları önemsemeyip kalp temizliğine önem verenlerin % 73, 4’ü onaylamıştır. Erkeklerin uzun saçlı, kadınların kısa saçlı olabileceği fikrini çok dindarların % 17, 7’si, az dindarların % 92, 7’si onaylarken; bütün ibadetleri yapanların % 13, 4’ü ve hiç ibadet yapmayanların % 95, 7’sinin onaylamaktadır. Renk ve giyim konusunda cinsiyetlerdeki dönüşüme bütün ibadetlerini yapanların % 27, 8’i onaylarken, hiç ibadet yapmayanların % 93, 6’sı onaylamıştır.

Bu verilerin yanında cinsiyet rollerine ilişkin tutum ve davranışların üzerinde dini tutumların etkin rol oynadığının yanında başka faktörlerin de etkin olduğu hiçbir zaman unutulamaz. Nitekim erkeklerin tırnak uzatmasını dini bilgi düzeyinin çok iyi olduğunu söyleyenlerin onda biri (% 10, 6’sı) onaylarken, dini bilgi düzeylerinin

zayıf olduğunu söyleyenlerin % 66, 7'si onaylamıştır. Ancak dini bilgi düzeylerinin çok zayıf olduğunu söyleyenlerin hiçbiri tırnaklarını uzatan erkeği onaylamamıştır.

### **Sonuç**

Sonuç olarak, bu bulgular, dini inanç, tutum ve davranışların geleneksel cinsiyet rollerinin oluşmasında, benimsenmesinde ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynadığını göstermekte ve çalışmamızın ana varsayımını doğrulamaktadır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Tunç: 2013) Din toplumsal cinsiyet rollerinin, toplumsallaşma süreci içerisinde yeni kuşaklara aktarılmasında ve yeniden tekrar tekrar üretilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu tutum ve davranışlarla sosyalleşen gençler kadın ve erkek arasında ayırım yapmayı, kadına şiddet uygulamayı, kadının düşük ücretle çalışmasını, kadını çalışma hayatının dışında tutmayı ve ailede söz hakkının da olamayacağını, eğitim öğretimde, siyasette, sosyal hayatta ayrımcılığa uğrayabileceğini düşünmekte hiçbir mahsur görmemektedirler. Başka bir ifade ile böyle bir durumun ortaya çıkmasında gerek dinlerin içinden gelen gerekse de taraftarlarınca yapılan yorumlamalar sonucu dinler, bu ayrımcılığın oluşmasına ve pekişmesine sebebiyet vermektedir. Bu kısır döngünün aşılabilmesi ve toplumdaki ayrımcılık yaratan ataerkil zihniyet yapısının ortadan kaldırılabilmesi veya en azından asgariye indirilebilmesi için toplumdaki bu ataerkil toplumsal cinsiyetçi zihniyetin oluşmasına ve pekişmesine etkisi önemli bir yer tutan dinin, kadın erkekle ilgili öğretileri tekrar tekrar gözden geçirilmeli ve genç kuşaklara da bu konuda tarafsız, objektif ve bilimsel tabanlı bir din eğitimi aktarılmalıdır.

### **Kaynakça**

- Akşit, Bahattin, R. Şentürk, Ö. Küçükural ve K. Cengiz (2012), *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İletişim Yay.
- Apalı, Yasemin (2011), “Sosyolojik Açıdan Kadınlarla İlgili Kalıp Yargılar”, *S. D. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 26, ss. 49-65
- Atay, Tayfun (2012), *Çin İşçi Japon İşçi: Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değıniler*, İstanbul, İletişim Yay.
- Ateş, Ali O. (1996), *İslam’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul, Beyan Yay.
- Beçene, Maruf (2007), “Unisex (Kokteyl) Hayatlar”, *Genç Dergisi*, Ağustos 2007
- Berktaş, Fatmagül (2012), *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul, Metis Yay.
- Dökmen, Zehra Y. (2006), *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, İstanbul, Sistem Yay.
- Furseth, Inger ve Repstad, Pal, (2006), *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İ. Çapçioğlu, H. Aydınalp, Ankara, Birleşik Yay.
- Gıddens, Anthony (2008), *Sosyoloji*, çev. İ. Yılmaz, E. Rızvanoğlu ve M. Ali Sarı, İstanbul, Kırmızı Yay.
- Gıddens, Anthony (2010), *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İ. Şahin, İstanbul, Ayrıntı Yay.
- Göle, Nilüfer (2008), *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul, Metis Yay.
- Göle, Nilüfer (2011), *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yay.
- Günay, Ünver (2012), *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yay.
- Hawthorne, Sian (2012), “Din ve Toplumsal Cinsiyet”, ss. 223-251, çev. İhsan Toker, Ed.



- İhsan Çapçioğlu, “Clarke, Peter B. (2012), *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, ”Ankara, İmge Yay, 488s.
- Kırbaşoğlu, Mehmet H. (1991), “Kadın Konusunda Kur’ân’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslamî Araştırmalar*, Cilt 5, Sayı 4, ss. 271-283
- Kirman, M. Ali (2005), *Din ve Sekülerleşme*, Adana, Karahan Yay.
- Kirman, M. Ali (2005b), “Din ve Eğlence Kültürü”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 3, Sayı 6, Temmuz-Aralık, ss. 17-42
- Kirman, M. Ali (2011), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yay.
- Maraşlı, Sema (2012), “Erkekler kadınlaşıyor mu?”, Kaynak: (<http://www.haber7.com/haber/20120417/Erkekler-kadinlasiyor-mu.php>) [17. 04. 2012]
- Scott, Joan W. (2007), *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, (Çev. Aykut Tunç Kılıç), İstanbul, Agora Kitaplığı.
- Toker, İhsan (2012), “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, ss. 727-743, Ed. Akyüz, N. -Çapçioğlu, İ., *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara, Grafiker Yay.
- Tuksal, H. Şefkatli (2012), *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara, Otto Yay.
- Tunç, H. (2013), *Toplumsal Değişim Sürecinde Din ve Toplumsal Cinsiyet: Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- Yapıcı, Asım (2012b), “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dini Hayat: Bir Meta-Analiz Denemesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2), ss. 1-40

## **TOPLUMSAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE DİN VE TOPLUMSAL CİNSİYET: LİSE GENÇLİĞİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA<sup>1</sup>**

**HARUN TUNÇ**

### **Özet**

Sosyolojik olarak bilinmektedir ki toplumsal cinsiyet sosyo-kültürel, eril ve dişi niteliklere, davranış modellerine, rollere, sorumluluklara vs. işaret eder. Toplumsal cinsiyet rollerinin algılanışı ekonomik, eğitim, dini inanç ve şehirleşme düzeyine göre değişebilmektedir. Bu bağlamda din-toplum münasebetleri çerçevesinde düşünüldüğünde toplumsal cinsiyetin oluşmasında ve pekişmesinde dinin önemli bir rolünün olduğu din-toplumsal cinsiyet analizleri ortaya koymaktadır. Ayrıca buna bağlı olarak bir dinin mensuplarının da o dinden kaynaklı olarak bir zihniyet ve ideoloji kazandıkları ve günlük işlerinden tutun da toplumsal cinsiyet de dâhil hayattaki pek çok mühim mesele karşısında bu zihniyetin tesirinde kaldıklarını tarih göstermiştir. Ancak “her şey değişir” ilkesinden hareketle şunu da bilmekteyiz ki insanların toplumsal konularda algı ve yargılarının her toplumda ve dönemde aynı olacağı ve/veya var olanın dışına çıkılamayacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim uzun zamandan beri insanlığın tecrübe ettiği, değiştirici ve dönüştürücü karaktere de sahip olan modernleşme sürecinden ayrı ayrı din kurumunun ve toplumsal cinsiyetin hem de aralarındaki ilişkinin payını fazlasıyla aldığı göze çarpmıştır.

---

<sup>1</sup> Bu bildiri bir yüksek lisans tezi (KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi) olarak hazırlanmıştır.

Geleneksel-modern tartışmaları içinde din daha çok özele çekilirken, toplumsal cinsiyet alanında yeni kimlikler, roller, yaşam tarzları (üniseks) ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada da genel olarak toplumsal değişme sürecinde din ve toplumsal cinsiyet ilişkisi lise gençliği örneğinde ele alınmıştır. Öncelikle farklı değişkenlere bağlı olarak lise gençliğinin dini tutum ve davranışları, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutum ve davranışları, üniseks yaşama yönelik tutum ve davranışları incelenmiştir. Bu incelemelerden sonra din-toplumsal cinsiyet ilişkisi gözlem ve elde edilen bulgularla analiz edilmiştir. Ayrıca bulgulara ve dinlerde var olan toplumsal cinsiyet kalıplarına dikkat çekilerek kadına ayrımcılık konusuna vurgu yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, toplumsal cinsiyet, cinsiyet, kadın, üniseks yaşam

## **RELIGION AND GENDER IN SOCIAL CHANGE: THE CASE OF HIGH SCHOOL YOUTH**

**HARUN TUNÇ**

### **Summary**

It is known sociologically that gender is socio-cultural and it signs masculine and effeminate character, attitude models, roles, responsibilities etc. The perception of gender roles may change according to economical situation, education level, religious belief and urbanization level. In this context, when it is thought in the perspective of religion and community relations, it is analyzed that in consisting and consolidation of gender of the community religion has got an important place. Also the historical events show that the companions of a religion gain mentality and ideology in the light of this religion, including a lot of actions from daily works to community gender. However, when we think the word "everything changes" we should know that the perceptions and judgments of the people about communal subjects may not be same in every community and every period. Thus, human beings experience a modernization process that has got alternative and transformer. And religion and gender is affected from modernization. While the religion was being specialized in the argument of conventional - modern, new identifies, roles, life styles (unisex) appeared. In this context, after these investigations, religious-gender relationship is analyzed on the sample of high school youth. Primarily according to different variables, the attitudes and behaviors of high school youth towards religious, social gender roles and unisex are studied. After these investigations, the relationship between religion and community is analyzed by observing the symptoms obtained. Additionally, the differentiation towards woman is emphasized by drawing attention to symptoms and communal gender forms.

**Keywords:** Religion, gender, sex, woman, unisex life style

# CULTURAL AND PERSONAL PATTERNING OF EXPERIENCE: MUSLIM MESKHETIANS FROM DEPORTATION TO REPATRIATION

Jvan Yazdani Deahkhareghani

## INTRODUCTION

The Muslim population of Meskhети was deported from Georgia SSSR in 1944, and resettled in Central Asia. The ethnographic data that I draw upon here have been collected during six months of fieldwork research in Georgia, conducted in 2014 in the regions of Guria and Samtskhe-Javakheti, where some families of deportees, and of their descendants, have managed to come back at different times over the past 3-4 decades. The oldest among my informants have experienced deportation, life in exile and – often through dramatic ways – return to their native lands. Those nowadays residing in Georgia are, in fact, a very tiny and politically marginalized group (Tournon 2009, p. 203), of about one thousand individuals, themselves part of what has become a truly transnational minority.

In what follows, I set out to demonstrate how denaturalizing concepts of collective identity can help us better understand the strategies and life projects of networks of individuals across the transnational space.

Concerning the nomenclature, I refer to them as “(deported) Meskhetians”, thus placing emphasis on something hardly disputable, i. e., their geographical origins at the moment of deportation, rather than adopting questionable ethnonyms based on primordial conceptions of identity<sup>1</sup>. It goes without saying that my choice should be also understood in regard to the particular setting of research, e. g., repatriates' communities in Georgia: here the majority of my informants assert a Georgian identity, and consider the country where they reside as their *homeland*; what's more, their discourse about identity and belonging conveys an understanding of home as a place where seeking protection and rights of citizenship (Lynn Uehling 2007), rather than stances based on ethnicity or on essentialist characters. Their narratives signal a discourse on identity that combines, on one hand, an understanding of territorially based citizenship (Levin p. 9), and on the other, in Antony D. Smith's terms, the function of “answering to the problem of personal oblivion ” by inscribing individuals in a political “super-family”(Smith 1999, pp. 160-161). It is noteworthy that most of my informants are adamant in asserting the place of the Meskhetians (*Meskhebi* in Georgian language) firmly within Georgian national identity and cultural heritage. This orientation recalls the official history of Georgia, which assigns to the population of the historical region of Meskhети a prominent part in the history of the nation (Tournon 2009, p. 4). Whether the Muslim population of Meskhети descended, historically, from the Muslim inflow of Turks,

---

1 I follow the example set by other authors who endeavored to adopt a terminology as neutral as possible on the ethno-national orientation and on the theory of origin of the deportees and of their descendants. e. g., Tournon, Sophie, op. cit., p. 193 and note 2; Trier, T., Tarkhan-Mouravi, G., Kilimnik, F., *Meskhetians: Homeward Bound...* Tbilisi: European Centre for Minority Issues – Caucasus, 2011. p. 4.

Turkmen, Karapapakhs, Kurds and Lezgins; from assimilation of local population to Islam; or, more plausibly, from both these trends (Swerdlow 2007, p. 3), nowadays their descendants adopt a resolutely inclusive interpretation of national identity: it assumes Muslim faith to be perfectly compatible with being a Georgian today, and it doesn't posit a historical discontinuity in the identity of the population of the region of Meskheta along religious lines.

On the contrary, they often stress their contribution to the history of Georgia and, as noted in the case of other minorities, e. g., the Kists (Tsulaia 2011, p. 133), produce discourses infused with patriotism and historical proofs of loyalty.

### **ORIGINS OF A TRANSNATIONAL MINORITY**

According to official figures, 94, 955 persons (Bougai 1996, p. 143) were deported from the region of Meskheta (now part of the administrative region of Samtskhe-Javakheti) by the NKVD [People's Commissariat of Interior Affairs] in 1944. Secret documents issued by the Soviet State Committee of Defense explained this massive deportation, carried out in few days, as a security measure, aimed at “improving the situation at the state border of the Georgian SSR”<sup>1</sup>.

The reasons are still debated: the deportees were never accused of collaborating with the German enemy, but Stalin had been harboring the secret project of annexing the north of Turkey and the Soviet leadership may have considered necessary to free the Turkish-Georgian borders of what they perceived as an “unreliable” population, being Muslim in culture and mostly Turkophone (Tournon 2009, op. cit., p. 2.).

The decision to enact a mass deportation was taken by the same Soviet state that had been promoting a process of Turkification of the Muslims inhabiting the region of Meskheta, thus adopting a policy similar to that of the Ottoman and the Russian Empires (Beridze, Kobaidze 2005).

In order to understand Soviet deportations, we should take into consideration Stalinist nationalities policies and their essentialistic rationale: national communities were considered to be based on “primordial ethnos” that would survive even after the eventual demise of classes and of their ideologies (Slezkine 1994, p. 449).

The legacy of Soviet nationality policies seems to be still very relevant to the lives of the deportees and their descendants, if we consider how their rehabilitation in Georgia acquired a political-ethnological dimension (Tournon 2007) in the wake of the adoption of the Law on Repatriation. Perception of their possible return could also be influenced by the stereotypes inherent in the narratives of the Turkish-Georgian relations (Chickovani 2012) and by the representation of Islam in the national narratives.

Writing about the Muslim-Christian frontier in Georgia, Mathjis Pelkmans describes how, in the 1990s, nationality became tightly connected to Orthodox Christianity, and being simultaneously Muslim and Georgian became problematic

---

1 Decree of GOKO No. 6279cc 31 July 1944 [From: Tom Trier and Andrei Khanzhin, eds., *The Meskhetian Turks at a Crossroads: Integration, Repatriation or Resettlement?* Berlin: LIT Verlag, 2007, p. 645. ]

(Pelkmans 2010, p. 116).

Especially in the years following the independence of Georgia – anti-repatriation stances were seen by some Georgian politicians as a means to generate political popularity, inducing some of those Meskhetians who had resettled in the country to be forced to leave again (Sumbadze 2007; Trier et al. 2011, p. 31)

The salience of the issue of identity for the deportees and their descendants is thus manifest, as it implies – in certain circumstances – that their right to repatriate is somehow depended on their “ethnicity”, rather than on geographical origin and on being victims of the historical wrong of deportation perpetrated by Soviet authorities (Overland 2007).

Sadly, essentialist discourse on - and perception of – the identity of the deportees is common across the post-Soviet space not only at the politico-institutional level, as in the rhetorics of ethno-political entrepreneurs (Swerdlow op. cit.) but also in the scholarship, that has sometimes “surrendered to the word *identity*” (Brubaker and Cooper 2005, p. 59), adopting *categories of social and political practice* and using them instead as *categories of social and political analysis* (ibidem p. 62). Steven Swerdlow holds that the possible orientations of ethnicity vying support among the Meskhetians often obscure the reality of individual identity, and that the “paper wars” between academics on the pro-Turkish and pro-Georgian camps have caused confusion (Swerdlow, op. cit., pp. 11 – 17).

Meskhetians's biographies and collective representations should be regarded, in my opinion, as an opportunity to pursue an analysis that – as Brubaker suggests – doesn't adopt the results of a politico-historical process as “indicators of real *groups* or robust *identities*” (Brubaker and Cooper 2000, p. 26).

We could better appreciate their vernacular categories and narratives without seeking to categorize them within an unproblematic ethnic/national “identity”, taking into account, instead, those everyday practices and experiences that are part of their life as members of a transnational, diasporic community, what Sophie Tournon has described as a “nebulosa”, united more by a common geographic origin and by the experience of deportation than by an *ethnic identity* (Tournon 2009, op. cit., p. 193).

What's more, resorting to simplistic definitions makes us unable to see how identity could be sustained not only by a more or less shared view of a collective past, but also by the way we perceive and construct our future and our position in a space characterized by certain regimes of power, and citizenship. In this perspective, what we define as “identity” comes to resemble more and more a space of struggle over the power to define and to represent ourselves and *the other*.

Ethnography, *par excellence* a discipline engaged in “the business of representing others” (Abu-Lughod 1991), may indeed offer anti-essentialist alternatives to mainstream understandings of “identity” and “ethnicity”, especially when it is informed by a consideration of the relation between power and knowledge.

Irina Levin, for example, draws attentions to the Soviet government's need to “impose foreignness” on the Meskhetian deportees in order to overcome the contradiction inherent in the very notion of “deportable citizen”, and points out their

belief that it was “Turkishness”, actual or imposed, that led to their being primarily defined as a *deportirovanyi narod*, a ‘deported people’ (Levin, op. cit., p.2).

These approaches are relevant to my analysis since they allow to understand identity as a dialogical and politicized discourse, emerging in a space that is never neutral. For disempowered and marginal groups, such as the Meskhetian repatriates, discourses on identity reveal their mundane and practical nature in daily encounters with dominant identities and legal regimes that reproduce and regulate the nexus between citizenship and territory.

## **TWO SETTLEMENTS OF RETURNEES**

Ethnographic research conducted in two Meskhetian settlements in Georgia – one located in the Guria region and the other in the Samtskhe-Javakheti region – allows some reflections on diverse patterns of return/migration and dwelling, and on the experience and representations of place, belonging and identity.

The former is a compact village, founded by families that returned to Georgia in the late 1970s and early 1980s as workforce for the local Sovkhoz. It is home nowadays to some 20 families, what is left of a “second deportation” of Meskhetians from Georgia in the early 1990s (Swerdlow, op. cit., p. 11). Most of those who managed to stay organized themselves in compact settlements. Their narratives resonate with pride for having endured deprivations and hostility without giving up the dream of living in their motherland, hence they consider themselves pretty much like pioneers within the Meskhetian movement for return. Despite being settled compactly, their biographies could be seen as one of the possible alternative ways of return and integration. A collective genealogy of the settlement, with inevitable approximation, can be sketched out as follows: the oldest generation, now represented only by a handful of individuals, lived through deportation – some, in fact, thorough multiple deportations – exile and return; their oldest sons, nowadays in their 50s-60s, were born in exile and moved to Georgia, in some cases before their parents did; the youngest generations are represented by those who were born in the motherland of their grandparents and grand-grandparents, who receive(d) their education in Georgian language and can be seen as the best proof of a successful process of return and integration.

The core of the settlement in the Samtskhe-Javakheti region results from a more recent immigration/return trend, primarily from Azerbaijan, started in the wake of the adoption by the Georgian government – in 2007 – of the Law on Repatriation. Many of these returnees – some of whom have by now managed to regularize their position – perceived the application procedures as upholding unnecessarily complicated formalities, and started resettling on their own (Trier, Tarkhan-Mouravi, Kilimnik, op. cit., p. 46). Most of them chose Samtskhe-Javakheti, an administrative region comprising the historical Meskheti, the place where they, or their ancestors, were deported from. Here, the main community is made up of a dozen Meskhetian households, in a mixed Georgian-Armenian neighborhood. Unlike those who repatriated in the late 1970s and early 1980s, and were able to regularize their position, becoming citizens of Georgia within few years, the new returnees, and their descendants, are in a condition of precariousness concerning their status in the

country. One can understand the measure of their discontent, and its legitimacy, by taking into account not only the tragedy of deportation, but also the practical and emotive investment sustaining their choice to move/repatriate to Georgia. Rather than simply confirming a persuasion about the contingency of identities, these negotiations over citizenship and belonging remind us of the capacity that state policies and legislation have of anchoring and moulding those same identities (Pelkmans 2013).

First of all, there seems to be a disjunction between the premises of the legal framework now in place and the expectations expressed by the people in the deported communities. Of special interest here is the different conceptualisation of return: while the government's legal formulation is centered on the individual applicant, the returnees' approach is essentially based on the belief that only a collective rehabilitation could right the wrong of deportation. Furthermore, once acquired the repatriate status, returnees are required to renounce their previous citizenship in order to apply for a Georgian one. This procedure contemplates a time-frame of statelessness for the applicants; my fieldwork research showed how most consider this prospect unacceptable, allegedly due to lack of clarity in the bureaucratic procedure itself and to uncertainty regarding its outcome.

The two research settings I concisely described have quite different histories of foundation, though being both the result of a movement of return. Most of those who inhabit them not only agree on being members of a Georgian – transnational – minority, but also share significant parts of their collective biographies: deportation and/or life as a deportee, longing for return to their homeland, dwelling in a space symbolically charged, etc. Inter-group marriage and close-knit living patterns have surely played an important role in shaping Meskhetian communities in Georgia as we know them today (Trier, Tarkhan-Mouravi, Kilimnik, op. cit., p. 22), and continue connecting individuals and families with diverse backgrounds, sometimes holding different citizenships.

The constitution of new families among Meskhetians offers perhaps one of the best perspectives on the model values as well as on the practical arrangements sustaining their communities, since marriages are considered fundamental in binding the collectivity and preserving traditional roles within the family. It is not uncommon to arrange marriages between Meskhetians living in different countries: in the communities of western Georgia, for instance, I came across several cases of Meskhetian women holding an Azerbaijani citizenship and waiting to become full citizens of the country they learned to call *vətən* - *motherland*. These everyday endeavors – match making, negotiations between families, wedding arrangements, citizenship applications, etc. – activate family networks and transnational practices, conveying a sense of “connectedness-in-dispersion” (Clifford 2013, p. 73).

## CONCLUSIONS

The considerations developed in the previous paragraphs could be synthesized as an attempt to approach issues of transnational identity and belonging by treating “ethnicity” as a perspective on the world, instead of essentializing it into an entity

(Brubaker 2002). The case of the Meskhetians is emblematic, since questions concerning their collective identity are intimately – and practically – connected to processes of inclusion, integration and citizenship, and tend to assume identity as a prerequisite, rather than as a process of negotiation. In this perspective I presented some brief observations derived from my fieldwork research in two Meskhetian settlements in Georgia. My intent was to follow a way of thinking about groups not biased “toward finding the *Gemeinschaft* within the *Gesellschaft*” (Hannerz 1996, p. 100), but rather emphasizing their outward movements and the tensions produced by the interaction among moral economies, legal frameworks and everyday practices. The way new families are formed is particularly relevant here, because it entails movements across borders and encounters with bureaucratic systems and regimes of citizenship.

Assuming a constructivist point of view on vernacular categories doesn't imply, in my opinion, that we should deny the importance that imagined collectivities, and collective memory, have in shaping ideas of belonging to a particular territory and sharing a common past. Regardless of the number of Meskhetians who will effectively settle in their – or their ancestors' – *homeland*, their conception of return is rhetorically framed as a collective movement, and often practiced along collective routes: projects that involve families, networks of families, neighborhoods, etc.

The recognition of such a collective level is compatible, in my opinion, with refocusing our analysis from “groups” to the construction of “groupness”. Discourses on belonging and homeland; movements across borders and regimes of citizenship; reinscription of historical and collective memories in national metanarratives could be measured not only against generalizing notions of identity, but also on a micro-level of individual and familial projects of life.

## REFERENCES

- Abu-Lughod, Lila “Writing Against Culture”, In: G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe School of American Research Press, 1991, pp. 137-54, 161-2.
- Beridze, Marine and Kobaidze, Manana “An Attempt to Create an Ethnic Group: Identity Change Dynamics of Muslimized Meskhetians ”, In: Vamling, Karina, ed., *Language, Histories and Cultural Identities in the Caucasus*, Papers from the conference, June 17-19 2005, Malmö University, pp. 53-66.
- Bougai, Nikolai *The Deportation of Peoples in the Soviet Union*. New York: Nova Science, 1996.
- Brubaker, Rogers “Ethnicity without groups ”, *Arch. europ. sociol.*, XLIII, □, □□□□, pp. □□□-□□□.
- Brubaker, Rogers and Cooper, Frederick “Beyond Identity”, *Theory and Society* 29, 2000, pp. 1-47.
- Brubaker, Rogers and Cooper, Frederick “Identity”, In: Cooper, Frederick *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.
- Chickovani, Nino “The Images of Self and Neighbours in Georgian History Textbooks: Representation of the Events of the Beginning of the 20th Century in the Post-Soviet



- Period". In: Rumyantsev, Sergei, ed., *The South Caucasus and Turkey: History Lessons of the 20th Century*. Tbilisi: Heinrich Boell Foundation, 2012, pp. 65-93.
- Clifford, James *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, 2013.
- Hannerz, Ulf *Transnational Connections. Culture, people, places*. London: Routledge, 1996.
- Levin, Irina *Citizenship in the Caucasus: Territoriality, 'Turkishness' and a Pointed Critique of the Georgian State*, p. 9 [Retrieved from: [http://www.academia.edu/4458738/Citizenship\\_in\\_the\\_Caucasus](http://www.academia.edu/4458738/Citizenship_in_the_Caucasus)].
- Lynn Uehling, Greta "Thinking About Place, Home and Belonging among Stalin's Forced Migrants: A Comparative Analysis of Crimean Tatars and Meskhetian Turks". In: Trier, Tom and and Khanzhin, Andrei *The Meskhetian Turks at a Crossroads: Integration, Repatriation or Resettlement?* Berlin: LIT Verlag, 2007, pp. 610–631.
- Overland, Indra "International organisations, regional politics and the Meskhetian Turks" In: Trier, Tom and and Khanzhin, Andrei *The Meskhetian Turks at a Crossroads: Integration, Repatriation or Resettlement?* Berlin: LIT Verlag, 2007, pp. 532-556, pp. 548 – 554.
- Pelkmans, Mathijs "Religious Crossings and Conversions on the Muslim–Christian Frontier in Georgia and Kyrgyzstan" *Anthropological Journal of European Cultures*, Volume 19(2), 2010, pp. 109–128.
- Pelkmans, Mathijs "Powerful Documents: Passports, Passages and Dilemmas of Identification on the Georgian-Turkish Border, In: Jutta Lauth Bacas and William Kavanagh, eds., *Border Encounters: Asymmetry and Proximity at Europe's Frontiers*. Oxford: Berghahn Books, 2013.
- Slezkine, Yuri "The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism ", *Slavic Review*, Vol. 53, No. 2, 1994, pp. 414-452.
- Smith, Anthony D., *National Identity*, London: Penguin, 1999.
- Sumbadze, Nana "Back Home Again: The Repatriation and Integration of Meskhetian Muslims in Georgia" In: Trier, Tom and and Khanzhin, Andrei *The Meskhetian Turks at a Crossroads: Integration, Repatriation or Resettlement?* Berlin: LIT Verlag, 2007, pp. 288-333, p. 294.
- Swerdlow, Steve *Reflections on Transnational Minorities and Human Rights: Meskhetians and Hemshins in Georgia and Krasnodar*, 2003. [Retrieved from <http://history.kubusu.ru/pdf/n5-5.pdf>]
- Tournon, Sophie "Géorgie: l'ajournement indéfini du rapatriement des déportés de Meskhétie ". In: Campana, A. Dufaud, G. et al. eds. *Les déportations en héritage. Les peuples réprimés du Caucase et de Crimée, hier et aujourd'hui*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 193-204.
- Tournon, Sophie *La Géorgie face au retour des Meskhètes*. Le Courrier des Pays de l'Est, 2007, N. 1060, pp. 99-102.
- Tournon, Sophie *The Deportation of Muslims from Georgia*. Online Encyclopedia of Mass Violence, 2009. [Retrieved form: [http://www.massviolence.org/fr/Article?id\\_article=302](http://www.massviolence.org/fr/Article?id_article=302) ]
- Trier, T., Tarkhan-Mouravi, G., Kilimnik, F., *Meskhetians: Homeward Bound....* Tbilisi: European Centre for Minority Issues – Caucasus, 2011.
- Tsulaia, Ia "Being a Kist: Between a Georgian and a Chechen", In: Khutsishvili, Sophia and Horan, John, eds., *Changing Identities: Armenia, Azerbaijan, Georgia*, Tbilisi: Heinrich Boll Stiftung, 2011, pp. 126-147.

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Шукюфа Джабарова

Прежде чем перейти непосредственно к анализу поставленной проблемы, необходимо провести краткий анализ основных понятий – глобализация и идентичность.

Одной из наиболее актуальных и широко обсуждаемых проблем современного обществоведения является феномен глобализации. Под глобализацией понимают процесс социальных изменений последнего десятилетия, заключающийся в формировании единого всемирного рынка, всемирной информационной открытости (Интернет), появлении новых информационных технологий, а также в увеличении глобальной культурной связи между людьми и народами. По мнению известного английского социолога Э. Гидденса, глобализацию следует рассматривать как процесс интенсификации социальных отношений, которые связывают отдаленные районы таким образом, что локальные феномены формируются под влиянием событий, происходящих на очень большом от них расстоянии, а глобальные в большой степени определяются локальными изменениями (Giddens A., 1991; 64.). Глобализация представляет собой не столько изменения в движении людей и вещей, сколько способ идентификации событий и явлений участниками мировой системы. В самом общем виде под глобализацией понимают процесс, который приводит к всеобъемлющему, всемирному связыванию структур, институтов и культур.

По мнению известного английского социолога Р. Робертсона, глобальное не может быть противопоставлено локальному, универсальное — частному. Локальное является аспектом глобализации, глобальное создает локальное. Глобализация имеет институциональный характер. Традиционные виды деятельности, характерные для локальных обществ исчезают, на их место приходят другие виды деятельности, далекие от этих локальных контекстов. Поэтому Робертсон предлагает заменить для большей точности термин «глобализация» «глокализацией» (Robertson., 1995; 39). Он составлен из двух слов — «глобализация» и «локализация» — для подчеркивания их взаимного осуществления в настоящее время. Глокализация — своего рода метафора, указывающая на то, что глобальное не исключает локального, и наоборот.

Было бы неверно считать, что глобальным является только то, что исходит исключительно от обладающего мощью и силой Запада. Скорее всего, влияние локальных культур на глобальные процессы сильно недооценивается, ибо «локальные культуры приговорены к свободе» (Кастельс, 2000; 27). Локальные культуры придерживаются традиции, которую, вместе с тем, связывают с глобализацией. Таким образом, процесс глобализации — объективное и закономерное явление в истории человечества, ведь мир движется в сторону усиления его целостности во всех сферах функционирования. Объективность глобализации характеризуется вовлеченностью в этот процесс всех людей, независимо от их воли.

Понятие идентичности сегодня рассматривается как категория социально - гуманитарных наук (психологии, социальной философии, культурной антропологии, социальной психологии и др.), применяемая для описания индивидов и групп в качестве относительно устойчивых, «тождественных самим себе» целостностей. При этом идентичность есть «не свойство (т. е. нечто присущее индивиду изначально), но отношение. Она формируется, закрепляется (или, напротив, переопределяется, трансформируется) только в ходе социального взаимодействия. Проблема идентичности актуализировалась с наступлением эпохи современности, или модерна» (Новая философская энциклопедия, 2001; 78.)

Считается, что концептуально, но не терминологически концепт идентичность первым стал применять З. Фрейд. В социальной психологии и психологии личности идентификация означает имитацию, подражательное поведение и эмоциональное слияние, переживание субъектом той или иной степени тождественности с объектом. Основу же современного понимания идентичности заложили исследования отношения «Я - Другой», прежде всего в рамках символического интеракционизма и социальной феноменологии (Абельс, 2000.) Развитие этих идей привело к выводу о том, что у индивида не одна, а несколько идентичностей (теория ролей), и соответственно к постановке вопроса о том, каким образом задается их единство.

В полном же смысле слова идентичность как особый социально-культурный феномен начал исследовать американский психолог Эрик Эриксон на основе использования как психоаналитического, так и философского и социологического подходов. Именно Э. Эриксон, исследуя, прежде всего, индивидуальную идентичность, ввел в научный оборот термины «эго-идентичность» и «кризис идентичности» и выделил, по крайней мере, три основных аспекта рассмотрения концепта идентичности: а) чувство идентичности, б) процесс формирования идентичности и в) идентичность как конфигурация, результат этого процесса. При этом, согласно Э. Эриксону, речь должна идти как о личностной, так и о коллективной идентичности (но тоже индивидуальной – социальном Я), а также о позитивной и негативной идентичности (Эриксон Э., 1996). Таким образом, под идентичностью понимается некий целостный образ, который индивид составляет о самом себе, неизменный во всех жизненных ситуациях, в которых осознаёт себя индивид.

Процесс глобализации обострил старые и породил новые проблемы в различных сферах человеческой деятельности. Одна из таких сфер – это сфера идентичности. Идентичность в глобализирующемся мире становится основным дискурсом как науки, так и повседневной жизни, предстает своеобразной «призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные черты современной жизни» (Бауман, 2002; 176). Более того, проблематику культурной идентичности относят к числу современных мировых проблем, занимающих первые места в повестке дня международного сообщества.

Можно сказать, что складывается парадоксальная ситуация. Сегодня мы

наблюдаем рост объективных интегративных тенденций во всем мире, которые ведут к взаимодействию во всех сферах жизни современного общества - экономической, политической, культурной. Это сопровождается не менее устойчивым, параллельным процессом противодействия проявлениям интернационализации экономики и духовной сферы в форме протестов отдельных этнических и социальных общностей в разных регионах и странах. Более того, боязнь утратить свой язык, культуру, самобытность, уникальность в этих условиях, характерная практически для всех народов, проявляется и на уровне государств, отстаивающих свои национально- государственные интересы, свою национальную идентичность. Поиск идентичности, «коллективной или индивидуальной, приписанной или сконструированной, становится фундаментальным источником социальных значений» (Кастельс, 2000). При этом потеря идентичности, рассогласование или утрата ценностей (аномия), попытки конструирования искусственной идентичности представляют угрозу безопасности общества и часто сопровождаются различного рода конфликтами. Ведь потеря индивидуальной идентичности часто свидетельствует и о кризисе общественных систем. Таким образом, человечество сталкивается с двойным вызовом. С одной стороны, возросли личное самосознание, чувство культурной идентичности. С другой стороны, значительно расширился взаимный обмен между людьми, народами и цивилизациями.

Идентичность не должна пониматься как результат биполярной оппозиции «Мы - Они». Идентичность, прежде всего, необходима для сохранения и поддержания традиционных ценностей и налаживания диалога между различными культурами, который зависит от признания и более полного восприятия культурного многообразия. В этих условиях актуальным становится вопрос о формах сосуществования людей различных культур и традиций в глобализирующемся мире. То есть, современная быстро меняющаяся социокультурная реальность выдвигает проблему идентичности на передний план. Именно идентичность соединяет между собой звенья триады «личность - общество - культура». Вместе с тем, рассматривая поиск новой идентичности как одно из определяющих направлений социокультурной динамики современного общества, следует скорее говорить о непрерывном процессе самоидентификации, в ходе которого индивид узнает себя, конструирует и меняет жизненные смыслы, приспособляя их к внешнему миру. Без личностной самоидентификации невозможна никакая другая идентичность. Как отмечает З. Бауман, проблема идентичности есть проблема выбора и умения «вовремя сделать другой выбор, если ранее избранная идентичность потеряет ценность или лишится ее соблазнительных черт» (Бауман 2002; 185). В условиях новых социальных связей, выстраивающихся в рамках глобальных информационно - коммуникационных сетей, идентичность характеризуется динамизмом и нестабильностью. Поэтому происходит усиление устойчивых, традиционных элементов культурных моделей идентичности. В этой «новой ситуации человек должен найти новые формы адаптации к миру, научиться жить в пространстве

нестабильности, неизвестности, неопределенности, уменьшая эту неопределенность, нестабильность и неизвестность своей организующей, упорядочивающей деятельностью» (Делокаров, 2003)

Процессы глобализации приводят к тому, что общественные отношения выходят за рамки национально-государственных общностей, приобретают транснациональный характер. Традиционно общностью, членом которой ощущал себя человек были нация, страна, государство. Исторически сложившиеся культуры национальных и социальных общностей представляют собой главный источник, из которого личность черпает жизненные смыслы, образующие основу ее самосознания, духовное содержание ее бытия. Человеку, утратившему свои культурные корни, грозит психологическая дезориентация, утрата внутренних правил, регулирующих и упорядочивающих его стремления и цели.

В этой ситуации весьма распространенной реакцией на угрозу потери идентичности является активизация национально-ориентированных ценностей. При этом предлагаются самые разнообразные, порой диаметрально противоположные, стратегии по преодолению кризиса идентичности: от космополитизма «без берегов» до крайних форм национализма, от активного включения в глобализацию до попыток противостоять ей, замыкаясь в рамки национально-государственных или этнических сообществ. Акцентируя национальные чувства, религиозные ценности, люди выступают за целостность своего сознания и поведения, прочность своих связей с традиционной общностью, отторжение нарушающих их «чуждых» влияний (Бадмаев, 200; 180)

Таким образом, современный этап общественного развития, характеризующийся объективными глобальными тенденциями, сопряжен со становлением новой социальной субъективности. Процесс социальной трансформации затрагивает изменения не только внешнего каркаса социальных отношений, но и внутреннего мира человека. В этих условиях особую важность приобретают проблемы социальной идентификации личности.

Социальный ландшафт современной информационной эпохи, по мнению М. Кастельса, характеризуется стремлением людей группироваться вокруг первичных источников идентичности: этнических, религиозных, территориальных, национальных - «это не новый тренд, ибо идентичность, особенно религиозная и этническая идентичность, лежала у корней значения с начала человеческого общества. Однако в исторический период, характеризующийся широко распространенным деструктурированием организаций, делегитимизацией институтов, угасанием крупных общественных движений и эфемерностью культурных проявлений, идентичность становится главным, а иногда и единственным источником смыслов. Люди все чаще организуют свои смыслы не вокруг того, что они делают, но на основе того, кем они являются или своих представлений о том, кем они являются». (Кастельс, 2000; 75)

Российский исследователь Межуев В. М., отмечая происходящие кардинальные перемены, подчеркивает: «Жизнь в современном мире не уклады-

вается в привычные для большинства людей границы их традиционной самоидентификации - цивилизационной, религиозной, культурной, национально-государственной и пр., то есть сами границы остаются, но они уже не вмещают в себя все содержание человеческой жизни в глобальном обществе. Возникает ситуация «кризиса» всех существующих форм идентичности, когда ни одна из них не гарантирует человеку сознания его современности» (Межуев, 2000; 110). Другой исследователь, В. Хёсле, подчеркивает, что сущность кризиса идентичности «состоит в отвержении самости со стороны «я». Это отвержение может не быть совершенно открытым; «я», испытывающее презрение к своей самости, может попытаться обмануть себя с помощью лихорадочной деятельности, которая, подобно бессмысленному путешествию, имеет только одну цель - отвлечь внимание «я» от своей самости. Сделать кризис явным, признаться себе в дальнейшей невозможности идентифицировать себя со своей самостью, - важный шаг к преодолению кризиса идентичности. Конечно, вместо этого человек может сделать своей единственной целью привлечь внимание других людей и избежать серьезной борьбы с собственной самостью; общественное внимание к обсуждению идентичности в наши дни приводит лишь к искажению подлинной проблемы (Хёсле 1994; 112-123).

Дебаты по поводу национальной идентичности превратились в характерную черту нашего времени. По мнению С. Хантингтона, «почти повсюду люди задаются вопросом, что у них общего с согражданами и чем они отличаются от прочих, пересматривают свои позиции. Кто мы такие? Чему мы принадлежим? Японцы никак не могут решить, относятся ли они к Азии (вследствие географического положения островов, истории, культуры) или к западной цивилизации, с которой их связывают экономическое процветание, демократия и современный технический уровень. В Сирии и в Бразилии налицо, как утверждают аналитики, «кризис идентичности», Алжир переживает «разрушительный кризис идентичности». Население Британских островов утратило былую уверенность в британской идентичности и пытается выяснить, к кому оно больше тяготеет - к континентальным европейцам или «североатлантическим» народам. Иными словами, кризис национальной идентичности наблюдается повсеместно, то есть носит глобальный характер» (Хантингтон 2004; 35-36).

Конечно, необходимо учитывать, что поиски идентичности в разных странах имеют свои глубинные особенности, специфику, обусловленные историей, культурой, цивилизационными характеристиками этих стран. В каждой из них они вызваны особыми, уникальными обстоятельствами. Вместе с тем практически одновременное начало подобных процессов во многих странах, связанных со сменой идентичности, наводит на мысль о том, что эти кризисы имеют общие причины. Среди таких причин можно привести становление глобальной экономики, стремительный скачок в развитии транспорта и сферы информационно-коммуникационных технологий, нарастающую миграцию населения земного шара. Все это дает основания, что в определенном смысле можно говорить что идентификационные процессы

приняли глобальный характер.

Вместе с тем существует и другая точка зрения. В частности, известный английский социолог Энтони Гидденс в своем интервью подчеркивает - «То, против чего я решительно выступаю, — это против положения о том, что политика идентичности должна быть превыше всего. Я думаю, что это и невозможно, и нежелательно. Должен существовать предел, грань, за которой вы должны отказаться от какой-то черты своей культурной идентичности, если вы хотите оставаться членом определенного более широкого сообщества, и этот отказ должен быть закреплен законодательно.. Должны существовать более универсальные принципы, делающие возможными культурные различия. Что до политики идентичности, она действует дезинтегрирующе на общество в более широком смысле и даже на весь мир». (доступно: [http://magazines.russ.ru/oz/2003/1/2003\\_01\\_05.html](http://magazines.russ.ru/oz/2003/1/2003_01_05.html))

Таким образом, последствия глобализации для проблем идентичности (личностной, территориальной, национальной, культурной, религиозной и др.) весьма противоречивы.

С одной стороны, глобализация делает прозрачными границы между народами и государствами, ставит под вопрос прежнюю роль национального государства и связанную с ним национальную составляющую идентичности. С другой стороны, та же самая глобализация, способствуя сближению и интеграции различных социальных и этнических общностей, усиливает потребность в определении своей культурной и цивилизационной идентичности. На это обстоятельство, в частности, указывал С. Хантингтон: «Взаимодействие между народами разных цивилизаций усиливается. Это ведет к росту цивилизационного самосознания, к углублению понимания различий между цивилизациями и общности в рамках цивилизации» ( Хантингтон 2003; 35)

Глобализация стремится перемолоть национальную идентичность, она хочет ее растворить в глобальных процессах экономизации, демократизации, информатизации, культурной стандартизации и ценностной универсализации. Национальная идентичность отвечает на этот вызов глобализации подъемом национализма в рамках национальных сообществ. Следует также отметить, что национальная идентичность в современном мире размывается не только процессами глобализации, но и мощнейшим натиском постмодернистской культуры. Утверждая «плюрализм смыслов», равнозначность, релятивизм морально-нравственных ценностей, осмеивая национальные традиции, ставя под вопрос гуманистические идеи эпохи Просвещения, наконец, торжественно провозглашая конец проекта «Человек» и конец самой Всемирной истории, Постмодерн по существу пытается выхолостить национальную идентичность, убить ее содержание, вообще снять вопрос об идентичности с повестки дня.

Таким образом, идентичность в эпоху глобализации характеризуется гибкостью, подвижностью, множественностью, незаконченностью, контекстуальностью. Идентичностью обладают как социальные группы, так и отдельные индивиды. При этом они обладают множественной идентичностью (территориальной, национальной, культурной, религиозной и др.), отдельные

аспекты которой взаимно дополняют друг друга. Выбор идентичностей должен вести не к их «столкновению», а к взаимодействию различных национальных идентичностей, основанных на признании культурного многообразия глобального и взаимозависимого мира, в котором люди, нации чувствуют себя частью не только своих локальных обществ, но и всего человечества.

#### Список литературы

1. Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. СПб., 2000.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество М., 2002.
3. Бадмаев В. Н. Феномен национальной идентичности (социально-философский анализ). Волгоград-Элиста, 2005.
4. Гидденс Э. Что завтра: фундаментализм или солидарность // [http://magazines.russ.ru/oz/2003/1/2003\\_01\\_05.html](http://magazines.russ.ru/oz/2003/1/2003_01_05.html)
5. Делокаров К. Х. Глобализация и динамика смысловых координат современной цивилизации // Многогранная глобализация. М., 2003
6. Идентичность // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001.
7. Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000.
8. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.
9. Межуев В. М. Проблема современности в контексте модернизации и глобализации, // Полития, 2000, № 3.
10. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
11. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.
12. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. №10.
13. Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge, 1991.
14. Robertson R. *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities / Ed. by M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. L., 1995.*

### Summary

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ

### Шукюфа Джабарова

In the term of globalization, while intensification of interrelation within the regions and interpersonal relationships occur, the problem of identification really becomes actual. Today majority of people are characterized with degraded identity who could not unambiguously answer who they are. So, it is essential to analyze the logic of identity crisis for understanding civilized and multicultural world, for understanding revealing and overcoming the issues of personal identity.

**Keywords:** identification, culture, globalization, personal identification



## XÜLASƏ

Dos. Ş. Cabarovanın məqaləsində qloballaşma və identiklik anlayışları dərinlən təhlil edilir. Müəllif identiklik anlayışını müxtəlif mövqələrdən izahını verməyə cəhd göstərir. Qloballaşmanın milli identikliyə təsirinin müsbət və mənfi tərəflərini araşdırır. Qloballaşan dünyada müxtəlif identiklik nöbləri müəyyən edilir.

**Açar sözlər:** identiklik, mədəniyyət, qloballaşma, identiklik böhranı, şəxsi identiklik, mədəniyyətlər dialoqu

## **МНОГОНАЦИОНАЛЬНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ. ИДЕНТИЧНОСТЬ И МНОГОНАЦИОНАЛЬНОСТЬ.**

**Адалят Абдиева**

XX век вошел в историю как эпоха глобализации, затронувшая все без исключения сферы человеческой деятельности. Поэтому особую актуальность приобретает изучение характера вовлечения общества в глобализационный процесс. Общеизвестно, что процессы глобализации подрывают исторически сложившиеся национально-культурные традиции, вносят свои коррективы в национально-культурную самобытность. Процессы глобализации, происходящие в современном мире порождают потребность в уточнении представлений о влиянии глобализации на национально-культурную идентичность. Кроме того, под влиянием глобализации происходит внутренняя трансформация общества, сопровождающаяся кризисом идентичности и снова возвращает нас к вопросу «Кто мы?» (8). Сфера национально-культурной идентичности более всего подвержена противоречивости, так с одной стороны требует интеграции общества в мировое экономическое пространство, ориентации на международные стандарты и ценности, а с другой стороны происходит обострение национального самосознания народа. В современной действительности в рамках всеобщей глобализации и интеграции мирового пространства настоящая проблема приобретает новое звучание. Основной вопрос формулируется следующим образом: насколько глубоко мы можем войти в процессы глобализации, не утратив при этом собственной культурной идентичности. Культурное многообразие характерно для большинства современных обществ. Однако когда в рамках одного общества сосуществуют люди с разными культурными традициями, необходимо решить ряд проблем, чтобы обеспечить четкие и устраивающие всех правила общежития.

Реалии последних лет свидетельствуют о необходимости осмысления роли толерантного сознания и мультикультурализма в процессе глобализации современного мира. Это позволяет наметить направления изучения данной проблематики через: знакомство с передовыми разработками теории мультикультурализма зарубежных и отечественных ученых, что дает возможность провести анализ, получить информацию, отобрать оптимальные способы решения конфликтных ситуаций, принимать адекватные решения.

Понятие мультикультурности не принимается однозначно в научной литературе и поэтому часто приходится уточнять какой именно смысл мы вкладываем в данное понятие.

Под «мультикультурностью» мы понимаем не только уважение к «другому», толерантность; но и конструктивное взаимодействие, конвергенцию разнообразных культур на основе взаимного признания их гуманистических вершин и глубинных общих корней; даже возможность совместного переживания глубоких духовных состояний людьми разных конфессий и атеистических установок. В рамках концепции мультикультурализма особое место

занимает обсуждение проблемы нации, национальной идентичности. Мультикультурализм — это не только политика для национальных меньшинств, как это часто воспринимается, а скорее механизм преодоления социального и психологического неравенства различных групп. В этом проявляется компенсаторный характер мультикультурализма. Одной из целей мультикультурализма является создание такой структуры общенациональной идентичности, которая бы позволяла учитывать и сохранять культурные идентичности всех граждан страны. (1) Другой его целью является снятие барьеров для представителей различных национальностей, обеспечивая им равный доступ к ресурсам и возможностям общества. В этом смысле мультикультурализм может рассматриваться как один из способов построения современного справедливого общества, в котором все межнациональные противоречия ослабляются, и в первую очередь, межкультурные. Таким образом, проблема мультикультурализма связана с поисками практического и теоретического решения вопросов, стоящих сегодня перед всем мировым сообществом.

Создано и опробовано несколько моделей мультикультурного существования. Среди них можно выделить следующие:

Эгалитарная модель мультикультурализма, как считает Э. Гидденс, уже стала реальностью в Европейском Союзе, который, по его мнению, можно считать образцом новой космополитической нации. Для нее, так называемые «старые» идентичности уже не имеют никакого значения. Как утверждает Э. Гидденс, на сегодняшний день, наилучшим примером страны с мультикультурным обществом является Германия. (4) Но даже при всем этом, после объединения двух Германий, экономического кризиса, который охватил страну, рост безработицы все это способствовало критике правительства и ее политики. Парадоксально то, что на официальном уровне Германия отрицает мультикультурализм и не верит в будущее мультикультурного немецкого общества. Эгалитарная концепция мультикультурализма видит интеграцию иноэтнических иммигрантских меньшинств не как унифицирующий процесс, а видит ее как возможность сохранить культурное многообразие в общей социальной атмосфере взаимной терпимости. Одновременно признаются две области культуры: во-первых, общая политическая, концентрированная вокруг идеи равенства и, во-вторых, ряд различных культур в приватной, коммунальной, общинной сфере, которые, в свою очередь, обладают общими языком и религией, а также общими традициями и родственными отношениями. Критики данной концепции мультикультурализма считают, что такая стратегия может быть беспроblemной только до тех пор, пока это касается каких-то периферийных сфер жизни, например, кулинарии. Как клинарное разнообразие мультикультурность не трудно внедрять в жизнь общества, ведь посещение китайского или индийского ресторана стало уже частью кулинарной культуры большинства западноевропейских стран. То же самое касается и развития общеевропейского выбора товаров и услуг в рамках ЕС. Когда речь заходит о более чувствительных областях жизни: о рабочих местах и заработной плате, о праве на социальные выплаты и пенсии, о правах и традициях,

о религиозных убеждениях и пратиках, то уже от мысли о мультикультурализме быстро отказываются. Именно здесь, утверждают критики эгалитарной концепции мультикультурализма, приходит конец терпимости. Эгалитарной концепции мультикультурализма долгое время придерживались и в такой классической иммиграционной стране, как США. Своеобразный трансформационный вариант этой модели в США получил название «плавильного котла» (4), который, по существу означал ассимиляцию. В либеральной стране, в которой существуют равные возможности для всех независимо от этничности, расы, религии, «переплавляя» иммиграционные группы, создавалась «единая» американская идентичность, единая американская нация, единая американская культура. (3). Эта модель представляла собой чистый постмодернистский конструктивизм в действии, который осуществлялся государством на основе соответствующей нормативно-законодательной базы и инвестиций в этот проект. Однако, теория и практика «плавильного котла» в США не смогла взять верх против жестких социальных реалий. И это касалось не только групп афроамериканцев, но и других этнокультурных и расовых групп. В результате жители США часто говорят о себе: ирландский американец, польский американец и т. д. Дело дошло столь далеко от идеи «плавильного котла», что значительные группы населения, например, 20 миллионов испаноязычных жителей страны (как правило, выходцев из Мексики) не желают изучать английский язык. Американские консерваторы в ужасе эту ситуацию называют «Сегрегацией, замаскированной под политику соблюдения идентичности». Хотя следует признать, что при явлениях культурной сегментации и сегрегации в рамках стабильной плюралистической традиции, мультикультурность обязательно должна привести к дезинтегрирующим эффектам.

Другая концепция мультикультурализма - доминантная модель – предполагает, что в принимающем обществе всегда будет существовать большинство, которое определяет правила иммиграции, а также условия, права, рынок труда, школьного образования, возможности политического участия для «новеньких». На основе этой естественно-исторической разницы в позициях и распределяются компетенции большинства и меньшинства. При этих условиях прибывающий в качестве иммигранта должен приспособливаться, т. е. «интегрироваться».

Приверженцы концепции доминантности не исходят из позиции единого унитарного человечества, в котором все имеют равные шансы, ценности и убеждения, напротив, они подчеркивают фактический вес исторической неравности, из которой проистекают преимущественные права доминантной культуры, а также власть большинства и интеграционные устремления. Европейские страны в своем большинстве придерживаются этой модели мультикультурализма, не позволяющей «чужим» влияниям заходить слишком далеко. Нередко «чужих» лишают права на культурную самобытность - запрещают важные части их культуры, религии.

Другим вариантом концепции доминантности является мультикультурализм, реализованный через идею абсорбции - поглощение меньшинства

большинством. «Чужие» могут быть приняты в «нашу» культуру, если они хотят стать «хорошими нашими жителями». От «чужих» требуется, как можно меньше проявлять свое культурное своеобразие, особенно вне своей частной жизни, или полностью принять новую культуру и полностью раствориться в доминирующей культуре.

Однако в современном массовом обществе люди стали все больше ценить свои отличия, свою особость, дистанцию, субъективность, свою культурную самобытность и свой стиль жизни. И это касается как принимающего большинства, так и в равной степени – прибывающих иммигрантских меньшинств. Именно поэтому сопротивление против различных вариантов доминантной модели мультикультурализма растет, а шансы для эгалитарной модели не увеличиваются.

В зависимости от происхождения и социальной динамики, существуют различные виды мультикультурных обществ. Одни считают, что мультикультурность – это тот же интернационализм, только без классовой подоплёки, где основным лозунгом является не «пролетарии всех стран», а «люди разных культур объединитесь». Другие отмечают, что у всех может быть единое гражданство, но не быть единого гражданского общества. Например, в период существования СССР власти пытались из многих культур вывести одну общую – советскую, а из многих этносов создать один «Советский народ» и, с этой целью, осуществлялась унификация, поэтому говорить о мультикультурности, тем более в закрытом, тоталитарном государстве неуместно. На идеалах дружбы народов выросло несколько поколений людей, но достаточно было Союзу развалиться, как от этой дружбы народов остались одни воспоминания. Мультикультурализм предполагает мирное сосуществование различных культур в одной стране и исключает ассимиляцию и унификацию общества. (3)

В мультикультурном и демократическом государстве права меньшинства не зависят от воли большинства. Они не могут одним поднятием руки быть отменены большинством голосов. Национальные вопросы решаются не путем голосования большинства, а через достижение соглашения большинства с меньшинством. Субъектами и носителями мультикультурности являются люди – носители различных культур и их национально-культурные общества и объединения. Мультикультурализм – это концепция, которая предлагает признать, что все культуры равны и имеют одинаковое право на жизнь и каждая культура имеет право на поддержку со стороны государства. Во вторых, мультикультурное общество не может быть производным от политики интеграции. Наоборот, интеграция – есть продукт культуры и сотрудничества различных этносов. Национальные отношения – это не обязательно сфера борьбы языков и культур, а это сотрудничество, взаимовлияние и взаимообогащение. (5). К сожалению логика этноцентризма приводит к извращенному видению окружающего мира. Мультикультурализм предполагает мирное сосуществование различных культур в одной стране и иск-

лючает ассимиляцию и унификацию общества. В мультикультурном и демократическом государстве права меньшинства не зависят от воли большинства. Они не могут не могут одним поднятием руки быть отменены большинством голосов. Национальные вопросы решаются не путем голосования большинства, а через достижение соглашения большинства с меньшинством. Субъектами и носителями мультикультурности являются люди – носители различных культур и их национально-культурные общества и объединения. У нас на практике сложилась привычка отождествлять культурную принадлежность человека с его этническим происхождением, а мультикультурность с этническим составом. Изначально предполагается, что человек, скажем этнический русский, татарин, азербайджанец, украинец и т. д. Автоматически принадлежит или относит себя к соответствующей национальной культуре. Это верно, но отчасти. Хотя культура и является одним из доминирующих признаков этноса, но, тем не менее, она не является единственным признаком. Таким образом, этническая принадлежность человека и его культурная идентификация не всегда совпадают. Человек может принадлежать не только к одной, но и к нескольким культурам одновременно.

Фазиль Искандер – абхазец по-национальности, но причисляет себя к русской культуре;

Иван Тургенев – татарин по-национальности, но классик русской культуры;

Фонвизин – немец по-национальности, но русский по-культуре;

Михаил Лотман – еврей по национальности, но принадлежит к русской и эстонской культуре;

Ейно Баскин, Хаги Шейн – евреи по-национальности, но принадлежат к эстонской культуре и т. д.

Этот перечень можно продолжить бесконечно и он покажет, что этническая принадлежность и культурная не обязательно совпадают. Люди принадлежащие к одной нации могут придерживаться различных ценностных ориентаций.

Культура – это ориентация на определенные ценностные принципы. В жизни культурная идентификация людей значительно сложнее, чем это видится политикам. Право выбора культурной идентификации принадлежит исключительно личности. За него и вместо него никто не может сделать этот выбор и в этом состоит сложность.

### **Литература:**

1. Авксентьев, В. А. Мультикультурализм, поликультурность, нациестроительство: российская специфика / В. А. Авксентьев // Вестн. Инта Кеннана в России. 2006. - Вып. 10. - С. 37-45.
2. Бек, У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию / У. Бек. М. : Прогресс-Традиция, 2001. - 304 с.
3. Борисов, А. А. Мультикультурализм: американский опыт и Россия / А. А. Борисов // Мультикультурализм и этнокультурные процессы в меняющемся мире: Исследовательские подходы и интерпретации / под ред. Г. И. Зверевой. М. :

Аспект-Пресс, 2003. - С. 8-29

4. Гидденс, Э. Социология / Э. Гидденс. — М : Едиториал УРСС, 1999. 704 с.
5. Глобализация и мультикультурализм / под ред. Н. С. Кирабаева. -М. : Изд-во РУДН, 2005. 332 с.
5. Тульский, М. Мусульмане в Германии Электронный ресурс. / М. Туль-, ский // Портал CREDO NEW. Режим доступа: <http://www.portalcredo.ru/site/print.php?act=#esh&id==107>.
6. Хабермас, Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас. — М. : АО «КАМІ» : Изд. центр АСАДЕМІА, 1995. -248 с.
7. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. — М. : Весь мир, 2003. 416 с.
8. Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон. М. : АСТ : Транзит-книга, 2004. - 637 с.
9. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон. — М. : АСТ : Мидгард, 2007. 576 с.

## **МНОГОНАЦИОНАЛЬНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ. ИДЕНТИЧНОСТЬ И МНОГОНАЦИОНАЛЬНОСТЬ.**

**Адалят Абдиева**

**Ключевые слова:** общество, глобализация, многонациональность, идентичность.

The process of globalization, occurring in the modern world brings the necessity of the accurate definition about the influence of globalization on national-cultural identity. It is common knowledge that the processes of globalization undermine historical long-term traditions, bring corrections to national-cultural originality. Moreover, the internal transformation of the society arises from the influence of globalization, accomponing by the identity crisis and it again comes back with the question «Who we are?». Majority spheres of national-cultural identity prones to antipathy, on the one hand it is demanded the society to be integrated to the world economic area, the orientation to international standart and values, on the other hand it sharpens the people's national self-consciousness.

National diversity, religion and language structure of the population, centuries-old experience of cultural interaction, traditions of all peoples living in the Republic of Azerbaijan, high degree of participating institutions of civil societies in the implentation of state national policy determine the peculiarities of modern ethno-cultural development of Azerbaijan peoples. Today the strength of civil identity with ethno-cultural diversity becomes the prime advantage, defining the future position and status of Azerbaijan.

**Keywords:** society, globalization, multiculturalism, identity

## **Müasir cəmiyyətdə çoxmillətlik. İdentiklik və çoxmillətlik.**

### **XÜLASƏ**

Ə. Abdiyevanın məqaləsində qloballaşan dünyada milli identiklik və mədəni əlaqələrin dəyişməsi ilə bağlı yeni millətlərarası münasibətlər araşdırılır. Müəllif multi-kultur cəmiyyətlərin müxtəlif modellərini təhlil edərək onların içərisində daha mükəmməl olan bir modelin seçilməsinin zəruriliyini irəli sürür. Mədəni identikliyin şəxsiyyətlə bağlı olması ideyası müdafiə olunur.

**Açar sözlər:** cəmiyyət, qloballaşma, çoxmillətlik, identiklik.



## ESTETİKADA FACİƏVİLİK PROBLEMİ

**Cabir Məmmədov**

İnsanların əksəriyyətinin estetikla ilə faciə arasında hər hansı əlaqələrin olması haqqında çox ümumi, dolaşmış fikirləri var və onlar birlikdə çox az-az hallarda fəlsəfi predmet kimi başa düşülür. Çünki tez-tez belə məsələlər incəsənət əsərlərinə təkən vermək üçün çağırış rolu oynayır. Buna baxmayaraq, onları fəlsəfi məsələlərlə tam və sisteməlik əlaqələndirərkən, biz başqa yerlərdəkindən daha çətin məsələlərlə rastlaşa bilərik.

Estetika mövzularını iki müxtəlif nöqtəyi-nəzərdən düşünmək mümkündür. Birincisi, problemin mərkəzində incəsənətlə əlaqəsi olan və ya olmayan təcrübə və dəyərlər dayanır. Bu, bizim digər təcrübə və qiymətləndirməmizlə bağlı olduğundan, estetik maraqlarımızı və təcrübələrimizi göstərmək üçün çox çətin görünə bilər. Çox adam gözlə gördüyü kimi qəbul etdiyi estetik cavablar hətta ən inadlı təcrübə təsvirlərinin və ya mənəvi hökmün olmadığı yerlərdə belə təyinatca subyektiv və fərddir. Devid Hume və İmmanuel Kant şikayətlənirdilər ki, bu baxış bayağılıqdır: zövq məsələlərinin heç biri müzakirə edilmir. Hələ biz adi uyğunluğun yaradılması üçün çox geniş çeşiddə qurğulardan istifadə edirik. Məsələn, biz gözəli, mənfuru və ya məzəlini seçirik və bu tezliklə hətta təbii dünyada musiqidə və ya arxitekturalda ahəngin prinsiplərini aşkar şəkildə nümayiş etdirmə düşüncəsi yaradır (İntibah dövründə də bayağılıq olduğu görünür). Burada estetikla ilə heç vaxtlə məhdudlaşmayan bəzi ümumi fəlsəfi suallar var: Bunlardan biri hökm verərkən haqq qazandırmamağı və ya aşkar etməyi ümumi yollarla etməkdir. Digəri isə duyğulara əsaslanaraq bilavasitə digərinə nəzərən ölçməkdir. Beləliklə, məlum olur ki, biz fəlsəfədə estetikanın müzakirələrini başqa müzakirələrdən ayırmağa cəhd etmirik. Bunun baş verməsi yalnız danışılan estetik müzakirənin qeyri-dəqiqliyinin real təhlükəsi deyil, həm də incəsənətin estetikasında və fəlsəfəsində anlamaları başqa yerdə qəbul edilən doktrinalara meydan oxuya biləcəyini lazımı qədər qiymətləndirməməyin müvafiq risk dərəcəsidir.

İkinci nöqtəyi-nəzər incəsənətdə xüsusilə mühüm məsələlərlə məşğul olmaqdır. Belə ki, fəlsəfənin incəsənət haqqında ümumi mövzuları estetikanın ümumi mövzuları ilə qismən üst-üstə düşən müzakirələrinin iki bölümü ilə qarışdırılmamalıdır. Biz təbiət və insan dünyasında əşyaların çox geniş diapazonuna estetik cavab verə bilərik ki, o incəsənət əsərləri deyil və bütün bu sualların mənası yoxdur və incəsənətin başa düşülməsini bizim estetik cavablarımız tapmacalarla sərhədləyə bilər.

**Nitşenin fəlsəfəsi və “faciə”.** Nitşenin ilk və ən məşhur kitabı olan “Faciənin doğuluşu” bir anda sensasiya və qalmaqal oldu. Emosional mübahisədən kənarında (kitab ona təxminən karyerası bahasına başa gəlib) onun ilkin təsirinin nə qədər olması Nitşədə heç vaxt bilinmir. Belə düşünmək olar ki, o, 1872-ci ildə çox cəlbədicə debüt etməmişdisə, bu, onun sonrakı pis şöhrətindən zövq almadığına görə idi. Bəlkə də Nitşenin sonrakı yazılarında, qəti yenilikçi təbiətdə təqdim etdiyi baxış-

larında faciə ideyasına yenidən müraciət etməsi bu zərurətdən idi. Ancaq oppor-tunizm –fürsətçilik hərəkətverici faktor kimi istisna edilə bilməz. 1886-cı ildə dəyişdirilmiş yeni müqəddimə ilə kitabın təkrar nəşri Nitschenin erkən və sonrakı düşüncə tərzini yenidən təşkil etməyə can ataraq köhnə zidiyyətin küllərini qarışdır-maq səbəbindən idi. Faciə Nitschenin sonrakı yazılarının heç birində diqqət yönəldilən həmin gərginliyi qəbul etməsə də, tez-tez şəxsi keçmişə aid təbiət yazısına görə onların içərisində güclü və rəngarəng leytmotiv olaraq qoruyur. Nitschenin qısa tərcümeyi-halını hazırlayanlar, onun nəzərdən keçirdiyi kimi baxanda, ədəbi nasist (özünəvurgun) şəxs rolu oynamağı xoşladığını qeyd edirlər. Faciə Nitschenin özü-nütəqdimat olaraq hazırladığı və ittihamlara sadəcə tab gətirməyən ilk və əbədi mövzu idi.

Faciə Nitşeyə üçün qaranlıq, ölüm saçan əlamətləri və qeyri-adi parıltısı ilə bilavasitə və qarşısızalmaz çağırış oldu. Əslində, Nitşe özünü heç vaxt gəlib çat-mamış mədəniyyət carçısına və ikinci faciə dövrünün gəlməsini xəbər verəninə oxşadırdı və sanki onun əlində ictimai əlaqəyə dönüş kimi nəşə vardı. On beş illik hələ də eyni təbili döymə onu tapır: “Mən faciəvi dövrə söz verirəm: bəşəriyyət ən kobud düşüncə arxasında olanda, lakin zəruri müharibələrdən əzab çəkmədikdə faciə həyatın təsdiqində ən ali incəsənət olaraq yenidən doğulacaq<sup>1</sup>. Ancaq onun gəncli-yinin yerinə yetirilməmiş vədlərini hələ də yumşaltmaq, bir qədər yenidən baxmaq birinci sıradadır. Dionis və Dionisçilik daha sonra yeni və qəddar enerji, vida təklifi və ya buna oxşar bir şey ilə yenidən cadulanarkən, Vaqnerin mətbəə səhvi olaraq, “Zərdüşt”ə keçiddə, ən azı “Faciənin doğulması”ndakı xətalari, beləliklə, Apollonu xarakterizə edən bütün xüsusiyyətlər, Nitschenin 1875-ci ildən öz qeydlərində vurğuladığı kimi sərbəst buraxılmalıdır: Hətta faciəvi hissələrin əsas konsepsiyasında maraq oyadıcı kimi hərəkət edən əzab da həyatın və enerjinin aşıb-daşan hissi kimi, eys-ışrət psixologiyasını bizim pessimist kimi qəbul etdiyimiz Aristotel səhv başa düşmüşdü... Mənim Dionisçilik adlandırdığım, ən qərribə və sərt problemlərdə belə həyatın təsdiq etdiyi, sonsuzluğunda ən yüksək tipli qurbandan həyat sevinci arzu-sunu faciə şairinin psixologiyasına körpü kimi qəbul etdim... Bununla mən yenidən tərk etdiyim yerə – mənim bütün qiymətlərimin ilk dəyərləndirildiyi “Faciənin doğuluşu”na qayıdıram: mən hər kəsi arzu etdiyim və bacardığım kimi, təsvir etdiyim torpaqda yenidən özümü əkirəm. Mən filosof Dionisin son şagirdi, həm də əbədiyyən var olacaq müəllimiyəm<sup>2</sup>.

Hətta bu kosmetik dəyişikliklər belə, Nitschenin yenidən nəzərdən keçirilən qərarlarında nəyi isə təmin etmir. Faciəvi dövr qalıqları həmişə olduğu kimi qeyri-müəyyən olaraq, konseptual və müvəqqəti olduğundan, imkan dairəsində uzaqlaş-dırıldı və o əbədiyyət sonrakı Nitschenin özündə gizlənsə də, bəlkə də Əbədi Qayıdış kimi gələcəkdə şöhrətlənə bilərdi. Bəs yunanlar xüsusilə nə zaman tragik idilər? “Yunanların tragik dövrü”nü Nitşe beşinci əsrə aid etmir, ancaq o, Pre-Sokratiklər zamanını – Esxilin səhnədə çatdığı, Heraklitin, Empedoklin və Pifaqorun fəaliyyət illərini – altıncı əsrə onun yüksək nöqtəsi kimi təyin edir. Nitşe iddia edir ki, Tragik

<sup>1</sup> Homo E. On The Birth of Tragedy, 4, emphasis in original. P. 72.

<sup>2</sup>Porter J. I. The Invention of Dionysus: An Essay on ‘The Birth of Tragedy’. Stanford, CA: Stanford University Press. 2000, p. 180

Dövrədə artistlər və ya satir xor oxuyanlar deyil, daha çox öz dövrlərinin ən yüksək mərtəbəsində olan, düşüncələrdə inqilab edən filosoflar tamamilə müvəffəqiyyətsizliyə uğradılar: “Onların təbiətlərində boşluq var idi”<sup>1</sup>. Beləliklə, yunan mədəniyyətinin qürubu Pre-Sokratiklərlə başlanır, digər tragik dövrlə vidalaşır, “faciənin dərkə” mənasında həqiqətən müəmmalı şəraitdə Esxil dövrü yerini Evripidə verir. Kimsə güman edə bilər ki, Pre-Sokratiklərin tragik dövrü faciəvilikdə nailiyyət qazana bilmədiklərinə görə başladı. “Faciəvi bilik” intuitiv və repressiv özünü dərkədən daha çətin ola bilər.

Bütün bunlarla belə, Nitsə müasir Pre-Sokratikliyi ikinci tragik dövrə daxil edilmiş kimi (o, həm də həvəsləndirilmiş kimi tanınır) kimi aydınlaşdırma bilər. Onun sonrakı fəlsəfəsinin aşkar məqsədi özünü sanki Şillerçi tərki-dünya tipində yetişdirməkdir<sup>2</sup> – Əsas Biri tərəfindən daimi hərəkətdə olan dünyanın zərbələrinə qarşı kifayət qədər davam gətirən güclü birisi idi. Lakin Hakimiyyət Arzusu sonsuz və narahat olaraq zorla yuxarıya atılan varlıqların və onların yenidən enişinin hər şeydə izlənməsidir. Dionisçi şəxs o insandır ki, üzdə bu mənasız dalğanın təsiri altına düşür və “metafizik rahatlıq”ın son dərəcə aramsız gözəlliklərindən, həqiqətən, təsəlli alır: o, uçurumun kənarında rəqs edir. “Bütün bunlar yaxşıdır və xoşdur, ancaq burada faciə nədən ibarətdir?” – biz sual edə bilərik. Bir imkan budur ki, faciəvi bilik bütün mənanın əbəz olduğu dağıdıcı reallaşdırmada qurtarır. Digərinə görə, iztirab çəkilərək öyrənilən təmizləyici dərslərdə qurtarır: faciə həyatın yenidən var olmasının yoxluğundan çıxarılan nəticənin təsdiqini əhatə edir. Bu yol həyatın əsl dəyəri və mənası üçün çarpışan faciəvi qəhrəmanın ölümündə təcəssüm etdirilir. Ancaq Dionisçi şəxs mahiyyətin dağılmasından əzab çəkmir; o, buna görə ürəkədən sevinir. Əslində, onun şənliyi aralarında mübarizə aparən, həyatın əbədi güclərinin əlamətidir. Ancaq əgər belədirsə, onda faciə o qədər də uyğun termin kimi görünür. Bu, belədirmi? Bütün xərcləri və faciənin məğzini tam bərpa əhatə edə bilməsi belə bir məsələyə diqqət çəkir və faciəviləyin ağılasız həddə genişləndiyi görünür. Bəlkə Nitsə faciənin və faciəviləyin məğzini yenidən isdiqamətləndirmir, amma əvəzində onları sadəcə olduqları zamana uyğun son dərəcə dəqiqlik nümayiş edərək, yenidən təsnifatlandırır.

Faciə həmişə ağırdan, qorxunc ziddiyyətdən həzz alınması üçün istifadə edildi. Bu, Aristoteldən Şillerə qədər bütün əvvəlki nəzəriyyələrdə yalnız qismən uyğunlaşdırıldı, ancaq heç vaxt tamamilə anlaşılmadı. Nitsə faciəvi təsir düşkünlərinə qarşı üz çevirməyə tam gücü çatırdı, ancaq onun tragik filosof ünvanı qazanması məsələnin açıq qalmasını şübhə altına alır. Faciə sahəsində Nitsə faciəvi zorakılığı və ya müəyyən edilmiş qaydanın məxfi cazibə və riyakarlıqlarını tənqid etməyi qeyd edirmi? Göründüyü kimi, çox vaxt Nitsənin mövqeyi faciədən daha çox komediyanın tərəfində dayanır. Onun Parlaq Elmində –hərfi mənada, parlaq bilik, faciəvi biliyin tam əksi, heyran olunan Azad Ruh cəld oyanayan rəqqasdır –“səbəbkar “hə” deyən və “hə” gülümsəyən ani parıltı səbəbinə və öncədən bilinən ani parıltıya dua

<sup>1</sup> Yenə orada, p. 236-8.

<sup>2</sup> Schiller F. On the Art of Tragedy. In Friedrich Schiller: Essays (Eds. Hinderer W. and Dahlstrom O. D.). New York: Continuum, 1993, p. 4.

edirdi”<sup>1</sup>. Nəhayət, qəhqəhə Dionisizmin digər üzüdür, bəlkə də, tanrıdan daha çox onun tərəfdaşları və dostları, Silenisi, satirləri, təlxəkləri və hoqqabazları tərəfindən, indi isə Zərdüşt tərəfindən təqdim olunurdu. “Gülməyi öyrən!” “Faciənin doğuluşu”nın 1886-cı il nəşrinin müqəddiməsinin sonunda “Zərdüşt belə deyib” kitabından sitat gətirir.

Bəlkə də yunan təcrübəsində (faciənin ehtimal olunan qədim forması) komediya mübaliğəli satir-tamaşa formasında faciəvi vəziyyətdən asılı olaraq, əksər müsbət aspektində faciədir. Lakin xəyali sevinci və günahı yüngülləşdirmə laqeydliyini aradan qaldıraraq qayğıdan azad edilmiş istənilən faciəvi hiss –qaranlığın və təhlükənin bilinməyən fəthi mənfidir və bəlkə də elə bu səbəbdən tamaşaçıya daha qaranlıq və təhlükəlidir. Bu təsvirdə, Esxildən gətirilən sitata əsasən, faciə əbədiyyən “qısa”, “qəhqəhə ilə qalib gələnən” və “sonda hətta ən böyük tragiklərin belə dağıtılmalı olduqları saysız-hesabsız qəhqəhə dalğaları” “varlığın əbədi komediyasına dönüş”dür<sup>2</sup>.

Bu əhval-ruhiyyədə Nitzşe artıq yeni faciəvi dövrün gəlişini elan etmək üçün o qədər də güclü deyil. Son dərəcə ziddiyyətli olaraq, o, bütün bunları faciəvi ruhu devirmə və öz zamanının tragik dövründən çıxma biləcəyi üçün edirdi: “Bu günə qədər varlığın komediyası hələ də özünün “sağlam” halına gəlməmişdir. Hələlik biz faciə dövründə, mənəviyyat (əxlaq) və dinlər dövründə yaşayırdıq”. Əvvəlki faciəvi dövrə (və ya bu faciəvi dövrlər ikidirmi?) indi bir üçüncüsünü də əlavə etməliyik. Çünki biz özümüz bu mənəvi xəstəliklər və nəsli kəsilmiş duyğularla dolaşırıq. Nitzşeni açıq-aydın nə tragik, nə də komik filosof adlandırmaq olmaz. Onun mövqelərini hansısa janrla məhdudlaşdırmaq çətinidir, onların bizə qoyduqları faciə anlayışı və ya yüngül əyləncə deyil, ancaq nə edəcəyimizi daha dərindən və daha tənqidi ölçüb-biçmək və beləliklə, özümüzü və dünyamızı anlayaraq bu dövrü daha yaxşı tədqiq etmək üçün lazım olan çaşdırıcı və qeyri-müəyyən hisslərdir. Qəhqəhə və nəşə müxtəlif tonallıqlara kölgələnir. Onlar indi Dionisizmdəki kimi deyil, Apollonçu klassisizmdəki kimi vaxtaşırı gərgin səthiliyə və sakitliyə keçirlər. Nitzşe belə ifadə edir: Eh, yunanlar! Onlar necə yaşamağı bildilər. Onun üçün cəsurluqla üzdə dayanmaq, ağıl, şərab tuluğu, zahiri pərəstişkarlıq, formal inam, ahəngdarlıq, söz, bütövlükdə Olimpin zühuru tələb olunur”<sup>3</sup>. Başqa vaxtlar Nitzşe özünü hər necə təqdim etsə də, oxucular onu son dərəcə dəqiq və son dərəcə ciddi qəbul edirlər: “İlk faciə” əsərində, bu qorxusuz kitabın sonunda oxuyuruq: “O, “Parlaq elm” kitabının təkrar nəşrinin müqəddiməsində əhəmiyyətli düzəliş kimi yazırdı: “Ehtiyatlı olun! Burada nəşə tamamilə əxlaqsız və kinli olaraq təqdim olunur: istehza (təqlid), şərhsiz”. Nitzşe qəfil və dəyişən vəziyyətləri güman edir və sonra onlar bir çox nöqsanlı maska kimi öz-özünə düşür. Bir sözlə, nə faciə, nə də sonrakı faciəvi yazılarda faciə olaraq özünü sübut edən heç bir şey yoxdur, əslində “Faciənin doğuluşu”nda da heç vaxt olmayıb. Yunan gülürüzlülüyü Nitzşenin birinci kitabının incə çalarında daim əlaqələndirildi. Belə ki, Qədim Birisi özü üçün “əbədi əyləncə

<sup>1</sup> “Zarathustra”. (3<sup>rd</sup> part) “The Seven Seals (Or: the Yes and Amen Song),” 1; tərc. Kaufmann.

<sup>2</sup> The Gay Science, 1; tərc. Kaufmann.

<sup>3</sup> The Gay Science, Preface for the Second Edition, 3; cf. Twilight of the Idols, “Expeditions of an Untimely Man” 10; The Will to Power, §§798-9.

hazırlayır” və “varlığın əbədi sevinci”ndən kənarlaşır, “birisini yaşadacaq niyyət ilə:... yüksəliş... və komik” xəstəliklərdən sağaldaraq laqeyd komik artist lovğalıqla “həyatın bütün ilahi komediyasına” və “incəsətin komediyasına” gözünü dikir<sup>1</sup>. Metafizik xəyalpərəstliyin yoxluğunda bəşəriyyətin inadçı qabiliyyətsizliklə yüksək və gülməli yaşaması barədə nəşə olur. Bu da Nitschedə faciə probleminin bir parçasıdır. Bu, o şəxsdir ki, fikir ayrılığının zənginliyi və hələlik bütün hadisənin mübahisə doğuran olması ilə əvvəldə olduğu kimi, sonda da iradəsinə tabe etdi.

**“Faciənin doğuluşu”nda Nitsche metafizikası.** Tez-tez Şopenhauer metafizikasının fərziyyəsinin kökünə istinadən güman edilir ki, “Faciənin doğuluşu”nun əsas dəlilləri Nitschenin sonralar tənqid və rədd etdiyi Apollon, Dionis və incəsənətin daha böyük funksiyası haqqındadır. Yulian Yonqun bəyan etdiyi kimi, “Faciənin doğuluşu” Şopenhauer metafizikasının modifikasiyasız birləşdirən olduqca geniş razılaşma”dır<sup>2</sup>. Müvafiq olaraq, şərhçilər arasında münaqişənin əsli ondan ibarətdir ki, Nitsche həyatın dəyəri haqqında Şopenhauerin pessimist nəticələrini (sonluğunu) qəbul edir. Young öz mübahisəli mövqeyini “pessimizmin kritik məsələsində insan mövcudluğunun dəyərini Şopenhauer qiymətləndirməsi (...) təsdiq etmişdi”<sup>3</sup>. Bu yazıda nəticə tamamilə Şopenhauerdə olduğu kimi, “Faciənin doğuluşu”nun metafizikasında da fərziyyə əsaslıdır. Ona görə də o rədd edilməlidir, çünki fərziyyənin zamanəti yoxdur. Bu paradoksal iddiadır: “Faciənin doğuluşu”nda, xüsusilə, istək əzabdır, yaxud fərziyyətçilik xəyalidir ideyaları olaraq, Şopenhauerə aid çoxlu elementlər var. Beləliklə, əgər birisi onları Nitschenin incəsənət və onun günahı yüngülləşdirən gücü haqqında iddialarını dəstəkləmək üçün oxumağa çalışırsa, onda çətinliklər və hətta ziddiyyətlər meydana çıxır. Məsələn, əgər dünyanın əsas təsiri dünyada Dionisin təqlid etdiyi İstək və İfadə kimi sadəcə əzabdırsa, onda hər ikisi ağırlı və sevincli olur. Fərdiləşdirmə Şopenhauerin düşündüyü kimdirsə, kifayət qədər səbəb əsasında Dionisin xəyalı dağıdan və bizi yenidən birləşdirən illüziya, həm də “əşyalar üzərində yayılmış illüziya” olaraq müəyyələşdirilib.

Eynilə, bu, yenə Şopenhauer üslubunda fərdiləşdirmədirsə, Apollonda olduğu kimi “şərin ilkin səbəbi” və ya “lənət” onu şöhrətləndirən, umulan illüziyadır. Nitsche iddia etdiyi kimi, insan varlığı incəsənətdə – Apollon və Dionis misalında olduğu kimi, cəfəng əzabdırsa, həqiqətən, bu həyat “əbədi” yaşamağa dəyərmə?

Bu çətinliklər üçün əsas səbəb əslində Nitschenin guya Şopenhauer fərziyyələrinin incəsənət haqqında nəticələrini dəstəkləməməsi deyildir: bu, onun metafizik fərziyyələrinin son dərəcə mürəkkəbliyi və tez-tez qeyri-şopenhauerçi təbiətidir. Həqiqətən, əgər biz Apollon və Dionisin məsələsini bir kənara buraxaraq, “Faciənin doğuluşu”nun metafizik əsası üzərində fikrimizi cəmləşdirsək, daha çox gərginliklər və ziddiyyətlər ortaya çıxar. Əsasən üç məsələ ətrafında cəmləşdirilir: istəyin növü (bütöv və ya bölünmüş), fərdiləşdirilmənin vəziyyəti (xəyalı və həqiqi) və incəsənətin inkişafının imkanları. Burada əvvəlcə, “Faciənin doğuluşu”ndakı Şopenhauer elementləri və erkən Nitsche metafizikasının səbəbləri araşdırılır, geniş mənada, qeyri-şopenhauerçi kimi təhlil edilir.

<sup>1</sup> “Faciənin doğuluşu” §1, §5, §7, §17.

<sup>2</sup> Young Julian. Heidegger's Philosophy of Art. Cambridge University Press, 2001, p. 26, 179 pages

<sup>3</sup> Young J. Heidegger's Philosophy of Art. Cambridge University Press, 2001, p. 26, 179 pages

Sonra aydınlaşacaq ki, “sənətkarın metafizikası” Apollon və Dionisi anlamağa və incəsənətin sərbəst fəaliyyətinə daha aydın mühit yaradır. Nəhayət, Nitşe fikrindəki metafizikanının vəziyyətini şübhə altına alır:

- a) İstənilən həqiqət dəyərinə işarə edir (hansısa hissdə);
- b) Əvvəlki əsərlərində rol oynayır.

Bir çox şərhçilər, xüsusilə, De Man, Poellner, Porter israr etmişlər ki, Nitşe “Faciənin doğuluşu”nun metafizikası barədə ciddi deyil və ona görə də, buna mif kimi yanaşılmalı və son nəticədə imtina edilməlidir (təbiətin açılışı və mifin funksiyası tamamilə fərqlənsə də). Bu iddialara cavab olaraq, bir qədər paradoksal vəziyyətdə Nitşenin erkən düşüncəsindəki biliyin, mifin və metafizik həqiqətin arasındakı əlaqənin təkrar yoxlamasına ehtiyac duyan fikrə əsaslanmaq üçün Nitşe bu metafizikaya gördüyü və təqdim etdiyi mif olaraq ciddi yanaşdı. İlk baxışdan, “Faciənin doğuluşu”nun metafizikası Şopenhauerdəkindən üstün görünür. Nitşe onu “sirli qədim birlik” kimi təsvir edir. Şopenhauerin təliminə əsasən, bu, “bölünməzdir”, “təbiətin nüvəsi (əsas), həqiqi varlıq, (...) əbədi varlıq mərtəbəsi (qatı), Tək və Əbədi əlçatmaz”dır. İstək fiziki dünyanın metafizik mahiyyətidir və onun əsas təsiri əzabdır: beləliklə, “Faciənin doğuluşu” “əzab dünyanın müstəsna əsas və əbədi səbəbi” və ya “musiqidə ilkin əzabın anlaşılmaz təsiri” doğurur. “İstək və İfadədə Dünya” adlı 28-ci fəsildə qeyd olunduğu kimi, bu ağrının səbəbi yerini dolduraraq və beləliklə, xoşbəxtliyi mümkün edən istəyin təbii ehtiyacına işarə edir: “əziyyət, nostalji (keçmişin həsrəti), əşyaların ilkin məxəzlərinin ititilməsi”. Həqiqi varlıq əziyyətdən boyun qaçıra bilirmi? Əzab varlığın özündə olur”. Bu fundamental əzabı fərdiləşdirmə prinsipinin istifadəsindən doğan, Nitşenin də “bütün əzabların ilkin və əsas səbəbi” və “özlüyündə nəsə xoşagəlməz” olaraq göstərdiyi fenomenal ixtilaf (fikir ayrılığı) daha da ağırlaşdırır. Bunun səbəbi yenə də Şopenhauerdir: “İstək və İfadədə Dünya”da bizə göstərir ki, istəyin əzabı faktın mahiyyətindən asılıdır. Onu daimi müharibələr tamam dağıdır, belə ki, onun tamlığı (sınaqdan çıxmış varlıqlar) öz-özünə qarşı mübarizə aparır. Buna görə də, istək nominal olaraq bütöv olsa da, fenomenal olaraq bölünəndir, yaxud Nitşenin sözləri ilə, daimi münafişəyə daxil olaraq, “parça-parça edilən və fərdlərə bölünən”dir. Əksinə, hər iki müəllifə görə, əzablar fərdiləşdirmənin real olduğundan meydana çıxsın da, biz istək perspektivimizi dəyişilməyi bacarsaq, onda (arzu olunan) imkan olar. Əgər biz ona bizim, “Mayanın örtüyü (Şopenhauerin fərdiləşdirmə prinsipinin digər adı) yenidən Nitşenin sözü ilə desək, “parça-parça olmuş və indi sirli qədim birlikdən əvvəl çır-cındır içərisində çapalayan” və istək isə özü-özünə birləşdirilmiş “universal ahəngin həqiqəti” (yenə orada) olacaq.

Hər halda, Şopenhauer mütaliəsi “Faciənin doğuluşu”nda Apollon və Dionisin hər ikisini çox problematikləşdirir. Əvvəlcə “az xəyalə dalma daimi xoşbəxtliyə çatma” kimi müəyyən edilir. Apollon arzularının gözəl təsvirləri – “azacıq xəyalə dalma” anlayışı birbaşa empirik perspektivdən dəyişilmək üçün dahiliyi təbii imkanın nəticəsi kimi fenomenal mübarizələrin real olduğu bədii izləmənin müəyyənləşdirmiş, qeyri-adi nöqtəyi-nəzərə görə fenomenal fərdiləşdirməni və onun dərdlərini yox etmiş Şopenhauerdən gəlir.

**Estetikada faciəyə müqayisəli baxış.** Fridrix Nitsçe faciənin müasir, xüsusilə onun qədim yunan formasında qəbuluna yeni həyat verdi. Nitsçenin sayəsində, faciə yalnız ali ədəbi və mədəni nailiyyət kimi görkəmli səviyyəyə qalxmadı, eyni zamanda, faciə klassik keçmişə qarşı müasir dünyanın tələblərini və səylərini ölçmək üçün modernizmin gurultulu çağırışı və əsas meyarı oldu. Həqiqətən, bundan sonra faciənin fəxri bir mövqe tutması ilə dünya tarixi və dünyagörüşü ədəbi janrlar dövrü olaraq düşünülə bilər.

Nitsçe “faciəvi dövrü” terminini yaratdı və o, özündən sonra sonsuz suallar, əslində qədim Yunanıstandan müasir Avropaya dərinləşdirilmiş sadə təxribatlar qoydu. Bir sözlə, faciə Nitsçe ilə mədəniyyətlərə müraciət edilən, mentalitetlər, tarixi anlar və tarixi nümunələri bürüyərək əzəmətli bir nişan oldu. Faciə, habelə, Nitsçenin öz intellektual nailiyyətlərinin aspektlərinə müraciət edilən və bütövlükdə vaxtaşırı onun düşüncə ardıcılığına və tərzinə uyğun olaraq gəldi. Çünki Nitsçenin fikirləri şübhə oyadan, çaşdırıcı və fitnəkar bir işarə idi. Məhz həmin faciə ideyasının arxasında çağırışa və çaşqınlığa bənzər nəşə oldu. Nitsçe faciənin aydın təsvir etmədən gələcək nəslə vəsiyyət etdi. Ancaq zəruri məsələləri və sualları sıraladı: Yunanların təcrübəsi faciə dövrü idimi? Müasir dövrdə faciə yenidən sınaqdan keçirilə bilərmi və klassik dövrün yox olmuş zirvələrinə çata bilərmi? Dünyanın faciəvi mənzərəsi kimi bir şey varmı və o, bu gün qüvvədədirmi? Nitsçe özü doğrudan faciə mütəfəkkiridirmi? Əgər faciənin cazibələrini anlayışın qeyri-dəqiq sərhədlərindən ayırmaq çətindirsə, Nitsçe tamamilə günahkar deyildir. Ancaq heç də bu, onu ittihamdan azad etmir. Nitsçenin təsiri həm çox böyük və həm də daimi idi. Yəqin ki, Miguel de Unamuno, Karl Yaspers və Raymond Uilliams kimi müxtəlif mütəfəkkirlər faciənin əsas əhəmiyyətini Nitsçe və onun səs-küylü qeydlərindən fərqli göstərmişdilər. Demək olmaz ki, Nitsçe özündən sonra gələnlərə, faciənin ideyasını və qeyri-adi hadisəsini oxumağı seçənlərə bilavasitə təsir göstərdi. Amma o, müasir həyatın mövzusu ortada ikən, hər şeyi düşünmək üçün çətinləşdirdi. Ola bilsin ki, Hegel faciəni keçid mərhələlərindən biri kimi insan ruhunun təkamülü çərçivəsində aşkar etmişdir. Ancaq bu, faciəni gələcəyin sınaq daşına çevirmiş Nitsçe idi və beləliklə, yalnız bu gün üçün birinci dərəcəli əhəmiyyətli bir şey ortaya atmadı, həm də keçmişə və antik marağı təqdim etdi. Ancaq ani mübarizədən həyata gəlmiş təcrübəsiz incəsənət formasında və indi yenidən doğulma ərəfəsində ən azı Vaqnerin operasında olduğu kimi, yeni bədii formanın tam müvəffəqiyyətlərinə söz verdiyi formada çətdirdi. Faciə artıq tarixin boş, mənasız yazısı deyildi. Ancaq geniş imkanlardan indiyədək istifadə edilməmişdi. Bu həyatın əlaməti və simvolu idi. Bu tarixi şüurun mühüm elementi olaraq, faciə Nitsçe üçün incəsənətin ümumi sərhədləri daxilində tarixin hüdudlarını aşmaq imkanı idi (Vaqnerin nümunəsində təklif olunduğu kimi). Nitsçe ilə faciə qəflətən öz yerinə münasib bir varlıq oldu. Əzəli təcrübə misalında, o, insanı yalnız ürəyinin dərinliklərinə deyil, həm də tarixi kökləri və insani mövcudluğa qaytardı. Bu konsepsiyanın çağırışına görə, faciənin uğursuzluğu bütün insanlığın uğursuzluğu demək idi. Faciəyə yenidən sadəcə icazə verilmədi: bu, kiminsə təhlükəsində rədd olmaq məcburiyyəti idi. Fəlakətin və amansız bədbəxtliyin müjdəçisi olan faciə heç də kiçik bir paradoks deyildir. Bu, inkişaf edən, zənginləşən insanla və mədəni yenilənmə ümidləri ilə bağlı olmalıdır. Ancaq bu həm də Nitsçe

varisliyin bir hissəsidir və əslində, onun ən fərqləndirici xüsusiyyətidir. Anoloji olaraq, əgər faciə gələcəyə işarə edirsə, yenə də Qərb ənənənin klassik köklərindədir və o faciənin ən təmiz və təbii forması burada axtarılmalıdır. Bura o yerdir ki, hər kəs faciəvi mahiyyətin mənbələrini – bir tərəfdən, həm faciəvi əsərləri, həm də tragik tamaşaları, digər tərəfdən, tez-tez faciə və bəzən faciə görünüşünə bürünmüş qeyri-müəyyən aldadıcı yola yönəldən tamaşaları izləyə bilər. Bir münasibətə görə, ən azı, Nitschenin faciə haqqında fikirləri hamı tərəfindən tam qəbul edilir: bu, sadəcə qədim Yunanıstanda ağıla gəlmiş faciənin çox qədim ənələrini yenidən ifadədəsi idi. Nitschenin bu mövzudakı düşüncəsindəki yenilik onun bayağı jesti ləğv etməsidir.

Faciə Nitsche üçün ətrafında uzaq keçmişin, əslində, dünya tarixinin fırlandığı tək dayaq nöqtəsidir. Tədricən və minilliklər boyunca Asiyadan Avropaya hər şey onun inkişafına aparıb və sonra asta-asta və səmərəsiz mədəniyyət nailiyyətinə bu görünməmiş zirvəsindən aşağı düşür. Çünki faciə Nitschenin nəzərincə klassik dünyada mühüm yer tutur. Nitschenin gözlərində həm də müasir dünya özünü faciə ilə müqayisədə müəyyən etməlidir. Əmin olmaq lazımdır ki, Nitschenin faciə mütaliəsi əks-səda yaratmayacaqdı. O, nəyi öyrənməli olduğunu müəyyənləsə də (həyatın sürətləndirilməsi, mədəni böhran, yaxud mədəni yorğunluq hissləri, maddiyyətə reaksiya, mənəviyyətin əsaslandırılması, tələbatı qanuniləşdirmə ehtiyacı və nüfuzlu keçmişə imkan yaratmış bütün faktorlar), arzuların və qorxuların müasir istiqamətdən faydalanmadı. Ən azı Avropada klassiklər uzun müddət narahatlıqların əlaməti olmuşdu. Nitschenin xüsusi töhfəsi onun klassik mədəniyyətin ölçüsünü, xüsusilə sitayiş olunan müqəddəs şeyləri bütünlükdə özündə gizlədən şeyləri –məsələn, onun coşğun, ehkəmlənmiş zorakılığı aşkarlaması idi. Beləliklə, Nitsche yunan faciəsinin qapılarını açdı və klassik uzaq keçmişdən tamamilə dağılmış enerjini açıb azad etdi.

Onun ardınca, bəzi tarixi abidələrdə uzaq keçmişin tədqiqatı zamanı faciə və faciəvilik, fəlsəfədə, estetikada və ədəbi tənqiddə sorğu-suallar silsiləsi qayəsinin əsas bəndləri oldu. Ancaq bu, hər şeydən əvvəl mifdə, ayin və antropologiyada nəzərə çarpırdı. Ellinizm və primitivism bu cərəyanın ilkin dəyərləri arasında idi: Erkən yunan kultu və kultun öz kultu (Xüsusən, C. G. Freyzer “Qızıl çələng” (1890) və “Kembriç dindarları” adlı əsərlərində mif və ayinlərdə faciənin mənşeyini izləməyə can atmışdı). Bu cərəyanın aparıcı qüvvəsi Nitsche özü idi. Belə ki, onun adı ardınca gələn uzun bir davamçılara bağlandı və indi o, bu törəmələrə görə məsuliyyət daşıyır. O, açıq qoyduğu suallara görə qəbul edilməyə bilərdi. Həqiqətən, Nitschenin insan həyatına, yaxud fəlsəfəsinə baxışı onun pərəstiş etdiyi, sualları şübhələrlə dolu olan yunan Presokratiklər kimi faciə əsaslıdır. Belə demək olar ki, fəlsəfənin digər baxışları kimi, Nitsche nə vaxtsa, paylaşdığı bir çox fikirlərə təkan, stimula verdi.

Lakin bu gün də Nitschenin faciə ilə bağlı yazdıqlarına münasibət birmənalı deyil. Hətta bəziləri o yazılanların heç bir elmi dəyərinin olmadığını, sadəcə, düşündürücü, “beyin fırtınası” yaradan (fikir oyadan) yazılar olduğunu iddia edirlər.

**Maks Şelerə görə faciəvilik.** Alman filosof Maks Şeler (1874-1928) deyir ki, “Faciə deyər adlandırılan hadisə dəyər və dəyərlərin münasibətində baş verir”<sup>1</sup>. Şiler istər sənətdə, istərsə də həyatda olsun “fenomen olaraq faciə”nin üzərində dayanır.

<sup>1</sup> Sheler M. Zum Phanomen des Tragischen, Vom Ursprung der Werte, Leipzig, 1923, I, page 240//Kuçuradi İ. Sanata felsefəylə baxmaq. A. :Ayrıç Yayınəvi, 1997, s. 9, 133 səh.



Bir problemin araşdırılmasında sənət-həyat ayrımı etmək doğru olmayan bir şeydir.

**Facie var olan bir hadisədir və Şələrə görə, “kainatın təməl elementidir”<sup>1</sup> Deməli facie yalnız insanla bağlı bir hadisədir. Ancaq Şələrin insanı yaşadığı dünyadan qoparılmış bir insan deyil. İnsanlar ortaq bir dünyada yaşayır və dünya ilə bir münasibət qururlar. İnsanların bir-birinə münasibətindəki fərqlər, bu fərqlilikləri qəbul edə bilməmə hissi faciənin yaranmasına səbəb olur.**

Şələrə görə, “yaxşılıq”, “gözəllik”, “çirkinlik” kimi bir dəyər deyil. “Facie insanda, əşyada olan dəyərlərin vasitəsilə göz önünə çıxır”<sup>2</sup>.

Faciəvi mübarizədə toqquşan dəyərlərin xüsusiyyəti yox edənə, yox edilənin hər ikisinin yüksək və eyni zamanda, müsbət dəyər olmasıdır. Yox edilən bir insanın həyatı ola biləcəyi kimi, onun yaratdığı bir şey, arzusu, inancı, davamçısı da ola bilər. Ortadan qaldıran dəyər isə yox edilənə bərabər bir dəyərdir.

Faciəvi mübarizədə qarşılaşan güclərin hər biri özünün haqlı olduğunu sübut etməyə çalışır və bu, təbiidir. Facie isə onlardan birinin bu üstünlüyü əldə etməsi ilə, başqa sözlə, digərinin məhv edilməsi ilə yaranır. Faciənin təbiəti bunu tələb edir.

Bir hadisənin faciəvi ola bilməsi üçün bir dəyərin yox olması, bu dəyəri yox edəcək başqa bir dəyərin də ona qarşı çıxması lazımdır.

Şələrə görə, faciəvi bir hadisə insanla bağlı olmaya da bilər. Belə bir nüsxə göstərir: qızdırıcı qazanının partlaması nəticəsində yaranan yangında rəsm qalereyasının yanması bir faciədir. Çünki rəsmləri qorumaq üçün quraşdırılmış qızdırıcı rəsmlərin məhv olmasına səbəb olmuşdur<sup>3</sup>.

Lakin çəkilən bu misalda da diqqətlə baxıldığında insan fenomeninin olduğu görünür. Çünki o rəsmlərə dəyər verən və onun məhv olmasını facie hesab edən insandır.

Estetikanın milli kimliyə təsiri qaçılmazdır. Hər xalqın hər millətin özünə məxsus bir estetik düşüncə tərz, estetik yanaşma üslubu vardır.

## Ədəbiyyat

1. Homo E. On The Birth of Tragedy, 4, emphasis in original. 728 pages.
2. Porter J. I. The Invention of Dionysus: An Essay on ‘The Birth of Tragedy’. Stanford, CA: Stanford University Press. 2000, 225 pages.
3. Schiller F. [1791-2]. On the Art of Tragedy. In Friedrich Schiller: Essays (Eds. Hinderer W. and Dahlstrom O. D.). New York: Continuum, 1993, 296 pages.
4. Sheler M. Zum Phanomen das Tragischen, Vom Umiurz der Werte, Leipzig, 1923, I, page 240//Kuçuradi İ. Sanata felsefeylə bakmaq. A.:Ayraç Yayınevi,1997,133səh.
5. The Gay Science, Preface for the Second Edition, 3; cf. Twilight of the Idols, “Expeditions of an Untimely Man” 10; The Will to Power, §§798-9.
6. Young J. Heidegger's Philosophy of Art. Cambridge University Press, 2001, 179 pages.
7. Zarathustra. (3<sup>rd</sup> part) “The Seven Seals (Or: the Yes and Amen Song),” 1; (tərc. Kaufmann).
8. Kuçuradi İ. Sanata felsefeylə bakmaq. A. :Ayraç Yayınevi, 1997, s. 16, 133 səh.

<sup>1</sup> Yenə orada, səh. 237//s. 9

<sup>2</sup> Yenə orada, page 242// səh. 12.

<sup>3</sup> Kuçuradi İ. Sanata felsefeylə bakmaq. A. :Ayraç Yayınevi, 1997, s. 16, 133 səh.

# KİMLİĞİN İNŞA EDİCİ YAPISI OLARAK FARK(LILIK) POLİTİKASI

Sinan KILIÇ

## Giriş

Kimlik nedir? Kimlik kişinin birey olarak varlığını, varoluşunu anlamlandıran yeryurttur. Kimlik varoluşun anlamlandırılması olarak hem kültürle kazanılan hem de sonradan inşa edilebilen bir yapıya sahiptir. Bu inşa süreci doğum ile başlayarak, varoluşun ölümle sonlanmasına kadar devam eden bir kimliklendirme sürecidir. Kimliklendirme süreci bireyin isteminden bağımsız olarak, doğduğu kültür tarafından kendisine verilen cinsiyet kimliği (cinsel kimlik değil) ile başlar ve ileri süreçlerde cinsel, etnik, politik vb. farklı kimliklerin edinimi ile devam eder. Bu süreçte bireyin kimliğinin oluşumunda birden fazla iç içe geçmiş yapılar, çokluklar belirleyicidir. Çoklu yapılar içerisinde inşa edilen kimlik oluşumunda içinde yer alınan toplumun kültürel ve sosyal normları belirleyici olduğu gibi, aynı zamanda toplum tarafından bireye dayatılan kimliklerin, birey tarafından yeni kimlikler inşa edilerek (feminist, çevreci, anarşist, eşcinsel vb.) yersiz yurtsuzlaştırılması da belirleyicidir; örneğin toplumsal bir norm olarak bireye doğumla dayatılan etnik ve cinsiyete bağlı cinsel kimlikten ileri yaşlarda çıkılarak veya rededilerek, etnik ve cinsel kimlik farklı yeryurtlarda farklı kimliklerle yeniden inşa edilebilir. Kimlik inşa sürecinde yanıtı aranan temelsorular ise: “Herhangi bir kimliğin(cinsel, etnik, politik, dini vb.) oluşumunda işleyen düşünme yapısı nedir?”, “kimliğin oluşumunda veya kavranmasında etkin bir rol oynayan düşünme yapısının nasıl şekillenmektedir?”, “bu düşünme yapısına bağlı olarak yaşam nasıl kavranmaktadır?” vb. sorulardır. Bu sorulara yanıtlar fark ontolojisi ve politikası bağlamında verilecektir. Fark politikası pozitif ve negatif fark kavrayışı olarak ikiye ayrılır ve bu fark kavrayışı bir kimliğin inşa sürecine baştan sona egemendir.

Fark nedir? Fark Batı felsefe tarihinde bir şeyin diğer şeylerden farkını olumlayarak veya olumsuzlayarak, onun ne olduğunu veya ne olmadığını karşıtlık ilkesiyle belirleyen düşünme yapısıdır. <sup>1</sup>Bu nedenle bir kimliğin inşası fark(lılık) düşüncesiyle bağlantılıdır. Fark düşüncesi, Batı felsefe tarihinin özdeşlik problemiyle ilintilidir. Özdeşlik nedir? Özdeşlik bir şeyin ne olduğunu, onu diğer şeylerden ayıran özü le açıklayan düşünme ilkesidir. Özdeşlik ilkesine göre bir şey ne ise o'dur ve o diğer şeylerden farklı olan, diğer şeylere karşıt olandır. <sup>2</sup>Bu düşünme ilkesi ile fark, özdeş olanın karşıtı olarak kavranır. Politik olarak problem kimliğin inşa edici temel unsuru olan farkın karşıt veya negatif değil, pozitif düşünülmesinin olanaklı olup olmadığıdır. Bu ön bilgiler çerçevesinde çalışmada bir kimliğin inşa edici sürecinin “ne olduğu?”, “nasıl işlediği?” ve “bu işleyişe bağlı olarak farklılıkların nasıl olumsuzlandırıldığı?” ontolojik bir yöntemle değerlendirilecektir. Ontoloji nedir? Ontoloji düşünme ilkeleri arasındaki bağlantıların açığa çıkarılarak, düşünmenin yeni bir

<sup>1</sup>Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1994, p. 38.

<sup>2</sup>Miguel de Beistegui, *Truth and Genesis-Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2004, p. 67.

bağlamada ve düzlemde yeniden yaratılmasıdır. Çalışma üç ayrı bölümde gerçekleştirilecektir: Birinci bölümde, fark ve kimliğin inşa edici sürecindeki felsefi temelleri açığa çıkarılacak; ikinci bölümde bu temeller üzerine inşa edilen negatif politik kimliğin işleyiş yapısı analiz edilecek ve üçüncü bölümde pozitif farkın çoklukla olan ilintisi ele alınacaktır.

### **1. Kimlik (Özdeşlik) ve Negatif Fark Düşüncesi**

Batı felsefesinin özdeşlik geleneğinde farkın ne olduğunu belirlemeden, özdeşliğin ne olduğunu tanımlamak olanaksızdır. Özdeşlik nedir? Özdeşlik en yalın anlatımla A, A'dır ilkesidir. A, A'dır ilkesi bir şeyin kendisinin dışında başka bir şey olamayacağını ifade eder. Bu ilkeye göre bir şeyin özdeşliği onun diğer şeylerden farkını açıklar. Özdeşlik/kimlik düşüncesinde fark her zaman için özdeş olanla aynı olmayan, bir şeyin bir başka şeyden farkı olduğu için özdeşlikle belirlenir. Özdeşlik ilkesine göre bir şey ne ise o olduğundan özdeş olan değişime ve oluşa kapalıdır. Buna göre kadın kadındır, erkek erkektir, kalem kalemdir ve başka bir şey olamaz, eğer başka bir şeye dönüşebilirse bu özdeşlik ilkesine aykırı olur. Bir şey kendisinin dışında başka bir şey olamayacağından özdeşlik ilkesi özdeş olanın dışında yer alan farkı olumsuzlar. Buna göre bir kavram veya şeyin onun olabileceği şey olabilmesi için bir öze sahip olması ve bu özün dışında başka bir şeye dönüşmesi olanaksız olmalıdır. <sup>1</sup>Örneğin kadın ve erkek kimliğinden her ikisine de ait olmayan transeksüellik, eşcinsellik merkezdeki heteroseksüelliğe, özdeş olana aykırı olması nedeniyle olumsuzlanır. Farklı kimliklerin olumsuzlanmasında, özdeşlik ilkesinin bu işleyişi tek belirleyici ilke olmasa da baskın olan kavramdır. Deleuze'ün fark felsefesi açısından özdeşlik, Batı felsefe geleneğinde farka yönelik negatif bakış açısının temel belirleyici ilkesidir.

Özdeşlik temelli Batı felsefe geleneğinde kimliklerin, kültürlerin farklılığı bu özdeşlik ilkesiyle oluşturulur. <sup>2</sup>Buna göre özdeş bir varlığın aynılığı, onun diğer şeylerden farkının ne olduğunun belirlenmesiyle tanımlanır. Bu bağlamda kimlikler kendilerini tanımlarken, kendilerini neden ayrıldıkları üzerinden, karşıtıyla inşa ederler. Kimlik inşa sürecinde dışsal ve içsel olmak üzere iki tür negatif farklılık yasası işler. Bir kimlik ilk olarak kendisiyle aynı özdeşliği paylaşmayan kimlikten kendini farklılaştırırken, dışsal farklılık ilkesi geçerliken aynı zamanda kendi içinde de içsel bir ayrılma oluşturur. Çünkü her kimlik, grup, sınıf, cinsiyet kendini diğerinin farklılığı üzerinden kurarken, kendi içinde de parçalanmış bir kimlik inşa eder. Örneğin erkek kimliği kendini kadınlardan farklı olan yönleriyle tanımlarken dışsal bir ayırım, aynı zamanda erkekler arasında da bir farklılık oluşturarak da içsel ayırım inşa eder. Kimlikler kendilerini inşa ederken karşıtıyla olumsuzladığı ayırımlar üzerinden kendini olumlarken, kendi kimliğinin ilkeleri üzerinde de hakikatin majöratif bir normunu oluşturur. Deleuze özdeşlik temelli Batı felsefe tarihinde egemen olan bu türden negatif fark kavrayışını Platon'dan Hegel'e uzanan tarihsel çizgide baskın olduğunu söyler. <sup>3</sup>

<sup>1</sup>Miguel de Beistegui, Truth and Genesis, Philosophy as Differential Ontology, p. 50.

<sup>2</sup>Mark Curie, Difference, Routledge, London, 2004, p. 3.

<sup>3</sup>Gilles Deleuze, Difference and Repetition, p. 30.

Farkın karşıtlık ilkesi üzerinden işleyen bu yapısı temsilci düşünme geleneğinin bir ürünüdür. Temsillere dayalı düşünce geleneğinde özdeşlik ve fark arasında diyalektik bir ilişki vardır. Deleuze'e göre temsillere veya özlere dayalı düşünce geleneği özü olumlayarak farkın ve farklı olanın üstünü örtmeyi amaçlar. Çünkü özdeşlik düşüncesi için bu alan özdeş olanın karşıtı olduğundan negatiftir ve özdeş olanın kendini ifade etmesinde engeldir. Bu düşüncenin en açık örneği Platon ve Hegel felsefesidir. Platon ideaların özdeşliği üzerinden duyular alanını olumsuzlaştırarak, Hegel tinin özdeşliği üzerinden tinin karşıtını olumsuzlar. Deleuze özdeşlikçi düşünmeyi, farkı öz üzerinden tanımlayarak olumsuzlaması nedeniyle eleştirir. Oysa fark sabit olmayıp bir süreç olarak akış halinde bir oluşur<sup>1</sup> ve tümel değil tekildir. Deleuze kendi fark ontolojisini Platon ve Aristoteles'in varlık anlayışlarıyla başlayan temsilci düşüncenin ters çevrilmesi olarak görür. Temsilci düşünme geleneği varlığı aşkınsal olan, idea, madde, özne, Tanrı, tin vb. bazı özdeşlikler üzerinden açıkladığından negatif farklılık ilkesine dayalıdır. Buna karşın minör fark ontolojisi varlıktaki tümelliği ve aşkınlığı, tekil ve pozitif fark ile yersizyurtsuzlaştırarak, düşünme süreçleri üzerindeki özdeşlikçi aşkınsal yapıyı, düşünmeyi kaldırır.

Aşkınsal düşünme nedir? Aşkınsal düşünme sabit bir öz veya köken üzerinden varlığın olumlanmasıdır. Varlığın belli bir öz üzerinden olumlanması ise bu öz ile aynı özü paylaşmayan varlık alanının olumsuzlanmasına neden olur. Aşkınlıkta durgun ve mutlak olan, tin gibi, bir öz vardır. Varolan öz mutlak olduğundan değişime ve oluşa kapalıdır; yapılması gereken yeni bir şeyin üretilmesi veya varolanın dönüştürülmesi olmayıp varolan bu özün anlaşılması, kavranılmasıdır. Bu nedenle aşkınlık temelli düşünmede yaratım ve üretim edimi değil, kavrama, anlama ve yorumlama edimleri baskındır. Deleuze'e göre bu düşünme yapısının felsefe tarihinde baskın olmasından Platon'un felsefi kuramı sorumludur. Platon'un felsefi kuramının düşünmede yarattığı problem, düşünmeyi ve düşüncüyü yaratım ontolojisinden koparıp hakikatin, ideaların kavranmasına indirgemesidir. Deleuze'e göre Platon felsefesi özdeşlik, benzerlik, zıtlık ve analogi ile kurulan bir öze, aşkın ideaya dayanması nedeniyle negatif farklılık düşüncesiyle işler. Platon bu negatif fark kavrayışıyla idealar ile aynı özü paylaşmayan duyular ve yaratımı temsil eden simülakrum alanını olumsuzlar. Simülakrumu Platon iki nedenle olumsuzlar: Birincisi, Platon'un olumladığı tümelleri değil tekilleri oluşturması; ikincisi, Platon'un olumladığı ideaların özdeşliğine karşıt olarak değişim ve yaratıma ait olması. Oysa Platon felsefesinde tekiller ve simülakrumlaryanılsamalaralanınakarşılık gelmesi nedeniyle olumsuzlanır. Platon'un olumsuzladığı bu alanı, Deleuze pozitif farkı, değişimi ve oluşu olanaklı kılması nedeniyle olumlar.<sup>2</sup>

Deleuze aşkınsal düşünmenin bu yapısını açığa çıkararak düşünme süreçlerinde baskın olan dogmatik, ağaç biçimli yapıyı değiştirmeyi amaçlar. Ağaç biçimli düşünme, özdeşlik temelli Batı düşünme geleneğini temsil eder. Bu gelenek, bir öze ve kökene bağlı düşünme yapısıdır. Özellikle ulus ve dini temelli kimliklerin inşası özdeşlik kökenli ağaç biçimli düşünme modeline bağlıdır. Ağaç biçimli düşünme

<sup>1</sup>Toddy May, Gilles Deleuze, An Introduction, p. 24.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, Difference and Repetition, p. 82.

yapısı kendisinden farklı bir öze veya kökene sahip olan kimlikleri olumsuzladı-ğından negatif bir düşünme yapısını temsil eder. Ağaç biçimli düşünme yapısı özün- de Platon'un idea kuramı ile bağlantılıdır. Platon'un idea kuramı bir öz veya hakikat üzerine kurulu olduğundan, idea ile aynı öze, değişmeyen öze sahip olmayan alanları olumsuzlar. Budüşünme yapısı düşünmenin dogmatik imgesini oluşturur. Düşünme- nin dogmatik imgesinde fark, daha önceden özdeşleşmiş şeyler arasındaki ilişkidir.<sup>1</sup> Düşünmenin dogmatik imgesinde özdeşlik farka baskındır ve farklı olumsuzlar bas- kın olan özdeşlik üzerinden. Özdeşlik temelli düşünme yapısı Aristoteles ontolojisin- de de belirgindir. Aristoteles farkı özdeşlik ilkesini temel alarak olumsuzlar; birincil niteliklerin ikincil niteliklerden üstün tutulması veya birincil niteliklerin zorunlu, ikincil niteliklerin birincil niteliklerin üzerine kurulması. Özdeşlik temelli düşünme- nin belirgin olduğu bir diğer filozof ise Descartes'in düalist varlık kavrayışıdır. Descartes'in düalist varlık kavrayışında zihin merkeze alınarak, zihin ile aynı öze sahip olmayan beden olumsuzlanır. Düalist düşünme yapısı "öteki kimdir?" proble- minin de doğmasına neden olan varlık kavrayışına neden olur.

Öteki kimdir? Öteki merkezdeki kimliğin veya özdeş olanın karşısında yer alandır; öteki ben olmayandır. Ben'in veya merkezdeki kimliğin olumlanıp, bu merkezdeki kimlikle aynı öze veya özellikleri sahip olmayan ötekinin olumsuzlan- masıdır. Burada neyin olumsuzlanıp neyin olumlanacağı merkezdeki düşünme yapı- sı üzerinden şekillenir. Özdeşlik düşünme yapısında merkeze alınan kimlik olumlanı- rken, ki bu merkeze almayı belirleyen ise erktr, bu merkezdeki kimlikten öz olarak ne kadar uzaklaşırsa farklılıklar olumsuzlanır. Olumsuzlamaya neden olan bu dü- şünme yapısı majöratif düşünme yapısıdır. Özellikle bu türden bir kavrayış ulus ve dini temelli kimlikle kurulan politik sistemlerde çok belirgin bir şekilde işler. Öz- gürlük-zorunluluk, iyi-kötü, gelenek-gelecek, insan-doğa, kaos-düzen, kadın-erkek vb. tüm karşıtlıklar negatif farklılık kavrayışı ve düalist düşünme ile şekillenir. Düa- list düşünme hiyerarşik ve majöratif düşünmenin kökenini temsil edeer. Bu düşünme yapısında düşünen ben (cogito) düşünmenin dogmatik yapısının da temelidir. Düşünmenin dogmatik yapısı özdeşlik ve negatif farklılık ile işlediğinden, kendini kanının, hakikatin temsili, merkezi haline getirir. Modernite de bu özelliği ile majör bir kimliğe bürünür.<sup>2</sup>Bu kanı içerisinde düşünen ben, "herkesin bildiği gibi..." veya "herkesin düşündüğü gibi..." veya "bunu düşünmek saçma ve çılgınca olacak ..." gibi tümel ve olumsuzlayıcı kanılar üretir.

## **2. Negatif Fark Düşüncesinin İşleyiş Yapısı**

Negatif fark düşüncesinin belirgin olarak açığa çıktığı iki temel alan dilbilim ve diyalektik düşüncedir. Diyalektik düşünce farkın olumsuzlanmasının temel nedenlerinden birini oluşturduğundan, pozitif fark düşüncesi bağlamında eleştirilir. Diyalektik düşünceye yönelik eleştiriler temelde iki nedenden kaynaklanır: Birincisi, farkı özün karşıtı olarak alması; ikincisi, bir erekselliği olan hakikat tinine da- yanması. Bu nedenle diyalektik düşüncede en sert eleştiriler Hegel diyalektiğine yöneliktir. Hegel farkı tinin kendi iç çelişkilerinin bir sonucu olarak görür ve tin kendini karşıtımda tanır. Hegel uçların karşıtlığıyla farkı belirler ve her özdeş olan

<sup>1</sup> Philip Goodchild, Deleuze ve Guattari – Arzu Politikasına Giriş, s. 25.

<sup>2</sup> M. Hardt & A. Negri, İmparatorluk, 2002, s. 69.

kendi farkını, karşıtını olumsuzlar. Burada bir şeyin ne olduğu ne olmadığıyla açıklanır, varlığın bilinebilmesi onun karşıtının ne olduğunun kavranmasıyla olanaklıdır. Varlık ne olmadığıyla bilindiğinden herhangi bir şey farkı, karşıtı bilinmeden düşünülemez, bir şeyin düşünülebilmesi veya bilinebilmesi karşıtının, negatifinin bilinmesiyle olanaklıdır. Hegel felsefesinde fark çelişki ve olumsuzlamayla inşa edildiğinden,<sup>1</sup> diyalektik düşüncede kimlikler karşıtı üzerinden bilinebilir. Hegel'in bu diyalektik kavrayışı yirminci yüzyılın politik ve etik tartışmalarını da etkiler. Özellikle feminist akımlar, ırk teorileri, cinsiyet tercihleri alanındaki tartışmalarda Hegel diyalektiğinin etkisi belirgindir. Deleuze'e göre bu kimlikler de kendilerini karşıtı üzerinden belirlediğinden, kendilerini olumsuzlamada bir olumsuzlama içerirler.

Karşıtı üzerinden kendini inşa eden kimlikler yeni değerler, kavramlar yaratmadıklarından düşüncenin dogmatik imgesini yıkamazlar. Düşüncenin dogmatik imgesinde kimlikler anlamlarını karşıtlık ilkesinin işleyişi ile kazanırlar; anlamlarını negatif farklılık ile kurarlar. Bu yapı içinde bir kimliğin anlamı ne olmadığı üzerinden karşıtıyla açıklanır. Cinsiyet, ulus, dini vb. her türden kimlik negatif fark yasasınca kurulur. Deleuze için bu anlam açıklaması negatiftir, negatif olması bu kavramların, kimliklerin kendi başlarına anlamlarının olmamasından kaynaklanır. Onlar yalnızca, diğer terimlerle bir sistem içinde anlamlı olabilirler.<sup>2</sup> Bu fark yasasında her zaman için bir kavram olumlanırken diğer kavramın olumsuzlanması söz konusu olduğundan, kavramlar arası bir erk ilişkisi vardır. Bu erk ilişkisi anlam belirleme sürecinde kimlik oluşum sürecine hükmettiğinden majöratiftir.

Farkın negatif işleyişinin gerçekleştiği bir diğer alan dilbilimdir. Dilbilimde negatif fark yasasının etkin olduğunu söyleyeyerek dilin negatif farklılık yasasını açığa çıkaran düşünür Saussure'dür. Saussure'e göre dil, gösterge diye adlandırılan birimlerin kendi aralarında karşıtları aracılığıyla kurdukları ilişkiden doğar.<sup>3</sup> Dilin karşıtlıklar yasasıyla işlediğini ifade eden Saussure'e göre dil gösteren (signifier) ve gösterilen (signified) ayırımına dayanır. Bu gösteren ve gösterilen ayırımını ses ve kavrama benzetir; ses gösteren, kavram gösterilendir. Saussure'e göre göstergeler arasındaki ilişkiler de fark yasasınca belirlenir. Buna göre bir kelime bir diğer kelimeye bağlanırken karşıtlık yasası işler. Karşıtlık ilkesine göre her kavram anlamını karşıtı ile kazanır. Örneğin kadın kavramı anlamını erkek kavramına karşıt olarak kazanırken, erkek kavramı da anlamını kadın kavramı olan karşıtıyla kazanır; benzer şekilde iyi ve kötü kavramları da birbirine karşıt olarak anlam kazanırlar. Saussure'un dilbilim kuramı açısından bütün kavramlar anlamlarını karşıtfark yasasınca kazanır. Saussure için bir kavramın anlamının öğrenilmesi için o kavramın kökenine gitmeye gerek yoktur. Çünkü kavramlar anlamlarını bir yapı içerisinde kurdukları fark yasasıyla kazanırlar. Buna göre bir kavramı anlamlı kılan onun tarihselliği olmayıp, yapısıdır.<sup>4</sup> Bu yapı içerisinde kavramlar anlamlarını negatif fark ile kurulan eş süremlilik ile kazanırlar. Oysa pozitif farka dayalı düşünmede önemli olan karşıtına dayanmayan kendinde farka dayalı yeni değerler ve kavramlar

<sup>1</sup> Keith Ansel Person, *Germinal Life, The difference and repetition of Deleuze*, p. 21.

<sup>2</sup>Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, p. 15.

<sup>3</sup>Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, p. 22.

<sup>4</sup>Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, p. 81

yaratmaktır. Bu yaratım pozitif fark düşüncesiyle ve çokluğun olumlanmasıyla gerçekleşebilir.

### 3. Çokluk, Kimlik ve Pozitif Fark

Kimliklerin homojen ve majöratif kavrayışının bırakılarak, heterojen ve minör düzlemde kavranılması pozitif farkla olanaklıdır. Pozitif farkla düşünmek özdeşlik düşüncesinin neden olduğu hiyerarşik ve majöratif düşünme yapısının terk edilmesidir. Bu bağlamda pozitif fark ile düşünölmeye başlanıldığında, tümel düşünme yerini tekil düşünmeye bırakır. Bu da varlığın aşkın bir hakikatten değil, her bir varlığın kendinde farkla düşünölmesiyle olanaklıdır. Kendinde veya pozitif fark nedir? Pozitif fark, farka yönelik özdeşlik temelli Platoncu ve ağaç biçimli Batı düşünme geleneğinin dönüştürölmesidir. Bu dönüştürmeyle tümel kavrayış üzerinden olumsuzlanan tekil varlıklar ve kimlikler kendi tekil düzlemlerinden olumlanır. Örneğın kadın, biseksüel, eşcinsel vb. kimliklerin kendilerini majöratif olan kimliklere göre değil, her biri kendini pozitif fark düzleminde değerlendirerek olumlar. Pozitif fark düzleminin temel özelliğı sabit bir özdeşliğe, kökene dayanmamasıdır.

Pozitif fark düşüncesi Bergson'un gücöl<sup>1</sup> ve sezgi kavramlarıyla bağlantılıdır. Bergson felsefesinde sezgi nedir? Sezgi olaylar ve anlamların çokluğudur. Bergson'a göre yalnızca sezgi, türler ve dereceler içerisindeki farkı keşfedebilir ve yine yalnızca sezgi, doğru ve yanlış problemleri ayırt edebilen özelliğe sahiptir. Bergson'un sezgi kuramı açısından süre de değışimin, oluşun veya gücölün olanaklılığıdır; süre çokluktur. Süre gücöl olarak çokluktur.<sup>2</sup> Süre zamanın çizgisel olarak değil, şimdi de kavranmasıdır. Bu anlamda zaman çizgisel olarak geçmiş, şimdi ve gelecek olmayıp, zaman şimdidir.<sup>3</sup> Bu zaman kavrayışı gücöl ile kavranır. Gücölde her bir an bir diğeri içinde kendi farkını oluşturduğundan zaman bölünmüş olarak değil anda oluş ve içkinlik olarak kavranır.

İçkinlik nedir? İçkinlik varolan tekil varlıkları bir öze, ideaya indirgmeden çoklukları olumlama ve yeni farklılıklar üretmedir, yaratmadır. İçkinlik düzleminde varlık homojen değil, heterojendir; tümel değil, çokluktur. İçkinlik varlıktaki hiyerarşik yapının parçalanmasıdır, bir varlığın bir diğeri varlığa üstünlüğü veya düşüklüğü söz konusu olmayıp her varlık tekil düzleminden pozitif fark ile kavranır. Bu bağlamda içkinlik ontolojisinde kimliksel farklılıklarda herhangi bir kimliğın bir diğeri üstünlüğü veya düşüklüğü yoktur. Bu arada kimlikler arasında üstünlüğün veya düşüklüğün olmaması kimlikler arasında bir eşitliğin olduğu anlamına gelmez. Çünkü eşitlik iki farklı şeyin aynılığını veya benzerliğini içerdiğinden varlığın içindeki çokluğu azaltır ve çokluğu özdeşliğe indirger. Oysa varlıklar veya kimlikler arasında herhangi bir üstünlüğün veya düşüklüğün olmaması çokluğun olumlanması ve üretimidir. Çokluk içerisinde her bir kimlik eşitlik ve aynılık ile değil, pozitif fark ile kendi tekilliğinde olumlanır. Bu anlamda içkinlik saf olumlama; yaşamanın oluş ile kavranmasıdır.

İçkinlik ontolojisinde yaşam aşkınlıkla değerlendirilmediğinden, yaşam

<sup>1</sup>Gücöl, varolan potansiyellik, edimselleşmemiş fark olarak düşünölebilir.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, Bergsonizm, p. 61.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, The Logic of Sense, p. 186.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, Expressionism in Philosophy: Spinoza, p. 174.

deneyim ve oluş ile olumlanır. İçkin deneyim edimsel alanın değil, gücül alanındır. Burada yaşam idealar ile değil, kendinde gerçekleşen olanaklave olayla kavranır. İçkinlik tümel üzerine veya tekili tümel ile düşünme değil, her bir tekili kendinde farkla düşünmedir. İçkinlikte aynının tekrarı değil, her bir durumda farkın tekrarı olduğundan, tekiler ve olaylar çokluklarla olumlanır. <sup>1</sup>Çokluk nedir? Tekil düzlemde yer alan farklılıkların kendinde birer fark olarak olumlanmasıdır. İçkinlik düzleminde yaşanılmaya başlanıldığında varlıklar kimliksel kategorilendirmeye tabi tutulmadan, tümelleştirilmeden kendi tekil olayları içerisinde oluşla değerlendirilecektir.

Oluş nedir? Oluş farktır, farkın ebedi döngüsüdür. Ebedi dönüş çokluğun ve olasılığın içindeki farkın olumlanmasıdır. Ebedi dönüş düşüncesinde yaşama yönelik her türden aşkın düşünceyle şekillenen homojen bakış açısı geçerliliğini yitirir. Çünkü yaşam içindeki kimlikler homojen bir kavrayış ile değerlendirilemeyecek kadar karmaşık ve çokluk içerir. Çokluk olarak yaşam özdeş olan aynının değil, farkın tekrarını oluşturur. Yaşam farkın ebedi tekrarı içerisindeki oluştur. Oluş yaşamın içindeki çoklukların üretimidir, dönüşümüdür. Deleuze için oluş, kimlik, kültür, insan gibi aşkın kavramlara dayanmadan yaşamı akışı içerisinde tümel değil tekil olaylar içerisinde olumlamaktır. Oluş düşüncesinde yaşam belli bir kimlik üzerinden değil tekil olay düzleminde deneyimlenir. Bu anlamda yaşamın kimliklerle değil oluşla kavranması, yaşama aşkın bir amaç yükleyen erekselliği de geçersizleştirir. Yaşamı ereksellik üzerinden kavrayan homojen bakış açısı, onu belli bir kimlik üzerinden kavradığından yaşamdaki çokluğu değişimi ve dönüşümü kavramada başarısız olur. Buna karşın yaşamın heterojenlik içerisinde olumlanması, tekilin açığa çıkmasını ve çoğalmasını olanaklı kılar. Oluştaki kadın, erkek, insan, hayvan vb. bir özü temsil eden kimlikler yoktur. Oluştaki kadın oluş, hayvan oluş, makine oluş, kimliklerin aşılması vardır. Oluş kimliksiz olmaktır. Oluş köklerin, kimliklerin sürekli yeniden üretilerek yersizyurtsuzlaştırılmasıdır.<sup>2</sup> Oluş, pozitif fark ile yaşamın kimliksizleştirilerek tekil deneyimde olumlanmasıdır.

### **Sonuç**

Sonuç olarak, eğer özdeşlik düşüncesitümelin, majör iter olan kimliğin diliyse; pozitif fark düşüncesi de farklılıkları nedeniyle yerinden edilen kültürel değerlerin, cinsel tercihlerin, tercihlerdeki farklılıkların veya daha açık bir ifadeyle herhangi bir özdeş kimliği olmayan veya olmasını istemeyen farklılıkların dilidir. Bu nedenle farklılıkve çoğulculuk kavramı şunu ifade eder, eğer bir kişi kimliksel farklılıkları ve tercihlerdeki çoğulculuğu negatif olarak değil de pozitif olarak görürse, karşılaşılan dünyalardan daha çok dünyanın var olduğunu görecektir.

### **Kaynaklar**

BEISTEGUI Miguel de, *Truth and Genesis-Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2004.  
COLEBROOK Claire, *Gilles Deleuze*, by Routledge, London, 2002.  
.....*Understanding Deleuze*, published by Allen&Unwin, Australia, 2002.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Pure Immanence-Essays on A Life*, p. 29.

<sup>2</sup> Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus-Capitalism and Schizophrenia*, p. 263.



- CURIE Mark, *Difference*, Routledge, London, 2004.
- DELEUZE Gilles, *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1994.
- ..... *Bergsonism*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Zone Books, New York, 1991.
- ..... *Pure Immanence-Essays on A Life*, translated by Anne Boyman, Zone Books, New York, 2001.
- ..... *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, translated by Martin Joughin, Zone Books, New York, 1990.
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Felix, *Capitalism and Schizophrenia-A Thousand Plateaus*, translated by Brian Massumi, Continuum, London, 2008.
- GOODCHILD Philip, *Deleuze ve Guattari-Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- NEGRI Antonio, HARDT Michael, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, Altıncı Basım, İstanbul, 2008.
- MAY Toddy; *Gilles Deleuze, An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- PEARSON Keith Ansell, *Germinal Life-The difference and repetition of Deleuze*, Routledge, London and New York, 1999.

## KİMLİĞİN İNŞA EDİCİ YAPISI OLARAK FARK(LILIK) POLİTİKASI

Sinan KILIÇ

### Özet

Kimlik, içinde yer aldığımız çoğulculuk yüzyılında bireylerin kültürel, sosyal ve duygu çatışmalarının en temel nedenlerinden birini oluşturur. Bu çatışma bireylerin hem tek bir kimlikle tanımlanamayacak kadar ve birbiriyle çelişebilen kimliklere sahip olmasından hem de her kimliğin bir öteki ile inşa edilmesinden kaynaklanır. Buradaönemli olan kimliksel çatışmaların neler olduğu değil, çatışmaların altında yer alan düşünme yapısındaki nedenselliğin açığa çıkarılmasıdır. Kimliksel çatışmaların nedenlerinin kavranması, kimliğin inşa sürecindeki düşünme yapısının analizi ile gerçekleşebilir. Buanaliz kimliklerin inşa sürecindeki felsefi temellerin irdelenmesidir. Kimliklerin oluşumundakifelsefi temellerin irdelenmesi için: “Kimlik nedir?”, “kimliklerin inşa sürecindeki farkilkesi nedir?”, “kimlik ve farklılık arasındaki bağ nedir?” ve “fark ilkesine göre inşa edilen kimliklerin sosyal, kültürel ve politik sonuçları nelerdir?”vb. sorular yanıtlanmalıdır

**Anahtar Kavramlar** Fark, pozitif fark, negatif fark, kimlik, özdeşlik, politika, çokluk

### Summary

## Difference Policy as the Constructing Structure of the Identity

Identity constitutes one of the main reasons of the cultural, social and mental conflicts of individuals in the century of pluralism that we are in. This conflict arises because individuals have identities that cannot be defined with a single identity and that can contradict

each other as well as each identity is established with another one. The important thing here is not what the identity conflicts are, but revealing the causality in the thought structure underlying the conflicts. Comprehension of the reasons of identity conflicts can only be achieved by analyzing the thought structure during construction process of the identity. This analysis requires revelation of the philosophical foundations behind the thought structure during the construction process of identities. To reveal the philosophical thought structure in the construction process of identities: Questions such as “What is identity?” “What is difference principle in the process of construction of identities?” “What is the connection between identity and difference?” and “What are the social, cultural and political consequences of the identities constructed according to principal of difference?” etc. must be answered.

What is identity? Identity is the place, home that makes sense of the existence, being of a person as an individual. Identity has an innate or subsequently built structure as making sense of existence. This building process starting with the birth and continuing until the end of existence by birth is an identification process. Identification process begins with the innate gender identity (not sexual identity) independent from the individual’s will and continues with gaining different identities, such as sexual, ethnic, political, etc. identities, in the advanced processes. In this context, in the formation of the individual’s identity, multiple nested structures, multiplicities are decisive. In the identity formation built within multiple structures, not only cultural and social norms of the community that the individual is included in will be determinant but also deterritorialization of the identities imposed to the individual by the society through building of new identities (feminist, environmentalist, anarchist, homosexual, etc.) by the individual is decisive. Within this scope, for instance, ethnic and gender-related identity imposed to the individual by birth as a social norm can be abandoned later in life and ethnic and sexual identity can be rebuilt with different identities in different places, homes. The basic question sought answer during the identity building process is “What is the thought structure working during formation of any identity (sexual, ethnical, political, religious, etc.)?” Thought structure, which plays an effective role in formation and comprehension of the identity, is the difference policy. Difference policy is divided into two as positive and negative difference apprehension and this difference apprehension is dominant in the construction process of an identity from start to finish.

What is difference? In the history of Western philosophy, difference is the structure of thought that determines what a thing is or not by affirming or negating the difference of a thing from other things with the principle of contrast. <sup>1</sup>Therefore, construction of an identity is connected to the thought of difference. Thought of difference is associated with identicalness problem of the Western philosophy history. What is identicalness? Identicalness is the principle of thought, which describes what a thing is with the essence that differentiates it from other things. According to the law of identity, “each thing is the same with itself and different from another”. <sup>2</sup> With this principle of thought, difference is conceived as the opposite of identical.

Within the framework of this preliminary information, “what is” this process of identity construction, “how does it works” and “who are these differences negated in connection with this process?” will be evaluated with an ontological method. What is ontology? Ontology is recreation of thought in a new context and plane by revealing the

---

<sup>1</sup>Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1994., p. 38.

<sup>2</sup> Miguel de Beistegui, *Truth and Genesis-Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2004, p. 67.

connections between ontology thought principles. Study will be carried out in three parts: In the first part, thought foundations in the constructive process of difference and identity; in the second part, operational structure of the political identity, which is built on these foundations, will be analyzed and in the third part, correlation of the positive difference with majority will be addressed.

**Key Concepts**

Difference, positive difference, negative difference, identity, identicalness, policy, multiplicity

**V BÖLMƏ**  
**KİV ( İletişim)**

# CORPORATE IDENTITY IN THE CONSTITUTION OF POSITIVE IDENTITY PERCEPTION

Mesut Tanrikulu

## 1. Corporate Identity In The Constitution Of Positive Identity Perception

Advancements in science and technology have influenced the political and cultural structures of societies, and have also led to commercial competitions in economical areas as well. In addition, companies have attempted to create alternatives in order to increase the sales of goods and services. This situation has caused both big and small business to seek direct methods for product advertising investments and has enhanced the interest shown to institutional identity design. With the progress of technology, digital platforms are utilized by graphic design frequently and this has led to the diversification of the areas of application for corporate identity design.

Companies have resorted to designs which are constituted in digital mediums to create a positive identity perception in their intended population. Such designs have occasionally weakened and other times strengthened the virtuality, sincerity and efficiency of corporate identities. This is because, before the target group comes in contact with a company, initially, it is faced with the abstract reality of the corporate identity. At this stage, the more this virtual reality becomes persuasive, the more it has obtained its goal. The quality of a firm, its services and its prestige are comprehended by means of its corporate identity. From this point of view, the importance of corporate identity design can be understood better.

Quality, service understanding and prestige of company are perceived by corporate identity. Importance of corporate identity designers and corporate identity design is understood better from this perspective. Logo for Ziraat Bank explains its name and foundation objective together very well. (Figure 1). However VP Bank logo was created with a simple analysis. It gives no opinion about objective, target and provided services of company. (Figure 2)

Communication fact presents in the basis of corporate identity design. Corporations or companies have the need to establish communication with their target group. Being able to effect, change the attitudes and perceptions present at the basis of communication. Communication "... includes all processes in which one mind may effect others. Communication is a social action process which is



Ziraat Bankası

Figure 1



Figure 2

formed by meanings that form the basis for the behaviors of human, form image related to world and where those images are exchanged by symbols." (Oktay, 1996:16). According to an other definition communication," ... is a process

where participants create information and share those information with each other for achieving a mutual understanding." (Türkoğlu, 2003:12) Each design which were designed within framework of this corporate identity design should create an integrity within "mutual understanding" definition. Corporate values, created concrete design, and perception which is created by target group after correct reading design should form an integrity.

Highly competitive global economy in commercial trademarks, worry for strengthening the corporate image in corporations which do not have commercial goals and values which reveals the corporate identity forms the basic building blocks in corporate identity design process. Companies should place separate importance to corporate identity design for creating a positive image and perception before their customers. Corporate identity designs have essential importance for companies. Highlighting what does a company mean as a whole or clearly indicating the aspects which are desired to come into prominence is related whether corporate identity design successful or not. "Corporate identity is an identity which is formed by visual and physical properties of a corporation, abstract properties such as corporation's culture, corporation's philosophy. " (Gülsoy, 1999:116). Success of this identity which is created as a result of design process is directly proportional with the commercial success of corporation. Company and corporations which have images different at customer's mind and in reality firstly should think about their failure about this subject. When we consider company and corporations as living and developing beings we can not discard the reality that there are differences and similarities between the corporate identities.

Aspect which determine how corporate will be perceived by target group should play role at formation of corporate identity design process. A corporate identity design where identity perception is universal, does not create any difference, disturb different cultures achieved to make different cultures accept itself easily. Therefore companies which makes their studies with respect to this direction achieved different cultures accept itself and won the challenge at different market areas. (Figure 3)

Each company or corporate creates an image in its target group's mind. Starting from this point whatever the facts and realities of company are, the important thing is how company's image is perceived. There for graphics designer should understand the service understanding of company well and should create its design based on that direction.

Corporate identity is a whole form A to Z. It should be prepared accordingly with advertisement channels which are required by company. Within this framework



Figure 3

corporate identity covers a range of all kind of images, style and messages. Most important design areas and basic building block of corporate identity design and first step is logotype and emblem. Logotype and emblem are distinctive symbol for corporations and companies and have the status of being face or signature of company which has identity. "Many researches indicate that one of the most important visual signals which significantly effects the recognition level of companies is logo. (Tekler, 2002: 70)

### *1.1. First Step Of Corporate Identity, Logotype And Emblem*

Place of corporate identity design within scope of marketing strategy is indisputably very important. Logotype design within scope of Corporate identity design which should positively effect the corporation's image have the status of being signature of company which increases the brand value of company if it is properly designed. "Logo(logotype) , are symbols which are formed by bringing two or more typographic characters to be read as word and which introduces a product, a corporation or a service"(Becer, 1997: 195). Typographic elements which are used in logotype design for creating the company or corporation's image have the status which represents confidence, creates power perception, takes attention briefly it supports the status of which it reflects image. In addition to this heavy load which was undertaken by typography; it should not be forgotten that basic principal for typography is providing people to read. Typography should act parallel with brand image and certain design criteria should be obeyed in its design. It should not be forgotten that fonts which is one of basic design elements represent feelings separately. There are some issues to be cared both font selection and application of selected fonts. Effective usage of typography in logotype application should effect brand and corporation image positively.

Emblems are symbols which are formed by abstract or objective images or letters which provides product or services to gain identity, and which do not haveword property. (Becer, 1997: 194) As it is logotype, Also emblems provides corporations to gain identity and provides distinctiveness. Important point is that whether emblem reflects the property which comes to prominence for the company which it represents. Factors such as Product scale of corporation, values of which it places importance and financial power play role in formation emblem. For example target group of corporation, product range and corporation's objective are subjects to be cared for selection color to be used in emblem. Color of corporation is determined after this detailed study and it used as dominant color at all stages of corporate identity. If we start from this point complete introduction of information related to the corporation forms the first stage of successful corporate identity design process. If secondary properties are added simply and smartly to design In addition that logo and emblem design projects the main property of corporation impressiveness of logo increases with similar grade. (Figure 4)

### *1.2. Reflection Of Reality To Virtuality*

First condition for branding at international level is institutionalizing and creating a corporate identity study. Only condition for correct and successful

corporate identity study in such merciless and competitive world is to be different. But designs should be made such that they will not become away from reality to be different and should become parallel with reality. Permanency of success of corporation for branding can be mentioned With the ratio of coinciding of Analysis which are made for being different in corporate identity design process or for creating positive identity with the reality. Realities which are represented by corporation can be mentioned such as power, stability, strength, respectability, trust, quality and sensibility. While These realities provide corporation to gain identity in digital environments, they should be a starting point and form the target group's corporation's image perception.



Figure 4

What is corporation in reality? What does it mean? What is the difference between existing corporation reality and image (corporate identity)? Image which was perceived by target group have the status of being identity of that corporation. This image should make reference to corporation's identity within corporation and corporation's values at outside the company. A corporation which is powerful itself in reality is powerful with the ratio which this power is projected over corporate identity. Similarly a corporate identity design which does not provide trust may transform the confidence feeling which is building block of that corporation into inconfidence.

## 2. Universality Of Corporate Identity

If we do not mention a company at local or national level wherever you are in the world symbol which represents the corporation image should give clues about what we may encounter. Corporate identity should be able to tell who the corporation is and what it can do and How it can do. If we mention about a corporation or company which makes investment to future, desires branding it should not be away from its identity and presented image and corporation's self identity should be proportional. Corporate identity design process which should be considered as an integrative strategy in brand creation process should correspond a versatile process which covers planning, management, application and inspection. 2016 Rio Olympics Logo which had used and understood and those stages of which many countries should take lesson from it takes attention ( Figure 5)

This logo which is product of vision and professional approach of Brazilian Olympics Committee has been introduced after a long process.



When universality is focused and company's corporate identity is considered at international level; religious symbols, symbols which represent only certain fractions should not be used in designed logo. This case may create an adverse affect for the company in branding process at universal manner and it will not be able to address entire target group. And in some cases it takes antipathy of certain part of society. Attitude of target group is with the scale image of company which is reflected outside that is wit hits corporate identity.

In conclusion corporate identity designs have very important place at creating positive identity perception at target group's mind and embodiment of corporation's values processes. Brand of corporation vision should be created with respect to targets and values and corporation's existing identity should be parallel with the image which was created in target group's mind. What should be cared in symbols and design elements which are used While presenting virtual reality in Design and formation processes of logotypes and emblems which are the first step of corporate identity design were introduced.

### References

- Gülsoy, T. (1999), Reklam Terimleri ve Kavramları Sözlüğü, İstanbul: Adam Yayınları  
Becer, E. (1997), İletişim ve Grafik Tasarım, Ankara: Dost Kitabevi  
Teker, U. (2002), Grafik Tasarım ve Reklam, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları  
Oktay, M. (1996), Halkla İlişkiler Mesleğinin İletişim Yöntem ve Araçları, İstanbul: Der Yayınları  
Türkoğlu, N. (2003), Kitle İletişimi ve Kültür, İstanbul: Naos Yayınları



Figure 5

## KÜLTÜRÜN KİMLİĞE ETKİSİ;EVRENSEL DEĞERLER VE DÜNYA BİREYİ KİMLİK OLUŞUMU VE KÜLTÜR; DİL, KÜLTÜR İLE KİMLİK ARASINDA ÇİFT YÖNLÜ BİR KÖPRÜDÜR

Seyfi ÖZGÜZEL

İnsanoğlu sosyal bir yaratık olarak içinde yaşadığı toplumun bir parçasıdır. Her birey, dil ve dil ötesi becerileri ile iletişimini sağlar. Dil, bir yandan kültürün taşıyıcısı olup diğer yandan ise taşıdığı kültürün tercümanıdır. Hatta iletişim aracı olan dil aynı zamanda da, taşıdığı kültürü etkileyen bir faktördür. Böylelikle dil, kültürün sahip olduğu değerlerin (semboller, din, dil, tarih, sanat, bilim) bireye taşınmasını sağlar ve bireyin kimliğinin oluşmasınakatkıda bulunur (Özgüzel, 1994). Latince’de ‘Identitas’ kavramı ‘Kimlik’ ile nasıl görünmek istediğimizi ve ait olduğumuz grup kimliğini (‘kültürü’) ifade eder. Bu kavramdan Kimlik ve Kültürün iç içe olduğu anlaşılmaktadır.

Her bireyin kendine özgü bir kimliği vardır, ama bireyin kimliği özellikle (hayatın ilk kesitinde) dış dünyayla etkileşimden dolayı zamanla değişikliğe uğrayarak gelişmeye devam eder. Kimlikteki değişimler yakın çevrenin (çekirdek gurup) ve bireyin içinde yaşadığı toplumun etkisinde kalır. Bireyin sahip olduğu kimlik, bireyin bütün yaşam geçmişi ve yaşantısıyla iç içedir. Her insanın yaşantısı boyunca sahip olduğu yaşam deneyimi kimlik gelişimini etkiler ( Gardner, 1999). Bir bireyin sahip olduğu kimlik, ait olduğu grubun ve yakın çevresinin aynasıdır. Kimliğin oluşumunda bireyin zekâ gücü (Nature) önemlidir ama, beynin sahip olduğu kapasitenin nasıl ve hangi bilgilerle doldurulduğu (Nurture) da çok önemlidir. Aynı aile içinde büyüyen bireyler ortak değerlere sahip olacaklarından, kimlik yapılarında benzerlikler görülebilecektir. Bu bağlamda aynı örf ve adetlere sahip ‘‘Homojen’’ bir yapıdaki toplumda büyüyen bireyler, sosyal ilişkilerinde toplum kültürü olarak kabul görmüş (kodlanmış) olan değerleri kullanacaklardır. Bireylerin sembol ve kodlamaları birbirine benzeyeceğinden, bireylerarası- veya birey-grup iletişiminde her iki taraf aynı ‘‘frekansta’’ iletişim sağlayabilecektir. Kaynak ile alıcı kodlanan değerleri aynı şekilde yorumlayabileceklerdir.

Yukarıda belirtilenlerden anlaşılacağı gibi kültürün taşıyıcısı (tercümanı) olarak dil, bir bireyin kimliğinin gelişiminde çok önemli bir araç olup, aynı zamanda da kültürün barındırdığı değerleri, düşünülebilecek bütün iletişim yöntemleriyle dış dünyaya taşırken de dil ve kültür çok etkili olacaktır. Böylelikle iletişimin önemli bir aracı olan dil, (grup) kimliğin(in) oluşumunda kültürle birlikte en önemli faktördür (Extra, 1992; Özgüzel, 1994). Bireyler ait oldukları (aidiyet) gruplara karşı, genellikle uyumlu olma duygusuna sahiptirler. Çünkü grup kimliğinden farklı hareket eden bireyler o grubun diğer bireyleri tarafından ikaz edilebilir veya dışlanabilirler. Bu bağlamda bireyin kendini gruba ait olarak görüp görmemesi çok önemlidir. Gruba ait olarak gördüğünde grubun değerlerini sahiplenir ve ortak bir kimliğin oluşmasına katkıda bulunur (Hofstede, 1986). Bir birey, normal şartlarda davranışlarını ait olduğu grubun davranışlarıyla karşılaştırır ve zamanla gruba ortak özellikler taşır.

Diğer yandan birey, sahip olduğu farklılıklarla da grubun kültürüne katkıda bulunur. Kısacası, bireyler bir yandan grup kültürünü oluşturur diğer yandan ise, grup kültüründen etkilenirler; kültür bireyin kimliğinin oluşmasına katkıda bulunur.

### **Batı Avrupa’da çok kültürlü toplum modelleri ve Kimlik oluşumu** **Hollanda örneği**

Batı Avrupa ülkelerinin büyük kentleri, çok farklı etnik köken- ve kültürlere sahip insanları barındırır. Kendini bir guruba ait olarak gören bireyler, günlük yaşantılarının önemli bir kısmını genel olarak kendi etnik – kültürel guruplarında geçirirler. Bu toplumlarda yaşayan gençlerin kimliği de ait oldukları etnik kültürel grubun baskın (dominant) konumundan çok etkilenir. Örneğin inanç veya etnik köken çok etkin ise, kimlik oluşumu inancın etkisinde şekillenir. Böylelik inanç ağırlıklı kültür, bireyde şekillenen kişilik vasıtasıyla iletişimi etkiler. Yaşantısının önemli bir kısmını kendi etnik-kültürel gurubunda geçiren insanların kimliğinin oluşmasında, din faktörü çok önemlidir. Birey aynı etnik guruba ait manava, kasaba, süper markete gider, kredi-finans-ipotek işlerini de yine kendi gurubundan birine ait olan kurum aracılığıyla yapar. Örneğin Batı Avrupa’da yaşayan Türk kökenli bir vatandaş, bulunduğu ülkenin dil ve kültürünü öğrenmeden yaşantısının tamamını Türkçe konuşan gruplar içerisinde geçirebilecektir. Nitekim Amsterdam’dan Çine kadar her sokakta Türkçe konuşan birini bulmak mümkündür (Özgüzel, 1994). Bu bağlamda şu gerçeği de göz önünde bulundurmak gerekir: sınır tanımayan sanal ve görsel medya, azınlık konumundaki gurupların dilleri aracılığıyla ortak kültürlerini, aynı kültüre sahip dış kaynaklardan besleyebilmektedir.

Çok kültürlü bir toplumda bir guruba ait olan bireyler, diğer etnik-kültürel guruplarla etkileşimlerinin az olmasından ve söz konusu ülkedeki milli dil ve kültürün de azınlıklar tarafından benimsenmemesinden dolayı, o ülkenin dilini iyi öğrenmemekte ve kültürü de iyi düzeyde tanımamaktadırlar. İletişim yalnızca dil değildir, yani bir dili biraz bilmek, katılım, kaynaşma ve kariyer için yeterli olmayacaktır. Bundan dolayı da bu durumdaki bir bireyin kendi gurubuna karşı sergilediği ait olma duygusuna rağmen, diğer guruptan birine karşı önyargı ile ortaya çıkması olasılığı çok yüksektir (Entzinger, H. & Van der Zwan, 1992). Bunun sonucunda dahakim guruba karşı güvensizlik, hatta gençlerde saldırgan (agresif) davranış söz konusu olabilmektedir. Sonuç olarak, bu durumdaki bireyler ya kendilerini izole etmekte ya da diğerlerini dışlamaktadırlar. Özellikle kendi etnik-kültürel gurupları içinde yaşayan gençler hâkim guruptan olan vatandaşlarla yalnızca işyerinde ve resmi kurumlarda muhatap olma durumundadırlar.

Çok Kültürlü toplumlarda farklı toplum modelleri vardır ve her modelin birey kimliğine etkisi de farklıdır. Bu modellerde farklı etnik-kültürel gurupların birbirlerine karşı konumları; tutum ve davranışları belirleyicidir. Örneğin ABD’de ‘*Mozaik*’ modeli söz konusudur. Burada ekonomi, toplumun çimentosu olarak insanları bir arada tutan faktördür ve bütün etnik-kültürel gurupların üstündedir. Toplumdaki her bireyin ekonomik katılımı ve kendi ayakları üzerinde durmak için mücadele vermesi ön plandadır. Bu durumda da toplumun bütün bireyleri, ekonomik ‘pastanın’ bir dilimine sahip olabilmek için o ülkenin milli dilini ve kültürünü (sosyal alanda geçerli örf ve adetler) öğrenme zorunluluğunu duymaktadırlar. Buna karşın

bireyler kendi kültürel kimliklerini, ait oldukları guruplarında yaşamaktadır. Diğer toplum modeli ise ‘**Gök Kuşağı**’ modelidir. Bu modelde hâkim gurup kendini azınlıktaki diğer guruplardan daha üstün görmektedir. Bu model Avrupa’da 20. ci yüzyılın ikinci yarısına kadar görülebilmekteydi. Son olarak ta, renklerin iç içe girdiği Türk Ebru sanatından adını alan ‘**Ebru**’ modeli, yüzyıllar boyunca bir arada yaşayan farklı etnik – kültürel gurupların birbirlerinden ayrılamayacak kadar iç içe olduklarını gösteren bir metaforudur. Bu model Türkiye için uygun bir toplumsal model olarak kabul edilir (Tarhan, 2012).

Paul Scheffer’in 2000 yılında Hollanda’da büyük yankı uyandıran ‘*Çok Kültürlü Drama*’ adını verdiği araştırmasıyla, Hollanda’da farklı etnik-kültürel guruplarını iç içe değil de, yan yana yaşamakta olduklarını ortaya koymuştur. Her gurubun kendi inancı, inancına göre bir araya geldiği mekânı, kahvesi, okulu, müziği veidolleri vardır. Bu araştırma ‘eski’ ve ‘yeni’ Hollandalıların kendi aralarında doğru dürüst iletişim sağlamadıklarını ve birbirleri hakkında önyargılı olduklarını ortaya koymuştur. Bu araştırmayla, Hollanda toplumunu bir arada tutan faktörler adlandırılmadığı için, kolaylık olması açısından topluma çok kültürlü toplum denilmekte olduğu ortaya konulmuştur. Kendi dil ve kültürünü (ve de geçmişini) iyi tanımayan, örf ve adetlerine sahip olmayan bir toplum, etnik-kültürel guruplara ne iyi örnek olabilir, ne de onların kaynaşmalarına bir şeyler sunabilir veya yardımcı olabilir! Bir ülkenin önce etnik-kültürel guruplardan ne istediğini ve neden istediğini bilmesi gerekir ki, onların sağlıklı bir uyumu için, onlara ne vermek gerektiğininide bilsin! Aynı zamanda söz konusu ülkenin hâkim toplumunun kendisine saygısının olması gerekir ki, diğerlerine karşı da saygısı olsun(Scheffer, 2000).

İkinci Dünya savaşından sonra, yeniden yükselişe geçen Batı Avrupa ekonomilerinin sağladığı istihdam ve büyüyen işgücü talebinden dolayı, 1958 yılından itibaren bu ülkelere önce İspanya, Portekiz, Yunanistan ve (eski) Yugoslavya’dan çalışmak üzere insanlar gelmiştir. 1960’lı yıllardan itibaren de Türkler ve Faslılar çalışmak üzere bu ülkelere gitmişlerdir. Oraya çalışmak üzere giden (genellikle) erkek işçiler 1970’li yıllara kadar pansiyonlarda ve genellikle toplumdan izole edilmiş bir şekilde yaşadılar. Aile birleşimi yarasından sonra yanlarına eş ve çocuklarını götürüp hâkim sınıfın arasında yerleşmeye başladılar. Ama yine de kendi etnik-kültürel yaşam ağları içinde yaşamaktaydılar. Zaten yeni göçmen olarak bu ülkelere gidenler de, önce kendi guruplarının yoğun yaşadığı yerde yerleşmekteydiler. Kısacası etnik-kültürel azınlıklar yaşamlarının ilk aşamasında kendi guruplarında eşitlikleri (emancipation) için uğraş verip, ikinci aşamada da kendi gurupları aracılığıyla hâkim sınıf üzerine etkili olma yöntemini seçmişlerdir. Azınlıklara yönelik farklı politikalar geliştiren hükümetin politikası da bu süreci desteklemiş ve ikinci aşamanın etkisini artırmıştır. Hükümet politikası, farklı etnik-kültürel gurupların, etnik bazda, sosyal-kültürel ve inanç alanında etkinlikler yapma ve kurumlarını oluşturmalarına neden olmuştur. Toplumun bu gerçeğinden dolayı, etnik-kültürel guruplar kendi dünyalarında yaşamayı sürdürmüş ve ulusal toplum içinde beklenen eşitlik (emancipation) gerçekleşmemiş olup, farklı guruplar arasında tam tersine sanal ‘duvarlar’ örülmüştür (segregation). Bu durum bireyler düzeyinde de böyledir, kendi kendine karşı saygılı olmayan kişi başkasına karşı saygıyı öğrenmemiştir. Batı

Avrupa’da çok ilginç olan durum, 80’li yıllarda etnik-kültürel gurupların ilk planda inançlarını, kendi kimliklerinin korunması için en önemli güvence olarak görmüş olmalarıdır. Yani din, dilden daha ön planda tutulmuştur. Bu durum, gurupların kültürünün (grup kimliğinin) inanç etkisiyle oluştuğu bulguları ile örtüşmektedir. Yani günlük yaşantının organize edilmesinde 301ale olan kültürün özellikle dinin etkisiyle oluşmakta olduğunu görmekteyiz. Müslüman olan bir vatandaşın kendini Müslüman olarak görmesi ve yaşantısını Müslüman olarak sürdürmesi, etnik –ve ulusal kimliğini korumasından daha önemli olmuştur. Bu yaşam felsefesinin doğrultusunda da farklı etnik-kültürel guruplara ait olan gençler, Müslümanlık ekseninde ortak bir kimlikle ‘yeni’ gurup olarak ortaya çıkmıştır. Bu guruba ait olan üyeler birbirlerine karşı hoşgörölü ve sadıktırlar (Hendriks, 1981). Çok kültürlü bir toplumda ortak bazı noktalarda birbirini bulan ve yeni gurup oluşturan (farklı etnik-kültürel guruplardan gelmiş olan) azınlıklar 301ale sınıfa karşı aynı yöntemle tepki yapma durumuna girmektedir. Ortak yeni gurupta bir araya gelen bireyler, ortak değerler ve adetler kabullenip yeni alt kültür olarak çok kültürlü toplumda yerlerini almaktadır.

Çok kültürlü ortamda büyüyen gençler, davranışlarının, ait oldukları etnik-kültürel gurubun istediği gibi ‘başarılı’ olmamaları veya layık bir gurup temsilcisi (reprezentatif) olmamalarından dolayı, dışlanmakta ve 301ale n301tive guruplara (bazen aşırı farklılıklar gösteren) yaklaşmaktadırlar. Bu bireylerin etnik grup üyesi olarak, içinde yaşadıkları dominant toplum tarafından da dışlanmaları durumu da söz konusu olabilecektir. Böyle bir durumda her iki grup tarafından (ait oldukları ve dominant) dışlanan gençler (Gardner, 1987) (*Tussen 301ale n Ship* = ‘Rıhtım ile Vapur arasında sıkışık kalmak’), toplumda sağlıklı bir şekilde yerlerini alamayacaklardır. Kendi gurubu tarafından dışlanan gençlerin başka bir kısmı da dominant grup içinde asimile olmak durumunda kalabilecektir. Bunların dışında, kendi isteğiyle de dominant gurubun üyesi olmak isteyen bireyler bulunacaktır.

Birden çok kültürle büyüyen bir genç sözü edilen kültürler arasında başarılı bir iletişim köprüsü kurma becerilerine sahipse, o bireyin ancak o zaman başarılı olduğu söylenebilir. Kısacası çok kültürlü bir toplumda başarılı olmanın önemli bir şartı; bir yandan ait olduğu grubun kültürüne iyi bir düzeyde sahip olmak, diğer yandan ise bireyin içinde yaşamakta olduğu dominant (baskın) kültürü de (dil ve kültürü) iyi tanımaktır.

Çok kültürlü bir toplumda büyüyen bir bireyin kimliğinin oluşumuna bakıldığında, birey kimliği başlangıçta aile içindeki değerlerle oluşurken, aile dışındaki etkileşimle de sosyalleşme süreci devam eder. Birey, aileden aldığı değerleri dış dünyaya taşıırken farklı kültürel değerlere sahip olan bir bireyle iletişim sağladığında, her iki bireyin sahip oldukları değerlerin kodlaması ve yorumlanmasında farklılık olacağından, iletişim zorlaşabilecek olup yanlış anlamalar, önyargılar hatta kişilerarası çatışmalar söz konusu olabilecektir. Birden fazla kültürü barındıran toplumlarda çok rahat iletişim sağlayabilen bireyler, sözü edilen farklı kültürlerdeki gelenek, görenek (örf ve adetlere) sahip olup, onları karşı tarafın anlayabileceği bir şekilde kodlayabilen ve geri dönütü de karşı tarafın düşündüğü gibi yorumlayabilen insanlardır. Kültürlerarası iletişimde başarılı olabilmek için karşı tarafın kültürünü

anlamak ve empati sahibi olmak söz konusudur ( Dökmen, 2012).

### **Kültürün Kimliğe etkisi ve Dünya genelinde ‘Kültürlerarası’ iletişim üzerine bir araştırma**

Culture’s Consequences (*‘Interculturele’ communicatie- Mondiaal*)

Çok kültürlü toplumlar arasında dünya genelinde karşılaştırma yapıldığında, bazı etnik-kültürel gurupların, hangi ülkede yaşıyor olursa olsun, hemen hemen her zaman ortak (aynı) özellikleri ortaya koyduklarını görmekteyiz. Bunun da sonucu olarak çok farklı olan, hatta birbirleriyle hiç ilgisi olmayan ülkelerin toplumlarında birbirine çok benzeyen toplumsal olaylara şahit olmaktadır. Bunun nedeni, söz konusu ortak kültüre sahip topluluğun kültürünün derinliklerindeki ortak paydadır (Hofstede, 1986). Hofstede, Amerikada 1980 yılında yayınlanmış olan ‘Culture’s Consequences’ kitabında 40 farklı ülkenin toplumlarında hologeistisch (dünya çapında) adı verilen araştırma sonuçlarını ortaya koymuştur. Sözü edilen bu araştırma, IBM firmasının farklı ülkelerdeki yerel çalışanları arasında, kültürel değerler (alışkanlık, örf ve adet) üzerine yapılan çalışmanın bir bölümünü oluşturmaktadır: örneğin elemanlar arasında sağlıklı bir rekabetin firma için yararlı olup olmadığı ve firmadaki iyi bir şefin birçok konuyla ilgili olarak elemanlarına danışarak karar verip vermemesi gibi sorular sorulmuştur. Bu araştırma kapsamında toplam olarak yüz bin adet soru hazırlanmıştır. Soru sorulan IBM elemanları aynı kurumda çalışmakta olmalarına rağmen, verilen cevaplara bakıldığında aynı milliyetten olan insanların cevaplarının birbirine benzediği açık bir şekilde görülmüştür. Bu durum araştırma süresince defalarca tekrar etmiştir. Farklı ülkelerin kültürlerinden gelmiş olan insanların verdikleri cevaplar dört ayrı boyuttan incelenmiştir: ***İnsanlar kendi ülkelerinde yetki ve sosyal eşitsizliğe karşı nasıl hareket ediyorlardı, güvensiz ortamda nasıl hareket etmektedirler, bireyin gruba karşı davranışları nasıldır ve cinsiyetler arasındaki görev bölümü nasıldır.***

Farklı ülkelere gelmiş olan elemanlara, IBM verilerine göre, sözü edilen bu dört boyut çerçevesinde puan verilmiştir. Elde edilen veriler daha sonra başka alanlardaki verilerle karşılaştırılmıştır: her elemanın vatandaşı olduğu ülkenin ekonomik durumu (kişi başına düşen milli gelir, coğrafi, politik, inanç, hukuk, sağlık ve sosyal durumu) sorulara verilen yanıtlarla karşılaştırılmıştır. IBM verileri ayrıca o ülkenin öğrencilerinin ortalama durumu ve toplumun ortalama seviyesiyle karşılaştırılmıştır. Bu çalışma yöntemiyle çok farklı ülkelerdeki farklı durumlar, aynı kategoriler altında ifade edilebilmiştir.

Yukarda sözünü ettiğimiz dört boyuttan biri, Amerikalı örgüt sosyologu James G. March’ın tabiriyle ‘*güvensiz ortamdaki kaçma*’ (Uncertainty Avoidance)dir. Bu boyut altında insanların karmaşık durumlarda ve gözle görülen bir düzenin bulunmadığı toplumlarda, hangi düzeyde korku içinde yaşadıklarını ortaya koymak içindir: örneğin yabancı insanlarla tanışmak, bize çok ters düşen hareketler veya başkalarının bizim düşüncelerimize ters düşen düşünceleri. Korkunun hâkim olduğu toplumlarda ‘ farklı olan şeyler tehlikelidir’ duygusu hâkimdir(sözü edilen bu değer yargısına araştırmada çok yüksek puan verilmiştir). Bu gibi ülkelerde toplum içindeki düzensizlik (kuralsızlık) daha sıkı yasalarla kontrol altına alınmaya çalışılmaktadır. Çok katı kurallar ve inanç, çok güçlü bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Buna rağmen bu gibi ülkelerin toplumlarında tedirginlik (sınırlı bir insan yapısı) söz konusu olup (insanların yüksek sesle bağırmaları veya el kol hareketleriyle konuşmaları), çok sayıda insan stresli bir hayat sürdürmektedir. Güvensizlik ortamına (konusuna) az puan verilmiş olan toplumlarda çok katı kurallara ihtiyaç olmadığı gibi fazla kuralda ihtiyaç yoktur. Bu toplumların mentalitesi pragmatiktir (olan sorunları pratik olarak çözüme eğilimli). Bu toplum tipinde inanç konusunda da hoşgörü olduğu gibi, toplumsal değerleri diğer toplumların değerleriyle kıyaslama yaparak rasyonellik söz konusu olmaktadır. Fazla duygusal hareket etmek, bu toplumlarda pek karşılaşılan bir durum değildir, hatta sosyal alanda pek fazla kabul görmez. Güvensizlik faktörüyle ilgili olarak farklı ülkelerde yapılan puanlama, o ülkelerdeki inanç (din) ile doğrudan ilişkilidir. Toplumdaki stres ve korku ortak bir temel olgu olarak toplumun realitesini oluşturmaktadır. Toplumsal stresin yüksekliği, o ülkelerde stres ile kalp sikteleri gibi sağlık sorunları ile orantılıdır: İnsanların duygularını ifade edemediği düşük stresli görünen toplumlarda duygularını ifade etmemelerinden dolayı kalp ve damar hastalıklarının daha fazla olduğu ortaya çıkmıştır.

Toplumdaki güvensizlik duygusu birey ile kamu yönetimi arasındaki iletişimde çok önemli bir yer tutmaktadır. Güvensizlik faktörüne çok yüksek puan verilen toplumlarda susturulmuş olan vatandaşlar, alanında uzman olan yönetime karşı aciz durumdadır. Bu sonuçlar yönetimdekilere ve de vatandaşlara sorulduğunda da doğrulanmıştır. Bu konumdaki vatandaşlar yönetimin davranışını değiştirme güçleri olmadığı gibi, ihtiyaçları da pek görülmemektedir.

Yukarıdaki verilerden anlaşılacağı gibi, korku ve baskının bulunduğu toplumlarda bireyler arasındaki güvensizlik ve iletişimsizlik artmaktadır. Bir kısmı sessiz ('renksiz') olmayı seçerken, diğerlerinde de aşırı uç noktalarda yer alma ihtiyacı doğmaktadır. Bir toplumda üst düzeyde bir güvensizlik derecesi söz konusu ise, bireyler arası güvensizlik te üst düzeydedir. Toplumda farklı gruplar arasında radikalleşme söz konusu oluyorsa, vatandaştaki güvensizlik duygusunun çok yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Bu verilere dayanarak kültürün davranışa ve iletişime etkisi yadsınamaz.

### **Hızlı gelişen Sanal İletişimin Kimlik oluşumuna etkisi**

İletişim teknolojisinin çok hızlı gelişmesiyle iletişim yöntemleri de hızla gelişmiştir. Son yarım asırdaki iletişim alanında yaşanan gelişmeler son üç asırdaki gelişmelerden daha fazla olmuştur. Sanal dünyadaki milyarlarca insanın karşılıklı iletişimi, sanal kaynaklardan bilgi araştırması, ziyaret edilen web siteleri, gönderilen maillerin toplamı, sanal alanda okunan belgeler, dosyalanan / arşivlenen bilgiler gibi bilgi akışını düşündüğümüzde, göremediğimiz devasa büyüklükte bir sanal dünyanın varlığı yadsınamaz (Atabek, 2001). Aynı iletişim araçlarını kullanarak sosyal yaşantılarını organize etmek isteyen, medyayı sanal alanda takip eden ve hatta yaşantılarını ekonomik açıdan sanal alandaki iletişim sayesinde idame ettiren, günlük alışverişini sanal yolla yapan milyonlarca insanın varlığı da düşünüldüğünde sanal iletişimin hacminin oldukça büyük boyutlara ulaştığını kabullenmek durumundayız. Günümüzde akıllı telefonsuz hayatın bile olamayacağını düşünen milyonlarca insan

mevcuttur. Wikipedia'daki kitap/belge sayısı 4. 4. milyon kadardır. Şu anda 1. 3 milyar kişinin Facebook ağına girdikleri görülmektedir (Schmid E. & Cohen J., 2013). Bu sanal dünyanın her geçen gün büyük bir hızla geliştiği gibi büyüdüğünde kabul etmek zorundayız. Bu sosyal medya ağına girenlerin bir kısmı haftada rahatlıkla 30 saatlerini harcamaktadırlar ve bunun sonucu olarak sosyal yaşamlarından izole olma tehlikesi oluşmaktadır. Çünkü sanal kimlikleriyle daha cesur iletişim sağlayan bu insanlar gerçek dünyada sosyal becerilerini kullanmakta zorlanmakta veya sosyal ilişkilerini idame ettirmek için zaman bulamamaktadırlar. Böylelikle hızlı gelişen İletişim teknolojisi kimlik oluşumunu ve davranışlarını çok etkilemektedir. Çünkü sanal iletişimin bir otorite tarafından kontrol edilemeyecek olması, sanal ortamın özgürlükle eşdeğer algılanması ve içerik açısından genel olarak müdahale kabul etmez bir konumda olmasından dolayı, ortaya çıkabilecek sonuçları önceden hesaplamak mümkün değildir (Atabek, 2001). İnsanlar sanal alanda sınır tanımadan olumlu veya olumsuz bir şekilde istediklerini yazabilmektedir. Bu serbestlik sanal dünyanın tamamında söz konusu olduğundan, oluşan herhangi bir etkinin de bir anda geniş kitleleri etkileyecek boyutlara ulaşabileceği gözlenmektedir. Bir anlamda internet, kontrol edilemeyen en büyük sanal dünyayı oluşturmaktadır. Sanal iletişimin kimliğe olan etkisi ve bireyler arasındaki dünya çapındaki iletişim ağı, bir kıtayı hatta dünyanın tamamını, çok kısa bir sürede ve inanılmaz bir hızla etkileyebilmektedir. Kısacası iletişim teknolojisinin çok hızlı gelişmesinin sonucu olarak iletişim, yeni kuşakta davranış yöntemini etkilemektedir. Kısa sürede çok kişiyle iletişim sağlama (acelecilik) ve iletişim dili olarak kullanılan kodlamalar yüzünden iletişimde kirlilik söz konusu olmaktadır (Moreas, M. A., 2007). İletişimdeki gelişmeler sonucunda biri gerçek dünya, diğeri de sanal dünya olmak üzere iki farklı dünya içinde yaşamakta olduğumuzu kabullenmek zorundayız. Sanal iletişim teknolojisinin bireyi kuşatması ve çocukların eğitiminde ailenin bireye etkisinin azalmasıyla birey, gerçek dünyanın yanında sanal dünyada kullanılan ikinci kimlik oluşturabilmektedir. Birincisinde gerçek kimliğimiz, sanal dünyada ise sanal kimliğimizle yaşamaktayız (Mossberger, K., Tolbert, C. J. & R. S. McNeal, 2008). Sanal kimliğin farklı olması bazı vatandaşların hemen her alanda çok daha radikal hareket etmelerine neden olmaktadır. *İletişimin yalnızca dil olmadığını bildiğimizden* iletişim içinde olanların çok iyi bir iletişim sağladıklarına inanmalarına rağmen, duyguları ifade eden ve yazılı iletişimi destekleyen görsel nesnelere yerine yaratılan yeni kodlamalar, iletişimde istenilen derinliği verememektedir. Ayrıca birey hızlı yanıt verme dürtüsünden dolayı hızlı mesajlar göndermektedir. Bu durum genelde yeni kuşakta davranışı, araştırmacı ruhunu etkilemekte olup, kuşaklar arası etkileşimi zorlaştırmaktadır. Plato yaklaşık 2500 yıl önce kuşaklararası çatışmalar dan söz etmiştir.

Sanal dünyanın, gerçek dünyaya olumlu veya olumsuz bazı etkileri olacaktır. Sanal kuşağın öğrenme yöntemi klasik kuşaktan daha farklıdır, hatta kendilerini multitask (aynı anda çok değişik etkinlikler yapabilmek) olarak görmektedirler ama konsantrasyonları daha azdır; herhangi bir konuda dikkatlerini uzun süre tutamamaktadırlar ve sıkılıp başka bir konuya geçmek istemektedirler. Hatta yapılan araştırmalar sanal alanda eğitilen yeni kuşak çocukların zekâlarının doğal ortamda büyüyenlere karşı geride kaldığı söz konusudur. Çocukların iyi öğrenebilmeleri için



elleriyle de bir şeyler yapmaları gerekir (**Spitzer Manfred, 2013**).

İletişim gücüne sahip olmak vatandaşa özgüven ve eşitlik duygusu vermektedir. İletişim teknolojisinin zengin-fakir ayrımı olmaksızın herkesin hizmetine girmiş olması insanlara eşitlik duygusunu kazandırmaktadır. İstedığı hemen her türlü iletişim ağına ve bilgi-veri merkezlerine giren bireykendini güçlü görmektedir. Bu güç insanların (sanal)kimliğini etkilemektedir.

### **Dünya Bireyi !**

#### ***'Hemşerim' nerelisin? ; Hollanda-Türkiye örneği***

Güven duygusunun hâkim olmadığı, önyargının bulunduğu toplumlarda bireyler düşüncelerini başkalarına söylemekten kaçınırlar. Başkalarının yanlış değerlendirme yapma veyanlış yerde kullanma korkusu söz konusu olabilecektir. Bu durumlarda birey, düşüncesini ifade etmemeyi tercih edecektir (Nunez, Carlos, 2007). Kan bağıının güçlü olduğu, aile kimliğinin bireyselliğin üstünde olduğu, aynı (inanç) kültürün hâkim olduğu toplumlarda bireyler, ortak kültüre uygun düşen hemen her şeyi bireyleriyle paylaşırlar, ticari işlerde de ortak hareket ederler. Grup kültürünün dışında kalan şeyleri ise genellikle gizli tutarlar. Çünkü içinde yaşadıkları 'küçük' dünyada huzurlu olabilmek için utanma duygusu verecek farklılıkları anlatmazlar. Batı Avrupa toplumlarında bireyin gelişimi (bireysellik) ön plandadır. Arkadaşlıklar doğal olarak ilk planda aynı frekansta olmak, önemli bulunan konuları paylaşabilmek ('aynı kafadan olmak') paydasında oluşur. Yalnızca aile-kan bağıının olması yeterli değildir. Örneğin Batı Avrupa'da iki bireyin birbirlerine 'Nerelisiniz?' veya 'Hangi kiliseye bağlısınız?' sorusunu sorduklarını duymazsınız. Çünkü hemen herkes arkadaşını seçerken diğerinin sanat, kültür, spor, yaşam felsefesi, politik tercihler ve topluma bakışı gibi alanları yani 'ortak frekansı' sorgular. Bu durum hayat arkadaşları için de geçerlidir. Hollanda örneğinde, orada yaşayan 500. 000 kadar Türk kökenli vatandaşın hemşerilik veya aynı (alt)inanç kitlesine ait olmaları, genelde bireysel tercihlerinden önce gelir. Hollanda'daki Türk toplumunu oluşturan alt gurupların ibadet yerleri, okulları farklıdır. Hâlbuki Türkiye'den 4000 km uzakta ve Konya ovası büyüklüğündeki bir ülkede yaşayan ve aynı dili konuşup 'aynı' kültürü paylaşan vatandaşların hepsi 'hemşeri' gibi olmalıdır! Nitekim Hollanda'daki sosyal yaşam, kültürler arası iletişim ve topluma katılım, çocuklarının eğitimi ile sosyal haklar açısından sorunları genel olarak aynıdır. Türkiye'de de, sosyal alt tabaka için, hemşeri olmak karşılıklı güven duygusuna sahip olmak için çoğu yerde hala geçerlidir. Aynı şehirden olmak bireye 'güven duygusu' verecektir.

Avrupa'da kişisel dünyaya ait olan değerlere 'arka bahçe', Kamuya ait ortamlarda paylaşılabilen değerlere de 'ön bahçe' olarak bakılır. Ön bahçede toplumun ortak değerlerine eşit olarak katılabilen birey, toplumun eşit üyesi olur. Globalleşen dünyada, belirli bir eğitim düzeyinin üstünde olduktan sonra, kendi kültürünün yanında diğer kültürleri tanımak, kültür taşıyıcısı diğer insanlara önyargısız yaklaşmak, başarılı dünya bireyi olmanın şartıdır. Bu durumda kendimize şu soruyu sormamız gerekir: Hala 'Hemşerim Nerelisin?' sorusunu diğerine sorma ihtiyacını duyanlar, 'dünya vatandaşlığı' duygusunu bir tarafa bırakınız, acaba 'ön bahçe'de topluma katılan, ülke vatandaşı olabilmişler midir? Çünkü başkalarına veya başka kültürlere saygı, bireyin ait olduğu milli kültüründeki ortak değerlerle, farklılıkları tanınması ve

farklılıklara saygılı olmasıyla başlar. Ancak bu seviyeyi aşan bireyler farklı kültür-  
lere sahip toplumlarda kendilerini toplumun eşit bir bireyi olarak görecektir  
(Dökmen, 2012). Bu durumda olmak, dünya vatandaşı olma yolunda olduğumuzun  
işaretidir.

### **Sonuç:**

Kültür, taşıyıcısı (tercümanı) ve aynı zamanda da iletişimim önemli bir aracı  
olan dil vasıtasıyla, kimliğin oluşumunu etkileyen en önemli kaynaktır. İletişimle,  
kültürün barındırdığı değerler ve bireyin kimliği dış dünyada sunulur. Böylece  
bireyin içinde yaşadığı toplum kültürü, bireyin kimliğinin oluşmasına önemli katkıda  
bulunurken, o kültürle yoğrulmuş olan kimliğin de dış dünyaya nasıl bir iletişimle  
sunulduğunu ve sunumun kalitesini de etkilemektedir.

Çok kültürlü toplumlarda bireyin kimliği bir yandan aile içindeki değerlerle  
oluşur. Birey aileden aldığı değerlerle, dış dünyada farklı kültürel değerlere sahip  
olan bir bireyle iletişim sağladığında, her iki bireyin sahip oldukları değerlerde  
farklılık olacağından iletişim zorlaşabilecektir. Bunun sonucu olarak yanlış anla-  
malar, önyargılar hatta kişilerarası çatışmalar söz konusu olabilecektir. Birden fazla  
kültürü barındıran toplumlarda çok rahat iletişim sağlayabilen bireyler hem kendi  
kültürünü hem de içinde yaşadığı hâkim toplumun kültürünü bilen insanlardır.  
Kültürlerarası iletişimde başarılı olabilmek için karşı tarafın kültürünü anlamak,  
önyargı yerine ilk yargıyla hareket etmek, gördüklerini ve işittiklerini sorgulamak ve  
empati sahibi olmak şarttır.

İletişimdeki hızdan dolayı daha da küçülmekte olan dünyadaki farklılıklar  
azalmaktadır. Kültürlerarası iletişim de sanal tercümelemlerle daha rahat sağlanabilmek-  
tedir ama, bunun kaliteli iletişim olacağı anlamında değildir. Dünyadaki hemen her  
şeyi takip etme merakına sahip olan insanlar sanal iletişim ağlarında yaşamaktadırlar.  
Sonuç olarak sanal dünya daha hızlı döndüğünden insanları fiziksel, zihinsel  
olarak da daha hızlı döndürmektedir. Yani bir yandan binlerce yıl boyunca yavaş  
gelişmekte olan bir fiziki dünyanın yanında sanal olarak çok hızlı gelişen ikinci bir  
dünya söz konusudur. Bunların sanal kimlikle gerçek kimlik üzerindeki etkisi çok  
büyüktür. Bu durum iletişimin kalitesini ve yöntemlerini etkilemektedir. Bir yandan  
sanal kimlik diğer yandan da gerçek kimlikle yaşayan bireylerde içsel çatışmanın  
çıkması muhtemeldir. Bu durum bireyin toplumsal fonksiyonunu da etkileyecektir.

Bir bireyin sahip olduğu kalitelerini en iyi bir düzeyde ortaya koyabilmesi  
için, duygusal (empati) ve zihinsel zekâsının eşgüdümüyle sosyal zekâsını çok iyi  
kullanması gerekmektedir. Birey hangi toplumda olursa olsun, diğer insanlara ‘ön-  
yargı’ yerine ‘İlk yargı’ ile bakarak iletişim sağlayabiliyorsa ve diğerinin davranışını  
empati ve saygı ile takip edip sorgulayabiliyorsa, *Dünya Bireyi* olma yolunda doğru  
yoldadırlar.

### **Kaynakça:**

- Atabek, Ümit; İletişim ve teknoloji: Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2001.  
Dökmen, Üstün; İletişim çatışmaları ve Empati: İstanbul, Remzi Kitabevi, 2012.  
Entzinger, Han. & Van der Zwan, J.; Contourennota Integratiebeleid Etnische Minderheden: Den Haag,  
1992.  
Extra, Guus; Etnische Minderheden: taaldiversiteit en onderwijsbeleid: Tilburg University, Tilburg,

1992.

- Gardner, Howard; Multiple Intelligences for 21st century; New York: Basic Books, 1999.
- Hendriks, J. ; Emancipatie. Relaties tussen minoriteit en dominant; Alphen aan den Rijn / Brussel:Samsom Uitgeverij, 1981.
- Hofstede, G.; Culture's Consequences; California/London/New Delhi: SAGE Publications 1986
- Moreas, M. A. ; Digitale kloof in Vlaanderen, Brussel: Studiedienst van de Vlaamse Regering, 2007.
- Mossberger, K., Tolbert, C. J. & R. S. McNeal; Digital citizenship: The Internet, society, and participation, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2008.
- Nunez, Carlos, Raya Nunez Mahdi, Laura Popma; Interculturele communicatie; van ontkenning tot wederzijdse integratie: Kon. Van Gorcum, Assen, 2007.
- Özgüzel, S. ; Vitaliteit van het Turks; Tilburg, 1994.
- Schmid E. & Cohen J. ; DE DIGITALE LENTE: De nieuwe wereld van het netwerktydperk, Amsterdam /Antwerpen:Business Contact, 2013.
- Spitzer, M. ; Digitale demantie (Sanal Unutkanlık): Atlas Contact, 2013.
- Scheffer, Paul; Het Multiculturele Drama: NRC Handelsblad, 2000.
- Tarhan, Nevzat, Çok Kültürlü toplum modelleri, 2012

## **KÜLTÜRÜN KİMLİĞE ETKİSİ;EVRENSEL DEĞERLER VE DÜNYA BİREYİ KİMLİK OLUŞUMU VE KÜLTÜR; DİL, KÜLTÜR İLE KİMLİK ARASINDA ÇİFT YÖNLÜ BİR KÖPRÜDÜR**

**Seyfi ÖZGÜZEL**

### **ÖZET**

İnsanoğlu yaşadığı toplumun üyesidir. Bireyin konuştuğu dil, kültürün ürünüdür, diğer yandan taşıyıcısı, tercümanı ve kültürün etkileyicisidir. Kültürün barındırdığı değerlerin iletişimle bireye taşınmasıyla kimlik oluşur. Dil ve Kültür, kimliğin oluşumunda önemli araç ve kaynaktır. Kimlik ve Kültür iç içedir. Latince'de 'İdentitas' kavramı, 'Kimlik' ve nasıl görünmek istediğimizle, ait olduğumuz grup kimliğini ifade eder.

Birey kendini bir guruba ait olarak görür. Grup kimliğinden farklı hareket eden birey, dışlanabilir. Bireyler grup kültürünü oluşturduğu gibi grup kültüründen de etkilenir. Bireyin sahip olduğu kimlik, ait olduğu grubun 'aynasıdır'. Çocuk, büyüdüğü aile ortamında gördüklerini yansıtır, yakın çevresinin kabullendiği hareketi tekrarlar ve başkalarının davranışlarını kopyalar. Bireyin kimliği şekillenirken dış dünyayla etkileşimden zamanla değişikliğe uğrar. Kimliğin oluşumunda bireyin zekâ gücü (Nature) önemlidir ama, beynin sahip olduğu kapasitenin nasıl doldurulduğu (Nurture) da önemlidir.

Çok kültürlü toplumlarda bireyler ait oldukları grubun etkisindedir. Birey, farklı kültürel değerlere sahip başka biriyle iletişim sağladığında yanlış anlamalar, önyargılar hatta çatışmalar söz konusu olabilecektir. Birey kendi grubunda dışlanırsa, 'alternatif' gruplara yaklaşabilir veya tepki olarak dominant gurupta yer alabilir. Kendi isteğiyle egemen grubun üyesi olan (asimilasyon) bireyler de vardır. Sağlıklı bir entegrasyon için bireyin, ait olduğu etnik-kültürel grubun ve içinde yaşamakta olduğu ülkenin dominant dil ve kültürünü bilmesi gerekir (entegrasyon).

Hızlı gelişen İletişim teknolojisi kimlik oluşumunu etkilemektedir. Ailenin bireye etkisinin azalmasıyla da birey, gerçek dünyanın yanında sanal dünyada kullanılan ikinci kimlik oluşturabilmektedir. Böylelikle kuşaklar arası etkileşim zorlaşmaktadır. Plato'nun 2500 yıl önce söylediği kuşaklararası çatışmalar devam edecektir. Globalleşen dünyada, kendi kültürünün yanında diğer kültürleri tanımak, kültür taşıyıcısı diğer insanlara (önyargısız)

yaklaşmak, başarılı dünya bireyi olmanın şartıdır.

**Anahtar Kelimeler:** dil, kültür, çekirdek grup, kimlik, kültürel çeşitlilik, iki kültür arası, aidiyet, dominant kültür, emansipasyon (eşitlik), çok kültürlü toplum, sanal dünya, sanal kimlik, kültürler arası iletişim, dünya bireyi.

## **THE INFLUENCE OF CULTURE ON IDENTITY - UNIVERSAL STANDARDS AND VALUES AND WORLD CITIZENSHIP**

### **Summary**

Everyone is a member of his society. One's language is a product of culture and is the carrier, the translator and the one who influences this culture. The values and standards of the culture are transmitted to other individuals and influence his identity. Language and culture are an important means and source of identity development and are intertwined. It is no coincidence that 'identitas', in Latin, means 'identity' and 'group identity'.

Everyone belongs to a group. Who acts differently, can be shut out. Group culture is made by individuals influenced by the group culture. Personal identity is a reflection of group identity. From childhood, one copies behaviour tolerated by his family or peer group. In this process, his identity is formed and by interacting with the outside world, changes keep occurring. Nature, as well as nurture, is crucial.

In a multicultural society, one is influenced by his own ethnical group. When one meets someone from another culture, misunderstandings, prejudices and conflicts can arise. When excluded from his own group, one can approach 'alternative' groups or become part of a dominant group. Who keeps both cultures (own and dominant) is successfully integrated.

Rapidly evolving communication technology influences identity development. Next to real life identity there will be digital identity. Parental influence keeps getting smaller and like Plato said 2500 years ago, generation conflicts will continue. Conclusion: to be a successful world citizen in a 'global village' one has to know the own culture and, without prejudice, have insight in other cultures.

**Keywords:** language, culture, peer group, identity, cultural diversity, between two cultures, belonging to, dominant culture, emancipation, multicultural society, digital world, digital identity, intercultural communication, world citizen.

# TELEVİZYON ANA HABER BÜLTENLERİNİN İKONOGRAFİK ANALİZİ: KADININ YERİ VE TEMSİLİ

Semra Civelek  
Vahit İlhan

## 1. GİRİŞ (INTRODUCTION)

Son on yılda internet ve mobil iletişim sistemleri gibi yeni iletişim teknolojilerinin kullanım oranları artmış; bununla bağlantılı olarak medya endüstrisi çıktıların takibi de büyük oranda bu mecralara kaymıştır. Özellikle genç izleyiciler dijital teknolojilerlemedyayı takip ederken, geri kalan büyük çoğunluk ise geleneksel medyayı takip etmeye devam etmektedir. Yeni medyaya duyulan yoğun ilgiye rağmen toplumsal belleğin şekillenmesinde, anlam haritalarının oluşmasında ve gündelik hayatta gündemin belirlenmesinde geleneksel medya etkisini büyük oranda korumaktadır. Her ne kadar gün boyu izleyiciler internet üzerinden gelişmeleri takip etseler de gündemi belirleyen yine gazete manşetleri ve televizyon ana haber bültenleri olmaktadır. Bu kapsamda televizyon ana haber bültenleri ile ilgili yapılan çalışmaların büyük oranda önemini koruduğunu söyleyebiliriz.<sup>1</sup> Dış dünyaya karşı temel yargıların oluşmasında önemli bir noktada duran, gerçekliği yansıttığını ve bunu yaparken tarafsız bir yayıncılık anlayışıyla hareket ettiğini iddia eden televizyon haber bültenleri aynı zamanda eleştirilerin odağı durumundadır. En çok eleştirilen yanı ise; televizyon haber bültenleriyle bize dış dünyaya ait gerçekliklerin tam olarak sunulmadığı, hatta sözü edilen bu gerçekliğin büyük ölçüde çarpıtıldığıdır.

Günümüzde, insanlara medya tarafından iletilen bilgiler, insanların kendi özgün gözlemleriyle elde ettikleri bilgilere oranla kat kat artmış; bu yüzden dış dünya ile ilgili kendi başımıza edindiğimiz bilgilerin oranı her geçen gün azalmıştır. Medya günümüzde sadece bilgi ve haber iletmemekte, dolaysız bilgi denilen yaşantı deneyimlerimize de yön vermektedirler. Bu çerçevede araştırılması gereken soru, medyanın gerçekliğin yansıtılması veya kurulması süreçlerindeki rolünün ne olduğudur. İletişim çalışmaları alanında medyanın gerçeklik üzerindeki etki ve işlevlerini ele alan araştırmalarda iki soru cevaplanmaya çalışılmaktadır: Bunlardan biri, medyanın dış dünyadaki olay ve olguları nesnel, dengeli ve yansız biçimde yansıtıp yansıtmadığı, diğeri ise medyanın gerçekliği inşa edip etmediğidir (Çebi, 2003: 112). Medya sadece gerçekliği aktaran ya da yansıtan, çarpıtan, bozan, kaynağını gerçeklikten alan bir araç olarak değerlendirilmemelidir; medya bunun ötesinde gerçekliğin kurulmasına doğrudan müdahale eden bir yapıdır (Çam, 2008: 214-215). Bu dönemde iletişim çalışmaları alanında kültürelci perspektiflerin hakim olması, medya

---

<sup>1</sup>Televizyon programlarına yönelik yapılan niceliksel araştırmalarda Türkiye’de en çok izlenen televizyon program türü ‘haber’ olarak belirlenmektedir. RTÜK’ün 2009 yılında 2 bin 570 kişiyle yaptığı anket çalışmasında televizyon programlarının izlenme sıklığı ile ilgili verilere bakıldığında, yüzde 93.7 ile ‘haberler’, yüzde 86.2 ile ‘yerli diziler’ ve yüzde 61.8 ile ‘dinî programlar’, izleyiciler tarafından izlenen program türleri içinde en yüksek orana sahiptir. 2006 yılında yapılan araştırma sonuçlarına göre, ‘izlenen’ program türleri açısından ‘haberler’ yüzde 88.1, ‘yerli diziler’ yüzde 71.9 ve ‘dinî programlar’ yüzde 60.6 değer almaktaydı (RTÜK, 2009: 19).

temsilinin 'inşacı' olduğu, başka bir deyişle, toplumsalı yansıtmaktan çok inşa ettiği görüşünü öne çıkarmıştır (Çelenk, 2010: 230). Diğer yandan iletişim kuramlarında dilin öneminin belirginleşmesi, medyanın sadece bir aktarıcı gibi nötr, yansız bir araç olduğunun düşünülmemesini; gerçekliğin kurulmasında bizzat zihnin, düşüncelerin ve dilin de etkili olduğunun farkedilmesini getirmiştir. Artık toplumsal ve siyasal dünyada, yansız, nesnel ve mesafeli bir iletişim olasılığı düşünülemezdir (Hall, 2005: 119). StuartHall'e göre temsil etme kavramı yansıtmaktan farklıdır; bir seçme ve sunma, yapılandırma ve biçimlendirme söz konusudur. Aynı zamanda haberler, varolan anlamları aktarmaz; anlam oluşturur yani gerçekliği inşa ederler; çalışma kapsamında da bu yaklaşım benimsenmektedir.

Gün boyunca her an izleyiciye bir şeyler anlatan televizyon, bir öykü anlatıcısı olarak imgelem dünyamıza hakim olur ve zihnimizdeki imajların belirlenmesinde önemli bir rol oynar. Televizyonda gördüğümüz, olan bitenin görüntüsü değil, seçilmiş, kurgulanmış ve anlatılmış bir görüntüdür. StuartHall'un (1973) getirdiği modele göre, televizyon haberleri bize basitçe olan biteni anlatmamaktadır. Medya bir hammadde olan olayı bir ürün olan habere dönüştüren kurumsal ajandır. Neyin haber değeri taşıdığına karar veren zımnı mekanizmalar, ideolojik ve mesleki kodlar vardır ve haber ya da enformasyon her zaman bu kodlar içinde eklenir ve iletilir. Bu sorunsalın amacı, medya mesajlarının son çözümlemede ekonomik ve siyasal elitlerin işine yarayan bir ideolojik ve simgesel dünya kurmakta olduğunu göstermektedir; ama medyada bu doğrudan yollarda değil dolaylı yollarla, yani dilsel, görsel ve retorik mekanizmalar, ideolojik ve mesleki kodlar aracılığıyla gerçekleşir. Medyanın kurduğu ideolojik ve simgesel dünya hep belli sorunlar koyuyor ve gündemleri belli biçimde formüle ediyor, başka sorunları ve gündemleri ise dışarıda bırakıyorsa, bu açık sansür mekanizmalarıyla değil, dilsel ve retorik yollarla, örtük kurumsal ve dilsel varsayımlar ve kodlar sayesinde yapılmaktadır (Mutman, 1995: 36).

Hall vd. (1981)'ne göre, günlük haber üretimi rutinleri içinde güvenilir kaynakların durum tanımlarına sürekli bağımlı olan medya, habere konu olan olayları siyasetçilerden, bürokratlardan, özel örgütlerin üst düzey yöneticilerinden ve uzman olarak tanımlanan kişilerden almaktadır. Basının gündemini belirleyen bu kaynaklar olayın birincil tanımlayıcılarıdır. Medya haberleri aktarırken olayla birlikte birincil kaynakların durum tanımlarını da aktarır ancak bu aktarma eyleminde medya tam olarak pasif değildir. Meslek pratikleri, profesyonel değerler ve görelî özerkliğini kullanan medya nesnel, tarafsız, dengeli, olayla yorumun ayrıldığı bir yöntem izleyerek ve seçici bir yaklaşımla birincil tanımlayıcıların söylemlerini yeniden ele alır. Gazeteciler ham materyali kendi yayın politikalarına, okuyucunun beklentilerine göre yeniden yazarak birincil tanımlayıcıların söylemlerini halk diline dönüştürmüş olur. Medya iktidar sahipleri ve halk arasında bir dolaylı rolündedir. Medyanın görelî özerkliği iletilen içeriğe duyulan güveni ve meşruluğu artırmakta böylelikle medya iletilerinin doğal görünmesi sağlanmış olmaktadır (akt. Şeker ve Şeker, 2011: 520).

Haberlerin özü itibariyle diğer türlere (diziler, reklâmlar vs.) benzediği ifade edilse de; izleyiciler haberlerin, eğlendirmek amacıyla oluşturulan diğer medya çıktılarından farklı olduğunu düşünmektedirler. Bu düşünce Potter'in ifadesinde yer

bulduğu şekliyle, haberler gerçeklerin sunumu ve diziler ve diğer eğlence yapımları da ‘kurgu’ olarak algılandığında daha belirgin olmaktadır. Ancak haberlerin, medyanın bize tutmuş olduğu bir ayna sayesinde günlük olayların bize erişen bir yansımaları olduğunu düşünmek yanıltıcıdır. Çünkü haberler her ne kadar hayal ürünü olmasa da muhabirlerin seçimlerine dayanan ve onların bu seçimleriyle oluşturulan yapılar veya kurgulardır. Nasıl ki bir aynanın, boyuna veya diğer özelliklerine bağlı olarak yansıttığı gerçekliği her zaman tam olarak göremezsek, medyanın da bir olayın tamamını bize yansıtması mevcut sınırlılıklardan dolayı olanaksızdır. Gerçekte haber yapımı, günlük olaylara dayansa da, bu olayların medyaya yansıtılması sürecini, kurgu yapımların üretimine çok benzeyen bazı süreçler ve sınırlılıklar önemli derecede etkilemektedir (Şahin, 2011: 112).

Son tahlilde haberin, toplumu bir ayna gibi yansıtan nesnel, tarafsız ve dengeli bir iletişim alanı olduğunu vurgulayan liberal paradigmaya muhalif olan eleştirel paradigma, habere ilişkin daha anlamlı ve geçerli kuramsal bir çerçeve sunmaktadır. İdeoloji ve medya arasındaki ilişki, iletişim çalışmalarında eleştirel yaklaşımın sorunsallaştırdığı bir konudur. Diğer yandan haber bir söylemdir ama bu söylemin ne olduğu sadece haber metinlerini yapısal olarak çözümlemeyle anlaşılır; ancak içinde bulunduğu bağlamla ilişkilendirildiğinde anlaşılır. Bu bağlam ise bizleri haber üretimine ve toplumsal yapı içinde medyanın konumuna ilişkin yaklaşımlara götürür ve haber medyasının toplumsal güç/iktidarın kurulup sürdürülmesindeki rolünü sorgulamayı gerektirir (İnal, 1996: 22). Medyanın temel işlevlerini sorgularken şu iki soruya odaklanmak yerinde olacaktır; “Medya insanların, yaşamlarındaki sorunlardan kaçmak, uzaklaşmak için eğlendirmeli mi yoksa bu sorunlar ve çözüm yolları hakkında bilgilendirip, düşündürüp, harekete mi geçirmeli?” Medyanın işlevleri sıralandığında her ikisinin de aynı önemde olduğu düşünülse de, önümüzdeki tablo ikincisinin neredeyse unutulduğunu göstermektedir (akt. İnal, 2010: 164). Varlığını liberal demokratik değerlere yaslayarak, ‘dördüncü kuvvet’ olarak çoğulculuğun savunusunu yapan, yasama, yürütme ve yargıyı denetleyip kontrol ettiğini, halk adına bunlara balans ayarı yaptığını iddia eden medya, insanları düşündürmek yerine bütünüyle eğlendirmeye yönelik bir habercilik türünü benimseyerek, bu iddiasını büyük oranda kaybetmiştir.

## **2. MEDYA TEMSİLİ VE EKRAN GERÇEKLİĞİ (MEDIA REPRESENTATION AND SCREEN REALITY)**

Medya, temsilin en önemli sağlayıcılarından biridir. Çokça seyahat etmiş olanlarımızı bir kenarda tutarsak, bizler için dünyanın pek çok yerinin anlamının medya temsillerinden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Mesela Paris’i hiç görmedik; dolayısıyla bizim Paris’e ilişkin yorumlarımızı anlamlandıran şey, Paris ile ilgili tanıtıcı görseller, filmler, belgeseller, gezi kitapları gibi temsillerdir. Oysaki temsil, gerçekliği bir ayna denli mükemmel yansıtmaz. StuartHall ‘gerçek’ anlamların asla sabit olmadığını, bilakis tartışmalı olduğunu ortaya koyar. O halde, gerçek Paris, gerçek Avrupa veya gerçek İngiltere nedir? Seyahat acenteleri gerçeği vaat ediyor olsalar da, bunlar boş vaatlerden başka bir şey değildir. Gerçeği kendimiz deneyimlemek durumundayız. Eğer gerçeklik daima kişisel deneyimleme ve yorumlama

meselesiyse, gerçeklik ve temsil arasında belirgin bir ayrım ortaya çıkar. Daha da detaylandırmak gerekirse, medyanın sunduğu gerçeklik temsilleri, gerçek dünyaya ilişkin kişisel deneyimlerimizi ve yorumlamalarımızı önemli ölçüde belirler. Temsil sadece gerçekliği temsil etmez, aynı zamanda gerçekliğin anlamına da katkıda bulunur (Laughey, 2010: 83–84).

DeGaetano ve Bander (1996) çarpıcı bir tasarımla süreci şöyle anlatmaktadır: “Kendi uzay aracından dünyaya ayak basarak ilk defa bir TV ile karşılaşan bir uzaylı, dünya hakkındaki tüm bilgisini televizyondan edinmeye kalksardı, biz dünyalılardan yaşam şartları hakkında bir takım yanlış yargılar edinirdi. Uzaylıyı ilk şaşırtacak durum, ekranda görülen dünyalılardan sadece küçük bir kısmının 40 yaşın üzerinde olması olurdu. Ayrıca görürdü ki, kadınlar nadiren önemli roller üstlenmektedirler ve liderlik erkeklere özgüdür. Uzaylı şaşkın bir şekilde, insanların yaşamlarını idame ettirebilmek için neler yaptıklarını öğrenmeye de çalışır ve çoğu insanın bir işte çalışmadığı sonucuna ulaşır...” Yukarıdaki alıntı, medya temsillerindeki tutarsızlıklardan bazılarını çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir. Elbette burada sunulan listeyi daha da genişletmek mümkündür. Örneğin aynı uzaylı gözlem yapmaya devam etseydi, eğlenceye yönelik programlarının çokluğuna bakarak biz dünyalılardan eğlenmeye ne kadar çok zaman ayırdığımızı da düşünürdü. Televizyonun doğru bilgi verdiğinden şüphe duyarak diğer iletişim kanallarına baksardı, orada da bazı çarpık temsillerle karşılaşır. Örneğin, internet haberlerine, gazetelere veya dergilere baksardı; bu sefer de dünyanın her an savaşta, kargaşa içinde olduğunu kazaların, tecavüzlerin, yaralamaların, hırsızlıkların her an yaşandığı karmaşık bir yer olduğunu düşünürdü (akt. Şahin, 2011: 192).

Özellikle bu tür olumsuz haberlerin çokça ekranda yer alması yüzünden izlerkitlenin dünya ile ilgili düşünceleri büyük oranda olumsuz bir hal almaya başlamaktadır. Bu çerçevede Gerbner, televizyon müptelalarını kuşatan bir ‘Kötü Dünya Sendromu’ tanımı yapar. Özetle, ne kadar çok televizyon izlersek, dış dünyayı, her köşe başında ayrı bir kötülük ve tehlikenin pusuya yattığı, suçun kol gezdiği, gettolaştırılmış bir yer olarak görme olasılığımız da o kadar artar. Yetiştirme kuramı, ‘Kötü Dünya Sendromu’nu yine televizyon içerik analizindeki yetiştirme değer farklarıyla eşleyerek açıklar. Gerbner televizyonda izlenen bir suçun gerçek dünyada işlenen bir suçtan on kat daha kötü olduğu sonucuna ulaşır ve yine televizyonun insanların beğeni ve görüşleri üzerinde bir anaakım etkiye sahip olduğunu belirtir. Televizyon genel izlerkitlenin beğenisine hitap etmek zorundadır; dolayısıyla, televizyon yapımcıları farklı kültürel ve siyasi bakış açılarını yansıtan yenilikçi programlar yerine, test edilmiş-onaylanmış programlara hücum ederler. Bu anaakım etki televizyon izleyicilerinin görmeye alıştıkları ve artık ötesini göremedikleri türden sığ bir dünya görüşü yetiştirir. Buradan hareketle, televizyonu çok izleyenlerin ekranda gördükleriyle gerçekte yaşandığını düşündükleri şeyler arasında doğrudan ilişki kurdukları sonucu çıkarılabilir. Televizyonun yetiştirici gücü, belli bireylere söz konusu kutunun dışındaki dünyaya ilişkin konularda da rehberlik eder. Duyarsızlaştırma süreci bireyin televizyonda gördüğü şeye şaşırmamaya başlaması (özellikle internet sayesinde artık bizi şaşırtacak görüntü kalmamıştır; her şey olabilir ve sıra-



dandır) en bildik yetiştirme etkisidir. Şüphesiz ki, temel sorun televizyon gerçekliğinin asıl gerçeklikten uzak olmasıdır (Laughey, 2010: 47-49).

Gerbner, televizyonu modern toplumları şekillendiren bir güç olarak görmektedir. Çok fazla televizyon izlemenin gerçek hayattan çok televizyon programlarındaki dünyayla tutarlı tutumları ektiği düşünülür. Televizyon bir hikaye anlatısı olarak sembolik dünyamıza hakimdir ve kafamızın içindeki imajları o belirler (Yaylagül 2006, 64-65). Asıl sorun izleyici kavramının gerçekliğine dair tanımlamalardadır. Bu tanımlar hem farklılaşmakta hem de sıkça değişmektedir. Sosyal ve kültürel değişimler izleyici pratiklerini şekillendirmekte; teknoloji ve toplumdaki bir dizi değişiklik de izleyici doğasını değiştirmektedir (McQuail, 1997: 4; Livingstone, 2003: 4). Televizyon, sadece bir aktarıcı ya da toplumsal değişimin bir 'etkileneği' olarak değil, aynı zamanda bir 'oluşturucusu' olarak da sistem içerisinde aktif işlev yüklenmişlerdir. Modern dünyanın en güçlü 'anlam üretim merkezi' olan televizyon, ele aldığı herhangi bir olguya kendi gerçekliğini dayatma konusunda son derece başarılıdır. Modern toplumların en önemli sosyalizasyon aracı olan televizyonun, çalışma kapsamında, gerçeği yansıtmadığı aksine kendi yapısal özellikleri doğrultusunda yeniden ürettiği görüşünden hareket edilmektedir.

Sonuçta medya temsillerinin bu şekilde değerlendirilmesi, bir olayın, kişinin veya durumun medyada ne şekilde yansıtıldığını ifade etmekten öte, bir olayın, kişinin ya da durumun medyada nasıl anlamlandırıldığı, nasıl tanımlandığı, farklı hangi anlamlar dışlanarak, bastırılarak veya marjinalleştirilerek bazı tanıma ulaşıldığı meselelerini ifade etmektedir (Çam, 2008: 199). Bu anlamda temsil; sözlü, yazılı veya ikonik göstergeler kullanarak gerçek maddi dünyada zaten varolan şeyleri kodlayan ya da onları yansıtan bir süreç değil, tam da bu anlamlandırma sürecine anlam üretmek ve anlamların değişimine olanak sağlayarak katılan bir süreçtir. Hall, bu temsil yaklaşımını inşacı temsil yaklaşımı olarak adlandırmaktadır (akt. Çelenk, 2005: 81-83). Medya mesajlarının tümü inşa edilmiştir, medyanın gizlenmiş değer ve görüşleri vardır ve medyadaki mesajların büyük çoğunluğu kazanç ya da güç elde edebilmek için düzenlenmiştir. Medya esasen gerçeği yansıtmaz, özel amaçları olan ürünler sunar. Bu ürünlerin başarısı görünürdeki doğallıklarında yatar. Kurgu gibi durmazlar. Ama öyledirler ve pek çok farklı kısıtlama ve karar mekanizmaları neden böyle olduklarıyla ilgilenmiştir. Medya mesajları itinayla seçilmiş, düzenlenmiş, gözden geçirilmiş ve kurgulanmış yapılardır. Her ne kadar gerçek gibi görünse de bize sergilediği dünya gerçek olan değil, gerçeğin medya tarafından temsil edilmiş biçimidir (İnceoğlu, 2011: 20).

### **3. GERÇEKLİK YANILSAMASI: KADININ MEDYADAKİ SORUNLU TEMSİLİ (ILLUSION OF REALITY: MIS-REPRESENTATION OF WOMEN IN MEDIA)**

Temsil etme, aktif bir seçme ve sunma, yapılandırma ve biçimlendirme işidir. Televizyonun belirlediği gündem ve medyatik gerçeklik içinde birtakım toplumsal temsillerin inşası söz konusudur. Televizyon haberlerinde yapılandırılan/ kurgulanan temsillerde, bazı kimlikler ön plana çıkarılırken, bazı kimlikler de arka planda bırakılmaktadır. Ve bu temsiller aracılığıyla oluşturulan gündem çerçevesinde toplumda

bir sosyal hegemonya alanı oluşturulmaktadır. Bu kapsamda gerçekleri yansıttığını söyleyen anaakım medyada kadının temsili de hep sorunlu bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumdan oldukça rahatsız olan kadın hareketleri, kadının medyadaki temsilinin en çok anne, eş ve cinsel nesne olarak işlenmesine karşı hep tavrı almıştır. Ancak, az olmakla birlikte kadının medyada meslek sahibi olarak farklı yaşantılarla temsil edildiği durumlar da vardır. Bu durumlarda bile genellikle medya farklı kadın tiplerini ve farklı kadın yaşamlarını dişilik paydası altında ortaklayarak, erkek egemen ideolojinin ideal kadın imgesini yeniden üretir. Bu kadının en önemli özelliği, dış görünüşüdür. (Gencel-Bek ve Binark, 2000: 14)

1980 yılında Butler ve Paisley radyo, televizyon, günlük gazeteler, süreli yayınlar ve sinema alanında yapılan içerik analizlerinin bütünsel bir değerlendirmesi niteliğinde medyada kadınların temsili konusunda bir cinsiyetçilik ölçüğü oluşturmuşlardır. Bu ölçekten hareketle kadın temsillerine dair beş grup belirlemiştir:

1. Aptal, suskun, seksi ya da inleyen- kurban konumundaki nesne- kadın (“aşağı it” tipi)

2. Rolünü yerine getiren ve hayatında evini, yuvasını hep temel alan, eş, anne, sekreter, hemşire vb. kadın (“yerinde tut” tipi)

3. Geleneksel rolüyle mesleğini birarada yürüten kadın (“iki yer ver” tipi)

4. Erkeklerle eşit kadın (ki bu tip 70’li yılların televizyonunda çok ender rastlanan venumutlaka bekâr olarak çizilen bir kadın tipidir)

5. Belli kalıplara sokulmamış (stereotipleştirilmemiş) kadın (ya da erkek); burada rollertersine çevrilmiş ya da alışılmışın dışında olabilir (akt. Tanrıöver, 2012: 157).

Kadınların medya izleme grubu MEDİZ’in “Medyada Cinsiyetçiliğe Son” kampanyası kapsamında 2008 yılında Türkiye’de yürüttüğü araştırmada da radyo, gazete ve televizyondaki kadın temsilleri incelenmiş ve medyanın genelinde kadınların aleyhine cinsiyetçi söylemin önceki çalışmalarda olduğu gibi devam ettiğini ortaya koymuştur. Bulgular yaklaşık her iki temsilin birinde (% 45) kadınların “doğal-eşit varlık” olarak sunulduğunu işaret etmektedir. Bunu eşite yakın oranlarla 3. sayfa-magazin nesnesi ve eş, anne, fedakar kadın kategorileri izlemektedir. Günümüzde geniş kitlelere ulaşan yaygın medyada kadınların daha çok melodramatik öge (3. sayfa), magazin malzemesi ya da herhangi bir haberi görselleştirmede araç (konu mankeni) olarak temsil edildikleri görülmektedir. Metinlerin içeriklerine bakıldığında, haber metinlerinde kadınların yer alma oranı yüzde 21 ile yüzde 32 oranında değişmekte ancak temsil biçimleri incelendiğinde, haberin temel öznesi olarak ve yaşamın farklı alanlarında (siyaset, ekonomi, iş yaşamı, vb.) erkeklerle eşit konumda temsil edilen kadınlara dair haberlerin sayısının 2 haftada birkaç adeti aşmadığı gözlenmektedir. Kadınların daha çok görünür oldukları basın ve yayın ortamlarında ise daha çok 3. sayfa ya da magazin nesnesi olarak temsil edildikleri göze çarpmaktadır (MEDİZ, 2008).

Medya temsillerinde erkeklerin kadınlara göre daha sıklıkla rol aldığı, ekranlarda daha çok görüldüğü uzun yıllardır dile getirilmiştir. Eleştirilerle birlikte, medya yapıtlarında kadınlara daha sık yer vermeye başlanmıştır. Ancak dikkatler bu kez kadınların ekranda nasıl temsil edildiğine yönelmiştir. Kadınları genellikle ev işleri

yaparken ve çocukların bakım işleriyle ilgilenirken görmüşüzdür. Erkekler ise zor, önemli, kazancı bol ve saygınlığı yüksek olan meslekleri yaparken daha sıklıkla görülmüşlerdir (Şahin, 2011: 200-208). Medya temsilleri üzerindeki bu hegemonik mücadele stereotipleştirme (basmakalıp) ile daha yoğunlaştırılır. Toplumsal cinsiyet stereotipleri düşünüldüğünde Amerikalı feminist Tania Modleski'nin televizyon dizilerini analizi hâkim iki kadın karakter türünü gösterir: ideal kadın/anne ve kötü/kışkırtıcı kadın (Laughey, 2010: 90). Lippmann'a göre stereotipler kısmen çevre, kısmen de kişinin kendisi tarafından oluşturulmuş zihinsel resimlerdir. Bu resimler kendi düşünce ve eylemlerinde sonuca gidecek kestirme yollar sağlar. Stereotipler gerçekliğin yanlış bir resmini sunduğu için olumsuz sonuçlara davetiye çıkartabilir (akt. Şahin, 2011: 200-208).

Medyanın kadın ve kadınlık hakkında oluşturduğu imgelerle kadın kimliğinin tanımlanmasında geleneksel öğelerin altını çizerken, aynı zamanda bu araçların kamusal alanın özünde yer almaları, genel olarak özel alana hapsedilmiş kadının bu alanda sözünün değersiz görülmesine neden olmuştur (Timisi, 1997: 1). Bu çerçevede kadın haberciliği açısından kadınların haber içinde nesneleşmesini engellemek, kadınların teşhir edilmemesine dikkat etmek, haber içerisinde ayrımcılık ve şiddete yer vermemek gibi ilkeler geliştirerek, haber dilinin eril olmasına karşı da yeni bir dil geliştirmek konusunda emek harcanmaktadır (Demir, 2012: 217). Bu bağlamda, anlam bir ayna gibi değil, bir dil gibi işlev görür. Anlam bir şey değil, bir pratiktir. Dünyayı farklı biçimlerde temsil etmede hem dillerin nasıl anlam inşa ettiklerini hem de simgeleştirmenin nasıl işlev gördüğünü anlamamız gerekmektedir (Hall, 2002: 116-117). Çalışma kapsamında da bu anlamlara ulaşabilmek için televizyon haberleri alanı irdelenerek, ana haber bültenlerindeki kadının yeri ve temsiline bakılacaktır.

#### **4. YÖNTEM VE ARAŞTIRMA DESENİ (METHODOLOGY AND RESEARCH PATTERN)**

Günümüzde tematik haber kanalları ve internet haber sitelerinin gündemi belirleme noktasında izleyici/okuyucu tarafından karşılık bulan etkin yayıncılığına rağmen gündelik hayatta gündemi belirleme işlevinin hâlâ ulusal yayın yapan televizyon kanallarında olduğu düşünülmektedir. Bu kapsamda ulusal televizyon yayınında en fazla izlenen ana haber bültenleri araştırma alanı olarak seçilmiştir. Çalışmanın amacı, ulusal televizyon kanallarının ana haber bültenlerinde yer alan kadınların mekânla olan ilişkisini, kadınların hangi mekânlarda ne şekilde yer aldığını/temsil edildiğini ve yayınlanan haberlerde kadına nasıl yer verildiğini belirlemektir. Çalışmada bu amacı gerçekleştirebilmek için, seçilen televizyon kanallarının ana haber bültenlerine yönelik olarak ikonografik bir analiz tekniği uygulanacaktır. Ayrıca çalışmada, ideolojik bir aygıt olan televizyonun bilinçleri nasıl şekillendirdiğine yönelik hegemonik bakış açısını ortaya koymak amaçlanmıştır.

Televizyon ana haber bültenlerinde, habere konu olan kadınların mekân ile ilişkisi ve kadının mekândaki temsili bağlamında görsellere bakan çalışmada, hem doğrudan görseller hem de tarihsel süreçlerle birlikte görsellerin içeriği sembol sistemleri olarak yorumlanacağından, ikonografik bir analiz tekniği uygun görünmektedir. Metin analizi yapmak üzere geliştirilen yöntemlerin görseli anlamada yeterli

olmadığı vurgusuyla öne çıkan görsel kültür çalışmalarında da (akt. Doğan, 2012: 78) ikonografi, temel çözümleme yöntemlerinden biri olarak yer alır. Bütün filmler, fotoğraflar ve sanat çalışmaları insan eyleminin ürünüdür ve çeşitli derecelerde toplumsal ilişkilerin içinde dolaşırlar. Bundan ötürü anlaşılmaları için, görsel metnin ötesine geçen geniş çerçeveli bir analizde okunmalarına ihtiyaç duyulur. Kadın ve mekân arasındaki ilişkinin televizyon ana haber bültenlerinde eril bakış açısıyla temsil edildiği hipoteziyle yaklaşılan imajlara bakarken, onların üretiminden alınışına kadar kültürle, tarihle iç içe olduğu ve bu bağla kurduğu ilişkileri açığa çıkaracak bir analiz biçimine ihtiyaç duyulması da kaçınılmaz olur. Sanat eserlerini biçimsel özelliklerinden çok konu ya da anlamları ve tarihsel kültürel bağlantıları açısından inceleyen ikonografi; Erwin Panofsky (2012: 25) tarafından geliştirilmiştir.

İşaretin simgesel olarak düşünülmesi biçim ve içerik arasındaki kısır ikiliği ortadan kaldırır. Artık bir metnin ayrı ayrı incelenebilecek ikiyüzlü olması yani biçim ve içerik olarak ayrı ayrı incelenecek olması sözkonusudeğildir. Bu ayrım anlamlandırma tarzlarının kolaylıkla karışabilmesinden kaynaklanmaktadır ve işaretin simgesel olarak ele alınması bütün bu olayın yeniden düşünülmesini gerektirir. Bu bakış, metinlerin sadece tek bir anlamı göstermekle yetinemeyecek kadar karmaşık işaretler olduğudüşüncesinedayandırılmıştır. Metinler görünüşte ki içeriklerinin ötesinde daha geniş gerçeklikleri anlamlandırır (Coward ve Ellis, 1985: 64-65). Coward ve Ellis'e göre bu bakış, metni daha geniş toplumsal durumları ve güçleri temsil eden işaretler olarak hareket eden bütünlükler gibi görür. Leeuwen'e göre ikonografide resimsel anlam; temsili anlam, ikonografik sembolizm ve ikonolojik sembolizm olmak üzere üçe ayrılır (2001: 100).

Panofsky ikonografi yöntemini şapka çıkararak selam veren adam örneğiyle açıklar. Biçimsel bir bakış açısıyla görülen şey, görüş dünyasını oluşturan genel renk düzeni, çizgiler ve hacimler dışında pek anlam ifade etmez. Ancak otomatik olarak bu yapı bir nesne (adam), ayrıntının değişimi de bir olay (şapka çıkarma) olarak saptandığında, saf biçimsel algının sınırları aşıp konunun veya anlamın birinci alanına girilmiş olur. Böylece algılanan anlam kolayca anlaşılabilir temel bir doğaya sahiptir ve Panofsky bunu olgusal (*factual*) anlam olarak adlandırır. Bu anlam, basitçe bazı görünür şekillerin, fiili deneyimden tanınan bazı nesnelere ilişkilendirilmesi ve onların bazı eylemler ve olaylarla ilişkilerindeki değişimin saptanması suretiyle kavranır (2012: 25).

İkincil olarak Panofsky, tanımlanan nesne ve olayın kişide belirli bir tepki oluşturacağını söyler. Tanıdıklık ölçüsüne göre selam veren kişinin eylem tarzına bakılarak hareketin iyi ya da kötü tarzda yapıldığı ve karşısındaki kişiye ne tür bir his beslediği hissedilebilir. Bu psikolojik ayrıntılar Panofsky'e göre dışavurumcu/ ifadesel (*expressional*) anlamdır ve olgusal anlam göre bir ileri anlam aşamasıdır. Olgusal anlamdan farkı, basit saptama yoluyla değil de empati yoluyla kavranmasıdır. Burada da anlamak için belirli bir duyarlılığa sahip olmak gerekir ancak hâlâ bu duyarlılık pratik deneyimin bir parçasıdır, yani nesnelere ve olaylara gündelik aşinalığın bir parçasıdır. Bu nedenle olgusal anlam ve ifadesel anlamın her ikisi de aynı sınıfa dâhil edilebilir; bunlar, birincil veya doğal anlamlar sınıfını oluşturur (Panofsky, 2012: 25-26). Devamında Panofsky, şapka çıkarma eyleminin selamlama

olarak anlamlandırılmasının nedenini başka bir yorumlama alanına ait olması ile açıklar. Batı'ya özgü bir selamlama biçimini anlamak için sadece nesne ve olayların fiili dünyasına aşına olmak yeterli değildir, aynı zamanda belli bir uygarlığa özgü adetlerin ve geleneklerin dünyasını da tanımamız gerekir. Dolayısıyla şapka çıkarma eyleminin kibar bir selamlama olarak anlaşılıp yorumlanması Panofsky'nin deyişimiyle ikincil ya da uzlaşımalsal/geleneksel anlamdır. Bu anlamın birincil veya doğal anlamdan farkı, hissedilebilir değil de anlaşılabilir olması ve onu taşıyan pratik eyleme bilinçlice dökülmesidir (2012: 27). Bu katman 'ikonografik sembolizm' olarak da bilinir.

Panofsky, 'içsel anlam ve içeriği' analiz yönteminin son aşaması olarak tanımlar. Panofsky, deneyimli bir gözlemcinin dönemi ve kişiliği karakterize edebileceğini söyler. Selam veren kişinin 20. yüzyıla ait olması, onun ulusu, toplumsal ve eğitsel arka planı vb. hakkında bilgiler verebilir. Öte yandan bu kişilik, bireysel bakış açısı/dünya görüşü ile diğerlerinden de ayrılabilir. Kendi başına tek bir eylemle bütün faktörler bütünüyle açığa vurulmaz ama işaret edilir. Tek bir eylemden yola çıkarak selam veren adamın zihinsel resmini çizemeyiz ancak çok sayıda benzer gözlemleri bir araya getirip, bu gözlemleri adamın çağı, milliyeti, sınıfı, zihinsel gelenekleri gibi genel bilgilerimizle bağlantılı olarak yorumlayabiliriz. Her tekil eylem bu nitelikler ışığında yorumlanabilir. Böylece keşfedilen anlam içsel anlam ya da içerik olarak ifade edilebilir. Diğer iki anlam türü (birincil ya da doğal ile ikincil ya da uzlaşımalsal) görünür olana ait iken, içsel anlam esastır. Panofsky'nin tanımıyla içsel anlam, bir ulusun, dönemin, sınıfın, dinsel ya da felsefi düşüncenin temel tutumunu açığa vuran esas ilkeler saptanarak anlaşılır (2012: 27-28). Leeuwen'in idolojik analiz olarak değerlendirdiği içsel anlam 'ikonolojik sembolizm' olarak adlandırılmaktadır (2001: 101).

Panofsky, ikonografi yöntemini daha çok Rönesans Dönemi Batı Avrupa resimlerini çözümlenmek amacıyla kullansa da, yöntem, her türlü görsel metni çözümlenmek ve görsellerin anlamını ifşa etmek için uygun bir zemin sunar. Görselleri dönemi ve bağlamları içerisinde değerlendiren ikonografi yöntemi, araştırma nesnesi olarak ister Rönesans dönemi Batı Avrupa resimleri olsun, ister dizilerdeki polis şiddeti konusunda anlam üreten görseller olsun, çok geniş bir alanda yetkinlikle kullanılabilir. Amerika–Irak savaşı sırasında Amerikalı askerlerin Ebu Garip'te Iraklılara uyguladığı işkencenin fotoğraflarının Yıldız (2008: 11-28) tarafından politik ikonolojisinin yapılması ve ayrıca Doğan (2012) tarafından Arka Sokaklar dizisi üzerinden polis şiddetini meşrulaştıran görselin ikonografi yöntemiyle betimlemesinin yapılması, yöntemin oldukça farklı ve geniş bir alanda kullanılabileceğine kaynaklık etmektedir.

Bu çalışmada da incelemeye alınan televizyon örneğini düşündüğümüzde, çeşitli ideolojik çerçeveler içinde oluşturulan görsel temsiller, analiz nesnesini oluşturmaktadır. Her aşamasının inşası çeşitli seçimler sonucu oluşturulan görsellerin birincil/doğal anlamından söz etmek zorlaşmaktadır (Doğan, 2012: 83). Çalışmanın kuramsal kısmında da belirtildiği gibi, anlam doğal değil aksine her zaman için kültürel ve ideolojik bir inşaa olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla çalışmada

ikonografik çözümlene, olay ve nesnelere birincil/doğal anlamları yerine, kedilerine atfedilen anlamların ifşasıyla, yani ikonografik sembolizm (ikincil/uzlaşım-sal/geleneksel anlamın ifşası) ile başlayacaktır. Dolayısıyla görsel çözümlenmede birincil/doğal anlam dışarıda bırakılarak, temsillerin betimlenmesi, uzlaşım-sal konulara aşinalık içinde 'ikonografik sembolizm' başlığında yapılacak, sonrasında sembollerin temsil ettiği zihinsel dünyayı açığa çıkarmak 'ikonolojik sembolizm' ile mümkün olacaktır. Çalışmanın gerekli görülen yerlerinde görüntünün analizine dilsel mesajın analizi de eklenecektir. Çalışma, Medyatava'dan alınan Aralık ayı reyting bilgileri (TOTAL) doğrultusunda, Türkiye ulusal televizyon yayınında en çok izlenen 3 ana haber bülteninin (sırasıyla; 13. 01. 2014/ Pazartesi - Kanal D Ana Haber Bülteni; 14. 01. 2014/Salı - Star Ana Haber; 15. 01. 2014/Çarşamba- ATV Ana Haber) ikonografik analizinden oluşmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, ana haber bültenlerinde yer alan haberlerin temsillerinin betimlenmesi yani geleneksel ve uzlaşım-sal anlamın belirtilip tanımlanması işi 'ikonografik analiz' adı altında yapılacaktır, sonrasında ise, 'ikonolojik analiz' yoluyla görselin içsel anlamı açığa çıkartılacaktır.

#### **5. KANAL D, STAR VE ATV ANA HABER BÜLTENLERİNDEKİ KADININ YERİ VE TEMSİLİNE YÖNELİK ÇÖZÜMLEMELER (ANALYSIS ON THE PLACE AND REPRESENTATION OF WOMEN IN MAIN NEWS BULLETINS OF KANAL D, STAR VE ATV)**

Türkiye'de akademik alanda cinsiyet dinamiklerini temel parametre olarak mekan analizine giren ya da cinsiyet analizlerine mekansal süreçleri ayrılmaz bir bileşen olarak dahil eden çalışmaların (Alkan, 2009: 15) yeni yeni oluşmaya başladığı gerçeği, bizi mekan ve cinsiyet arasındaki ilişkinin boyutu hakkında düşünmeye sevk etmektedir. Medya alanında yapılan çalışmalarda ise mekan ve cinsiyet arasındaki ilişki ve bu ilişkinin temsili konusundaki akademik ilgi eksikliği gözümüze çarpmaktadır. Elbette mekan dediğimizde bunu fiziksel bir yapı-mekandan ziyade, belki de daha çok, içinde yaşanan çevre, yaşam biçimi ve ilişkiler ağı (bu ağın oluşturucusu ya da sonucu) olarak algılamak gerekir (Ertuğ, 2010: 80). Kadının hangi mekânlarda ne şekilde var olduğunun, en çok izlenen ana haber bültenlerindeki sunumunu ve temsilini inceleyen çalışmada, öncelikli olarak kadının doğrudan görünür olduğu ve haber içeriğinde doğrudan etkili olduğu (özne olduğu) haberler incelenecektir. Devamında ise kadın temsillerinin başka içerikler ve mesajların aracı olarak yer aldığı haberler ve kadın-mekân arasındaki ilişkide ve bu ilişkinin görünür kılınması ve temsilinde en az diğerleri kadar önem taşıyan 'kadının yokluğu' konusu yani hangi haberlerde-görüntüde ve haber içeriğinde yer al(a)mayışı analiz edilecektir.

##### **5. 1. Kanal D Ana Haber Bülteni (Main News Bulletin of Kanal D)**

13. 01. 2014 tarihli Kanal D Ana Haber Bülteni'nde yer alan 23 haberden 13'ü gündemi sıklıkla meşgul eden 17 Aralık yolsuzluk operasyonu, Fethullah Gülen Cemaati ve iktidar partisi arasındaki gerginlik, bakanların istifası, yer değiştirmeler, HSYK teklifi ve krizi ile ilgilidir. Bu haberler gündelik siyasete dayalı ve 'ciddi' olarak nitelendirilen haber içeriklerinden oluşmaktadır. Geriye kalan 2 haber kadın cinayetleri ile ilgili, 1 haber gündelik yaşamın içine dahil edebileceğimiz LPG'li

araçlarla ilgili, 3 haber trafik kazaları ve yangınla ilgili, 1 haber Gezi direnişi sırasında başından yaralanan ve hâlâ hastanede tedavi görmekte olan Berkin Elvan protestosu ile ilgili, 1 haber hamileler ve grip salgını ile ilgili, 1 haber 71. Altın Küre Ödül Töreni ile ilgili ve son haber ise beslenme ile ilgili haber içeriğinden oluşmaktadır.

### **“Sınırı Aşan Kadınlar”(Women Going Beyond the Limits)**

#### **İkonografik Sembolizm (Iconographic Symbolism)**

13. 01. 2014 tarihli Kanal D Ana Haber Bülteni'nde kadının doğrudan ve aktif olarak-haberin öznesi olarak yer aldığı ilk haber (bültenin haber sıralamasına göre 10. haber), 9 Ocak 2013'te Paris'te öldürülen PKK (Kürdistan İşçi Partisi/Partiya Karkerên Kurdistan) üyesi üç kadının (Sakine Cansız, Fidan Doğan, Leyla Söylemez) cinayetiyle ilgili bir ses kaydının yayınlanmasıyla ilgilidir. BDP grup başkanvekili Pervin Buldan, hem Fransa hem de Türk hükümetlerinden cinayetlerin zanlısı Ömer Güney ve 2 MİT (Milli İstihbarat Teşkilatı) görevlisi arasında geçen görüşmelerin ses kaydının incelenmesini talep ediyor. Buldan, cinayetlerin aydınlanması için 89 kadın kuruluşu adına toplanan imzaları Fransız Büyükelçiliği'ne veriyor. Haberin tamamına yakınında Pervin Buldan'ın ve kadın kuruluşlarından kadınların görüntüsü var. Olay hakkında bilgi veren ve fikir ileten, haberde aktif olarak yer alan kişi Pervin Buldan.

#### **İkonolojik Sembolizm (Iconological Symbolism)**

Kadın – mekân arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, mekân olarak ‘sokak’ın ve ‘sokakta–dışarıda’ olmanın ayrı bir önemi vardır. Kadının cinsiyeti ve kimliğiyle adeta özdeşlik kazanmış olan ‘ev’ yani ‘içeri’, ‘dışarı’ yani ‘sokak’ ile belirli bir zıtlık oluşturur. Milliyetçi ideolojinin mekan olarak ‘ev’i metaforik anlamda ‘(ana)vatan–(ana)yurt’ ile özdeşleştirmesi bize hem milliyetçi ideolojinin kendini yeniden üretmek ve ayakta kalabilmek için beslendiği ‘sınır’ kavramı üzerine hem de kadın ve ‘ev/içeri’ ve ‘dışarı’ arasındaki ilişki üzerine düşünme imkanı verir. Öncelikle örgüt üyesi olarak kendini siyasi anlamda var eden ve eril yapının kadınla özdeşleştirdiği ‘özel’ ve ‘pasif’ olandan kendini ayıran, bağlı bulunduğu devletten kendini bağımsız kılmak suretiyle ‘illegal’ bir örgütte mücadelesini sürdüren ve bu doğrultuda ‘sınır’ı aşmış olan üç kadının ‘evden kaçış’ (Bora, 2009: 70) hikâyesidir anlatılan. ‘Ev’den kaçarak sınırı aşp Fransa’da bağlı bulunduğu yasadışı mücadeleye devam eden üç kadın, kaçtıkları evin bir nevi gizli korumasını sağlayan Milli İstihbarat Teşkilatı ile bağlantılı olan Ömer Güney adlı kişi tarafından öldürülüyor; böylelikle hem sınırı aşp yok sayarak evden kaçmanın cezası verilmiş oluyor hem de bir anlamda ‘ev sahiplerine’ yani devlete başkaldırmanın cezası... Öldürülen üç kadının fotoğrafları ekranda hızlıca beliriyor. Diğer taraftan BDP grup başkanvekili Pervin Buldan, bulunan ses kayıtlarının incelenmesi ve olayın açığa çıkartılması için yasal yolla mücadele edeceklerini ve bunun için de 89 kadın kuruluşundan toplanan imzaların Büyükelçiliğe verildiğini söylemektedir. Bu süreçte kadının, siyaset ve kadın temsili arasındaki ilişki dolayısıyla, alışkın olmadığımız bir ‘görünürlüğüne’ şahit oluyoruz. Buldan’ın konuşması ve ekrandaki ağırlıklı ‘var’lığı ve ek olarak kadın kuruluşlarından birçok kadının görünürlüğü, ‘ev’den kaçan üç kadının cezasını sorgular niteliktedir.

### **Faili ‘Belli’ Cinayetler... (IdentifiedMurder) İkonografik Sembolizm (IconographicSymbolism)**

Görselin yanı sıra dilsel anlatımın da anlatıyı tamamladığı haber, Siirt’in Pervari ilçesinin Düğüncüler mecrasında, odasında ölü bulunan 14 yaşındaki 1 çocuk annesi Kader Erten ile ilgilidir. Sunucunun anlatımına göre Türkiye’deki 181 bin çocuk gelinden biri Kader Erten. Evlendirildiğinde 12 yaşındaydı ve 13 yaşında da ilk çocuğu dünyaya geldi. İddiaya göre 14 yaşındayken 7 aylık bebeğin erken doğum nedeniyle ölmesi sonucu Kader Erten bu acıya dayanamadı ve intihar etti. Ardından da toprağa verildi. Haber boyunca Kader Erten’in ailesinden genç bir adamdan bilgi alınıyor. Genç adam Kader’in 18 yaşında olduğunu ancak yaşının kimliğe yanlış yazıldığını söylüyor. Kader’in yaşadığı ev görüntüleniyor, hane halkı (kadınlar ve çocuklar) ev içi ve çevresinde erkekler ise kameraya daha yakın ve dışarıda tabut taşırken ya da bilgi verirken görüntüleniyor. Haberde sıklıkla çocuk gelin/arşiv görüntüleri ve Kader Erten’in puslu vesikalık fotoğrafı yan yana ekrana geliyor. Bu esnada ince ve dokunaklı bir alt ses ‘öykü’yü duygularımızın hizmetine sunuyor. Devamında erkek bir spikerden Kader Erten’in resmiyette 2000 doğumlu olduğunu ancak kemik yaşının 16 olduğunu öğreniyoruz ve ardından yine tabut taşıyan erkekler eşliğinde görüntü kapanıyor.

### **İkonolojik Sembolizm (IconologicalSymbolism)**

Erkek egemen zihniyetin kendini en ‘can alıcı’ şekilde deşifre ettiği durumlardan biri de töre cinayetleridir. Töre; bir toplulukta benimsenmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kural, gelenek ve ortak alışkanlıkların tümü, toplumdaki ahlaki davranış biçimi (Faraç, 2006: 14) olarak tanımlanabilir. Geleneksel aile bağlarının sıkı şekilde örüldüğü ve sürdürüldüğü ve tek tek bireylerin değil de daha çok bağlı bulunulan cemaatin kararlarının ön planda olduğu geleneksel toplumlarda ataerkil zihniyetin daha baskıcı formlarını görmek mümkündür. Hatta sahip oldukları kolektif kimliğin inşası eril zihniyetin ve öğretilerin izinde, dişil varlığın ve kadın cinselliğinin üzerine kurulur. Bu noktada, ataerkil toplumlarda ‘namus’ kavramının evrensel ve ‘unisex’ bir seslenmeden ziyade kadına ve kadının cinselliğine seslenen bir kavram olması şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla kadının cinselliğiyle özdeş olarak tutulan ‘namus’un bekçiliğinin yapılması da, kendini kadın üzerinden tanımlayan erkeğin en önemli görevlerinden biridir. Mies’in de dediği gibi sınıflı toplumun oluşumu kadının tahakküm altına alınması ile başlar. Erkeğin üstünlüğü, erkeklerin üstün ekonomik katkısının değil, kadınları, doğayı ve diğer erkekleri denetim altına aldıkları yıkıcı aletlerin gelişimi ve denetiminin bir sonucudur (Bhasin, 2003: 30). Bu tahakküm ilişkisinin belirlediği kuralların dışına çıkmak, erkeğin tahakkümünü ve erkekliğini tehdit ettiği için cemaat tarafından uygun görülen ceza ile sonuçlanabilir. Kadına ait cinsel saflık olarak mimlenen namus olgusu elden geldiğince korunmalı, ‘namus’u lekeleyen ya da kirleten kişi yani kadın ise duyması gereken ‘cinsel utanc’ı duymayıp kendisi ile beraber bağlı bulunduğu erkek cemaatinin de iktidarına ve namusuna leke sürdüğü için en hızlı şekilde yok edilmelidir. “Karı ve koca tek kişidir, o kişi de kocadır”(Yalom, 2002: 186) diyen 18. yy İngiliz yasalarının bugün hâlâ doğrudan yasal olmayan formlarla geçerli olduğunu deneyimlemekteyiz. Resmi yaşının 13 (2000 doğumlu) kemik yaşının 16 olduğu saptanan Kader Erten de



kocasına (ve devamında erkek meclisine) ait bir ‘şey’ olarak görülüp, faili meçhul cinayetler arasına girerek habere konu oluyor. Cinayet diyoruz çünkü, haberde ‘ölü bulundu’ ifadesini sık sık tekrarlayan spiker, Kader’in otopsi sonucu vücudundan çıkartılan 14 adet saçma tanesi ile öldürüldüğünden bahsetmiyor([www. posta. com. tr](http://www.posta.com.tr), 2014). Haberdeki anlatıcı sesin cinayeti, dokunaklı ve ajite eden bir şekilde seyircinin direkt olarak duygularına seslenen ‘acıklı bir öykü’ olarak sunması kız çocuğu Kader Erten’i kurban konumuna sokuyor. Haberdeki ses adeta boşluğa sesleniyor. Tabi ki, işlenen cinayete ‘çocuk gelin’ sıfatını yakıştıran ve seyirciye ‘Çocuk-tan gelin olur mu?’ sorusunu sordurtmayan ve zihinlerimize bu kavramı sorgusuz sualsiz sokan egemen söylem ve bu söylemi sahiplenerek yeniden üreten medya kanalları; gerekli mercilere, egemen ataerkil yapıya ve bu yapıyı alttan alta destekleyen egemen siyasi yapıya seslenmiyor. Buradaki ses ancak ‘boşluğa’ sesleniyor, böylece üzerinde sessizce anlaşılan ‘cinayet’ten kimse sorumlu tutulmuyor, faili de meçhul oluyor! Haberin sunumunda dikkati çeken diğer bir nokta da kadraja girmekle girmemek arasında kalan kadın ve çocuk görüntüleridir. Özellikle kadınlar devamlı olarak ev içi ve ev çevresinde görüntüleniyor. Cinsiyet rolleri, mekanın örgütlenişinde en önemli gösterge olarak karşımıza çıkar. Kadınların toplumdaki rol ve sorumlulukları, ‘kadın alanı’ olarak tanımlanan belli yapılarla biçim almış, sınırlandırılmıştır (Çakır, 2010: 138). Çakır kamusal ve özel alan ‘sahipliği’nin cinslere göre eşitsiz paylaşımını şu şekilde aktarmaktadır:

Kamusal alan birincildir; ortak çıkar olan erkek kardeşliğine yönelik olarak erkekler tarafından belirlenmiştir. Kadınlar buradan dışlanır, onların çıkarlarını gözetmek bir yana, varlıklarına bile tahammül edilemez.

Sadece kamusal alanda değil özel alanda da karar vericiler, güce sahip olanlar erkeklerdir. Özel alanlar da erkeklerin kişisel egemenlik alanı olarak görülür ve ona göre düzenlenir. Mekansal ve yasal örgütlenme buna göre şekillenir. Kapsamında ise kadınlar ve çocuklar vardır (2010: 142).

Yüzlerini kapatan bakışlarını direkt olarak kameraya ve devamında seyirciye yöneltmekte kararsız kadınlara zıt olarak, adeta ‘sözcü’ olarak seçilmiş aileden bir genç adam bizlere cinayetle ilgili bilgi aktarmaktadır. Aristoteles’in “Sessizlik kadının izzetidir ama aynı şey erkek için geçerli değildir” sözünün, suskunluğu kadına, konuşma hakkını erkeğe addederek cins ayrımcılığı yapması (akt. Çakır, 2010: 139) gibi, haberde de seyirciyle sürekli olarak genç bir adamı muhatap eden ve kadınları suskun ve görünür olmaktan dolayı tedirgin kılan bir anlatı hâkim. Gözümüze çarpan diğer bir görüntü de alelacele Kader’in tabutunu taşıyan erkekler topluluğudur. Haber boyunca Kader’in vesikalık fotoğrafı ve arşivden ‘çocuk gelin’ görüntülerini yarı yarıya paylaşan ekran, alışılmışın dışına çıkamayan bir seremoni sunar gibidir...Haberde sunulduğu şekliyle Kader’in 7 aylık bebeğinin erken doğum sonucu ölmesi nedeniyle intihar ettiği iddiasını destekler şekilde ekranda kendisi çocuk olan Kader’in fotoğrafının yanında, 1, 5 yaşındaki çocuğunun görüntüsü belirlemektedir. Kadını annelik sıfatından ayıramayan ve bu nedenle onun varlığını ‘annelik’ olarak tanımlayan eril zihniyet, ‘anne’ olarak tanımladığı Kader’in de henüz bir çocuk olduğunu unutmuş gibidir. Tüm bunların yanında görselde dikkat çeken ayrıntılardan biri de ‘ev halkı’ kapsamında tanımlanan ancak görünen o ki hemcinsinin

ölüsü hakkında dahi söz hakkına sahip olamayan kadınların sessizliğidir.

### **Eril Devletin ‘Kurtarma’ Eylemi (“Saving” Action by Masculine State) İkonografik Sembolizm (Iconographic Symbolism)**

Haber İstanbul Kadıköy’de 94 yaşındaki Sebahat Tüysüzoğlu isimli kadının çıkan yangın sonucu ölmesi ile ilgilidir. Yatağa bağımlı olarak yaşayan kadın, engeli nedeniyle kaçamamış ve yoğun dumandan hayatını kaybetmiştir. İtfaiye ekipleri ise binanın bulunduğu sokaktaki beton bariyer nedeniyle binaya geç ulaşırlar ve kadının cesedini bulurlar. Bu esnada, mahalleden bir kadın durum ile ilgili bilgi verir.

### **İkonografik Sembolizm (Iconological Symbolism)**

Yüzeysel olarak bakıldığında ‘zararsız’ olarak okunabilen bu haberin ancak kurumların yüceltilmesinden tutun da cinsiyetler arası işbölümüne kadar birçok konuda ‘tehlikeli’ bir algı oluşturabilecek bir niteliği vardır. Öncelikle ‘yatağa bağımlı’ olarak tanımlanan ve bu nedenle yangından kaçamadığı için boğularak ölen ‘yaşlı kadın’ anlatısı, içinde belirli bir ‘mağduriyet’ söylemi taşımaktadır. Önceki analizlerde de bahsettiğimiz kadın ve mekân olarak ev bağlantısı burada zorunlu bir ev ve yatak bağımlılığına dönüşüyor ve burada da, ölü olarak da olsa, kadını ‘kurtarma’ eylemini gerçekleştiren taraf erkek itfaiyeciler oluyor. Burada erkeğe ve kadına göre, yani cinsiyete göre tanımlanan işbölümü dikkat çekmektedir. Ne de olsa ‘kurtaran’ olmak yani aktif olmak, kendini ikilikler üzerinden tanımlayan eril yapının erkek olana yani ‘akıl’ ile özdeşik olana, doğaya akıllı ile hükmetme gücüne sahip olana ait bir vasıf...Yalnızca kadın dolayımında değil ancak ‘yaşlı’ olarak bakıldığında da haberde kurulan anlatı bizlere, devletin önemli bir hizmet kurumu olan itfaiyenin görevini yeterince iyi yapamamasından ya da ihmalinden değil de bu yaşlı ve engelli kadının engelinin sebebiyet vermesi dolayısıyla öldüğü söyleniyor. Dolayısıyla burada bilinen şekliyle devletin asli görevinin kendisine bağlı bulunan vatandaşları gereğince korumak ve onlara hizmet vermek olduğu ‘sanısı’ yolun ortasına koyulan barikatlara takılıyor. Anlatıcı dış ses ‘Ekipler biraz gecikmeyle de olsa binaya girdi’ derken seyirciye itfaiye ekiplerinin görevlerini zor şartlarda da olsa yerine getirdiğini, biraz gecikmenin de bu zor şartların mazereti olduğunu söylüyor adeta. Haberde tanık olarak konumlanan mahalleli bir kadından yangın hakkında bilgi alınıyor. Kadın, sıkça yolun ortasına konulan beton barikattan bahsediyor. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında da bahsedeceğimiz gibi kadınların bazı haberlerde konuşup bazılarında hiç konuşmaması (mesela doğrudan meclis ve siyasetle ilgili haberlerde) haberin ‘niteliğine’ göre değişkenlik göstermektedir. Kamusal alanın ‘erkekliliğinin’ eril siyasetin ve eril meclisin (erkekler meclisinin) başta olmak üzere erkeğe has özelliğinin karşısında gündelik yaşamın ve devamında ‘özel’ olanın kadına has özelliği, bu haberin de nitelik açısından gündelik yaşama olan yakınlığı, haberde konuşan kadının hangi ‘nitelik’ ve sınırlandırma ile konuştuğunu bize hatırlatıyor.

### **Kutsal Anne, Erkek Akıl (Sacred Mother, Masculine Reason)**

### **İkonografik Sembolizm (Iconographic Symbolism)**

Sıradaki haber grip salgını ve hamileler ile ilgilidir. Salgın en çok hamileleri etkilemektedir çünkü bu süreçte ilaç alamadıkları için iyileşme süreleri uzamaktadır. Uzmanından hamilelere salgından korunma yolları, hamile kadın görüntüleri ve

görüşleri eşliğinde izleyiciye aktarılıyor.

### **İkonolojik Sembolizm (Iconological Symbolism)**

Analize, radikal feminist Maria Mies'in görüşüyle başlamak konu için açıklayıcı olacaktır;

Anasoylu toplumlarda kadın-lık, tüm üretkenliğin toplumsal modeli, hayatın üretiminde esas aktif ilke olarak yorumlanmıştı. Tüm kadınlar 'anne' olarak tanımlanmıştı. Fakat o zamanlar 'anne'nin farklı bir anlamı vardı. Kapitalist koşullar altında tüm kadınlar toplumsal olarak ev kadını diye tanımlandı (tüm erkekler de ekmeği kazanan) ve analık bu ev kadını sendromunun ayrılmaz parçası haline geldi. Kadın-lığın anasoylu ve modern tanımları arasındaki fark, modern tanımdan tüm aktif, yaratıcı ve üretken (yani insani) niteliklerin çıkartılmış olmasıdır (akt. Bhasin, 2003: 29).

Mies'in bahsettiği 'anne'liğin farklı anlamlarının olduğu zamanları çoktan aştığımızı söyleyebiliriz. Annelik hâlâ kutsal ancak alıntıda da belirtildiği gibi; bu kutsallık içinden aktifliğin ve üretkenliğin çıkartıldığı bir kutsallıktır. Belki de kadını tek bir alana, kadının biyolojik üretkenliğinden kaynağını alan ancak kadının bu farklılığının ideolojik ve siyasal olarak sorunlu bir şekilde yorumlanması sebebiyle sorunlu olan bir kutsallık bu. Haberde hamile kadınlar ev içinde değil aksine, haber içeriği gereği, hastane ortamında görüntüleniyor. Ancak önceki analizlerde de sözünü ettiğimiz gibi kadının günümüzdeki anlamıyla özel alana ait anneliği ve mekân-cinsiyet arasındaki ilişkide asıl sorunun kadının kamusalda görünür olup olmamasından ziyade kamusalda ne şekilde var olduğu göz önüne alınacak olursa, bu haberdeki temsil de sorunlu görülmektedir. Önemli bir nokta da haberde bilgi alınan asıl mercinin erkek bir doktor olmasıdır. Yani konu her ne kadar hamilelik de olsa haber dâhilinde konuşan kadınlar daha çok aracı konumdadır. Asıl olan ise 'erkek akıl'ın söyledikleri ve tavsiyeleridir.

### **Hazzın Erkek Egemen Kurgusu (Masculine Hegemonial Construction of Pleasure)**

### **İkonografik Sembolizm (Iconographic Symbolism)**

Sıradaki haber 71. Altın Küre ödüllerinin, ödül töreniyle sahiplerini bulmasını konu almaktadır. Haber, törene katılan kadın oyuncuların törendeki görüntüleriyle başlamaktadır. Dış sesin de eşliğinde, 'güzel' kadınlar bakışımıza sunulmaktadır. Devamında ödüllerin hangi film ve oyunculara gittiği açıklanmakta ve film görüntüleri eşliğinde ödül alan oyuncuların görüntüsü ile kapanmaktadır.

### **İkonolojik Sembolizm (Iconological Symbolism)**

Haberde, kadın bedeninin sergilenmesi ve haz nesnesi konumunda sunulması söz konusudur. Medyada kadınların temsil biçimlerini araştıran Mediz Raporu'na göre (2008: 11) haber ya da içerikle doğrudan ilişkisi olmadığı halde kadınların bedenleri/cinselliklerini ön plana çıkaran içerikler, kadının cinsel nesne/haz nesnesi olarak temsil edilmesine sebep olmaktadır. Kadını magazin nesnesi olarak temsil eden içeriklerse özellikle gösteri dünyasında yıldız kadınların, aşk ilişkileri, giyim-kuşamları, gezdikleri yerler gibi içeriklerdir. İncelenen haberde tam da Mediz Raporu'nda tanımlanan temsil biçimleriyle karşılaşmaktadır. Asıl konu Altın Küre ödüllerinin hangi oyunculara ve filmlere gittiği; haberdeki dış sesin de dediği

gibi “İddialı renkler, cesur, çok cesur dekolte...” ‘taşıyan’ çekici kadın bedenleri haberin merkezi oluyor. Kamera hareketiyle bu çok cesur dekolteye sahip kadın bedenleri baştan aşağı süzülerek izleyicinin bakışının hazzına sunulmaktadır. Kadın bedenini seyirlik bir ‘şey’ olarak hazzımıza ve bakışımızın iktidarına sunan anlayış John Berger’in de bahsini ettiği görme biçimlerimizi biçimlendiren anlayıştır. Kadınlar erkeklerden çok değişik bir biçimde gösterilir –dışının erkekten başka olmasından gelen bir şey değildir bu– ‘ideal’ seyircinin her zaman erkek olarak kabul edilmesinden, kadın imgesinin onun gururunu okşamak amacıyla düzenlenmesindedir (Berger, 2011: 64). Ayrıca Berger, kadının erkek tarafından seyredilişinin seyrini yapmasından; kadının içindeki erkek gözlemci ve kadın gözlenenenden bahseder. Yani, kadın, kendisine erkeğin gözüyle bakmaktadır. Haberin açılışında bakışımıza baştan aşağı sunulan kadınlar, ‘bakılan’ olmaktan aldıkları haz ile ‘erkek gözlemci’ bakışlarıyla oluşturdukları profillerini yine erkeğin bakışına sunarlar. Kadının mekan ile ilişkisinde bu erkek bakışlı mekan algısı oluşturulduktan sonra, haberin devamında ödül alan kadın ve erkekler oyuncuların doğal-eşit varlık olarak (Mediz, 2008) temsiline tanık olunmaktadır.

### **Özel Mevzular: Balkabağı! (Special Issues: Pumpkin!)**

#### **İkonografik Sembolizm (Iconographic Symbolism)**

Bu kez haberin konusu, kan şekerini dengeleyen ve cildi güzelleştiren bal-kabağının faydalarıdır. Haberde sırasıyla dış mekânda bulunan kadınlara konu ile ilgili fikirleri sorulmaktadır. Bu kez konu hakkında bilgi veren uzman, bir kadındır.

#### **İkonolojik Sembolizm (Iconological Symbolism)**

Hannah Arendt’in deyiimiyle “Siyasal olan, tarihsel olan, kamusal olan faaliyetler, emek gücü ile ilişkilidir” (akt. Bora, 2009: 67). Emek gücü ve emek ayrımı, yani döngüsel ve süreğen bir faaliyet olan ve özel alana ait olan emek ile aşkın olan emek gücü arasındaki ayrım. Bu ayırmadan yola çıkarak, “Kadınlar ikincildir, çünkü ev işleriyle sınırlandırılmışlardır” diyen Beauvoir (akt. Bora, 2009: 67), kuşkusuz ki yeniden üretim denilen alanı yani içerisinde temizlik işlerinin, yemek yapımının vb. bulunduğu alanı kastediyordu. Haber, mekân olarak kadını her ne kadar ‘dışarı’da yani özel olmayanda görüntülese de kadını muhatap aldığı konum, dışarıyı ‘özel’e çevirmeyi başaran bir konumdur. Konu yemek olunca, kadının özel alana yakınlığından ve hatta özel alanla özdeşliğinden dolayı, pratikteki uzman da üst düzey bilgi kaynağı olarak uzman da kadın cinsi olmaktadır.

### **5. 2. Star Ana Haber Bülteni (Main News Bulletin of Star TV)**

14. 01. 2014 tarihli Star Ana Haber Bülteni’nde yer alan 25 haberden 15’i Kanal D Haber’e benzer şekilde gündemde yer alan siyasetle ilgili haber içeriklerinden oluşmaktadır. Diğer haberlerden biri Kahramanmaraş Üniversitesi’ndeki karşıt görüşlü öğrencilerin arasında geçen gerginlikle ilgili, 1 haber Grup Yorum üyelerinin yargılanmasını protesto edenlere polis tarafından yapılan müdahale ile ilgili, 1 haber İstanbul’da 3 terör örgütüne ard arda yapılan ve kadın-erkek örgüt üyelerinin gözaltına alınması ile ilgili, 3 haber kadın cinayetleri ile ilgili, 1 haber Konya’da yapılan narkotik operasyonu ile ilgili, 1 haber Kızılırmak’ta kaybolan kişinin bulunamaması ile ilgili, 1 haber balık fiyatlarının artması ile ilgili ve 1 haber 'Ata'nın yadigarı Savarona' ile ilgilidir.

## **Eylemci Kadının 'Öteki'liği: Siyasetin Cinsiyetçi Sınırları (Alienation of Activist Women: Sexual Limits in Policy)**

### **İkonografik Sembolizm (Iconographic Symbolism)**

Star Ana Haber Bülteni'nde doğrudan kadının bulunduğu ilk haber, yasadışı örgüt üyesi kadınlardır. Haber İstanbul Terörle Mücadele Şubesi polisinin 3 hafta içinde 3 ayrı terör örgütüne yaptığı baskınla ilgilidir. Örgüt üyelerinin evlerine yapılan baskınlar sonucu el yapımı bombalar, polis merkezlerine ait krokiler, üst düzey polis ve askerlere ait bilgiler bulunmuştur. DHKP-C (Devrimci Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi) terör örgütüne üye 3 kadın gözaltına alınmıştır. MLKP (Marksist Leninist Komünist Parti) üyesi 1'i kadın 4 kişi gözaltına alınmıştır. Haberde dış sesin de desteğiyle anlatıyı tekinsiz kılan eğitilmiş köpeklere ve polisler eşliğinde bulunan bomba vb. şeylere ve örgüt üyelerinin kapalı yüzü görüntülerine yer verilmektedir.

### **İkonolojik Sembolizm (Iconological Symbolism)**

12 Eylül 1980 askeri darbesi ve sonrasında en önemli siyasal sonuçlarından biri toplumdaki apolitikleşmedir. Yalnız dikkat edilmesi gereken nokta şu ki, bahsi geçen siyasi duyarsızlaşma, pratikte olduğundan belki daha da fazla medya kanalları aracılığıyla, çeşitli tekensiz söylemlerle ve daha da önemlisi çeşitli kavramların 'tekensiz ve tehlikeli' kılınmasıyla, topluma yeniden sunulmaktadır. Oluşturulan her yeni anlam ve söylem ekrana düşen görüntünün de desteğiyle kendi yapılanışını kuvvetlendirmektedir. Bu kavramlardan biri de kuşkusuz ki 'örgüt' kavramıdır. Örgüte dahil olan kadının diğer örgüt üyeleriyle birlikte marjinalleştirilerek, görsel ve söylemsel anlamda öteki olarak sunumu, iktidarların görmek ve tanımlamak istediği 'kadın' profilinden çok farklıdır.

## **Eril Devletin Kadın Cinayetlerine Bakışı: 'Talihsizlik' (Masculine State's Perspective on Women's Murder: 'Bad Luck')**

### **İkonografik Sembolizm (Iconographic Symbolism)**

Sırada kadına yönelik 'saldırı' ile ilgili iki haber var. İlk haber 45 yaşında iki çocuk annesi olarak tanımlanan Şengül Ünlüyayla isimli kadının tahmini olarak kocası tarafından işe giderken öldürülmesi haberi. Bağcılar İstoç yolunda işe 200 metre kala yanındaki genç adamla birlikte 'kurşun yağmuru'na tutulan kadın hayatını kaybetmiştir. Genç adam ise yaralanmıştır. Ekranda, Şengül Ünlüyayla'nın üzeri örtülü cesedi yer almaktadır. İkinci haber ise Balıkesir'depolis memuru kocanın, hemşire karısını çalıştığı hastanede, tartışmaları sonucu, silahıyla alnından vurmasıyla ilgilidir. Haberde sunulduğu şekliyle 'talihsiz' kadının durumu kritiktir. Saldırgan polis ise meslektaşları tarafından gözaltına alınmıştır. Haber boyunca hemşire kadının vesikalık fotoğrafı ekranda görünmektedir.

### **İkonolojik Sembolizm (Iconological Symbolism)**

Kadın cinayetlerinin ancak 3. sayfa haberi olarak haberlerde yer alabilmesi ve sunulduğu ülkemizde, anaakım medyanın kuşkusuz ki bu cinayetlere 'saldırı' demesi şaşılacak bir durum değildir. 'Kadına yönelik saldırı' yerine 'kadın cinayetleri' demek, tabii ki daha politik bir söylemdir. Ancak tam da bu noktada belirtilmesi gereken şey; ana akım medyanın var olan ataerkil zihniyeti sahiplenip yeniden üretmesi dolayımında, kişisel ve özel olanın politikliğini reddetmesidir. Bu açıdan bakıldığında, kadın cinayetlerine dair haberlerin kişiselleştirilmiş, kendinden menkul, ajite

edilmiş bir söylemle kurulması beklenilebilir bir tavidir. Spikerin başlangıcında “Yine kurşunlar, hedefte yine savunmasız bir kadın...” olarak sunmaya başladığı haber, bu ‘yine’lerle alışık olduğumuz durumu daha da aşına kılıp normalleştirmek üzerine kurulmuş gibidir. “Yol ortasında kurşun yağmuru” ifadesi ise, Şengül Ünlüyayla’nın yol kenarındaki cesedinin-bedeninin şiddetle ve kendince aksiyonel içerikli bir sunumudur. Öldürülen kadının sürekli olarak iki çocuk annesi olduğunun belirtilmesi, anne olmayan kadınların öldürülmesine göre daha affedilemezmiş gibi sunulmaktadır. Anneliğin bir kadın için ‘kutsal’ sayılması ve bu yolla çocuk sahibi olmayan, olmak istemeyen ya da evli olmayan kadın ile evli ve çocuklu kadının ‘biyopolitiğinin’ yapılması, öldüğünde bile kadının ‘annelik’ sıfatıyla ölüyor olması ataerki yapının kendi nezdinde çocuklu kadına vermiş olduğu bir ödüldür!

‘Kadına yönelik saldırı’ olarak sunulan diğer haberde ise polis memurunun hemşire eşini silahıyla yaralaması işlenmektedir. Haber anlatı ve sunuş açısından yukarıdaki haberle birçok benzerlik taşımaktadır. Yaralanan kadından ‘talihsiz kadın’ olarak söz edilmesi, toplumsal, politik ve cinslerarası eşitsiz ilişkilerin göstergesi olan şiddetin sebebi ve sonucu ‘talihsizliğe’ bağlanmakta, dolayısıyla önceki haberde olduğu gibi hiçbir kurumu ve yapıyı sorumlu tutmayan ve adeta boşluğa seslenen bir anlatı ortaya çıkmaktadır. Şiddeti uygulayan kocanın polis memuru olması haberin sunumu açısından önemli noktalara dikkatimizi çekmektedir. Habere konu olan polis memuru üzerinde bulunan silahı eşini vurmak suretiyle kullanmıştır. Devletin kamusal alandaki yüzünü temsil eden polis, aslında eril devletin ‘yüzü’nü açığa çıkarmakta ve kamusal alanda herkesin gözü önünde yaptığı bu devlete yakışmayan (!) eylemlilik sebebiyle cezayı hak etmektedir. “Siyasal iktidarın sonsuz küçüğü”ne (Doğan, 2012: 180) yani polise yönelik tepkilerin de önüne geçilmesi gerektiğinden; kadın cinayetlerinin oranının yedi yılda yüzde 1400 arttığı (www.bianet.org), devletin kadın cinayetlerini önlemek için kayda değer neredeyse hiçbir önlem alamadığı, korunma talebinde bulunan kadınların dahi korunmadığı bir ülkede, polis memurunun eşini vurarak öldürmeye çalışması münferit bir olaya, cezalandırılacak bir ‘hata’ya dönüştürülmektedir. Bu doğrultuda değerlendirecek olursak, ‘saldırgan’ polis memurunun meslektaşları tarafından gözaltına alınması durumu, izleyicinin içini rahatlatır, çünkü yeri geldiğinde devlet gereğini yapmaktadır.

### **Alışılmışın Dışı: Cani Kadın! (Out of theWay: VillainWoman!)**

#### **İkonografik Sembolizm (IconographicSymbolism)**

Sıradaki haber Balıkesir’de yaşayan Adile Çınar isimli kadının yasak ilişki yaşadığı sevgilisini satırla öldürüp parçalara ayırmasını, evinde sevgilisine ait dışların bulunmasıyla polisler tarafından yakalanmasını konu almaktadır. Haberde kadının iki polis arasında karakola götürülme görüntüleri yer almaktadır. Bu kez ‘talihsiz’ olarak tanımlanan kişi bir erkek ve spiker de şaşkınlığını “Yanlışı duymadınız bu kez öldürülen erkek” diyerek belli etmektedir.

#### **İkonolojik Sembolizm (IconologicalSymbolism)**

Yukarıda da belirtildiği gibi kadın cinayetlerinin alışıldık ve süregelen bir dille yapılan aktarımı eşit ölçüde ve zıt olarak kadın tarafından işlenen erkek cinayetlerini de bir o kadar marjinal ve olağanüstü yapmaktadır. “Cesedi parçalara ayırıp eve götürdü”, “Dişlerini hatıra olarak sakladı” gibi ifadeler, haberi 3. sayfa haberi olarak

nitelemekle beraber kadının 'cani' sıfatıyla sunumunu da mümkün kılmaktadır. "Yanlış duymadınız bu kez öldürülen erkek" diyerek toplumun 'normal' karşıladığı, kurbanın kadın olduğu cinayetler yerine, bu kez kurbanın erkek olduğu haberini sunan spiker, bu 'normal dışılığı' 'kadın'a yakıştıramayan bir tavırla, haberi, rutini bozması açısından sansasyonel bir şekilde sunmaktadır. Spiker adeta bize, 'Erkek tarafından öldürülen kadın'ın ne kadar 'alışıldık' ve beklentilerimize(!) cevap veren bir 'pratik' olarak olağanlaşması gibi tehlikeli bir algıyla karşı karşıya olduğumuzu hatırlatmaktadır.

### **5. 3. ATV Ana Haber Bülteni (Main News Bulletin of ATV)**

Çalışmanın bu kısmında diğer bölümlerden (Kanal D Haber ve Star Ana Haber) farklı olarak, toplu bir değerlendirme yapılacaktır. 15. 01. 2014 tarihli ATV Ana Haber, Ziraat Türkiye Kupası Galatasaray - Tokatspor arasındaki futbol maçı nedeniyle normal şartlar altında 1 saate yakinken, 18 dakika sürmüştür. Haberlerin birer birer analizlerinin yapılmayışın nedeni ise ATV Ana Haber'deki toplam 7 haberden 5 haberin, Kanal D ve Star Ana Haber'de olduğu gibi, daha çok 'siyasetle' ve siyasetin 'ciddi' konularıyla ilgili olmasıdır. Bu haberlerde de kadının görünür olduğunu söylemek güçtür. En çok izlenen üç ana haber bülteninin (Kanal D Haber, Star Ana Haber ve ATV Ana Haber) üçünde de benzer haberler özellikle mekân ve cinsiyet ilişkisi bağlamında çok benzer veriler sunmaktadır. ATV Ana Haber Bülteni'nde yer alan gündemle ilgili 5 haberin dışındaki 2 haberden biri Seviye Belirleme Sınavı (SBS) için verilen iptal kararı ile ilgilidir. Seviye Belirleme Sınavı'na giren kız ve erkek öğrencilerin görüntüleri eşit oranda verilmektedir; cinsiyet ve mekân arasındaki ilişki haberde, doğal- eşit varlık temsiline dayanmaktadır. Diğer haber ise kayıp bir üsteğmen ile ilgilidir ancak son görüntü verilmemiştir.

### **6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME (RESULTS AND CONCLUSION)**

Gündem maddelerine ait 'ciddi' haberlerin mekan-cinsiyet bağlamında değerlendirildiğinde, kadının mekandaki etkin rolünden, haber içeriğinde aktif olarak yer almasından söz etmek mümkün değildir. Çünkü kadının etkin olarak haberde yer alması bir yana, gündemi oluşturan ve haberi 'ciddi' kılan içeriklerde kadının görünürlüğü bile yok denecek kadar azdır. Var olan temsiller ise kadını 'eş' ve aslında 'aracı' bir konuma işaret eden 'doğal-eşit varlık' olarak sunmaktadır. Sırasıyla Kanal D ana haber bülteninde yer alan 23 haberden 12'si, Star ana haber bülteninde yer alan 25 haberden 13'ü, ATV ana haber bülteninde yer alan 7 haberden ise 5'i, 'ciddi' haber olarak değerlendirilen siyasi içerikli haberlerden oluşmaktadır. Bu haberler sırasıyla; 17 Aralık yolsuzluk operasyonu ve operasyona muhalefetten gelen tepkiler, operasyonla ilgili olarak birçok polis ve savcının yerinin değiştirilmesi, Fethullah Gülen Cemaati ve iktidar partisi arasındaki çatışma, bakanlar kurulu toplantısı, HSYK teklifi, HSYK teklifine muhalefetten gelen tepkiler ana konuları bağlamında bültenlerde yer almaktadır. Aslında analize dahil olan 15. 01. 2014 tarihli ATV ana haber bülteninin maç nedeniyle normal süresinden daha kısa sürede bitmesi (18:36 dk.), haberlerin belirli bir öncelik sırasına göre sunulduğunu ve bu 'önceliğin' ise, kadını siyasetten dışlayan ve erkeğe göre daha az görünür kılan, yönetim erkinin, siyasetin,

siyasi partilerin, yani 'ciddi' meselelerin yer aldığı bu ilk haberlerde kadına 'göstermelik' bir görünürlük bahşeden (!), eril bir siyaset anlayışını ve dolayısıyla siyaset mekanlarının eril yapısını ve deyim yerindeyse 'kadınsız'lığını, kendi içine kapalı bir 'erkek meclisi'nin varlığını deşifre etmektedir. 18 dakikalık ATV ana haber bülteninde süre sınırı nedeniyle 'olmayan' şey ise özel alan-gündelik yaşam ve buna bağlı olarak yeniden üretim ve süreğenlikle özdeşleşen kadın cinsinin doğrudan yer aldığı haber içerikleridir.

Kamusal/özel alan ayrımı Eski Yunan düşüncesinden ve onun *polis* (kamusal alan) ve *oikos*(hane) kavramsallaştırmasından hareketle üretilir ve *polis* erkeklerin yönetim alanıyken, *oikos* da kadınların ve çocukların yeri olan ev içidir. Dolayısıyla erkeklerin yönetim alanı olan polis, Atina demokrasisinde düşüncelerini özgürce başkalarına teşhir edebilen ve kent yaşamında doğrudan var olan-görünür olan 'bi-rey'leri 'yurttaşları' ise *polites*lerdir (Sennett, 2001). "Polis'in kamusal-politik-felsefi bilgisine hâkim olan kesimine karşılık gelen *polites*, bugün İngilizcede bildiğimiz *polite*'in kaynağıdır. Diğer yandan, özel-ekonomik alana (*oikos*) karşılık gelen çocuklar, köleler ve kadınlar *idiot*'u oluşturur. Bugün bildiğimiz anlamda *idiot*'un kaynağı... " diyen Alkan (2009, 8), yukarıda da belirtildiği gibi, tüm yurttaşları ilgilendiren 'ciddi' kararların alındığı bu siyasi arenayı neden 'erkek meclisi' olarak nitelediğimizi açık etmektedir. Şehirlerin ve buna bağlı olarak bedenlerin yeniden tanımlanıp kurulduğu çok eski zamanlardan bu yana kamusal ve özel alanın cinsiyetçi bir dikotomiyle paylaşımının hâlâ devam ettiği görülmektedir. Eski Yunan'da yaygın olan, erkeğe ait olan ve onunla tanımlanan kent ve siyasete dair kadının söyleyecek sözünün ol(a)maması durumu, aradan çağlar geçmesine rağmen garip bir şekilde daha da güçlenerek varlığını sürdürmektedir.

Kadının 'yurttaş' olarak kabul edilip mecliste ve siyasette görünür olmasını sağlayan seçme ve seçilme hakkının Türkiye'de kadına 1930'lu yıllarla birlikte tanınması, yani bu hakkın mücadele yoluyla kazanılmayıp, kadına faydalanması gereken bir hak olarak verilmesi, bizi 'batı' ve 'batı-dışı' ve 'gelenek'-'modernlik' kavramlarını düşünmeye itmektedir. İlerlemeci felsefe az gelişmiş, geleneksel toplumların da modernitenin güzergâhını takip edebileceği inancında toplumları birleştirir. Bu güzergâh ise Batı'dan geçmektedir. Gelenek ve yerel olan ise modernlik, ilerleme ve Batı'ya zıt bir anlamsal ifadeye bürünerek, 'geri' kalmayı ifade eder. Bu nedenle Batı-dışı toplumların modernleşme çabası, içerisinde belirli bir asimetriyi barındırır (Göle, 2008), çünkü çağdaş olma gayreti toplumun taşıdığı kültürel ve geleneksel kodlarla yani toplumun kimliği esas alınarak (ve onlarla birlikte) değil de modern 'görünmenin' önünde teşkil eden unsurların bastırılmasıyla ve yüzeysel uygulamalarla kendini gösterir. Türkiye'de yaşanan bu 'gönüllü modernizasyon hareketi'ni (Göle, 2008) de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Cumhuriyetin ilk yıllarıyla birlikte benimsenen 'laik'lik ve kadının modern-laik yaşam biçiminin bir 'gösterge'sive bağlı bulunduğu toplumun modern 'yüzü' olarak Batı'ya sunumunun ilk şartı olan seçme seçilme hakkı, bu 'yüzü' temsilen kadına tanınmıştır. Kadının siyasette ve mecliste hatırı sayılır (!) varlığının Batı'ya karşı bir çeşit 'modern süs' olarak kullanılması durumu, bugün de hâlâ varlığını sürdürmektedir.

Bu doğrultuda, yukarıda da belirtildiği gibi ulusal yayında en çok izlenen üç



ana haber bülteninde yer alan 'ciddi' nitelikli haberlerin hiçbirinde kadın aktif ve doğrudan görünür şekilde temsil edilmemektedir. Haberin öznelere ve izleyici ile muhatap olan cinsi hep 'erkek'tir. Haberlerde sıklıkla görünen parti liderlerinin, iktidar partisinin, bakanların kısacası mecliste mevcut olan sorumluların tamamına yakını erkek olduğu için, dolayısıyla izleyiciyi, ülke sorunlarından haberdar eden, bilgilendiren, belirli yasaların kararlarını alan, bu kararları tartışan ve bu tarz ciddi haberlerde bizlerle doğrudan muhatap olan, bizlere yurttaş olarak seslenen ve bu sa- yede siyasetin mekânında sürekli görünür oluşuyla belleğimizde, mekân ve mekan- daki ilişkiler ağı bağlamında, kamusal ve siyasal arenayı temsil eden kişi ya da kişiler 'erkek meclisi'ni oluşturmaktadır. Kadını bağlı bulunulan siyasi arenadan ve o alanın mahiyetinden dışlayan ve kadının 'yeri'ni kalın çizgilerle çizen bir temsil biçimidir ve 'görünürlük'tür karşımızda duran... Çalışmanın başında da belirtildiği gibi mekân yalnızca fiziksel-yapısal anlamda değil hatta daha da çok yaşam biçimi ve ilişkiler ağı bağlamında, içine aldığı ve dışına attığı özneler ve cinsler bağlamında değer- lendirildiğinden, kadının mekanda fiziksel olarak görünürlüğünden ziyade o mekan- da ne şekilde var olduğu-konumlandığı ve temsil edildiği önemlidir. Son olarak bahsedilenlere örnek teşkil edebilecek şekilde, haber bültenlerindeki haberlerden birkaç görseleve analize aşağıda yer verilmektedir:

**Şekil 1:** HSYK teklifi ile ilgili 'erkek erkeğe' yapılan bir görüşme. **Kanal D Ana Haber Bülteni**



**Şekil 2:** BDP Eş Genel Başkanı Selahattin Demirtaş, gündemde sık sık yer alan 'paralel devlet' ve 17 Aralık yolsuzluk operasyonu ile ilgili değerlendirme yapıyor ve iktidarı eleştiriyor. Kadın vekil ise ancak ekrana sığan (!) yüzünün yarısı ile bize eşlik edebiliyor.

**Kanal D Ana Haber Bülteni**



**Şekil 3:** Başbakan Recep Tayyip Erdoğan yolsuzluk operasyonu ile ilgili konuşuyor. Haberin görselinde kadraja yansıyan ise, kendisi karar mercii konumunda ve söz hakkına sahip olan erk. Hemen 'arkasında' beliren kadın ise Başbakan'ın iktidarını, suskunluğu ve dinleyen konumunda oluşuyla destekler gibi.

**Kanal D Ana Haber Bülteni**



**Şekil 4:** Başbakan'ın 'Milli İrade Köprüsü' isimli köprüünün açılışını yaptığı konuşmada, kadrajdaki kadın yüzeysel olarak bakıldığında 'doğal-eşit varlık' olarak temsil ediliyor ancak, temsil daha çok kadının edilgen konumuna işaret ediyor. 'Doğal eşit varlık' görünmesinin arkasında ise tabii ki Ankara Büyükşehir Belediye Başkanı Melih Gökçek'in eşi olması yatıyor ve burada güç yine erkekten alınıyor.

**Star Ana Haber Bülteni**



**Şekil 5:**



## KAYNAKLAR (REFERENCES)

- Alkan, A. (2009). Cins Cins Mekan. İstanbul: Varlık.
- Berger, J. (2011). Görme Biçimleri (Y. Salman, Çev.). İstanbul: Metis.
- Bhasin, K. (2003). Ataerkil Sistem : Erkeklerin Dünyasında Yaşamak (A. Coşkun, Çev.). İstanbul: Kadınlarla Dayanışma Vakfı.
- Bora, A. (2009). Rüyası Ömrümüzün Çünkü Eşyaya Siner. A. Alkan (Ed.), Cins Cins Mekan içinde. İstanbul: Varlık. ss:63-75.
- Coward, R., Ellis, J. (1985). Dil ve Maddecilik (E. Tarım, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Çakır, S. (2010). "Mekanın Kadınlar Açısından Kurgulanışına Kuramsal ve Tarihsel Süreç İçinde Bakmak." A. Akpınar & G. Bakay& H. Dedehayır (Ed.), Kadın ve Mekan içinde. İstanbul: Turkuvaz. Ss: 133-149).
- Çam, Ş., (2008). Medya Çalışmalarında İdeoloji: Epistemolojik ve Metodolojik Sorunlar. Ankara: Deki Basım Yayın.
- Çebi, M. S., (2003). "Kitle İletişim Araçlarının Gerçekliğin Yansıtılması ya da Kurulması Süreçlerindeki Rolü", İletişim: Kuram ve Araştırma Dergisi, 17/Bahar, ss: 111-142.
- Çelenk, S., (2010). "Kadınların Medyada Temsili ve Etik Sorunlar". Televizyon Haberciliğinde Etik içinde. (ed. Bülent Çaplı ve Hakan Tuncel). Ankara. ss: 229-236.

- Çelenk, S., (2005). Televizyon, Temsil, Kültür: 90'lı Yıllarda Sosyokültürel İklim ve Televizyon İçerikleri. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Demir, B., (2012). "Alternatif Kadın Medyası Örneği: Pazartesi Dergisi". Kadın Odaklı Habercilik içinde. (ed. Sevda Alankuş). İstanbul: BİA, ss: 211-218.
- Doğan, H. (2012). Şiddeti Görünür ve Meşru Kılan Görsel Kültürün Antropolojisi: Arka Sokaklar Dizisi Örneği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ertuğ, F. (2010). Geçmişten Bugüne Anadolu Kırsalında Kadın - Mekan İlişkileri. A. Akpınar & G. Bakay& H. Dedehayır (Ed.), Kadın ve Mekan içinde. İstanbul: Turkuvaz. ss: 80-93.
- Faraç, M. (2006). Töre Kısacında Kadın. İstanbul: Günizi.
- Gencel-Bek, M. ; Binark, M., (2000). Medya ve Cinsiyetçilik. Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara.
- Göle, N. (2008). "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?". Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu Sempozyum Bildirileri, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. İstanbul: Metis. Ss: 310-320.
- Hall, S., (2002). "İdeoloji ve İletişim Kuramı". Medya, Kültür, Siyaset içinde. (der. Süleyman İrvan). Ankara:Alp Yayınevi. ss: 101-126.
- Hall, S., (2005). "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulmanın Geri Dönüşü", Medya, İktidar, İdeoloji içinde, (Der. ve Çev. : Mehmet Küçük). Ankara: Bilim ve Sanat. ss: 73-122.
- İnal, A., (1996). Haberi Okumak, İstanbul: Temuçin Yayınları.
- İnal, A., (2010). "Tabloid Habercilik". Televizyon Haberciliğinde Etik içinde. (ed. Bülent Çaplı ve Hakan Tuncel). Ankara. ss: 163-178.
- İnceoğlu, Y., (2011). "Medyayı Doğru Okumak" Medya Okuryazarlığı içinde. (ed. Melda Cinman Şimşek ve Nurçay Türkoğlu). İstanbul: Parşömen Yayıncılık. ss: 19-23.
- Laughey, D., (2010). Medya Çalışmaları: Teoriler ve Yaklaşımlar. İstanbul: Kalkedon.
- Leeuwen, T. V. (2001). SemioticsandIconography. T. V. Leeuwen& C. Jewitt (Ed.), Handbook of Visual Analysis London: Sage Publications. pp. 92-118.
- Livingstone, S., (2003). TheChanging Nature of Audiences: From the Mass Audience to the Interactive Media User (online). London: LSE Research Online.
- McQuail, D., (1997). Audience Analysis, London: SagePuplications.
- MEDİZ, (2008) "Medyada Kadınların Temsil Biçimleri Araştırması". Erişim: [http://www.bianet.org/files/doc\\_files/000/000/015/original/mediz\\_rapor\\_0806.doc](http://www.bianet.org/files/doc_files/000/000/015/original/mediz_rapor_0806.doc).
- Mitchell, W. J. T., (2005). İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Mutman, Mahmut (1995). "Televizyonu Nasıl Sorgulamalı", Toplum ve Bilim, Sayı 67, ss: 26-75.
- Panofsky, E. (2012). İkonoloji Araştırmaları: Rönesans Sanatında İnsancıl Temalar (O. Düz, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- RTÜK, (2009). Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması – 2. Ankara: Radyo ve Televizyon Üst Kurulu Yayını.
- Sennett, R., (2001). Ten ve Taş: Batı Uygarlığı'nda Beden ve Şehir (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis.
- Şahin, A., (2011). Eleştirel Medya Okuryazarlığı. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Şeker, N. T. ; Şeker, M., (2011). "Televizyon Haberlerinde Söylem - 29 Mart 2009 Yerel Seçimleri Örneği-" Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı: 30, ss: 515-552.
- Tanrıöver, H. U., (2008). Medyada Kadınların Temsil Biçimleri Araştırması. Mediz.
- Tanrıöver, H. U., (2012). "Medyada Kadınların Temsil Biçimleri ve Kadın Hakları İhlalleri".

- Kadın Odaklı Habercilik içinde. (der. Sevda Alankuş). İstanbul: Bia.
- Timisi, N., (1997). Medyada Cinsiyetçilik. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yalom, M. (2002). Antik Çağdan Günümüze Evli Kadının Tarihi (Z. Yelçe, N. L. Domaniç, Çev.). İstanbul: Çitlenbik.
- Yaylagül, L., (2006). Kitle İletişim Kuramları. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Yıldız, P. U. (2008). Ebu Garip İşkence Fotoğrafları: Şiddetin Politik İkonografisi, Doğu Batı. Yıl: 10. Sayı: 43. Kasım-Aralık-Ocak 2007-08, ss: 11-28.

#### **İNTERNET KAYNAKLARI (INTERNET RESOURCES)**

- [www.bianet.org](http://bianet.org/bianet/kadin/132742), “Kadın Cinayetleri 14 Kat Arttı” Erişim: <http://bianet.org/bianet/kadin/132742> (15 Eylül 2011).
- [www.medyatava.com](http://www.medyatava.com/rating/all/), Erişim: <http://www.medyatava.com/rating/all/>(3 Ocak 2014).
- [www.posta.com.tr](http://www.posta.com.tr/3Sayfa/HaberDetay/Kader-Erten-in-otopsi-roporu-aciklandi.htm?ArticleID=213516), “Kader Erten'in otopsi roporu açıklandı”. Erişim: <http://www.posta.com.tr/3Sayfa/HaberDetay/Kader-Erten-in-otopsi-roporu-aciklandi.htm?ArticleID=213516> (14 Ocak 2014).

# ÜNİVERSİTELERİN KURUMSAL İMAJLARINI OLUŞTURMADA BİR ARAÇ OLARAK KURUM WEB SİTELERİ: ERCİYES ÜNİVERSİTESİ (ERÜ) AKADEMİSYENLERİ ÖRNEĞİ

**Mustafa Akdağ**  
**Kürşad Gölgeli**

## **GİRİŞ**

Bilgi iletişim teknolojilerindeki gelişmeler; bilginin üretilmesi, saklanması, işlenmesi, aktarılması, sunulması ve kullanılmasında devrim yaratmaktadır. Bu değişimler ile birlikte kişi veya kurumlar dünya üzerindeki her türlü bilgiyi hızla alabilir ve diğer birey veya kurumlara aktarabilir hale gelmiştir. İletişimde internetin öneminin artması sonucu kurum ile hedef kitle arasında karşılıklı iletişim sağlayan kurum web siteleri kurumların sanal ortamdaki yansımaları haline gelmiş ve kurumsal imaj oluşturma üzerinde etkili birer unsur olmuşlardır.

Kurumlar, hedef kitlelerin gözünde imajlarının olumlu olduğu yanılığısına sıkça düşmektedirler, oysa var olan veya oluşturulan imajın etkililiğinin ölçülebilmesi için ölçüm birimleri yoktur ama yararlanılan araştırma yöntemleri vardır (Peltekoğlu, 2007: 566). Bir örgütün on yıl önceki takdir gören imajının bugün için yenilenmesi gerekebilir. Çünkü on yıl öncesinin değerleriyle günümüz değerleri arasında bazı farklılıkların oluşması mümkündür. Örgütlerin bu durumu göz önünde tutmaları ve mevcut imajlarını bilimsel araştırma yöntemlerinden yararlanarak analiz etmeleri gerekmektedir (Bakan, 2008: 297). Çağdaş organizasyonların karşılaştıkları temel sorunlardan biri, toplumun onları nasıl algıladığı düşüncesi olmaktadır (Sabuncuoğlu, 2008: 81).

Çalışma, kurumsal web sitesinin kurumsal imaj üzerindeki etkisini incelemek amacıyla ortaya konulmaktadır.

### **1. Kavramsal Çerçeve**

#### **a. Kurumsal İmaj Kavramı**

Bir kurum için fiziksel görüntü, kurumsal iletişim ve kurumsal davranışı, kişi için ise, dış görünüm, beden dili, seçilen sözcükler, içinde bulunulan ortam ve davranış biçimine kadar geniş bir çerçeveyi içeren (Peltekoğlu, 2007: 566) imaj, kurumsal işleyiş için iki nedenden dolayı önem taşımaktadır. Birincisi, bağlılıkları ortaya çıkarmak ve sürdürmek için gerekli bilgileri sunmak, ikincisi örgütün sürekliliği için önemli olmaktır. Örgütlerin yaşam olasılıklarını yükselten imaj, kurumların ürün ve hizmetlerinin satın alınabilmesini ve örgütte duyulan memnuniyeti önemli ölçüde etkilemektedir. Örgütlerin, hedef kitlelerinin gözünde güvenilir bir örgüt olarak yer edinmesi, çekici ve sempatik bulunması ve buna benzer olumlu çağrışımlar istenilen imaja örneklerdir (Bakan, 2008: 297-298).

İmaj, ün ya da fiziksel görüntü ve deneyimle de kazanılır. Yani, görsel göstergeler, kurumun davranış biçimi ve iletişiminde bağlı olarak edinilen deneyimler, zihinlerdeki görüntüyü oluşturmaktadır. Bir başka deyişle kurumdan gelen her türlü ileti, kuruma ilişkin fotoğrafı biçimlendirmektedir (Peltekoğlu, 2007: 566). Her ku-

rumun paydaşlarının zihninde kurum ile ilgili düşünceler, algılamalar, inançlar, izlenimler ve duygular bütünü bulunmaktadır. Bu bütünün olumlu olması ise kurumun iyi bir imaja sahip olmasını sağlamaktadır (Gümüş ve Öksüz, 2009: 19). Kurumun kendisi hakkında sahip olduğu düşünce ile hedef grubunun sahip olduğu düşüncenin örtüşmesi durumu ise ideal imajı oluşturmaktadır (Okay, 2005: 66; Solmaz, 2007: 33). Kurumsal imaj oluşumunda tek etkin unsur kurum değildir, hedef kitleyi oluşturan kesimlerin özellikleri de etkilidir. Kuruluşlar hedef kitleleri nezdinde arzu ettikleri imajı oluşturma çabası içerisine girebilirler. Kurumsal imaj oluşturmak için müşteri memnuniyeti sağlamak, toplumla iyi ilişkiler kurmak, tanıtım çalışmaları yapmak, medyada kuruluşla ilgili olumlu haberlerin yer almasını sağlamak, etkin bir kurum içi iletişim sistemi kurmak, kurum çalışanlarını motive etmek, yatırımcılarla ve medyayla iyi ilişkiler kurmak, içerik ve biçimsel olarak etkin bir internet sitesine sahip olmak çok önemlidir (Bakan, 2008: 301-305).

### **b. İnternette Kurumsal İletişim Yapısı**

İnternet, insanların her geçen gün gittikçe artan üretilen bilgiyi saklama paylaşma ve ona kolayca ulaşma istekleri sonrasında ortaya çıkmış bir teknolojidir (Köker, 2006: 77) *internet 21. yüzyılın bilişim çağı olmasında en önemli 'unsurlardan birisi ağlardır. Kişileri, firmaları, kuruluşları tüm dünyaya açan bir ortam (Sağiroğlu, 2001: 137) olan internet, enformasyonun metin, ses, grafik, resim, video gibi birden çok iletişim biçimlerinin bir araya getirilmesiyle işleyen bir süreç olmaktadır (Timisi, 2003: 124). Kamu kuruluşları, yerel yönetimler, ticari kuruluşlar, siyasi örgütler, sivil toplum kuruluşları ve kar amacı taşımayan kuruluşlar internette farklı amaçlarla yararlanmaktadır. İki yönlü ve eş zamanlı iletişime olanak sağlaması, hızlı olması, düşük maliyet gerektirmesi başlıca avantajlı yönleri arasında yer almaktadır (Bakan, 2008: 373-374). İnternet üzerinde etkileşim, kullanıcının iletişim sürecindeki egemenliğine vurgu yapmakta, kullanıcı, iletişim sürecinin içinde aktif olarak yer alan bir özne konumunu almaktadır (Timisi, 2003: 132). Bu yeni mecra, bireylerin içerik okuyuculuğundan içerik yayıncılığına geçtiği, yayıncı ve okuyucu arasındaki ayrımın kalktığı, kontrolün kurumlardan kullanıcıya geçmeye başladığı yepyeni bir çalışma alanı olmaktadır (Yılmaz, 2009: 200). Dolayısıyla, internetin en yaygın uygulamasını oluşturan web, internet bilgisayar ağı üzerinde kaynak keşfetme ve erişim için bir izleme aracı olmaktadır (Timisi, 2003: 138).*

### **c. Kurumsal Web Sitesi**

İnternet, reklam ortamı olarak yalnızca ürün veya hizmetlerin tanıtımının ve satışının yapıldığı bir alan değil, aynı zamanda kurumsal reklam çalışmalarının da yapıldığı bir alan olmaktadır. Web siteleri kurumların bire bir sanal ortamdaki şubeleridir ve bu alanlar kurumu, kurumun felsefesini anlatmakta faydalı olmaktadır (Elden ve Ark., 2008: 437-438). Bir iletişim kanalı, bilgi platformu, dağıtım kanalı olarak kullanılabilen (Aksoy, 2009: 41) web sitesinde, reklam yapmak, satış gerçekleştirmek, müşteri hizmetlerini sağlamak, müşteri ile bire bir etkileşim kurmak gibi pazarlama etkinliklerini gerçekleştirmek mümkün olabilmekte, hatta bu hizmetler kullanıcının bire bir beklentilerini, isteklerini karşılamak yönünde kişiye özel gerçekleştirilebilmektedir (Elden, 2009: 541). Web siteleri sayesinde kurum hakkın-

da ayrıntılı bilgi aktarılabilmektedir. Gerek kurum gerekse marka kimliğini yansıtmada sadece sözcüklerden yararlanılmamakta; bilgisayarların doğasından kaynaklanan tüm olanaklar kullanılabilinmektedir. Ürünü tanıtan fotoğraflar, üretim yerlerinin tanıtımı, ürün hakkında bilgiler, kullanıcılarla interaktif haberleşme olanakları, kurum veya markanın diğer ortamlarda yayınlanan reklamları gibi birçok unsur web sayfasında yer alabilir ve hedef kitleye mesajlar sunabilmektedir (Elden ve Ark., 2008: 443). Bu anlamda web, kurumlar için limitsiz olanaklar sağlayabilmektedir. Bu güne kadar web sitesi oluşturan kurumların çoğunun amacı; iletişim ve pazarlama mesajlarını hedef kitlelerine ulaştırmak ve müşterileriyle iletişim kurmaktır (Alikılıç, 2010: 131-132). Her şirket kurumlarını etkili bir şekilde tanıtılabilmek için birer web sitesi oluşturmak durumunda kalmaktadırlar. Çünkü bir şirket hakkında bilgiye erişmek istendiği zaman akla ilk gelen o şirketin web sitesine bakmak olmaktadır. Kendine ait bir web sitesi olmayan şirketler ise kurumsal olmayan şirket, güvenilir şirket gibi tanımlamalara maruz kalmaktadırlar. Kaldı ki sadece bir web sitesi oluşturmak bile çoğu durumda yetersiz olmakta, bu web sitesinin içeriğinin tasarımının, kullanılabilirliğinin, hızının da kurum imajı açısından çok büyük önem taşıdığı görülmektedir (Özdem, 2010: 167). Kurum web sitesi, insanların kurum hakkında bilgi edindikleri bir faaliyet merkezi olmalıdır. Durağan bir web sitesi, sitede yeni faaliyet olmaması demektir. Eskiden, siteye eklenen bilginin üzerinde tarih olmayabilirdi ancak bugün bir kullanıcı kurumun içeriğine ne kadar özen gösterdiğini görmek için gönderilerin tarihine bakabilmektedir (Stratten, 2011: 125-128). Bilginin güncelliği en çok kriz durumlarında ön plana çıkmaktadır. Zamanında tepki verilmez ise bilgi akışı kurumdan bağımsız devam etmektedir (Scott, 2011: 88).

## **2. ARAŞTIRMA**

2014 verilerine göre; toplam 18 fakülte, 4 yüksekokul, 9 meslek yüksekokulu, 7 enstitü, 6 bölüm, 33 araştırma merkezi ve 1350 yataklı gelişmiş bir uygulama hastanesine sahip olan ERÜ'nün tüm birimlerinde toplamda 4651 olan personel sayısının 2261' ini akademik personel oluşturmakta ve bunlardan sadece fakültelerde görev alan akademik personel sayısı ise 1869 olmaktadır.

### **4. 1. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi**

Bu araştırmanın amacı ERÜ'nün kurumsal imajının iletilmesinde bir araç olan üniversite web sitesinin ERÜ akademik personeli tarafından kurumsal imaj çerçevesinde nasıl algılandığını incelemektir. Aynı zamanda katılımcıların algılarının yaşa, cinsiyete, web sitesi kullanma sıklığına göre farklılaşp farklılaşmadığı ve memnuniyet dereceleri de ölçülmek istenmektedir. Araştırma ERÜ kurumsal imajının oluşumu açısından önem taşımaktadır.

Araştırma ERÜ fakültelerinde görev alan ve ERÜ kurumsal web sitesini kullanan akademisyenler ile sınırlıdır. ERÜ'nün 18 fakültesinde görev alan toplamda 1869 akademisyenden rastgele seçilen 315 kişi ankete katılmıştır. Çalışmada veri toplamak için yüz yüze anket yönteminden yararlanılmıştır. Anketlerden toplanan verilerin girişi ve istatistiksel analizlerin yapılması SPSS 15. 0 paket programı aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Verilerin normal dağılıma uygunluğuna shapiro-wilk testiyle bakılmış, veriler normal dağılmadığı için non-parametrik korelasyon (spearman) yapılmıştır.

#### 4. 2. Bulgular

Araştırmaya katılan 315 kişinin 125'ini (%39, 7) kadınlar, 190'nını (%60, 3) erkekler oluşturmaktadır. Katılımcıların 30'u (%9, 5) 25 yaş ve altı, 112'si (%35, 6) 26-31 yaş arası, 82'si (%26) 32-37 yaş arası, 41'i (%13) 38-43 yaş arası, 50'si (%15, 9) ise 44 yaş ve üstü kişiler olmaktadır. Araştırmada ERÜ bünyesinde 4 yıl ve üstü çalışan 176 (%55, 9) katılımcı yer alırken, 1 yıl ve altında çalışan 45 (%14, 3) katılımcı bulunmaktadır. Elde edilen bulgulara göre; ERÜ kurumsal web sitesini katılımcıların 85'inin (%27) gün boyunca sürekli kullandıklarını, bununla beraber katılımcıların 168'i (%53, 3) günde birkaç kez, 50'si (%15, 9) haftada birkaç kez, 7'si (%2, 2) ayda birkaç kez ve 5'i (%1, 6) yılda birkaç kez siteyi kullandıklarını belirtmişlerdir.

Tablo 1. Cinsiyete Göre Yaş Dağılımı

yaş	cinsiyet		Toplam
	Kadın	Erkek	
25 ve altı	20	10	30(%9, 5)
26-31 arası	48	64	112(%35, 6)
32-37 arası	33	49	82(%26)
38-43 arası	11	30	41(%13)
44 ve üstü	13	37	50(%15, 9)
<b>Toplam</b>	125(%39, 7)	190(%60, 3)	<b>315</b>

Cevap verenlerin %9, 5'lik kısmını oluşturan 25 yaş ve altındaki katılımcı kadınların erkek katılımcıların iki katı kadar olduğu ve diğer bütün yaş gruplarında erkek katılımcıların kadın katılımcılardan fazla olduğu göze çarpmaktadır.

Tablo 2. ERÜ Web Sitesi'ne Kampüs İçerisinde Erişim Kolaylığı

erişim kolaydır	F	%
kesinlikle katılmayanlar	7	2, 2
katılmayanlar	6	1, 9
kararsızlar	31	9, 8
katılanlar	82	26
kesinlikle katılanlar	189	60
<b>Toplam</b>	<b>315</b>	<b>100</b>

Katılımcıların 271'i (%86) ERÜ web sitesine erişimin kolay olduğunu söylerken, 31 katılımcı (%9, 8) bu konuda kararsız olduklarını belirtmişlerdir. Erişim kolaylığı ile ilgili ortalama (Mean) ise 4, 39 seviyesindedir.

Tablo 3. ERÜ Web Sitesi Güncelliği

günceldir	F	%
kesinlikle katılmayanlar	4	1, 3
katılmayanlar	6	1, 9
kararsızlar	42	13, 3
katılanlar	116	36, 8
kesinlikle katılanlar	147	46, 7
<b>Toplam</b>	<b>315</b>	<b>100</b>



ERÜ web sitesinin güncelliği ile ilgili 10 (%3, 2) katılımcı olumsuz ifade kullanırken 263 (%83, 5) katılımcı olumlu görüş bildirmiştir. Güncellik hakkında ise ortalama 4, 25 seviyesindedir.

Tablo 4. ERÜ Web Sitesi Tasarımı

<b>özgün ve güzel tasarlanmıştır</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
kesinlikle katılmayanlar	24	7, 6
katılmayanlar	48	15, 2
kararsızlar	90	28, 6
katılanlar	100	31, 7
kesinlikle katılanlar	53	16, 8
<b>Toplam</b>	<b>315</b>	<b>100</b>

Site tasarımı ile ilgili 90 (%28, 6) kişi kararsız, 72 (%22, 8) kişi olumsuz, 153 (%60, 3) kişi ise olumlu olduğundan bahsetmektedir. Tasarım hakkında ortalama 3, 34 seviyesinde olmaktadır.

Tablo 5. ERÜ Web Sitesi Teknik Hataları

<b>sorunsuz çalışmaktadır</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
kesinlikle katılmayanlar	5	1, 6
katılmayanlar	29	9, 2
kararsızlar	76	24, 1
katılanlar	135	42, 9
kesinlikle katılanlar	70	22, 2
<b>Toplam</b>	<b>315</b>	<b>100</b>

Katılımcılardan 34'ü (%10, 8) sitenin sorunsuz çalıştığını düşünmemekte, 76 (%24, 1) katılımcı kararsız olduğunu belirtmektedir. 205 (%65, 1) katılımcı bu konuda olumlu görüş bildirmiştir. 34 (%10, 8) katılımcı ise bu ifadeye katılmamaktadır. Teknik hatalar konusunda ortalama 3, 74 seviyesindedir.

Tablo 6. ERÜ Web Sitesi Doğru ve Eksiksiz Bilgi İçeriği

<b>doğru/eksiksiz bilgi verebilmektedir</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
kesinlikle katılmayanlar	4	1, 3
katılmayanlar	17	5, 4
kararsızlar	81	25, 7
katılanlar	138	43, 8
kesinlikle katılanlar	75	23, 8
<b>Toplam</b>	<b>315</b>	<b>100</b>

İçeriğin doğru ve eksiksiz bilgi sağladığını düşünen 213 (%67, 6) kişi bulunmaktadır. 81 (%25, 7) kişi ise bu konuda kararsız olduklarını belirtmektedir. Doğru ve eksiksiz bilgi içeriği tablosu 3, 83 seviyesinde ortalama sahiptir.

Tablo 7. ERÜ Web Sitesi Anlaşılabilirliği

<b>anlaşılır olmaktadır</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
kesinlikle katılmayanlar	5	1, 6
katılmayanlar	27	8, 6
kararsızlar	71	22, 5
katılanlar	135	42, 9
kesinlikle katılanlar	77	24, 4
<b>Toplam</b>	<b>315</b>	<b>100</b>

Katılımcıların 212' si (%67, 3) sitenin anlaşılır içeriğe sahip olduğunu belirtmektedir. 71 (%22, 5) katılımcı ise kararsız olmaktadır. 32 (%10, 2) katılımcı bu ifade hakkında olumsuz görüş bildirmektedir. Anlaşılır olmak konusunda ortalama değer ise 3, 8 seviyesinde olmaktadır.

Tablo 8. ERÜ Web Sitesi İnanılabilirliği

<b>inanırım ve itimat ederim</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
kesinlikle katılmayanlar	4	1, 3
katılmayanlar	12	3, 8
kararsızlar	80	25, 4
katılanlar	129	41
kesinlikle katılanlar	90	28, 6
<b>Toplam</b>	<b>315</b>	<b>100</b>

ERÜ web sitesinin inanılabilirliği hakkında olumlu düşünen 219 (%69, 6) kişi olurken kararsızlar 80 (%25, 4) kişi olmaktadır. İnanılabilirlik ile ilgili ortalama değer 3, 91 seviyesinde olmaktadır.

Tablo 9. ERÜ Web Sitesi'nde ERÜ Kurumsal Tanıtımı

<b>kurumsal tanıtım başarılı yapılmıştır</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
kesinlikle katılmayanlar	7	2, 2
katılmayanlar	44	14
kararsızlar	89	28, 3
katılanlar	109	34, 6
kesinlikle katılanlar	66	21
<b>Toplam</b>	<b>315</b>	<b>100</b>

ERÜ web sitesi aracılığı ile kurumsal tanıtımın başarılı bir şekilde yapıldığına güçlü seviyede katılan 66 (%21) kişi olurken, düşünceye katılan 109 (%34, 6) kişi olmaktadır. Kararsızlar 89 (%28, 3) kişiden oluşmakta, olumsuz görüş bildiren 51 (%16, 2) kişi olmaktadır. Kurumsal tanıtımın başarı tablosu için ortalama değer 3, 58 seviyesinde olmaktadır.

Tablo 10. ERÜ Web Sitesi'nde Haberleşme

<b>haberleşme kolaydır</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
kesinlikle katılmayanlar	13	4, 1
katılmayanlar	38	12, 1
kararsızlar	105	33, 3
katılanlar	104	33
kesinlikle katılanlar	55	17, 5
<b>Toplam</b>	<b>315</b>	<b>100</b>

Haberleşme kolaylığı hakkında 105 (%33, 3) kişi kararsız olduğunu belirirken, 51 (%16, 2) kişi bu ifade hakkında olumsuz düşünülmektedir. Katılımcıların 159'u (%50, 5) haberleşmenin kolay olduğu ifadesi ile ilgili olumlu görüş bildirmektedir. Bu konuda ortalama 3, 47 seviyesinde olmaktadır.

Tablo 11. ERÜ Web Sitesi Güvenliği

<b>güvenlidir</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
kesinlikle katılmayanlar	3	1
katılmayanlar	13	4, 1
kararsızlar	94	29, 8
katılanlar	115	36, 5
kesinlikle katılanlar	90	28, 6
<b>Toplam</b>	<b>315</b>	<b>100</b>

Güvenlik konusunda 94 (%29, 8) kişi kararsız olurken, 205 (%65, 1) kişi bu ifade hakkında olumlu görüş belirtmektedir. Güvenlik hakkında ortalama seviye 3, 87 olmaktadır.

Tablo 12. ERÜ'de Çalışma Süresine Göre ERÜ Web Sitesi'nin Kurumsal İmaja Katkısı

<b>kurumsal imaja olumlu katkı sağlar</b>	<b>ERÜ'de Çalışma Süresi</b>	<b>Toplam</b>				
		1 yıl ve altı	2 yıl	3 yıl	4 yıl ve üstü	
kesinlikle katılmayanlar	1	2	0	5	8 (%2, 5)	
katılmayanlar	4	2	3	16	25 (%7, 9)	
kararsızlar	12	18	11	43	84 (%26, 7)	
katılanlar	17	15	17	68	117 (%37, 1)	
kesinlikle katılanlar	11	16	10	44	81 (%25, 7)	
<b>Toplam</b>	45 (%14, 3)	53 (%16, 8)	41 (%13)	176 (%55, 9)	<b>315</b>	

198 (%62, 8) katılımcı ERÜ web sitesinin ERÜ kurumsal imajına olumlu katkı sağladığını belirtirken, 84 (%26, 7) katılımcı bu konu ile ilgili kararsız kalmıştır. Katılımcılardan 176 (%55, 9) kişi ile yarısından fazlası 4 yıl ve üstü süredir ERÜ bünyesinde çalışmaktadır. 176 kişinin 43'ü ERÜ web sitesinin kurumsal imaja katkısı hakkında kararsız kalırken 112'si olumlu katkı sağladığını belirtmiştir.

Tablo 13. Yaşa Göre ERÜ Web Sitesi Kolaylığı

ERÜ Web Sitesi'nde Gezmek Kolaydır	yaş	Toplam				
		25 ve altı	26-31	32-37	38-43	44 ve üstü
kesinlikle katılmayanlar	0	1	2	0	0	3(%1)
katılmayanlar	2	11	9	2	1	25(%7, 9)
kararsızlar	10	21	13	10	8	62 (%19, 7)
katılanlar	6	42	31	11	26	116 (%36, 8)
kesinlikle katılanlar	12	37	27	18	15	109 (%34, 6)
<b>Toplam</b>	30 (%9, 5)	112 (%35, 6)	82(%26)	41(%13)	50 (%15, 9)	<b>315</b>

Katılımcıların 224'ünü (%71, 1) 38 yaş altı kişiler oluşturmaktadır, 91 (%28, 9) kişi ise 38 yaş ve yukarıdır. 38 yaş ve yukarı olan 91 kişiden 70'i ERÜ web sitesinde gezmek kolaydır ifadesine olumlu cevap vermiştir.

Tablo 14. Araştırma Değişkenlerinin Korelasyon Matrisi

	Erişim Kolaylığı	Güncelliği	Tasarımı	Haberleşme	Teknik Hataları	Doğru ve Eksiksiz Bilgi İçeriği	İnanlırlığı	Kurumsal Tanıtım Başarısı	Anlaşılabilirliği	Güvenlik
Erişim Kolaylığı	1,00									
Güncelliği	0,40(**)	1,00								
Tasarımı	0,24(**)	0,40(**)	1,00							
Haberleşme	0,19(**)	0,30(**)	0,46(**)	1,00						
Teknik Hataları	0,24(**)	0,32(**)	0,31(**)	0,40(**)	1,00					
Doğru ve Eksiksiz Bilgi İçeriği	0,27(**)	0,43(**)	0,40(**)	0,46(**)	0,52(**)	1,00				
İnanlırlığı	0,22(**)	0,27(**)	0,29(**)	0,26(**)	0,40(**)	0,41(**)	1,00			
Kurumsal Tanıtım Başarısı	0,24(**)	0,31(**)	0,54(**)	0,37(**)	0,29(**)	0,34(**)	0,30(**)	1,00		
Anlaşılabilirliği	0,24(**)	0,40(**)	0,57(**)	0,46(**)	0,35(**)	0,51(**)	0,35(**)	0,49(**)	1,00	
Güvenlik	0,09	0,19(**)	0,30(**)	0,30(**)	0,32(**)	0,39(**)	0,50(**)	0,28(**)	0,39(**)	1,00

(\*) Korelasyon 0. 05 seviyesinde anlamlıdır.

(\*\*) Korelasyon 0. 01 seviyesinde anlamlıdır.

Değişkenler arasında genel itibari ile orta derecede ve anlamlı ( $p < 0,05$ ) bir ilişki bulunmaktadır. Güvenilirlik sorusu ile İnanılabilirlik sorusu arasında iyi derecede ( $r = 0,50$ ) ve anlamlı ( $p < 0,01$ ) bir ilişki vardır. Kurumsal Tanıtımın Başarısı ile ilgili soru ile Tasarım ile ilgili soru arasında yüksek derecede ( $r = 0,54$ ) ve anlamlı ( $p > 0,05$ ) bir ilişki vardır. Bu sonuca göre; ERÜ akademisyenleri için kurum web sitesindeki görsel sunum, kurumsal tanıtım açısından önemli olmaktadır denebilir. Anlaşılabilirlik ile Tasarım soruları arasındaki değişken ise tabloda yer alan en yüksek derece ( $r = 0,57$ ) ve anlamlı ( $p < 0,01$ ) bir ilişkiye sahiptir. Benzer durum Erişim kolaylığı ile Güvenlik soruları arasındaki ilişki için geçerli değildir, aralarında zayıf derecede ( $r = 0,09$ ) ve istatistiksel olarak anlamsız ( $p > 0,05$ ) bir ilişki bulunmaktadır.

ERÜ web sitesi için katılımcıların 281'i (%89,2) 10 üzerinden 5 ve üzeri puan vermişlerdir. Katılımcılardan 49 (%15,6) kişi açık uçlu sorulan belirtmek istediğiniz düşüncelerinizi lütfen yazınız bölümüne cevap vermişlerdir. Cevap verenlerin tamamı ERÜ web sitesi ile ilgili olumsuzluklardan bahsetmişlerdir. Cevap verenlerden 16 kişi (%5,1) sitenin görsel tasarımını eleştirmiş, ardından 10 (%3,2) kişi e-posta servisini ve yine 10 (%3,2) kişi kullanım kolaylığını eleştirmiştir. 7'si (%2,2) ise sitede eksik bilgi olduğunu belirtmiştir.

### **SONUÇ**

ERÜ'nün kurumsal imajının iletilmesinde bir araç olan üniversite web sitesinin ERÜ akademik personeli tarafından kurumsal imaj çerçevesinde nasıl algılandığını incelemeyi hedefleyen bu araştırma akademik ve sektörel anlamda önemli sonuçların elde edilmesini sağlamıştır. 315 kişi olan katılımcıların %60,3'ünü erkekler oluşturmaktadır. Katılımcıların %71,1'ini ise 38 yaş altı kişiler oluşturmaktadır. Katılımcıların %80,3'ü gün içinde ERÜ kurumsal web sitesini kullanmaktadır. Katılımcılardan %55,9'unun 4 yıl ve üstünde ERÜ bünyesinde çalışmakta olduğu görülmektedir. %60,3 oranında katılımcılar ERÜ web sitesinin tasarımına olumlu bakmaktadırlar. %65,1 oranında katılımcı ise sitenin sorunsuz çalıştığını, %65,1 oranında güvenli olduğunu, %67,6 oranında da doğru ve eksiksiz bilgi içeriğine sahip olduğunu ifade etmektedir. Sitenin anlaşılabilirliği %67,3 oranında olurken, %69,6 oranında ise inanma oranı yer almaktadır. Araştırmaya katılanlardan %83,5'i sitenin güncel olduğundan bahsederken, %86'sı erişimin kolay olduğunu belirtmekte, Katılımcıların yarısı (%50,5) ise sitede haberleşmenin kolay olduğunu düşünmektedirler. %55,6 oranında ERÜ web sitesinde ERÜ kurumsal tanıtımının başarılı yapıldığı düşünülmektedir. Yapılan non-parametrik korelasyon sonucu değerler arası ilişki genel itibari ile orta derecede ve anlamlıdır. ERÜ web sitesi için katılımcıların 281'i (%89,2) 10 üzerinden 5 ve üzeri puan vermişlerdir. Katılımcılardan %15,6'sı düşüncelerini yazılı olarak belirtmiş ve en çok %5,1 oranında sitenin görsel tasarımını eleştirmişlerdir. Yapılan korelasyon analizinde de web sitesindeki görsel tasarımın kurumsal tanıtım için önemli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak elde edilen bulgulara göre ERÜ web sitesinin ERÜ kurumsal imajını oluşturmada olumlu yönde katkı sağladığı söylenebilir. Bu verileriyle araştırmanın ERÜ kurumsal imaj faaliyetlerine de katkı sağlayacağı ve ileride yapılacak benzer çalışmalara örnek teşkil edeceği öngörülmektedir.

## **Kaynakça:**

- Aksoy, R. (2009). *İnternet Ortamında Pazarlama*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Alikılıç, Ö. A. (2010). Teknolojinin Pazarlama İletişimine Etkileri. Sinem Yeygel Çakır (Ed.), *Yeni Paydaşlar Olarak Online Toplulukların Pazarlama İletişiminde Kullanılması* içinde (ss. 123-163). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım. 1. baskı.
- Bakan, Ö. (2008). *Halkla İlişkiler Aracı Olarak İnternet*. Ahmet Kalender ve Mehmet Fidan (Ed.), *Halkla İlişkiler içinde* (ss. 373-389). Konya: Tablet Yayınları.
- Elden, M. - Ulukök, Ö. - Yeygel, S. (2008). *Şimdi Reklamlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elden, M. (2009). *Reklam ve Reklamcılık*, İstanbul: Say Yayınları.
- Gümüş, M. – Öksüz, B. (2009). *Turizm İşletmelerinde Kurumsal İtibar Yönetimi*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Köker, N. E. (2006). Dijital Platform ve İletişim. Zekiye Beril Akıncı Vural (Ed.), *Bilgi Toplumu, İnternet ve Etik* içinde (ss. 221-239). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları Dağıtım. 1. baskı.
- Okay, A. (2005). *Kurum Kimliği*, İstanbul: Mediacat Yayınları.
- Özdem, Ö. O. (2010). Teknolojinin Pazarlama İletişimine Etkileri. Sinem Yeygel Çakır (Ed.), *Web Tasarımı Teknolojisinin İnternet Reklamcılığına Yansımaları* içinde (ss. 165-182). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım. 1. baskı.
- Peltekoğlu, F. B. (2007). *Halkla İlişkiler Nedir*, İstanbul: Beta Basım Yayım.
- Sabuncuoğlu, Z. (2008). *İşletmelerde Halkla İlişkiler*, Bursa: Alfa Aktüel Yayınları.
- Sağiroğlu, Ş. (2001). *Herkes İçin Etkili Bilişim* (1. Basım). Kayseri: Ufuk Kitabevi.
- Scott, D. M. (2011). *Gerçek Zamanlı Pazarlama ve Halkla İlişkiler*, (çev.) Aytül Özer, İstanbul: Mediacat Yayınları.
- Stratten, S. (2011). *Unmarketing*, (çev.) Çağlar Kök, İstanbul: Mediacat Yayınları.
- Timisi, N. (2003). *Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Yılmaz, E. (2009). *Yeni Medya ve Halkla İlişkiler: Hedef Kitleye Ağ Üzerinden Erişmek*. Metin Işık ve Mustafa Akdağ (Ed.), *Dünden Bugüne Halkla İlişkiler içinde* (ss. 197-212). Konya: Eğitim Kitabevi.

## **ÜNİVERSİTELERİN KURUMSAL İMAJLARINI OLUŞTURMADA BİR ARAÇ OLARAK KURUM WEB SİTELERİ: ERCİYES ÜNİVERSİTESİ (ERÜ) AKADEMİSYENLERİ ÖRNEĞİ**

**Mustafa Akdağ  
Kürşad Gölgeli**

### **ÖZET**

Günümüzün rekabet ortamında kurumların amaçlarına ulaşmasının önemli bir yolu olan kurumsal imaj; kuruma olan güven duygusunu ve kurumsal bağlılığı da olumlu yönde etkileyecektir. Kurumların olumlu imaja sahip olmaları, istenen imaja katkıda bulunabilecek başarılı bir kurum kimliğiyle mümkün hale gelmektedir. Bununla beraber kurumsal imajın oluşumuna hedef kitleler ile kurulan iletişim yön vermektedir. Bilgi iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler; internet ve web gibi yeni iletişim ortamlarını oluşturmada ve kurumların iletişimi üzerinde de etkili olmaktadır. Bu iletişimin önemli bir kısmını kendilerine ait web siteleri aracılığıyla gerçekleştiren kurumlar, hedef kitleleri tarafından web siteleri olmadığı takdirde ciddiye alınmamakta hatta güvenilirlik olarak nitelendirilebilmektedir. Ayrıca, web sitesinin var olması da yeterli olmamakta; içeriği, tasarımı, etkileşimliliği gibi unsurların kurum imajı açısından büyük önem taşıdığı görülmektedir.

Bu çalışma, kurumsal web sitesinin kurumsal imaj üzerindeki etkisini ve bu doğrultuda ERÜ Web Sitesi ile ilgili ERÜ Akademik Personeli'nin görüşlerini anket yöntemi kullanarak incelemektedir. Elde edilen sonuçlar kurumsal imaj oluşturmada kurum web sitesinin önemini ortaya çıkarmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kurumsal İmaj, Kurum Web Sitesi, İnternet, Erciyes Üniversitesi, Akademisyenler

## **OFFICIAL WEB-SITES AS A TOOL FOR CREATING INSTITUTIONAL IMAGE OF UNIVERSITIES: THE CASE OF ERCIYES UNIVERSITY (ERU) ACADEMICIANS**

### **ABSTRACT**

One of the most important ways to attain institutional goals in today's competitive environment, institutional image will surely have positive impact on the sense of trust about the institution and institutional loyalty. It is only possible for institutions to have positive image through a successful institutional identity which will potentially bear positive support for the desired image. On the other hand, one of the determinants of impact is the communication held with target groups. Developments in information and technology result in new communication environments such as Internet and web and have an impact on institutional communication. An important part of this communication is taken for granted and not considered as reliable when institutions don't have an official web-site. In addition, simply the existence of a web-site may not be enough; the content, design, interactivity of the web-site have a say on institutional image.

The study analyzes the impact of institutional web-sites on institutional image using a survey conducted on ERU Academicians to obtain their views on ERU Web Site. Relevant findings reveal the importance of institutional web-sites on the creation of institutional image.

**Keywords:** Institutional Image, Official Web Site, Internet, Erciyes University, Academicians

## **VI BÖLMƏ**

### **TİBB**



## ANTİK YA DA ESKİ SAĞLIK İNANÇLARININ GÜNLÜK YAŞAM ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

**M. Mümtaz Mazıcıoğlu,  
Elif Deniz Şafak,  
Ertuğrul Eşel,  
Hasan Basri Üstünbaş,  
Asuman Gölgeli.**

Bilinen tüm kültürlerde fiziksel ya da ruhsal (doğaüstü) olmak üzere iki gerçeklik olduğuna inanılmaktadır. Doğaüstü; gözlemlenebilen dünyanın dışında, ancak onunla temas halinde olduğuna inanılan olağan dışı âlemdir. Deneyim dışıdır, doğrulanamaz, gizemlidir, tanımlanması zordur.<sup>1</sup> Simgesel ve mistik üslup halk için açık ve pozitif üsluptan daha çekici olmakta, dolambaçlı ve şaşırtıcı telkinlere daha yüce bir değer verilmektedir.<sup>2</sup> Sağlıkla ilgili gerçekliklerin dini ayinler, kutsal nesnelere, kutsal yerler ve mitlerden etkilenmesi kaçınılmaz görünmektedir.

Tıbbın gelişmediği çağlarda, insanlar kendi özel çabalarıyla hastalıkları tedavi etmeye çalışmışlardır. İnsanlar, mevcut hastalığı tedavi için çeşitli yöntemlere başlangıçtan beri sürekli başvurmuştur. Bunlar, bitkilerden ilaç yapmak, yatırları ziyaret etmek, muska yazmak veya bir ocaklıya görünmek şeklinde tezahür etmektedir.

Bu tür halk hekimliği uygulamalarını Türk edebî metinlerinde de görmekteyiz. Dede Korkut Kitabı'nda Boğaç Han'ın vurulmasından sonra, Boğaç'ın annesinin yanına hızır gelir ve çocuğun yarasını sıvazlar, "dağ çiçeği ile ananın sütü yaranın merhemidir" der ve ayrılır. Yine, Karacuk çoban kafirlerle savaşırken yaralanır ve kafirlerin leşinden ateş yakarak keçesinden isli kül yapıp yarasına basarak tedavi olur.<sup>3</sup> Görüldüğü gibi daha o yıllarda kişiler kendi çaba ve yöntemleriyle hastalıkları tedavi etmeye çalışmıştır.

Tıbbın bu baş döndürücü gelişimine rağmen günümüzde de hala eski alışkanlıklarını sürdüren, hastalıklarını "atadan görme" şekliyle tedavi eden veya ettiren kesim azımsanmayacak kadar fazladır

Mitler ya da efsaneler doğal bir olgunun uygar olamayan bir zeka tarafından açıklanmasıdır, bunlarda ilkel bilimi arama çabası boşunadır şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Bilimsel bir bilgi birikiminin henüz gelişmediği ve bilimsel metodun oluşmadığı dönemlerde doğa olaylarının açıklanmasında mitler devreye girmektedir. Öyle ki her coğrafi bölgenin kendine özgü mitlerinde rastlanılan kahramanlar başka adlarla ama benzer

olay örüntüleri içerisinde ortaya çıkmışlardır. İlkel mitolojide yer alan olaylar daha sonra doğu ve batı mitolojisi gibi farklı mitolojilerde zamanla farklı anlamlar da taşımaya başlamışlardır. Benzer mitolojik olaylar farklı şekillerde yorumlanmaya başlanmıştır.<sup>5</sup> Doğu ve batı mitolojilerinde ayrımın yaşandığı coğrafya Joseph Campbell tarafından İran olarak tanımlanmaktadır.<sup>6</sup>

Sosyal yaşamın korunması ve sürdürülmesinde, sağlığın korunmasında ve

geliştirilmesinde mükemmele ulaşmaya yönelik abı-hayat ya da ölümsüzlük tanımlarının yapılmasında eski inançlar daha sonraki tek tanrılı dinler içerisinde yer alan belirgin motifler olarak korunmuş görünmektedir. Korunan bu motifler ve antropolojik gelişim süreci güncel sağlık inançlarımızın temelinde bilinç düzeyinde ya da bilinç dışında yaşamaya devam etmektedir. Sağlığın korunması, geliştirilmesi, tanı ve tedavi ile rehabilitasyon süreçlerinde geçmişten gelen izlerin bilinmesi sağlıkla ilgili süreçlerin yönetiminde katkı sağlayabilir ya da en azından sürecin anlamlandırılmasında kullanılabilir.

### **İlkel inançlarda tıbbi uygulamaların başlangıç süreci**

Tarih öncesi çağlardan itibaren yaşayan toplumlarda antik ya da eski sağlık inançları tıbbin geçirdiği beş ana evreye göre değerlendirilmelidir. Çünkü sağlık inançları bu evrelerden etkilenerek bu güne ulaşmıştır. Bu evreleri bilmek eski ve yeni sağlık uygulamalarını anlamaya yardımcı olacaktır.

Tıbbin geçirdiği beş ana evre:<sup>7</sup>

1. **İçgüdüsel Evre:** Yırtıcı hayvanlardan zarar görme, kesici bir cisimle yaralanma veya yağmur, soğuk gibi doğa olaylarına karşı içgüdüsel olarak kişinin kendini korumaya aldığı ilk dönemlerdir.

2. **Ampirik Evre:** Deneme-yanılma yolu ile zamanla edinilen tecrübelerle zehirli yiyecekler tüketmekten uzak durma, yaşadıklarından kendine pay çıkararak kişinin hayatını planladığı dönemdir. Bu dönem zamanla Şamanizm etkisinde kalarak Şaman evliyaların ortaya çıkmasıyla bu inançlar geniş coğrafyalara yayılmıştır.

3. **Büyüsel Evre:** Simgesel ve mistik üslup halk içinde daha gizemli ve cezbedici olmaya başladıktan sonra bir takım kişilerce hastalıklar okuyup üfleme, muska yazma yoluyla iyileştirilmeye çalışılmıştır (**Resim 1**). Bu durum ocaklı diye tabir edilen kişiler ve onlardan el alanlarca hala günümüzde de devam etmektedir.<sup>8</sup>

4. **Felsefi Tıp Evresi:** Hastalıkların dört sıvı; kan, balgam, kara ve sarı safra arasında oluşan dengesizlik nedeniyle oluştuğuna, bu sıvıların her birinin artan ya da azalan oranlarının kendine özgü hastalıklara neden olduğuna inanılmakta ve bunlar arasındaki denge sağlanarak hastalıklar tedavi edilmektedir.<sup>9</sup>

5. **Bilimsel Tıp Evresi:** Artan tıbbi bilgi ve teknolojik gelişmelerle birlikte hastalıkların tedavisi hak ettiği noktalara gelirken önceki dönemlerde oluşturulmuş olan inanışların etkisi altında kalmaya da devam etmekte, azımsanmayacak derecede de alternatif tıp adı altında eski inançlar uygulanmaktadır.

Başlangıçta hastalıkların ortaya çıkmasında kötü ruhların bedeni ele geçirmesi şeklinde yapılan açıklamalar M. Ö. 3500-800 yıllarından sonra somut tıbbi bilgi birikiminin ortaya çıkmasıyla tıbbi uygulamalar yeniden şekillenmiştir.<sup>10</sup>

Kendisine saldıran düşmanla veya bir hayvanla mücadele ederken yaralanan tarih öncesi insan, bu olayı, gerçek nedenine bağlarken, başı-karnı ağrısına, bayılıp yere yıkılsa ve ağzından salyalar aksa buna şaşırır, neye uğradığını anlamaz. Yaşadıklarının doğal nedenlerden ileri gelebileceğini düşünmez. Hastalığın iyi olmayan, doğaüstü, kendine özgü adalet yaklaşımı olup oç almak isteyen bir güce bağlar.

İlkel insan hastalık nedenlerini dört şekilde açıklamıştır.<sup>7</sup>

Ortada dolaşan bir ruh veya cin, bir yolunu bulup insanın bedenine girer ve

kişinin ruhunu bir köşeye iter. Ruhu esir alınan insan “kurban” (hasta), tuhaf konuşma ve davranışlar sergiler. Bunu gören ilkel insan “Kendi ruhu olsa ona bu ızdırabı vermezdi. Öyleyse bu adamın içine kötü bir ruh girmiştir” diye düşünür. <sup>7</sup>

**Hastanın Kendi Ruhunun Kaçıp Gitmesi:** Hastalıklar, kötü bir ruhun dışarıdan insan vücuduna girmesi ile değil, kurbanın vücudundan ayrılıp kaçmasından ileri gelmektedir diye düşünülmektedir. Bu durumda insan, ruhu bedenine geri dönünceye kadar ölü gibi yerlere serilir. İlkel insan bu durumu kötü ruhun kaçıp gitmesi ile yorumlar. Oysa kişi bayılmış yada komaya girmiştir. <sup>7</sup>

Benzer şekilde romatizmal hastalığı olanların kol ya da bacaklarında bir yara açılarak burasının iltihaplanmasıyla rahatsızlığın buradan çıkıp gideceği beklenmektedir. Bu davranışın temelinde rahatsızlık oluşturan kötü ruhun bedenden ayrılması ile kişinin rahatlayacağı düşüncesi yatmaktadır. <sup>9</sup>

**Bir Tabu'nun Çiğnenmesi:** Kötü bir ruh, bir cin, ölü veya hayatta olan bir insanın veya hayvanın kötü etkisi ile hastalık oluşabildiği gibi, kişinin uygun olmayan bir davranışta bulunması, bir tabuyu çiğnemesi ile de oluşabilir. Bu durumda ruhlar ya doğrudan doğruya veya sihirbazın marifeti ile öç alırlar. <sup>7</sup>

**Sihirbazın Marifeti:** Bazen de hastalık kötü bir güç veya yabancı bir objenin sihirbazın hüneri ile büyücülük veya sihir yoluyla insanın içine sokulmasıyla ortaya çıkardı. <sup>7</sup>

Ancak bütün hastalıkların dinsel veya büyüsel olarak ortaya çıkmadığı, yaşlılık, soğuk algınlığı, yorgunluk gibi durumlarda bir tıp adamı, şaman veya büyücü hekimin bakımını gerektiren durumlarla ruhlar ve kötü güçlerin neden olduğu hastalıklar arasında ayırım yapabiliyorlardı. <sup>7</sup>

Bu bilgiler M. Ö. 2500'e gelinmeden yazıya dökülmeye başlanmıştır. <sup>10</sup> İlk metinler hem ruhsal hem de fiziksel süreçlerle ilgili bilgiler içermektedir. Daha organize bilgi aktaran semboller bundan sonraki süreçte gelişmiş ya da o ana kadar gelişenlere daha karmaşık anlamlar yüklenmeye başlanılmıştır. Hekimliğin simgesi olan yılan “hayat ağacının beyi” anlamına gelen Sümer tanrısı “Ningışzida”nın sembolü olan bir sopya sarılmış iki yılan Sümerlerden sonra yunan mitolojisine geçmiş ve günümüzde hala kullanılmaktadır. Yılan sembolünün seçilme nedeninin yılanın deri değiştirebilmesi ile yenilenebilme gücünden kaynaklandığı düşünülmektedir. Yenilenme ve tekrar tekrar ortaya çıkabilme ölümsüzlük anlamına gelmektedir. <sup>6</sup> Yılanla birlikte simgelenen ay, doğum ve ölüm gizinin ilahıdır.

Bilinen ilk tıbbi metin; Sümerler'de hazırlanan 16x9.5 cm Nippur kalıntılarından çıkarılan ilaçların hazırlanma yöntemleri ve ilaç hazırlamada kullanılan maddelerden bahseden bir tablettir. <sup>11</sup> İlk yazılı ya da görsel kayıtların Sümer ve Mısır medeniyetlerinde bulunması nedeniyle bu dönem, sağlığa ilgili o zamanki güncel bilgi birikimini izleyebileceğimiz ilk tarihsel gelişim dönemidir. Yazının gelişimden önceki dönemlerden bugüne ulaşan resimler ya da semboller yazılı metinlere oranla daha az açıklayıcı ve farklı yorumlara açık görülmektedir.

### **Türklerde ilk sağlık inançlarının gelişim süreci**

Türklerde tedavi ile uğraşanlar ikiye ayrılır:

- “Kam” ya da “baksı” denen şamanlar
- Acı” ya da “atasgun” adı verilen ilaç ve bitkilerle hastalıkları tedavi

edenler

Türklerin Orta Asya'da geliştirdiği şamanlık kültürü Çin dışında Ural Altay bölgesinde Türkler dışında Moğollar arasında da yaygın olarak görülmektedir.<sup>12</sup> Buna göre on yedi kat gökyüzü ile yedi ya da dokuz kat yer altı arasında yer alan yeryüzü altındaki ve üstündeki katların etkisi altındadır. İyi ruhlar gökyüzü, kötü ruhlar ise yer altı katları arasında yer almaktadır. Tanrıların en ulusu dünya yaratılmadan önce daha her yer su iken var olan "Tengri" dir. Yerden dokuz dallı bir ağaç yaratan Tengri'nin bu ağacın her bir dalından farklı bir Türk boyunun çoğalmasına imkan sağlamış olduğuna inanılmaktadır. Bu ağacın kökü yeryüzünde iken dalları göğün katları arasına yükselmekte Tengri'ye ulaşmaktadır. Çok sayıda bu ve benzeri yaratılış efsaneleri bulunmaktadır. Bunlardan bazılarında Musevilik ve Budizm'den izler taşıyanları da var denilmektedir. İnsanlar en çok yer-su tanrılarına yakın olduğu için en kolay bunlarla iletişim kurabilmektedir. İletişim yer-su tanrıları için aracısızdır. Ancak göğün yüksek katlarına ulaşabilmek için ölmüş atalarının ruhlarından güç alan şamanlara ihtiyaç vardır.

### **Kutsal kabul edilen gerçek üstü varlıkların günlük yaşama etkileri**

Şamanların yönettiği süreçler dışında her yerin bir yer-su iyesi vardır ve rahatsız edildiğinde bu iye rahatsızlığına sebep olan kişiyi huzursuz edebilmektedir. Örneğin zor bir dağ ya da su geçidinden geçen bir yolcu o yerin tanrısı için oluşturulmuş bir taş yığınına taş atar ya da bir ağaca bez bağlar. Kaza yapılan yere pirinç ya da benzeri bir yiyecek serpilmesi, para atılması o yerin iyesinin gönlünün alınarak insanlara zarar vermesini önlemek içindir. Bir kişinin açık havada bir yere işmeden önce destur diyerek izin istemesi de orada bulunan iyenin izninin alınmasına yöneliktir. İyelere hediyeler ve yiyecekler sunulması o bölgede yaşayanların daha sonra hayatlarında çeşitli zorluklarla karşılaşmamaları içindir. İyeleri doyurmak için havaya sütü un ile karıştırıp serpmek bu anlayışın ürünüdür.

Hastalığın iyileştirilmesi için hastanın yanına bir kurban getirilerek bunun daha sonra kesilmesinde de hastalığa yol açan kötü ruhun kurbanın bedenine geçirilip daha sonra kesilen kurbanın kemiklerinin yakılarak ya da gömülerek yok edilmesiyle bu ruhun ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Şamanların bir görevi de evlerin, çadırların ya da yurtların kötü ruhlardan temizlenmesidir. Bu amaçla yapılan törenlerde okunmuş darının etrafa saçılması ile kötü ruhların uzaklaşacağı ve darının düştüğü yere iyi şans getireceği inancı günümüzde "darısı başımıza olsun" şeklinde yaşamaktadır. Antropologlar tarafından izlenen önce şamanlık inancının etkisindeyken daha sonra diğer tek tanrılı dinlere geçen kişilerin önemli olaylar karşısında eski inançları doğrultusunda ayinler ya da uygulamaları daha sonra devam ettirdikleri görülmektedir. Öyle ki bu kişiler yeni dinlerinde devam ettirdikleri bu uygulamalarla ilgili olarak hem şamanlık döneminde inandıkları tanrılardan hem de bundan haberi olursa zarar göreceklerine inandıkları yeni tanrılarından çekindiklerini belirtmektedirler.

Bedenin parçalarının bedenden ayrılrsa bile beden ile ilişkisini sürdürdüğü inancı pek çok inanışta görülebilmektedir. Bunun pratikteki sonucu herhangi bir bireye ait beden parçaları başka birinin eline geçerse bu parçalara yapılan büyüün parçaların ayrıldığı bireyde etki oluşturacağı inancıdır. Kesilen saç ya da tırnakların

çöpe bile atılmayarak hiç kimsenin bilmediği bir yere gömülmesi, ya da yakılması gibi uygulamalar bu inanca bağlı uygulamalar olarak düşünülebilir. Uygurların yıldırım düşen yerde kurban kesmeleri, yemek yerken ateşe bir parça yiyecek atılması hep iyelerin tatmin edilmesine yönelik uygulamalardır. Her evin, ahırın ve ormanın, dağ-dere gibi doğal oluşumların kendine ait iyesi vardır.

Günümüzde kutsal kabul edilen kişilere ait eşyalara atfedilen güçte belki bu inanışla açıklanabilir. Kutsal yerler, kişiler ve eşyalardan sağlıklı ilgili beklentiler bazen farklı inançta bireyler için bile ortak olabilmektedir. Hatay'da Habib Nec-car'ın hem Müslümanlar hem de Hristiyanlarca kutsal kabul edilmesi (**Resim 2**), İstanbul Büyükkada'ya yine her iki dinden bireylerin toplanması bu tür olaylarda bireylerin inanç sistemlerinden çok inanma içgüdülerinden kaynaklandığı şeklinde yorumlanabilir.

Ölümlerle ilgili inanışlara ait izler de halen görülebilmektedir. Ölüm Türklerde ölenin ruhunun kuş gibi uçup gitmesi ya da yer altı tanrılarınca ruhun kapılıp gitmesi şeklinde düşünülmektedir. Ölen kişinin ruhu şaman tarafından yer altına bir tören ile yollanmadıkça bedenden ayrılan ruh evde dolaşarak huzursuzluğa yol açacaktır. Günümüzde ölenin cenazesinin çalıştığı yer ve evi gibi hayattayken bulunduğu mekânları dolaştırıldıktan sonra defnedilmesi ruhun dünyadan uzaklaştırılması amacına yönelik bilinç dışı bir eski inancın kalıtımı olarak düşünülebilir. Evini görmeden defnedilen bir cenaze daha sonra huzursuzluğa neden olabilecektir.<sup>12</sup> Orta Asya'da ölenin yakınları yüz ve kulaklarında kesiler oluşturmakta ve saçlarını kesmektedirler, bu uygulama ölene bir tür kurban verme şeklinde yorumlanmaktadır. Ölenin atı ve binek takımı beraberinde yiyecekler ile birlikte mezara gömülmektedir. Ölenin hayatta iken öldürdüğü her bir düşmanını temsilen bir taş heykel dikilirdi. Bu heykellerin ölüyü koruyacağına inanılırdı. Bu davranışlar ölümden sonrada hayatın devam ettiği inancının varlığını göstermektedir.

Ruhun bedenden ayrılması ile bunun yerine kötü ruhun gelip yerleşmesi hastalıkların tek olmasa da önemli nedenlerinden sayılmaktadır.<sup>13</sup> Bu durumlarda bedenden ruhun uzaklaştırılması amacıyla şamanlar devreye girmektedir. Hastalığın çoğu kez bir suç oluşturan bir kural ya da tabuya karşı gelme nedeniyle olduğu inancı bulunmaktaydı. Bu durumda tedavi için büyü dışında iyi davranışlarda bulunulması ya da iyilikler yapılması da şamanlarca önerilmektedir. Esirleri serbest bırakma, sadaka verme bu tür iyiliklere örnek gösterilmektedir. Şamanlar iyileştirmenin özellikle toplumsal anlamda önemli olaylar ya da önemli kişiler tarafında yer alırken günlük olaylarda daha çok iyelerin hakimiyeti bunlara göre bireylerin tavır alışını ön plana çıkarmaktadır.

İyeler; yardımcı, koruyucu, kara, yer, gök, ev ya da ocak iyeleri gibi farklı gruplarda değerlendirilebilmektedir.<sup>14</sup> Koruyucu iyelerden "Umay" çocukların ve loğusa kadınların koruyucusudur. Umay çocuk doğduktan sonra çıkan plasantadır. Bu nedenle doğum sonrası hiç ayak basılmayan bir yer bulunarak gömülür. Doğum sonrası yemek verilmesi Umay'ı memnun etmek içindir. Avarlarda Umay bir kuş şeklinde tasvir edilmektedir. Bu nedenle başa kuş konması ya da kuş pislemesi uğur sayılmaktadır. Kötü iyelerden "Erlik" yer altıyla ilişkilidir, kara iye olarak adlandırılır. Bunun karşısı ak iyedir. Siyah ve beyaz yün iplikten örülmüş kordonun

insanlar, hayvanlar ve halı gibi kıymetli eşyayı kötülüklerden koruduğuna inanılmaktadır. Umay iyesinin zıddı olan “alkarısı ya da alkarası” iyesi sarı ve kara albastı şeklinde ortaya çıkan lohusaları ve yenidoğan çocukları albasması şeklinde etkilemektedir.<sup>15</sup> Yatırlar ve çevresindeki her şey sahipli bilinmekte ve buradan şifa niyetine alınanlardan başka hiçbir şey eve getirilmemektedir. Yer iyelerinden “Taş” iyesinden ise ağrının kesilmesinde, öksürüklü çocuk tedavisinde, sarılıkta, kanamayı durdurmada yarar umulmaktadır.

Hastalıkların büyü yoluyla tedavisinden başka tedavide ampirik olarak kullanılan bitkiler bulunmaktadır.

### **Sağlık inançlarının günlük yaşama etkileri**

Çeşitli inanışların ya da uygulamaların bireysel açıdan faydası kaygının giderilmesi, ölüm korkusunun azaltılması, adaletsizliklere tahammülü artırma, ayinsel karakterdeki eylemlerin sosyalliği artırması ile dayanışma ve gruba aidiyet duygusunu beslemesi gibi farklı gerekçeleri olabileceği düşünülmektedir.

İnsanların zihni emosyonel olarak korku verici sahneleri diğer görüntülere kıyasla çok daha hızla algılayacak ve daha uzun süre muhafaza edecek biçimde şekillenmiştir.<sup>16</sup> Bu da bulaşıcı hastalıklar, kitle imha silahları, radyasyon gibi dramatik etkileri olabilecek olaylara karşı insanların daha kısa sürede daha kapsamlı önlemler alırken, daha düşük düzeyde ama sürekli tehdit içeren olaylara karşı çok az ya da hiç önlem almamalarını açıklayabilir. Aterosklerotik süreç, sigara içiminin artarak biriken etkisi gibi yavaş ilerleyen tehditler kuş gribi gibi dramatik etkisi olan ancak toplumun nispeten kısıtlı bir bölümünü etkileyen tehditlere göre çok daha az dikkate alınabilmektedir.

### **Sonuç**

Özetlemek gerekirse insanlığın var oluşundan buyana sağlık her dönem boyunca ve her kültürde en önemli şey olarak görülmüş ve bir takım inanışların etkisi altında insanlar tarafından değişik uygulamalara maruz kalmıştır.

Tıp ilerlemesine rağmen hala eskiden gelen inançlar doğrultusunda bitkilerden ilaç yapmak, yatırları ziyaret etmek, muska yazmak/yazdırmak veya bir ocaklıya görünmek şeklinde uygulanan tedaviler günümüzde de devam etmektedir ve devam edecek gibi görünmektedir.

Tarih dönemleri boyunca medeniyetler, Şamanizm, Budizm, Musevilik gibi din ve inanışlardan etkilenecek bugüne kadar gelmiştir. Çoğu zaman zararsız olan bu inanışlar kaygının giderilmesi, ölüm korkusunun azaltılması, adaletsizliklere tahammülü artırma, ayinsel karakterdeki eylemlerin sosyalliği artırması ile dayanışma ve bir gruba ait olma duygusunu beslemesi gibi farklı gerekçelerle kişiye fayda bile sağlayabilir.

### **Referanslar:**

1. Kottak CP. Antropology-İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış. Ankara: Ütopya yayınları; 2002: 466-474.
2. Cemil Sena. Tanrı Anlayışı. İstanbul: 1. Baskı, Remzi Kitabevi; 1978: 39-63.
3. Gökyay OŞ. Dede Korkut Hikayeleri, Kültür Bakanlığı Yayınları 252, Halk Kitapları:1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976; 1-47.
4. Fiske J. Mitler ve mitleri yapanlar: Eski masal ve batıl inançların karşılaştırmalı mitoloji

- tarafından incelenmesi (Çev: Duran Ş). İlyaz İzmir Yayınevi Matbaası Yayın No: 12, İzmir 2006; 34.
5. Campbell J. Doğu mitolojisi (Çev: Emiroğlu K) 3. Baskı, İmge Kitabevi Ankara, 2003: 11-21.
  6. Campbell J. Batı mitolojisi (Çev: Emiroğlu K) 3. Baskı, İmge Kitabevi Ankara, 2003: 9-13.
  7. Uzel İ. Anadolu Tıp Tarihi'ne Giriş. Ege Yayınları, İstanbul 2008:3-20.
  8. Barlas U. Safranbolu Tıp Tarihi Araştırmaları. Senfoni Matbaası, İstanbul, 2004: 55-63.
  9. Mazıcıoğlu MM, Üstünbaş. HB. Gaziantep'te Amerikan Board Tarafından Yürütölen Birinci Basamak Sağlık Hizmetlerinin Aile Hekimliği Açısından Değerlendirilmesi. TJFMPC, 2010; 2: 8-11.
  10. Gündüz A. Mezopotamya ve eski Mısır; bilim, teknoloji, toplumsal yapı ve kültür. Búke Yayınları, İstanbul 2002: 300-311.
  11. Kramer SN. Tarih Sümer'de başlar (Çev: Koyukan H) Kabalcı yayınevi Antropoloji/Arkeoloji/Mitoloji dizisi no: 8 İstanbul 1998: 86-90.
  12. Radloff W. Türklük ve Şamanlık. Örgün Yayınevi Kültür dizisi Türk Tarihi 3, İstanbul 2008: 15-105.
  13. Roux JP. Türklerin ve Moğolların eski dini. Kabalcı yayınevi (Çev: Kazancıgil A) 1. Baskı, İstanbul, 2002: 82-90.
  14. Kalafat Y. Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yayınları, Ankara, 1999: 13-65.
  15. Eyuboğlu İZ. Anadolu İnançları. Derin Yayınları, İstanbul, 2007: 109-111.
  16. Christianson SA. Loftus EF. Remembering Emotional Events: The Fate of Detailed Information, Cognition and Emotion, 1991; 5(2): 81-108.

## Özet

İnsanlığın oluşumundan bu yana, tüm kültürlerde fiziksel ya da ruhsal (doğaüstü) olmak üzere iki gerçeklik olduğuna inanılmaktadır. Doğaüstü; gizemlidir, deneyim dışıdır, doğrulanamaz, tanımlanması zordur. Bu yüzden olayların doğaüstü gerçekliğe bağlanarak yönetilmeye çalışılması insanoğluna daha cazip gelmiştir. Bu doğaüstü gerçeklik mevcut hastalıkların tedavisinde bitkilerden ilaç yapmak, yatırları ziyaret etmek, muska yazmak/yazdırmak veya bir ocaklıya görünmek şeklinde çeşitli inanışlar ya da uygulamalar olarak tezahür edebilir.

Bilimsel metodun henüz oluşmadığı ve bilimsel bir bilgi birikiminin henüz gelişmediğı dönemlerde doğa olaylarının açıklanmasında mitler devreye girmektedir. Öyle ki her coğrafi bölgenin kendine özgü mitlerinde rastlanılan kahramanlar başka adlarla ama benzer olay örüntüleri içerisinde başka zaman ve mekanlarda da ortaya çıkmışlardır. Gelişen tıbbi bilgiye rağmen bu tür inanış ve uygulamalar, karşılaşılan hastalıkların kontrolünde ya tek başına ya da tıbbi tedavilere ek olarak günümüzde de kullanılmaya devam etmektedir ve devam edecek gibi görünmektedir.

Bu inanış ya da uygulamaların bireysel açıdan faydası kaygının giderilmesi, ölüm korkusunun azaltılması, inanç gücü ile adaletsizliklere tahammülü artırma, ayinsel ritüellerin sosyalliği artırması ile dayanışma duygusunu beslemesi şeklinde olabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Doğaüstü; mistik; mitler; sağlık inançları.

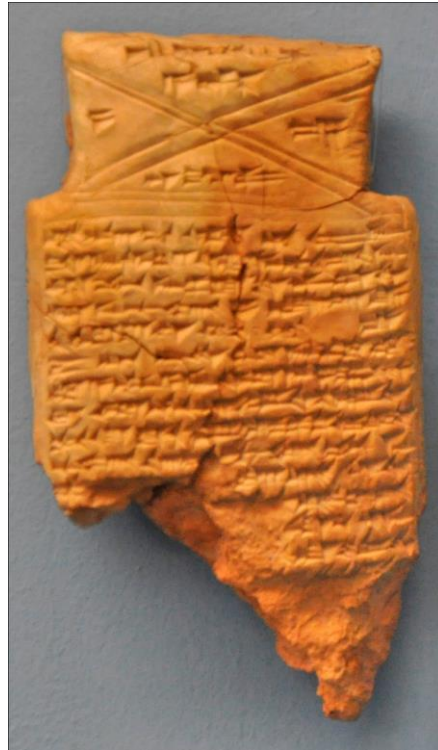
## Summary

It is believed that there are two truths which are physical and spiritual (supernatural). Supernatural is mysterious, nonexperimental, improvable and difficult to define. Because of these managing events by linking to supernatural truth has always been attractive to human being. This supernatural truth can appear as producing drug from plants, visiting graveyards of saints, preparing/to make same one prepare amulet or somebody who is believed to have spiritual power to treat diseases.

In periods when scientific method and information has not been developed in explanation of natural events myths has been used. Such that heroes encountered in myths specific for a certain geographical region has been appear in different times and locations. This type of believes and interventions to control the encountered diseases are still been used and continue to be used.

The individual benefits of these believes and interventions may be relieving anxiety, decreasing the fear of death against the injustice to endure by the power of belief, feeding the feeling of solidarity by increasing socialization by liturgical rituals.

**Key words:** Health believes, myths, mystic, supernatural.



**Resim 1:** Asur'da 12 yy. a ait bir muska örneği





**Resim 2:** Antakya Habib Neccar Camii Yahya ve Yunus Hazretleri (Yuhanna ve Pavlos) Türbesi

## BAZI HASTALIKLARA YATKINLIK VE CİNSİYET FARKLILIKLARININ ROLÜ

Asuman Gölgeli,  
Munira Salim,  
Su Sandar.

### GİRİŞ

Otoimmün hastalıklar, kardiyovasküler, nörodejeneratif, metabolik hastalıklara kadar pekçok hastalık grubunda hastalığın prevalansı, semptomları, başlama yaşı, prognozu ve tedaviye verdiği cevap konusunda kadın ve erkek hastalar karşılaştırıldığında cinsiyet farklılıkları görülmektedir.

Hastalığın gidişindeki cinsiyet farklılıklarının belirlenmesi, bozukluğun patofizyolojisinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir ve tedavi konusunda da önemli ipuçları sağlayabilir. Tip 1 diyabet hikayesi olan erkek hastalarda böbrek hastalıkları prevalansının daha fazla olduğu gösterilmiştir. Kardiyovasküler hastalıkta ve kardiyak fizyolojide cinsiyet farklılıkları rapor edilmiştir. Kardiyak hastalıkların insidansı kadınlarda daha yüksek, hastalığın seyri ise erkeklerde daha kötüdür. Pulmoner arter hipertansiyonun insidansında cinsiyet farklılığı vardır. Sinir sistemi hastalıklarına yatkınlıkta çok sayıda cinsiyet farklılığı örneği vardır. Parkinson hastalığı erkeklerde daha erken yaşta ortaya çıkar ve prevalansı daha fazladır. Geniş kapsamlı bir çalışmada erkeklerde yüksek dansiteli lipoprotein kolesterol seviyesi daha düşük, serum trigliserit seviyesi daha yüksek bulunmuştur.

Cinsiyete dayalı bakış açısı, yalnız fenomenolojik ve gidiş özelliklerinden değil; kadının yaşam boyu üreme sürecinde yer alan menarj, puberte, adet döngüsü, gebelik, doğum sonrası, emzirme ve menopoz gibi evrelerin bir çok hastalığın gidişi ve tedavisi üzerine önemli etkileri olabileceğinden de büyük bir önem taşımaktadır.

Bu çalışma son yıllarda önem kazanan cinsiyet farklılığının bazı hastalıklarda ele alınarak literatür ışığında yapılan çalışma sonuçlarını aktarmaktadır. Çalışmanın amacı, özellikle ilaç geliştirme ve tedavi stratejileri oluşturmada cinsiyet farklılıklarının göz önüne alınması gerektiğine araştırmacıların dikkatini çekmektir.

### OTOÜMMİN HASTALIKLAR

Organizmanın kendi doku antijenlerine karşı immün cevap oluşturmasına otoimmünite, otoimmünizasyonun rol oynadığı hastalıklara da otoimmün hastalıklar denilmektedir. Otoimmün hastalıklar tıpta hala soru işaretleri olan bir konudur. Bir çok otoimmün hastalığın erkeklere oranla kadınlarda daha çok görüldüğü bilinmekte ancak nedeni henüz kesinleştirilememektedir (Gleicher N & Barad DH, 2007). Kadınların bağışıklık sistemi daha aktif ve savaşçı ama bu özelliklerinin de bir bedeli var ve bunu ağır ödüyorlar. Zira, multipl skleroz (Harbo HF ve ark., 2013) veya romatoid artrit (Bafkan BM. ve ark., 2010) başta olmak üzere, bağışıklık sistemiyle ilgili hastalıkların (ki bu hastalıklarda, savunma mekanizması gereğinden fazla çalışmaya ve vücudun kendi organlarına karşı da savunma yapmaya başlıyor) %75'i kadınları daha fazla etkiliyor. Guillain-Barre sendromu erkeklerde daha fazla

görülmektedir (Sharma G, ve ark., 2013). Crohn's hastalığının kadınlarda görülme oranı erkeklerde görülme oranının iki kadardır (Betteridge JD. Ve ark., 2013). Otoimmün hastalıklardan olan Celiac hastalığında kadınlarda görülme oranı erkeklerin 3.33 katıdır, bu hastalığın prevalansında da cinsiyet farklılığı görülmektedir (Ciacci C. Ve ark., 1995). Romatoid artrit; kadın/erkek oranı 3/1dir. Toplumda prevalansı %1-3tür. Kadınlarda 3 kat fazla görülmesi ve sıklıkla menarştan sonra menopozdan önce görülmesi, hamilelik esnasında artması bize hormonal faktörlerin önemli olduğunu göstermektedir. Sistemik Lupus Eritematöz, birçok organı tutan sistemik bir hastalıktır. Tipik olarak 20-40 yaş arası genç bayanları tutar, yüzde butterfly tarzında döküntü ve artralji ile karakterizedir. Hastaların %90 ı kadındır. Hastanelere başvuran her 5 hastadan birinde immün yetersizliği tespit edildiğini bildirmektedir. Skleroderma: deride, eklemlerdeki oluşumlarda ve özellikle özefagus, bağırsak kanalı, tiroid, akciğer, kalp, böbrek olmak üzere iç organlarda yaygın fibrozis, dejeneratif değişiklikler ve damar anomalyeleriyle karakterize bir hastalıktır. Kadın/erkek oranı 4/1 dir. Primer miksödem: Genellikle hashimato tiroidinden sonra meydana gelmektedir. Erişkinlerdeki spontan hipotiroidizmin en sık nedenidir. Bezde kronik inflamasyon vardır. Kadın - erkek oranı 5/1 dir. Hastaların %70 i 50 yaşın üstündedir.

Lösemide cinsiyet farklılığı ve olası nedenleri bir sunuyla detaylı olarak aktarılmıştır (Dorak TM). Kadınlarda immün cevaplar daha kuvvetlidir. Otoimmün hastalıklarda cinsiyet farklılığının nedeni bu olabilir. Cinsiyet hormonları daha perinatal dönemden itibaren immün sistemin programlanmasında rol almaktadır Doğumdan önce DHEA ile karşılaşmış erkek sıçanlarda T-lenfosit işlevlerinin yetersizliği bildirilmiştir İmmün cevaptaki cinsiyet farkının temelinde seks kromozomlarının yatabileceği öne sürülmüşse de bu konuda herhangi bir kanıt gösterilmemiştir. X kromozomunda bulunan immün genlerin mutasyonları halinde neden oldukları hastalıklar: CD40 ligand (hiperIgM sendromu), interlökin reseptör ortak gamma zinciri, (ağır kombine immün yetmezlik), Wiskott-Aldrich sendromu, Bruton hastalığı, Properdin yetmezliği. X kromozomundaki bütün genler inaktive olmaktadır. Bu gibi genlerin (örneğin *EIF2G*, *SEDL*, *CRSP2*) kadınlarda iki misli miktarda ürün vereceği ve bunun cinsiyet farkı gösteren hastalıkların patogenezinde rol oynayabileceği de öne sürülmüştür. Seks kromozomları epigenetik mekanizmalarla da cinsiyet farklılıklarına yol açabilir, (imprinted-X liability threshold model):

X kromozomunda paternal imprinting gösteren bir koruyucu gen bulunması halinde bundan sadece kız çocuklar yararlanacaktır. Erkeklerde daha sık görülen autism hastalığı için böyle bir mekanizmanın mümkün olabileceği öne sürülmüştür. mtDNA yalnızca kadınlar tarafından iletildiğinden, erkeklerde hastalığa yol açacak mtDNA mutasyonları negatif seçime maruz kalmayacaktır (örnek: Leber kalıtsal optik nöropati). Erkeklerde daha fazla rastlanan hastalıklarda mtDNA mutasyonlarının rol oynayabileceği teorik bir düşünce olarak öne sürülmüştür. Sıçanlarda, farelerde ve hatta Drozofila'da xenobiotik enzimlerin aktivitesi cinsiyetler arasında değişiklik göstermektedir. Akciğer kanserinde, karsinogen metabolizmasında rol alan CYP1A1 ve GSTM1 enzimlerinin genlerindeki polimorfizmler hastalık ile ilişkilerinde cinsiyete göre değişiklik göstermektedir. Tütündeki karsinogenlerle

oluşan DNA hasarını onarım kapasitesi benzer şekilde cinsiyete göre değişiklik göstermekte olup kadınlarda daha düşüktür. Bu bulgular kadınların eşdeğer tütün kullanımı ile oluşan akciğer kanserine daha duyarlı oluşunu açıklayabilir. Çocukluk çağı lösemilerindeki farmakogenetik çalışmalar cinsiyete özgü sonuçlar vermiştir. Oksidatif hasar hayvan deneylerinde olduğu gibi insanlarda da erkeklerde daha ağır sonuçlar doğurmaktadır. Bu bulgu erkeklerde daha fazla kanser olgularına rastlanmasının bir nedeni olabileceği gibi, daha özgün olarak, hemokromatozis geni *HFE*'nin *C282Y* mutasyonu ile çocukluk çağı ALL ilişkisinin yalnızca erkeklerde görülmesinin bir nedeni de olabilir.

X kromozomunda immün sistemle ilgili genlerin iyi bilinen hastalık ve sendromlara yol açan mutasyonlarının dışında, hafif işlevsel etkili mutasyonları erkeklerin daha fazla kanser ve enfeksiyonlara yakalanmasının bir nedeni olabilir. Erkekler kendilerinde tek olan X-kromozomu nedeniyle X-linked genetik yükün etkisine daha çok maruz kalmaktadır. Bu konu bugüne kadar hiçbir çalışmada ele alınmamıştır. Gebeliğin başlangıcında 160:100 olan erkek-kız oranı, doğuma kadar 106:100'e düşmektedir, (54/160 erkek kayıp). Kendiliğinden olan düşüklerde erkek-kız oranı oldukça yüksek. Diabetik annelerdeki ölü doğum erkek çocuklarda daha fazladır. Erkeklerle karşı doğum öncesi başlayan seçim HLA çalışmalarında da gösterilmiştir. Tekrarlayan düşükler sonrası doğan çocuklarda lösemi riski artmıştır. Her iki hastalık da HLA homozigotluğu ile ilişki göstermektedir. Embriyonik ve fetal dönemde kendilerine karşı seçimden kurtulan erkek bebekler doğumdan sonra aynı genlerin etkisi ile lösemiye daha fazla yakalanıyor olabilirler.

Sonuçta erkekler otoimmün hastalıklara, lösemiye yakalanmada eşige daha yakın yaşamaktadır. (<http://dorakmt.tripod.com/epi/gender.html>, <http://dorakmt.tripod.com/epi/gender-tr.html>).

## DEMANS

Demans beyinde hasardan kaynaklanan ve ilerleyen bir bozukluk olup kişide yaşından beklenen beyin performansını gösterememesidir. Halk arasında 'bunama' olarak bilinir. Özellikle etkilenen bölgeler hafıza, dikkat, dil ve problem çözme alanlarıdır. Durumun ileri aşamalarında kişi zaman oryantasyonunu kaybeder (hangi gün, hangi ay, hatta hangi yıl olduğunu bilemez); yer oryantasyonunu kaybeder (nerede olduğunu bilemez) ve kişi oryantasyonunu kaybeder (çevresindekilerin kim olduğunu bilemez).

Gonadal hormonların strese verilen yanıt üzerine önemli etkileri olması stres kaynaklı hastalıklarda cinsiyet farklılıkları ortaya çıkmasına neden olabilir (Handa ve ark., 1994; Viau V ve ark., 2001).

Nöropsikiyatrik bozukluklara bağlı engelliliğin çoğunluğu depresif bozukluklara bağlıdır. Bu oran kadınlarda %41. 9 iken erkeklerde %29. 3'dür. Yaşlılarda görülen depresyonun, organik beyin sendromunun ve demansın çoğu kadınlarda görülmektedir.

Alzheimer Hastalığının (AH'nin) de dahil olduğu ve en büyük bölümü oluşturan birincil demanslar, demansa neden olan MSS (merkezi sinir sistemi)nin nörodejeneratif hastalıklarını içerir.

## **PARKİNSON HASTALIĞI**

Parkinson hastalığının başta ölüm oranları ve yaygınlığını inceleyen çalışmalarda kadınlara göre erkeklerde daha sık meydana geldiği görülmektedir. Parkinson hastalığı riski, yaş, cinsiyet ve etnisite açısından araştırılmıştır (Van Den Eeden ve ark., 2003).

Erkekler ve kadınlar arasında Parkinson hastalığı insidansı bakıldığında hastalığının erkeklerde kadınlara göre 1.5 kat fazla ortaya çıktığı görülmektedir. Buna sebep olarak erkeklerde bağımlılık yapan zehirli maddelerin daha yoğun kullanımı, kafa travmasının kadınlara göre daha sık görülmesi, östrojen tarafından nöroproteksiyon (nöron koruyucu etki), mitokondriyal disfonksiyon ve X e bağlı genetik risk faktörleri gösterilmektedir.

## **ALZHEİMER HASTALIĞI**

Birçok çalışmada kadınlarda AH'nin daha sık görüldüğü (2:1) rapor edilse de karsıt yayınlarda mevcuttur. Hatta AH'nin kadınlarda daha sık görülmesinin, kadınların daha uzun yaşamasına bağlı olduğu ileri sürülmüştür Yine hastalığın kadınlarda daha sık görülmesinin göreceli olarak kadınlarda eğitim seviyesinin daha düşük olmasına da bağlayan yayınlarda da vardır. Vasküler hastalıklar erkeklerde daha sık görüldüğünden, vasküler demans erkeklerde daha sıktır (Brookmeyer R ve ark, 1998).

Japonya'da erkeklerde vasküler risk faktörleri daha sık görüldüğünden, vasküler demans riski Japon erkeklerinde daha sıktır. Ülkeler arasında cinsiyet açısından değerlendirildiğinde sonuçlar benzerdir.

AH siyah kadınlarda daha sık görülmektedir. Şanghai çalışmasında kadın cinsiyet bağımsız risk faktörü iken, Framingham çalışmasında insidanslara arasında her iki cinsiyet arasında fark yok, prevalans kadınlarda daha fazla olarak saptanmıştır. Kadınlarda daha uzun yasadıkları için prevalans yerine insidans rakamlarının daha geçerli olması beklenmektedir.

Kadınlarda yıllık demans insidansı erkeklerden daha fazla olarak birçok çalışmada saptanmıştır. Ancak yaş ve eğitim lojistik regresyon metoduyla elimine edildiğinde dahi birçok çalışmada kadınlarda demans daha fazla olarak gösterilmiştir. Östrojen eksikliği, menopoz yaşı üzerinde de durulmuş ancak açıklanamamıştır

## **DEPRESYON**

Kişinin sosyal işlevlerini ve günlük yaşama dair etkinliklerini rahatsız edecek, bozacak dereceye ulaşmış üzüntü, melankoli veya keder durumudur. Kişinin ilişki ve etkinliklerini etkilemeyen, üzgün olma durumu ve kişinin moralinin bozukluğu çoğu zaman depresyon olarak anılır. Fakat klinik depressyon tıbbi bir teşhistir ve günlük kullanımdaki *depresif olma* durumundan çok daha farklıdır. Depresyonda cinsiyet oranı, puberte başlangıcıyla belirgin bir biçimde kızlarda erkeklere göre 2:1'e çıkar (Angold A & Worthman CW, 1993).

Kadınlarda depresyonun erkeklere göre iki kat fazla olması erkeklerin belirtilerini, alkol kullanımı, değişik eyleme vurum davranışları şeklinde ifade etmesi, kadınların bu olanakları kullanamamaları, aynı stres etkeni karşısında daha yoğun belirtiler göstermesi biçiminde açıklanmaktadır. Ayrıca kadınlarda gebelik, doğum, premenstrüel dönem gibi biyolojik ve psikolojik olarak depresyona yatkınlık yaratan ek özellikler vardır. Cinsel ve fiziksel istismar da kadınları daha çok etkilemektedir.

Kadın ve erkeklerde depresyon sıklığı ile ilgili olarak şu sıralama yapılabilir (en azdan en sık doğru): evli erkek, evli kadın, bekar veya dul kadın, bekar, dul, boşanmış erkek, ayrı yaşayan ve boşanmış erkek.

### **ANKSİYETE BOZUKLUĞU**

Anksiyete bozukluğu ya da diğer adıyla kaygı bozukluğu kişinin işlevselliğini olumsuz yönde etkileyen çeşitli korku, kaygı veya anksiyete bozukluklarına verilen genel kapsamlı bir addır. Bu tür bozuklukların toplumun % 18'ini etkilediğine inanılmaktadır.

Yapılan çalışmalara göre erkekler, anksiyetenin kadınlardan daha farklı etkilerini deneyimlemektedir. Anksiyetenin toplumda görülme oranı ve semptomlarının şiddeti kadınlarda erkeklere göre daha fazladır (McLean CP ve ark., 2011). Erkekler, gerginlik, alınganlık ve kötü bir şey olacağı hissi gibi anksiyetenin daha psikolojik semptomlarını göstermektedir. Buna karşın, kadınlarda anksiyete kendini göğüs ağrısı, çarpıntı, nefes darlığı ve mide bulantısı gibi daha fiziksel semptomlarla göstermektedir.

Buna ek olarak anksiyetenin bu tür fiziksel semptomlarının görüldüğü kadınlarda kalp hastalıklarının gelişme riski daha fazla olduğu gözlenmiştir.

Kadın hastalarda depresif epizodların atipik özellikler gösterme sıklığı daha fazladır. Bir başka araştırmanın sonuçları göz önüne alındığında ise, anksiyete bozukluğu hastalarında cinsiyet ile ilişkili sosyodemografik ve klinik özellikler açısından farklılıklardan öte benzerliklerin ön planda olabileceği görülmektedir.

### **ŞİZOFRENİ**

Şizofreni etiyojisinde psikosozal nedenlerin derlendiği çalışmada şizofreni ile sosyoeekonomik durum, psikosozal stres etkenler, göç, etnisite, kültürel yapı, cinsiyet, aile yapısının ilişkisi literatür verileri ile tartışılmıştır (Sevinçok L, 2000). Şizofrenik kadın ve erkekler benzer semptomlar gösterir. Ancak semptomların görülme yaşı, hastalık öncesi kişilik yapısı, şizofreni alt tipi, psikosozal işlevler ve tedaviye verilen yanıt gibi unsurlarda cinsiyet farkı bulunmaktadır (Tamminga 1997). Şizofreninin başlangıç yaşı erkek hastalarda kadınlara göre daha erkendir. Erkeklerde şizofreninin daha erken yaşlarda başlaması bu hastalığın etiyojisindeki cinsiyet farklılığını düşündürür. Şizofreni ile birlikte bağımlılık yapan maddelerin (uyuşturucu, alkol, nikotin) kullanımı oranları erkeklerde kadınlardan daha çoktur (Timms 1998).

Şizofrenik paranoid ve dezorganize alttipler kadınlarda daha çok görülmektedir (Hâfner ve ark. 1998). Kadın hastalarda cinsel içerikli sanrılara daha sık raslanmakla birlikte, pozitif belirtilerin sıklığında önemli bir cinsiyet farkı yoktur. erkek ve kadın hastalarda pozitif belirtilerin ilk olarak görüldüğü yaş farklıdır. Erke hastalarda işitsel varsanılar ve birinci sıra şizofrenik belirtilerin sıklığı yaşla birlikte artmaktadır. Kadınlarda böyle bir ilişki bulunmamıştır. Kadın şizofrenikler daha fazla ajitasyon gösterir, uygunsuz davranışlarda daha fazla bulunurlar. Konuşma aşırı derecede artmış ve fikir uçuşmaları daha fazla ortaya çıkmaktadır. Erkek hastalar daha hipoaktif olup, daha fazla iletişim bozukluğu gösterirler.

Şizofrenide cinsiyet farklılıkları görülen bir başka unsurda işlevselliktir. Erkek hastalarda işlevsellik kadın hastalardan daha hızlı yıkıma uğramaktadır (Larsen ve ark. 1996).

Erkeklerdeki şizofreninin erken başlangıç formlarında özellikle dominant hemisferi tutan yapısal serebral patolojinin varlığı, ailesel yatkınlık söz konusudur. Kadın şizofreniklerde geç başlangıç formları açık belirtiler, duygulanım özellikleri, ailesel psikoz daha fazla olmakla birlikte ve belli bir serebral tutulum çoğu zaman olmadan daha iyi sonuçlarla ortaya çıkmaktadır. Erkek ve kadın beyninin farklı hemisfer düzeninde olmasının bu ayırıcı özelliklere neden olduğu ileri sürülmektedir (Flor-Henry 1990).

### **BİPOLAR HASTALIK**

Bipolar hastalıkta (iki uçlu mizaç bozukluğunda) cinsiyet farklılıkları ve tedaviye yansımaları detaylı olarak literatür eşliğinde derlenmiştir (Karamustafalıoğlu N ve ark., 2004).

Maninin yaşam boyu prevalansının kadınlarda %1.7 ve erkeklerde %1.8 olduğu epidemiyolojik bir çalışmada gösterilmiştir (Kessler RC ve ark., 1994). Hipomani ve depresyon epizotları ile karakterize bipolar II bozukluğunun ise kadınlarda daha sık görüldüğünü bildirmiştir (Dunner 1998).

Bipolar bozukluğun yaşam boyu prevalansı kadın ve erkek arasında farklılık göstermemekle birlikte, hastalığın fenomonoloji ve gidişinde çeşitli cinsiyet farklılıkları bulunmaktadır. Bipolar kadınlarda hızlı döngü erkeklerle göre daha sıktır. Kadınlarda depresyon atakları erkeklerde ise manik atak daha sık görülür. Kadınlarda öforikten çok disforik maninin ve mikst durumların görülmesi daha olasıdır.

### **DİYABET**

Diyabetli olguların %90 kadarında insülin bağımsız (tip 2) diyabetes mellitus (NIDDM) bulunur. Bu gibi olgular genelde şişmandırlar. Plazma insülin düzeyleri artmıştır ve bastırıcı düzenlenmiş insülin almaçlarına sahiptirler. Geri kalan %10 olguda, insüline bağımlı (tip1) diyabetes mellitus (IDDM) bulunur. Tip 1 diyabet genetik yatkınlık ve çevresel etmenlerin zemininde gelişen multifaktoriyel bir hastalıktır. Tip 1 diyabetin etiolojisi bilinmemekle birlikte, genetik olarak duyarlı kişilerde çevresel faktörlerin pankreatik beta hücresinin yıkımına yol açan bir immün yanıtı tetikleyebileceği düşünülmüştür. Dünyada 250 milyondan fazla diyabetli insan olduğu, mücadele edilmezse bir nesil sonra bu sayının 380 milyona kadar yükselebileceği bildirilmektedir. Çocukluk çağına sık görülen kronik hastalıklarından biri olan insüline bağımlı diyabetes mellitus, uzun dönemde gelişebilecek komplikasyonları nedeniyle tehlike arz etmektedir. 14 yaş altında insidansının yılda milyonda 1'den milyonda 368'e yükseldiği bildirilmektedir. Yapılan bazı çalışmalarda tip 1 diyabet insidansının erkek çocuklarda daha fazla olduğunun bildirilmesine rağmen, bazı yaş aralıklarında cinsiyetler arası farklılığın olmadığına dair çalışmalarda bulunmaktadır (Gale EA & Gillespie KM, 2001). 18 yaş altındaki tip 1 diyabetli 477 olguda araştırma yapılmıştır. Bunların 261'i erkek çocuğu ve 216'sı kız çocuğu olduğu saptanmıştır. Bu sonuçtan erkek çocuklarının diyabete daha yatkın oldukları söylenebilir. Erişkinlerde yapılan çalışmalarda, cinsiyete dayalı diyabet sıklığına bakıldığında ise, diyabet hastalığının kadınları daha çok ortaya çıkıdığı görülmektedir.

### **TARTIŞMA**

Erkekler kadınlardan daha fazla iş hayatında olması, sosyal strese maruz kalması, daha fazla sigara alkol tüketmesi, daha düzensiz beslenme alışkanlıkları bir

çok hastalığa yakalanmakta yatkınlık oluşturmaktadır. Cinsiyet hormonları bazı hastalıklarda kadınları korurken bazı hastalıklar için de erkekler koruma altına alınmıştır. Kadın ve erkek arasındaki hastalıklara yakalanma ve seyrinde gözlenen farklılıklardan başlıca cinsiyet hormonları sorumlu tutulmakla beraber davranış biçimleri, alışkanlıklar, sosyal statü, yaşam stillerinde etkili olabileceği düşünülmektedir.

Cinsiyet farklılıklarına ait veriler yetersiz olmakla birlikte; cinsiyetin, birçok hastalığın gidişi ve tedavisinde önemli rolü olabileceği şeklinde fikir birliği oluşmaktadır. Literatürde yer alan çalışmalar çoğunlukla retrospektif özellikte ve örneklem seçiminde yöntemsel zayıflıklar içerdiğinden, bu konuda prospektif nitelikte sistematik çalışmalara gereksinim vardır.

## KAYNAKLAR

1. Gleicher N, Barad DH. Gender as risk factor for autoimmune diseases. Journal of Autoimmunity. 2007;28:1-5
2. Harbo HF, Gold R, Tintore M. Sex and gender issues in multiple sclerosis. Therapeutic Advances in Neurological Disorders. 2013; 6(4) 237 –248
3. Bafllkan BM, Doğan YP, Eser F, Barça N, Özoran K, Bodur H. Romotoid Artritli Hastalarda Cinsiyet ile Hastalık Aktivite Kriterleri, Fonksiyonel ve Psikolojik Durum Arasındaki İlişki. FTR Bil Der 2010;13:15-20
4. Sharma G, Sood S, Sharma S. Seasonal, Age & Gender Variation of Guillain Barre Syndrome in a Tertiary Referral Center in India. Neuroscience & Medicine, 2013; 4: 23-28
5. Betteridge JD, Armbruster SP, Maydonovitch C, Veerappan GR. Inflammatory bowel disease prevalence by age, gender, race, and geographic location in the U. S. military health care population. Inflamm Bowel Dis. 2013 Jun;19(7):1421-7. doi: 10.1097/MIB.0b013e318281334d.
6. Ciacci C, Cirillo M, Sollazzo R, Savino G, Sabbatini F, Mazzacca G. Gender and clinical presentation in adult celiac disease. Scand J Gastroenterol. 1995 Nov;30(11):1077-81
7. Dorak TM. Lösemide cinsiyet farklılığı. XXXI. Ulusal Hematoloji Kongresi. VIII. Mezuniyet Sonrası Eğitim Kursu. 2004; 58-62.
8. <http://dorakmt.tripod.com/epi/gender.html>, <http://dorakmt.tripod.com/epi/gender-tr.html>
9. Handa RJ, Burgess LH, Kerr JE, O'Keefe JA. Gonadal steroid hormone receptors and sex differences in the hypothalamo-pituitary-adrenal axis. Horm Behav. 1994;28:464-476
10. Viau V, Soriano L, Dallman MF. Androgens alter corticotropin releasing hormone and arginine vasopressin mRNA within forebrain sites known to regulate activity in the hypothalamic-pituitary-adrenal axis. J Neuroendocrinol. 2001;13:442-452
11. Van Den Eeden SK, Tanner CM, Bernstein AL, Fross RD, Leimpeter A, Bloch DA, Nelson LM. Incidence of Parkinson's Disease: Variation by Age, Gender, and Race/Ethnicity. Am J Epidemiol 2003;157:1015–1022
12. Brookmeyer R., Gray S., Kawas C.. Projections of Alzheimer's disease in the United States and the public health impact of delaying disease onset. American Journal of Public Health. 1998;88(9):1337–42. doi:10.2105/AJPH.88.9.1337. PMID 9736873.
13. Angold A, Worthman CW: Puberty onset of gender differences in rates of depression: a developmental, epidemiologic and neuroendocrine perspective. J Affect Disord 1993;



- 29:145-158.
14. McLean CP, Asnaani A, Litz BT, Hofmann SG. Gender Differences in Anxiety Disorders: Prevalence, Course of Illness, Comorbidity and Burden of Illness *J Psychiatr Res.* 2011; 45(8): 1027–1035. doi:10. 1016/j. jpsychires. 2011. 03. 006.
  15. Sevinçok L. Şizofreni etiyojisinde psikososyal nedenler. *şizofreni Dizizsi.* 2000;1:5-10
  16. Tamminga CA. Gender and schizophrenia. *J Clin Psychiatry,* 1997; 58 (Suppl 15):33- 37.
  17. Timms D. Gender, social mobility and psychiatric diagnoses. *Soc Sci Med,* 1998; 46:1235-1247.
  18. Häfner H, Hambrecht M, Löffler W ve ark. Is schiz-ophrenia a disorder of all ages? A comparison of first episodes and early course across the life-cycle. *Psychol Med.,* 1998; 28:351-365.
  19. Larsen TK, McGlashan TH, Moe LC. First-episode schizophrenia: I. Early course parameters. *Schizophr Bull,* 1996; 22:241-256.
  20. Flor-Henry P (1990) Influence of gender in schizophrenia as related to other psychopathological syndromes. *Schizophr Bull,* 16:211-227.
  21. Karamustafaloğlu N, Tomruk NB, Alpay N. İki uçlu mizaç bozukluğunda cinsiyet farklılıkları ve tedaviye yansımaları. *Anatolian Journal of Psychiatry* 2004; 5:28-36
  22. Kessler RC, McGonagle KA, Zhao S, Nelson CB, Hughes M, Eshleman S ve ark: Lifetime and 12-month prevalence of DSM-III-R psychiatric disorders in the United States. Results from the National Comorbidity Survey. *Arch Gen Psychiatry* 1994; 51:8-19.
  23. Dunner DL: Bipolar disorders in DSM-IV: impact of inclusion of rapid cycling as a course modifier. *Neuropsychopharmacology* 1998; 19:189-193
  24. Gale EA, Gillespie KM. Diabetes and gender. *Diabetologia.* 2001 Jan; 44(1): 3-15
  25. <http://www. saglik. gov. tr/HM/dosya/1-71375/h/turkiye-diyabet-onleme-ve-kontrol-programi. pdf>

## **BAZI HASTALIKLARA YATKINLIK VE CİNSİYET FARKLILIKLARININ ROLÜ**

### **Özet**

Son yıllarda elde edilen veriler, otoümmin hastalıklardan, kardiyovasküler, nörodejeratif ve metabolik hastalıklara kadar bir çok hastalıkta cinsiyet ilişkili farklılıkların öne çıktığını düşündürmektedir. Multiple skleroz, Guillain-Barre sendromu, Crohn's hastalığı, celiac hastalığı gibi otoümmin hastalıklarda hastalığın prevalansında cinsiyet farklılıkları görülmektedir. Tip 1 diabet hikayesi olan erkek hastalarda böbrek hastalıkları prevalansının daha fazla olduğu gösterilmiştir. Kardiyovasküler hastalıkta ve kardiyak fizyolojide cinsiyet farklılıkları rapor edilmiştir. Kardiyak hastalıkların insidansı kadınlarda daha yüksek, hastalığın seyri ise erkeklerde daha kötüdür. Pulmoner arter hipertansiyonun insidansında cinsiyet farklılığı vardır. Sinir sistemi hastalıklarına yatkınlıkta çok sayıda cinsiyet farklılığı örneği vardır. Parkinson hastalığı erkeklerde daha erken yaşta ortaya çıkar ve prevalansı daha fazladır. Geniş kapsamlı bir çalışmada erkeklerde yüksek dansiteli lipoprotein kolesterol seviyesi daha düşük, serum trigliserit seviyesi daha yüksek bulunmuştur. Diğer yandan kadınlarda abdominal obesite ve kronik böbrek hastalığı daha sık görülmektedir. Kadınlar gastroparaziye erkeklerden daha yatkındır. Erkekler kadınlardan daha fazla iş hayatında olması, sosyal strese maruz kalması, daha fazla sigara alkol tüketmesi, daha düzensiz

beslenme alışkanlıkları bir çok hastalığa yakalanmakta yatkınlık oluşturmaktadır. Cinsiyet hormonları bazı hastalıklarda kadınları korurken bazı hastalıklar için de erkekler koruma altına alınmıştır. Kadın ve erkek arasındaki hastalıklara yakalanma ve seyrinde gözlenen farklılıklardan başlıca cinsiyet hormonları sorumlu tutulmakla beraber davranış biçimleri, alışkanlıklar, sosyal statü, yaşam stillerinde etkili olabileceği düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** cinsiyet farklılıkları, hastalık, prevalans,

## **THE ROLE OF GENDER DIFFERENCES AND SUSCEPTIBILITY TO CERTAIN DISEASES**

### **Abstract**

The data obtained in recent years suggests that gender related differences is more prominent in many diseases from otoimmune diseases, cardiovascular, norodegenerative and as far as metabolic diseases. In otoimmune diseases such as Multiple Sclerosis, Guillain-Barre syndrome, Chronn's disease, celiac disease, gender differences in the prevalence of the disease is seen. Gender differences in cardiovascular diseases and in cardiac physiology have been reported. Whereas the incidence of cardiac diseases are higher in women, the disease course is seen to be worse in males. There is a gender difference in the incidence of pulmonary artery hypertension. There are numerous examples of gender differences in brain and behavior and in susceptibility to brain diseases. Parkinson's disease occurs at an earlier age in men, and the prevalence is higher too. In a comprehensive study, it was found that in men High-density lipoprotein cholesterol levels were lower, and serum triglyceride levels were higher. On the other hand, in women, abdominal obesity and chronic kidney disease are frequently seen. Women are more prone to gastroparesis than men. Men more than women are in career life, social stress exposure, greater alcohol and cigarette consumption, more irregular eating habits, this predisposes them to developing alot of diseases. While in some diseases sex hormones protect women, for some diseases too men have been protected. Although primarily sex hormones are held responsible for the differences in the developing and course of the diseases between men and women, behaviors, habits, social status and life-style are thought to be effective too.

**Keywords:** gender differences, disease, prevalence

**VII BÖLMƏ**

**İLƏHİYYƏT**

# KİŞİLİK, TOPLUM, SİYASET OLUŞUMUNDA DİLİN VE AHLAKİ DEĞERLERİN ROLÜ

Kasım MOMİNOV

## Giriş

Böylesine geniş konuya bu kadar kısa süre içinde tatmin edici bir cevap bulmanın kolay olmadığını takdir edersiniz. Her şeyden önce, tarihi mirasımızda yatan kültür, dil, din ve ahlaki değerlerimizin önemli bir kısmı, henüz ilmi üsüllerle tahlil ve tenkid edilmemiştir. Bunun birçok sebebi vardır. Tarihsel süreci incelediğimizde, kimi toplumlarda bu doğrudan dile yapılan müdahale, kimilerinde ise düşünce biçimine, diğer bir ifadeyle inancı ve ahlaki değerlerine yapılan çeşitli müdahalelerle kendisini göstermiştir ve göstermeye de devam etmektedir. Buna insanlığın başından geçirmiş ve halen de geçirmeye devam ettiği savaşlar örnektir. Nitekim birçok savaşların, arkasından maalesef toplumlar için sözünü ettiğimiz anlamda olumsuz etkileri olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Konuyu bu açıdan ele alırken dilin ve ahlaki değerlerin rolünü kişilik, toplum ve siyaset üzerindeki ilişkisel boyutunu da kısaca açıklamaya çalışacağız.

## Dilin önemi

Dil bir iletişim aracı olmakla birlikte, geniş anlamda dil, bir insanın, toplumun ve siyasetin var olma koşuludur da. Çünkü dil, bütün insanlar için ortak olan bir bilgi alanı oluşturur ve o alanı nesilden nesile yine dil yoluyla aktarır.

Dil ile varlık arasında sıkı ve derin bir ilişki vardır. Biz varlığa dil ile nüfuz ederiz ve var olanlar arasındaki ilişkiyi dil ile belirleriz. Çünkü dil, “varolan şeyleri adlandırarak, onların “nelik”lerinin bilinmesini sağlayarak” kendisi ile diğer varlık alanları arasındaki ilişkiyi kurmaktadır (Mengüşoğlu 246). Bir dil, varlığane derece nüfuz ediyor ve varolanlar arasındaki ilişkileri ne orandabelirliyorsa, o dil o oranda da gelişmiş demektir. Felsefe tarihinde de, dilin iletişim aracı olmanın ötesinde işlevsel gücü filozofların ilgisinden uzak kalmamıştır. Herakleitos’ta *logos*, hem her şeye hükmeden evrensel yasadır; hem de evrenin dilidir. Bu bakımdan *logos* katılma ya da *logos*tan pay alma düşüncesi üzerine kurulu Eski Yunan kültüründe dil ile varlığın birbiriyle uyumu temel sorun olarak görülmüştür. Zenon dil ve düşünce arasındaki ilgi ve bağlılığa dikkat çekerek düşüncenin nasıl söz kalıbı içinde gerçekleştiğini, dil ile düşüncenin nasıl ayrılmaz şekilde birbirlerine bağlandıklarını araştırmıştır (Birand 94). Öyle ki bu sorun, Platon ve Aristoteles’in varlığın yasaların ile düşüncenin yasaları arasındaki ilişkiye yoğunlaşmalarına neden olmuştur. Eski Yunan düşüncesinde Platon ve Aristoteles’le birlikte son biçimine kavuşan dil, düşünce ve varlık arasında uygunluk gören anlayış İslam düşüncesinde de Farabi tarafından geliştirilerek toplum felsefesine aktarılır (Yıldız 93-120). Dil, düşünce ve varlık arasındaki ilişki Modern döneme kadar klasik anlamda ele alındığını görüyoruz. Konumuz kişilik, toplum ve siyasetin oluşumunda dil ve ahlaki değerlerin rolü olduğundan dil ve dilbilim problemi üzerinde durmak istemiyorum. Fakat konunun derinliğinin anlaşılması açısından iki cümle ile değinecek olursak, İslam dünyasında dil problemiyle ciddi bir şekilde ilgilenme Basra ve Kufe okulunun çalışmalarıyla

bununla birlikte Halife Me'mun (öl. H. 215/M. 830) döneminde tercüme faaliyetlerinin hızlanmasıyla birlikte Ebu el Hayyan, Sırafî gibi düşünürlerin çabaları çok önemli olduğu da unutulmamalıdır (Altunya 18-30).

Batı dünyasında dil, düşünce ve Varlık arasındaki ilişkisinin en iyi ifadesi şüphesiz Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektuplar" adlı çalışmasında görüyoruz. Heidegger'e göre dil Varlığın evidir. "Düşünce, Varlığın insanın özülle ilişkisini tamamlar, ancak bu ilişkiyi meydana getirmez. Düşünce onu sadece, zaten kendisine Varlık tarafından verilmiş bir şey olarak Varlığa sunar." (Williams 150).

Mathesis'e göre klasik çağın bu epistemolojik çerçevesi XIX. yüzyıldan itibaren parçalanmış; Descartes'ın ya da Leibniz'in döneminde, bilginin felsefi bir düşünce halinde evrenselleştirilmesinin özel bir düşünce biçimini gerektirmeyeceği konusunda, bilgi ile felsefenin karşılıklı şeffaflıkları tam iken, Kant'tan itibaren durum değişmiştir. Batı epistemesi XVIII. yüzyılın sonunda klasik dönemi bitirip Modern dönem başlatacak olan döneme geçmiştir. Bu dönemde dil, düşünce ve varlık yerini artık emek, hayat ve dil üzere üç pozitiflik ya da deneysellik alanı almıştır. Foucault'yla birlikte, dilin temsil yetkisi sorgulanır hale gelmiştir (Urhan 135). Öyle ki Modern dönem, dilin bu temsil kapasitesinin reddetmesiyle birlikte aslında kendi öz tarihinin geleneksel temellerinde reddetmiş bulunuyordu. Esasında bizim de bu noktaları irdeleyerek bir kişiliğin oluşumunda veya bir toplum ve siyaset hayatının gidişatını etkileyecek düzeyde dönüşümlerin gerçekleştirilmesindeki en önemli faktörler olan dil ve ahlaki değerleri sorgulamaya çalışmaktır. Modern dönem getirdiği kolaylıklar yanında bir o kadar da zorlukları beraberinde getirdiği gerçektir. Çünkü Modern dönemin yarattığı kişilik olsun toplum olsun veya güddüğü siyaset olsun birçok noktada hakikatten uzak kalmıştır. Kanaatimce bu uzak kalmaya sebep modern hayata geçerken dilimizin ontolojik yapısını oluşturan ahlaki ve dini değerlerden kendimizi mahrum bırakmamız olmuştur. Bunun neticesinde karşı karşıya kaldığımız pek çok ictimai problemin çözümü zorluklara sürüklendi, böylece modernleşme dini ve ahlaki değerlerden beslenemediği gibi dini ve ahlaki değerleri yaşatmaya çalışan yaşam ise modernleşmenin getirdiği kolaylıklardan beslenme imkanını elde edememiştir. Meseleye bir de ahlaki değer açısından yaklaşırsak konuyu bütünlüğü ile kavrayabileceğiz.

### **Ahlaki Değerler**

Ahlaki değerlerin öneminden söze başlamadan önce, ahlakın kaynağı üzerine kısaca eğilmek konumuza aydınlık getirecektir. Bu bakımdan ahlakın kaynağı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunların içinde, felsefe tarihinde en bariz olan **din-dışı** ve **din** ile yapılan temellendirmelerden söz etmek mümkündür. Ahlâk kelimesinin kendisinden türetildiği Arapça "hulk" (veya huluk) kelimesiyle İngilizce'de ahlâk karşılığında kullanılan "moral" kelimesinin türetildiği Latince "moralis" kelimelerinin anlamları birbirine yakınlık gösterir. Gerek Arapça hulk, gerekse Latince moralis kelimesinin her ikisi de "huy, karakter, hâl ve hareket tarzı" gibi mânâlara gelir (Kılıç, Ahlak 68-79).

Felsefe tarihinde ahlakın tarihsel seyrine kısaca göz attığımızda da bu iki grup temellendirmenin esaslı olduğu görülür. Antik Yunanda mutluluk ahlakı, Ortaçağda teolojik ahlak, Aydınlanma ve Modern dönemde akli merkeze alan, doğalcı,

özgürlükçü veya Kantçı anlamda ifade edecek olursak ödev ahlakı şeklinde izah edebiliriz. Ahlak toplumdan topluma az çok farklılıklar gösterse de idealde evrenseldir. Ahlak konusu oldukça geniş olduğunda tüm bu konulara ayrıca değinmek yerine genel olarak değinmeyi uygun buluyorum.

Ahlâk ile değer arasında sıkı bir ilişki vardır. Bütün ahlâk hükümleri aynı zamanda birer değer hükmüdür (Bolay 14-19). Ahlâkî değerler insan ve toplum için vazgeçilmez temel değerlerdir. Zira insan, düşünceve davranışları hakkında değerlendirmede bulunurken, iyi veya kötü yargısına ancak ahlâkîbilgi ve duyarlılıkla ulaşabilir. Bütün semavî dinlerin geliş nedeni, iyi insan yetiştirmektir. Bubakımdan son din İslâm'ı iyi insan yetiştirme projesi olarak değerlendirmek de mümkündür (Altıntaş 86). Dinî ve ahlâkî değerler de eski ve yeni tüm toplumlarda var olan ve dikkate alınandegerlerdendir. Zira toplumda insanî değerlere dayalı bir hayat düzeni ancak din, ahlâk vehukuk tarafından konulan değerlerle sağlanabilir. Din, ahlâk ve hukuk tarafından konulmuşolan “günah”, “ayıp” ve “yasak” gibi değerler, adeta insanın özgürlüğünü belirleyen sınırtaşları konumundadır. Bu bakımdan insanların huzur ve güven içinde yaşamaları ahlâk, dinve hukukun ortaya koyduğu düzenlemelerle mümkün olabilir (Kılıç, Peygamber). Öyleki iyi ve erdemli insan olmanın yolu, ahlâkî değerlerin yaşanmasına veyaşatılmasına bağlıdır.

Bireylerin ve toplumların çöküntüye uğraması, ahlâkî çözümlenin ve ahlâkî-değerlerden uzaklaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yine ahlâkî değerleriniyitirildiği bir yerde, temiz bir toplumdan ve hatta sağlıklı bir siyasetten bahsetmek de güçtür. Öyle görülüyorki Batı ülkelerinde ve ülkemizde yapılan araştırmalarda çoğu düşünürlerin kanaatı bu yödedir. Örneğin, M. İkbâl'in “Benliğin Sırları”, M. Akif Ersoy'un, “Safahat (1911)”, “Fatih Kürsüsünde (1914)”, W. Cantwel Smith'in “Modern Tarihte İslam”, M. S. Aydın'ın “İslam'ın Evrenselliği (2000) adlı eserlerinde ve yine birçok düşünürlerin değerli çalışmalarında söz konusu düşünceleri ileri sürdüklerini görmek mümkündür ki hemen hemen hepsi ahlak değerlerin önemine dikkat çekmiştir. Şu halde bireylere dinî ve ahlâkî değerlerin kazandırılması, din veahlâk eğitimi ve öğretimi oldukça önem arz etmektedir. Çünkü din ve ahlaki değerlerin eğitim yoluyla kazandırılması bir varoluşsal önemi dile getirmektedir (Çelikel 10). Klasik İslam düşürürlerine baktığımızda da bunun önemine aynı derecede dikkat çektiklerini görebiliriz.

Bu bakımdan kişilik, toplum ve siyaset oluşumunda dilin ve ahlaki değerlerin rolü üzerinde yapılan tartışmalar çok eskiye dayanmakla birlikte yeniden önemini modernizm ile postmodernizmarasında yapılan çalışmalarda gündeme gelmesiyle kazandığını söyleyebiliriz. Bilindiği üzere modernizmle birlikte Batı toplumu başta olmakla toplumumuzun çoğu da aklın ön plana geçip toplumları *rasyonalize* edeceğine aynı zamanda günlük hayatı geleneksel değerler ve ahlaki yapılar üzerine inşa edilmekten kurtaracağına inanmıştır. Fakat beklenen olmadı, özellikle modernleşme deneyimi yaşayan toplumlarda, bir yandan günlük hayatın geleneksel biçimlerinin çeşitli karmaşık bir tarzda eklettik yapısı gerçekleşirken; öbür taraftan ise farklılaşmanın giderilmesi için yeniden bir öz arayışına yöneldiği görülmüştür (Aslan ve Yılmaz 93-108). Bütün bunların temelinde ise modernizmin insan yaşamındaki ahlaki ve dini değerlerin rolünün zayıflatmış olması yatmaktadır. Bu yüzde günümüz

bireylerinin çoğu ruhi boşluk ve bunalımlar yaşamaktadır. Bu sebeple bütün bunların önüne geçmek için din ve ahlaki değerlerimizi oluşturan manevi değerlerimizin kazandırılması için insanlığı bilgilendirici ve eğitici çalışmaların hızla, sistemli bir şekilde yapılması önemlidir.

Bunun yanında şu noktayı da belirtmek gerekir ki, İoanna Kuçuradi'nin belirttiği gibi, modernizm ve postmodernizm tartışması açısından bakıldığında ortaya çıkan çeşitli kimlik sorunlarını insan hakları ile bağlantılı içine sokmak yerine, bütün dünya görüşlerinin, bütün normların eşit değerde olduğunu iddia eden ve bu nedenle "modernleşme yolunda olan" ülkelerde insan haklarını ve bu haklarla ilgili olarak mesela laikliği-Batı kültürünün ürünleri olarak reddeden birçok entelektüel tarafından da içten bir kabulle karşılanan postmodernizmi benimsedik. Oysa postmodernizm de Batı düşüncesinin bir ürünüdür. Böylece bir olgudan bir ideal çıkardık ve şimdi bunu öne sürüyoruz ve farklı kültürel toplulukların barış içinde yanyana yaşamalarına götüreceği yol olduğunu varsayarak çökkültürçülüğü teşvik ediyoruz (Kuçuradi 53-54). Kuçuradi söz konusu problemi insan hakları açısından ele alırken önemli bir probleme daha atıfta bulunmaktadır. Kuçuradi'ye göre son on yılda postmodern çabalar içerisinde insan hakları retoriğinden ve hoşgörü vaazlarından yararlanarak birçok çeşitli *köktendincilikler* ve *metafizik* eğilimler serbestçe yayılarak, Avrupa'da ırkçılığın yeniden canlanmasına sebep olmuştur. Bu ise insan haklarının getirdiği taleplere, hatta insan haklarının kendisiyle çelişiyor.

Diğer taraftan başta Samuel Huntington'un "Medeniyatler Çatışması" adlı yapındaki tezinde ileri sürmüş olduğu düşüncesi, Oliver Roy'un "İslam'a Karşı Laiklik" adı altında yapıtında Müslüman toplumunun modern devlet ve demokrasi modeliyle bütünleşirken siyasal kültüre ilişkin zorlanacağını ileri sürmüş olduğu tezi (Roy 81)de konumuz açısından değerlendirildiğinde çürütülebilir olan tezlerdir. Nitekim bu tezi Batılı birçok düşünürlerin kendisi-mesela- W. Cantwel Smith "Modern Tarihte İslam" adlı çalışmasında "Sağlıklı ve gür sesli bir İslam, sadece İslam dünyası için değil, bütün dünya için önemlidir. Batı'nın bazı liderleri, siyasi önderleri bu gerçeğe gözlerini kapatmayı sürdürüyorlar.... Onlar hala ekmeğin (maddiyatin) insana yeteceğine inanmaya devam ediyorlar.... Dünya barışı ve bütünüyle dünyanın ilerlemesi.. insanlığın Müslüman kesiminin ilerlemesine, bu da İslam'ın güçlü, canlı, saf ve yaratıcı kalmasına, (ve nihayet) Müslümanlara dünyanın öteki kesimleri arasında mutlu ve anlayışlı ilişkilerin kurulabilmesine bağlı olacaktır." (Aydın 71). Şeklinde düşüncelerini ileri sürdüğü görüşleriyle söz konusu tezleri çürütmüş olmaktadır.

Kanaatim şu ki yukarıda vurgulamaya çalıştığımız ve Kuçuradi'nin de belirttiği gibi bu süreçte yaşanan sıkıntılarinsanlığın gelişmesinde olumsuz etkileyebilecek türden değerler kaybına götürebilir. Hatta bu süreç iyi yönetilmez ise Samuel Huntington'un tezini de haklı çıkarabilir. Ahlaki değerlerin Postmodern Batı'sında olduğu gibi çeşitli gelenekte bulunan özlere dönüşle, insan haklarıyla örtüşmeyen bir biçimde akli muhakemeden yoksun bir biçimde yeniden inşa için girişimler tam tersine insanın sahip olduğu ahlaki değerlerin erozyona uğratılmasına, ahlakî alanda zaafın oluşmasına, olumsuzlukların yaşanmasına yol açmaktadır. Öyle ki kişisel çıkarların ön plana çıkması, bencillik duygusunun belirginlik kazanması, fırsatçılık



yapılması, neticede toplumun mutluluğunu ve bir arada yaşama, birlik duygularını zedeler. Böyle bir yapılanma insan mutluluğunun ve ahlaki değerlerin başında gelen *adalet, doğruluk, dürüstlük, yardımlaşma, sevgi, güven* gibi erdemlerin ortadan kalkmasına neden olacaktır. Fakat insanlığın yaşadığı bu olumsuz sorunlardan kurtulmanın yolu, eğer çağdaş birey ve toplumun oluşumundan söz edecek isek o zaman *kişilik, toplum ve siyaset* oluşumunda en önemli faktörler olan *dilin ve ahlaki değerlerin* bilincinin her birey, her toplum ve her bir siyasi yapının temelinde sunulmuş olması gereklidir. Başka bir ifadeyle bu değerler hafızayı tazelemekle gelişmeye ve olgunlaşmaya devam eder. Gadamer bu konuda dilin rolünü açıklarken esas anlamın varlık ile dil arasındaki ilişkide yattığına dikkat çekmiştir. (Bilen 156). Değerli hocam Recep Kılıç'ın ifade ettiği gibi eğer bir evrenselleşmeden söz edecek isek, o takdirde bizim evrensel değerler ortaya koya bilme, bireysel anlamda kendi kimliğimizi kaybetmediğimiz, kültürel anlamda kendi dilimden, ahlakımdan hareketle bu oluşuma katkı sağlaya bildiğim, kendi değerlerimize yabancılaşmadan, evrensel bir idrak kabiliyetine ulaşabildiğim ölçüde mümkün olabilir. Bu gerçekleşmediği zaman insan ve kültürünün nesnelleşeceği, küreselleştirici bir sürecin önünde yaprak misali kalacağımız bir ortamın doğması kaçınılmazdır. Etik evrensellik, küreselleşme sürecinin öne çıkardığı değer varlığı ihmal edilmiş ferdiyeti, kişiliği göz ardı edilmiş insanın yerine, insanın kişi olarak, bir ahlak varlığı olarak evrenselliğidir. Bu yönüyle evrensellik değer bilinci taşıyan, ahlaki erdemleri yaşayan insanın evrenselliğidir. Bu değer, değer bilincinin bütün insanlar için *ortak olan bir bilinç* olarak ortaya konulması evrenselleştirilmesidir (Kılıç 41).

Türer'in dediği gibi kişiliğin sağlıklı oluşumunda belli ruhi dönüşümler vardır. Bu dönüşümler değerlerin yaşanmasıyla birlikte insanda olguları manalarıyla idrak etmeye ve bunlar hakkında hüküm verecek zihniyetin oluşmasıyla kazanılmaktadır... Bu durum, düşüncenin eskiyi koruması ile yeniyi üretmesi arasındaki diyalektiği gündeme getirir. Eğer fikri yeteneğimiz kavramları yeni durumlara göre anlamlandırabiliyor ve üretebiliyorsa, bu takdirde zihniyet geçmişi gelecek ile irtibatlandırabilir. Hasılı kişilğin bilgisel inşası, *duygu, zihin ve iradenin birlik ve bütünlük* arz eden bir yapı haline gelmesidir (Türer 221).

Sonuç olarak konumuzu değerlendirecek olarak sağlıklı bir bireyden, sağlıklı bir toplumdaki ve sağlıklı bir siyasetten söz edebilmenin temeli dilin ve ahlaki değerlerin önemini aklı merkeze alarak algılanmasıyla mümkün olabilecek bir süreçtir. Nitekim bütün ilahi dinlerin hepsi vahiy ile aklın uyumlu ilişkisine dikkat çekmiştir. Tarihte Augustinus, Boethius, Farabi, İbni Sina ve yine birçok önemli düşünürlerin çoğu de bunun önemi üzerinde durmuşlardır.

Bizler eğer bireylerimize evrensellik duygusunu kazandırmayı amaçlayacak isek, o takdirde bireylerimize ilk başta kendi medeniyetimize ait olan insanı- kâmil kavramının ifade ettiği boyutu yakalayabilmelerine imkan tanmalıyız ki bu ancak kültürünüzün içinden oluşturabileceğimiz bir yaratıcılığı, evrensel bir seviyede yaşamak ile mümkündür. Başka bir ifadeyle bu değerlerin yaşatılmasının en önemli unsuru dil ile mümkün olmaktadır. O bakımdan dilin önemini burada bir kez daha hatırlatmakla kısaca şunu izah etmek isterim. Heidegger'in ifade ettiği gibi "Dil Varlığın Evidir" der, öyle ki insan hangi dili kullansa kullansın, hangi kültürden,

hangi dinden olursa olsun, kendi özelliklerini muhafaza ederek, kendi *ahlak değerleri* çerçevesinde yine *kendini inşa ederek* ilerleyebiliyorsa, o insan için burada kültürlere, değerlere ve insana yabancılaşmadan gerçekleştirilebilecek bir evrenselleştirme var demektir. Ancak bu durumda böyle bir insan ve onun ait olduğu toplumun ahlaki değerleri, hatta o toplumun oluşturduğu siyaset bile insanlığın paylaşımına açılabilir. Böylece bütün insanlığa karşı sorumluluk duygusunun belirginleşmesine katkıda bulunabiliriz.

Son olarak şu noktaya dikkat çekmek istiyorum, dil ve ahlaki değerlerin önemi sadece bir dine veya bir millete mensup bireysel davranışlar için değil, bu dünyada birlikte yaşamının temelini oluşturacak ortak asgari ahlak standartlarının sağlanabilmesi için bir zarurettir de. Çünkü, hakikat, kaynağından bağımsızdır. Nerede sistematize edilmiş olması önemli değildir. M. S. Aydın'ın ifade ettiği gibi bu durum insan hakları açısından son derece önemli olup, meseleye pek çok sebepten dolayı, farklı kültürel ve dünya görüşleri açısından bakmanın yanında, pek çok sebepten dolayı da evrensel bakmak ta bir itiraz doğurmamalı; tam tersine teşvik edilmelidir. Anlamak, yorumlamak ve uygulamak için bu tür yaklaşımlara ihtiyaç vardır.

Önemli bulduğum şu tespitle sözlerime son vermek istiyorum. 21. Yüzyılda kimlik ve kültür problemlerinden söz edilecek ise burada temel soru şudur: 21. Yüzyılda yeniden bir aydınlanma çağına ihtiyaç vardır, ama bu sefer tek yanlı aydınlanma değil çift kutuplu aydınlanmaya ihtiyaç vardır. Çünkü bunun başarmanın tek tutarlı yolu klasik çağda bile birçok düşünürlerin ileri sürdüğü gibi din ile aklın uzlaşısı içinde olduğudur. Maalesef Batı aydınlanması bunu anlamada geç kaldı. Oysa ilahi kaynaklı dinlerin hepsi aklın öneminden söz etmekte idi. Dolayısıyla 21. Yüzyılda gerçek başarıya ulaşmanın yolu, tarihi ve kültürel bir çerçevede çeşitli tecrübeleri yaşayan insanın bütünlüğünü yakalayan anlayışta yatar. Burada son derece dikkatli olunması gereken nokta bu çeşitli kültürlerde psikolojik, kültürel ve siyasal bakımlardan ayırıştırıcı unsurları değil reel olan birleştirici unsurların esas alınması ve bireyin, toplumun ve siyasetin merkezine taşıyacak olan ortak ahlaki değerlerin yaşam formlarına kazandırılmasına ihtiyaç vardır. Bu ise halihazırda tek taraflı yaklaşıma çalışan post-modern yaklaşımlardan farklı olarak, evrensel ahlak ilkelerinin, dolayısıyla evrensel sorumlulukların belirlenebileceği düşüncesini doğurmaktadır. Eğer insanlık bunu başarabilirse dünyada demokrasi bugünde yaşadığı zorluklardan kurtulabilir, sadece Batı'ya özgün demokrasi olmaktan çıkıp global ve gelişmiş yapıya kavuşabilir.

## Kaynakça

- Aydın, Mehmet. S, “Niçin”, Bir Zaman Diliminden Seçmeler, Zaman Kitap, İstanbul 2002
- Altunya, Hülya, “Farabi’de Dil Felsefesi”, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Işparta 2003
- Altıntaş, Ramazan, “Toplumsal Ahlâk Sorunu”, *Yeni Ümit Dergisi, İstanbul, 2009.* s. 86.
- Aslan Seyfettin ve YILMAZ Abdullah, “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm”, *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt 2, Sayı 2* ss. 93-108
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2. bsk., Ankara, 1964
- Bolay, Süleyman Hayri, “Değerlerimiz ve Günlük Hayatımız”, *Dem Dergi (Değerler Eğitimi Dergisi), Yıl 1, Sayı 1*, İstanbul 2007.

- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Şüle Yayınları İstanbul 2007
- Çelikel, Bülent, *Gazali ve Eğitim*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2009
- Kılıç, Recep, “Ahlaki Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 8, Temmuz 1993, 68-78
- Kılıç, Recep, *Peygamberliğin Gerekliği ve Peygamberimizin Örneği (Hz. Peygamber’in Hayatından Davranış Modelleri içinde)*, Ankara: TDV Yayınları 2005
- Kılıç, Recep, “Küreselleşme ve Değer İlişkisinde Dinin Yeri”, *Felsefe Dünyası*, 2005/1, ss. 79–85,
- Kuçuradi Ioanna, “İnsan Haklarının Etnik Açından Çoklu ve Dini Açından Çoklu Toplamlar İçin Gerekçlendikleri”, *Dünya İslamiyet, Demokrasi*, Editörler, Yahya Sezai Tezel ve Wulf Schönbohm, Kadim Yayınları Aralık 2004
- Mengüşoğlu, Tahiyettin. *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983
- Roy Oliver, *İslam’a Karşı Laiklik*, Çev. Ender Bedisel, Agorakitaplığı Yayınları İstanbul 2010
- Türer, Celal, “Değer ve Kişilik”, *Felsefe-Edebiyat ve Değerler Sempozyumu 1-3 Kahramanmaraş*, Kasım 2012, ss215-225
- Yıldız, Mustafa, “Farabi’de Dil-Kültür ve Mantık İlişkisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2012 Güz, sayı: 14, s. 93-120 ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)
- Williams, John, Reynold, *Heidegger’in Din Felsefesi*, Çeviren. Mehmet Türkeri, İzmir, D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi. Vakfı Yayınları 2005, s. 150
- Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma, İstanbul 2000

## KİŞİLİK, TOPLUM, SİYASET OLUŞUMUNDA DİLİN VE AHLAKİ DEĞERLERİN ROLÜ

Kasım MOMİNOV

Bugün insanlık âleminin bulunduğu veya ulaştığı noktadan bakıldığında, düşünceye, bilgiye, rasyonel düzenlemelere, makul değişim ve gelişmelere açık olan insan ve onun oluşturduğu toplum Hz. Adem’den bugüne kadar önemli ölçüde ilerleme göstermekle beraber kimi zaman siyasal, toplumsal ve bireysel sebeplerden dolayı ilerleme göstermekten aciz kalmış veya aciz bırakılmış olduğu da bir gerçektir. Bu bakımdan üzerinde durmayı planladığımız bu konudaki kavramlar her ne kadar her biri kendi başına birer apayrı konularmış gibi gözüke de, bir bütün olarak ele alındığında bir biriyle sıkı ilişki içerisinde olduğu görülecektir. Öyle ki pek çok düşünürler konuya çeşitli bağlamlarda yaklaşmışlardır. Elbette bir psikoloğun, sosyoloğun veya siyaset bilimcinin yazdıkları kendi çerçevesinde bir anlam ifade eder. Fakat yaşam bir bütündür ve insan toplumda yaşar toplumla kendisini var kılar. Toplum da tıpkı bir birey gibi, varlığını ilişkilerle bir sözleşme üzerinde inşa eder ve emniyet altına alır. Başka bir ifadeyle birey bir topluma ihtiyaç duyduğu gibi toplum ve onu oluşturan bireyler de iyi bir siyasete ihtiyaç duyarlar. O bakımdan bütün bunların gerçekleşebilmesi için evvela kişiyi kişi yapan, toplumu gerçek gelişmiş medeni toplum yapan, siyaseti gerçek doğrular üzerine kurulmasını sağlayan şeyin, yani dil ve ahlaki değerlerin rolünün ve öneminin yeniden ele alınması gerektiğini düşünüyorum.

Bu bağlamda konumuzu bir psikoloji, sosyoloji ve siyaset biliminin bakış açısıyla değil bir felsefi bakışla aydınlığa kavuşturarak öneminden söz etmeye çalışacağız. Bu açıdan ele alırken dilin ve ahlaki değerlerin rolünü kişilik, toplum ve siyaset üzerindeki ilişki boyutunu da bir nebze açıklamaya çalışacağız. Umarım bu sunumumda felsefenin önemi bir kez daha kendisini göstermiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kişilik, Toplu, Siyaset, Dil ve Ahlaki Değerler

## **The Role of Language and Moral Values in The Formation of Personality, Society and Policy**

Today, considering the current and the reached point of humanity, it can be clearly seen that the human being who embraces ideas, knowledge, reasonable transitions and developments and the society which were created by human being have significantly advanced from the age of Prophet Adam up to now; however, it is also a fact that, sometimes such an advance could not be achieved for some political, social and individual reasons. In this regard, the concepts of this field on which we plan to concentrate may seem different issues; yet, it can be seen that they have close relationships with each other when they are discussed as a whole. It is in this manner that, many thinkers have approached to this subject within a variety of contexts. It goes without saying that; things, which a psychologist, sociologist or political scientist put forward, make sense in their own context. On the other hand, life is a whole and human being lives in a society and makes himself exist through society. Society, just as an individual, builds its own existence and secures itself through the relationships built on a contract. In other words, as much as individuals need a society; society and its individuals need a good policy too. In order to realize all the aforementioned, I believe that it is necessary to reconsider the role and importance of the language and moral values which are the basis of human beings, turn a society into a true, advanced civilization and build policy accurate grounds.

In this context, we will try to express the importance of our subject by means of shedding light through philosophical perspective rather than the perspective of psychology, sociology and political science. Addressing the role of language and moral values from this perspective, we will also try to give brief information about the relational dimensions of personality, society and politics. I hope that my presentation will show the importance of philosophy once again.

**Keywords: personality, community, politics, language and moral values**

# BİREYLERİN KİMLERİNİN OLUŞUMUNDA AİLENİN ROLÜ VE DİN

Ali BAYER

## Giriş

İnsanoğlu yaratılışı gereği toplumsal bir varlıktır ve kendi varlığını toplum içerisinde bulmaktadır. Sahip olunan kimlik öncelikle bireyin dışındaki diğer insanlar tarafından yüklenmekte, ancak kendi çabalarıyla yeni kazanımlar elde edebilmektedir.

Psikanalist E. Erikson, insan kimliğini oluşturan ekonomik, politik, sosyo-kültürel ve manevi olmak üzere dört temel faktörden bahseder. Bu dört hususun insan psikolojisinde çok önemli unsurlar olduğunu ve bunların insanın güdülenmesinde önemli roller oynadıklarını belirtir. Erikson'a göre bir ulusun, sınıfın veya kastın mensubu için kimliğin unsurlarından birisinin olmayışı, büyük bir sorun demektir. Kimlik unsurlarından birisinin olmayışı, bireyi içinde yaşadığı toplumun üstün özellikli insancıl bir üyesi haline gelmesinin önünü tıkar. Her birey varlığını ve potansiyel güçlerini ortaya koyması için gelişimi sürecinde, kendine ait bir kimlikle toplumu içerisinde yetişip büyümesi gerekmektedir (Kuşat, 2003:48).

Bir kimliğe sahip olma duygusu insanda doğuştan gelen bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacı birey kendiliğinden kazanamadığı için birey, bedensel ve zihinsel açıdan çok yüksek potansiyele sahip olsa bile kendinin dışındaki diğer aile, arkadaşlık gibi şeylere de ihtiyaç duyar. Kişinin kendini gerçekleştirme çeşitli sosyo-kültürel faktörlere bağlıdır. Bu faktörler içerisinde aile ve dinin önemli bir yeri vardır.

A. Maslow' un ihtiyaçlar hiyerarşisi teorisine göre insanın en önemli ihtiyaçlarının başında, bilhassa ergenlik dönemine girmesiyle birlikte kimlik ve buna bağlı olarak statü ve bağlılık, aidiyet ve yüksek benlik ihtiyaçları gelir. Birey, toplum içinde saygın, prestij sahibi ve bir statüsü olan bir kişi olarak yer almak ister. İçinde yaşadığı topluma uyum sağlaması büyük ölçüde bu isteklerinin karşılanmasına bağlıdır. İnsanın yeme, içme, giyinme gibi fiziksel ve fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamakla ihtiyaçları bitmez. İnsan da sosyal bir varlık olarak yeme içme giyinme ihtiyacının giderilmesinden sonra güvenlik ihtiyacı kendisini hissettirir. Birey gerek ekonomik gerekse de psikolojik olarak güvenlik içerisinde olmaya güdülenir. Güvenli bir ortam içerisinde yaşamak ister. Üçüncü basamakta birey, güvenlik ihtiyacını giderdikten sonra, sosyal ihtiyaçları kendisini hissettirir. Sosyallik psikologların genel görüşüne göre, doğuştan var olan önemli bir ihtiyaçtır. İnsan tek başına yaşayan bir varlık değildir. Kaldı ki hayvanlar da sürüler halinde yaşamaktadırlar. Bir gruba, bir topluluğa ait olmak ister. Doğuştan var olan aidiyet ve kimlik duyguları bilhassa ergenlik döneminde kendilerini daha iyi hissettirir (Kuşat, 2003:48).

## Kimlik Nedir?

Kimlik kavramına ilişkin farklı bilim dallarınca yapılmış birçok tanım bulunmakta, her tanım kendi penceresinden baktığı bilim dalının perspektifini yansıtmaktadır. Kimlik kavramı sosyolojik, psikolojik veya biyolojik yaklaşımlarla ele alınmaktadır. Araştırmamız kimlik üzerine kavramsal analizi hedef almadığı için kimlik üzerine yapılmış birkaç tanımlamayı sunmakla yetineceğiz.

Taylor tarafından yapılan tanıma göre kimlik, kim olduğumuz, nereden geldiğimiz anlamına gelir. Böyle olduğu için de zevklerimize ve arzularımıza, kanılarımıza ve umutlarımıza anlam kazandıran artı alanı sağlar (Taylor, 2005:48). Sosyal kimlik teorisine göre kimlik, bir gruba ait olmak, hem kendimize dair bakışımızı hem de başka grupların üyelerinin bize bakışlarını doğrudan etkiler. Aynı şekilde, ne tür insanlar olduğumuz, yaptığımız şeyler, sahip olduğumuz değer ve tutumlar, etrafımızdaki insanları görme ve onlara tepki verme biçimlerimiz de üyesi olduğumuz grup ve başka grupların üyelerinin grubumuzla ilişkileri tarafından belirlenir. Dolayısıyla, bir gruba üye olmak, aynı zamanda bir kimliğe sahip olmak anlamına gelir. Üyesi olduğumuz gruplar, başkalarıyla etkileşimlerimizde kendimizi konumlandırmayı mümkün kılarak bizi bir kimlikle donatırlar (Altunoğlu, 2009:11).

Sosyal kimlik teorisinin kimlik oluşturmada öne sürdüğü temel süreçleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Bireyler kendilerini üyesi oldukları sosyal grubu dikkate alarak tanımlar ve değerlendirirler, kendilerini sınırlarlar ve buna göre kendilerini grupla özdeşleştirirler. Bu özdeşleştirme sonucu sosyal kimlikleri oluşur. 2- Sosyal çevredeki diğer gruplar bireye kendi grubunun konumunu değerlendirmesi için temel oluşturur. Üyesi olunan grubun konumu, benzeri diğer gruplarla yapılan sosyal karşılaştırma sonucu belirlenir. Bu kıyaslama belirli davranışlara ve niteliklere yüklenen değerlerle (ten rengi, beceriler, güçlülük vb.) ilişkilidir. 3- İnsanlar, olumlu bir sosyal kimlik edinmek ve benlik saygılarını yükseltmek için bu karşılaştırmayı gerçekleştirirken, kendi gruplarını kayırarak algılama ve diğer grubu da küçümseme yönünde bir yanlılık gösterirler. 4- Bireyin sosyal kimliğinin, olumlu olup olmaması üyesi olduğu grubun öznel konumuna, yapısına bağlıdır. Bu süreçler grubun toplumsal konumu çok iyi olmasa da çoğunlukla sosyal kimliğin olumlu olmasını sağlar. Ancak kimi zaman grubun konumu, diğer gruplarla karşılaştırıldığında görmezden gelinemeyecek kadar düşüktür. Bu durum sosyal kimliğin olumsuz olmasına yol açar (Demirtaş, 2003:129-30). Kimlik kavramını bir inşa oluş olarak değerlendiren bu çalışma kimlik kavramını sosyolojik perspektiften ele aldığı için yukarıdaki süreçler dikkate alınarak değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Kimlik, en temelde insanın varlık yapısı ve kendini algı biçimi ile ilgilidir. Bireyin kimliği denilen şey, en geniş anlamıyla onun tüm özelliklerini kapsar. Hem kişinin kendisini nasıl gördüğü, hem de toplum tarafından nasıl görüldüğü kimlik kavramıyla bağlantılı durumlardır. Kimlik, kişinin yaşamda kendine biçtiği-uygun gördüğü rol veya kendisini algılayış biçimi şeklinde tanımlanabilir. Bu nedenle insan yaşamında gelişimin temel özelliklerinden en önemlisi kimlik arayışıdır. Kimlik uzun çabalar sonucu ulaşılabilen öznel bir süreklilik, bütünlük ve tutarlılık duygusudur. Yine ve belki sadece, kişinin 'kim olduğu' ile ilgili kendi kendine sorduğu sorunun cevabıdır. Bu soruya verilen cevap; bedensel yapı özellikleri, yaşananlar, cinsiyet, etnisite, yaş, statü, toplumsal konum, meslek gibi insanın hem kendini algılayışı, hem de başkaları tarafından algılanışı çerçevesinde şekillenmektedir (Onat, 2006:123)

### **Kimlik ve Kişilik**

Kimlik kavramı ele alınırken kimlikle ilgili kişilik üzerinde durmak gerekir.

Kişilik sözlükte "kişiyi bütün öteki kişilerden ayıran ruhsal ve bilinçsel özelliklerin tümü" biçiminde tanımlanmaktadır. Kimlikte esas olarak dışa karşı yansıtılan bir cephe, bir tür tutum söz konusudur. Kimlik, daha ziyade topluma dönük sosyal bir veçhedir. Kişilik ise iç dünya ile ilgili psikolojik bir veçhedir. Kişilikte, benliği meydana getiren temel öğeler esastır. Kimlik, bir tür planlanmış davranış veya yüklenilmiş rol olduğundan, alternatiflerden bir diğeri tercih edilebilir, herhangi bir sosyal durumda bir başka kimlik sergilenebilir. Kişilik ise psikolojik bir hal olduğundan iradi olarak bir diğeri alternatif ile kolaylıkla değiştirilemez. (Kesal, 2010:3).

Bireyin kişiliği değişmez değildir. Çünkü değişme ve farklılaşma bütün varlıklarda görülmektedir. Ancak, sosyal değişmelere açık olunması gerekirken kültürel yozlaşmadan da kaçınmak gerekmektedir. Kişilik psikoloji biliminin temel bir kavramıdır. "bireyin iç ve dış çevresiyle kurduğu, diğer bireylerden ayırt edici, tutarlı ve yapılaşmış bir ilişki biçimidir (Cüceloğlu, 2008:404). Bu şekilde yapılan kişilik tanımlamasında bireyi diğer bireylerden ayıran özelliklere vurgu yapılmakta, kişilik bireyin psikolojik yapısıyla irdelenen ve sosyal faktörlerle de beslenen bir gelişme süreci olarak gösterilmektedir. Bu şekli ile kişilik, psikolojik alanda oluşan bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak yine de psikolojik alanın bir gerçekliği olarak kişilik üzerinde toplumsal etkinin önemi tartışılan bir konu olmaya devam etmektedir (Köknel, 1985:19, 23).

Kısaca ifade edecek olursak, bir kişinin 'sen kimsin?' sorusuna vereceği cevap o kişinin kimliğini oluşturmaktadır. Kimlik, bireyin, ırksal orijin, cinsiyet, din, kültür, yaşam tarzı, ekonomik durum, meslek, yaş vb. öğelerle elde ettiği, kendisini diğer insanlardan ayıran etiketler bütünüdür.

### **Din ve Kimlik**

Din, esas itibarıyla tipik olarak dört türlü işlevi yerine getirmektedir: Anlam verme işlevi, kimlik kazandırma işlevi, yapısal işlevler ve kültürel işlevler. Anlam verme işlevinde din, belli başlı varoluşsal problemler olan adaletsizlik, acı çekme ve ölüm gibi olguların insanlara nihaî olarak anlamlı kılındığı bir dünya görüşü ve kozmos temin eder. Kimlik ve aidiyet duygusu kazandırma işlevinde ise din, bulunduğu çevreden uzak, yeni bir çevre ya da ülkeye göç eden insanlar için bir kimlik kaynağı olarak çok önemli bir role sahiptir. Ayrıca aile gibi hem dini hem de doğal bir bağlılık kurumu üyelerinden uzak bir ortamda dini grup, insanlara önemli bir aidiyet duygusu kazandırabilmektedir (Berger, 2003:Coşkun, 2003:15).

Din ve ailede ilk eğitimin bireye katkısı, sadece kendini ve dünyayı tanıma ve anlama ile sınırlı değildir. Onun önemli katkılarından biri de, içinde yaşadığı toplumla olan bağının kurulmasına sağladığı katkıdır. Bu yönüyle din ve aile bireyin toplumun değerlerini ve kültürünü kazanmasında önemli rol oynar. Bir diğeri ifadeyle içinde yaşadığı kültürel mirasın aktarılması ve söz konusu kültürel mirası özümseme noktasında din ve ailenin önemli bir katkısı bulunmaktadır. Bu durum tüm toplumların değer verdiği kişilik gelişiminde önemli bir yeri olan olgudur. Dinin kültürel mirasın aktarılmasına örnek olarak "Avrupalı kimliği" kavramının vermektedirler. Zira onlara göre, "Avrupalı kimliği" Hıristiyanlıkla oluşmuş dini gelenekle oldukça bağlantılıdır (Bahçekapılı, 2011:9)

İnsanlar, içinde yaşadıkları toplumla uyumlu bir diyalektik geliştiremedikleri,

toplumda kim olduklarına dair sorunun cevabını bulamadıkları, kendilerini ifade etme unsurlarından yoksun buldukları, benlik ve şahsiyet oluşumlarını gerçekleştiremedikleri, toplumla kendilerini buluşturamadıkları, "kendisi-için-kimliğiyle başkaları için kimliğini" uzlaştıramadıkları, yani kendisi-için-kimliğiyle başkaları için kimliğinin birlikteliğinden doğan iki boyutlu kimliğe sahip olması biçiminde iki boyutlu olmadıkları zaman, kendilerini boşlukta hissedebilirler. Bu boşluk hissi, insanların inanç, düşünce, davranış, ahlak ve dünya görüşlerini olumsuz yönde etkileyerek sonuçta kimlik krizi veya bunalımına sebep olabilir. İşte din, kimliklendirme, kimlik kazandırma işleviyle böyle bir bunalımın ortaya çıkmasını engelleme gücüne sahip bir fenomendir (Okumuş, 2003:77-78).

Mevcut araştırmaların büyük çoğunluğu, ailelerin açıkça çocuklarının dini inanç ve pratiklerini etkilediği sonucunu desteklemekle birlikte, bu etkinin gücü ve aktif olduğu dönem konusunda tartışmalar vardır. Amerika'da Katolik doğanların %80'den fazlası Katolik, Protestan doğanların %90'dan fazlası Protestan, Yahudi doğanların %90'dan fazlası Yahudi olarak hayatlarını devam ettirmektedirler. Amerika'daki diğer bazı Hıristiyan mezhepleriyle ilgili Spilka, Hood ve Gorsuch (1985) tarafından yayınlanan veri analizleri ve özetleri, Baptist aileden gelen çocukların yaklaşık %75'inin Baptist, Lutheran ailelerden gelen çocukların yaklaşık %76'sının Lutheran, Metodist veya Episkopalyan ailelerden gelen çocukların yaklaşık %62'sinin Metodist veya Episkopalyan olarak yaşamlarını sürdürdüklerini göstermektedir (Zuckerman, 2006:89-90).

Bu sonuçlara göre, birçok birey, bir din seçmez; basit olarak, dinin içine doğar. Ve onlar, sosyal kimliklerinin diğer görünümelerini öğrendikleri gibi dinlerini de öğrenirler. Onlar bir kimlik kazandıktan sonra, kimliğe bağlayan bir inanç sistemi kazandıklarını keşfetmek zorundadırlar. Çok az insan, bilinçli bir araştırmanın sonucu olarak bir dini kabul eder; dünyadaki dindar insanların yüzde doksan dokuzu için, din, onların geleneksel kimliklerinin bir parçasıdır. (Beit-Hallahmi, 1989:106-108).

Öte yandan dinlerle kimlik kategorileri arasında yakın bir ilişki görülmektedir. Meselâ Budizm'de aile kimliği, Şintoizmde cemaat kimliği, Hıristiyanlıkta şahsî kimlik arasında bir bağ olduğu ifade edilmektedir. İslâm'da ise sosyal kimlik ön plana çıkmaktadır. Bu durumda bir dinin kendi içyapısında da farklı kimlik yapılarının bulunduğu görülmektedir. Troeltsch'a göre mistisizm şahsî kimliği, mezhepler grup kimliğini, kilise gibi daha kapsamlı kuruluşlar sosyal kimliği kuvvetlendirmektedir. Din ve kimlik konusunda uzmanlaşan Hans Mol dini, spesifik anlamda kimliği kutsallaştıran bir faktör olarak ele almıştır. Bu da temelde farklılaşma/bütünleşme arasındaki diyalektik ilişki dikkate alınarak başvurulmuş olan bir yaklaşımdır. Kimlik bu diyalektik karşılaştırmada bütünleşme ile ilgili bir kavram olup kutsallaşma ile gerçeklik kazanmaktadır. Kutsallaştırma bir anlam sistemi ve gerçeğin tanımı demek olan kimliği oluşturan, koruyan ve gerektiğinde de değişmeyi yeni kimlik bağlamında meşrulaştıran bir süreçtir (Coşkun,2003:8-9).

#### **Ailenin Fonksiyonları ve Kimlik**

İnsan ilişkilerinin bir fonksiyonu olarak da ifade edebileceğimiz kimlikler başlangıçta duruma özeldir. Zamanlahiyerarşik olarak organize olurlar. En merkezdeki kimlikler kapsamlı, yaygın, tesirli ve baskındırlar. Cinsiyet, ırk, yaş, renk,



milliyet gibigenel unsurlarla ifade edilirler ve hiyerarşik olarak alttaki diğerkimlikleri organize ederler. Ferdin taşıdığı tüm kimlikler müşterekenonun benliğini oluşturan bir faktördür. Başka bir deyişle kimlik, birbütün ve benliğin ana unsuru olarak, pek çok alt kimlikler toplamıdır. Bunlar birbirlerini etkilerler ve dolaylı veya doğrudan tecrübe edilirler (Birkök, 1994:74)

Aile, eskiden olduğu gibi, çocuğun ilk sosyalleşme yeridir. Çocuğun küçük yaşlarda geçirdiği bu sosyalleştirme anne-babası ile münasebetleri ve özleşmesi sayesinde olmaktadır. Çocuk ilk davranış kalıplarını orada görür; bilgi, duygu ve davranış yeteneklerini ilk defa orada öğrenir, kazanır. Çocuk şahsiyetinin özü ve dolayısıyla "sosyal kaderi" aile içinde uygulanan sosyalleştirme amaçları, metotları ve üsluplarıyla belirlenir. Sosyalleşme, toplumun norm ve değerlerini içselleştirerek toplumsal rolleri (işçi, arkadaş, yurttaş vb. olarak) yerine getirmeyi ve toplumun üyesi hâline gelmeyi öğrenme sürecidir (Marshall, 1999:760).

G. H Mead ise, sosyalleşmede toplumun belirleyici olduğunu, bireyin büyük oranda sosyal etkileşim vasıtasıyla kendini tanıdığını ve başkalarının-anne-baba, arkadaş çevresi gibi-rollerini takınarak kendi resmini elde ettiğini belirtir. Burada çocuk kendini başkalarının yerine koyarak, kendinin anne-baba olduğunu hayal ederek, bu kişilerin rollerini oynayarak kendine dışarıdan bakar veya kendine ilişkin nesnel bir görüş oluşturur.

Benzer şekilde Durkheim ise "ortak temsiller" teorisinde bireyin, topluluğun davranışlarını uyarlamak suretiyle sosyalleşeceğini ifade eder (Koenig, 2000:58-59). Sigmund Freud, bireyin sosyalleşme sorununun bizatihi kendisiyle ilgilenmemiş olmasına rağmen, bu sürecin anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Sosyalleşme konusunda bireyin kişilik oluşumunu, duygusal-güdüsel, bir süreç olarak ele almıştır. Ona göre, insan zihni üç bölüme-id, ego, süper ego-ayrılır. Freud, bireydeki ahlak gelişimi ise, bireydeki "alt ben" (id), "ben" (ego) ve "üst ben" (süper ego) ilişkilerindeki denge kavramına bağlamıştır. Freud'a göre çocuğun kalıtımsal niteliğinden doğan bu durum, daha sonra, çocuğun yakın ilişkide bulunduğu anne-baba ve ailedeki diğer kişilerin etkisi ile biçimlenmektedir. Freud, bireyin sosyalleşmesinde çevresel faktörlerin de etkili olduğunu ifade etmektedir. Buna göre birey, doğumundan itibaren içinde bulunduğu öncelikle ailesinden, daha sonra çevresinden dolaylı veya direkt olarak öğrendikleri bilgiler yoluyla toplum hayatına kendini hazırlar, toplumsal normların uygulanması noktasında bilgilenir.

### **Aile ve Cinsel Kimlik**

Aile, toplumsal beklentilere karşı insanın hazır hale gelmesinde önemli işlevler görmektedir. Anne-babanın, kız ve erkek çocukları topluma uyumlu hale getirmelerinde önemli rolleri vardır. Bu yönüyle aile, hem üyelerinin hem de tüm aile sisteminin kimlik gelişimine yardımcı olmaktadır. Bu görevin yerine getirilmesi ile bireyler kendileri hakkında (fiziksel, cinsel özellikleri, güçlü ve zayıf yanları vb.) bilgi edinirler. Bu bilgiler benlik kavramına hizmet eder (BKSGM, 2010:36).

İşte sosyalleşme sürecinde bireylerin cinsel kimliklerine ait bilgiler, hangi davranışı, hangi tutumu benimseyeceği yine en başta ailede öğretilmektedir. Kadın ve erkek sözcükleri, bireyin cinsiyetini, "kadınlık" ve "erkeklik" sözcükleri ise bireyin cinsel kimliğini temsil eden kavramlardır (Köşgeroğlu, 2009:38). Buna göre

kadınlar ev içinde tanımlanırken, erkekler kamusal alan içinde tanımlanmaktadır. Böylece kadın ve erkeğe verilen toplumsal kimlik/roller farklılık göstermektedir. Cinsel kimliği oluşturma süreci bebeklikte başlamaktadır. Kız çocuklarına elbise seçiminde kırmızı ve kırmızı ağırlıklı tonların, erkeklere ise mavi tonlarının giydirilmesiyle başlayan süreç, toplumumuzda, erkeklerin düzenleyici, lider, koruyucu, kahraman, mert, savaşçı, yetkili, yiğit, yönetici gibi niteliklerle anılması; kadınlardan daha güçlü ve saygın olarak kabul edilmesi; saldırgan davranışlara ve şiddet eylemlerine nedenler ve gerekçeler oluşturmuştur (Köknel 1996:46). Bu şekilde geliştirilen bir sosyalleşme sonucunda kız çocuklarından uysal, yumuşak ve özverili; erkek çocuklarından ise yarışmacı, atak ve girişken olmaları beklenmektedir. Muhtemelen bu eğitim farkı, kız ve erkek çocukların yöneldikleri serbest etkinlik türlerini ve dolayısıyla gizil güçlerini geliştirebilecekleri alanları, daha da ileride meslek ve aile yaşamlarını etkilemektedir (Kuzgun, 2004:16).

Birey, dünyaya ayak bastığı andan itibaren, mükemmel bir gözlemci olarak öğrenen bir mekanizmaya sahiptir. Bireyin doğuştan getirdiği öğrenme potansiyeli olmakla birlikte, esas kültürel birikimini doğum sonrası edinmektedir. Bireyler ebeveynleriyle özdeşim kurarlar ve buna göre tutum ve davranışlarını benimserler. Chodorow'a (1978) göre, bir kadının annesiyle erken ve birincil özdeşimi, onun gelişimini bir erkeğin gelişiminden farklı kılar. Örneğin; ayrılma-bireyleşme sürecinde, kız çocuklar ayrılmak için, erkek çocukların duyduğu şiddette bir baskı hissetmez. Kızlar kadınsı kimliklerini, birincil özdeşim nesnelere, yani annelerine zaten var olan ve yakın olan bağları nedeniyle geliştirebilirler. Erkek çocuklar tarafından ise, bu erken özdeşimler ve bağlanmalar aynı şekilde yaşanmaz. Gerek anne, gerekse oğul, birbirlerini "aynı" değil, "farklı" olarak algılar. Erkek çocuğu bekleyen gelişimsel süreç, annesinden ayrılıp babasıyla özdeşim kurmasıdır. Bunun anlamı şudur: Çocuk annesinden ayrılacak ve erkeksi özdeşim için, hâlihazırda olanı değil, çoğu kez hemen oracıkta bulunmayan birine yüzünü dönecektir. Bu nedenle, kadınlarda erkeklerin tersine, kimlik ve kendini tanımlama "ayrı oluş"tan (separateness) ziyade, "bağlantılı oluş" (connectedness) üzerindedir. Kadınlarda gelişiminde, yakınlık ve samimiyet yetisi kimlik oluşumu sürecine eşlik ediyor olabilir ve erkeklerden farklı bir gelişimsel dönemde (daha erken) gerçekleşiyor olabilir (Vahip, 2002:313).

Bu bağlamda kadın ve erkek arasındaki ifade edilen cinsiyet karşıtlığı, 'insan' olma yönünden aynı niteliklere sahipken; karşıtlık, toplumsal cinsiyete dayalı rollerle öğrenilen evrensel çelişkilerden birini meydana getirir. Erkeklik kavramsal ve düşünsel bağlamda kadınlığın karşıtı olduğu düşünülerek yaratılır. Erkeklik ve kadınlık bu karşıtlık içerisinde birer özne olarak inşa edilir (Demren, 2008:74).

### **Aile ve Siyasal Kimlik**

Bireylerin sosyalleşme ortamlarının baskıcı veya demokratik olması, onların şiddete karşı tavır alışlarında etkili olmaktadır. Aile ortamında babanın baskıcı otoritesi çocuğun eğitimini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Özellikle annenin eğitim düzeyi, çocuğun başarısında ve sosyal hareketliliğinde çok önemlidir. Yine aile ortamında fikirlerin tartışılması ve davranışların yaşatılarak kabul ettirilmesi, çocukta daha geniş bir bakış açısı geliştirecek, bu da onun eğitimdeki başarısını

etkileyecektir. Kısacası okuldaki başarı veya başarısızlık her şeyden önce çocuğun içinde yaşadığı ailenin ekonomik ve kültürel şartlarına bağlıdır. Alt tabakalardaki aileler, çocukları için itaat öğesini vurgularken, orta tabakadaki ailelerin "self-control" (kendini denetleme) öğesini vurgulamaktadır. Bu farklılığın ebeveynlerin meslek, eğitim ve kültürel farklılıklarından kaynaklandığını ifade edilmektedir (Özen, 1991 332-33).

İtaat vurgusunun sıklıkla yapıldığı bir aile yetişen birey, hem yetişme döneminde hem de evlenip aile kurduğunda yaşanan şiddet olaylarını daha kolay benimseyecek ve kabullenecektir. Bu tür baskıcı bir ortamda yetişen bireylerin kendilerini savunmaları ve kendi başlarına karar almaları da zor olacaktır. Oysa demokratik aile ortamında yetişen bireyler kendi başlarına daha kolay karar alabilecekler, şiddet ortamlarıyla karşılaştıklarında durumu hemen kabullenmek yerine, şiddetin ortadan kaldırılması için çözüm arayışına daha kolay girebileceklerdir. Kültürel ortam ne kadar sınırlandırıcı ve sosyalleşme sürecine varıncaya kadar baskıcı ise, bireylerin ruhsal enerjileri, hem kendileri hem de toplum için o kadar zararlı olabilir, saldırgan amaçlara yönelebilir. Dolayısıyla anne-baba ile çocuklar arasındaki ilişkinin destekleyici, yumuşak ve sevecen olması gerekir. Böylece, çocuk daha sağlıklı sosyalleşme kaynaklarına daha kolay ulaşabilir (Ergil, 1994:33).

Diğer yandan, bir aile ortamında yetişen ve aile ortamı dışında yetişen bireylerin sosyalleşmelerinin farklı olduğu, bireylerin başarı durumu ve problem çözme yeteneklerinin farklı olduğu vurgulanmıştır. Buna göre, aile ortamında yetişen çocuklar daha dengeli, sağlıklı, uyumlu, başarılı ve bunların kurduğu aileler daha mutlu olurken; aileden ve aile eğitiminden yoksun yetişmiş kişilerde toplumsal yönden uyumsuzluklara, özellikle intihar ve suç işleme eğilimine daha sık rastlanır. Dolayısıyla ailenin yozlaşması veya bozulması toplumsal ve siyasal alana çok çabuk sirayet edebilmektedir. Sosyal bütünlüğün sağlanmasında ve korunmasında da aile ilk akla gelen müessesedir. Aile; iç denetim yolu ile kendi bireylerinin davranışlarını etkilemekte, bu da doğrudan topluma yansımaktadır (Özpolat, 2010:11; Kirman, 2004; 16; Turinay, 1996:146-47).

### **Aile ve Dini Kimlik**

Ailenin sağladığı diğer bir sosyalleşme biçimi de dinî sosyalleşmedir. Birey, belirli olayların, davranış tarzlarının ve tecrübelerin nasıl anlamlandırılacağını ya da nasıl anlamlandırılması gerektiğini öğrenebileceği bir sosyalleşme sürecinden geçer. İnsanın dinî sosyalleşmesi, onun doğuştan getirdiği ya da doğuştan sahip olduğu fitri-beşeri eğilim ya da istidadın belli bir dini-sosyo-kültürel ortamda gelişmesidir. Bu bakımdan bireyin doğduğu ve içinde yetiştiği aile büyük önem arz etmektedir. Çünkü bireyin ilk dini sosyalleşmesi de aile içinde gerçekleşir. Sosyalleşme sürecinde birey, kendi kültürel değer ve kalıplarını öğrenir ve kimliğini oluşturur. Çocuk, ilk davranış kalıplarını ailede görür; bilgi, duygu ve davranış yeteneklerini ilk defa orada öğrenir. İnsanlar dini tutum ve davranışlarını, içinde buldukları kültürün sembollerinin anlamını öğrenmeyle yapar hale gelmek için eğitime ihtiyaç duyarlar (Kirman, 2004:270-275).

İslam kültürü ve literatüründe "Fıtrat hadisi" olarak da bilinen: "Her insan fıtrat üzere doğar; sonradan anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan, Mecusi yapar. "

ifadesinden de anlaşılacağı üzere, bireyin dünyaya dini, ahlaki değerlerle gelmeyeceği bildirilmektedir. Bireyin dini tutum ve davranışlarını öğrenme, anlama, kavrama ve davranışa dönüştürmede ailenin çok önemli bir işlevi vardır. Bu ifade aynı zamanda insanın tabiatında bulunan inanma duygusu ve bir dine yönelmenin, doğuştan olduğu, şekil, içerik ve yapı bakımından sonradan eğitim öğretim yolu ile ve sosyo-kültürel çevre ve ailenin etkilerine göre şekillendiği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır (Günay, 1999:383; Akçay, 2011:152-155).

Dindarlığın şekillenmesinin çok hassas bir konu olduğu; eğitim, yetişilen sosyo-kültürel çevrenin kalitesi ile yakından ilişkili olduğu ifade edilir. Dinî sosyalleşmenin kişilerin dindarlığına etkilerini konu alan Batılı çalışmalar genelde üç dini sosyalleşme etkeni üzerine odaklanmıştır: Aile, akran/arkadaş grupları ve kilise kurumu. Bu çalışmalardan çıkan sonuç, ailenin en önemli dini sosyalleşme etkeni olduğu, arkadaş grubu ve dinsel kurumların ise önemli olmakla birlikte ikincil roller oynadığıdır. Modernleşme sürecini yaşayan Türk toplumunda da aile, tüm toplumsal dönüşümlere rağmen etkinliğini devam ettirmektedir. Türk toplumunda Günay (1978), Yavuz (1987) ve Mardin (1993) gibi birçok akademisyen tarafından yapılan çalışmalarda, dinî sosyalleşmede ailenin önemine vurgu yapılmıştır (Arslan, 2006: 62-63).

Çocuğun gelecekteki kişiliğinin ve kimliğinin temelini atıldığı ilk yer kuşkusuz ailedir. Dini kimliğin temelleri daha çocuk dünyaya geldiği andan itibaren ailede atılmaya başlanır. Müslüman bir ailede dünyaya geldiğinde kulağına ezan okuma, Hıristiyan bir ailede ise vaftiz töreni düzenleme önemlidir (Kurt, 2012:123). Anlaşılan aile, bireylere dini sembollerin, kültürün, kavramların ilk elden öğretildiği yerdir.

İnsanlar temel değerlerini yeni nesillere aile aracılığıyla aktarırlar. Birey, ilk dini ve ahlaki tutumlarını ailesinden öğrenir. Çocuğun eğitimi her şeyden önce temel manevi ihtiyaçların karşılanmasına bağlıdır. Bunlar sevgi, disiplin ve özgürlüktür. Bu üç ihtiyaç, bir birlerine sıkıca bağlıdır ve birlikte karşılanır. Yapılan bir çalışmada Türkiye'de insanların dini bilgileri edinme kaynakları olarak % 58 aile; % 15,7 din görevlileri; %10,3 okul; %6,4 Kuran kursları gösterilmektedir (BASGM, 2011:164).

### **Sonuç**

Bireyin hayatına anlam katan kimlik, öğeleri birbirinden bağımsız değildir. Onun özellikleri birbiriyle uyum ve ahenk içindedir. Kimlik özelliklerinden bir tanesi değişse, bireyin duygu dünyası ve kendini algılaması değişeceğinden, diğer kimlik öğeleri de bu değişimden etkilenecektir. Kimliklerin oluşumu sosyal-kültürel çevre tarafından gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla doğuştan gelenler de dâhil bütün kimlikler özsel değil, kurgusaldir.

Kimlik, ben kimim sorusuna verilen cevabı oluşturduğuna göre insanın benliğine ait cevapları sunma noktasında dinin önemli olduğu görülmektedir. Din, kimliğin oluşumunda önemli bir yere sahip olduğu gibi, korunmasında da önemli bir yere sahiptir. Dinin kimliğin korunmasındaki etkisi genellikle olumludur. Din, bireye anlam dünyası ve değerler hiyerarşisi ile bireye toplum eğilimlerinden farklı

bir "referans noktası" sunmaktadır. Doğru anlaşıldığında din, bireyi, kimlik bunalımına, kimlik karmaşasına ve kimlik krizine düşmekten korumaktadır.

Aile kültürel aktarım yoluyla toplumsal değer ve normların yanında kimliklerinde kuşaksal aktarımını sağlar. Aile, bireylere bir eğitim alanı sunar, cinsiyet kimliğinin kazandırılmasından siyasal kimliğinin oluşmasına varıncaya değin birçok alt kimlikleri kazandırmaktadır. Bireylerin ilk çocukluk yıllarında edindikleri tecrübeler kalıcı izler bıraktığından hayatının geriye kalan kısmında kendini konumlandırışında ve davranışlarını gerçekleştirmede etkilerini görmek mümkündür.

## KAYNAKÇA

- Akçay, Mustafa, (2011), "İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fitrat", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, S. 23, ss. 143-170
- Altunoğlu, Mustafa, (2009), *Kimlik'in Modern İnşası, Kimlik Politikaları ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları*, Gazi Üniversitesi SBE., Ankara, Yayınlanmamış Doktora Tezi
- Arslan, Mustafa, (2006), "Dini Toplumsallaşma ve Temel Etkenleri: Türk Geç Ergenleri Arasında Uygulamalı Bir Araştırma", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S.31, ss.61-78
- Bahçekapılı, Mehmet, (2011), "Din ve Ahlak Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Katkısı", *Değerler Eğitimi Dergisi*, C. 9, S. 22, ss. 7-42
- BASAGM, (2010), *Aile Yapısı Araştırması 2006*, Ed. Mustafa Turgut, Ankara, BKSGM Yayınları
- BASAGM, (2010), *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*, Ankara, T. C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları
- Beit-Hallahmi, Menjamin (1989), *Psikoloji Din Sanat Kimlik*, Çev. Hasan Kayıklık. (Buser, Psikoloji, Din, Sanat, Kimlikbaşlığıyla Hasan Kayıklık tarafından Türkçeye çevrilmiş, fakat henüz yayınlanmamıştır.
- BERGER, Peter L., (2000), *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. A. Coşkun, Rağbet Yay, İstanbul.
- Birkök, Mehmet Cüneyt (1994), *Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu*, İstanbul, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.)
- Connolly, William (1995), *Kimlik ve Farklılık*, Çev: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Coşkun, Ali, (2003), "Din ve Kimlik, *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 24, S. 1, ss. 5-23
- Cüceloğlu, Doğan, (2008), *İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temel Kavramları*, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- Demirtaş, H. Andaç, "Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar", *İletişim Araştırmaları*, C. 1, S. 1, ss. 123-144.
- Demren, Çağdaş, (2008), "Kadınlık Dolayısıyla Erkeklik Öznelliği", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 32, No. 1, ss. 73-92.
- Ergil, Doğu, (1994), *Toplum ve İnsan*, Ankara, Turhan Kitabevi Yayınları.
- Günay, Ünver, (1999), *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı Yayınları.
- Günay, Ünver, (2000), *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Kayan, Ramazan (2007), *Vahyin Gölgesinde Kimlik İnşası*, İstanbul, Çıra Yayınları.
- Kesal, Ercan, (2010), "Kişilik Kavramı, 0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Kişiliğin Gelişimi ve Sorunları", www.ercankesal.com
- Kirman Mehmet Ali, (2004), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yayınları.
- Koenig, Samuel, (2000), *Sosyoloji Toplum Bilimine Giriş*, Çev. S. Sucu, O. Aykaç, İstanbul, Ütopya Kitabevi Yayınları.

- Köknel, Özcan, (1985), *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınları.
- Köşgeroğlu, Nedime, Halıcı, Coşkun, Özerdoğan, Nebahat, Ünlüce, Ayşe, (2009), *Şiddet Çıkmazında Kadın*, Ed. Nedime Köşgeroğlu, İstanbul, Anfora Yayıncılık.
- Kurt, Abdurrahman, (2012), *Din Sosyolojisi*, İstanbul, Sentez Yayınları.
- Kuşat, Ali (2003), "Bir Değerler Sistemi Olarak Kimlik Duygusu ve Atatürk", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Sayı: 15, ss. 45-61.
- Kuzgun, Yıldız, Sevim, A. Seher, "Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki", *Ankara Üniv. Eğitim Bil. Fak. Dergisi*, C. 37, S. 1, ss. 14-27.
- Marshall Gordon, (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Okumuş, Ejder (2003), *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Onat, Hasan, (2006), "Küreselleşme Sürecinde Kimlik, Din ve Türkiye'nin Bazı Gerçekleri", *Demokrasi Platformu*, 2/5, ss. 117-139
- Onat, Hasan (2010), "Kimlik ve Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevi-Bektaşî Kimlik Tartışmaları", [http://www.hasanonat.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=50:kimlik-ve-kimlik-teoloji-likisi&catid=36:makale&Itemid=54](http://www.hasanonat.net/index.php?option=com_content&view=article&id=50:kimlik-ve-kimlik-teoloji-likisi&catid=36:makale&Itemid=54)
- Özen, Sevinç, (1991), *Sosyal Hareketlilikte Aile ve Eğitim İlişkileri*, Ankara, AAK (2), Yayınları, ss. 321-335.
- Özpolat, Abdulvahap, (2010), "Ailede Demokratik Sosyalleşme", *Aile Toplum ve Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi*, 5, 9-25.
- Sözen, Edibe (1995), "Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması", *Türkiye Günlüğü*, S. 33, ss. 111-115.
- Taylor, Charles (2005), *Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı*, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*, (Çev. Levent Köker), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Turinay, Necmettin, (1996), *Değişen Toplum ve Aile*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- Vahip, Işıl, (2002), "Evdeki Şiddet ve Gelişimsel Boyutu: Farklı Bir Açıdan Bakış", *Türk Psikiyatri Dergisi*, C. 13, S. 4, 2002, ss. 312-319
- Yapıcı, Asım (2004), *Din, Kimlik ve Ön Yargı*, Adana, Karahan Kitabevi.
- Yavuz, Sutay, Yüceşahin, M. Murat, "Türkiye'de Hanehalkı Kompozisyonlarında Değişimler ve Bölgesel Farklılaşmalar", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi / Journal of Sociological Research*, C. 15, S. 1, 75-118.
- Zuckerman, Phil (2006), *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Ankara, Birleşik Kitabevi.

# BİREYLERİN KİMLERİNİN OLUŞUMUNDA AİLENİN ROLÜ VE DİN

Ali BAYER

## ÖZET

Toplumun en küçük birimi olan aile bireylerin ve ailelerin ihtiyaçları ve talepleri doğrultusunda dönüşüme uğramaktadır. Aile, toplum için birçok önemli fonksiyonlar yerine getirmektedir. Aile üyelerine sosyalleşme, ekonomik destek, üyelik, aile terbiyesi, yetiştirme ve üyelerini çeşitli saldırılardan koruma gibi fonksiyonları yerine getirmektedir. Diğer taraftan kimlik kazandırmada aile ünitesi önemli bir rol oynamakta; arkadaşlar, okul, akrayan grupları medya ve din de kimlik kazanmada önemini sürdürmektedir. Çocuk ailenin bir üyesidir ve bireylerin toplumsal cinsiyet kimliklerini ve sosyal öğrenme için temel mekanizma olan öğrenme kaynağıdır. Rol modelleri çocukların davranışlarını belirlemede önemlidir ancak, onlar aynı zamanda bir olayı diğer olaylarla, duygu ve düşüncelerle ilişkilendirmede de önemlidir. Çocuklar rol modellerini ebeveynlerinden öğrenirler. Bu yüzden kadın ya da erkek bir davranışa şahit olduğunda muhtemelen o davranış taklit etme eğiliminde olacaktır.

Bu makale anne babanın bireylerin toplumsal cinsiyetle ilgili rol model olma bağlamında hem din hem de ailenin önemine dikkat çekmektedir. Bunu hem akademik hem de kamu araştırmaları çerçevesinde toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında insanların tutumları ve diğer faktörler çerçevesinde ele almaktadır. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik toplumun normatif sistemin en temel parçaları arasında yer almaktadır. Dinin toplumsal cinsiyet tutumları üzerindeki toplumda eşitsizliği meşrulaştırmada oynadığı rol noktasında geniş bir katılım vardır. Bu yüzden dindar bireylerin daha az eşitlikçi değer yargılarına sahip inanç sistemine sahip oldukları ve bu eşitsizlikleri meşru ve doğal düzene dayandırdıkları düşünülmektedir. Bu çalışmada dinin toplumsal cinsiyeti şekillendirici etkisi üzerinde durulacaktır. Dünya çapında kadına karşı ayrımcılığın sürmesini sağlayan hukuk, değerler, gelenek, sosyal kurumlar ve kültürel pratikler üzerinde durulacaktır. Yine, dindarlık toplumsal cinsiyetle ilgili tutumların belirlenmesinde önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:**Aile, Kimlik, Din, Sosyalleşme, Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Değişme

## THE ROLE OF FAMILY ON FORMATION IDENTITY AND RELIGION

### Summary

The family is the smallest unit of a society that has evolved along with changes in the needs and demands of the individuals and society. Families serve several important functions for society. Some of these functions are: family formation and membership, economic support, nurturance and socialization, and protection of vulnerable members. Family unit plays a significant role in shaping individuality. Other influences include friends, school, peer groups, the media and religion. Child is a member of the family and it provides a “training ground” for identity and that individuality is a major mechanism for learning social and gender identity.

In this paper, the focus is on the impact of religion and family in context parents role models on individuals gender role attitudes, as both academic research and public discourse

seem to indicate that these factors are of importance in determining people's stance regarding gender egalitarianism. Sex and gender roles have been examined and theoretical approaches regarding gender roles have been focused on for this. The impact of religion on gender attitudes is largely argued to be the outcome of religion's role in legitimating inequalities within societies, so that religious individuals tend to hold less egalitarian values based on the belief that these inequalities are justified and based on a 'natural' order. This paper investigates the role of religion in shaping gender role attitudes. Secondly, within the overall institutional setting, social institutions and cultural practices laws, norms, traditions and are the main sources of persisting discrimination against women in all countries.

**Keywords:** Family, Identity, Socialization, Sex, Gender, Social Change



## POSTMODERN KÜLTÜRDE KİMLİK: BİR ELEŞTİRİ

Cenan KUVANCI

En genel ve yaygın biçimiyle, postmodern düşünce, farklı entelektüel ve kültürel akımların teşekkül etmesine imkân veren temel karşıtı açık-uçlu bir tavidir. Postmodernizm, kuşatıcı üst anlatılara yönelik bir tür güvensizlik ya da şüphencilik olarak ortaya çıkmıştır. Temel karşıtı tavır, “temel ya da hareket noktamızın doğruluğunu garanti eden şey nedir?” sorusunu sorarak bir söylemin temellerinin geçerliliğini tartışır.<sup>1</sup>

Postmodern anlayışa göre, dilin tarih-dışı, bağımsız bir gerçeklikle “doğrudan” hiçbir teması yoktur. Bu nedenle, insan bilgisi, belli bir epistemik cemaatin dilsel ve toplumsal kategori ve pratiklerine gömülüdür. Dolayısıyla, küllî öz ya da kendinde şeylere nüfuz etmek imkânsızdır. Gerçeklik ve bilginin plastisitesinin ve sürekli değişim halinde olduğunun kabulü, somut tecrübenin sabit ve soyut ilkelere nispetle öncelikli olduğuna yapılan vurgu ve hiçbir apriori düşünce sisteminin tek başına inancı ya da araştırmayı yönlendirmemesi gerektiği fikri, bu çerçevede kabul gören ilkelere bazılarınıdır.

Açıkça anlaşılacağı üzere, bu anlayışta, dil ilahî ya da nesnel temelden yoksun görüldüğü için, hakikatle imtiyazlı bir ilişkiye de sahip değildir. Bu bağlamda, insan bilincini nitelemek için en uygun ifade, onun göçebe oluşudur. İnsan düşüncesinin tarihi, farklı metaforik şemalar ya da halihazırda kendi metaforik ve yorumlayıcı kategorileri tarafından doyuma ulaşma noktasının ötesinde hiçbir temeli olmayan belirsiz yorumlayıcı lügatçeler tarihidir. Friedrich Nietzsche'ye göre, “hakikat mecazlar, düz değiştirmeceler ve antropomorfizmlerden oluşan seyyar bir ordudur. Kısaca, o şiir ve belagat yoluyla yoğunlaştırılmış, dönüştürülmüş, süslenmiş ve uzun süre kullanıldıktan sonra, kural koyucu ve bağlayıcı görünen insan ilişkilerinin bir toplamıdır. Hakikatler, yanılısama olduğu unutulmuş yanılısamalar ve duyuları etkileme gücünü yitirmiş mecazlardır.”<sup>2</sup> Sözelimi, “kendinde şey” ve “özne” yani, “ben bilinci” pre-linguistik gerçekler değildir; zira, dilin nesnel olarak tasvir ettiği önceden mevcut olgular yoktur. Her tasvir bir yorumdur. Yorum, dil içinde birbiriyle karşılıklı ilişki, fonksiyon ve etkileri bulunan özne ve nesnenin özgür bir oyunudur. Özne ile nesne de konuşma figürleridir.<sup>3</sup>

Ayrıca, insan bilgisi özünde estetik bir statüye sahiptir, çünkü o, estetik anlamda yaratıcı insanî bir yeti sayesinde ortaya çıkar. Dil gerçeklikle temas kurmaz,

---

<sup>1</sup> Stuart Sim, “Postmodernism and Philosophy,” *The Routledge Companion to Post modernism*, (Stuart Sim), London, 2001, s. 3.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, “On Truth and Falsity in their Ultramoral Sense,” *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, (Trans. Maximilian A. Mugges), The Macmillan Company, New York, 1911, s. 180.

<sup>3</sup> Kathleen M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, (Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 194-195.

yalnızca kendi kendine yeterli bir dünya uydurarak, böyle bir temas varmış yanılmasını verir.<sup>1</sup> Bu nedenle, postmodern filozoflar, hangi perspektifin “Hakikat”i geçerli bir şekilde temsil edip etmediğine karar verebilecekleri tarih-üstü Arşimetvârî bir noktaya, yani durulacak ya da tutunulacak bir dayanağa sahip olduklarını artık iddia edemezler. Varlık, bilgi ve değer için tartışılmaz temeller bulunamadığı için, herhangi bir perspektifin değeri, onun, geçici olarak faydalı ya da öğretici, özgürleştirici ya da yaratıcı olabilme kapasitesine bağlıdır. Bu değerlendirmeler son kertede şahsî ve kültürel beğenin ötesinde herhangi bir şeyle meşrulaştırılmaz, çünkü meşrulaştırmanın bizatihi kendisi, sosyal pratiğin dışında temeli olmayan bir başka sosyal pratiktir.<sup>2</sup>

Bu bakış açısına göre, geleneksel olarak, bizim “dış gerçeklik” olarak adlandırdığımız bizi çevreleyen dünyanın sınırlayıcı ve belirleyici bir işlevi bulunmaktadır. Böyle bir işlev varsa bile, son derece sınırlıdır. Dünya artık geleneksel sınırlara bağlı değildir, tersine etkinleştirici ve canlandırıcı bir yaşantı niteliğine ve eğlence değerine sahiptir. Bu yüzden, günümüzde hâkim duygu, bir tür yeni belirsizlik duygusudur. Postmodern anlayışın belirsizlik yorumu, bunun artık yeterli bir çabayla hafifletilecek ya da bütünüyle üstesinden gelinebilecek geçici bir durum olmadığıdır. Postmodern dünya kendisini kelimenin en geniş anlamıyla belirsizliğin hakim olduğu bir hayata hazırlamaktadır.

Açıkça, böyle bir bağlamda, gerçeklik`i bilmek istiyorsak, bunun yolu onu kurmak ve yapılandırmaktan geçer. Bunun için, önceden belli olan her şeyin şifresinin çözülmesi ve yapıbozuma uğratılması gerekir. Bu, insanın nelik`ine ilişkin her düşünce ve anlayış için geçerlidir. Akıl bile çoğullaşmıştır. Postmodern yaklaşım önceden var olan gerçeklik fikrine kuşkuyla baktığı için “doğal,” “mantıklı,” “duruma uygun” ve “sağlıklı insan aklı” gibi kavramların maskesinin düşürülmesi ve göreceleştirilmesi gerektiğini vurgular. Postmodern düşünüş çoğunlukla daha derin başka bir gerçeklikle yüzleşmeyi istemez.<sup>3</sup>

Bu yaklaşımın insanın kimlik ve kişiliğiyle ilgili önemli içerim ve uzantılarının olduğu açıktır. Nitekim, postmodern düşünme biçiminin yükselişiyle, insanın kozmostaki yeri ve anlam arayışı, kafa karıştırıcı ve şaşırtıcı olacak şekilde gelişigüzel ve başıboş hermenötik bir çabaya terk edilmiştir. Postmodern insan, içinde kalıcı herhangi bir anlam ve önem barındırmayan bir âlemde yaşar. Bilindiği üzere, gerçeklikle onun simülasyonu, hakikatle onun temsili arasındaki karşıtlığın çökmesiyle normal ile anormal, beklenen ile beklenmeyen, sıradan ile garip . . . vs. arası belirsizleşmiştir. En önemlisi de kimlik ve kişilikleri birbirinden ayıran farklılıklar artık yukarıdan ya da tarihdışı bir kaynaktan belirlenir olmaktan çıkmıştır. Kimlikler daima yeniden inşâ edilmek durumundadır. Hiçbir tarafın kendi inşâsının diğerinden daha uzun ömürlü ve Tanrı vergisi olduğuyla övünmesi sözkonusu değildir. Çünkü

---

<sup>1</sup> Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 91.

<sup>2</sup> Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi: Modernite`den Günümüze Kadar II*, (Çev. Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 253-254.

<sup>3</sup> Rainer Funk, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, (Çev. Çağlar Tanyeri), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 14.

dayanıklı nesnelere oluşan dünya, anlık tüketim için tasarlanan ve bir kere kullanıldıktan sonra değerini yitiren ürünlerin doldurduğu bir dünya ile yer değiştirmiştir.

Bu bağlamda, seçim özgürlüğü seçenekleri sürekli açık tutmak anlamına gelir. “İstediyin şey olabilirsin” fikri, kimlik ve kişilikleri, tıpkı bir kostüm değişimi gibi benimsenip atılan bir şey haline getirdi.<sup>1</sup> Bu yeni durumun dehşeti, samimi kimlik ve kişilik inşa çabalarını boşa çıkarmasındadır. Öte yandan, bu durumun çekiciliği ise, geçmişin denemeleriyle sınırlı kalmamasında, geri dönüşü olmayacak şekilde asla mağlup olmamasında ve seçenekleri daima açık tutmasındadır. Doğrusu, postmodern toplumda kategorileri belirleyen faktörlerin en önemlisi şüphesiz seçme özgürlüğüdür. Bir insan ne kadar çok seçme özgürlüğüne sahipse, postmodern toplum hiyerarşisi içinde o ölçüde yüksek bir konuma sahip olur. Çünkü postmodern toplumsal farklılıklar, gerçek seçeneklerin genişlik ve darlığına dayalı olarak belirlenir.<sup>2</sup>

Denebilir ki, “kimlik” ve “kişilik” gibi kavramlar özsel değil, stratejik konum ya da duruma bağlıdır; tesbit ve tayin edilmiş semantik bir çerçeveye sahip değildir. “Kimlik” kavramı, başlangıçtan günümüze, tarihin tüm iniş çıkışları boyunca değişikliğe uğramaksızın açılan nefsin sabit özüne işaret etmez. Zaman içinde nefsin sadece küçük bir bölümü kendisiyle özdeş ve aynı kalır.<sup>3</sup>

Postmodernler insanın kültür, dil ve tarih içindeki özel konumunu aşan rasyonel bilinç sayesinde otonom bir birey olduğunu reddeder ve bilen özneye ilişkin küresel söyleme inanmazlar. Bilinç belli bir şey değil, bir misyondur. Çünkü biz kendimizi zaten her zaman müşahhas bir duruma gömülü olarak buluruz. Postmodern ben, ona tekaddüm eden tarihsel bir durumun maddî, toplumsal ve dilsel koşullarına bağlıdır; onlara hâkim değildir.<sup>4</sup> Bu bağlamda kimlik bir oluşu ifade eder. Hatta bu yapıların tanımladığı gibi, kimlik’in soyut, karmaşık, çok yönlü, akışkan ve amorf olduğunu da söylemek mümkündür. Kimlik yaradılıştan gelmez, aksine toplumdaki kurumlar ile bireylerin devamlı etkileşimi sonucu oluşur. Şüphesiz, postmodern dünyada olmayan en önemli şey hareketsizliktir. Bu dünyada her şey hareket halindedir. Fakat bu hareketler rastgele ve dağınıktır, dolayısıyla, açık seçik bütüncül bir istikametten yoksun görünmektedir. Dünya sınırsız bir biçimde esnek ve denetlenebilir görüldüğü için, muhtemelen kalıcı bir şekil alamaz.

Gerçekten, postmodern dünyada mesaj, dünyada belirsizlik ve esnekliğin hâkim olduğudur. Bu dünyada her şey olabilir, ve her şey yapılabilir; fakat kalıcı hiçbir şey yapılamaz. Hiçbir şey kesin olarak bilinemez, ve bilinen her şey de ancak farklı bir biçimde bilinir. Bir bilme biçimi ancak diğer bir bilme biçimi kadar iyi ya da kötüdür; veya istikrarsız ya da güvenilmezdir. Hedefleri sebatla sürdürmenin

<sup>1</sup> Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, W. W. Norton & Company, New York, 1984, ss. 38.

<sup>2</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1997, ss. 89,94.

<sup>3</sup> Stuart Hall, “Who Needs ‘Identity’?”, *Questions of Cultural Identity* (Ed. S. Hall, P. DuGay), Sage Publications, London, 1996, s:3

<sup>4</sup> Kevin J. Vanhoozer, “Theology and the Condition of Postmodernity: a Report on Knowledge (of God),” *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, (Kevin J. Vanhoozer), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, ss. 11-12.

yerini risk alma alırken, bir zamanlar kesinliğin arandığı yerde şimdi kumar geçerli kural olmuştur. Dolayısıyla, bu dünyada sağlam ve güvenilir çok az şey var; ve insanın kendi hayat çizgisini resmedeceği sağlam bir tuval yoktur.<sup>1</sup> Açıkça anlaşılacağı üzere, geçmişte bireylerin verili kimlikleri olduğu varsayımından hareket edilirken, artık toplumu oluşturan bireylerin kimliklerinin de her an yapılan, bölünen, parçalanan ve yeniden bir araya gelen yapılar olduğu iddia edilmektedir.

Başka her şey gibi, benlik bilinci, her biri kendi anlamını icat eden, taşıyan ve dile getiren anlık enstantanelerden oluşan bir fotoğraf koleksiyonundan ibarettir. Artık birey kimliğini bir ev gibi sabırla ve aşama aşama kurmak yerine, bir dizi yeni başlangıçlarla, anlık oluşturulan ve kolayca dağılan biçimlerle çizmektedir. Bu kimlik, unutma sanatının hatırlama sanatından daha az önemsiz olmadığı bir dünyaya uygundur. Sürekli uyum koşulu öğrenme olmaktan ziyade unutmadır. Burada insan zihni, yeni imajları alabilmesi için sürekli silinmeye hazır ve hayret uyandıran kendi kendisini silme becerisine bağlı, ömür boyu garantisi olan videobant gibidir.<sup>2</sup>

Bu yüzden, postmodern kültürde, bağlanmamanın somut örneği turist figürüdür. Gerçekten turistler katı olanları eritme ve sabiti çözüp dağıtma sanatının ustalarıdır. Her şeyden önce, onlar ziyaret ettikleri yerlere bağlanmamayı başarabiliyorlar. Onların durumu, aynı anda bir yerin hem içinde hem de dışında bulunabilme mucizesidir. Turistler mesafelerini korudukları gibi, bu mesafenin aşılmasına da engel olabilmektedirler.<sup>3</sup> Böylece, turistin serseri ilgileri, değişken ufku ve bakış açısı dünyaya kendi şeklini verebilmektedir. Artık şekillerin yerini görüntüler almaktadır. Gerçekten en çok arzu edilen ve özlenen şeyler de, kendi sınırlarımız dâhilindeki şeylerdir. Temel düstur kişinin kendi hayatını, müdahaleye maruz kalmadan tasarlamasıdır. Hayat hiçbir zorunlu kuralın olmadığı bir oyun gibi veya daha da öte sonlu, süreksiz diziler olarak görülür, ve oyunun kuralları oyunun akışıyla değişir. Bundan dolayı mantıklı strateji, oyunu kısa tutmaktır. Gerçekten akıllıca tavır, büyük ve her şeyi kuşatan bir hayat oyununu daha küçük ve dar çerçeveli küçük oyunlara tahvil etmektir. Oyunu kısa tutmak bir anlamıyla uzun vadeli taahhüt ve sorumluluktan kaçınmak demek; tek bir mesleğe bağlanmamak ve hiçbir kimseye bağlılık yemini etmemek; geleceği ipotek altına almamaktır. Başka bir ifadeyle, bir yer veya şeye bağlanıp kalmamaktır. Buna ben odaklılık adı verilmektedir.

Postmodern ben odaklılık şöyle ifade edilmektedir. Kim olduğunu sana başkalarının söylemesine izin verme! Seni sen yapan bizzat kendin olmalısın! Bu özgür ben vurgusunun amacı, kendine özgü olanın sınır tanımaksızın postmodern bir biçimde yaşanmasını sağlamaktır. Her şey isteğe bağlıdır. Herkesle ve her şeyle adeta oyun oynar gibi ilişki kurulabilir ve kurulmalıdır. Olmayacak hiçbir şey yoktur ve bu nedenle ne olursa gider. Her şey akıcıdır. Hiç kimsenin, neyin “iyi” ya da “kötü,” “doğru” ya da “yanlış,” “sağlıklı” ya da “hasta,” “hakikî” ya da “sunî,” “gerçek” ya da “yanılsama” olduğunu söyleme hakkı yoktur. Önemli olan tek şey, benim ben olduğum gerçeğinin ben odaklı biçimde üretilmesidir.<sup>4</sup> Gerçekten, bu oyunun

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, s. 25.

<sup>2</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, ss. 25-26.

<sup>3</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, s. 90.

<sup>4</sup> Rainer Funk, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, ss. 55-56.

temel özelliği seyyaliyettir. İhtiyaçlar zorladığında, ya da hayaller çağırduğunda bana bir hüner lazım. Bu hünere turistler özgürlük, özerklik veya bağımsızlık adını verirler. Postmodern kültürde, hayatı anlık küçük vakalardan oluşan bir oyun olarak tarif etme isteği tüm rasyonel hayat stratejilerinin temel ilkesi olmuştur. Oyunun sonuçlarının oyunla birlikte sona ermesini temin etmek ve herhangi bir sorumluluk kabul etmemek arzulanmaktadır. Bu nedenle, bugünün geçmişle ve tarihle bağı kopartılmaya çalışılmaktadır. Yine bu bağlamda, mevcut anların gevşek bir demeti ya da keyfi ardışıklığının dışındaki herhangi bir zamanı hükümsüz kılmak ve zamanın akışını aralıksız bir şimdi içinde eritmek istenmektedir.

Bu durumda, artık mesele bir kimliğin nasıl keşf, icat ve inşâ edileceği değil, sözkonusu kimliğin çok sıkı olmasının ve bünyeye çok çabuk tutunmasının nasıl engelleneceğidir. İyi örülmüş sağlam bir kimlik artık değerli bir şey değil; hatta giderek ve daha da açık bir ifadeyle bir yükür. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, postmodern hayat stratejisinin amacı, kimliği istikrarlı hale getirmek olmayıp, bundan kaçınmaktır. “Hayat boyu icra ettiğimiz işler, her biri farklı bir yerde, farklı insanlar arasında, farklı zamanlarda yapılan birçok küçük işe bölünmüştür. Bu ortamların her birindeki mevcudiyetimiz, işlerin kendileri gibi parçalıdır. Her ortamda yalnızca bir rolle, oynadığımız birçok rolden biriyle ortaya çıkarız. Bu rollerin hiçbirini benlikle-rimizin bütününe ele geçirmiş gibi görünmez; hiçbirinin bütün ve biricik bireyler olarak gerçekten olduğumuz şeyle özdeş olduğu varsayılmaz. Bireyler olarak yerimiz doldurulamaz, ama rollerimizden herhangi birinin oyuncusu olarak yerimiz doldurulabilir. Her role, tam olarak hangi işin nasıl ve ne zaman yapılacağını gösteren özet zaten iliştilmiştir. Bu özeti bilen ve işin gerektirdiği becerilere vâkıf olan herkes, sözkonusu işi yapabilir. Dolayısıyla ben çekilirim çok fazla bir şey değişmeyecektir. Benim bıraktığım boşluğu hemen bir başkası dolduracaktır.”<sup>1</sup>

İşte tam da bu noktada, Nietzsche Kartezyen felsefedeki sabit, bölünmez ve rasyonel benlik fikrine karşı çıkar. Nietzsche Hume’un görüşüne benzer bir görüşü benimseyerek, kişisel hayatın bir kurgu ya da metafor olduğunu; bir gerçek olmadığını iddia eder. Nietzsche’ye göre, metafizikçiler, Hıristiyanlar ve bilim adamlarının şimdiye kadar önemli gördüğü şeyler, gerçek bile değildir; sırf hayal, daha açık bir ifadeyle, hasta ruhlu insanların kötü içgüdülerinden kaynaklanan tahripkâr yalanlardır. Bunlar “Tanrı,” “ruh,” “erdem,” “günah,” “öte dünya,” “hakikat,” “sonsuz hayat,” . . . gibi kavramlardır. İnsan mahiyetinin yüceliği ve ilahî oluşu bunlarda aranmıştır.<sup>2</sup> Çünkü onlar bu terimlerin gerçekten varolan şeyleri gösterdiğine inanmışlar, ve onların metaforik ya da kurgusal mahiyetlerini kavrayamamışlardır.<sup>3</sup>

Oysa, her kavram eşitsiz olanları eşitleyerek meydana gelir. Sözelimi, hiçbir yaprak diğeriyle tamı tamına aynı değildir. Bundan kesin olarak şu sonucu

---

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 30-31, 90.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo & The Antichrist*, (Trans. Thomas Wayne), Algora Publishing, New York, 2004, s. 10.

<sup>3</sup> Douglas J. Soccio, *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Wadsworth Cengage Learning, Belmont, 2010, s. 463.

çıkabiliriz: “Yaprak” kavramı yapraklar arasındaki ayırt edici özelliklerin görmezden gelinmesi yoluyla oluşur.<sup>1</sup> “Özne” kavramına da aynı şekilde ulaşıldığı için, onun tözsel varlığından bahsedilemez. Bir öznenin alanı dâima büyür ve küçülür, ve sistemin merkezinde sürekli kaymalar olur. İnsanlar kendilerini dolaylı olarak korurlar; çünkü onlar kendilerini aşmak isterler.<sup>2</sup> O halde, “ben” tüm zamanlarda aynı değildir. Ben`in ne ise o olması bir süreci gerektirir. Sözkonusu yaratıcı süreç hiç durmadan genişler ve daha ayırt edici özellikleri bir araya getirir.<sup>3</sup> Bu görüş Sartre tarafından *Varlık ve Hiçlik*’te üstüne basılarak vurgulanmıştır. Sartre`ın teorisine göre, bilinç asla kuşatılamaz. “Bilincin hiçbir tözsel yanı yoktur, o salt bir “görünüş”tür; şu anlamda, ancak kendine görüldüğü ölçüde varolur.”<sup>4</sup> Kendi üzerine katlanan teemmül ve tefekkür özneyi daima bir objeye dönüştürür. Sartre bilincin fitrî özellikler tarafından belirlendiği fikrini reddeder. Biz daima geriye doğru kişisel özellikler demeti inşâ ederiz. Sartre insanın sabit kişilik özellikleri demetinden daha fazla bir şey olduğunda ısrar eder. Kendimizi sırf bir dizi özellikler demeti olarak görmemeliyiz.<sup>5</sup>

Tarihsel olarak verili toplumsal formlardan ve bağlardan kopuş, böylece insanın özgürleşmesi ve geleneksel güvencelerin yitirilmesine ve yeni toplumsal bağlanmalara yol açmıştır. Eskiden insanlar kendi yaşamlarını belli bir rol modele uygun olarak belli kurallar çerçevesinde sürdürürken, artık toplumsal yaşamın rol modeli tükenmiştir. Artık asıl hedef, üretilen gerçekliği ve yaşam dünyasını, dünyanın logo ve başka yerlerde kullanılan sembollerine bağlamak ve insanî yetilerin, özlemlerin, ihtiyaçların genellikle yanılsama yoluyla tecrübe edilmesini sağlayarak bunları doyurmaktır.

İnsanlar artık doğum tesadüfüne bağlı olarak değişmez kalıplara dökülemeyecekler, tesadüfen ait oldukları insanlığın küçük bir kısmının baskısı altında olmayacaklardır. Yeni özgürlük duygusu sarhoşluk ediciydi; zafer çığlıklarıyla kutlandı ve bir tür vecd yaşandı. Yani insanın istediğini olabilmek için, hava kadar özgür olduğu düşünüldü. Artık ne istersek onu olabiliriz. Açıkçası, tabiat kendi benliklerimizle ilgili pek çok şeyi bizden gizliyor, hiçbir şey hakkında nesnel bir hakikat keşfetme şansına sahip olamayız. Biz hakikatleri ancak kişisel ihtiyaçlarımıza göre keşfedebiliriz. Hakikatler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kudret iradesine hizmet eden estetik inşâlardır. Hakikat, tabiat hakkında mutlak, değişmez yani nesnel bir gerçek ya da akıldan türetilen önermeler olarak değil, bireyin fizyolojik ve patolojik bir işlevi olarak görülür.<sup>6</sup>

Tüm bunlar göz önünde bulundurularak, eğer insanın kendisini onunla

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, “On Truth and Falsity in their Ultramoral Sense,” s. 179.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, (Trans. Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale), Vintage Books, New York, 1968 S. 270.

<sup>3</sup> Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Massachusetts, 1985, ss. 183-184.

<sup>4</sup> Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s. 32.

<sup>5</sup> Madan sarup, *Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire, 1993, s. 45.

<sup>6</sup> Douglas J. Soccio, *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*, ss. 462-463.

yönlendirmek istediği dünya kararsız ve kırılansa; ve tavaf edilecek kutlu mekânlar ve kabirler yerlerinde durmuyor ve kişinin kendilerine ulaşma süresinden daha kısa bir sürede dünyevileşiyor, yeniden kutsallaşiyor ve ardından kutsallıktan yeniden çıkarılıyorsa, böyle bir durumda bir kişi yaşamını nasıl olup da bir hac olarak yaşayabilir? Eğer bugünün değerleri yarın aşınmaya uğrayıp kıymetini yitiriyorsa, insan nasıl ömürlük bir yatırım yapabilecektir? Büyük emeklerle kazanılan becerilerin, kazanca dönüştükten hemen sonra borca dönüştüğü ve dünün meslek ve uzmanlıklarının göz açıp kapayıncaya kadar gözden kaybolduğu bir ortamda, insan nasıl ömür boyu bir mesleği sürdürebilir? Kazanılan hakların tümünün sadece anlık olduğu, her ortaklık sözleşmesinin bir maddesinde “istendiği an feshedilir” yazdığı, tüm ilişkilerin hiçbir bağlılık ve yükümlülüğü olmayan “arı” bir ilişki ve tüm sevgilerin de sağlanan doyumdan uzun yaşamayan “birliktelik” sevgisi olduğu bir zamanda, insan dünyadaki kendi yerini nasıl belirleyebilir ve çerçeveleyebilir?<sup>1</sup>

Gelinen noktada, Jean Baudrillard kimlik`i, insanın yapacak daha iyi bir işi olmadığı zaman hayalini kurduğu kendi olma isteği olarak tarif eder. Ayrıca, o geçici bir nispet ilişkisinden başka bir şey değildir. Kimlik adeta boşlukta özgürleşmiş ve kim olduğunu artık bilmeyen varlığın, sahiplenme takıntısıdır. Hiçbir niteliği olmayan bir tür varoluş etiketidir. İnsanlar bütün enerjilerini günümüzde şu gülünç iddia üzerine yoğunlaştırıyor: Ben benim! Ben varım! Ben yaşıyorum! Benim adım bilmem ne.<sup>2</sup> Bu nedenle, İçinde bulunduğumuz çağ, ahlâkî müphemliğin güçlü bir şekilde hissedildiği bir çağdır. Artık gerçek ya da hakikatin yerine simülasyonlar geçmiştir. Asl`ın yerine göstergeleri konmuştur. Ortadan kalkan metafiziktir. Bir varlıkla çeşitli görünümleri, gerçekle gerçek kavramına özgü bir ayna yani metafizik olmayacaktır.<sup>3</sup> Artık bir hakikat ya da gerçek yok, sadece taklitler vardır.<sup>4</sup>

Bu çağ bize önce hiç sahip olmadığımız bir seçim özgürlüğü sunar, ama öte yandan bizi daha önce hiç bu kadar tahripkâr olmayan bir tereddüt durumuna sokar. İnsan tercihlerinin sorumluluğunu üstlenmede, kendisine yardım edebilecek, güvenilir bir yol göstericiye hiç bu kadar muhtaç olmamıştır. Ne var ki, güvenilebilecek otoritelerin hepsine karşı itirazlar var. Dolayısıyla, onlardan hiçbiri aranan güveni sağlayacak kadar güçlü görünmemektedir. Sonuç olarak, insan hiç bu kadar kuşku ve tereddüt içinde olmamıştır. Cüretkâr bir ifadeyle olmasa gerek, postmodern ahlâkî krizin en ağır ve en belirgin fiilî yansıması budur.

Bu noktada şunu anmadan geçemeyiz: Dostoyevski`nin karakterlerinden biri “eğer Tanrı yoksa, her şey meşrudur”<sup>5</sup> der. Bu sezgi, postmodern ateistik dünya görüşünün sonuçlarından birini, yani, tüm norm ve değerlerin göreceliğini ifade eder. Yani, insan iradesinden daha güçlü ve insanı ahlâkî olmaya zorlayabilme gücü olan

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, s. 89.

<sup>2</sup> Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, (Çev. Ayşegül Sönmez), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 59.

<sup>3</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, (Çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011, ss. 14-15.

<sup>4</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel`den Foucault ve Derrida`ya*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 278.

<sup>5</sup> [http://www.planetpdf.com/planetpdf/pdfs/free\\_ebooks/The\\_Brothers\\_Karamazov\\_NT.pdf](http://www.planetpdf.com/planetpdf/pdfs/free_ebooks/The_Brothers_Karamazov_NT.pdf), s.1236; F. M. Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler IV*, (Çev. Nihal Yalaza Taluy), M.E.B, İstanbul, 2001, s.138.

hiçbir varlık yoktur. İnsanların doğru, adil ve ahlakî gördükleri fiillerin gerçekten öyle olduğunu onaylayacak ve yanlışa saptıklarında, onları bundan kurtaracak hiçbir otorite yoktur. İnsan artık kendi kendisiyle baş başa kalmıştır.<sup>1</sup> Nietzsche'nin vurguladığı gibi, "Tanrı'nın ölümü" tüm aşkın normların ölmesi anlamına gelir. "Bu dünyayı güneşinden koparıırken biz ne yapıyoruz? Nereye gidiyor şimdi dünya? Biz nereye gidiyoruz? Tüm güneşlerden uzaklaşıyor muyuz? Sürekli bir düşüş halinde değil miyiz? Arkaya, yana, öne ve tüm yönlere doğru! "Yukarı," "aşağı" kavramları hala var mı? Sonsuz bir hiçliğe doğru yolumuzdan sapmıyor muyuz?"<sup>2</sup> Artık hiçbir şeyin başka bir şeyden daha iyi olduğu gerçekten söylenemez. Hiçbir davranış biçiminin kesin olarak yanlışığından bahsedilemez. Normlar ve değerler hakkındaki tüm görüşler tamamen öznel ve bu yüzden, eşyanın tabiatında herhangi bir şeye tekbül etmeyen görece çıkarımlardır. Netice nihilizmdir. Bu nihilistik görüşe göre, bizim diğerlerine muamele etme şeklimiz de içinde olmak üzere, yaşam biçimimiz nihayetinde önemsizdir. İnsanoğlu bu bakışaçısı ve parmak uçlarındaki muazzam tahripkâr güçle dünyayı çok tehlikeli hale getirebilir. Fakat, pekçok insan için Tanrı'ya iman etmek, dünyanın büsbütün anlamsız olmadığını ve böylece bizim kişisel hayatlarımızın kendi ayrıntılı anlamlarını kuşatan küllî bir anlamın var olduğunu kabul etmek anlamına gelir.<sup>3</sup> Teistik Tanrı fikri müteal, zâtî ve iradî varlık fikridir. Onun küllî iradesi, kendisine dayalı olarak sonlu varlıkların niyet ve arzularını değerlendireceğimiz bir miyar sağlar. İlahî irade sonlu zihinler için nesnel norm ve değerler sunar. İnsan bilinci için en iyisi, insanoğlunun bu nesnel standartlara erişiminin mümkün olduğunu düşünmesidir. Bundan dolayı, Tanrı'nın reddi genel olarak, dünyanın arkasında nihaî bir niyetin ve hayatımızın anlam kazandığı bir bağlamın inkârı anlamına gelir.

Açıkça anlaşılmaktadır ki, postmodern anlayışın neden olduğu açmazın düşünülebilecek tek bir çözümü vardır. Bu da, evrensel olarak bağlayıcı etik kod için kaya sağlamlığında yeterli bir temel sağlayacak olan iki şey, tanrı ve insan mahiyetidir. Ama insan mahiyeti derken kastedilen, mevcut haliyle erkek ve kadınların mahiyeti değildir. Çünkü şu anda şahit olduğumuz şey, hakikî insan tabiatının tezahürü değildir. İnsan mahiyeti bugün sadece bilkuvve olarak mevcuttur; henüz doğmamış, uzun bir çaba ve şiddetli doğum sancıları sonucunda dışarı çıkmak için ebesini bekleyen bir olanaktır. Başka bir ifadeyle, insan mahiyeti henüz gerçekleşmemiş bir potansiyeldir. En önemlisi de akıl ve akıl sahiplerinin yardımı olmadan, kendi başına gerçekleştirilemeyecek bir potansiyeldir.<sup>4</sup>

İslam entelektüel geleneğinde, akıl insanı kesret dünyasından ilahî olana doğru yükselten merdiveni temsil etmektedir. Fakat şunu belirtmek durumundayız: Rasyonalite insan kimliğine ait olmakla birlikte, modern ya da postmodern

---

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 30.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, (Trans. Walter Kaufmann), Vintage Books, New York, 1974, s. 181.

<sup>3</sup> David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*, State University of New York Press, Albany, 1989, ss. 56-57.

<sup>4</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, s. 39.



anlamıyla, insanın kimliği ve esası değildir. Salt rasyonel yeti vasıtasıyla insan kimliği tesis edilemez; çünkü kısmî belirlenim, kimlik oluşturmaz. Yani, iki ayaklı, tüysüz, düşünen ve algılayan şey, ancak kısmî bir belirlenimdir; kimlik değildir.<sup>1</sup> Bu nedenle, insanın istikrar, denge ve sürekliliğin iki kaynağı olan vahiy ve entelektüel sezgiden kopuşu, onun müteal tüm arketiplerden koparılarak dar ve sığ beşerî görünüşlere ve felsefi kesinliği yok eden nominalizme mahkûm olmasına sebep oldu.

Eğer insan sadece tabiattaki değişmeyi görüyorsa, bu, onun zihninin daim ve değişmez olanın derinliklerindeki dayanak noktasını yitirmesinden ve sürekli değişen fikirler ve imajlar ırmağına düşmüş olmasından dolayıdır. Postmodern anlayışta, “ilerleme ve gelişmenin esası dönüşerek aşmak değil, değişen koşullar itibariyle, mevcut mevzuata eklemlemeler yaparak, mevcut zemini muhafaza etmektir.”<sup>2</sup> Bu nedenle, insan tabiatta evrimden başka bir şey görmemektedir. Evrim tabiatın objektif olarak gözlemlenmesinin değil, bâkî olana her türlü yaklaşılma imkânından kopuk olan seküler bir anlayışın ürünüdür. İçinde yaşadığımız dünyayı incelediğimizde, insanların bir süreklilik`in varlığını binlerce yıldan beri müşahade ettikleri yeryüzü muhiti, genel özellikleri bakımından değişmemiştir. Tabii formlar, önceki çağlardaki gibi aynı düzenlilik ve süreçlerle varolmayı sürdürmektedir. “Bu, belli tabii formların İlahî Sıfatların yansıması olarak düşünülmesi ve âlemin ilahî olan açısından görülmesidir.”<sup>3</sup> Ne gülün taç yaprağı ve kokusu, ne de insan biyolojisi beşeriyet tarihinin başından beri evrim geçirmiştir. Postmodern insan, sürekliliğe ve aşkınlığa inanan eski insanlarla biyolojik ve manevî özellikleri bakımından aynıdır.<sup>4</sup> Doğrusu, salt insanoğlu anlamına gelen “insan” eskiden Tanrı açısından tanımlanır ve onun “Tanrı`nın sûreti”nde yaratıldığı iddia edilirdi. Âlemdeki süreklilik unsuru, Mutlak olanın görelî semboller altında tezahür etmesidir. Bu, nesnelerin ontolojik gerçekliğinin bir görüntüsü olup, insanın onun hakkındaki algısından bağımsızdır. Sembol yüce bir gerçeklik düzeninin, aşağı bir düzen içinde ilham edilmesidir. Bundan dolayı, sembollerini anlamak, evrenin hiyerarşik yapısını ve varlığın çok çeşitli hallerini kabul etmek demektir. “Tabiat gerçek anlamını, eğer biz ona tabiatüstü hakikatlerin ya da kelimenin tam anlamıyla ya da etimolojik anlamıyla metafizik hakikatlerin bilgisine bizi yükseltebilecek bir destek olarak bakarsak, ancak o zaman gerçek anlamını kazanır.”<sup>5</sup> “Tanrı” ve “semboller”in anlam ve önemini yitirmesiyle, bu geniş âlemde, kimliksiz veya amaçsız olarak kalakaldık. Tanrı olmadan kalıcı, mutlak ve evrensel bir kimliğe sahip olmak zordur. Çünkü kimlik bir seçim, bir varoluş tarzının onaylanması, yeni bir dünyaya giriş ve ‘intisab’ anlamında, bir ‘varoluş sözleşmesi’nin neticesidir. Anlamli, nitelikli, kimlikli, sorumluluk bilinci içinde çiçeklenen bir hayatın ilk şartı Tanrı`ya bağlanmadır.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, s. 30.

<sup>2</sup> Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, s. 31.

<sup>3</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and Sacred*, State University of New York Press, New York, 1989, s. 169.

<sup>4</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 101-104.

<sup>5</sup> René Guénon, *İnisiasyona Toplu Bakışlar I*, (Çev. Mahmut Kanık), Hece Yayınları, Ankara, 2003, s. 196.

<sup>6</sup> Turan Koç, *Varoluşun Tanıkları*, Hece Yayınları, Ankara, 2013, s. 249.

Sonuç olarak, her şey sürekli değişiyorsa, kişisel kimlik de tehlikeye düşer. Öyle görünüyor ki, kişilik, süreklilik içinde değişim geçiren bir özelliğe sahiptir. Yani, benlik tüm değişimler karşısında ve her türlü değişikliğe rağmen, değişmeden kalan bir cevherin korunması değil, ilerlemekte olan bir oluşum sürecidir. En iyisi, insanın kişiliğini her türlü değişmeye rağmen, sürekliliğini koruyan bir şey olarak düşünmektir.<sup>1</sup> Gerçekten, insanın aşkın`la olan tüm bağlarını yok sayan, onu kendi kendine yeten akıllı bir varlık olarak gören her anlayış, insanın manevî ve kişilik yönüyle ilgili sorunların çözümünde başarılı olamaz. Søren Kirkegaard`ın dediği gibi, ben sonlu ile sonsuz; tin ile beden ve özgürlük ile zorunluluk`un bilinçli bir sentezidir. Onun gayesi kendisi olmaktır. Ben, bunu ancak Tanrı ile kurduğu ilişki sayesinde yapabilir. Bir şeyin kendisi olması demek, müşahhas olması demektir. Fakat müşahhas olmak ne sonlu olmak, ne de sonsuz olmaktır; aksine, gerçekten müşahhas olmak bir sentezdir.<sup>2</sup> Sentezi oluşturan öğeler bilfiil hale gelmeyi bekleyen bilkuvve güçler olarak insanda her zaman mevcuttur. Benliği oluşturan öğelerden belli bazıları yok olsaydı, bu, imkânlar sahası olan insan varoluşunun ortadan kalkması anlamına gelirdi. Dolayısıyla, kişi ne ise o olarak, benliği oluşturan öğelerden sadece bir ya da bir kaçının egemenliği altında yaşardı. Oysa, insan kendisini yeniden kurma imkânına daima sahiptir. Bu imkânın var olabilmesi için, benliği oluşturan unsurlardan bazıları etkinliğini yitirmiş olsa bile, varlığını bireyde devam ettirmesi gerekir.<sup>3</sup> Yani, insan bir kimlik ve kişilik sahibi olabilmek için, içinde nüve halinde belli kalıcı unsurları her daim taşımak durumundadır. Aksi takdirde, kimlik ve kişilik teşekkül edemez.

## KAYNAKÇA

- Baudrillard, Jean, *İmkânsız Takas*, (Çev. Ayşe gül Sönmez), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- , *Simülakrlar ve Simülasyon*, (Çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodernity and its Discontents*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1997.
- , *Postmodern Etik*, (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- , *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlâk Denemeleri*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Guénon, René, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar I*, (Çev. Mahmut Kanık), Hece Yayınları, Ankara, 2003.
- Dostoyevski, F. M., *Karamazov Kardeşler IV*, (Çev. Nihal Yalaza Taluy), M.E.B, İstanbul, 2001.
- , *The Brothers Karamazov*,  
[http://www.planetpdf.com/planetpdf/pdfs/free\\_ebooks/The Brothers Karamazov NT .pdf](http://www.planetpdf.com/planetpdf/pdfs/free_ebooks/The_Brothers_Karamazov_NT.pdf)
- Funk, Rainer, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, (Çev. Çağlar Tanyeri), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Griffin, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern*

<sup>1</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, ss. 107-108.

<sup>2</sup> Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, (Trans., Ed., Howard V. Hong, Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton, 1980, ss. 29-30.

<sup>3</sup> Vefa Taşdelen, *Kierkegaard`ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2004, ss. 105-106.

- Theology*, State University of New York Press, Albany, 1989.
- Hall, Stuart, "Who Needs 'Identity'?", *Questions of Cultural Identity*, (Ed. S. Hall, P. Du Gay), Sage Publications, London, 1996, ss. 1-17.
- Kierkegaard, Søren, *The Sickness Unto Death*, (Trans., Ed., Howard V. Hong, Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- , *Varoluşun Tanıkları*, Hece Yayınları, Ankara, 2013.
- Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008.
- Lasch, Christopher, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, W. W. Norton & Company, New York, 1984.
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Nasr, Seyyid Hüseyin *Tasavvufi Makaleler*, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and Sacred*, State University of New York Press, New York, 1989.
- Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Massachusetts, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*, (Trans. Walter Kaufmann), Vintage Books, New York, 1974.
- , *Ecce Homo & The Antichrist*, (Trans. Thomas Wayne), Algora Publishing, New York, 2004.
- , *The Will to Power*, (Trans. Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale), Vintage Books, New York, 1968.
- , "On Truth and Falsity in Their Ultramoral Sense," *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, (Trans. Maximilian A. Mugges), The Macmillan Company, New York, 1911, (ss. 171-192).
- Sartre, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul, 2010.
- Sarup, Madan, *Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire, 1993.
- Sim, Stuart, "Postmodernism and Philosophy," *The Routledge Companion to Postmodernism*, (Ed. Stuart Sim), London, 2001, ss. 3-14.
- Soccio, Douglas J., *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Wadsworth Cengage Learning, Belmont, 2010.
- Tarnas, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi: Modernite`den Günümüze Kadar II*, (Çev. Yusuf Kaplan), Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2011.
- Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard`ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2004.
- Vanhoozer, Kevin J., "Theology and the Condition of Postmodernity: a Report on Knowledge (of God)," *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, (Kevin J. Vanhoozer), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, ss. 3-25.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel`den Foucault ve Derrida`ya*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- Wheeler, Kathleen M., *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, (Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011.

# POSTMODERN KÜLTÜRDE KİMLİK: BİR ELEŞTİRİ

Cenan KUVANCI

## ÖZET

Felsefî bir hareket olarak Postmodernizm otorite, genel kabul gören bilgelik, politik normlar... vb. hakkında, bir tür şüphecilik olarak tanımlanabilir. Bu felsefî tavır için kullanılabilecek en uygun teknik terim “temel karşıtlığı”dır. Postmodern dünyada belirsizlik ve esneklik hâkimdir; her şey olabilir, ve her şey yapılabilir fakat kalıcı hiçbir şey yapılamaz. Vuku bulan şeyler beklenmedik bir şekilde gelir ve farkına varmadan gider. Bu bağlamda, bağlar peşpeşe karşılaşmalar, kimlikler art arda giyilen maskeler ve hayat hikâyesi kalıcı bir anlam ve önemi olmayan geçici anılardan oluşan bir dizi hadise olarak tezahür eder. Böyle bir dünyada kimlikler, tıpkı bir kostüm değişimi gibi, kısa süreliğine benimsenip atılabilecek şeyler olarak düşünülür. Bu yeni durumun dehşeti, samimi kimlik inşa çabalarının boşa çıkmasındadır. Öte yandan, bu durumun çekiciliği ise, geçmişin denemeleriyle sınırlı olmamasında ve geri dönüşü olmayacak şekilde asla mağlup olmayıp seçenekleri daima açık tutmasındadır.

## IDENTITY IN POSTMODERN CULTURE: A CRITIQUE

### ABSTRACT

As a philosophical movement, postmodernism can be described as a form of scepticism about authority, generally accepted wisdom, cultural and political norms, etc. The technical term can be used to describe such a style of philosophy is “anti-foundational”. In posmodern World indeterminacy and softness are dominant. In this world, every thing may happen and everything can be done, but nothing can be done once for all. Whatever happens comes unannounced and goes away without notice. In this context, bonds are dissembled into successive encounters, identities into successively worn masks, life-story into a series of episodes whose sole lasting importance is their equally ephemic memory. Betting is now the rule where certainty was once sought, while taking risks replaces the stubborn pursuit of goals. In such World identities are thought just as a change of costume can be adopted and discarded in a short-time. The horror of the new situation is that all diligent efforts of building identity may prove to be in vain; the allurement of the new situation, on the other hand, lies in the fact of not being bound by past trials, of never being irrevocably defeated, always keeping the options open.

## NATIONAL AND GENDER IDENTITY IN THE CONTEMPORARY AZERBAIJAN CULTURE

Kifayat Aghayeva

**Identity.** In this article, it is examined the intersection of two key identity categories, national and gender identity. Women and men in constructing their identities, they both counter-position themselves in relation to gendered expectations within their respective national contexts. These two categories can be seen to form mutually defining, women's and men's identity constructions and self-understandings.

In recent years, scholars working in a remarkable array of social science and humanities disciplines have taken an intense interest in questions concerning identity. "Identity" as we now know it derives mainly the work of psychologist Erik Erikson in the 1950s; "Identity" is modern formulation of dignity, pride, or honor that implicitly links these to social categories (Fearon, 1999:1). Identity is "people's concepts of who they are, of what sort of people they are, and how they relate to others" (Hogg and Abrams, 1988:2).

The late 1980s and 1990s found historians, anthropologists, and most of all humanities scholars relying ever more heavily on "identity" as they explored the cultural politics of race, class, ethnicity, gender, sexuality, citizenship, and other social categories (Arosoaie, 1995:36).

Identity categories within this context are interdependent and mutually constraining, such that they cannot be fully understood in isolation from one another. My national identity is shaped by my gendered location within the national context; while my gender identity is at least partly defined by national and cultural conceptions of masculinity/femininity. Of course, gender and nationality are imprecated within a complex of other categories, such as race, ethnicity, class, political and religious beliefs, all of which converge to produce specific forms of identity and subjectivity (Anthias, Yuval-Davis, 1992).

The different authors use different definitions of the identity. In the work of *"The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity"*, Charles Taylor seems to take this approach. He says: "... the question of identity ... is often spontaneously phrased by people in the form: Who am I? ... What [answers] this question for us is an understanding of what is of crucial importance to us". This can't be right as stated, since oxygen, the Clean Air Act, and lots of other things may be important to me but not be part of my identity. Taylor proceeds by putting restrictions on the things identity consists of and the sense in which they are important: "My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose" (Taylor, 1989:27). Thus, in Taylor's interpretation, personal identity is a personal moral code or compass, a set of moral principles, ends, or goals that a person uses as a normative framework and a guide to action.

Identity is about how individuals or groups see and define themselves, and how other individuals or groups see and define them. Identity is formed through the socialization process and the influence of social institutions like the family, the education system and the mass media. Identities may also change over time. For example, as people grow older they may begin to see themselves as different from when they were younger. People search throughout their lives to find more and more things to add to their sense of 'me'. Whether it is in the form of knowledge, money, relationships, or new exciting experiences, it all arises out of the desire to increase one's sense of self.

**National Identity.** What's national identity? We understand it as the person's identity and sense of belonging to one country or to one nation, a feeling they share with a group of people. According to the dictionary it is the depiction of a country as a whole, encompassing its culture, traditions, language, and politics (available at: [dictionary.reference.com/browse/national+identity](http://dictionary.reference.com/browse/national+identity)). But William Bloom states it in the following way: "National identity describes that condition in which a mass of people have made the same identification with national symbols – have internalized the symbols of the nation..." (Bloom, 1990:52).

The popular Turkish researcher Ceylan Tokluoglu states that national identity in secular Muslim countries (Azerbaijan included) is mainly influenced by Turkification, Islamization, and Modernization. He formulates it in the following way. "Turkification referred to the preservation of national values, Islamization to the preservation of Islamic values, and Modernization to the transfer of technology and science from the West" (Tokluoglu, 2005:722).

The author states that the dominant culture in Azerbaijan is a synthesis of different cultures that have always coexisted in the area. Although some researchers argue that in Azerbaijan the influence of the Turkish, Arab, Russian, and Persian cultures is apparent and that the Azerbaijani culture is the outcome of this mixture but some researchers state that Azerbaijan has a mixed ethnic and cultural background with both Iranian and Turkic elements but the fact is that Russian-Turkish influence is felt more than Iranian-Turkish influence. Simultaneously in Azerbaijan there are elements of Turkism, Islam, Soviet period, capitalism, and the West. The challenge for the newly independent republic is and always has been the harmonious blending of these elements to form a unique Azerbaijani identity.

On the one hand, most Azerbaijanis regard Islam as the vast majority of the population however, rejects being part of their national identity, any intermingling of religion with the political sphere. On the other hand, one should not ignore the fact that Islamic traditions and beliefs are often an integral part of everyday life, but are primarily seen as national, not religious traditions. No one can deny the Western influence in Azerbaijan. But the superiority of the Turkish nation and culture (as the former president of Azerbaijan, H. Aliyev says, "one nation, two states") is a fact and that modernization certainly does not mean Westernization, since it is possible to protect a nation's own values under all circumstances. As a result of modernization Azerbaijan can lose its national identity. The Russian impact on Azerbaijan is still present. English language educating schools are becoming

Americanized without being aware of their own identity. This is threatening. It is even more threatening than the Russian influence. During the past 150 years the Russian Empire was not able to make Azerbaijan a Russian-speaking country. America will be able to make Azerbaijan an English-speaking country in few years (Tokluoglu, 1990:722).

What makes Azerbaijanian distinct? In the early twentieth century, secular Azeri intellectuals tried to create a national community through political action, education, and their writings. Ideas of populism, Turkism, and democracy were prevalent in that period. As a reaction to the colonial regime and exploitation that was expressed in ethnic terms, the formation of Azeri national identity had elements of both Islamic and non-Islamic traditions as well as European ideas such as liberalism and nationalism. The idea of an Azeri nation also was cultivated during the Soviet period. The written cultural inheritance and the various historical figures in the arts and politics reinforced claims to independent nationhood at the end of the Soviet regime. During the decline of the Soviet Union, nationalist sentiment against Soviet rule was coupled with the anti-Armenian feelings that became the main driving force of the popular movements of national reconstruction. Azerbaijanis faced the first challenge of national self-determination in 1905 and in presence of the renewed Armenian- Azerbaijani conflict over the Upper Karabakh, brought up the second challenge of national self-determination for Azerbaijani identity.

**Gender identity.** National identity cannot be fully understood without reference to gender identity. We are in many subtle as well as open ways defined by our gender, as we are many of our opportunities and rewards in life. Gender identity is inevitably more attenuated and taken for granted than other kinds of identity in the modern world. Geographically separated, divided by class and ethnically fragmented, genders must ally themselves to other, more cohesive identities.

One's innermost concept of self as male or female or both or neither- how individuals perceive themselves and what they call themselves. Gender identity - the degree to which a person has awareness or recognition that he or she adopts a particular gender role. Gender identity refers to how one thinks of one's own gender: whether one thinks of oneself as a man (masculine) or as a woman (feminine.) Society prescribes arbitrary rules or gender roles (how one is supposed to and not supposed to dress, act, think, feel, relate to others, think of oneself, etc.).

A model of identity built on gender dichotomy was more easily accepted by the 1970s because American feminist research emphasized gender difference in the rearing of children. The most influential statement was Nancy Chodorow's book, *"The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender"* (1978). Chodorow's argument linked the gender division of labor, which assigned the task of caring for babies and infants exclusively to women, with the paths of development for girls and boys that resulted from their different emotional situations in early childhood. Girls, brought up by a parent of their own gender, tend to have less distinct ego boundaries. When they grow up they have a stronger motivation for nurturing children. Boys, pushed towards separation from a mother responding to

the gender distinction, tend to have more difficulty in establishing gender identity, and stronger boundaries to the self in adulthood (Chodorow, 1978:173-178).

Gender refers to the socially constructed roles, behavior, activities and attributes that are considered appropriate for women or men in a particular society. It focuses less on biological attributes and more on masculinity and femininity, the sociological, cultural and psychological characteristics associated with our sex. There are two main aspects of gender: gender roles and identity. Identity is the individual's psychological relationship to particular social category systems. The commonest way of understanding the presence of gender in personal life is through the concept of 'gender identity'. It is used with the meaning of 'sameness', though sometimes in the sense of personal existence, or to emphasize 'who I am' as against 'who I am not' (Connel, 2011:104-106).

Gender identity is how people feel about and express their gender and gender roles- clothing, behavior, and personal appearance. One's gender identity can be the same or different than the sex assigned at birth. Individuals are conscious of this between the ages 18 months and 3 years. Most people develop a gender identity that matches their biological sex. So, in many cultures the social construction of gender categories is mainly, formulated on the basis of biological sex. For some, however, their gender identity is different from their biological or assigned sex. Some of these individuals choose to socially, hormonally and/or surgically change their sex to more fully match their gender identity.

Gender identity, in nearly all instances, is self-identified, as a result of a combination of inherent and extrinsic or environmental factors; gender role, on the other hand, is manifested within society by observable factors such as behavior and appearance. For example, if a person considers himself a male and is most comfortable referring to his personal gender in masculine terms, then his gender identity is male. However, his gender role is male only if he demonstrates typically male characteristics in behavior, dress, and/or mannerisms.

During Nayereh Tohidi's research visit to Baku the author asks a school counselor Rasima Samedzadeh about Azerbaijan women gender identity, she responds, "How do I define Azerbaijanian women's identity? This is very complicated, because Russia, Iran, Turkey, the Caucasus, and Islam have influenced us... Every day we have to wear different masks and juggle multiple identities. You cannot find a single or typical Azeri female identity. You cannot make a generalization which fits the whole population of Azeri women since we vary so much". Nayereh Tohidi thinks her voice is in line with a new range of women's informal groups organized "from below" providing social networks of self-help, charity and relief, support for peace and environment, as well as defense of women's rights. Despite all the odds, Azeri women are trying to enhance their agency by overcoming authoritarian conformism and by developing new political skills, feminist visions, and autonomous initiatives. Although they are not opposing the gender-designated role of cultural representation, they are trying to expand and redefine the parameters of Azeri authenticity (Tohidi, 1996:111-123).



Variation within gender categories is plain in the recent research on masculinity and femininity. There is considerable evidence that there are multiple masculinities and femininities within the same society, even within the same institution, peer group or workplace, clan or family. That's why we have to speak not only on the masculinity or femininity but also diversity of masculinity and femininity. Consequently, it is to be spoken of multiple gender identities. The concept of identity has increasingly been used for claims made by individuals about who or what they are in terms of *difference* from other people.

**Women are main identity markers.** As a borderland, geo-politically and geo-culturally situated between the "East" (Asia) and "West," (Europe), Azerbaijan has a multifaceted national and cultural identity. It is among the most secularized and relatively modernized Islamicate republics. The interplay between several domestic and regional factors has shaped the gender dynamics and social status of women in Azerbaijan, including, the Caucasian cultural and historic milieu; the Islamic tradition; the Russian political and cultural influence; and the Azerbaijani nationalism. The definition of womanhood, manhood and Azerbaijani national identity in Soviet Azerbaijan were construed, in part, in comparison and contrast to the perceived image of the Russian "other". Women were expected to be the main identity markers, the primary repositories of "authenticity" (*asalat*), tradition, ethnic codes and customs that would Azerbaijani cultural boundaries from those of Russian rulers (Tohidi, 2000:3).

In Azerbaijan, as in most other newly independent republics of the former Soviet Union, the initial ethnocentric nationalism identified women and traditional feminine roles and behavior codes as identity markers of "authentic" Azeri women, placing women's political and civic activism within the limits of male-dominated nationalist parties and centering it exclusively around nationalist causes. This pattern has begun to be questioned by some women due to the interplay between the national/local and international/global influences. Nationally, women face post-Soviet conservative and regressive challenges to women's civil as well as social rights; at the same time, women are influenced by global feminism, gender-sensitive international donor agencies, and gender sensitization projects sponsored by the United Nations (Tohidi, 2002:2).

Since preserving customs and traditions (*adat va anana*) was considered largely the task of mother and grandmothers, Azeri women became important carriers of their community's ethnic identity. This had significant consequences for women's gender relations, their familial and domestic roles, and their mobility and personal autonomy. Women as symbols of ethnic and national identity were realized in the observance of the code of sexual *honor* (*namus*), patterns of sociality in public places, and the ideals of femininity expressed as *injelik* (delicate speech and demeanour) and *evdarliq* (domestic skills) (Farideh, 2002:187).

In constructing their identities, both a woman and a man interweave their gender and nationality, together with categories such as social class, religion, family, schooling, sexuality and morality. These categories, then, are closely connected, indeed mutually defining, specifically in terms of the women's past and present self-

constructions. Interestingly, both gender appear to invoke (particular aspects of) their national contexts as embodying or perpetuating *traditional/conservative* versions of femininity and/or gender relations. In constructing their own current identities, they typically position themselves *outside*, or *in opposition* to such gender ideologies. Hence each woman's identity is gendered and located within a national collective, but is simultaneously resistant to (what she constructs as) the gender ideologies of this collective.

In a nutshell, identity is about how individuals or groups see and define themselves, and how other individuals or groups see and define them. Identity is formed through the socialization process and the influence of social institutions like the family, the education system and the mass media.

## Reference

1. Aida - Mihaela Arosoaie, "*WHAT IS IDENTITY (AS WE NOW USE THE WORD)?*" 1999, Department of Political Science, Stanford University
2. Anthias, F. and N. Yuval-Davis, "*Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*", 1992, London: Routledge
3. Bloom, William, "*Personal Identity, National Identity, and International Relations*", 1990, Cambridge: Cambridge University Press
4. Ceylan Tokluoglu, "*Definitions of National Identity, Nationalism and Ethnicity in Post-Soviet Azerbaijan in the 1990s*", *Ethnic and Racial Studies* Vol. 28 No. 4 July 2005 pp. 722/758
5. Charles Taylor, "*The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*", 1989, Cambridge, MA: Harvard University Press
6. Heyat, Farideh, "*Azeri Women in Transition: Women in Soviet and Post-Soviet Azerbaijan*", 2002, London and New York: RoutledgeCurzon
7. Hogg, Michael and Dominic Abrams, "*Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*", 1988, London: Routledge
8. James D. Fearon, Department of Political Science Stanford University Stanford, CA 94305 November 3
9. Nancy Chodorow, "*The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*", University of California, 1978
10. Nayereh Tohidi, "*The global-local intersection of feminism in Muslim societies: the cases of Iran and Azerbaijan*", in the *Journal of Social Research (An International Quarterly of the Social Sciences)*, 69:3 (Fall 2002): pp. 851-887.
11. Nayereh Tohidi, "*Gender and National Identity in Post-Soviet Azerbaijan: a Regional Perspective*", *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences*, 2000, Vol.3, No 2, [4]
12. Nayereh Tohidi, "*SOVIET IN PUBLIC, AZERI IN PRIVATE*", *Gender, Islam, and Nationality in Soviet and Post- Azerbaijan Women's Studies International Forum*, 1996, Vol.19, Nos.1/2, pp. 111-123
13. Raewyn Connel, "*Short Introduction, Gender in World Perspective*", 2011, Polity Press <http://dictionary.reference.com/browse/national+identity>

# **NATIONAL AND GENDER IDENTITY IN THE CONTEMPORARY AZERBAIJAN CULTURE**

**Kifayat Aghayeva**

## **Abstract**

The focus of this research was based mainly on two broad themes: national identity and gender identity in the context of modern Azerbaijan culture. Present study investigates the contemporary trends in the development of Azerbaijani national and gender identity. National identity is a compound term depending on the country, may uphold one or more distinctive factors of collective mentality, such as ethnicity, language, culture, or religion. The impact of these factors varies with geographical and historical circumstances. Gender identity is defined as a personal conception of oneself as feminine or masculine (or rarely, both or neither). This concept is intimately related to the concept of gender role, which is defined as the outward manifestations of personality that reflect the gender identity. The article aims to analyze conflicting identities in post-Soviet Azerbaijan and the link between emerging identities and the former ones. The former ones are rather complex since they are not fixed, but vary in relation to different conceptions of national culture, identity, ethnicity, gender, and nationality.

**Key words:** national identity, gender identity, culture