

toplumsal değişim

2019 **Cilt** Volume 1 **Sayı** Issue 1 **ISSN** 2651-4850

toplumsal değişim

Cilt/Volume: 1 ■ Sayı/Number: 1 ■ 2019

ISSN: 2651-4850

toplumsal değişim uluslararası ve hakemli bir dergidir. Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
toplumsal değişim is the official peer-reviewed, international journal of the İnsan ve Medeniyet Hareketi. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

İnsan ve Medeniyet Hareketi Adına İmtiyaz Sahibi/Owner
Kemal Özden

Yazı İşleri Müdürü/Chief Executive Officer
Mehmet Bulayır

Genel Yayın Yönetmeni/Executive Editor
Haluk Nas

Editörler/Editorial Board
Mustafa Özel (Editor-in-Chief, Prof. of School of Islamic Studies)
İstanbul Şehir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Çeviri Editörleri/English Language Editors
John Zacharias Crist
A. Kevin Collins

Yayın Kurulu/Editorial Advisory Board
Adem Efe, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye
Ahmet Koyuncu, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye
Ferhat Tekin, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye
Hızır Murat Köse, İstanbul Şehir Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Hüseyin Aydoğdu, Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum, Türkiye
Hüseyin Korkut, Milli Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu, Ankara, Türkiye
Mahmut Hakkı Akın, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye
Mehmet Ali Aydemir, Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye
Mehmet Fatih Aysan, İstanbul Şehir Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Muhammet Kızılgeçit, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye
Muhammet Öztarak, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Murat Şentürk, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Osman Aydınllı, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Yusuf Adıgüzel, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Zübeyir Nişancı, İstanbul Şehir Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Akademik İçerik Danışmanlığı/Content Advisor

Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi

Telefon: +90 (216) 481-3023 **Web:** www.edam.com.tr **Elektronik posta:** edam@edam.com.tr

Son Okuma/Galley Proof

Esra Ecem Şahin

Tasarım ve Uygulama/Graphic Design

Selim Çayık

Semih Edis

Baskı Öncesi Hazırlık/Prepress

Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi

Yayın Türü/Type of Publication

Yerel Süreli Yayın/International Periodical

Yayın Türü/Type of Publication

Türkçe ve İngilizce/Turkish and English

Yayın Periyodu/Publishing Period

Altı ayda bir Ocak ve Temmuz aylarında yayımlanır/Biannual (January & July)

Baskı ve Cilt/Press

MATSIS

Adres: Tefikbey Mahallesi Dr. Ali Demir Caddesi No: 51 34290 Sefaköy/İSTANBUL

Telefon: +90 (212) 624 21 11 **Web:** www.matbaasistemleri.com **Elektronik posta:** info@matbaasistemleri.com

Basım Tarihi: Ocak 2019



İletişim/Correspondence

İnsan ve Medeniyet Hareketi

Bahariye Mevlevihanesi, Eyüp Merkez Mahallesi, Silahtarağa Cad. No: 12 Eyüp, İstanbul

Telefon: +90 (212) 501-3171 **Web:** http://toplumsaldegisim.com

Elektronik posta: admin@toplumsaldegisim.com

İçindekiler/ Table of Contents

MAKALELER/ARTICLES

Toplumsal Değişim Bağlamında Modernlik ve Ahlak: Duyguculuk Modernity and Morality in the Context of Social Change: Emotivism.....	5
Muhammed Veysel Bilici	

Kanaat Önderi The Opinion Leader	25
Ejder Ulutaş	

Aileyi Yeniden Tanımlamak: Değişimler ve Süreklilikler Redefining the Family: Changes and Continuities	47
Mehmet Fatih Güloğlu	

Üçüncü Yerlerde Sosyal İletişim: Balıkesir’de Kafeler Örnek Olay İncelemesi Social Communication in Third Places: A Case Study on Cafés in Balıkesir.....	79
Betül Kızıltepe	

Armağan Yalnızca Atıye Değil Ayrıca Âtidir: Türk Kadınlarının Yemek İkram Pratiği Gift is not only the Present, but also the Future: The Food Offering Practice of Turkish Women	101
M. Fatih Karakaya	

Yazarlara Notlar/Instructions for Authors	113
--	------------

Toplumsal Değişim Bağlamında Modernlik ve Ahlak: Duyguculuk

Muhammed Veysel Bilici¹
Kırklareli Üniversitesi

Öz: Bu çalışma, ahlaki bireysel, dolayısıyla psikolojik ya da aşkın, dolayısıyla mutlak ve felsefi bir alana yerleştirmeden ahlakın toplumsal alanda geçirdiğı temel dönüşümler ve bunun kurumsal altyapısıyla ilgili bir izlek sunmayı hedeflemektedir. Ahlak bu çerçevede iyi ile kötü veya doğru ile yanlış kavramsal ikiliklerini aşacak bir biçimde iynin, kötünün, doğrunun ve yanlışın toplumsal alanda üretilmesiyle mümkün hâle gelen bir insani olgu olarak kavranmaktadır. Benzer bir biçimde ahlaki birey ve ahlaklı eylem tarihsel ve toplumsal bağlam içine oturtularak ahlakın bireysel ve toplumsal açılardan işlevsellik ya da faydalılık anlayışlarındaki değişim ekseninde ele alınabileceğı kabul edilmektedir. Faydalılık ve işlevsellik genel toplumsal yapı içinde tanımlanan ve sınırlandırılan olgulardır. Her ahlak teorisi bu açıdan faydanın ve işlevin gerek toplumsal gerekse bireysel noktadan tanımlanmasını gerektirmektedir. Bu boyut felsefi, dolayısıyla aşkın bir kabuldten hareket etmek yerine insanoglundun toplumsal alandaki varoluşunu esas alan bir ahlak dünyası betimlemesini mümkün kılmaktadır. Bu doğrultuda ahlak, toplumsal bir olgu olarak tarihin ve toplumsalın mümkün koşulları içinde ele alınması gereken iyi-kötü, doğru-yanlış, faydalı-zararlı gibi ikilikleri ve bunlar arasındaki muğlak alanları belirleyen zihniyet, dil ve pratikler bütünü olarak ele alınmıştır. Modern etik teorilerin başlangıç noktasında, olan ile olması gereken arasındaki ilişkinin kurumsal ve epistemolojik olarak kopması yatmaktadır. Bu gerilimi ortaya çıkaran ya da tetikleyen süreç, olanı ve olması gerekeni inşa eden, denetleyen ve ilan eden geleneksel kurumsal altyapının tahrip edilmesine paralel bir biçimde sadece olanın değil aynı zamanda olması gerekenin de bilimsel-iktisadi-siyasal yapının denetimine girerek ahlakın piyasa ve modern politik arenanın araçsallaştırdığı bir konuma indirgenmesidir. Klasik ya da geleneksel ahlaki dil, ahlakı ya geçmişte temellenen bir dille ya da anı aşan bir aşkınlıkla temellendirmektedir. Bu durum ahlaki bireysel bir tepki olmaktan çıkardığı gibi rasyonaliteyi inşa eden bir üst konuma yükseltmektedir. Modern ahlak ise bir yandan bireye ve bireysel otonomiye hiç olmadığı kadar yer açarken diğer yandan modernliğin çelişkilerinden birini inşa eder: modern siyasi ve toplumsal yapıda otonom birey fikri ile bağımlı birey fikri aynı anda ortaya çıkmaktadır. Kültürde tutarlılığın kaybolmasının kökeninde duyguların herhangi bir üst otorite tanımayan bir konuma yükseltilerek otantik ahlakiliğin temelini yerleştirilmeleri yatmaktadır. Duyguculuk, bu bağlamda, modern siyasi ve iktisadi düzenin bireylerin bilişsel, etik ve estetik bilinçlerini inşa etmelerine ve denetlemelerine imkân tanıyan meşrulaştırıcı ve araçsal bir etik dil ve varoluş tarzı geliştirerek hayatın geniş bir bölümünü geleneksel ve bütünlüklü ahlaki çerçevenin dışına taşımaktadır. Ahlakın, piyasanın ve siyasetin ihtiyaçlarına uygun bir biçimde konumlandırılması ve eleştirel potansiyelini kaybetmesi otantiklik ve özerklik görüntüsü altında duyguculuk ile mümkün hâle gelmektedir.

Anahtar kelimeler: ahlak • modernlik • duyguculuk • piyasa • siyaset

¹ Muhammed Veysel Bilici (Dr.), Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Merkez Kırklareli. Eposta: mvbilici@klu.edu.tr

Atf: Bilici, M. V. (2019). Toplumsal değişim bağlamında modernlik ve ahlak: Duyguculuk. *toplumsal değişim*, 1, 5–24.

Ahlak ve Modernlik İlişkisinin Genel Hatları

Bu çalışma, ahlakı bireysel, dolayısıyla psikolojik ya da aşkın, dolayısıyla mutlak ve felsefi bir alana yerleştirmeden ahlakın toplumsal alanda geçirdiği temel dönüşümler ve bunun kurumsal altyapısıyla ilgili Batı medeniyeti ekseninde şekillenen bir izlek² sunmayı hedeflemektedir. Ahlak en genel biçimiyle “doğru” ve “iyi” alanıyla, yükümlülük sorunlarıyla, görev, adil olma, erdem, karakter, iyi yaşam ve iyi toplumun niteliğiyle” birlikte “bu kavramların arkasında yatan, insanın doğası, toplumsal yaşamın ön koşulları, bunun dönüştürülebilmesinin sınırları ve pratik yargının temelleri hakkındaki varsayımları” kapsamaktadır (Lukes, 1998, s. 19). Ahlak, bu çerçevede, iyi ile kötü veya doğru ile yanlış kavramsal ikiliklerini açacak bir biçimde iyinin, kötünün, doğrunun ve yanlışın toplumsal alanda üretilmesiyle mümkün hâle gelen bir olgu olarak kavranabilir. Benzer bir biçimde ahlaki birey ve ahlaklı eylem tarihsel ve toplumsal bağlam içine oturtularak ahlakın bireysel ve toplumsal açılardan işlevsel ya da faydalı olmayan özellikleri dışlayan *pratik* bir yapıya sahip olduğu kabul edilmelidir. Ancak bu kabul yeni bir tartışma alanı içermektedir. Fayda ve işlevsellik hangi bağlamda, hangi zaman aralığında ve ne tür bir mekân kavrayışında, dolayısıyla hangi toplumsal yapıyı esas alarak tanımlanmalıdır? Bu sorunun muhtemel cevapları, genel çerçevesi itibarıyla ahlakı daha genel bir varlık kavrayışının yansıması ve sürdürücüsü olarak ele almayı gerektirdiği gibi ahlakı toplumsal ilişkileri mümkün kılan temel değer kümesini esas alan, dolayısıyla belli bir toplumsal alanda özneyi mümkün kılan etik rasyonalite veya pratik akıl bağlamında ele almayı gerektirmektedir. Faydalılık ve işlevsellik genel toplumsal yapı içinde tanımlanan ve sınırlandırılan olgulardır. Her ahlak teorisi bu açıdan faydanın ve işlevin gerek toplumsal gerekse bireysel noktalardan hem bilişsel hem de pratik düzlemde tanımlanmasını gerektirmektedir. Bu boyut felsefi, dolayısıyla aşkın bir kabulden hareket etmek yerine insanoğlunun toplumsal alandaki varoluşunu esas alan bir ahlak dünyası betimlemesini gerektirmektedir. Bu doğrultuda ahlak, toplumsal bir olgu olarak tarihin ve toplumsalın mümkün koşulları içinde ele alınması gereken zihniyet, dil ve pratik olarak kavranmalıdır. Bu çerçevede elinizdeki makalede modern siyaset, iktisat ve ahlak ilişkisi tartışılacaktır.

Ahlak, anlamlı bir hayat sürebilmenin ön koşulu olarak zorunlu bir biçimde teleolojik ve öyküseldir. Teleolojiktir çünkü aciliyet duygusu ve maruz kalmayla betimlenebilecek bilinç ötesi varoluşun veya şimdinin belli ölçülerde paranteze alındığı bir oluş biçimine tekabül etmektedir. Öyküseldir çünkü geçmişte de kuşatacak bir biçimde anlamlı bir hayatın varlığını merkeze almadan kendisini var kılamaz. Ahlak gelenek-

2 Bu izlek, Batı toplumlarının belli ölçülerde genellemeci ve bazı temel noktaları öne çıkartmak için indirgemeci tarzda betimlenmesini esas almaktadır. Genellemecilik ve indirgemeciliğin çağdaş sosyal bilimler söylemi ve pratiğinde oldukça olumsuz etiketler olduğu düşünüldüğünde bu durumu itiraf ya da kabul etmek oldukça yadırgatıcı olabilir. Ancak içinde yaşadığımız gerçeğin ana aktörü olan Batı medeniyetinin kendi içindeki farklılıkları görmezden gelen ya da farklı Batıları analize dâhil etmeyen bir çalışmanın ve yorum çerçevesinin genellemeci ve indirgemeci olmaktan başka çaresi bulunmamaktadır. Ancak ve bununla birlikte genelleme ve indirgeme, Batı hâkimiyeti altındaki çağdaş dünyanın bazı genel karakteristiklerini tespit etmek ve bunları öne çıkartmak için zihinsel bir berraklık sağladığı ölçüde işlevsel bir başlangıç noktası da sunmaktadır.

sel biçimiyle aynı zamanda dikey doğrultuda insan ötesine ya da metafiziğe dayalı bir toplumsallıkla var olmuştur. Geleneksel biçimiyle ahlak *geçmişe ve aşkınlığa dönük gözlerin görerek ve duyarak* inşa etmeleri gereken toplumsal yaşantıyı esas alır. Modern zamanlarda ahlak, bireyin kendi içinde bulması gereken, bu açıdan da hem geçmiş hem de aşkın olanı paranteze alarak kendi kendine dayatması gereken bir kurallar bütününe dönüşmüştür: Ahlak, geleneksel çerçevedeki biçimiyle görmenin ve duymanın yerine bireysel ve iktisadi rasyonalitenin uzantısı olarak inşa edilerek bir yandan birey merkezli hâle getirilmekte diğer yandan da tarihsel süreç sonunda araçsal aklın egemenliği altına girerek ölçülebilir olmayan boyutları itibarıyla kamusal alanın karşısında özel alana hapsedilmektedir. Ancak modern toplumlarda ahlak bir inşa ve gelecek kurgusu çerçevesinde şekillenmiştir. Scott'un otoriter ve elitist olarak tasvir edebileceğimiz yüksek modernistleri betimlerken işaret ettiği husus, geçmiş merkezlilikten gelecek merkezliliğe geçişin aldığı biçimi ifade etmektedir:

Yüksek modernizmin zamana dair vurgusu neredeyse hep gelecek üzerinedir. Her ne kadar ilerlemeye adanmış büyük bir sunağı olan bir ideolojinin geleceğe ayrıcalık tanınması zorunlu olsa da, yüksek modernizm bunu çok ötelere taşır. Geçmiş bir engel, aşılması gereken bir tarihtir; bugün ise daha iyi bir geleceğe yönelik planların başlatılacağı platformdur (Scott, 2008, s. 156).

Ahlakın ister geleneksel isterse modern boyutlarda imkân dâhiline girmesi ancak ahlaki fail olma potansiyeline sahip bir varlığın olmasıyla mümkündür. Bu failliğin bir potansiyel durum olarak zorunlu koşul olması failliğin ya bir potansiyel durum olarak ya da gerçekleşen bir durum olarak ele alınmasını gerektirir. Modernlik öncesi toplumlarda bu failliğin esasları ancak önceden belirlenmiş belli ölçüler dâhilinde davranılmasıyla mümkün hâle gelmektedir. Modern dönemlerde ise bireyin pratikleri ve davranışlarından ziyade fail olma potansiyeli esas kabul edilerek ahlak dışsal referans çerçevelerini büyük ölçüde yitirmiştir. Bu, Charles Taylor'un *referans çerçevelerinin içselleşmesi* (Taylor, 2014, s. 631) olarak işaret ettiği daha büyük bir toplumsal dönüşümün sonunda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla ahlak, bir zorunluluk olarak özgürlüğü ya da farklı bir boyutta da hürriyeti öngörmektedir. Özgürlük bir öze vurgu yaptığı ölçüde insanın teleolojik bir varlık olarak ele alındığı dinî ve geleneksel dünyaya göndermede bulunmaktadır. Hürriyet ise ahlak noktasında teleolojinin dışlandığı ve insanın negatif özgürlük ya da *bağımsızlık durumu* olarak kavranabilecek bir hürriyet anlayışı ekseninde algılanmasını ifade etmektedir. Modern ahlak felsefesinde referans isimlerden olan Kant, ahlakın dış kaynağa dayalı olmasını ya da önceden belirlenmiş bir doğrultu ve çerçevede gerçekleşmesini ahlaki olanın dışına konumlandırarak sadece Aydınlanma felsefesinin gelenekle hesaplaşmasını doruk noktasına çıkarmakla kalmamakta, kapitalist iktisadi düzenin *tabula rasa* olarak yeniden ürettiği toplumsal alanın meşrulaştırılmasına da önemli bir katkı sunmaktadır. Ahlakın kökenine salt biçimde özgür iradeyi yerleştiren Kant, böylece modernliğin soyut rasyonellik talep ve söyleminin en önemli sacayaklarından birini oluşturmaktadır. Isaiah Berlin'in ifadesiyle önceden belirlenmiş

dış kaynaklar tarafından gerek içerik gerekse form olarak tayin edilmiş geleneksel anlayıştaki özgürlük Kant’a göre “hiç de özgürlük değildir ve herhangi bir ahlak değeri taşımaz... İster maddesel ister duygusal dış etkenler tarafından itilip kakılmasına, çekilip durmasına ise yaderklik [heteronomi] demektedir; yani kaynakları insan varlığının dışında olan yasalar” (Berlin, 2004, s. 98). Kant’ın, ahlakı tamamen pratik aklın işleyiş noktasında tıpkı saf akla hâkim olması gereken mantık kurallarının benzeri bir biçimde pratik akla hâkim olması gereken ve ahlak dediğimiz olguyu mümkün kılan kurallar çerçevesinde tartışması ve sınırlandırması, felsefi açıdan farklı bir tartışma bağlamına işaret etse de, toplumsal açıdan özerk ve otonom bireyi merkeze aldığı ölçüde liberal siyaset geleneğinin toplum karşısındaki bireyini ya da mülkleştirilmiş bedeni içinde tanrısal bir hüviyet kazanan monadik özneliliği önermektedir. Bu noktada modern toplumlara has bir sorun ortaya çıkmaktadır: Ahlakı evrensel mantık kurallarına benzer bir biçimde temellendirme girişimi salt bir felsefi ya da spekülatif karakter arz etmez, aynı zamanda gündelik ilişkiler bağlamında sorunsallaştırmadığımız ve *sağduyusal* biçimde *içselleştirmeyi* öğrendiğimiz ahlakiliği geçersiz kılarken refleksif benlik tasarımı merkezî sahneye davet eder.

Burada esas olan noktalardan biri, insanın sadece nasıl ahlaki varlık olacağı değil, bizzat insanlığının mümkün hâle gelmesinin koşullardır. Örneğin, Antik Yunan kültüründe bireyin biyolojik oluş biçimini aşarak insanlaşması ancak ve ancak şehrin yönetimine katılması ile mümkün hâle gelmektedir (Sennett, 2008). Dolayısıyla, Antik Yunan dünyasında özgürlük anlayışı bireysel arzu, istek ve iradeyi aşacak biçimde pozitif özgürlük kavrayışına yaslanmaktadır. Diğer yandan, kapitalist iktisadi düzenin en önemli eleştirmenlerinden biri olarak Marx da özgürlüğü salt biçimde negatif boyutuyla ele almaz. Örneğin, Marx’ın yabancılaşma ve emek arasında kurduğu ilişki büyük ölçüde pozitif özgürlük anlayışından beslenmektedir. Brenkert’in belirttiğı gibi, “Marx’ın gözünde özgürlük sadece toplumsal zorlamanın olmamasını değil, aynı zamanda kişinin başkalarıyla akılcı ve uyumlu ilişkiler içinde kendisini geliştirmesini sağlayan bir yaşamı” gerektirmektedir (Brenkert, 1998, s. 123).

Modern ahlak, geleneksel ahlaktan üç temel boyutta ayrışarak kendi ahlakını, dolayısıyla özne tipini inşa etmektedir. Bunlar bedeninin merkezliğinde siyaset ve kapitalizmin inşası, ölçülebilir olanın önceliğı olarak rasyonellik ve duyusal-duygusal alanın hâkimiyeti olarak kavramsallaştırılabilir. Bu üç boyut modern toplumsal düzeni mümkün kılan iktisadi ve siyasi gelişmelerin merkezinde olduğu bilişsel, etik ve estetik dönüşümlerin yönlendirdiğı bir sürecin sonunda ortaya çıkmaktadır. Yine benzer bir doğrultuda modern ahlak, idealleştirilmiş modern bireycilik düşüncesinin merkezliğinde inşa edilirken, ahlaki olmayan alanların genişlemesine dayalı olarak geleneksel düzende ahlaki kabul edilen birçok tutum ve pratiğin gerçekte ahlakla ilgisinin olmadığını da ilan etmiştir. Modern dönemde ahlaki alanla ilgili en önemli dönüşüm ahlakın kesinliğini ya da metafizik kökenini kaybetmesidir. Bu durum *an-*

lam krizi (Berger ve Luckman, 2008) olarak değerlendirilebilecek bir duruma tekabül etmekle birlikte modern tecrübe bu kesinsizlik ve köksüzlük durumunu hem olumlu bir durum olarak karşılar hem de toplumsal hayatı mümkün kılacak dil ve pratiği devşirmek için birtakım farklı kurumsal ve entelektüel alanlar geliştirerek ahlakı yeniden inşaaya girişir. Bunlardan birkaçı ulusalcılık ve görev ahlakı, kapitalizm ve sonuççu etik teorisinin farklı biçimleri olan hazcılık, egoizm ve faydacılık gibi biçimleri, hayatın hukukileşmesi ve tıbbileşmesi ekseninde yeni bir *buyruk teorisinin* sahnede yerini alması olarak zikredilebilir. Modern ve geleneksel ahlaki oluş biçimleri ve dil arasındaki en önemli farkları ortaya çıkaran iki belirleyici unsur, siyaset ve iktisada biçilen rol ve bunların işleyiş biçimleridir. Bu rolleri temin eden değişim ise toplumsal farklılaşma ekseninde beliren bütünlüğün yitimi ve ortaya çıkan rasyonelleşmenin kapsamı, derinliği ve ilişkiselliği hangi kodlar üzerinden temin ettiği ile anlaşılabilir.

Modern etik teorilerin başlangıç noktasında, olan ile olması gereken arasındaki ilişkinin kurumsal ve epistemolojik olarak kopması yatmaktadır. Bu gerilimi ortaya çıkaran ya da tetikleyen süreç, olanı ve olması gerekeni inşa eden, denetleyen ve ilan eden geleneksel kurumsal altyapının tahrip edilmesine paralel bir biçimde olanın bilimsel-iktisadi yapının denetimine girmesi, olması gerekenin ise gerek tahayyül dünyası gerekse kavramsal boyutta eski kurumsal altyapıdan destek alamadan varlığını devam ettirememesidir. Olması gerekenin göreceli hâle getirilmesi geleneksel kurumsal ve bilişsel kategorilerin tasfiye edilmesine imkân tanıdığı gibi modern bilişsel, etik ve estetik rasyonalitenin söylemsel düzlemde bireyci karakterine uygundur. Diğer yandan, bu durum katı determinist ve soğuk bir dünya imgesinin karşısına olabildiğince irrasyonel ve duygusal dünyanın ikamesine imkân tanıdığı ölçüde yabancılaşmanın modern varoluştaki en büyük yansıması olan kamusal ve özel alan ayırımında sürekliliğini temin edecek bir rıza üretimini de beraberinde getirmektedir. Örneğin, psikoloji bu boyutuyla, olan ile olması gereken arasındaki yarığı bilimsel düzlemde kapatma iddiasıyla ortaya çıkmıştır ki bu rastlantısal olmaktan ziyade sistemin kendi işleyişine uygun olarak mümkün hâle gelmiştir. Modern etik düzlemin iktisadi alanda ortaya çıkan gelişmelere bir cevap üretmesi gerekmektedir. Bu durum onu klasik ahlaki dilden ayırmaktadır. Klasik ya da geleneksel ahlaki dil, ahlakı ya geçmişte temellenen bir dille ya da anı aşan bir aşkınlıkta temellendirmektedir. Bu durum ahlakı bireysel bir tepki olmaktan çıkardığı gibi, kendisinden üst bir rasyonaliteye tabi olmanın ötesinde rasyonaliteyi inşa eden bir konuma yükseltir. Modern ahlak bir yandan bireye ve rasyonaliteye hiç olmadığı kadar yer açarken bir yandan da ahlakı her iki boyutuyla da aşkın alandan çıkartarak rasyonalite kurucu vasfından yalıtıp ikincil bir düzleme indirger. Bu modernliğin çelişkilerinden birini inşa etmektedir: modern siyasal ve toplumsal yapıda otonom birey fikri ile bağımlı birey fikri aynı anda ortaya çıkar. Bu gerilim modern kurumlar aracılığı ile hem üretilir hem de denetlenir. Bell, bu gerilimin “kültürde tutarlılığın kaybolması” (Bell, 2011, s. 1172) anlamına geldiğini belirtmektedir.

İktisadi ve siyasal kurumlar, rasyonaliteler ve aktörler toplumun yeniden üretilmesi ve varlığını devam ettirmesindeki başat rolleri dolayısıyla bireyselleşmenin ve benliğin ana mimarları konumundadırlar. Benhabib’in belirttiğı gibi insan, “ancak bir cemaat içerisinde etkileşime girmeyi öğrenmek kaydıyla” konuşma ve eylem yeteneğine sahip bir “benlik” (self) hâline gelmekle kalmaz; dil, etkileşim ve bilme yeteneğı ile örölmüş bu varlığın bütönlüğe sahip bir benlik yani birey olması da ancak böylece mümkün olur (Benhabib, 1999, s. 22). İnsan aynı zamanda iletişimsel rasyonalitenin hâkimiyeti altında olan bir toplumsallık içinde benliğine dair anlatsal bir bütönlük fikrini de edinir. Bu boyutuyla *benlik* (self) kendi içinde kapalı bir entite ya da *ben* (I) olmaktan ziyade ilişkide olunan ötekiler tarafından yorumlanan, algılanan ve yargılanan boyutuyla *beni* ya da *bana*’dır (me) aynı zamanda (Benhabib, 1999, s. 173). Benlik bu çerçevede Marx’ın da altını çizdiği gibi “toplumsal ilişkilerin toplamıdır” (akt., Kovel, 1994, s. 61). Ancak burada Marx’ın, ahlaki toplumsal ilişkilerin bütönlüne yerleştirirken aynı zamanda onu emeğin metalaşması bağlamında yabancılaşmayı, dolayısıyla sömürüyü meşrulaştıran baskıcı bir unsur olarak kavradığını da belirtmek gerekmektedir. Bu uyarıyla birlikte, ahlakın taşıyıcısı olan kurumların ötesinde taşıyıcı aktörler ve özneler de baştan toplumsal ilişkilerin merkezliğinde ele alınmak durumundadırlar. Böylece ahlak sadece işleyişi itibarıyla değil *gözlemlenebilir kökeni itibarıyla*³ da toplumsaldır. Bu bağlamda modern dönemde ahlakla ilgili üç temel sorun metafizik ve tarih üstü felsefi kabullerden bağımsızlaştırılarak bir yandan bilimin diğer yanda ulus devlet ve kapitalist iktisadi düzenin ihtiyaçları ve dayattığı çerçevede yeniden tanımlanmıştır. Bu üç temel soru Eagleton’un belirttiğı gibi, “Ne bilebiliriz?, Ne yapmalıyız?, Bizce cazip olan nedir?” (Eagleton, 2010, s. 457) sorularıdır. Eagleton hayalî bir geçmişin temel özelliğine işaret ederek modernlik ile geleneksel toplum arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Eagleton’un hayalî toplumunda “bilişsel, ahlaki siyasi ve libidinal-estetik olan üç büyük alan, büyük ölçüde birbirlerinin içine geçmiş” hâldedir ve “bilgi, belirli ahlaki zorunluluklarla ya da buyruklarla zapturapt altına” (Eagleton, 2010, s. 457) alınmıştır. Bu toplumda ne olduğumuz, ne yapmamız gerektiğini, dolayısıyla neyi arzulamamız gerektiğini belirlemektedir. Ne olduğumuzu belirleyen dış referans çerçeveleri bellidir ve bunlar belli kurumlar ve aktörlerce temsil edilmektedir. Dolayısıyla, bu toplumsal düzlemde bilişsel, estik ve estetik düzlemler iç içe geçtiğı gibi siyaset, ekonomi, kültür ve birey de iç içe geçmiş bir *bütönlük* olarak kavranır. Modern toplumlarda ise artan toplumsal farklılaşmaya ve toplumsal alanların kendilerine has *özerk rasyonalitelere* sahip olmasına koşut bir biçimde hayat, *bütönlüğünü yitirmektedir*. Eagleton’un betimlemesi ile:

“Ne yapmalıyız?” türünden ahlaki-siyasal bir soru, basitçe, bir sezgi meselesi ya da varoluşsal bir sorun olarak değerlendirilmemişti; açıklanamaz bir tercih de değildi. Bununla birlikte, yaşadığımız toplumsal hayatın içinde “ne olduğumuza” ilişkin bir bilgiyi gerekli kılmaktaydı;

3 Burada *gözlemlenebilir köken* terkibi ahlakın gerçekte ne olduğu ile ilgili tartışmaları paranteze almak amacıyla onun fenomenolojisini ya da toplumsal oluş biçimlerini esas alan bir yorum çerçevesine göndermede bulunmak için kullanılmıştır.

öyleyse “ne olduğumuzu» betimlemenin bir yolu vardı ki, buradan, “ne yapmamız” gerektiği veya ne olabileceğimizi çıkarsamanın yolu açılacaktı... Tarihsel yaşamın üç önemli alanı (bilgi, siyaset ve arzu), birbirlerinden ayrılırlar; her biri, kendi alanında özerk bir yapıya kavuşur; uzmanlık alanı hâline gelir. Bilgi, ahlaki zincirlerinden kurtulur ve kendine özgü özerk yasalarla işlemeye başlar. Bu tarihten itibaren, bilim adı altında ahlak ve estetik ile açık bir ilişki kurulamadı ve böylece bilim, önemini yitirmeye başladı” (Eagleton, 2010, s. 457–458).

Bilgi, siyaset ve arzunun birbirlerinden koparak farklılaşan kurumsal yapılarda çoğu kez birbirlerine rakip rasyonaliteler arasında parçalanması, modern toplumlarda bir anlamsızlık ve ontolojik güvenlik sorununun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum aynı zamanda özgürlük ile güvenliğin, ahlak ile iktisat ve siyasetin, duysal ve duygusal alan ile araçsal aklın birbirlerini yalıtıldıkları dolayısıyla *şizofrenik bir özenliğin* ortaya çıktığı bir toplumsallık biçimine göndermede bulunmaktadır. Dar-yush Shayegan’ın modernleşen ya da modernleşme yolunda geç kalan geleneksel zihniyetlerin egemenliği altındaki özelde Müslüman, genelde ise Batı dışı toplumların genel varoluş biçimi olarak tanımladığı yaralı ve şizofren bilinç, Shayegan’ın *görmeyi arzulamadığı bir çerçevede* Batılı modern toplumlar için de farklı bir doğrultu ve bağlamda aynı bilincin egemenliğine işaret etmemizi gerektirmektedir. Shayegan Batı dışı toplumlarda *kültürel şizofreni* ile ilgili olarak Octavio Paz’a referansla düşünce ile tavırlardaki uyumsuzluğa işaret (Shayegan, 1991, s. 81) etmektedir. Batı toplumlarında ise kültürel şizofreniden ziyade yapısal ve kurumsallaşmış bir şizofreni ve parçalanmış bilinç söz konusudur. Sosyoloji literatüründe çokça dile getirilen biçimiyle kurumsal farklılaşma ve özerkleşme bu yapısal şizofreninin temelini oluşturmaktadır. Giddens “birleşme-parçalanma, güçsüzlük-elde etme, otorite-belirsizlik ve kişiselleşmiş deneyim-metalaşmış deneyim” (Giddens, 2014, s. 251) arasında inşa edilen bireysel kimliğin esasının sürekli bir öz-düşünümsellik olduğunu belirtirken tam da işaret ettiğimiz yapısal ve parçalanmış bilince işaret etmektedir. Batı toplumlarında ortaya çıkan bu yapısal şizofreni, Batı dışı toplumların malul olduğu savunulan *tarihe geç kalmaktan* kaynaklanan bir uyumsuzluktan beslenmez. Bu durum Batılı toplumların inşa ettikleri tarihten kaynaklanır ve ahlaki noktada işaret edilen yapısal şizofreni, nihilizmin ve kinizmin artan hâkimiyeti ile oldukça paradoksal ve yıkıcı bir etkiye sahiptir. Bauman, nihilizmin ve kinizmin salt biçimde ahlaksızlık ve modern öznenin kendi sorumsuzluğundan beslenen bir çerçevede anlaşılamayacağını belirterek inşa edilen modern varoluş biçiminin tarihsel sonucu olduğuna işaret etmektedir. Bauman, *söz konusu durumun gittikçe artan bir biçimde toplumsal hayata hâkim olan “belirsizliğin siyasal ekonomisi”* (Bauman, 2005, s. 70) tarafından koşulandığını savunmaktadır. Günümüz toplumlarının gittikçe artan bir biçimde ahlaki yargılama ve bakışın geri çekildiği toplumlar oluşu ile siyaset, iktisat ve bunun neticesinde ortaya çıkan ahlaki çerçeve dâhilinde tartışılması, bundan sonraki satırların konusunu oluşturmaktadır.

Siyaset ve İktisat

Modern siyaset, Farabi'nin insanın ebedi saadeti için gerekli olan koşulları mümkün kılan erdemli şehri ve bu şehrin normatif düzenliliklerini ve ideallerini içermeyen hatta bunu dışlayan kapalı bir referans çerçevesiyle kendisini inşa eden bir mahiyete sahiptir. Modern siyaset düşüncesinin kökeninde bir yandan Machiavelli ile başlayan ahlaki işlevselleştiremediği ölçüde dışlaması öğütlenen modern siyasi pratik ile güvenlik ihtiyacının giderilmesi için mutlak egemene devredilmesi istenen özgürlükler çerçevesinde *korku temelli* tanımlanan siyaset anlayışının kurucusu Hobbes yer almaktadır. Eva Illouz'un Machiavelli hakkında yaptığı tespit işaret ettiğimiz modern durumu örneklemektedir. Illouz'a göre Machiavelli "ahlak ve kişinin menfaatlerini birbirinden ayırt" ederek "modern benliğin özünü yani eylemin özel ve kamusal alanları arasında ayrılma kapasitesini" (Illouz, 2011, s. 161) ortaya koyan ilk kişidir ancak onun son isim olmadığı aşikârdır. Bu doğrultuda, tarihsel öyküsü itibarıyla modern siyaset *hakikatin reddi* ile mümkün hâle gelen *güç istenci*, *metafizik etik kaygının* yerini alan *seküler risk ve güvenlik* kaygısı ile temellendirilmiştir. Ahlak ve siyaset arasındaki ilişkinin "totaliter" ve "otoriter" ya da "faşist" ve "baskıcı" siyasal rejimler söylemi ekseninde tanımlanması, modern siyasal düzenin geleneksel ahlaki talepleri⁴ negatif biçimde inşa etmesine imkân tanımaktadır. Siyasetin ahlakilik taleplerinin anlaşıldığı tarihsel referans noktasını Katolik Kilisesi ya da Protestan hareketinden beslenen Püritanizmin "hoşgörüsüz" ahlaki-dinî talepleri oluşturmaktadır. Bunun karşısında piyasaların ihtiyaç duyduğu özne tipi ve buna bağlı yeni ahlaki taleplerin dayatılması, kendi içinde sunduğu metalaşmış bir seçim çerçevesinde oldukça doğallaştırılmış, dolayısıyla görünmez hâle getirilmiş bir bağlamda işlemektedir. Siyaset bir zamanlar sahip olduğu ahlaki denetim ve inşa vazifesinden vazgeçmiş gibi görünse de gerçekte yeni ahlaki dilin sahip olduğu erk ile toplumsallaşmasını sağlayan ana kurumlardan biri olmayı sürdürmektedir. Günümüzde ise siyaset toplumu değil piyasa güçlerini temsil etmektedir. Metaforik bir biçimde ifade edilecek olursa klasik siyasetin taklit ettiği ve kendisini kayıtlayan ana özne Tanrı'dır. Modern siyasetin ise burjuva, dolayısıyla piyasadır. Tanrı-Devleti fıkriinden Tüccar-Devleti fikrine bir geçiş yaşanmıştır. Burada vurgulanan husus geçmişin idealize edilmesini gerektirmeyen bir noktaya işaret etmektedir. Geç modern toplumlarda devlet ve toplum ilişkisi piyasa mantığı çerçevesinde işlemeye başladığı oranda ideal ahlaki özneye dayalı ideal toplum fikrinden uzaklaşmaktadır.

Siyasetin piyasalaşmasının en önemli göstergelerinden biri demokratik seçimlere hâkim olan ürün pazarlama mantığıdır. Günümüzde siyaset daha farklı bir eksen-

4 Andre Comte-Sponville, 1960'larda Fransa'daki radikal gençlik hareketlerinin temel odak noktalarının ahlak ötesi bir bağlamda inşa edildiğini belirtmektedir. Ahlak bu harekete katılanlar açısından burjuva kültürünün ve onun öncesinde dinin kitleleri manipüle etmesini ve sömürmesini temin eden inançlar ve pratikler bütünüdür. Bu kabulü yazar şöyle ifade etmektedir: "Ahlaki baskıcı, kısırlaştırıcı olduğu ve suçluluk duygusu yarattığı için ahlaksız bulurduk. Hiç ihtiyacımız da yoktu zaten. Siyaset onun yerini tutardı ve her şeye de yeterdi" (Comte-Sponville, 2012, s. 18). Siyaset bu çerçevede ahlaktan kurtuluş imkânı olarak geleneksel siyaset algısının temel meşrulaştırıcı inanç ve pratiklerinden bağımsızlaştırılmıştır.

reklamcılık mantığına egemen olan bir pazarlama tekniğiyle mümkün hâle gelmektedir. Kitlelere ne Aydınlanma'nın seküler kurtuluş vaadi ne de geleneksel toplumların uhrevi ya da metafizik kurtuluş ümitlerine dair bir vaat sunmaktan uzak biçimde gündelik hayatın, rutini içinde akmasını temin etmeye yönelik çağdaş siyasal alanın *sahiciliği* ancak rakip siyasal partilerin ve aktörlerin birbirleri hakkındaki karşıtlıkları üzerinden temellendirmektedir. Karşıtlığın siyasal alandaki çeşitli biçimleri siyasetin geleneksel anlamıyla değer merkezli oluştan çıkmasının yanı sıra post-ideolojik bir bağlamda özgürlük arayışlarının salt bir retorik ya da pazarlama tekniği olarak kamusal alanda varlıklarını devam ettirmesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede siyaset, şirketlerin küresel düzlemdeki hâkimiyetlerinin toplumlarca kabul edilmesini temin eden bir sahne oyununu devam ettirmenin yolu ve imkânı olarak varlık bulmaktadır. Packard, Amerika Birleşik Devletleri'nde adayların ilk defa bir "ürün" olarak topluma sunulmaya başlandığı ve bu doğrultuda politik kampanyaların "satış özendirme çabasına" dönüştüğü, dolayısıyla seçim bölgelerinin pazara dönüştüğü yıl olarak 1952'ye işaret etmektedir (Packard, 2007, s. 252). Neil Postman'ın Amerikan Başkanlık seçimleri ile ilgili aşağıda alıntılanan tespiti ise bir sahne oyunu olarak siyasetin magazinleşen⁵ boyutuna dikkat çekmektedir:

...Makyajcıların sabotajı yüzünden seçim kaybettiğini iddia eden eski başkanlardan Richard Nixon, Senatör Edward Kennedy'ye ciddi bir başkanlık yarışına atılmaya on kilo vererek başlamasını tavsiye etmiştir. Bugün, anayasada yer almadığı hâlde, şişman insanların yüksek politik mevki yarışlarından fiilen dışlanmış gibi oldukları bir manzarayla karşı karşıyayız. Kel insanlar da büyük ölçüde yarışın dışında tutulmaktadır. Kozmetik sanatının marifetleriyle gözleri ve bakışları daha etkileyici bir şekle sokulamayanlar da bu yarışın dışındadır. Gerçekten de bir politikacının ustalıkla hâkim olması gereken uzmanlık alanı olarak ideolojinin yerini kozmetiğin aldığı bir noktaya ulaşmış olabiliriz (Postman, 2010, s. 12–13).

Çağdaş siyaset ancak savaş ya da kriz anlarında ortaya çıkan altüst oluşlarla kontrollü bir korku çerçevesinde kitleleri siyasal alana dâhil etmektedir. Dolayısıyla siyaset ve ahlaki varoluş alanı arasındaki mesafenin daha da açıldığı, bireyin güçsüzlük hissinden beslenen bir ilgisizlikle bireyselci ideolojinin hâkimiyeti altında siyaset sonrası bir bağlamda inşa edilen çağdaş siyasi panorama, özerk ve otonom özne idealinin ölümü anlamına gelmektedir. Söz konusu ölümün normal karşılanmasını temin eden husus ise şirketlerin artan egemenliğinin hâkim kıldığı öznelliğin ve günde-

5 Sadece siyasal alanın değil tüm bir hayatın gösteriye dönüşmesi ve içkin anlamlarından yalıtılarak eğlence kültürüne dâhil edilmesi söz konusudur. Baudrillard söz konusu durumun çıkar ve haz merkezli yaşantının muhtemel sonucu olan bencillikten kaynaklı suçluluk duygusunun gizlenmesi amacına matuf olduğunu belirtmektedir. Ona göre: "Bu, yeni değerler sisteminin içerdiği eylemsizlikle özünde iradecilik, eylem, verimlilik ve fedakârlık ahlakı olan bir toplumsal ahlakın normları arasındaki çelişkidir. Bu yeni hedonist davranış biçiminin yoğun bir biçimde suçluluk duyması ve edilginliğin suçluluktan arındırılması için "arzu stratejicileri" tarafından açık bir biçimde saptanan ivedilik de buradan gelir. Tarihsiz ve öyle olmaktan mutlu milyonlarca insan için edilginliğin suçluluk duygusundan arındırılması gerekir. İşte burası, kitle iletişim araçlarının gösterisel dramlaştırmayla müdahale ettiği yerdir (tüm iletilerin genelleştirilmiş kategorisi olarak adliye haberi/felaket): Püriten ahlakla hazcı ahlak arasındaki bu çelişkinin çözülebilmesi için, özel alanın dinginliğinin bir felaket yazgısıyla sürekli tehdit edilen ve etrafı kuşatılmış olan, *kurtarılmış* değer olarak görünmesi gerekir" (Baudrillard, 2007, s. 28).

lik yaşam pratiklerinin siyaseti değersizleştiren ve siyasetçiyi de *hayal taciri* olarak konumlayan şirket temsilcileri olarak üretmesinde aranmalıdır. Benzer bir biçimde modern toplumlar da gittikçe artan kurumsal farklılaşma ve özerkleşmenin neoliberal dönemde oldukça açık bir biçimde şirket mantığı lehine çözülmesi, hesap sorulacak adresin şaşması ve yok olması anlamına gelmektedir. Bu durumun iki temel sebebi bulunmaktadır. İlki gittikçe artan ve karmaşıklaşan iktisadi işleyiş siyasetçilerin de dâhil olduğu uzman olmayan geniş kitlelerce kavranamamaktadır. İkincisi ise her ne kadar Anderson (1995) tarafından *matbu kapitalizm ve ulus devlet işbirliğinde* icat ve inşa edilen bir *hayali cemaat* olarak tasvir edilse de kapitalist iktisadın küreselleşme çağında gittikçe artan biçimde parçaladığı ve atomik hâle getirdiği bireylerin, güçsüzlük ve cehalet duygusundan beslenen bir *kayıtsızlığın* ve *yalnızlaşmanın* ortaya çıkması söz konusudur. Mumford, Platon’a referansla sakinlerinin çoğunun siyaset alanı dışında konumlandırıldığı Antik Yunan toplumunda siyasal sistem dışında kalan aktörlerin “yalnız kendilerine yarayan ekonomik faaliyetlerini geliştirme dışında hiçbir meşgale vermemesi” ve aynı şekilde toplumsal sorumluluktan kurtulan bireylerin “yönetebilecekleri faaliyetlerde bile... ahlaki bir amaç veya yükümlülük hissetmediğini” böylece *özellikle tüccarların Platon’un tabiriyle “aşırı kazanç peşinde koşmaya ve kendi merhametlerine kalan insanlardan faydalanmaya” çalıştıklarını* belirtmektedir (Mumford, 2007, s. 233). Geç modern toplumlar da benzer bir durum olarak insanlar arası ilişkilerde temel kıstasın ölçülebilir bir dünya inşa eden para ekseninde şekillendiğini belirtmeliyiz. Dolayısıyla, hem insanlar arası ilişkilerin artan uzmanlık sistemleri ekseninde güçsüzleştirilmesi hem de bu güçsüzlüğün giderilebileceği alanlarda da sembolik bir ilişki biçimi olan paranın soyutlayıcı ve mekanikleştirici etkisi, ahlaki tavır alma imkânını geniş ölçüde imkânsız hâle getirmektedir. Yine benzer bir biçimde, artan demografik yoğunluk ve genişleyen dünya tahayyülü, Giddens’in belirttiği gibi, *deneyimlerin* soyut sistemleri dolayımıyla var olmasını mümkün kılan teknik ve denetim sistemleriyle birlikte (Giddens, 2014, s. 15, 39), geniş toplumsal kesimler için ahlaki sorumluluk duygusunun geri çekilmesinin en önemli sebepleri arasındadır. Bu husus ahlaki tepki verme ve sorumluluk yüklenmenin günümüz toplumlarında artan enformasyon sağanağı altında imkânsız hâle getirildiği ile ilgili olarak Mestrovic’in duygu ötesi toplum (Mestrovic, 1999) olarak kavramsallaştırdığı gerçekliğe tekabül etmektedir. Illouz’un isabetle belirttiği gibi: “Romantik ilişkiler sadece piyasa içinde düzenlenmekle kalmaz, aynı zamanda imalat sürecinde üretilen hızlı, etkin ve çokça tüketilecek metalar hâline dönüştürülür. Bunun sonucu olarak da duyguların kelime dağarcığı artık piyasa tarafından daha özellikli bir şekilde belirlenir” (Illouz, 2011, s. 133).

Siyasetin ahlaktan bağımsızlaşmasına benzer bir biçimde iktisat da ahlaktan bağımsızlaşmaktadır: Ahlak araçsal aklın egemenliği altında belirlenen fayda ve işlevselliğin boyunduruğu altında anlam değişimine uğramakla kalmaz, aynı zamanda MacIntyre’in (2001) vurguladığı biçimiyle duyguculuk formunda yeniden inşa edi-

lerek ve kişisel zevk meselesine indirgenerek dilini kaybeder ve sessizleştirilir. Ahlakın özü olan yargılamanın paranteze alınmasını temin eden duyguculuk, bir yandan akışkan hâle gelen zaman ve mekânın ihtiyacı olan özne tipini mümkün kılar diğer yandan toplumsalı gerek modernlik öncesi yani geleneksel gerekse klasik modern biçimiyle yıkıma uğratır. Bakan'ın isabetle belirlediği gibi “şirketin yasal olarak tanımlanmış yetkisi, çoğunlukla başkalarına zarar verebilecek sonuçlara aldırmanın, durmaksızın ve istisnasız öz-çıkarcının peşinden koşmaktır” (Bakan, 2007, s. 12). Ancak şirket kendi kârı peşinde koşarken aynı zamanda ürünleri satın alacak öznelere de inşa ederek onları kapitalist sistem tarafından sınırları tayin edilmiş bir “seçme ediminin” alanında sabitlemek durumundadır. Geldiğimiz noktada küresel şirketler bir yandan iyi hayat imgelerini ve yaşam tarzlarını inşa ederken diğer yandan “ne yiyeceğimizi, neyi seyredeceğimizi, neyi giyeceğimizi, nerede çalışacağımızı ve ne yapacağımızı” (Bakan, 2007, s. 15) belirlemektedirler. Şirketler, Batı toplumlarında modern öncesi dönemde “kilise ve monarşinin... yaptığı gibi... heybetli yapılar ve inceden inceye düşünülmüş gösterilerle kendilerini yücelterek, yanılmazlık ve her şeye kadirlik” taslamaktadırlar (Bakan, 2007, s. 15). Şirket kültürünün egemenliği altında siyasal alan da ortak bir hayatı biçimlendirme ameliyesi olmaktan çıkarak idare ve manipülasyon meselesi hâline gelir ve bu süreçte ahlak da “toplantı odasından çok yatak odasıyla ilgili bir şey” (Eagleton, 2015, s. 35) hâline dönüşür. Ahlaki denetimden kurtulan Homo Economicus'un dünyası oldukça hızlı akan ve sürekli yeniliğin peşinde koşturulan bir dünyadır. Bu durum bir yandan geleneksel toplumlarda olduğundan daha fazla serbestlik tanır ancak diğer yandan bu serbestliğin maliyeti ahlaki noktada oldukça yüksektir: “Serbestçe dolaşmak duyuşal farkındalığı, yerlerin ve bu yerlerdeki insanların yarattığı uyarımları azaltır. Ortama beslenen güçlü, içten bir bağlılık bireyi bağlama riski yaratır” (Sennett, 2008, s. 229). Perry Anderson da sabit toplumsal statülerinden ve rol hiyerarşilerinden kurtulan benliğin bir yandan tarihte eşi görülmedik bir olasılıklar imkânına kavuştuğuna ancak diğer yandan psikolojik düzlemde bu serbestleşme imkânına eşlik eden bir biçimde yön yitimi ve güvensizlik duygusunun artan hakimiyetine işaret etmektedir (Anderson, 2003, s. 53).

Duyguculuk

Geleneksel ahlaki düzenle modern ahlaki düzen ve geç modern ahlaki düzen arasındaki ilişki bir yandan kopuş bir yandan süreklilik çerçevesinde anlaşılabilir. Geleneksel ahlaki düzen tanrı-merkezli bir referans çerçevesine sahipken, erken modern dönemin referans çerçevesi hümanizm ekseninde soyut ve rasyonel akla referansla inşa edilmiştir. Günümüzde yani geç modern toplumlarda ise ahlakın temel referans noktası söylem düzeyinde bireyin merkezde olduğu duygucu bir eksenle inşa edilmiştir. Bu genel resim kurumsal süreklilik, melez dil ve toplumsal pratikleri paranteze alarak ahlakın söylem düzeyinde geçerlilik ve gerçeklik kazandığı toplumsal dünyaya göndermede bulunmaktadır. Bu doğrultuda geleneksel, erken modern ve

geç modern çağ arasındaki ayırım gerçekte birey merkezlik ve tanrı merkezlikten daha çok hangi kurumsal aktörün sosyal hayatta daha belirleyici olduğuna dayalıdır. Bu çerçevede, Batı toplumlarındaki izlek, Kilisenin temsil ettiği Tanrı ve aşkın akıl, Devletin temsil ettiği soyut ve bürokratik/tarafsız akıl, Piyasanın temsil ettiği fayda düşüncesi ve araçsal akıl çerçevesinde ele alınabilir. Günümüzde ise hâkimiyetini ilan eden temel kurum piyasa ve ona bağlı olarak yeniden inşa edilen diğer toplumsal ilişkiler ve güç odaklarıdır.

Duyguculuk bu noktada hem devletin merkezde olduğu soyut ve tarafsız aklın izlerini hem de piyasanın egemenliği altındaki çıkar ve fayda düşüncesine dayalı araçsal aklın egemenliğini bünyesinde taşımaktadır. Benzer bir biçimde günümüz dünyasında dinin varoluş koşulları da bu bağlamda tayin edilmektedir. Modern sonrası ile modern öncesi toplumlar arasındaki en önemli fark, insanın ahlaki dünyasını kendi kendisine inşa edip edemeyeceği, dolayısıyla kendi kendini yapan insan düşüncesinin imkânı ve meşruiyeti çerçevesinde kavranabilir. Sennett, Batı düşüncesi içinde önemli bir yer tutan Aziz Augustinus’a referansla, insan yapımı olan herhangi bir şeyin sadece kusurlu kabul edilmediğini, aynı zamanda kendi kendini inşa düşüncesinin kibrin belirtisi olarak kabul edilerek reddedildiğini belirtmektedir (Sennett, 2005, s. 107–108). Dolayısıyla modern ahlaki topografya, Tanrı’yı temsil eden din adamlarının yerini alan devlet ve piyasa ilişkileri çerçevesinde kendisini kurmuştur. Ahlakın kurumsal altyapısının değişmesi, ahlaki kodların gerek iç ilişkilerini gerekse inşa ettikleri toplumsal oluş biçimlerini etkileyecektir. Bu doğrultuda günümüz dünyasının temel karakteristiği olan ve gündelik hayat deneyimi içinde çoğu kez sorgulamadan kabul ettiğimiz ahlakın bireysel duygu, tavır ve düşüncelere dayalı olarak varlık bulacağı kabulü, gerçekte modernliğin günümüzde aldığı kurumsal biçimin yansıması olarak okunmalıdır.

Ahlaki alanda görülen en önemli değişim ahlakın metafizik kökeninin, dolayısıyla ona kesinlik katan boyutunun çeşitli biçimlerde paranteze alınmasıdır. Bu durum, ya ahlakın toplumsal bir olguya ya da bireysel beğeni ve yaşam süreçlerine indirgenmesi yoluyla gerçekleşmektedir. “Yönlendirici bir standart işlevi gören bir düzen” (Taylor, 2006, s. 16) fikri olarak ahlak, şimdide gerçekleşmeyen ancak gerçekleşmekte olan bir şeydir. Bu açıdan da geleneksel dinî dünya görüşleri insanın eksikliğinden kaynaklı olarak sürekli bir biçimde ahlakiliği aşkınlıkta temellendirmektedirler. Modern zamanlarda da ahlak genel olarak sürekli oluşum hâlinindedir ancak bu sürekli oluşum kendi içinde aşkınlığa referans veren bir yönlendirici ilke olmaktan ziyade bireyin kendini gerçekleştirme ideali ve iktisadi düzenin bilimsel-teknolojik yenilmeye bağlı olarak insanlar arası ilişkileri akışkan hâle getirmesinden kaynaklı olarak kesin yargıların sistem lehine paranteze alınması anlamına gelmektedir. Ahlak bu boyutuyla insanlar arası ilişkilerin dağılmasına koşut bir biçimde dağılarak yaptırım ve yargılama gücünü kaybetmektedir. Taylor’un müşterek menfaat düzeni olarak

adlandırdığı modern ahlaki topografyanın en önemli noktası bireycilikte temellenmektedir. Bireycilik “önceden egemen olan hiyerarşi nosyonunu reddetmenin” (Taylor, 2006, s. 28) ifadesi olarak öne çıkmaktadır. Böylesi bir toplumda Eagleton’un belirttiği gibi her şey estetiğe dönüşmektedir ve ahlak da “bir biçem” ya da “haz mevzusu” olarak yeniden inşa edilmekte, birey ise bu bağlamda sergilenmesi gereken bir “sanat eserine dönüşmektedir” (Eagleton, 2010, s. 460). Ancak bu noktada Eagleton’un estetikle ilgili tespitinin arka planında yatan temel kabulün kendisinin modern olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Modern dönemlerde hümanizmin inşa ettiği estetik düzlem, geleneksel toplumların, Süskind’den (2014, s. 14) ilham alarak belirtecek olursak, “güzel içinde yaratma” nosyonundan “güzeli yaratma” nosyonuna doğru radikal bir geçişi ifade etmektedir. Bu durum hayatın sadece estetize edilmediğini bunun aynı zamanda geleneksel dönemden farklı olarak seküler ve aşkınlığa kapalı bir sistem içinde mümkün olduğunu göstermektedir. Söz konusu kapalı sistem benliğin kutsallıktan arındırılması dolayısıyla ahlakın aşkın boyutunu yitirerek sıradanlaşması neticesinde ortaya çıkmıştır. Laclau, ahlakın sıradanlığı dolayısıyla keyfiliği söylemini kuran en önemli ismin Freud olduğunu belirtmekte ve Freud’u bu noktada övmektedir. Laclau’ya göre, “Freud ahlâk duygusunu, tıpkı şairin buluşları gibi hususi, kişiye has bir şey hâline çevirerek evrensellikten arındırır” ve böylelikle “ahlaki bilincin, siyasal ve estetik bilinç kadar tarihsel koşullarca belirlenmiş, zaman ve şansa bağlı bir şey olduğunu” gösterir (Laclau, 2012, s. 167). Laclau’nun bu yorum biçimi günümüzde karşılaştığımız duyguculuğun temel paradokslarından birine işaret etmektedir: Ahlak toplumsal olduğunda ahlaki değildir; bireysel olduğunda ise ahlak değildir. İlkinde yargılamanın bireye dışsal oluşu, modern etik teorisinin otonom ve özerk rasyonel özne kurgusunu sarsmakta; ikinci durumda ise ahlak, yargı ve yap-tırım gücünü kaybederek bireysel bir haz ve zevk mevzusuna dönüşmektedir.

Alasdair MacIntyre’in düşünsel bir deney olarak işaret ettiği gibi günümüzde elimize kalan ahlakın fragmanlarıdır (MacIntyre, 2001, s. 13–14). Ahlak gündelik hayatın merkezî ögesi olmaktan çıkarak gündelik soyut hayat, hukuk ve hesaplanılabilirlik üzerinden bir yandan ulus devlet diğer yandan kapitalizmin boyunduruğu altında yeniden inşa edilmiştir. Söz konusu olan şey ahlakın kopyası olan ve iç tutarlılık ve kamusal evrensellikten⁶ yoksun bir yaşıntıdır. Bu durum günümüzde insana bütünlük hissiyatı

6 Modern etik düzen bir yandan kapitalizmin evrenselliği diğer yandan ulusalcılığın yerelciliği arasında parçalanmış bir görüntü arz eder. Bununla ilgili olarak Güllalp’in belirttiği gibi: “Meşruiyetini din ile sağlayan bir devlet, imparatorluk gibi teorik olarak evrensel olan bir siyasal bütün için elverişli olabilir... Tanrı’nın her türlü ahlaki ilkenin temeli olarak görüldüğü bir yerde, sınırların genişlemesi sadece meşru değil aynı zamanda ahlaki bir zorunluluktur.” Oysa modern ulus-devlet, sınırları belirli bir bütündür ve meşruiyeti bu sınırlar içindeki iktidardan kaynaklanır. İlke olarak, modern devlette yurttaşlık toprak ile belirlenir ve toprağa bağlı bu topluluğun tekil üyelerinin dinî aidiyetlerine bakılmaksızın eşit kabul edilmeleri gerekir” (Güllalp, 2003, s. 31). Ulus-devletin kuruluş aşamasında etkin olan süreçler, kurumlar ve aktörler doğrudan doğruya ahlaki yaşıntıyı da hedeflemek durumundadırlar. Hesap verilecek yer, tarih ve buna bağlı olarak da mensubu olunacak yapı da ümmetten ulusa doğru evrilmektedir. Ümmet ve ulus kavramları zihinsel kategoriler olarak gerçek dünyada ancak ve ancak onları temsil eden kurumlar ve pratikler çerçevesinde sürekli olarak üretilerek var olurlar. Dolayısıyla bu değişim aynı zamanda hâkim kurumsal yapıların dönüşümüyle birlikte egemen grupların değişimini de içermektedir.

ve anlatısı sunacak bir yaşantı ihtimalinin gerek siyasi gerekse iktisadi olarak arzulan bir durum olarak yok olması anlamına gelmektedir. Duyguculuğun modern Batı tarihi içinde ortaya çıkışı ve meşrulaştırılmasının gerek felsefi gerekse toplumsal ve eleştirel imkânlarını paranteze alıp MacIntyre’ın ifadeleri ile belirtecek olursak:

Duyguculuk, bütün değerlendirici yargıların ve özellikle de bütün ahlaksal yargıların -bunlar ahlaksal ve değerlendirici oldukları sürece- tercih, tutum ve duyguların dile getirilişinden başka bir şey olmadığını öne süren bir öğretiler. Bazı özel yargılar, şüphesiz, ahlaksal ve olgusal öğeleri birleştirebilir. “Kundakçılık, mülke zarar veren bir şey olması bakımından yanlıştır”, yargısı “kundakçılık, mülke zarar verir” olgusal yargısı ile “kundakçılık, yanlıştır” ahlaksal yargısını birleştirir. Fakat, bu tür yargılarda ahlaksal öğe, olgusal öğeden, her zaman, keskin bir biçimde ayrılır. Olgusal yargılar, doğru veya yanlıştır ve olgusal alanda neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusunda uzlaşmamızı garantileyen bir rasyonel ölçüt vardır. Fakat, ahlaksal yargılar, tutum veya duyguların ifadesi olmaları bakımından ne doğru, ne de yanlıştır (MacIntyre, 2001, s. 28).

MacIntyre’ın yukarıda çizdiği tablonun siyasi-iktisadi alandaki karşılığının izlerini bir başka Batılı düşünürün eserlerinde bulmaktayız. Richard Sennett, sürekli hareket ve yenilik ekseninde yıkıma uğrayan ve biteviye yeniden üretilen iktisadi dünyanın uzun süreli ve sabit bir karakter oluşumuna izin vermediğini, üstelik bunu işlevsel de bulmadığını belirtmektedir. Bunun temel sebebi “çalışma hayatını, çocuklarına bir etik davranış örneği olarak sunamaması” ve daha da önemlisi “iyi bir işin nitelikleriyle iyi bir karakterin nitelikleri”nin gittikçe artan bir ivmeyle örtüşmemeye başlamasıdır (Sennett, 2014, s. 20). Bireyler gittikçe artan bir oranda karakterli olmanın ya da uzun süreli ilişkilerin getireceği bağlardan ve kısıtlıklardan kurtuldukları ölçüde geç modern kapitalist işleyişe dâhil olabilmektedirler. Diğer yandan, geleneksel dönemlerdeki ahlak sadece metafizik bir referans çerçevesinde anlamlandırılmaz ya da pratiğe dökülmez. Ahlak gerek erken dönem modernlik gerekse modernlik öncesi dönemde bireyin uyması gereken toplumsal, doğal ya da tanrısal zorunluluklar çerçevesinde anlaşılır. Günümüzde bireyden beklenen şey *bireysel ahlakı* icat ve inşa etmesidir. Otantiklik talebi ahlak ve din noktasında günümüz kapitalist işleyişine uygun bir pazar yaratmanın yanı sıra yeni ve dokunulmaz tabu konumuna yükselmiştir. Diğer yandan, modern dönemde çıkışı itibarıyla burjuva toplumsal düzenine muhalefeti temsil eden modernizmin, inşasını mümkün kıldığı bir duygu ekonomisi de söz konusudur. Bu duygu ekonomisinin geç dönem kapitalizmde mevcut düzene muhalefet unsurlarını kaybederek piyasa ilişkilerine dâhil olduğunu belirtmeliyiz. Daniel Bell, bu durumun daha farklı bir boyutuna dikkat çekerek gündelik hayatın yeni estetik düzlemdeki inşasının maliyetine dikkat çekmektedir. Bell’e göre, “sanatla yaşam arasındaki ayrım bulanıklaşıp bir zamanlar imgelemde izin verilen şeyin (cinsiyet, şehvet, sapkınlık romanları) sık sık fanteziye geçtiği” ve gittikçe artan bir biçimde hayatın seküler estetik düzlemde inşa edildiği bir dönemde “yargının temel taşı artık ölçütler üzerine birtakım uzlaşmalar değil, sanatın “benliği” büyüleme ölçüsüne göre herkesin “benliğinin” yargısına dayanmaya başladı-

ğı” zaman kültürde tutarlılığın kaybolmasının asıl bedeli ödenmeye başlanmıştır (Bell, 2011, s. 1172–1173). Toplumsal değişimin doğrultusu ve aldığı biçim, toplumsal alanda bilincin ve benlik algısının kapsam, derinlik ve dilini dönüştürürken aynı zamanda ötekinin inşasını da içererek sınır kurma işlevini de üstlenmektedir. Ahlakın modern toplumlardaki varlığı hayatla ilgili genel ve bütünlüklü bir kavrayışın sona ermesi ve aynı zamanda bunu mümkün kılan yeni toplumsal yapı, kurum ve ilişkilerin sahnede kurucu bir role kavuşmasıyla mümkün hâle gelir. Diğer yandan bu durum, geleneksel dönemden farklı olarak sıradan olanın önem kazanması anlamında gündelik hayatın keşfi ve önem kazanmasını yani özneyi mümkün kılan genel bağlamın sekülerleşmesini de içermektedir.

Sonuç Yerine

Benliğin kutsiyetten arınması, ahlakın piyasa ilişkileri çerçevesinde yeniden üretilmesi ve bedenine öne çıkarak arzusunun merkezîleşmesi, ahlakı duyguculuk ekseninde estetik bir mesele hâline getirmektedir. Hayatın parçalanması ise bu sürecin doğal ardıdır. Otantiklik ve öz-düşünümsellik talebi gelenek çözücü bir işleve sahip olduğu gibi ahlakın kendi dışındaki bir otoriteye teslim olma anlamındaki yasallığı da çeşitli söylem biçimleri ve bireye dayatılan yeni ahlaki dil ile imkânsız hâle gelmektedir. Psikanalizin her yerde cinsel bastırılmışlık görmeye yatkın hâli çocukluğu bir patoloji deposu olarak görmenin ötesine geçerek ahlaki yargıyı doğrudan köleleşme ve tahakküm ilişkisinin merkezine yerleştirirken, Marksizmin burjuva ahlakı kalıbıyla tüm ahlaki varoluş biçimlerinin bir iktidar biçimi olarak mahkûm etmesini bireysel noktadan haklı çıkarmaktadır. Bu kadar baskılanmış öznenin hürleşmesi ise ancak baskı araçlarına saldırmakla olacaktır. Eski ahlaki kodların geçer akçe kabul edilmesi için ahlaki olmayan bir dille işlevselliklerinin, dolayısıyla bilimselliklerinin ispatı beklenir. Örneğin, yardımseverliğin geçerli bir “erdem” kabul edilmesi için bunun organizmanın hayatiyetinin devam ettirmede üstlendiği rolün biyoloji biliminin ispatına ihtiyaç vardır ve bu geleneksel toplumlarda yardımseverlikten umulan “sevap” beklentisinin oldukça dışı da konumlanan bir varoluş biçimidir. Son söz olarak içeriğini doldurmanın ancak başka bir makalenin konusu olabileceği metaforik bir ifade, şimdiye kadar yazılanların teolojik-tarihsel arka planına dair temel bir yargı sunacaktır: *Modern Batı medeniyetinin tarihi Tanrı'nın ölümü ile başlar ve Tanrı'nın ikinci kez ölümü ile devam etmektedir: ilkinde kefaret olarak ikincisinde ise kurtuluş olarak!*

Modernity and Morality in the Context of Social Change: Emotivism*

Muhammed Veysel Bilici¹
Kırklareli Üniversitesi

Abstract: This study aims to present a rough outline related to the basic transformations that morality has undergone in the social sphere and its institutional infrastructure due to placing morality in an individual field, and hence a psychological or transcendental field as well as an absolute and philosophical field. In this context, morality is perceived as a human phenomenon that becomes possible through the production of good, evil, right, and wrong in a way that transcends the conceptual dualities of good and evil and right and wrong. Similarly, dealing with morality on the axis of change from the understandings of its function and usefulness in individual and social aspects is acceptable by seating the moral individual and moralistic action within a historical and social context. Usefulness and functionality are phenomena defined and bounded within general social structure. From this perspective of every moral theory, benefit and function must be defined from both social and individual points. This dimension allows human beings to describe a moral world based on their existence in the social sphere instead of acting from a transcendental acceptance through its philosophical vicinity. In this respect, morality is addressed entirely through the mentality, language, and practices identifying dualisms like good/evil, right/wrong, and beneficial/harmful, which must be addressed within the likely historical and social conditions as a social phenomenon as well as identifying the vague areas between them. At the starting point of modern ethical theories lay the institutionally and epistemologically rupturing of the relationship between what is and what should be. The process that reveals or triggers this tension is not just being in a form parallel to the destruction of the traditional corporate infrastructure that has constructed, controlled, and proclaimed what is and what should be; at the same time, morality is reduced to a position that the market and modern political arena instrumentalize by embarking on control of the scientific-economic-political structure. Classical or traditional morality is justified either through language morality or a language grounded in the past, or through transcendence surpassing memory. This situation raises morality to a top position that constructs rationality as befits what comes from being an individual response. The placement of feelings on the basis of authentic morality lies at the root of the loss of coherence in culture by elevating emotions to a position that doesn't recognize any higher authority. Emotivism in this context has moved a large chapter of life out of the entire traditional moral framework by developing a legitimate and instrumental ethical language and way of being that allow the modern political and economic order to construct and supervise individuals' cognitive, ethical, and aesthetic awareness. The positioning of morality in accordance with the needs of the market and politics, as well as the loss of morality's critical potential, has become possible through emotionalism under the guise of authenticity and autonomy.

Keywords: morality • modernity • emotivism • politics • market

* This is an extended abstract of the paper entitled "Toplumsal Değişim Bağlamında Modernlik ve Ahlak: Duyguculuk" published in *toplumsal değişim*.

1 **Correspondence to:** Muhammed Veysel Bilici (PhD), Department of Sociology, Kırklareli University, Merkez Kırklareli 39000 Turkey. Email: mvbilici@klu.edu.tr

To cite this article: Bilici, M. V. (2019). Modernity and morality in the context of social change: Emotivism [Toplumsal değişim bağlamında modernlik ve ahlak: Duyguculuk]. *toplumsal değişim*, 1, 5–24.

This study aims to present a rough outline related to the basic transformations that morality has undergone in the social sphere and its institutional infrastructure due to placing morality in an individual field, and hence a psychological or transcendental field as well as an absolute and philosophical field. In this context, morality is perceived as a human phenomenon that becomes possible through the production of good, evil, right, and wrong in a way that transcends the conceptual dualities of good and evil and right and wrong. Similarly, dealing with morality on the axis of change from the understandings of its function and usefulness in individual and social aspects is acceptable by seating the moral individual and moralistic action within a historical and social context. Usefulness and functionality are phenomena defined and bounded within general social structure. From this perspective of every moral theory, benefit and function must be defined from both social and individual points. This dimension allows human beings to describe a moral world based on their existence in the social sphere instead of acting from a transcendental acceptance through its philosophical vicinity. In this respect, morality is addressed entirely through the mentality, language, and practices identifying dualisms like good/evil, right/wrong, and beneficial/harmful, which must be addressed within the likely historical and social conditions as a social phenomenon as well as identifying the vague areas between them.

Through its traditional form, morality is based on the social experience needed for *eyes turned to the past and to transcendence* to construct *by seeing and feeling*. Morality in modern times has transformed into an entire set of rules that one must find within oneself and, from this perspective, also must impose upon one's self by bracketing both the past and what is transcendent: *Morality has been constructed as an extension of rationality instead of sight and perception*. Morality, whether being included within traditional or modern dimensions, is only possible by having an existence possessing the potential to be a moral agent. This agency needs to be discussed as either a potential situation or one that has been realized. The basis of this agency in pre-modern societies becomes possible only by behaving within certain predetermined dimensions. In modern times, rather than an individual's practices and behaviors, morality largely loses external frames of reference by accepting its potential of agency as the basis. This has taken place at the end of a larger social transformation, which Charles Taylor (2014, p. 631) has indicated as the internalization of frames of reference that means exclusion of transcendental frame of reference by inventing secular *immanent frame*.

Morality also foresees freedom as a must, or liberty in a different dimension. Freedom refers to religion and the traditional world, where humans are considered to be a teleological existence to the degree it emphasizes an essence. Liberty expresses perceiving what teleology isolates on a moral note and humans on the axis of an understanding of liberty that can be conceptualized as a negative freedom or unbound

state. Kant, a leading name in modern moral philosophy, not only brought an accounting of the philosophy of the Enlightenment to a high point using tradition but also offered a significant contribution to legitimizing the social sphere reproduced by the level of capitalist economic order as a blank slate. Meanwhile, the conceptualization of positive and negative freedom, together with how this conceptual duality holds an important place in liberal political theory, reflects the difference between traditional and modern societies. While situations where the individual has no will beyond their own willpower and where absolute authority over one's life is accepted fall under the scope of negative freedom, positive freedom can be defined by the existence of external authorities by which the individual must abide. A list of positive freedoms defined within the framework of national state and capitalist market relations exists in modern societies; however, all traditional language- and practice-based freedoms are addressed under the scope of negative freedom.

Modern morality constructs the subject type with reference to self-morality by separating traditional morality into three basic dimensions. These can be conceptualized as the construction of politics and capitalism in the centrality of the body, the priority of what can be measured, and the dominance of rationality and the sensory-emotional domain. These three dimensions emerge at the end of a process that the cognitive, ethical, and aesthetic transformations have guided at the center of the economic and political developments that make modern social order possible. Again in a similar direction, while modern morality has been constructed at the center of idealized modern individualist thought, many attitudes and practices accepted morally at the traditional level are proclaimed to be unrelated to morality due to the expansion of non-moral areas. The most important transformation in the modern period related to the field of morality is the certainty of morality, or the loss of its metaphysical origin. While this corresponds to a situation that can be evaluated as a crisis of meaning, modern experience both encounters this state of inconsistency and rootlessness as a positive situation and embarks upon rebuilding morality by developing a group of different institutional and intellectual areas for garnering the language and practice that will also make social life possible. The two determinant elements that reveal the most important differences of modern and traditional forms of moral existence from language are the role that has been hewn into politics and economics and their modes of operation. The changes that make these roles possible in the social sphere are the rationalization processes that allow the ability to measure the loss of integrity and life that emerge along the axis of institutional differentiation.

At the starting point of modern ethical theories lay the institutionally and epistemologically rupturing of the relationship between what is and what should be. The process that reveals or triggers this tension is not just being in a form parallel to the destruction of the traditional corporate infrastructure that has constructed,

controlled, and proclaimed what is and what should be; at the same time, morality is reduced to a position that the market and modern political arena instrumentalize by embarking on control of the scientific-economic-political structure. Classical or traditional morality is justified either through language morality or a language grounded in the past, or through transcendence surpassing memory. This situation raises morality to a top position that constructs rationality as befits what comes from being an individual response. While on one hand modern morality creates more space than ever for the individual and individual autonomy, on the other it constructs one of the contradictions of modernity: The idea of the autonomous individual and the idea of the dependent individual emerge at the same time. This tension is both produced and supervised through the mediation of modern institutions. Bell specified that this tension comes to mean “the loss of coherence in culture” (Bell, 2011, p. 1173). The placement of feelings on the basis of authentic morality lies at the root of the loss of coherence in culture by elevating emotions to a position that doesn’t recognize any higher authority. Emotionality in this context has moved a large chapter of life out of the entire traditional moral framework by developing a legitimate and instrumental ethical language and way of being that allow the modern political and economic order to construct and supervise individuals’ cognitive, ethical, and aesthetic awareness. The positioning of morality in accordance with the needs of the market and politics, as well as the loss of morality’s critical potential, has become possible through emotionalism under the guise of authenticity and autonomy.

Kaynakça/References

- Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler: Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması* (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul: Metis.
- Anderson, P. (2003). *Tarihten siyasete eleştiri yazıları* (S. Coşar, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bakan, J. (2007). *Şirket: Kâr ve güç peflindeki patolojik kurum* (R. G. Ögdül, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2007). *Tüketim toplumu: Söylenceleri/yapıları* (3. basım, H. Deliceçaylı ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş toplum* (Y. Alagon, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bell, D. (2011). Modernizm ve kapitalizm. C. Harrison, P. Wood ve S. Gürses (Ed.), *Sanat ve kuram: 1900-2000 değişen fikirler antolojisi* içinde (s. 1171–1176). İstanbul: Küre Yayınları.
- Benhabib, S. (1999). *Modernizm, evrensellik ve birey: Çağdaş ahlak felsefesine katkılar* (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berger, P. L. ve Luckman, T. (2008). *Modernite, çoğulculuk ve anlam krizi: Modern insanın yönelimi* (M. D. Dereli, Çev.). Ankara: Heretik.
- Berlin, I. (2004). *Romantikliğin kökleri* (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Brenkert, G. G. (1998). *Marx’ın özgürlük etiği* (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Comte-Sponville, A. (2012). *Kapitalizm ahlaki midir? Zamanımızın kimi güzellikleri ve zorbalıkları üzerine* (D. Yankaya, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Eagleton, T. (2010). *Estetiğin ideolojisi* (B. Gözkan, Çev.). İstanbul: Doruk.
- Eagleton, T. (2015). *Hayatın anlamı* (K. Tunca, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, toprak, nüfus: Collège De France dersleri (1977-1978)* (F. Taylan, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Giddens, A. (2014). *Modernite ve bireysel kimlik: Geç modern çağda benlik ve toplum* (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Gülağ, H. (2003). *Kimlikler siyaseti: Türkiye’de siyasal İslamın temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Illouz, E. (2011). *Soğuk yakınlıklar: Duygusal kapitalizmin şekillenmesi* (O. C. Aksoy, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kovel, J. (1994). *Tarih ve tin: Özgürleşme felsefesi üzerine bir inceleme* (H. Pekinel, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Laclau, E. (2012). *Evensellik, kimlik ve özgürleşme* (E. Başer, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Lukes, S. (1998). *Marksizm ve ahlak* (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem peşinde: Ahlak teorisi üzerine bir çalışma* (M. Özcan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mestrovic, S. G. (1999). *Duyguötesi toplum* (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mumford, L. (2007). *Tarih boyunca kent: Kökenleri, geçirdiği dönüşümler ve geleceği* (G. Koca ve T. Tosun, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Packard, V. (2007). *Çaktırmadan ikna* (G. Aylan, Çev.). İstanbul: MediaCat.
- Postman, N. (2010). *Televizyon: Öldüren eğlence: Gösteri Çağında kamusal söylem* (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Scott, J. C. (2008). *Devlet gibi görmek: İnsanlık durumunu geliştirmeye yönelik projeler nasıl başarısız oldu* (N. Erdoğan, Çev.). İstanbul: Versus Kitap.
- Sennett, R. (2014). *Karakter aşınması: Yeni kapitalizmde işin kişilik üzerindeki etkileri* (B. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Shayegan, D. (1991). *Yaralı bilinç: Geleneksel toplumlarda kültürel şizofreni* (H. Bayrı, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Süskind, P. (2014). *Aşk ve ölüm üzerine* (S. Öztürk, Çev.). İstanbul: Can Sanat.
- Taylor, C. (2006). *Modern toplumsal tahayyüller* (H. Koyukan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Taylor, C. (2014). *Seküler çağ* (D. Körpe, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kanaat Önderi*

Ejder Ulutaş¹

Muş Alparslan Üniversitesi

Öz: Gelenegin, sosyokültürel, dini vb. değerler üretmekle kalmayıp kendisinin bizatihi bir değer arz ettiği Türkiye, modern düşüncenin fırtınasından nasibini almış ve almaya devam etmektedir. Her yöresinde farklı kamusal ve gelenekler üretilen Türkiye, hem modernitenin hem de yerel olan değerlerin gerilimli bir ilişkisine sahne olmaktadır. Bu gerilimden dolayı, gerek kamusal gerekse özel alandaki ilişkilerin yapısında önemli dönüşümler yaşanmaktadır. Ancak modernizmin düzleştirici doğasına mukavemet eden pek çok veriyi taşıyan Türkiye'nin her yöresinde, bölgesinde farklı kurumsal kimlikler mevcuttur. En temelde yakın, yüz yüze ilişkilerin ürettiği farklı birliktelikler ve bu birlikteliklerden hâsıl olan birbirinden farklı biçimlerde kurumsallaşmış rollerin varlığı görmezden gelinmemelidir. Doğu Anadolu da böylesi farklı kamusal ve kurumsal tiplerin (kanaat önderi gibi) hayat bulduğu bir yerdir. Aşiret toplumsallaşması vesilesiyle, mezkûr tipoloji, toplumda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Genel çerçevede Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da üretilmiş ve devam eden bir liderlik tipini ele almak, gelenegin nasıl geliştiği hakkında farklı bir açıklamayı sunacaktır. Birer kavram ve tipoloji örneği sergileyen “kanaat önderi” terkibi üzerine odaklanan bu çalışma, kanaat önderi kavramıyla cisimleşmiş tiplerin izlerini sürmüştür. Çalışmada bir kanaat önderi tipolojisi oluşturulmaya çalışılmıştır. Ağrı ili örneğinde ve bu evrende nitel araştırma tekniklerinin imkân ve sınırlılıkları çerçevesinde belirlenen örnekleme; çalışmada, kanaat önderlerinin kim oldukları açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın teorik çerçevelerinde, modernite ve gelenek kavşağında yer alan, bilgi ve kanaat kavramları üzerine bir tartışma yürütölmüştür. Kanaat önderi, tipini var eden meşruiyet zemininin ne olduğu, kavrama yüklenen anlam çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda, kanaat kavramı, lider, önder, toplumsal tip gibi kavramlar üzerine bir değerlendirme gerçekleştirilmiştir.

Anahtar kelimeler: toplumsal tip • liderlik • kanaat önderi • aşiret • açık ve kapalı toplumlar

* Bu makale, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında 20.11.2015 tarihinde Prof. Dr. Köksal Alver danışmanlığında tamamlanan “Toplumsal Bir Tip: Kanaat Önderi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Ejder Ulutaş (Dr.), Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Faköltesi, Sosyoloji Bölümü, Muş. Eposta: ejderulutas@gmail.com

Atıf: Ulutaş, E. (2019). Kanaat önderi. *toplumsal değişim*, 1, 25–45.

Medyada son zamanlarda “Kanaat önderleri ... konuda düşüncelerini beyan ettiler.” gibi açıklamalar oldukça yaygın bir ifade olarak kullanılır oldu. Eğitimden ekonomiye, siyasetten dine, oradan pek çok konu hakkında görüşlerine başvurulmuş bu kişilerin kim oldukları, nasıl algılandıkları gibi sorular da önem kazanmaya başladı: Kanaat önderi nasıl tanımlanmaktadır? Kanaat önderi kimdir? Kanaat önderinin özellikleri ve onu diğer insanlardan ayrı kılan şey(ler) nelerdir? Kanaat önderi olarak tanımlanan kişiler toplumda hangi boşluğu doldurmaktadır ya da hangi ihtiyaçlara cevap vermektedir? Kanaat önderlerinin görevi ya da görevleri nelerdir? Modern kanaat üreticiler nelerdir? Sosyal medya işin neresinde durmaktadır? Kanaat önderlerinin düşünsel altyapılarını besleyen şeyler nelerdir? Kanaat önderi olmanın gerekleri ve gerektirdikleri nelerdir? Bu ve benzeri sorular, toplumsal bir tipoloji olan kanaat önderinin kimliği hakkında fikir edinmeyi sağlamaktadır.

Bu tipolojinin sosyolojik olarak bedenlenmesinde, toplumun ona yüklediği sosyo-kültürel, dini, ekonomik gösterge ve anlamlar oldukça önemli olmaktadır. Toplumsal algı ve kurgulardan, yaşam tecrübelerinden, kültürel ve tarihsel hafızanın art alanından beslenerek kendisini var eden bir üretim süreci neticesinde kanaat önderi tipolojisi varlığını, toplumun hemen her alanında konumlandırmaktadır. Özellikle tarihsel rezervlerin gündelik yaşamın pratikleriyle her gün yeniden işlenerek insan ilişkilerine servis edilmesi, kanaat önderlerinin “gelenek”ten beslenmelerini sağlayıcı önemli bir etkenidir. Böylelikle kanaat önderi tipolojisi, kültürü de arkasına alarak toplumun her alanına bir şekilde temas etmektedir. Bu tipolojiyi toplumun hemen her katmanında görmek mümkündür. Dünyada “opinion leader”, “etkili insan” gibi terkiplerle karşılık bulan kanaat önderi kavramı ve onu meydana getiren tipoloji, Türkiye’de farklı bir anlamı haizdir. Özellikle Doğu ve Güneydoğu söz konusu olduğunda kanaat önderleri diye tabir edilen kişilere dikkat çekildiği görülmektedir. Bölgedeki toplumsal sorunlar hakkında kanaatine başvurulmuş, yapılması gerekenler hakkında bilgisi alınan kişiler, Doğu ve Güneydoğu’nun hemen her ilinde mevcuttur. Genellikle dini liderlikleri ön planda olan bu kişiler, özellikle devlet ricalinin de itibar ettiği, gerek ülkenin genel gidişatı gerekse siyasi konularda kendilerine başvurdıkları merciler olmaktadır.

Bu çalışmada büyük oranda Doğu ve Güneydoğu Anadolu’yla özdeşleşen kanaat önderi tipinin kavramsal ve kuramsal bir tartışması yürütülmektedir. Kanaat önderinin kim olduğu, nasıl algılandığı, toplumda ne tür bir boşluğu doldurduğu gibi sorular etrafında ilerleyen çalışma, bir kanaat önderi tipolojisi çıkarmayı denemektedir. Bunun için ilk olarak toplumsal tipin ne olduğuyla alakalı kısa bir değerlendirme gerçekleştirilmekte, daha sonra toplumsal tipler bağlamında “kanaat önderi”nin nasıl bir profile sahip olduğu ele alınmaktadır. Çalışma, eldeki sınırlı literatüre atıfla, toplumsal tip bağlamında ele alınan kanaat önderi kavramının nasıl bir tanımlamaya sahip olduğunu sorgulamaktadır. Dolayısıyla kanaat önderi kavramı etrafında, toplumsal tiplerin önemi ve konumuna dair bir çalışma gerçekleştirilmektedir. Teorik tartışmalar ve sahadan elde edilen veriler çerçevesinde bir kanaat önderi tipolojisi çizilmektedir.

Toplumsal Tip

Sosyal bilimlerde tip; kişi, grup ya da kültürle ait ayırıcı özellikleri ifade etmektedir ki, bu özellikler sayesinde onları diğer kişi, grup ya da kültürlerden ayırt edebiliriz. Tipler bizlere sosyal analizlerde çok faydalı olan sınıflama imkânı da vermektedir. Bir toplumsal grup tarafından paylaşılan toplumsal tipler, her zaman rasyonel olmayabilir. Toplumsal tiplerin benimsenmesi kişilere, sosyal sistemle bütünleşme imkânı da vermektedir (Kılıç, 2007, s. 39). Berger ve Luckmann’a göre yüz yüze durumda devreye giren tipleştirici şemalar, şüphesiz karşılıklıdır. Ötekine ait tipleştirmeler, bizim müdahalelerimize ne kadar açıksa, bizimkiler de onun müdahalelerine o kadar açıktır. Başka bir deyişle iki tipleştirici şema, yüz yüze durumda sürekli bir “müzakere” halinde bulunmaktadır. Mutatlaştırılmış eylemlerin, fail tipleri tarafından karşılıklı biçimde tipleştirilmesi söz konusu olursa kurumlaşma da vukû bulmaktadır (Berger & Luckmann, 2008, s. 82). Mutatlaştırılmış eylem kiplerine dair eleştiriler dizen Bourdieu, Berger ve Luckmann’a bazı noktalarda şerhler düşmektedir. Bourdieu’ya göre (2014, s. 201) sosyal gerçekliğin inşasının ve idrakinin değişmez biçimlerini arama çabası [fenomenolojik ego] farklı şeyleri maskeleymektedir: İlk olarak bu inşa, sosyal bir boşlukta gerçekleşmemekte; sosyal tazyiklere maruz kalmaktadır. İkinci olarak yapılandırıcı yapılar, bilişsel yapıların bizzatı kendisi sosyal anlamda yapılandırılmışlardır; zira sosyal bir yaratılış kökenine sahiptirler. Üçüncü olarak toplumsal gerçekliğin inşası, sadece bireysel bir teşebbüs değil, kolektif bir girişim de olabilmektedir.

Simmel’den bu yana toplumsal tipler ve onların tanımlanması konusu, sosyolojik analizlerin önemli bir nesnesi haline gelmiştir (Snow ve Machalek, 1983, s. 278). Bu süreç sosyolojik analizlerde tipleri farkı bir konuma yerleştirmektedir. En temelde toplum üzerine yapılacak değerlendirmelerde bu tipolojik çözümlemeler kültürel farklılıkların serdedilmesi ve görülmesinde önemli roller oynamaktadır. Nitekim toplumsal tipler topluma dair özel çizgiler taşımaktadır². İnsan birlikteliğinin kalıplaşmış aktörleri olan tipler³, toplum hakkında gereken bilgileri elde etmede önemli kaynaklardır. Dolayısıyla “Tip, ayırıcı özellikleri olan bir zümrenin, bir grubun, bir sınıfın temsilcisi konumundadır, temsilcisi olduğu sosyal grubun medeniyet, kültür ve dünya görüşünün adeta bir sisteme kavuştuğu kişidir.” (Çiftlikçi, 2000, s. 44). Coser, toplumsal tipleri, belirli davranışların belirli tiplerinin sosyolojik formülasyonu olarak algılamaktadır. Başka bir deyişle Coser, toplumsal tipleri, toplumda kurgusal roller oynayan folklorik imgeler olarak görmektedir (Almog, 1998). Toplumsal bir tipin duyuşal olduğunu söyleyen Baker’e göre (2012b, s. 91–93) sunuluşundaki so-

2 Kültürel bakış açısından toplumsal tipler, grup etiği ve öz-benliğini tanımlamada yardımcı olmaktadır. Bundan dolayı bir şekilde yerli karakter olma özelliği taşımaktadır (Klapp, 1964, s. 404).

3 Toplumsal tip, burada stereotiple tezat bir içeriğe ve tanımlamaya sahiptir. Stereotip, önyargıların inşasında sıklıkla keskin bir kavram olarak yer bulmaktadır. İki kavram arasındaki vurgu farklıdır: Stereotip, yanlış olarak algılanır, kabul edilir, toplumsal tip ise bunun tersidir. Biri grup dışına atfedilmekte oysa diğerine ait tanımlama grup içinden yani bilindik kişilerden gelmektedir. Stereotip, eksik ya da yanlış tanımlanmaya, algılanmaya müsaittir fakat toplumsal tip, birçok noktada toplumsal yapının ihtiyaçlarına cevap vermektedir (Klapp, 1958, s. 675).

yutlama ve genellemenin düzeyi ne olursa olsun, psikolojik bir şahsiyetin özelliğine sahiptir. Böylece tip, toplumsal çevrenin bir parçası olarak herkes tarafından görselleştirilebilmekte ve anlaşılabilir. Daha açık bir ifadeyle bir toplumsal tip “işte bu” olmaktır. Sokağın köşesinde görülebilen yoksul, dilenci, yabancı, evsiz...

Gündelik hayatta karşılaştığımız insanlar hakkında –hiç tanımasak bile– belirli ön kabullere sahibiz. Bu kabuller, yaşanan yahut duyulan tecrübeler, içerisine doğduğumuz kültürün yaklaşım tarzına göre şekillenmektedir. Almog (1998) bu ortak sezgisel sürecin beyin tarafından absorbe edilmesine değinerek belli sembol kümelerini belirli kişisel özelliklere hasretmektedir. Örneğin saç stili, kıyafet, imaj gibi semboller belirli kişisel özellikleri tanımlamak için beyin tarafından kodlanmaktadır. Kurumsallaşmış eylem tipleri üzerine önemli çalışmalara imza atmış olan Berger ve Luckmann da (2008, s. 46–47) gündelik hayat gerçekliğinin; yüz yüze karşılaşmalarda ötekileri kavramayı ve onlarla münasebete girmeyi sağlayan tipleştirici şemalar içerdiğini ifade etmektedirler. Böylece ötekini, “bir erkek”, “bir Avrupalı”, “bir müşteri”, “neşeli bir tip” vb. olarak kavrarız. Dolayısıyla, kolektif hayatların kurumsal çatılar ürettiğini söyleyen Aydemir’in de ifade ettiği gibi (2014, s. 11) “Her bir toplumsal çatı süreklileştirilmiş eylem ve anlam çeşitliliği ile bütünlük, toplumsal deneyimlerin kompartımanlara ayrıldığı ortak alanlardır. Toplumun yerleşik parçaları olarak farklı sosyal alanlar, bireyler için kolektif şuurun gizinde hayatın tecrübe edildiği, inşa edildiği çeşitli alt boyutların alanlarıdır. Süregiden akışkanlıklar yaratan bu dünyanın anlam kategorileri, rol ve statü biçimleri, gündelik olarak deneyimlenen alışkanlıkları ve hayat pratikleriyle üretilen gerçeklik dolayımında, birey ve sosyal alanlar arasındaki köprülerdir.”

Son dönemlerde özellikle bilişim teknolojilerinin gelişmesi ve iletişimsel dünyanın ciddi ivme kazanması, kanaatler ve kanaatlerin yönetilmesi ile yönlendirilmesi üzerine bir kez daha düşünmeye çağırmaktadır bizleri. Radyo ile başlayan bir sürecin televizyon, internet ile devam etmesi ve bunların türevleri olan sosyal medya ağlarından dolaşıma sokulan akışkan bir sürecin yaşanması, bu konu üzerine eğilmeleri arttırmaktadır. Özellikle Facebook, Twitter gibi sosyal medya servislerinin *toplumsal hareketler* başta olmak üzere pek çok konuda önemli bir yer tuttuğu çokça dile getirilmektedir. Bu erişim kanallarının toplumsal yaşamda kanaatleri ne oranda etkiledikleri sorusu, kanaat önderi kavramının içeriğini doldurmada önemli bir nokta olmaktadır.

Modern Kanaat Üreticiler

Günümüzde iletişim alanında özellikle televizyonun ve sosyal medya ağlarının ciddi değişimler ve yeniliklerle her gün farklı şekillerde tezahür ediyor olması, bu kanalların özellikle gündeme alınmasını salık vermektedir. Kitle iletişim araçlarının hayatın hemen her anına ve alanına bir şekilde temas ediyor oluşu, yüz yüze ilişkilerdeki değişimlerde ve kanaatlerin oluşmasında artık farklı aktörlerin devreye girdiği

uyarısını getirmektedir. Kanaatleri yönlendirmede kitle iletişim araçlarının –özellikle de sosyal medya araçlarının etkisi yadsınamaz bir biçimde orta yerde durmaktadır artık. Gündelik sosyal ilişkilerde önemli bir belirleyen olma yolunda seyreden bu araçlar, toplumsal ilişkilerin çoğu zaman merkezi bir konusu olmaktadır. Dışarıdan bir gözün evlerin içerisine girmesi diye tanımlanabilecek televizyon, farklı dünyaların, farklı hayatların da eve buyur edilmesi demektir. Reyting denen borsanın gelgitleriyle kanaatlere yön verilirken, televizyonun yavaş yavaş genel gündelik yaşamın bir aktörü olmasının önü açılmıştır. Pek çok araştırma, televizyonun kısmen olumlu, ekseriyetle olumsuz etkilerinden yine televizyon vasıtasıyla bahsetmiş/bahsetmektedir. Kanaatlerin olumlu yahut olumsuz şekillenmesinde televizyonun önemli bir belirleyen olduğu tartışması bir yana, televizyon etrafında yeni kamusalıklar inşa edilmiş olması ayrıca tartışılmayı hak etmektedir.

Televizyonun kendi gerçekliğini yarattığını söylemek yeterli değildir. Televizyonun, kanaatleri işleyip yorumlarken aslında kanaatler yaratmaktan ve üretmekten başka bir şey yapmadığını ifade etmek gerekmektedir (Baker, 2012a, s. 58). Televizyon yıkıcı bir etkiye sahiptir. Çünkü ortalama kanaat önderlerini aşmakta ve kime inanılıp güvenileceğini belirleyen “tanıdık otoritelerin” çoğulculuğunu ortadan kaldırmaktadır. Söz konusu televizyon gerçeğinde otorite, vizyonun kendi içerisindeki görüntüsüdür. Asıl vurgu, gözün gördüğüne inanması üzerinedir. O zaman en çok itibar edilen, inanılan ve bilindik olan otorite, görülen şey olur. Görülen şey, *gerçekmiş* gibi ortaya konur ve öyle de algılanır (Sartori, 2004, s. 54). Kamuoyunun megafonu olarak görülen televizyonun aslında kendi sesinin dönüşümlü yankısından başka bir şey olmadığını dile getirmektedir Sartori (2004, s. 55). Bu çerçeveden bakıldığında televizyonun provokatif yönünün olduğunu söylemek de imkân dahilindedir. Kamuya aidiyet söylemi üzerinde kendisini var eden bu aygıtın aslında kamuoyunu kendi algısı dâhilinde okuduğu ve yönlendirme gayreti içerisinde olduğu görülebilmektedir. Dolayısıyla kanaatlerin belli bir noktaya kanalize edilmesinde ya da tam tersi bir biçimde belli bir noktada tıkanıp kalmasında televizyonun etkisi, televizyonun gündelik yaşamın gerçekliğine ne kadar dokunduğuyla alakalıdır.

Sosyal medya ağları vasıtasıyla, mesajı ileten kişinin dışında yeni “söylemsel karizma”lar inşa edilmektedir. Mesajı yayan ile mesajı alan arasındaki etkileşim yahut etkilenme, yüz yüze karşılaşmalarda sadır olan bir yakınlığı gerektirmemektedir artık. Bu kaynaşmayı duyumsamak, hissetmek için aynı dönemde bile yaşamak gerekmemektedir. Mesajı yayanın karizması rutinleşse bile yayılan mesaj, karizmasını el değiştirerek korumakta ve devam ettirmektedir. Bu, en temelde yüz yüze iletişimi işlevsiz kılacağına düşündürtecek kadar sosyal medyaya angaje olmuş bir toplumda daha da önemli olmaktadır. Yeni iletişim teknolojilerinin, önceki iletişim teknolojilerine oranla daha fazla, çok kısa süre içerisinde ve hatta anında insanlara düşüncelerini, inançlarını, değerlerini ve ürünlerini sanal bir ortamda sunabilmelerinin ve

paylaşabilme imkânlarından faydalanma sisteminin “Sosyal Medya” olarak adlandırıldığı kaydını düşen Özensel (2015, s. 70), sosyal medyanın özellikle dünyada yaşanan toplumsal devrimlerin fitilini ateşleyebilecek kapasitede olabileceği uyarısında bulunmaktadır. Yine farklı bir araştırmada (Akşit, Şentürk, Küçükkural & Cengiz, 2012, s. 418), medya araçları aracılığıyla, dini öğrenme noktasında “kanaat önderlerinin” oldukça önemli bir etkiye sahip olduğu notu düşülmektedir. Bu kişilerin dini konularda itibar gördüğü, takip edildikleri dile getirilmektedir.

Twitterin kanaat önderliği tartışmasında nerede durduğıyla alakalı yaptığı çalışmasında Ayan (2013, s. 48–49), twitterda kullanıcıların belli konular hakkında kanaatlerini, düşüncelerini eşit şartlarda anlık bir akış içerisinde veya aynı çatı altında dile getirdiklerinin söylenebileceğini ifade etmektedir. Bu da demokratik bir ortam eşliğinde fikirlerin paylaşılmasını sağlayan bir mecra olmaktadır. Bunun yanı sıra medyada söylenmeyen/söylenemeyen görüşler, fikirler oluşturulmakta, dolaşımda tutulmakta ve hatta oluşturulan bu düşünce ve fikirler medyayı etkilemektedir. Bütün bunlara rağmen oluşturulan içeriklerin anlık ve kısa olması, içeriklerin daha çok duygusal ve tepkisel olmasına yol açmaktadır. Bu durum, fikir ve düşüncelerin kendisinde toplandığı ortak bir kanaat çevresinde buluşulmaması sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla twitter, ortak kanaatlerin üretildiği bir kamusal alan olmanın ötesinde, herkesin kendi düşüncelerini paylaştığı bir kamusal mekândan başka bir şey değildir. Son olarak şunu dile getirmek mümkün; sosyal medya, yüz yüze ilişkilerin yani bedensel anlamda aynı mekânda bulunmaların dışında, yeni bir kamusalılık üretimini gerçekleştirmekte ve devam ettirmektedir. Farklı kamusalılıklar da farklı yaşam tarzlarının, dünya görüşlerinin hayat bulabildiği birer tampon mekanizma olmaktadır. İnsan birlikteliğinin farklı kamusalılıklar ve ilişkilerle takviye edilmesi, itibar edilecek kanalların da farklılığını getirmektedir. Dolayısıyla doğru ya da yeterli olduğuna “kanaat” getirilen öznel de farklılaşmaktadır.

Türkiye’de Kanaat Önderi Olmak

Kanaat önderliğinin mecrası Türkiye pratiğı açısından oldukça çetrefilli bir mahiyet arz etmektedir. Toplumun farklı kesimlerinde kanaat önderi olarak tanımlanan kişilerin, bu profile ne ölçüde uyduğu sorusu beraberinde farklı tartışmaları getirmektedir. Bu tartışmalar medyadan pazarlamaya, ekonomiden din alanına kadar çok geniş bir yelpazede seyretmektedir. Çebi’nin de ifade ettiğı üzere (2012, s. 12); kanaat önderleri, bir toplumda saygın ve etkin konumlarda bulunan ve toplumun ekonomi, siyaset, askeri, sanatsal vb. alanlarıyla ilgili etkinlikleri ve denetimleri konusunda söz sahibi olan seçkinlerin kavramsallaştırılmasının bir ürünüdürler.

Kanaat önderi kavramının içerisinde giydirilebilecek insanların, hitap ettikleri kesimler de nitelik ve nicelik noktasında farklılaşmaktadır. Bu, bir medya patronu, bir şirket ceosu, yıllarını eğitime vermiş bir öğretmen veya bir din görevlisi olabileceğı

gibi, bir aşiret lideri veya mahalle muhtarı da olabilmektedir. Karadeniz’de köy imamı tipini ele alan Bakırcı’nın (2014, s. 360) dediği gibi Türkiye’de, bir il, ilçe, belde veya köyde uzun süre din görevlisi olarak görev yapmış ve toplum üzerinde ciddi etkiler bırakmış ve bir kısmı da önemli bir kanaat önderi durumuna gelmiş yüzlerce din görevlisi bulunmaktadır. Bu kişilerin bir kısmı yakın geçmişimizde kalmış, bir kısmı ise hâlâ görevli veya emekli olarak hayatlarına devam etmektedir. Her biri uzun yıllar yaşadığı topluma ve o toplumun değişimine, dinle olan ilişki biçimlerine tanıklık etmiş bu kişiler toplumda önemli bir mevkiyi ellerinde tutmuşlardır. Stycos (1965, s. 124), Türk köyleri ve kanaat önderleri üzerine yaptığı çalışmada bilginin yayılmasında, davranışların şekillenmesinde yahut belli bir kalıba oturmasında kanaat önderlerinin önemine değinmektedir. Stycos burada kamuoyunun yönlendirilmesi ve kanaatlerin şekillenmesi/üretilmesi noktasında kanaat önderlerinin önemini kaydetmektedir.

İlişkilerin daha yakın, yüz yüze devam ettiği yerlerde kanaat önderleri daha çok uyumlaştırıcı rollere sahiptirler. Çeşitli vakalarda ara bulma, önemli günlerde “önde gitme” anlamında toplumun bir bakıma vitrininde yer almaktadırlar. Bu uyumlaştırıcı liderler genellikle çözüm insanı olarak rol oynamaktadırlar. Özellikle küçük yerleşim yerlerinde bu farkı görmek oldukça kolay olmaktadır. Küçük yerleşimlerde insan ilişkileri daha yakın, duygular daha perdesiz olarak yaşanmakta ve paylaşılmaktadır. En küçük bir geçimsizlik ve yaramazlıkta özellikle başvuru ve olayın içinde olması arzu edilen tipler vardır. Örneğin köyün yaşlıları, imam, muhtar, okul müdürü ve öğretmenler, eğitim almış kişiler, çözümün ve uyumun sağlayıcısı olarak görülmektedirler. Bazen de yaşı, görevi önemli olmaksızın bazı kişilerin sorunların çözümünde olmazsa olmaz olarak görülmeleri dikkat çekicidir. Bu kişiler çözüm odaklıdır ve köydeki sıkıntılar ile başa çıkılmasında çaba göstermekte, katkılarda bulunmakta, kişileri uyumlu hale getirmek için özel bir gayret sergilemektedirler. Böylece öne çıkıp sorun ortamında çözüm için aranan tipler olurlar. Bütün bunların olabilmesi için uyumlaştırıcı liderlerin hayatı gelişigüzel yaşamamaları, kişisel gelişime açık olmaları, belirli bir derinlikte kalite kaygısına sahip olmaları, dürüst ve adaletli olmaları çok önemli bir gerekliliktir (Fındıkçı, 2009, s. 659–660). Ayrıca Roberts’a göre (2010, s. 73) anlaşmazlık konusunda özel beceri sahipliği veya başka nedenlerle o role uygunluğun kabullenilmiş olması da önemlidir. Eğer toplum, farklılaşmamış küçük akrabalık gruplarından oluşuyorsa yaş ve beceri muhtemelen en önemli faktör haline gelmektedir. Toplum soy temelli ise bu sefer de soya dayalı kıdem, önemli bir değerlendirme ölçütü olabilmektedir. Başka bir yerde ise ara buluculuk için aranan kriter dindarlık olabilmektedir.

Öte taraftan iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle -daha önce de ifade edildiği gibi- bir kimsenin liderliğini kabul etmek için yüz yüze ilişkiler içerisinde bulunmamak genellikle bir eksiklik olarak addedilmemektedir. Avcı, İstanbul’da dindar üniversite öğrencilerini fenomenolojik bir okumaya tabi tuttuğu çalışmasında, iletişim teknolojileriyle beraber medyadan sanata, edebiyattan siyasete pek çok alanda İslami

kanaat önderlerinin gençler üzerinde etkili olduğu yorumlamasında bulunmaktadır. Avcı'ya göre (2012, s. 48) gençlerin, gerek dindarlık algı ve yorumlarının gerekse dini yaşama biçimlerinin değişmesi ve çeşitlilik kazanmasında İslami kanaat önderlerinin yadsınamayacak kadar büyük bir etkiye sahip olduklarını özellikle belirtmek gerekmektedir. Ancak Aktay'ın bizi popüler kültürün meydana getireceği tahribata karşı uyarıyor oluşu, medya vasatları üzerinden bir kanaat önderliği okumasına karşı temkinli olmayı salık vermektedir. Aktay'a göre (2011, s. 75) karizmatik oluşumların genellikle halkın ya da bu oluşuma tabi olan takipçilerin rağbetine bağımlı olması, karizmayı popüler kültür kavramıyla bir arada düşünmeyi mümkün kılmaktadır.

Buna mukabil Türk, özellikle son dönemlerde medya tarafından parlatılan tiplerin varlığını hatırlatarak bu tipleri olumsuzlayan bir terkiple yaklaşmaktadır. Türk'ün (2012, s. 35) “kanaat teknisyenleri” dediği bu tipler, popüler kültürün rüzgârında savrulmaktadırlar. Ona göre (2012, s. 35) medya vasatları kanaat teknisyenlerinden faydalanırken, kanaat teknisyenleri de medyanın sunduğu imkânlardan sonuna kadar faydalanmak istemektedirler. Özellikle tartışma programları, kanaat teknisyenlerinin performans sergileme zemini olarak kullandığı bir kendini gösterme, rüştünü ispat etme vasatı olmaktadır. Yine metnin aynı yerlerinde Türk, tartışma programlarının, bir biçimde izleyicinin dikkatini sabit tutmak, programın temposunu düşürmemek gibi bir kuralla hareket ettiğini ifade etmektedir. Kanaat teknisyenleri ile tartışma programları, daha genel olarak televizyon arasında bir bağımlılık ilişkisi söz konusudur.

İster kanaat önderi, ister lider, teknisyen, önder gibi terimlerle tanımlansın, her yapı kendi tipini, insanını var etmekte ve bu tipin bir alıcısı her zaman bulunmaktadır. Yahut her yapı kendi insanı tarafından dönüşlü bir biçimde yeniden formüle edilebilmektedir. Birbirini geri dönüşlü bir şekilde etkileyen önderlik ve toplum bileşkesinde kanaat önderi tipolojisinin “iş tanımı” da farklı şekillerde yapılabilmektedir. Bu, genel itibarıyla modernite ve gelenek⁴ karşılaştırması çerçevesinde değerlendirilmektedir. Merton, kanaat önderi düzeyindeki bu farklılaşmaya kategorik bir yaklaşımla cevap vermektedir. Weimann'a göre (1994, s. 60–61) Merton, “etki” konusunu ele aldığı çalışmada kanaat önderlerini monomorfik ve polimorfik olmak üzere iki farklı kategoride değerlendirmektedir. Bu tasniflere göre monomorfik kanaat önderleri sınırlı, tanımlı bir uzmanlık alanı çerçevesini temsil etmekte ve bu kanaat önderlerinin etkileri başka alanlara sıçramamaktadır. Polimorfik kanaat önderleri ise çok çeşitli alanlarda, hatta birbiriyle alakasız gibi görünen alanları da kapsayacak bir etki

4 Alver'e göre (2013, s. 47) gelenek, toplumun hayat eksen ve yön levhasıdır. Toplumun temeli, harcı, tutamağıdır. Bütün bir toplumu ve insanı bir arada tutan bir el, onların arasına yerleşen harç, kavileştiren bir temeldir. Üretilen, anımlandırılan, izah edilen ve hayata dâhil edilen kodlar, şifreler, diller, söylemler, hissiyatlar, zihniyetler, bakışlar ve düşüncüler ortamıdır gelenek. “Kendi yapısı içinde olup biten şeylere karşı bir mesafeden bakan, onları kendince yorumlayan, zararı ve faydayı hesap eden, bunlara göre davranan bir kavrayıştır gelenek... Gelenek derin akıştır, esaslar üzerinden hayatı çekip çevirmeyi, hayatı donatmayı, sürekliliği, var olabilmeyi amaçlamaktadır.” Bu bakımdan moderniyetle karşıt bir pozisyonda ele alınması, geleneğin ontolojisine önemli bir ket vurmaı doğurmaktadır.

alanına sahiptirler. Kanaat önderliği tarzlarının bu şekilde tasnif edilmiş olması modernite ve yerel kültürle temsil edilen gelenek⁵ arasındaki yaşam farklılığıyla alakalı olmaktadır. Modernite genellikle bir şeyi tanımak ve onu anlamaktan ziyade tanımlamaya giriştiği için tanımladığı şeyin sınırlarını da tayin etmeyi ihmal etmemektedir. Nihayetinde her “ad verme” aynı zamanda bir sınırlandırma olduğu için, yerel kültür içerisinde adlandırmaya dahi ihtiyaç duymadan ya da bazen yerel terkiplerle karşılanan “kendinde kanaat önderi” modernitenin verdiği ad ve tayin ettiği sınırlarla “kendi için”e dönüşmektedir. Bu bakımdan çalışmamızın odak noktalarından biri olmasından dolayı modernite ve yerel kültürle özdeş kabul ettiğimiz gelenek arasındaki gerilim de önem arz etmektedir.

Kanaat önderliği kavramının ve onunla cisimleşen tipolojinin Doğu ve Güneydoğu Anadolu pratiği, kendine has sosyolojik çerçevelerle örülüdür. Bu çerçeveler, bölgenin sosyokültürel, dini, ekonomik öğelerini bir arada mezcetmektedir. Kanaat önderlerini var eden, onu toplumda önemli bir konuma yerleştiren temel dinamiklerin ne olduğu, bu tipolojinin anlaşılmasında hayati önemdedir. Kanaat önderlerinin sahip oldukları itibar, onların habituslarının bir ürünüdür aynı zamanda. Zikredilen bölgelerdeki toplumsal değerler, kanaat önderliğinin yaşamasını kolaylaştıran ve sürekliştiren zemini canlı tutmaktadır. Bu değerler, toplumsal yapının sosyokültürel, dini ve ekonomik bakış açısı, formasyonuna göre şekillenmektedir. Bu bölgelerde aşiret ve akrabalık ilişkilerinin ürettiği yakın ilişkiler, aşiretler arasındaki çekişme ve kavgalar, kanaat önderlerinin yerini anlamada önemli olmaktadır. Saygı, sevgi, korku, güven gibi birçok değer bu bölgelerde hangi simge ve sembollerle serdedildiği, otorite ve yaşlıya itaat gibi konular kanaat önderliğini anlamada gereklidir. Özellikle dinsel itibar, töre ve namus, şeref, onur ve haysiyet gibi kavramların nasıl üretilip tüketildiğini anlamak, kanaat önderi tipolojisinin ana hatlarını görmekte işlevsel olmaktadır. Bu tipin var olduğu, yaşadığı kültür ortamını görmek, o kültür ortamının ret ve kabullerini bilmek, o tipi anlamının başlangıç noktasını teşkil etmektedir.

Bir Tipoloji

Kanaat önderi kavramı hakkında Batı’da özellikle iletişim bilimleri bünyesinde “etkili insanlar” adı altında pek çok çalışma mevcuttur. Ancak bu kavramın Türkiye pratiği, Batı’dakinden oldukça farklı sosyolojik bir zeminden beslenmektedir. Türkiye’de kanaat önderi tipi ve habitusu, Batı’daki muadili kavramlar ve tiplerin ürettikleri habitustan oldukça farklılaşmaktadır. Birbirinden farklı toplumsallıklarla var olan bir iki ayrı kültür evreni, ürettikleri kültürel değerler noktasında bir hayli farklılaşmaktadır. Dolayısıyla kanaat önderi kavramının mecrası, Türkiye pratiği noktasında oldukça girift bir içeriğe sahip olması noktasında ayrılmaktadır.

5 Bu çalışmada gelenek bu bağlamda ve bu anlamıyla ele alınacaktır. Dolayısıyla modernitenin karşısında ya da yanında konumlandırma gibi bir gayret içerisinde olunmayacaktır.

Geleneğin sosyokültürel, dini vb. değerler üretmekle kalmayıp kendisinin bizatihi bir değer arz ettiği Türkiye, modern düşüncenin fırtınasından nasibini almış ve almayaya devam etmektedir. Her yöresinde farklı kamusal ve gelenekler üretilen Türkiye, hem modernitenin hem de yerel olan değerlerin gerilimli bir ilişkisine sahne olmaktadır. Bu gerilimden dolayı, gerek kamusal gerekse özel alandaki ilişkilerin yapısında önemli dönüşümler yaşanmaktadır. Ancak modernizmin düzleştirici doğasına mukavemet eden pek çok veriyi taşıyan Türkiye'nin her yöresinde, bölgesinde farklı kurumsal kimlikler mevcuttur. En temelde yakın, yüz yüze ilişkilerin ürettiği farklı birliktelikler ve bu birlikteliklerden hâsıl olan birbirinden farklı biçimlerde kurumsallaşmış rollerin varlığı görmezden gelinmemelidir. Doğu Anadolu da böylesi farklı kamusal ve kurumsal tiplerin (kanaat önderi gibi) hayat bulduğu bir yerdir. Genel çerçevede Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da üretilmiş ve devam eden bir liderlik tipini ele almak, geleneğin nasıl geliştii hakkında farklı bir açıklamayı sunacaktır.

Kanaat önderliği kavramı ve bu kavramla cisimleşmiş tipin Doğu ve Güneydoğu Anadolu pratiği, kendine has pek çok sosyolojik çerçeveye örülmüştür. Kanaat önderlerinin sahip oldukları konum hakkında, bölgenin temel toplumsallaşma aracı olan aşiretlerin nasıl bir kamusal ve özel alan ürettikleri ya da nasıl bir ortamda üretildikleri, kapalı ve açık toplum terkiplerini hatıra getirmektedir. Bununla birlikte kanaat önderi tipinin var olduğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu kültürlerinin değer, simge ve sembollerine bakılarak bu tipin eskizleri oluşturulabilmektedir.

Kanaat önderlerinin kim oldukları ve nasıl algılandıkları hakkında elde edilen verilere göre kanaat önderleri; şemsiye kavramlar saygı, güven, erdem, cesaret, dindarlık olmakla beraber, hürmet, ileri görüşlülük gibi değerlerin yanı sıra korku, şiddet, ölüm gibi kavramlarla anılmaktadırlar. Araştırma boyunca görüşmecilerden elde edilen verilerden anlaşılacağı üzere kanaat önderlerini sadece bir noktaya sıkıştırmak, kanaat önderini oradan tanımlamak eksiktir. Kanaat önderleri kimi zaman aşiret asabiyesinin üzerine çıkabilmiş aşiret liderleri, kimi zaman şehirdeki mollalar, şeyhler ya da seyyitler, kimi zaman ekonomik anlamda güç sahibi olan kişiler olarak tanımlanmışlardır. Bazen sivil toplum kuruluşlarının başkanları da bu gruba dâhil olabilmişlerdir. Özellikle dini yönleriyle ön plana çıkan, soydan tevarüs eden bir dinsel itibarla var olan kişiler kanaat önderi olarak görülmüşlerdir. Cömertlik, dindarlık, yardımseverlik ve cesaret, kanaat önderini var eden temel meşruiyet dayanakları olarak öne çıkmıştır. Özellikle rıza kavramı etrafında dönen bir itaatin varlığı söz konusu olmaktadır burada. Görüşmeciler nazarında kanaat önderleri, toplumun işleyişinde, gündelik rutinlerin gerçekleşmesi ve meydana çıkan sorunların çözülmesinde, kültürün olağan işleyişinde (düğün, cenaze vb.) toplumun önünde giden, topluma mihmandarlık yapan liderler konumundadırlar.

Kanaat önderleri toplumun, toplumsal yaşamın odağında yer alan, oradan konuşan kişilerdir. Kanaat önderleri, belli bir kültür örüntüsü içerisinde yer almakta, oradan

konusmaktadırlar. Kanaat önderleri özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun aşiretsel toplumsallaşmasında önemli bir "tampon kurum" olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Toplumsal kargaşa ortamlarında ellerini taşın altına koyan insanlardır. Kimi yanlış uygulamalar, topyekûn bir kavramı ve bu kavram etrafında var olan toplumsal tipin kötü görülmesini getirmemelidir düşüncesi saha araştırması sürecinde karşılaşılan bir yargı olmuştur. Dolayısıyla kanaat önderi olarak görülen "kimi şahısların yaptıkları 'yanlışlar' topyekûn bir zümreye ya da kültürel öğeye hasredilmemelidir" düşüncesi hâkim olmuştur.

Kanaat önderinin kim olduğuna dair gerçekleştirilen araştırmada, kanaat önderleriyle de görüşülmüş, kendileri ve toplum hakkında ne düşündükleri sorulmuştur. Bu şahıslar, genel itibariyle toplumun rehabilite edilmesi gereken bir aşiretsel taassup içerisinde olduğunu, kendilerinin de bu yolda (bunu düzeltmek için?) ciddi gayretler sarf ettiklerini dile getirmişlerdir. Özellikle kan davaları, kavga ve aşiretler arasındaki sorunların giderilmesinde oldukça çaba sergilediklerini, insanların huzur içinde yaşamaları için azami gayret gösterdiklerini ifade etmişlerdir. Çoğu medrese kökenli olan kanaat önderleri arasında, aşiretler üstü bir tavır sergileyerek halkın güvenini kazanmış şahıslar da bulunmaktadır. Bunlar yıllarca önemli sorunların çözülmesinde aracı görevi görmüşlerdir.

Ancak devlet toplum bileşkesinde yer alan kanaat önderlerini özellikle feodal bir düzenin bekçileri olarak gören ve bu yapının bitmesi gerektiğini dillendirenler de vardır. Birbirinden farklı fraksiyonlarda varlıklarını sürdüren kanaat önderleri kimi zaman sorun çözen kimi zaman da sorunun kaynağı olarak görülen kişiler olmuşlardır. Yine de görüşmelerin ekseriyetinde kanaat önderi olarak temayüz etmiş kişilere dair ciddi bir saygının var olduğu görülmüştür. Artan şehirleşme ve bireyselleşmenin getirdiği özgürlük söylemleri kanaat önderlerinin rollerinde eskiye nazaran azalmalar meydana getirmiştir. Eskinin "kerameti kendinden menkul" şahsiyetleri yerlerini "sınırlı sorumluluk" önderliğine bırakmış durumdadır. Kanaat önderleri olarak görülen şahıslar, artık insanlar izin verdikleri ölçüde hayata dâhil olabilen kişilerdir.

Kanaat önderleri şehirleşmenin ve artan nüfusun etkisiyle giderek kaybolmaktadır. Şehirleşmenin getirdiği "yabancı" olma hali tanınmayı, bilinmeyi zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla toplum hakkında konuşmak, toplum üzerine söz söylemek isteyen kanaat önderlerinin çabalarını aşan bir durum söz konusu olmaktadır. Kanaat önderleri, bu yok oluşu önlemek için çeşitli girişimlerde bulunmaktadır. Dernek çatısı altında bir araya gelmeler şeklinde gerçekleşen bu girişimlerle "kanaat önderleri heyetleri" bir hayli artmıştır. Tanınmanın, bilinmenin azalması, itibarın da bu yönde bir kayboluşuna neden olabilmektedir. Böylece eskinin yasa koyucusu olan kanaat önderleri artık yumuşatılmış bir retorikle yorumculuk yapmakta ve bu şekilde insanları bir arada tutmaya çalışmaktadırlar. Özellikle gençlik cephesinde önemli değişim ve dönüşümlerin yaşanıyor olması, kanaat önderine olan yaklaşımı önemli ölçüde etkilemektedir.

Kanaat önderleri hakkında genel itibariyle olumlu bir görüş hâkim olmakla beraber, kanaat önderi olarak gösterilen kimi şahısların gerçekte bu ismi hak etmediği şeklinde genel bir görüş hâkimdir. Özellikle devlet ve toplum bileşkesinde, devlet kanadının muhatap olarak kabul ettiği kimi kişiler toplum nazarında pekiyi bir intibaya sahip değildirlər. Bu bakımdan kanaat önderi olarak adlandırılan şahısların kim oldukları noktasında bazen ihtilaflar yaşanmaktadır. Nitekim bir araştırmaya göre (Ortatepe, 2014) medyada kanaat önderi olarak gösterilen bazı kişilerin toplum nazarında böyle bir payeye pek sahip olmadıkları görülmektedir.

Araştırma bulgularına göre, kanaat önderleri genel itibariyle bulundukları şehir ya da yöre itibariyle bilinmekte, tanınmaktadır. Genel olarak bilinen, herkesin mutabık olduğu şahıslar azdır. Ayrıca kanaat önderi olarak görülen şahısların kendi aralarında tesis edebildikleri bir iletişim söz konusu değildir.⁶ Kanaat önderlerinin etkileri ve yetkileri çoğunlukla sınırlı bir mekân üzerindedir fakat kanaat önderlerinin medrese kökenli olanlarını hariç tutmak gerekmektedir. Bu kişiler medrese geleneğinin getirmiş olduğu bir tanışıklık ile farklı bir iletişim kurabilmektedirler. Dini temeller etrafında işlenen bir doktrinasyon sürecinden ötürü halkın ilgisi bu kişilerin üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dine ve dindara olan hürmet, bu kişileri toplumda önemli bir noktada tutmaktadır. Araştırmada gözlemlenen durumlardan biri de kanaat önderlerinin genellikle aşiretlerle beraber anılmasıdır. Herhangi bir tarikat ya da cemaat lideri, bölgedeki güçlü aşiret liderlerinin gerisinde kalabilmektedir. Dini kimliğe sahip kanaat önderlerine her ne kadar saygı beslense de aşiret liderlerinin tesirleri bir bakıma daha etkili olmaktadır. Ancak en nihayetinde şer’i konuların en yetkili mercii yine dini formasyona sahip kanaat önderleri olmaktadır.

Kanaat önderleri toplumun organik aydınlarıdır. Toplumun içinden çıkan, oradan konuşan kişilerdir. Zıt kutupları birleştirmeleri, sorunlara çözüm bulmaları noktasında kanaat önderlerinin yaşça ileride olmaları önemli bir gereklilik olarak göze çarpmaktadır. Kanaat önderleri kavgaları, sorunları çözmede önemli merciler olmaktadır. Kamuoyunda da sıkça ifade edilen “barış elçileri” ifadesi, kanaat önderi kategorisine alınan kişiler için kullanılmaktadır. Ancak önderi tayin etmede bazen halkın müdahil olamadığı durumlar olabilmekle beraber, kanaat önderi olarak adlandırılan kişilerin, yıllarca halkın dertleriyle hemhal olmuş, halkın aşına olduğu kişilerden oluştugu dile getirilmektedir. Bir bakıma toplumun “organik aydını” denebilecek bir kesimin yanında, belli bir zamanda toplumun önüne getirilen ve “bu sizin liderinizdir” denilen birilerinden de meydana gelebilmektedir.

Tevarüs eden liderlik de aynı zamanda kanaat önderlerinin özellikle dini kanaat önderlerinin varlığını süreklileştirmektedir. Doğu ve Güneydoğu’da aşiretsel köken olarak çok eski ve köklü bir geçmişe dayanma söylemi, aşiretlerin kendilerini tarihsel

6 Bu konuda benzer değerlendirmeler için bk. Ortatepe (2014).

bir art alanın efsanevi yapısına dayandırmaları, sık görülen bir durumdur. Özellikle aşiretin ve aşiret liderinin soy sop temelli yaklaşımları, toplumdaki ilişkilerde “güçlü ve şanlı” bir geçmişe dayandırılarak üretilen söylemler, genel teleolojiye yansımaktadır. Gurur duyulan atalar kültü, gündelik hayatın olağan akışı içerisinde serpiştirilmektedir. Sürekli yedekte tutulan bu söylem, önemli gerilim anlarında kendisini açığa vurmaktadır. “Kan” bağının getirdiği sorumluluğun hakkını verebilmek, kan davalarındaki rövanşist ve öç alıcı yaklaşımın sembolik tarafını yansıtmaktadır. Asli günah motivasyonunun tetiklediği bu “kanı yerde koymama” söylemi esasen aşiretlerin ve liderlerin geçmişle kurdukları bağın meşruiyet zeminini teşkil etmektedir.

Kanaat önderi tipinin toplumsal yahut bireysel ilişkilerin içerisinde yedirildiği yüz yüze, yakın ilişkilerin yoğunluklu yaşandığı kapalı toplumlarda, bağların girift olmasından kaynaklı birtakım belirsizlikler söz konusudur. İlişkilerin girift oluşu sınırların da tayin edilmesini biraz güçleştirmektedir. Kanaat önderinin özellikle olumsuz konularda yardıma çağırılması ve akabinde yaşanan süreç, bu sınırları biraz muğlak hale getirmektedir. Bu noktada kanaat önderinin nerede durduğu kadar nerede durması gerektiği de cevabı aranan önemli bir soru olmaktadır. Kanaat önderinin toplumsal ilişkilerde karar mekanizması olmasından kaynaklı geniş yetkilere sahip olduğunu söylemenin, bu kişinin ya da kişilerin her şeye müdahil olabilecekleri anlamına gelmediğini ifade etmek gerekmektedir. Kanaat önderi toplumsal ilişkilerde özellikle sorunların çözümünde kilit taşları olsalar da bu yetki, onları sınırlardan muaf tutmamaktadır.

Kanaat önderlerinin genel itibarıyla bir yaptırım gücüne sahip oldukları kanaati hâkimdir. Gerek ekonomik gerekse beşeri sermaye noktasında belli bir gücü ellerinde bulundurmaktadırlar. Bu güce ruhunu üfleyen şey, korku ve saygı gibi duygular olmaktadır. Yaptırım gücüne sahip olunması, yaptırıma tabi olan insanların küçük yaşlardan itibaren gelen bir toplumsallaşmayla bunu kabullenmesi süreciyle işlemektedir. Yaşa ve yaşlıya gösterilen hürmetin toplumda önemli bir değer olduğu bilinmektedir. Yaşlıya gösterilen hürmet ve saygıya mukabil ne yazık ki gençliğin “bakış açıları” görmezden gelinmektedir. Gençliğin gerek bireysel gerekse toplumsal meselelere yaklaşımlarının pek bir kıymetiharbiyesi bulunmamaktadır.

Araştırmadaki kimi görüşmecilerde, kanaat önderleri olarak kabul edilen kişilerin, dini hassasiyetler noktasında bazen tevazuyu kaybedebildikleri, oysa dini bir önderin özellikle tevazu sahibi olması gerektiği görüşü hâkimdir. Kanaat önderini takip edenler, bilinçli ve bilinçsiz diye kategorize edilmektedirler. Bilinçli takipçiler daha temkinli yaklaşmakla beraber bilinçsiz diye tabir edilen kesimin “şeyhini” hayatının merkezine koyduğu gibi bir yargı çıkmaktadır. “Kanaat önderinin toplumda önemli bir konuma sahip olmasında, halkın ona göstermiş olduğu bir bakıma bilinçsiz yaklaşımın, onun kerametlerle bezeli bir kişilik olarak görülmesinin payı büyük olmaktadır.” gibi bir düşünme biçimiyle de karşılaşmıştır. Şeyhin ya da diğer adlandırmalar-

la toplumda yer edinmiş kişilerin toplumsal hayatın düğün, cenaze gibi ritüellerinde kendilerini simgesel düzeyde farklı kıldıkları da kaydedilen notlar arasındadır.

Kanaat önderi tipini var eden, toplumda bu kişilerin önemli bir saygınlık kazanmasında etken olan noktalardan birisi, hatta en önemlisi, toplumsal ilişkilerde meydana gelen kavgalarda ya da hemen her gerilimde sahneye çıkmalarıdır. Günlük yaşamdaki dini soru ve sorunlara cevap vermesi beklenen kişiler olmalarının dışında, kanaat önderlerinin birer “barış elçileri” etiketine sahip olduklarını, toplumun onlara bu beratı verdiklerini belirtmek gerekmektedir. Özellikle bölge halkının terminolojisine yerleşmiş olan “şeriata gitmek” deyimini bu kişilerle mücessemidir. Kanaat önderleri divanının, şer’i hükümlerin uygulandığı yer olarak görölmesi, bu kişilerin toplumdaki saygınlığını süreklileştiren bir nokta olmaktadır. Halkın resmi hukuk yollarından ziyade bir tür “etnografik iç hukuk” sürecini devreye sokması, kanaat önderlerinin meşruiyetini tahkim edici olmaktadır.

Kan ve namus davaları, arazi meseleleri gibi pek çok konuda halk, şeriata gitmeyi resmi hukuk kanallarına başvurmaya tercih etmektedir. Bunda dine, dindara olan saygının yanında, önemli oranda devletin yıllarca uygulayageldiği pratiklerin insanlar üzerinde ürettiği algı da etkili olmaktadır. Özellikle şer’i hükümlerin işletildiği Osmanlı Devleti’nden cumhuriyete geçişle beraber toplumda önemli bir kargaşa yaşanmıştır/yaşanmaktadır. Cumhuriyet Türkiye’sinin, laik hukuk kurallarını devreye sokması, Osmanlı’ya hilafetle bağlı olan Kürtlerin tepkisini çekmiştir. Akabinde devletin bu kesime uyguladığı tedbirler yöre insanının devlete dair bakışını önemli ölçüde değiştirmiştir. Yıllarca şer’i kanunlarla topluma önderlik etmiş insanlar yok sayılmıştır. Devlet indinde bu insanların pasifize yahut tasfiye edilmesi, hızlandırılmış reform refleksiyle gerçekleştirilse de halkın nazarında bu uygulamalar kabul görmemiştir. Bu bakımdan “toplum vicdanı”nda yer etmeyen hukuk kurallarının, toplumsal olaylara dahli de pek etkili olamamıştır. Kanaat önderleri bu “hukuki boşluğun” giderilmesinde önemli bir denge unsuru olmaktadırlar. Gerek bireysel gerekse toplumsal sorunlarda kanaat önderlerinin adeta birer paratoner görevi gördüklerini söylemek mümkündür. Bu kişiler, ayrıca tarafları bir araya getirmek ve barıştırmak için kendilerince metotlar geliştirmektedirler. Barıştırmalarda yani “sulh”un gerçekleştirilmesinde özellikle dini kavram ve motiflerin yardıma çağırılması söz konusu olmaktadır. Yani hukuk ve toplum bileşkesinde kanaat önderleri ciddi roller üstlenmektedirler. Resmî hukukun özellikle vicdanlarda yer etmediği, devletin vatandaşlarına olan yaklaşımı, kültürle de bağlantılı yürütölen iç hukuk mekanizmasının bu tür bir tasarrufu gerekli kıldığı düşüncesi hâkimdir. “Devlet ciddiyetiyle barışın demekle barışılmıyor.” diyen görüşmecilerden Çetin T, bunu kimi zaman mekâna, kimi zaman mahkemelerin süreci uzatan uygulamalarına, kimi zaman kültürün gerekliliklerine, kimi zaman da cehalete atıfla aşıklamaktadır.

Geertz, karizmatik kişilerin yeterince odaklanıldığında yaşamsal görünecek kadar hayatın her alanında ortaya çıkabildiklerini ifade etmektedir. Ona göre karizma, yalnızca aşırı biçimlerde ve kısa süreli anlarda ortaya çıkmamakta, toplumsal yaşamın zaman zaman alevlenen ve açıkça tutuşan yönlerinde barınmaktadır (Geertz, 2007, s. 137). Bu minvalde süreklileştirilmiş geniş çaplı bir karizma üretiminin, kanaat önderliği kavramına yapışık halde bulunduğunu söylemek imkân dahilindedir. Dolayısıyla kanaat önderleri olarak görülen kişilerin “vitrinde olmaları” gibi bir durum da söz konusudur. Ancak vitrinde olma durumu her zaman olumlu karşılanmayabilmektedir. Kanaat önderlerinin münzevi insanlar oldukları ve vitrinden uzak durmaya çalıştıklarını dile getiren bazı görüşmecilere göre, medyada boy gösteren ve kanaat önderi olarak sunulan kişilerin çoğu, sorun çözmekten çok sorun üreten kişiler olmaktadır. Çoğu zaman sivil toplum kuruluşları, kimi zaman da aşiret gücünün verdiği yetkiyle boy gösteren kişi ya da kişilerin, bu profili çok da hak etmedikleri de kaydedilenler arasındadır.

Sonnot

Bölgenin kanaat önderleri geçmişten de tevarüs ettikleri bir gelenekle, devletin resmi kurumları ve kişileriyle sürekli bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Kimi zaman gerilim kimi zaman da işbirliği temelinde işleyen bir ilişki varlığını hissettirmektedir. Özellikle bölgeye dair geniş çaplı projeler ve planlamalarda kanaat önderleriyle kurulan ilişki önemli olmaktadır. Gerek Osmanlı Devleti gerekse modern Türkiye Cumhuriyeti, Doğu ve Güneydoğu ile ilişkilerinde kanaat önderleri ve onların vârislerine farklı bir önem vermişlerdir. Çünkü kanaat önderleri bölgede “oyun kurucu” aktörler olma özelliğini taşımaktadırlar. Nitekim günümüzde de özellikle demokratikleşme süreciyle beraber kanaat önderlerinin rollerinde yeniden bir artış gözlemek mümkündür.

Netice itibarıyla, sosyokültürel, dini motiflerin ciddi oranda tahrip edildiği, yakın ilişkilerde önemli aşınmaların yaşanmakta olduğu gerçeğini kabul etmek, toplumsal ilişkilerin farklı formlarda da olsa devam ettiğini, değerlerin yaşatılmakta olduğunu görmezden gelme sonucunu doğurmamalıdır. Doğu ve Güneydoğu’da değişen ve dönüşen dinsel itibar sembolleriyle beraber -yukarıda çerçevesi çizilen- kanaat önderlerinin de karizmatik anlamda bir rutinleşmeyle yüz yüze oldukları söylenebilir. Bu rutinleşmeyle beraber kanaat önderlerinin farklı kanalları kullanarak (milletvekili, belediye başkanı olma gibi) karizmayı yeniden tesis etme girişimleri de vakidir. Gerek seküler gerekse dinsel manada artan azalan şekillerde değişerek de olsa kanaat önderleri toplumda önemli bir yer tutmaktadırlar.

The Opinion Leader*

Ejder Ulutaş¹

Muş Alparslan University

Abstract: The study analyzes the communal type by utilizing the technical and intellectual infrastructure that qualitative research proposes, being one of the two main approaches used in the social sciences. It proceeds along the traces of the everyday world and its meanings produced in this world under a wide phenomenological umbrella. In this way, a few different techniques have been seen appropriate for accompanying the research: The snowball and theoretical sampling techniques have been taken advantage of in selecting the sample. The study has additionally been nourished from a theoretical substructure. Discussions on what opinions are in and of themselves, how opinions are produced, who the leaders of opinions and debates on producing or directing opinions are, what roles and boundaries they are assigned, the changing nature and functions of the types of opinion leaders, and their position and visibility in society have been opened around a theoretical evaluation of the initiatives and dilemmas.

Keywords: social type • opinion leader • clans • open and closed communities

* This is an extended abstract of the paper entitled “Kanaat önderi” published in *toplumsal değişim*.

¹ **Correspondence to:** Ejder Ulutaş, Department of Sociology, Muş Alparslan University, Ağrı Turkey.
Email: ejderulutas@gmail.com

To cite this article: Okumuş, E. (2019). Kanaat önderi [The opinion leader]. *toplumsal değişim*, 1, 25–45.

One aspect of this study is also found turned towards application. This study, which focuses on a specific city (Ağrı), attempts to present a descriptive analytical framework on the how and where of the types of opinion leaders in the city. In order to be able to perform a typological inference about opinion leaders, a good analysis of the regional or territorial history's political and sociocultural formation is required. Who or what these determinative actors are has great importance, as much as the references that design everyday life from the rough paths of the relationship between history and society or that turn into chaos. Attempting to see this within the framework of the opportunities that a most basic siphoning approach presents is an important starting point in studying these processes. One of the reasons triggering the choice of universe is the fact that the researcher is also a part of the universe. Additionally regarding the research, references to the extended case method have also been influential in the choice of universe. In researching the universe, which this approach determined using its possibilities, the approach has focused on uniqueness in the universe. Therefore the research's uniqueness contained within its own context gains more importance than its claims of comprehensively representing a group or society that the study has attempted on and around what has been implemented. This approach is one that foresees a theoretical reconstruction where the study processes and contexts are put forth instead of reliability and universality.

Attempting to pull out the rough outlines of a social type makes possible understanding a great deal of the logic of the framework in which this type finds life. The existence of types that wander both in the center and at the edges of the community is important in terms of showing what is respectable and what is excluded in that society. The question of where social types correspond to a state that maintains daily life on one hand and on the other in reproducing at any moment the social relations that reach to the archaic makes capturing the reference points that these relations reference possible.

The most important starting point of subjecting a society or culture to a good studying is the current acceptance of embarking on understanding that community's logic, which constitutes one of the foundations of this study. The traces of one type are put forth that come side by side, reference, or integrate with positive concepts like persuasion, reputation, and legitimacy and sometimes negative concepts like taking revenge and bloodshed. The research takes on the topics of who the influential people, or "Opinion Leaders," are, what sorts of tasks they are charged with in society, on which points of sociality they remark and on which ones they do not appear, where they subside in community life, why society legitimizes these people, and what their opinions are concerning themselves and society.

How does one define an opinion leader? Who is an opinion leader? What are opinion leaders' characteristics and what thing(s) separate them from other people? What gap do these people identified as opinion leaders fill in society? Or to what needs do

they respond? What task or tasks do they have? What are modern opinion makers? Where does Social Media stop at work? What things feed opinion leaders' intellectual substructures? What are the needs and requirements of being an opinion leader? These and similar questions are important in getting an idea about the identity of an opinion leader as a social typology.

The concept of opinion leader, which finds counterparts with compounds like the opinion leader and the effective person, and the typology that brings it into existence has a different meaning in Turkey. Particularly when concerning Eastern and Southeastern Anatolia, attention is seen drawn to these so-called opinion leaders. People whose opinions are consulted regarding social issues in the region and who are informed about what needs to be done are present in almost every province. These people, who are generally religious leaders, become the authorities that state dignitaries accredit in particular and refer to both on the general trend of the country and political matters.

In order to see or understand how important opinions are at the most general level in today's society, referencing both the basic routines of daily life and some of what the communicative world shows is sufficient. As a result of humans' being social entities, the limits of what they do and make are also shaped around what the social world rejects and accepts. Questions such as what we think about someone else or what someone thinks about us are indicative of human sociality. Situations are also reflected where information inseminates or dictates what opinions should not be respected, such as cases where opinions are given prominence while excluding information. Being scientific, which modern knowledge imposes, calls for having a crisis of legitimacy experienced in self-styled opinions through the rhetoric that they belong to an archaic world. Because of this, while doctrines developed in the social sciences fields are perceived as the doctrinal study of a type of thought style, one who realizes the instance of thinking can also be labeled as a "doksozof" [doctrine philosopher] or pedantic. Likewise, inquiries wherein opinions are sometimes made about the legitimacy of scientific knowledge can thrust this type of information into various dilemmas by way of legitimacy (e.g., social conscience). What aspects dissociate and distinguish concepts such as science-knowledge-opinion-wisdom is important on this point. People in whom knowledge or opinion become apparent are the centers where this ambiguity is entangled. People who are consulted and whose opinions are taken on many issues as much as they are on many long-term problems from the routines of everyday life are seen to have a key worth.

While the side of debates on scientific knowledge and opinion facing the social world point out their efforts to understand society by staging this dichotomy, what style of conservation the types (opinion leaders) who personally experience this in society's ongoing course of existence also possess forms another alluring aspect of the debate. This master of opinion, which appears and disappears on specific points of

social relations, more or less also determines people's discourses and actions as well as the framework of social thought. The person or people with reputable opinions, for example in situations where businesses are in deadlock and problems cannot be resolved and whose opinions have been put forth as valuable (correct) knowledge of the problems, enter the circuit and are brought together to resolve the case. The belief that the solution process of these problems will be sped up through the intervention of a third party in situations that are paralyzed with problems and where the will to solve has been exhausted is also closely related to the cultural, religious, political, and economic codes of a society.

Opinion leaders have the position of leaders in the functioning of society, in the realization of everyday routines, and in solving the problems that come up; they go in front of society in normal cultural functions (weddings, funerals, etc.) and make a state of looking after important people in society. These leaders, embodied with specific qualities in the opinions of society and the community and in the world of meaning, are re-legitimized each day in the social imagination through different aspects. This process of legitimization is not one-sided; it indicates a loop where opinion leaders also open new areas of legitimization in society. These mentioned points have been a justification in the research for a longitudinal evaluation of the types of opinion leaders.

The study aims to address the forming, managing, and directing of opinions; the perceptions of opinion leaders; and their identities/types by also taking the past and future into account based on the available literature. It attempts to describe the place of opinion leader types in the course of society's existence by including the changes, interruptions, integrations, and innovations that occur in the social structure and to understand the typology of the opinion leader and society in a framework viewed apart from the rhetoric that is produced by sentimental motivations through the exceptional intellectual restructuring of rejection or glorification. Only in this way can finding the reference points that hold the dynamics of society and social life and exploring their effects become possible.

How does one go about analyzing a type? Or, how does one measure perceptions about the typology of opinion leaders? What is the possibility of revealing the typology of opinion leaders and shaping this typology around a specific analysis? How is the structure of a society that brings the type of opinion leader into existence, or in which social structures are opinion leaders and the practices that embody them felt necessary? These and similar question are located at the heart of the study.

Many valuable studies have been conducted in Turkey on clans and clan leaders. However, a section of the studies have been conducted in the shadow of pejorative thoughts, such as how the political dynamics of Eastern and Southeastern Anatolia manifest where people (!) live who have placed quotas on their decrees, how to swe-

ep up the last crumbs of feudalism, and what are the opportunities for domesticating the genealogy of stressfulness. Large-scale studies focused on structure have prevented seeing the human, an important subject of sociology. This study focuses entirely on the human factor. Thus this study aims to focus on humans, their world, and the things they make and do in their daily relations. Motion is also made for this from the types of opinion leaders.

The research puts emphasis especially on what the general perception and ideas of opinions are and what qualities give this name to opinion leaders. What humans think about the role of opinion leader and how they identify the opinion leader has been queried. The research goes after questions like who can be the opinion leader or is being the opinion leader possible, where does their authority and area of effect start and end, and what determines the content of their limits and applications; it seeks to dwell on which elements are produced/consumed by cultural codes through elements that nurture society's general cultural codes. This study, which attempts to draw forth a typology of the opinion leader with an eye on the ethnographic qualities and topography of the region, earnestly desires to present a new and different perspective to the field.

Kaynakça/References

- Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö. & Cengiz, K. (2012). *Türkiye'de dindarlık sosyal gerilimler ekseninde inanç ve yaşam biçimleri* (2. basım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Y. (2011). *Karizma zamanları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Almog, O. (1998). The problem of social type: A review. *Electronic Journal of Sociology*. Retrieved August 4, 2015 from <https://www.sociology.org/ejs-archives/vol003.004/almog.html>
- Alver, K. (2013). Gelenek: Derin akış. *Bizim Külliye*, 55, 47–48.
- Avcı, Ö. (2012). İki dünya arasında: İstanbul'da dindar üniversite gençliği. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ayan, Y. E. (2013). *Twitter, dönüşen kamusal alan ve kanaat oluşumu* (Yüksek lisans tezi, Kadir Has Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/adresinden edinilmiştir>.
- Aydemir, M. A. (2014). Sosyal alanın tiplleştirilmesi: Toplumsal tipler. *Sosyoloji Divanı*, 3, 9–12.
- Baker, U. (2012a). *Beyin ekran* (2. basım, E. Berensel, Ed.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Baker, U. (2012b). *Kanaatlerden İmajlara* (2. basım, H. Abuşoğlu, çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bakırcı, M. (2014). Doğu Karadenizde bir köy imamı: Balcı Hoca (Hasan Balcıoğlu). *Journal of International Social Research*, 7(32), 355–371.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşası* (V. S. Öğütle, çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bourdieu, P. (2014). *Seçilmiş metinler* (2. basım, L. Ünsaldı, çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Çebi, M. S. (2012). Yeniliklerin yayılmasında sosyal taklidin ve kanaat önderlerinin işlevsel önemi: Gabriel Tarde'nin sosyal taklit teorisi açısından bir inceleme. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 34, 1–18.
- Çiftlikçi, R. (2000). Türk romanında tip ve karakter problemi. *Yedi İklim*, 123, 42–52.

- Fındıkçı, İ. (2009). *Hizmetkar liderlik* (2. basım). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Geertz, C. (2007). *Yerel bilgi* (K. Emiroğlu, çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Kılıç, A. F. (2007). Din sosyolojisinde dini grup tipolojileri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5(13), 37–58.
- Klapp, O. E. (1958). Social types: Process and structure. *American Sociological Review*, 23(6), 674–678.
- Klapp, O. E. (1964). *Symbolic leaders*. Chicago, IL: Aldine Publishing Co.
- Ortatepe, E. (2014). *Terörle mücadelede sivil toplumun rolü: Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde kanaat önderleri* (Doktora tezi, Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Akademisi, Ankara). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> adresinden edinilmiştir.
- Özensel, E. (2015). Sosyal medyanın Mısır devrimindeki rolü. *Sosyoloji Divanı*, 5, 69–86.
- Roberts, S. (2010). *Düzen ve kargaşa: Hukuk antropolojisine giriş* (A. E. Koca, çev.). Ankara: Birleşik Yayınları.
- Sartori, G. (2004). *Görmenin iktidarı*. İstanbul: Kara Kutu Yayınları.
- Snow, D. A., & Machalek, R. (1983). The convert as a social type. *Sociological Theory*, 1, 259–289.
- Stycos, J. M. (1965). The potential role of Turkish village opinion leaders in a program of family planning. *The Public Opinion Quarterly*, 29(1), 120–130.
- Türk, H. B. (2012). AKP ve kanaat teknisyenleri. *Birikim*, 276, 29–37.
- Weimann, G. (1994). *The influentials: People who influence people*. Albany, NY: State University of New York Press.

Aileyi Yeniden Tanımlamak: Değişimler ve Süreklilikler

Mehmet Fatih Güloęlu¹

Öz: Aile, sosyoloji literatüründe uzunca bir süre yapısal işlevselci bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu bağlamda aile toplumun mikro hali olarak görülmüş ve toplumsal bütünleşmedeki işlevi ortaya konmaya çalışılmıştır. Fakat aile, yakın tarihte hızlı bir dönüşümden geçmiştir. Dolayısıyla aileyi inceleyen teorik yaklaşımlarında revize edilmesi bir zorunluluk haline gelmiştir. Makale, hâlihazırdaki aile tanımlarının mevcut aile ilişkilerini göstermede yetersiz kaldıklarını iddia etmiştir. Bu iddia ülkemiz özelinde gündeme getirilmiştir. Başka bir deyişle mevcut aile örgütlenmesi düşünüldüğünde aile tanımlamalarının tam olarak gerçekliği yansıtmamaktadır. Bu iddia Ricoeur'ün hermeneutik yöntemi ve sembolik etkileşimciliğin birlikte kullanılmasıyla kanıtlanmıştır. Bir yandan literatürdeki aile tanımlamaları analitik düşünme kısmında gündeme getirilerek bütünsel bir aile tanımına ulaşabilmek için eksiklikleri tartışmaya açılmıştır. Mevcut aile tanımlarının yetersizlikleri TÜİK ve farklı çalışmalardan elde edilen hem nicel hem de nitel verilerin ışığında açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Nitekim hane yapısının farklılaşması, aile örgütlenmesinin daimi bir birliktelikten kesikliklerin ve kopuşların olabileceğini gösteren veriler ailenin işlevsel bir tanımını geçersiz kıldığını göstermektedir. Diyalektik düşünme kısmında ise, 22 baba ile yapılan nitel görüşmenin verileri sembolik etkileşimci yaklaşımla yorumlanarak bütünsel bir aile tanımına ulaşılmıştır. Böylece ülkemizde ailenin nasıl bir toplumsal dönüşümden geçtiği gösterilerek serimlenmiştir. Böylece ailenin günümüz dünyasındaki geçerli anlamı gün yüzüne çıkarılabilmektedir. Dolayısıyla literatürde aile üzerine yapılacak olan tartışmalara farklı bir boyut getirilmiştir. Sonuç olarak mevcut aile tanımlarının yetersiz olduğu ve yaşanan toplumsal dönüşüm sonucunda ailenin almış olduğu yeni formların bir dağılıma ya da yok oluş süreci olarak değerlendirilmesinin hatalı olduğu gösterilmiştir. Böylece yeni bir aile tanımlaması elde edilmiş olup bu tanımlama ile aile üyelerinin mevcut dönüşüm sürecinde yeni çıkar alanları üreterek ve bir sermaye akışının sürekliliği açık bir şekilde ortaya konmuştur.

Anahtar kelimeler: aile örgütlenmesi • ailenin dönüşümü • hermeneutik • ilişki uzamı ve eklemlenme

1 Mehmet Fatih Güloğlu (Dr.). Eposta: mfguloglu@gmail.com

Atıf: Güloğlu, M. F. (2019). Aileyi yeniden tanımlamak: Değişimler ve süreklilikler. *toplumsal değişim*, 1, 47–78.

Sosyolojik olarak aile üzerine çalışmaların büyük bir çoğunluğunda yapısal-işlevselci bir bakış açısının hâkim olduğu söylenebilir. Bu yaklaşımda aile toplumda sahip olduğu işlevler açısından değerlendirilmektedir. Genel olarak aile, sistem olarak ya da total bir birlik olarak değerlendirilir (Swingewood, 2010). Ancak böyle bir yaklaşım Giddens’in eleştirilerine kulak verilirse günümüz aile örgütlenmesini ifade etme konusunda yetersizdir. Çünkü yapısal işlevselcilik, “amaçlı insan eylemini sadece sınırlı ve yetersiz düzeyde açıklama imkânı sağlayan erkeki bir teori” (Giddens, 2005, s. 523); “işlev teriminin -ereklilik anlamında- gereksiz olduğu veya yanlış kullanıldığı bir sosyal teori” (Giddens, 2005, s. 527) ve “sistem ve yapı kavramlarını hatalı bir biçimde özdeşleştiren” bir teoridir (Giddens, 2005, s. 532). Başka bir deyişle, ailenin dönüşümünde bazı eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçlarının etkisinin olabilmesi; nedensel bir analiz ile ailenin dönüşümünün açıklanamaması ve yapı kavramı “gözlenebilir kalıpları” anlatırken sistem ile özdeşleştirildiği için ailenin yapısal-işlevselci bir bakış ile halen değerlendirilmesi ailenin mevcut toplumsal durumunu kavramayı zorlaştırır. Aileyi sadece rol ve işlevleri ile ifade etmek yani kalıplaşmış bir düzen olarak değerlendirmek onu dar anlamıyla düşünmektir. Aileyi birlikte hareket eden bir btnlk olarak ele almak ailenin aynı zamanda yıkıcı yanlarını görmezden gelmekle sonuçlanır. Nitekim devasa bir psikanaliz literatürü kendisini ailenin yıkıcı etkisine adanmıştır.

Yapısal-işlevselci yaklaşımın aksine aile, yeleri aralarında meydana gelen bir ilişki uzamı olarak ele alınabilir. Ancak aileyi çeşitli ilişkilerin üzerinde şekillendiği, rekabete açıldığı, çatıştığı ve değiştiği bir uzam olarak ele almak zorluklarla doludur. Çalışmada bu zorluğu aşabilmek için diyalektik düşünme edimiyle aile örgütlenmesi tartışılmaya çalışılmıştır. İçinde kendi çelişkisini taşıyan bir btnlk olarak aile örgütlenmesinin ele alınması düşünce tarihi açısından oldukça eski ancak sosyolojik olarak yeni bir durum olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar aile, uyum ve bütünleşme süreçlerinin yaşandığı toplumsal bir birim olsa da aynı zamanda sapmaların da üretildiği bir kurumdur. Böyle bir yaklaşım bir yandan ailenin bir kurum olarak diğer yandan da yeleri arasında kurulan bir ilişki ağı olarak ele almayı gerektirir. Ailenin kurumsallığının benimsenmesi binlerce yıllık tecrübeyi önemsemek ve ailenin sürekliğini sağlayan temel öğeyi bulmak açısından ufuk açıcıdır. Dolayısıyla makalede, aile “hem hem de” kalıpları ile ele alınmıştır. Bu kapsamda analitik düşünme kısmında aile örgütlenmesinin tarihsel serüveni ortaya konulmuştur. Bu dönüşüm bir yandan dünyadaki gelişmelere göre bir yandan da ülkemiz özelindeki koşullar dile getirilerek belirtilmiştir. Bu kısım altında ifade edilenlerin amacı tarihsel süreç içerisinde ailenin dönüşümünü görerek yapılmış olan tanımların yetersizliklerini veya eksikliklerini görebilecek kavrayışa sahip olma arzusudur. Böylelikle aile ve onu dnştren dinamikler arasındaki diyalektik ilişkinin ortaya çıkarılması için önemli bir basamak aşılmış olacaktır.

Ülkemizdeki dönüşümlerin dünya genelinden bağımsız olduğu düşünülemez. Örneğin, Therborn (2004, s. 295), 1990 ile 2000 yılları arasında dünya genelinde ailenin

dönüşümünü incelediği eserinde, ailenin dönüşümüne etkende bulunan üç faktör tespit etmiştir: patriyarside, evlilik biçimlerinde ve doğurganlığa bakışta yaşanan farklılaşmalar. Başka bir deyişle patriyarsî gerilemiş, farklı evlilik modelleri -eş cinsel, partnerlik gibi- ortaya çıkmış ve doğurganlık azalmaya başlamıştır. Fakat yine de Therborn (2004, s. 306), son yüzyılda kurumsal olarak ailenin dönüştüğünü ancak yine de halen burada bizimle olduğunu belirtir. Makalenin karamsar bir tablo çizme veya nostaljik bir aile vurgusuna girişme gibi bir niyeti bulunmamaktadır. Ancak doğum oranındaki düşüş, evlilik dışı doğum oranlarındaki ve yalnız yaşayan ebeveynlerin oranındaki artış, tek kişilik hanelerin çoğalması gibi etkenler değerlendirildiğinde ülkemizde aile yaşantısında bir şeylerin değiştiği açık bir şekilde söylenebilir (TAYA, 2014, s. 75). Buna mukabil uzun yıllardır literatürde ülkemiz için farklı aile modellemelerinin geliştirildiği de göz önüne alındığında bu sürecin oldukça uzun bir geçmişinin olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla aile de kurumsal olarak varlığını sürdürmekle birlikte hem içsel hem de dışsal faktörler sonucu kendisini yeniden üretmektedir. Bu çerçevede hem bir süreklilik hem de bir süreksizliğin, kesintilerin veya kopuşların olduğu kurumsal bir örgütlenme olarak aile bu çalışmanın ana odağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla analitik düşünme kısmında ailenin içeriği/anlamı görünür kılınmıştır.

İkinci kısım olan diyalektik düşünmede ise öncelikle saha araştırmasından elde edilen veriler yorumlanmıştır. Böylece hâlihazırda babalar için aile olmanın anlamı ortaya konulmuştur. Dolayısıyla elimizde tarihsel dönüşümleri ile kıyaslanabilecek bir veri seti elde edilmiştir. Bu verileri kıyaslamak için bir adıma daha ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim diyalektik düşünmenin ikinci adımında literatürde yer alan aile tanımlamaları soruşturmaya açılmıştır. Hem ailenin tarihsel dönüşümünün gösterdikleri hem de babaların aileyi anlamlandırma biçimleri göstermiştir ki literatürdeki tanımlamalar ile tarihsel ve mevcut gerçeklik arasında bir boşluk söz konusudur. Bu çerçevede böyle bir boşluğu doldurabilmek için aile tanımlamaları gözden geçirilmiştir. Yapılan bu aşamalı fakat eşzamanlı işlemlere binaen bir aile tanımı da önerilmiştir.

Yöntem: Hakkaniyetli Bir Yaklaşım

Bir araştırmacı ele aldığı araştırma nesnesine dönük istilacı bir tutumdan uzak durmalıdır. Bu ancak radikal şüphe ile yapılabilecek bir iş olduğu araştırmacı tarafından kabul edilmiştir. Bu çerçevede araştırmacı aile tanımlamalarının hâlihazırdaki gerçeklikle örtüşmediği gibi radikal bir şüphenin ürünü olan bir iddianın peşinden yürümüştür. Bu çerçevede verilerini toparlayıp derlemek ve yorumlarını ifade edebilmek için iki katmanlı bir yöntem izlemiştir. Makalede Ricoeur'ün Hermeneutik yöntemini kullanmaya çalışmıştır. "Ailede yaşanan dönüşümler bizleri onu yeniden tanımlamak zorunda bırakmaktadır" varsayımı bağlamında ilk olarak analitik düşünme kısmında ailenin tarihsel süreç içerisindeki serüveni gün yüzüne çıkarılmıştır. Böylece aile kavramının geçerli bir tanımında olması gerekenlerin tespiti için önemli bir

güzergâh belirlenmiştir. Diyalektik düşünme kısmında ise nitel desende tasarlanan ve 21 baba ile görüşülerek ulaşılan verilerin sembolik etkileşimci bir yaklaşımla analiz edilmesiyle aile kavramının hâlihazırda nasıl anlamlandırıldığı bulgulanmıştır. Akabinde literatürde yer alan aile tanımlamalarının yetersizliği gösterebilmek için bu iki veri seti kullanılmıştır. Böylece hem analitik kısımda belirtilen eksiklikler giderilmiş hem de geçerli bir aile tanımlamasına ulaşılmıştır. Araştırmacı böyle bir araştırmanın bütünsellik arayışına binaen bu yöntemi benimseyerek kendisini araştırma nesnesi üzerinde tahakküm üretici pratiklerden uzak tutacağını düşünmektedir. Böylece ülkemiz için anlamlılığı yüksek ve uzlaşım sal bir aile tanımlamasını tartışmaya açmıştır.

Analitik Düşünme

Kronos Versus Aile

Ailenin tarihsel olarak ne tür dönüşümlerden geçtiğini görmek onu daha bütünlüklü kavrayabilmeyi sağlar. Bu amaç uğrunda analitik başlığı altında ailenin başından geçen serüven açık bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dünyanın birçok açıdan son üç yüzyıldır büyük dönüşümlerden geçtiği ve bunun aileyi etkilediği bir gerçektir. Avrupa özelinde ve çeperlerinde ailenin yapısı üzerinde belirgin etkisi olan tarihsel süreçler tarımsal devrim, Hristiyanlığın doğuşu ve sanayileşme olarak belirtilir (Goody, 2004, s. 145). Aynı süreçlerin bir benzerine Türk aile örgütlenmesinde de rastlanılmaktadır. Türk aile tarihi kimilerine göre İslam öncesi aile, İslam’a göre aile ve modern günümüz ailesi olarak (Canatan, 2009a, s. 119); kimilerine göre de İslam öncesi aile ve İslami aile örgütlenmesi şeklinde ayrıştırılmaktadır (Tezcan, 2000). Fakat inceleme nesnemiz olan aile, Avrupa’da ailenin dönüşümüne benzer bir şekilde, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve ailenin dönüşümünü tetikleyen endüstrileşmenin sonuçlarıyla şekillendiği söylenebilir. Bu anlamda Türkiye bağlamında ailenin dönüşümü böyle bir tarihsellik içerisinde ele alınmıştır.

Günümüz ailesinin oluşumunda şüphesiz sanayileşmenin büyük etkisi vardır. Örneğin Marksist bir geleneğe bağlı olan Poster (1989, s. 196) aileyi dört farklı kategoride ele alır: 16. ve 17. yüzyılın köylü ailesi, 16. ve 17. yüzyılın aristokrat ailesi, 18. yüzyılda ortaya çıkan işçi sınıfı ailesi ve 19. yüzyıl burjuva ailesi. Bu tasnif şüphesiz Marksist yaklaşımın ürünü olmakla birlikte yapılan sınıflama sanayileşme bağlamındadır. Ayrıca aile üzerinde endüstrileşmenin bu denli önemli sonuçları Giddens (2012) tarafından da belirtilir. Ona göre aile, özellikle 18. yüzyıla kadar temel üretim birimidir. Nitekim Therborn (2004, s. 22–23) 19. yüzyılda yaşanan proleterleşme, kentleşme ve sanayileşme süreçlerinin aileyi dönüştürdüğünü vurgular. Benzer şekilde Nirun, (1994) ailede değişime yol açan etkilerin başında sanayileşmeyi sayar. Ancak değişime yol açan bu nedenler, ailenin ve dolayısıyla üyelerinin maruz kaldıkları bir durumdan ziyade karşılıklı olarak şekillenmelerin yaşandığı bir süreç olarak ele alınmalıdır. Çünkü aile,

eklemlenebilme yeteneği sayesinde geçmişten aldığı mirası da korumaktadır. Nitekim Bourdieu (2006, s. 35) “Aileler, Spinoza’nın verdiği anlamla bir tür *conatus*’un, yani kendi toplumsal varlığını, tüm güçleri ve ayrıcalıklarıyla sürdürme eğiliminin hareket geçirdiği bileşik gövdelerdir.” der. Kısaca aile bir yandan değişirken bir yandan da geçmişini günümüze taşımaktadır. Dolayısıyla ifade edilen nedenler ailenin varlığını sürdürme eğilimi olmaksızın bir anlam ifade etmezler.

Elbette ailenin dönüşümünde birçok farklı faktörün etkisi gösterilebilir. Giddens (2012), günümüz çekirdek ailelerinin daha çok duygusal tatmini aradığını ve günümüz çekirdek ailesinin “kapalı evcil aile”ye dönüştüğünü belirtir. Ancak bu süreç Goddy’e göre (2004, s. 186) modern ailenin yüceltilmesi uğruna ailenin tarihsel mirasının yadsınması anlamına gelmektedir. Özellikle ailenin mülkiyet ile olan ilişkisi sorunsallaştırılarak, modern aile örgütlenmesinin yüceltilmesi ile mevcut ailelerin önüne idealleştirilmiş bir aile konulmuştur. Çünkü aile uzun bir tarih boyunca mülkiyet ile birlikte varlık gösterir. Dolayısıyla aile, mülkiyet ile ilişkisi bağlamında tanımlanmıştır (Bell, 2013, s. 61). Oysa günümüz modern dünyasının hemen şafağında romantik eğilimler ile aileler kurulmaya başlanmıştır. Böylelikle günümüzde ailenin mülkiyet ilişkileri bağlamında tanımlanmaktan ziyade romantizme yapılan vurguyla tanımlandığı söylenebilir. Bu bağlamda romantizmin yükselmesi; bireysel bağlılığa, seçim özgürlüğüne verilen yüksek değer; ihtirasın dünyevi ve cinsel yollarla anlatılması evlilik sistemini ve aile örgütlenmesini dönüştürmüştür.

İstatistiklere bakıldığında aile kurumunun dünya genelindeki dönüşümü açık bir şekilde görülebilir. 18. yüzyıl İngiltere’sinde ortalama yaşam süresi 32, Almanya için ise 27’dir (Gittins, 2011, s. 22). Bu yaşam süreleri göz önüne alındığında geniş ailenin kan bağına dayalı olduğu Avrupa için söylenemez. Bu ülkeler için şu an ortalama yaşam süresi 75’in üzerindedir. Ayrıca 18. yüzyıl Avrupa ailesinde hizmetçiler de aileden sayılır. Oysa bugün aile kavramında hizmetçilere kesinlikle yer yoktur. Buna ek olarak ortaçağ için çocukluk 7 yaşında son bulurken (Gittins, 2011, s. 21); bugün 17 yaşında son bulmaktadır (Macinos, 2012, s. 471). Almanya’da 1896’da 5 olan doğurganlık oranı 2000’de 1,3’e; Mısır’da 1896’da 6,4 olan oran 2000’de 3,4’e gerilemiştir (Therborn, 2004, s. 292). Yakın zamanlı değişimlere bakıldığında ise, 20-24 yaş aralığında evlilik oranı örneğin ABD’de 1990’da %47 iken 2000’de %27’ye gerilemiştir (Therborn, 2004, s. 166). İran’da 15-19 yaşında evlenen kadınların oranı 1976’da %34 iken, 2000’de %18’e gerilemiştir (Therborn, 2004, s. 176). Evlilik dışı doğumların oranı İspanya için 1960’da %2,3 iken, 2000’de %16,3; Fransa’da %6,1 iken 2000’de %41,7 olmuştur. 1965 yılında Çin’de 6,1 olan doğum oranı 1980’de 2,2’ye gerilemiş; Brezilya’da 1965’te 6’dan 1980’de 4,4’te gerilemiş; Türkiye’de 1965’te 5,8’den 1980’de 4,2’ye gerilemiştir (Therborn, 2004, s. 237). Komünist Avrupa’da 1951’de doğurganlık oranı 2,92 iken 1981’de 2,08’e; Batı Avrupa’da 1951’de 2,57’den 1981’de 1,74’e gerilemiştir (Therborn, 2004, s. 258). İstatistik-

lerin de gösterdiği gibi aile yapısında ciddi değişimler meydana gelmiştir. Şüphesiz Türkiye bu dönüşümlerle paralel süreçleri yaşamıştır.

Türkiye’de ailenin dönüşümü ile ilgili doyurucu çalışmaların çok sayıda olduğu söylenemese de aile sosyolojisi alanında, geçmişe dönük arşiv ve literatüre dayalı tarihsel ve küçük çaplı etnografik çalışmalar ile yakın zamanlı saha çalışmaları bulunmaktadır (Aktaş, 2015, s. 420). Tarihselliği ve geçmişin mirasını taşıması nedeniyle ailenin değişimini sadece kısa bir zaman dilimiyle kavramak mümkün değildir. Bu çerçevede Osmanlı dönemi ailesiyle ilgili en önemli metin Kınalızade Ali Efendi’nin 1590’da yazdığı *Devlet ve Aile Ahlakı* adlı eserdir. Bu çalışmada ailenin, anne, baba, çocuklar, hizmetçiler ve ailenin gıdalarından oluştuğu belirtilir (Kınalızade, 2010, s. 10). 1590’larda yapılan bu tanımlama girişiminde hizmetçiyi ve yenen gıdaları da ailenin bir parçası olarak vurgulaması o dönemin aileye olan bakışını özetlemektedir. Bugün ailenin tanımında maddi öğelere referans bulunmamaktadır. 17. yüzyıl Osmanlı ailesi ile ilgili somut veriler elimizde bulunmamakla birlikte, bu tanımlamanın gösterdiği gibi ailede anne-baba vurgusu belirgindir. Dolayısıyla Ortaylı’nın (2012, s. 22) öne sürdüğü 17. yüzyıl Osmanlı ailesinin (İstanbul ve Edirne özelinde) tek eşli olduğu iddiası haklı bir yansıma bulmaktadır.

İlginç bir şekilde Osmanlı’nın 18. yüzyıldaki aile örgütlenmesi ile ilgili Latinize edilerek ortaya çıkarılmış pek bir veri söz konusu değildir. Ancak Osmanlı’nın 19. yüzyıldaki aile yapısı hakkında, tahrir defterlerinden elde edilen veriler çerçevesinde çeşitli spekülasyonlar yapılabilir. Dünya genelinde yaşanan dönüşüme ayak uydurmaya çalışan Osmanlı, halkın devletle olan uyumunu sağlayabilmek için Roma hukukunu referans alan bir hukuksallaşma eğilimine girmiştir (Ortaylı, 2012). Roma hukukunun transfer eğilimi, kayıt tutma faaliyetinin daha önemli hale gelmesini sağlamıştır. Sonuç olarak 19. yüzyıl ailesi ile ilgili daha fazla veriye ulaşılabilir. Fakat bunlar Osmanlı’nın kentli ailelerinin analizidir. 19. yüzyıl Osmanlı ailesi ile ilgili iddialardan biri bu yüzyılda ataerkilliğinin çözülmeye başladığıdır. 19. yüzyılda Avrupa’da çözülen aile süreçlerinin bir benzerinin Osmanlı ailesi içinde geçerli olduğu düşüncesinden hareketle bu iddia öne sürülmüştür. Ancak Osmanlı ailesinde otorite yaşça büyük olanda olduğundan ve bu yaş büyüklüğü aynı şekilde kadınları da içerdiğinden, Osmanlı ailesinin ataerkil bir şekilde örgütlenmiş olduğunu öne sürmek hatalıdır (Duben, 2006, s. 125). Ayrıca 19. yüzyıl Osmanlı nüfus hareketliliği bir Londra gibi olmamıştır.

19. yüzyılda çeşitli basın araçlarının gelişmesiyle ailelere yönelik entelektüel müdahaleler de söz konusudur. Örneğin 1872 yılında Namık Kemal, aile üyelerinin yaşanan Avupailleşme eğilimi karşısında dirayetli olmaları konusunda bir uyarı metni yayımlamıştır. “İnsanı peder hâsıl eder, kabile doğurur, valide besler.” diyen Namık Kemal (2005, s. 277), babalara, çocuklarını yetiştirirken onlara hayvanlarmış gibi muamele etmemelerini, eşlerine aşırı yüklenmemelerini; annelere, çocuklarının

taleplerini dikkate almalarını ve onları istemedikleri kişilerle zorla evlendirmemelerini; evlatlara da hanenin yükünü paylaşmalarını tavsiye etmiştir. Bu tavsiyelerin yapılıyor olması Osmanlı ailesinde bazı örüntü değişikliklerinin olduğunu ima eder. Diğer bir örnek ise Ahmet Mithat Efendi'dir. Nitekim Ahmet Mithat Efendi (2013a) aile üyelerinin hak ve sorumluluklarının sınırlarını çizmeye çalışmıştır. O, anne ve babanın çocuk yetiştirmek için bir yuva kurduklarını ve bu nedenle de çocuğun hem maddi hem de manevi ihtiyaçlarını karşılamaları gerektiğini, aynı şekilde kendi aralarındaki ilişkinin de sevgi dolu olması gerektiğini belirtmiştir. Bu entelektüel müdahaleler sonucu, aileler çocuk sayısını önemsemekten ziyade daha çok onların sağlık ve eğitimini önemser hale gelmiştir (Duben, 2014, s. 254).

20. yüzyıla gelindiğinde ise ailede meydana gelen değişimler yaşanan birçok toplumsal kırılmanın izlerini taşımaktadır. Örneğin Osmanlının, Birinci Dünya Savaşı esnasında çıkarmış olduğu Hukuk-i Aile Kararnamesi, 25 Ekim 1917'de yürürlüğe girmiş olsa da 1919 yılında kaldırılmıştır. Bu kanunname, Osmanlı ailesini kanun karşısında tüzelleştirmekte ve milliyet farkını minimize etmektedir (Çeker, 1999). Bu süreç her ne kadar sekteye uğramış olsa da hukuk karşısında tanımlı bir aile arayışı Medeni Kanun'un (1926) kabulü ile tamamlanmıştır. 1920'li yıllar, savaşın sonuçları ile baş başa kalmış bir aile yapısına işaret eder. Büyük oranda dul kadınların oluşturduğu bir aile yapılanması ortaya çıkmıştır. Bunun kırsaldaki yansıması ise tahmini olarak çok eşliliğin kısmi bir artışıdır. Şehir merkezleri için bu çok da geçerli değildir. Savaşın izlerinin kırsala göre daha hızlı sarıldığı bu merkezlerde 1930'larda aile üyelerinden olan geç yetişkin çocukların üzerindeki anne baba baskısı azalmıştır (Duben, 2006, s. 152).

Cumhuriyet ailesinin şekillenmesinde, kendinden önceki aydınlar gibi hiç şüphesiz Gökalp'ın da büyük bir katkısı olmuştur. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (1976, s. 152) adlı metninde, *Aile Ahlakı* adlı bir bölüm ile modernleşme çabalarını yürüten bir ülkenin şu ahlaki ilkeler üzerinde kurulması gerektiğini dile getirir: Millet, vatan, meslek, aile, demokrasi ve feminizm. Gökalp, bir ülkenin en fazla önem vermesi gereken ilkelerden biri olarak aileyi görmektedir. Gökalp, bu ilkeler kapsamında ailenin yeniden örgütlenmesi gerektiği bilincini ülkenin kurucularına aktarır (Durakbaşı, 2004). Modern Türkiye için, baba velayetinde, çocuklar arasında fark götmeyen, eşler arası ilişkilerin otoriterlikten arındığı bir aile önermektedir. Eski Türk geleneklerine dönen, kadının güçlü bir şekilde toplumda yer bulduğu ve hatta onun tabiriyle amazon olduğu bir anlayışla, şer'i hukukun öngördüğü bir uzlaşma çerçevesinde eğitilmiş, demokrat ve eşler arası ilişkilerde muhabbetin olduğu bir aile kurgular. Bu kurgu Cumhuriyet ailesinin oluşumunun yapı taşlarıdır.

Cumhuriyete geçiş ve ardından gelen yasal yapılandırma sürecinin kurmaya çalıştığı aile, 20. yüzyılın ikinci yarısında yeni bir kırılma daha yaşar. Özellikle kır-kent ayrımı çerçevesinde yaşanan göç ve ülkenin kalkınma hamlesi aileyi yeni koşullara

adapte olmaya zorlamıştır. 1923'te nüfusun %84'ü kırsalda iken, 1960'da bu oran %74'e; 2009'da ise %24'e gerilemiştir (Keleş, 2008, s. 62). Dolayısıyla yaşanan göç ve sanayileşme hamlesi ailenin sosyal hareketliliğini doğurmuştur (Tolan, 1991, s. 488). Göç ve kentleşmenin yoğun olduğu 1960-1980 arası dönemin aile örgütlenmesi genel olarak 'gecekondu ailesi' şeklinde adlandırmıştır. 1980'lerde ise, 1950'lerin vermiş olduğu sosyal hareketlilik ivmesi yavaşlayarak aile, kısmi olarak yerleşik hale gelmiştir. Başka bir deyişle sosyal hareketliliği mekânsal olarak darlaşmış ancak talepleri farklı mecralara yönelerek çeşitlenmiştir. Serbest piyasa ekonomisi, sanayileşmenin belirginleşmesi, bilgi iletişim teknolojilerinin ve aile yaşamını kolaylaştıracak mekanik aletlerin yaygınlaşması gibi birçok etken aileye farklı sermaye akışlarının gerçekleşmesini sağlamıştır. Tüm bu değişimlere rağmen 1980'lerde ailede baba hâlen egemen konumdadır. "Kadın ve erkek arasındaki rol dağılımından anlaşıldığına göre, hâlâ meslek ve gelirin erkeğin, tüketim ve evin sorumluluğunun ise kadının işlevleri olduğu algısı devam etmektedir" (Tolan, 1991, s. 492).

Bir yandan dünyada yaşanan üretim rejimindeki değişim, diğer yandan da fordist dönemin meyvelerinin olgunlaştığı bir dönem olarak 2000'ler ailenin dönüşüm hızının yüksek olduğunu istatistikler göstermektedir. Ülkemizde aileler haneler üzerinden değerlendirildiğinde şu türden verilerle karşılaşılmaktadır: TÜİK (2013) verilerine göre, 2006 yılında tek kişilik haneler %6,1 iken 2012 yılında bu rakam 8,6; üç kuşaklı içeren haneler 2006 yılında %16,6 iken 2012 yılında %13,5 olmuştur. Ayrıca çocuklu çiftlerin oranı 2006 yılında %57 iken 2012 yılında %54'e gerilemiştir. Çocuksuz ailelerin oranında bir artış yaşanmaktadır. Aynı şekilde tek ebeveynli hanelerin oranı %7,2'den %8,1'e yükselmiştir. Bu rakamlara göre kuşaklar arası bilgi ve tecrübe aktarımında köklü değişiklikler meydana gelmektedir. Yukarıdaki rakamlara ek olarak Aile Yapısı Araştırması'na (2011) göre tek ebeveynli aileler 2011 yılında %6,6; tek kişilik haneler %9,6; çocuksuz çekirdek aileler %17,6 ve tam çekirdek aileler ise %51 oranındadır. Hane yapısındaki önemli değişimlerden biri de tek kişilik hanelerde yaşayanların yaş dağılımlarıdır. Özellikle tek kişilik hanelerin yaş dağılımları aile olmanın anlamında yaşanan dönüşüme işaret eder. TÜİK (2012) verilerine göre, 2006-2011 yılları arasındaki beş yılda, bir hanede yalnız yaşayan insanların oranı %6,1'den %8,6'ya çıkmıştır. Yine TÜİK verilerine göre (2013) tek ebeveynin anne olduğu ailelerin daha yoksul olduğu bilinmekle birlikte, ülkemizde 2006'dan 2012'ye kadar geçen sürede ebeveynin anne olduğu hanelerde azalma görülmektedir. 2006 yılında tek ebeveynin anne olduğu hanelerin oranı %86,6 iken 2012 yılında %84,9'a gerilemiştir. Aynı şekilde 2007 yılında %9,09 olan kaba evlenme hızı 2013 yılında %7,89'a gerilemiştir. 2007 yılında ülkemizin nüfusu 70 586 256 kişi olup 638 bin evlilik gerçekleşirken, 2013 yılında nüfus 76 667 864 olup 600 bin evlilik gerçekleşmiştir. Dolayısıyla nüfus artış hızı ile evlilik artış hızı arasında ters bir orantı ortaya çıkmaya başlamıştır.

Aile olmanın evlilik ile başladığı göz önüne alındığında günümüz modern dünyasında ilk evlenme yaşı önem kazanmaktadır. TÜİK’e göre (2012, s. 32), 1940’ta erkek evlenme yaşının 30’a yakın olduğu görülürken 1990’da 26,1’e gerilediği görülmektedir. Kadınların ilk evlenme yaş aralığının da 22-24 aralığında değiştiği görülmektedir. 2001 yılından itibaren de evlenme yaşlarında bir artış gözlemlenmektedir. Geçen 10 yılda kadınlarda evlenme yaşı bir yaş, erkekler de ise 1,3 yaş yükselmiştir. Ancak TAYA’ya (2011, s. 183) göre ilk evlenme yaşı TÜİK verilerinden farklı olarak kadınlarda 19,9 şeklindedir. “Türkiye’de ilk evliliklerin %56,9’u 18-24 yaş aralığında gerçekleşmektedir. Kadınların yüzde 58,8’i, erkeklerin ise 55’i 18-24 yaş aralığında evlenmektedir. 18 yaşından küçük evlilikler azımsanamayacak bir orandadır (%18,2). Erkeklerle kıyasla kadınların küçük yaşlarda daha fazla evlendikleri görülmektedir (%29,2) (TAYA, 2011, s. 181). İki veri arasındaki fark oldukça büyüktür. Üstelik 1885 yılında kadınların ilk evlenme yaşının İstanbul özelinde 19 olduğu hatırlanırsa 140 yıl gibi bir sürede yaşanan onca değişime rağmen ilk evlenme yaşı TÜİK’e göre sadece 3 yıl artmış, TAYA’ya (2011) göre ise değişmemiştir. Ancak bu konuda TÜİK’in referans alınması daha makul görünmektedir.

Ailenin dönüşümü aile üyelerinden çocuğa bakışı de değiştirmiştir. TÜİK verilerine (2013) göre, 1955 yılından 1970 yılına kadar olan sürede çocuk nüfusunda artış vardır (%45,3’ten %48,5’e). 1990 yılında toplam nüfusun %41,8’i çocuk iken 2012 yılı itibarıyla toplam nüfus içindeki çocuk oranı %30’a gerilemiştir. Bu azalma, aile olmanın anlamında ve çocuğun değerinin ne olduğunun saptanmasında yaşanan değişime işaret eder. Aile olmanın anlamı günümüz aileleri için çocuk sayısı ile doğru orantılı değildir. Çocuk sayısındaki düşüş bir çiftin “soy devamlılığı” fikri etrafında aile kurmadığını ifade eder. Ailenin dönüşümünde boşanma istatistikleri de önemli bir yer tutar. TÜİK verilerine (2012; 2014) göre 1950 yılında 7873 çift boşanırken, 1980 yılında 15901 çift boşanmıştır. Ancak kaba boşanma hızı değişmemiştir (0,38). Dolayısıyla artan nüfus yaşanan boşanma sayısını soğurabilmektedir. Hatta 1990 yılında kaba boşanma hızının oldukça düşük olduğu görülmektedir. Ancak 1990 yılından itibaren kaba boşanma hızı da artmaya başlamıştır. 1990 yılında 0,26 olan rakam 2013 yılında 1,65’e ulaşmıştır. Boşanma hızındaki artış rakamsal olarak çok küçük görünebilir ancak ülke nüfusundaki artışa rağmen bu rakamın yükseldiği belirtilmelidir. Çünkü 1990 yılında toplam 26712 çift boşanırken 2013 yılında 125 305 çift boşanmıştır. Yani on kat artış yaşanmaktadır. Boşanmaların artması, aile olmanın anlamının “devamlılık fikrinden” uzaklaştığını göstermektedir. Ancak bu dönüşüm dünya ile benzeşmektedir. Örneğin OECD (2015) verileri ve Castells’in (2006, s. 259) verilerine göre Japonya’nın 1971’deki kaba boşanma hızı 0,99’dan 2014 yılında 1,8’e çıkarken ABD’de ise 3,72’den 1990’da 4,70’e çıkmış, 2014 yılında da 3,2’ye gerilemiştir.

İstatistiklerin gösterdiği değişimlerin arka planında büyük ölçüde iktisadi dönüşümlerin olduğu söylenebilir. Bu kapsamda ülkemiz tarihi açısından üç önemli kı-

rılma noktasına işaret edilebilir. İlki, Cumhuriyetin ilanı ile birlikte ekonomide aktör olarak devletin rol aldığı uygulamaları kapsayan (1930-1948) dönem; *ikincisi*, 1950’lerde başlayan dışa açılım ve 1960’ların ithal ikameci sanayileşme hamlesinin etkilerinin olduğu (1950-1980) dönem ve üçüncüsü de 1980’de başlayan -24 Ocak Kararları- dönemdir (Kaya, 2014, s. 158–159). Bu üç aşamada uygulanan farklı ekonomi politikaları, aile düzenleme tarzlarını yeniden üretmiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında ülke genelinde tarımda kullanılan toplam makine sayısı da 15711 adettir (Özensel, 2014, s. 135). Cumhuriyetin ilk dönemlerinde nüfusun %90’ı tarımda çalışıyordu ve bu oran 1950’de %85’e gerilese de çalışma saat ve disiplini geleneksel teamüllere göre şekillenmişti. Dolayısıyla Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde işçileşme, sanayileşme ve kentleşme oranları oldukça düşüktür (Kömürçüoğlu, 2014, s. 94). Bu çerçevede Cumhuriyet ailesi, tarımsal ve kırsal yaşantısıyla uyumlu geleneksel örüntülerinde savaşın ağır sonuçları dışında kırılma yaşamamış bir örgütlenme göstermektedir. Kısacası 1950’lere kadar olan aile örgütlenmesi, Osmanlıdan kalan haliyle kendisini üretmiştir.

1950’lerden itibaren, Türkiye Cumhuriyeti Devleti, savaş sonrası dünyada kurulan yeni ticaret ağının içine dâhil olmaya başlamıştır. 1948 yılında alınmaya başlanan Marshall Yardımları ile ülkenin tarımsal üretiminde artışlar yaşanmıştır. Bu yardım kapsamında 1948’de 1750 olan traktör sayısı 1955 yılında 40000’e ulaşmıştır (Özensel, 2014, s. 139). Kırsala traktörlerin gelmesinin olumsuz sonucu olarak da bir köyde bir traktör ortalama 6 kişiyi işsizleştirmiştir (Tekeli, 1982). Böylece tarımda çalışan kadınlar işsizleşmiş, evin ekonomisine sundukları katkı ortadan kalmıştır. Bunun sonucu olarak evlere kapatılan kadınlar özellikle 1980’lere doğru ‘ev kadını’ olmaya başlamışlardır. Ayrıca geçimini tarımdan sağlayan aile üyelerinin işsizleşmesi onları şehirlere göç etmeye zorlamıştır. Ailelerin kentlere gelmesi ile de ülkenin kentleşme oranı 1950 ile 1980 aralığında ikiye katlanmıştır. Bu gecekondulaşma oranı ortaya çıkarmıştır. 1950’den 1960’a kadar olan on yılda gecekondulaşma oranı %4,7’den %16,4’e yükselerek dört kat artmıştır (Kömürçüoğlu, 2014, s. 107). 1980’e gelindiğinde ise %26,1 olmuştur. Bunun sonucu olarak dünyanın en büyük 25. mega gecekondulaşma bölgesi Ankara Altındağ ilçesinde inşa edilmiştir (Davis, 2016). Dolayısıyla kır kökenli aile kırsal yaşam dünyasından şehir yaşam dünyasına geçmiştir. Bunun sonucu olarak da yaşanan değişimleri açıklayabilmek için aileler hakkında, “çekirdek aile konfederasyonları” ya da “çekirdek aileler ağı” (Dikeçligil, 2014); “bağlantılı çekirdek aile” (Sezal, 1996, s. 19) gibi aile modelleri tasarlanmıştır. Aileyi dönüştüren üçüncü kırılma ise 1980’lerin başında ülkenin liberal ekonomik politikalara geçişidir. 24 Ocak Kararları diye bilinen bu süreç ülkenin dışa açılmasını sağlayarak ihracat ve ithalat odaklı yeniden yapılanma sürecini ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde liberalleşme politikaları orta sınıf aile örgütlenmesinin refaha kavuşmasını sağlamıştır.

Tüm bu anlatılanlardan hareketle aile örgütlenmesi toplumsal dönüşümlerden payına düşeni fazlasıyla almaktadır. Makalede özellikle sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan dönüşüme vurgu yapılmış olup ailenin yeni üretim pratiği ile birlikte şekillendiği söylenmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde ülkemiz özelinde de ailenin dönüşümünde etken olan unsurlar sıralanarak bugünkü durumu gözden geçirilmiştir. Türk aile örgütlenmesi her ne kadar yaşanan dönüşümlere binaen farklı modeller altında ele alınmaya çalışılsa da küresel dönüşümlerin de etkisine oldukça açık olduğu görülmüştür. Kısaca aile bir kurumsal örgütlenme olarak tarihsel vasıflarını sürdürmekle birlikte ortaya çıkan yeni talepler ekseninde de kendisini dönüştürmektedir. Aynı zamanda dönüşümlere karşı bir direnç noktası da teşkil etmektedir. Tarihsel serüveni özetlenen ailenin hâlihazırdaki durumuna bakmak onun şimdiki gelişimini görmek başka bir deyişle diyalektik adımı atmak için gerekli donanım elde edilmiştir.

Diyalektik Düşünme

Bu kısımda günümüz ailesinin nasıl ifade edilebileceği hakkında bir tasvire ulaşabilmek için mevcut aile örgütlenmesine odaklanılmıştır. Bu çerçevede 21 baba ile görüşme gerçekleştirilerek onların aileyi nasıl anlamlandırdıklarına bakılmıştır. Babalar ile yürütülen derinlemesine mülakatlar sembolik etkileşimci bakış açısının analiz birimi olarak kullanılmasıyla analiz edilmiştir. Akabinde ailenin tarihsel süreçte yaşanan dönüşümler ve literatürde mevcut olan aile tanımlamalarıyla nasıl bir diyalektik dönüşüm içinde olduğunu görmek için de literatürdeki aile tanımlamaları tartışılmıştır. Böylece bu kısımda “Günümüz ailesinin tanımı nasıl bir içeriğe sahip olmalıdır?” sorusuna cevap aranmış ve bir öneri sunulmuştur.

Bulgular: Babalar ve Aileleri

Ailenin hem bir üyesi hem de reisi olan günümüz babaları için ailenin anlamını araştırmak şüphesiz bir yandan mevcut durumu görmeyi sağlar bir yandan da literatürün kendisini yeniden üretmesine fırsatlar sunar. Bu çerçevede ailenin dönüşümünü ve dönüştürücülüğünü görmek için babaların aileye yükledikleri anlamlar ortaya konulmalıdır. Böylece bu anlamlar ile ailenin tarihselliği içindeki anlamları arasındaki süreklilik ve kopuşlar görülebileceği gibi aynı zamanda literatürde ailenin tanımlanma biçimlerinin eleştirisi de yapılabilir. Bu çerçevede babalara “aile olmaktan nasıl bir şey anladıkları” sorulmuş ve verdikleri cevaplar yorumlanmıştır.

EE için aile olmak, erkeğin *yaşama sebebidir*. Ailesi olan bir erkeğin toplumsal yaşama adapte olarak toplumun üyeleri tarafından *itibar göreceğini* ve *içselleştirileceğini* düşünmektedir. Ayrıca EE ideal bir aile modeli olarak, *sağlıklı aileyi* öne sürmektedir. Ona göre sağlıklı aile, patolojik olandan uzak, şiddet ve zor öğelerinin yer almadığı, aile üyeleri arasında yoğun bir iletişimin olduğu ve toplumla dayanışmayı üreten bir örgütlenmedir.

Bir erkek düşünün eşi yok, işi yok, ailesi yok, yaşama sebebi bence daralır yani. (...) Eşi ve işi olduğu zaman bunu süslemeye girmeye çalışıyor. Allah nasip ederse çocuğu oluyor. (...) Sağlıklı aileler olduğu zaman toplumun içinde, hem ülkenin refahı daha çok gelişir hem aileler daha bilinçli olur. Yeni nesiller daha bilinçli olur. Sağlıklı aile, maddi manevi babayla anne arasında ve bunların çocuklarla birlikte bir arada fikirler, düşünceler, yaşantı, devamında eğitim, farklı uygulamalarla birlikte maddi manevi düzgün yaşantıya sebep olan bir durum yani. Düzgün yaşantı dediğimiz ne? Yani şiddetin olmadığı, aile içi şiddetin olmadığı, sevgi saygının olduğu, yani önce kendilerine, sonra birbirlerine sonra çevrelerine olması gerektiği gibi davranmadır (EE, 40 yaşında, Vestel Bayisi, İstanbul).

MY ailenin hukuki bir birlik olduğunu onaylamaktadır. MY için aile olmak, doğum ve ölüm gibi *doğal bir süreç* olup yeni *sorumluluklar üstlenmek* demektir. Sorumluluk üstlenmeyi, aile üyeleriyle ilgilenmeyi, onlara vakit ayırmayı, onların ihtiyaçlarını gidermek için çabalamayı kısacası onlarla *sağlıklı* bir şekilde ilgilenmeyi aile olarak görmektedir.

Biraz toplumun örfleri, göreneklerinden dolayı bir de insanın yaşam doğasından dolayı evlenmesi gerekiyor. Çift olması gerekiyor (...) Yani kendi ailesine insanın sahip olması, yani kendinizin sorumluluğu, eşinin, ailenin, evin sorumluluğu, yani kolay bir şey değil. (...) Siz eşinizle beraber zaman geçirmek istersiniz. Çocuğunuzun ödevini, dersini vs.sini yani her şeyi tam olarak yapmak istediğiniz zaman zor gerçekten (MY, 40 yaşında, Kuyumcu, İstanbul).

ÖY için aile, *sevme ve sevilmenin doğal olarak* olduğu bir ilişki biçimidir. Böyle bir ilişki biçimi aynı zamanda aile üyelerinin geleceği için çabalamayı da doğurmaktadır. Dolayısıyla aile olmak, *sorumluluk* taşımaktır. Ayrıca ÖY'nin aileyi doğal bir ihtiyaç olarak belirtmesi onun günün koşullarına uyarlanabildiğini kabul ettiğini göstermektedir.

Bir sorumluluk istiyor tabi ki. Ben hep ailemle birlikte yaşamış bir insanım. (...) Öyle olunca hani bir ailenin kıymetini bilmek de bir farkımız vardı yani. (...) Aile olmak bir ihtiyaç olduğunu da düşünüyorum. Yani bu sevmek sevilmek, çocuk sahibi olmak. (...) Ama doğanın bir şeyi diye düşünüyorum yani bir kanunu gibi. Evet bu bir kural. Zaten doğal süreçler içerisinde de kendiliğinden de gelişiyor bazı şeyler (ÖY, 41 yaşında, Mühendis, Eskişehir).

MT, aile olmayı yaşamın doğal bir süreci olarak değerlendirmektedir. Ona göre aile belli bir yaşa gelen her insanın kurması gereken bir ilişki yumağıdır. Aile, iki kişinin evlilik bağı ile başladığı ve çocuklarla güçlendirdiği bir birlikteliktir. Dolayısıyla aile üyelerinin *sorumluluklarını taşımak* ve onlarla *hemen her şeyi paylaşmak* demektir. Ayrıca ailenin, üyelerini koruyan bir haleye de sahip olduğunu belirtmiştir.

Aile çok güzel bir şey valla yani. Ya insan zaten hayatında belli bir araba alırsın, heyecanlanırsın; oyuncak alırsın, heyecanlanırsın çocukken; araba aldık yirmi yaşlarında onu tattık. Ne bileyim, kız arkadaşlarımız oldu, onu tattık. Derken hepsi bitiyor. Bundan sonra başka şeyler gerekiyor insana. Hani bir otuz yaşlardan otuz beş yaşlardan sonra aile olmak yüzde yüz gerekiyor. (...) Aile olmak paylaşmak. (...) Önce çocukların isteklerini karşılıyorsun. Ondan sonra onların hoşuna giden şeyleri yapıyorsun. Onların hoşuna giden yemekleri yiyoruz. (...)

Aile olmak, paylaşmak, mutluluk, yani birçok kötü şeyden alıkoyuyor insanı (MT, 43 yaşında, Oto Malzeme Bayisi, Ankara).

HKA için aile olmak *paylaşma, sorumluluk duygusu ve düzenli yaşam* demektir. Aile olmak yeni *nesillerin yetiştirilmesinin* sorumluluğunu almaktır. Aile, yeni nesiller yetiştirmek amacıyla karşı cinsler arasında kurulan bir birliktelik; onların gelecek yaşamlarının şekillendirilmesi için gerekli pratiklerin icra edilmesidir. Bu pratiklerin icra edilebilmesi için ise ailenin düzenli ve istikrarlı bir yaşam alışkanlığı temelinde örgütlenmesini gerektğine inanmaktadır.

Aile olmak bir şeyleri paylaşmak demek. En azından bir sorumluluk duygusunu yaşamak demek. Şimdi benim açımdan bir sorumluluğum var. İki tane çocuğum var. Bir tane eşim var. Biz bir aileyiz. Her türlü maddi manevi her türlü işlemlerini yapmak zorundayım ben. (...) Çocuğumuz var. Yarın bunlar büyüyecek. İşte evlendireceğiz. Onlar da yarın bir gün aile kuracaklar. Onlara nasıl yardımcı olabiliriz? Yani aile kavramım bu. En azından bir insana bazı şeylerden çekip düzenli bir hayata sokma şekli. Aile şeyi genelde odur yani. Paylaşım, sorumluluk, düzenli aile yaşamı (HKA, 36 yaşında, Memur, Eskişehir).

MÖ için aile olmak, bir *yuva* sahibi olmaktır. Bir evde, aynı çatı altında birlikte yaşayanların bütünü aileyi oluşturur. MÖ için her şeyden önce gelen aile, paylaşım-ların olduğu ve kimi zaman tavizlerin verildiği bir *bağ kurma* biçimidir. Bu paylaşım ve bağa ek olarak aile olmak, üyeleri arasında güçlü dayanışmanın olması demektir.

Aile olmak kadar güzel bir şey yok. Zaten evlilik dinimizce de güzel bir şey. Yuva adı üstünde yuva yani. Öyle olunca eşle bir şey paylaşmak, bir şey konuşmak, anlaşmak, fikirleri birbirine taviz vermek gerekiyor. (...) Ben evladım, eşimle, annemle, babamla onlarla bir yere çıkıyorsam, onlarla bir şey paylaşıyorsam, ben o zaman mutluyum. Ben onlarsız bir yere çıkıyorsam, bir şey alıyorsam aldığım şeyi onlara götürürüm. Onlara da yediririm, tattırırım. Aile olmak böyle bir şey: Bağımlı olmak (MÖ, 33 yaşında, İşçi, Eskişehir).

ST için aile olmak *bağlılık ve bağımlılık ilişkisi* demektir. Aile olmak *paylaşım ve birlikte olma* duygusunun deneyimlendiği bir uzamdır. ST aile olmayı, *yalnızlığa bir çare* olarak görmektedir. Bu anlamda ST için aile olmak duygu yoğunluklarının yaşandığı bir birlikteliktir. Başka bir deyişle, aile üyeleriyle birlikte zaman geçirmek ve ortak bir şeyler yapmaktır.

Bu aslında bir kalıba sokulan bir şey değil diye düşünüyorum. Beraber o duyguyu yaşamak güzel diyorum. (...) Aynı olmaklık duygusu var diye düşünüyorum. Eksiklik hissediyorum; çocuğum, hani bir şey evde mesela hani bizim onunla geçirdiğimiz saatler var. O saatlerin yokluğunda mesela çocuğum veya eşim şehir dışına gittiğinde eve gittiğimde bir eksiklik hissediyorum gerçek anlamda. (...) Birlikte bir şey yapabilmek duygusu hoş bir şey. O paylaşma güzel bir şey diye düşünüyorum (ST, 40 yaşında, Odyolog, Ankara).

TK için aile, evlilik ile temeli atılan ve asıl anlamını çocukla bulan karı koca birlikteliğidir. Kendisini muhafazakâr olarak tanımlayan TK aile olmayı toplumsal yaşamın bir zorunluluğu olarak görmek ve özel olarak da aile olmayı çocuk sahibi olmak şeklinde tanımlamaktadır.

Aile olmak güzel bir şey hocam. İıı, söylüyorum da insan sadece ben sonuçta muhafazakâr bir aileyim. Dini inançlarımız var. Bir kişiyle birlikte olmanın gerekli olan şartları kendi kafamıza göre kendi düşüncemize, inancımıza göre bir şeyimiz var. Evlenmenin bile hani bazen insanlar diyor ya niye evleniyorsun falan. Sadece çocuk için dahi evlenileceğini düşünüyorum. (...) Ha olmazsa olmazı bana göre çocuktur (TK, 43 yaşında, Avukat, İstanbul).

SB için aile olmak, karı koca birlikteliği ve çocuk yetiştirme pratiği anlamına gelmektedir. Ayrıca aile olmak, sorumluluklar temelinde *bağlılık ve sevgi ilişkisi* kurmaktır. Aile üyelerinin birbirleri için hayati önem kazanması süreci, aile olmanın göstergeleridir.

Aile deyince anne, baba. Anne baba olunca zaten bir aile oluyorsun. Ekstra buna çocuklar eklenince biraz daha kalabalık bir aile oluyorsun. Anne babayken bir ailesin ama sorumlulukların çok fazla değil. Çocuklarla birlikte sorumlulukların artıyor. Daha ciddi şeyleriniz oluyor. Yükünüz oluyor. (...) Sorumluluk bir kanadı belki de. (...) Diğer kanatlarırrrr. İşte sorumluluk, bağlılık ve sevgi. Birilerine koşulsuz bir şekilde... Bir şekilde sizin kanınız, canınız (SB, 38 yaşında, Öğretmen, Eskişehir).

EB için aile olmak karı koca birlikteliği ile başlayıp çocuk sahibi olmakla da gerçek anlamına kavuşur. Çünkü çocuk olduktan sonra eşler arasındaki ilişkinin biçiminin değiştiğini düşünmektedir. Bu dönüşümün özgür ve rahat bir aile yapısından daha bağımlı bir aile yapısına doğru olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla aile olmak, çocukla birlikte yeni sorumlulukların ortaya çıkmasıdır.

Valla baba olana kadar hani daha eğlenceli gibi geliyor insana, daha rahat hareket edebiliyorsunuz. Bir şeye bağlı değilsiniz. (...) Yani çocuktan sonra aile biraz kavram değişiyor. İşte eşinizle o kadar da yakın olamıyorsunuz belli sürelerde. İı, sonuçta bir birey daha girmiş oluyor ailenize. Düşünceleriniz onu da kapsıyor mecburen. (...). Annesi sorar: Biz nasıl bir aileyiz. O: Biz çekirdek bir aileyiz. Çekirdek aile ne demektir işte: Anne baba ve çocuktan oluşur, der (EB, 41 yaşında, Şirket Ortağı, Ankara).

MB aile olmayı, *sorumluluk sahibi* olmak şeklinde belirtir. Fakat çocukla birlikte sorumlulukların arttığını da eklemektedir. MB için aile olmak, *emek sarf etmektir*. Özellikle çocuk olduktan sonra yüklenilen yeni sorumluluklar sonucu MB aileyi sabretmek olarak ifade etmektedir. Sabırla emek sarf ederek aile üyeleri için çabalamak, aile olmayı başarmak demektir.

Sorumluluklarınız da çocuk olduktan sonra sorumluluklarınız artıyor. Sanki böyle biraz daha ikincil plana itilmiş gibi hissediyorsunuz başlarda ama daha sonrasında tabi o çocuklara karşı duymuş olduğunuz sevgi ını bazı eksik taraflarını bastırıyor daha ağır geliyor çocuk sevgisi diyelim, böyle diyim yani. (...) Bizim için aile olmak öncelikle emek istiyor, sabır istiyor, sabır ve emek istiyor çünkü birçok zaman sınırlar zorlanıyor, sabrınızın sınırları zorlanıyor (MB, 41 yaşında, Binbaşı, İstanbul).

OE için aile olmak, *neslin devam ettirilebilmesi* için iki kişinin birlikteliği demektir. OE aile olmayı *sorumluluk* almak olarak tanımlamaktadır. OE ailenin hayırlı nesiller yetiştirme görevinde olan bir kurum olduğunu düşünmektedir. Kısacası OE için aile hayırlı nesiller yetiştirmek amacıyla evlilik akdinde bulunan karı ve kocanın birlikteliğidir.

Aile olmak o kadar güzel bir şey ki (...) Askerden geldim, hemen evlendim. 21-22 yaşında evlendim. Geriye baktığımda ben çok yol almışım. (...) Ama sorumluluğum var. (...) Aile iki kişinin birleştikten sonra geleceğe neslini devam ettirmesi gibi bir şey. Ama hayırlı bir nesil (OE, 33 yaşında, Mağaza Müdürü, Eskişehir).

AÖ için aile olmak *roller icra etmektir*. Aile olmak eş seçiminden başlayıp aile içi rollere uygun hareket etmeyle devam eden bir süreçtir. AÖ için aile olmak *görevlerini bilmek, örnek olmak ve uyum göstermektir*. Kısacası AÖ için aile, eşler arasında uyumlu bir ilişkinin kurulmasıdır.

Aile şudur: Eğer sen görevini vazifeni biliyorsan güzel. İkincisi, uygun eşi seçebiliyorsan daha da güzel. (...) Eşler uyum içinde olması lazım. Birbirini anlaması lazım. Aynı frekansta olması lazım. (...) Uyum çerçevesi. Uyamazsan olmaz. Zıt kutuplar olursan ne yapacaksın. Sen istediğin kadar iyi ol. Çok iyi uygula, veremezsin (AÖ, 40 yaşında, Teknisyen, Eskişehir).

ÜA için aile karı kocanın birlikteliğidir. Bu birliktelik çocuk olmaksızın anlamsızdır. Aile *uzun süreli bir birlikteliktir*. Aile olmak bu anlamda bir *sürekliliği yeniden üretmek* demektir. Başka bir deyişle ÜA için aile, *süreklilik gösteren* ve bu sürekliliği de çocuk ile garanti altına alan bir ilişki biçimidir. Ayrıca ÜA için aile olmak, yeni nesle bilgi ve becerilerin aktarılması demektir.

Aile olmak çok güzel bir şey. (...) Tek eşliliğe inanan bir insanım ben. (...) Aile başladı mı sürsün. Yalnızlık Allah’a mahsus. (...) Bir çocukla birlikte bir aile olacağına inanıyorum ben. Allah verirse tabi. (...) Aile kavramı benim için en azından bir çocuk. Evlat edinsin veya olsun çocuğu. Çocuk evlenip gidecek ama o çocuğu büyütüp ona bir şeyler verebilmek, ona yaşadıklarını, kazandıklarını, kaybettiklerini görebilmek (ÜA, 44 yaşında, Oto Tamircisi, Eskişehir).

SG için aile olmak *düzenli olmaktır*. Aile evlilik ile kurulan ve çocuğun varlığıyla gerçek anlamına kavuşan bir birlikteliktir. SG için evlilik düzenli bir yaşama geçişi sağlarken çocuk aile olmayı sağlamaktadır. SG’ye göre çocuk aile bağlarını sağlamlaştırmaktadır.

Yavaş yavaş ev ortamı ya da ne bileyim her şeyin düzene girmesi falan. (...) Babaannesi var, anneannesi var, işte annesi var; onlar ilgileniyorlar ama alıyorsunuz, geri bırakıyorsunuz. Bir şey değil. Ama ne zaman çocuk yürümeye başladı; ne zaman “baba” demeye başladı, ne zaman ne bileyim dışarı onla beraber çıktınız, gezdiniz; o zaman daha çok, aile olmayı daha çok anlıyorsunuz (SG, 35 yaşında, Muhasebeci, Ankara).

Sİ için aile, iki farklı karakterde insanın bir araya gelerek ortak niteliklere sahip birlik oluşturmalarıdır. Ancak aile olabilmenin sırrını da *sağlam bir iletişim, uyumlu olmak* olarak dile getirmektedir. Sİ aile olmayı, karı kocanın birbirine destek olması yani *karı koca dayanışması* olarak görmektedir. Karı koca arasındaki bağın ise, saygı üzerine kurulu olduğunu düşünmektedir. Kısacası aile olmak Sİ için, karşılıklı saygı çerçevesinde bir araya gelen karı kocanın dayanışmasıdır.

Evlilik iki hayattan bir yaşam çıkarma sanatıdır. İki hayattan bir yaşam. Bir kere eşinizle önce arkadaş olacaksınız. (...) Aile olmak, şimdi dediğim gibi her sıkıntıda, her sevinçte –dediğim

gibi– onun adına üzülebiliyorsan, onun adına sevinebiliyorsan, onun başı ağrıdığında haki-
katen onun için bir şey yapmaya çabalıyorsan budur. Ve evliliğin en temel şeyi sevgi değildir.
Saygıdır. (...) Söylüyorum işte. Ne dedim, benim sözüm değil ama çok güzeldir: İki hayattan
bir yaşam. Bu eşittir aile (Sİ, 43 yaşında, Şirket Müdürü, İstanbul).

HK için aile, eş seçimiyle başlayıp evlilikle devam eden ve iki farklı insandan bir
başka ortak karakter ortaya çıkarmak demektir. Her bir bireyin yaşamında uyguladığı
farklı kuralların olduğunu ancak aile olmanın ortak kurallar ekseninde bir araya gel-
mek olduğunu belirtmiştir. Ancak bu kuralların sürdürülmesi ise iletişim, konuşma
ve anlayış ile mümkündür. Kısacası, iki kişinin bir araya gelerek karşılıklı iletişim
temelinde kurdukları ilişki formu ailedir.

Ben dünyadaki en büyük kumar evlenmek, bir eş seçmek. Çok birbirinizi çok iyi tanımadan
bir birliktelik sağlıyorsunuz. (...) Bir evi paylaşmaya başladıktan sonra, iki farklı karakterden
aşlında o ilk başta evlenmeden önceki karakterlerimizden başka bir karakter ortaya çıkıyor-
sunuz aileyi oluşturun. Nasıl bir şeyden bahsediyorum? Sizin kurallarınız karşınızdaki
eşinizin kurallarıyla harmanlanıyor, kurallarının bir kısmı değiştir ve yeni kurallar olarak
kendi ailenizin kuralları ortaya çıkıyor. Bu kuralları oluşturabilmek için de biraz önce söyle-
diğim gibi en büyük silahınız iletişim, konuşabilmek, karşılıklı anlayışlı olabilmek, anlaya-
bilmek (HK, 45 yaşında, Okul Müdürü, İstanbul).

İF aile olmayı çocukla birlikte düşünmektedir. İF eşi ile olan ilişkisini çocuk olun-
caya kadar birliktelik olarak düşünürken, aile olmayı çocukları olduktan sonra başar-
dıklarını belirtmiştir. İF için çocukla birlikte oluşan bu yeni yapılaşma, anne babanın
sosyal dünyadaki alanlarını da yeniden tanımlamaktadır. İF, çocuk sayesinde ailesi-
nin toplumsal olarak onaylandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla İF için aile olmak
toplumsal onay ile mümkündür.

Valla D.E. doğmadan önce, aile derken işte anne baba ve çocuktan bahsettiğimiz bir şey
benim anladığım. (...) İlk başta tamam bir ailesiniz. İki bireysiniz. Ama sonrasında çocuk
olunca zaman her şey değiştir. (...) Çocukla beraber şekillenen bir yapı. Hani tamam karı
koca okey. Çocuk olmayınca ben bir aile olunmuyor yani. Çocuk olduğunda anne baba ol-
duğunuzda bir kere çocuğunuz var. Eşinizle olan iletişiminiz farklı bir boyuta geçiyor. Ak-
rabalarınızla olan işte kayınvalideniz, kayınpederiniz, kendi anneniz, babanız; onlarla olan
iletişiminiz farklı oluyor (İF, 40 yaşında, Banka Müdürü, İstanbul).

MS için aile olmak evlilik ile başlayan ve kişinin *tamamlandığını* hissettiği karı
koca birlikteliğidir. Evlilik ise düzenli yaşama geçiştir. Aile olmak birlikte geçirilen
zamana bağlı olarak *uyumlulaşma* sürecidir. Çünkü aile olmak, birçok *ilişkinin ve*
bağların sürdürülmesidir. Başka bir deyişle aile, karı koca birlikteliğinden ziyade
geniş aile üyelerini de ilişki ağının içine alan daha geniş çaplı örgütlenmedir.

Aile olmak, ben bunu her yerde söylerim. Eşimle anlaşıyoruz. Evlilik şeydir, yani kişinin
yarısının tamamlanması gibi bir şeydir yani. (...) Ya aile olmak evlenmekten ziyade bir kıs-
mı. Yani aile sadece o değil. Yani biraz biliyorsunuz bizde geniş ailelerimiz var. Ebeveynler,
anne, baba, dede, babaanne, anneanne, teyze, amca dayı bunlar hepsi bizim ailenin parçası.

(...) Bence aile dediğimiz zaman bütün bunların hepsini katmak gerekir. Çünkü bunların hepsi bir şeyler veriyor insana. (...) Evlilikte şöyle bir şey var: Düzenli oluyorsunuz. (...) Yavaş yavaş aile olduk yani (MS, 42 yaşında, Öğretmen, Eskişehir).

SA aile olmayı yaşamında tattığı en büyük lezzet olarak ifade etmiştir. SA için aile *katmanlı bir ilişki ağını* ifade etmektedir. Bu katmanlar, birincil olarak çekirdek aile, ikincil olarak büyük ebeveynlerden oluşan aile ve son olarak akrabaların bütünü kapsayan geniş ailedir. Kısacası aile SA için aile, merkezden çevreye doğru genişleyen bir ilişki ağı anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle aileyi *geniş bir ilişki ağı* olarak düşünen SA, bu ilişki ağının merkezinde kendi çocukları ve eşini görmektedir.

Aile olmaktan güzel bir şeyi ben yeryüzünde tanımıyorum. Aile olmak derken dereceli, kademeli aile olmaktan bahsediyorum. (...) Benim için aile demek; eş, çocuklar, ben. Bu birinci derece ailem. İkinci derece aileye baktığın zaman; anne baba benim ikinci derecem, eşimin anne babası kendi ikinci derecesi. Büyük ebeveynler. Peşinden üçüncü bir aile şekli var: Geniş aile. Yani çocuk sadece anne babaya kitlenmemeli (SA, 41 yaşında, Öğretmen, Eskişehir).

ED için aile olmak *sevgi ve saygı bağı*nı geliştirmektir. Ayrıca üyelerini özgürleştiren ilişkiler etrafında kurulu bir birlikteliktir. Bunun yanı sıra aile birlikte paylaşımlarda bulunmaktır. Kısacası ED için aile, sevgi ve saygı bağı etrafında bir araya gelen ve özgürlüğü kısıtlamayan bir birlikteliktir.

Aile olmak öncelikle sevgi ve saygı bağı'nı gerektiriyor. Fakat bizim tanımladığımız sevgi ve saygı bağı kendi özgür istencini başkasına dayatmak, birlikte olduğun kişilere kendi iradi tercihlerini dayatmak yerine birlikte olduğun kişileri özgürleştirmek üzerine kurulmuş olmalıdır. Sevmek özgürleştirmektir diye düşünüyorum. Birlikte olduğun kişileri özgürleştirebildiğin sürece aile olmanın gerçek anlamı kendiliğinden hâsıl oluyor diyebilirim (ED, 33 yaşında, Öğretmen, Eskişehir).

Saha verileri kısaca derlenirse aile olmanın şu anlamlara geldiği görülmüştür: Aile *erkeğe yaşama amacı verir; toplumsal onayı sağlar; itibar kazandırır*. Ayrıca aile, *toplumsal içselleştirmektir; sağlıklı bir iletişim kurmaktır*. Buna mukabil aile, *toplumsal hijyenikleştirir; doğal bir süreçtir; sorumluluk üstlenmektir; üyelerine zaman ayırmaktır; sevmek ve sevilme ihtiyacının giderilmesidir; paylaşmaktır; düzenli yaşamaktır; yeni nesillerin yetiştirilmesidir; yuva kurmaktır; bağımlılık ve bağlılık ilişkisi geliştirmektir; yalnızlığa çaredir; çocuk sahibi olmaktır; karı-koca birlikteliğidir; emek sarf etmek ve sabır göstermektir; belirli rolleri icra etmektir; uzun süreli birlikteliktir; uyumlu olmaktır; dayanışmaktır; iletişim kurmaktır; tamamlanmışlık hissine ulaşmaktır; katmanlı bir oluşumdur; üyelerini özgürleştirmektir*. Bu anlamlar incelendiğinde aile olmanın tarihsel süreçte yaşanan dönüşümlerle benzer anlamları içerdiği görülmektedir. Nitekim veriler aile olmanın anlamına romantizmin eklemelendiği açık bir şekilde söylenebilir. Aynı şekilde tarihsel olarak çocuk sahibi olma olarak tanımlansa da bununla birlikte duygusal yoğunluklu iletişimin ön plana çıktığı bir örgütlenmeye de dönüştüğünü görmek gerekmektedir. Bu kapsamda aile bir

yandan tarihsel mirasını yeniden üretmekte diğer yandan da dönüşümleri içerisine dâhil etmektedir. Bu çerçevede aile olmak, evlilik bağı ile bir araya gelmiş iki karşı cinsin yukarıda ifade edilen ilkeler etrafında kurmuş olduğu bir birlikteliktir. Ancak babaların da ifade ettikleri gibi aile olmak çocuk ile gerçek anlamına kavuşmaktadır. Nitekim evlilik düzenli yaşamı sağlarken, aile olmak ise belli bir amaç sahibi olmayı ortaya çıkarır. Dolayısıyla aile olmak sorumluluk sahibi olmayı gerektirir. Ayrıca aile olmak aynı zamanda üyeler arasında güçlü ve sağlıklı bir iletişim, uyum, paylaşım, bağ ve bağımlılık, sabır, emek sarf etme, sevgi saygı anlamlarını da içermektedir. Bazı babalar için ise ailenin anne baba ve çocuklardan başka üyeleri de içerdii görülmüştür. Ek olarak aile, üyelerinin korunduğu bir uzam olarak da karşımıza çıkmıştır. Kısacası aile olmak, süreklilik arzusuyla bir araya gelen çiftlerin dayanışmayı ve paylaşmayı önemsemeleri ve çocuk yetiştirmeleri anlamına gelmektedir.

Saha araştırmasından elde edilen veriler şüphesiz tarihsel farklılaşmanın görülmesi açısından önemli bir adımdı. Ancak son bir adım daha atılarak, yöntemimiz gereği, literatürün de dönüşümünün sağlanması gerekmektedir. Bu kapsamda literatürdeki aile tanımlamaları gözden geçirilerek saha verileri ve tarihsel dönüşümle birlikte bir oluşumu görmek mümkün olabilecektir.

Tartışma: Yeni Bir Aile Tanımlaması Girişiminin İmkânı

Bu kısımda şu soruya cevap aranmıştır: Literatürde yer alan aile tanımlamaları hem tarihsel dönüşümü hem de hâlihazırdaki aile örgütlenmesine yüklenen anlamları karşılamada yeterli midir? Bunu görebilmek için ise literatürde yer alan aile tanımları değerlendirilerek uzlaşımsal bir aile tanımına ulaşmanın yolları aranmıştır.

Karpat (1991, s. 43) aileyi, “ana, baba ve çocuklardan müteşekkil bir grup” olarak tanımlar. Bu tanımlama ailenin en genel ve yaygın ifadesidir. Fakat birçok ülkede yaygın olduğu bilinen eş cinsel ailelerin (baba-baba ve çocuktan ya da anne-anne ve çocuktan müteşekkil) bu tanımlama altına girmesi neredeyse imkânsızdır. Ayrıca babaların bir kısmının aileden geniş aile üyelerini de anladığı görülmüştür. Ek olarak saha verileri ana-baba ve çocuğu vurgulasa da bunun yanında birçok farklı öğeyi (sorumluluk, süreklilik, ilişki vs.) de ailenin olmazsa olmazı olarak göstermektedir. Dolayısıyla aile üyelerine göre tanımlanacaksa daha geniş bir bakış açısı yakalamak zorunludur. Ayrıca tarihsel süreçte çocuğa yüklenen anlamların oldukça değiştii gösterilmiştir. Benzer bir şekilde, Erik (1979, s. 5) aileyi “cemiyetin en küçük rük-nü, aynı kan, aynı ırk, aynı atadan gelen şahısların vücuda getirdii topluluk (...) hukuksal olarak ise kanı sıhriyet (kana dayalı hısımlık) veya mukavele ile birbirlerine bağlanmış, aralarındaki hukuki münasebet medeni kanun ile düzenlenmiş topluluk” şeklinde tanımlar. Bu tanımlama ailenin bir süreklilik taşıdığını ve hukuksal olarak tüzelliğini belirtmesi nedeniyle ufuk açııcıdır. Ancak çocuğun üvey olduğu ya

da çocukların bütünüyle üvey olduğu bir aile kurgusunu içermez (Mathelin, 2003). Hâlihazırda bu tarz aile örgütlenmelerinin hâlihazırda olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla günümüzde karşılaşılabilecek aile örgütlenmelerini ifade etmede bu tanımlama yetersiz kalır. Ayrıca saha verileri her ne kadar aile olmanın toplumsal onayı ürettiği belirtilse de bu onun en küçük parçası olduğunu ima etmez. Nitekim hiçbir babanın böyle bir cümle sarf etmediği görülmektedir.

Ailenin başka bir tanımlaması ise şudur: “Aile, yetişkin eşlerden ve çocuklardan oluşan, birbirine duygusal açıdan bağlanmış; ekonomik, sosyal, duygusal hak ve sorumlulukları paylaşan bir toplumsal sistemi oluşturmaktadır” (Kasapoğlu ve Karkıner, 2012, s. 115). Anne-baba ve çocuk denklemine, bu tanımlamayla bir yandan hak ve ödevler yüklenmekte, diğer yandan da aile üyeleri arasındaki duygusal paylaşım öne çıkarılmaktadır. Dolayısıyla Karpat’ın eksik bıraktığı insani nitelikler, bu tanımlama ile ailenin anlamına eklenmektedir. Ancak bu tanım da aile, toplumsal bir sistem olarak kabul edilmekte olup daha çok yapısal işlevselci bakış açısıyla ifade edildiği söylenebilir. Nitekim babaların aileyi bir sistemden ziyade ilişki ağı olarak tanımladıkları görülmektedir. Buna ek olarak tarihsel analizde de görüldüğü gibi aile artık bir ilişki uzamı anlamını edinmiştir.

Ailenin mevcut tanımlarının, yaşanan dönüşüm karşısında zayıf kaldığının başka birçok örneği gösterilebilir. Şahinkaya, aileyi “evlenme, kan bağı veya evlatlık edinme bağları ile birbirlerine bağlanmış; aynı evde oturan, aynı geliri paylaşan ve oynadıkları çeşitli roller çerçevesinde birbirlerine etki yaparak belirli bir görgüyü meydana getirip nesilden nesle devam ettiren insanların topluluğu” şeklinde tanımlar (1991, s. 176). Aileyi tanımlarken kuşaklar arası ekonomiyi gündeme taşıması ve sosyalizasyon sürecini ön plana çıkarması ailenin hangi toplumda nasıl bir ilişki ağı oluşturduğunu kavrama açısından önemlidir. Fakat Şahinkaya’nın bu tanımı, aileyi roller üzerinden belirttiği için teorik olarak yapısal-işlevselciğe bağlıdır. Bu tanımlama evlilik bağı ile bir araya gelip aynı evde oturmeyen çiftleri ya da aynı evde oturup aynı geliri paylaşmayan çiftleri aile tanımı altında ifade etmek için yetersizdir. Şahinkaya’nın tanımının bir benzeri ise Türkaslan (2009, s. 23) tarafından yapılmıştır: “Aile kan bağılılığı, evlilik ve diğer yasal yollardan, aralarında akrabalık ilişkisi bulunan ve çoğunlukla aynı evde yaşayan bireylerden oluşan; bireylerin cinsel, psikolojik, sosyal, ekonomik ihtiyaçlarının karşılandığı; topluma uyum ve katılımlarının sağlandığı ve düzenlendiği temel bir toplumsal birimdir.” Bu tanım, kültürel uyum, katılım ve sosyalizasyona vurgusu nedeniyle önemli bir tanımlamadır. Ancak aileyi ihtiyaç temelinde ele alan bu tanım yapısal-işlevselci *uyum* sürecine atıfta bulunmaktadır. Bu anlamda bu tanımlamanın saha verileriyle de desteklendiği söylenebilir. Aile, şüphesiz birçok ihtiyacın karşılandığı ancak, bunun yanı sıra birçok ihtiyacın giderilmesinin de engellendiği bir ilişki uzamıdır. Nitekim babaların bazıları aileyi nizamleşme olarak ifade etmişlerdir. Dolayısıyla aile birçok yasağın da içerisinde

yer aldığı bir ilişki uzamıdır. Nitekim bazı babalar için ailenin gizil anlamlarından biri üyeleri üzerinde baskıcı bir ortam oluşturması anlamına gelmektedir.

Belirtilen tanımlamalara ek olarak daha ilişkişel bakış açısıyla aile tanımlamalarının yapıldığı söylenebilir. Nitekim ABD’de aile, “doğum, evlilik ya da evlatlık edinme yoluyla bir ilişkisi olan ve bir hanede birlikte yaşayan iki veya daha fazla kişinin oluşturduğu küme” olarak tanımlanır (Canatan, 2009b, s. 74). Ayrıca ABD Nüfus Bürosu, “aileleri ‘kan, evlilik ya da evlat edinme’ yoluyla birbirine bağlanarak yaşayan insanlar olarak kabul eder” (Macionis, 2012, s. 462). Bu tanımlar “birlikte yaşama” ya da “partnerlik” ilişkisi ile aynı aile çatısı altında yaşamaya atıfta bulunur. Bu anlamda günümüz aile örgütlenmesini açıklamaya yaklaşır. Buna ek olarak, aile ortak bir kültür üreten; kız ve erkek kardeş, baba ve anne, karı ve kocanın her biri kendi sosyal rollerinde bir diğeriyle iletişimde ve karşılıklı eylemde bulunan, tek bir ev oluşturan; kan, evlilik ya da uyum bağlarıyla birleşmiş insanların bir grubudur (Gilbert, 1999, s. 142). Bu tanımın biyolojik ilişkilerden ziyade sosyal rollere vurgu yapan bir paradigmaya sahip olduğu görölmektedir. Ancak ailenin roller yumağı olduğunu ifade etmek ve bu roller üzerinden aileyi yorumlamak aile üyelerinin davranışlarını, hissiyatlarını, kısacası yaşam dünyalarını anlamayı engeller. Dolayısıyla biyolojiyi ya da resmiyeti aile olmanın koşulu olarak kabul eden ve yapısal-işlevselci bir bakışla ailenin sınırlarını çizmeye çalışan bu tanımlamalar dışlayıcıdır. Bu gerekçeyle günümüz aile örgütlenmesini kavramak için yetersiz kalır.

Bazı aile tanımlamaları ise ailenin, sosyal ilişkilerin anlamlı kılınması ve kültürün yeniden üretimindeki rolü üzerinden yapılmaktadır. Bu tarz tanımlama çabaları daha bütüncül bir arayışı arzulamaktadır ancak görüleceğı gibi bunlar iyi düşünülmeden ve tamamen yapısal-işlevsel düşüncenin ışığında yapılmıştır. Örneğın Saran (1979, s. 25), “aile, samimi ve yüz yüze ilişkilerin sürdürüldüğü en küçük fakat en önemli sosyal yapı (...) dengesi bozulmamış bir aile ortamı, gerçek bir cemaat hayatıdır” demektedir. Bu tanımlama aileyi birincil ilişkilerin yürütüldüğü uzam olarak görmeye atıfta bulunmakta ve aileyi bir cemaat olarak tanımlamaktadır. Fakat aynı zamanda aile yapısal bir birlik olarak da değerlendirilmektedir. Ayrıca ailede bir denge unsurunun gözetilmesine dönük vurgu, tanımın yapısal-işlevselcilığe yaklaştığını göstermektedir. Topçuoğlu (2010, s. 21) ise, aynı izlekte yürüyerek, aileyi “genel olarak nüfusu yenileme, milli kültürü taşıma, çocukları sosyalleştirme, ekonomik, biyolojik ve psikolojik tatmin işlevlerinin yerine getirildiğı bir kurum” olarak tanımlamıştır. Bu tanım ailenin sosyalizasyon işlevine vurgu yapmış, kültürü aktarmadaki vazifesini öne çıkarmış ve nüfusu yeniden ürettiğini belirtmiştir. Ancak bu tanımlama, içerisinde ailenin kendisini yeniden nasıl ürettiğı ile ilgili bir ibare söz konusu olmadığı gibi, aileyi sabit ve değişmez kurum olarak ifade etmektedir. Ailenin işlevleri üzerinden değerlendirilmesi ile aile üyeleri kişisizleştirilmektedir. Hem Saran’ın hem de Topçuoğlu’nun tanımı günümüz dünyasındaki aileleri açıklamada kullanılamaz.

Ailenin dönüşümünü anlamak için birçok farklı düşünür, yazar ve araştırmacı kendi bakış açılarına göre öne çıkan anlamları vurgulayan bir aile tanımında bulunmuşlardır. Bu nedenle aileler örgütlenme açısından, geniş ve çekirdek aile şeklinde ele alınmıştır. Geniş aile, büyük anne-babanın aile içinde olduğu bir modelleme iken, çekirdek aile sadece küçük merkezi aileyi modellemektedir. Yanı sıra birçok farklı aile modellemesinden söz edilebilir: Psikolojik olarak, üyelerinden birinin fikrine dayanarak onun duyguları ve fantezileri aracılığıyla tanımlanan aile; sosyal psikolojik olarak, sosyal bir birim ve grup olarak tanımlanan aile; sistematik olarak belli stratejilerle örülü kompleks bir yapı olarak tanımlanan aile gibi farklı yaklaşımlar söz konusudur (Nazlı, 2011, s. 19–20). Bu yaklaşımların her biri “aileyi bir inceleme nesnesi olarak nasıl ele alabiliriz?” sorusunun cevaplarından hareketle türetilmiştir. Tüm bu tanımlama girişimleri kendi içinde oldukça değerli olmakla beraber günümüz ailesinin sahip oldukları içeriği ifade etme konusunda yetersiz kalmaktadırlar.

Başka bir tanımlama Türk Medeni Kanunu’ndan çıkarılabilir: “Dar anlamda aile, sadece eşlerden oluşan birliği ifade etmekte olup, evlilik birliği olarak da adlandırılmaktadır; geniş anlamda aile, ana-baba ve çocuklardan oluşan topluluğu ifade etmektedir; en geniş anlamda aile ev düzeni ve ev topluluğudur” (Nuhoglu, 2009, s. 3). Kanun, aileyi, toplumda evlilik akdi ile birleşen kişilerin oluşturduğu birlik olarak tarif eder. Medeni Kanunu’na göre evlenme muamelesiyle karı-koca arasında doğan evlilik bağı, dar anlamda ailedir (Cansel, 1991, s. 65). Bu tarz birliklerin yasal olarak tanımlanmış olması ailenin tüzel bir yapı olarak kanun karşısında sorumlu tutulabilmesini sağlamaktadır. Ancak Medeni Kanun incelendiğinde, sadece hukukun karşısında tüzelleştirilmiş bir örgütlenme olarak aileye vurguda bulunulduğu görülmektedir. Kanun, evlilik akdinin hangi koşullarda ve nasıl gerçekleşebileceği, soy bağının ne anlama geldiği vs. gibi birçok alanda hukuksal sınırlamaları veya hakları belirterek ailenin işleyişini ve sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Dolayısıyla aile hak ve ödev ekseninde tasvir edilen hukuksal bir birim olarak görülmektedir. Bu tanımlama akit imzalamayan ama kendilerini “aile” olarak adlandıran çiftleri dikkate almamaktadır.

Şimdiye kadar yapılmış olan çeşitli aile tanımlamalarının odak noktaları olarak şunlar belirtilebilir: heteroseksüel cinsel ilişki, çocuk sahibi olma, grup niteliği gösterme, nesiller arası geçişleri sağlama, devamlılık gösterme, kan bağına sahip olma ve evlilik bağı ile kontrat imzalama (Gökçe, 1991, s. 210–212). Bu tanımların günümüz ailesini kapsayacak bir donanımına sahip olup olmadıkları ise örneklemde elde edilen veriler ve ailenin tarihsel dönüşümüyle kıyaslanması sonucunda görülmektedir.

Ailenin daha kapsayıcı ve geçerli tanımı Dikeçligil (2014, s. 44) tarafından yapılmıştır. “İki karşı cinsten iki ayrı insanın evlilik adı ile meşrulaştırılan cinsel beraberliği ile birlikte başlayan, çocuklar aracılığı ile soy olarak devam eden ve kan bağı ile akrabalık çevresine sahip olan bir birim olarak tanımlamak, olgunun sadece bir yüzünü göstermek anlamına gelir. Ailenin bu mekanik yüzüne hayatıyet veren niteliği; sevgi, şefkat,

güven, paylaşma, dayanışma kaynağı olması bir aileyi tanımlayan temel öğelerdir”. Bu tanımda her ne kadar yorumsamacı geleneğe yakınlaşma çabası görülse de yapısal işlevselci düşünme pratiğinin izlerini üzerinde taşımaktadır. Dikeçligil’in, aileyi iki karşı cinsin birlikteliğı temelinde ele aldığı söylenebilir. Oysa günümüzde ailelerinin kuruluşunu heteroseksüel bir birliktelik olarak görmek bir eksiktir. Özellikle Avrupa ve Amerika aile örgütlenmesinde yaşanan dönüşümler ailenin heteroseksüel birliktelik olarak ele alınmasını engellemektedir. Fakat Dikeçligil’in aileyi tanımlayan nitelikler olarak sevgi, şefkat, güven ve paylaşım gibi öğeleri göstermesi, ailenin dayanışmaya dönük yönünü görünür kılar. Ancak bu niteliklerin olmadığı ailelerin de olduğu bilinmektedir. Yani şiddet ve eziyet dolu aileler de mevcuttur. Aile içerisinde istismara maruz kalan üyelerin olduğu bilinmektedir. Bu durumda bu tarz ailelerin nasıl tanımlanacağı belirsizleşmektedir. Ancak kapsamlı bir aile tanımına ulaşmak için Dikeçligil’in ailenin dayanışma üretici, samimiyeti önemseydiği yönündeki açıklaması aile üyeleri arasında gelişen modern tarzları görebilmek için fırsatlar da sunar.

Kapsamlı ve geçerli bir aile tanımı için ayrıca Ülken’in ifadesine başvurulabilir. Ülken’e göre (1991, s. 37), aile tanımı iki niteliğı aynı zamanda barındırmalıdır. “Aile zümresine giren insanlar arasında gerçek ya da uylaşmaya dayalı kandaşlık bağı; ailenin bağı olduğu cemiyet tarafından kendisine verilen hukuk düzeni”. Ülken, ilk olarak, aile kavramında dikkatimizi *uylaşma* ve *hukuk düzeni*’ne çekerek günümüz modern ailelerini anlamak için düşünsel ufuklar açar. “Uylaşma” tabiri bir uzlaşya, ortak çıkarların kesişmesine atıfta bulunmaktadır. İkinci olarak ailenin hukuksallığının öne sürülmesi ailenin *tanınırılık talebini* yani toplumsal onay gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu tanımlama bir yanıyla özneler arasılığı vurgularken diğeryandan da yapının/kurumun baskısını göz önüne almaktadır. Nitekim eş cinsel ailelerin mücadelesinin, hukuksal olarak tanınmayı ya da toplumu böyle bir aile üzerinde yeniden sözleşmeye çağırmayı amaçladığı söylenebilir. Dolayısıyla Ülken, bir aile tanımının hukuksal tanınma ve toplumsal onayı içermesi gerektiğini belirtir.

Kapsamlı bir aile tanımı için başka bir katkı Macionis’ten gelir. Ona göre, “aile, dayanışmaya bağı grupların bulunduğu bütün toplumlarda var olan, çocuklar da dâhil insanları birbirlerine bakmaları için bir araya getiren sosyal kurum”dur (2012, s. 462). Bu tanımlama, aileyi dayanışmaya bağı birliktelik olarak ifade eder. Aynı zamanda Dikeçligil’in (2014, s. 44) yapmış olduğu tanımla ile de örtüşmektedir. Şüphesiz ailenin en belirgin niteliklerinden birisi dayanışmadır. Aile dayanışma temelinde hayatın idame ettiren işleri yapma tarzlarının yeniden üretildiğı kurumdur.

Bir başka destek Bourdieu’nün çalışmalarından bulunabilir. Onun teorik olarak aileyi ele almamız için alan açan girişimi, günümüz dünyasında ailenin kavranabilmesini kolaylaştırır. “‘Basit bir bireyler topluluğı’ değildir. O –aile–, kendi üyelerinde ‘tek vücut olarak hareket edilmesi gerektiğı hissi’ sağlar. Buna göre aile, ‘bir çıkarlar dayanışması’ nı yansıtan tercihler yapmaktadır. (...) Bourdieu’ya göre bir ailenin sos-

yal sermaye varlığı, kültürel sermayeyi harekete geçirmelerinde merkezi rol oynar” (Furstenberg ve Kaplan, 2014, s. 161). Alıntı ailenin ne işlevini ön plana çıkarmakta ne de aile üyelerinin öznelliklerini abartmaktadır. Bir tür oluşum ya da çıkarların keşilmesi süreci olarak aileyi ele almaktadır. Bu tanımlama günümüz ailelerinde meydana gelen değişimleri anlamak açısından yeni yorumların yolunu açabilir.

Yapılan tartışmalar bağlamında günümüz ailelerini tanımlayabilecek bir tanıma ulaşmak için iki bağlam çıkarılabilir: İlk olarak, Ülken’in ve Dikeçlil ile Macionis’in tanımlaması birleştirilerek Bourdieu’nün aileyi kolektif bir özne olarak gören bakış açısıyla sentezlenmesi; *ikinci olarak* da ailenin *eklemlenebilme* yeteneğine sahip ilişkiler uzamı olduğunun belirtilmesi. Bu zeminde tanımlanacak olan ailenin, yaşanan dönüşümler sonucunda ailenin almış olduğu yeni formları kapsamlı olarak içerebileceği düşünülmektedir. Ayrıca ailenin üyeleri arasındaki ilişkinin yeni formları açıklanabilir. Kısacası, aile sosyal bir bağdır, toplumsal onaya ihtiyaç duyar ve kolektif bir özne olarak dayanışmayı üretir. Ayrıca günün koşullarına da üstün bir şekilde eklemlenir. Bu bağlamda aile şöyle tanımlanabilir: Üyeleri arasında sosyal bir bağ oluşturan veya dayanışma hissini üreten; oluşan bu bağın ya da dayanışmanın toplumsal olarak kabul edildiği, dolayısıyla kolektif bir özne olarak tüzel bir formu olan, ayrıca günün koşullarına eklemlenebilme yetisine sahip ilişkiler uzamıdır. Dolayısıyla bir ailede üyeler anne, baba ve çocuk olarak tanımlanabileceği gibi, geçici olarak aileye katılanlar ya da ailenin değerli varlıkları da buna dâhildir.

Sonuç

Gökyüzündeki Ay’a bakınca “Babacım, bu neyin reklamıdır?” diye soran çocukların olduğu bir dünyada ailenin anlamında dönüşümlerin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bu dönüşümü ortaya koyabilmek için makale, “Geçerli bir aile tanımlaması nasıl olmalıdır?” sorusunu kendisine problem edinerek bir yandan ailenin tarihsel dönüşümünü açığa çıkarmış diğer yandan da saha araştırması yaparak babaların gözünden ailenin anlamını soruşturmuştur. Tarihsel dönüşüm ve babaların aileye yükledikleri anlamlar referans alınarak literatürde yapılmış olan aile tanımlamaları sorgulanmış ve bütüncül bir aile tanımı önerilmeye çalışılmıştır. Özetle, ülkemizde ve dünyada birçok etken nedeniyle ailelerin dönüşümlerden geçtiği bilinen bir gerçektir. Ancak dünyadaki trendlere göre nispeten daha dirençli olduğu söylenebilecek Türk aile örgütlenmesinin özellikle son on beş yılda hızlı bir dönüşümden geçtiği de istatistiksel verilere dayanılarak söylenmiştir. Bu bağlamda hâlihazırdaki aile tanımlamalarının hem teorik duruşları hem de ideolojik tutumları nedeniyle gerçekliği ifade etmede sorunlu oldukları çalışmada dile getirilmiştir.

Çalışmada Paul Ricoeur’ün hermeneutik yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemin iki sacayağı bulunmaktadır: Analitik düşünme ve diyalektik düşünme. Ancak onun yönteminin genel olarak diyalektiğe dayandığı ve analitik düşünmenin diyalektik dü-

şünmenin ön adımı olduğu da bilinmektedir. Bu kapsamda analitik düşünme altında ailenin bir yandan tarihsel olarak yeni anlamlar edindiği ancak bir yandan da kadim özelliklerini yeniden üretme eğiliminde olduğu görölmüşür. Böylece diyalektik düşünebilmek için elimizde aile örgütlenmesinin tarihsel anlamlarını içeren bir veri setine ulaşılmıştır. Sonuç olarak aile “eski şişede yeni şarap” deyimini uyarınca dönüşerek kendisini ürettiği bu kısımda dile getirilmiştir.

Diyalektik düşünme altında ise iki farklı işlem icra edilmiştir. 21 baba ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilerek elde edilen verilerin sembolik etkileşimci bir tarzda analiz edilmesiyle babalar için ailenin anlamları görünür kılınmıştır. Bu kapsamda ailenin bir yandan tarihsel öğelerinin içerildiği -anne, baba ve çocuk vurgusunun önemi- görölmüş; aynı zamanda günümüz koşullarında bir ilişki uzamı olarak ele alınan aile örgütlenmesinin uyum, sempati, ilişki kurma, bağ ve birliktelik gibi nitelikleri ailenin anlamsal içeriğine eklemleendiği görölmüşür. Diyalektik düşünmenin ikinci kısmında ise literatürdeki aile tanımlamaları ile analitik düşünmede gösterilen tarihsel dönüşümler ve diyalektik düşünmenin ilk kısmında ulaşılan saha verileri kıyaslanarak gerçekliğe yaklaşan bir aile tanımlaması önerilmiştir. Bu bağlamda çalışma hem literatür hem de saha araştırmasına dayanarak aile örgütlenmesinin şu şekilde tanımlanabileceğini önermektedir: Üyeleri arasında sosyal bir bağ oluşturan veya dayanışma hissini üreten; oluşan bu bağın ya da dayanışmanın toplumsal olarak kabul edildiği, dolayısıyla kolektif bir özne olarak tüzel bir formu olan, ayrıca günün koşullarına eklemlelenebilme yetisine sahip ilişkiler uzamıdır.

Makalede ailenin tarihsel dönüşümlere rağmen varlığını sürdürdüğü ve kendisini gelişen koşullara eklemlediği şeklinde bir sonuç ile karşılaşılmıştır. Bu eklemleme özelliği özellikle saha araştırmasında elde edilen verilerin yardımıyla ifade edilmiştir. Çünkü tarihsel bir kurum olan aile; siyasi, sosyal, iktisadi etkenler neticesinde dönüşmekte fakat kurumsal kimliğini de sürdürmektedir. Dolayısıyla aile örgütlenmesinin kendinde kalıcılığını barındırdığı söylenebilir. Babalar özelinde ifade edilen paylaşım, ilişki biçimi, birliktelik, iletişim, uyum ve uzlaşım gibi içeriklerin/anlamların ailenin günümüz tasvirinde önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Nitekim aile, tarihsel olarak bir dönem mülkiyetin mevzusu olarak aile ele alınırken şimdi karşılıklı dayanışmanın olduğu bir birlik olarak görölmektedir. Başka bir deyişle çocuk sayısı azalsa, evlilikler çabuk sonlansa da aile kurma yönünde önemli bir kolektif bilincin güçlü bir şekilde varlığını hissettirdiği rahatlıkla söylenebilir. Bu çerçevede aile tanımlamasına bu niteliğin eklenmesi araştırmanın sonucu açısından önem arz etmektedir.

Ayrıca bu çalışmanın sosyolojik düşünme ediminin içerisine diyalektik düşünme yaklaşımının yerleşmesi açısından önemli olduğu söylenebilir. Böylece ele alınan herhangi bir olgu hem tekiliği hem de evrenselliği içerisinde bir bütün olarak ele alınabilir. Bu bağlamda makale aile üzerine yapılacak daha sonraki çalışmalar açısından bir tartışma zemini sunmayı ummaktadır.

Redefining the Family: Changes and Continuities*

Mehmet Fatih Güloęlu¹

Abstract: Family has been discussed in the sociology literature for a long time from a structural functionalist perspective. Attempted in this context is the revealing of the family seen as a micro-state and its function in social integration. However, family has undergone a rapid transformation in recent history. Therefore, revising the theoretical approaches that examine family has become imperative. This article claims the present definitions of family to remain inadequate in showing current family relationships. This claim has been brought to the agenda, specifically in Turkey. In other words, when considering current family organization, the definitions of family do not fully reflect reality. This claim is proven using Ricoeur's hermeneutical method together with symbolic interactionism. While bringing the definitions of family in the literature to the agenda on one side in the section Analytical Thought, a discussion is opened on the shortcomings in order to arrive at a holistic definition of family. The shortcomings of the existing definitions of family are clearly revealed in light of both the quantitative and qualitative data obtained from TURKSTAT and various studies. In fact, the differentiation of household structure and data showing family organization to be able to have interruptions and breaks from being permanently together overrides a functional definition of family. In the section Dialectical Thought, a holistic definition of family has been able to be reached by interpreting the data from the qualitative interviews performed with 22 fathers using the symbolic interactionism approach. It is laid out this way by showing how family has passed through a transformation in Turkey, thus uncovering the current meaning of family in the world today. Therefore a different dimension is brought to discussions that will be done in the literature on family. In conclusion, the current definitions of family are shown to be insufficient and evaluating the new forms that family has received as a scattering or destructive process as a result of the experienced social transformation are shown to have flaws. Thus a new definition for family is obtained and, by producing new areas of interest in the process of family members' current transformations using this definition, continuity of a capital flow is clearly revealed.

Keywords: family • social transformation of the family • hermeneutics • symbolic interaction • extent of relationships

* This is an extended abstract of the paper entitled "Aileyi yeniden tanımlamak: Değişimler ve süreklilikler" published in *toplumsal değişim*.

¹ **Correspondence to:** Mehmet Fatih Güloğlu (PhD). Email: mfguloglu@gmail.com

To cite this article: Güloğlu, M. F. (2019). Redefining the family: Changes and continuities [Aileyi yeniden tanımlamak: Değişimler ve süreklilikler]. *toplumsal değişim*, 1, 47–78.

In the majority of studies sociologically about families, a structural-functionalist perspective can be said to be dominant. The family is evaluated in this approach in terms of its function in society. The family is generally evaluated as a system or as one total unit (Swingewood, 2010). However, such an approach has been criticized by recent sociological theories and its inadequacies have been revealed (Giddens, 2005, p. 523). In contrast with the structural-functionalist approach, the family can be considered as the extent of a relationship that occurs among its members. In fact, this study has adopted such a perspective theoretically. Only in order to develop a view like this, the family needs to be examined within a dialectical thinking process. Handling the family as a completeness that bears its own contradictions is quite old in terms of the history of thought; however, it can be evaluated sociologically as a new one. In other words, the family is a wholeness whose uniqueness is specific to itself and only as being a member; however, it should also be considered as a means of being a person, or of reaching the universal. On one hand, this contradiction contains one side that imprisons the person in the barrier of the state of being, namely in being singular, but at the same time contains in itself a side that provides the opportunity of being someone and that also conveys one to being. Therefore the family is discussed with both/and patterns.

The researcher has strived to transform radical uncertainty to a personal attitude in the design phase of this study. The researcher has adopted Ricoeur's (2006) hermeneutical method in the article in order to be able to find the answer to the research question. This method involves a two-stage process. While revealing the meanings that the family possesses on one side in the section on analytical thinking, how the family arrives at transformation through the meanings it already possesses is investigated in the section on dialectic thinking. However, a small field study has been added to Ricoeur's method in the study's second stage. The data from the interviews made with 21 fathers using open-ended semi-structured questions designed in a qualitative pattern have been analyzed through the symbolic interactionism approach. Thus the meanings that family possesses in both historical and current cases has been attempted to be revealed more fully.

The study has attempted to express the effects that open the way to family transformation in the analytical section due to the methodological perspective of the article. The transformations that families experience in the world in general and Turkey in particular lay in the backdrop of an approach like this (Therborn, 2004, p. 295; Türkiye Aile Yapısı Araştırması [Turkish Family Structure Research (TAYA)], 2014, p. 75; Goody, 2004, p. 145; Nirun, 1994). The study dedicates itself to revealing the differences that emerge between the family as expressed in the literature and the semantic content that the modern-day family possesses and to proposing a valid definition of family. It attempts to see what meanings family carries within and what meanings have disappeared inside history by revealing the historical

exploits of family. It shows the breaking away of the family from the context of property particularly after industrialization, its slide from a mechanical relationship into a romantic direction, and the differentiations that occur in the new forms of family formation and its conditions (Gittins, 2011, p. 22; Macinios, 2012, p. 471; Therborn, 2004, p. 166). The study additionally shows the family sheltered within its extended history and, hence, its rather laden legacy. In addition to this, intellectual disinformation is also shown related to a bruising experienced in the relationships between family forms and members at different historical periods and, thanks to this effort, one review that can prevent forming nostalgia about family history under modern conditions has been able to be reached (Gökalp, 1976, p. 152; Kemal, 2005, p. 277; Mithat Efendi, 2013a). Alongside these, the reshaping of the family according to economic transformations has also been revealed.

The first section of dialectical thinking, which is the second process of the research, seeks to analyze what fathers understand about the family within the framework of the historical course of family organization. In the scope of the data obtained from the field research, the following meanings are seen loaded to the family: Family gives life purpose to men, provides social confirmation, and earns reputation. Additionally, the family internalizes the social and establishes healthy communications. In contrast, family: is the sanitization of the social, is a natural process, takes responsibility, allocates time to its members, is the quenching of the need to love and be loved, is regular living, is the growth of new generations, builds nests, develops the relationship of dependence and commitment, is the cure for loneliness, is to have children, is the coexistence of husband and wife, expends labor and shows patience, performs certain roles, is long-term coexistence, shows solidarity, establishes communication, achieves a sense of completeness, is a stratified formation, and sets its members free. Thanks to these meanings we have two separate clusters of data. On one hand are the family's meanings of differentiation that they disseminate within the course of history, and on the other are how modern fathers make sense of the family. Thus we have developed arguments that can make an up-to-date and comprehensive definition of family or revise the definitions in the literature.

These two sets of data obtained in the second section of dialectical thinking have been used for comparing them with the descriptions of family that take place in the literature. Most of the family definitions in the literature on family in Turkey are seen to have been made in the framework of structural-functionalist theory. The following have been detected as common points of these definitions of family: heterosexual relations, having children, showing group qualities, providing transitions between generations, showing continuity, having blood ties, and signing the contract with the bond of marriage. These definitions of family have revealed both the new organized forms of families that have changed and also the interviews performed with fathers

to remain insufficient at expressing the organization of current families from many perspectives in the interviews' results. However, some definitions are again also seen to be closely related to the new organization of the family. These definitions are seen trying to evaluate the family generally as a relationship network, emphasizing the importance of sharing feelings and solidarity in the relationship among people, and evaluating the family within the idea of continuity. In these definition attempts, the special emphasis that Ülken (1991, p. 37) makes on "order of law" and "convention" and Macionis' (2012, p. 462) and Dikeçligil's (2014, p. 44) emphases on "solidarity" present important intellectual opportunities for today's family organization. Alongside these, the field research and historical exploits of the family point to how the family bears continuity and can adjust itself to the conditions of the day. In light of all these data, the bravery of suggesting a new definition of family has been found for the social sciences in the context of Turkey. Family is the relational space where a social connection or solidarity that is formed among its members or that produces a sense of solidarity is socially accepted and therefore has a legal form as a collective object that additionally has the ability to be able to be added to the provisions of the day.

As seen, this study is an attempt to pave the way for revising the definitions of family that take place in the literature by looking at the meanings that family hosts within its historical course and in its updated states. In this context, organizing the Turk family that has changed in accordance with the trends around the world is seen to have undergone a very rapid process of change especially in the last 20 years. In this process, the meanings that have been installed on family can be said to have at least been also added to the meanings located in the literature. In other words, family has made its own formation continuous, resembling "new wine in an old bottle". In addition, this study can be stated as important in terms of establishing the dialectical thinking approach into the act of sociological thinking through its occurrence. Thus any case being discussed can be taken as a whole within both its uniqueness and in its universality. In this context, the article hopes to present the groundwork of a discussion in terms of future studies to be made on the family.

Kaynakça/References

- Adak, N. (2005). Toplumun temel yapı taşı: Aile. S. Güçlü (Ed.), *Kurumlara sosyolojik bakış* içinde (s. 27–62). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Aktaş, G. (2015). Türkiye’de aile sosyolojisi çalışmalarına genel bir bakış. *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 2(52), 419–441.
- Ali Efendi, K. (2010). *Devlet ve aile ahlakı*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Bell, D. (2013). *İdeolojinin sonu: Ellilerdeki siyasi fikirlerin tükenişine dair* (V. Hacıoğlu, Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2006). *Pratik nedenler: Eylem kuramı üzerine* (H. U. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Hil Yayınları.

- Can, İ. (2013). Ailenin tarihsel gelişimi: Dünü, bugünü ve yarını. M. Aydın (Ed.), *Sistematik aile sosyolojisi içinde* (s. 65–93). Konya: Çizgi Yayınevi.
- Canatan, K. (2009a). Türk ailesinin tarihsel gelişimi. K. Canatan ve E. Yıldırım (Ed.), *Aile sosyolojisi içinde* (s. 119–148). İstanbul: Açılım Kitap.
- Canatan, K. (2009b). Aile kavramının tanımı. K. Canatan & E. Yıldırım (Ed.), *Aile sosyolojisi içinde* (s. 65–81). İstanbul: Açılım Kitap.
- Cansel, E. (1991). Sosyal devlet ve aile. B. Dikeçgil ve A. Çiğdem (Ed.), *Aile yazıları: Kültürel değerler ve sosyal değişim* içinde (C. 2, s. 63–71). Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Castells, M. (2006). *Enformasyon çağı: Ekonomi, toplum ve kültür: Kimliğin gücü* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Coulon, A. (2010). *Etnometodoloji* (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Çeker, O. (1999). *Osmanlı hukuk-i aile kararnamesi*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları.
- Çiğdem, A. (1991). *Aile yazıları*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Davis, M. (2010). *Gecekondu gezegeni* (G. Koca, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- De Sassure, F. (2001). *Genel dilbilim dersleri* (B. Vardar, Çev.). İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.
- Dikeçgil, B. (2014). Aileye dair kabullerin ezber bozumu. M. Aydın (Ed.), *Aile sosyolojisi yazıları* içinde. İstanbul: Açılım Kitap.
- Duben, A. (2006). *Kent, aile, tarih* (L. Şimşek, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durakbaşı, A. (2004, Ekim). *Ziya Gökalp'in Limni ve Malta mektuplarında yeni hayat ve yeni aile*. Türkiye'de Sosyoloji - Ziya Gökalp Sempozyumu'nda sunulan bildiri, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul.
- Efendi, A. M. (2013a). *Ana babanın evlat üzerindeki hukuk ve vezaifi* (G. Akyol, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları
- Erik, N. (1979). *Ailede eğitim*. Ankara: Çağdaş Basımevi.
- Furstenberg, F. ve Kaplan, S. (2014). Sosyal sermaye ve aile. M. Aydın (Ed.), *Aile sosyolojisi yazıları* içinde. İstanbul: Açılım Kitap.
- Giddens, A. (2005). *Sosyal teorinin temel problemleri* (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Mahremiyetin dönüşümü* (İ. Şahin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji kısa fakat eleştirel giriş* (Ü. Yıldız Battal, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Gilbert, P. (1999). Family values and the nation-state. In: G. Jagger & C. Wright (Eds.), *Changing family values* (pp. 136–150). New York, NY: Routledge.
- Gittins, D. (2011). *Aile sorgulanıyor!* (T. Erdem, Çev.). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Goody, J. (2004). *Avrupa'da aile: Bir tarihsel-antropolojik deneme* (S. Arısoy, Çev.). İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Gökçe, B. (1991). Aile ve aile tipleri üzerine bir inceleme. B. Dikeçgil ve A. Çiğdem (Ed.), *Aile yazıları: Temel kavramlar, yapı ve tarihi süreç* içinde (C. 1, s. 197–215). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Güler, D. ve Ulutak, N. (1992). Aile kavramının tarihsel gelişimi ve Türk toplum yaşantısında aile. *Kurgu Dergisi*, 11, 51–76.

- Karpat, K. (1991). Ailede devletçi ve ferdiyetçi görüş. B. Dikeçligil ve A. Çiğdem (Ed.), *Aile yazıları: Temel kavramlar, yapı ve tarihi süreç* içinde. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kasapoğlu, A. ve Karkıner, N. (2012). *Aile sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Kaya, Y. (2014). Türkiye ekonomisinin dönüşümleri ışığında tabakalaşma. L. Sunar (Ed.), *Türkiye’de toplumsal değişim* içinde (s. 155–176). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Keleş, R. (2008). *Kentleşme politikası*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kemal, N. (2005). Aile. N. Yılmaz Aydoğdu ve İ. Kara (Ed.), *Namık Kemal: Osmanlı modernleşmesinin meseleleri* içinde (s. 274–279). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kömürcüoğlu, M. (2014). Göç ve kentleşme: Gecekonudan kentsel dönüşüme. L. Sunar (Ed.), *Türkiye’de toplumsal değişim* içinde (s. 89–124). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Macionis, J. (2012). *Sosyoloji* (V. Akan, Çev.). İstanbul: Nobel Yayınevi.
- Nazlı, S. (2011). *Aile danışmanlığı*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Nirun, N. (1994). *Sistematiik sosyoloji açısından aile ve kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Nuhoğlu, A. (2009). *Aile düzenine karşı suçlar*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Organisation for Economic Co-operation and Development. (2015). *Labour force statistics*. Retrieved from http://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=REG_DEMO_TL2#
- Orman, S. (2010). İktisat, tarih ve toplum. İstanbul: Küre Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2000). *Osmanlı toplumunda aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Özensel, E. (2014). Köylerden kırlara: Türkiye’de kırsal dönüşümü. L. Sunar (Ed.), *Türkiye’de toplumsal değişim* içinde (s. 125–154). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Poster, M. (1989). *Eleştirel aile kuramı* (H. Tapınç, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sancar, S. (2011). *Erkeklik: İmkansız iktidar: Ailede, piyasada ve sokakta erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sayın, Ö. (1990). *Aile sosyolojisi- ailenin toplumdaki yeri*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Sennett, R. (2002). *Karakter aşınması: Yeni kapitalizmde işin kişilik üzerindeki etkileri* (B. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sezal, İ. (1996). *Aile nedir*. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Sönmez, Ö. A. (2013). Ailenin diğer kurumlarla ilişkisi. M. Aydın (Ed.), *Sistematiik aile sosyolojisi* içinde (s. 293–314). Konya: Çizgi Yayınevi.
- Swingewood, A. (2010). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Şahinkaya, R. (1991). Orta Anadolu köylerinde aile yapısı. B. Dikeçligil ve A. Çiğdem (Ed.), *Aile yazıları: Temel kavramlar, yapı ve tarihi süreç* içinde (C. 1, s. 34–399). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü. (2006). *Aile yapısı araştırması*. Ankara: Yazar.
- Tekeli, İ. (1982). *Türkiye’de kentleşme yazıları*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Tezcan, M. (2000). *Türk aile antropolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Therborn, G. (2004). *Between sex and power: Family in the world, 1900-2000*. New York, NY: Routledge.

- Thoma, D. (2011). *Babalar: Modern bir kahramanlık hikâyesi* (F. Doğan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tolan, B. (1991). Geleneksel aileden çağdaş aile yapısına doğru. B. Dikeçligil ve A. Çiğdem (Ed.), *Aile yazıları: Temel kavramlar, yapı ve tarihi süreç içinde* (C. 2, s. 483–496). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Topçuoğlu, A. (2010). *Türkiye’de aile değerleri araştırması*. Ankara: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü.
- Türkiye İstatistik Kurumu Başkanlığı. (2012). *İstatistik göstergeler*. Ankara: Yazar.
- Ulutaş, E. (2013). Ekonomik ünite olarak aile. M. Aydın (Ed.), *Sistemik aile sosyolojisi içinde* (s. 335–357). Konya: Çizgi Yayınevi.
- Uslu, İ. (2011). *Türkiye’de Aile Yapısı Araştırması (TAYA)*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.
- Ülken, H. Z. (1991). Aile. B. Dikeçligil ve A. Çiğdem (Ed.), *Aile yazıları: Temel kavramlar, yapı ve tarihi süreç içinde* (C. 1, s. 24–30). Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yıldırım, K. (2014). Cumhuriyet döneminde Türkiye çalışma hayatının gelişimi ve değişimi. L. Sunar (Ed.), *Türkiye’de toplumsal değişim içinde* (s. 177–202). Ankara: Nobel Yayıncılık.

Üçüncü Yerlerde Sosyal İletişim: Balıkesir’de Kafeler Örnek Olay İncelemesi*

Betül Kızıltepe¹
Balıkesir Üniversitesi

Öz: Eğlence ve sosyalleşme yerlerinden biri olan kafeler, toplumsal ilişkilerdeki değişimi yansıtabilmektedir. Günümüzde internetin yaygınlaşması ile bu yerlerin anlamları ve iletişimdeki rolleri farklılaşmıştır. Kafelerin kamusal alan ve üçüncü yerler bağlamında ele alındığı bu araştırma, kamusal alanın parçası olan üçüncü yerlerin bireylerin sosyal ağ bağlarını nasıl etkilediğini, internet ve sosyal medyanın sosyal iletişimde hangi değişimlere sebep olduğunu kafeler olgusu kapsamında incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, Balıkesir’in Altıeylül ve Karesi ilçelerinde bulunan kafeler üzerine inşa edilmiştir. 18 kafede 40 gözlem yapılmış ve 40 kişi ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Araştırma, kafedeki sosyal iletişim bağlamında lise ve üniversite öğrencileri arasında bir karşılaştırma yapmayı hedeflemektedir. Bu makalede akıllı telefonların, internetin, uygulamaların ve sosyal medyanın gündelik yaşamda etkin olmasıyla bireylerin sosyal iletişim algılarını, eylemlerini ve anlamlarını nasıl değiştirdiği tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: kamusal alan • üçüncü yerler • sosyal iletişim • kafeler • Balıkesir

* Bu makale, yazarın Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında hazırlamış olduğu yüksek lisans tezinden üretilmiştir ve BAP tarafından 2015/150 no.lu proje ile desteklenmiştir.

1 Betül Kızıltepe, Balıkesir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Balıkesir. Eposta: betulkiziltepe@balikesir.edu.tr

Atıf: Kızıltepe, B. (2018). Üçüncü yerlerde sosyal iletişim: Balıkesir’de kafeler örnek olay incelemesi. *toplumsal değişim*, 1, 79–99.

Kamusal alanlar toplumun rutininde gizlenen davranış ve etkinlikleri anlamaya yarayan, toplumsal değişim emarelerinin sergilendiği ve yer üretiminin gözlemlenebildiği alanlardır. Bugün, ev ve iş yerleri dışında kalan ve insanların buluşma, sosyalleşme, eğlenme gibi amaçlarla kullandıkları yerler olarak tanımlanan üçüncü yerler, kentsel kamusal alanların bir parçasını oluşturmaktadır. Üçüncü yerleri ele alarak bu yerleri kullanan bireylerin oluşturduğu toplumsal yapıyı ve değişimi inceleme imkânı bulabiliriz. Her bir üçüncü yer, birbirinden farklı sosyal iletişimi barındırırken farklı mekân algılarına da ev sahipliği yapmaktadır. Ülke nüfusunun önemli bir kısmını oluşturan genç nüfusun gündelik yaşamda aktif bir şekilde kullandığı önemli üçüncü yerlerden biri ise kafelerdir. Bu doğrultuda kafeleri incelemek, sosyal iletişimin zamanla nasıl değiştiğini ve sosyal iletişim için hangi araçların kullanıldığını anlamamızı sağlamaktadır. Nitekim internet ve sosyal medyanın gündelik yaşamda etkin rol alması ile değişen iletişim araçları, zamanla üçüncü yerlerin niteliklerini etkilemiş ve gençlerin bu yerlere ilişkin algıları değişime uğramıştır.

Çoğunlukla yurt dışında araştırılan kafe kültürü, farklı bağlamlarda incelenmesine rağmen genel olarak olumlu özellikleri ile ele alınmıştır. Bu çalışmada ise üçüncü yerlere özgü sosyal iletişimin ve internetin yaygınlaşmasıyla kafe kültürünün çeşitli risklere de sahip olabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu durumdan hareketle makalenin odaklanacağı araştırma soruları şunlardır: Gençlerin üçüncü yerlerle ilgili deneyimleri onların sosyal ağ bağlarını nasıl etkilemektedir? Üçüncü yerlerde internet hizmetinin belirmesi başta sosyal iletişim olmak üzere hangi değişimlere sebep olmuştur? Üçüncü yerleri kullanan gençler bu yerlere hangi anlamları yüklemektedirler? Bu minvalde makalede sırasıyla “üçüncü yerler” ve “kafe” kavramlarına yönelik teorik yaklaşımlara, yönteme dair açıklamalara ve alan araştırmasından elde edilen bulgulara yer verilecektir.

Üçüncü Yerlerin Temeli: Kamusal Alan

Kamusal alan, evin dışında kalan ve herkesin kullanımına açık olan alanlardır; toplumsal yaşamda fikirlerin üretildiği, açığa çıktığı, paylaşıldığı, yayıldığı ve kolektif görevleri kapsayan toplumsal alanlar olarak tanımlanmaktadır (Özbek, 2004). Tarihi bir geçmişe sahip olan kamusal alan kavramı, sosyal bilimlerde her zaman tartışmalı bir kavram olmuştur. Habermas, toplumsal hayatımızda kamuoyunun oluşturulabildiği bir alandan ve bu alana herkesin erişebileceğinden bahseder; ona göre bu alana erişebilen her birey eylemlerin oluşturulmasında, değiştirilmesinde ve benimsenmesinde söz sahibidir (2007). Bireylerin toplum içinde var olmalarını sağlayan kamusal alan, gündelik ilişkileri gözler önüne serer, toplumu ve toplumun üyelerini anlamayı kolaylaştırır. Başka bir deyişle, bireylerin toplumsallaşması için etkin yöntem kamulaştırmadır (Arendt, 2013, s. 121). Kamusal alanın en önemli özelliklerinden biri ise insanları bir araya getirmesi ve insanların bağlarını güçlendirmesidir.

Gündelik yaşamdaki eylemler, kamusal alan ile kalıcılık kazanır; gündelik yaşama girmeyen her türlü eylem ve davranış toplumun hafızasından silinir. Arendt’e göre, “Gündelik davranışa veya otomatik eğilimlere girmeyen her şey önemsiz sayılıp devre dışı bırakıldığında tarihte mana veya siyasette anlam arayışı da umutsuz bir çabaya dönüşür.” (2013, s. 83). Gündelik yaşamı çevreleyen her türlü etkinlik ve davranış, kamusal alanın içeriğini ve toplumların kamusal alanı hangi amaçlarla kullandıklarını gösterir. Bu yüzden toplumlarda kamusal alana giren etkinlikler ve davranışlar önem arz eder, “Kamusal alanın karakteri oraya girişine izin verilen etkinliklere göre değişmek zorundadır ama etkinlikler de kendi doğasını büyük ölçüde değiştirecektir.” (Arendt, 2013, s. 88). Bununla birlikte, kamusal alanın varlığını koruması için toplumlar tarafından etkin bir şekilde kullanılması gerekir. Kamusal alandaki mekânsal süreklilik ve kalıcılık kamusal alanın nesiller tarafından kesintisiz bir şekilde kullanılmasını sağladığı gibi nesiller tarafından yeni kamusal alanlar da yaratılır. Nitekim şehirler büyüdükçe sosyal ağlara ve yabancıların düzenli olarak buluşabilecekleri yerlere ihtiyaç artar ve kamusal alanlar genişlemeye başlar (Sennet, 2013).

Şehirlerin büyümesinin yanı sıra şehirlerde farklı yaş gruplarının birikmesi ile kullanılan yerler de değişime uğramaktadır. Farklı yaş grupları tarafından kullanılan kamusal alanlar ise bizlere toplumsal değişim üzerine ipuçları vermektedir. Günümüzde gençlerin yoğun olarak kullandıkları kamusal alanlar, gençlik kültürünü tanımlamayı sağlayabilmektedir. Gençlerin bilhassa kamusal alanın parçası olan üçüncü yerleri nasıl değerlendirdikleri, kullandıkları, tanımladıkları üzerine yapılan çalışmalar gençlerin çevrelerine dair algılarına, deneyimlerine ve kamusal alanı nasıl kullandıklarına dair ipuçları vermektedir. Ayrıca gençlerin kamusal alan kullanımı, şehri yeniden şekillendirmektedir. Birçok araştırmacıya göre, gençler kendi mikro coğrafyalarını yaratmakta ve yetişkinlerin kontrol noktalarından çıkarak mekânsal özerkliklerini kazanmaya çalışmaktadırlar (Marques, Guerra, Santos ve Santos, 2011; Travlou, 2003). Bu durum, kamusal alanın gençler tarafından daha fazla kullanılmasını getirmekle birlikte gençlere kapsayıcılığı geniş olan kentsel bir alan sunmaktadır. Gençler yetişkinlere oranla dışarıda daha fazla zaman geçirmekte, üçüncü yerlere yetişkinlerden daha farklı değerler ve anlamlar yüklemektedir. Örneğin, mekânın sembolik sunumunun üniversite öğrencilerinde sosyallik ve mekâna ait olma ile bütünleştiği görülmüştür (Marques ve ark., 2011, s. 21). Bu da gençlerin mekânı yeniden yorumlamalarına ve mekânda gerçekleştirdikleri sosyal aktiviteler aracılığıyla mekânın kimliğini yeniden üretmelerine neden olmaktadır. Günümüzde, toplumun geniş bir kesimini kapsayan ve kültürel geçişe en fazla açık olan genç grubun gündelik yaşamda kamusal alanı nasıl kullandığı ve hangi kamusal alanlarla kendilerini özdeşleştirdikleri üzerinde durulması gereken hususlardır. Gençlerin yetişkinlerden farklı sosyal etkileşim sürecine sahip olduğu ve sosyal etkileşimin yoğun olduğu üçüncü yerlerde, özellikle de kafelerde geçirdikleri vaktin kimlik oluşumunda etkili olduğu söylenebilir.

Gündelik Yaşamın Sosyal Durakları: Üçüncü Yerler

Ray Oldenburg, 1989 yılında yayımlanan “The Great Good Place” adlı kitabıyla üçüncü yerler kavramını tanımlamış ve sosyal bilimcilere tanıtmıştır. Bu tanıma göre, üçüncü yerler yaratıcı etkileşimleri mümkün kılan, ev ve iş yerleri dışında kalan yerlerdir. Oldenburg için üçüncü yerlerin sekiz temel özelliği vardır (1991, s. 20-42). Bunlar nötr, eşitlikçi, temel aktivitesinin sohbet olması, kolaylıkla ulaşabilir olması, müdavimlerinin olması, sade bir profile ve neşeli ruh hâline sahip olması, evden uzak ama ev gibi olmasıdır. Kahvehaneler, alışveriş merkezleri, sinema ve tiyatrolar, kafeler, spor merkezleri, kütüphaneler vb. birçok yer üçüncü yerlere örnektir fakat bu yerlerin kullanımı amaçları ve müdavimleri birbirinden farklıdır. Ayrıca üçüncü yerler temel faaliyetler açısından da çeşitli özellikler gösterebilmektedir. Bunlar sırasıyla eğlence odaklı üçüncü yerler (gece kulüpleri, sinema ve tiyatrolar vb.), eğitim odaklı üçüncü yerler (kütüphaneler, müzeler vb.), inanç/ibadet odaklı üçüncü yerler (ibadethaneler), gönüllü hizmet odaklı üçüncü yerler (dernekler, vakıflar, öğrenci toplulukları, siyasi partiler vb.), sosyalleşme odaklı üçüncü yerler (kafeler, barlar, kulüpler vb.) şeklindedir.

Oldenburg’a göre üçüncü yerleri tanımladığımızda bu yerlerin ilk niteliği nötr olmalarıdır; bu yerler nötr oldukları takdirde sosyalleşmeyi sağlayabilirler. Bununla ilişkili olarak bu yerler eşitlikçi yerlerdir; kimseyi dışlamazlar ve kapsayıcı niteliktedirler. Herkesin ulaşabildiği, resmiyetin ve dışlamanın olmadığı bu yerlerde bireylerin arkadaşlarına, birliklerine ve sosyal kademelerine göre seçtikleri bir yönelim söz konusudur. Bu bağlamda, üçüncü yerler toplumdaki tüm statülere açıktır ve insanların bir araya gelirken eğlenceden başka amaçları olmayıp saf bir sosyalleşme söz konusudur (Oldenburg, 1991, s. 25). Üçüncü yerlerin en önemli özelliklerinden biri de iletişimi temel alması (Oldenburg, 1991, s. 26) ve jest ve mimik temelli sohbeti barındırmasıdır.

Bunların yanı sıra, üçüncü yerler bireylerin kolayca ulaşabildiği yerlerdir. Saatlerce açık kalabilen bu yerlerin ulaşım kolaylığına sahip olması, tercih edilmelerini kolaylaştırır. Kentsel alanda verimli hâle gelen üçüncü yerler, insanların sosyal kabiliyetlerini artırır (Oldenburg, 1991, s. 32). Ziyaretçilerin dikkatini çeken oturma kapasitesi, içecek çeşitleri, park etme imkânı ve ücretinin uygun olması gibi özellikler bireylerin müdavim olmasını sağlarken yerin canlılığını artırmaktadır (Oldenburg, 1991, s. 34). Üçüncü yerler sadeliği ve gösterişsizliği barındırması ile düşük profile sahip yerlerdir. Bu özellik, sosyal bahaneleri azalttığı gibi statü göstergesini de engeller ve böylece üçüncü yerler bireylerin gündelik yaşamlarında önemli hâle gelir (Oldenburg, 1991, s. 36-37). Bireylerin gündelik yaşamlarında eğlence odağı olan bu yerler, neşeli ruh hâline sahip olup uzun süreli resmiyeti barındırmayan yerlerdir (Oldenburg, 1991, s. 37). Son olarak, üçüncü yerler evden uzak olan fakat ev niteliğindeki yerlerdir ve bu durum ev gibi rahat bir ortama sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Oldenburg’a göre üçüncü yerler ev değildir fakat karşılaştırma yapılacak kadar da benzerliğe sahip olduğu açıktır (1991, s. 39).

Teknolojinin gelişmesi ile internet ve sosyal medya gündelik yaşamda güçlü bir yer edinmiş ve Oldenburg’un sözünü etmediği, farklı niteliklere sahip üçüncü yerler ortaya çıkmıştır. Üçüncü yerlere özgü faaliyetlerin bu alanlara taşınması, geleneksel üçüncü yerlerin önemini azaltmamış fakat bu yerlere ek olarak farklı niteliklere sahip yerlerden bahsedilebilir hâle gelmiştir. Ticari üçüncü yerler (Starbucks vb. yerler), insanların eğlendiği, sanal ortamda birbirleri ile iletişim hâline geçtikleri sanal üçüncü yerler (facebook vb.) ve üçüncü yerlerin birden fazlasını içeren melez üçüncü yerler geleneksel üçüncü yerlere eklenmiştir. Bu yerlerin her biri de farklı ihtiyaçlara ve tercihlere sahip (Crick, 2011, s. 2) olurken üçüncü yerlerin tanımı değişime uğramış ve iletişim kurmanın yolları değişmiştir.

Gençlerin üçüncü yerleri nasıl değerlendirdikleri, kullandıkları, tanımladıkları ve bu yerlerde nasıl vakit geçirdikleri son zamanlarda üzerinde durulan konulardandır. Çoğu yabancı kaynaklı çalışma (Carr, 2010; Crick, 2011; Memarovic ve ark., 2014; Rosenbaum, Sweeney ve Windhorst, 2009; Waxman, 2006; Woldoff, Lozzi ve Dilks, 2013), gençlerin çevrelerine dair algılarına ve deneyimlerine, kamusal alanı nasıl kullandıklarına odaklanmaktadır çünkü gençlerin kent kullanımı, kenti yeniden şekillendirmektedir. Bu durum, kamusal alanın gençler tarafından daha fazla kullanılması- nı getirmekle birlikte gençlerin kentsel alandaki kapsayıcılığını da genişletmektedir. Böylelikle gençler, yetişkinlere oranla dışarıda daha fazla zaman geçirmekte, üçüncü yerlere yetişkinlerden daha farklı anlamlar yüklemekte ve değerler atfetmektedirler.

Öte yandan, farklı sosyal grupların farklı bölgelerde zaman geçirmeleri farklı eğlence araçlarını ve heterojen bölge sunumunu göstermektedir. Örneğin, mekânın sembolik sunumunun üniversite öğrencilerinde sosyallik ve mekâna ait olma ile ortaya çıktığı görülmüştür (Marques ve ark., 2011, s. 21). Bu da gençlerin mekânları yeniden yorumlamasına etki etmekte ve gençlerin mekânda gerçekleştirdikleri sosyal aktiviteler mekânın kimliğini yeniden üretebilmektedir.

Sonuç olarak, gençler toplumun geniş bir kesimi kapsayan ve kültürel geçiş en fazla açık olan gruptur. Bu grubun gündelik yaşamda kamusal alanı nasıl kullandığı ve hangi kamusal alanlarla kendilerini özdeşleştirdikleri ise üzerinde durulması gereken hususlardır. Gençlerin yetişkinlerden farklı bir sosyal etkileşim sürecine sahip olduğu ve sosyal etkileşimin yoğun olduğu üçüncü yerlerde gençler için farklı anlamların olduğu söylenebilir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, üçüncü yerleri gençlerin kullanımları ve hayatlarındaki yeri açısından inceleyerek daha önce ele alınmayan bir alanın temelinin atılması ve sosyoloji disiplinine önemli bir katkı sağlaması düşünülmektedir.

Bir Üçüncü Yer Örneği Olarak Kafeler

Yabancı kökenli bir kelime olan “kafe” Türk Dil Kurumunun sözlüğünde (t.y.) “içecek ve hafif yiyeceklerin satıldığı, bazılarında kapı önlerinde oturacak yerlerin bulunduğu ayaküstü yiyecek yerleri” olarak tanımlanmaktadır. Farklı dillerde benzer

tanıma sahip olmasına rağmen kafeler, kültürden kültüre değişiklik gösterebilmektedir. Eğlenceyi ve sosyalleşmeyi kapsayan bu yerler, toplumsal ilişkilerin devamlı dönüştüğü yerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk kültüründe sosyalleşme mekânı olarak kabul edilen kahvehane kültüründen türediği düşünölen kafe kültürünün kahvehanenin modern hâli olduğu belirtilmektedir. Fakat *“Kahvehanelerin özellikle erkeklerin vakit geçirdikleri, esnaf ve emeklilerin sıkça uğradıkları yerler, bunun aksine kafelerin ise her iki cinsiyet grubu tarafından tercih edilen ve daha çok gençler tarafından tercih edilen mekânlar oldukları dikkat çekmektedir.”* (Yağbasan ve Ustakara, 2008, s. 241). Kafelerin farklı cinsiyetten insanların sosyalleşmesine imkân tanınması, nüfus yapısının değişimi ile paralellik göstermektedir. Ülkede artan genç nüfus kendini farklı kamusal alanlarda göstermeye başlamış (Samî, 2010, s. 164) ve genç nüfusun bu alanlara hâkim olması ile kafelerin farklı anlamlar barındırmasına sebep olmuştur. Türkiye’de kafe kültürü üzerine yapılmış araştırma olmamakla birlikte kafe kültürü kahvehane kültürü ile karşılaştırması yapılmak için nadiren kahvehane araştırmalarına dâhil edilmiş (Ulusoy, 2011), özellikle araştırılan ve sosyolojik boyutuyla üzerinde durulan bir konu olmamıştır. Bu araştırmanın özgün amacı, kamusal alan ve üçüncü yerlerin önemli bir parçası olan kafelerin sosyallik boyutunu ele almaktır.

Kafeleri ele alan yurt dışı kaynaklı araştırmalar incelendiğinde (Carr, 2010; Crick, 2011; Memarovic ve ark., 2014; Rosenbaum ve ark., 2009; Waxman, 2006; Woldoff ve ark., 2013) konunun kafedeki eylemler ve anlamlardan kafenin tasarımına kadar farklı bağlamlarda ele alındığı görölmektedir. Kafeye giden bireylerin dışarıyı gözlemlemek, sohbet etmek, internette bulanıklaşan sosyal alanı kafede belirginleştirmek, (hem yalnız hem de grup hâlinde gelenlerin) telefonla ilgilenmek gibi eylemleri gerçekleştirdikleri gözlemlenmiştir (Memarovic ve ark., 2014). Kafedeki teknoloji, hem bireylerin mekânda dünya ile iletişim hâlinde olmalarını hem de kamera gibi teknolojik aletlerle kafenin ve bireylerin gözetlenmesini sağlamaktadır. Müşterilerin kullanabileceği internet ağı, kafelerin bireyler tarafından kullanımını artırdığı gibi kimi zaman da kafedeki bireylerin birbirleriyle iletişimini engellemektedir. Öte yandan, kafe sahipleri tarafından kullanılan dijital sunumlar bu yerlerin yoğunlaşmasını sağlamaktadır. Kafeler, internet ağlarını kullanarak kendi reklamlarını yapmakta ve yoğunluklarını artırmaktadır. Örneğin, facebook üzerinden yapılan paylaşımlarla mekânın bilinirliği artmakta ve söz konusu mekânlar bireyler tarafından daha fazla tercih edilmektedir (Memarovic ve ark., 2014).

Teknolojinin yaygınlaşmasından dolayı kafelerde hizmete giren internet ağı, bu yerlerin kullanımında ve anlamında değişikliğe sebep olurken wifi özelliği sosyal yaşamı sekteye uğratmış ve sosyal bağları zayıflatmıştır. Bununla ilişkili olarak kafeler de üçe ayrılmaktadır: sosyal (iletişimin, sohbetin yoğun olduğu), çok işlevli (iletişim ve bireysel aktivitelerin olduğu, okuma, nette takılma gibi) ve sosyal olmayan (daha çok bireysel aktivitelerin yoğun olduğu, pc, tablet, gazete ve kitap ile olan uğraşlar)

(Woldoff ve ark., 2013, s. 208). Kafelerdeki internet hizmeti kafelerin bu sebeple tercih edilmelerini etkilemiş ve kafeler sundukları ücretsiz internet ile daha fazla yoğunlaşmaya başlamıştır. Diğer taraftan, bu yerler bireyler için kısa süreli de olsa hayattan kaçışı simgelemektedir. Bireyler, kafeleri arkadaşları ile birlikte saatlerce oturup konuşmalarını sağlayan güvenli alanlar olarak tanımlamakta ve tek başlarına geldiklerinde başkaları ile tanışabilmektedirler; yalnız bireyler ise yabancılarla iletişim kurarak arkadaş çevrelerini genişletebilmektedirler (Carr, 2010).

Kafeler üzerine yapılan araştırmaların, dünya genelinde Türkiye’ye oranla daha fazla olduğu ve Türkiye’de bu alanın detaylı bir şekilde işlenmediği görülmektedir. Kahvehane kültürü üzerine yapılan araştırmaların sadece bir kısmında (Ulusoy, 2011) kafe ile karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu bağlamda, günümüzde özellikle gençler tarafından yoğun bir sosyalleşme alanı olarak kullanılan kafelerin incelenmesi önem arz etmektedir. Urry’nin de belirttiği gibi yerler, kültürel dönüşümlere açık olduğu için kültür endüstrisinin parçası olan sanat, turizm ve boş zaman etkinlikleri toplumsal alanın yeni belirleyicileridir (1999, s. 12). Günümüzde her kafe farklı bir sosyal ortama sahiptir ve yerin kültürel iklimi oraya ait olma, bölgesellik, sosyalleşme, sosyal ağ fırsatları ve grup olma hissi ile doğrudan ilişkilidir. Oldenburg için kafeler, sosyal bütünleşmeyi ve sohbeti sağlayan yerlerdir (1991) ve sosyal bütünleşmeyi sağlayan bu yerler, kültürel ve toplumsal anlamda dönüşümün birer parçasıdır.

Yöntem

Araştırmanın Amacı ve Metodolojik Yaklaşım

Yere ve zamana göre değişiklik gösteren aktiviteler, sosyal etkileşimlerin ve sosyal değişimlerin çözülmesinde önem teşkil etmektedir. Toplumsal değişimin görünür olduğu ve kültürel geçişe açık olan gençlerin yoğun olarak kullandığı kafeler, sosyal etkileşimlerin yaşandığı mekânlardır. Gençlerin gündelik yaşamda kamusal alanı nasıl kullandığı ve hangi kamusal alanlarla kendilerini özdeşleştirdiği değişen toplumsal yapıyı irdeleyebilmemiz açısından üzerinde durulması gereken konulardır. Bu bağlamda, üçüncü yerlerden biri olarak gençlerin sosyalleşmek için tercih ettiği yerlerden biri olan kafeler, toplumsal ilişkilerin ve etkileşimlerin aldığı yeni biçimlerin, dolayısıyla toplumsal değişimin gözlemlenebilmesi açısından sosyolojik bir incelemeye/analize konu olmayı hak eden mekânlardır.

Gençlerin kafelerdeki sosyal ağlarını incelemeyi amaçlayan bu araştırma, nitel araştırma geleneği çerçevesinde inşa edilmiş olup etnografik, fenomenolojik bir yaklaşım ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada elde edilen veriler, yarı-yapılandırılmış gözlem ve görüşme formu kullanılarak toplanmıştır. Veriler mevcut kuram ve düşünceler bağlamında, kuramsal tartışma bölümlerinde öne sürülen görüşler ışığında geliştirilmiş bir araştırma modeli çerçevesinde irdelenmiştir. Çalışmanın teorik

çatısını oluşturan kuramsal boyut; üçüncü yerler, kamusal alan ve kafeler üzerine oluşturulmuş literatüre dayanmaktadır.

Araştırmada kullanılan nitel araştırma yöntemi, insanların yaşadıkları olaylara, mekânlara ve gündelik rutinelere dair algılarını, görüş ve düşüncelerini kendi hayatlarına nasıl yansıttıklarını incelemeyi, bireyler hakkında bilgi sahibi olmayı ve yorumlamayı sağlamaktadır. Elde edilen nitel veri, birey davranışlarının öznel doğası ve algısal yapısını ortaya koyarak gündelik pratikleri anlamlandırmaya ve araştırılanların iç dünyasına girebilmeye imkân vermektedir (Kümbetoğlu, 2012, s. 45). Araştırmada kullanılan etnografik ve fenomenolojik yaklaşım, nitel yöntemin önemli parçalarından biri olup bireylerin gündelik yaşamlarındaki değişimi ve bu değişime verdikleri anlamları detaylı bir şekilde yorumlamayı sağlamaktadır.

Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubu Altıeylül ve Karesi ilçelerindeki kafelerde vakit geçiren gençlerden oluşmaktadır. Görüşmecilerden 20'si genç lise öğrencisi, 20'si genç üniversite öğrencisidir. Lise öğrencilerinin 14'ü kız 6'sı erkek, üniversite öğrencilerinin 11'i kız 9'u erkek olmak üzere toplamda 25 kız 15 erkek öğrenci ile görüşülmüştür.

Balıkesir'in Altıeylül ve Karesi ilçelerinde yer alan ve müdavimleri çoğunlukla gençlerden oluşan 18 kafe kullanılmıştır. Araştırma, Balıkesir ilinin Altıeylül ve Karesi ilçeleri ile sınırlandırılmıştır. Araştırmanın bu ilçeler ile sınırlandırılmasının sebebi ise Balıkesir Üniversitesinin merkez kampüsünün Altıeylül ilçesi sınırları içerisinde yer alması ve yoğun bir öğrenci nüfusunun bu bölgede ve hemen yakınındaki Karesi ilçesinde boş zamanlarını geçiriyor olmasıdır.

Veri Toplama Aracı ve Veri Analizi

Araştırmada etnografik ve fenomenolojik yaklaşımın temelini oluşturan yarı-yapılandırılmış gözlem ve görüşme formu kullanılarak veriler toplanmıştır. 18 kafede 40 gözlem yapılmış, gözlem yapılan kafelerin içinden öğrenci nüfusu açısından diğerlerinden görece daha yoğun oldukları tespit edilen 12 kafe seçilmiştir. Araştırmada 20 ortaöğretim ve 20 yükseköğretim genciyle mülakat yapılmıştır. Araştırmadan elde edilen veriler, çözümlemeleri yapıldıktan sonra nitel araştırma yöntemine uygun olarak Maxqda 12 programında farklı kategoriler altında kodlanmıştır. Kodlanan veriler belirli başlıklara ayrılmıştır. Böylece görüşme ve gözlemlerin derinlemesine anlamlandırılması sağlanmıştır.

Araştırma kapsamında üçüncü yerlerin dönüşüme açık yerler olduğu ve internet hizmetinin kafeyi melez bir üçüncü yere dönüştürdüğü; internetin ve sosyal medyanın gündelik yaşamda güçlü bir yer edinmesi, kafelerin sosyal kimlik yansıması olarak kullanılmasına sebep olduğu; konum uygulamalarının kafede iletişim kurmanın

şeklini değiştirdiği; kafede bulunan interneti kullanma biçimleri ve iletişim araçları bağlamında lise öğrencileri ile üniversite öğrencileri arasında farklılıkların olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Bulgular

Melezleşen Üçüncü Yer ve İletişimin Yeni Boyutu: Swarm Uygulaması

Günümüzde teknolojinin hızla gelişmesi gençlerin bu alanla daha fazla ilgilenmelerine ve teknolojinin gündelik yaşamlarında önemli bir yer edinmesine sebep olmuştur. Bu durum gençler tarafından yoğun bir şekilde kullanılan ve üçüncü yerlerden biri olan kafelerde internet kullanımını yaygınlaştırmış, kullanımın artması ise internet hizmetinin nasıl ve ne için kullanıldığını incelemeyi zorunlu hâle getirmiştir. Nitekim bireyler, kamusal alanlarda gerçekleştirdikleri etkinlikler ve davranışlarla bu yerlerin yeniden tanımlanmasını sağlarken alanın karakteri girişine izin verilen etkinliklere göre değişmek zorundadır (Arendt, 2013). Bir kamusal alan ve üçüncü yer olan kafelerin yeniden tanımlanmasında internetin önemli bir etken olduğu görülmektedir.

İnternetin kullanıldığı kafe, melez üçüncü yere dönüşürken onun mekânsal kodunda ve anlamında değişiklikler yaratmıştır. Gençler, kafenin internet hizmeti sunmasıyla kafede aktif bir şekilde farklı uygulamaların kullanıcıları olmaktadır. Bugün hemen hemen herkes akıllı telefona sahip, pek çok uygulamanın ise kullanıcıdır. Akıllı telefonlarda kullanılabilen uygulamalardan biri olan “swarm” uygulaması konum bildirme programıdır ve o an için mekânda konum paylaşan herkesin ismini gösterebilmektedir. Üye olan herkesin başkalarının profiline ulaşabilmesini sağlayan bu uygulama, lise öğrencileri için arkadaş edinme hususunda bir avantaj olarak görülmektedir. Lise öğrencileri bu uygulamayı ilk olarak sosyalleşmek için kullandıklarını dile getirmiş, konuşmalar ilerledikçe uygulamayı sevgili edinmek için de kullandıkları görülmüştür. Kafelerde gerçekleştirilen gözlemler sırasında sıkça karşılaşılan bir durum olan lise öğrencilerinin arkadaşları ile yüz yüze iletişim kurmak yerine telefonlarını kullanmayı tercih etmeleri ve interneti hayatlarının her alanına adapte etmeleri, mülakatlarda da internet üzerinden erkek ve kız arkadaş edinmeleri şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Veriler ışığında, lise öğrencilerinin yaklaşık olarak yarısı “swarm” uygulaması ile arkadaş ve sevgili edindiklerini dile getirmişlerdir. Lise öğrencilerinde yaygın olan bu durum, kafenin mekânsal anlamını yeniden üretirken bireylerin interneti hayatlarının her alanında aktif bir şekilde kullandıklarını göstermektedir. Bir başka deyişle gençler, kafenin gündelik yaşamdaki anlamını değiştirmektedirler. “swarm” uygulaması ile ilgili genel kanı, uygulamanın sosyal çevreyi artırdığıdır. Öğrenciler arasında konum paylaşmak bir anlamda kendilerini gösterdikleri, “ben de buradayım” dedikleri bir alandır. Bu yüzden kendilerini nasıl gösterdikleri ve nerelerde konum paylaştıkları önem arz etmektedir. Onlar için konum paylaşmak farklı insanlarla sosyalleşebilmenin kapılarını

açmakta ve “swarm” aracılığıyla arkadaş eklemek sosyal iletişimi güçlendirmektedir. Örneğin, bir öğrenci bunu şu sözlerle ifade etmiştir: “Swarmdan konum atıp arkadaşlık isteği aldığım zamanlar var. Yeni birileri ile tanışmış oluyorum ve sosyal iletişimim artıyor diğer insanlarla. Bence gerçek sosyal iletişim de budur, daha önce hiç konuşmadıklarınla iletişime geçmek yani.” (Görüşmeci 9, lise öğrencisi, kız). Oldenburg’un sözünü ettiği jest ve mimik içerikli sohbet ile kurulan iletişim kimi zaman yerini internet kullanımı ve uygulamalar aracılığıyla kurulan iletişime bırakmaktadır.

Öte yandan uygulama ile başkalarının profiline kolaylıkla erişebilmek, gençler arasında görselliğin önemsenmesine ve görselliği sermaye olarak kullanmalarına sebep olmaktadır. Profil fotoğrafı ve daha önceki konumlardan ortaklığın olup olmaması ile karşı tarafın analizini yapan gençler, “yakışıklı” veya “güzel” addettikleri ve “ortak konumları” gördükleri zaman yabancıları arkadaş olarak eklemektedirler. Örneğin, bir öğrenci, yabancıların arkadaş olarak eklendiği süreci şu şekilde aktarmıştır:

Kafe başka dünyalar açıyor artık, bu yüzden bence eskisinden daha fazla sosyal iletişime sahip. Yabancı kişilerle iletişim kuruyorum artık kafede. Kafede konum belirtiyorum swarmla ve oradan kimler benimle aynı konumda ona bakıyorum ve profillerini beğendiğim erkekleri ekliyorum. Böyle yeni arkadaşlıklar kurdum. Hatta sevgililerim bile oldu. Bu çok harika bir şey yeni tanışmalar doğuyor, bi sürü insanla arkadaş olabilmek ihtimalim var (Görüşmeci 10, lise öğrencisi, kız).

Aktarıldığı üzere teknoloji ve sosyal medyanın yaygınlaşması nedeniyle üçüncü yerler Oldenburg’un tanımını aşmış ve farklı etkinliklerle değişime uğramıştır. Kafede iletişim kurmanın yolları, yerin (kafenin) anlamı ve kodu farklılaşmıştır. Mekân gençlerin teknolojiyi etkin bir şekilde kullanmaları ile yeniden üretilmekte ve farklı işlevlere ev sahipliği yapmaktadır. Böylelikle gençler, gündelik yaşamın parçası olan kafelerin mekânsal kodunun değişiminde aktif rol oynamaktadır. “Swarm” uygulamasında olduğu gibi, gençler bir kimlik inşa etmekte ve bu kimliği görünür kılarak arkadaş veya sevgili edinmektedirler. Gençlerin bir kısmı için kafe konum bildirme ve doğrudan sevgili, arkadaş edinebilme anlamları ile eşleştirilmektedir. Bu yüzden kafeye gitmek sıradan bir moladan *gelecekte birlikte olabileceği kişiyi seçmeye* doğru geçiş yapabilmektedir. Bu da gençlerin üçüncü yerlerdeki teknolojiyi araç olarak kullanabildiğini göstermektedir. Diğer taraftan gençler için konum bildirerek arkadaş veya sevgili edinme durumu olumlu görünmesine rağmen tehlikeleri de barındırmaktadır. Bir uygulama aracılığıyla konumunu paylaşan yabancı kişileri eklemek, birey için sakıncalı bir eylem olabilir; yabancıların bireye hangi amaçla yaklaştığı bilinemeyeceği için bu durum olumsuz sonuçlar doğurabilir.

İnternet Kullanmadan Yabancılarla İletişime Geçme

Katılımcılara kafenin sosyal iletişimi artırıp artırmadığı sorulduğunda, çoğunlukla lise öğrencileri tarafından kafenin sosyal iletişimi artırdığı vurgulanmıştır. Bu ba-

kış açısı, lise öğrencilerinin kafede farklı pratiklere sahip olduklarının göstergesidir. Sosyal iletişim bağlamında lise öğrencilerinin daha önce iletişime geçmedikleri insanlarla (arkadaşlarının arkadaşları olmayan, aralarında herhangi bir ortak sosyal ağ olmayan insanlarla) iletişime geçtikleri; üniversite öğrencilerinin ortak arkadaşlar aracılığıyla ya da kendi arkadaşları ile iletişime geçtikleri görülmektedir.

Lise öğrencilerinin çoğu, kafede yabancılarla sosyalleşmeye önem vermektedirler. Yapılan bazı kafe araştırmalarında yabancılarla iletişime geçilerek sosyal çevrenin genişlediğinden söz edilmektedir (Carr, 2010; Woldoff ve ark., 2013) fakat bu araştırmalarda mekânsal boyutun farklılığına vurgu yapılmamıştır. Araştırmaya dâhil edilen kafelerin genellikle küçük bir alanı kapsaması, masaların birbirine yakın konumda yerleştirilmesine sebep olmuştur. Lise öğrencilerinin bazıları bu durumu sosyal iletişimi artıran bir avantaj olarak görmektedirler. Bu yüzden, lise öğrencileri kafeye gittikleri zaman sadece kendi arkadaşları ile sohbet etmekle kalmayıp yabancılarla da iletişime geçerek farklı türde arkadaşlıklar kurmaktadır. Görüşmelerde lise öğrencilerinin bir kısmı, yan masa ile iletişimin yoğun olduğu kafeleri özellikle tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bir öğrenci konuya şu şekilde değinmiştir: “Kafe sosyal iletişimi çok çok artırıyor bence. Şu an bu kafede hep arkadaşların arkadaşları olduğu için sosyal etkileşim çok fazla. Yan masalarla da iletişim çok fazla bu yüzden de buraya geliyorum. Farklı insanlar ve farklı ortamlar hoşuma gidiyor.” (Görüşmeci 5, lise öğrencisi, erkek).

Lise öğrencilerinin üzerinde durduğu karşı cins ile tanışma, kafenin “flört mekânı” olarak kullanıldığını göstermektedir. Kafede yabancılarla sosyal iletişime geçmelerinin en önemli sebeplerinden biri, beğendikleri kız ya da erkek ile tanışmaktır. Bir öğrenci, kafedeki sosyal iletişim sayesinde yabancılarla tanışmayı veya sevgili edinmeyi şu sözlerle aktarmıştır: “Yan masalarla iletişim çok fazla bu yüzden de buraya geliyorum. Farklı insanlar ve farklı ortamlar hoşuma gidiyor. Bi de konum belirtirken edindiğim arkadaşlar var. Özellikle kızlarla böyle konum belirtirken tanışıyorum.” (Görüşmeci 6, lise öğrencisi, erkek). Bu, kimi durumlarda kafenin mekânsal kodunun “sevgili edinilebilecek bir yer” ile eşleştirildiğini ve Habermas’ın da vurguladığı gibi bu yerlere erişebilenlerin bu yerlerdeki eylemlerin ve anlamların değişiminde etkin rol oynadığını göstermektedir.

Araştırma verilerine göre, kafe arkadaşlığın ötesinde olabilecek bir ilişkinin başlamasına önayak olan ve “yan masada yakışıklı tipler varsa tanışmaya” (Görüşmeci 15, lise öğrencisi, kız) çalışılan bir yer olarak algılanmaktadır. Bu, gençlerin bakış açısıyla kafeye yalnız gelinse de başkalarıyla iletişimin kurulabileceğini, kafenin anlamsal ve işlevsel içeriğinin değiştiğini ve sevgili de edinilebilecek bir yer olarak kodlandığını göstermektedir.

Ortak Sosyal Bağlarla İletişimi Artırma

Lise öğrencilerinin az bir kısmı, üniversite öğrencilerininse çoğu arkadaşlarının arkadaşları aracılığıyla kafedeki sosyal iletişimin arttığını düşünmekte; yabancılarla iletişim kurmayı ve samimi olmayı bir risk olarak görmektedir. Bu doğrultuda, üniversite öğrencileri arasında Oldenburg'un bahsettiği sohbet temelli iletişimin daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

Aradaki ortak sosyal bağ ile iletişim kurulduğunda sosyalleşmenin arttığını söyleyen öğrencilerden biri durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Kafe sosyal iletişimi artırır bence. Mesela, arkadaşların arkadaşları geldiği zaman etkileşim artar, tanımadığın insanlarla konuşmaya ve sosyalleşmeye başlarsın.” (Görüşmeci 4, lise öğrencisi, kız). Kafede oluşan bu sosyal ortam, kimi zaman “evde oturmaktan daha iyi” şeklinde algılanmaktadır. Bir öğrenci, “Kafe sosyal iletişimi artırıyor. Evde televizyon ve bilgisayardan sıkılmaktansa dışarıda arkadaşlarla takılmak daha güzel bi şey. Televizyon ve bilgisayardakiler biter ama sohbet bitmez.” (Görüşmeci 3, lise öğrencisi, kız) şeklinde konuyu açıklarken bir başka öğrenci, “Kendi arkadaşlarım arasında sosyalleşmeyi sağlıyor. Evde otursam televizyon izlesem sıkılırım ama dışarıda insanlarla iç içe olmak, sosyalleşebilmek daha rahat hissettiriyor.” (Görüşmeci 37, üniversite öğrencisi, kız) sözleri ile kafede olmanın olumlu yönlerini belirtmiştir. Onlar için kafede olmak evde olmaya göre sosyal iletişimi daha fazla olan ve kendilerini daha iyi hissetmelerini sağlayan bir eylemdir.

Kafenin sosyal iletişimi artırması için yabancı insanlarla iletişim kurmak yerine arkadaşlarının arkadaşları olan ve daha önce tanışmadıkları bireylerle iletişim kurmak gerektiğini düşünen öğrencilerden biri konuyla ilgili şunları aktarmıştır: “Kafe kısmen sosyal iletişimi sağlıyor, çünkü kafenin de sınırlı bi iletişimi var. Arkadaşlarıyla takılıyorsun diğerleriyle ilgilenmiyorsun. Ama arkadaşının arkadaşı gelince sosyal iletişimi artırdığın bi ortam oluyor.” (Görüşmeci 2, lise öğrencisi, kız). Kafedeki ortamın sosyal iletişimi artırdığını düşünenler, kafeyi arkadaşlarının çevreleri ile iletişim kurmayı sağlayan aracı bir mekân olarak tanımlamaktadırlar. Örneğin, bir öğrenci kafedeki ortamın rahat olmasını iletişimi artıran bir etken olarak görmekte ve bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Kafe sosyal iletişimi artırıyor, çünkü daha rahat ve yumuşak bi ortamı var, müsait buna. Sosyalleşmeyi artırıyor. Devamlı artan, insanlarla değişen gelişen muhabbet oluyor, zevkli oluyor.” (Görüşmeci 39, üniversite öğrencisi, kız).

Kafedeki sosyal iletişimin arkadaşlar arasında olduğunu söyleyen bazı öğrenciler, kafede olmayı özgürlük olarak yorumlamaktadırlar. Nitekim evde bir araya geldikleri zaman ebeveynleri sebebiyle konuşamadıkları konuları kafede rahatlıkla konuşabilmekte ve kendilerine mikro coğrafyalar yaratmaktadırlar. Onlara göre, rahat konuşabilmek aralarındaki sosyal iletişimi güçlendirmektedir. Bu konuyla ilgili bir öğrenci, “Kafe sosyal iletişimi artırıyor, çünkü ev ortamında yalnız kalıp rahat konuşamıyoruz

ama kafelerde konuşabiliyoruz. Zaten kalabalık bir ortamda kimse de kimseyi duymadığı için güzel oluyor.” (Görüşmeci 31, üniversite öğrencisi, erkek) ifadelerine yer verirken bir başka öğrenci, “Kafe arkadaşlarımla aramda sosyal iletişimi fazlasıyla artırır. Evde rahat oturup sohbet edemiyoruz ama kafe öyle değil. Arkadaşlarımla her türlü konuyu rahatlıkla konuşabildiğim ve sosyalleştiğim bir yer.” (Görüşmeci 32, üniversite öğrencisi, erkek) şeklinde açıklama yapmıştır. Tüm bunlar gösteriyor ki kafe gençlerin mekânsal özerkliklerini kazandırmakta, okul sınırları içinde ve aile yanında gerçekleştirilemeyen sosyalleşme fırsatını sunmakta ve öğrenciler için arkadaşlar arasındaki yakınlığı kuvvetlendirmektedir.

“Sosyal İletişimde Kapalılık Söz Konusu”

Görüşmelerde öğrencilerin bir kısmı ise kafede kendi arkadaşları ile zaman geçirmelerini sosyal iletişimde kapalılık olarak görmektedirler. Kendi arkadaşları ile hep aynı muhabbetleri ettiklerini bu yüzden olumlu bir iletişimin olmadığını düşünmektedirler. Onlara göre, kafede başkaları ile sosyalleşme açısından kapalılık/izolasyon, kendi arkadaşları ile aralarında sosyal bütünleşme söz konusudur.

Farklı masalarla ve yabancılarla iletişime geçmedikleri için sosyal iletişimin olmadığını düşünen kimi öğrenciler, kafede sosyal kapalılığın olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin bir öğrenci, “Kafe sosyal iletişimi artırmıyor bence, sonuçta kendi arkadaşlarımla takılıyorum, yan masa ile iletişime geçmiyorum ya da tanımadıklarımla konuşmuyorum.” (Görüşmeci 1, lise öğrencisi, erkek) ifadelerine yer verirken başka bir öğrenci, “Bence kafe sosyal iletişimi artırmıyor çünkü bizim hiçbir şekilde yan masalarla iletişimimiz yok. Geldiğim insanlarla takılmaya devam ediyorum. Onlarla geliyorum onlarla gidiyorum.” (Görüşmeci 18, lise öğrencisi, kız) sözleri ile kapalılığı desteklemiştir.

Yan masa ile iletişime geçilmediği takdirde sosyal iletişimin olmayacağını düşünenlerin yanında, kafenin arkadaşlar arasında sosyal iletişime açık, arkadaşlar dışındasosyal iletişime kapalı olduğunu söyleyenler de vardır. Bununla ilgili olarak bir öğrenci şunları dile getirmiştir: “Bence sosyalleşmeye arkadaş grubu içinde açık ama arkadaş grubu dışına kapalı bi ortam var kafede çünkü arkadaşlarımla kendi içine kapalı bir hâldeyim. Ama arkadaşlarım arasında sosyal iletişim artıyor çünkü a’dan z’ye her şeyi konuşuyoruz.” (Görüşmeci 22, üniversite öğrencisi, erkek). Kafeye geldikleri arkadaşları ile zaman geçirmeye devam eden bireyler için arkadaşlar arasında iletişim artmaktayken yabancılarla herhangi bir iletişim söz konusu değildir. Kendi arkadaşları ile her şeyi konuşan öğrenciler, bunun kendi aralarında sosyal iletişimi artırdığını düşünmektedirler. Bunun yanı sıra, kafede sadece kendi arkadaşları ile sosyalleşmek olumlu görülen bir eylemdir çünkü kafede yabancı herhangi biri ile kolayca samimi olmak tehlike arz etmektedir. Örneğin bir öğrenci durumu şu sözlerle açıklamıştır: “Yani sadece kendi arkadaşlarımla artar iletişimim ama diğer masalarla

değil, herkesle samimi olmazsın, kimin ne olduğunu bilemezsin çünkü. İçeri ile artırır, dışarıdakilerle artırmaz, her masanın kendi içinde kapalı bir ilişkisi var bence.” (Görüşmeci 33, üniversite öğrencisi, erkek). Kafedekilerin nasıl biri olduklarını bilmemek korku yarattığı için sadece arkadaşlarla zaman geçirilmekte ve sosyal iletişimin arkadaşlar arasında artması gerektiğı düşünölmektedir. Böylece gençler, kendi aralarında kafede gerçekleşebilecek ve gerçekleşemeyecek eylemleri tanımlamakta, mekânı bu eylemler üzerinden tanımlamaktadırlar.

“Kafedeki İnternet Sosyal İletişimi Öldürüyor”

Akıllı telefonların yaygınlaşması nedeniyle internet kullanımı bir hizmet olarak kafelerde yerini almıştır ve internet hizmeti olmayan kafe neredeyse kalmamıştır. Kafedeki internetin iletişimi azalttığı ve sadece telefonlara yoğunlaşan masaların olduğı gözlemlenmiştir. Fakat görüşmeler sırasında bunu dile getiren sadece birkaç öğrenci olmuştur. Örneğın öğrencilerden biri, internet olduğı sürece ne aynı masada bulunan bireyler arasında ne de yan masadaki bireyler arasında iletişimin olabileceğini düşünerek şunları aktarmıştır:

Ben kafelerde internet olduğı sürece sosyal iletişimin artabileceğine inanmıyorum artık. Kafeye gidiyorum karşımdaki bile kafasını devekuşu gibi telefonuna gömüyor. Yan masayı geçtim karşımdaki ile bile iletişim kuramıyorum kimi zaman. Akıllı telefonlar çıktığından beri bu böyle, değişeceğini de sanmıyorum (Görüşmeci 14, lise öğrencisi, erkek).

Başka bir öğrenci ise internetin iletişimi körelttiğini şu şekilde ifade etmiştir:

Kafe sosyal iletişimi artırmıyor artık kalmadı o. Bu internet olayından dolayı artık aynı masada bile iletişim azalıyor. Köreltıyor iletişimi bu internet. Bazı arkadaşlarım internete gömülmekten, başkalarına cevap yazmaktan benle doğru düzgün konuşmuyor bile. Bırakın diğer masaları yakınımdakine bile ulaşamıyorum bazen (Görüşmeci 38, üniversite öğrencisi, kız).

Kafelerde sunulan internet hizmetine gençlerin çoğunun rağbet gösterdiği görölmektedir ve bu yerlerde internetin olması önemli kabul edilip kimi zaman kafeler, internet bağlantısının çekim gücüne göre tercih edilmektedir. Ancak bu durum, kafede internet kullanımının muhabbetin önüne geçmesine ve iletişimin zayıflamasına neden olmaktadır. İnternette kopmamak için telefonu aktif bir şekilde kullanan gençlerin bir kısmı, kafedeki muhabbetten ve iletişimden kopmaktadırlar. Oldenburg’un üçüncü yerlerin olmazsa olmazı olarak tanımladığı sohbet, internet sebebiyle sekteye uğrayabilmektedir. İnternet kullanımının gündelik yaşama hâkim olması ve gençlerin interneti yoğun bir şekilde kullanması, üçüncü yerlerin anlamında ve eylemlerinde değişim ve dönüşüme sebep olmuştur. Bu durum kafede sohbet yerine internet kullanımının önemli hâle geldiğini, Oldenburg’un üçüncü yer tanımının gündelik davranış ve yaşamda farklılaştığını göstermektedir.

Sonuç

Sosyal bilimler alanında yeni bir kavram olan üçüncü yerler, gündelik yaşamın önemli kamusal alanlarından biridir. Arendt’in belirttiği üzere gündelik yaşamda yer bulan her türlü etkinlik ve davranış, kamusal alanın içeriğini ve toplumların kamusal alanı hangi amaçlarla kullandıklarını gösterir (2013). Üçüncü yerlerin bir parçası olan kafeler ise internet hizmeti vermeye başladıktan sonra kullanıcılar tarafından internet için tercih edilebilen bir yer hâlini almıştır. Özellikle konum bildirerek kafenin bir etiket aracı ve yabancılarla tanışma alanı olarak algılanmaya başlanması kafenin gündelik yaşamdaki işlevini değiştirmiştir.

Üçüncü yerlerden biri olan kafenin teknolojinin yaygınlaşması ile melez üçüncü yere dönüştüğü gözlemlenmiştir. Oldenburg’un sözünü etmediği melez üçüncü yer, internetin ve sosyal medyanın gündelik yaşamda güçlü bir yer edinmesi ile oluşmuştur. Günümüzde kafeler müşterilerine wifi şifrelerini vererek interneti bir hizmet olarak sunmaya başlamış ve kimi zaman kafede en önemli şeyin internet kullanımı olmaya başladığı görülmüştür. Nitekim akıllı telefonlarda kullanılan uygulamalar için internet gereklidir ve gençler internet paketlerindeki eksikliği kafelerin sunduğu internet hizmetiyle gidermeye çalışmaktadırlar. Akıllı telefonlar nedeniyle gençlerin devamlı “çevrimiçi” olma isteği, internetin kafelerde yüz yüze iletişimden daha önemli bir ihtiyaç olarak görülmesine sebep olmaktadır.

Bunların yanında, gençlerin (özellikle lise öğrencilerinin) sıklıkla kullandığı, gittikleri yerlerin konumlarını paylaştıkları “swarm” uygulaması gündelik yaşamda önemli ve farklı bir yere sahiptir. Bu uygulama, lise öğrencilerinin kafelere neden gittiklerinin, yeni tanışmalara ve yabancı insanlarla olan yakınlaşmalara nasıl baktıklarının ipuçlarını vermektedir. Lise öğrencileri “swarm” uygulamasını öncelikle farklı insanlarla tanışmak, sosyalleşmek için sonrasında da (esas amaç olarak dile getirilen) sevgili edinebilmek için kullanılmaktadırlar. Gençler, konum paylaşanlar arasından birilerini seçip eklediklerinde, bilerek veya bilmeyerek görücüye çıkmaktadırlar. Teknolojinin işin içine girmesiyle bu şekilde algılanmayan eylem, modern hayatın kullanım kolaylığı olarak tanımlanabilir. Öte yandan, gençlerin avantaj olarak gördükleri “swarm” uygulaması, farklı tehlikelere açıktır. Gençler, uygulama ile hayatlarına dâhil ettikleri kişilerin nasıl biri olduklarını bilemeyecekleri için kişisel bir riske girmektedirler.

Kahvehanelerin modern hâli olarak düşünülen kafeler, günümüzde cinsiyet çeşitliliği açısından olumlu bir özellik sergiliyor olsa da, sosyal iletişim açısından aynı özelliğe sahip olduğu söylenememektedir. Güçlenen teknoloji, akıllı telefonlar, sosyal medya ve internet aynı masada bile iletişimi azaltmaktadır. İnternetin kafede ücretsiz olması, telefon kullanımını yoğunlaştırmaktadır. Ücretsiz interneti kullanmak isteyen öğrenciler, yüz yüze iletişim kurmayıp telefonlarına odaklanmaktadırlar. Telefona yoğunlaşan ve orada “çevrimiçi” olan gençler, gündelik yaşamda akan hayatı

kaçırmaktadırlar. Lise öğrencileri arasında yaygın olan “swarm” uygulaması ile arkadaş edinme, gençlerin sosyal medyayı bilinçsizce kullandıklarını da göstermektedir. Yüz yüze iletişim yerine sanal iletişimi tercih eden lise öğrencileri, internet ortamında daha aktif ve cesurdurlar. Lise öğrencilerinin aksine daha dikkatli davranan üniversite öğrencileri için internette arkadaş edinmek tehlikeli görülmektedir. Onlara göre, kafedeki sosyal iletişim sadece arkadaşlarının arkadaşları ile sağlanmalı, arada ortak bir bağ olmalıdır. Öte yandan, sadece kafeye geldikleri kişilerle zaman geçiren öğrenciler için kafe bir sosyal iletişim aracı değil, sosyal kapalılık aracıdır. Tüm bunlar kafenin mekânsal anlamının ve kafedeki iletişim araçlarının lise ve üniversite öğrencileri arasında farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca gençlerin kafelerde internet kullanımına öncelik vermesi ve kullandıkları uygulamalar bu yerlerin yorumunu değiştirmekte ve gençlerin kafede gerçekleştirdikleri sosyal aktiviteler (uygulama aracılığıyla kafeden arkadaş edinme örneği gibi) bu yerlerin kimliğini yeniden üretmektedir.

Sonuç olarak, araştırma mevcut literatürde yer almayan lise ve üniversite öğrencilerinin kafedeki sosyal iletişim algılarını karşılaştırarak aralarındaki anlam farklılığını göstermeye çalışmıştır. Türkiye’de daha önce araştırılmayan kafe kültürünün ve gençler tarafından yoğun bir şekilde kullanılan bu yerlerin gençlerin hayatlarındaki yerinin araştırılması toplumsal değişimi anlamak ve açıklamak açısından önemlidir. Teknolojik gelişmelerin toplumsal yapıda meydana getirdiği değişiklikler kafe olgusu içinde de kendini göstermektedir. Kafenin sohbet temelli bir yer özelliğine sahipken internetin yoğun olarak kullanıldığı bir yere dönüşmesi bunun önemli bir göstergesidir. Ayrıca araştırmada da görüldüğü üzere gündelik yaşamın parçası olan üçüncü yerler gençlerin aracılığıyla değişime uğramakta ve gençlerin bu yerlerde teknolojiyi yoğun kullanmaları ile hem kafenin hem de sosyal iletişimin anlamı farklılaşmaktadır. Yer, ilişki ağı ve kültürel yapı arasında yakın ve kaçınılmaz bir ilişkinin olduğu kafeler internet ve sosyal medyanın etkisi ile farklı hizmetlere, kullanımlara ve anlamlara ev sahipliği yapar hâle gelmiştir. Mekândaki davranış örüntüsü ve eylem farklılıkları, üçüncü yerlerin gündelik yaşam rutinlerini de değiştirmiştir. Bu bağlamda, kafe sadece arkadaşlarla anlaşıp gidilen bir yer değildir; bireylerin kendini sosyal medyada gösterebileceği, bu yerler üzerinden kendini tanımlayabileceği, konum bildirme aracılığıyla yabancılarla tanışabileceği bir yere dönüşmüştür. Gelişen teknoloji ile değişime açık hâle gelen bu yerlerin belirli aralıklarla, farklı şehirlerde ve farklı grupların odağında ele alınması toplumsal yapı ve toplumsal değişim üzerine önemli bilgiler sunacaktır.

Social Communication in Third Places: A Case Study on Cafés in Balıkesir*

Betül Kızıltepe¹
Balıkesir University

Abstract: Cafés which are one of the places of entertainment and socialization reflect the change in social relations. Nowadays, along with popularization of the internet, these places have various roles in social communication and gain different meanings. This paper aims to examine cafés in terms of public space and third places in the context of social communication. It shows that as a public space, third places affect social network connection and social communication in cafés and the changes through internet and social media. It is conducted on young people who go to cafés in Altıeylül and Karesi districts of Balıkesir, 40 observations are made at 18 cafés and 40 participants are contacted to participate. The paper aims to compare the two groups (high school and university students) in terms of social communication in cafés. Also, the paper will argue how smartphones and their applications, internet and social media change individual's perceptions, practices and meanings of social communication by being active in everyday life.

Keywords: public space • third places • social communication • cafés • Balıkesir

* This study was derived from the master's thesis by Betül Kızıltepe. The preparation of this paper was supported in part by the Balıkesir University Scientific Research Projects (BAP) under Contract 2015/150.

This is an extended abstract of the paper entitled "Üçüncü yerlerde sosyal iletişim: Balıkesir'de kafeler örnek olay incelemesi" published in *toplumsal değişim*.

1 **Correspondence to:** Betül Kızıltepe, Department of Sociology, Balıkesir University, Balıkesir Turkey. Email: betulkiziltepe@balikesir.edu.tr

To cite this article: Kızıltepe, B. (2018). Üçüncü yerlerde sosyal iletişim: Balıkesir'de kafeler örnek olay incelemesi [Social communication in third places: A case study on cafés in Balıkesir]. *toplumsal değişim*, 1, 79–99.

The public space is the area outside the house and opens to public use. Public spaces where the patterns of change are exhibited help to understand behaviors and activities in the routine of the society. Third places which are the part of public space and the outside the home and work enable creative interactions. According to Oldenburg there are eight basic features of third places and these are neutral ground, leveler, conversation as its main activity, accessible, regulars, low profile, playful mood and lastly a home away from home. Along with the development of technology, the internet and social media have taken a strong place in everyday life and third places with different qualities which are not mentioned by Oldenburg have emerged. The transfer of third places' activities to these areas has not diminished the importance of traditional third places, but in addition to these places it became possible to be mentioned places with different qualities. Today, one of the important parts of the third places which are actively used by young is caf  s.

Caf  s which are one of the places of entertainment and socialization reflect the change in social relations. Nowadays, along with popularization of the internet, these places have various roles in social communication and gain different meanings. This paper aims to examine caf  s in terms of public space and third places in the context of social communication. It shows that as a public space, third places affect social network connection and social communication in caf  s and the changes through the internet and social media. It is conducted on young people who go to caf  s in Altieyl  l and Karesi districts of Balıkesir, 40 observations are made at 18 caf  s and 40 participants are contacted to participate. The paper tries to compare the two groups (high school and university students) in terms of social communication in caf  s. Also, the paper will argue how smartphones and their applications, internet and social media change individual's perceptions, practices and meanings of social communication by being active in everyday life.

The research will try to show that the internet service has transformed the caf   to a hybrid third place; the internet and social media have a strong place in everyday life, the caf   has an important place as a reflection of social identity; the location applications have changed the way of communication in the caf  ; there are differences between the high school and university students in the context of internet usage and communication tools. This research that aimed to examine the social networks of young people in caf  s was constructed on the basic of qualitative research and was carried out through an ethnographic, phenomenological approach. In the research, data was collected by using semi-structured observation and interview form and 18 caf  s which were mostly used by young people in Altieyl  l and Karesi districts of Balıkesir. The universe consists of young people who go to the caf  . The sample group comprises of young people who spend their time in caf  s in the districts of Altieyl  l and Karesi and maximum variation sample was used in the research. 40

observations were made at 18 cafés, 12 cafés were selected from observed cafés that were found to be more intensive than the others in terms of student population. Besides, 20 secondary education and 20 higher education students were interviewed in the research. After the research finished, the data were coded into different categories in the Maxqda 12. The encoded data was divided into specific topics. In this way, in-depth analysis of interviews and observations is provided.

As a result of the research, it was observed that cafés, one of the third places, turned into a hybrid third place along with the spread of the technology. The hybrid third places which were not mentioned by Oldenburg were formed by the internet and social media with by virtue of taking a strong place in everyday life. Nowadays, cafés have started to offer internet as a service by giving their customers wi-fi passwords and sometimes it seemed that the using of internet started to become the most important thing in the cafés. In fact, the internet is required for smartphones' applications and young people are trying to overcome the lack of internet packages with the internet service which is provided by cafés. The young people's desire of being lasting 'online' with smartphones' applications causes the internet to be seen as an important need in the cafés. Moreover, 'swarm' application, which young people (especially high school students) use frequently and share their locations with, has an important and different place in everyday life. This application gives tips on why high school students go to the cafés, how they look new acquaintances and close acquaintances with foreign people. The high school students use 'swarm' application firstly to get to meet different people and then (expressed as the main purpose) to be a dear.

Although the café which is considered as the modern status of coffee houses shows a positive aspect in terms of gender diversity, it cannot be said to have the same characteristics in terms of social communication. Strengthening technology, smartphones, social media and the internet reduce the communication even at the same desk. The fact is that the free internet in cafés stimulates the use of the phone. The young people who want to use free internet focus on their phones and they do not communicate with their friends. Thus, they miss flow of life in everyday life. On the other hand, the high school students and the university students have different perception in terms of social communication. For instance, conversation-based communication among the university students is higher than among the high school students. According to the most of the university students, social communication in the café must increase by way of friends' network; because they seem as a risk to communicate and be sincere with strangers in the café. In addition to these, the high school students emphasize the contribution of the café in the social communication. This point of view is a sign that the high school students have different practices in the café. In the context of social communication, whereas they have mostly communicated with strangers, the university students have mostly communicated with their friends or their social networks.

As a consequence, the research tried to show different meanings which do not take part in the current literature with comparing the social communication perceptions between the high school and university students in the café. The investigation of the café culture that has not been researched before in Turkey and the café where it has been used extensively by young people is important to understand and explain social change, because the technological developments give us clues about the change of social structure. It is an important indicator that the café turns into a place where it is used internet intensively while the café was a place where it based on conversation. There was a close and inevitable relationship between the place, the relationship network and the cultural structure in cafés. Because of these changes nowadays it has become a place to host different services, uses and meanings because of the internet and social media and the pattern of behaviors and differences in behavior in this place has also changed the routines of everyday life in the third places. In this context, the café is not the only place to get together with friends but also it is a place where individuals can show themselves in the social media, identify themselves through these places, and is able to meet strangers through the location application. To sum up this research discuss the cafés in Balıkesir, but when the third places are examined in different cities and different social groups, we can see they will give important information on social structure and social change.

Kaynakça/References

- Arendt, H. (2013). *İnsanlık durumu* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Carr, A. (2010). *Third place discourse* (Unpublished manuscript). Kansas State University. Retrieved from <https://www.scribd.com/document/358014804/aliciacarr-editedpdf-pdf>
- Crick, A. P. (2011). Rethinking Oldenburg: Third places and generation Y in a developing country context. In *2011 ICHRIE Conference*. Retrieved from <https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1655&context=refereed>
- Çağlayan, S. (2012). Anadolu'nun ilk kamusal mekânı: Kahvehane. *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 29, 95–110.
- Habermas, J. (2007). *Kamusal alanın yapısal dönüşümü* (M. Sancar, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kümbetoğlu, B. (2012). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Marques, T. S., Guerra, P., Santos, H., & Santos, T. (2012). Being-in-the-city: higher education students representations of everyday spaces and places. In *Engaging Voices Symposium*. Retrieved from <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/76046/2/76381.pdf>
- Memarovic, N., Fels, S., Anacleto, J., Calderon, R., Gobbo, F., & Carroll, J. M. (2014). Rethinking third places: Contemporary design with technology. *The Journal of Community Informatics*, 10(3), 1–16.
- Oldenburg, R. (1991). *The great good place*. New York, NY: Marlowe and Company.
- Özbek, M. (Ed.). (2004). *Kamusal alan*. İstanbul: Hil Yayın.

- Rosenbaum, M. S., Sweeney, J. C., & Windhorst, C. (2009). The restorative qualities of an activity-based, third place café for seniors: Restoration, social support, and place attachment at Mather's—more than a café. *Seniors Housing & Care Journal*, 17, 39–54.
- Sami, K. (2010). Halk kültürü bağlamında kahvehanelerin toplumsal ve mekânsal dönüşümleri: Diyarbakır kent örneği. *Milli Folklor Dergisi*, 85, 159–172.
- Sennet, R. (2013). *Kamusal insanın çöküşü* (A. Yılmaz & S. Durak, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tella, K. (2010). *Just hanging around: Everyday uses of informal space among suburban youth in Pori*. Retrieved from https://www.meccon.nomadit.co.uk/pub/conference_epaper_download.php5?PaperID=6367&MIMEType=application/pdf
- Travlou, P. (2003). *Teenagers and public space. Literature review*. OPENspace: The research centre for inclusive access to outdoor environments. Edinburgh College of Art and Heriot-Watt University, Edinburgh. Retrieved from <http://www.openspace.eca.ed.ac.uk/wp-content/uploads/2015/10/Teenagers-and-Public-Space-literature-review.pdf>
- Ulusoy, K. (2011). Türk toplum hayatında yaşatılan kahve ve kahvehane kültürü. *Milli Folklor Dergisi*, 89, 159–169.
- Urry, J. (1999). *Mekânları tüketmek* (R. Öğdül, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Waxman, L. (2006). The coffee shop: Social and physical factors influencing place attachment. *Journal of Interior Design*, 3, 35–53.
- Woldoff, R. A., Lozzi, D. M., & Dilks, L. M. (2013). The social transformation of coffee houses: The emergence of chain establishments and the private nature of usage. *International Journal of Social Science Studies*, 2, 205–218.
- Yağbasan, M. ve Ustakara, F. (2008). Türk toplumunda kahvehane ve kafelerdeki iletişimsel ortamı belirlemeye yönelik bir alan araştırması. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 233–260.

Armağan Yalnızca Atiye Değil Ayrıca Âtîdir: Türk Kadınlarının Yemek İkram Pratiği

M. Fatih Karakaya¹
İstanbul Üniversitesi

Öz: Mübadele tarzları literatürü, saf armağandan bir borç biçimine doğru dönüşüme örtük bir şekilde gönderme yapan çizgisel bir tarih önermektedir. Hâlbuki, Türk kadınlarının komşularına yaptıkları yemek ikramları pratiği bu çizgisel tarihe döngüsel bir alternatif sunmaktadır. Bir başka deyişle örtük bir borçluluğa dönüştükten sonra Türk kadınlarının komşularına sundukları yemek ikramı, gündelik hayatlarında bir tür çakma-armağana dönüşmüştür. İlk olarak bu çalışma, derinlemesine mülakatlardan elde edilen verileri temel alarak bu yemek ikramı ve sonucunda yaşanan tabak trafiğinin Türk kadınlarının gündelik hayatlarında nasıl gerçekleştiğini detaylıca tasvir etmeyi amaçlamaktadır. İkinci olarak çalışma, bu pratiğin nasıl bir yandan komşular arasındaki ilişki bağlarını gevşeten (Bu nedenle çakma olarak nitelenmektedir.) bir yandan da saf armağana yakın olması itibarıyla komşular arası dayanışma potansiyelini hâlen içinde barındıran bir tür çakma-pratiğe dönüştüğünü göstermeyi amaçlamaktadır. Son olarak bu çalışma, borç-merkezli piyasa kapitalizminin hâkim olduğu bir dünyada gündelik hayat içerisinde çeşitli mübadele tarzı alternatiflerinin varlığına işaret etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: yemek ikramı • mübadele tarzları • armağan • borçluluk • çakma-armağan

1 M. Fatih Karakaya, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul.
Eposta: zinderud@gmail.com

Atıf: Karakaya, M. F. (2018). Gift is not only the present, but also the future: The food offering practice of Turkish women. *toplumsal değişim*, 1, 101–111.

Gift is not only the Present, but also the Future: The Food Offering Practice of Turkish Women

M. Fatih Karakaya¹
Istanbul University

Abstract: The literature on the transformation of modes of exchange tacitly asserts a linear history where the mode of exchange transforms from being a pure gift into being a form of debt. Yet, the transformation of a gift exchange practice by Turkish women where they offer food to their neighbors provides a counter-argument to this linear history, by asserting an alternative cyclical history. In other words, after transforming into a form of latent indebtedness, Turkish women's food offerings to their neighbors during the course of their daily routines has transformed into a pseudo-gift within a financialized world. Based on the data derived from in-depth interviews, this study first aims at describing in detail how this food and the resulting plate traffic transpires in the daily lives of Turkish women. Secondly, this study seeks to illustrate how this practice has transformed into something of a pseudo-gift that undermines solidarity among neighbors by loosening the social ties among them (this being the reason why it is called pseudo) while still having the potential to maintain solidarity since it is very close to a pure gift. All in all, this study is willing to point out alternative forms of exchange in daily life within a world dominated by debt-oriented market capitalism.

Keywords: food offerings • mode of exchange • gift • indebtedness • pseudo-gift

1 **Correspondence to:** M. Fatih Karakaya, Department of Sociology, Istanbul University, Istanbul Turkey.
Email: zinderud@gmail.com

To cite this article: Karakaya, M. F. (2018). Gift is not only the present, but also the future: The food offering practice of Turkish women. *toplumsal değişim*, 1, 101–111.

The sociological literature on the transformation of modes of exchange (from Malinowski [1922] and Mauss [1924/2002] to Sahlins [1972] and Karatani [2014]) tacitly asserts a linear history. According to that linear history, modes of exchange tend to transform from being a pure gift to a commodity exchange, a tendency considered to be both a cause and an effect of changing social solidarities. On the other hand, the transformation of a small gift practice of Turkish women (i.e., offering food to one's neighbors paves the way for a counter-argument) points to an alternative history that is more cyclical than linear. In other words, after transforming into latent indebtedness, food offerings by Turkish women to their neighbors during the course of daily routines tend to take the form of a *pseudo*-gift within a modernized, individualized, and financialized world.

Traditionally, Turkish women would often, perhaps as an outcome of a tradition of sharing the food with those around, offer their neighbors a symbolic portion of the food cooked for that night's dinner on a plate that they would either deliver or have a family member deliver to them. This share is called the "share of the eye." Employed to establish social ties between neighbors, certain features of this offering, including what is offered, on which kind of plate it is handed to the neighbor, who delivers it to the neighbor, and how it is presented to the neighbor, are all have some decisive effect on the future of those social ties. On the other hand, this gift practice also exposes the neighbor to the problem of needing to return the ceramic plate. Since the common understanding puts that returning an empty plate to the food offering neighbor is an improper and a rude response, a *good* neighbor must reciprocate with a counter offering and fill the original ceramic plate with a counter-gift determined by certain features, such as the size and shape of the plate, the nature of the food offered, the degree of the first offering's ornateness. This potential counter-offering proposes that the first food offering also implies a latent indebtedness for the neighbor receiving it. Recently, Turkish women have opted to present the offering within a plastic, paper, or aluminum plate so as to prevent the debt implication of the first offering. By not providing a concrete reason, namely a ceramic plate needing to be returned, for reciprocation and therefore by obviating a debt relation, the neighbor offering food can control the frequency and intimacy of the relationship with her neighbor. Thus, the transformation of food offerings has transitioned into a *pseudo*-gift form. For whereas a gift often has the idea to maintain and strengthen social ties among peoples, this so-called *pseudo*-gift sustains a loose social tie. Hence, the daily practice of offering a gift has transformed into something to a latent indebtedness as well as to a *pseudo*-gift form.

In this extent, the study starts with a critique of the *opera magnum* of the literature on the gift practice and its linear history followed by a description of the food offering practice of Turkish women. Based on the critique of the *opera magnum* of the gift literature and the food offering description then comes an account of cyclical

history of food offering practice. The study is concluded with the assertion how this cyclical history of a gift practice (dys)functions in Turkish society. In this respect, data derived from in-depth interviews with 12 Turkish women selected using the sequential sampling method will be analyzed².

The Linear History of the Gift

In the introduction, it is claimed that the literature on modes of exchange tacitly presumes a linear history for this practice starting from a pure gift and transforming into a debt relationship. On the other hand, a brief look through the literature reveals that the origin of this practice being a pure gift is merely an abstract categorical assertion lacking concrete evidence left by those who practice it³. Hence, in order to criticize this linear history it is a must to survey the *opera magnum* of this literature in brief. In his pioneering anthropological study on Western Argonauts of the Pacific, Bronislaw Malinowski provides a detailed account of a practice called *Kula* in which gifts are exchanged across a ring of islands (Malinowski, 1922). As a mode of exchange between tribes, the *Kula* is practiced by inhabitants residing on a large ring of islands that form a geographically “closed circuit” (Malinowski, 1922, p. 62). In this ring of islands, according to Malinowski, “in the direction of the hands of a clock, moves constantly...long necklaces of red shell...[and in] the opposite direction moves...bracelets of white shell...” (Malinowski, 1922, p. 62). As Malinowski puts it, there is also an ordinary trade within the *Kula* ring alongside the exchange of arm-shells and necklaces (Malinowski, 1922, p. 63). The constant exchanges of such specific goods in certain directions constitute a delayed and an anonymous reciprocal relation for each two hoops of the ring. To Malinowski, this reciprocal relation seems as if “[a]t any point in the *Kula* ring, if we imagine him [one hoop of the ring, MFK] turned towards the centre of the circle, he receives the arm-shells with his left hand, and the necklaces with his right, and then hands them both on. In other words, he constantly passes the arm-shells from left to right, and the necklaces from right to left” (Malinowski, 1922, p. 71). Another scholar, Karl Polanyi uses this detailed account of the *Kula* ring in his book *The Great Transformation* to supply relevant samples in asserting alternative modes of exchange to commodity exchange, one being reciprocity:

Little is known of the origin of “duality”; but each coastal village on the Trobriand Islands appears to have its counterpart in an inland village, so that the important exchange of breadfruits and fish, though disguised as a reciprocal distribution of gifts, and actually disjoint in time, can be organized smoothly. In the *Kula* trade, too, each individual has his partner on another isle, thus personalizing to a remarkable extent the relationship of reciprocity. But

2 All names used for Interviewees are pseudonyms.

3 That is why from among scholars, one can see Jacques Derrida (1992), Mary Douglas (in Mauss 2002) asserting there is no such a thing as a pure gift.

for the frequency of the symmetrical pattern in the subdivisions of the tribe, in the location of settlements, as well as in intertribal relations, a broad reciprocity relying on the long-run working of separated acts of give-and-take would be impracticable. (Polanyi, 2001, p. 51)

Besides this detailed account for the *Kula* ring, a Maori myth provides Marcel Mauss a relevant case in theorizing the gift practice in his well-known essay. Mauss, basing his theory on this Maori myth of gift giving asserts that the reason for a counter gift to the first gift giver is the hidden spirit of the thing given as a gift, namely a *hau*. Thus, due to this spirit of the first gift that suffers to turn back to the first gift giver an obligation to offer a counter-gift imposes itself to the receiver of the first gift (Mauss, 2002, p. 13 ff.). In his book *The Enigma of the Gift*, another French anthropologist Maurice Godelier asserts, while evaluating Mauss' work, that gift giving seems to create a twofold relationship between gift giver and receiver, that of solidarity as a result of sharing and that of superiority as a result of the debt, until he repays it (Godelier, 1999, p. 12).

In his paradigm-shifting work on the economical life of primitive peoples, Marshall Sahlins, while providing some hybrid forms converging to free-gift also postulates that gift relation constitutes a so-called "between" relation. This "between" relation initiated by the first gift tends to complete itself with a repayment. This repayment can be more or less equal to the initial gift (Sahlins, 1972, p. 127). As Sahlins cited from Raymond Firth "...delayed repayments among Maori are customarily larger than the initial gift" and it is some kind of a general rule that, 'the payment must, if possible, be somewhat in excess of what the principle of equivalence demanded'" (Firth, 1959, p. 423 as cited in Sahlins, 1972, p. 160). According to Sahlins gift practice, in addition to initiating a relation between peoples, it also "engenders continuity in the relation, solidarity – at least until the obligation to reciprocate is discharged. Secondly, falling under "the shadow of indebtedness," the recipient is constrained in his relations to the giver of things" (Sahlins, 1972, p. 208).

Despite the fact that at the end of his world history, there exists hope for a supersession to a communistic mode of exchange over global capitalism, Kojin Karatani also follows a linear history in mode of exchanges. According to Karatani's mode of exchange matrix, a primitive-communistic era dominated by free sharing transformed into gift dominated reciprocity that gave way to state-dominated plunder and redistribution, which in turn paved the way to a capital dominated commodity exchange system (Karatani, 2014, p. 9). Similar to Malinowski, Mauss, Godelier, Sahlins, and others, Karatani also asserts that this practice of exchanging gifts, with its non-written and latent reciprocity principle, constitutes a peace term between peoples and tribes. As being a primitive version of a social contract, this peace term leads to another, albeit this time non-reciprocal, mode of exchange system, namely plunder. Karatani describes the leap from gift to reciprocity and then to plunder as follows:

Clan society creates a state of peace by establishing a higher-level community through the reciprocity of the gift. A confederation of tribes overcomes the state of war existing between communities by means of the reciprocity of the gift. This is one kind of social contract. If this expands, it takes on the form of a chiefdom. The chiefdom has its own spatial capital, which hosts meetings of the council of chiefs and also becomes the site of trade between communities. For these reasons, we can call this the primary form of the state and city. To move from this to the state proper—to move from chiefdom to monarchy—requires a great leap. This is because the state is based on a nonreciprocal principle of exchange. (Karatani, 2014, p. 65)

As can be seen in this brief survey of the *opera magnum* of the literature on the modes of exchange, the latent history postulates a linear strike, which is skewed by the cyclical history of food offering practices of Turkish women as described in the following section.

The Plate Traffic between Neighbors

He is not a believer whose stomach is full while his neighbor is hungry.
Prophet Muhammad (p.b.u.h.)

Women are the centrifugal agents of Turkish urban households by being the authority in determining the course of neighborly relations. In this extent, despite the fact that they do not have direct authority in shaping the relations with their husbands' and their own relatives, they are the persons who start, maintain, develop, and conclude relations with their neighbors. A traditional practice, food offerings are the key ritual in starting and developing relations between neighbors. In Turkish culture when one eats or cooks dishes, he believes that those around have a certain share in, or right to, the dish being eaten or cooked, called "the share of the eye." Especially before the appearance of kitchen exhaust fans, the smell of dishes being cooked would inevitably diffuse starting from the closest neighbor to a certain distance. As an outcome of this tradition, people now tend to offer a symbolic portion of the food eaten or cooked. Thus, according one's neighbors their due share may be evaluated within the social-anthropological literature on gift exchange practices.

When a woman cooks a dish for dinner, she tends to offer a share of it to one or more of her neighbors. Betül⁴ revealed that she tends to offer a share of food to her neighbors mostly when she feels comfortable with the dish she cooks. According to this account of Betül, the time to decide to offer a share is the time a woman feels that she will exhibit her skills among her neighbors. Several factors impact her decision as to whom she will offer a share. Zehra⁵, for instance, expressed that she tends to offer a share of a certain

4 27 years old, housewife, residing in a gated community.

5 48 years old, teacher, residing in an apartment building.

dish to one of her neighbors who likes that specific dish considerably more than rest of her neighbors. Another woman, Ayşe⁶, stated that she offered a share of a dish that had cooked to a neighbor who had recently moved into her family's apartment building but whom she had been unable to welcome previously. According to Ayşe, offering food provides a valid pretext to knock on the door of newly integrated neighbor, to declare that the new neighbors were welcome and to seek the possibility of starting a relationship with her. The practice described thus far is not dissimilar to a simple exchange of gifts in its motives and functions. A woman may initiate an offering of food or, to put it more simply, a gift giving practice based on the nature of the food prepared (i.e., Betül), on the status of the neighbor to whom the share of food is offered (i.e., Ayşe), or on both factors (i.e., Zehra). However, what makes the food offering practice interesting is what is used to convey or transport the food being offered. Offering food as a gift differs from similar gift exchanging practices because of the type of plate on which the food is placed and how the plate is presented.

Based on the answers provided by all of the interviewees, Turkish women tend to offer the food on an adorned ceramic plate so as to enhance her self-esteem with the offering. Hence, in addition to feeling confident that the taste and appearance of the food is acceptable, women also seek a means to transport it in such a manner that fits the expectations of a kind offering. Although the object used to transport the food, is a ceramic plate, it is not an individual piece from a full set. Since a woman has several such adorned ceramic plates that are not part of a matching set in her kitchen, the one she chooses to transport the food is an important decision in and of itself. In this extent, the very nature of good offered is the structuring factor. The natural characteristics of the food offered, such as whether it is a dry food or a stew, whether it looks better in an oval platter or in a bowl, whether the share offered is a large amount or rather a symbolic amount all impact the decision process. All the interviewees revealed that they tend to beautify the food and plate with small touches instead of haphazardly pouring the food onto a plate and delivering it to the neighbor. Aslı⁷ also asserted that she cares about the person assigned to delivering the offering of food. The offering delivered by a little child is different from an in-person delivery. The food offering practice tends to take on a form resembling a gift giving ritual.

As cited above, if not naturally in and of itself, due to the fact that it is a threefold process (i.e., the obligation to give a gift, the obligation to receive the gift, and the obligation to reciprocate), the gift practice tends to take the form of a debt to be repaid to the original conferrer as soon as it is given. Likewise in Mauss' account, the *hau* of the gift is the reason for a reciprocated gift. In the case of food offering, a material/concrete *hau* seems to be the reason that necessitates a gift to be reciprocated. This

6 42 years old, shop keeper, residing in a gated community.

7 56 years old, retired teacher, residing in an apartment building.

material/concrete *hau*, in this case a ceramic plate, is what is used to deliver the first offering. To put it simply, when a woman offers a portion of the food she has cooked to a neighbor in a ceramic plate, that neighbor faces a problem: returning the ceramic plate. A traditional principle implies that returning the plate in which the first food offering was made empty to its owner is improper and rude conduct. To avoid being stigmatized as an unmannerly neighbor, the receiver of the first offering seeks an opportunity to fill the ceramic plate with food and to offer it as a reciprocated gift to the first neighbor. Due both to the principle that condemns returning an empty ceramic plate and to the neighbor's concern of not wanted to be stigmatized as an unmannerly neighbor, this gift exchange practice immediately transforms into a debt relation between neighbors. In this debt relation, two factors are important for the future of the neighborliness, namely the time period between the two offerings and ensuring that the two offerings are of a similar nature.

According to the interviewees, while enjoying a nicely cooked dish offered by a neighbor, the problem of returning the plate used to deliver it within a reasonable time with an equivalent offering is a troublesome issue. As Sherry put it in his essay on gifts, "giving too much, too little, or too late can strain a relationship to the point of dissolution" (Sherry, 1983, p. 158). Esra⁸ revealed that she sometimes even waited an excess of two months in order to be satisfied with the counter-offering that filled the plate. Apart from the timing of the counter-offering, the nature, shape, and size of the original gift of food also constituted concrete pressure on the original recipient. It is understood that specific dishes require far more labor and expense than others. Such an expensive and labor-intensive offering puts recipient under a pressure to fill the plate with a dish of at least equal quality. However, the original recipient is not free to reciprocate with a dish of lesser or greater proportion since the shape and the size of the original plate restricts her options. Although during the original offering, the type of food offered decided which plate was to be used to transport the food, now the roles are switched, as during the counter-offering, it is the plate that decides which dish to prepare. It is obvious here that there is a very real and burdensome debt relation in neighbors' exchanging of food, and it is interesting that in addition to the food offered, the plate in which it is transported constitutes the concrete *hau*, or bond, of this indebtedness since food is already offered to one's neighbor to be enjoyed as the *share of the eye*. Yet, although it is in the possession of the recipient, the plate used to transport the food is not itself a part of the portion offered. How might this dilemma be solved?

The Cyclical History of Food Offering

Nothing remains unchanged in social life. Everything, no matter how durable it may be, will eventually fade away. So, too, is this the case with the practice of food

⁸ 33 years old, bank employee, residing in an apartment building.

offering. Following dramatic changes in neighborly relations, types of residential arrangements, and women's employment, the practice of offering food to one's neighbors has also changed. In this transformation process, women themselves have taken on an active role outside the house and have repositioned their relationship with the very object that caused indebtedness, the ceramic plate. For a woman, as easily anticipated, it is not an issue to decide not to make an initial offer of food to her neighbor. On the other hand, when a neighbor knocks on her door with a full plate, it is not easy to reject it. All of the interviewees assured that they had never refused a neighbor in such a situation. They also assure that they would hesitate to refuse such an offer. Additionally, there has emerged an interesting innovation to this practice, namely changing the means used to transport food.

Recently, women have opted to choose cheap and easily disposable plastic, paper, or aluminum plates to transport food to their neighbors. By changing the material nature of the conveyer of the offering and by eliminating the problem of returning the plate, a woman can preclude the possible relation of indebtedness to be incurred by her neighbor. There seem to be several reasons for such a change. Firstly, as a result of improvements in technology easily disposable plates are both ubiquitous and inexpensive. Secondly, the transformation of residential areas from traditional neighborhoods to gated communities has atomized inter-neighbor relations. Thirdly, women are now employed outside the house, reducing the amount of time women have to make an initial offer or the headache of having to wait for an empty plate to be returned. Fourthly, due to the second and third reasons, women tend to consider presenting an offering of food on a ceramic plate instead of a plastic, paper, or aluminum one to be tactlessness. According to Fatma⁹, her neighbors tend to bring her offerings of food in plastic, paper, or aluminum plates because they consider her too old to be put into a debt relation by an empty ceramic plate. Hence, there may be other contextual reasons behind the change in conveyer in this practice. For instance, Pakize¹⁰ revealed that once a neighbor knocked on her door returning the ceramic plate that she had employed, using it instead as a tray on which a disposable plate containing food was offered to her. Pakize stated that she understood her neighbor's message as meaning not to offer food on a ceramic plate so as not to put anyone in a debt relation. On the other hand, Esra expressed that she employs such disposable plates to be able to maintain relations with her neighbors within a defined limit by precluding a pretext to knock on her door to return the original ceramic plate. All in all, in this specific practice, "the medium is again the message's itself" as once Marshall McLuhan asserted within a different context.

Thus, a gift giving practice stemming from a religious, cultural, and traditional principle of sharing a symbolic portion of the dish cooked for dinner with one's

9 73 years old, housewife, residing in an apartment building.

10 51 years old, housewife, residing in an apartment building.

closest neighbors has transformed into a debt relation as a result of the need to return the empty ceramic plate to its owner. Yet as a consequence of changing inter-neighbor relations and technology have opted to offer food in a disposable plate, thereby precluding any debt relation by eliminating the bond of indebtedness, namely the ceramic plate and its needing to be returned to its owner. This is the circular history of Turkish women's practice of food offering to their neighbors: from a pure gift to an action causing indebtedness and then to a *pseudo*-gift. A gift maintains and/or strengthens a relation between two individuals. Although a debt relation may facilitate solidarity, it may also be a cause for conflict. Nevertheless, placing a limit on inter-neighbor relations by offering a share of the food one has cooked on a disposable plate follows a completely different agenda. Thus, the final form of the practice is a *pseudo*-gift because it undermines the solidarity among neighbors by loosening the social ties among them (hence the reason for calling it *pseudo*) while still having the potential to maintain solidarity among neighbors due to its being near to a pure gift.

Conclusion: Gift is not only the Present, but also the Future

As a conclusion it can be claimed that within a financialized and atomized world where inter-neighbor relations have experienced dramatic changes, the practice of exchanging gifts may take on the form of a *pseudo*-gift as well as the form of a debt relation. What pushes a pure gift closer to a debt relation is the principle of reciprocity. In the case of Turkish women's practice of food offering, a material *hau*, to put it in Mauss' terms, in the form of a ceramic necessitates such reciprocity. However, in an atomized world where neighbors reside in previously unseen residential arrangements, the reciprocity may not find a link to realize itself. In this specific case, particular tactics and strategies (i.e., using disposable plates as the conveyer) employed by social agents (i.e., women) erode the bonds and ties of possible ways to reciprocate. It can be seen that how Turkish women's practices of offering food have changed together with this erosion have paved the way to present an alternative circular history of evolving modes of exchange to the linear histories described by *opera magnum* in the sociological literature. For as a consequence of changing relations among neighbors over time and of technology, women have opted to offer their neighbor's portion using disposable plates. This act has started to preclude neighbors' being put into debt by eliminating the object that causes indebtedness, namely the ceramic plate. This is the circular history of Turkish women's practice of food offering: transforming from being a pure gift into a form of indebtedness and then into a *pseudo*-gift.

A gift maintains and/or strengthens a relation between two individuals. Even a debt relation may facilitate solidarity between people while also being a cause for conflict between them. Nevertheless, placing a limit on inter-neighbor relations by offering a share of the food one has cooked on a disposable plate follows a completely different

agenda. Thus, the final form of the practice is a *pseudo*-gift because it undermines the solidarity among neighbors by loosening the social ties among them (hence the reason for calling it *pseudo*) while still having the potential to maintain solidarity among neighbors due to its being near to a pure gift.

References

- Derrida, J. (1992). *Given time: I. Counterfeit money* (P. Kamuf, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Godelier, M. (1999). *The enigma of the gift* (N. Scott, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Karatani, K. (2014). *The structure of world history: From modes of production to modes of exchange*. London, UK: Duke University Press.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York, NY: E. P. Dutton & Co.
- Mauss, M. (2002). *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. London, UK: Routledge.
- Polanyi, K. (2001). *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Boston, MA: Beacon Press.
- Sahlins, M. (1972). *Stone age economics*. Chicago, IL: Aldine-Atherton.
- Sherry, J. F. (1983). Gift giving in anthropological perspective. *Journal of Consumer Research*, 10, 157–168.

YAZARLARA NOTLAR

toplumsal değişim, değerlendirme süreçlerine alınacak çalışmalarda temel bazı kriterler aranmaktadır:

toplumsal değişim'e gönderilecek çalışmaların;

- Toplumsal değişim konusu ile ilgili nicel, nitel, tek-denekli veya karma araştırma deseni kullanılarak hazırlanmış olmasına,
- Toplumsal değişim konusunda son dönem alan yazını kapsamlı biçimde değerlendiren literatür analizi, metaanaliz veya metasentez çalışması olmasına,
- Toplumsal değişim konusunda pratik olarak uygulanabilecek model önerileri sunmasına dikkat eder veya benzeri özgün nitelikte yazılar olmasını talep eder.

Bu çerçevede *toplumsal değişim* ileri araştırma/istatistik yöntem ve teknikleri kullanılan güncel çalışmalara öncelik tanınmaktadır. Çalışmaların yöntembilim açısından yetkinlikleri kadar alana orijinal ve yeni katkı sunmaları da temel yayımlanma kriteridir.

Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar öncelikle Editör tarafından amaç, konu, içerik, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uygunluk yönünden incelenmektedir. Editöryal ön değerlendirmedeki genel eğilimler şu şekildedir:

✓ Nicel araştırmalar için;

- Tek sürekli değişken veya iki sürekli değişken barındırıp sadece veya ağırlıklı olarak frekans, yüzde, fark ve ilişki istatistiklerine dayalı çalışmalar, çalışmanın kapsamına göre değerlendirilmektedir.
- Tek sürekli değişken veya iki sürekli değişken barındırıp tekli veya çoklu regresyon, yol (path) analizi, cluster analizi gibi ileri istatistikler kullanılarak hazırlanan çalışmalara öncelik verilmektedir.

✓ Ölçme aracı geliştiren çalışmalar için;

- Sadece ölçme araçları geliştirmeyi raporlayan çalışmalar, geliştirilen ölçme aracının otantikliği, kapsamı, geliştirilen grubun niteliği, geçerlik ve güvenirlik işlemlerinin yetkinliği vb. ölçütler dikkate alınarak değerlendirilmektedir.
- Geliştirilen ölçme aracını bir araştırmada kullanarak raporlayan çalışmalara öncelik verilmektedir.

✓ DeneySEL araştırmalar için;

- Araştırma verileri nitel verilerle desteklenmiş deneySEL araştırmalara öncelik verilmektedir.

✓ Nitel araştırmalar için;

- Nitel araştırmalar için araştırma sürecinin geçerlilik ve gvenirliklik koşullarının sağlanmış olmasına ve verilerin derinlemesine analiz edilmiş olmasına önem verilmektedir.
- ✓ Betimsel alışmalar için;
 - Dergide toplumsal değişim ile ilgili temel sorunları ortaya koyan ve bunlara çözüm nerileri getiren analitik çalışmaların yayımlanması hedeflenmektedir. Diğer taraftan bu kapsama giren çalışmaların kitap bölümü tarzında olmaması beklenmektedir.
- ✓ Karma (mixed) desenli çalışmalar için;
 - Karma desenle hazırlanan çalışmaların yayımlanma oranı daha yüksektir. Bununla birlikte karma çalışmalarda niçin ve hangi karma metodolojinin kullanıldığının tekniği ile beraber açıklanması beklenmektedir. Karma desenli araştırmalarda araştırmanın nicel ve nitel kısımları ayrı ayrı değerlendirilir. Nicel ve nitel kısımların ayrı ayrı yukarıdaki kıstasları karşılaması beklenir.
- ✓ Ayrıca;
 - Alanda çok sık kullanılan lme araçlarına dayalı çalışmaların ve oldukça yoğun biçimde çalışılmış konularla ilgili araştırmaların yeni bir yönelim ortaya koymaları beklenmektedir.
 - Yüksek lisans ve doktora tezlerine dayalı çalışmalarda tezin bütününün, tezde kullanılan bütün verilerin raporlanması, tezlerde dilimlenme yapılmaması beklenmektedir.
 - Bütün araştırma türleri için verilerin güncelliğine önem verilmektedir. Araştırma verilerinin toplanması üzerinden 5 yıl veya daha fazla süre geçmiş ise araştırmaların güncelliğini kaybettiği yönünde görüş bildirilmektedir.

Editöryal n değerlendirme sonucunda bir çalışma, genel kriterleri veya yukarıdaki kriterleri karşılamıyorsa, çalışmanın Yetkilendirilmiş Yazarına gerekçesi ile birlikte, çalışmasının hakem değerlendirme sürecine alınmayacağı yönündeki karar bildirilmektedir.

toplumsal değişim’de yayımlanan makalelerin;

- Sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılar, dşnsel planda dergiye veya İnsan ve Medeniyet Hareketini bağlamaz.
- Yayımlanan yazıların yayım hakları İnsan ve Medeniyet Hareketine aittir.



INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Contributors submitting their work to *toplumsal değişim* should be informed that articles should include the following:

- Quantitative, qualitative, or mixed research methods,
- Comprehensive literature reviews, meta-analysis, or meta-synthesis,
- Model proposals, clinical experimental research model, or original writings of similar quality.

toplumsal değişim gives priority to current studies using advanced research and statistical methods and techniques. The Journal's main criteria for publication are original contribution to the field and competency in methodology.

Manuscripts are first assessed by the Editorial Board for purpose, topic, content, presentation style, and mechanics of writing. During this preliminary assessment, the Editorial Board guidelines are as follows:

✓ For Quantitative Research

- Quantitative research based on a single variable or that mainly analyses frequency, percentage, difference, and correlational statistics is usually assessed in a preliminary assessment according to its contents. Quantitative research including multiple regressions, path and cluster analysis, or other advanced research and statistical methods is given priority.

✓ For Studies Developing a Measurement Tool

- The authenticity, scope, quality of the group worked on, and efficiency of the reliability and validity of studies are taken into consideration to decide whether the measurement tool can be published independently.
- The Editorial Board encourages contributors to send their manuscripts if the developed measurement tool is used in a study in which the findings are reported.

✓ For Experimental Research

- Findings must be supported, detailed, and further elaborated on with qualitative data.

✓ For Qualitative Research

- The reliability and validity studies and in-depth analysis of the data is of utmost importance.

✓ For Descriptive Studies

- The journal aims to publish analytical studies identifying and proposing solutions to the key issues related to social changes. However, such studies should not resemble a book chapter based only on a literature review.

✓ Mixed Research Designs

- Such studies have a higher likelihood of being published. Mixed research design studies should justify why and how the author adopted the research design used. Qualitative and quantitative sections are analyzed separately and are expected to meet the criterion described above.

✓ Please Note

- The editors emphasize that *toplumsal değişim* articles should not include studies based on very frequently used measurement tools or on research topics that have been overly examined, unless they propose an innovative approach to the topic in question.
- Manuscripts based on thesis-related research should include all data used in the thesis. *toplumsal değişim* does not publish any article including unethical practices such as sliding.
- *toplumsal değişim* believes that the data collection process for original research should have been done in the last 5 years.

Authors of manuscripts that do not meet the general publication criteria or the criteria specified above will be notified of the decision along with the reasons for it and will not proceed to the referee review process.

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

- Authors are assumed to have conformed to an ethical code of conduct during research. Ethical problems that may arise after publication are binding for authors only.
- *toplumsal değişim* is not responsible for the content and opinions expressed in the published articles and these do not necessarily reflect the opinions of *İnsan ve Medeniyet Hareketi*, being the author entirely responsible for the scientific content in the paper. The publisher/editor of *toplumsal değişim* is not responsible for errors in the contents or any consequences arising from the use of information contained in it. The opinions expressed in the research papers/articles in this journal do not necessarily represent the views of the publisher/editor of the journal.
- Publishing rights of the manuscripts belong to *İnsan ve Medeniyet Hareketi*.
- Articles may not be quoted without citing *toplumsal değişim* and the author(s).

