Mülkiye Dergisi
eleştirel bir sosyal bilimler dergisidir.
2026 50(1)

Mülkiye Dergisi

Mülkiyeliler Birliği Genel Merkezi Yayın Organı

Sahibi
Mehmet Ali Yılmaz

Genel Yayın Yönetmeni - Editör
Nilgün Erdem

Editör Yardımcıları
Ekin Değirmenci- Gülçin Özge Tan- Nuray Şahin- Celal Oral Özdemir

Alan Editörleri
Dinçer Demirkent- Emel Memiş Parmaksız- Umut Can Adısönmez-
Ünsal Doğan Başkır

Türkçe Dil Editörü
Nuray Şahin

İngilizce Dil Editörü
Ekin Değirmenci

Teknik Editör
Ekin Değirmenci

Yazı İşleri Müdürü
Melike Güngör

Koordinasyon
Elif Karakurt

Yönetim Yeri
Konur Sokak No: 1 06640 Kızılay / ANKARA
Tel: (312) 418 55 72 - 418 82 98
Faks: (312) 419 13 73
mulkiyedergi.info e-posta: mulkiyedergisi@mulkiye.org.tr

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Ergin Şafak Dikmen

Dizgi
Orhan Ürüncan Yücel

Web Sayfası Sorumlusu
Erkan Muniroğlu

Baskı
Eğiten Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. Süzgün Sk. No:7 Altındağ/ANKARA, Sertifika No:47083

Basım tarihi:
15 Mart 2026
Bahar 2026 50(1)

Mülkiye Dergisi, yılda dört sayı olarak yayımlanan hakemli bir dergidir, Yayın Etiği Komitesi (COPE) üyesidir ve ULAKBİM-TR Dizin ile
EBSCO-Political Science Complete veritabanlarınca taranmaktadır.

DANIŞMA KURULU

Mehmet Ali Ağaoğulları (AÜ, Emekli)
Sina Akşin (AÜ, Emekli)
H Faruk Alpkaya (AÜ, Emekli)
Kerem Altıparmak (İnsan Hakları Okulu)
İlker Ataç (Viyana Üniversitesi)
Suavi Aydın (Hacettepe Üniversites)
Ahmet Murat Aytaç (Ankara Üniversitesi)
Korkut Boratav (AÜ, Emekli)
Meral Özbek Bostancıoğlu (MSGSÜ)
Gamze Çavdar (Colorado Eyalet Üniversitesi)
Nur Betül Çelik (AÜ, Emekli)
Gülten Demir (Marmara Üniversitesi)
Yücel Demirer (Kocaeli Üniversitesi)
Bülent Duru (Ankara Üniversitesi)
Korkut Ertürk (Utah Üniversitesi)
Aslı Iğsız (New York Üniversitesi)
Cevahir Kayam (İstanbul Üniversitesi)
Uygur Kocabaşoğlu (İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Levent Köker (Atılım Üniversitesi)
Ahmet Haşim Köse (AÜ, Emekli)
Bilsay Kuruç (AÜ, Emekli)
Ahmet Makal (AÜ, Emekli)
Şebnem Oğuz (Başkent Üniversitesi)
Kerem Öktem (Oxford Üniversitesi)
Şennur Özdemir (AÜ, Emekli)
Alev Özkazanç (AÜ, Emekli)
Maria Pia Pedani (Venedik Ca' Foscari Üniversitesi)
Türkan Sancar (Ankara Üniversitesi)
Sinan Sönmez (Atılım Üniversitesi))
Belkıs Ayhan Tarhan (Lefke Avrupa Üniversitesi)
Erel Tellal (Ankaara Üniversitesi)
Taner Timur (AÜ, Emekli)
Gülay Toksöz (AÜ, Emekli)
İlhan Uzgel (AÜ, Emekli)
Galip Yalman (ODTÜ, Emekli)
Yavuz Yaşar (Denver Üniversitesi)
Aybige Yılmaz (Kingston Üniversitesi)
Filiz Çulha Zabcı (Ankara Üniversitesi)
Erik Jan Zürcher (Leiden Üniversitesi)

YAYIN KURULU

Ahmet Aydın Arı (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Ali Somel (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Alper Yağcı (Boğaziçi Üniversitesi)
Aslı Yılmaz Uçar (Leiden Üniversitesi)
Aydın Selvioğlu (Bağımsız Araştırmacı)
Aykut Çoban (Bağımsız Araştırmacı)
Aziz Çelik (Kocaeli Üniversitesi)
Boran Ali Mercan (Ankara Üniversitesi)
Bülent Özçelik (Kapadokya Üniversitesi)
Cengiz Ekiz (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Cenk Saraçoğlu (Ankara Üniversitesi)
Çağrı Kaderoğlu Bulut (Ankara Üniversitesi)
Denizcan Kutlu (Namık Kemal Üniversitesi)
Dilşad Çiğdem Sever (Ankara Üniversitesi)
Dinçer Demirkent (Ankara Üniversitesi)
E. İrem Akı (Ankara Üniversitesi)
Elif Kanca (Onsekiz Mart Üniversitesi)
Emel Memiş (Ankara Üniversitesi)
Erdem Çolak (ODTÜ)
Esra Sarıoğlu (Max Planck Institute)
Ferda Dönmez (Ankara Üniversitesi)
Fevziye Sayılan (Ankara Üniversitesi)
Funda Hülagü (Margburg Philipps Universität)
Hasan Hüseyin Aksoy (Ankara Üniversitesi)
Hikmet Kuran (Kapadokya Üniversitesi)
İlkay Kara (Ankara Üniversitesi)
M. Hakan Koçak (Bağımsız Araştırmacı)
Meltem Kayıran (AÜ, Emekli)
Murat Sevinç (Ankara Üniversitesi)
Mustafa Erdem Sakınç (Université Sorbonne Paris Nord)
Nazan Bedirhanoğlu (Xavier University)
Nilgün Toker (Türkiye İnsan Hakları Vakfı)
Nuray Türkmen (Ankara Üniversitesi)
O. İnan Şenses (Ahi Evran Üniversitesi)
Onur Can Taştan (Ankara Üniversitesi)
Pınar Dönmez (De Montfort University)
Selman Saç (Dumlupınar Üniversitesi)
Şenay Sabah (Ankara Üniversitesi)
Şenol Gündoğdu (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Umut Can Adısönmez (İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Ümit Akçay (Berlin School Of Economics and Law)
Ünsal Doğan Başkır (İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Yasemin Dildar (California State University)

İçindekiler

Yeni Sayıda.....VII

Makale

Neoliberal Sağlık Krizinin Gölgesinde Küresel Hekim Göçü Zinciri.....1
Çağla Ünlütürk

Oryantalizme Karşı Kavgada Bir Ömür: Oksidentalist Bir Türk Aydını Olarak Cemil Meriç.....31
Büşra Öztekin, Hazar Fırat Türkoğlu

Cumhur İttifakı Seçmenlerinin Fenomenolojik Temsilleri: 2023 Türkiye Yüzyılı Söylemi (Şanlıurfa Örneği).....59
Fırat Şirin, Nadir Suğur

Adaletin Nefesinin Tükendiği An: Hrant Dink Davasında Hukukun Yönetimsel Şiddeti.....97
Uğurcan Çelik

Cumhuriyetin Köşeli Parantezi: Dindar Kadınların Kamusallaşma İmkânı Olarak Başörtüsünün Türkiye Tarihi.....137
Zehra Yılmaz

Kimlik Meselesine Oksidentalizm Perspektifinden Bir Yaklaşım: Nuri Pakdil Üzerine Bir İnceleme.....169
Veysel Ergüç

Georgizmin Sun Yat-sen ve Tayvan Üzerindeki Etkisi: Arazi Reformunu İvmelendirme ve Ekonomide Dönüşümü Yönlendirme Bakımından Georgist Teorinin Geçerliği.....199
Musa Kızıltepe

Yeni Medyada Aktivist Halkla İlişkiler Taktikleri: LGBTI+ Temsili Bağlamında Kaos GL Derneği'nin Web Sitesinin İncelenmesi Örneği.....235
İsmail Uğur Aksoy

1969–1971 Arasında Seher Vakti Dergisinde Kadın Temsili ve İslamcı Söylemin Kuruluşu.....263
Eylem Gül Vuranok

Kitap İncelemesi

Özel Alanın Politikleşmesi: "Kırk Yedi'liler"de Aile, Duygu Rejimleri ve İktidar.....297
Feryat Bulut

Afrika'da Vergilendirmeyi Yeniden Düşünmek: Kalkınmada Zorlama ve Reformun Etkileşimi.....303
Sercan Yavan

AKP İktidarında Kültür/Sanat Alanının Dönüşümü.....309
İlkay Kara

Mülkiye Dergisi Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları.....319

Yeni Sayıda…

Sevgili Okurlar,

Mülkiye Dergisi'nin 2026 yılı Mart sayısı sizlerle buluşuyor. Sosyal bilimlerin farklı alanlarından makaleler ve kitap eleştirilerinden oluşan sayımız, eleştirel sosyal bilim yazınına katkı sunmaya devam ediyor. Her sayıda olduğu gibi yazılarıyla, görüşleriyle dergiye katkı sağlayan yazarlara, hakemlere ve yayının hazırlanma sürecinde bizi destekleyen tüm yayın kurulu üyelerine teşekkür ederiz.

Bu sayı, dokuz araştırma makalesinden ve üç kitap eleştirisinden oluşuyor. Sayının ilk makalesi olan "Neoliberal Sağlık Krizinin Gölgesinde Küresel Hekim Göçü Zinciri" başlıklı çalışmasında Çağla Ünlütürk, neoliberal sağlık politikalarının küresel hekim göçü üzerindeki etkilerini Türkiye, Almanya ve Norveç deneyimlerini temel alan karşılaştırmalı bir analiz kapsamında incelemektedir. Yazar, bu çalışmasında neoliberal reformların hekimlerin mesleki özerkliklerini zayıflattığını, iş yüklerini artırdığını, güvencesiz ve düşük ücretli istihdam biçimlerini yaygınlaştırdığını göstermeye çalışmaktadır.

Büşra Öztekin ve Hazar Fırat Türkoğlu, "Oryantalizme Karşı Kavgada Bir Ömür: Oksidentalist Bir Türk Aydını olarak Cemil Meriç" başlıklı makalelerinde, Meriç'in eserlerini içerik analizi yöntemiyle inceleyerek, Batı ile Doğu arasındaki epistemolojik çatışmayı nasıl ele aldığını açıklamaya çalışmaktadırlar. Yazarlar, Meriç'in Batı karşıtlığının, Doğu medeniyetine yönelik idealize edici bir oksidentalist söyleme evrilerek, alternatif bir modernleşme modeli sunmaktan çok, Batı'nın reddine dayalı bir karşı söylem geliştirme eğilimi ile sınırlı olduğu sonucuna varmaktadırlar.

"Cumhur İttifakı Seçmenlerinin Fenomenolojik Temsilleri: 2023 Türkiye Yüzyılı Söylemi (Şanlıurfa Örneği)" başlığını taşıyan sayının üçüncü makalesi Fırat Şirin ve Nadir Suğur tarafından kaleme alınmıştır. Yazarlar, liderlerin söylemleri, stratejileri ve siyasi pratiklerine odaklanmak yerine bu liderleri destekleyen seçmen gruplarını inceleyerek, popülist retoriğin seçmen tutum ve davranışları üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadırlar. Bu çerçevede çalışmada, 2023 Cumhurbaşkanlığı seçimleri örneğinden hareketle, Cumhur İttifakı seçmeni olan ve Şanlıurfa kent merkezinde ikamet eden belirli sayıda seçmen ile derinlemesine görüşmeler yapılarak, elde edilen veriler üzerinden seçmenlerin siyasal tercihlerine yön veren anlam dünyaları analiz edilmeye çalışılmaktadır.

Uğurcan Çelik "Adaletin Nefesinin Tükendiği An: Hrant Dink ve Devletin Sessiz Şiddeti" başlıklı makalesinde, Hrant Dink suikastının ardından yürütülen yargılama sürecini analiz etmeye çalışmaktadır. Çelik, Foucault, Rancière, Derrida, Butler ve Mbembe'den yararlanarak "tanato-hukuk düzeneği" (thanato-jurisprudence) kavramını önerdiği çalışmasında, yargılama sürecinin, şiddeti inkâr etmek yerine kaybı bürokratik prosedürlere hapsederek etkisizleştirmek istediğini göstermeye çalışmakta ve hukukun 'başarısızlığı' yerine siyaseti yönetmedeki sessiz 'başarısının' analiz edilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.

Zehra Yılmaz "Cumhuriyetin Köşeli Parantezi: Dindar Kadınların Kamusallaşma İmkanı Olarak Başörtüsünün Türkiye Tarihi" başlıklı makalesinde, başörtüsünün Türkiye'de siyasal bir imge olarak geçirdiği dönüşümü ve başörtülü dindar kadınların deneyim ve anlam dünyalarında kuşaklar arası farklılaşan karşılıklarını inceleyerek, başörtüsünün değişen siyasal anlamını yalnızca devlet–din gerilimi üzerinden değil, kadın bedeninin ve kadın öznelliğinin farklı iktidar biçimleri tarafından nasıl düzenlendiği üzerinden de tartışmaktadır. Bu bağlamda yazar, literatür ve seçili metinleri betimsel biçimde çözümleyerek geliştirdiği analizine dayanarak hem seküler modernleşmenin dışlayıcı pratiklerine hem de muhafazakâr-ataerkil yapıların kadınlar üzerindeki tahakkümüne yönelik eleştirel bir feminist müdahale geliştirmenin de önemli olduğunu hatırlatmaktadır.

"Kimlik Meselesine Oksidentalizm Perspektifinden Bir Yaklaşım: Nuri Pakdil Üzerine Bir İnceleme" başlığını taşıyan makalede ise Veysel Ergüç, oryantalizme karşın Batılı olmayan, Doğulu kimliği karşısında Batı'yı öteki olarak konumlandıran Nuri Pakdil'in düşüncesini ele almaktadır. Yazar, Hıristiyanlık ve maddiyat ile eş değer kıldığı Batı karşısında İslâm dinine dayanan Doğu tanımı çerçevesindeki Pakdil'in oksidentalizm dâhilinde davrandığını ve bu bağlamda Pakdil'in kendisinden önce var olan oksidentalizme İslâm boyutunu eklediğini belirtmektedir.

"Georgizmin Sun Yat-sen ve Tayvan Üzerindeki Etkisi: Arazi Reformunu İvmelendirme ve Ekonomide Dönüşümü Yönlendirme Bakımından Georgist Teorinin Geçerliği", başlıklı yazı Musa Kızıltepe tarafından kaleme alınmıştır. Kızıltepe bu çalışmada, Sun Yat-sen ve Tayvan'ın gelişme serüveni üzerindeki etkisini örnek vaka olarak alıp, arazi reformuna ve ekonomik dönüşümü yönlendirmedeki işlevlerine bakarak Georgist teorinin geçerliliğini incelemeye çalışmaktadır. Yazar, Tayvan ekonomisinin yüksek tasarruflar ile yüksek üretim ve ihracat seviyelerine ulaşma hikayesinin gerisinde yatan

ana politikanın, rantın bireye hak edilmemiş bir refah olarak kalmasını engelleyen ve rantı tüm toplum adına devletin eline geçiren (kamulaştıran) bir hukuk ve vergi rejiminin kurulmasının ve yürürlükte kalmasının olduğunu iddia etmektedir.

"Yeni Medyada Aktivist Halkla İlişkiler Taktikleri: LGBTİ+ Temsili Bağlamında Kaos GL Derneği'nin Web Sitesinin İncelenmesi Örneği" başlıklı yazısında İsmail Uğur Aksoy, Kaos GL Derneği'nin, LGBTI+ aktivizmi bakımından ortaya koyduğu aktivist halkla ilişkiler taktiklerinde yeni medya mecrası olarak web sitesinin ve sosyal medya mecrasının fonksiyonelliğini, betimleyici analiz tekniğiyle analiz etmeye çalışmaktadır. Çalışmada, Kaos GL Derneği'nin web sitesinin ve sosyal medyasının, LGBTİ+ aktivizminin temel demokratik istemlerinden olan ifade özgürlüğü ve ayrımcılıkla mücadele bağlamında potansiyel bir eşitleyici olduğu ve ayrımcılığa karşı işlevsellik içeren öncü bir mecra olduğu vurgulanmaktadır.

"1969–1971 Arasında Seher Vakti Dergisinde Kadın Temsili ve İslamcı Söylemin Kuruluşu" başlıklı yazısında Eylem Gül Vuranok, 1969-1971 yılları arasında yayımlanan Türkiye'nin ilk İslamcı kadın dergisi olan Seher Vakti'ni ve başyazarı Şule Yüksel Şenler'i incelemektedir. Çalışmada John B. Thompson'ın geliştirdiği "derin yorumsama" yöntemi esas alınarak, Seher Vakti dergisinin ideolojisi çözümlenmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda çalışma dergiyi, hem döneminin hegemonik modernleşme söylemine karşı geliştirilen bir karşı-proje hem de kadınlar üzerinden yürütülen İslamcı ideolojinin inşasında önemli bir aracı olarak değerlendirmektedir.

"Özel Alanın Politikleşmesi: "Kırk Yedi'liler"de Aile, Duygu Rejimleri ve İktidar" başlıklı kitap eleştirisinde Feryat Bulut, 1975 yılında Türk Dil Kurumu Roman Ödülü'nü almış olan Füruzan'ın ilk romanı Kırk Yedi'lileri incelemektedir. Bu incelemede yazar, Kırk Yedi'lileri bir "dönem romanı" olmanın ötesinde, modernleşme, kuşak çatışması, toplumsal cinsiyet ve siyasal şiddet tartışmaları bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Yazar, romanın 1968 hareketi ve 12 Mart 1971 sonrasını, yalnızca siyasal olaylar üzerinden değil; aile ilişkileri, sınıfsal konumlanmalar, kadınlık deneyimi ve bellek üzerinden ele alan güçlü bir edebi tanıklık ile siyasal şiddetin bireysel hayatlarda ve duygusal dünyalarda nasıl karşılık bulduğunu görünür kılarak, Türkiye'nin modernleşme sürecini ve devlet toplum ilişkilerini anlamaya yönelik önemli bir düşünme alanı açtığını vurgulamaktadır.

Sercan Yavan, "Afrika'da Vergilendirmeyi yeniden Düşünmek: Kalkınmada Zorlama, Reformun Etkileşimi" başlıklı kitap eleştirisinde, Mick Moore, Wilson

Prichard ve Odd-Helge Fjeldstad'ın kaleme aldığı "Taxing Africa: Coercion, Reform and Development" adlı ve 2018 yılında Zed Books tarafından yayımlanan kitabı incelemektedir. Yavan, kitabın Afrika'daki vergilendirme olgusunu teknik bir mali araçtan öte, devlet–toplum ilişkilerinin kurucu unsurlarından biri olarak ele aldığını, ekonomi, siyaset bilimi, kalkınma çalışmaları ve kamu maliyesi perspektiflerini bir araya getirerek hem tarihsel bağlam hem de saha araştırmaları üzerinden derinlemesine bir analiz sunduğunu belirtmektedir. Yavan, kitabın uygulamaya yönelik somut politika önerilerinin sınırlı olmasına karşın, neoliberal vergi reformlarının sorgulanması açısından hem teorik hem de pratik açıdan zengin bir kaynak olduğunu belirtmektedir.

"AKP İktidarında Kültür/Sanat Alanının Dönüşümü" başlıklı kitap eleştirisinde İlkay Kara, gazeteci Şenay Aydemir'in İletişim Yayınları tarafından yayımlanan AKP'nin Kültür Savaşı: İmha ve İnkâr Kıskacında Sanat adlı kitabını incelemektedir. İncelemede, Aydemir'in AKP dönemini ele alarak, siyasal iktidarın kültür/sanat alanına dönük, yasal düzenlemeler, cezalandırmalar ve sansür uygulamaları gibi müdahaleleri ve bunlara ek olarak, alanın piyasa kurallarına terk edilmesi, desteklerin kesilmesi gibi ekonomik nedenleri ayrıntılı bir şekilde aktardığı ve incelediği vurgulanmakta ve kitabın katkısı değerlendirilmektedir.

Yeni sayıda buluşmak dileğiyle…

Editörler ve Yayın Kurulu Adına
Nilgün Erdem, Ekin Değirmenci, Gülçin Özge Tan, Nuray Şahin ve Celal Oral Özdemir

mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Neoliberal Sağlık Krizinin Gölgesinde Küresel Hekim Göçü Zinciri

Çağla Ünlütürk, Pamukkale Üniversitesi
ORCID: 0000-0002-4589-5659
E-Posta: caglau@gmail.com

Öz

Bu makale, neoliberal sağlık politikalarının küresel hekim göçü üzerindeki etkilerini ekonomi-politik bir perspektifle incelemektedir. Çalışmayı diğer hekim göçü çalışmalarından ayıran temel iddia, hekim göçüne dair bireysel ve sosyal saiklerin kökenlerinin neoliberal sağlık politikalarında yattığıdır. Pek çok ülkenin neoliberal sağlık sistemlerini ayakta tutabilmek için göçmen hekim emeğine başvurduğu ve hekim göçü alan ülkelerin pek çok durumda aynı zamanda göç veren ülkeler olduğu 'küresel hekim göçü zinciri' kavramı geliştirilerek ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışma, ele aldığı örnekler aracılığıyla hekim göçünün yalnızca bireysel tercihlere dayanmadığını; sağlık sistemlerinin piyasalaşması, kamu yatırımlarının azalması, performans temelli ücretlendirme, esnek istihdam biçimleri ve hekim emeğinin proleterleşmesi gibi çok sayıda yansıması olan neoliberal sağlık reformlarının hekim göçüyle sıkı bir ilişkisi olduğunu göstermektedir. Türkiye, Almanya ve Norveç örnekleri üzerinden yapılan karşılaştırmalı analiz, neoliberal reformların hekimlerin mesleki özerkliklerini zayıflattığını, düşük ücretli ve güvencesiz çalışma biçimlerini yaygınlaştırdığını göstermektedir. Bu süreçte göçmen hekimler, küresel ücret arbitrajı ve bakım ekstraktivizmi mekanizmaları yoluyla görece yüksek gelirli ülkelerin sağlık sistemlerinde istihdam edilmekte; böylece bir 'küresel hekim göçü zinciri' oluşmaktadır. Kaynak ülkeler, nitelikli emek gücü kaybı nedeniyle sağlık sistemlerinde kronik krizlerle karşı karşıya kalırken, hedef ülkeler eğitim maliyetine katlanmadan bu açığı göçmen hekim emeğiyle kapatmaktadır.

Türkiye, Almanya ve Norveç örnekleri üzerinden yapılan karşılaştırmalı analiz, neoliberal reformların hekimlerin mesleki özerkliklerini zayıflattığını, iş yükünü artırdığını, güvencesiz ve düşük ücretli istihdam biçimlerini yaygınlaştırdığını göstermektedir. Türkiye örneğinde, Sağlıkta Dönüşüm Programı, şehir hastaneleri ve kamusal sağlık hizmetlerinin piyasalaşmasıyla birlikte hekim emeği giderek daha fazla metalaşmış ve profesyonel özerklik zedelenmiştir. Söz konusu koşullar hekim göçünü tetiklemiş ve Almanya bu göçün en çok yöneldiği ülke olmuştur. Almanya'da ise benzer şekilde kamu hastanelerinin özelleştirilmesi ve artan iş yükü, göçmen hekim istihdamını kalıcı bir stratejiye dönüştürmüştür. Alman hekimler de Norveç gibi ücretlerin ve çalışma koşullarının görece daha iyi olduğui ülkelere göç etmeye başlamışlardır. Göçmen hekim istihdamı, Norveç'teki kronik hekim açığıyla mücadelenin başat yolu haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hekim Göçü, Neoliberal Sağlık Politikaları, Sağlık Reformları, Bakım Ekstraktivizmi, Ücret Arbitrajı.

Makale Gönderim Tarihi: 23.10.2025, Makale Kabul Tarihi: 14.01.2026

The Global Chain of Physician Migration in the Shadow of Neoliberal Health Crisis

Abstract

This article examines the effects of neoliberal health policies on global physician migration from a political economy perspective. The main claim that distinguishes this study from other studies on physician migration is that the origins of individual and social motives related to physician migration lie in neoliberal health policies. Developing the concept of the 'global physician migration chain', the article seeks to demonstrate that many countries resort to migrant physician labour in order to sustain neoliberal health systems, and that countries receiving physician migrants are, in many cases, simultaneously countries those send migrants. Through the examples it examines, the study shows that physician migration does not rely solely on individual preferences; rather, it has a close relationship with neoliberal health reforms, which have multiple repercussions such as the marketisation of health systems, the reduction of public investments, performance-based remuneration, flexible forms of employment, and the proletarianisation of physician labour. The comparative analysis conducted through the cases of Turkey, Germany, and Norway shows that neoliberal reforms weaken physicians' professional autonomy and expand low-paid and precarious forms of employment. In this process, migrant physicians are employed in the health systems of relatively high-income countries through mechanisms of global wage arbitrage and care extractivism; thus, a 'global physician migration chain' is formed. While source countries face chronic crises in their health systems due to the loss of skilled labour, destination countries fill this gap with migrant physician labour without bearing the costs of medical education.

The comparative analysis conducted through the cases of Turkey, Germany, and Norway shows that neoliberal reforms weaken physicians' professional autonomy, increase workload, and expand precarious and low-paid forms of employment. In the case of Turkey, with the Health Transformation Program, city hospitals, and the marketisation of public health services, physician labour has become increasingly commodified and professional autonomy has been damaged. These conditions have triggered physician migration, and Germany has become the country to which this migration is most strongly directed. Similarly, in Germany, the privatization of public hospitals and the increasing workload have transformed the employment of migrant physicians into an enduring strategy. German physicians, in turn, have begun to migrate to countries such as Norway, where wages and working conditions are relatively better. Migrant physician employment has become the principal way of combating chronic physician shortages in Norway.

Keywords: Migration of Doctors, Neoliberal Health Policies, Health Reforms, Care Extractivism, Wage Arbitrage.

Ünlütürk, Ç. (2026) "Neoliberal Sağlık Krizinin Gölgesinde Küresel Hekim Göçü Zinciri", *Mülkiye Dergisi*, 50(1), 1-29.

Giriş

Türkiye'den başta Almanya olmak üzere çeşitli ülkelere yönelen hekim göçünün hızlı artışı, son yıllarda bu konunun Türkiye'de önemli bir akademik ilgi alanına dönüşmesine yol açmıştır. Gerçekleştirilen çalışmaların pek çoğu itme çekme kuramı[1] (*pull-push theory*) çerçevesinde hekimlerin bireysel göç nedenlerinin anlaşılmasını sağlayarak literatüre önemli katkılar sunmuştur (Çınar, 2022; Genç, 2022; Aydan, 2023; Çiçek, 2023; Eser vd., 2023). Sağlık çalışanlarının göçüne ilişkin uluslararası literatürde de göç eden sağlık çalışanlarına odaklanan ve onların göç etme kararlarının altında yatan sosyal, siyasi ama büyük ölçüde ekonomik gerekçeleri analiz eden, rasyonel seçim perspektifinin (*rational choice perspective*) egemen olduğu geniş bir literatür mevcuttur. Sağlık çalışanlarının göçü, genellikle daha iyi yaşam ve çalışma koşulları, yüksek ücretler ve kariyer olanaklarına erişim gibi bireysel beklentiler ile açıklanmakta; bu süreç makro, mezo ve mikro düzeydeki itici ve çekici faktörler çerçevesinde analiz edilmektedir (Harman Yıldız ve Özer, 2022: 5). Literatürde, düşük ücretler, ekonomik ve siyasal istikrarsızlık, güvenlik kaygıları, sağlık hizmetlerinin yetersiz finansmanı, altyapı eksiklikleri, yetersiz donanım, ağır iş yükü, sınırlı mesleki gelişim olanakları sağlık profesyonellerini kaynak ülkelerden ayrılmaya zorlayan başlıca itici faktörler arasında sayılmaktadır (Bourgeault, 2016; Leitão vd., 2024).

Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Teşkilatı (OECD) ülkelerinin neredeyse tamamında, son on yıl içinde yurt dışında eğitim almış hekimlerin sayısı, ülke içinde eğitim almış hekimlerin sayısına kıyasla daha hızlı bir artış göstermiştir. Bu eğilim, tıbbi hizmetlere yönelik artan talebin karşılanmasında uluslararası hekim istihdamının giderek daha önemli bir rol oynadığını göstermektedir (OECD, 2025: 172). Botezat ve Ramos (2020) tarafından 2000-2016 yılları arasına ait OECD tarafından sağlanan sağlık çalışanı göçü modülünü kullanarak gerçekleştirilen çalışmada hekimlerin göç kararlarında hem bireysel hem de yapısal düzeyde etkili olan çok katmanlı faktörlerin belirleyici olduğu ileri sürülmüştür. Bu bağlamda, hedef ülkelerdeki düşük işsizlik oranları, yüksek hekim ücretleri, yaşlanan nüfus yapısı ve gelişmiş tıbbi altyapı gibi etmenlerin, hekimlerin göçünü teşvik eden temel itici güçler olduğu görülmektedir. Özellikle hedef ülkede işsizlik oranındaki %10'luk bir azalışın, hekim göçünde %11,19'luk bir artışla ilişkili olduğu saptanırken; maaş seviyelerindeki %10'luk bir artışın ise göç akışlarını yaklaşık %20 oranında artırdığı belirlenmiştir. Bunun yanı sıra, yaş bağımlılık oranının pozitif ve istatistiksel olarak anlamlı bulunması, yaşlanan nüfusun sağlık hizmetlerine olan talebi artırarak hekim göçünü yoğunlaştırdığını göstermektedir. Gelişmiş tıbbi altyapı ve teknolojiye sahip ülkeler, örneğin

kişi başına düşen bilgisayarlı tomografi sayısının yüksek olduğu sistemler, yabancı hekimler açısından çekici bir unsur teşkil etmektedir. Benzer şekilde, hedef ülkedeki eğitim sisteminin kalitesi ile yabancı hekim akışı arasında pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir. Coğrafi mesafe göç üzerinde negatif etkili olurken; tarihsel sömürge bağları, ortak dil kullanımı ve hem kaynak hem hedef ülkenin Schengen Bölgesi üyesi olması gibi etkenlerin pozitif etkileri tespit edilmiştir.

Bu çalışma, hekim göçünün bireysel tercihlerden çok kaynak ve hedef ülkelerin sağlık sistemlerindeki yapısal sorunlarla ve eşitsiz güç ilişikileriyle bağlantılı olduğunu ve göçmen hekim arzının yanında göçmen hekim talebine de mercek tutmak gerektiğini öne sürmektedir. Bireysel tercihler arasında ele alınan sağlıkta çalışma koşullarına ilişkin itici ve çekici faktörlerin de büyük oranda neoliberal sağlık politikalarıyla şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Artan sağlık maliyetleri ve yaşlanan nüfus gibi küresel faktörler gerekçe gösterilerek çoğu ülkede neoliberal sağlık reformları gerçekleştirilmiştir. Türkiye, son kırk yılda dünya genelinde gözlemlenen sağlık sistemlerinde yeniden yapılanma eğiliminin bir istisnası değildir. Ancak, sağlık reformları ulusal bağlamlarda farklı şekiller almıştır (Yılmaz, 2017: 85). Neoliberalizm, bir dizi fonksiyonun özelleştirilmesi veya dış kaynaklara devredilmesine rağmen, devletin küçülmesi veya zayıflaması anlamına gelmez. Aksine, devlet neoliberal gündemlerin ilerletilmesi için merkezi bir araç haline gelir (Türken vd., 2024: 563). Dünyada egemen olan Yeni Kamu İşletmeciliği yaklaşımı aracılığıyla tüm devlet kurumları işletmeleştirilmiş, ilk yansımalarını ise eğitim ve sağlık alanlarında bulmuştur. Sağlık reformunun neoliberal gündemi şunları içerir: verimlilik için maliyet kesintisi, âdem-i merkeziyetçilik ve sağlık hizmetlerini vergi gelirleriyle finanse edilen bir kamu hizmeti yerine satılık özel bir mal olarak konumlandırmak. Bu felsefeyi yansıtan ve uygulamalara yansıyan dil ve metaforların başlıcaları şunlardır: harcama kesintileri, tasfiye, açıkların azaltılması, rekabet gücü, küçülme, refah devletinin gerilemesi, verimsizlikler, kurumların kapatılması, hizmetlerin kesilmesi, sigortalar, cepten ödemeler, kâr amacı güden sağlık hizmeti, artış gösteren maliyetler, serbest piyasalar, sağlık hizmetlerinin erozyonu, talihsiz zorunluluklar ve haklı fedakarlıklar (McGregor, 2001: 83). Bu reformların sonucunda temel hizmetlerin deregülasyonu, rekabetçi piyasaların oluşturulması ve sağlık hizmetlerinin parçalanmasına sağlık çalışanlarının proleterleşmesi eşlik etmiştir (Benoit vd., 2010).

Bir yandan piyasa ilkeleriyle örgütlenen sağlık hizmetlerine yönelik talep sürekli kışkırtılırken bir yandan da demografik dönüşümler ve çoklu kronik hastalıklardaki artışlar sonucunda sağlık hizmetlerine duyulan ihtiyaç artmıştır. Bu durum derinleşen bir sağlık emek gücü açığı oluşturmuştur. Hekim göçü, küresel sağlık emeği krizi olarak bilinen daha büyük bir sorunun bir parçasıdır (Kollar ve Buyx, 2023: 1). Kalıcılaşan hekim emeği açığı her ülkede giderek artan oranda göreli düşük ücretlere ve zorlu çalışma koşullarına razı olacak göçmen hekimler tarafından karşılanmaktadır. Bu çalışmanın temel iddiası, sözü edilen durumun bir 'hekim göçü zinciri' yarattığı, yoğun hekim göçü veren ülkeleri aynı zamanda göçmen hekimlerin hedef ülkesi haline getirdiğidir.[2] Örneğin Hindistan'dan Birleşik Krallık'a (BK) ve BK'dan da Avustralya'ya yönelen bir hekim göçü zincirinden söz etmek mümkündür. Hindistan, uzun yıllardır başta İngiliz Milletler Topluluğu (*Commonwealth*) ülkeleri olmak üzere gelişmiş ekonomilerin sağlık sistemleri için birincil insan kaynağı olmuştur. OECD'ye (2025) göre, Hindistan, OECD üyelerinin en büyük yabancı kökenli hekim kaynağıdır. BK'deki Ulusal Sağlık Sistemi (*National Health System- NHS*) de bu akışa büyük ölçüde bağımlıdır. Uluslararası yeterliliklere sahip hekimler, Birleşik Krallık sağlık işgücünün temel bileşenlerinden birini oluşturmaktadır. Nitekim Birleşik Krallık'ta ruhsatlı olarak çalışan hekimlerin üçte birinden fazlası, uluslararası eğitim almış hekimlerden oluşmaktadır. Öte yandan her yıl Birleşik Krallık tıp işgücünün ortalama %5'inin sistemden ayrıldığı; ayrılan hekimlerin yaklaşık %2'sinin yurt dışına göç ettiği görülmektedir. Birleşik Krallık'ta eğitim almış hekimlerin göç ettiği başlıca destinasyonlar ise Avustralya ve Yeni Zelanda'dır (Brennan vd., 2023: 2). Avustralya'da sağlık işgücü kompozisyonunda son yıllarda belirgin bir dönüşüm gerçekleşmiş, 2024 yılında yurt dışından 4.699 hekim Avustralya'da meslek icra etmek üzere kayıt yaptırmıştır. Bu rakam, 2018–2019 döneminde kaydedilen 2.991 hekimle karşılaştırıldığında yaklaşık iki katlık bir artışa karşılık gelmektedir. Öte yandan, meslek icrası için kayıt yaptıran uluslararası eğitim almış hekimler arasında Birleşik Krallık, İrlanda, Hindistan ve Filipinler kökenli olanlar öne çıkmakta; bu ülkelerden gelen hekimler söz konusu grubun yaklaşık %60'ını oluşturmaktadır. Hekimlerin Birleşik Krallık Ulusal Sağlık Sistemi'nden (NHS) ayrılmalarının temel nedeninin, mesleğin uzun süredir değersizleştirilmesi ve yetersiz biçimde finanse edilmesi olduğu, bu durumun, mesleki tatminin ortadan kalkmasına ve yüksek düzeyde tükenmişliğe yol açtığı belirtilmektedir (Wisbey, 2024). Sözü edilen göç örüntüsü, bu çalışmada ortaya konmaya çalışılan hekim göçü zincirinin önemli bir örneğini oluşturmaktadır. BK, hekim açığını Hindistan'dan göç eden hekimlerle kapatırken, BK'daki hekimlerin bir bölümü neoliberal sağlık reformlarına öncülük eden NHS sisteminden

kaçarak Avustralya'ya göç etmektedirler. NHS'deki çalışma koşullarının reformlarla kötüleşmesi hekimleri göçe yönlendirirken, geride bıraktıkları açığın BK'ya göç eden hekimlerle kapatılabilmesi sistemin sürdürülebilirliğini sağlamaktadır. Bu çalışmada Hindistan- BK- Avustralya örneğine benzer bir başka örnek ayrıntılı biçimde incelenecektir. Tüm dünyadaki hekim göçü ağını analiz etmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için bu örnekte çalışmanın gerçekleştiği Türkiye'ye, Türkiye'den yüksek düzeyde göçün yöneldiği Almanya'ya ve Almanya kaynaklı göçün başlıca hedef ülkelerinden biri olan Norveç'e yönelen hekim göçleri analiz edilmeye çalışılacaktır. Almanya'nın seçilmiş olma gerekçesi Türkiye'den yönelen hekim göçünün ana hedef ülkesi olmasından kaynaklandığı gibi aynı zamanda yüksek düzeyde hekim göçü alan ve veren bir ülke olmasından kaynaklanmaktadır. Norveç ise yurt dışına çok az sayıda hekim gönderirken, yurt dışında eğitim almış çok sayıda göçmen hekimin emeğinden faydalanmaktadır. Norveç (%40'lar düzeyindeki yabancı hekim oranıyla) İrlanda ve İsviçre ile birlikte Avrupa ülkeleri arasında yurt dışında eğitim almış hekim sayısının en yüksek olduğu ülkelerden biridir (Mara, 2020: 13).

Çalışmanın amacı hekim emek göçünü hekimlerin bireysel göç saiklerinin ötesine taşıyarak küresel ekonomi-politik çerçevesinde analiz etmek ve böylece egemen rasyonel seçim perspektifiyle görünmez kılınan küresel eşitsizlik mekanizmalarını açığa çıkarmaktır. Bu saiklerle, neoliberal sağlık rejimlerinin mevcut ücretlere ve çalışma koşullarına razı olacak hekim emeğini, eğitim yatırımlarına da katlanmaksızın transfer ettiği ve ülkeler arasında hiyerarşik bir hekim göçü zinciri oluşturduğu ileri sürülecektir. Çalışmanın ilk bölümünde sağlık emek göçünün genel görünümüne yer verilecektir, ardından sırasıyla Türkiye, Almanya ve Norveç'teki sağlıkta reform süreçlerinin yansımaları kısaca ele alınacak ve bu süreçlerde göçmen hekim istihdamı değerlendirilecektir.

Sağlık Emek Göçünün Genel Görünümü: Bakım Ekstraktivizmi ve Teklif Yarışı

1990'ların ortalarından bu yana sağlık emek göçü önemli ölçüde artmıştır. Ayrıca bu göç, yüksek vasıflıların genel hareketliliğinden nispeten daha yüksek düzeydedir. Örneğin, çoğu OECD ülkesinde, yabancı hekimlerin toplam sağlık çalışanı nüfusu içindeki payı, yüksek vasıflı göçmenlerin benzer oranından önemli ölçüde daha fazladır (Oso vd., 2022: 122). OECD ülkelerindeki hekim sayısı 2001 yılında yaklaşık 2,9 milyon iken 2011 yılında 3,5 milyona, 2021 yılında ise 4,3 milyona yükselmiştir. Tüm OECD ülkelerinde hekim sayısı son on yılda nüfus büyüklüğünden daha hızlı artmış,

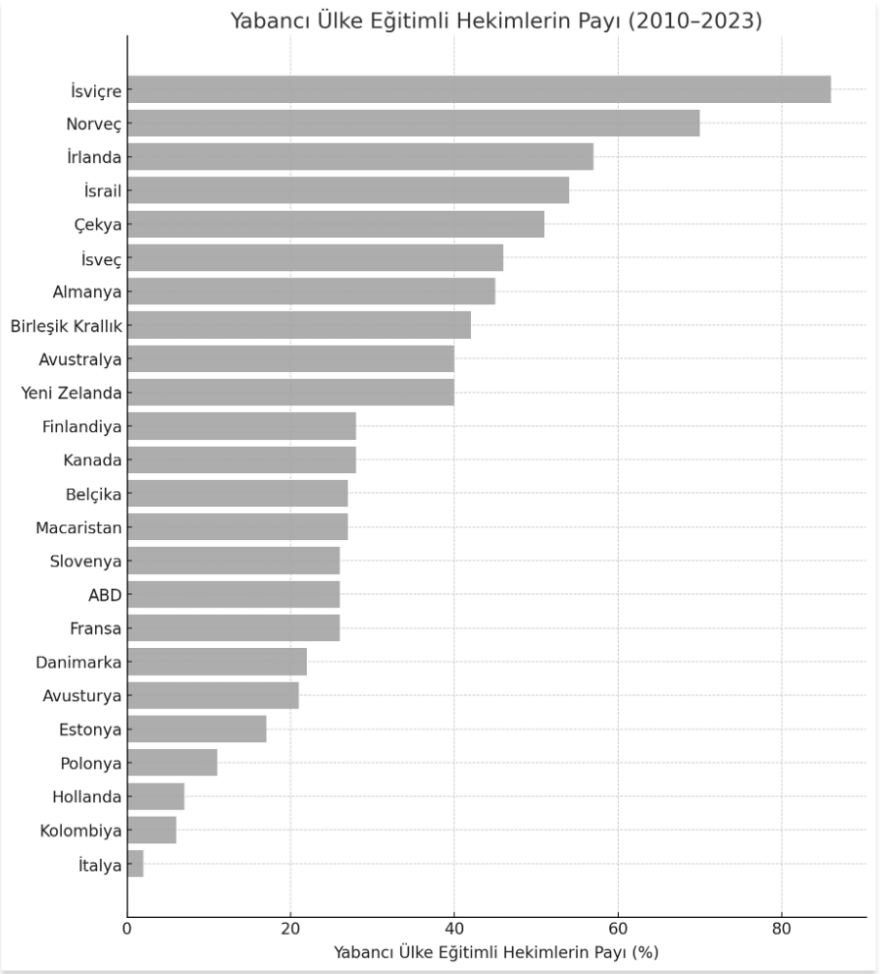
böylece ortalama olarak 1000 kişi başına düşen hekim sayısı 2011'de 3,2'den 2021'de 3,7'ye yükselmiştir. 2021 yılında OECD üyesi ülkelerdeki hekim sayısı Türkiye, Kolombiya ve Meksika'da 1000 kişi başına 2,5 veya daha az iken Norveç, Avusturya, Portekiz ve Yunanistan'da[3] 1000 kişi başına 5'in üzerindedir (OECD, 2023: 176- 178).

Göçmen hekim talebine ilişkin bir başka tartışma merkez ülkelerdeki hekim emeğinin yaşlanmasıdır. 2021 verilerine göre OECD ülkelerindeki tüm hekimlerin üçte biri 55 yaşın üzerindedir (bu oran 2000 yılında beşte birin biraz üzerindeydi). 55 yaşın üzerindeki hekimlerin oranı, verilerin mevcut olduğu tüm ülkelerde 2000 ile 2021 yılları arasında artmıştır. İtalya ve İsrail gibi ülkelerde 2021 yılında yaklaşık her dört hekimden biri 65 yaşın üzerindedir (OECD, 2023: 178). 2022 verilerine göre AB ülkelerindeki hekimlerin üçte birinden fazlası (%35) 55 yaşın üzerindedir. Bu yaş dağılımı, ilgili ülkeler için çifte bir zorluk oluşturmaktadır: Önümüzdeki on yıl içinde emekli olacak hekimlerin yerini alacak yeterli sayıda yeni hekim yetiştirmeleri ve aynı zamanda mevcut hekimleri standart emeklilik yaşının ötesinde çalışmaya devam etmeleri için teşvik edici politikalar uygulamaları gerekecektir (European Commission, 2024: 25). Göçmen hekim talebinin artışı ve yapay zekâ destekli tıbbi teknoloji kullanımının hızlanması bu açığı kapatmak için başvurulacak diğer yollar olarak ortaya çıkmaktadır.

Nitelikli sağlık çalışanlarının uluslararası göçünün ilk aşaması, o dönemde sömürgelerde mevcut olan zayıf sağlık sistemi ve bu ülkelerdeki yüksek ölüm oranı nedeniyle misyonerlerin Batı ülkelerinden sömürgelere hareketiyle başlamış, 1960'lar ve 1970'lerde sağlık çalışanlarının Küresel Kuzey ve Küresel Güney ülkeleri içinde göçüne sıkça tanık olunmuştur. 21. yüzyılın başlarında sağlık çalışanlarının Küresel Güney'den Kuzey'e yönelen göç eğilimi artmıştır (Edeh, 2019: 29). 20. yüzyılın ortalarından itibaren, düşük gelirli ülkelerden gelen hekimler (ve daha sonra hemşireler) yüksek gelirli ülkeler için bir yedek emek gücü ordusu oluşturmuş olsalar da bu durum 21. yüzyılın ilk yıllarına kadar bir 'kriz' olarak tartışılmamıştır. 2006 yılında, Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) raporu, dünyanın en yoksul ülkelerindeki sağlık personelinin kaybına odaklanmıştır. Bu ülkeler aynı zamanda HIV'in yayılmasıyla mücadele eden yerlerdir. Yoksul nüfusun sağlık sonuçları ile vasıflı sağlık çalışanlarının yüksek göç oranları arasında nedensel bir bağlantı olduğunu öne süren bu rapor, sağlık profesyonellerinin yoğunluğu ile yaşam beklentisinin artması arasındaki ilişkiyi de ortaya koymuştur (Bradby, 2014: 581). Nitekim en yüksek hastalık yüküyle karşı karşıya olan bölgeler, temel sağlık hizmetlerini sunmak için en düşük sağlık emeği yoğunluğuna sahiptir.

Hekim yoğunluğu en yüksek olan bölge Avrupa'dır. Öte yandan, Afrika bölgesi hâlâ en düşük hekim yoğunluğuna sahiptir. 1970'lerin sonlarında yaşanan küresel borç krizine yanıt olarak, Afrika ülkeleri Dünya Bankası (DB) ve Uluslararası Para Fonu (IMF) tarafından, yabancı bankalara olan borçlarının faiz ödemelerini yapabilmek için sağlık ve eğitim dâhil olmak üzere sosyal sektörlere yapılan yatırımları 'öncelik sırasından çıkarmak' zorunda bırakılmışlardır. 1980'lerin 'yapısal uyum politikaları'nın etkileriyle 1990'larda kamu sağlık sektörü küçülürken özel sağlık sektörü büyümüştür. Bu durum, sağlık profesyonellerinin kırsal alanlardan ve kamu hizmetlerinden kaçışını teşvik etmiş ve sağlık profesyoneli eksikliğine yol açmıştır. Bu eksiklik, diğer yatırım eksiklikleriyle birleşerek, özellikle HIV'in yayıldığı bölgelerde kötü çalışma koşullarını ve dolayısıyla göçü daha da körüklemiştir (Bradby, 2014: 591). Sağlık çalışanlarının göçü, düşük ve orta gelirli ülkelerde, mevcut sağlık emeği eksikliğini daha da kötüleştirerek, sağlık hizmetlerine erişimin azalmasına, sağlık hizmetleri maliyetlerinin artmasına ve nüfus için olumsuz sağlık sonuçlarına yol açmıştır (Leitão vd., 2024: 1189).

Küresel Kuzey'de sağlık hizmetleri sunumu, emek yoğun bir büyüme endüstrisini temsil etmektedir. Kemer sıkma politikalarına rağmen, nüfusun yaşlanmasına ilişkin demografik ve epidemiyolojik eğilimler ve çoklu kronik hastalıkların artan yaygınlığı nedeniyle daha fazla sağlık emek gücüne olan talep sürekli artmaktadır. Bu nedenle, yüksek gelirli ülkelerden sağlık profesyonellerini işe alanlar küresel olarak yeni emek gücü havuzları aramaktadır (Bourgeault vd. 2016: 296). Pandeminin ilk iki yılında geçici bir azalmanın ardından, Avrupa ülkelerine yabancı eğitimli hekim girişi 2022'de, 2019'a kıyasla %17 artmıştır. 2023 verilerine göre Norveç, İrlanda ve İsviçre'deki hekimlerin %40'ından fazlası yabancıdır (OECD ve European Commission, 2024: 13). Şekil 1, 2010–2023 döneminde ülkelerdeki toplam hekim stoğundaki artışın hangi oranının yabancı ülke eğitimli hekimler tarafından karşılandığını göstermektedir. Bu grafik, İsviçre, Norveç, İrlanda, İsrail, Çekya, İsveç, Almanya ve Birleşik Krallık'ın hekim açıklarını göç aracılığıyla kapatmaya çalıştıklarını çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır.



Şekil 1. Hekim Stoğundaki Artışta Yabancı Ülke Eğitimli Hekimlerin Payı (2010–2023). (OECD, 2025: 225)

Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından 2010 yılında çıkarılan Küresel Uygulama İlkeleri (G*lobal Code of Practice*) ile sağlık çalışanlarının uluslararası işe alım süreçlerine yönelik bir etik çerçeve oluşturulsa da (WHO, 2010), bu çerçeve uluslararası bakım zincirlerindeki eşitsizliği ve bakım kapasitesinin sömürülmesini engellemekte işlevsel bir bariyer oluşturamamamıştır. Labonté ve Schrecker (2007: 11), dünya sağlık emek gücü için süregiden küresel rekabeti, sınırlı arzı olan diğer emtialar için rekabetle benzer bir küresel 'teklif yarışması' olarak adlandırmaktadırlar. Sanayileşmiş ülkeler, hekimleri ve diğer sağlık çalışanlarını kendi ülkelerindeki temel ihtiyaçları

karşılayamayacak durumda bırakarak ve kendi ülkelerinde daha yüksek kazanç fırsatları sunarak göç etmeye teşvik etmektedirler. Bu durumu, kentsel dönüşüm ve konum açısından değerli kaynaklar için yapılan kamu ihalelerine benzemektedirler (Labonté ve Schrecker, 2007: 11). Bu olgu literatürde 'bakım ekstraktivizmi' (*care extractivism*) olarak da kavramsallaştırılmaktadır. Bakım ekstraktivizmi[4] kavramı, kriz durumlarını yönetmek amacıyla devlete veya sağlık sektörüne ek maliyetler ve sorumluluklar yüklemeden, toplumsal yeniden üretimdeki kaynak emek gücünün yoğun biçimde ticarileştirilmesi ve sömürülmesini ifade eder. Doğal kaynakların çıkarılıp sömürülmesine benzer biçimde, bakım emeği özelinde kalkınma modelindeki yapısal iktidar ilişkilerine dikkat çeker (Wichterich, 2020: 122). Göçmen sağlık personelini mobilize etmede yaygın olarak tıbbi personel temin ajanslarına başvurulmaktadır (Bradby, 2014: 589).

İlerleyen bölümlerde, yukarıda genel görünümü ortaya konmaya çalışılan hekim göçü üç ülke örneği üzerinden (Türkiye, Almanya ve Norveç) değerlendirilmeye çalışılacaktır. Tablo 1'de Almanya, Norveç ve OECD'de yabancı eğitimli hekimlerin sayı ve oranlarına yer verilmektedir. Tablo, 2000–2023 döneminde OECD ülkelerinde yabancı ülke eğitimli hekimlerin sayısında ve toplam hekimler içindeki payında belirgin ve hızlanan bir artışa işaret etmektedir. Almanya örneğinde, yabancı eğitimli hekim sayısının mutlak olarak ve oransal düzeyde istikrarlı biçimde yükseldiği; 2000 yılında %3,7 olan oranın 2021–2023 döneminde %15'e ulaştığı görülmektedir. Norveç'te ise yabancı ülke eğitimli hekimlerin payının oldukça yüksek düzeylerde seyrettiği ve 2010–2023 arasında yaklaşık on puanlık bir artış gösterdiği dikkat çekmektedir. OECD genelinde gözlenen yüksek düzeydeki başka ülkelerde eğitim almış/ yabancı uyruklu hekim oranı, hekim ihtiyacının karşılanmasında uluslararası hekim göçünün yaygın bir unsur haline geldiğini ve birçok ülkede sağlık hizmetlerinin giderek daha fazla ulusötesi hekim hareketliliğine dayandığını ortaya koymaktadır.

Ülke	2000 (sayı, %)	2010 (sayı, %)	2021-2023 (sayı, %)
Almanya	9 863 (%3.7)	19 949 (%6.5)	58 449 (%15.0)
Norveç	-	6 902 (%34.4)	12 088 (%44.0)
OECD Toplamı	-	375 054 (%15.9)	606 044 (%19.6)

Tablo 1. Yabancı Ülke Eğitimli Hekimler – Almanya, Norveç ve OECD Toplamı (2000, 2010, 2021-2023) (Almanya için veriler yabancı uyruklu hekimleri göstermektedir; bu kişiler mutlaka yabancı eğitimli olmak zorunda değildir. Türkiye ilgili veriyi paylaşmadığı içi tabloya dâhil edilememiştir). (OECD, 2025: 173)

Aynı ülkeler hekim emek göçünün hem hedef hem de kaynak ülkeleri olabilmektedir. Bu durum küresel ücret arbitrajı (*wage arbitrage*) ile yakından ilişkilidir. 'Arbitraj' terimi, bir varlığı düşük bir fiyata alıp farklı bir piyasada daha yüksek bir fiyata satma eylemini ifade eder. Bu bağlamda, 'küresel emek arbitrajı' terimi, çok uluslu şirketlerin uluslararası ücret hiyerarşisi üzerinde tekel kontrolü elde ederek, bunu büyük getiriler elde etmek için bir sistem olarak kullanmasını tanımlar. Küresel ücret arbitrajı, büyük bir 'yedek emek gücü ordusunun' varlığı ve belli bir bölgedeki (örneğin Küresel Güney'deki) emeğin alım gücünün önemli oranda düşüşü ile mümkün olmaktadır (Bhattacharjee ve Roy, 2015: 338-343). Bu bağlamda küresel emek arbitrajı, emperyalist ülkelerdeki nispeten pahalı işçilerin yerine düşük ücretli ülkelerdeki ucuz ve esnek işçilerin ikame edilmesiyle üretimin küreselleşmesinin ana biçimidir. Kârları artırmak için iki farklı yol sunar: Üretimin düşük ücretli ülkelere kaydırılması (*outsourcing*) ve düşük ücretli göçmen işçilerin ülkeye getirilerek içerde sömürülmesi (Smith, 2021: 1093). Sağlık hizmet üretiminin düşük ücretli ülkelere kaydırılması yakın zamana kadar radyoloji gibi elverişli sahalarda gerçekleştirilmiştir (Reinus, 2007). Yakın dönemde giderek gelişen yapay zekâ ve robotik uygulamalarının hizmet üretiminin diğer ülkelere kaydırılmasını gereksiz kılması beklenebilir. Sözü edilen teknolojik gelişmeler, hekim emeği açısından yüksek bir ikame etkisi yaratmadığı sürece ikinci yöntem olan hekim göçünün devam etmesi beklenmektedir. Hekim emeği söz konusu olduğunda ücret arbitrajı yalnızca düşük ücretlerle çalışma biçiminde düşünülmemelidir. Bunun aynı zamanda uzun çalışma saatleri, gece nöbetleri, yüksek hasta yükü, merkeze uzak bölgelerde çalışma gibi koşullara razı olan göçmen hekimleri, vasıflarının gerektirdiği yüksek eğitim maliyetlerine katlanmaksızın istihdam edebilme fırsatı olarak da değerlendirilmesi gerekir. Bu nedenle ücret arbitrajı ve bakım ekstraktivizminin bir arada ele alınması önem arz etmektedir.

Türkiye Sağlık Sisteminde Neoliberal Dönüşüm ve Hekim Göçü

1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de benimsenen neoliberal politikalar, sağlık alanında köklü değişimlerin önünü açmıştır. Bu değişim, 2003'te başlatılan Sağlıkta Dönüşüm Programı (SDP) ile kurumsal bir yapı kazanmış; özel sağlık hizmetlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte kamusal sağlık hizmetleri ticarileşmiş, hizmet sunumu ile finansman mekanizmaları birbirinden ayrılmıştır (Hamzaoğlu, 2013: 172; Ünlütürk, 2023). SDP'nin temel gerekçeleri, kamu sağlık harcamalarının sürdürülemez bir düzeye ulaşması ve sağlık hizmetlerinin kalitesinin düşük ve verimsiz olduğu iddialarına dayandırılmıştır (Elbek, 2010: 433).

SDP, sağlık hizmeti sunumunu yeniden yapılandırmayı ve sağlık hizmetlerinde yarı-piyasa (*quasi-market*) modeli oluşturmayı hedeflemiştir. Devlet, özel sektörden sağlık hizmeti satın alımını önemli ölçüde artırmış, bu da sağlık hizmeti sunumunda belirgin bir özelleştirme eğilimine yol açmıştır. Sağlık alanındaki uygulamalar, istihdamdan ücretlendirme sistemine kadar büyük ölçüde piyasa mantığına göre şekillenmiştir. Bu dönüşüm; iş yükünün artması, kışkırtılmış sağlık talebi, hizmet mekânlarının ve görev tanımlarının yeniden düzenlenmesi, malzeme ve personel yetersizliği, işçi sağlığı ve iş güvenliğinin zayıflaması, esnek ve farklı istihdam biçimlerinin yaygınlaşması ve düşük ücret gibi pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Sağlık hizmetleri içinde otorite ve özerklik arasındaki denge bozulurken, sigorta şirketleri, döner sermaye sistemleri, ilaç ve tıbbi cihaz firmaları gibi yeni aktörlerin dâhil olmasıyla piyasa dinamikleri daha da güç kazanmıştır. SDP, birinci basamak sağlık hizmetlerinde de köklü bir dönüşüm gerçekleştirerek aile hekimliği sistemini uygulamaya koymuştur. Bu sistem, koruyucu sağlık hizmetlerinin ikinci plana itildiği ve tedavi edici hizmetlere odaklanıldığı bir yapıya dönüşmüştür (Çiçeklioğlu ve Şevik, 2023: 133-134). Bu süreçte hekim emeği önemli bir dönüşüme uğramış, Sağlıkta Dönüşüm Projesi'nin ikinci fazıyla hayata geçirilen şehir hastaneleri, hizmetin kamu-özel ortaklığı modeliyle sunulmasını beraberinde getirmiştir. Bu yeni modelle birlikte, kapanan hastanelerden uzak bölgelere taşınan şehir hastanelerinde sağlık çalışanları görevlendirilmiş; az sayıda personelle artan iş yükü altında çalışmak zorunda kalmışlardır (Kablay, 2021: 88). Sağlıkta dönüşümün en önemli tartışma başlıklarından biri, döner sermaye ve performansa dayalı ek ödeme sistemi (PDEÖS) uygulamaları olmuştur. Türkiye'de 2007 sonrası dönemde yaygın biçimde uygulamaya konulan bu sistem, Dünya Bankasının sağlık hizmetlerinde ücret politikalarına dair önerileriyle paralel bir zamanlamada gerçekleşmiştir (Yalçınkaya, 2019: 838). 'Performans' sisteminin uygulanması, ister doğal isterse yapay yollarla oluşturulmuş olsun, sağlık hizmetlerine olan talebi artırmış ve buna bağlı olarak sağlık hizmeti kullanımında belirgin bir yükselişe yol açmıştır. Bu sistemin geçerli olduğu sağlık kurumlarında yatan hasta sayısı, yatak doluluk oranı ve yatak devir hızı artış gösterirken, hastaların hastanede geçirdiği ortalama süre azalmıştır. Ancak sistemin temel yaklaşımı, hastaların gerçek sağlık gereksinimlerinden çok, hastane ve hekimlerin gelir elde etme hedeflerine dayanmaktadır (Elbek, 2010: 433). Öte yandan PDEÖS ile hekimlerin temel maaşlarında yaşanan aşınma, birçok hekimin kamu hastanelerinden istifa ederek özel sektöre veya serbest çalışmaya yönelmesine yol açmış, hekimler arasında rekabet yaratmış, iş barışını bozmuş ve etik olmayan uygulamaları artırmıştır (Akpınar ve Taş, 2013: 174). Bu dönüşümün hem hekim emeği hem de

genel sağlık hizmetleri sunumu üzerinde önemli ve çoğu zaman olumsuz etkileri olmuştur (Hamzaoğlu, 2019: 5; Ünlütürk, 2023). Geleneksel olarak kutsallaştırılmış, yüksek mesleki itibara ve yüksek gelire sahip olan hekimler, bu süreçle birlikte 'proleterleşmişlerdir'. Bu proleterleşme, hekimlerin mülksüzleşmesi, emeklerinin vasıfsızlaşması ve değersizleşmesi, ayrıca ücret sistemi dışındaki alternatif geçim olanaklarından uzaklaştırılmaları gibi geniş boyutlu bir süreci ifade etmektedir (Ünlütürk, 2023). 1980'li yıllardan itibaren tıp fakültelerinin sayı ve kontenjanlarındaki artış da proleterleşme ve profesyonel statünün aşınması ile ilişkilendirilmektedir. İşgücü arzının sayısal denetimini elinde bulundurmak, profesyonel mesleğin tanımlayıcı özelliklerinden biridir. Tıp fakültesi sayısı hızla artmış, 1970 yılında 9 olan tıp fakültesi sayısı, 1990 yılında 25 olmuş ve 2010 yılına gelindiğinde ise 74'e yükselmiştir (TTB, 2008: 44; DPT, 2010: 11 aktaran Ünlütürk Ulutaş, 2011: 176). 'Sağlıkta reform' girişiminin etkili ismi, dönemin Sağlık Bakanı Recep Akdağ, hekim sayısının artırılması ve AB düzeyine yükseltilmesi gerektiği tezinin ısrarlı savunucusu olmuş ve tıp fakültesi kontenjanlarının artırılması yönünde adımlar atmıştır. Türk Tabipler Birliği (TTB), hekim sayısının yetersiz olduğu söylemine karşılık asıl sorunun hekim sayısı değil, hekimlerin bölgesel dağılımı olduğunu öne sürmüştür. TTB, iktidarın asıl hedefinin, Dünya Bankası önerileri doğrultusunda sağlık emek-gücü arzını artırarak, sağlık emek gücü maliyetini düşürmek olduğunu belirtmiştir (TTB, 2008: 21). Gerçekten de hekimlerin ve diğer sağlık çalışanlarının çarpık dağılımı, hemen her Kalkınma Planı'nda yer almasına rağmen uzun yıllardır çözülemeyen temel bir sağlık sorunudur. Kamu sağlık yatırımları ve diğer kamusal sağlık politikaları ile desteklenmediği için, zorunlu hizmet uygulamaları da bu sorunun çözümü bakımından yeterli olamamıştır (Ünlütürk Ulutaş, 2011: 177). Hekim arzını artırmaya yönelik çabaların içinde yabancı hekim istihdamı da yer almaktadır.

Türkiye'de Göçmen Hekim Çalıştırılması Tartışmaları

15.02.2007 tarihli 5581 sayılı "Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Yasa"yla yabancı hekimlerin Türkiye'de çalışmasına olanak sağlanması ile bu konuda sıcak tartışmalar gündeme gelmiştir. Bununla birlikte dönemin Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, 02.03.2007 tarihinde, yabancı hekimlerin Türkiye'de çalışmasına olanak sağlayan maddelerinin bir kez daha görüşülmesi için yasayı TBMM'ye geri göndermiştir. Yasanın 6. ve 8. maddelerinde öngörüldüğü gibi, 1. maddeden "Türk bulunmak" ibaresinin çıkarılması, 4. maddedeki "izinli Türk hekimleri" ibaresinin "mezun hekimler" ibaresiyle değiştirilmesi, Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer tarafından "Türk doktorları merkezli"

sağlık politikasından vazgeçilmekte olduğunun ibareleri olarak görülmüş, TTB de, yabancı sağlık emekçisi istihdamının sağlık emek-gücünün eğitim maliyetlerini düşürmenin ve sağlık emek-gücü gereksinimini karşılamanın yanı sıra istihdam fazlası yaratmayı teşvik ederek, sağlık emekçilerini daha düşük ücretle, iş güvencesiz çalıştırabilmenin koşullarının yaratıldığını belirtmiştir (Ünlütürk Ulutaş, 2011: 179). Ancak Cumhurbaşkanı'nın veto ettiği yabancı hekim istihdamına ilişkin düzenlemelerden vazgeçilmemiştir. Dönemin Sağlık Bakanı Recep Akdağ, 2011 yılında Türkiye'de hekim ve hemşire sayısının yetersiz olduğu gerekçesiyle yabancı hekimlerin Türkiye'de çalışması gerektiğini ifade etmiştir (Internethaber, 2011). 2011 yılında 663 sayılı Sağlık Bakanlığı ve Bağlı Kuruluşlarının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname ile Tababet ve Şuabatı San'atlarının Tarzı İcrasına Dair Kanunun 4. maddesinin birinci cümlesindeki "Türk hekimlerinin" ibaresi "hekimlerin" şeklinde değiştirilmiş, 1. maddesi de "Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde tababet icra ve herhangi surette olursa olsun hasta tedavi edebilmek için tıp fakültesinden diploma sahibi olmak şarttır." biçimine dönüştürülmüştür. Ardından 22/2/2012 tarihinde 28212 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan Yabancı Sağlık Meslek Mensuplarının Türkiye'de Özel Sağlık Kuruluşlarında Çalışma Usul ve Esaslarına Dair Yönetmelik çıkarılmıştır. Suriye'den yönelen kitlesel göçün ardından ilgili yönetmelik hükümlerinde yapılan değişiklikle bir istisna getirilmiştir. Bu istisnaya göre Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD) tarafından kurulan barınma merkezleri ile Sağlık Bakanlığınca koordine edilen ve AFAD tarafından uygun görülen göçmen sağlığı merkezlerinde çalışmak isteyen Suriye uyruklu sağlık meslek mensupları, Türkiye'de geçici koruma altına alınanlara hizmet vermek üzere, mesleğini icraya yetkili olduğuna dair belge ibraz etmek kaydıyla görev yapabilmektedirler. 2019 yılında TBMM İnsan Haklarını İnceleme Göç ve Uyum Alt Komisyonu Başkanı Atay Uslu, Türkiye'ye 20 bine yakın Suriyeli hekim gelmiş oılmasına karşın 5 bin civarında hekimin Türkiye'de kaldığını açıklamıştır (AA, 2019). Bu hekimlerin bir bölümü vasıflarıyla uyumlu olmayan işlerde istihdam edilirken, bir bölümü belgesiz biçimde sağlık hizmeti sunmaktadır (TTB, 2017). Yasal düzenlemelere uygun biçimde sağlık hizmeti sunmakta olan Suriyeli hekim sayısına ise ulaşılamamaktadır. 2023 yılında insan sağlığı hizmetlerinde 6.423 kişi çalışma izni almış olmakla birlikte hekimlerin sayısı, uyruğu ve cinsiyetine ilişkin ayrıştırılmış veri mevcut değildir. Tabip odaları, göçmen hekimlerin ucuz emek gücü olarak çalıştırılmalarına itiraz etmektedir. Örneğin İstanbul Tabip Odası tarafından yapılan açıklamada Sağlık Bakanlığının yabancı hekim istihdamını hekim emeğini ucuzlatmak için kullandığı, aile hekimliğinde sözleşmeli olarak istihdam edilen göçmen hekimlerin kadrolu hekimlere

göre daha düşük ücret aldığı, ayrıca özel sektörde de göçmen hekimlerin asgari ücretin biraz üzerinde ücretlerle istihdam edildikleri ifade edilmiştir (Deutsche Welle, 2019).

Göçmen hekimlerin istihdamına ilişkin bir diğer tartışma, tıpta uzmanlık kontenjanlarına ilişkindir. Tıpta ve Dişhekimliğinde Uzmanlık Eğitimi Yönetmeliği ile tıp fakültelerinde uzmanlık eğitimi için yabancı uyruklu hekimlere ayrılan kontenjan %10 ile sınırlandırılmasına karşın, Bakanlar Kurulunun Haziran 2011'de aldığı kararla tıp fakültelerinde %20 düzeyine ulaşmıştır (TTB, 2011). TTB (2011) tarafından yapılan açıklamada, artırılan kontenjanlar, yabancı uyruklu asistan hekimlere daha fazla nöbet görevi verilmesi, maaş ödenmemesi, özlük haklarına sahip olmamamaları, iş yükünün önemli düzeyde asistan emeği ile gerçekleştirildiği üniversite ve eğitim araştırma hastanelerinde yoğun ve uzun süreli çalıştırılabilmeleri ile ilişkilendirilmiştir. Daha sonra yabancı uyruklulara ayrılan Tıpta Uzmanlık Sınavı (TUS) kontenjanları yine azaltılmıştır. 2024 TUS 2.dönem için genel kontenjan 7.608, yabancı uyruklu kontenjanı ise 387 olarak yayımlanmıştır (UDEF, 2024).

Göçmen hekim istihdamı ilerleyen dönemde sağlık turizmiyle ilişkili biçimde gündeme gelmiştir. 2017 yılında dönemin Sağlık Bakanlığı Müsteşeri Eyüp Gümüş, şehir hastanelerinin bir bölümünün uluslararası hasta hizmetleri için ayrıldığını ve Körfez ülkelerinden gelebilecek hekimlerin buralarda çalışabileceğini ifade etmiştir (Habertürk, 2017). Ancak verilerin şeffaf olmaması nedeniyle bu kapsamda istihdam edilen yabancı hekimlere ilişkin bilgi mevcut değildir.

22.02.2012 tarih ve 28212 sayılı Yönetmelikle Türkiye'de çalışmak isteyen yabancı uyruklu (Türk soylular hariç) hekimlere birtakım şartları tamamlamaları halinde çalışma izni verilmektedir. Bu şartlar, denkliği onaylanmış diploma ve uzmanlık belgesi, mesleğini icraya engel hali bulunmamak, Türkçe bildiğini gösterir bir sınavdan geçer not almak, Türkiye'de ikamet izni olmak ve mesleki mali sorumluluk sigortasını yaptırmış bulunmaktır.

2000'li yıllar Türkiye'de yalnızca göçmen hekim istihdamının değil aynı zamanda hekimlerin yurt dışına göçünün yoğun olarak tartışılmasına sahne olmuştur. Hekimlerin Türkiye'den göç gerekçelerine yakından bakıldığında, temelinde Türkiye'deki sağlık reformu ve hekimlerin proleterleşmesinin yattığı görülmektedir. Sözü edilen gerekçeler arasında, ülkedeki geleceğe ve

kurumlara duyulan güvenin azalması, hekimlere yönelik şiddet olaylarındaki artış, çalışma koşullarının kötüleşmesi, sağlık sektöründe ticarileşme, ücretlerin düşmesi, güvencesiz istihdam biçimlerinin yaygınlaşması, ekonomik kriz ve satın alma gücünün azalması yer almaktadır (Özer, 2024: 6). Ayrıca, hastaların "senin maaşını ben vergilerimle ödüyorum" şeklindeki söylemleri, hekim gelirlerinin kamuoyunda sıkça tartışılması, malpraktis davaları nedeniyle yüksek cezalarla karşılaşma riski ve Sağlık Bakanlığının hekimleri yeterince desteklemediği algısı, göç kararlarını etkileyen diğer önemli faktörlerdir (Çınar, 2022). Bener vd. (2024) tarafından yürütülen geniş ölçekli bir anket çalışması, hekimlerin Türkiye'den yüksek enflasyon, politik istikrarsızlık ve sosyoekonomik gerileme gibi makro düzeydeki itici faktörlerle göç etmeyi düşündüğünü göstermektedir. Bu durum, neoliberal sağlık reformlarının hekim emeğini metalaştırarak özerklik ve ekonomik istikrarı tahrip ettiği koşullarla el ele gitmektedir. Aydan (2023), hekimlerin yoğun iş yükü, uzun nöbetler, düşük ücretler, akademik ve kariyer olanaklarının sınırlılığı, iş güvencesizliği ile sağlıkta şiddeti içeren çok boyutlu sorunları ortaya koymaktadır. Bu faktörler tükenmişlik hali, mesleki yabancılaşma ve sistemden geri çekilme gibi tepkilere yol açmaktadır. Çiçek (2023) çalışmasında, hekim adaylarının yaklaşık %50'sinin yurt dışında çalışma niyeti olduğunu, itici unsurların başında şiddet, kötü çalışma koşulları ve azalan saygınlık olduğunu bildirmektedir. Güner ve arkadaşlarının (2024) bulguları da benzer şekilde iş koşullarının ağırlığı, mesleki tatminsizlik, ekonomik zorluk ve şiddet gibi faktörlerin göç eğilimini güçlendirdiğini göstermektedir. Hekimler, söz konusu faktörler karşısında insani çalışma koşulları, daha yüksek gelir, yaşam standartlarının yükselmesi gibi arayışlarla yurt dışına göç etmektedirler (Çiçek, 2023). Nitekim TTB, 2025'in ilk 11 ayında 2.085 hekimin yurt dışına gitmek için iyi hâl belgesi aldığını açıklamıştır (Cumhuriyet, 2025). Türkiye'den yönelen hekim göçünün başlıca hedef ülkesi ise Almanya'dır.

Alman Sağlık Sisteminde Neoliberal Dönüşüm ve Hekim Göçü

Almanya'da 1990'lardan itibaren, pek çok diğer ülkede olduğu gibi Yeni Kamu İşletmeciliği yaklaşımı benimsenmiş; bu doğrultuda kamu tıbbi kurumlarının devlete mali yük getirmeyen, kendi kendini finanse eden, rekabetçi ve verimli işletmelere dönüştürülmesi amaçlanmıştır. 2 Haziran 1992'de, bu çerçevede açıklanan sağlık reformu hem üslup hem de içerik açısından geleneksel politikadan ayrılmaktadır. Hekimler ve diğer sağlık çalışanları, politika oluşturma süreci üzerinde hiçbir etkiye sahip olamamışlardır. Bu süreçte, sağlık sigortası fonları özelleştirilmiş ve finansallaşmış, maliyetler ise sigortalılara ve hastalara kaydırılmıştır. Bu kapsamda hayata geçirilen

maliyet kısıtlama yöntemleri, tıbbi emeği endüstriyel parça başı iş gibi ele almaktadır. Maliyetleri azaltmanın bir diğer yolu ise, Türkiye'dekine benzer biçimde tanı, yemek, temizlik ve teknik bakım gibi bazı yan hizmetlerin taşeronlaştırılması olmuştur (Wichterich, 2020: 124). 1990'ların sonlarından itibaren ve özellikle ekonomik durgunluk döneminde, belediye ve kâr amacı gütmeyen hastanelerin özel sektöre devredilmesiyle birlikte özelleştirmeler önemli ölçüde yükselmiştir. 1992-2006 yılları arasında özel sektör hastanelerinin sayısı %58 artmıştır. Fonksiyonel özelleştirme olarak adlandırılan, kamu hastaneleri ile özel şirketler arasındaki proje bazlı iş birlikleri (örneğin büyük ölçekli teşhis ekipmanları için kamu-özel ortaklıkları) yaygınlaşmıştır. Alman hastane sektörünün yönetim yapısı da dönüşüm geçirmiştir. Rekabet koşulları genişlemiş, özellikle tedavi alanında (hastaneler arası ve hastaneler ile alternatif hizmet sağlayıcılar arasında) rekabet yoğunlaşmıştır (Mosebach, 2009: 71-80). Sağlık yönetimindeki dönüşüm ile sağlık profesyonellerinin çalışma koşulları arasında çarpıcı bir ilişki bulunmaktadır. Söz konusu dönüşümle hekimler daha önce sahip oldukları mesleki özerkliğin artan dış denetim ve performans talepleriyle çatışmaya başlaması sonucunda profesyonellik kaybına[5] uğramışlardır. Sağlıkta neoliberal dönüşüm sonucunda hekimler, ihtiyaç temelli yaklaşım, hasta odaklılık ve güvenli sağlık hizmeti sunumu ile kâr ve müşteri odaklı, hastanelerin birbirleriyle doğrudan rekabet halinde olduğu hizmet sunumu arasında çatışma yaşamaktadırlar (Wilkesmann, 2016: 103). Hastanelerde çalışan hekimler, genel olarak zaman baskısı altında olduklarını hissetmektedirler ve reformun uygulanmaya başlanmasından bu yana iş yükünün büyük ölçüde arttığı kanaatindedirler. Hekimlerin mesleki özerkliğine yönelik artan yapısal engellerin yanı sıra, Almanya'da hekim eksikliği de gözlemlenmektedir. Özellikle kıdemli Alman hekimler, bu nedenle hâlâ oldukça güçlü bir pazarlık gücüne sahiptirler ve pek çok hekim kaybedilen ayrıcalıkları geri kazanmak için çaba göstermekte ve sık sık eylemler gerçekleştirmektedirler. Buna karşın Alman hastaneleri son yıllarda giderek daha fazla sayıda göçmen hekim istihdam etmektedir (Wilkesmann, 2016: 107- 108). Yönetsel dönüşümün yanında demografik değişim ve artan yaşam beklentisi de Alman sağlık sistemine önemli zorluklar getirmiştir. Coğrafi dağılımda ise kentsel alanlarda hekim sayısında ve kliniklerde kapasite fazlası mevcutken, kırsal bölgelerde arz eksikliği gözlemlenmektedir (Wichterich, 2020: 124). Neoliberal dönüşümle artan rekabet altında bakım kalitesinin kâr ilkesine göre ikincil hale gelmesi ve ilaç endüstrisinin çıkarlarına hizmet eden bir ticarileştirme ya da yeniden metalaştırma sürecininin gerçekleşmesi Alman sağlık sistemine yöneltilen başlıca eleştiriler arasındadır (Hogwood, 2016: 24).

Almanya'ya ve Almanya'dan Hekim Göçü

Türkiye'nin en yüksek düzeyde hekim göçü verdiği hedef ülkenin Almanya olması, Türkiye'den Almanya'ya yönelen işçi göçünün yarattığı tarihsel ve toplumsal bağlar ve coğrafi yakınlıkla ilişkili olduğu gibi Almanya'da giderek kronikleşen hekim açığıyla da ilişkilidir. Almanya'da mutlak hekim sayısı artıyor olsa da yukarıda sözü edildiği gibi, özellikle kırsal alanlarda ve Doğu Almanya'da boş kadrolar doldurulamamakta ve hastaneler sağlık hizmetlerini sürdürmek için göçmen hekimlere güvenmektedir. Kırsal kesimler sağlık personeli açığıyla boğuşurken, yoğun nüfuslu kentsel alanlarda hekim fazlalığı olabilmektedir. Kırsal kesimde yaşayanların ayaktan sağlık hizmetlerine erişebilirlikleri kentsel kesime kıyasla kısıtlıdır. Ülkeyi terk eden hekimlerse Almanya'daki hekim eksikliğine katkıda bulunan bir faktör olarak tartışılmaya başlanmıştır (Pantenburg vd., 2018: 2; Aretz vd., 2024: 338).

2000'li yıllarda BK ve İskandinav ülkeleri gibi, eğitim kapasiteleri ihtiyaç duyulan hekim sayısı için çok küçük olan bazı ülkeler, aralarında Almanya'nın da bulunduğu diğer ülkelerden hekimleri çekmek için hükümet destekli agresif işe alım kampanyaları yürütmeye başlamışlardır. Alman hekimlerin göç etmelerinin başlıca nedeni, göç ettikleri ülkelerdeki daha yüksek maaşlar ve daha iyi çalışma koşullarıdır (düzenli çalışma saatleri, görece yatay hiyerarşiler vb.) (Kopetsch, 2008: 34-37). Almanya OECD içinde hem en yüksek düzeyde hekim alan hem de hekim veren ülkeler arasında yer almaktadır. Tablo 2'de, OECD ülkelerinde çalışan yabancı hekimlerin başını Hindistan doğumlu hekimler çekerken (100.000'in biraz altında), Almanya, Çin ve Pakistan'ın her birinin OECD ülkelerinde yaklaşık 30.000 göçmen hekimle ilk dörtte yer aldığı ve onları Romanya ile birlikte hekim göçünün aynı zamanda başat hedef ülkelerinden biri olan Birleşik Krallık doğumlu hekimlerin (yaklaşık 25.000 hekimle) takip ettiği görülmektedir.

Ülke	2020/21 Hekim Sayısı	2000/01'den Bu Yana Artış
Hindistan	98.857	%76
Almanya	31.024	%107
Çin	30.342	%60
Pakistan	29.689	%182
Romanya	25.499	%272
Birleşik Krallık	24.548	%53

Tablo 2. OECD'de Göçmen Hekimlerin Geldiği İlk 6 Ülke (2020/21). (OECD, 2025: 189)

2023 yılı itibarıyla OECD ülkelerinde çalışan yabancı eğitimli hekimlerin %58'i yalnızca üç ülkede (Amerika Birleşik Devletleri, Birleşik Krallık ve

Almanya) yoğunlaşmıştır. Ayrıca, ilk 15 OECD ülkesinin toplamı, yabancı eğitimli hekimlerin %94'ünü barındırarak, hekim göçünün sınırlı sayıda ülkede yüksek düzeyde yoğunlaştığını ortaya koymaktadır (OECD, 2025: 172). Söz konusu veriler Almanya ve Birleşik Krallık'ın göçmen hekimlerin hem kaynağı hem de hedefi olarak ne deneli öne çıktıklarını göstermektedir.

Göçmen hekimler çoğunlukla Almanya'da kendi ülkelerine kıyasla daha yüksek maaşlar sunulması nedeniyle buraya yönelmektedirler. Hekim açığı olan ülkelerde, daha düşük maaş seviyelerine sahip ülkelerden hekimleri işe alma konusunda uzmanlaşmış özel istihdam büroları ortaya çıkmıştır. Bu ajanslar yabancı hekimleri Almanya'daki, özellikle de Doğu Almanya'daki hastaneler için işe almaktadırlar (Kopetsch, 2008: 34-37). En önemli menşe ülkeler ise Suriye, Romanya, Avusturya, Yunanistan, Rusya ve Türkiye'dir (Tagesschau, 2024).

2023'te sekiz hekimden biri Alman vatandaşı değildir ve tüm göçmen hekimlerin %40'ı on yıldan az bir süredir Almanya'dadır. Hekimlik, 2022 yılında en çok tanınan ikinci yabancı mesleki yeterlilik olmuştur. Mevcut hekim sayısındaki yetersizliğin yanı sıra, Almanya'daki hekimlerin büyük bir kısmının, emeklilik nedeniyle önümüzdeki birkaç yıl içinde mesleki hayattan çekilmeleri beklenmektedir. 2023 verilerine göre hekimlerin %31'i 55 yaş ve üzerindeyken 62.000 yabancı hekimin yaklaşık yarısı (%48) 35 yaşın altındadır (StatistischesBundesamt, 2024).

Almanya'da hekimlerle gerçekleştirilen bir araştırmada katılımcıların yaklaşık %30'u göç etmek istediklerini ifade etmişlerdir. En çok tercih edilen göç ülkeleri İsviçre, İskandinav ülkeleri, Avustralya veya Yeni Zelanda'dır. Göç etmek isteyen hekimler, göç etmek istemeyen hekimlere kıyasla iş durumlarından önemli ölçüde memnuniyetsizlerdir. Memnuniyet düzeyinde en büyük farkın görüldüğü üç alan, genel iş durumu, iş yükü ve aile, arkadaşlar ve boş zaman etkinlikleri için ayrılan zamandır (Pantenburg vd., 2018: 1). Nitekim Almanya'da hekimler, ortalamanın üzerinde çalışma saatlerine sahiplerdir. 2023 yılında haftada ortalama 40,7 saat (tam zamanlı 46,2 saat, yarı zamanlı 25,9 saat) çalışma süresi, ortalama 34,4 saat (tam zamanlı 40,3 saat, yarı zamanlı 20,9 saat) çalışma süresinden çarpıcı düzeyde yüksektir. Cerrahide tam zamanlı uzmanlar haftada ortalama 49,8 saat çalışmaktadırlar (Statistisches Bundesamt, 2024).

Alman hastanelerindeki yoğun iş yükü ve olumsuz çalışma koşulları, özellikle asistan hekimler arasında yaygın bir memnuniyetsizlik nedenidir. Personel

yetersizliği sebebiyle fazla mesaiye kalma ve yetersiz mola imkânları hekimlerin başlıca şikayetlerindendir. Hekimler, klinik günlük rutinlerinde karşılaştıkları artan bürokratik ve idari işlemlerin hasta odaklı zamanlarını azalttığını belirtmektedirler. Uzmanlık eğitiminin yapısal eksiklikleri ve sistematik bir çerçeveden yoksun olması eleştirilen bir diğer husustur. Eğitim sürecinin büyük ölçüde kişisel çabaya ve bölüm başkanının inisiyatifine bağlı olması, hekimlerin yeterli pratik deneyim kazanamadan ünvan almasına yol açabilmektedir. Hekimlerin göç kararlarında etkili olan temel çekici unsurlar arasında, gidilen ülkelerdeki daha iyi çalışma koşulları, daha düşük hasta yükü ve daha az bürokratik engel yer almaktadır. Ayrıca, yapılandırılmış ve disiplinlerarası bir düşünme becerisi kazanma ile tek bir uzmanlık alanıyla sınırlı kalmayan geniş tıbbi beceriler edinme arzusu da bu kararlarda önemli rol oynamaktadır (Ognyanova, 2014: 213-14). Alman hekim göçünün yöneldiği hedef ülkelerden biri Norveç'tir.

Norveç Sağlık Sisteminde Neoliberal Dönüşüm ve Göçmen Hekim Talebi

Norveç ve diğer İskandinav ülkelerinde geçmişte özel sağlık sektörünün genişlemesine genellikle mesafeli yaklaşılmıştır. Özellikle emek hareketleri içinde, sağlık gibi temel bir hizmetin devlet güvencesinde olması ve kamusal mülkiyet ile sunulması gerektiği yönünde güçlü bir anlayış mevcuttu (Øvretveit, 2003: 234). Ancak 1 Ocak 2002 tarihinde Norveç İşçi Partisi hükümeti tarafından kapsamlı bir hastane reformu başlatılmış; "büyük patlama" olarak nitelenen bu reformla, hastanelerin mülkiyeti yerel seçimle belirlenen il meclislerinden alınarak merkezi hükümete devredilmiş ve hastane yönetiminde, yerinden yönetimi esas alan işletme modeli uygulanmaya başlanmıştır. Bu uygulama 1997 yılında sağlık finsanman sistemindeki dönüşümle başlatılan reform süreçlerinin önemli bir halkasıdır. 2001'de aile hekimi reformu, aynı yıl hastane seçme hakkı (2015'te özel hastaneleri kapsayacak şekilde genişletilmiştir), 2002'de hastane reformu gerçekleşmiştir. 2001 tarihli Aile Hekimliği Reformu ile getirilen liste sistemi, pratisyen hekimlerin çalışma yapısını da dönüştürmüştür. Reform öncesinde belediyelerce istihdam edilen hekimlerin büyük çoğunluğu, reform sonrasında hasta listelerine hizmet sunan serbest çalışanlara dönüşmüştür (Martinussen ve Magnussen, 2024: 110-111). Birinci basamak sağlık alanındaki bu reformla hastane sektörüne kıyasla daha belirgin bir özelleşme ve sözleşmeye dayalı hizmet sunumu eğilimi gerçekleşmiştir. Söz konusu reform, hastalara belediye yapılarından bağımsız olarak hekim seçme hakkı tanımış ve hekimlerin finansman yapısını da yeniden düzenlemiştir (Neby, 2016: 75-76). Hastane sektöründe ise süreç farklı işlemiştir. 1980'lerin sonlarında artan bekleme sürelerine yönelik endişeler,

bekleme süresi garantilerinin getirilmesine yol açmıştır. Bu adımlar hem etkinlik hem de kalite söylemi üzerine oturtulmuştur. Bu uygulamaların piyasa yönelimli reformlar açısından iki yönlü önemi bulunmaktadır: İlk olarak tüm bu reformlar, Norveç kamu yönetiminde yaşanan daha geniş bir dönüşümün parçası olarak, siyasi aktörlerin Yeni Kamu İşletmeciliği ve özel sektör temelli modellere yöneldiğini göstermektedir (Martinussen ve Magnussen, 2024: 114). İkincisi ise, hastaların giderek birer 'kullanıcı' ya da 'müşteri'ye dönüştürülmesidir (Neby, 2016: 79).

Norveç'e Hekim Göçü

Tüm Avrupa ülkeleri gibi Norveç'in sağlık sistemi de yaşlanan nüfus ve giderek artan sağlık çalışanı açığı nedeniyle giderek artan bir baskı altındadır. Norveç'in sağlık sektörü (sosyal hizmet faaliyetleri hariç) ülkenin en çok istihdama sahip sektörü olup, 400.000'den fazla kişiyi ya da toplam emek gücünün %15'inden fazlasını istihdam etmektedir – bu, Avrupa'daki en yüksek orandır. Sektörün emek gücü, güçlü ekonomik büyüme, tıbbi ilerlemeler ve yaşlanan nüfusun etkisiyle 1970'lerin başından bu yana üç kattan fazla artarak hızla büyümüştür. Göçmen sağlık personeli Norveç sağlık sisteminin belkemiğini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, demografik dönüşümler Norveç sağlık sistemi için yeni bir sınav niteliğindedir. Norveç Sağlık Personeli Komisyonu, bu zorluğun üstesinden gelmek için, sağlık emek gücündeki büyümeyi yılda %0,5'ten fazla olmayacak şekilde sınırlandırmayı ve aynı zamanda daha fazla görev değişimi, teknoloji kullanımı, hizmetlerin yeniden tasarlanması ve bakım entegrasyonunun iyileştirilmesi yoluyla mevcut insan kaynaklarının verimliliğini artırmayı amaçlayan çok yönlü bir strateji önermektedir. Rapor özellikle, toplumun sağlık hizmetlerine yönelik tutumunda köklü bir değişiklik yapılması çağrısında bulunmakta, önceliklerin belirlenmesi ve hizmet sunum düzeyine ilişkin gerçekçi beklentiler oluşturulması gerektiğini vurgulamaktadır (OECD, 2024: 21).

Norveç hastanelerinde daha kısa, düzenli çalışma saatleri ve daha fazla boş zaman, Alman hastane hekimlerinin Norveç'e göç etmesinde önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. Almanya'daki hastane hekimleri, Norveçli meslektaşlarına kıyasla iş doyumunun belirgin biçimde daha düşük, çalışma sürelerinin ise daha uzun olduğunu bildirmektedirler. Yapılan bir karşılaştırmalı çalışmada, Norveçli hastane hekimlerinin iş doyumunun Alman hekimlerden daha yüksek olduğu; bunun daha olumlu bir çalışma atmosferine, daha az fiziksel yüklenmeye, daha güçlü meslektaş ilişkilerine, daha fazla mesleki özerkliğe ve daha kısa çalışma saatlerine işaret ettiği görülmüştür. İş doyumu ve çalışma koşullarının sağlık üzerindeki belirleyici

etkileri literatürde geniş biçimde belgelenmiştir. Almanya'da son yıllarda hekim ücretlendirmesi ve iş yükü konusunda çeşitli kısıtlamalar getirilmiş; artan hasta sirkülasyonu ve hastanede kalış sürelerinin kısalmasıyla iş yükü artmıştır. Personel yetersizliği ve hekim göçü, bu durumu daha da ağırlaştırmaktadır. Buna karşın Norveç'te hastane hekimlerinin haftalık çalışma süresi son on yıldır 38–40 saat arasında sabit kalmış ve maaşlarda düzenli artış gözlenmiştir. Ayrıca Norveç'teki hastane hekimleri, hasta sayısı ve taburcu oranı açısından daha düşük iş yüküne sahiptir; nüfusa oranla daha fazla pratisyen hekimin bulunduğu da belirtilmektedir (Rosta ve Aasland, 2011: 6). Her ne kadar Norveç sağlık sistemi hekimler için görece iyi çalışma koşulları sunsa ve sağlık sisteminin ana kolonlarından birini göçmen sağlık çalışanları oluştursa da göçmen hekim ve hemşireler, Norveç sağlık sistemine uyum sürecinde çok sayıda zorlukla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu zorlukların başında, sistemin yazılı olmayan, genel kabul görmüş kurallarına aşina olmamaları gelmektedir. Bu durum, meslektaş beklentilerini karşılayamamalarına ve işyeri gerilimlerine yol açmaktadır. Ayrıca, lisans ve sertifikalandırma süreçlerinin uzun, bürokratik ve maliyetli yapısı göçmenler üzerinde baskı yaratmakta; dil yetersizliği ve kültürel farklar ise iletişim sorunları, hasta güvenliğinde risk ve profesyonel kimlikte çatlaklara neden olmaktadır. Göçmen hekimler, becerilerinin değerinin az görüldüğünü düşünmekte ve yerli meslektaşlarına göre hiyerarşik olarak daha düşük pozisyonları kabul etmek zorunda kalmaktadırlar. Genellikle, sağlık alanı göçmen hekimlere toplum sağlığı veya coğrafi olarak uzak bölgeler gibi daha az prestijli işler sunmaktadır. Ayrıca, yerli hekimlere kıyasla daha sık nöbetçi olarak çalışmakta ve liderlik pozisyonlarında daha az yer almaktadırlar (Dræbel vd., 2024).

Sonuç

Bu çalışma, küresel ölçekte hız kazanan hekim göçünün, yalnızca bireysel tercihler ya da daha iyi yaşam koşullarına ulaşma arzusu ile değil, sağlıkta neoliberal reformların sonuçlarıyla yakından ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Sağlık sistemlerinin piyasalaşması, hizmet sunumunun ticarileştirilmesi ve kamu sağlık yatırımlarının geri çekilmesi, hem kaynak hem de hedef ülkelerde hekim emeğini esnek, düşük ücretli ve güvencesiz hale getirmiştir. Bu dönüşüm, yalnızca göçün itici sebeplerini değil, aynı zamanda hedef ülkelerin göçmen hekim talebini de şekillendirmektedir.

Bugün birçok ülke, sağlık sistemlerinde ortaya çıkan emek açığını, düşük maliyetle çalışmaya razı olacak göçmen hekimlerle kapatmaya çalışmakta; böylece küresel ücret arbitrajı mekanizmasını hayata geçirmektedir.

Göçmen hekimlerin daha düşük ücretle, daha uzun mesaiyle, daha ağır nöbetlerle çalıştırılmaları; yalnızca maliyetleri kısmakla kalmamakta, aynı zamanda yüksek maliyetli yerli hekim emeğine alternatif oluşturmakta ve emek piyasalarında baskı unsuru yaratmaktadır. Bu durum, sağlık emeğinin giderek daha fazla metalaştırıldığı, rekabete açıldığı ve değersizleştirildiği küresel bir emek rejiminin parçasıdır.

Küresel sağlık sistemlerinde yaşanan bu dönüşüm, yalnızca piyasa ilkelerinin egemenliğini değil, aynı zamanda bakım ekstraktivizmini de beraberinde getirmiştir. Doğal kaynakların çıkarılıp ihraç edilmesine benzer biçimde, göçmen hekim emeği de kaynak ülkelerden çekilmekte, göreli olarak düşük ücretlerle ve zor koşullarda hedef ülkelerin sağlık sistemine entegre edilmektedir. Bu süreç, kaynak ülkelerde kamu sağlığı hizmetlerinin zayıflamasına, eşitsizliklerin derinleşmesine ve sağlık emek gücünün giderek tükenmesine yol açmaktadır.

Türkiye örneğinde, neoliberal sağlık reformlarının sonucu olarak kamu hizmetleri zayıflamış, hekim emeği metalaşmış ve hekimler profesyonel özerkliklerini kaybederken yoğun iş yükü ve düşük ücretlerle yüzleşmişlerdir. Türkiye'den hızla artan hekim göçü, bu krizin açık göstergesidir. Aynı zamanda Türkiye, ucuz ve esnek çalışmaya razı göçmen hekimleri istihdam ederek kendi sağlık krizini yönetmeye çalışmakta; böylece göçmen hekim emeğini ucuzlatma stratejisini içselleştirmektedir.

Almanya, kendi sağlık sisteminde neoliberal dönüşüm ve kamu hastanelerinin özelleştirilmesiyle birlikte artan emek açığını, özellikle Türkiye, Suriye ve Doğu Avrupa ülkelerinden gelen göçmen hekimlerle kapatmaktadır. Alman sağlık sisteminde göçmen hekimler, kırsal bölgelerde, düşük ücretlerle ve ağır iş yükü altında çalıştırılarak maliyet avantajı sağlamakta; böylece Almanya, küresel ücret arbitrajının doğrudan yararlanıcısı olmaktadır.

Norveç ise görece korunaklı sağlık sistemine karşın, demografik dönüşüm ve artan sağlık personeli ihtiyacı nedeniyle göçmen hekimlere bağımlı hale gelmiştir. Norveç sağlık sisteminde göçmen hekimler daha iyi ücret ve daha insani çalışma koşulları sunsa da sistem içi dışlayıcı yapılar ve göçmen emeğinin periferik alanlarda yoğunlaştırılması, bakım ekstraktivizminin daha rafine bir biçimini üretmektedir.

Sonuç olarak, hekim göçü, yalnızca bir profesyonel emek hareketliliği değil, neoliberal küresel sağlık düzeninin yapısal bir çıktısıdır. Bu düzen, hekimleri

bir yandan proleterleştirirken, diğer yandan sistemin krizini yönetmek için onları bir tampon emek gücü olarak kullanmaktadır.

Sonnotlar

1- İtme–çekme modeli, temelde bireysel tercih ve denge varsayımlarına dayanan bir yaklaşım olup bu yönüyle neo-klasik mikro modellerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Göç literatüründe yaygın kabul gören bu model, zamanla göç nedenlerini açıklamada egemen yaklaşım hâline gelmiştir (De Haas, 2008: 9).

2- 'Hekim Göçü Zinciri' kavramı geliştirilirken, Arlie Hochschild tarafından geliştirilen 'küresel bakım zinciri' kavramından yararlanılmıştır. Kavram, küresel ölçekte bakım emeğinin ücretli ya da ücretsiz biçimlerde örgütlenmesine dayanan kişiler arası ilişkiler dizisini tanımlamak üzere kullanılmıştır. Hochschild, Parreñas'ın Los Angeles ve Roma'daki göçmen ev içi emekçiler üzerine yaptığı çalışmalardan hareketle, özellikle ulusötesi düzeyde aktarılan 'annelik' emeğine odaklanmıştır. Bu çerçevede küresel bakım zinciri, genellikle yoksul bir ülkede kalan ve kardeşlerinin bakımını üstlenen bir kız çocuğu ile başlayan; annenin daha varlıklı bir ülkede çocuk bakıcısı olarak çalışması ve orada başka bir ailenin bakım ihtiyacını karşılamasıyla devam eden, bakım emeğinin ülkeler ve sınıflar arasında ardışık biçimde devredildiği bir yapıyı ifade etmektedir (Yeates, 2005: 3).

3- Portekiz ve Yunanistan'daki sayılar, sadece aktif olarak çalışan hekimleri değil, çalışma ruhsatı olan tüm hekimleri kapsadığı için abartılıdır.

4- Ekstraktivizm, doğal kaynakların büyük hacimlerde, genellikle minimum işleme tabi tutulmuş olarak ihracata yönelik olarak çıkarılması işlemidir. 1970'lerden bu yana ulusötesi sermayeler tarafından sistematik olarak sömürülen çeşitli doğal kaynaklara ilişkin kullanılmaktadır (Gudynas, 2018).

5- İngilizce 'deprofessionalization' kavramı, profesyonellik statüsünün temel özelliklerinin kaybolmasını veya aşınmasını ifade etmektedir.

Kaynakça

AA (Anadolu Ajansı) (2019) "20 bin Suriyeli doktordan 5 bini Türkiye'de kaldı", https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/20-bin-suriyeli-doktordan-5-bini-turkiyede-kaldi/1638673, (Son Erişim Tarihi, 18/10/2025).

Aretz, B. vd. Frey, S. ve Weltermann, B. (2024) "Regional socioeconomic characteristics and density of general practitioners in Germany: A nationwide cross-sectional and longitudinal spatial analysis", *Public Health*, 236, 338–346.

Aydan, S. (2023) "Hekim göçü açısından Türkiye'nin çalışma koşullarının değerlendirilmesi", *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 26(3), 895–920.

Başkent, H. (2013) "Neoliberal sağlık politikaları ve devletin dönüşümü", *Çalışma ve Toplum*, (2), 183–201.

Bener, A., Ventriglio, A., Almas, F. ve Bhugra, D. (2025) "Determinants of brain drain among physicians in Turkey: Findings from a national exploratory study", *International Journal of Social Psychiatry*, 71(1).

Benoit, C., Zadoroznyj, M., Hallgrimsdottir, H., Treloar, A. ve Taylor, K. (2010) "Medical dominance and neoliberalisation in maternal care provision: The evidence from Canada and Australia", *Social Science & Medicine*, 71(3), 475–481.

Bhattacharjee, A. ve Roy, A. (2015) "Bargaining in the global commodity chain: The Asia Floor Wage Alliance", K. van der Pijl (Der.), *Handbook of the International Political Economy of Production* içinde, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 334–351.

Botezat, A. ve Ramos, R. (2020) "Physicians' brain drain – a gravity model of migration flows", *Global Health*, 16(7), 1-13.

Bourgeault, I. L. vd. (2016) "Professions and the migration of expert labour: Towards an intersectional analysis of transnational mobility patterns and integration pathways of health professionals", M. Dent, I. L. Bourgeault, E. Kuhlmann ve J. L. Denis (Der.), *The Routledge Handbook on Professions and Professionalism* içinde, London: Routledge, 295–312.

Bradby, H. (2014) "International medical migration: A critical conceptual review of the global movements of doctors and nurses", *Health*, 18(6), 580–596.

Brennan, N., Langdon, N., Gale, T., Humphries, N., Knapton, A. ve Bryce, M. (2023) "Exploring recent patterns of migration of doctors to the United Kingdom: A mixed-methods study", *BMC Health Services Research*, 23(1204), 1–14.

Çınar, S. (2022) International Migration of Turkish Physicians on the Axis of Neoliberal Populist Policies and Authoritarianism*, Authorea*. October 25, 2022.

Çiçek, A. (2024) "Türkiye'deki Hekim Adaylarının Yurt Dışına Göç Etme Eğilimleri", *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 67–80.

De Haas, H. (2008) Migration and Development: A Theoretical Perspective (IMI Working Paper No. 29), Oxford: International Migration Institute.

Deutsche Welle (2019) "Türkiye'de Yabancı Doktor Tartışması Büyüyor", https://www.dw.com/tr/t%C3%BCrkiyede-yabanc%C4%B1-doktor-tart%C4%B1%C5%9Fmas%C4%B1-b%C3%BCy%C3%BCyor/a-50174083, (Son Erişim Tarihi, 15/08/2025).

Dræbel, T. A., Larsen, K., Petterson, E. B., Sørensen, J. B. ve Konradsen, F. (2024) "Retention of immigrant doctors and nurses in the medical labour markets of the Nordic countries: a scoping review", *Scandinavian Journal of Public Health*, 54(1): 34-48.

Edeh, N. E. (2019) *The Role of Professional Status in Mediating the Gendered and Racialised Experiences of Nigerian Women Working in the NHS: An Interdisciplinary Approach*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Aberystwyth: Aberystwyth University.

Elbek, O. (2010) "'Performans' ve Hekimlik", *Toplum ve Hekim*, 25(6): 432-447.

Eser S, Akman E A, Kosan Z, Yılmaz S, Ayoglu F Z, Acikgoz B, vd. (2023) "Push and Pull Factors of Why Medical Students Want to Leave Türkiye: A Countrywide Multicenter Study", *Teaching and Learning in Medicine*, 36(5), 588–600.

Genç, K. (2022) "Turkish doctors emigrate amid low pay and rising violence", *The Lancet*, (400), 482–483.

German Health System (2024) "German health system would struggle without Syrian doctors", InfoMigrants, https://www.infomigrants.net/en/post/61733/german-health-system-would-struggle-without-syrian-doctors, (Son Erişim Tarihi, 17/09/2025).

Gudynas, E. (2018) "Extractivisms: Tendencies and consequences", R. Munck ve R. Delgado (Der.), *Reframing Latin American Development* içinde, London: Routledge, 61–76.

Güner, M. E. vd. (2024) "Tıp Fakültesi Dönem 1 ve Dönem 5 Öğrencilerinin Yurt Dışına Göç Eğilimlerinin Değerlendirilmesi", *TED*, 23(69), 59–69.

Habertürk (2017) "Yabancı hekimler şehir hastanelerinde çalışabilecek!", https://www.haberturk.com/saglik/haber/1459293-sehir-hastanelerinde-yabanci-hekim-calisabilecek, (Son Erişim Tarihi, 14/10/2025).

Hamzaoğlu, O. (2013) "Dünyada sağlık reformu Türkiye'de Sağlıkta Dönüşüm: Gerçekler ve belgeleri", *Toplum ve Hekim*, 28(3), 172–180.

Harman Yıldız, G. ve Özer, K. (2022) "Neoliberal Sağlık Politikaları ve Hekim Göçü", *SCAR*, 1(1), 1–13.

Hogwood, P. (2016) "German healthcare in transition: a 'paradigm shift'?", P. Mattei (Der.), *Health Care Governance and Accountability* içinde, Oxford: Palgrave Macmillan, 13–35.

İnternethaber (2011) "İthal Doktor Yasası tamamlandı", https://www.internethaber.com/ithal-doktor-yasasi-tamamlandi-370297h.htm, (Son Erişim Tarihi, 23/08/2025).

Kablay, S. (2021) "Neoliberal Transformation of Turkey's Health Sector and its Effect on the Health Labour Force", Ç. E. Şahin ve M. E. Erol (Der.), *The Condition of the Working Class in Turkey* içinde, London: Pluto Press.

Kollar, E. ve Buyx, A. (2013) "Ethics and policy of medical brain drain: a review", *Swiss Medical Weekly*, 143, w13845.

Kopetsch, T. (2008) “The migration of doctors to and from Germany”, *Journal of Public Health*, 7(1), 33–39.

Labonté, R. ve Schrecker, T. (2007) “Globalization and Social Determinants Of Health: The Role Of The Global Marketplace”, *Global Health*, 3(6).

Leitão, C. A. vd. (2024) “Drivers of Global Health Care Worker Migration”, *Journal of the American College of Radiology*, 21, 1188–1193.

Mara, I. (2022) Health Professionals Wanted: Chain Mobility across European Countries, WIIW, https://wiiw.ac.at/health-professionals-wanted-chain-mobility-across-european-countries-dlp-5339.pdf, (Son Erişim Tarihi, 29/08/2025).

Martinussen, P. E. ve Magnussen, J. (2024) “Norway”, G. Giarelli ve M. Saks (Der.), *National Health Services of Western Europe: Challenges, Reforms and Future Perspectives* içinde, London: Routledge.

Mosebach, K. (2009) “Commercializing German Hospital Care? Effects of New Public Management and DRG Payment Reforms”, *German Policy Studies*, 5(1), 65–98.

Neby, S. (2016) “Marketization and Accountability: Lessons from the Reforming Norwegian Healthcare System”, P. Mattei (Der.), *Public Accountability and Health Care Governance* içinde, 65–91.

OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development) (2023) *Health at a Glance 2023: OECD Indicators*, Paris: OECD Publishing.

OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development) (2025) *International Migration Outlook 2025*, Paris: OECD Publishing.

OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development), EC (European Commission) (2024) *Health at a Glance: Europe 2024: State of Health in the EU Cycle*, Paris: OECD Publishing.

Ognyanova, D., Young, R., Maier, C. B. ve Busse, R. (2014) “Why do health professionals leave Germany and what attracts foreigners?”, J. Buchan, M. Wismar, I. A. Glinos ve J. Bremner (Der.), *Health Professional Mobility in a Changing Europe: New Dynamics, Mobile Individuals and Diverse Responses* içinde, 203–233.

Oso, L., Kaczmarczyk, P. ve Salamońska, J. (2022) “Labour Migration”, P. Scholten (Der.), *Introduction to Migration Studies* içinde, Cham: Springer.

Øvretveit, J. (2003) “Nordic privatization and private healthcare”, *International Journal of Health Planning and Management*, 18(3), 233–246.

Özer, K. (2024) “Hekimlikte G(ö)rev Fenomeni: Nitel Araştırma”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 26(46), 1–17.

Pantenburg, B. vd. (2018) “Physician emigration from Germany: insights from a survey in Saxony, Germany”, *BMC Health Services Research*, 18, 341.

Statistisches Bundesamt (2024) “Pressemitteilung”, https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2024/05/PD24_N022_12_21, (Son Erişim Tarihi, 08/12/2025).

Reinus, W. R. (2007) “American Radiology and Outsourcing”, Radiology, 242(3), 654–657. Rosta, J. ve Aasland, O. G. (2011) “Work Hours and Self-rated Health of Hospital Doctors in Norway and Germany”, *BMC Health Services Research*, 11, 40, http://www.biomedcentral.com/1472-6963/11/40, (Son Erişim Tarihi, 12/10/2025).

Smith, J. (2020) “Global Labour Arbitrage and the New Imperialism”, I. Ness ve Z. Cope (Der.), *The Palgrave Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism* içinde, Springer International Publishing, 1–14.

Tagesschau (2024) “Zahl der Ärzte aus dem Ausland so hoch wie nie”, https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/aerzte-ausland-100.html, (Son Erişim Tarihi, 14/10/2025).

TTB (Türk Tabipleri Birliği) (2011) “TUS’ta Hukuk Skandalı”, https://www.ttb.org.tr/haberarsiv_goster.php?Guid=66d16dca-9232-11e7-b66d-1540034f819c, (Son Erişim Tarihi, 10/10/2025).

TTB (Türk Tabipleri Birliği) (2017) “Çalışma Grubu 2: Suriyeli Hekimlerin / Sağlık Çalışanlarının Türkiye’de Çalışma Koşulları”, https://www.ttb.org.tr/makale_goster.php?Guid=64a8fb66-d36f-11e7-b181-3987fc5bd30f, (Son Erişim Tarihi, 10/10/2025).

Türken, S. vd. (2024) “Norway: National Health Services of Western Europe – Challenges, Reforms and Future Perspectives”, G. Giarelli ve M. Saks (Der.), *National Health Services of Western Europe: Challenges, Reforms and Future Perspectives* içinde, London: Routledge.

UDEF (2024) “Teyit Araştırması”, https://udef.org.tr/wp-content/uploads/2024/11/03.11.2024-TUS-Kontenjan-I%CC%87ddialari-Teyiti-UDEF-Ar-Ge-1.pdf, (Son Erişim Tarihi, 03/09/2025).

Ünlütürk Ulutaş, Ç. (2011) *Türkiye’de Sağlık Emek Sürecinin Dönüşümü*, Ankara: Notabene.

Ünlütürk, Ç. (2023) “Sağlık Hizmetleri Dönüşürken Hekim Emeği Nasıl Dönüştü: Proleterleşme, Şiddet ve Göç”, *Çalışma ve Toplum*, 4(79), 3311–3332.

Wichterich, C. (2020) “Who cares about healthcare workers? Care extractivism and care struggles in Germany and India”, *Social Change*, 50(1), 121–140.

Wilkesmann, M. (2016) “From Demigods in White to Normal Employees: Employment Relations and New Incentive Structures in German Hospitals”, P. Mattei (Der.), *Public Accountability and Health Care Governance* içinde, London: Palgrave Macmillan, 91–114.

Wisbey, M. (2024) “Australia Registers Record Influx of Overseas Doctors”, Royal Australian College of General Practitioners, https://www1.racgp.org.au/newsgp/professional/australia-registers-record-influx-of-overseas-doct, (Son Erişim Tarihi, 18/12/2025).

WHO (World Health Organization) (2010) *User’s Guide to the WHO Global Code of Practice on the International Recruitment of Health Personnel (No. WHO/HSS/HRH/HMR/2010.2)*, Geneva: WHO.

Yalçınkaya, K. (2019) “Türkiye’de 1980 Sonrası Kamu Sağlık Hizmetlerinde Dönüşüm: Maaş Rejiminden Ücret Rejimine Geçiş”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 74(3), 811–852.

Yeates, N. (2005) *Global Care Chains: A Critical Introduction*, Cenevre: Global Commission on International Migration.

Yılmaz, V. (2017) *The Politics of Healthcare Reform in Turkey*, London: Palgrave Macmillan.

mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Oryantalizme Karşı Kavgada Bir Ömür: Oksidentalist Bir Türk Aydını Olarak Cemil Meriç

Büşra Öztekin, Hasan Kalyoncu Üniversitesi
ORCID: 0000-0001-6118-9562
E-Posta: busra.oztekin@hku.edu.tr

Hazar Fırat Türkoğlu, Mersin Üniversitesi
ORCID: 0009-0000-7640-1466
E-Posta: hazarfiratturkoglu@gmail.com

Öz
Bu çalışma, Cemil Meriç'in oryantalizm ve oksidentalizm kavramlarına yaklaşımını analiz ederek, Batı ile Doğu arasındaki epistemolojik çatışmayı nasıl ele aldığını irdelemektedir. Meriç'in Batı karşıtı söyleminin entelektüel temelleri ve düşünsel kırılma noktaları ile Osmanlı-Türk modernleşmesi, Cumhuriyet ideolojisi ve Türk aydınlarının Batılılaşma süreçleri eleştirilerinin ele alındığı çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup, Meriç'in temel eserleri ve ikincil kaynaklar içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Meriç, Batı'nın Doğu üzerindeki tahakkümünü, bilgi üretimi yoluyla meşrulaştırdığına inanmaktadır. Bu nedenle, onun oryantalizm eleştirisi yalnızca akademik bir tartışma değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel bir hesaplaşmadır. Batı'nın kendini evrensel bir uygarlık modeli olarak sunmasını reddeden Meriç, Doğu'nun da kendi medeniyet değerleriyle bir kimlik inşa edebileceğini savunmaktadır. Ancak, bu yaklaşımı zaman zaman özcü ve romantik bir Doğu savunusuna dönüşmektedir. Makale, Meriç'in içselleştirilmiş oryantalizm kavramına bakışını ve Batı karşısında geliştirdiği oksidentalist refleksleri de ele almaktadır. Batı'yı tarihsel bir düşman olarak tanımlayan Meriç, Osmanlı ve İslam medeniyetlerini mutlak bir değer olarak konumlandırmaktadır. Meriç, Batı'nın Doğu'yu bilgi-iktidar ilişkisi çerçevesinde şekillendirdiğini ve modernleşmenin Batı'nın tahakkümünü pekiştirdiğini öne sürmektedir. Ancak bu yaklaşım, Batı'ya alternatif bir entelektüel model sunmaktan çok, Batı'nın reddine dayalı bir karşı söylem üretme çabasına işaret etmektedir. Zira Batı, sadece politik ve ekonomik tahakküm kuran bir güç değil; aynı zamanda Doğu'nun kimliğini yok etmeye çalışan bir yapı olarak görüldüğünden Meriç'in Batı karşıtlığı, Doğu medeniyetine yönelik idealize edici bir oksidentalist söyleme evrilmektedir. Böylece Meriç'in mağlubiyet psikolojisi ile Batı eleştirileri arasında güçlü bir ilişki olduğu görülmektedir. Modernleşme sürecini Batı'nın tahakkümüyle eşdeğer gören Meriç, Cumhuriyet'in modernleşme projelerini de sert bir şekilde eleştirmektedir. Sonuç olarak çalışma, Meriç'in Batı eleştirilerinin, emperyalizm karşıtlığının ötesinde, Doğu'nun kültürel ve tarihsel mirasına duyduğu bağlılıkla şekillendiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Oksidentalizm, Cemil Meriç, Doğu-Batı Ayrımı, Türk Modernleşmesi.

Makale Gönderim Tarihi: 05.03.2025, Makale Kabul Tarihi: 23.02.2026

A Lifetime of Struggle Against Orientalism: Cemil Meriç as an Occidentalist Turkish Intellectual

Abstract

This study analyzes Cemil Meriç's approach to the concepts of Orientalism and Occidentalism and examines how he addresses the epistemological conflict between the West and the East. The study explores the intellectual foundations of Meriç's anti-Western discourse, his epistemological turning points, and his critiques of Ottoman-Turkish modernization, Republican ideology, and the Westernization processes of Turkish intellectuals. A qualitative research method was employed, utilizing content analysis of Meriç's primary works and secondary sources. Meriç believes the West legitimizes its domination over the East through knowledge production. Therefore, his critique of Orientalism is not merely an academic discussion but also a political and cultural confrontation. Rejecting the West's claim to be a universal model of civilization, Meriç argues that the East can construct its own identity based on its civilizational values. However, this perspective sometimes becomes an essentialist and romanticized defense of the East. The article also explores Meriç's approach to internalized Orientalism and the Occidentalist responses he developed against the West. Defining the West as a historical enemy, Meriç idealizes Ottoman and Islamic civilizations as absolute values. He asserts that the West constructs the East within a knowledge-power framework and that modernization reinforces Western domination. However, rather than offering an alternative intellectual model, this approach seeks to construct a counter-discourse that negates the West. Since the West is seen not only as a political and economic hegemon but also as an entity attempting to erase the identity of the East, Meriç's anti-Western stance evolves into an Occidentalist discourse that idealizes Eastern civilization. Thus, a strong connection is observed between Meriç's psychology of defeat and his critique of the West. Viewing modernization as equivalent to Western domination, he vehemently criticizes the modernization projects of the Turkish Republic. In conclusion, the study reveals that Meriç's criticisms of the West extend beyond anti-imperialism and are shaped by his commitment to the historical and cultural heritage of the East.

Keywords: Orientalism, Occidentalism, Cemil Meriç, East-West Dichotomy, Turkish Modernization.

Giriş

Doğu-Batı ayrımı, tarih boyunca yalnızca coğrafi bir sınır olmanın ötesinde, epistemolojik bir çatışma olarak da kendini göstermektedir. Bu ayrım, özellikle oryantalizm ve oksidentalizm kavramları çerçevesinde şekillenmekte ve bu iki kavramsal çerçeve, kültürel kimliklerin, siyasal ideolojilerin ve toplumsal dönüşümlerin temel tanımlama eksenleri haline gelmektedir (Said, 1998).

Edward Said'in oryantalizm tanımı, Batı'nın Doğu'yu inşa etme sürecini ve bu süreçte ortaya çıkan bilgi-iktidar ilişkisini analiz ederken (Said, 1998: 3-5); Bruma ve Margalit'e (2009: 5-10) göre oksidentalizm kavramı Doğu'nun Batı'yı nasıl tanımladığı, konumlandırdığı ve algıladığı sorularına odaklanmaktadır. Cemil Meriç, Türk düşünce dünyasında bu kavramlar arasındaki ilişkiyi en çarpıcı biçimde ele alan isimlerden biridir. Batı'nın modernleşme ve ilerleme söylemleri çerçevesinde kendini "uygar" olarak konumlandırmasını eleştiren Meriç, oksidentalist bir perspektifle Batı'yı tarihsel ve kültürel bir öteki olarak tanımlamaktadır (2016b: 129). Meriç'in düşünce dünyasının yalnızca Batı karşıtlığı üzerinden şekillenmediği, aynı zamanda Osmanlı-Türk modernleşmesine, Cumhuriyet ideolojisine ve Türk aydınlarının Batılılaşma süreçlerine yönelik derinlemesine eleştiriler içerdiği de görülmektedir (Gürbilek, 2013: 80-85). Nitekim eserlerinde mağlubiyet psikolojisinin, tarihsel öfkenin ve epistemolojik kopuşların izlerini sürmek mümkündür (Koçak, 1995: 240).

Çalışma kapsamında da Cemil Meriç'in oryantalizm ve oksidentalizm kavramlarına yaklaşımının, düşüncelerindeki kırılma noktalarının ve modernleşme olgusuna yönelik eleştirilerinin merkeze alındığı bir analiz hedeflenmiştir. Meriç'in Batı algısı ve Türk aydınlarına yönelik eleştirilerinin günümüz entelektüel ve siyasal söylemlerine nasıl yansıdığı ele alınmış; düşüncelerinin çağdaş siyasi ve akademik tartışmalar üzerindeki etkisi, özellikle Batı karşıtlığı ve Doğu medeniyetine yönelik vurgu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Meriç'in oksidentalizmi nasıl kavramsallaştırdığı, onun düşüncelerinin hangi tarihsel ve politik bağlamlarda şekillendiği ve bu bağlamların günümüz düşünce dünyasına nasıl yansıdığı da detaylandırılmıştır. Nitel araştırma yönteminin tercih edildiği çalışma kapsamında Cemil Meriç'in eserleri ve ikincil kaynaklar kullanılarak içerik analizi yapılmıştır. Meriç'in temel metinleri ele alınarak, Doğu-Batı ilişkisi üzerine düşünceleri tematik bir analiz çerçevesinde incelenmiştir. Bunun yanı sıra, oryantalizm ve oksidentalizm literatürüne dair akademik kaynaklar taranmış ve Meriç'in düşüncelerinin bu çerçevedeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışma kapsamında ayrıca, Meriç'in metinlerinde sıklıkla vurgulanan Batı karşıtlığı, medeniyet kavrayışı ve aydın eleştirisi gibi konular, eleştirel bir perspektifle değerlendirilmiştir. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak, oryantalizm ve oksidentalizm tartışmalarına kuramsal bir çerçeve sunulmuş; ardından Meriç'in düşünsel serüveni, kişisel ve tarihsel bağlamlarıyla ele alınmıştır. Devamında, Meriç'in Batı karşıtlığını besleyen mağlubiyet psikolojisi, modernleşme eleştirisi ve kültürel aidiyet arayışı değerlendirilmiş; özellikle modernleşmeyi Batı tahakkümünün

bir aracı olarak görmesi üzerinde durulmuştur. Son bölümde ise Meriç'in düşüncelerindeki etnosantrik ve özcü eğilimler tartışılarak, onun oksidentalist söyleminin sınırları belirlenmiştir. Sonuç olarak çalışma, Meriç'in Batı karşısında geliştirdiği söylemin, alternatif bir modernleşme önerisinden ziyade tepkisel ve kimlik temelli bir karşıtlık olarak şekillendiğini ortaya koymuştur.

Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları

Günümüzde siyasal söylem ve politik karar alma süreçlerinde ortaya çıkan Doğu-Batı ayrımı veya karşıtlığı epistemolojik bir ayrıma dayanmaktadır. Bu ayrım, oryantalizm ile birlikte siyasal bir meseleye dönüşmüş ve etkileri günümüze kadar devam etmiştir (Arlı, 2004: 10-60; Makdisi, 2007; Said, 1998). Oryantalizm tartışmalarının hâlâ önemli ve güncel olması, günümüzde ortaya çıkan politik çatışmaların önemli bir ekseninin Doğu-Batı ayrımına dayandırılmasından kaynaklanmaktadır. Bu çerçeve, aynı zamanda Batı'ya karşı çıkış olarak gelişen ve siyasal bir tutuma dönüşen oksidentalizm[1] (garbiyatçılık) tartışmalarını da gündeme getirmektedir. Bu nedenle oksidentalizm tartışmalarının siyasal bir proje olarak görünür hale gelmesinin Batı karşıtlığının güncelliğiyle ilgili olduğu ifade edilebilir. Konjonktürel olarak Batı egemenliğinin göreli bir şekilde sarsıldığı dönemlerde Batı karşıtlığı da yükselişe geçebilmektedir. Dolayısıyla oksidentalizmin güncelliği dolaylı olarak oryantalizmi güncel kılmaktadır.

Edward Said'in çizdiği çerçeveden hareketle oryantalizmi; gündelik hayatın bütün veçhelerine sirayet eden, edebiyattan bilime, söylemden sinemaya uzanan düşünsel ve tarihi bir egemenlik kurma ve inşa etmenin düzlemi olarak ifade etmek mümkündür (Clifford, 1998: 137; Fidan, 2021: 13). Klasik oryantalizm, pozitif bilgi ve bilimselliğin unsurlarına dayanan bir Doğu bilgisi edinme süreci olarak bilinmektedir. Makdisi'ye göre (2007: 25) oryantalizm, Doğu'ya dair bilimsel olduğu iddia edilen bilgi havuzu olarak ortaya çıkmış olsa da günümüzde Batı'nın iktidar olma arzusu ile sahip olduğu bilgi arasındaki ilişkiyi işaret etmektedir. Said (1998) oryantalizmi açıklarken öncelikle Doğu'ya ilişkin bilgi edinme sürecinde Oryantalizmin Doğu'yu temsil ettiğini iddia ettiği bazı kategorileri, imgeleri ele almakta ve bunların nasıl kurumsallaştığını vurgulamaktadır. Bu sürecin ikinci aşamasında ise Doğu'ya dair kimlik belirleme, görünür hale gelmektedir. Bu kimlik, Batı'nın Doğu'ya ilişkin tasarımını ortaya koymaktadır. Zira kimliğin içeriği, Batı'nın olumlu tüm unsurlarıyla ilişkilendirilirken; Doğu'nun ise olumsuz olan her şeyini temsil etmektedir.

Said (1998: 66), Michael Foucault'nun (2011: 30-52; 2017: 52-98) "bilgi-iktidar ilişkisi" tartışmasından hareketle, oryantalizmin Doğu üzerinde iktidar kurma isteğinden beslendiğini dile getirmektedir. Buna göre oryantalizm; Batı'nın sahip olduğu bilgiyle Doğu'yu tanımlayarak onu egemen bir öznenin nesnesi haline dönüştürme sürecidir (Said, 1998: 66-70). Bu bağlamda oryantalizmin Batı tarafından Doğu'ya yönelik, kalıcı bir üstünlük ve farklılık inşa ettiği vurgulanmaktadır (Swanson, 2004: 107; Kim ve Chung, 2005: 73). Bir diğer ifade ile Doğu'dan elde edilen bilgiden yola çıkılarak Doğu'nun olumsuzlanması aracılığı ile Batı'nın kendini kurması; bunu yaparken kendini mutlak bir olumlama ve üstün görme düzlemine oturtması söz konusudur. Oryantalist bakış açısına göre Batı, kendi tarihini ve yapısını Doğu ile arasındaki farka dayanarak inşa etmektedir. Bu farklar ise sivil toplum, kent yapısı, bireysellik, rasyonel akıl ve özgürlüğe sahip olma olarak karşımıza çıkmaktadır (Mutman, 1999: 44).

Oryantalizm, modern kavramlara eklemlenen bir yöntembilim olarak günümüzde de devam etmektedir. Mutlak evrenselleştirici tanımlama girişimleri, büyük ölçüde oryantalist bir metodoloji barındırmaktadır. Bu yaklaşımın karşısına dikilen partikülarist ve etnosantrik yaklaşımlar ise tehlikenin diğer bir yönüne işaret etmektedir. Zira bu yaklaşımlar da mutlak bir otantiklik arayışında olabilmektedir. Bir başka deyişle, mercek altına alınan olgunun kendinden bir değer taşıdığı ve sadece kendi düzlemine oturtularak kavranabileceği düşüncesinin, özcülüğe varacak bir noktaya taşınma tehlikesi söz konusu olmaktadır. Bu iki gerilimin bir yönünü oksidentalizm, diğer bir yönünü ise oryantalizm oluşturmaktadır. Oryantalizme dâhil edilen içselleştirilmiş oryantalizm, oksidentalizmin tepkisel spektrumlarında da görünür hale gelebilmektedir. Bu çerçevede içselleştirilmiş oryantalizm kritik bir önem arz etmektedir. Zira modernleşme ve evrensel değerlere ulaşma arayışı, içselleştirilmiş bir oryantalizm olarak işlemeye devam eden bir süreç olarak ortaya çıkabilmektedir. Buna göre içselleştirilmiş oryantalizm, bir yönüyle oryantalizme karşı çıkarken diğer yönüyle onu yeniden üretmektedir. Örneğin modernleştirme politikaları yapan Doğulu liderler ve ülkeler içselleştirilmiş bir oryantalizm ile temas etmektedirler. Zira modernist ve Batı yanlısı politikaların bir yüzü, içselleştirilmiş oryantalizmi teşkil etmektedir (Morgan, 2006: 9).

İçselleştirilmiş oryantalizm kavramı alanyazında farklı biçimlerde ele alınmakta ve tartışılmaktadır. İçselleştirilmiş oryantalizm kavramını Iwabuchi (1994), Dirlik (1996: 1), Bukh (2010: 35), Golden (2009: 9), oto oryantalizm şeklinde ifade etmektedirler. Bu isimlere paralel olarak, iç oryantalizm (Lary,

2006: 12; Jouhki, 2006: 76), iradi oryantalizm (Shirong Lu, 2008: 175), yerel oryantalizm (Tlostanova, 2008: 6), içselleştirilmiş oryantalizm (Kahraman, 2002: 159; Lary, 2006: 12), öz oryantalizm (Kahraman, 2010b: 270-271; Kahraman, 2010a: 48; Pelek, 2011: 191), oryantalizmin ters yüzü (Dirlik, 1996: 169), dâhili oryantalizm (Balmain, 2008: 26), gibi kavramsallaştırmalar ile içsel oryantalizmi tanımlayan isimler de söz konusudur. Bu tartışmalar ışığında kısaca ifade etmek gerekirse içselleştirilmiş oryantalizm, öznenin kendi kendini doğululaştırması olarak tanımlanabilir (Durna, 2004: 263). Bu süreç oryantalizm karşıtı veya Batı'nın metodolojik ve felsefi üstünlük iddiasıyla kurumsallaştırdığı düzlem karşıtı pozisyonlarda da işleyebilmektedir. Oksidentalizm, bu çerçevede self oryantalist nüveler taşıyabilmektedir.

Karşıdan Kuruculuk Olarak Oksidentalizm

Oryantalizmin olumsuzlanması ile tanımlanan bir oksidentalizm, oryantalizmin ontolojisi tarafından kurulmuş bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Oksidentalizm, oryantalizmin metodolojisini kullanarak tersinden ve yeniden ötekiliği kurma olarak kurumsallaşabilmektedir. Bir diğer ifade ile oksidentalizm, oryantalizmi yöntemsel olarak taklit etme ve oryantalizmin Doğu'yu kavrama kodlarını referans alarak Batı'yı kavrama girişimi olarak okunabilir. Oksidentalizm kavramı konusunda mutlak bir mutabakat sağlanmasa da genel olarak oksidentalizmi tanımlama girişimlerini belirli bir çizgide toplamak mümkündür. Metin (2013: 182-198), oksidentalizmin eğilimlere göre üç gruba ayrılabileceğini ileri sürmektedir. Birinci eğilim; oksidentalizmi Doğu'nun Batı hakkında bilgi edinme arayışı ve Batı'nın tahakküm girişimlerine karşı bir savunu olarak ifade etmektedir. Bu yaklaşımı Metin (2013: 182-198), Batı'nın kendisi dışında kalanlara yönelik ötekileştirme girişimine karşı bir direnç, kendini koruma refleksi ve Batı'yı kendi tasarımı olan kendi düzlemine geri gönderme düşüncesi olarak tartışmaktadır. İkinci eğilim ise oksidentalizmi Batı'ya duyulan bir düşmanlık olarak ele almaktadır. Bu eğilimin temsilcileri olan Bruma ve Margalit (2009), oksidentalizmi Batı düşmanlarının Batı'ya olan bakışının siyasal bir projeye dönüşmesi olarak tanımlamaktadır. Bruma (2004: 280-281), oksidentalizmi evrensellik ve modernleşme gibi olgular dâhil olmak üzere Batı'ya özgü olan tüm değerlere düşmanlık olarak açıklamaktadır. Bu değerlere olan karşıtlığı, Doğulu veya Batılı fark etmeksizin oksidentalist olarak kodlamaktadır. Üçüncü eğilim ise oksidentalizmin Batılılaşma arayışının sonucu olan bir disiplin olduğunu öne sürmektedir. Bu yaklaşıma göre daha iyi Batılı olma çabası oksidentalizm olarak ifade edilebilir (Metin, 2013: 188-194).

Batı düşmanlığı olarak oksidentalizm, her ne kadar Avrupa'nın kötücül bir ruha sahip olduğu fikrine dayalı olsa da aynı zamanda modernleşme, endüstrileşme, rasyonalizasyon ve bireycilik karşıtı olarak görülmektedir (Bruma, 2004: 280). Ancak, Batı karşıtı siyasal tutumları bütünüyle oksidentalist olarak tanımlamak kuşku ile karşılanması gereken bir durumdur. Zira bu karşı çıkışların bazıları moderniteye itiraz, bazıları sömürgeleştirme reddiyesi, bazıları ise etnik tahakküme karşı çıkış temeline dayanmaktadır. Bu çerçevede oksidentalizm, Batı'nın siyasal, ekonomik ve sosyal kültürüne karşı çıkan fikirler kargaşası içinde sadece bir terimdir (Furumizo, 2005: 135). Bruma'ya göre oksidentalizmin temel motivasyon kaynağı dinseldir ve Batı'ya karşı Doğu düşüncesinin olgunlaştığı genel eğilimlerde görünür olsa da İslam dininin hâkim olduğu düşünsel ve siyasal düzlemde saf haliyle kurulmuştur. Bruma, sömürgeciliğe maruz kalmış uygarlıkların Batı'yı mutlak bir kötülük kaynağı olarak görmediklerini; ancak Müslümanların "putperest" Batı'nın kökten yok edilmesi üzerine saf bir oksidentalizm vizyonu yarattıklarını iddia etmektedir (2004: 284). Oksidentalistlerin gözünden nefret edilen Batı'nın temel iddiasının evrensellik olduğunu ifade eden Bruma (2004: 281), bu evrenselliğin Hristiyan evrenselliğine dayalı olduğunu; dolayısıyla oksidentalizmin yerel otantizmi öne çıkarıp evrenselliği reddettiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda oksidentalizmin kökeninde aşağılanmışlık, yenilmişlik hissi ve başarısızlık karşısında duyulan öfkeyi kendi tarihindeki asrısaadete dönüş, kendi kültürünün otantikliği ve geçmişin ihtişamıyla besleme duygusu yatmaktadır (Bruma, 2004: 281).

Bu tarihsel ve duygusal arka plan, oksidentalizmin birkaç boyutu ile ele alınması gereken bir kavram olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu boyutlardan biri, Batı'ya karşı duyulan öfkenin sistematik bir karşı çıkışa dönüşmesidir. Bu karşı çıkış kimi zaman bütünüyle Batı'ya dair olan her şeyin olumsuzlanması şeklinde gelişebilmektedir. Oysa oryantalizm Batı'nın kendisi dışında kalan Doğu'yu keşfetme ve onun bilgisine erişmenin sistematikleştirilmiş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Oksidentalizm, bu çerçevede bir yönüyle oryantalizmi olumsuzlayarak Doğu'nun yeniden inşasını da hedeflemektedir. Said'in Doğu kültürlerinin Batı söyleminden daha büyük bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul edişi, Doğu'nun kendi öz kimliğinde oryantalist olmayan verili saf bir bilgiyi zorunlu ya da doğal olarak garanti etmemektedir (Mutman, 1999: 37). Oryantalizmin kategorik Doğu algısının yıkılması, alternatif siyasal ve toplumsal mekanizmaların ortaya çıkışını veya oryantalizmin inşa ettiği siyasal düzlemin dışında kendinden menkul bir sistemin açığa çıkmasını zorunlu kılmamaktadır. Bu tartışmalar ışığında Cemil Meriç'in oryantalizm reddiyesini kendi

medeniyetinin olumlanması olarak algılaması sorunsallaştırılmaktadır. Zira Meriç Batı reddiyesiyle mutlak iyi olarak kodladığı Doğu medeniyetini yeniden keşfetmeyi amaçlamaktadır. Bu yaklaşım Batı'nın tahakkümünü veya yarattığı Doğu imgesini önceleyen her şeyin makul ve üstün olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden Meriç, kendilik olarak Doğu'yu kavramak ve tartışmak yerine Batı ile kurduğu karşıtlıkta konumlandırdığı Doğu'nun tarihini nostaljik bir özlemle yüceltmektedir.

Cemil Meriç'in Düşünce Dünyası ve Kırılma Noktaları

Meriç, 12 Aralık 1916'da Hatay'da dünyaya gelir. Doğduğu yıllara ve bu şehirde geçireceği gençlik yıllarına bakıldığında Meriç'in düşünce dünyasının kodlarının bu dönemde belirlendiği anlaşılmaktadır. İlk ve ortaokul eğitimini burada tamamlayan Meriç, lise ve üniversite eğitimine İstanbul'da devam eder. Pertevniyal Lisesi eğitiminin ardından İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünü bitirir. Cemil Meriç'in duygu ve düşünce dünyasının şekillenmeye başladığı bu döneme bakıldığında ise düşüncelerinin dönemin koşullarından etkilendiği fark edilmektedir. Meriç (2016a: 22), çocukluğunda mutsuz olduğu bir ailede büyüdüğü için kitapları bir kaçış yolu olarak gördüğünü ve hayatını şekillendiren yolculuğun ilk adımlarını burada attığını dile getirmektedir. Hayatının büyük bir bölümünü arayışla geçiren Meriç'in fikri bir bütünlük ortaya koyamamasının en önemli nedeni de benimsediği fikirlerin onda yeteri kadar tatmin yaratmamasıdır. Ergun Gözen'in "İçimizden Otuz Kişi" adlı kitabına aldığı röportaj metninde, Meriç fikri merhalelerini şöyle ifade etmektedir: "1917-1925 Koyu Müslümanlık Devri, 1925-1936 Şoven Milliyetçilik Devri, 1936-1938 Sosyalistlik Devri, 1938-1960 Araf Devri, 1960-1964 Hint Devri, 1964'ten sonra sadece Osmanlıyım" (Cündioğlu, 2006: 27).

Dünyayı açıklama ve analiz etme kudretine sahip olduğunu ileri süren, birbirinden farklı ideolojileri[2] tanımış ve bazen benimsemiş olan Meriç, Türkiye'nin içinde bulunduğu politik atmosferin ötesine geçmeyi arzu etmektedir. Zira bir "medeniyetin kaybı" ile yeni bir dünyanın doğuşunu kabullenmek istememektedir. Tüm arayışlarının ana gayesini bütünlüklü bir "yeniden diriliş" olarak ifade etmektedir. Bunu kimi zaman modern ideolojilerle, kimi zaman da eski ve kayıp olanın dünyasındaki direniş araçları ile başaracağını düşünmektedir. Bu başarı vurgusu zihinsel bir patika örme zorunluluğu olarak görünmektedir. Zira Meriç, hiçbir zaman politik bir aktör olma kaygısı taşımamıştır. Meriç, "imanlı bir gençken şüpheye giden yol"u bazı düşünürlerle döşediğini ve daha sonra kurumsallaşan şüpheciliğin onu "maddeciliğe" ve "inkâra" götürdüğünü ifade etmektedir. Kendi düşünce

hayatına en büyük etkiyi Marksizm'in bıraktığını, buna rağmen kitaplardan tanıştığı Türkçülüğü benimsemesinin sebebinin bir bütünleşme arayışı olduğunu dile getirmektedir (Meriç, 2016a: 31-34).

Meriç'e göre yaşadığı ülke ve toplumun sorunlarının kaynağı, bütünsellikten uzak parçalı bir taklit yaklaşımıdır. Meriç'in eserlerindeki bütünlük arayışının altında yatan sebep, bu yaklaşıma yönelik itirazıdır. Bütünlük arayışının bir diğer önemli belirleyicisi ise Meriç'in hem son dönem Osmanlı entelektüeli hem de 1980'lere uzanan bir Cumhuriyet entelektüeli olmasıdır (Köksal, 1997: 193). İki farklı toplumsal sosyolojiye ve siyasal yapıya olan teması düşünüldüğünde, Meriç'in yapısında barındırdığı ikilem ve zaman zaman tutarsızlığa varan dünya kavrayışı anlaşılmaktadır. Sadece Osmanlı ve Cumhuriyet ikiliği değil; aynı zamanda Meriç'in hayatının önemli bir bölümünü geçirdiği Hatay'ın siyasal ve toplumsal pozisyonu da bu ikiliği beslemektedir. Hatta Hatay'daki parçalı siyasal ve sosyolojik yapı, Meriç'in düşünce yapısının temel taşlarını oluşturmaktadır. Bu minvalde bakıldığında Fransız mandasından kurtulup bağımsızlığa kavuşmuş bir vilayet olan Hatay'da Meriç'in, bir Osmanlı entelektüeli olarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

Meriç'in kendi duygu dünyasına kapanmasına sebep olacak travma ise gözlerini tamamen kaybedeceği yıllarda meydana gelmektedir. Bu görememe hali, onun dünyasında ölme isteğine varacak bir dram yaşatmaktadır. Kendisi bu dramı: "Görmeyen insan bozuk bir ampul gibidir. Manasız, bıraktığımız yerde kalan bir paket içinde, eski hatıralar olduğu için arada karıştırılmaya değer" sözleri ile ifade etmektedir (Meriç, 1992: 39). Meriç artık etrafındaki dünyayı görmediğinden kendi dünyasında derin bir toplumsal hesaplaşma içindedir. Bu hesaplaşma, bireysel cesaretin ön planda olduğu bir alandan ve kolektif programlardan bağımsız bir şekilde cereyan etmektedir. Meriç'teki karamsarlığın bu dönemde derinleştiği ve kendisini hiçleştirecek ağır bir eleme dönüştüğü bilinmektedir. Bu elemi kendisi şu sözlerle dile getirmektedir: "Benzerlerime iletilecek hiçbir önemli mesajım yok. Bir yabani gibi yaşadım, bir başkası gibi acı çektim. Hayatımda hiçbir fevkalade olay yok" (Meriç, 1992: 44). Meriç'in bu travmayı yaşadığı yıllar, fikirlerinin yeni bir düzlemde olgunlaşacağı yıllar olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu çıkarım, Cündioğlu'nun ortaya koyduğu tarihlerle oldukça uyumlu görünmektedir. Zira 1955 yılında gözlerini kaybeden Meriç'in bu tarihten sonra başlayan serüveni, onun kaybedilmiş bir medeniyeti kabullenmesiyle devam etmektedir. Bu kaybetme hali, Meriç'in kişisel yaşantısıyla paralel görünmektedir. Hayatında büyük hüsranlar yaşamış

olan Meriç, kendini hem galip hem de mağlup görmektedir. Hayallerine kavuşamama hali bu yıllarda en çıplak haliyle bir travmaya dönüşmektedir (Gürbilek, 2013: 107).

1960'larda bütünlüğün kaybedildiğini açıkça fark eden Meriç geçmişe yönelik duyduğu özlemi, geçmişe yönelen bir milliyetçilik ile billurlaştırmaktadır. Kendisi tarafından kabullenilen geçmişin yitirilişinden kaynaklanan acı, Meriç'in bundan sonraki yazılarına yansımaktadır (Köksal, 1997: 193). Bu kabulleniş, Meriç'in Hint felsefesine yönelmesinin de sebeplerindendir. Zira artık kaybedilmiş bir medeniyetin kökenini ve kurucu niteliklerini keşfetmeye, onun geçerliliğini anlatmaya çalışmaktadır. Meriç'in Hint felsefesi tercihi ise İslam medeniyetinin tasavvufi ve felsefi boyutunun, başlangıç ve olgunlaşma coğrafyası olarak bu bölgeyi görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, Meriç'in Hint felsefesine yaslanmasının bir diğer önemli nedeni, Hint felsefesinin zamansız oluşudur. Bu zamansızlığın Hint felsefesine tüm zamanları kapsama niteliği kazandırdığını düşünen Meriç, bu yönüyle Hint felsefesinin İslâm ve Avrupa felsefesine öncü olduğunu vurgulamaktadır (Ergüç, 2022: 509). Ergüç'e göre Meriç'in düşüncesinden etkilendiği Rabindranath Tagore'un evrensel olanın kendi kılınması perspektifi, bu etkilenmede merkezi bir rol oynamaktadır. Tagore'ye göre evrensel olarak tecessüm eden dünya kendisine ait kılındığında anlamlı olmaktadır (Aktaran: Ergüç, 2022: 510). Evrenselliğin kendi sembolleriyle yeniden kurulması yoluyla hakikate ulaşılabileceğini savunan Tagore'un bu perspektifinin, Meriç'te evrenselliğin ve evrensel olan ideolojinin Osmanlı'ya ait kılınması şeklinde yorumlandığı görülmektedir (Ergüç, 2022: 510). Meriç'in Avrupa ve Batı karşıtlığının olgunlaşacağı, kendi medeniyeti olarak kabul ettiği Osmanlı ve İslam medeniyetini mutlak ''biz'' olarak kodlayıp, bu dairenin dışında kalacak Avrupa ve Batı'yı mutlak bir ötekilik olarak dile getireceği düşünce dünyasının başlangıcı, bu arayışla var olmaktadır.

Cemil Meriç'in Mağlubiyet Psikolojisi

Cemil Meriç'in dünyayı kavrama düzlemine bakıldığında, içinde yaşadığı toplumdan görece özerk bir yerde durduğu ifade edilebilir. Bu duruşun bütünüyle toplumsal bir oluşumdan kaynaklandığını söylemek güçtür. Zira Meriç'in yazılarında kişisel bir öfke kendini açıkça hissettirmektedir. Ancak bu öfkenin yalnızca kişisel bir öfke olarak görülmesi ne kadar eksikse; tamamıyla düşünsel ve kolektif bir karşı çıkışın tezahürü olarak değerlendirilmesi de yetersiz kalacaktır. Kolektif bir aidiyet arayışı bireyde hâkim ise modern dünyada "yenilmiş" bir coğrafyada yaşamak yenilgiden pay almayı kaçınılmaz kılabilmektedir. Yenilmiş coğrafya vurgusu; hem

küresel kapitalizmin ve sömürgeciliğin maddi-iktisadi ilişkilerini (Kaiwar, 2014) hem de evrensellik iddiasını taşıyan, ancak Batı merkezli olmakla eleştirilen açıklamaları sorgulayan post-kolonyal (Chakrabarty ve Cörüt, 2012) yaklaşımları içermektedir. Kaiwar ve Mazumdar, modernitenin zaman-mekân yapılarının ırk, Doğu ve ulus kavramlarını ilerlemeci tarih anlatısına yerleştirerek Batı merkezli bir tarihsel üstünlük inşa ettiğini vurgulamakta ve bu inşanın da ötekiliği, modernitenin gelişmemiş ve gecikmiş figürleri olarak temsil ettiğini ileri sürmektedirler. Çalışmada evrensellik iddiasının aslında ırksal, mekânsal ve kültürel dışlamalara dayandığı ifade edilerek, bu anlatının yalnızca ideolojik değil aynı zamanda tarihsel olarak maddi ilişkilerle kurulduğu savunulmaktadır. Bu nedenle, bu tür kategorilere karşı geliştirilecek eleştirinin yalnızca kültürel temsillere değil; aynı zamanda sömürgecilik, kapitalizm ve ulus-devlet inşası gibi yapısal süreçlere yönelmesi gerektiği dile getirilmektedir (1993: 1957-1963). Dolayısıyla Doğu ve onu temsil eden düzlemin ötekileştirildiği modern dünyada, Meriç'in bu ötekilikten kendine pay çıkarması onun kişisel mağlubiyet psikolojisini beslemektedir. Ötekinin "bizi" aşağılayan, değersizleştiren, hor gören kuruculuğu; dünyayla kurulan temasta yaralı bir aşağılanmışlık kavrayışını şekillendirebilir (Gürbilek, 2013: 11). Meriç bu aşağılanmışlığı şu sözlerle ifade etmektedir: ''Sanıyorum ki Şarklı olduğu için utanan tek kavim biziz'' (Meriç, 1992: 163). Bu utanma duygusunun nasıl tespit edildiği, neye dayanılarak söylendiği biraz muğlâk kalsa da Meriç'in içinde yaşadığı toplumla özdeşleşmiş bir ruh haline sahip olduğu söylenebilir. Tartışmaya tam da bu noktadan; Meriç'te utanma duygusuna evrilecek olan bu duygusal süreçleri kavramakla başlanabilir.

Meriç çocukluk yıllarından gençlik yıllarına uzanan süreçte büyük hayaller kurmakta ve bu ümitle farklı düşünsel arayışlara girmektedir. Tutunduğu her düşünsel dünyadan kısa bir süre sonra kopmaktadır. Bu kopuş Meriç'in kendini bir yere ait hissetmemesine ve aradığı düşünsel motivasyonu bulamamasına sebep olmaktadır. Gürbilek (2013: 88-89), Meriç'in taşranın ve yoksulların temsilcisi olarak dünyayı fethetme motivasyonunun olduğunu ve bunu başaramayınca, dünyasında yenilginin yarattığı kin, nefret ve dünyaya karşı bir kibir oluştuğunu ileri sürmektedir. Bu yalnızlık ve yenilgi hali, Meriç'in kendini daha büyük bir düzlemde; içinde yaşadığı toplumla ve hatta yenilmiş bütün toplumlarla özdeşleştirmesinin önünü açmaktadır. Ancak Batılı ile Doğulu'nun karşılaşması ve Batılı'nın Doğulu'ya bakışı; önce pozitif bir ayrımcılığa varıp sonra kökene dönüş olarak negatif bir ayrımcılıkla sonlanmakta ve Meriç'in zihninde bir travmaya dönüşmektedir (Yetik, 2014: 9).

Meriç'in Batı ve Avrupa karşıtlığının önemli bir nedeni de bu yenilgi hissinin ve düşüncesinin kaynağını ve sebebini Batı veya Avrupa'da aramasıdır. Orhan Koçak'a göre Meriç, hem Batı hayranı hem Batı karşıtıdır. Hayranlığın yenilgi ve hüsranla sonuçlanması ise karşıtlığı ve travmayı derinleştirmektedir (Koçak, 1995: 240). Dolayısıyla Meriç mağlup dilini; Avrupa'nın dışında kalmış, onun hışmına uğramış tüm coğrafyalara taşımaktadır (Gürbilek, 2013: 82-83). Meriç'in bu düşmanlık motivasyonunun yegâne dinamiği kişisel yenilgisine bağlanamaz elbette, bunun bir başka önemli sebebi de dünyayı kavrama merkezine İslam'ı yerleştirmesidir. Fakat ötekilik olgusunu kurumsallaştırmasını kolaylaştıran ve bütün hayatına yayılan bir mücadeleye dönüştürmesine zemin hazırlayan durum, kendi içsel dünyasının travmalarının yaşadığı toplumla bu kadar paralel olması ve örtüşmesidir. Meriç'in kişisel hüsranı, ülke yenilgisi ve yitirilişle beslenince Meriç meşru bir ortak mağduriyet haklılığı edinmektedir (Gürbilek, 2013: 90).

Meriç'in düşünce dünyasında billurlaşacak olan İslam ve Türk medeniyetindeki fetih kavramının ihtişamı, ele geçirme arzusu, dünyayı fethetme umudunu yitirişi ile daha belirgin bir hale gelecektir. Kişisel olarak başaramadığı bir hayalin yarattığı öfkeyi, o hayali ondan alan gerçeğe dönük köktenci bir öfkeye dönüştürmekle kalmaz, bu öfkeyi devralıp gerçekleştirecek bir imparatorluk göremeyince geçmişe dönük bir özlemle geleceği reddetme tutumu geliştirir. Meriç mağlubiyetteki eğilmez gururunu "muzafferlik" ve "imanla" kapatma arayışında kendini bulmakta; bu nedenle otantiklik ve asrısaadet duygusu, toplumsal bakışına hâkim olmaktadır (Gürbilek, 2013: 110-111). Bu bağlamda Meriç, geçmişi ve geçmişin değerlerini durağan bir zamanda yaşamanın mümkün olmadığını bildiği için, geçmişe referansla Batı'ya ait her şeyi reddetmekte ve hatta Batı'yı mutlak bir olumsuzlama nesnesi olarak görmektedir. Cemil Meriç için "tam ve mutlak olan"a yönelmek yalnızca entelektüel bir tercih değil, aynı zamanda varoluşsal bir zorunluluktur. Meriç, kendisini herhangi bir dışsal kritere göre tanımlamayı reddeder; çünkü bu tür bir "göre"lilik, bireyin kendisini başkası aracılığıyla anlamlandırması anlamına gelir (Cangızbay, 2003: 533). Ancak bu reddiyeci tutum, onu iki olasılıkla karşı karşıya bırakır: ya hiçbir şey olmayacak ya da kendi özünü, kendi elleriyle ve yalnızca kendine dayalı biçimde kuracaktır. Buradaki arayış, yalnızca bir kimlik inşasından ibaret değil; aynı zamanda etik ve felsefi bir öz-belirlenim çabasıdır.

Meriç'in temel yönelimi, yalnızca "göre" tanımlardan kaçınmakla sınırlı değildir; aynı zamanda hiçbir şeyin "gibi"si de olmamaya çalışmaktadır. Yani

Meriç, ne bir başkasına benzemek için çaba göstermekte ne de başkalarına benzememek için kendini zorlamaktadır. Ona göre; beyaz, erkek, Türk, Müslüman gibi kimliklerle özel bir gerilim yaşamadan barışık olmak mümkündür. Zira bu kimliklerin hiçbiri onun için ne yüceltilecek ne de kaçınılacak kategorilerdir (Cangızbay, 2003: 535). Bu barışıklık hâli de onun mutlak olana yöneliminin bir başka yüzüdür. Bu yaklaşım, özünde ahlaki bir buyruk taşımaktadır. Meriç, kendisini hiçbir şeye göre tanımlamamak ve hiçbir şeyin "gibi"si olmamak gerektiğini düşünür; bu ise doğrudan doğruya etik bir tutumdur. Ne var ki, insan dediğimiz varlık hem "göreli"dir hem de "gibi"leşir. İster farkında olsun ister olmasın, birey toplumsal ilişkiler içinde konumlanmakta, etkilenmekte ve dönüşmektedir (Cangızbay, 2003: 535–536). Bu nedenle, bireylerin yalnızca ahlaki iradeleriyle toplumsal süreçleri belirlediğini düşünmek yanıltıcı olur. Aynı şekilde uygarlıklar, dinler, rejimler ya da devletler gibi toplumsal kurumlara ahlaki nitelikler atfetmek de bilimsel anlamda geçerli değildir (Cangızbay, 2003: 536). Bu çerçeveden bakıldığında, Meriç'in tarihsel çözümlemeleri bazı önemli çelişkiler barındırmaktadır. Özellikle Osmanlı Uygarlığını bir uyum ve ahenk rejimi olarak yüceltirken, bu ahengin bozulmasını yalnızca dışsal faktörlere bağlaması eleştiriye açıktır. Örneğin Celali İsyanları ya da Meriç'in "uşaklar" olarak adlandırdığı gayrimüslim unsurlarla Müslüman tebaa arasındaki sosyal gerilimler gibi içsel çalkantıların göz ardı edilmesi, onun tarih anlatısına gölge düşürmektedir (Cangızbay, 2003: 537). Bu durum, Meriç'in entelektüel bütünlüğüne dair sorgulamaları da beraberinde getirmektedir.

Cemil Meriç'in Modernleşme ve Batı Kavrayışı

Meriç'in zihin dünyasında homojenleştirilmiş ve nesnel kriterlerce tanımlanmış kavram bulmak oldukça zordur. Kendi yazılarında ele aldığı Avrupa, Batı ve çağdaşlaşma kavramları birbirinin yerine kullanılmakta; hatta çoğu zaman bu kavramsal karışıklıktan dolayı fikirlerini ifade etmekte tezatlıklar yaşamakta ve bu yüzden anlaşılması zor, parçalı bir düşünsel zemin inşa etmektedir. Meriç, önemli ölçüde modernleşmenin Batılı formuna karşı bir tutuma sahiptir. Bu tutum kimi eksenlerde yumuşak bir görünüme sahip olsa da genel itibarı ile radikal bir karşıtlık şeklinde seyretmektedir. Meriç modernleşmeyi yeni bir kültür olarak ele almaktadır. Yazar "bilimsel dinsizlik" olarak ifade ettiği bu kültürü "bütün kötülüklerin ve çürümüşlüğün kaynağı" ilan etmektedir (1996: 111). Modernleşme tartışmasını "civilization" kavramına başvurarak tartışan Meriç, bunun Batı tarafından icat edilmiş fikri, teknik ve ahlaki açıdan din dışı bir tasarım olduğunu savunmaktadır (1996: 95).

Meriç'in aydınlanmaya bakışı, onun modernleşme ile olan ilişkisini açıklamak için aydınlatıcı bir çerçeve oluşturmaktadır. Modernleşme kavramına eleştirel bir pozisyonda duran Meriç, modernleşmeyi Batı projesi olarak ele almaktadır. Ona göre bu proje köklerden kopuş ve tarihsel bir özne olan kültürleri ve kimlikleri ortadan kaldırma girişimi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Meriç'in ideolojiyi ele alma biçiminin açıklanması modernleşmeye yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu nedenle Ergüç, Meriç'in Fransız aydınlanmasından ziyade Alman aydınlanması ile ilişkili bir fikrî konumlanmaya sahip olduğunu savunmakta; Fransız aydınlanmasının geçmişe dönmeme ve köklerden kopuşu simgeleyen ideolojisinin Meriç tarafından kabul görmediğini dile getirmektedir (2022: 497-501). Hegel'in zaman ve mekân içerisinde yerini alan öznece üretilmiş tarihsel bir ideoloji düşüncesine öncülük etmesi, Meriç'i Hegel ile bağlantılı bir çerçevede ele almayı gerektirmektedir. Bu bağlamda Ergüç, Hegel ve Meriç'in ideolojiyi şimdiki zaman, geçmiş zaman ve mekânda olma durumu ile kavradıklarını ifade etmektedir (2022: 502-510). Dolayısıyla Meriç'in de Hegel'de olduğu gibi evrensel bilgi olarak tecessüm eden ideolojiyi tarihselleştirme girişiminin içselleştirme, özgün bağlama oturtma ve kendinin kılma anlamına geldiği görülmektedir (2022: 502-510).

Görüldüğü üzere Meriç'in modernleşmeye olan itirazı zaman ve mekândan bağımsız evrensellik iddiasında olan epistemolojik bir ereğe olan mesafesinden beslenmektedir. Bir diğer ifade ile Meriç mevcut modernleşme düzlemini; kültürü, tarihsel bağlamı ve mekânı dışlayan Avrupa merkezci bir kuruculuk olduğunu işaret ederek özgün bir konumlanmanın gerekliliğini kabul etmektedir. Meriç'in modernleşmeye olan açık saldırısının kökeninde bu felsefi itirazın olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Örneğin üniversitelerin modernleşmeye hizmet eden "modern tımarhaneler" olduğunu söyleyen yazar, medreseleri medeniyet taşıyıcısı olarak savunmaktadır. Zira ona göre üniversiteler nesillerin "şuurunu yok ederek" kurumsallaşan Batılı aygıtlardır (Meriç, 1992: 173). Bu nedenle modernleşmeyi medeniyet karşıtı bir kavram olarak görmekte, medeniyet savunusunu da yerli kimlik savunusu olarak ortaya koymaktadır. Zira ona göre medeniyetin ruhu yerli olmaktan geçmektedir. Dolayısıyla yerli olan, Batı dışı olmakla iyi bir töze sahipken; yerli olmayan ise Batı ürünü ve kötü bir töze sahiptir.

Meriç'teki modernleşme karşıtlığı, teknik gelişim ve makineleşmeye yönelik de kuşkulu bir karşı çıkışa dönüşmektedir. Meriç her şeyi kendi medeniyetine karşı açılmış bir savaşta birer Batı askeri olarak görme eğilimindedir. Bu

düşüncesini şu cümlelerle ifade etmektedir: "Makine ile insanın boğuşması nasıl sona erecek? Gandi'nin ülkesi bile ırzını tekniğe teslim etti" (Meriç, 1992: 117). Modernleşme kavramını ontolojik olarak kutsal olan her şeye açılmış bir savaş şeklinde kavrayan Meriç, bu savaşı şu radikal cümlelerle vurgulamaktadır:

> Kürenin adı duyulmamış bir bölgesinde minnacık bir kıta önce haydutlar, keşişler hüküm sürmüş bu ülkede sonra eski toprak köleleri. Dünyanın dörtte üçü kana bulanmış talan edilmiş. Ve o kan denizinde mağrur muhteşem bir melike belirmiş ''çağdaş uygarlık''. Mukaddesler kurban edilmiş, kavimler diz çöktürülmüş önünde ve Avrupa'nın abesleri tanrılaştırılmıştır. (Meriç, 2016a: 95-96)

Meriç, modernleşmeyi Batı'nın kendini yeniden hâkim kılmak üzere dolaşıma soktuğu bir suret olarak görmekte ve birçok kavramı birbirinin yerine kullanmaktan da çekinmemektedir. Yukarıdaki metinde ifade edilen, modernleşmenin; emperyalist ve sömürgeci suretidir. Modernitenin geleneksel olanı ortadan kaldırdığı ve yayılmacı bir niteliğe sahip olduğu inkâr edilemez. Bu nedenle, kapitalist küreselleşmenin olanaklarını yaratan felsefi bir içerik taşıdığı da bilinmektedir. Ancak Meriç, emperyalizm ve modernitenin homojenleştirici yönünü evrensel bir itirazla reddetmemektedir. Bu durumu; kaynağını Batı'dan alan, Batı dışı kutsallıkları ortadan kaldıran ve kendine içkin aklı esas alan bir Batı projesi olarak görmektedir. Zira modernite, bütün dünyadaki kutsallıkları etkilemekte, çoğunu dönüştürmekte veya ortadan kaldırmaktadır. Bu süreci Batı'nın kendisi de yaşamaktadır. Oysa Meriç, bunu dünyanın geri kalanını hedefleyen Batı'nın bir yaratımı olarak görmektedir. Ancak Meriç'in ifadesinden anlaşılan, modernleşme ve tekniğin ortadan kaldırdığı kutsallıkların esasen Batı dışı olan kutsallıklar olduğudur.

Meriç modernleşmeyi Batılılaşmanın alternatif bir projesi olarak görmektedir. Bu düşüncesini "Batılılaşma miti eskiyince yeni bir yalan çıktı sahneye daha doğrusu aynı gaye taze bir makyajla arzı endam etti" cümlesiyle ifade eden Meriç (1996: 25), modernleşmeyi bütünlüklü bir Batılılaşma süreci olarak görmektedir. Dolayısıyla Batılılaşma karşıtlığı modernleşme karşıtlığını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Meriç, modernleşme ve Batı'ya karşı direnmenin yöntemini ise yobazlık olarak görmektedir. Meriç'e göre eski olan ne varsa iyi kötü olduğuna bakmaksızın savunulmalıdır. Bu savunuyu da "Yobazlık şarkın nefsi müdafaasıdır. Yobaza düşmanlık kendi tarihimize düşmanlıktır" (Meriç, 2016a: 91) sözleriyle dile getirmektedir. Meriç, kapitalizmi modernleşmenin sadece bir ayağı olarak görmektedir.

Ona göre kapitalizm içsel dinamiklerle ortaya çıkmış yapısal bir dönüşüm değil, bir tercihtir. Batı, doğası gereği kendini devam ettirmenin tercihini yapmaktadır. Bu nedenle Meriç bu tercihi Batı rasyonalitesinin "eşyacı" olmasına dayandırmaktadır. Buradaki vurguda dikkat çekilmesi gereken nokta, toplumların veya kültürlerin doğasına Meriç'in sık sık yaptığı göndermenin bir boyutunun özcülükle ilişkilendirilebileceğidir. Tercih ile doğayı bir arada tartışan Meriç, İslam medeniyetinin de kapitalizme geçmeyişini bir tercih olarak görmektedir. Meriç'e göre bu tercihin nedeni ise İslam'ın eşyacı olmayan bir rasyonaliteye sahip olmasıdır (Meriç, 1996: 21).

Meriç Batı olgusunun tarihsel geçmişini oluşturan tüm medeniyetleri aynı bloğa dâhil etmiştir. Yunan, Roma medeniyetleri ona göre Batı mitinin kökenleridir. Bu çerçeveden bakıldığında siyasal bir oluşum olarak ortaya çıkan Batı kavramı, Meriç tarafından hem coğrafi hem tarihsel olarak süreklilik arz eden bir öteki olarak değerlendirilmektedir. Meriç'in Batı algısı oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Meriç, Batı'yı İslam medeniyeti ve İslam medeniyetinin ortaya çıkıp yayıldığı coğrafyanın dışında kalan coğrafya ve medeniyetlere karşı konumlandırmaktadır. Batı, bu bakış açısına göre bu çerçevesini çizdiğimiz dairenin dışında kalan siyasal ve kimliksel alanı temsil etmektedir. Yazar burada radikal bir ikilik kurmaya başlamaktadır. Kendi zihninde ''biz'' ile "öteki" arasında bir antagonizma inşa etmektedir. İslam dışında kalmış soyut ötekinin adı da Hıristiyanlık-Batı-Avrupa'dır. Bu kavrayışı en net haliyle Meriç'in şu cümlelerinde bulmak mümkündür: ''Kıtaları ipek bir kumaş gibi keser biçerdik. Kelleler damlardı kılıcımızdan bir biz vardık bir de küffar'' (Meriç, 2016a: 98). Bu cümleden çıkarılacak önemli mesaj, İslam medeniyetinin "muzafferlik" nostaljisine duyulan özlem değil, Meriç'in yaşadığı yüzyılda da dünyayı "biz" ve "küffar" olarak ayırmasıdır. İşte Meriç için dünya iki yarım küredir. Biri İslam diğeri bütün kötülüklerin kaynağı ve mutlak İslam düşmanı Batı'dır.

Cemil Meriç'te Oksidentalizmin Kaynakları: Etnosantrizm ve Özcülük

Bu bölümde etnosantrizm ve özcülük kavramlarının detaylı tartışması yürütülmeyecektir. Bu iki kavramın en temel tanımları ortaya konulmakta; Cemil Meriç'in eserlerinden ve yazdıklarından yola çıkılarak Meriç'in oksidentalist kavrayışını önceleyen ve derinleştiren etnosantrik ve özcü düşünce kodları ele alınmaktadır. Elizabeth Baylor'a (2012) göre, etnosantrizm bireyin dünyayı kendi grubunun perspektifinden gördüğü, bir grubun arketipal olduğunu belirleyen ve bu ideale atıfta bulunan tüm diğer grupları derecelendiren ister bilinçli ister bilinçsiz olsun, kültürel veya etnik

önyargıya işaret eden bir terimdir. Meriç, bir kültürün bir başka kültürü ya da bir medeniyetin başka bir medeniyeti tanımasının mümkün olmadığını; hatta bunun arzu edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bu düşüncenin arka planında güçlü bir medeniyete mensup olma inancının verili olması vardır. Meriç (1996: 111), yaşayan her kültürün yabancı kültürlere kapalı olduğunu ve yalnız kendinin anlayabileceğini ve yalnız kendi insanı tarafından anlaşılabileceğini iddia etmektedir. Yazar kendi medeniyetinin olgun ve muzaffer, Batı'nın toy bir medeniyet olduğunu dile getirmektedir. Türk aydınının üç kıtaya ferman dinleten bir medeniyetin mensubu olduğunu ifade eden Meriç, bu durumun yarattığı bir üstünlüğe işaret ederek Türk aydınının Batı'yı tanımak zorunda olmadığını söylemektedir (1996: 62). Burada yazar, olgunluğu tarihsel tecrübe ve birikim olarak ele almamaktadır. Farklı yazılarının bütününe bakıldığında, Meriç'in içinde yaşadığı medeniyetin üstün özelliklere sahip olduğuna olan inancının yattığı görülmektedir.

Meriç'e göre Batı medeniyeti, Doğu medeniyetinin mutlak düşmanıdır. Ancak bu düşmanlıkta "asil" ve insanca olan Doğu medeniyetidir (1996: 25). Yazarın kendi içinde bulunduğu medeniyetin üstün olduğuna ve başka bir medeniyetin bilinmesinin anlamsız olduğuna dair inancının altında yatan temel düşünce, ırk ve kan kutsamasıdır. Ona göre insanın zaafı da kuvveti de taşıdığı kandadır. Meriç bu durumu (1996: 124), "dünya medeniyetinin kaynağının kan ve ırk" olduğunu iddia ederek temellendirmektedir. Özcülük, insanların etnik, kültürel, kimliksel olarak değiştirilemez bir özü paylaştığına olan inanç ve düşüncedir. Belli koşullar altında kolektif olanın kendini, diğerlerinden veya diğerlerini kendinden ayıran mutlak ve paylaşılmış inanç sistemi olarak ifade edilebilir (Grillo, 2003: 158). Meriç de Batı medeniyetine mutlak bir kötülük atfederek onu düşmanlaştırmaktadır. Batı karşıtlığını Batı'nın pratiklerine bağlayarak ifade etmesi politik bir karşı duruş olarak kavranabilir; lakin Meriç bu politik karşı duruşu Batı'nın değişmez nitelikler taşıyan bir öze sahip olduğunu ifade ederek kurumsallaştırmaktadır. Batı'nın "ezel-ebet" bir kötülük genetiğinin olduğunu ifade ettiği çokça metin söz konusudur. Bu metinlere bakıldığında Meriç için Batı'nın bir başlangıç noktası varsa o da Yunan ve Roma medeniyetleridir. Bu iki medeniyete kadar geriye gidip Batı'nın kurucu mitlerinin burada olduğunu dile getirmektedir. Meriç'e göre bu mitin doğasında mutlak bir kötülük vardır. Yazar bu radikal inanışını, "Kıyıcılık Avrupa'nın kanında var. Yunan destanları birer cinayet salnameleridir" sözleriyle dile getirmektedir (Meriç, 2016a: 209). Kan vurgusu Meriç'in bir tür biyolojik genetiğe atıfta bulunduğunun göstergesi olarak da okunabilir. Kan vurgusu yaparak Batı'nın biyolojik bir genetiğe

sahip olduğunu ve bu biyolojik genetikte verili bir kötülük olduğunu savunmak, özcülüğün radikal halidir. Meriç'teki bu radikal özcülüğü, tarihsel akışın bir dönemine ilişkin tasvirinde bulmak mümkündür:

> Bir kavim ki, fertleri de, devletleri de çapulculukla palazlanmış. Hor görmüş alın terini. Haklıyla haksızı, iyiyle kötüyü ne yönetenler umursamış, ne yönetilenler. Yalnız kaba kuvvet saygı görmüş o ülkede. Medeniyetin en parlak devrinde ahalisinin kırkı köle biri hür… genç sefihlerle, kart fahişeler baştâcı. Her yıl, tanrılara insanlar kurban edilmiş; binlerce çocuğun kanına girilmiş her gün. Bir kavim ki, bütün meziyetlere düşman: kabiliyete, asalete, servete... Kâh paralı asker, kâh haydut... Amacı tek: yağma. Her hayâsızlığı tanrılaştıran bu kavim üç şeyde birinci: kibirde, yalanda, fuhuşta. Ama bu meziyetlerini (!) öyle ustaca kullanmış, öyle pazarlamış ki, iki bin yıl tarihin baş köşesine oturtulmuş... İnsanlık, en rezil çocuğuna düşkün çılgın bir anne. Roma, bu delice sevginin ilk sorumlusu. Kıyıcıklıktan başka hüneri olmayan cahil ve kaba Romalılar… (aktaran: Meriç, 1996: 15)

Yukarıda aktarılan bölüm Meriç tarafından kaleme alınmamış olsa da Meriç'in Yunan ve Roma medeniyetlerini, Batı medeniyetinin öncüleri olarak ele aldığı ve eleştirdiği eserinde, yoğun özcü nitelemeleri içeren bu pasajı referans olarak kullanması dikkat çekicidir. Meriç bu medeniyetlerin bütün kötülükleri kendilerine içkin taşıdıklarını ifade etmekte ve bu medeniyetleri Batılıların atası ilan etmektedir. Meriç'in Batı'ya yönelik özcü olarak nitelenecek bu yaklaşımını, oryantalizmin Doğu'ya bakışında bulmak mümkündür. Örneğin Goody'e (2002) göre, Aristoteles Doğuluları köleliğe daha uygun insanlar olarak görmektedir. Montesquieu ise Avrupa'nın özgürlük için olağanüstü yeteneğe sahip olduğunu ve Asya'nın köleliğe yatkın bir ruha sahip olduğunu iddia etmektedir. Goody, oryantalizmin Batı kimliğini oluşturmada, bu düşünürlerin özcü etkileri olduğunu ifade etmektedir (Goody, 2002: 13). Nitekim Meriç'in oksidentalist tutumunun oryantalizm karşıtı bir pozisyon veya siyasal düzeyde anti-emperyalist bir öfke olmadığı görülmektedir. İncelenen Meriç eserlerinde yazarın oksidentalist tutumunu derinleştiren ve radikalleştiren onun genel çerçevede etnosantrik bir bakışa sahip olmasıdır.

Oksidentalist Bir Türk Aydını: Cemil Meriç

Cemil Meriç, oryantalizmin farkında olan ve bu yaklaşıma karşı net bir tavır takınan bir entelektüel olarak karşımıza çıkmaktadır. Oryantalist tutuma karşı takındığı tavır kendi içinde daha özgül yoğunlaşmalar barındıran Meriç, 1960'lardan sonra Edward Said'in ortaya koyduğu esere benzeyen bir eser yazmayı çok istediğini ancak başaramadığını dile getirmektedir (Koçak, 1995:

240). Said'e imrenmesini: ''Neden şarkiyatçılık eserine uzaktan yakından benzeyen bir kitabın altında bir Türk'ün imzası yok?'' sözleriyle ifade eden Meriç (2017: 240), imrenmenin ötesinde bir noktaya da dikkat çekmektedir. Buradaki imrenme aynı zamanda kimliksel bir yoğunlaşma içermektedir. Şayet mesele oryantalist düşüncenin kategorilerini ortaya koymak ve algılamaksa, daha önce ortaya konulmuş bir eserin bir Türk'e ait olmasını istemek ve bunun için üzüntü duymak ayrıca ele alınması gereken bir tutumdur. Yazar geçmişte sahip olunan bir üstünlüğe olan inancını burada yineleyerek oryantalizmi ifşa edecekse onu da biz ifşa ederiz duygusunu taşımaktadır. Meriç'in duyduğu öfkenin kaynağını kaybedilmiş bir üstünlükte bulmak mümkün görünmektedir. Zira yazar kendi medeniyetinin üstünlüğünü "Türk'ün kılıcı ülkeler fethederken, Türk'ün zekâsı da kelimeler fethediyordu. Ülkeler ne kadar bizimse kelimeler de bizimdir" sözleriyle ortaya koymaktadır (Meriç, 1992: 70).

Bruma'nın tanımladığı oksidentalizm, oryantalizmin taşıdığı evrensellik ilkesine karşı yerele yönelme, romantik otantiklik ile kristalize olmaktadır. Kültürlerin biricik olduğunu vurgulamak aynı zamanda küresel homojenizasyon girişimlerinin taşıdığı evrensel Batı mitine karşı çıkışa zemin hazırlamaktadır. Meriç, evrensellik iddiasına karşı çıkmakta ve her kültürün biricik olduğunu vurgulamaktadır. Yazar evrensel dünya medeniyeti diye bir şeyin olmadığını söylemektedir (1992: 170). Ancak Meriç bütün evrensellik formlarına değil, Batı mitiyle kuşanmış evrensellik iddiasına karşı çıkmaktadır. Zira eserlerinde de görüldüğü üzere yazar kendi medeniyetinin biricikliğini ortaya koymak için evrensellik reddiyesi ile söze başlamakta; ancak kısa süre sonra bu biricikliğin evrensel bir ahlaki içeriğe sahip olduğunu dile getirmektedir. Bu evrensellik karşıtı tutumun Batı-dışı modernleşme arayışı ile ilişkili olduğunu ifade eden Nilüfer Göle, Batı dışı kavramının Batılı olmayan ama modernliğin etki alanına girmiş toplumlara işaret ettiğini ileri sürmektedir. Göle, modernliğin ideolojik bir zaman anlayışı olduğunu bu zaman anlayışının da ilerlemeci bir patikayı tasavvur ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu durumda Batı dışı toplumların bu patikada belli merhaleler katederek Batı modernliğinin menziline varacağı varsayımı, aynı zamanda Batı ile Batı-dışı toplumlar arasında bir hiyerarşi ilişkisi kurmaktadır (2004: 61). Modernleşmenin kültürel ve siyasal kompartımanları olan ideolojik tasarım boyutu, Batı dışı toplumların aydınlarında modernleşme karşıtı bir tutum geliştirmiştir. Bu reddiye, modernleşmenin Batılı içeriği ve iddiasına yöneliktir. Dolayısıyla Meriç'in konumlandığı oksidentalist tutum aynı zamanda Batı dışı bir yeniden kuruculuk damarı da taşımaktadır. Zira modernleşmenin zaman ve mekânı aşan tarih üstü tasarım boyutu, Batı dışı

toplumlarda geleneksizleştirme ve tarihsizleştirme sonucunu doğurmaktadır (Göle, 2004: 61-65). Meriç bu alternatif kuruculuğu radikal bir Batı reddiyesi ile başlayarak yapmaya çalışmaktadır. Bu reddiye modernleşmeyi Batı ile özdeş kılan ve Batı'yı kötücül bir ajandaya sahip olan düşman ilan etmeye kadar varmaktadır.

Literatürde oksidentalizm sınıflandırması yapılırken bir tanım da Batı düşmanlığı olarak ele alınmaktadır. Meriç bu tanıma yaklaşan bir pozisyonda kararlı bir şekilde durmakta; Batı düşmanlığını konsolide etmek amacıyla Batı'nın İslam ve Doğu düşmanı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Batı'nın İslam medeniyetini mutlak düşman olarak gördüğünü ifade eden Meriç, bu düşmanlığı şu sözlerle dile getirmektedir "Bütün Kur'anları yaksak, bütün camileri yıksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız, Osmanlı yani İslam, karanlık tehlikeli düşman bir yığın" (1992: 383). Bu çıkarım aynı zamanda Meriç'in kuracağı oksidentalist çerçeveyi de radikal kılmaktadır. Zira bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere Meriç bu düşmanlığın değişmediğine ve değişmeyeceğine inanmaktadır. Oysa oryantalizm bir Doğu icat etmekte; ancak bu icadın değişen yüzlerini de içeren yeni kavrayışlar geliştirebilmektedir. Modern öncesi dünyadan modern dünyaya geçişte oryantalizm araçlarını ve kavram setlerini güncellemektedir. Yine de Meriç'e göre ne olursa olsun güncelliğin içinde mutlak bir geçmiş tasavvuru ve nefreti vardır. Dolayısıyla Meriç'in mutlak bir düşman olarak tanımladığı Batı ile antagonist bir ilişki kurması, kendisindeki oksidentalist tutumun sınırlarını belirlemektedir.

Meriç, Doğu'nun Avrupa ve Batı karşıtlığının merkezine İslam'ı koymaktadır. Yazar, İslam ve Hıristiyanlık arasında kurduğu düşmanlığın bu iki kutuptan birinin yok edilmesi ile mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bruma'nın işaret ettiği, Müslümanların "putperest Batı'nın" kökten yok edilmesi üzerine inşa edilmiş oksidentalizm tanımını Meriç'in yaklaşımında bulmak mümkün görünmektedir (2004: 284). Yazar bu düşmanlığı şöyle ifade etmektedir "Hıristiyan âlemi İslam dünyasının ve İslam devletinin en büyük düşmanıdır" (2011: 57). Meriç, Batı'nın mukaddes olana yönelik modernleşme ve rasyonalizasyon yoluyla kapsamlı bir tahribat gerçekleştirdiğini belirtirken, İslam'a yönelik özel bir düşmanlığının olduğunun da altını çizmektedir. Yazar, Batı'nın İslam'a olan özel düşmanlığını şu sözlerle dile getirmektedir "Avrupa, Şark'ı tanır ama İslam'ı tanımaz çünkü onu yok etmek için can atar" (2011: 187).

Oryantalizm Şark'ın bilgisine erişmek, Şark'ı keşfetmek ve onu yeniden kurgulamak üzerine kurulmuş bir kavrayış biçimiyken Meriç'e göre

oryantalizmin yegâne motivasyon kaynağı İslam düşmanlığıdır. Meriç bu düşüncesini, tüm dışsallıkları ve tarihsel dönüşümleri yadsımaya kadar vardırmaktadır. Meriç'e göre bu iki medeniyet arasındaki çatışmada asıl önemli husus; çatışmanın kısa vadeli siyasi ve iktisadi sonuçları değil, uzun vadede ortaya çıkacak olan dini sonuçlarıdır. Hangi eksenden bakılırsa bakılsın Meriç Batı karşıtlığını din merkezli bir kurumsallaştırma olarak görmektedir. Bu öfke ve nefret o kadar ileri boyutlardadır ki Meriç, Hıristiyanların kutsal gördüğü değerlere İsa'ya dahi zaman zaman hakarete varacak yaklaşımlar sergilemektedir. Meriç İsa için "Havarilerini halkedemeyen İsa'nın yeri tımarhanedir çarmıh değil", "Domuzlar mukaddes kitaplarla beslenmez" (Meriç, 1992: 249) cümlelerini sarf etmektedir. Meriç, Batı'nın İsa'yı savaşların motivasyon kaynağı olarak gördüğünü iddia etmektedir. Bu noktada Batı'yı ve İsa'yı oldukça sert bir dille şu sözlerle resmetmektedir:

> …ahırda doğmuş çarmıhta can vermiş semahtaki pederimiz günahlarımızı bağışlatmak için Mesih suretinde tecelli etmiş. Çarmıhta can veren şefkat tanrısı adına cinayetler işleyen haçlı orduları, zincirden boşanan köpekler gibi ülkemize medeniyetimize saldırmışlardır. (Meriç, 2016a: 196)

Meriç, İslam dünyasının hiçbir dinamiğini tartışmaya dâhil etmeyerek aslında İslam medeniyetini soylu bir konuma oturtmaktadır. Bu belirleme, zaman zaman Meriç'i oryantalist bir noktaya çekmektedir. Zira pasif duruma olanın yapıp eyleme kudretini, savaş dışında başka bir mecrada ifade etmemektedir. Gürbilek, Meriç'in din ve savaş karşıtlığını öne çıkaran fetih, kılıç ve kan muzafferliğini Doğu'ya atfetmesinin, Doğu'yu sadece bu eksende ön plana çıkarmasının, doğululaştırılmış Doğu'yu daha da doğululaştırdığını öne sürmektedir (2011: 193-194). Meriç, Doğu'nun üstünlüğünü anlatırken yukarıdaki bölümlerde de görüldüğü gibi oryantalizme karşı oryantalizm tuzağına düşmektedir. Çünkü oryantalistlerin Doğu'yu ilkel, savaştan, kandan ve öldürmekten başka meziyetleri olmayan bir coğrafya olarak kurgulama girişimi belirgindir. Bu düşünceye binaen "beyaz adam, barbarlar dünyasını uygarlaştırma" misyonu edinmektedir. Bu minvalde Doğu'yu savaş zaferleriyle yeniden resmeden Meriç oryantalizmi tersinden kurma tuzağına düşmektedir. Meriç'in sistematik hale getirdiği Batı karşıtlığından Türk aydını ve Cumhuriyet rejimi de payına düşeni almaktadır. Zira Meriç, Cumhuriyet'i, Batılılaştırma projesinin bir tecessümü; Türk aydınını ise bu projenin ajanları olarak görmektedir. Yazarın eserlerinde ifade ettiği düşünceler genel olarak değerlendirildiğinde; Batılılaşmanın özden kopuşu temsil ettiği ve İslam medeniyetini mağlup etme projesinin, "üst akıl" olarak tanımladığı Batı tarafından tasarlandığı görülmektedir.

Cemil Meriç'in Oksidentalist Bakışının Dolaylı Kurbanları: Cumhuriyet ve Türk Aydını

Cemil Meriç, Cumhuriyet modernleşmesine ve bu modernleşmenin taşıyıcısı olan tüm öznelere radikal bir karşı çıkış sergilemektedir. Meriç modernleşmeyi Batı'nın bir projesi olarak görmekte ve Batı'ya duyduğu hıncı modernleşme pratiklerine yöneltmektedir. Dolayısıyla Cumhuriyet modernleşmesini Avrupa'ya teslim olmak olarak görmektedir. Ona göre bu teslimiyetin koşullarını hazırlayan ve taşıyıcı durumunda olanlar aydınlardır. Dolaylı bir yoldan aslında Meriç, Avrupa'ya duyduğu nefreti Cumhuriyet rejimi ve aydınlarını araçsallaştırarak ortaya koymaktadır. Meriç'e göre Osmanlı modernleşmesi Avrupa teslimiyeti anlamına gelmektedir (Meriç, 2011: 64-5). Zira Meriç, Avrupa'nın tek gayesinin İslam medeniyeti ile savaşmak olduğunu, bu savaşı kazanmanın yöntemini diğer toplumları kendine benzetmek olarak gördüğünü düşünmektedir.

Avrupa'nın modern dünyadaki politik amacını besleyen dinamiğin İslam medeniyeti ile olan çatışmadan galip gelmek olduğunu ileri süren Meriç, Batılı modern düşüncenin gelişiminin Orta Çağ İslam medeniyeti ile olan çatışmanın sonucu olduğunu ifade etmektedir. Osmanlı ise Batı dışı olan medeniyetin ve geleneklerin yegâne koruyucusu anlamına gelmektedir (Meriç, 2011: 37). Bu koruyucu öznenin modernleşmesi ve ortadan kaldırılması, ona göre mutlak teslimiyet anlamı taşımaktadır. Meriç'e göre Osmanlı'yı ortadan kaldıran veya modernleştiren her yaklaşım lanetli ve art niyetlidir. Bu nedenle modernleşmenin kendine içkin taşıdığı her dinamiği İslam'ı ele geçirme ereğine sahip bir tasarım olarak ele almaktadır. Dolayısıyla Batı ile ilişkilendirilen her veçheye karşı kökten bir reddiye geliştirmektedir. Her değişimin ve dönüşümün bir Batı projesi olduğu ve İslam'ı hedef aldığı inanışı, Meriç'te bir paranoyaya dönüşmektedir. Bu düzlemde birbirinden farklı içerik ve iddialara sahip ideolojik pozisyonları da bu projenin bir parçası olarak gören Meriç (2016a: 81), sağ ve sol gibi ideolojik organizasyonları "lanetli" ve "ithal düşünceler" olarak mahkûm etmektedir. Meriç, sağ ve sol ideolojik bölünmeyi, "Hıristiyan Avrupa'nın habis projeleri" olarak addetmektedir (Meriç, 2016a: 81). Meriç, çerçevesi çizilen karşı çıkışı dile getirirken alternatif bir düzlem inşa etmekten de uzak durmaktadır.

Meriç Türk aydınını eleştirirken Türk aydınının neyi ortaya koyması ve nasıl bir çözüm bulması gerektiğine dair bir kurgu sunmamaktadır. Bu durum Meriç'in yalnızca yeni olana karşı koymaya, eskiyi mutlak bir şekilde ve tavizsiz savunmaya itmektedir. Meriç Türk aydınının özgün olmadığını, "Biz

Tanzimat'tan beri hazır elbiseye ve hazır medeniyete meraklıyız, tefekkür kılıçla fethedilemez bir parça. Kendi kafamızla düşünmek ne kadar güç." sözleriyle ifade etmektedir (Meriç, 1992: 213). Meriç'in neredeyse tüm sistematiğini İslam'ın fetih ve kılıç muzafferliği üzerine kurması ve sonra tefekkürün kılıçla fethedilemeyeceğini söylemesi derin bir ikilem oluşturmaktadır. Meriç bu ikilemi aşmak için kendi kafamızla düşünmeliyiz önerisini sunmakta; ancak düşünme metoduna ve kategorilerine yönelik bir epistemoloji ortaya koymamaktadır. Ayrıca Osmanlı'ya yönelik felsefi ve düşünsel miras tartışması yürütmemesi ve Osmanlıyı mutlak bir savaş aygıtı olarak sunması düşündürücüdür.

Modernleşme serüvenindeki Cumhuriyet'i ve aydınları "ihanetçi" ilan eden Meriç (1996: 27), Türk aydınının kendi tarihinden koptuğu, Avrupa medeniyetine hizmet ettiği ve "ihanete muvaffak" olduğu ölçüde aydın ilan edildiğini ifade etmektedir. Aydın olmanın kriterlerine ilişkin görüş ortaya koymayan Meriç, Batı karşıtlığını aydın olmanın kriteri olarak resmetmektedir. Türk aydınını "zavallı" olmakla suçlayan Meriç, bu zavallılığı "kendi medeniyetinin hazinelerini unutmak", "düşmanına hayran olmak" ve "onun putlarını onaylamak" olarak görmektedir. Türk aydınının Batılı dostlarına şirinlik yapmak için bunu yaptığını dile getiren Meriç, siyasal dönüşümün dönemsel bağlamını yadsımaktadır. Ona göre bu topraklarda her şey bir tercihle meydana gelmiş olup, yapısal anlamda bir değişim ve çözülme söz konusu değildir. Dolayısıyla Meriç'in dünya tarihinin kırılmalarını, toplumsal değişimleri dikkate alarak eleştiri yapmaktan uzak olduğunu söylemek mümkündür.

Modernleşme veya Meriç'in ifadesi ile Batılılaşma, Osmanlı için bir zorunluluk değil, bir tercihtir. Bu nedenle Meriç, modernleşmenin veya Batılılaşmanın bir "iflasın ifadesi", "bir intihar kararı" olduğunu dile getirmektedir (2011: 31). Cumhuriyet'in kuruluşunun bir toplumun hafızasını ve değerlerini yok etmek olduğunu ileri süren Meriç, Türkiye toplumunun büyük bir savaştan geçtiğini ve bu savaşın dayattığı ulusal ve uluslararası siyasal koşulları yadsımaktadır. Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının içinden geçtiği mücadele koşullarını gerçeklikten kopuk bir bağlamda mahkûm eden Meriç, şu sözlerle onlara yönelik eleştiri getirmektedir "…bunlar Osmanlı hanedanının beynini rakı sofralarında meze yaptılar. Yıkılan vatanın çatırtısını kadeh şakırtıları ile boğdular ve defoldular" (Meriç, 1992: 277). Osmanlı Devleti'ni İslam'ın koruyucusu, direniş yöntemini ise "yobazlık" olarak gören düşüncenin, Cemil Meriç'in fikir dünyasında kurucu bir ivmeye sahip olduğunu, daha önceki aktarımlarımızda kendisinin ifadeleriyle belirtmiştik. Meriç bu düşüncesine

dayanarak Cumhuriyet aydınını "kafasını karanlıkla yoğurup madrabazlara sunduğunu" iddia etmekte; bu dönemde de "masum insanların irticacı ilan edildiğini" ileri sürmektedir. Bu iddianın gerekçesini ise Cumhuriyetin Batı yaratımı bir modernleşme projesi olarak ifade etmektedir (Meriç, 1992: 16). Bütün bu tartışmalar ışığında Cemil Meriç'in Avrupa-Batı-Hıristiyanlık ile özdeşleştirdiği her kavrama, olguya ve değişime bir öfke beslediği kendi eserleri ve yazılarında görülmektedir. Bütünlüklü ve sistematik bir itiraz işlevi inşa etmekten uzak olan Meriç'in bu çerçeve dikkate alınarak ele alınması ve anlaşılması önemlidir.

Sonuç

Cemil Meriç'in düşünce dünyası ve dünyayı kavrama yönteminin ciddi kırılmalar sonucu oluştuğu görülmektedir. Kavramlara ve olgulara yönelik kendi durduğu pozisyondan açıklamalar getirmekte ve oldukça cesur bir tavırla eleştiriler sunmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı Devleti ikiliğini yaşayan Meriç, bu ikiliğin yarattığı kopuşu önemli bir gerilim olarak yaşamaktadır. Bu gerilim, kişisel travmaları ile beslenmekte ve Meriç'i öfkeli bir pozisyona sürüklemektedir. Meriç'te oluşan öfke, onun zaman zaman özcü refleksler sergilemesine de sebep olmaktadır. Meriç entelektüel çabasının önemli bir bölümünü oryantalizmi kavramak ve ona karşı direniş sergilemek için zorlamakta; bu direnişin en önemli eksenini de kültür oluşturmaktadır. Lakin Meriç, direniş metoduna yönelik sistematik bir çerçeve ortaya koyamadığından radikal bir Batı karşıtlığına teslim olması kaçınılmaz hale gelmektedir.

Meriç'in düşünce dünyasının parçalı olması ikilem yaratmaktadır; ancak ifade edilen paradoks düzlemini aşan modernite ve Batı karşıtlığı Meriç'in tutarsızlıklarını gölgelemektedir. Her ne kadar Meriç'in Batı eleştirilerinin mağlubiyet psikolojisi ile beslenmiş duygusal refleksler olduğu önemli bir vurgu olsa da Meriç'in Batı karşıtlığının daha kökensel izler taşıdığı ifade edilebilir. Meriç'in kendi medeniyetinin kalkınması ve güçlü bir hale gelmesi için ortaya koyduğu tutum kimi noktalarda oryantalist izler taşımaktadır. Ancak bu oryantalist izler kendi medeniyetinin pasif pozisyonuna duyduğu öfke ile anlaşılabilmektedir. Zira Meriç sadece Batı'ya değil, onun karşısında duramayan kendi toplumuna ve onun siyasal kurumlarına da öfke duymaktadır. Bu öfkesini hem dönemin kurumlarına hem de aydınlarına radikal söylemlerle yöneltmektedir.

Meriç'in Batı ile Doğu arasında kurduğu antagonist ilişki daha mikro bir düzleme çekilmekte ve Doğu'nun yerini İslam veya Osmanlı almaktadır. Bu

antagonistik ilişkide Batı'nın olduğu iddia edilen değerler ve düşünceler sistemine karşı reddiye geliştiren Meriç, bu noktada güncel olarak net fikirler ortaya koyamadığı için tarihe yönelmektedir. Zira ifade edilen Batı-Doğu ikiliği ve modernleşme meselesi, uzun bir tarihsel geçmişi olan bir meseledir. Bu farklılığın kaynakları ve dönüşümün dinamikleri nesnel bir şekilde anlaşılmadığı sürece bu radikal karşı çıkış, ötekileştirici ve oksidentalist bir tutuma dönüşmeye devam etmektedir.

Sonnotlar

1- Akademik alanyazında genellikle 'oksidentalizm' kullanıldığından bu çalışmada 'garbiyatçılık' terimi tercih edilmemiştir.

2- Cemil Meriç'in ideolojiye bakışı için bkz. Veysel Ergüç, "Cemil Meriç'in Düşüncesinde İdeoloji Kavramı: Georg Wilhelm Friedrich Hegel Perspektifinden Bir Okuma." *Mukaddime* 13-2 (2022): 490-515.

Kaynakça

Arlı, A. (2004) *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul: Küre Yayınları.

Balmain, C. (2008) *Introduction to Japenese Horror Film*, Edinburg: Edinburgh University Press.

Baylor, E (2012) "Ethnocentrism", *Oxford Bibliographies*. https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0045.xml, (Son Erişim Tarihi, 12/2/2025).

Bruma, I. (2004) *Oksidentalizmin Kökenleri*, İstanbul: Cogito: Yapı Kredi Yayınları.

Bruma, I. ve A. Margalit (2009) *Garbiyatçılık Düşmanlarının Gözünde Batı*, Çev. G Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bukh, A. (2010) "Ainu Identity and Japan's Identity: The Struggle for Subjectivity", *The Copenhagen Journal of Asian Studies*, 28(2), 35-54.

Cangızbay, K. (2003) "Cemil Meriç Üzerine", T. Bora ve M. Gültekingil (Der), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 5: Muhafazakârlık* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 533–538.

Chakrabarty, D. ve İ. Cörüt (2012) *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Clifford, J. (1998) "Oryantalizm Üzerine", A. Yıldız (Der), *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, içinde, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 134-159.

Cündioğlu, D. (2006) *Bir Mabet İşçisi Cemil Meriç*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Dirlik, A (1996) "Chinese History and The Question of Orientalism", *History and Theory*, 35(4), 96-118.

Durna, T. (2004) “Köşe Yazılarında Avrupa Birliği Tartışmaları: Helsinki Zirvesi 1999”, Ç. Dursun (Der), *Haber, Hakikat ve İktidar İlişkisi* içinde, Ankara: Elips Yayınları, 123-145.

Ergüç, V. (2022) “Cemil Meriç’in Düşüncesinde İdeoloji Kavramı: Georg Wilhelm Friedrich Hegel Perspektifinden Bir Okuma”, *Mukaddime*, 13(2), 490–515.

Fidan, M. (2021) “Oryantalizm ve Batı Sineması: Midnight Express (1978) Filmi Örneği”, *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 3-30.

Foucault, M. (2011) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Furumizo, E. (2005) “East Meets West and West Meets East: A Comparison of Occidentalism and Orientalism”, *Review of Communication*, 5(2-3), 128-137.

Golden, S. (2009) “Orientalism in East Asia: A Theoretical Model”, *Inter Asia Papers*, 12, 001-26.

Goody, J. (2002) *Batıdaki Doğu,* Ankara: Dost Kitabevi.

Göle, N. (2004) “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, U. Kocabaşoğlu (Der), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 56–67.

Grillo, R. D. (2003) Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. *Anthropological Theory*, 3(2), 157-173.

Gürbilek, N. (2011) *Benden Önce Başkası*, İstanbul: Metis Yayınları.

Gürbilek, N. (2013) *Mağdurun Dili* İstanbul: Metis Yayınları.

Iwabuchi, K. (1994) Complicit Exoticism: Japan and Its Other. *Critical Multiculturalism*, 8(2), 49-68.

Jouhki, J. (2006) *Imagining the Other: Orientalism and Occidentalism in Tamil-European Relations in South India*. Jyvaskyla: University of Jyvaskyla Press.

Kaiwar, V. (2014) *The Postcolonial Orient: The Politics of Difference and the Project of Provincialising Europe*, Leiden: Brill.

Kaiwar, V. ve S. Mazumdar (1993) “Race, Orient, Nation in the Time-Space of Modernity”*, Economic and Political Weekly*, 28(37), 1957–1963.

Kahraman, H. B. (2002) “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Oryantalizm-I*, 2(20), 159-185.

Kahraman, H. B. (2010a) *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-I: Kavramlar Kuramlar Kurumlar,* İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kahraman, H. B. (2010b) *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-II: 1920-1960*, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kim, M. ve A. Y. Chung (2005) “Consuming Orientalism: Images of Asian/American Women in Multicultural Advertising”, *Qualitative Sociology*, 28(1), 67-91.

Koçak, O. (1995) “Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak” S. Şen (Der), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 227-248.

Köksal, D. (1997) “Zaman, Osmanlılık ve Cemil Meriç”, *Cogito*, 11, 97-108.

Lary, D. (2006) “Edward Said: Orientalism and Occidentalism”, *Journal of The Canadian Historical Association*, 17(2), 3-15.

Makdisi, U. (2007) “Osmanlı Oryantalizmi”, A. Yıldız (Der) *Oryantalizm Tartışma Metinleri* içinde, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 217-238.

Meriç, C. (1992) *Jurnal*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (1996) *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2011) *Kırk Ambar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2016a) *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2016b) *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2017) *Kültürden İrfana*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2013) *Oksidentalizm: İki Doğu İki Batı*, İstanbul: Açılım Kitap.

Morgan, J. (2006) “Issues in The Political Economy of Economic Transition in The People’s Republic of China”, *Working Paper*, 1. University of Helsinki.

Mutman, M. (1999) “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya karşı İslam”, F. Keyman, M. Mutman and M. Yeğenoğlu (Der), *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark içinde,* İstanbul: İletişim Yayınları, 23-65.

Pelek, S. (2011) “Dağın Ardına Tepeden Bakmak ya da Kürt Aydınından Öz Oryantalizm Sorunu”, *Toplum ve Kuram*, 5, 56-78.

Said, E. (1998) *Oryantalizm*, Çev. N. Uzel, İstanbul: İrfan Yayınevi.

Shirong, Lu A. (2008) “The Many Faces of Internationalization in Japanese Anime”, *Animation: An Interdisciplinary Journal*, 3(2), 169-187.

Swanson, H. (2004) “Said’s Orientalism and The Study of Christian Missions”, *International Bulletin of Missionary Research*, 28(3), 107-112.

Tlostanova, M. (2008) “The Janus-faced Empire Distorting Orientalist Discourses”, *Worlds Knowledges Otherwise*, 2(3), 45-63.

Yetik, H. K. (2014) *Romantik Ortadoğu*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Cumhur İttifakı Seçmenlerinin Fenomenolojik Temsilleri: 2023 Türkiye Yüzyılı Söylemi (Şanlıurfa Örneği)

Fırat Şirin, Anadolu Üniversitesi
ORCID: 0000-0002-9042-0759
E-Posta: fsirinn@gmail.com

Nadir Suğur, Anadolu Üniversitesi
ORCID: 0000-0002-3855-7555
E-Posta: nsugur@anadolu.edu.tr

Öz
Bu çalışma, popülizm, seçmen davranışları ve siyaset sosyolojisi ekseninde konumlanmakta; popülist retoriğin seçmen tutum ve davranışları üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Popülizm literatürü büyük ölçüde popülist liderlerin söylemleri, stratejileri ve siyasi pratiklerine odaklanırken, bu liderleri destekleyen seçmen gruplarına ilişkin çalışmalar görece sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda çalışma, popülist liderlerin destekçilerini analizin merkezine alarak literatüre özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Araştırma, 2023 Cumhurbaşkanlığı seçimleri örneğinden hareketle, Cumhur İttifakı seçmeni olan ve Şanlıurfa kent merkezinde ikamet eden seçmenlerin, "2023 Türkiye Yüzyılı" söylemine ilişkin geliştirdikleri fenomenolojik temsiller üzerinden Erdoğan'a verdikleri desteğin biçim ve içeriğini anlamaya çalışmaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji deseni ile yapılandırılmıştır. Alan araştırması kapsamında, 3'ü kadın, 30'u erkek olmak üzere toplam 33 katılımcı ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiş; elde edilen veriler üzerinden seçmenlerin siyasal tercihlerine yön veren anlam dünyaları analiz edilmiştir. Elde edilen veriler Maxqda nitel veri analiz programında analiz edilmiştir. Eldeki bulgulardan; Cumhur İttifakı seçmenlerinin siyasal alanı başarılı liderlik, gelişmişlik, geriliyor(uz)/çöküyoruz, beklenti ve süreç isimli 5 fenomenolojik temsil çerçevesinde anlamlandırdıkları ve Erdoğan'a yönelik desteklerini bu temsillere dayalı anlam dünyalarını referans alarak sürdürdükleri sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Popülizm, Cumhur İttifakı, 2023 Seçimleri, Türkiye Yüzyılı, Şanlıurfa.

Makale Gönderim Tarihi: 21.05.2025, Makale Kabul Tarihi: 17.02.2026

Phenomenological Representations of People's Alliance Voters: Turkey Century Discourse In 2023 (Case of Şanlıurfa)

Abstract
This study is positioned on the axis of populism, voter behavior and political sociology and aims to examine the impact of populist rhetoric on voter attitudes and behavior. While the literature on populism largely focuses on the discourses, strategies and political practices of populist leaders, studies on the voter groups supporting these leaders remain relatively limited. In this context, this study aims to make an original contribution to the literature by putting the supporters of populist leaders at the center of the analysis. Based on the example of the 2023 Presidential elections, the study seeks to understand the support of the voters who are the voters of the People's Alliance and reside in the city center of Şanlıurfa for Erdoğan through the phenomenological representations they have developed regarding the discourse of "2023 Turkey Century". For this purpose, the study was structured with the phenomenology design, one of the qualitative research methods. Within the scope of the field research, in-depth interviews were conducted with a total of 33 participants, 3 women and 30 men, and the worlds of meaning that shape the political preferences of voters were analyzed through the data obtained. The data obtained were analyzed in Maxqda qualitative data analysis program. From the findings, it was concluded that voters make sense of the political sphere within the framework of 5 phenomenological representations: successful leadership, development, declining/declining, expectation and process, and that they construct their support for Erdoğan based on the worlds of meaning based on these representations.

Keywords: Populism, People's Alliance, 2023 Elections, Türkiye's Century, Şanlıurfa.

Giriş

2023 yılı mayıs ayında Türkiye, 2 turda sonuçlanan bir seçim süreciyle cumhurbaşkanlığı seçimlerini gerçekleştirdi. Seçime, Cumhur İttifakı, Millet İttifakı, Sosyalist Güç Birliği, Emek ve Özgürlük İttifakı ve Ata İttifakı olmak üzere çeşitli ittifaklar katılmıştır. İkinci tura kalan seçimi, Cumhur İttifakı adayı ve mevcut Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan kazanmıştır. Bu çalışma esas olarak Erdoğan'ın adayı olduğu Cumhur İttifakı seçmenlerini merceğine almaktadır.

Popülizm çalışmaları çeşitlilik göstermekle beraber arz tarafı tanımıyla iktidar veya muhalefetteki popülist adaylara, talep tarafı tanımıyla ise seçmene ve destekçilere eğilmektedir. Arz taraflı çalışmalar popülist aktörün pratiklerini

Şirin, F. ve Suğur, N. (2026) "Cumhur İttifakı Seçmenlerinin Fenomenolojik Temsilleri: 2023 Türkiye Yüzyılı Söylemi (Şanlıurfa Örneği)", *Mülkiye Dergisi*, 50(1), 59-96.

ve siyasal retoriğini, talep taraflı çalışmalar ise seçmenin maruz kaldığı popülist retorik sonucunda gelişen seçmen tutumlarını ele almaktadır. Bu makale esas olarak popülist siyasetin arz tarafını değil talep tarafını diğer bir ifadeyle 2023 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Erdoğan'a oy vermiş olan Cumhur İttifakı seçmenlerinin algı, tutum ve davranışlarını Şanlıurfa örneğinde ele almaktadır.

Bu çalışma,[1] '2023 Türkiye Yüzyılı' söylemiyle seçime giren Erdoğan'ın kullandığı siyasi retorikten seçmenin ne anladığını, fenomenolojik temsillere nasıl dönüştürdüğünü, aday tercihini nasıl meşrulaştırdığını ve söz konusu söylem özelinde Erdoğan ile geliştirdiği bağı anlama ve açıklama çabasındadır. Bu bağlamda, Cumhur İttifakı'nın ve dolayısıyla Erdoğan'ın en çok oy aldığı illerden birisi olan Şanlıurfa'da ikamet eden ve Cumhur İttifakı seçmeni olan 33 kişiyle derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji deseni benimsenmiştir. Görüşmeler sonucunda elde edilen veriler, MAXQDA nitel veri analiz programı aracılığıyla analiz edilmiş ve bulgular çalışmaya sistematik biçimde aktarılmıştır.

Elde edilen verilerden; seçmenin '2023 Türkiye Yüzyılı' söylemiyle şekillenen gelişmişlik, başarılı liderlik, beklenti, geriliyor(uz)/çöküyoruz ve süreç isimli beş fenomenolojik temsil inşa ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu fenomenler seçmen tutumlarını şekillendiren sembolik temsiller içermekte ve seçmen nezdinde Erdoğan ile kurulan bağın referansları olmaktadır. Seçmenin söz konusu fenomenler özelinde inşa edilen bir sembolik evren ile siyasal alanı algıladığı ve seçmen tutumunu şekillendirdiği tezini veriler ışığında tartışmaya açmaktadır.

Popülizme Kuramsal Yaklaşımlar

Popülizm literatürü çok geniş olmakla birlikte ana hatlarıyla üç temel kuramsal yaklaşımın öne çıktığı söylenebilir. Bunlar sırasıyla; düşünsel yaklaşım, stratejik yaklaşım ve söylemsel/edimsel ve sosyo-kültürel ve performatif yaklaşımlardır. Bu kuramsal çerçeveler, popülizmi farklı boyutlardan ele almakta; her biri, bu olgunun doğasını, işleyiş biçimlerini ve siyasal etkilerini anlamaya yönelik özgün perspektifler sunmaktadır.

Düşünsel yaklaşım; Mudde ve Kaltwaser (2019), Müller (2021) ve Canovan (1981) gibi araştırmacıların çalışmalarından beslenen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre popülizm; sosyalizm, liberalizm gibi kalın merkezli bir ideoloji olmaktan ziyade farklı ideolojilerin birbirine eklemlendiği feminizm

ve milliyetçilik gibi ince/zayıf merkezli bir ideolojidir. Genellikle Avrupa ve Latin Amerika'daki popülist olgu bu kuramsal perspektifle incelenmektedir (Mudde ve Kaltwasser, 2019: 16-17; Moffitt, 2022: 41).

Stratejik yaklaşım; Welyland (2017), Roberts (2003) ve Jansen (2011) gibi araştırmacıların çalışmalarıyla beslenen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre popülizm, bir liderin ya da vuku bulduğu toplumun niteliği olmaktan ziyade bir pratik olarak görülmektedir. Lider, iktidarını sürdürmek için çeşitli araçlar ve stratejiler kullanmaktadır. Genellikle Latin Amerika, Afrika ve Asya'daki popülist pratikler bu perspektifle incelenmektedir (Moffitt, 2022: 31-34). Stratejik yaklaşımlar popülizm analizlerinde seçmene kıyasla lideri daha fazla öne çıkarmaktadır. Bu açıdan çalışmamızda tercih edilmemiştir.

Söylemsel/Edimsel yaklaşım ise Laclau (2007), Mouffe (2023) ve Wodak (2013) gibi araştırmacıların çalışmalarından beslenmektedir. Bu yaklaşıma göre (Moffitt, 2022: 37-38), popülizm halk ve elitlerin karşı karşıya getirildiği bir söylemsel pratiktir. Diğer kuramsal yaklaşımların aksine dünyanın birçok bölgesindeki popülist olgulara uygulanmaktadır. Bu açıdan küreseldir.

Aslanidis'e (2016: 88) göre; düşünsel yaklaşım popülizmi ince merkezli bir ideoloji olarak tanımlayarak ideolojiyi popülizmi açıklayacak bir kavram olarak kullanmaktadır. Ancak ideoloji kavramı düşünce tarihinde savrularak yıpranmıştır. Mudde (2004), kavrama esneklik getirmek için onu ince ve kalın merkezli olarak ikiye ayırsa da kavramın üzerindeki sis perdesi hala kalkmamıştır. Bunun yerine popülizmi bir söylemsel pratikler bütünü olarak tanımlamak daha uygundur. Böylelikle popülist pratiklerin izini sürmek analitik olarak daha mümkün hale gelmektedir.

Sosyo-kültürel ve performatif yaklaşım Canovan'ın (1981) çalışmalarıyla temellenen ve Ostiguy ve Moffitt'in (2020) çalışmalarıyla geliştirilen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre (Ostiguy ve Moffitt, 2020), popülizm arz ve talep tarafının ilişkisel etkileşimleriyle bir siyasal iletişim biçimi olarak vuku bulmaktadır. Arz tarafı, seçmenle kurduğu iletişim ve performatif gösterenleri ve hitap ettiği kitlenin sosyo-kültürel özelliklerini benimseyerek ilişki kurarken, seçmen ise kendisine hitap ettiği ölçüde popülist lideri algılamaktadır. Böylelikle seçmen, stratejik ve düşünsel yaklaşımların aksine popülizmin vuku bulmasında en az lider kadar etkindir.

Görüldüğü üzere popülizme dair zengin ve çok katmanlı bir kuramsal birikim mevcuttur. Bu çalışma söylemsel/edimsel ve sosyo-kültürel yaklaşımları

benimsemektedir. Her iki yaklaşımı bir arada ele almakta ve bu kuramsal perspektifi bir nirengi noktası olarak kullanarak Türkiye'deki özgün popülist formu anlamaya ve açıklamaya odaklanmaktadır.

Laclau (2007) "*Popülist Akıl"*, Mouffe (2023) *"Sol Popülizm"* ve ortak yazarlı (Laclau ve Mouffe 2012) *"Hegemonya ve Sosyalist Strateji"* isimli çalışmalarında, günümüzde yükselen popülizmi söylem edimsel yaklaşımla tartışmakta ve olgunun sosyalist strateji için yeni fırsatlar sunduğunu savunmaktadır.

Marx'ın toplumsal yapıyı ikili bir dikotomi üzerinden okumasına ve sosyalist toplumun tarihsel olarak kaçınılmaz olduğu yönündeki determinist yaklaşımına eleştiriler yönelten Laclau (2007: 245-246) bu özcü yorumun aksine, toplumu homojen ve verili bir yapı olarak değil, siyasal olarak inşa edilen heterojen bir kategori olarak tanımlamaktadır.

Laclau (2007: 136), toplumsal mantığı, dışlananları ve temsil edilenleri belirleyen kurallar bütünü olarak görmektedir. Politik mantık ise toplumsal kurumları kurandır. Bu açıdan popülizm bir politik mantıktır. Popülizmde içsel sınırlar inşa edilir ve öteki belirlenir.

Laclau'ya (2005: 47) göre Siyasetin mantığı da bu açıdan popülizmle aynıdır. Hiçbir siyasi hareket popülizmden tamamıyla muaf değildir. Çünkü siyaset, mevcut durumu bir sistem olarak kucaklayanlar ve onlara alternatifler sunanların varlığıyla vuku bulmaktadır. Popülizm; tarihsel bir fail yani olayların gidişatına göre öteki bir mazlum fail inşa ederek kurumsal düzeni sorgulamak anlamına gelir. Bu açılardan popülizm siyasetle özdeştir.

Laclau'ya (2007: 97-98) göre; toplumsalı inşa etmenin *"Fark Mantığı"* ve "*Eşdeğerlik Mantığı"* şeklinde iki biçimi vardır. Fark mantığı, eşdeğerlilik zincirlerinin olmadığı ya da zayıf olduğu heterojen bir toplumsal inşadır. Bu toplumdaki kişilerin çeşitli talepleri, kimlikleri ve dünya görüşleri vardır. Bu kişiler boş gösterenler aracılığıyla eşdeğerlilikler zinciri üretmeye ya da var olan zincirlere eklemlenmeye başladığında toplumsal inşanın ikinci biçimi olan eşdeğerlilik mantığı devreye girer. Popülizmin oluşması için eşdeğerlilik mantığının fark mantığının aleyhine genişlemesi gerekmektedir. Bu genişleme de farklar ortadan kalmaz sadece boş gösterenler aracılığıyla eşdeğerlilikler zincirine eklemlenir. Eşdeğerlilikler zinciri farkları evcilleştirmez sadece eklemlenme artıkça fark mantığının aleyhine genişler (Laclau, 2007: 96-97). Eşdeğerlilik mantığıyla inşa edilmiş bir toplumsallıkta

fark mantığı; hem eşdeğerlilik zincirlerini besleyen bir temel hem de onunla bir gerilim ilişkisine girmektedir. Bu ilişki toplumsalın sürekliliği için gereklidir (Laclau, 2007: 97-98).

Pierre Ostiguy (2020: 30-32), popülizmi Laclau gibi sadece söylemsel bir fenomen olarak görmez. Söylemle birlikte ilişkisel ve sosyo-kültürel boyutları olan çok katmanlı bir pratikler bütünü olarak görmektedir. Popülizm, halk ile popülist lider arasındaki ilişkisellikle anlamlıdır. Çalışmamız popülizmin bu tanımını esas almaktadır. Bu ilişkisellik; sosyo-kültürel ve politik kültürel unsurlarıyla aşağıda konumlanan (low) ve yukarı da konumlanan (high) olmak üzere ikili bir eksende gerçekleşmektedir. Low ve hing kavramları, popülizmin değişen ve evrilen doğasını tartışmak için birer tipolojidir. Bu tipolojiler tarihsel analiz ve sosyo-politik bağlamlarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Popülizm özünde aşağıda konumlanan bir siyasal pratikler bütünüdür. Popülist liderler bunu kamusal alanlarda teşhir etmektedir.

Ostiguy'a (2020: 42) göre popülizm; lider açısından performatif iken, lider ile halk arasındaki etkileşim ve iletişim boyutlarıyla da ilişkiseldir. Popülizmin performatif ve ilişkisel boyutları bir arada işleyen bir sarkaç gibidir. Popülist lider aşağı eksenin; kötü tavırlar, üslup, kamusal jestler, aksan ve giyim tarzlarıyla örülen bir performatif pratikler bütünü edinerek siyasi pratikler üretmektedir. Popülist liderin bu repertuarı tek boyutlu olmaktan ziyade halk ile kurduğu ilişkisellik ile yeniden üretilmektedir. Ostiguy'un popülizm tanımında halkta en az lider kadar popülist bağın inşasında aktiftir.

Ostiguy ve arkadaşları (Ostiguy, 2020, Ostiguy ve Moffitt, 2020, Ostinguy ve Casullo 2017) popülizm değerlendirilmesinde bir dizi kavram setleri önermektedir. "Sosyolojik öteki/toplumsal öteki (social other)", "yukarı doğru yumruk atmak/aşağı doğru yumruk atmak (punching upward and outward", or "down ward and outward)", "aşağı kesimin gösterişçiliği (the flaunting of the low)" ve "taşan gösteren (showing overflow)" şeklinde sayıları artırılabilir bir dizi kavram önermektedir.

Ostiguy ve Casullo'ya göre (2017: 8, 14-15), sağ ve sol popülizm arasındaki temel fark toplumsal ötekinin inşasıdır. Sol, yukarıya doğru yumruk atarak sosyo ekonomik elitleri, sağ ise aşağı doğru yumruk atarak kültürel ve etnik açıdan aşağıda olanı toplumsal öteki olarak tanımlamaktadır. Sağ sol popülizm arasındaki temek fark kapsayıcılık veya dışlayıcılık değildir. Aslında her ikisi de hem kapsayıcı hem dışlayıcıdır. Temel fark toplumsal

ötekinin tanımlanma biçimidir. Her iki popülist türünde temel benzerliği halk ve düşmanları arasındaki ezeli mücadelenin sonsuza kadar bir arada yaşayacağıdır. Bu düşmanlık çözülür ise popülizmden söz edilemez. Hal böyle iken vuku bulan şey popülist liderin temsil ettiğini iddia ettiği halkın gösteriş yapmasıdır. Yazarlar bunu "aşağı kesimin gösterişçiliği" olarak ifade etmektedir.

Ostiguy'a ve Moffitt'e (2020: 49) göre talep tarafı, popülist liderin "medyatik kişilik", "bedensel performans" ve "estetik" gibi özelliklerini ilişkisel bir etkileşimle referans alarak çoklu yorumlar geliştirmektedir. Çoklu yorumların toplamı ise taşan gösterenlerdir. Popülist lidere yüklenen anlamlar ile lider, bir taşan gösterendir. Halk, lidere yatırım yaparak ve liderin performatif özelliklerini çoklu olarak yorumlamaktadır.

Yukarıda kısaca özetlenen kavramsal tartışmaların çalışmanın ontolojisiyle ilişki kurulurken nasıl kullanılacağını netleştirmek gerekmektedir. Laclau'nun eşdeğerlilik zinciri, boş ve yüzer gösteren, eşdeğerlilik ve fark mantığı kavramları örneklem grubundaki AKP, MHP, Hüda-Par ve YRP seçmenlerinin parti kimliklerini koruyarak Cumhur İttifakı'na dahil olmalarında işlevsel olan ortak fenomenolojik temsillerinin inşasında ve eşdeğerlilik zincirlerinden kopma ve eklemlenme pratiklerinin derinlikli analizlerinde kullanılmaktadır. İkinci kuramsal dayanağımız Pierre Ostiguy'un sosyo-kültürel yaklaşımıdır. Ostiguy'un popülizm tanımı çalışma açısından önemli olmakla beraber kavramları ise arz (Erdoğan ve AKP) ve talep (örneklem grubu) tarafının popülist söylemler özelindeki etkileşimlerini ilişkisel perspektifte analiz edilmesinde kullanılmaktadır. Laclau'nun popülist akıl üst kavramıyla şekillendirdiği kuramsal birikimleri özünde çatışmacı ve nihai noktada sol popülizmin hegemonya inşasının felsefi temelini oluşturduğu varsayımdan hareket etmektedir. Çalışma, Laclau'nun varsayımından ziyade kavramlarını ödünç almaktadır. Aksi taktirde çalışma çatışmacı bir perspektifken ziyade sosyo-kültürel ve performatif yaklaşımı benimsemektedir. Elde edilen verilerin bu kuramsal konumlanma doğrultusunda daha derinlikli ve nitelikli bir biçimde analiz edilebileceği varsayılmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Elçi'ye (2019: 387) göre popülizme dair akademik literatür iki düzlemde ilerlemektedir. Literatürün bir kısmı popülist partilere ve destekçilerinin seçmen davranışlarına, diğer bir kısmı ise popülist partilere ve liderlerine odaklanmaktadır. Bu çalışma 2023 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde aday olan Recep Tayyip Erdoğan'ın '2023 Türkiye Yüzyılı' eksenli söylemlerinin

Cumhur İttifakı seçmeninin seçmen davranış ve tutumları üzerindeki etkisini konu edinmiştir. Kuramsal olarak söylem edimsel ve sosyo-kültürel performatif yaklaşımları benimseyen çalışma yöntemsel olarak da nitel paradigmayı ve fenomenolojiyi benimsemektedir.

2023 Cumhurbaşkanlığı seçimleri 1. Tur oylamaya; Recep Tayyip Erdoğan, Kemal Kılıçdaroğlu, Muharrem İnce ve Sinan Oğan katılmıştı. 2. Tur seçimlere ise ilk iki siyasi aktör katılmıştır. Seçime katılan siyasi aktörlerden hangisine odaklanmanın çalışmanın ontolojisine daha uygun olduğu sorusu önem arz etmektedir. Popülizme dair mevcut literatürün iktidarda olanların popülizmine odaklanması ve buna paralel olarak Türkçe literatürün AKP ve Recep Tayyip Erdoğan'a odaklanması hasebiyle bu çalışmada benzer bir perspektifle o dönem Cumhurbaşkanı olan ve seçimlerde tekrar aday olan Recep Tayyip Erdoğan'a ve Cumhur İttifakı seçmenine odaklanmaktadır. Literatürün söz konusu eğilimi tabi ki tartışmaya açıktır. Ancak bu tartışmanın biçim ve içeriği başka bir çalışmanın konusudur. Bizce önemli olan husus literatürle çalışmanın nirengi noktasını ilişkilendirip çalışmanın ayaklarını yere basar hale getirmektir.

AKP gelecek tahayyülü 3 tarihsel dönüm noktasına vurgu yapmaktadır. Cumhuriyetin birinci yüz yılı olan "2023 Türkiye Yüzyılı", İstanbul'un fethinin altıncı yüzyılı olan 2053 ve Malazgirt Zaferinin bininci yıl dönümü olan 2071. Seçmen, 2023 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Recep Tayyip Erdoğan'ın kullandığı '2023 Türkiye Yüzyılı' üst söylemini nasıl algılamaktadır ve fenomenolojik temsillere nasıl dönüştürmektedir? İlk iki söylem tarihsel bir vurguya ağırlık verirken 2023 Türkiye Yüzyılı söylemi ise geleceğe vurgu yapmaktadır. Popülist siyasetin seçmenle kurduğu bağı anlamada geçmişe yönelik söylemler kadar seçmenin zihninde "Büyük Türkiye" tahayyülünü inşa etmeye yönelik retoriklerin rolü büyüktür. Bu nedenle makalenin odak noktası Erdoğan'ın seçim kampanyasında kullandığı 2023 Türkiye Yüzyılı söyleminin seçmen nezdindeki temsili olacaktır.

Çalışma Wright Mills'in (2022) makro, mezzo ve mikro düzeyli analitik yaklaşımını, alandan elde edilen verilerin yorumlanmasında temel kuramsal çerçeve olarak benimsemiştir. Katılımcıların popülist söylemleri nasıl algıladıkları, anlamlandırdıkları ve bu söylemleri fenomenolojik yaşam dünyalarında ne tür imgelerle temsil ettikleri analiz edilirken Mills'in çok katmanlı yaklaşımından yararlanılmıştır. Bu bağlamda, söylemlerin bireysel düzeyde anlamlandırılma biçimlerine mikro düzeyden yaklaşılmış, katılımcıların söylemleri nasıl imgesel temsillere dönüştürdükleri

incelenmiştir. Ancak sembolik temsillerin tek başına tespit edilmesi yeterli değildir; bu temsillerin hangi bağlamlarda üretildiğini ve nasıl yorumlandığını anlamak da gereklidir. Bu nedenle çalışma, mikro düzeyin yanı sıra mezzo ve makro düzeydeki yapısal bağlamları da dikkate almıştır. Temsillerin Türkiye'nin iç siyasal konjonktürü çerçevesinde nasıl anlam kazandığı mezzo düzeyde analiz edilirken; dünya siyaseti, Türkiye'nin uluslararası konumu, coğrafi özellikleri ve çevre ülkelerdeki siyasal gelişmelerin etkileri ise makro düzeyde ele alınmıştır. Bu çok katmanlı yaklaşım, seçmenlerin popülist söylemleri nasıl algıladıklarını ve bu söylemleri yaşam dünyalarında nasıl yapılandırdıklarını daha bütüncül bir şekilde kavramayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla çalışma, imgesel temsiliyetlerin üç düzeyli bağlamsal süreç içerisindeki ilişkisel örüntülerine odaklanarak, seçmenin fenomenolojik yaşam dünyasına derinlemesine bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

Cumhur İttifakı seçmeninin Erdoğan'ın popülist siyasal retoriğindeki söylemleri anlama, algılama biçimleri ve fenomenolojik uzamdaki tasavvurları mikro sosyolojik yaklaşımla ele alınmıştır. Seçmenlerin popülizm olgusunu küresel, ulusal ve mikro düzeydeki algılarıyla ilişkilendirme biçimleri, fenomenolojik temsillerin izini sürmek açısından verimli bir inceleme sahası sunmaktadır. Bu sahadaki fenomenolojik temsiller mezzo ve makro sosyolojik yaklaşımlar ile ele alınmıştır.

Çalışmanın yöntemsel dayanaklarının yanı sıra kullanılan çeşitli araştırma teknikleri ve araçları mevcuttur. Verilerin analizinde Maxquda programın Maxmap ve Kelime Bulutu araçları kullanılmıştır. Maxmap ile tespit edilen kodlar derlenerek çalışmaya aktarılmıştır. Kelime Bulutu ile mikro perspektiften seçmenin fenomenolojik uzamındaki imgelere ışık tutulmuştur. Daha sonra katılımcıların ifadeleri ilgili başlıklarda çalışmaya doğrudan aktarılarak verilmiştir. Bu aktarımlar tespit edilen imgelerin cümle içerisindeki bağlamlarına, katılımcıların popülist söylemleri mikro, mezzo ve makro boyutlu anlama ve ifade etme biçimlerine dair veriler sunmaktadır.

Araştırmacı, Şanlıurfa'da ikamet etmektedir. Şanlıurfa'nın sosyo-kültürel dokusuna aşina olması ve kentte yaşayan etno-aşiretsel grupların dillerinden olan Kürtçe ve Zazaca dillerine hâkim olması, saha sürecinde önemli avantajlar sağlamıştır. Bu avantajların çalışmaya yansıtılmasında ise içten bakış (emic) tekniği kullanılmıştır. Ancak, araştırmacının üyesi olduğu toplumu çalışmanın "kendini paranteze alma" aşamasında çeşitli dezavantajlarla karşılaşılmaktadır. Bu noktada, araştırmacının öznel bakış açısını sınırlama çabası, Bourdieu'nun düşünümsellik (reflexivity) kavramı

üzerinden ele alınmıştır. Araştırmacı, çalışmada; makro, mezzo ve mikro düzeyler arasında fenomenoloji ve sembolik etkileşimcilik kuramlarının kavramsal araçlarıyla hareket etmekte, bu araçları hermenötik bir perspektifle analiz etmekte ve yorumlamaktadır. Bu bağlamda, araştırmacı kendisini, çok katmanlı bir bakış açısıyla, verilerin analizinde önemli bir rol oynayan bir aktör olarak konumlandırmaktadır.

Çalışma, nitel araştırma yönteminin fenomenoloji deseni kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Layder'e (2014: 104-110) göre fenomenolojide araştırmacının görevi toplumsal dünyanın bireylere nasıl göründüğünü anlamak ve betimlemektir. Toplumsal dünya sağduyu bilgisiyle özneler arası ilişkiler temelinde inşa edilmiştir. Bireyin anlama ve anlamlandırma süreci toplumsaldan bağımsız değildir. Bu perspektifle özneler arası dünyayı inceleme şansına erişilmektedir. Bu çalışmada Erdoğan'ın 2023 Türkiye Yüzyılı ekseninde kullandığı popülist retoriğin seçmen tutum ve davranışları üzerindeki etkisi analiz edilmeye çalışılmaktadır. Seçmen, Erdoğan'ın siyasal retoriğinde yer alan popülist argümanları referans alarak, seçmen-siyasal aktör ilişkiselliğini anlamlandırmakta ve inşa etmektedir. Bu ilişkisellik sonucunda, seçmenin siyasal tutum ve davranışlarını rasyonelleştiren bir yaşam dünyası oluşmaktadır. Bu yaşam dünyasında ortaya çıkan temsilleri anlamaya ve açıklamaya yönelik çaba, fenomenolojinin temel ilkeleriyle örtüşmektedir.

Seçmen, Erdoğan'ın kullandığı siyasal retorikteki popülist argümanları referans alarak seçmen ve siyasal aktör ilişkiselliğini inşa etmektedir. Kurulan bu ilişkiselliğin sonucunda seçmenin siyasal tutum ve davranışlarının rasyonel dayanaklarına dönüşen bir yaşam dünyası inşa edilmektedir. Bu yaşam dünyasındaki temsillere ışık tutma gayesiyle fenomenolojinin esasları örtüştürmektedir.

Bu çalışmada tesadüfi örneklem ve kartopu örneklemi bir arada kullanılmıştır. Araştırmacı tesadüfi örneklemi, kamusal alanlarda yürüttüğü saha süreçlerinde 'görüşme teklifi götürme' esasıyla katılımcı bulmaya çalışırken kullanmıştır. Kartopu örneklemini ise sosyal networkünden veya tesadüfi örneklem ile çalışmaya dahil olan herhangi bir katılımcının referansıyla yeni katılımcılar bulmak için kullanmıştır. İlgili örneklemlerin kullanımı sonucunda; tesadüfi örneklem ile AKP ve Yeniden Refah seçmenlerine ve kartopu örneklemleriyle de Hüda Par ve MHP seçmenlerine ulaşılmıştır. Saha çalışması 2024 yılının güz döneminde yapılmış ve toplamda 3'ü kadın 30'u erkek olmak üzere 33 kişiye ulaşılmıştır. Çalışma kadın katılımcıların

temsiliyeti konusunda sınırlıdır. Bu sınırlılık Şanlıurfa'nın sosyo-kültürel yapısının çalışmaya yansıyan bir sonucudur.

Araştırmada kadın katılımcılara ulaşmak konusunda güçlükler yaşanmıştır. Toplumsal cinsiyet normları bu engellerden biridir. Görüşme teklifi götürme süreçlerinde hem kadınlar çekimser davrandı hem de civarda bulunan erkekler tarafından araştırmacı uyarılara maruz kaldı. Bu husus kentte kamusal alanlarda kadın erkek iletişiminin görece sınırlı olmasının çalışmaya yansıyan bir sonucudur.

Tek başına kamusal alanlarda yürüyen veya banklarda oturan bazı kadınlara görüşme teklifi götürüldüğünde araştırmacı erkek olduğu için çekimser davrandıkları gözlemlendiği için gruplar halinde parklarda oturan ya da yürüyüş yapan kadınlara görüşme teklifleri götürmek istenmiştir. Ancak ret alınmıştır. Bir kadın *"Kimse kadınları ciddiye almıyor ki. Görüşme yapmak isterim ama kocam kızar"* şeklinde bir geri bildirim vermiştir. Araştırmacının erkek olmasından ötürü kadın katılımcılara ulaşmadığı düşünülerek kadın bir öğretmenden gönüllülük esasıyla çalışmada görüşmeci olması istenmiştir. Ancak öğretmen, siyaset konusu olduğu için kadınların çekimser davrandığını ve görüşme tekliflerini reddettiklerini bildirmiştir. 3 aylık alan sürecinde öğretmen görüşmeci 1, araştırmacı 2 kadın katılımcıya ulaşabilmiştir. Ulaşılan kadınlar da araştırmacının arkadaşlarının eşleri idi. Çabalar sonuç vermediği için kadınların örneklemdeki temsiliyeti zayıf kalmıştır.

Çalışma Şanlıurfa'nın merkez ilçelerinde (Haliliye, Karaköprü ve Eyyübiye) ikamet eden ve Cumhur İttifakı seçmeni olan katılımcılardan oluşmaktadır. Kent kimliği açısından; Eyyübiye "eski Urfa", Haliliye ve son dönemlerde hızla gelişen Karaköprü ilçeleri ise "yeni Urfa" olarak temsil edilmektedir. Araştırmacı tesadüfi örneklem ile veri toplarken ilçe dağılımına hassasiyet göstermek adına farklı günlerde farklı ilçelerde alan araştırmasını yürütmüştür. Ancak amaçlı ve kartopu örneklemlerini kullanırken ilçe dağılımlarından ziyade Cumhur İttifakı'nın diğer parti seçmenlerine ulaşmayı amaçlamıştır. Cumhur İttifakı'nda olan; AKP, MHP, Hüda-Par ve Yeniden Refah seçmenlerine ulaşılmış ancak Büyük Birlik partisi seçmenlerine ulaşılamamıştır.

Literatür Taraması ve Mezzocu Perspektif

Popülizm literatürü Türkiye ve uluslararası İngilizce literatür açısından çeşitli alt başlıkları barındırmaktadır:

1. Demokrasi ve otoriterlik tartışmaları,
2. Popülist liderler ve liderlik çalışmaları: popülizmin arz tarafı,
3. Benzer özellikler taşıdığı varsayılan en az iki ülkedeki popülist tarzların karşılaştırılması,
4. Talep taraflı yaklaşımlar ile seçmen boyutu.

Demokrasi ve otoriterlik tartışmaları popülizmin demokratik kurumları ve araçları aşındırdığı tezini tartışmaktadır. Bu literatür demokrasinin yeniden tesisi için dikey ve yatay toplumsal kontrol araçlarını, popülizmin talep tarafını oluşturan halkın ve seçmenlerin bilinçlenmesini ve popülizme direnç göstermesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Araştırmacılar direnç alanlarını, popülist aktörlerin siyasal pratikleri ve aldıkları kararları eleştirerek bu kararların demokrasi ve kurumlarını nasıl aşındırdığını betimleyerek yapmayı denemektedir. Örnek çalışmalar; Ayata (2023), Esen, vd. (2023), Kalaycıoğlu (2021) ve Cagaptay (2017).

Ayata'ya (2023: 15-18) göre son 30 yılda dünya siyaseti, sağ popülizm diğer bir değişle otoriter popülizmin yükselmesine sahne olmuştur. Üçüncü dalga demokrasiyle paralel bir şekilde yükselişse gecen otoriter popülizm, popülistlerin halk desteğini arkalarına almasıyla güçlenmiştir. Popülistler ve karşıtları dikotomisine evrilen siyasal alan, yazarın kendi ifadesiyle "demokrasi ile otoriterlik arasında cereyan eden küresel ölçekli bir çatışmaya dönüşmüştür."

Popülizmin küresel ölçekteki görünümüne paralel olarak Türkiye'deki popülist bağı demokrasi odağında tartışan çalışmalar ise Türkiye'de otoriter popülizmin yükselişe geçtiği tezini tartışmaktadır. Esen, vd. (2023: 28-44) Türkiye'nin yeni rejimini "Rekabetçi Otoriterlik" olarak tanımlamaktadır. Bu araştırmacılara göre dünyada yükselen rekabetçi otoriterlik Türkiye, Nijerya, Filipinler ve Kenya gibi gelişmekte olan ülkelerde görülmektedir. Geleneksel otoriterliğe nazaran rekabetçi otoriterlikte seçimler düzenli aralıklar ile yapılmakta ve popülist iktidarlar meşruiyetlerini seçim sonuçlarına dayandırmaktadır. Ancak iktidar partileri muhalefet partilerine nazaran seçimlerde avantajlı durumdadır. Bu açıdan seçimler eşitsiz bir ortamda gerçekleşmektedir.

Otoriter popülizme, Erdoğan faktörüyle eğilen çalışmalar popülizmi rejimin patrimonyal ögeleriyle ele almaktadır. Yılmaz ve Bashirov "Erdoğanizm" kavramıyla 2011 sonrası Erdoğan şahsında yükselen rejimi, Kemalizm ve Atatürk imgesiyle karşılaştırmakta ve muhafazakâr kesimin

Erdoğan nezdindeki iktidarını "Kemalo-İslamizm" olarak ifade etmektedir. Yazarlara göre Kemalo-İslamistler ile CHP dönemi Kemalistleri benzerlikler göstermektedir. Kemalistlerin eğitim müfredatını laik bir halk inşa etmek için kullanımına paralel olarak Kemalo-İslamistler muhafazakâr bir halk inşa etmek için kullanmaktadır (Yılmaz ve Bashirov, 2018; Yılmaz, 2015).

Kalaycıoğlu (2021: 120-121) Erdoğan rejimini "Neopatrimonyal Sultanizm", Çagaptay (2017) ise "The New Sultan" (Yeni Sultan) kavramlarıyla ifade etmektedir. Her iki yazar da Erdoğan'ın ülkeyi yönetirken bir Osmanlı sultanı edasıyla yönettiği ve bunun otoriter popülizmin bir türü olduğu fikri üzerinde durmaktadır.

Popülizm literatüründeki diğer bir alan liderler ve liderlik çalışmalarıdır. Popülistlerin liderlik özelliklerine ve tiplerine, küresel ölçekte yükselen popülizmde liderlerin siyasal pratiklerinin rolüne ve dünya siyasetine yön veren popülist liderlerin karşılaştırmalı analizlerine odaklanmaktadır. Bu literatür, popülistlerin eylem ve söylemlerini içerik analizleri ve eleştirel söylem analizlerine tabi tutarak popülizmin arz tarafının nasıl üretildiğine ışık tutmaktadır. Örnek çalışmalar; Moffitt (2020; 2022) ve Türk (2014).

Moffitt (2020: 237-238), 22 farklı ülkedeki popülist yükselişi liderler odağında çalışan araştırmacıların çalışmalarını performans, siyasi üslup ve temsil kavramlarıyla ele almaktadır. Çeşitli liderlerin bu kavramlar odağındaki popülizm pratiklerini ele alarak küresel ölçekteki popülist yükselişin benzerliklerine ve farklılıklarına eğilmektedir. Makrocu perspektifle, popülizmin küresel ölçekte yükselen bir moment olduğu tezini ileri sürmektedir.

Türkiye örneğinde de benzer çalışmalar yapılmaktadır. Türk (2014: 430-433), sağ yelpazede öne çıkan Menderes, Demirel, Özal, Erbakan ve Erdoğan'ın popülizm pratiklerini ve siyasi hayatlarını inceleyerek aralarındaki benzerliklere ve farklara odaklanmaktadır. Yazar Erdoğan'ı; "Erdoğan nasıl bir lider? Aslında Erdoğan, sınıfsal kökeni itibariyle en altta başlayan, bir köylü çocuğu olan Demirel ile annesi ve babası devlet memuru olan küçük burjuva Özal arasında bir yerde." Şeklinde ifade etmektedir. Sonuç olarak Türk siyasetine yön veren bu beş liderin "milli irade fetişizmi" noktasında benzeştiklerini ileri sürmektedir.

Benzer özellikler taşıdığı varsayılan en az iki ülkedeki popülist pratiklerin karşılaştırılması genelde uluslararası ilişkiler bölümlerinin benimsediği bir

yaklaşımdır. Bu yaklaşımla iki ve daha fazla ülkedeki popülist hareketlerin benzerlikleri ve farklılıkları popülist aktörlerin söylemleri, aldığı kararlar ve siyasi tarihlerindeki dönüşümler üzerinden tartışılmaktadır. Örnek çalışmalar; Selçuk (2016), Yabancı ve Taleski (2017).

Selçuk (2016: 571) çalışmasında, Türkiye, Venezuela ve Ekvador'daki popülist pratikleri bölgeler arası bir perspektifle karşılaştırmaktadır. "Tahakküm" kavramını benimseyerek, üç popülist lider olan Erdoğan, Cháavez ve Correa'nın düzen karşıtı bir imaj, plebisiter bir demokrasi anlayışı ve Manesçi bir dünya görüşü olmak üzere üç boyutta analizini yapmaktadır. Her ülkede güçlü bir liderin kendisini geleneksel düzene karşı konumlandırdığını, kendisi ve takipçileri arasında doğrudan bağlar kurduğunu ve siyasi ortamı iki karşıt kampa kutuplaştırdığını göstermektedir.

Yabancı ve Taleski (2017: 283) çalışmalarında, Türkiye ve Makedonya örneğini din ve popülizm özelinde karşılaştırmaktadır. "Söylemsel", "kamu politikası" ve "dini otoritelerle kurumsallaşmış ittifaklar" şeklinde üç düzeyden dinin, popülist siyaset için nasıl bir araç olabileceğine odaklanmaktadır. Çalışma, popülistlerin iktidarlarını zayıflatabilecek siyasi ve ekonomik zorluklarla karşılaştıklarında dinin popülizm bağlamında bu üç düzeyde çerçevelendiğini vurgulamaktadır.

Arz ve talep yaklaşımı popülizm çalışmalarındaki bir diğer yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre popülizm, sadece popülist liderlerin yaptığı bir şey olmaktan ziyade seçmenlerinde talep tarafı olarak aktif olduğu ve bu ilişkisel zeminde popülizm vuku bulduğu tezini ileri sürmektedir. Bu yaklaşım popülist liderlerin karizmatik liderlik ve dönüşümsel liderlik pratikleriyle seçmenle etkileşimler kurduğu ve seçmenin beklenti ve ihtiyaçlarına uygun söylemler geliştirdiği teziyle beraber, seçmeninde bu süreçte pasif olmadığı aksine popülizmi talep ettiği tezlerini tartışmaktadır. Çelik ve Balta'ya (2020: 160-161) göre Türkiye'de arz taraflı yaklaşımlar güçlü olmakla beraber talep taraflı yaklaşımlara dair çalışmalar son dönemlerde artmakla beraber görece yetersiz kalmaktadır. Bu yetersizlik çalışmamızın literatürde doldurmak istediği boşluğa işaret etmektedir.

Çelik ve Balta çalışmalarında (2020), mikro politik perspektifle seçmenin Erdoğan'ı duygusal yaşam dünyasında nasıl konumlandırdıklarına ve Erdoğan kültünü nasıl ürettiklerine odaklanmaktadır. İstanbul'da 71 kişiyle yapılan derinlemesine görüşmelere dayanan çalışma; popülist eğilimli seçmenler ile muhalefet eğilimli seçmenlerin farklı duygusal haritalar geliştirdiği, 15

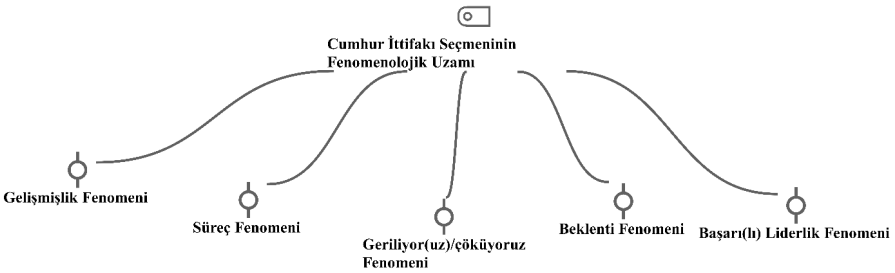
Temmuz darbesi gibi toplumsal krizlerin popülist liderleri güçlendirdiği ve seçmenle kurulan organik bağı pekiştirdiği sonuçlarına ulaşmıştır. Sertel ise çalışmasında (2024), popülist liderlerin seçmen nezdinde inşa ettiği gelecek tezahürlerine ütopya kavramıyla yaklaşmaktadır. Popülist liderlerin arz tarafı olarak ütopik söylemler geliştirdiğini ve seçmenin bu söylemleri tüketerek aktif olarak ütopik bilinç alanları inşa ettiğini ve bu inşalara referansla seçmen davranışlarında bulunduklarını Hatay örnekleminde inceleyerek ileri sürmektedir.

Yukarıdaki kısa literatür analizinden, popülizmin makro, mezzo ve mikro boyutlarıyla ele alınan bir olgu olduğu görülmektedir. Makro boyutlu çalışmalar küresel ölçekte yükselen popülizm tezini öne çıkarırken, mikro boyutlu çalışmalar ise liderlerin popülist retoriklerine ve pratiklerine odaklanmaktadır. Mezzo boyutlu çalışmalar ise ulusal sınırlar içerisindeki popülist yükselişi popülist aktör, destekçileri, demokrasi, ulusal kültür ve tarihle ilişkisine odaklanarak ele almaktadır.

Bu çalışma mikro ve mezzo boyutlu bir eksenden Türkiye'deki popülist olgunun mikro-politik ve mezzo-politik yönlerine odaklanmaktadır. Çelik ve Balta'ya (2020: 161) göre popülizm çalışmaları olgunun mikro-politik yönlerinden ziyade makro-politik yönlerine odaklanmaktadır. Benzer şekilde Türkiye'deki literatür seçmenden ziyade mikro-politik liderlik tarzlarına odaklanmaktadır. Çalışmamız literatürdeki bu eğilimden uzaklaşarak seçmenin gündelik yaşan dünyasına mikro-politik ve mezzo-politik eksenden eğilmektedir. Dahası AKP'nin kalelerinden biri olarak ifade edilen dindar muhafazakâr bir kent olan Şanlıurfa örneğine ve talep taraflı popülist çalışmalarda çoğunlukla tek bir parti tabanına odaklanmaktan ziyade Cumhur İttifakı Seçmenleri üst kimliğiyle heterojen parti tabanlarını popülizm tartışmalarıyla ilişkilendirerek bir çalışmada bir araya getirmesi hususlarında özgündür.

Cumhur İttifakı Seçmeninin Gözünden 2023 Türkiye Yüzyılı Söylemi

Cumhur İttifakı seçmenlerinin 2023 Türkiye yüzyılı söyleminden ne anladığı, nasıl algıladığı ve fenomenolojik temsiller üzerinden Erdoğan ve Cumhur İttifakı ile nasıl ilişki kurduğu sorularını saha verileri ışığında tartışmak bu başlığın konusudur. Şekil 1'e göre eldeki verilerden beş adet fenomenolojik temsil tespit edilmiştir:



Şekil 1. Cumhur İttifakı Seçmenlerinin Fenomenolojik Uzamı

Mikrocu perspektifle seçmenin fenomenolojik yaşam dünyasındaki temsillere dair ilk veriler aşağıdaki kelime bulutunda bir araya getirilmiştir. Metnin ilerleyen kısımlarında Şekil 1'deki fenomenolojik temsiller tartışmaya açılmıştır.

Türkiye
yüzyılı
yüzyılında
milletin
slogan
arkasındayız
Lozan
emperyalistlerin
manevi
Erdoğan
bağımlılığı
dünyada
milat
aklıma
askeri
iktidarı
Fakire
Rusya
aşamadayız
şahlanır
güçlü
biteceğini
rolü
Büyük
ittifak
petrol
çöktük
delmiş
savunma
yolsuzluğun
anlamadım
sınırlarımızın
huzursuzluk
darbeler
AKP
uçacakmış
yoksulluğu
ARGE
Devlet
ümmetin
İslam
yolundayız
planlanmış
fasafisodur
Lider
Mutlu
üniversiteler
fışkırıyor
ekonomik
olmadı
milli
anlaşmaların
ilerlemesi
coğrafyaları
cevremizde
bağımsızlığa
açlık
Savunma
projedeydi
üretebilecek
ilerleme
anlamıyorum
bekledik
düşardan
Misakı
Gabar
bekliyoruz
bilmiyorum
Mondros bağlı yoktur
Coğrafyamız
hukuksal
yüzyıldan
geçmiştir
barış
çağ
devlet
yeraltı
yatırımlar
Avrupa
Deprem
bağımsız
araştırmadım
geriliyor
yükselmek
hedeflere
çemberi
yüzyılı
nerede
Azerbaycan
İranlılara
sanayileşme
hastaneler
biteceği
terör
yenilikler
Yeniden
imaj
diyordu
binalar
eğitim
sloganik
Türkiye
Lider
Silah
pandemi
Anlamsız
gaz
uçak
ordu
ABD
Şavr
ülkeye
Gazze
huzurlu
çağa
Devlet
Erdoğan
milat
aklıma
tarafı
turan
üretiyoruz
hatırlamıyorum
hedeflerinde
askeri
fasafisodur
planlanmış
yolundayız
ümmetin
İslam
ARGE
yoksulluğu
uçacakmış
gaz
huzursuzluk
sınırlarımızın
darbeler
milletin
arkasındayız
slogan
Lozan
emperyalistlerin
manevi
Erdoğan
bağımlılığı
dünyada
aklıma
Rusya
Fakire
aşamadayız
şahlanır
güçlü
biteceğini
rolü
Büyük
ittifak
petrol
çöktük
delmiş
savunma
yolsuzluğun
anlamadım
sömürgecilikler
hastaneler
biteceği
terör
yenilikler
Yeniden
imaj
diyordu
binalar
eğitim
sloganik
bağımsız
araştırmadım
geriliyor
yükselmek
hedeflere
çemberi
yüzyılı
nerede
Azerbaycan
İranlılara
sanayileşme
yolsuzluğun
anlamadım
Yüzyılı
rüşvetin
Deprem
Avrupa
barış
çağ
yüzyıla
yeraltı
devlet
yatırımlar
Mondros bağlı yoktur
Coğrafyamız
hukuksal
yüzyıldan
geçmiştir
Misakı
Gabar
bekliyoruz
bilmiyorum
anlamıyorum
bekledik
düşardan
ilerleme
projedeydi
teknoloji
üretebilecek
ilerde
Savunma
bağımsızlığa
açlık
CHP
anlaşma
maddi
Silahımızı
oyunları
biçilen
ödeyoi
ordu
düşarı
ekonomik
Lider
Mutlu
fışkırıyor
olmadı
milli
anlaşmaların
ilerlemesi
coğrafyaları
cevremizde
kurtarma
bağımsızlığa
açlık
Savunma
ilerde
iktidarı
askeri
fasafisodur
planlanmış
yolundayız
ümmetin
İslam
Devlet
ARGE
yoksulluğu
uçacakmış
AKP
Şavr
ülkeye
Gazze
huzurlu
çağa
Lozan
emperyalistlerin
manevi
Erdoğan
bağımlılığı
dünyada
milat

"*Aşamadayız, çağ, çağa, evreyi, milat ve yolundayız"* ifadeleri süreç fenomenine, *"bekliyoruz, üretebilecek, yükselmek, turan, bekledik ve olmadı"* ifadeleri beklenti fenomenine işaret etmektedir. Katılımcıların bir kısmı 2023 Türkiye yüzyılı söylemini bir süreç olarak algılarken diğer bir kısmı ise beklentiler oluşturarak algılamaktadır. Seçmen nezdinde, *"Mondros, Sevr ve Lozan*" ifadeleri bitecek antlaşmaları ve 2023 Türkiye yüzyılının başlangıç noktasını ifade etmektedir.

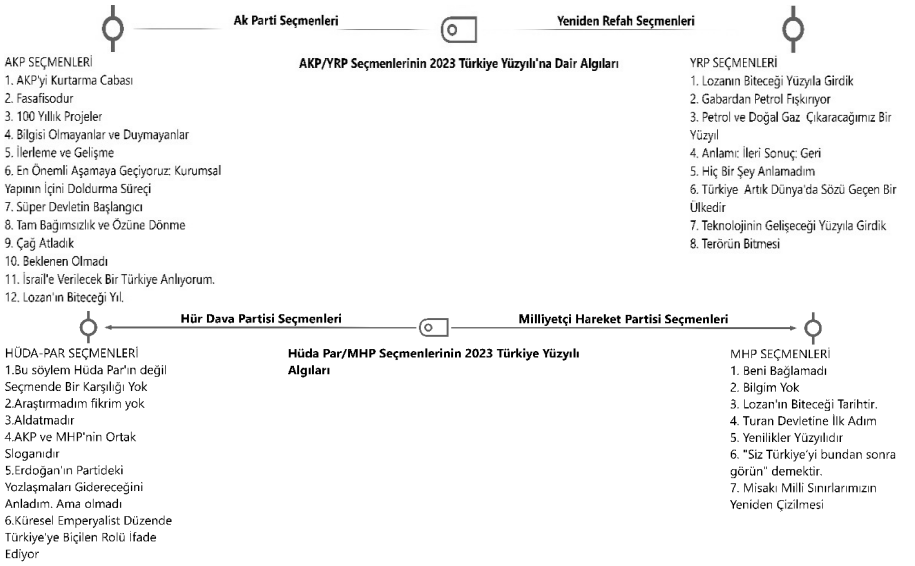
"*fasafisodur, laflarla, projeydi, slogan, sloganik, anlamsız ve uçacakmış"* ifadeleri yüzer gösterenlerin zihinsel izdüşümleri olup, seçmenleri 2023 Türkiye yüzyılı boş göstereninden koparan imgelerdir. Önceki paragraflarda tespit edilen diğer fenomenlerde de eklemlenme zincirinden kopuşa işaret eden imgeler mevcuttur. Erdoğan'ın popülist retoriğinin zengin olması herhangi bir eklemleme zincirinden kopan seçmeni farklı bir boş gösteren ile tekrar zincire bağlamaktadır. Bu ifadeler, 2023 Türkiye yüzyılı çerçevesinde üretilen boş gösterenleri referans almayıp, zincirden kopan ve Cumhur İttifakı seçmeni olma halini alternatif bir imge veya fenomenle sürdüren seçmenlerin varlığına işaret etmektedir.

"*İlerleme, bağımsız, bağımsızlığı, güçlü, büyük, atılımlar, petrol, gaz, Gabar, fışkırıyor, eğitim, ekonomi, ARGE, bolluk, teknoloji, barış, hastaneler, otoyol, huzurlu, sanayileşme, üretiyoruz, askeri, ordu, terör, yeraltı ve yenilikler"* ifadeleri, 2023 Türkiye yüzyılı söylemine dair bazı imgelerin gelişmişlik fenomeni çerçevesinde inşa edildiğini göstermektedir. Bu fenomen Laclaucu anlamda eşdeğerlik mantığı (Laclau, 2005) üreten fenomenlerden biridir. Şöyle ki içerisinde zıtlıklar (olumlu ve olumsuz imgeler) barındırmasına rağmen siyasal kimlikler ve parti tabanları açısından heterojen özelliklere sahip örneklem grubunu bir araya getirme ve ortak talepler üzerinden eşdeğerlik zinciri üretme potansiyeli olan bir fenomenolojik temsil kümesidir.

Alternatif imge ve fenomenlere yönelen seçmenler gibi 2023 Türkiye yüzyılı söylemini algılamayan ve fenomenolojik temsillere dönüştür(e)meyen veya algılamak istemeyen bir seçmen grubu da mevcuttur. Kelime bulutundaki *"anlamıyorum, anlamadım, araştırmadım, hatırlamıyorum* ve *bilmiyorum"* ifadeleri bu seçmen grubuna işaret etmektedir. Bu grup; Türkiye yüzyılı söyleminin ulaşmadığı, kendisi için herhangi bir anlam ifade etmeyen veya diğer fenomenler ile güçlü bir şekilde eklemlenme zincirine bağlanmış olup alternatif söylemlere bilinçli bir şekilde kendisini kapatan seçmenlerden oluşmaktadır.

Süreç, başarılı liderlik, gelişmişlik ve beklenti fenomenlerinin biçim ve içeriğini olumsuz yönde etkileyecek ve bu fenomenlerde imgesel krizler yaratma riski taşıyan olumsuz gelişmeler kelime bulutundaki *"pandemi, deprem ve darbe"* ifadeleriyle yeniden bağlamsallaştırılarak dış güçler söylemine ve Erdoğan'dan bağımsız doğal afetler alanına itilmektedir. Böylelikle imgesel kriz yaratan herhangi bir olumsuz gelişme yeniden bağlamsallaştırılarak yorumlanmakta ve seçmenin fenomene bağlılığını pekiştiren bir imgeye dönüştürülmektedir. Moffitt (2020), popülist krizlerin arz tarafınca dolaşıma sokulduğunu ifade etmekte ve arz tarafının talep tarafına nazaran daha aktif olduğuna işaret etmektedir. Ancak seçmendeki bu tutum yani imgesel krizleri bağlamsallaştırarak aşma çabası krizlerin üretilmesinde ve anlamlandırılmasında arz tarafı kadar talep tarafının da aktif olduğuna işaret etmektedir. Bu argüman çalışmanın özgün sonuçlarından birisidir. Dahası Laclau'ya (2007: 136) göre içsel sınırların ve ötekinin belirlenmesinde popülist siyasetçi özneyken bu çalışma bağlamında en az popülist siyasetçi kadar popülist seçmeninde özne olma istencinde olduğu ileri sürülebilir. Bu açıdan ileriki başlıklarda tartışmaya açılan iç ve dış güçler söylemlerinin zihinsel izdüşümleri, fenomenolojik temsillerdeki olası imgesel krizleri yeniden bağlamsallaştıran bir işleve de sahiptir. Kelime bulutundaki "*dışarıdan, dışarı, emperyalistlerin, sömürgecilikler* ve *oyunları"* ifadeleri dış güçlere ve faaliyetlerine işaret eden ifadelerdir.

Yukarıdaki analiz, seçmenin fenomenolojik evrenine ve imgesel temsillerine eğilmekte ve isimlendirmektedir. Takip eden bölümde ise seçmenin fenomonolojik evrenlerindeki imgeleri; bağlamsallaştırma, dile getirme, pekiştirme, meşrulaştırma biçimleri seçmen tabaları arasındaki farklar ve benzerlikler odağında tartışılmaktadır. Bu tartışmayla süreç, beklenti, başarılı liderlik, geriliyor/çöküyor ve gelişmişlik fenomenlerinin 2023 Türkiye yüzyılı söylemi odağındaki biçim ve içeriği ele alınmaktadır.



Şekil 3. Örneklem Grubunun 2023 Türkiye Yüzyılı Söylemi Kodları, Kod-Matris

Kod-matris'ine göre Cumhur İttifakı seçmenleri nezdinde 2023 Türkiye yüzyılı söylemi olumlu, olumsuz ve nötr olmak üzere üç farklı imge kümesi aracılığıyla algılanmaktadır. Bu algısal çeşitlilik grup içi ve gruplar arası benzerliklerin ve farklılıkların oluşumunu tetiklemektedir. Olumlu imgeler mevcut eklemlenme zincirine bağlılığı pekiştirirken, olumsuz imgeler alternatif zincirlere yönelimi teşvik eden yüzer gösterenlerin zihinsel izdüşümleri olarak işlev görmektedir. Nötr imgeler ise, söz konusu zincire karşı bilinçli veya bilinçsiz bir tepkisizliği yansıtmaktadır.

AKP seçmenlerinin "*100 yıllık projeler, ilerleme ve gelişme, en önemli aşamaya geçiyoruz, süper devletin başlangıcı, tam bağımsızlık ve özüne dönme, çağ atladık ve Lozan'ın biteceği yıl"* kodları olumlu imgeler kümesini, *"AKP'yi kurtarma cabası, fasafisodur, İsrail'e verilecek bir Türkiye anlıyorum"* kodları ise olumsuz imgeler kümesini oluşturmaktadır. *"Beklenen olmadı*" kodu beklenti fenomenine, *"bilgisi olmayanlar ve duymayanlar"* kodu ise bu söylemi referans almayan seçmenlere ve nötr imgeler kümesine işaret etmektedir.

YRP seçmenlerinin *"Lozan'ın biteceği yüzyıla girdik, Gabar'dan petrol fışkırıyor, petrol ve doğal gaz çıkaracağımız bir yüzyıl, Türkiye artık dünya da sözü gecen bir ülkedir, teknolojinin gelişeceği yüzyıla girdik ve terörün bitmesi"* kodları olumlu imgeler kümesine, *"anlamı ileri sonuç geri*" kodu

olumsuz imgeler kümesine ve "*hiçbir şey anlamadım*" kodu ise nötr imgeler kümesine işaret etmektedir.

MHP seçmenlerinin *"Lozan'ın biteceği tarihtir, Turan devletine ilk adım, yenilikler yüzyılıdır, Misak-ı milli sınırlarımızın yeniden çizilmesidir ve 'siz bundan sonra Türkiye'yi görün' demektir"* kodları olumlu imgeler kümesine, *"beni bağlamadı"* kodu olumsuz imgeler kümesine, *"bilgim yok*" kodu ise nötr imgeler kümesine işaret etmektedir. İnşa edilen bu imgelerde Misak-ı milli sınırları ve Turancılık vurgularının olması MHP'li seçmenlerin beklenti fenomenini ve söyleme dair bazı imgeleri parti ideolojisiyle harmanlayarak ağıladıklarını göstermektedir.

Hüda-Par seçmenlerinin "*…bu söylem Hüda Par'ın değil seçmende bir karşılığı yok ve AKP ve MHP'nin ortak sloganıdır."* kodları biz/öteki ayrımına, *"aldatmadır ve küresel emperyalist düzende Türkiye'ye biçilen rolü ifade ediyor."* kodları olumsuz imgeler kümesine, "*araştırmadım fikrim yok*" kodu nötr imgeler kümesine işaret etmektedir. Hüda-Par seçmeni örneklem grubunda bu söyleme dair olumlu imgeler kümesi geliştirmeyen tek seçmen tabanıdır. "*Erdoğan'ın partisindeki yozlaşmaları gidereceğini anladım ama olmadı*" kodu ise başarılı liderlik fenomenini ayrıştıracak olumsuz bir imgedir.

2023 Türkiye yüzyılı söylemini başarılı liderlik fenomeniyle algılayan seçmenler ilgili söylem özelinde çeşitli imgesel gösterenler inşa etmiştir. K-6 (E-47 AKP) *"problemleri çözse çözse Erdoğan çözer"* imgesiyle, K-16 (K-35 AKP) ise *"reform"* imgesiyle Erdoğan'ı 2023 Türkiye yüzyılının lideri olarak görmektedir. Kendi ifadeleriyle:

> *CHP'ye bile gidip sorsanız 'problemleri çözse çözse Erdoğan çözer' derler. Geçen bir çalışma gördüm 'Türkiye'yi kim düzlüğe çıkarır?' sorusu vardı. %45 Erdoğan demiş. Bu duruşundan dolayı Erdoğan Türkiye Yüzyılının lideridir. Erdoğan, karizmatik lider olmanın yanı sıra bunca yıldır yönetimde olmasına rağmen hala halkın teveccühünü almaktadır. (K-6).*
>
> *Erdoğan Türkiye yüzyılının lideridir. Çünkü şimdiye kadar gelen liderlerden daha fazla reform gerçekleştirmiştir. (K-16).*

K-24 (E-48 MHP), Erdoğan'ı MHP'nin ve Devlet Bahçeli'nin desteğine sahip olduğu için Türkiye yüzyılının lideri olarak görmektedir. Katılımcı ilgili söylemi parti ideolojisiyle ilişkilendirerek şöyle algılamaktadır:

Erdoğan iktidar elinde olduğu için Türkiye yüzyılının lideridir. Fakat bu birlikle olmuştur. Onu ayakta tutan Bilge Lider Dr. Devlet Bahçeli'dir. Tek başına değildir. 2016 darbe girişiminde Devlet Bahçeli canı pahasına Erdoğan'ın arkasında durdu. Bu duruş Türkiye Yüzyılına açılan en büyük kapılardan biriydi. Bilge lider bunu bekamız için yaptı.

K-28 (E-48 YRP), *"en donanımlı lider*" imgesiyle Erdoğan'ı Türkiye yüzyılının lideri olarak görmektedir: *"Türkiye'de, ondan daha donanımlısı olmadığı için Türkiye yüzyılının lideridir."*

Ostiguy'a ve Moffitt'e göre (2020: 49), talep tarafı, popülist liderin "medyatik kişilik", "bedensel performans" ve "estetik" gibi özelliklerini ilişkisel bir etkileşimle referans alarak çoklu yorumlar geliştirmektedir. Çoklu yorumların toplamı ise taşan gösterenlerdir. Popülist lidere yüklenen anlamlar ile lider, bir taşan gösterendir. Halk, lidere yatırım yaparak ve liderin performatif özelliklerini çoklu olarak yorumlamaktadır. Katılımcıların yukarıdaki ifadelerinde öne çıkan "en donanımlı lider", *"problemleri çözse çözse Erdoğan çözer" ve "reform" imgeleri Ostiguycu anlamda lidere atfedilen taşan gösterenlerin seçmen nezdindeki temsilleridir.*

Yukarıdaki ifadelerden AKP, MHP ve YRP üyesi bazı seçmenlerin başarılı liderlik fenomenini Türkiye yüzyılı söylemi çerçevesinde imgeler inşa ederek pekiştirdiği görülmektedir. Ancak Erdoğan'ı 2023 Türkiye yüzyılının lideri olarak görmeyen Hüda-Par, YRP ve MHP seçmenleri de mevcuttur. Bu seçmenler başarılı liderlik fenomeni inşa etmeyen bir seçmen grubudur. Ostiguy'a ve Moffitt'e göre (2020: 51), popülizm yukardan aşağıya tek yönlü bir iletişim biçimi olmaktan ziyade iki yönlü (arz ve talep) işleyen ilişkisel bir fenomendir. Lider halka çeşitli mesajlar iletirken, halkta bu mesajların içeriğini reddetmeye, kabul etmeye ve değiştirme süreçlerine katılmaktadır. Lider ve halkın ilişkiselliği ve lider kadar halkında aktif konumu siyasi kimliğin kendisini şekillendirmektedir. Bazı seçmenlerin arz taraflı popülist söylemelere yönelik olumsuz ve yüzer gösterenler inşa etmeleri popülizmde halkın aktif konumuna işaret etmektedir. Arz tarafı, popülist söylemlere sadece kendi iktidarlarını meşrulaştırma misyonu yüklemektedir. Çalışmada olumlu imgeler olarak ifade edilen imge ve fenomenler arz taraflı misyon ile talep taraflı anlam dünyalarının örtüşme düzeylerine, olumsuz imgeler ise seçmen öznelliğinde oluşan farklılaşma ve zıtlaşma düzeylerine işaret etmektedir. Örtüşmeler, arz tarafının aktif talep tarafının pasif olduğu tezlerince kısmen anlamlı olabilir ancak söz konusu farklılaşma ve zıtlıklar ise popülist tartışmalardaki talep tarafının pasifliği arz tarafının aktifliği tezlerini tekrar tartışmaya açmaktadır. Bu çalışmanın verilerine dayanarak, sanılanın

aksine seçmenlerinde en az lider kadar popülist bağın vuku bulmasında aktif özneler olduğu tezini ileri sürmektedir. Bu tez sosyo-kültürel performatif yaklaşımın ilişkisellik temelli popülizm tanımıyla örtüşmekte ve söz konusu kuramın çalışma açısından uygunluğuna işaret etmektedir. İleri sürülen tezi katılımcı verileriyle desteklemek adına örneğin Hüda-Par seçmenleri, 2023 Türkiye yüzyılı söylemi açısından Erdoğan'ı başarısız lider olarak algılamaktadır. K-9 (E-46 Hüda-Par) farklılaşmaya ve zıtlığa işaret eden *"bağımsız değil ki"* imgesiyle kendisini şöyle ifade etmiştir:

> *…Türkiye yüzyılının lideri falan değildir. Bu yüzyılın hangi aşamasına müdahale etmiş ki lider olsun. İktidarının bir kısmında sırtını FETÖ'ye dayadı. Şimdi MHP'ye dayamış. Bağımsız değil ki yüzyılın lideri olsun. FETÖ' ileyken onların söylemini MHP 'ileyken de MHP'nin söylemini kullanıyor. MHP'liyken Milliyetçi söylemlere yaslanıyor.*

K-24 (E-32 YRP) *"Erdoğan yaşlı ve kadrosunda çatlaklar var"* ifadesiyle Erdoğan'ı Türkiye yüzyılının lideri olarak görmemektedir:

> *Erdoğan Türkiye yüzyılının lideri olamaz. Daha genç, dinamik ve halklarımızı kucaklayan biri lazım. Erbakan genç ve dinamik ama lider ruhlu değil. Sesi gür çıkmıyor. Erdoğan İHA ve SİHA'lar yaptı. Bunu inkâr etmek yerine üzerine bir şeyler koyacak adaylar Türkiye yüzyılının liderleri olabilir. Erdoğan yaşlı ve kadrosunda çatlaklar var.*

K-30 (E-45 MHP), *"engellendi"* imgesiyle Erdoğan'ı liderlik özellikleri açısından Türkiye yüzyılının lideri olarak görmemektedir: *"Erdoğan Türkiye yüzyılının lideri değildir. Mevcut siyasal yapıda karşısında lider olmadı için evet liderdir. Ancak liderlik özellikleri açısından değildir. Karşına çıkmak isteyenlerde engellendi."*

Katılımcıların yukarıdaki ifadelerinde öne çıkan olumsuz imgeler kümesi başarılı liderlik fenomenini ayrıştırmakta ve Türkiye yüzyılının lideri söylemi odağında seçmeni eklemlenme zincirlerinden koparmaktadır. Seçmenlerde bu tutum ve imge dünyası popülizmin ilişkisel bir fenomen olduğu ve seçmeninde en az lider kadar aktif olduğu tezini belli ölçülerde temellendirmektedir.

Seçmen nezdinde başarılı liderlik fenomeni önceki başlıklarda tartışmaya açılan gelişmişlik fenomeniyle ilişki kurularak inşa edilmekte ve özünde "ülkeyi geliştirdiği için başarılı liderdir" mesajını barındırmaktadır. Örneğin K-4 (E-27 YRP) Türkiye yüzyılını gelişmişlik fenomeniyle algılamaktadır:

"Türkiye yüzyılından; ilerleme, teknolojik gelişme, maddi manevi ilerleme, eğitim açısından gelişme anlıyorum. Bence Erdoğan'ın başarısız yanı yok."

K-6 (E-47 AKP) Türkiye yüzyılını gelişmişlik fenomeninin 'ekonomi' imgesiyle inşa ederek algılamakta ve son yıllarda yaşadığı imgesel krizleri ise makrocu perspektifle yeniden bağlamsallaştırarak aşmaktadır:

> *2023 Türkiye yüzyılı hedeflerinde en önemlisi ekonomi noktasındadır. Kendi kendine yeten 10 ülkeden biri olmak ve dışa bağımlılığı azaltmaktır. Bu hedefler ile ilgili ARGE çalışmaları yapıldı. Ancak son 5 senede bu çalışmalarda gevşemeler oldu. Dünya'da şu an ekonomik bir dar boğaz vardır. Coğrafyamız çok zorlu bir süreçten geçiyor. Bizim çevremizde savaş durumu var. Bu durumlar olmasaydı Türkiye yüzyılındaki ekonomiye dair hedeflere ulaşılmış olunurdu.*

Hüda-Par hariç Cumhur İttifakı seçmenleri nezdinde 2023 Türkiye yüzyılı söylemiyle inşa edilen diğer bir fenomen beklenti fenomenidir. Bu fenomen bünyesinde iki imge kümesi barındırmaktadır. İlki, 2023 yılını; 'Türkiye yüzyılının başlangıcı' olarak görenlerdir. Bu gruptakiler söylemi gelecek tasavvurları oluşturarak algılamaktadır. İkincisi, 2023 yılını; 'vaat edilen gelişmelerin olgunlaştığı bir yıl' olarak görenlerdir. Bu gruptakiler 2023 Türkiye yüzyılı söylemlerini söylemsel boyuttan ziyade kendi konumlarından hareketle algıladıkları olgusal temsiller odağında algılayarak imgesel krizler yaşamaktadır.

Örneğin İlk gruptan olan K-6 (E-47 AKP), "*en önemli aşamadayız"* ifadesiyle Türkiye yüzyılını aşamalı bir süreç olarak görüp "süreç fenomeni" inşa etmektedir:

> *Türkiye alt yapı ve sanayileşme noktasında belli bir evreyi geçmiştir. Yollar, hastaneler, binalar ve üniversiteler hususunda ciddi yatırımlar yapılmıştır. Bundan sonra ise bunların içinin doldurulması süreci vardır. Bu 'en önemli aşamadayız' demektir. Türkiye yüzyılı budur.*

K-5 (E-46 AKP), *"süper devletin başlangıcı"* ifadesiyle 2023 yılını işaret etmiştir: *"2023 Türkiye yüzyılından süper devletin başlangıç yılını anlıyorum. Savaşsız, mutlu ve barış içinde yaşayacağımız bir yüzyılı anlıyorum."*

K-24 (E-32 YRP), *"Türkiye yüzyılı bu giriştir"* ifadesiyle:

Lozan antlaşmasının biteceği, yeraltı kaynaklarının kullanılacağı ve teknolojinin gelişeceği bir yüzyıla girdik. Türkiye yüzyılı bu giriştir. Bu hedeflerin doğrultusunda ilerliyoruz. Türkiye artık dünyada sözü geçen ülkedir.

K-31 (E-56 MHP), "*siz Türkiye'yi bundan sonra görün"* ifadesiyle:

Türkiye kurtuluş savaşı yaşadı. Sevr ve Mondoros vardı. Bunlar 100 yıl geçmeden yer altı kaynaklarına ulaşmayı kısıtlıyordu. Türkiye yüzyılı bu kısıtın bittiği tarihtir. 'Siz Türkiye'yi bundan sonra görün' demektir. Yüzyıl demek milat demektir. Türkiye yüzyılı ekonomik yönden değil savunma konusunda ilerlediğimizi ve güçlü olduğumuzu gösteriyor.

K-25 (E-48 MHP), Türkiye yüzyılının başlangıcı imgesini Turancılık idealiyle ilişkilendirerek şöyle ifade etmiştir:

Türkiye yüzyılını; Misakı-Milli sınırlarımızın yeniden çizilmesi, anlaşmaların yeniden yapılması, ferah, huzurlu ve istikbali yüksek bir Türkiye yüzyılı olarak görüyorum. Bu yüzyıl turan devletine bir adım olarak görüyorum.

Katılımcılar 2023 Türkiye yüzyılı söylemini, geleceğe yönelik beklentilerinin sembolik bir temsili olarak algılamakta ve bu doğrultuda inşa etmektedir. Bu inşa, seçmenin popülizme yönelik güçlü taleplerinin varlığına da işaret etmektedir. Yaşlı'ya (2014: 135) göre AKP gelecek tahayyülünde 3 tarihsel dönüm noktasına vurgu yapmaktadır. Cumhuriyetin birinci yüz yılı olan "2023 Türkiye Yüzyılı", İstanbul'un fethinin altıncı yüzyılı olan 2053 ve Malazgirt Zaferinin bininci yıl dönümü olan 2071. Beklenti fenomeninin bu denli güçlü olması, seçmenin talep tarafı olarak AKP'nin gelecek tahayyüllü popülist söylemlerine karşı güçlü alıcı konumda bulunduğunu göstermektedir.

Katılımcı-25'in Turancılık idealini, hem ideoloji fenomeninin imgesel bir temsili hem de beklenti fenomeninin imgesel bir temsili olarak algılaması çalışmada saptanan fenomenlerin ve bunların içerdiği imgesel gösterenlerin akışkan ve birbirine geçişken bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Beklenti fenomenini ikinci imge kümesi yani "2023 yılını vaat edilen gelişmelerin olgunlaştığı bir yıl" olarak algılayanlar ise gelecekten ziyade bugüne odaklanarak imgesel krizler yaşamaktadır. K-17 (E-49 AKP) *Büyük Türkiye büyük İsrail olabilir mi?* Sorusuyla beklenti fenomenindeki imgesel krizi şöyle ifade etmektedir:

Başta; Türkiye yüzyılından, Lozan biteceğini ve Türkiye'nin büyük bir ülke olacağını anlıyordum. Ama öyle olmadı. Urfa'dan Hatay'a kadar olan bölgeyi İsrail alacak. Son yıllarda bu bölgeden toprak satın alıyor. Artık Türkiye yüzyılından İsrail'e verilecek bir Türkiye anlıyorum. Büyük Türkiye büyük İsrail olabilir mi?

K-17 yukarıdaki ifadelerinde geçen *"…son yıllarda bu bölgeden toprak alıyorlar."* İfadesiyle mikrocu bir perspektiften, büyük Türkiye söylemini gündelik yaşam dünyasına uyarlayarak bir imgesel kriz yaşamaktadır. İmgesel kriz yaşaması a priori olarak seçmen desteğini geri çekmesiyle sonuçlanmalıdır. Ancak praksiste tam tersi vuku bulmaktadır. Katılımcı imgesel kriz yaşamasına rağmen başarılı liderlik fenomeniyle Erdoğan'a yönelik desteğini sürdürmektedir:

Ben Erdoğan'a ilk dönemlerindeki başarılarından ötürü oy verdim. Çok faydası oldu ülkeye. Ülkeyi bir yere getirdi. Bizi bu çukurdan yine çıkarsa çıkarsa Erdoğan çıkarır. Başkası başa gelse biz iyice biteriz.

K-29 (E-43 YRP) beklenti fenomenindeki imgesel krizi *"neden böyle oldu anlamadım"* ifadesiyle:

2023 Türkiye yüzyılında; belli bir anlaşma var ondan kurtulacağız ve tam bağımsız olacağız diyordu. Kendisine güveniyorum. Ancak 2023 bitti dedikleri olmadı. 2023'te daha beter çöktük. Neden böyle oldu anlamadım.

K-29 yukarıdaki ifadelerinde 2023 Türkiye yüzyılı söylemine dair imgesel kriz yaşamasına rağmen Erdoğan'ın karizmatik otoritesinden dolayı desteğini sürdürmektedir. Kendi ifadeleriyle: *"Konuşması, duruşu, kişiliği, başörtüyü desteklemesi ve Türkiye'yi savunması Erdoğan'ı desteklememde belirleyici oldu. Ülkeye ve millete sahip çıkıyor. Türkiye'yi kolay kolay satmaz."*

K-29 ve 17 yaşadıkları imgesel krizlere rağmen liderin, kişisel ve liderlik özelliklerini referans alarak özdeşleşme yoluna giderek imgesel krizleri aşmaktadır. Ostiguy'a göre popülist lider, performatif gösterenler ile halkın sosyo-kültürel bileşenlerini üslup, tarz ve davranışlarıyla özümseyerek ya da özümser görünerek 'sizden biriyim' mesajı vermektedir. Ancak halk açısından politik bağ ve özdeşleşme saf bir repertuar ile gelmez. Repertuarla sadece "ifade edici bir benlik" inşa edilmektedir. Popülist liderin ifade edici benliği işlevsel olduğunda halk ve lider arasında dikey, halkın kendisi arasında yatay özdeşleşme gerçekleşir (Ostiguy, 2020: 34-35). Yukarıdaki verilerden hareketle seçmenlerin beklenti fenomeninde

imgesel krizler yaşaması Erdoğan'a yönelik desteklerini geri çekmeleriyle sonuçlanmamaktadır. Aksine, seçmenler bu krizleri aşmak adına alternatif söylemlere ve imgesel temsillere yönelerek mevcut siyasal tercihlerini meşrulaştırmakta ve desteklerini sürdürmektedir. Fenomenlerin içerdiği imgesel temsillerdeki krizler, seçmeni alternatif fenomenler inşa edebileceği alanlara yönlendirmektedir. Bizce seçmenin imgesel krizleri aşmaya yönelik tutumu liderle özdeşleşmenin ve ifade edici benliğin (Ostiguy, 2020) yarattığı siyasi kimliği sürdürme isteğinin bir sonucudur.

2023 Türkiye yüzyılı söylemine dair imgesel krizleri barındıran bir diğer fenomen ise "geriliyor(uz)/ çöküyor fenomeni"'dir.

K-15 (K-34 AKP), *"hepimiz 2023'ü bekledik ama yüzyıldan sonra da… hatta daha da geriliyoruz"* ifadesiyle geriliyor(uz)/çöküyor fenomenine dair yaşadığı imgesel krizi şöyle ifade etmiştir:

> *Sözde dediler ki bağımsız olacağız o yüzyıldan 1 yıl atlamamıza rağmen hala bağımsız değiliz. Hala aynı şekilde gidiyoruz. Hepimiz 2023'ü bekledik ama bu yüzyıldan sonra da değişen bir şey olmadı ve hatta daha da geriliyoruz. Daha iyi olacağını düşünürken ekonomik olarak daha çok battık.*

K-7 (E-55 AKP), açlık, hastalık ve huzursuzluk imgeleriyle yaşadığı imgesel krizi ifade etmektedir:

> *Türkiye yüzyılında ne var? Türkiye'yi gecelim. Dünya'da ne var desene. Dünya'da şu anda açlık, hastalık ve huzursuzluk var. Kim mutlu? Mutlu olan bir insan göster. Türkiye'nin yeni yüzyılında bunlar var.*

K-30 (E-45 MHP) *"geri gideceğimizi biliyordum"* vurgusuyla yaşadığı imgesel krizi ifade etmektedir: *"2023 Türkiye yüzyılından hiçbir şey anlamdım ve beni hiç bağlamadı. İleri gitmeyeceğimizi geri gideceğimizi biliyordum."*

K-23 (E-38 YRP), *"geri gitmişiz"* vurgusuyla yaşadığı imgesel krizi ifade etmektedir:

> *Türkiye yüzyılı demek Lozan antlaşmasının bitmesi ve ülkenin barışa koşmasıydı. Ekonomi, sanayi ve teknoloji anlamında ileriye gideceğimiz manasına geliyordu. Ama şimdi bakıyorum bu alanlarda geri gitmişiz.*

Seçmen, 2023 Türkiye yüzyılındaki kalkınmacı söylemlerin yarattığı beklentiler ile mikrocu perspektiflerinden algıladıkları olgusal gerçeklikleri

karşılaştırdığında imgesel krizler yaşamaktadır. Yaşanılan bu imgesel krizler kümelenerek 'geriliyoruz/çöküyoruz' fenomeni inşa etmiştir. Bu tespit popülist tartışmaların arz tarafını özne, talep tarafını nesne olarak konumlandıran yaklaşımları yeniden tartışmaya açmaktadır. Arz taraflı yaklaşımlar popülizmi siyasal lidere odaklayarak lideri, seçmene kıyasla daha aktif, yönlendirici ve popülist etkileşimlerin öznesi olarak konumlandırmaktadır. Ancak geriliyoruz/çöküyoruz fenomeni seçmenin, siyasal liderin söylemlerini sorguladığı ve sanılanın aksine daha aktif olduğu ve "sorgulayan seçmen" profilinde olduğuna işaret etmektedir.

Geriliyoruz/çöküyoruz fenomeni arz tarafının ekonomik vaatleriyle talep tarafının ekonomik faaliyetleri, deneyimleri ve beklentileri arasındaki zıtlıkla inşa edilmektedir. Siyasal aktör kalkınmacı söylemler ile ekonomik vaatler sunarken seçmen ise bu vaatler ile ekonomik eylemlerini karşılaştırarak aralarındaki farkı sorgulamaktadır.

Türk sağ geleneğinde kalkınmacı söylemler; Özal'ın "Küçük Amerika", Menderes'in "Büyük Fabrikalar" ve Erbakan'ın "Ağır Sanayi" imgelemleriyle inşa edilerek toplumun alt kesimlerinde sol popülist söylemlere nazaran daha fazla karşılık bulmuştur. Solun, ortaklaşmacı ve eşit bölüşüm temelli tahayyülüne karşın sağın büyük ve güçlü ülke anlatıları kalkınmacı söylemler ile birleşince yoksul tabakalardaki "yoksulluktan kurtulma" beklentilerini ve "güçlü devlet" algısını daha etkili biçimde beslemektedir. Bu bağlamda, AKP'nin TOKİ ve toplu konut projeleri, ulaşım altyapısı yatırımları (havaalanları, yollar, köprüler) alt sınıfların sosyo-ekonomik beklentilerine hitap ederken; savunma sanayi alanındaki atılımlar ise güçlü devlet imgesini pekiştirmektedir. Katılımcı-6'nın *"en önemli aşamadayız"* ifadesi ilgili beklenti odaklı algılarını koruyarak gelecek tezahürünü yeniden inşa ettiğini göstermektedir. Bu açılardan kalkınmacı söylem, seçmeni konsolide etmenin popülist araçlarından biridir. Cop'a (2023: 174-175) göre kamu yatırımları "millete hizmet" etiketiyle popülist çerçeveden kurgulanmaktadır. Bu kurgu AKP tipi kalkınmacı söylemlere bir kültürel kimlik kazandırmaktadır. Erdoğan, siyasal iletişim pratikleri aracılığıyla bu kültürel kimliği halka iletmekte böylece hem seçmen desteğini konsolide etmekte hem de olası meşruiyet krizlerini aşmaktadır.

Kalkınmacı söylemin seçmeni konsolide eden yönü göz ardı edilmeden, bu söylemin aynı zamanda imgesel krizler üreten ve seçmeni mevcut söylemlerden koparma potansiyeline sahip bir boyutunun olduğu örneklem grubu özelinde tespit edilmiştir. *Beklenti* ve *geriliyoruz/*

çöküyoruz fenomenleri, kalkınmacı söylemin ürettiği bu tür imgesel krizleri bünyelerinde barındırmaktadır. Bu krizlerle karşı karşıya kalan bazı seçmenler, söz konusu imgesel krizleri aşmak amacıyla bu fenomenleri yakın dönem toplumsal ve doğal afetlerle, çevre ülkelerdeki siyasal-toplumsal gelişmelerle ya da makro düzeyde dünya konjonktürü ile ilişkilendirerek yeniden çerçevelemektedir. Örneğin, K-19 (Erkek, 41, AKP), *beklenti* fenomeni bağlamında yaşadığı imgesel krizi, son yıllarda yaşanan deprem ve pandemi gibi olgular üzerinden çerçeveleyerek aşmaya çalışmaktadır: *"Türkiye yüzyılında yeni bir çağ atlayacaktık. Deprem ve pandemi bu çağa atlamamızı engelledi. Ancak her şeye rağmen daha güçlü olma yolundayız. Silahımızı üretiyoruz."*

K-22 (E-46 AKP) ise imgesel krizleri "Müslüman kanı" ve "ateş çemberi" imgeleriyle çerçeveleyerek aşmaya çalışmaktadır: *"Türkiye yüzyılından dünya klasmanında süperliğe çıkan bir Türkiye anlıyorum. Ama olmadı tabi. Etrafta bu ateş çemberi varken ve bunca Müslümanın kanı akarken olmadı."*

K-29 (E-43 YRP) geriliyoruz/çöküyor fenomeninin imgesel temsillerinden biri olan "pahalık" imgesinin yarattığı imgesel krizi, COVİD-19 pandemisiyle çerçeveleyerek aşmaya çalışmaktadır:

> *Pandemiden sonra bu pahalılıklar oldu. Ancak olmasaydı her şey daha güzel olacaktı. İnsanlar, 2002-2005-2010'larda Reno marka eski arabalara biniyordu. Şimdi lüks arabalara biniyor. Bunlar Erdoğan'ın yönetim şeklinin başarılarıdır.*

2023 seçimleri özelinde seçmenin ekonomik gidişata dair algılarını analiz eden Aytaç'a (2024: 377-378) göre seçmenin ekonomik gidişata dair algıları destekledikleri partinin muhalefette mi yoksa iktidar da mı olduğuna göre değişmektedir. Muhalefeti destekleyen seçmenler ekonomiyi kötü olarak algılarken, iktidar partisini destekleyen seçmenler ise ekonomik gidişattan memnun olmamalarına rağmen bu durumu partizan tutumlarıyla rasyonalize etmekte ve siyasal tercihlerini değiştirmemektedir. Muhalefet adayının, seçmeni olası bir Kılıçdaroğlu yönetiminde ekonominin daha iyi yönetileceğine ikna edememesi, Erdoğan yönetiminde ise ekonominin toparlanacağına dair inancın sürmesi ve yandaş medyanın ekonomik göstergeleri olumlayan bir söylemle bu inancı pekiştirmesi, seçmen geçişini sınırlamaktadır. K-19,22 ve 29**,** ekonomik gidişattan memnun olmamalarına rağmen partizan bir tutum sergilemekte; yaşadıkları ekonomik sıkıntıları pandemi, deprem ve bir dizi olağanüstü durumlarla çerçeveleyerek Erdoğan'a yönelik desteklerini sürdürmektedir.

Benzer bir tutum MHP seçmeni olan K-31' de mevcuttur. K-31 (E-56 MHP) başarılı liderlik fenomenindeki imgesel krizi; dünya krizi, sel, pandemi ve deprem ifadeleriyle çerçeveleyerek aşmaya çalışmaktadır:

> *Erdoğan söylediklerini yapamadı. Çünkü dünya genelinde kriz var. Sel ve doğal afetler yaşadık. Pandemi ve depremler yaşadık. Bunların etkisi var. Dünya genelindeki ekonomik krize Türkiye tam toparlanma aşamasındayken yakalandı. Öte yandan depremler savaş gibidir. Ülkeleri 10-15 sene geri götürür. Türkiye bu olumsuz gelişmelerden etkilendi.*

Katılımcıların imgesel krizleri aşma çabaları, büyük ölçüde Erdoğan ile kurdukları bağları yeniden güçlendirme ve olası kimlik krizlerinin önüne geçme yönündeki motivasyonlarından kaynaklanmaktadır. Postmodern dönemin kimlik krizlerine karşı popülist aktörlerin sunduğu alternatif kimlikler, destekçileri açısından birer "güvenli liman" olarak algılanmakta ve kimlik temelli taleplere karşılık vermektedir. Yardımcı, Geyikçi ve Yavuzyılmaz'a (2024: 271) göre, 2023 seçim kampanyası sürecinde Erdoğan, "dışlayıcı popülizm" stratejisi çerçevesinde terörle mücadele, kimlik politikaları ve mevcut rejimin sürdürülmesine odaklanırken; Kılıçdaroğlu ise "kapsayıcı popülizm" pratikleriyle demokratikleşme, iyi yönetişim ve rejim değişikliği söylemlerini ön plana çıkarmıştır. Erdoğan'ın kimlik politikalarını merkeze alan bu dışlayıcı popülist stratejisi, seçmenlerin imgesel krizlerini aşmak üzere ona yönelmesini ve liderle kurulan organik bağların pekiştirilmesini sağlamıştır. Bu eğilim, Erdoğan'ın seçim sürecinde kimlik temelli talepleri hedef alan söylem ve uygulamalarının seçmen tutumları üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Seçmenin kalkınmacı söylemlere dair imgesel krizleri aşmaya yönelik tutumları bir yönüyle yukarıda sözü edildiği gibi liderle özdeşleşmenin ve siyasal kimliğe bağlılığı sürdürme istencinin bir sonucuyken diğer yandan ise sıradan yurttaş kitlelerinin büyük oranda plebyen kültürel oryantasyonunun da bir parçasıdır.

AKP seçmenlerinde imgesel krizleri çerçeveleyip aşamayan veya mevcut söylemden kopan bir seçmen grubu da mevcuttur. Kelime bulutundaki verilerden, *"fasafisodur, laflarla, projeydi, slogan, uçacakmış ve anlamsızdı"* ifadeleri bu seçmen grubuna aittir. K-8 (E-61 AKP) *"fasafisodur"* imgesiyle gelecek tahayyülünden ziyade bugüne odaklanarak 2023 Türkiye yüzyılı söyleminden yaşadığı kopuşu şöyle ifade etmektedir:

> *Türkiye yüzyılı fasafisodur. Kendi etrafındakileri güçlendirmek amaçlıdır. Tutturmuşlar savunma sanayi. Ama milletin aç ve devletin paraları beşli çeteye gidiyor. Savunma olsa ne olacak? Ülke batmışsa Türkiye yüzyılının ne önemi var? Fakire fukaraya yükleniyorlar.*

Söylemden kopuşun olması seçmenin parti ve aday tercihini değiştirmesiyle sonuçlanmayabilir. K-8, 2023 Türkiye yüzyılına dair yaşadığı söylemden kopuşu alternatif bir fenomen olan liderlik fenomeniyle aşarak AKP seçmeni olma halini sürdürmektedir. Kendi ifadesiyle: *"Erdoğan en namuslusu olduğu için ve liderlik vasfı olduğu için oy verdim. Etrafında hırsızlar olmazsa bu adam dürüsttür. Kılıçdaroğlu'nda liderlik vasfı yok yüzünü yıkamayı bilmiyor."*

K-13 (E-75 AKP), "*AK Partiyi kurtarma çabalarıdır*" vurgusuyla yaşadığı kopuşu şöyle ifade etmiştir;

> *2023 Türkiye yüzyılından ben ne anlıyorum biliyor musun? 25 yıldır iktidarı dolduran AK Parti'nin kendi kendini kurtarma çabalarını görüyorum ve bu bana bir anlam ifade etmiyor. Kelime oyunları yani. Bu yüzyıla Türkiye hâkim olacak. Çünkü Türkiye'nin yüzyılı. Peki gerçek böyle mi? hayır. Yeni boyalı laflarla AKP'nin ayakta kalma çabası. Anlamsız buluyorum. AK Parti'yi kurtarma çabalarıdır*

Söyleme dair olumsuz imgeler inşa eden ve söylemden kopan K-13 ideoloji fenomeni inşa ederek Erdoğan'a yönelik desteğini sürdürmektedir:

> *…Belirli etmenlerin başında ideolojik etmenler geliyor. Türkiye de bizim gibi düşünenlerin iktidar olması, eğitimin İslami temellerin üzerine oluşturulması, özellikle itikat ve ibadet bazında insanların bilgilendirilip eğitilmesi, Ayasofya'nın açılması, Kuranı Kerim'in okullara girmesi, sahabe hayatının insanlara anlatılması gibi. Biz, teorik anlamda bu rüyalarımızı gerçekleştiren insan olarak Recep Tayyip Erdoğan'a oy vermeyi borç bildik olay bu.*

K-9 (E-46 Hüda-Par) Hüda-Par seçmeninde 2023 Türkiye yüzyılı söyleminin bir karşılığının olmadığını belirtmiştir:

> *Hüda Par 2023 Türkiye yüzyılı gibi bir söylemi yok. Hüda-Par'ın geliştirdiği desteklediği bir slogan değil. Bu AK Parti'nin ve MHP'nin bir sloganıdır. Ama dediğimiz gibi yani bir siyasi ittifak söz konusu olduğu için bu söylemleri genel başkan ve Hüda Par milletvekilleri de kullanmış olabilir. Ama seçmen bazında bunun karşılığı yoktur.*

K-9'un 2023 Türkiye yüzyılı söylemine dair nötr imgeler kümesi inşa edip söylemden kopmuştur. Partisinin koalisyon kararından dolayı Cumhur İttifakı seçmeni olmuş ve Erdoğan'ı desteklemiştir. Erdoğan'a yönelik desteğini partisinin koalisyon kararıyla gerekçelendirmektedir. Kendi ifadeleriyle:

> *Erdoğan'ı desteklememde en belirleyici olan etmen Hüda-Par'ın yönlendirmesidir. Hüda-Par 2023 yılında AKP ile yapmış olduğu ittifakta; Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Tayyip Erdoğan'ı desteklenme kararı alması ve Hüda Par'ın Batman, Gaziantep, Mersin ve İstanbul olmak üzere 4 ilde AKP listelerinde aday çıkarması belirleyici oldu. Hem kendi ülkemizin menfaati hem de partimizin, milletimizin ve vatanımızın menfaati için böyle bir tercihte bulunduk.*

Yukarıdaki veriler doğrultusunda, *2023 Türkiye Yüzyılı* söylemine ilişkin olumsuz imgeler kümesi oluşturarak söylemden kopan bazı AKP seçmenlerinin, bu kopuşa rağmen *liderlik* ve *ideoloji* fenomenleri üzerinden AKP seçmeni olma hâllerini sürdürdükleri görülmektedir. Öte yandan, Hüda-Par seçmeni olan K-9, söz konusu söyleme yönelik olumlu bir temsil inşa etmemiş olmasına rağmen, partisinin Cumhur İttifakı'na katılma kararını referans alarak Erdoğan'a destek vermiştir. Bu verilerden hareketle, belirli bir söylemden kopuş yaşanması, her durumda seçmenin parti ya da aday tercihini değiştirmesiyle sonuçlanmamaktadır. Seçmen, söylemsel düzeyde yaşadığı kırılmaları alternatif fenomenler geliştirerek telafi edebilmekte ve mevcut partiye ya da adaya olan bağlılığını farklı gerekçelerle temellendirerek sürdürebilmektedir. Nitekim '*2023 Türkiye Yüzyılı'* söylemine dair olumlu imgeler üretmeyen ve söylemle açık bir kopuş sergileyen bazı Hüda-Par seçmenleri, partilerinin ittifak yönelimi nedeniyle Cumhur İttifakı'nı ve dolayısıyla Erdoğan'ı destekleme eğiliminde olmuşlardır.

Örneklem grubunda, *2023 Türkiye Yüzyılı* söyleminin ya doğrudan erişemediği ya da başka bir söyleme güçlü bir bağlılık geliştirdiği için bu söyleme kendini bilinçli bir şekilde kapatan bir seçmen grubu da tespit edilmiştir. Kelime bulutundaki *"anlamıyorum, anlamadım, araştırmadım, hatırlamıyorum ve bilmiyorum"* ifadeleri bu seçmen grubuna işaret etmektedir.

K-20 (E-30 AKP) lidere bağlılıkla Cumhur İttifakı seçmeni olduğu için 2023 Türkiye yüzyılı söyleminden herhangi bir imge kümesi inşa etmemiştir; *"2023 Türkiye yüzyılından bir şey anlamıyorum. Ama liderimize bağlı olduğumuz için iyi şeyler bekliyoruz. Erdoğan vizyonundan dolayı Türkiye yüzyılının lideridir."*

K-2 (E-63 AKP), K-18 (E-40 YRP), K-10 (E-40 Hüda-Par) ve K-26 (E-50 MHP) söylemden herhangi bir şey anlamadıklarını belirtmiştirler:

> *2023 Türkiye yüzyılından pek fazla bir şey anlamıyorum. Allah güç kuvvet verir inşallah daha ileri gideriz. Bununla ilgili bilgim yoktur. (K-2)*

Türkiye yüzyılından hiçbir şey anlamıyorum. (K-18)

2023 Türkiye Yüzyılı vizyonunu araştırmadım. Şu an aklıma bir şey gelmiyor. (K-10)

Türkiye yüzyılı diye bir şey yok. Türkiye yüzyılı hedeflerinde ne vardı hatırlamıyorum. Bu konuda bilgim yok. (K-26)

Söylemden herhangi bir şey anlamayan seçmenler, Cumhur İttifakı seçmeni olma halini alternatif söylemlerden beslenen fenomenolojik temsiliyetler oluşturarak sürdürmektedir. K-2 Türkiye yüzyılı söyleminden ziyade eski ve yeni Türkiye söylemiyle Cumhur İttifakı'na dahil olmuştur. Kendi ifadesiyle: *"Bir o eski günleri görseydiniz. Anlardınız ne dediğimi. O günler görseydiniz Erdoğan'ı el üstünde gezdirirdiniz."*

K-18 başarılı liderlik fenomeninin olumlu imgesel temsillerinden biri olan karizmatik otoriteye atfen Erdoğan'ı desteklemektedir. K-18 Erdoğan'ı karizmatik otoritesinden dolayı destekleyerek Cumhur İttifakı seçmeni olmuştur. Kendi ifadesiyle: *"Erdoğan'ın dini hassasiyetlerini ve duruşunu beğendiğim için destekledim. Müslüman ve yaşam tarzı bizler ile örtüşmesinden dolayı destekledim. Karizması var ve mantıklı konuşuyor."*

K-10 Erdoğan'ın siyasal retoriğinden beslenen herhangi bir fenomenolojik temsilden ziyade partisinin koalisyon kararından ötürü Cumhur İttifakı seçmeni olup Erdoğan'ı desteklemiştir. Kendi ifadesiyle *"Genel patimiz Erdoğan'ı desteklediği için bende destekledim. Hüda Par aday çıkarsaydı ona verirdim. Kendi şahsi kararım olsaydı Erdoğan'a vermezdim."*

K-26 ise ideoloji fenomenin imgesel temsillerinden biri olan biz ve öteki ayrımını esas alarak AKP'yi ve Erdoğan'ı desteklemektedir. Kendi ifadesiyle: *"Karşı taraf kendi fikrinde ısrarcıysa bende vazgeçmem. Ben neden vazgeçeyim. Onlar böyle yapıyorsa ben neden AKP dururken CHP'ye vereyim. Karşı taraf dediğim CHP, HDP ve İşçi Partisi zihniyetleridir."*

Örneklem grubundaki bazı seçmenler, alternatif söylemlerden beslenen fenomenolojik temsiller aracılığıyla Erdoğan'a veya partisine güçlü bir bağlılık geliştirdiklerinden, *2023 Türkiye Yüzyılı* söyleminden herhangi bir anlam çıkarmadıklarını açıkça ifade etmiştir. Bu ifadeler, söylemin ulaşmadığı seçmenlerin varlığını göz ardı etmeden ideoloji, başarılı liderlik, eski/yeni Türkiye gibi alternatif söylemlerin ve alınan koalisyon kararının 2023 Türkiye yüzyılı söylemine nazaran seçmende daha güçlü karşılık bulduğunu

göstermektedir. Ayrıca bazı seçmenlerin, zaten hâlihazırda belirli bir söylem aracılığıyla inşa ettikleri fenomenolojik temsiliyeti aday tercihlerini meşrulaştırmak için yeterli görmeleri, onları yeni söylemlere bilinçli biçimde mesafeli durmaya sevk etmektedir. Ancak bu temsiliyet biçimi, bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya kalındığında değişime uğrayabilmektedir. Bu tür kriz anlarında seçmen, Erdoğan'ın siyasal retoriğinden beslenerek yeni alternatif fenomenolojik temsiller inşa etmekte ve bu sayede Cumhur İttifakı seçmeni olma hâlini sürdürmektedir. Çelik ve Balta (2020: 167-168) yaptıkları çalışmada seçmenin; Erdoğan ile kurdukları bağı sevgi, sadakat ve muhabbet gibi duygu yüklü kelimeler ile ifade ettiklerini ve reis ifadesiyle karizmatik otoritesini övdüklerini tespit etmiştir. Yabancıya (2020: 104) göre "Türkiye'nin yarı-mesih lideri 'bu dünyevi kurtuluş için rahatlama ve umut sunuyor' ve destekçileri tarafında aşırı bir güven ve iradesine kontrolsüz teslim olma eğilimi yaratıyor."

Sonuç olarak literatürdeki tespitler ve alan verileri bir araya getirildiğinde; seçmenler, gündelik yaşam dünyasındaki siyasallaşma pratiklerini 2023 Türkiye Yüzyılı söyleminden beslenen bir gerçeklikler uzamında üretmektedir. Bu gerçeklikler uzamı siyasallaşma özelindeki anlamsız olay ve örgüleri Erdoğan liderliğinde ve söylemden beslenen fenomenolojik temsiller özelinde anlaşılır kılmaktadır. Seçmenlerin söylemden kopuşu tetikleyen imgesel krizleri yeniden çerçeveleyerek aşma isteği gerçeklikler uzamında kalma cabasının ve plebisiter dönüşümün bir sonucudur. Yılmaz'a göre Türkiye'de "demokrasinin plebisiter dönüşümüne tanıklık ediyoruz" bu dönüşümde seçmene kendini liderle özdeşleştirme ve hatta adama çağrısı yapılmaktadır (Yılmaz, 2025: 147-49). Söylemden kopuş yaşadığı halde kopuşu giderici bağlamları kendi öznelliğinde inşa eden seçmen arz taraflı plebisiter çağrıya olumlu geri bildirim vermektedir. Seçmenin bu tutumu, lider odaklı popülizm ve demokrasi tartışmalarını belli ölçülerde seçmen ve taban odaklı tartışmalara kaydırmanın önemine işaret etmektedir. Öte yandan Moffitt (2020) krizin daha çok arz temelli, popülist liderler tarafından, kullanımına işaret etmektedir. Oysa bu çalışmada popülist seçmen de "söylemden kopuş" olarak adlandırdığımız şeyi biraz da muhayyel bir kriz söylemi ile aşarak mevcut eşdeğerlik zincirine yeniden bağlanmaktadır.

Sonuç

Cumhur İttifakı seçmenleri nezdinde '*2023 Türkiye Yüzyılı'* söylemi; olumlu, olumsuz ve nötr olmak üzere üç temel imge kümesi aracılığıyla algılanmaktadır. Bu algısal çeşitlilik hem grup içi hem de gruplar arası benzerlik ve farklılıkların oluşumunu tetiklemekte, siyasal tutumların

çeşitliliğini anlamada açıklayıcı bir zemin sunmaktadır. Olumlu imgelem kümesi, eklemlenme zincirine bağlılığı pekiştirici bir işlev görürken; olumsuz imgelem kümesi, bu zincire mesafe alan, alternatif eklemlenme zincirlerini araştıran ve "yüzer gösterenler" aracılığıyla yeni fenomenolojik temsiller üretmeye açık bir seçmen profilinin varlığına işaret etmektedir. Öte yandan nötr imgeler, söyleme karşı belirgin bir duygusal ya da bilişsel yatırımın bulunmadığı; buna karşın seçmenin mevcut siyasal tercihini sürdürdüğü bir tepkisizlik hâlini yansıtmaktadır. Bu durum, siyasal bağlılığın her zaman söylemsel içeriğe dayanmadığını, aksine bazı durumlarda siyasal tercihin alışkanlık, kimlik ya da partizan bağlılık gibi faktörlerle sürdürüldüğünü göstermektedir. Verilerden elde edilen ve "Erdoğan seçmeni" olma hali olarak ifade edilen seçmen tutumu partizanlık ve kimliği sosyo-kültürel ve performatif açıdan ilişkilendiren bir tutumdur.

Çalışmada "söylemden kopuş" olarak isimlendirilen ve bünyesinde Laclaucu anlamda fark mantığının işlediği ancak seçmenin yeniden bağlamsallaştırmasıyla (deprem, pandemi vb. ile) tekrardan eşdeğerlik mantığına dönüşen tutuma dayanarak; katılımcıların imgesel krizleri aşma çabaları, büyük ölçüde Erdoğan ile kurdukları sembolik ve duygusal bağların yeniden güçlendirilmesi istencinden kaynaklanmaktadır. Bu duygusal bağ ve istenç partizanlık ve kimlik talebini bir potada eritmektedir. Bu bağ, post-modern dönemde parçalanmış kimlik yapılarının yarattığı aidiyet krizlerine karşı bir tür siyasal sığınak işlevi görmektedir. Popülist aktörlerin sunduğu alternatif kimlik repertuarı, seçmen nezdinde yalnızca ideolojik değil aynı zamanda varoluşsal bir anlam taşımakta; bireyin siyasal kimliğini istikrara kavuşturma çabası bu tür liderlerle kurulan ilişkilerde yeniden şekillenmektedir. Nitekim Erdoğan'ın dışlayıcı popülizm stratejisi çerçevesinde kimlik politikalarını merkeze alması, destekçileri açısından bu tür bir kimlik ihtiyacına güçlü bir yanıt üretmektedir. Bu açıdan vuku bulan popülizm sosyo-kültürel performatif yaklaşımın temel teziyle örtüşmektedir.

Öte yandan, herhangi bir söylemden kopuş yaşanması, doğrudan seçmenin parti ya da aday tercihini değiştirmesiyle sonuçlanmamaktadır. Araştırma bulguları, seçmenin söylemsel düzeyde yaşadığı kırılmaları, alternatif söylemlerden türeyen yeni fenomenolojik temsiller geliştirerek telafi ettiğini göstermektedir. Bu durum, siyasal bağlılığın söylemden ziyade fenomenolojik düzeyde yeniden üretildiği bir yapının varlığına işaret etmektedir. Örneğin, *2023 Türkiye Yüzyılı* söylemine dair olumlu bir imgelem geliştirmeyen ve bu söylemle bariz bir kopuş yaşayan bazı Hüda-Par seçmenleri, partilerinin Cumhur İttifakı ile kurduğu koalisyon kararını

referans alarak Erdoğan'a destek vermeye devam etmişlerdir. Bu durum, koalisyon kararının söylemden daha öncelikli bir meşruiyet kaynağı haline gelebileceğini göstermektedir. Bu noktada Laclaucu anlamda eşdeğerlik mantığına arz taraflı söylemlerin değil, talep tarafının parti kimliğinin ve koalisyon fikrinin geliştirdiği kolektif seçmen tutumlarının işlerlik kazandırdığı görülmektedir.

Ayrıca örneklem grubundaki bazı seçmenler, *ideoloji*, *liderlik* ya da *eski/yeni Türkiye* gibi alternatif söylemler aracılığıyla inşa ettikleri fenomenolojik temsiller referans alarak Erdoğan'a ya da AKP'ye güçlü bir bağlılık geliştirmiştir. Bu nedenle *2023 Türkiye Yüzyılı* söylemini anlamadıklarını ya da söyleme karşı kayıtsız kaldıklarını ifade etmektedirler. Bu tutum, söylemin ulaşamadığı seçmenlerin varlığına işaret ettiği gibi, mevcut siyasal tercihlerin başka fenomenolojik temsillerle meşrulaştırıldığını da göstermektedir. Dahası, bazı seçmenler, zaten yeterli gördükleri bu temsiliyet sayesinde yeni söylemlere bilinçli biçimde mesafeli durmayı tercih etmektedir. Bu durum, siyasal söylemin etkisini, yalnızca içeriğiyle değil, seçmen dünyasında inşa edilen fenomenolojik yeterlilik düzeyiyle de ilişkilendirmeyi gerektirir. Söz konusu fenomenolojik yeterlilik düzeyi Ostiguy'un sosyo-kültürel performatif yaklaşımında sözünü ettiği popülizmin lider ve seçmen arasındaki ilişkisellikle vuku bulan bir söylem edimsel çerçeve olduğu fikri ve Laclau'nun eşdeğerlilik mantığı kavramsalı açısından anlamlıdır. Şöyle ki seçmen arz taraflı herhangi bir söyleme güçlü alıcı olarak konumlanırken, farklı bir söyleme ise bilinçli olarak mesafeli durmaktadır. Bu tutum popülist lider ve popülist seçmen arasındaki ilişkiselliğe dair özgün bir veri sunmaktadır. Ostiguy'a göre arz tarafı dil, iletişim ve üslup açısından geliştirdiği aşağı eksenli sosyo-kültürel iletişim tarzıyla seçmeni ilişkisel bir zemine davet ederek popülizmi sürdürmektedir (Ostiguy ve Casullo, 2017). Bu açıdan seçmenin alternatif popülist söylemlere bilinçli mesafesi aşağı eksenli herhangi bir söylemin seçmende çok güçlü bir karşılık bulmasının sonucudur. Güçlü karşılığın yarattığı eşdeğerlik mantığı ise seçmen açısından alternatif bir söyleme yönelme ihtiyacını ötelemektedir.

Bununla birlikte, fenomenolojik temsiliyetin işlevsizleştiği ya da meşruiyet krizi yarattığı durumlarda, seçmenin söyleme yönelik mesafesi yeniden şekillenmektedir. Bu tür kriz anlarında seçmen, Erdoğan'ın siyasal retoriğinden beslenerek yeni fenomenolojik temsiller inşa etmekte ve böylece Cumhur İttifakı seçmeni olma hâlini yeniden üretmektedir. Bu bağlamda siyasal söylem, yalnızca bir mobilizasyon aracı değil; aynı zamanda kriz anlarında ideolojik ve kimliksel yeniden yapılanmayı mümkün kılan bir çerçeve olarak işlev görmektedir.

Mills'in makro-mezzo ve mikro boyutlu analizi açısından araştırmanın sonuçlarını tartışmaya açmak önemlidir. Eldeki verilerden seçmenin arz taraflı söylemleri mikro eksenli gündelik yaşam dünyasıyla ilişkilendirerek algıladığı bu açıdan gündelik yaşam dünyasıyla uyumlu bir fenomenolojik temsiller kümesi inşa ettiği ileri sürülebilir. Bu tutum Ostiguy'un yaşanmış deneyim (lived experience) kavramıyla ilişkilendirilebilir. Ostiguy ve Moffitt'e göre popülizmin duygusal boyutuyla ilişkili olarak seçmen lider arasındaki özdeşleşme hem söylemlerin hem de deneyimlerin kesiştiği bir noktada konumlanmaktadır. Seçmen, arz taraflı söylemler ile mikro boyutlu kişisel yaşam deneyimlerini karşılaştırarak, lider ise söylemlerini tabanının yaşanmış deneyimleriyle ilişkilendirerek "söylemlenmeye davet" oluşturmaktadır (Ostiguy ve Moffitt, 2020: 47). Bu açıdan çalışmadaki beş temel fenomenolojik temsil kümesini söylemlenmeye davet ve yaşanmış deneyim kavramlarıyla analitik boyuta taşıyabiliriz. Şöyle ki gelişmişlik, başarılı liderlik, süreç ve beklenti fenomenleri söylemlenmeye davet ederken yaşanmış deneyimler ile ilişkilendirilerek eklemlenme zincirlerine, fark mantığına ve eşdeğerlik mantığına dönüşmektedir. Tespitimizi temellendirmek adına K-17'nin (E-49 AKP) "*Erdoğan eski Türkiye'den söz ederken doğru söylüyor. Oda bizler ile o Türkiye'yi yaşadı."* İfadeleriyle lider ile seçmen arasındaki yaşanmış deneyimlerin özdeşleşmedeki rolüne işaret etmektedir. Katılımcının bizler ifadesi ise 'eski Türkiye'yi yaşayanlara' dair bir hayali cemaate işaret etmektedir. Bu işaret hayali cemaatin düşünsel açıdan bir eklemlenme ve eşdeğerlik mantığı üretmekte ve popülizmin biz ve onlar ayrımını yaşanmış deneyimler zemininden inşa etmektedir.

Sonnotlar

1- Anadolu üniversitesi sosyoloji bölümünde yürütülen doktora çalışmasında elde edilen verilerden hareketle hazırlanmıştır. 28.05.2024 tarihli toplantıda 734119 protokol numarasıyla Anadolu üniversitesi etik komisyonundan gerekli etik izin alınarak gerçekleştirilmiştir.

Kaynakça

Aslanidis, P. (2016) "Is Populism an Ideology?. *A Refutation and New Perspective", Political Studies,* 64 (1), 88 –104.

Ayata, S. (2023) "Otoriter Popülizm ve Demokrasi: Genel Bir Bakış", S. Ayata (Der.), *Otoriter Popülizm ve Demokrasi* içinde*,* Ankara: SODAR, 15-40.

Aytaç, S. E. (2024) "Economic voting in the 2023 Turkish general election"*, Southeast European and Black Sea Studies*, 24(2), 363–381.

Canovan, M. (1981) *Populism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Cop, B. (2023) "Türkiye Siyasetinde Popülizmin Kültürel Kodları", S. Ayata (Der.), *Otoriter Popülizm ve Demokrasi* içinde*,* Ankara: SODAR, 162-176.

Çagaptay, S. (2017) *The New Sultan*, London: I.B.Tauris.

Çelik, A. B., ve Balta, E. (2020) "Explaining the micro dynamics of the populist cleavage in the 'new Turkey'", *Mediterranean Politics*, 25 (2), 160–181.

Elçi, E. (2019) "The Rise Of Populism in Turkey: A Content Analysis", *Southeast European And Black Sea Studies,* 19(3), 387–408.

Esen, B., Gümüşçü, Ş., ve Yavuzyılmaz, H. (2023). Türkiye'nin yeni rejimi: rekabetçi otoriterlik. İstanbul: İletişim Yayınları.

Jansen, R. S. (2011) "Populist mobilization: A new theoretical approach to populism", *Sociological Theory*, 29 (2), 75-96.

Kalayçıoğlu, E. (2021) *Halk Yönetimi: Demokrasi ve Popülizm Çatışmasında Dünya*, Ankara: Efil Yayınları.

Laclau, E (2005) "Populism: What's in a Name?", *Populism and the Mirror of Democracy*, *48*, 103-114.

Laclau, E ve Mouffe, C. (2012) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Çev. A. Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları.

Laclau, E. (2007) *Popülist Akıl Üzerine*, Çev. N. B. Çelik, Ankara: Epos Yayınları.

Layder, D. (2014) *Sosyal Teoriye Giriş*, Çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları.

Mills, C. W. (2022) *Sosyolojik Tahayyül*. Çev. Ö. Küçük, İstanbul: Hil Yayınları.

Moffitt, B. (2020) Popülizmin Küresel Yükselişi. Çev. O. Özgür, İstanbul: İletişim Yayınları.

Moffitt, B. (2022) Popülizm. Çev. Y. Öner, İstanbul: Liberus Yayınları.

Mouffe, C. (2023) Sol Popülizm. Çev. A. Yanık, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mudde C. (2004) "The Populist Zeitgeist" *Government and Opposition,* 39, 4, 541-563.

Mudde, C. ve Kaltwasser, C. R. (2019) *Popülizm: Kısa Bir Giriş*, Çev. S. E. Türközü, Ankara: Nika Yayınları.

Müller, J. W. (2021) *Popülizm Nedir?,* Çev. O. Yıldız, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ostiguy, P. (2020) "The socio-cultural, relational approach to populism", *Partecipazione e conflitto*, *13*(1), 29-58.

Ostiguy, P., ve Casullo, M. E. (2017) "Left versus right populism: antagonism and the Social Other" In *67th PSA Annual International Conference* ,10, 12.

Ostiguy, P., ve Moffitt, B. (2020) “Who would identify with an “empty signifier”?: The relational, performative approach to populism” In *Populism in global perspective*, Routledge, 47-72.

Roberts, K.M. (2003) “Social correlates of party system and popülist resurgence in Venezuela”, *Latin Amerika politics and society*, 45 (3), 35-57.

Selçuk, O. (2016) “Strong presidents and weak institutions: populism in Turkey, Venezuela and Ecuador” *Southeast European and Black Sea Studies*, 16 (4), 571-589.

Sertel, E. (2024) *Türkiye’deki Muhafazakâr Partilerin Söylemlerindeki Ütopyaların Siyasi Gelecek İnşasındaki Rolü Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (AK Parti Örneği),* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi.

Türk, H. B. (2014) *Muktedir*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Weyland, (2017) “Populism: A political-strategic approach”, C. Rovira Kaltwaser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo ve P. Ostinguy (Der.), *Oxford Hondbook of Populism* içinde, Oxford: Oxford University Press, 48-72.

Wodak, R. (2013) “‘Anything Goes!’: Haiderization of Europe”, R. Wodak, M. Khosravini, B. Mral (Der.), *Right-Wing Populism in Europe* içinde, London: Bloomsbury Academic, 23-37.

Yabancı, B. (2020) “Fuzzy Borders between Populism and Sacralized Politics: Mission, Leader, Community and Performance in ‘New’ Turkey”, Politics, *Religion and Ideology*, 21 (1), 92-112.

Yabancı, B., ve Taleski, D. (2017) “Co-opting religion: how ruling populists in Turkey and Macedonia sacralise the majority”, *Religion, State and Society*, *46* (3), 283–304.

Yardımcı-Geyikçi, Ş., ve Yavuzyılmaz, H. (2024) “The 2023 Turkish election: a tale of two campaigns and the duel of populisms”, *Southeast European and Black Sea Studies*, 24 (2), 259–275.

Yaşlı, F. (2014) *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus*, İstanbul: Yordam Yayınları.

Yılmaz, İ. (2015) *Kemalizm’den Erdoğanizm’e*, İstanbul: Ufuk Yayınları.

Yılmaz, İ. ve Bashirov, G. (2018) “The AKP after 15 years: emergence of Erdoganism in Turkey”, *Third World Quarterly*, 39 (9), 1812-1830.

Yılmaz, Z. (2025) *Sağın Kasveti*, İstanbul İletişim Yayınları.

mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Adaletin Nefesinin Tükendiği An: Hrant Dink Davasında Hukukun Yönetimsel Şiddeti

Uğurcan Çelik, Bilkent Üniversitesi
ORCID: 0000-0002-6531-3679
E-Posta: ugurcan.celik@bilkent.edu.tr

Öz
Bu makale, Hrant Dink suikastının ardından yürütülen yargılamayı yerleşik 'adalet başarısızlığı' anlatısının ötesinde yeniden okur. Dava sürecinin bir sapma değil, özgül bir hukuki yönetimsellik rasyonalitesinin paradigmatik icrası olduğunu savunur. Temel tez şudur: Türk hukuk sistemi, siyasi bir suikastın ardındaki hakikati açığa çıkarmaktan çok, tarihsel hesaplaşma talebinin mahkeme alanına taşınan boyutunu prosedürler yoluyla soğurup yönetilebilir kılmıştır. Bu çalışma, mahkeme dışı hafıza ve kolektif yas repertuarlarını kapsam dışı bırakarak, talebin yargısal alanda nasıl yönetildiğini dava içi metinler üzerinden izler.

Bu mekanizmayı adlandırmak için makale "*thanato-jurisprudence*" (tanato-hukuk düzeneği) kavramını önerir. Foucault, Rancière, Derrida, Butler ve Mbembe ile diyalog içinde geliştirilen kavram, siyasi kaybın hesap verebilirlik diline tercümesini düzenleyen; bu süreçte kaybı usulen anlaşılmazlaştırarak idari olarak görünmezleştiren bir hukuk aygıtına işaret eder. Aygıt, şiddeti inkâr etmek yerine kaybı bürokratik prosedürlere hapsederek etkisizleştirir.

Eleştirel söylem analiziyle mahkeme kararları, mevzuat ve duruşma izleme raporları incelenerek, aygıtın üç teknik üzerinden işlediği gösterilir: (i) siyasi soruları teknik-usuli sorulara çeviren usuli tercüme, (ii) süreyi yöneterek talebi aşındıran zamansal erozyon, (iii) sorumluluğu sürekli yerinden eden anlatısal kaydırma. MİT'in rolünün soruşturulması talebinin usuli gerekçelerle reddi ve üst düzey görevliler için zamanaşımı üzerinden üretilen fiili cezasızlık bu işleyişin örnekleridir.

Sonuç olarak makale, Dink davasının hukukun ortadan kaldıramadığı şeyi susturma kapasitesini yoğunlaştırdığını; bu nedenle eleştirel çalışmaları, hukukun 'başarısızlığı' yerine siyaseti yönetmedeki sessiz 'başarısını' analiz etmeye çağırır.

Anahtar Kelimeler: Hrant Dink, Hukuki Yönetimsellik, Yas Tutulamaz Hayatlar, Thanato-jurisprudence, Siyasal Uyuşmazlık

Makale Gönderim Tarihi: 19.07.2025, Makale Kabul Tarihi: 03.02.2026

When Justice Runs Out of Breath: The Administrative Violence of Law in the Hrant Dink Trial

Abstract

This article re-reads the judicial process following the assassination of Hrant Dink beyond the established narrative of a 'failure of justice.' It argues that the trial was not a deviation but a paradigmatic enactment of a specific rationality of legal governmentality. The central claim is that the Turkish legal system functioned less to uncover the truth behind a political assassination than to absorb and render manageable, through procedural mechanisms, the dimension of the demand for historical accountability once it was transferred into the courtroom. Excluding extra-judicial memory practices and collective mourning repertoires, the article traces how this demand was managed within the judicial field through case-internal texts.

To name this mechanism, the article proposes the concept of *thanato-jurisprudence*. Developed in dialogue with Foucault, Rancière, Derrida, Butler, and Mbembe, the concept refers to a legal apparatus that governs the translation of political loss into the language of accountability while rendering that loss procedurally unintelligible and thus administratively invisible. Rather than denying violence, this apparatus neutralizes loss by confining it within bureaucratic procedures.

Through critical discourse analysis of court decisions, legal legislation, and trial observation reports, the article demonstrates that this apparatus operates through three techniques: (i) procedural translation, which converts political questions into technical-legal ones; (ii) temporal erosion, which wears down demands by managing time; and (iii) narrative displacement, which continuously relocates responsibility. The procedural rejection of demands to investigate the role of the National Intelligence Organization (MİT), as well as the production of de facto impunity for high-ranking officials through statutes of limitations, exemplify this mode of operation.

In conclusion, the article argues that the Dink case concentrates the law's capacity to silence what it cannot eliminate. It therefore calls critical scholarship to shift its focus from the spectacular scene of law's 'failure' to the quiet, bureaucratic analysis of its 'success' in managing the political.

Keywords: Hrant Dink, Legal Governmentality, Ungrievable Life, Thanato-jurisprudence, Political Dissensus

Giriş

Sessizlik her zaman bir boşluk değildir. Kimi zaman, çığlıkların gömüldüğü, sözün yankılanmadan yutulduğu ve ifadenin doğmadan bastırıldığı bir iktidar biçimidir. Bu makale, böylesi bir sessizliğin nasıl üretildiğini —sesin bastırılmasını mümkün kılan soğuk ve işlevsel bir iktidar mimarisini— analiz etmektedir. Söz konusu mimari, modern hukuk aygıtıdır. Hukuk, siyasi bir talebi doğrudan bastırmak yerine, onu kendi prosedürel labirentine çekerek soğurur; bu süreçte sessizlik, aktif bir yönetim tekniğine dönüşür. Burada hukuk, parçalanmış bir hakikati onarmayı değil, bir 'hüküm gösterisi' sunmayı vaat eder; adaleti değil, adaletin sahnelendiği izlenimini üretir.

Bu hukuk aygıtı, bir 'Adalet tiyatrosu' inşa eder: siyasi bir talebin ateşinin ritüellerle evcilleştirildiği, bir başkaldırının madde numaralarına, bir hakikat arayışının delil listelerine indirgendiği bir sahne. Bu makale, söz konusu sahnenin anatomisini çıkarmayı amaçlamaktadır. Somut bir örnek olarak, Hrant Dink suikastının ardından yürütülen yargılama sürecini inceleyerek, hukuki prosedürlerin siyasi bir talebi nasıl soğurduğunu, yönettiğini ve nihayetinde etkisizleştirdiğini analiz eder. Dink davası, bu analiz için paradigmatik bir vaka sunmaktadır: on dört yılı aşan bir yargılama süreci, sürekli değişen fail anlatıları, zamanaşımına uğrayan sorumluluklar ve devlet aygıtının içine uzanan soruşturma kollarının sistematik olarak kesilmesi.

Dava ve Asıl Sorunsalı

Gazeteci Hrant Dink, 19 Ocak 2007'de İstanbul'daki gazetesinin önünde bir suikast sonucu öldürüldü. Bu eylem bir başlangıç değil, bir doruk noktasıydı. Uzun, kamusal ve sistematik bir hukuki ve siyasi hedef gösterme sürecinin nihai sonucu olarak hayatı güvencesiz kılınmıştı (Butler, 2004). Ardından gelen hukuki serüven —birleştirilmiş ve ayrılmış dava dosyaları labirenti, sürekli değişen yargı heyetleri, kaybedilen deliller ve on yılı aşkın süren duruşmalarıyla— geleneksel olarak trajik bir 'adalet başarısızlığı' şeklinde çerçevelenir. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) (2010: para. 75, 91), devletin Dink'in yaşamına yönelik gerçek ve yakın bir tehdidin varlığından haberdar olmasına rağmen onu korumak için gerekli adımları atmadığını ve ardından etkili bir soruşturma *yürütmediğini* tespit etmiştir. AİHM (2010: para. 75, 91), devletin yaşamı koruma yükümlülüğü ile etkili soruşturma yükümlülüğünü ihlal ettiğini tespit eder; bu tespit, yargısal sürecin normatif değerlendirmesidir. Ancak bu makale, bizzat bu ihlal tespitinin, paradoksal bir biçimde, hukukun daha derin ve sinsi bir işlevini görünmez kılan bir örtüye dönüştüğünü ileri sürmektedir. AİHM kararı, devletin yükümlülük ihlalini saptar; bu makale ise farklı bir düzeyde, yargısal alanın

nasıl işlediğine bakar: süreç, hakikati açığa çıkarma hedefiyle değil, hesap verebilirlik talebini prosedürel teknikler içinde yönetilebilir hale getirecek biçimde örgütlenmiştir.

Bu makale, farklı bir öncülden hareket etmektedir. Dink davasını bir 'başarısızlık' olarak okumak, hukuk aygıtının doğasını yanlış anlamak demektir. Asıl soru, hukukun neden 'başarısız' olduğu değil; kendi alanında neyi 'başardığı'dır. Bu makalenin yanıtı şudur: Hukuk, Adaleti sağlamakta değil, siyasi bir talebin hukuki boyutunu yönetmekte başarılı olmuştur. Mahkeme salonu, hakikatin ortaya çıktığı bir arena değil, siyasi enerjinin hukuki kanallarının soğurulduğu bir alan olarak işlemiştir. Bu, hukukun toplumsal alanın bütününü kontrol ettiği anlamına gelmez; yalnızca kendi alanındaki özgül kapasitesini tanımlar. Bu çalışma, tarihsel hesaplaşma talebinin mahkeme alanına taşınan boyutunun, usuli tercüme, zamansal erozyon ve anlatısal kaydırma teknikleriyle nasıl yönetildiğini ve bu yolla teknikleştirildiğini gösterir. Soru, "Neden adalet yoktu?" değil, "Adalet arayışının kendisi, mahkeme salonunun grameri tarafından nasıl zapt edildi ve disiplin altına alındı?" sorusudur. Dolayısıyla bu çalışma, Dink davasını Hukukun[1] bir anomalisi olarak değil, Hukukun siyasi işlevinin mükemmel, neredeyse paradigmatik bir performansı olarak okur: Sınırlandırılamaz olanı sınırlamak ve muhalefeti, nihayetinde devletin kendi dili olan bir dili konuşmaya zorlayarak yönetmek.

Tezin Kurulması: Adalet Başarısızlığından Yönetimsel Şiddete

Bu makale, Hrant Dink davasının, Türk hukuk sistemini sofistike bir yönetimsellik aygıtı (Foucault, 2007) olarak gözler önüne serdiğini ileri sürmektedir. Bu aygıt; muhalefeti ve siyasi mücadelenin mahkeme alanına taşınan boyutunu, hukuki prosedürlerin önceden tanımlanmış kabul edilebilirlik ölçütlerine tabi kılarak, bu ölçütlerin dışında kalan soruları ise anlamsız, zamansız ya da usulen ilgisiz ilan ederek yönetir. Hukuk, bu vakada, hesap verebilirlik talebinin yargısal biçime tercüme edilmiş halini, kendi prosedürel grameri içinde dönüştürmüş ve yönetilebilir kılmıştır.

Burada bir sınır çizmek gerekmektedir: Hrant Dink'in ölümünün ardından yürütülen adalet mücadelesi, mahkeme salonuyla sınırlı kalmamıştır. Anma törenleri, kamuoyu kampanyaları, uluslararası savunuculuk faaliyetleri ve kolektif hafıza pratikleri, bu mücadelenin hukuk dışı boyutlarını oluşturmuştur. Ancak bu makale, söz konusu geniş mücadelenin bütününü değil, yalnızca onun hukuki boyutunu, devletin yargısal ve idari aygıtının siyasi bir suikastı nasıl 'işlediğini' analiz etmektedir. Bu odaklanma, hukuk

dışı mücadele biçimlerinin önemini küçümsemek için değil, hukuki aygıtın özgül işleyişini derinlemesine inceleyebilmek için tercih edilmiştir. Sokaktaki mücadelenin varlığı, hukukun kendi alanındaki soğurma kapasitesini ortadan kaldırmaz; yalnızca bu kapasitenin sınırını işaret eder.

Argüman, iki ana düzlemde ilerler. İlk olarak, hukuki çerçeveyi ve yargı sürecini bir iktidar teknolojisi olarak analiz eder. Yargılama, disipliner bir sahneye (Foucault, 1995) ve Dink'in sesinin tehlikeli bir şekilde bozduğu ulusal anlatıyı yeniden tesis etmek üzere tasarlanmış bir polis düzeni performansına (Rancière, 1999) dönüşmüştür. Buradaki asıl amaç bir cinayeti çözmek değil, bir 'anlatı krizini' kontrol altına almaktır. Böylelikle, devletin doğasında var olan yapısal şiddet daha da pekiştirilmiştir (Derrida, 1992: 31).

Çalışma, ayrıca, asıl trajedinin yalnızca devletin başlangıçtaki şiddetinde değil, bu şiddete direnmeye çalışanların içine sürüklendiği yapısal çıkmazda yattığını savunmaktadır. Wendy Brown (1995) ve Dilek Kurban'ın (2020) çalışmalarından ilhamla bu makale, tarihsel hesaplaşmaya yönelik siyasi bir talebin, hukuki prosedürlerin teknik diline tercüme edildiğinde nasıl dönüşüme uğradığını incelemektedir. Bu bağlamda hukuka yönelim, aktörlerin naifliğinden değil, hukukun tarihsel-siyasal sorunlara cevap üretebileceğine dair yerleşik ve kurumsal olarak teşvik edilen bir inançtan beslenmiştir. Bu tercüme sürecinde, 'Devlet aygıtı bu suikastta ne rol oynadı?' gibi siyasi bir soru, 'Bu delil ceza muhakemesi hukukuna göre kabul edilebilir mi?' gibi teknik bir soruya; 'Tarihsel hakikat nedir?' sorusu ise 'Zamanaşımı süresi doldu mu?' sorusuna dönüşmüştür. Makalenin analiz ettiği 'hukukileştirme', bu tercümenin ve tercümede kaybolan siyasi içeriğin anatomisidir. On dört yılı aşan süreç, dava içi repertuarın (dilekçeler, talepler, itirazlar, tanık dinletme girişimleri) süreklilik kazanmasını ve yoğunlaşmasını gerektirmiştir. Bu makalenin ileri sürdüğü, mücadelenin hukuki boyutunun özgül bir soğurma mekanizmasıyla karşılaştığıdır ve bu, mücadelenin bütününün tükendiği anlamına gelmez. Prosedürel engeller, değişen fail anlatıları ve zamanaşımı gibi teknikler, siyasi talebin hukuki karşılığını sistematik olarak eritmiştir. Mahkeme salonu dışındaki mücadele biçimleri —anma törenleri, kolektif hafıza pratikleri, uluslararası savunuculuk— bu makalenin kapsamı dışında kalmakla birlikte, hukuki alandaki soğurmanın bu alana özgü bir fenomen olarak analiz edilmesi, söz konusu pratiklerin önemsizliğini ima etmez.

Kavramsal Çerçeve ve Yöntem

Bu analiz, belirli bir kavramsal çerçeveye dayanmaktadır. Michel Foucault'nun (2007) yönetimsellik ve güvenlik üzerine çalışmaları, hukuk sisteminin nüfusu yönetmek ve Dink'in kamusal söylemi gibi 'riskleri' etkisizleştirmek için nasıl işlediğini aydınlatır. Jacques Rancière'in (1999, 2004) 'polis düzeni' ile siyasi 'uyuşmazlık' arasındaki ayrımı, bu çatışmayı, duyumsanabilir olanın paylaşımı —kimin görülüp kimin duyulacağı, kimin sözünün 'söz', kimin sözünün 'gürültü' sayılacağı— üzerine bir mücadele olarak çerçeveler. Bu çerçeve, Jacques Derrida'nın (1992) 'hukukun gücü' kavramı ile Judith Butler'ın (2004: 19-49) 'güvencesiz' ve 'yas tutulamaz' hayatlar analizi sentezlenerek derinleştirilmiştir. Butler'a göre, bazı hayatlar normatif olarak 'yas tutulmaya değer' kabul edilirken, diğerleri kayıpları bir kayıp olarak bile kaydedilmeyen 'yas tutulamazlar' olarak konumlandırılır; bu konumlandırma, devletin söylemsel ve hukuki pratikleri tarafından aktif olarak üretilir. Son olarak, Wendy Brown'ın (1995) haklar söylemine yönelik eleştirisi, hukuki seferberliğin trajik paradoksunu anlamanın anahtarını sunar. Metodolojik çerçevede ise mahkeme kararları, TCK Madde 301'in orijinal metni ve dava takip raporları, hukuk dilinin ardına gizlenen güç dinamiklerini deşifre etmek amacıyla eleştirel söylem analizi yöntemiyle incelenmektedir (Fairclough, 2003). Metodolojik açıdan önemli bir nokta belirtilmelidir: Bu analiz, mücadelenin aktörlerinin kendi seslerini taşıyan birincil kaynaklara dayanmaktadır. Hrant Dink Vakfı'nın yıllık değerlendirme raporları (Bakırcıoğlu, t.y.; Çetin ve Tuna, t.y.; Hrant Dink Vakfı, t.y.a), davanın tarafı olan kişilerin örgütlediği vakıf tarafından hazırlanmış, duruşma gözlemlerini, avukatların taleplerini ve mahkeme heyetinin tutumlarını aktaran betimleyici belgelerdir. Fethiye Çetin'in Utanç Duyuyorum! (2013) başlıklı kitabı, bizzat Hrant Dink'in avukatının 2007-2013 yargılama sürecine tanıklığını içerir. AİHM'in Dink v. Türkiye kararı (2010) ise devletin eylemlerini uluslararası hukuk perspektifinden değerlendiren yargısal bir belgedir. Bu kaynaklar, aktörlerin mahkeme alanında formüle ettikleri talepleri, itirazları ve süreç gözlemlerini belgeler; bu nedenle 'aktör perspektifi' burada, mahkeme alanına tercüme edilmiş söylem ve talepler düzeyinde izlenebilir. Bu çalışma, aktörlerin mahkeme dışı stratejik değerlendirmeleri veya öznel deneyimleri hakkında doğrudan çıkarım iddiasında değildir.

Bu makale, şu merkezi tezi ileri sürmektedir: Hrant Dink davası, bir 'adalet başarısızlığı' olarak okunmamalıdır. Aksine, özgül bir hukuki-politik rasyonalitenin paradigmatik bir başarısı olarak değerlendirilmelidir. Söz konusu rasyonalite, siyasi bir talebi doğrudan bastırmak yerine onu

hukuki prosedürlerin içine çekerek soğurmayı, yönetmeyi ve nihayetinde etkisizleştirmeyi hedefler. Metodolojik olarak çalışma, mahkeme kararları, yasal mevzuat ve duruşma gözlem raporları üzerine eleştirel bir söylem analizi (Fairclough, 2003) uygulamaktadır. Amaç, hukukun teknik dilinin ve prosedürel mekanizmalarının, siyasi bir talebi bir dizi yönetilebilir bürokratik soruna nasıl dönüştürdüğünü analiz etmektir. Bu mekanizmayı kuramsallaştırmak amacıyla çalışma, bir *thanato-jurisprudence* (tanato-hukuk) kavramını önermektedir: Bu, şiddeti inkâr ederek değil, belirli siyasi kayıpları usulen anlaşılmaz ve dolayısıyla yası tutulamaz kılarak (Butler, 2004) yaşamı ve ölümü yöneten bir yönetim aygıtıdır. Amacı, adaletin sağlanıp sağlanmadığına dair normatif bir yargı sunmaktan ziyade, hukukun teknik gramerinin ve disipliner sahnesinin (Foucault, 1995), siyasi bir talebi bir dizi yönetilebilir bürokratik prosedüre dönüştürerek nasıl susturduğunu yapıbozuma uğratmaktır.

Teorik Çerçeve: Hukukun Grameri ve Siyasalın Sınırları

Hukukun siyaseti soğurduğunu öne sürmek, onun yalnızca taraflı ya da baskıcı olduğunu söylemekten daha fazlasını iddia etmektir. Bu iddia, hukuku üretken bir güç olarak konumlandırır: Kendi grameri, sahnesi ve prosedürleriyle mücadelenin koşullarını tanımlayan, siyasi talepleri kendi diline tercüme ederek dönüştüren bir aygıt. Hrant Dink davasına dair mevcut analizler, çoğunlukla usul hatalarına, siyasi müdahalelere veya 'derin devlet' bağlantılarına odaklanmaktadır (Ahıska, 2007; Çetin, 2013; Ertür, 2022; Kurban, 2020). Bu analizler değerli olmakla birlikte, hukukun kendi çizdiği ufkun içinde kalmakta ve eleştirdikleri yapının dilini konuşmaktan kurtulamamaktadır. Bu bölüm, hukuki aygıtın işleyişini dışarıdan —onun neyi yaptığını değil, nasıl yaptığını— sorgulamaya yönelik kavramsal araçlar sunmaktadır. Bu bölümde seferber edilen kuramsal yaklaşımlar, birbirine eklemlenen bağımsız teorik alıntılar olarak değil; hukukun siyaseti soğurma kapasitesini oluşturan tekil bir aygıtın farklı işlevsel boyutlarını açıklayan analitik mercekler olarak birlikte düşünülmelidir.

Bu bölüm, eleştiriyi inşa etmek için gerekli olan kavramsal araçları seferber etmektedir. Kavramsal mimari şu şekilde kurulmuştur: Foucault'nun (2007) yönetimsellik kavramı, hukukun siyasi talepleri prosedürel kanallarına çekerek işleme biçimini ortaya koyar. Rancière'in (1999, 2004) polis düzeni, bu işleyişin neyi koruduğunu açıklar: duyumsanabilir olanın belirli bir dağılımını ve kimin söz, kimin gürültü sayılacağını. Derrida (1992) ve Butler (2004) ise bu korumanın kime ne yaptığını, hukukun kurucu şiddetinin nasıl 'yas tutulamaz' özneler ürettiğini gözler önüne serer. Son olarak Brown (1995), bu

aygıta direnen siyasi mücadelenin içine düştüğü paradoksu kuramsallaştırır: hukuka başvurmak, bizzat hukukun soğurma kapasitesine maruz kalmak anlamına gelir. Bu dört düzlem (nasıl, ne için, kime, hangi paradoksla) birlikte thanato-jurisprudence'in kavramsal temelini oluşturmaktadır. Bu bölümün çıktısı, bu dört düzlemin kesişiminden türetilen tekil bir adlandırmadır: thanato-jurisprudence, makalenin geri kalanında tartışılacak mekanizmanın kavramsal iskeletini burada kurar.

Yönetimsel Bir Aygıt Olarak Hukuk: Muhalefeti Yönetmek

Devlet gücünü anlamaya çalışan geleneksel yaklaşımlar, hukuku genellikle negatif bir perspektiften ele alır: yasaklar koyan, cezalandıran, sınırlar çizen bir mekanizma. Oysa bu çalışma için kritik olan, hukukun yalnızca sınır çizen bir araç değil, siyaseti üretken biçimde yöneten bir iktidar teknolojisi olarak nasıl işlediğini kavramaktır. Michel Foucault, 'yönetimsellik' (*gouvernementalité*) kavramıyla bu bakış açısını aşar ve hukuku üretken bir iktidar teknolojisi olarak yeniden kuramsallaştırır. Yönetimsellik, bir hükümet kurumu değil, nüfusu yönetmeye yönelik karmaşık teknikler ve rasyonaliteler ağıdır — bir "yönetme sanatı" *(art of government)* (Foucault, 2007). Bu modern iktidar biçimi, eylemleri yasaklamakla yetinmez; öznelerin davranışlarını şekillendirerek, onları devletin hedefleri doğrultusunda *bizzat kendilerini yönetmeye* sevk edecek koşulları inşa eder.

Dink davasında bu yönetimsellik mantığı şöyle işlemiştir: Hukuk, adalet talebini doğrudan bastırmak yerine, onu kendi prosedürel kanallarına çekmiştir. Aileler, aktivistler ve avukatlar, taleplerini hukukun diliyle ifade etmeye —delil sunmaya, itiraz dilekçesi yazmaya, zamanaşımı sürelerini takip etmeye— yönlendirilmiştir. Bu süreçte, siyasi bir hesaplaşma talebi hukuki bir 'dava yönetimi' meselesi olarak yeniden çerçevelenmiştir. Foucaultcu perspektiften bakıldığında bu, bir başarısızlık değil, yönetimselliğin işlemesidir.

Bu yönetme sanatının merkezinde, Foucault'nun "güvenlik aygıtı" *(dispositif de sécurité/the apparatus of security)* olarak kavramsallaştırdığı yapı yer alır (Foucault, 2007: 20). Güvenlik aygıtı, bir ihlal gerçekleştikten sonra devreye giren basit bir yasaklama mekanizmasından farklıdır. Proaktif ve ekonomik bir şekilde çalışır: Potansiyel bir 'tehlikeyi' —bir kıtlık, bir salgın ya da yıkıcı bir fikir— saptar ve onu topyekûn ortadan kaldırmaya çalışmak yerine, *riski kabul edilebilir sınırlar içinde tutmak* üzere ortamı yönetir. Belirli bir düzeyde dolaşıma, tartışmaya ve özgürlüğe izin verilir; ancak bu özgürlüğün, sistemin istikrarını tehdit edecek bir krize dönüşmemesi için dikkatle denetlenen kanallar içinde kalması sağlanır.

Hrant Dink'in kamusal varlığı ve söylemi, bu perspektiften bakıldığında, devlet tarafından bir 'risk' olarak kodlanmıştı. Devletin tepkisi, bu riski topyekûn bastırmak —ki bu, uluslararası tepkilere ve Dink'i şehit konumuna yükseltme riskine yol açabilirdi— yerine, onu yönetmek olmuştur. Yönetimsellik mantığı iki aşamada işlemiştir: Birinci aşamada, TCK 301 kapsamındaki yargılama, Dink'in söylemini 'suç' olarak kodlayarak onu kamusal alanda marjinalleştirmiş ve milliyetçi şiddete karşı savunmasız bırakmıştır. İkinci aşamada, suikastın ardından başlayan uzun yargılama süreci, hesap verebilirlik talebini prosedürel labirente çekerek 'işlemiştir'. Güvenlik aygıtı mantığında amaç, sorunu çözmek değil, onu yönetilebilir kılmaktır — ve Dink davası, tam da bu yönetilebilirliğin on dört yıla yayılan performansıdır. 4. Bölüm'de gösterileceği üzere, bu performans, usuli tercüme, zamansal erozyon ve anlatısal kaydırma teknikleri aracılığıyla somutlaşmıştır. Foucault'nun yönetimsellik kavramı, hukuki aygıtın muhalefeti nasıl yönettiğini gösterir; ancak bu yönetimin nihayetinde neyi koruduğu ve hangi sözleri 'söz' olmaktan çıkarıp 'gürültüye' çevirdiği sorusu, Rancière'in polis düzeni ve siyasal uyuşmazlık ayrımıyla tamamlanmayı gerektirir.

Polis Düzeni ve Siyasal Uyuşmazlık

Foucault'nun yönetimsellik kavramı, hukuki aygıtın muhalefeti nasıl yönettiğini ortaya koyar. Jacques Rancière'in siyaset felsefesi ise tamamlayıcı bir soru sorar: Bu aygıt nihayetinde neyi korumaktadır? Rancière'in yanıtı, toplumsal dünyanın belirli bir estetik tanzimini, duyumsanabilir olanın paylaşımını korumaktır. Rancière'e göre, bir toplumu yapılandıran temel mantık, geleneksel anlamda bir yönetim ya da güç ilişkisi değil, onun "duyumsanabilir olanın paylaşımı" (*le partage du sensible/distribution of the sensible*) olarak adlandırdığı şeydir (Rancière, 2004: 7-46). Bu örtük sistem; neyin görünür neyin görünmez olduğunu, neyin işitilebilir neyin ise yalnızca bir 'gürültüden' ibaret sayılacağını, kimin konuşan bir özne olarak tanınıp kimin toplumsal yaşamın geri planına itileceğini belirler. Örneğin, resmi tarih anlatısı içinde 1915'ten bahsetmek, duyumsanabilir olanın paylaşımı içinde ciddiye alınması gerekmeyen marjinal bir 'gürültü' olarak kodlanırken, aynı anlatıyı savunan devlet söylemi meşru ve işitilebilir bir 'söz' olarak konumlandırılır. Hrant Dink'in kamusal müdahalesi, bu paylaşımı bozan bir eylemdi: Kendisine biçilen 'sessiz azınlık' rolünü reddederek, resmi anlatının sınırları içinde kabul edilemez bir sözü —Ermeni belleğini— kamusal alana taşıdı.

Toplumsal dünyanın bu şekilde paylaştırılması, Rancière'in 'polis' dediği şeyin ta kendisidir. Buradaki 'polis', toplumun bütün bir sembolik düzenine işaret eder: "Her bireye ve gruba ait olduğu yeri ve işlevi tahsis eden zaman, mekân ve varoluş kiplerinin bütün bir bölüşümü" (Rancière, 1999: 29).[2] Bu düzen öncelikli olarak baskıcı değil, üretkendir. Mevcut hiyerarşileri ve eşitsizlikleri doğallaştıran, keyfi ayrımları 'apaçık' kılarak sistemin pürüzsüz işlemesini sağlayan bir 'sağduyu' (*consensus*) üretir (Rancière, 1999: 28-31, 2001). Polis düzeni, belirli bedenlerin belirli mekânlara (örneğin yönetim kurulu odaları) ve diğerlerinin başka mekânlara (örneğin fabrika katları) ait olduğunu ve belirli konuşma biçimlerinin 'siyasal söylem', diğerlerinin ise yalnızca 'yoksulların feryadı' olduğunu bariz kılan şeydir. Polisin amacı, içinde hiçbir boşluğa ya da fazlalığa yer olmayan bir toplumsal beden tesis etmektir; herkesin ve her şeyin kendileri için belirlenmiş yerde sayıldığı ve hesaba katıldığı bir dünya. Bu anlamda polis düzeni, belirli ve tutarlı bir duyusal gerçekliği idame ettirmeyi amaçlayan estetik bir projedir.

Rancière'e göre 'siyaset' (la politique), bunun tam tersidir: Polis düzeninin pürüzsüz işleyişini kesintiye uğratan, nadir ve yıkıcı bir olaydır (Rancière, 1999: 21-42). Siyaset, yerleşik düzende 'payı olmayanların' — sayılmayanların, görünmeyenlerin, susturulanların— duyumsanabilir olanın sahnesine zorla girmesiyle patlak verir. Bu, sistemden daha iyi bir pay talep etmek değil; paylara ayırma mantığının kendisine itiraz etmektir. Rancière bunu 'uyuşmazlık' (*mésentente*) olarak adlandırır: Ortak bir dünyanın varlığı konusunda bile uzlaşmanın olmadığı, radikal bir anlaşmazlık (Rancière, 1999: x-xi). Bu, sistem içinde daha iyi koşullar için bir pazarlık değil; polis düzeninin bizzat koordinatlarına meydan okuyan temel bir 'uyuşmazlıktır' (mésentente). Rancière'in (1999, 2004) siyaset anlayışından hareketle, siyasal olan, yerleşik bir düzenin bazı talepleri yalnızca teknik, duygusal ya da meşruiyetsiz addederek görünmez kıldığı bir bağlamda, bu taleplerin kamusal alanda söz olarak tanınma iddiasıyla yeniden konumlanması süreci olarak düşünülebilir. En yetkin siyasi eylem, polis düzeninin hiyerarşik bir bölüşüm sistemi olarak doğası gereği reddetmek zorunda olduğu evrensel bir eşitliğin ilan edilmesidir (Rancière, 1999, 2004).

Bu kavramsal ayrım, Dink davası analizinin temelini oluşturmaktadır. TCK 301'in 'Türklüğü' koruma altına alması, Türk ulus-devletinin polis düzenini tesis etmenin birincil hukuki mekanizmasıydı: Belirli ve dışlayıcı bir tarihsel anlatı —homojen, yekpare, tarihsel sürekliliğe sahip bir 'Türk ulusu' fikri— üzerine kurulu bir düzen. Hrant Dink'in kamusal müdahalesi, Rancièrian anlamda paradigmatik bir siyasi olaydı: Polis düzeninin kendisine biçtiği

'sessiz Ermeni' rolünü reddederek, Ermeni belleğinin kamusal alanda söz hakkı olduğunu ilan etti. Bu, devletten daha iyi muamele talep etmek değildi; devletin 'neyin söylenebilir olduğuna' dair tekelini sorgulamaktı. Dolayısıyla, Dink'e yöneltilen TCK 301 kovuşturması, Rancièrian perspektiften, polis düzeninin bu kesintiyi yeniden sınırlandırma girişimi olarak okunmalıdır: Siyasi sözü 'suç' olarak yeniden kodlayarak, onu duyumsanabilir olanın meşru alanının dışına itmek. Türkiye içinden, bir vatandaş (Türkiyeli) olarak Ermeni belleğinden söz ederek, milliyetçi projenin estetik bölmelerini paramparça etti. Onunki, ne polis düzeninin yaftaladığı bir 'yabancı lobi gürültüsü' ne de aşağıladığı bir 'şikayetçi azınlık feryadı' idi; aksine, temel bir eşitlik zemininde hesaba katılmayı talep eden siyasi bir öznenin anlaşılabilir sözüydü. Ardından başlatılan hukuki kovuşturma, 4. bölümde analiz edileceği üzere, polis düzeninin bu kesintiye verdiği şiddetli bir tepkiydi: Siyasi sözü bir suç olarak yeniden yaftalayarak kendi tutarlılığını yeniden kurma ve böylelikle onu bir kez daha gayrimeşru kılarak duyumsanabilir olanın sınırlarının dışına itme girişimiydi.

Hukukun Gücü ve Yas Tutulamayan Hayatların Üretimi

Foucault, hukukun modern bir iktidar tekniği olarak nasıl işlediğini; Rancière ise onun toplumsalın estetik düzenini ne için koruduğunu ortaya koyar. Jacques Derrida ve Judith Butler, bu analize üçüncü bir boyut ekler: Hukukun bu işleyişinin kime ne yaptığı, yani şiddetinin somut bedenlerdeki tezahürü. Derrida (1992: 3-29), hukukun temellerini yapıbozuma uğratırken, onun otoritesinin saf akıldan ya da adaletten değil, 'kurucu şiddetten' kaynaklandığını savunur. Her hukuk düzeni, kendisinden önceki düzeni ortadan kaldıran performatif bir darbeyle (bir devrim, bir fetih, bir kuruluş) başlar. Hukuk, meşruiyetini sürdürebilmek için bu kurucu şiddetin hafızasını silmek ve onu rasyonel prosedürlerin 'mistik otoritesi' ile örtmek zorundadır (Derrida, 1992: 13-15). Bu makalenin kapsamı içinde ayrıntılandırmadan, Derrida'nın 'kurucu şiddet' kavrayışıyla uyumlu biçimde, Cumhuriyet'in kuruluşuna eşlik eden şiddet ve demografik mühendislik pratiklerinin hukuki düzenin bastırdığı bir hafıza katmanı olduğunu not etmek yeterlidir. TCK 301, bu unutuşun bekçisidir: 'Türklüğü aşağılamak' yasağı, kurucu şiddetin hafızasını canlı tutabilecek söylemleri susturmak için tasarlanmış bir mekanizmadır. Bu durum, kodlar ve hesaplamalardan oluşan ve yapıbozuma uğratılabilir bir sistem olan Hukuk (droit) ile yapıbozuma uğratılamaz ve daima 'gelecekte' (à venir) olan sonsuz bir talep olarak Adalet (Justice) arasında aşılamaz bir uçurum yaratır. Bu kuramsal kopuş noktası, hukukun soyut normatif iddialarının ötesinde, bu normların somut bedenler ve kayıplar üzerinde nasıl bir kırılganlık rejimi ürettiği sorusunu gündeme getirir.

Judith Butler (2004) ise bu kurucu şiddetin biyopolitik sonuçlarını anlamak için gerekli kavramsal dili önümüze serer. Siyasi yaşamın, bazı hayatları korurken diğerlerini savunmasız ve görünmez bırakan normatif sistemlerce şekillendirildiğini öne sürer. Bu sistemler, bazı yaşamları değeri haiz, kaybı kamusal acı ve öfke uyandıran 'kamusal yas nesneleri' haline getirirken; diğerlerini, kaybı fark edilmeyen, sessizce geçiştirilen 'yas tutulamazlar' olarak konumlandırır. Yas tutulamayan bir hayat, hâkim siyasi tahayyülde tam bir insan olarak tanınmaz; onun kaybı bir kayıp olarak kayda geçmez ve dolayısıyla ne adalet ne de onarım gerektirmez (Butler, 2004: 20-30). Bu, kendiliğinden işleyen pasif bir süreç değildir; devlet, hukuki rejimler, politikalar ve söylemsel stratejiler aracılığıyla aktif olarak kırılganlık üretir ve belirli toplulukları harcanabilir, 'korunmaya değer olmayanlar' olarak damgalar. 'Yas tutulamazların' üretimi, zorunlu karşılığını, 'yas tutulabilir' öznelerin eş zamanlı üretiminde bulur. Devlet, bazı ölümleri ulusal yas nesnesi olarak kodlar (şehit cenaze törenleri, anıtlar, resmi anma günleri) ve bu ritüeller aracılığıyla 'değerli hayat' kategorisini tanımlar. Bu kategorizasyonun dışında kalan ölümler (faili meçhuller, cezaevi ölümleri, siyasi suikastlar) kamusal yasın dışında bırakılır; kayıpları bir 'kayıp' olarak bile kaydedilmez (Butler, 2004: 32-34). Bu hiyerarşi, Hrant Dink'in ölümünün ardından çarpıcı bir şekilde görünür olmuştur: Devlet, suikastı kınarken bile, Dink'in ölümünü 'şehitlik' çerçevesinin dışında tutmuş; cenaze törenindeki 'Hepimiz Ermeniyiz' sloganları ise tam da bu dışlamanın yarattığı boşluğu doldurmaya çalışan bir karşı-yas pratiği olarak okunabilir.

Bu iki düşünürü sentezlemek, Hrant Dink davasına bakmak için sarsıcı bir güçte mercek sunar. Derrida'nın işaret ettiği Hukukun kurucu şiddeti, Butler'ın yas tutulabilirlik hiyerarşisini üreten mekanizmanın ta kendisidir. Hukuki norm —bu vakada, 2008 öncesi TCK 301 ve 'Türklük' kavramının kutsallaştırılması— sınır çizen bir iktidar eylemi olarak işler. 'Türklüğü' korunacak birincil kimlik olarak tanımlamak, bu sınırın dışında kalan her türlü varoluş biçimini kırılganlaştırır ve onları yapısal bir güvensizliğe mahkûm eder; böylece devlet söylemi, kendi içkin 'ötekisini' üretir. Dink davasında bu hiyerarşi, hem cinayet öncesinde TCK 301'in Dink'i 'ulusal beden'e tehdit gibi kodlayan damgalayıcı etkisinde hem de cinayet sonrasında adalet talebinin 'devlet görevlilerinin sorumluluğu' ekseninden uzaklaştırılıp prosedürel bir dosya rejimine tercüme edilmesinde görünür hale gelir (bkz. Bölüm 3–4).

Derrida'nın 'hukukun gücü' kavramını Butler'ın yas tutulabilirlik hiyerarşisiyle birleştirmek, Dink davasında işleyen mekanizmayı adlandırmamıza olanak

tanır. Bu makale, söz konusu mekanizmayı thanato-jurisprudence (tanato-hukuk düzeneği) olarak kavramsallaştırmaktadır.

Thanato-jurisprudence, Achille Mbembe'nin nekropolitika kavramsallaştırmasını hukukun gündelik ve görünürde tarafsız prosedürleri içine yerleştiren özgül bir yönetim biçimi olarak okunmalıdır. Nekropolitika, 'kimin yaşayıp kimin ölmesi gerektiğine karar verme' ve belirli toplulukları harcanabilir kılan koşulları yaratma yönündeki egemen iktidardır. Ancak Mbembe'nin analizi öncelikli olarak sömürge şiddeti, savaş ve 'ölüm-dünyaları' üzerine yoğunlaşırken, thanato-jurisprudence bu egemen iktidarın hukukun gündelik ve görünürde tarafsız prosedürleri aracılığıyla nasıl icra edildiğini tanımlar. Başka bir deyişle, nekropolitika ölümü yönetirken, thanato-jurisprudence ölümün yasını yönetir; onu kamusal bir hesap verebilirlik krizinden bürokratik bir dosya kapanışına dönüştürür. Bu kavram, yargısal alanın içindeki tercüme ve yönetim tekniklerini adlandırır; mahkeme dışı mücadele biçimleri bu çerçevenin nesnesi değildir. Belirli siyasi kayıpları, onları hukuki kategorilere sığmayan ve dolayısıyla 'işlenemeyen' vakalar olarak kodlayarak usuli açıdan anlaşılmaz kılar; böylece bu kayıpların yas tutulabilir bir kayıp olarak kaydedilmesini engeller.

Buradaki 'başarı' terimi normatif bir övgü değil, analitik bir ölçüttür: adaletin gerçekleşmesini değil, talebin hukuki gramer içinde yönetilebilir bir forma sokulmasını ifade eder. Dolayısıyla başarı, 'doğru karar'la değil, siyasetin teknik prosedürler içinde çözülebilir bir probleme indirgenmesiyle ölçülür. Derrida'nın kurucu şiddeti, Butler'ın yas tutulabilirlik hiyerarşisini üretir; thanato-jurisprudence ise bu hiyerarşiyi hukukun teknik dili aracılığıyla idare eder.

Burada 'başarı' kavramını, hukuki seferberliğin normatif meşruiyetine dair bir tartışmaya girmeden, yalnızca aygıtın işleyişini ölçen analitik bir terim olarak netleştirmek gerekir: thanato-jurisprudence'in başarısı, siyasi bir talebin ortadan kaldırılması değil, yönetilebilir hale getirilmesidir. Başarı kriterleri şunlardır: (1) Siyasi soruların teknik sorulara tercüme edilmesi, örneğin 'Devlet sorumlu mudur?' sorusunun 'Bu delil kabul edilebilir mi?' sorusuna dönüşmesi; (2) Hesap verebilirlik hattının bulanıklaştırılması, net bir 'sorumlu' tespit edilememesi; (3) Krizin bürokratik kapanışa dönüştürülmesi, zamanaşımı ve düşürme kararları gibi 'teknik' sonuçlar. Bu kriterler açısından bakıldığında, Dink davası thanato-jurisprudence'in 'başarılı' bir örneğidir: On dört yıllık süreç, üst düzey yetkililerin zamanaşımıyla korunması ve 'FETÖ' anlatısına kaydırılan sorumlulukla sonuçlanmıştır (bkz. Bölüm 4.1–

4.3; özellikle Akgül, t.y.a; Pişkin, t.y.c; Agos, 2021). Bu, adaletin sağlandığı anlamına gelmez; tam tersine, adalet talebinin hukuki prosedürler içinde eritildiği anlamına gelir.

Thanato-jurisprudence, üç ayrı teknik aracılığıyla işlemektedir. Birincisi, usuli tercümedir (procedural translation): Siyasi soruların teknik-hukuki sorulara dönüştürülmesi; örneğin 'Devlet aygıtı bu suikastta ne rol oynadı?' sorusunun 'Bu delil ceza muhakemesi hukukuna göre kabul edilebilir mi?' sorusuna indirgenmesi. İkincisi, zamansal erozyondur (temporal erosion): Süreyi yöneterek talebi aşındırma; heyet değişiklikleri, ertelenen duruşmalar ve nihayetinde zamanaşımı. Üçüncüsü, anlatısal kaydırmadır (narrative displacement): Sorumluluğu sürekli yerinden ederek net bir hesap verebilirlik hattı kurulmasını engelleme; milliyetçi gençlerden Ergenekon'a, oradan FETÖ'ye evrilen fail anlatıları. Bu üç teknik, birlikte, siyasi bir talebin hukuki prosedürler içinde nasıl eritildiğinin mekanizmasını oluşturmaktadır.

Ancak bu *thanato-jurisprudence*, öncelikli olarak aleni savaş veya 'ölüm-dünyaları' yaratarak değil, bizzat hukukun gündelik ve sıradan prosedürleri aracılığıyla işler. Siyasi ölümü, ortadan kaldırılmaları temel bir adalet krizi olarak değil, bürokratik rutinin yönetilebilir bir sonucu olarak kayda geçen özneler üreterek yönetir. Bu formülasyon, Giorgio Agamben'in (1998: 1-12) etkili homo sacer ('çıplak hayat') kavramından bilinçli olarak ayrışmaktadır.[3] Agamben'de özne, hukukun dışına atılarak susturulur: Homo sacer, yasal korumadan yoksun bırakılmış, 'sonuçları olmaksızın öldürülebilir' bir figürdür. Thanato-jurisprudence'te ise susturma mekanizması tersine işler: Özne hukukun dışına değil, içine hapsedilir. Siyasi talep, hukukun usuli mekanizmalarına aşırı maruz bırakılarak (sonsuz duruşmalar, değişen suçlamalar, zamanaşımı hesapları, delil kabul edilebilirlik tartışmaları) bir dizi teknik soruya dönüştürülür ve bu süreçte siyasi içeriğinden arındırılır.

Dink davasında bu mekanizma şöyle işlemiştir: Aile ve avukatlar, 'Devletin rolü neydi?' sorusunu sormak için on dört yıl boyunca mahkeme salonunda kalmak zorunda kalmıştır. Bu süreçte, siyasi soru ('Devlet aygıtı suça ortak mıydı?') teknik sorulara ('MİT görevlileri tanık olarak dinlenebilir mi?', 'Zamanaşımı süresi ne zaman doluyor?') tercüme edilmiştir. Hukukun 'başarısızlığı' (tatmin edici bir karara varılamaması) aslında bu soğurma mekanizmasının başarısıdır: Mahkeme alanına taşınan hesap verebilirlik talepleri, prosedürel döngüler içinde teknikleştirilerek süreye yayılmış ve bu yolla etkisizleşmiştir.

Bu mercekle bakıldığında, 'Türklüğe hakaret' suçlaması, bu süreci başlatan performatif bir söz-eylemdi. Bu, Hrant Dink'i siyasi bir muhatap olarak değil, söylemiyle ulusun sembolik düzenini tehdit eden patolojik bir figür olarak kodlayan hukuki bir yaftalamaydı. Hukuk sistemi, onu 'hakaret eden' olarak çerçeveleyerek, yaşamını sembolik olarak önceden değersizleştirmiş; siyasi taleplerini usulen anlaşılmaz kılmış ve böylece varlığını –katilin kurşunundan çok önce– yas tutulamaz bir özneye dönüştürmüştü. Nihayetinde ortaya çıkan cezasızlık, sistemin bir başarısızlığı değil, görevini çoktan yerine getirmiş bir *thanato-jurisprudence* düzeneğinin mantıksal bir tezahürüdür.

Hukuki Seferberlik ve Siyasal Talebin Soğurulması

Kavramsal çerçevenin son katmanı, Hrant Dink davasının en trajik paradoksuna odaklanır: Adalet mücadelesi nasıl bizzat o adaletin zapt edilmesinin bir mekanizmasına dönüşmüştür? Bu soruyu aydınlatabilmek için Wendy Brown (1995) ve Dilek Kurban'a (2020) yönelmek elzemdir. Bir önceki altbölümde 'başarı'yı aygıtın analitik işleyiş ölçütü olarak tanımlamıştım; burada ise aynı işleyişin, adalet talebini taşıyan aktörleri hangi yapısal paradoksa sürüklediğini tartışıyorum. Onların çalışmaları, devletin eylemlerine yönelik bir eleştirinin ötesine geçerek, egemen güçle yüzleşildiğinde hukuki seferberliğin yapısal sınırlarına dair daha zorlu ama bir o kadar da kaçınılmaz bir eleştiri geliştirmeye olanak tanır.

Wendy Brown (1995), hayranlık uyandırıcı çalışması States of Injury'de, siyasi talepleri yasal 'haklar' diliyle çerçevelemenin iki ucu keskin bir kılıç olduğunu savunur. Bir yandan, incinmiş ve dışlanmış olanlara tanınma ve onarım talep etmeleri için güçlü bir vokabüler sunar. Öte yandan, bunun derin bir siyasetten arındırma etkisi vardır. Geniş toplumsal, tarihsel ve ekonomik güç yapılarından kaynaklanan siyasal bir incinme, bireysel bir hak ihlali iddiasına tercüme edildiğinde, kaçınılmaz olarak devletin ve onun hukuki aygıtının zeminine çekilir. Genellikle incinmenin müsebbibi olan devlet, paradoksal bir şekilde tarafsız bir hakem ve potansiyel bir koruyucu olarak yeniden konumlandırılır. Böylece sisteme yöneltilen radikal bir eleştiri, giderek sisteme dâhil olma talebine, devletin kendi kurallarını layıkıyla uygulaması yönünde bir yalvarışa dönüşür. Brown, bu sürecin siyasal olanı 'yutabileceği', radikal talepleri yönetilebilir *teknik iddialara* evcilleştirebileceği ve en başta o zararı üreten hukuki yapının meşruiyetini pekiştirebileceği konusunda uyarır (Brown, 1995: 96-134).

Dilek Kurban'ın (2020) Türkiye'de ulus-üstü adaletin sınırları üzerine çalışması, bu teorik içgörüye somut bir zemin kazandırır. Kurban, Kürt meselesindeki

devlet şiddeti mağdurlarının on yıllara yayılan hukuki mücadelelerini analiz ederek, AİHM gibi en yüksek yargı organlarına yapılan başvuruların dahi bir tür 'hukuki zapt etme' (juridical capture) ile sonuçlanabildiğini ortaya koyar. Bireysel zaferler (tazminat kararları, ihlal tespitleri) elde edilse de hukuki süreç genellikle şiddetin altında yatan siyasi ve yapısal kaynaklara temas etmekte başarısız kalmakta; kolektif adalet arayışı, bireyselleştirilmiş vakalara parçalanmaktadır (Kurban, 2020: 1-15).

Dink davası, Kurban'ın analizini doğrulayan bir vaka sunmaktadır: AİHM'in 2010 tarihli Dink v. Türkiye kararı, devletin yaşam hakkını koruma yükümlülüğünü ihlal ettiğini tespit etmiştir (AİHM, 2010: para. 64-75). Ancak bu 'zafer', devlet aygıtının suikasttaki sistemik rolünü soruşturmaya açmamış, tazminat ödenmesiyle kapanmıştır. Uluslararası hukuk, bireysel bir ihlali tespit etmiş; ancak 'Devlet kurumları bu ölümü nasıl mümkün kıldı?' sorusunu soramamıştır. Bu, hukukun sınırıdır: Bireysel vakaları 'çözebilir', ancak yapısal şiddeti adlandıramaz.

Brown'ın teorisi ile Kurban'ın analizinin sentezi, Dink davasının hukuki boyutundaki yapısal gerilimin anahtarını sunmaktadır. 4. bölümde ayrıntılı olarak gösterileceği üzere, adalet mücadelesi, hesap verebilirliği sağlama çabasında, haklar ve hukuki prosedür dilini benimsemiştir. Bu tercih, hem taktik avantajlar (somut yargısal sonuçlar talep etme imkânı, devleti savunma pozisyonuna itme, uluslararası hukuk mekanizmalarını devreye sokma) hem de yapısal riskler taşımaktadır. Söz konusu risk, mücadeleyi bu çalışmada kuramsallaştırılan yönetimsel soğurmaya karşı savunmasız bırakmasıdır. Bu makalenin odağı, hukuki tercihin meşruiyetini sorgulamak değil, bu tercihin hukuki alanda nasıl bir dinamikle karşılaştığını analiz etmektir.

Burada önemli bir ayrım yapmak gerekmektedir: Hukuk, siyasi mücadeleyi bilinçli bir 'düşman' olarak hedef almaz. *Thanato-jurisprudence*, bir komplo değil, *bir işleyiş biçimidir.* Hukukun grameri ve prosedürleri, siyasi talepleri kendi diline tercüme ederek —ve bu tercümede kaçınılmaz olarak dönüştürerek— işler. 'Devlet aygıtı bu suikastta ne rol oynadı?' sorusu, hukuki alana girdiğinde, 'Hangi bireyler hangi suçlardan yargılanabilir?' sorusuna dönüşür. Bu dönüşüm, hukukun 'kötü niyeti' değil, doğasıdır. Dolayısıyla bu teorik çerçeve, Dink davasını hem bir devlet şiddeti hikâyesi hem de hukukun —en meşru talepleri bile— kendi işleyiş mantığı içinde nasıl soğurabildiğinin anatomisi olarak okumayı mümkün kılar. Bu nedenle bu bölümde tartışılan kuramsal çerçeve, farklı teorik pozisyonların eklektik

bir toplamı değil; hukukun siyaseti yönetme kapasitesini oluşturan tekil bir aygıtın, farklı düzeylerde işleyen tamamlayıcı bileşenleri olarak okunmalıdır.

Polis Düzeninin Anatomisi: TCK 301'in İşleyişi

Önceki bölüm, hukukun siyaseti nasıl soğurduğuna dair kavramsal araçları sunmuştu. Bu bölüm, söz konusu araçları somut bir hukuki metne —Türk Ceza Kanunu'nun 301. maddesine— uygulayarak, teorik argümanın olgusal temelini kurmaktadır. TCK 301, yalnızca bir ceza normu değildir; Rancièrian anlamda polis düzeninin hukuki kodifikasyonudur. 'Türklüğü aşağılamak' yasağı, duyumsanabilir olanın sınırlarını —neyin söylenebilir, neyin susturulması gereken bir 'gürültü' olduğunu— çizen bir mekanizma olarak işler. Aynı zamanda, Derrida'nın kurucu şiddet kavramı açısından, bu madde Cumhuriyet'in üzerine inşa edildiği tarihsel şiddetin hafızasını yöneten bir bekçidir. Bu bölüm, önce normun yapısını analiz edecek, ardından Hrant Dink'in yargılanmasında bu yapının nasıl işlediğini gösterecektir. Bu normu bir yapıbozum süzgecinden geçirerek, yönetsel iktidarın 'nasıl' işlediği sorusundan, 'ne' olduğu sorusuna bir geçiş yapar ve 'Türklüğü' kutsal bir nesne olarak inşa eden, muhalefeti patolojik bir 'aşağılama' olarak çerçeveleyen ve bu sayede siyasi ifadenin sınırlarını bizzat denetleyen hukuki mimariyi gözler önüne serer. Bu, yalnızca bir teori uygulaması değil, aynı zamanda teorinin hukuki dilin somut şiddetinde nasıl tezahür ettiğinin bir gösterimidir. Bu nedenle bu bölüm, hukukun siyaseti nasıl 'yönettiğini' artık kavramsal olarak değil, normun maddi işleyişi üzerinden (metin, yorum ve yargısal pratik düzeyinde) göstermeyi amaçlar.

Normun Anatomisi (Maddenin İlk Hali)

2008 yılında yapılan değişiklikten önce, Hrant Dink'in yargılandığı ve mahkûm edildiği TCK 301, en geniş ve en muğlak haliyle yürürlükteydi.[4] Maddenin ilk metni şöyleydi: *'Türklüğü, Cumhuriyeti, Devletin Kurum ve Organlarını Aşağılama — Madde 301: (1) Türklüğü, Cumhuriyeti veya Türkiye Büyük Millet Meclisini alenen aşağılayan kişi, altı aydan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.'* (5237 sayılı TCK, 2004)

Bu metnin yapısını analiz etmek, Derrida'nın (1992: 5-6) 'hukukun gücü' olarak adlandırdığı şeyin somut bir örneğini incelememize olanak tanır: hukukun performatif şiddetini. Buradaki yapıbozum, normun 'yanlış' uygulanmasını değil, tam tersine, doğru ve istikrarlı uygulanışı yoluyla hangi siyasal sınırları kurduğunu görünür kılmayı hedefler.

Resmi ya da 'dogmatik' bir hukuki analiz, bu normu kurucu unsurlarına ayırmamızı gerektirir. Ne var ki, bizzat Türk hukukçularının da tartıştığı gibi,

görünüşte tarafsız olan bu anatomi, kurucu siyasi şiddetin ikamet ettiği yerin ta kendisidir.

Normun tanımladığı suç eylemi 'aşağılamaktır'. Kanunun gerekçesinde, 'eleştiri' ile 'aşağılama' arasında net bir ayrım yapıldığı iddia edilir: Eleştiri, bir görüşün ifade edilmesidir; aşağılama ise onur ve haysiyete yönelik doğrudan bir saldırıdır (Yapıcı, 2007). Ancak bu ayrımın pratikte nasıl uygulandığı son derece sorunludur. Türkan Sancar'ın (2006: 98-102) belirttiği gibi, 'eleştiri' ile 'aşağılama' arasındaki sınır, yargıcın takdirine ve dolayısıyla ideolojik konumlanmasına bırakılmıştır.

Bu muğlaklığın nasıl işlediği, 301. maddenin öncülü olan 159. maddeye ilişkin yargısal pratikte görülebilir. Yargıtay, bir imamın vaazında devlet yöneticilerini 'üstteki eşekler' ve 'yahudi tohumu' olarak nitelendirmesini 'aşağılama' olarak değerlendirmiştir.[5] Mahkeme, bu ifadelerin siyasi bir eleştiri değil, hükümetin 'manevi şahsiyetini' hedef alan bir saldırı olduğu sonucuna varmıştır. Bu karar, hukuki yorumun siyasi işlevini açıkça gösterir: 'Eleştiri' ile 'aşağılama' arasındaki ayrım, yargıcın hangi sözü 'meşru' hangi sözü 'tehlikeli' bulduğuna göre belirlenmektedir.

Yüksek Mahkeme, bu ifadelerin hükümete yönelik siyasi bir eleştiri olmaktan ziyade, hükümetin 'manevi şahsiyetini' aşağılamayı (tahkire yönelik) amaçladığı ve dolayısıyla 159. madde uyarınca suç oluşturduğu sonucuna varmıştır (Yargıtay 9. Ceza Dairesi, 2001). Bu yargısal performans, hukuk aygıtının siyasi muhalefeti nasıl cezai bir aşağılama olarak yeniden çerçevelendirdiğini ve böylece kabul edilebilir ifadenin sınırlarını nasıl denetlediğini mükemmel bir şekilde gözler önüne serer.

Normun koruduğu nesne —'Türklük'— hukuki analizin en kritik noktasıdır; çünkü bu kavram, Rancièrian anlamda polis düzeninin neyin 'söz', neyin 'gürültü' olduğuna dair estetik sınırlarını hukuki biçimde sabitler. 'Türklük' kavramı, kanunda tanımlanmamıştır; ne etnik bir kategori ne hukuki bir statü ne de açıkça çerçevelenmiş bir kimlik olarak belirlenir. Bu tanımsızlık, bir hukuki kusur değildir; tam tersine, normun işlevselliğinin temelidir.

Carl Schmitt'in (2005: 5) ünlü formülasyonuyla, "egemen, istisna haline karar verendir." Schmitt'e göre, egemenlik, olağan hukuki normların uygulanamadığı durumlarda —'istisna halinde'— kimin karar vereceği sorusunda yatar. 'Türklük' gibi tanımsız bir kavram, tam da böyle bir istisna alanı yaratır: Neyin 'Türklüğü aşağıladığına' dair genel bir norm yoktur;

her vaka, yargıcın —ve dolayısıyla devletin— somut bir karar vermesini gerektirir (Schmitt, 2005: 6). Bu muğlaklık, devlete, 'tehlikeli' bulduğu her söylemi vaka bazında 'aşağılama' olarak kodlama yetkisi verir. Bu anlamda TCK 301, istisnanın kural haline geldiği bir egemenlik pratiği üretir: Yargı, her davada neyin 'Türklüğü aşağıladığına' karar vererek, polis düzeninin sınırlarını yeniden çizer.

Bu analiz, yalnızca soyut bir felsefi düzlemde kalmaz. Robert Cover'ın (1986: 1601) belirttiği gibi, "hukuki yorum, acı ve ölüm alanında gerçekleşir."[6] Hukuk, dünyayı sadece betimlemez; onu şekillendirir, bazı varoluş biçimlerini mümkün kılarken diğerlerini imkânsızlaştırır.

Cover (1983: 40), yargısal yorumun çoğu zaman 'hukuk-yok edici' (jurispathic) olduğunu savunur: Yargıç, bir davada karar verirken, rakip normatif dünyaları —rakip tarih anlatılarını, rakip kimlik taleplerini, rakip adalet anlayışlarını— 'öldürür.' Mahkemenin Dink'in sözlerini 'Türklüğü aşağılama' olarak yorumlaması, tam da böyle bir hukuk-yok edici eylemdi. Bu yorum, Dink'in temsil ettiği alternatif bir tarihsel anlatıyı—Ermeni belleğinin Cumhuriyet'in kuruluş anlatısı içinde meşru bir yeri olduğu iddiasını—hukuken 'suç' olarak kodlayarak susturdu. Dink'in sözü, bu yargısal performansla siyasi bir görüş olmaktan çıkarılıp, ulusal onuru tehdit eden 'patolojik' bir sapma olarak yeniden kodlandı.

Bu bağlamda, yargısal yorumla somutlaşan 'Türklük' kavramının muğlaklığı, devlete, 'milli onuru' koruma iddiası altında hem siyasi hasmını tanımlama hem de bu hasmın alternatif dünya görüşünü hukuki şiddet yoluyla yok etme fırsatı veren bir iktidar teknolojisine dönüşür.

Söylemsel Bir Dışlama Teknolojisi Olarak Türklük

TCK 301, yalnızca cezai sınırlar çizmez; aynı zamanda belirli bir anlam evreni inşa eden ve bunu sürekli yeniden üreten bir söylem aygıtı olarak işlev görür. Bu bölüm, Hrant Dink'in yargılanma sürecini inceleyerek, bu söylemsel aygıtın nasıl işlediğini gösterecektir.

Şubat 2004'te, Agos gazetesi, Cumhuriyet'in ilk kadın savaş pilotu olarak bilinen Sabiha Gökçen'in Ermeni kökenli olabileceğine dair bir haber yayımladı.[7] Haber, milliyetçi çevrelerde şiddetli tepkilere yol açtı ve Dink, ölüm tehditleri almaya başladı. Bu dönemde, MİT yetkilileri Dink'i İstanbul Valiliği'ne çağırarak bir 'uyarı' görüşmesi yaptı. Dink'in kendi ifadesiyle, kendisine 'dikkatli olması' ve aksi takdirde 'sonucun iyi olmayacağı' söylendi (HDV, t.y.a).

Bu atmosferde, Dink, Agos'ta yayımlanan bir yazı dizisinde Ermeni kimliği üzerine düşüncelerini kaleme aldı. Söz konusu yazılardan birinde, Türk-Ermeni ilişkilerinin tarihsel yükünü tartışırken şu ifadeyi kullandı: *'Ermeni'nin Türk'ten boşalacak zehirli kanının yerini, Ermeni'nin Ermenistan'la kuracağı asil damardan gelecek temiz kan alacaktır.'*[8]

Dink, bu metaforla, Ermeni diasporasının 'Türk düşmanlığı' üzerinden tanımlanan kimliğinden uzaklaşıp, Ermenistan Cumhuriyeti ile kurulan yeni bağlar aracılığıyla daha sağlıklı bir kimlik inşa edebileceğini anlatmak istiyordu. Başka bir deyişle, 'zehirli kan' ifadesi Türkleri değil, diaspora Ermenilerinin tarihsel travmayla şekillenmiş kimlik krizini hedef alıyordu.

Ancak Şişli 2. Asliye Ceza Mahkemesi, bu metaforu bağlamından koparark lafzi bir yoruma tabi tuttu. Mahkeme, 'zehirli kan' ifadesini, Türk etnosunun biyolojik saflığına yönelik bir hakaret olarak değerlendirdi ve Dink'i TCK 301/1 uyarınca altı ay hapis cezasına çarptırdı (ertelenmiş). Yargıtay 9. Ceza Dairesi, bu kararı onadı (AİHM, 2010: para. 28-35).

Mahkemenin yorum tekniğini incelemek, hukukun siyasi işlevini anlamak açısından kritiktir. Çünkü burada mesele bir yanlış anlama değil, belirli bir okuma tekniğinin sistematik olarak tercih edilmesidir. Şişli 2. Asliye Ceza Mahkemesi, Dink'in yazısını 'bir bütün olarak' değerlendirmek yerine, 'zehirli kan' ifadesini izole etmiş ve lafzi bir yoruma tabi tutmuştur. Karar gerekçesinde, ifadenin 'Türk kanının zehirli olduğu' anlamına geldiği belirtilmiş; Dink'in metnin bütününde diaspora Ermenilerinin kimlik krizini tartıştığı bağlam yok sayılmıştır (AİHM, 2010: para. 28-30). Yargıtay 9. Ceza Dairesi, bu kararı onarken, ifadenin 'objektif olarak Türklüğü aşağıladığını' belirtmiş ancak 'objektiflik' kriterini tanımlamamıştır (AİHM, 2010: para. 32-35). Bu yorum tekniği, Türkan Sancar'ın (2006: 100-101) işaret ettiği 'muğlak gerekçelendirme' sorununun somut bir örneğidir: Mahkeme, neden bu ifadenin 'eleştiri' değil 'aşağılama' olduğunu analitik olarak açıklamamış, sadece sonucu ilan etmiştir. 'Zehirli kan' ifadesi, yazının bütünü içinde Ermeni diasporasının kimlik krizine yönelik bir eleştiriydi; ancak mahkeme, bu ifadeyi tek başına alarak, sanki Türklerin 'kanının zehirli' olduğu söyleniyormuş gibi yorumladı.

Rancièrian perspektiften bakıldığında, bu yorum, polis düzeninin yeniden tesisi için zorunlu bir eylemdi. Mahkeme, Dink'in sözünü —Ermeni belleğinin kamusal alanda meşru bir yeri olduğu iddiasını— 'söz' olarak tanımayı reddetti ve onu 'gürültü' —hukuki termonolojiyle, 'suç'— olarak yeniden

kodladı. Böylece, duyumsanabilir olanın sınırları yeniden çizildi: Ermeni tarihinden bu şekilde söz etmek, 'siyasi görüş' değil 'patolojik bir sapma'dır.

Cover'ın (1983) kavramıyla, bu hukuk-yok edici (jurispathic) bir eylemdi: Mahkeme, Dink'in temsil ettiği alternatif normatif dünyayı —Ermeni belleğinin Türkiye Cumhuriyeti anlatısı içinde meşru bir yer talep ettiği bir dünyayı— hukuken 'öldürdü.' Bu, tarafsız bir yargısal değerlendirme değil, kurucu şiddetin hafızasını koruyan bir performanstı. Mahkeme, Dink'in sözlerini 'yanlış anlamadı'; onları belirli bir şekilde anlamayı tercih etti ve bu tercih, polis düzeninin yeniden tesisi için zorunluydu.

TCK 301'in işlevini tam olarak anlamak için, koruduğu 'Türklük' kavramının tarihsel inşasına bakmak gerekmektedir. Modern Türk milliyetçiliği, Özkırımlı ve Sofos'un (2008: 1-15) ifadesiyle, 'tarihin eziyetine' maruz kalan bir projedir: Tutarlılığını korumak için dışlamak zorunda olduğu bastırılmış hatıralar ve marjinalleştirilmiş kimlikler, bir türlü yakasını bırakmaz. Resmi devlet kimliği, homojen, yekpare ve tarihsel sürekliliğe sahip bir 'Türk ulusu' anlatısı üzerine inşa edilmiştir. Bu anlatı, çok etnikli ve çok dinli Osmanlı geçmişinin ve —en şiddetli biçimde— 1915'in aktif olarak silinmesini gerektirmiştir (Zürcher, 2017: 114-140; Kadıoğlu, 1996: 180-185).

Derrida'nın (1992: 13-15) 'kurucu şiddet' kavramı açısından, bu silme operasyonu, Cumhuriyet'in meşruiyetini sürdürebilmek için 'unutmak zorunda olduğu' şeydir. TCK 301, bu unutuşun hukuki bekçisidir. 'Türklüğü aşağılamak' yasağı, kurucu şiddetin hafızasını —demografik mühendisliği, tehciri, yok edilmeyi— kamusal alanda canlı tutabilecek söylemleri susturmak için tasarlanmış bir mekanizmadır. Hrant Dink'in 'suçu', tam da bu unutuşu ihlal etmek — Ermeni belleğini, silinmesi gereken bir 'gürültü' olarak değil, kamusal alanda yer talep eden bir 'söz' olarak dile getirmekti.

Hrant Dink'in siyasi müdahalesinin 'tahammül edilemez' hale gelmesi, tam da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Rancière'in (1999: 29-30) polis düzeni kavramı açısından, Türkiye'de Ermenilere biçilen iki pozisyon vardı: Ya 'asimile olmuş vatandaş' (Ermeni kimliğini özel alana hapsetmiş, kamusal alanda 'Türk' gibi davranan görünmez bir özne) ya da 'dışarıdaki düşman' (diaspora, lobi, 'Türkiye karşıtı güçler'). Dink, bu ikili dayatmayı reddetti. Türkiye içinden, bir vatandaş olarak, Ermeni belleğinden söz etti. Bu, polis düzeninin koordinatlarını bozan bir eylemdi: Dink, kendisine biçilen 'sessiz azınlık' rolünü reddederek, resmi anlatının tanımadığı —ve tanıyamayacağı— üçüncü bir pozisyon yarattı.

Bu pozisyon, polis düzeni için yapısal olarak tehlikeliydi. Dink'in sesi, 'dışarıdan gelen bir saldırı' olarak kodlanamaz ve dolayısıyla kolayca marjinalleştirilemezdi. O, 'içeriden' —Türkiye vatandaşı, İstanbul'da yaşayan, Türkçe yazan bir gazeteci olarak— konuşuyordu. TCK 301 kovuşturması, bu sesi 'içeriden gelen bir tehdit' olarak yeniden kodlama girişimiydi: 'Vatandaş' olan bu özneyi, 'suçlu' —ve dolayısıyla meşru olmayan, dikkate alınmaması gereken— bir özneye dönüştürmek.

TCK 301 kovuşturması, böylece, thanato-jurisprudence'in ilk aşamasını oluşturmuştur: Siyasi bir özneyi, hukuki prosedürlerin içine çekerek 'yönetilebilir' bir nesneye dönüştürmek. Dink, bu süreçle, Rancièrian anlamda 'siyasi bir muhatap' olmaktan çıkarılıp, TCK'nın dilinde 'sanık' ve nihayetinde 'mahkûm' konumuna indirilmiştir. Bu hukuki etiketleme, fiziksel suikasttten önce gerçekleşen sembolik bir şiddettir: Dink'in hayatı, daha onu öldüren kurşun ateşlenmeden, hukuken 'yas tutulamaz' (kaybı bir kriz olarak kaydedilmeyecek) bir hayata dönüştürülmüştür. Bu sembolik ve hukuki yeniden çerçeveleme, suikast sonrasında işleyecek olan thanato-jurisprudence düzeneğinin ön-koşulunu oluşturmuş; siyasi özneyi, daha dava başlamadan, hukuki prosedürlerin yönetilebilir nesnesi haline getirmiştir.

Soğurulma Tiyatrosu: Siyasal Mücadelenin Mahkeme Alanında Hukukileştirilmesi

Önceki bölüm, TCK 301'in Hrant Dink'i fiziksel ölümünden önce nasıl sembolik olarak 'yas tutulamaz' bir özneye dönüştürdüğünü analiz etmişti. Bu bölüm, suikastın ardından başlayan yargılama sürecini —thanato-jurisprudence'in ikinci ve belirleyici aşamasını— incelemektedir. İlk aşama, siyasi özneyi hukuki kategorilere hapsetmekti; ikinci aşama, siyasi bir suikastın ardından yükselen hesap verebilirlik talebini hukuki prosedürlerin içinde *eritmektir*. Nitekim dava ve soruşturma sürecinin daha erken evresinde, dosyanın bütünlüğünün parçalanması ve yargılamanın bütün üzerinden değil parça üzerinden yürütülmesi, raporlarda açıkça kayda geçirilmiştir (HDV, t.y.b). Rapor, bu durumu doğrudan "soruşturmadaki bütünlüğün parçalanmasına, yargılamanın bütün üzerinden değil parça üzerinden yürütülmesine neden olmuştur" sözleriyle ifade eder (HDV, t.y.b: 2).

Mahkeme salonu, hukukun soyut gücünün yalnızca ifade edildiği değil, aynı zamanda ritüellerle icra edildiği sembolik bir sahnedir. Ancak bu sahne, adaleti tesis etmek için değil, Foucault'nun (1995) yaklaşımıyla, disipliner bir işlev görmek üzere tasarlanmıştır: Siyasi bir talebi yönetilebilir bir 'dava dosyasına' dönüştürmek, hesap verebilirlik talebini, usuli tercüme ve süre

yönetimi aracılığıyla dava yönetimi düzeyine indirgemek. Bu nedenle burada söz konusu olan hukukun siyasi enerjiyi belirli ritüeller aracılığıyla düzenleme ve dolaşımda tutma kapasitesidir.

Devlet içi suç ortaklıkları ve ideolojik motivasyonlarla örülü siyasi bir suikastın, ritüelistik bir biçimde teknik bir ceza davasına dönüştürüldüğü, son derece teatral bir alandır bu. Bu bölüm, duruşma performansını analiz ederek, mahkeme salonunun fiziksel mekânının, usul kurallarının ve bizzat yargı dilinin, Hrant Dink davasının siyasi enerjisini soğurmak için nasıl bir bütün halinde işlediğini araştırır. Foucault'dan yararlanarak mahkeme salonunu disipliner bir alan olarak inceler; Rancière'den (1999, 2004) yola çıkarak ise hukuki süreci, siyasal 'uyuşmazlığı' yönetilebilir bir 'dava dosyasına' dönüştüren bir mekanizma olarak ortaya koyar.

Disipliner Bir Sahne Olarak Mahkeme Salonu

Modern mahkeme salonunun ideali, gerçeğe ulaşmak için delillerin tarafsızca tartıldığı, yansız ve rasyonel bir alan olmaktır. Ancak eleştirel bir analiz, mahkeme salonunun aslında son derece titiz biçimde düzenlenmiş, Foucault'cu (1995) anlamda disipliner bir mekân olduğunu; amacının gerçeği keşfetmek değil, belirli bir düzeni icra etmek ve pekiştirmek olduğunu ifşa eder. İstanbul 14. Ağır Ceza Mahkemesi'ndeki Hrant Dink davası, bu süreci gözler önüne serer. Mimariden usulün en ince ayrıntılarına kadar her unsur, Adalet için verilen siyasi mücadeleyi zapt edilmiş ve nihayetinde kontrol edilebilir hukuki bir dramaya dönüştürmek üzere işlemiştir (Ertür, 2022).

Mekânın fiziksel tanzimi, daha en baştan bir iktidar hiyerarşisi ve bir karşıtlık mantığı kurar. Duruşma izleme raporları; mahkeme koridorunu kamudan ayıran güvenlik bariyerlerini, 'Hrant'ın Arkadaşları'nı ve basını bir tarafa, sanık ailelerini diğer tarafa yerleştiren ayrıştırılmış oturma düzenini ve mahkeme heyetinin yükseltilmiş kürsüsünü titizlikle belgeler (Pişkin, t.y.a). Duruşma salonunun bu tanzimi, göründüğü gibi tarafsız bir sahne sunmaz; aksine, yargılamayı iki hasım taraf arasındaki bir çatışma olarak kurgulayan ve sürdüren belirli bir iktidar teknolojisinin ürünüdür. Bu düzende hâkim, taraflar arasında adil iletişimi gözeten bir arabulucu olarak değil, devletin görme, duyma ve nihai hükmü verme yönündeki mutlak gücünü temsil eden egemen bir figür olarak konumlandırılır.

Devlet gücünün bu performansı, usuli ve teknolojik manipülasyonlarla daha da pekiştirilmiştir. Dava boyunca mahkeme heyetinin sürekli değişmesi — davaya başkanlık eden hâkim defalarca değişmiştir— yargısal sürekliliği

sistematik olarak aşındırmıştır. Her yeni heyet, yüz binlerce sayfadan oluşan dava dosyasını yeniden 'öğrenmek' zorunda kalmış; bu da soruşturmanın kurumsal hafızasını (daha önce hangi soruların sorulduğunu, hangi delillerin reddedildiğini ve hangi tanıkların dinlenmediğini bilen yargısal birikimi) sürekli sıfırlamıştır (Pişkin, t.y.b). Bu tekrar eden sıfırlama, tesadüfi bir aksaklık değil, davayı ilerletmek yerine zamana yayarak yönetmeye yarayan kurumsal bir tekniktir.

Bu 'sıfırlama,' basit bir bürokratik aksaklık değildir. Thanato-jurisprudence perspektifinden bakıldığında, bu, zamansal erozyon tekniğinin paradigmatik bir örneğidir: Davayı sürekli başa döndürerek, devlet aygıtına uzanan soruşturma kollarının hiçbir zaman yeterince derinleşmesine izin vermemek. Zamanaşımı, bu tekniğin nihai ve en sessiz biçimidir: sorumluluğu ne kabul eden ne de reddeden, sadece 'artık yargılanamaz' diyen bir hukuki araf. Bu zaman tekniğinin erken bir görünümü, ana davada uzun aylar içinde yalnızca sınırlı sayıda duruşma yapılabilmesi ve "duruşmaların üç-dört aylık sürelerle ertelenmesi" şeklinde raporlanmıştır (HDV, t.y.b: 2). Aynı bağlamda, yargılamanın ilk aylarında "dokuz ay … sadece iki duruşma yapılabilmiş" olması da bu erozyonun ritmini somutlaştırır (HDV, t.y.b: 2). Her yeni heyet, 'Emri kim verdi?' sorusunu sormak yerine, öncelikle 'Bu dosyada ne var?' sorusuyla uğraşmak zorunda kalmıştır.

Dahası, SEGBİS'in (Ses ve Görüntü Bilişim Sistemi) cezaevleriyle bağlantısında tekerrür eden aksaklıklar, basit teknik sorunlardan ibaret değildi (Pişkin, t.y.c). Bunlar, basit 'teknik aksaklıklar' olarak değil; tanıklığı bölen, çapraz sorguyu zayıflatan ve duruşma içi etkileşimi işlevsizleştiren sonuçlarıyla, mahkeme alanında siyasi talebin soğurulmasına hizmet eden pratikler olarak okunmalıdır (Pişkin, t.y.c). Bu aksaklıklar, münferit teknik sorunlar olarak değil, tanıklıkları parçalayan ve yargısal etkileşimi zayıflatan işlevsel sonuçlarıyla anlam kazanmaktadır.

Davanın disipliner evreninde, hukuki söylem salt düzenleyici bir araç olmanın ötesine geçerek, siyasi talepleri etkisizleştiren ve onları siyaset dışı, teknik meselelere dönüştüren bir müdahale biçimi olarak işlev gördü. Bu söylemsel alanda hâkim, yalnızca süreci yöneten değil, aynı zamanda hangi sözün meşru kabul edilip hangisinin dışlanacağına karar veren nihai otoriteydi. MİT (Milli İstihbarat Teşkilatı) veya Genelkurmay Başkanlığı'nın Dink'e karşı nefret iklimini yaratmadaki rolünün soruşturulması talebi, sürekli olarak MİT görevlilerinin ifade vermeye zorlanıp zorlanamayacağına dair usuli bir soru olarak yeniden çerçevelendi. Bu talep defalarca reddedildi

(Akgül, t.y.b). Nitekim duruşma izleme raporlarında, savcılığın da MİT görevlilerinin tanık olarak dinlenmesine gerek olmadığı yönünde görüş bildirdiği; mahkemenin ise bu tanıkların dinlenmesi meselesini 'prosedür gözetilerek' sonraya bırakarak fiilen askıya aldığı kayda geçirilmiştir (Akgül, t.y.d; t.y.e). "Emri kim verdi?" şeklindeki siyasi soru, "Bu delil, ceza muhakemesi kanunu uyarınca kabul edilebilir mi?" şeklindeki teknik bir soruya dönüştürüldü. Rancière'in (1999, 2010) belirttiği gibi bu, polisin birincil işlevidir: Koşullarını reddederek siyasal bir uyuşmazlığın varlığını inkâr etmek. Katı kurallar etrafında örülmüş yapısı ve dışlayıcı mantığıyla mahkeme salonu, siyasetin bastırılmasında merkezi bir rol üstlendi; siyasi itirazların potansiyelini soğurarak onları hukukun iç mantığının erişilmez ve çoğunlukla çözümsüz labirentine hapsetti. Nitekim 'Hrant'ın Arkadaşları' inisiyatifi de yargılama sürecini, maddi hakikati açığa çıkaran bir yargısal araştırmadan çok, sonucu önceden belirlenmiş bir 'müsamere' olarak nitelendirerek mahkeme alanının bu teatral/disipliner niteliğini kamusal olarak ifşa etmiştir (Bianet, 2011).

Usuli tercüme tekniğinin en somut tezahürlerinden biri, Dink ailesi avukatlarının Milli İstihbarat Teşkilatı'nın (MİT) olaydaki rolünü soruşturmaya yönelik ısrarlı girişimlerinde yaşanmıştır. Talep, Sabiha Gökçen haberinin hemen ardından MİT görevlilerinin Hrant Dink ile İstanbul Valiliği'nde yaptığı 'uyarı' toplantısına odaklanıyordu.[9] Avukatlar, bu görüşmeye katılan MİT görevlilerinin (Özel Yılmaz, Handan Selçuk ve Hüseyin Kubilay Günay) tanık olarak dinlenmesini talep etmiştir. Bu talep, devletin suikasttten önceden haberdar olup olmadığını ve hedef gösterme sürecine dahil olup olmadığını ifşa etmeyi amaçlayan siyasi bir müdahaleydi (Çetin, 2013: 78-95; Bakırcıoğlu, t.y.: 15-22).

Ancak mahkeme, bu talebi sistematik olarak geri çevirmiştir. 2020'deki nihai ret kararı, siyasi gerekçelerle değil, tanıklıkların 'davaya bir katkı sağlamayacağı' yönündeki usuli bir gerekçeye dayandırılmıştır (Akgül, t.y.b; t.y.c). Rancièrian perspektiften bakıldığında, bu, paradigmatik bir 'polis' müdahalesiydi. Usuli tercüme tekniği burada tüm açıklığıyla görülmektedir: 'Devlet aygıtı bu suikastta ne rol oynadı?' şeklindeki siyasi soru, 'Bu tanıklar ceza muhakemesi hukuku açısından zorunlu mu?' şeklindeki teknik bir soruya tercüme edilmiş ve bu tercümede siyasi içerik buharlaşmıştır; mahkeme, böylece talebin içeriğini değil, talep edilebilirliğini yargılamıştır. Bu usuli tercüme yalnızca tanık talepleriyle sınırlı kalmamış; müdahil vekillerinin soruşturmanın derinleştirilmesine yönelik taleplerinin bir kısmının "gerekçe gösterilmeksizin reddedilmiş" olması, maddi gerçeğe erişimin daha ilk aşamada usul üzerinden sınırlandırıldığını göstermiştir (HDV, t.y.b: 3).

Hukuki Seferberliğin Sınırı: Haklar Söyleminin Siyasalı Bastırması

Bu bölüm, makalenin merkezi ve en kritik argümanını teşkil etmektedir. Burada ortaya konan analiz, öncelikle bir sınır çizmektedir: 'Trajedi' kavramı, mücadelenin başarısızlığına ya da aktörlerin stratejik hatalarına değil, hukuki alanın yapısal bir özelliğine işaret eder. Hukuka başvurmak, siyasi bir suikastın ardından hesap verebilirlik talep etmenin hem zorunlu hem de meşru bir yoludur. Bu makalenin 'trajedi' olarak adlandırdığı, bu zorunlu tercihin karşılaştığı yapısal dinamiktir: Hukuk, en meşru talepleri bile kendi prosedürel diline tercüme ederek dönüştürür. Aktörlerin bu dinamiği fark etmemiş olması ya da 'yanlış strateji' izlemiş olması söz konusu değildir; tam tersine, mücadelenin aktörleri bu sınırların farkındaydı ve hukuk dışı mücadele biçimlerini —anma törenlerini, kamuoyu kampanyalarını— eş zamanlı olarak sürdürdüler. Bu makalenin analiz ettiği, bu bilinçli tercihin hukuki alandaki özgül sonuçlarıdır. Hrant Dink için adalet arayışı, meşru ve gerekli bir siyasi tanıklıktır; bu makalenin analiz ettiği, bu tanıklığın hukuki boyutunun karşılaştığı yapısal dinamiktir — aktivistlerin tercihleri ya da stratejileri değil. Zira bu, kolektif mücadelenin basit bir başarısızlık hikayesi değildir. Mahkeme dışı hafıza pratiklerinin, kamusal yas biçimlerinin ve siyasal öznelik üretiminin sürekliliği bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu bölüm, yalnızca mahkeme alanında formüle edilen taleplerin, hukukun kendi grameri içinde nasıl dönüştürüldüğünü ve yönetildiğini analiz etmektedir.

Ancak, suikastın da ötesinde, davanın asıl trajedisi tam da bu noktada düğümlenir. Devlete meydan okuyabilmek için, hareketin Hukuk ile temasa geçmesi gerekiyordu. Hukuki seferberliğe evrilen bu stratejik zorunluluk, derin bir paradoksu beraberinde getirdi. Tarihsel hakikatin tanınmasına yönelik siyasal talep, yargının teknik diline tercüme edildiğinde kaçınılmaz bir dönüşüme uğramıştır. 'Devlet aygıtı bu ölümden sorumlu mudur?' gibi kolektif ve yapısal bir soru, ceza hukukunun grameri içinde, 'Hangi bireyler hangi suçlardan yargılanabilir?' sorusuna dönüşmek zorundadır. Bu, ceza hukukunun doğasından kaynaklanır: Ceza hukuku, bireysel cezai sorumluluk ilkesi üzerine kuruludur; yapısal veya kurumsal sorumluluğu yargılayacak kategorilere sahip değildir (Özgenç, 2024).

Dolayısıyla, adalet mücadelesinin 'bireysel haklar zeminine inmesi,' aktivistlerin bir tercihi değil, hukuki alanın yapısal bir dayatmasıdır. 'Devlet sorumlu mudur?' sorusu, ancak 'Şu isimli kamu görevlisi, şu tarihte, şu suçu işledi mi?' sorusuna tercüme edildiğinde mahkemede sorulabilir hale gelir. Bu tercüme, talebin meşrulaştırılması için zorunludur. Ancak aynı zamanda, talebin siyasi içeriğinin erimesi için de zemindir.

Wendy Brown'ın (1995) haklar söylemine yönelik keskin eleştirisinden yola çıkılarak, siyasi taleplerin bu 'hukukileştirilmesinin' nasıl derin bir siyasetten arındırma etkisine sahip olduğu görülebilir. Brown, toplumsal ve tarihsel güç yapılarından kaynaklanan siyasal bir incinmenin, bireysel bir hak ihlali olarak çerçevelendiğinde, genellikle o incinmenin müsebbibi olan devletin paradoksal bir şekilde Adaletin potansiyel koruyucusu ve nihai hakemi olarak yeniden konumlandırıldığını savunur. Bu paradoks, Costas Douzinas'ın insan hakları mitolojisi olarak tanımladığı şeyin merkezinde yer alır. Haklar söylemi, bir isyan söylemi olarak görünürken, çoğu zaman bir devlet meşrulaştırma aracına dönüşür. Douzinas'ın (2000: 7) ifadesiyle, "insan hakları, bir isyan ve muhalefet söyleminden, devlet meşrulaştırma söylemine dönüştürülmüştür".[10] Tarihsel hesaplaşmaya yönelik radikal siyasi talep, bu süreçte teknik bir hukuki iddiaya indirgenir. İşte bu indirgeme, Douzinas'ın (2000: 380) deyişiyle, "ütopik amacını yitiren"[11] insan haklarının siyasi bir dönüşüm aracı olmaktan çıkıp idari bir yönetim aracına dönüştüğü andır. Bu süreçte tarihsel hesaplaşmaya yönelik radikal bir siyasi talep, haklar söylemi içinde teknik bir iddiaya indirgenirken, meydan okunan devlet aygıtı da paradoksal biçimde adaletin nihai hakemi olarak yeniden konumlanmıştır.

Burada önemli bir sınırlama yapmak gerekmektedir: Bu makale, Dink için adalet mücadelesinin yalnızca hukuki alana hapsedildiğini iddia etmemektedir. Anma törenleri, 'Hepimiz Hrant'ız' yürüyüşleri, uluslararası savunuculuk kampanyaları ve kolektif hafıza pratikleri, bu mücadelenin hukuk dışı boyutlarını oluşturmuştur.

Ancak bu makalenin analiz ettiği, mücadelenin hukuki boyutunun özgül dinamiğidir. Mahkeme salonundaki mücadele, zorunlu olarak hukukun dilini konuşmak zorundaydı: 'Devlet sorumludur' yerine 'Şu delil kabul edilebilir mi?', 'Tarihsel hakikat açığa çıkarılmalıdır' yerine 'Zamanaşımı süresi ne zaman doluyor?' Bu tercüme, mücadelenin meşrulaştırılması için kaçınılmazdı. Ancak aynı zamanda, siyasi içeriğin prosedürel sorulara erimesi anlamına da geliyordu. Bu erime, thanato-jurisprudence'in bu çalışmada tarif edilen başarısıdır: hukuk, mahkeme alanına taşınmış hesap verebilirlik talebini usuli sorulara tercüme ederek yönetilebilir kılmıştır. Nitekim raporlar, bağlantılı soruşturma ve davaların farklı yerlere dağıtılması ve "birleştirme taleplerinin … her seferinde reddedilmesi" yoluyla talebin kurumsal olarak parçalanıp yönetildiğini kayda geçirmektedir (Çetin, t.y.: 10).

Bu hukuksallaştırma süreci, hukuki aygıtın siyasi çatışmayı soğurmasını mümkün kıldı. Dilek Kurban'ın (2020) Türkiye'deki hukuki seferberlik üzerine çalışmasında gösterdiği gibi, ulus-üstü Adalete yapılan başvurular dahi, şiddetin altında yatan siyasi yapıları ele almayan dar ve teknik-hukuki çerçeveler içinde siyasi talepleri zapt edebilir. Dink davasının sürekli değişen anlatıları, anlatısal kaydırma tekniğinin en açık kanıtını oluşturmaktadır. Devlet, savcılık makamı aracılığıyla, suçtan sorumlu olan 'düşmanı' defalarca yeniden tanımlamıştır: önce milliyetçi gençlerden oluşan bir hücre, ardından derin devlet bağlantılı 'Ergenekon' ağı ve son olarak da 'Fethullahçı Terör Örgütü' (FETÖ) (Pişkin, t.y.c). Her yeni anlatı, bir öncekini gölgelemiş ve 'Devlet kurumları ne rol oynadı?' sorusunun net bir yanıt bulmasını engellemiştir. Hukuki mücadelenin enerjisinin önemli bir bölümü, her yeni resmi anlatıya —Ergenekon'dan FETÖ'ye— uyum sağlamaya yöneldi. Bu sürekli uyumlanma zorunluluğu, thanato-jurisprudence'in bu çalışmada tanımlanan 'başarısının' pratik karşılığıdır. Bu, mücadelenin bütününün tükendiği anlamına gelmez; ancak mahkeme salonundaki stratejik odağın sürekli kaydığını gösterir. Hedef sürekli değişiyordu ama zemin sabitti: siyasi hakikati ifşa etmek için değil, otoriteye yönelik her türlü itirazı kontrol etmek, zapt etmek ve zamanla etkisizleştirmek için programlanmış bir mahkeme salonu. Hukuki seferberliğin trajedisi tam da buydu: meşru, dirençli ve siyaseten yüklü bir mücadelenin hukuki boyutu, on dört yıllık prosedürel labirentte sistematik olarak soğuruldu. Bu, mücadelenin bütününün susturulduğu anlamına gelmez — yalnızca hukukun, kendi alanına çektiği enerjiyi yönetme kapasitesini gösterir.

Bu soğurma mekanizmasının nihai performansı, İstanbul 14. Ağır Ceza Mahkemesi'nin 26 Mart 2021 tarihli gerekçeli kararında sahnelendi. Karar, suçun azmettiricilerini resmi olarak yeniden tanımlarken, soyut 'derin devlet' kavramından uzaklaşıp somut ve yönetilebilir bir düşman belirledi: 'Fethullahçı Terör Örgütü' (FETÖ). Karara ilişkin analizlerde detaylandırıldığı üzere mahkeme, Ramazan Akyürek ve Ali Fuat Yılmazer gibi üst düzey kamu görevlilerinin, FETÖ'nün çıkarlarına hizmet etmek amacıyla birlikte hareket ederek suikasta giden yolu açtıklarını ve sonrasında delilleri yok ettiklerini tespit etmiştir (Agos, 2021). Yönetsel soğurmanın bu ustalık hamlesiyle, devletin kurucu şiddetiyle tarihsel bir hesaplaşma talep eden siyasi bir arayış, devlet içi bir iktidar savaşı anlatısına tercüme edildi. Siyasal olan doğrudan inkâr edilmedi; devletin kontrol edebileceği ve bir sonuca bağlayabileceği bir anlatının içinde eritilerek yeniden işlevselleştirildi.

Bir Yönetim Tekniği Olarak Cezasızlık

Hrant Dink davasında nihai ve tatmin edici bir karara varılamaması, geleneksel olarak bir cezasızlık sorunu olarak anlaşılır. Bu görüşe göre cezasızlık, bir sistemin, özellikle de devlet bağlantılı failleri sorumlu tutmakta başarısız olması ve dolayısıyla hukukun üstünlüğünün çöküşü anlamına gelir (Kurt, 2014). Ancak Foucault'cu bir analiz, daha radikal bir yeniden kavramsallaştırma gerektirir: Ya cezasızlık bir sistem hatası değil de sistemin en işlevsel biçimlerinden biriyse? (Foucault, 1995) Bu bölüm, Dink davasında tanık olunduğu üzere cezasızlığın, bir Adalet yokluğu olarak değil, aktif ve üretken bir yönetimsellik tekniği olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer. Bu işleyiş biçimi, yalnızca belirli suçları cezalandırmakla kalmaz; aynı zamanda hangi suçların cezalandırılmayacağını seçerek devlet iktidarını pekiştirir. Cezasızlık, bu perspektiften, hukukun bir 'başarısızlığı' değil, egemenliğin bir gösterisidir: Devlet, kendi kurduğu yasanın dahi üzerinde konumlanabileceğini, kimi koruyup kimi cezalandıracağına karar verebileceğini, performatif olarak ilan eder.

Disipliner bir toplumda iktidar, doğrudan şiddet yoluyla değil, normların, bedenlerin ve nüfusun dikkatli bir şekilde denetlenmesiyle işler (Foucault, 1995). Bu bağlamda hukuk, bu mikro-yönetim rejiminin temel araçlarından biridir. Ne var ki bu aygıt, yalnızca ihlalleri cezalandırarak değil, aynı zamanda onları seçici bir biçimde cezalandırmayarak da yönetir. Cezasızlığın üretimi, güçlü bir biyopolitik beyandır. Butler'ın (2004) kavramsallaştırdığı yas tutulabilirlik ayrımından hareketle bakıldığında, cezasızlık, 'yas tutulabilir' ve 'yas tutulamaz' hayatlar arasındaki çizgiyi yeniden çizer. Devlet, bir siyasi öznenin ölümünün ardından sorumluları cezalandırmayı reddettiğinde, o ölümün 'bir kriz olarak kaydedilmeyeceğini' ve dolayısıyla kamusal bir hesap verebilirlik gerektirmeyeceğini performatif olarak ilan eder. Dink davasında adaletin sistematik olarak engellenmesi –delillerin yok edilmesi, üst düzey yetkililerin soruşturulmasının reddedilmesi ve suça karışmış görevlilerin terfi ettirilmesi– bir dizi talihsiz tesadüf değildir. Bu, devlet sorumluluğunun aynı anda hem ima edildiği hem de kanıtlanamaz kılındığı hukuki bir 'gri alanın' bilinçli üretimidir. Bu, basit bir örtbas etme eyleminden çok daha sofistike bir iktidar pratiğidir. Devlet, hangi yasaların kime uygulanacağı konusunda nihai hakem olduğunu halka göstererek, Derrida'nın (1992) tam da 'hukukun gücü' olarak tanımlayacağı egemen iktidarını pekiştirir.

Dink davasının tarihi, bu tekniğin işleyiş halindeki bir kroniğidir. Birkaç milliyetçi gencin işlediği bir suçtan 'Ergenekon' komplosuna, oradan da 'FETÖ' komplosuna evrilen resmi anlatılar, sorumluluğu sürekli yerinden

eden bir yönetimsel strateji olarak işlev görmüştür (Pişkin, t.y.c). Her yeni anlatı bir öncekini gölgelemiş, böylece net bir hesap verebilirlik hattı kurmayı imkânsız kılan, kafa karıştırıcı ve nüfuz edilemez bir sis perdesi yaratılmıştır. Bu, gerçeği bulmadaki bir başarısızlık değil, aktif bir belirsizlik üretimidir. Üstelik raporlar, cinayetin önlenmemesinin bilgisizlikten değil, eşzamanlı ve çok katmanlı bir bilmeye rağmen gerçekleştiğini; keşif yapıldığına, krokiler hazırlandığına ve hatta cinayette kullanılan silaha ilişkin bilginin silah ele geçirilmeden önce "Ardeşen el yapımı" olarak jandarma kayıtlarına girdiğine işaret etmektedir (Dink, 2021: 4). Olay yerine yakın Akbank şubesine ait görüntülerin, cinayet günü saat 12.48'e kadar olan bölümünün ortada olmadığı ve ısrarlı taleplere rağmen bulunamadığı; hatta bu kayıtların "geri dönüşümü mümkün olmayacak şekilde silindiği kuşkusunun giderilemediği" raporlara yansımıştır (HDV, t.y.b: 2). Delilin akıbetine ilişkin çelişkili beyanlar ise, bu belirsizliğin pasif bir "kayıp" değil, aktif bir yönetim tekniği olarak üretildiği izlenimini güçlendirir (Pişkin, t.y.d). Dink ile ilk 'uyarı' görüşmesini yapan MİT görevlileri gibi devletin güvenlik aygıtını olaya dahil edebilecek tanıklar mahkemenin erişimi dışında tutulmuş, ifadeleri devlet güvenliğinin egemen mantığıyla engellenmiştir (Akgül, t.y.b). Cezasızlığın üretiminde kritik bir araç, 4483 sayılı 'Memurlar ve Diğer Kamu Görevlilerinin Yargılanması Hakkında Kanun' (1999) olmuştur. Bu kanun, kamu görevlileri hakkında cezai soruşturma açılabilmesi için ilgili idari amirin (örneğin valinin) izin vermesini şart koşar.[12] Dink davasında, İstanbul ve Trabzon'daki güvenlik bürokrasisine yönelik her türlü kovuşturma girişimi, bu izin şartına takılmıştır. Valiliklerin soruşturma izni vermemesi ve itirazların idare mahkemelerince reddedilmesi, yıllar süren bir 'idari kalkan' yaratmıştır (Bakırcıoğlu, t.y.: 25-35).

Bu mekanizma, ancak AİHM ve Türkiye Anayasa Mahkemesi kararlarının baskısıyla —ve yıllar sonra— kısmen delinebilmiştir.[13] Ancak bu gecikmenin kendisi, thanato-jurisprudence'in bir başka 'zaman teknolojisine' dönüşmüştür: Soruşturmalara nihayet izin verildiğinde, zamanaşımı süreleri dolmak üzereydi.

Bu mekanizmanın nihai performansı, mahkemenin üst düzey yetkililer hakkındaki kararında görülmektedir. Suikast sırasında İstanbul Emniyet Müdürü olan Celalettin Cerrah ve İstanbul İstihbarat Şube Müdürü olan Ahmet İlhan Güler, 'görevi ihmal' suçlamasıyla yargılanmıştır. Ancak 26 Mart 2021 tarihli kararla, bu suçlama zamanaşımına uğradığı gerekçesiyle düşürülmüştür (Akgül, t.y.a; Dink, 2021). Bu, bir beraat değildi, mahkeme, sanıkların masum olduğuna karar vermedi. Bu, usuli bir etkisizleştirmeydi:

Zamanaşımı, sorumluluğu ne kabul eden ne de reddeden, sadece 'artık yargılanamaz' diyen hukuki bir askı hali yaratmıştır. İl güvenlik aygıtının en üst kademeleri, böylece ne mahkûm edilmiş ne de aklanmıştır; sadece zamana yenik düşmüştür.

Thanato-jurisprudence perspektifinden bakıldığında, bu, cezasızlığın en sofistike biçimidir: Devlet, açıkça 'Bu kişiler masumdur' demek zorunda kalmadan, onları sorumluluktan muaf tutmuştur. Zamanaşımı, 'sessiz şiddetin' hukuki formudur — görünürde tarafsız, teknik ve kaçınılmaz, ama özünde siyasi bir kayıpın hesabının tutulmamasını garanti eden bir mekanizma.

Bu hesaplanmış cezasızlık, Rancièrian polis düzenini pekiştiren bir işlev görmektedir. Devlet, duyumsanabilir olanın yerleşik dağılımını bozmaya cüret eden bir özneye karşı işlenen suçu tam olarak cezalandırmayı reddettiğinde, güçlü bir mesaj verir: Polis düzeninin sınırlarını ihlal etmenin bedeli, o sınırları koruyanların bedelsiz kalmasıdır. Bu, cezasızlığın 'negatif' işlevinin (belirli suçların cezalandırılmamasının) ötesinde 'pozitif' bir işlevidir: Devletin, kendi eylemlerinin hesabını vermeyeceğini performatif olarak ilan etmesi. Bu bölüm göstermektedir ki, Hrant Dink davasında adaletin 'başarısızlığı' hukukun çöküşü değil; tersine, hukukun siyasi talebi soğurma ve yasayı yönetme kapasitesinin başarıyla işletilmesidir; sonuç bölümünde bu mantığın kuramsal sonuçları ele alınacaktır.

Sonuç

Hrant Dink suikastının yankısı, hukukun soğuk dehlizlerinde —kelimelerin cezalandırıcı araçlara, siyasi taleplerin yönetilebilir dosyalara dönüştüğü bu uzamda— sürmektedir. Bu çalışma, Dink davasını anlamanın, modern hukuk aygıtını trajik bir şekilde başarısızlığa uğramış tarafsız bir hakem olarak değil, asıl işlevinde (radikal bir siyasi meydan okumayı yönetmek, siyasetten arındırmak ve nihayetinde etkisizleştirmekte) başarılı olmuş son derece etkili bir yönetimsel teknoloji olarak görmekle mümkün olduğunu savundu. Bu makale, söz konusu mekanizmayı *thanato-jurisprudence* olarak adlandırmıştır: Foucault'nun (2007) biyopolitikasının tersine çevrilmiş bir halidir; burada hukuk 'yaşatmak' yerine siyasi ölümü yönetir. Bu, Derridacı 'hukukun gücünü' (Derrida, 1992) adaleti tesis etmek için değil, Butler'ın (2004) 'yas tutulamaz' diyeceği türden özneleri üretmek için kullanan özgül bir yönetimsel rasyonalitedir; öyle ki bu öznelerin siyaseten susturulması veya fiziken ortadan kaldırılması bir adalet krizi değil, düzenin rutin bir şekilde restorasyonu olarak kayda geçer.

Bu thanato-jurisprudence'in işleyişi, dava boyunca tüm çıplaklığıyla gözlemlenmiştir. Üç teknik —usuli tercüme, zamansal erozyon ve anlatısal kaydırma— sistematik olarak işlemiştir: Siyasi sorular teknik sorulara dönüştürülmüş (usuli tercüme), süre yönetilerek talep aşındırılmış (zamansal erozyon) ve sorumluluk sürekli yerinden edilerek hesap verebilirlik hattı bulanıklaştırılmıştır (anlatısal kaydırma). TCK 301'in anatomisi, bir suçu tanımlamaktan çok, istisna hakkında egemen bir karara olanak tanıyan bir teknolojiyi gözler önüne sermiştir (Schmitt, 2005). Dink'in Rancièrian 'uyuşmazlığı' (Ermeni belleğinin kamusal alanda söz hakkı olduğu iddiası) bu teknoloji aracılığıyla, disiplin altına alınması gereken bir 'ihlal' olarak patolojikleştirilmiştir. Yargılamanın kendisi bir 'disiplin sahnesine' (Foucault, 1995), tarihsel hakikat talebinin teknik-usuli bir soruna indirgenerek etkisizleştirildiği bir soğurma tiyatrosuna dönüşmüştür. Bu makalenin gösterdiği şudur: hesap verebilirlik talebinin mahkeme alanına taşınmış biçimi, hukukun grameri içinde usuli tercüme, zamansal erozyon ve anlatısal kaydırma teknikleriyle dönüştürülmüş ve yönetilebilir kılınmıştır. Bu, mücadelenin 'başarısız' olduğu anlamına gelmez; zira bu makale, mücadelenin hukuk dışı boyutlarını analiz etmemektedir. Bu, hukukun, en meşru talepleri bile kendi prosedürel labirentine çekerek yönetme kapasitesine sahip olduğu anlamına gelir.

Mahkeme alanında hesap verebilirlik talep eden aktörler, zorunlu olarak hukukun dilinde (delil, itiraz, usul, zamanaşımı) konuşmak durumunda kalmıştır. Bu zorunluluk, mücadeleyi thanato-jurisprudence'in soğurma kapasitesine karşı yapısal olarak savunmasız bırakmıştır. On dört yıllık yargılama süreci, sonsuz duruşmalar, değişen fail anlatıları ve zamanaşımına uğrayan sorumluluklar — bunların hepsi, mahkeme alanına taşınan talebin, usuli tartışmaların önceliği altında teknikleştirilmesidir. Bu, hukukun bir 'başarısızlığı' değil; siyasi bir talebi yönetmekteki 'başarısıdır.'

Bu analiz, hukukun mutlak bir zafer kazandığını iddia etmemektedir. Thanato-jurisprudence, bu makalede baştan itibaren vurgulandığı üzere, hukuki alanda işleyen özgül ve sınırlı bir mekanizmadır; toplumsal alanın bütününü kontrol etme kapasitesine sahip değildir. Mahkeme dışı hafıza ve kamusal yas pratikleri bu makalenin kapsamı dışındadır; bu çalışma, yalnızca mahkeme alanındaki tercüme ve yönetim tekniklerini görünür kılar.

Bu fazlalık, thanato-jurisprudence'in yapısal sınırını oluşturur. Bu makale, hukukun siyasi bir talebin hukuki boyutunu soğurma kapasitesini analiz etmiştir; bu kapasite gerçektir ve Dink davasında işlediği gösterilmiştir.

Ancak bu kapasite, hukuki alanla sınırlıdır. Mahkeme salonu, siyasi bir talebi prosedürel sorulara dönüştürebilir; ancak sokaktaki hafızayı kontrol edemez. Thanato-jurisprudence'in 'başarısı' —hukuki alandaki soğurma— hukuk dışı mücadele biçimlerini ortadan kaldırmaz; yalnızca siyasi enerjinin hukuki alana akan kısmını yönetir. Bu sınır, kavramın analitik değerini zayıflatmaz; aksine, onu aşırı genellemeden korur. Thanato-jurisprudence, hukukun toplumsal alanın bütününü kontrol ettiğini iddia etmez; yalnızca kendi alanına çektiği talepleri nasıl dönüştürdüğünü analiz eder. Bu özgüllük, kavramın farklı bağlamlara uygulanabilirliğini de belirler: Hukuki aygıtın yönetimsel kapasitesini inceleyen her vaka, bu çerçeveden yararlanabilir.

Bu çalışma, mahkeme alanı içinde işleyen tercüme ve yönetim mekanizmalarına odaklanır; mahkeme dışı hafıza ve siyasal pratikler, ayrı bir ampirik araştırma nesnesidir.

Bu makalenin kalıcı katkısı, eleştirel hukuk çalışmaları için bir yeniden yönelim çağrısıdır: Hukukun 'başarısızlık' sahnesinden —usul hatalarından, siyasi müdahalelerden, yargısal önyargılardan— uzaklaşıp, onun kendi alanındaki özgül işleyişine daha yakından bakmak. Thanato-jurisprudence, bu işleyişin adıdır: Siyasi bir talebin hukuki boyutunu bastırmadan yönetmek, doğrudan susturmadan prosedürel sorulara dönüştürmek, inkâr etmeden bürokratik işleme tabi kılmak. Bu kavramın analitik değeri, hukukun 'başarılı' ya da 'başarısız' olduğunu ilan etmekte değil, onun siyasi talepleri nasıl dönüştürdüğünü görünür kılmaktadır. Modern hukukun özgül şiddeti, aleni baskıda değil, usulün bu sessiz ve sınırlı dönüştürme kapasitesinde saklıdır.

Hrant Dink'in hayatı ve ölümü, thanato-jurisprudence'in hem nesnesi hem de sınırıdır. Nesnesidir, çünkü hukuk onu önce 'suçlu', sonra 'yas tutulamaz' bir özneye dönüştürmüş; ardından adalet talebini —usuli tercüme, zamansal erozyon ve anlatısal kaydırma teknikleri aracılığıyla— on dört yıllık prosedürel labirente hapsetmiştir. Sınırıdır, çünkü onun hafızası —'Hepimiz Hrant'ız' çığlığı— hukukun kendi alanının dışında, soğuramadığı bir fazlalık olarak var olmaya devam etmektedir. Hukuk, siyasi talebin hukuki boyutunu yönetebilir; ancak hafızayı kontrol edemez. Thanato-jurisprudence'in sınırı, tam da burada yatar: Prosedürel labirent, mahkeme alanına taşınan talepleri teknikleştirebilir; ancak mahkeme dışı kamusal yas repertuarlarının dinamiklerini açıklamaz. Bu sınır, kavramın barındırdığı analitik gerilimi açığa çıkarır: Bir yandan hukuki alandaki soğurma mekanizmasını ifşa etme gücünü taşırken, diğer yandan hukukun ötesine taşan —hafızada, sokakta ve kolektif yasta yankılanan— o ele avuca sığmaz fazlalığı kontrol edememe

kırılganlığını gösterir. Bu fazlalık, thanato-jurisprudence'in yapısal sınırı olduğu kadar, siyasal olanın —hukukun soğuramadığı şeyin— yeşermeye devam ettiği zemindir.

Sonnotlar

1- Bu çalışmada 'Hukuk' ve 'Adalet' terimleri, Jacques Derrida'nın (1992) droit ile Justice arasında kurduğu kavramsal ayrımdan hareketle bilinçli olarak büyük harfle kullanılmaktadır. Buna göre Hukuk (droit), tarihsel olarak kodlanmış, kurumsallaşmış ve yapıbozuma açık bir normatif sistemi ifade ederken; Adalet (Justice), bu sistemle özdeşleştirilemeyen, hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyen ve daima geleceğe ertelenmiş (à venir) bir talebe işaret eder. Büyük harf kullanımı, bu kavramsal ayrımın analitik olarak etkin olduğu bağlamları görünür kılmayı amaçlamaktadır. Buna karşılık, terimlerin ampirik, betimleyici ya da kurumsal kullanımlarında küçük harf tercih edilmektedir.

2- Metnin aslı: *"The police is thus first an order of bodies that defines the allocation of ways of doing, ways of being, and ways of saying, and sees that those bodies are assigned by name to a particular place and task; it is an order of the visible and the sayable that sees that a particular activity is visible and another is not, that this speech is understood as discourse and another as noise"* (Rancière, 1999: 29).

3- Agamben'in çerçevesi, egemenliğin 'istisna hali' aracılığıyla işlediği durumları (toplama kampları, sınır bölgeleri, olağanüstü hal rejimleri) analiz etmek için güçlü bir araç sunar. Ancak Dink davası gibi vakalarda, özne hukukun askıya alındığı bir boşluğa değil, tam tersine hukukun aşırı işlediği bir labirente çekilir. Agamben'in "dışarıda bırakarak dahil etme" (inclusive exclusion) formülü (1998: 7), burada tersine çevrilir: Thanato-jurisprudence, 'dahil ederek dışarıda bırakma' — özneyi prosedürel mekanizmalara hapsetme yoluyla siyasi içeriğinden arındırma — olarak işler. Bu, Agamben'in çerçevesinin yetersizliği değil, farklı bir iktidar kipinin — yönetimsel iktidarın — analizi için farklı bir kavramsal araca ihtiyaç olduğunu gösterir.

4- 2008 değişikliğiyle 'Türklüğü' ibaresi 'Türk Milletini' olarak değiştirilmiş, ceza üst sınırı iki yıla indirilmiş ve kovuşturma için Adalet Bakanlığı izni şartı getirilmiştir (5759 sayılı Kanun, md. 1). Ancak bu değişiklik, normun temel yapısını ve işlevini ortadan kaldırmamıştır. Bu makale, Dink'in yargılandığı dönemdeki — 2008 öncesi — metni esas almaktadır.

5- Yargıtay 9. Ceza Dairesi, 24.12.2001, E. 2001/12489, K. 2001/17422.

6- Metnin aslı: *"Legal interpretation takes place in a field of pain and death"* (Cover, 1986: 1601).

7- Sabiha Gökçen'in (1913-2001), Atatürk'ün manevi kızı ve Türk Hava Kuvvetleri'nin ilk kadın savaş pilotu olarak 'ulusal bir simge' niteliğinde olduğu söylenilebilir. Onun Ermeni kökenli olabileceği iddiası, resmi tarih anlatısının temellerini sarsan bir 'skandal' olarak algılanmıştır.

8- Hrant Dink, 'Ermeni Kimliği Üzerine', Agos, Şubat 2004. Yazı dizisinin tam metni için bkz. Dink (t.y.).

9- Hrant Dink, bu görüşmeyi şöyle tarif etmiştir: "Dikkatli ol dediler. Aksi takdirde sonuç iyi olmaz dediler." Bu ifade, devletin tehdidi bildiğini ve Dink'i 'uyardığını' — ama korumadığını — gösteren kritik bir kanıttır. Bkz. Hrant Dink Vakfı (t.y.a); Çetin ve Tuna (t.y.).

10- Metnin aslı: *"In the process, human rights have been turned from a discourse of rebellion and dissent into that of state legitimacy"* (Douzinas, 2000: 7).

11- Metnin aslı: *"The end of human rights comes when they lose their utopian end*" (Douzinas, 2000: 380).

12- 4483 sayılı Kanun (1999), md. 3-4. Bu izin sistemi, kamu görevlilerini 'asılsız şikayetlerden' korumak amacıyla tasarlanmıştır; ancak pratikte, devlet şiddetine ilişkin hesap verebilirliği engelleyen bir mekanizmaya dönüşmüştür. Bkz. Kurt (2014).

13- Bu 'kısmi delinme', kamu görevlileri hakkında 4483 sayılı Kanun (1999) kapsamında verilen soruşturma izni vermeme kararlarının ve buna bağlı takipsizlik/kovuşturmaya yer olmadığı kararlarının yargısal denetime konu edilmesiyle görünür hâle gelmiştir. Nitekim Anayasa Mahkemesi, Rahil Dink ve diğerleri kararında (AYM, 2014) İstanbul Valiliğinin soruşturma izni vermeme kararını ve itirazın Bölge İdare Mahkemesince reddini; ayrıca bu süreç sonunda verilen kovuşturmaya yer olmadığı kararına karşı Bakırköy 8. Ağır Ceza Mahkemesinin itirazı kabul ederek bu kararı kaldırdığını kayda geçirmektedir.

Kaynakça

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Çev. D. Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.

Agos (14/07/2021) "Hrant Dink cinayeti davası'nda gerekçeli karar açıklandı", https://www.agos.com.tr/tr/yazi/25915/hrant-dink-cinayeti-davasi-nda-gerekceli-karar-aciklandi, (Son Erişim Tarihi, 10/01/2026).

Ahıska, M. (2007) "A Deep Fissure is Revealed after Hrant Dink's Assassination", *New Perspectives on Turkey*, 36, 155–164.

Akgül, E. (t.y.) “5, 26 Mart 2021 tarihli karar duruşması: Hrant Dink davası izleme raporu”, *Faili Belli*, https://www.failibelli.org/hrant-dink-davasi-izleme-raporu-5-26-mart-2021 , (Son Erişim Tarihi, 07/01/2026).

Akgül, E. (t.y.) “7, 8, 9 Temmuz 2020 tarihli duruşma: Hrant Dink davası izleme raporu”, *Faili Belli*, https://www.failibelli.org/hrant-dink-davasi-izleme-raporu-789-temmuz-2020, (Son Erişim Tarihi, 07/01/2026).

Akgül, E. (t.y.) “Hrant Dink davası izleme raporu – 16 Eylül 2020”, *Faili Belli*, https://www.failibelli.org/hrant-dink-davasi-izleme-raporu-16-eylul-2020, (Son Erişim Tarihi, 07/01/2026).

Akgül, E. (t.y.) “4, 5, 6 Eylül 2019 tarihli duruşma: Hrant Dink davası izleme raporu”, *Faili Belli*, https://www.failibelli.org/index.php/hrant-dink-davasi-izleme-raporu-456-eylul-2019, (Son Erişim Tarihi, 07/01/2026).

Akgül, E. (t.y.) “26, 27, 28 Kasım 2019 tarihli duruşma: Hrant Dink davası izleme raporu”, *Faili Belli*, https://www.failibelli.org/index.php/hrant-dink-davasi-izleme-raporu-262728-kasim-2019, (Son Erişim Tarihi, 07/01/2026).

AYM (Anayasa Mahkemesi) (17/7/2014) *Rahil Dink ve Diğerleri Başvurusu (B. No: 2012/848)*, https://kararlarbilgibankasi.anayasa.gov.tr/BB/2012/848, (Son Erişim Tarihi, 17/01/2025).

AİHM (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi) (2010) *Dink v. Türkiye (Başvuru No: 2668/07, 6102/08, 30079/08, 7072/09, 7124/09)*, https://hudoc.echr.coe.int/tur#{%22itemid%22:[%22001-126590%22]}, (Son Erişim Tarihi, 16/01/2025).

Bakırcıoğlu, H. (t.y.) “*Hrant Dink cinayeti davaları ve soruşturmaları 10. yıl raporu*”, Hrant Dink Vakfı, https://hrantdink.org/attachments/article/318/Hrant%20Dink%20Cinayeti%20Davalar%C4%B1%20ve%20Soru%C5%9Fturmalar%C4%B1%2010.%20Y%C4%B1l%20Raporu.pdf, (Son Erişim Tarihi, 17/01/2025).

Bianet (14/11/2011) “Müsamerenin Son Perdesini Kapatma Talimatı”, https://bianet.org/haber/musamerenin-son-perdesini-kapatma-talimati-134015, (Son Erişim Tarihi, 15/01/2026).

Brown, W. (1995) *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.

Butler, J. (2004) *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violenc*e, London: Verso.

Cover, R. M. (1983) “The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative”, *Harvard Law Review*, 97(1), 4–68.

Cover, R. M. (1986) “Violence and the Word”, *The Yale Law Journal*, 95, 1601–1629.

Çetin, F. (2013) *Utanç Duyuyorum! Hrant Dink Cinayetinin Yargısı*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çetin, F. ve Tuna, U. D. (t.y.) *Hrant Dink Cinayeti Üçüncü Yıl Raporu, Hrant Dink Vakfı*, https://hrantdink.org/attachments/article/318/Hrant%20Dink%20Davas%C4%B1%20%C3%9C%C3%A7%C3%BCnc%C3%BC%20Y%C4%B1l%20Raporu.pdf, (Son Erişim Tarihi, 15/01/2025).

Çetin, F. (t.y.) "*Hrant Dink cinayeti dördüncü yıl raporu*", *Hrant Dink Vakfı*, https://hrantdink.org/attachments/article/318/Hrant-Dink-Cinayeti-Davasi-Dorduncu-Yil-Raporu.pdf, (Son Erişim Tarihi, 15/01/2025).

Derrida, J. (1992) "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", D. Cornell, M. Rosenfeld ve D. G. Carlson (Der.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde, New York: Routledge, 3–67.

Dink, A. (2021) "Terazinin tuhaflıkları", *Hrant Dink Vakfı,* https://hrantdink.org/attachments/article/318/Karar%20deg%CC%86erlendirme%20yaz%C4%B1s%C4%B1.pdf, (Son Erişim Tarihi, 10/01/2026).

Dink, H. (t.y.) "Hrant Dink Yazıları", *Agos*, https://www.agos.com.tr/tr/yazar/hrant-dink-101, (Son Erişim Tarihi, 08/01/2026).

Douzinas, C. (2000) *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Oxford ve New York: Hart Publishing.

Ertür, B. (2022) *Spectacles and Specters: A Performative Theory of Political Trials*, New York: Fordham University Press.

Fairclough, N. (2003) *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, London: Routledge.

Foucault, M. (1995) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Çev. A. Sheridan, New York: Vintage Books.

Foucault, M. (2007) *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*, Çev. G. Burchell, New York: Palgrave Macmillan.

HDV (Hrant Dink Vakfı) (t.y.) *Hrant Dink Cinayeti Davası Esas Hakkındaki Görüş ve Ekleri*, İstanbul: Hrant Dink Vakfı, https://hrantdink.org/attachments/article/318/Hrant-Dink-Cinayeti-Davasi-Esas-Hakkinda-Gorus-ve-Ekleri.pdf, (Son Erişim Tarihi, 11/01/2026).

HDV (Hrant Dink Vakfı) (t.y.) *Hrant Dink Cinayeti Davası Birinci Yıl Raporu,* https://hrantdink.org/attachments/article/318/Hrant-Dink-Cinayeti-Davasi-Birinci-Yil-Raporu.pdf, (Son Erişim Tarihi, 12/01/2026).

Kadıoğlu, A. (1996) "The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity", *Middle Eastern Studies*, 32(2), 177–193.

Kurban, D. (2020) *Limits of Supranational Justice: The European Court of Human Rights and Turkey's Kurdish Conflict*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kurt, G. (2014) *Cezasızlık Sorunu: Soruşturma Süreci*, İstanbul: Hakikat Adalet Hafıza Merkezi.

Mbembe, A. (2019) *Necropolitics*, Durham: Duke University Press.

Mevzuat Bilgi Sistemi (1999) "4483 Sayılı Memurlar ve Diğer Kamu Görevlilerinin Yargılanması Hakkında Kanun", https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=4483&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5, Resmî Gazete Tarihi: 04/12/1999, Sayı: 23896, (Son Erişim Tarihi, 08/01/2026).

Özgenç, İ. (2024) *Türk Ceza Hukuku: Ceza Hukukuna Giriş, Suç Teorisi, Yaptırım Teorisi, Milletlerarası Ceza Hukuku*, 20. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Özkırımlı, U. ve Sofos, S. A. (2008) *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey*, New York: Columbia University Press.

Pişkin, C. (t.y.) "15 ve 17 Mayıs 2018 tarihli duruşma: Hrant Dink davası izleme raporu", *Faili Belli*, https://www.failibelli.org/hrant-dink-davasi-izleme-raporu-14-15-ve-17-mayis-2018, (Son Erişim Tarihi, 08/01/2025).

Pişkin, C. (t.y.) "16 Mart 2018 tarihli duruşma: Hrant Dink davası izleme raporu", *Faili Belli*, https://www.failibelli.org/hrant-dink-davasi-izleme-raporu-12-1315-16-mart-2018, (Son Erişim Tarihi, 08/01/2025).

Pişkin, C. (t.y.) "18, 19, 20, 21 Aralık 2018 tarihli duruşma: Hrant Dink davası izleme raporu", *Faili Belli*, https://www.failibelli.org/hrant-dink-davasi-izleme-raporu-101112-temmuz-2018-2,(Son Erişim Tarihi, 08/01/2025).

Pişkin, C. (t.y.) "24, 25, 28 Eylül 2018 tarihli duruşma: Hrant Dink davası izleme raporu", *Faili Belli*, https://www.failibelli.org/hrant-dink-davasi-izleme-raporu-24-25-28-eylul-2018, (Son Erişim Tarihi, 08/01/2025).

Rancière, J. (1999) *Disagreement: Politics and Philosophy*, Çev. J. Rose, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rancière, J. (2001) "Ten Theses on Politics", *Theory & Event*, 5(3), https://doi.org/10.1353/tae.2001.0028, (Son Erişim Tarihi, 08/01/2025).

Rancière, J. (2004) *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Çev. G. Rockhill, London: Continuum.

Rancière, J. (2010) "Ten Theses on Politics", S. Corcoran (Der.), *Dissensus: On Politics and Aesthetics* içinde, London: Continuum, 27–44.

Sancar, T. Y. (2006) "Ceza hukuku–politika ilişkisi ve TCK'nın 301. maddesi bağlamında düşünce özgürlüğü sorunu", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 15, 96–111.

Schmitt, C. (2005) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty,* Çev. G. Schwab, Chicago: The University of Chicago Press.

Schmitt, C. (2007) *The Concept of the Political: Expanded Edition*, Çev. G. Schwab, Chicago: The University of Chicago Press.

Yapıcı, H. (2007) "Avrupa ceza kanunlarında yer alan devletin kurum, organ, değer ve sembollerine karşı suçlar bağlamında Türk Ceza Kanunu'nun 301. maddesi", *Yasama Dergisi*, 7, 41–76.

Y9CD (Yargıtay 9. Ceza Dairesi) (2001) *E. 2001/12489, K. 2001/17422 Sayılı Karar*, https://www.lexpera.com.tr/ictihat/yargitay/8-ceza-dairesi-e-2001-12489-k-2001-17422-t-24-12-2001, (Son Erişim Tarihi, 14/01/2026).

Zürcher, E. J. (2017) *Turkey: A Modern History*, 4. Baskı, London: I.B. Tauris.

mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Cumhuriyetin Köşeli Parantezi: Dindar Kadınların Kamusallaşma İmkânı Olarak Başörtüsünün Türkiye Tarihi

Zehra Yılmaz, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
ORCID: 0000-0002-6980-6470
E-Posta: zehra80@yahoo.com

Öz
Türkiye'de başörtüsü meselesi, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana hem siyasal alanın hem de toplumsal cinsiyet rejiminin en tartışmalı eksenlerinden biri olmuştur. Bu çalışma, başörtüsünün Türkiye'de siyasal bir imge olarak geçirdiği dönüşümü ve başörtülü dindar kadınların deneyim ve anlam dünyalarında kuşaklar arası farklılaşan karşılıklarını incelemektedir. Çalışma, dindar kadınların tarih yazımının 1990'larda yoğunlaşan yasaklar ve buna eşlik eden "mağduriyet" anlatısı üzerinden kurulduğunu; bu anlatının sıklıkla Kemalizm, elitizm ve Batılılaşma eleştirileriyle eklemlendiğini ortaya koymaktadır. Çalışmada, üç aşamalı bir dönemlendirme önerilmektedir: (i) 1960'ların sonlarından itibaren başörtüsünün kentli dindar kadınlar için yeni bir kamusal sembole dönüşmesi ve ilk kadın hareketliliğinin ortaya çıkışı; (ii) 1990'larda yasaklar nedeniyle başörtüsünün seküler–dindar geriliminin merkezine yerleşmesi, sokak eylemleri, dernekleşme ve hak temelli söylem aracılığıyla "mücadele sembolü" haline gelmesi; (iii) 2013 sonrası yasakların kalkmasıyla birlikte başörtüsünün siyasal anlamının yeniden dönüşmesi ve genç kuşaklar açısından çeşitlenmeden ziyade "parçalanma" ve kopuş dinamikleri üretmesidir. Yöntem olarak çalışma, literatür ve seçili metinleri betimsel biçimde çözümleyerek "hak ve özgürlük söylemi", "mağduriyet anlatısı" ve "yasalaşma süreci" temaları altında sınıflandırmakta; bu temaların zaman içindeki dönüşümünü karşılaştırmalı şekilde yorumlamaktadır. Bulgular, başörtüsü mücadelesinin kuşaklar boyunca farklı mağduriyet rejimleri ürettiğini göstermektedir: İlk kuşakta devlet merkezli modernleşmenin dışlayıcı pratikleri; ikinci kuşakta hem laik aktörler hem İslamcı erkek hegemonyasıyla eşzamanlı gerilimler; üçüncü kuşakta ise yasağın yerini alan topluluk içi baskılar ve dinin siyasal araçsallaştırılmasına karşı yeni bir itiraz hattı ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede çalışma, başörtüsünün değişen siyasal anlamını yalnızca devlet–din gerilimi üzerinden değil, kadın bedeninin ve kadın öznelliğinin farklı iktidar biçimleri tarafından nasıl düzenlendiği üzerinden de tartışmaktadır. Böylece hem seküler modernleşmenin dışlayıcı pratiklerine hem de muhafazakâr-ataerkil yapıların kadınlar üzerindeki tahakkümüne yönelik eleştirel bir feminist müdahale geliştirmektedir. Bu yönüyle makale, Türkiye'de din, toplumsal cinsiyet ve kamusal alan literatürüne tarihsel-söylemsel ve feminist bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Başörtüsü, Dindar Kadınlar**,** Mağduriyet Söylemi, İslami Feminizm, Siyasal Kimlik.

Makale Gönderim Tarihi: 01.08.2025, Makale Kabul Tarihi: 27.01.2026

The Republic's Angular Bracket: A Historical Account of the Headscarf as a Means of Public Engagement for Pious Women in Turkey

Abstract

The headscarf issue in Türkiye has been one of the most contested axes of both the political sphere and the gender regime since the foundation of the Turkish Republic. This study examines the transformation of the headscarf as a political symbol in Turkey and analyzes how its meanings have varied across generations in the experiences and interpretive worlds of pious veiled women. It argues that the historiography of pious women has largely been constructed around the bans that intensified in the 1990s and the accompanying discourse of "victimhood," which was frequently articulated in conjunction with critiques of Kemalism, elitism, and Westernization. The study proposes a three-stage periodization: (i) from the late 1960s onward, the emergence of the headscarf as a new public symbol for urban pious women and the rise of early forms of women's activism; (ii) in the 1990s, the politicization of the headscarf due to bans, its positioning at the center of the secular–religious divide, and its transformation into a "symbol of struggle" through street protests, associational networks, and rights-based discourse; and (iii) the post-2013 period, following the lifting of bans, during which the political meaning of the headscarf was reconfigured, generating dynamics of fragmentation and rupture rather than diversification, particularly among younger generations. Methodologically, the study employs a descriptive analysis of the literature and selected texts, classifying them under the themes of "rights and freedoms discourse," "victimhood narrative," and "legalization process," and comparatively interpreting the transformation of these themes over time. The findings demonstrate that the headscarf struggle has produced different "regimes of victimhood" across generations: in the first generation, exclusionary practices of state-centered modernization; in the second, simultaneous tensions with secular actors and Islamist male hegemony; and in the third, new lines of contestation emerging from intra-community pressures and the political instrumentalization of religion. In this respect, the study approaches the changing political meaning of the headscarf not only through the lens of state–religion tensions but also in terms of how women's bodies and subjectivities have been regulated by different forms of power. It thus develops a critical feminist intervention that addresses both the exclusionary practices of secular modernization and the domination exerted by conservative patriarchal structures over women. In doing so, the article aims to offer a historical-discursive and feminist contribution to the literature on gender, religion, and the public sphere in Türkiye.

Keywords: Headscarf, Religious Women, Victimhood Discourse, Islamic Feminism, Political Identity.

Giriş

Modern Türkiye'nin temellerinin atılmasından bu yana 'başörtüsü meselesi', hem akademik hem de siyasi gündemi meşgul eden önemli konulardan biri olmuştur. Bu makale,[1] Türkiye'de başörtüsünün siyasal bir imge olarak nasıl evrildiğini ve onu kullanan kadınlar için dönemsel olarak farklılaşan anlamlarını açıklamayı amaçlamaktadır. Dindar Müslüman kadınların tarih yazımı, onların başörtüsü yasaklarına karşı direnişlerini ve duruşlarını belgelemeye yönelik çabalarıyla yakından ilişkilidir. Bu nedenle, söz konusu tarih yazımı, başörtüsü meselesine ilişkin gerilimin en yoğun olduğu 1990'lı yıllarda başlamıştır. Bu tarihsel anlatının temel söylemi genellikle başörtüsü yasakları referansına dayanarak rejime karşı bir 'mağduriyet' olarak şekillenmiş ve bu durum sıklıkla 'Kemalizm', 'elitizm' ve 'Batılılaşma' kavramlarına karşıtlıkla tanımlanmıştır. Türkiye'de başörtüsü meselesinin siyasi gündemde merkezî bir yer edinmesi hem siyasal İslam'ın yükselişi hem de kadın hareketinin güçlenmesi ile eşzamanlı gerçekleşmiştir. Bahsi geçen 'mağduriyet' söylemi, her iki hareketle kurulan direniş ve ittifaklar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu makalede, bu süreçlerin başörtüsü tartışmasına olan çifte etkisi analizin merkezinde yer alacaktır. Tarihsel anlatıda 'mağduriyet' söyleminin dili ise eleştirel bir şekilde incelenecektir.

Bu bağlamda makale, üç aşamalı bir dönemlendirme ortaya koymaktadır. İlk olarak, 1960'ların sonlarında ortaya çıkan dindar kadınların hareketinde başörtüsünün kentsel kadınlar için nasıl yeni bir sembol hâline geldiği ve dindar kadınları nasıl etkilediği ele alınmaktadır. İkinci olarak, başörtüsü meselesinin 1990'lı yıllarda yasaklar nedeniyle siyasallaşması, sekülerdindar geriliminde merkezi bir eksen olarak konumlanması ve başörtüsünün başörtülü kadınlar için bir mücadele sembolüne dönüşmesi incelenmektedir. Bu dönemde, dernekler aracılığıyla örgütlenme çabaları, çeşitlenme, farklı kadın hareketleriyle kurulan ittifaklar, hak mücadelesi ve İslami feminizm tartışmaları belirleyici unsurlar hâline gelmiştir. Son olarak makale, 2013 yılında başörtüsü yasaklarının kaldırılmasının başörtüsünün siyasi anlamını nasıl değiştirdiğini ve bu değişimin dindar kadınların başörtüsü deneyimine nasıl yansıdığını tartışmaktadır. Önceki dönemin aksine, bu yeni aşama çeşitlenme ile değil, parçalanma ile tanımlanmaktadır. Bu dönemin taşıyıcı aktörü; başörtüsü yasaklarını deneyimlememiş, buna mukabil İslami politikaları önceleyen bir partinin iktidarda olduğu dönemde büyümüş gençlerdir

Makalede kullanılan tüm kaynaklar betimsel olarak çözümlenmiş, ardından 'hak ve özgürlük söylemi', 'mağduriyet anlatısı' ve 'Yasalaşma süreci' gibi

temalar altında sınıflandırılmıştır. Makalede dönemlendirme, bu temaların zaman içindeki dönüşümünün karşılaştırmalı analizinden hareketle yorumlanarak değerlendirilmektedir. Dönemlendirme oluşturulurken kuşak farkları, çatışmalar ve süreklilikler göz önünde bulundurulmaktadır. Bu yöntem, araştırmanın tarihsel ve söylemsel analiz niteliğiyle uyumlu bir biçimde, her bir dönemi siyasal bağlamla birlikte anlamlandırmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede makale, dindar kadınların birer özne hâline gelme süreci ile başörtüsünün tarihsel bağlamdaki anlamı arasındaki ilişkiyi analiz ederek literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Tüm bu tartışmalar ve değerlendirmeler çerçevesinde Türkiye'de başörtüsünün siyasi anlamının zaman içinde nasıl değiştiği ve bu değişimin nedenleri de incelenecektir.

Türkiye'de Başörtüsünün Siyasal Serüveninde İlk Kuşak

Türkiye'de dindar kadınların tarihi deneyimi, büyük ölçüde başörtüsü mücadelesiyle eş bir seyir izlemiştir (Meşe, 2023: 491). Seküler bir ailede yetişmiş olan Şule Yüksel Şenler'in eğitimli bir kadın olarak başörtüsü takmaya başlaması, başörtüsünü tüm kadınlara anlatmak üzere Anadolu'nun çeşitli illerinde, 1960'ların ikinci yarısı itibariyle seminerler serilerini başlatması başörtüsü mücadelesi ve dindar Müslüman kadın tarihinin başlangıcı olarak kabul edilir (Çaha, 2010). Bugün dahi 'Şulebaş' olarak adlandırılan örtme biçimi (daha sonra 'türban' olarak da tanımlanmıştır) o dönem, bu seminerler yoluyla yaygınlaşmıştır. Seminerleri, yazıları ve buna bağlı olarak özellikle genç Anadolu kadınları üzerinde bıraktığı etkiyle o dönem dikkat çeken Şule Yüksel Şenler, Bugün Gazetesi'ndeki bir yazısında dönemin cumhurbaşkanına hakaret ettiği gerekçesiyle 13 ay 10 gün hapis cezasına çarptırılmıştır (Aktaş, 2006: 323). Şenler'e verilen bu ceza 'başörtüsü' ve 'mağduriyet' arasında kurulan içkin siyasal ilişkinin de temelini atmıştır. Türk Kadınlar Birliği'nin "laikliğe aykırı davranışları" nedeniyle Şule Yüksel Şenler hakkında suç duyurusunda bulunması (Anadolu Ajansı, 2019) ise laikler ve İslamcılar arasındaki siyasal gerilimin cumhuriyet tarihinde kadınlar üzerinden gerçekleşmesinin ilk harcıdır. Şule Yüksel Şenler, 2025 yılında 131. baskıya ulaşan, bir kadının örtünme sürecini anlatan *Huzur Sokağı* başlıklı romanı da aynı tarihlerde 1971'de yazmıştır.

Yine Cumhuriyet tarihinde dindar Müslüman kadınlar tarafından yayımlanan ilk dergi olarak kabul edilen *Seher Vakti*, 1967 yılında Şule Yüksel Şenler'in girişimiyle yayın hayatına başlamıştır. Şenler'in tutuklanmasının ardından ise derginin faaliyeti son bulmuştur. Dergi, dönemin Müslüman kadınları açısından merkezi öneme sahip olan tesettür, gündelik yaşamın İslami ilkeler doğrultusunda yeniden düzenlenmesi, çocuk eğitimi, dini öğretim,

annelik ve bu temalar etrafında inşa edilen 'ideal' Müslüman kadın kimliği gibi meseleleri kapsamlı biçimde ele almıştır. Bu bağlamda, dergi yalnızca makale üretimi için bir mecra değil, aynı zamanda Müslüman kadının konumuna ilişkin normatif tartışmaların kamusal düzeyde görünürlük kazandığı önemli bir zemin olma işlevi de görmüştür. Dergide yazan bazı kadınların gerçek kimliklerini gizleyerek takma adlar ya da erkek isimleriyle yazılarını yayımlamaları ise bu dönemde özellikle İslamcılar içinde toplumsal ve kültürel kısıtlamaların bir göstergesidir.

Aynı dönemde Müslüman kadın ve başörtüsü konuları İlahiyat Fakülteleri'nde de gündeme gelmiştir. Bekir Topaloğlu 'Kur-an'da Kadın' başlıklı teziyle 1963 yılında daha sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olacak olan, dönemin adlandırmasıyla Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olmuştur (Çelebi, 219: 603). Bu tez alanın ilk çalışmalarındandır. Hatice Babacan'ın başörtüsü nedeniyle İlahiyat Fakülteleri'nin ilk kadın hocası Bahriye Üçok tarafından Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki derslikten çıkarılması ise dönemin bir başka önemli olayı olarak kayda geçmiştir. Üniversite laik devletin en değerli sembolik mekanlarından biri olarak kabul edildiğinden; burada başörtüsü takılması, Türk devletinin laik yapısına bir meydan okuma olarak görülmüştür (Çavdar, 2023: 175). O nedenle başörtüsündeki krizin merkezinde başından itibaren üniversiteler yer almıştır. Ancak Babacan'ın 1968 yılında fakülteden atılmasıyla, üniversitelerde ilk başörtüsü eylemleri başlamış olmasına rağmen, bu dönemde başörtülü kadın sayısının üniversitelerde seyrek olması nedeniyle eylemler kitlesel bir nitelik kazanamamıştır. Üniversitelerde başörtüsü eylemlerinin kalabalık kitlelerce yapılabilmesi ancak 1980'lerde mümkün olmuştur. Zaten bu gerilimi sönümleyen bir hamle olarak Babacan da sonraki yıllarda aynı üniversitenin Arap Dilleri Bölümü'ne kaydolarak, mezun olana kadar eğitimine başörtülü bir şekilde devam etmiştir (Aksoy, 2005: 145).

Bu dönemde yayımlanan dergiler, düzenlenen konferanslar, İlahiyat Fakülteleri'ndeki akademik faaliyetler ve başörtüsü etrafında şekillenen ilk kitlesel eylemler, dindar Müslüman kadın hareketinin kurucu dinamiklerini ortaya çıkarmıştır (White, 2002; Arat, 1998). Çoğunlukla İslami yaşam tarzı ile yetişkinlik yıllarında karşılaşan ve 1930'lu ile 1940'lı yıllarda doğmuş olan bu kuşak, literatürde dindar Müslüman kadın hareketinin 'ilk nesli' olarak tanımlanmaktadır. Bu neslin önde gelen figürleri arasında Atiye Akyıl, Gülşen Ataseven, Sevim Asımgil, Bakiye Marangoz, Fatma Çalıkkaya, Leyla Çonka, Fakihe Gileg, Mevhibe Kor, Hümeyra Ökten, İmran Müberra Önal, Türkan Özkul, Mine Yarar, Nuriye Çakmak ve Şule Yüksel Şenler gibi isimler

yer almaktadır. Söz konusu kadınlar, 1970'lerde de etkilerini sürdürerek, kadınlar arası dayanışmayı kurumsallaştırma amacıyla *Hanımlar İlim ve Kültür Derneği*'nin kuruluşunda ve aynı dönemde Müslüman kadınların giyim tarzına odaklanan *Şadırvan* dergisinin yayımlanmasında öncü roller üstlenmişlerdir. Ramazanoğlu (2009: 21), *Şadırvan* dergisinin Müslüman kadınlar tarihinde özel bir önem taşıdığını vurgulamakta ve derginin başörtüsüne saygın bir kimlik kazandırma amacıyla yayın hayatına başladığının altını çizmektedir. Böylece açıkça ortaya çıkmaktadır ki, dindar Müslüman kadınlar açısından bu dönemin en önemli politik dinamiği başörtüsünü yeni bir biçimde yeniden yorumlamak, bunu kamusal alana taşımak, tanıtmak ve öznel kimliklerinin bir parçası olarak başörtüsünü kabul ettirmek üzerinden şekillenmiştir.

1960'lı ve 70'li yıllarda önce Demokrat Parti (DP)'nin, ardından Türkiye'nin ilk İslamcı partisi olarak tanımlayabileceğimiz Necmettin Erbakan (1926-2011) önderliğindeki Milli Selamet Parti (MSP)'nin sağcı muhafazakâr bir parti olarak parlamenter sisteme katılımıyla birlikte başörtüsü, kentsel bir kamusal sorun olarak ortaya çıkmış ve kırsal kesimden kentlere göçün artmasıyla birlikte kentsel alanda daha görünür hale gelmiştir (Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008: 519). Bunu takip eden 1980'li yıllarda hızlı kentleşme, taşradan şehre göç eden ailelerin kızlarının okullaşması, imam hatip okullarının sayısının artması, bu okullardaki kızların bir kısmının başörtüsüyle üniversiteye devam etme talebi konunun yasal bir düzenlemeyle ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Aynı dönemde, Turgut Özal'ın neoliberalleşme politikalarıyla Türkiye'yi uluslararası ekonomiye açması, daha sonra 'Yeşil sermaye' olarak anılacak Anadolu sermayesinin de güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Anadolu'da sınıfsal olarak dönüşen aileler de taşradan merkeze kız çocuklarını üniversitede okutmak üzere göndermeye başlamıştır. Zira 1950'lerde yüzde 15'lerde olduğu bilinen kentsel nüfus oranı 1980'de yüzde 43,9'a, 1985'te yüzde 53'e, 1990'da ise yüzde 59'a yükselmiştir (Kavas, 2025: 7).

Nitekim 1980'lere kadar Müslüman dindar kadınların kamusal görünürlüğü konusunda yasal bir düzenleme yapılmasına gerek duyulmazken, özellikle üniversitelerde başörtülü kadın sayısının artmasıyla birlikte yasal düzenlemeler zorunluluk haline gelmiştir. Konu ilk olarak 1980 askeri darbesi sonrasında 1982'de çıkarılan "kamu kurum ve kuruluşlarında çalışan personelin kılık kıyafetine dair yönetmeliğin" 5. Maddesinde hukuki bir düzenleme olarak gündeme gelmiş ve kamu kurumlarında kadınların başörtüsüz çalışması kurala bağlanmıştır (R.G., 1982). Aynı yıl Yükseköğretim

Kurumu (YÖK) başörtüsü kullanımını üniversitelerde de yasaklamış (YÖK, Karar No:7327); ancak 1984 yılında tekrar başörtüsü kullanımını serbest bırakılmıştır (YÖK. N: 84.15.527) (Can Saka ve Altınöz, 2025: 10). Bu düzenleme yeterli gelmeyince 1988 yılında iki defa Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) kamu kurumlarında başörtüsü kullanılabilinmesine ilişkin düzenlemeler görüşülmüştür. İlk görüşme sonunda "yüksek öğretim kurumlarında kılık kıyafet serbesttir" denilerek başörtüsüne serbestlik getirilmiştir. Fakat, bu karar dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren tarafından reddedilmiştir. Yine 1988'de TBMM bu defa da "Yükseköğretim kurumlarında dershane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir" kararını kabul etmiştir. Bu kararın da son kısmı 1989 yılında Anayasa mahkemesi tarafından iptal edilmiştir. Nihayet Ekim 1990'da Yükseköğretim Kanunu'na eklenen ek 17. Madde ile üniversitelerde başörtüsü serbestisi getirilmiştir (AYMK, 1991).

Tüm bu sosyal, siyasal ve hukuki değişiklikler hatta kadın hareketinin Türkiye'de yükselişi Müslüman dindar kadınların da gündemini çeşitlendirmiştir. Özellikle dergicilik dindar kadınlar için dönemin önemli faaliyet alanlarından biri haline gelmiştir. 1980 darbesi sonrasında, ağırlıklı olarak kadın ve aile konusuna odaklanan dergiler yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Osmanlı modernleşmesinden bu yana aileye hem toplumsal yaraların ortaya çıkışında hem de bu yaraların iyileşmesinde düzenleyici bir rol verilmiş ve buna göre aile siyasal olarak şekillendirilmiştir (Altınay, 2004; Duben ve Behar, 1991). Bu anlayış muhafazakârlar, dindarlar tarafından başından itibaren sahiplenilen bir diskur olmuştur. Dindar Müslüman kadınlar tarafından yayımlanan 'kadın ve aile' odaklı dergiler de bu bakış açısını devam ettirmiştir. Örneğin, bazıları 1980'lerden, bazıları ise 1990'lardan sonra yayımlanmaya başlayan *Şebnem*, *Hicran*, *Semerkand*, *Turuncu*, *Kadın ve Aile*, *Mektup* ve *Bizim Aile* gibi dergiler, Müslüman bir kadının nasıl yaşaması gerektiğini, nasıl davranması gerektiğini ve İslam'ın kadınlar için hangi sınırları belirlediğini tartışan makaleler, görüşler ve röportajlara yer veren bir içerikle hazırlanmıştır (Arat, 2005; Özdemir, 2022).

Bu dergilerde kadınlara atfedilen geleneksel rollere yönelik eleştirilere neredeyse hiç yer verilmemektedir. Tüm eleştiriler, modernist paradigmanın Türkiye'deki temsilcisi ve kurucusu olarak görülen Kemalizm'e ve laik devlet sistemine yöneltilmiştir. Dönemin İslamcı bakış açısına paralel olarak, dindar kadınlar da İslam'ın, laik modern Türk devletiyle birlikte sistem

içerisinde "paranteze alındığı"nı (Kara, 2020) savunmuşlardır. Örneğin İslamcı kadınlar arasında önemli isimlerden biri olan Cihan Aktaş da Osmanlı İmparatorluğu ile başlayan modernleşme sürecini, aynı zamanda İslami unsurların zayıflatılması süreci olarak tanımlamıştır (Aktaş, 2006: 65). Bu nedenle, İslamcılar çoğunlukla kendilerini modern Türk devletinin mağdurları olarak görmüşlerdir. Bu bakış açısına paralel olarak, dönemin dergilerinde savunulan fikir, dindar Müslüman kadınların, Kemalizm'in önerdiği modern kadın modelinin aksine, Peygamber'in eşlerini rol model olarak almaları gerektiği düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Özetle, dönemin baskın görüşünün bir yansıması olarak, anneliğin kutsallığını ve kadınların aile içindeki rollerinin önemini vurgulayan makaleler bu dergilerde geniş yer bulmuştur. Ancak İslamcılık içinde, toplumsal cinsiyet ilişkilerini eleştirel bir şekilde ele alan ya da bunları değiştirmeyi amaçlayan tartışmalara veya değerlendirmelere rastlanmamaktadır. Çakır'ın da belirttiği üzere, Türkiye'de kadın hareketlerinin tarihi, Osmanlı'dan itibaren kadın kimliğinin çoğu zaman aile, ahlak ve din üçgeninde yeniden tanımlandığı bir tarih olmuştur. Bu tarihsel süreklilik, İslamcı kadın dergilerinde izlenebilen geleneksel rol vurgularının dayandığı zemini anlamak açısından önemlidir (Çakır, 1994).

Bu neslin bir diğer özelliği, kadınların kamusal alanda bağımsız bireyler olarak değil, erkeklerin 'tamamlayıcısı' olarak ortaya çıkmalarıdır. Dönemin kadınları, çoğunlukla erkekleri takip eden 'adanmış kadınlar' olarak görülmüştür. Kadın meseleleri üzerine düşünmek yerine, kimliklerine tehdit olarak algıladıkları laik sisteme karşı mücadeleyi önceliklendirmişlerdir. Başka bir ifadeyle, bu dönemin kadınları genellikle erkeklerin yanında, hatta bazen onların arkasında, destekleyici ve tamamlayıcı bir rol üstlenmişlerdir. Bu nedenle, Sevda Alankuş, bu dönemde İslamcı hareket içindeki kadınların rolünü "örtülü vitrin" olarak tanımlamıştır (1997a: 43). İslamcı kadınların, kadın meseleleriyle eleştirel bir şekilde ilgilenmeye ve kendi konumları üzerine düşünmeye başlaması için 1990'ları beklememiz gerekecektir.

İkinci Kuşak: Kamusal Alanda Mücadele ve Öznellik

1990'lı yıllarda Türkiye'de başörtülü dindar kadınların karşı karşıya kaldıkları en temel mesele, kimliklerini tanımlamaya, biçimlendirmeye ve bu çerçevenin dışına çıkıldığında ise yasaklamaya yönelen devlet merkezli modernleşme politikalarıyla mücadele olmuştur. Dindar kadınlar, modernist paradigmaların kendilerini dışsallaştırıcı etkilerine karşı, Said'in (2005) "içselleştirilmiş oryantalizm" kavramını referans alarak, sömürgeciliğin yalnızca dışsal bir tahakküm biçimiyle değil, aynı zamanda içeride yeniden

üretilen bir sistem aracılığıyla da var olabileceğine işaret eden yaklaşımı eleştirel bir araç olarak benimsemişlerdir. Bu bağlamda, özellikle 1990'lardan itibaren, baskının dışsal ve doğrudan uygulanışından ziyade, yerel düzeyde yeniden üretim biçimlerine odaklanan kadınlar, Türkiye'nin sömürgecilik deneyimine sahip olmamasına rağmen, modern ve seküler rejimi 'apartheid' benzeri bir yapı olarak nitelendirmiş; başörtüleri nedeniyle maruz kaldıkları ayrımcılığı betimlemek için ise İslamcı kadınları rejimin 'zencileri' olarak tanımlamışlardır (Arat, 2005; Özdalga, 1998; Yıldız, 2004). Burada kadınlar 'zenci' kavramıyla başörtülülerin sadece ideolojik değil sınıfsal olarak da aşağıda görüldüğüne dair bir imada bulunmuşlardır.

Dindar Müslüman kadınlarda, bu bakışın en açık ortaya çıktığı dönem 28 Şubat Dönemi'dir. 28 Şubat 1997'de İslamcı bir parti olarak bilinen Refah Partisi'nin (RP) iktidar olduğu dönemde, Milli Güvenlik Kurulu (MGK) Türkiye'de laikliğin tehdit altında olduğunun ilan eden kararları kamuoyuyla paylaşmıştır (Çakır, 2007). Bu kararlar ertesinde başlayan süreç, öncelikle üniversitelerde olmak üzere Türkiye'de çeşitli kamusal alanlarda başörtüsü yasaklarını da beraberinde getirmiştir. Dindar kadınlar ise bu yasaklara karşı başörtüsü eylemleriyle direnişe geçmiştir (Göle, 1997; Saktanber, 2002). Türkiye'de, 28 Şubat 1997 muhtırasının kadınların başörtüsüyle üniversitelere girmesini yasaklaması ertesinde ortaya çıkan 'türban eylemleri' kolektif bir direniş hareketi olarak İslamcılar içinde oldukça büyük bir etki yaratmıştır (Arat, 2005). Önce Haziran 1998'de başörtülü öğrenciler 'beyaz yürüyüş' olarak adlandırılan Ankara yürüyüşünü gerçekleştirmiştir. Daha sonra da tüm başörtülü öğrencileri ve onlara destek verenleri bir araya getirmek için 11 Ekim 1998 tarihinde Türkiye çapında 'türban zinciri' oluşturulmuştur (Çaha, 2013). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi'nin Beyazıt Kampüsü önündeki eylemler başörtülü kadınların, polisle mücadele ettikleri, sokaklarda yürüyüş yaparak slogan attıkları, yani 1980'li yıllardan farklı bir direniş sergiledikleri eylemler olarak kadınların mücadele biçimlerindeki değişimi göstermiştir (Gökarıksel ve Secor, 2010). Bu dönemde İstanbul Üniversitesi'nde öğrencileri başını açmaya ikna etmek üzere kurulan 'ikna odaları' ise yasağın kurumsal ve disipline edici boyutunu daha da görünür kılmıştır. Bu tür kurumlarla bir kısım kadın öğrenci 'ikna edilmiş'; ancak bu tür yapılar başörtülü kadınların birçoğunda direnci daha da arttırmıştır.

28 Şubat döneminde bazı kadınlar ise eğitimlerine başörtüsü yasakları dolayısıyla yurt dışında devam etmek zorunda kalmıştır. Ekonomik durumu bu tür bir eğitim için yeterli olmayan öğrencilere o dönem kurulan Ak-Der

kadın derneği burs bulmak konusunda destek sağlamıştır. Bu dönemde Avrupa ülkeleri başörtülü kadınların hem eğitim almak hem de hukuk arayışlarını sürdürmek üzere başvurdukları yerler olmuştur. Örneğin üniversitelerden ihraç edilen başörtülü kadınlar Türkiye'deki davaları kaybettikleri için Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM), bir kısım kadın için adalet arayışının platformu haline gelmiştir. Ancak AİHM'in 10 Kasım 2005 tarihli Leyla Şahin kararı başörtüsü mücadelesi veren kadınlarda büyük hayal kırıklığı yaratmıştır. AİHM, 16'ya karşı 1 oyla, Şahin'in başörtüsü nedeniyle İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne kabulünün reddedilmesinin, iddia ettiği gibi düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün ihlali olmadığına hükmetmiştir. Davasının, "kişinin dinini veya inancını açıklama özgürlüğü, yalnızca kamu güvenliği, kamu düzeninin, genel sağlık veya ahlakın veya başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda kanunla öngörülen ve gerekli olan sınırlamalara tabidir" hükmünü içeren Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesiyle uyumlu olduğuna karar verilmiştir (Ulusoy, 2004: 126-127). Bu kararla başörtülü kadınlar için meseleye uluslararası destek sağlama imkânı da böylece ortadan kalkmıştır.

Kararın alındığı aynı yıl, dönemin Başbakanı Abdullah Gül'ün eşi Hayrünnisa Gül de Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne 1998'de başörtüsü nedeniyle kaydının yapılmaması nedeniyle Türkiye'ye karşı açtığı davayı AİHM'den geri çekmiştir. Her ne kadar bu kararı, Türkiye'yi Avrupa'ya şikâyet eden 'başbakan eşi' olduğuna yönelik yapılan eleştirileri önlemek için aldığı söylense de Leyla Şahin davası sonucunun geri çekmede belirleyici olduğu yönünde yorumlar da yapılmıştır. Hayrünnisa Gül ismi, Abdullah Gül'ün Türkiye'nin 11. Cumhurbaşkanı seçilme sürecinde 'başörtülü *First Lady* olabilir mi?' tartışmasıyla yeniden gündeme gelmiş; hatta 2007'de hem İslamcı hareketten gelen Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı olmasına hem de başörtülü *first lady* olması ihtimaline karşı 2007 yılında çeşitli illerde (Ankara, İstanbul, İzmir, Manisa, Çanakkale) 'Cumhuriyet Mitingleri' yapılmıştır (Zeybek-Kabakçı, 2011). Böylece Kemalist kadınlar, kitlesel sokak hareketinin öncüleri olarak önceki dönemdeki pozisyonlarından farklı bir biçimde "muhalif yurttaşlar" haline gelmişlerdir (Çağatay, 2016: 222-223).

Bu karşılıklı mücadele sonucunda, kadınlar önceki kuşaktan farklı olarak "kamusal alandaki mücahidelik görevlerini adlarına başlangıçta tarif edilmiş olduğu gibi değil, kendileri yeniden tarif ettikleri biçimde" (Alankuş, 1997b: 9) tanımlamaya başlamışlardır. Dolayısıyla kadınlar, başörtüleri nedeniyle dışlandıkları tüm mekânlara dâhil olarak yeni bir direniş stratejisi

geliştirmiştir (Göle, 1997; Çınar, 2005). Bu talep, kadınların artık başkaları tarafından değil, bizzat kendileri tarafından temsil edilme isteğini açık bir biçimde ifade etmiştir (Yıldız, 2004). Temsil talebi, başörtüsünün kamusal alanda görünürlüğü geriliminde vücut bulunca, hareketi örgütleyen kadınlar ikinci kuşak dindar kadınların öncüleri de olmuştur. Bu çerçevede Türkiye'deki dindar Müslüman kadın hareketine gerçek anlamda değişim getiren ikinci kuşağın isimleri arasında Cihan Aktaş, Ayşe Böhürler, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma Bostan Ünsal, Sibel Eraslan, Alev Erkilet, Mualla Gülnaz, Yıldız Ramazanoğlu, Berrin Sönmez, Nazife Şişman, Emine Şenlikoğlu, Halime Toros, Hidayet Şevkatli Tuksal yer almaktadır. Bu dönemin kadınlarının çoğu yüksek bir eğitim seviyesindedir ve teorik düzeyde geleneksellik ile modernliği sentezlemeye çalışmışlardır. Özellikle 1980'lerin ikinci yarısından sonra, ikinci kuşak kadınlar, İslami kesimin erkeklerine karşı önemli eleştiriler geliştirmiştir. Bu eleştiriler, 1980'lerde Türkiye'de feminist hareketin bir karşı duruş biçimi olarak ortaya çıkmasıyla yakından ilişkilidir. Zira bu kuşağın dindar kadınları, feminizmin kadınlara sunduğu güçlenme pratiklerinden etkilenmiş ve mücadelelerinde zaman zaman özellikle de 'üçüncü dünyacı' feminist referanslara başvurmuşlardır. Ancak kadın hakları bağlamında, dindar Müslüman kadınlar ve feministler arasında, özellikle aile ve kadının bedensel özerkliği konusunda sürekli ve aşılması zor bir gerilim olagelmiştir.

Öte yandan, dindar kadınların gerilimleri sadece feministlerle değildir; kadınlar kendi cenahının erkekleriyle de 1990'lar itibariyle ciddi bir gerilimin içine girmişlerdir. Esasında başörtüsü mücadelesi önceleri İslamcı erkeklerce de desteklenmiştir. Laik-İslamcı ayrımının İslamcı kanadını güçlendirmek için erkekler önceleri başörtüsü eylemlerinde kadınlarla birlikte hareket etmiştir. Köse'nin (2014: 118) deyimiyle, bu süreçte İslamcı kadınların da kamusal alanda görünürlüklerinin artması, bir yanda kadınların modern evlerden dışarı çıkması zorunluluğu söylemini, öte yanda ise kadınların mahremi temsil eden eve ait olduğu söylemini aynı anda gündeme getirmiştir. Söz konusu salınım, başörtüsü eylemlerinin İslamcı erkekler nezdinde beklenmedik toplumsal ve siyasal sonuçlar üretmesine neden olmuştur. Başörtüsü eylemleriyle birlikte bağımsız hareket edebilme ve örgütlenebilme kabiliyeti kazanan kadınlar, sadece maruz kaldıkları rejimin eleştirisini yapmakla kalmamış; aynı zamanda İslamcı erkeklere yönelik de önemli eleştiriler yapmaya başlamıştır.

Örneğin ikinci kuşak içinde ismini andığımız Sibel Eraslan 1994 yerel seçimlerinde Refah Partisi (RP) başarısının da mimarlarından olmuştur. Bu

seçimlerde mahalle mahalle gezerek seçim propagandası yapan, partinin İstanbul'daki seçim başarısında belirleyici olan İstanbul Kadın Komisyonu'nun başındaki isim Sibel Eraslan (2004: 823), 1990'lara kadar partili kadınların partinin ideolojik tercihleri doğrultusunda partiye hizmet ettiklerini; ancak 1990'lardan itibaren bu durumun değişerek kadının toplumdaki yerini tanımlayan ve kadının elinden alınmış haklarının mücadelesini veren bir partili kadın tipinin ortaya çıktığını iddia etmiştir. Yerel seçimlerin hemen ardından gelen 1995 genel seçimlerinde de RP'nin iktidara taşınmasında kadın komisyonlarının mahalle örgütlerinin belirleyiciliği konu üzerine çalışanlarca da teyit edilmiştir (Arat 1998; White 2002). RP'nin kapatılmasıyla, önce Fazilet daha sonra da Saadet Partisi adlarıyla Milli Görüş (MG) ekolünü temsil eden partiler kurulmuştur. Kendisini 'yenilikçi' olarak adlandıran, MG ekolünden ve böylece Fazilet Partisi'nden ayrıldığını ilan eden Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ekibiyle hareket eden Sibel Eraslan, Ayşe Böhürler, Fatma Bostan Ünsal gibi isimler partinin kurucu üyeleri olarak aktif bir biçimde parti de yer almışlardır.

Ancak yukarıda sözünü edilen kadınların önemli kısmının 2002'de kurulan ve İslamcı gelenekten gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ile uzun iktidarlık sürecinde tekdüze bir ilişkisi olmamıştır. Kadınların bir kısmı partiyle hiç yakınlık kurmamış, bir kısmı başta partiyi desteklerken, daha sonra tamamen uzaklaşmış; bir kısmı da partide görev almaya devam etmiştir. Örneğin aktivist, entelektüel kadınlarla AKP arasındaki krizlerden en aşikâr olanı, Fatma Bostan Ünsal'ın partiyle yol ayrımına girmesidir. O dönem AKP'nin çoğulcu ve demokratik kimliğini yitirdiği yönünde eleştiriler ortaya koyan Ünsal, nihayet AKP'nin başörtüsü konusundaki tutumunu da eleştirerek 2011'de partiden ayrılmıştır (Mutluer, 2021). AKP iktidardayken 2007 yılında üniversitelerdeki başörtüsü yasaklarını kaldırmış; ancak bu girişim birçok başörtülü kadın için yeterli görülmemiştir (Çubukçu, 2015; Arat, 2010). Başörtülü kadınlar, 1999'da Fazilet Partisi'nden milletvekili olarak meclise giren Merve Kavakçı'nın başörtüsü nedeniyle meclisten çıkarılması ve ardından vatandaşlık ile milletvekilliği haklarının elinden alınmasına karşı, başörtülü bir kadının yeniden milletvekili seçilmesini başörtüsünün siyasal itibarının yeniden kazandırılması olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle, 2011 seçimlerinde başörtülü dindar kadınlar, AKP'nin başörtülü milletvekili adayı göstermesi talebiyle 'Başörtülü aday yoksa oy da yok!' sloganıyla bir kampanya başlatmıştır. Bu kampanya, o dönemde daha çoğulcu bir niteliğe haiz olan (Mutluer ve Kılıç, 2023) seküler kadınların bir araya geldiği Kadın Adayları Destekleme Derneği (KA-DER) tarafından da desteklenmiştir. Hem başörtüsü ile eğitim hakkı mücadelesinde hem de milletvekili adaylığı

sürecinde sol kadın hareketi başörtülü kadınların mücadelesinin meşruiyet kazanmasını sağlamaya çalışmıştır. Bu anlamda "Birbirimize Sahip Çıkıyoruz" (https://birbirimizesahipcikiyoruz.blogspot.com/) bildirisiyle sol kadın hareketinin başörtüsü mücadelesine verdiği destek de kaydedilmelidir. Ayrıca, feminist Pazartesi dergisi 1998 yılında yayınladığı 43. sayısında başörtüsü yasaklarının kadınları evlerine hapsettiğini, cinsiyet ayrımcılığına neden olduğunu ele alan bir dosya hazırlamış ve bu konuda kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır (Tura, 1998).

Ancak AKP, bağımsız hareket eden bu kadınlara karşılık vermemiş ve seçimde başörtülü milletvekili aday göstermemiştir. Bu kampanyadan ancak iki yıl sonra 2013 yılında, AKP'den başörtüsüz milletvekili seçilen dört kadın (Denizli Milletvekili Nurcan Dalbudak, Konya Milletvekili Gülay Samancı, Kahramanmaraş Milletvekili Sevde Beyazıt Kaçar ve Mardin Milletvekili Gönül Bekin Şahkulubey), hac ziyareti yapıp meclise başörtüleriyle dönünce ilk başörtülü milletvekilleri olabilmişlerdir (Çubukçu, 2015). 2015 yılında ise Merve Kavakçı'nın kız kardeşi Revza Kavakçı'nın da içinde olduğu AKP'den 18, Halkların Demokratik Partisi'nden (HDP) 3 başörtülü kadın milletvekili seçilerek meclise girmiştir. Aynı yıl Türkiye'de tüm kamu kurumlarında başörtüsü yasakları kalkmıştır.

1990'larla başlayan ve 2000'lerin ilk 10 yılında devam eden başörtüsü mücadelesiyle birlikte Türkiye'de dindar kadınların söyleminde daha sorgulayıcı ve özerk bir ifade biçimi görünür hale gelmiştir. Bu dönemde öne çıkan yeni kuşağın ortak özellikleri, büyük ölçüde eğitimli, kentli, meslek sahibi ve orta sınıfa mensup olmalarıdır. 1990'ların dindar kadınları yalnızca başörtüsü takan ya da İslamcı erkeklerin çıkarlarını destekleyen figürler olmanın ötesine geçmiş; kadın öznesinin eliyle şekillenen yeni bir yaşam tarzının da temsilcisi olmuşlardır. Bu yaşam tarzı, özellikle kentli orta sınıf kadının gündelik pratiklerini yansıtan ve 'tercih' söylemi etrafında inşa edilmiştir. Kadınlar, Müslüman bir hayat tarzını benimsemelerinin ve başörtüsü kullanmalarının doğuştan gelen bir zorunluluktan değil, bilinçli bir tercih olarak ortaya çıktığını vurgulamış; aynı zamanda erkekler tarafından temsil edilmek yerine kendi adlarına öznel bir temsil talep etmişlerdir. Bu bağlamda, 1980'lerdeki başörtüsü mücadelesinde merkezi bir kavram olan 'temsil', 1990'lı yıllarda 'katılım' ile yer değiştirmiştir (Çayır, 2000: 51). Söz konusu 'katılım', yalnızca eylem ve mitinglerle sınırlı kalmamış; 1990'lardan itibaren önceki dönemden farklı olarak kadınların dernekler ve çeşitli sosyal platformlar aracılığıyla daha örgütlü bir şekilde hak arayışına yönelmelerinin de zeminini oluşturmuştur.

Türkiye'de başörtülü kadınların deneyimi göstermektedir ki, kamusal alandaki görünürlüklerinin artmasıyla birlikte, başörtüsünü bilinçli bir tercih olarak sahiplenme söylemi, kadının bedenini açma ya da örtme kararını kendi inisiyatifine devrederek, ilahi bir ilke olarak tesettüre itaat etmenin kadın öznenin inşasında yarattığı gerilimi kısmen aşmıştır. Bununla birlikte bu özneleşme süreci, dindar Müslüman kadını erkek egemen İslami yorumdan da mesafelenmeye yönelten siyasal bir direniş pratiğini de beraberinde getirmiştir. Bu kadınlar ne egemen modernist paradigmanın ne de geleneksel, erkek merkezli İslami söylemin sınırlarına tam anlamıyla eklemlenmiştir; aksine, 'yersiz yurtsuzluk' olarak da adlandırılabilecek bir 'aradalık' konumunda kendi kimliklerini kurmaya yönelmişlerdir. Zira hem modernleşmeyi hem de dini kendi özgün deneyimleri üzerinden yeniden yorumlama ihtiyacı, onları aynı anda seküler/modernist söylemden ve İslamcı erkek hegemonyasından uzaklaştırmış; böylece kadınların kendi deneyimlerini keşfetmeye ve alternatif bir epistemolojik konum inşa etmeye yönelmelerine zemin hazırlamıştır.

Nitekim 1990'larda Türkiye'de başörtüsü, salt geleneksel bir dini pratiğin ötesine geçerek, modernleşmenin disipline edici ve parçalı normatif baskılarına karşı dindar kadının öznellik inşasını bütünleyen bir direniş pratiği haline gelmiştir. Bu dönüşümde özellikle 1990'lardan itibaren kadınların başörtüsünü bir yaşam tarzı tercihi olarak kavramsallaştırmaları belirleyici olmuştur. Başörtüsünün, iradi ve bilinçli bir seçim sürecinin ürünü olarak, öznelliğin hem tamamlayıcısı hem de simgesi konumuna yükselmesi, onu yalnızca geleneksel öğretilerin döngüsel tekrarına indirgemeye çalışan söylemlere karşı güçlü bir karşı çıkışı temsil etmiştir. Bununla birlikte, bu karşı çıkış salt kültürel değil, aynı zamanda sınıfsal kodlarla da iç içe geçmiştir. Zira dayatılan başörtüsü ile seçilmiş başörtüsü arasındaki siyasal gerilim, bu tercihi bilinçli biçimde yapabilme ve geleneksel döngüselliği kırabilme kapasitesine sahip eğitimli, kentli, orta sınıf dindar kadınların bedenleri üzerinden görünürlük kazanmıştır. Dolayısıyla dindar kadınlar, başörtüsü kullanımının homojenleştirici bir biçimde "Kemalist" olarak tanımladıkları kadınların disipline edici bakışlarıyla açıklanamayacak kadar bilinçli bir özneleşme stratejisi olduğunu ileri sürmüştür; bu bağlamda dindar kadınlar rahatsızlık yaratanın esasen başörtüsü değil, onun temsil ettiği sınıfsal göstergeler olduğunu söylem ve yazılarında sürekli vurgulamışlardır (Aktaş, 2021). Oysa Mutluer (2016), Türkiye'nin modern siyasetinde "Kemalist, laik, feminist, İslamcı, milliyetçi" gibi etiketlerin hem kimliklere yapışmış hem de siyasal alanı yapılandıran kutuplaşmanın araçları hâline geldiğini vurgular. Bu bağlamda Kemalist feministlerin de

homojenleştirilemeyeceğini, kendi içinde 'muhafazakâr' ve 'reformist' olarak iki ayrı kategoride ele alınması gerektiğinin altını çizer. Zira, Başörtüsü meselesinde muhafazakâr Kemalistler, laikliği devletin kurucu ilkesi olarak korumak isterken; reformistler daha liberal bir laiklik anlayışıyla bireysel hak ve özgürlüklerin genişletilmesini savunmuştur Mutluer (2016: 45-49). Bu nedenle, 'Kemalistler' biçiminde genelleyici bir kategori kullanmak, çoğu durumda analitik düzeyde indirgemeciliğe yol açmaktadır.

Bu tartışmalar ortaya koymaktadır ki, sadece Kemalist kadınlar değil dindar kadınlar da kendi içinde çoğullaşmış, '90'lara gelindiğinde, '80'lerin kadınlarından farklı bir dindar kadın modeli ortaya çıkmıştır. Daha eğitimli olan kadınlar İslamiyet'te ve toplumda kadının yerini sorgulamaya başlamış ve hem Müslüman erkeklere hem de sisteme yönelik eşzamanlı bir eleştiri geliştirmiştir. Nihayet, cumhuriyetin kendisini paranteze aldığını düşünen İslamcılar içinde kadınlar ise parantezin içindeki köşeli parantez olduklarını fark etmişlerdir. Kendilerini 'mağdur' kılan sadece laik rejim değil; aynı zamanda İslamcı erkeklerdir. İkinci kuşak dindar kadınlar, 'başörtülü kadının mağduriyeti'nin hem ideolojik olarak yakın durdukları erkekler hem de karşıt konumdaki laik çevreler tarafından bir simgesel aparata dönüştürüldüğünü fark ettiklerinde, başörtüsü mücadelesinde kritik bir kırılma yaşanmıştır.

Bu anlamda dindar kadınlar başörtüsünü de yeniden tanımlamıştır. Örneğin dönemin önemli isimlerinden Aktaş, dindar kadının bireyselleşmesi ve başörtüsü arasındaki ilişkiyi, kadının bireysel saygınlığının, değerinin, üretime katılmasının, toplum içinde kadınsı çekiciliğiyle yer almak istemeyişinin, iffetli oluşunun, kadın bedeni üzerinde herhangi bir 'fani' otoritenin iddialarını kabullenmeyişin temsili olarak açıklamıştır (Aktaş, 2006: 160-61). Bu otorite reddi İslamcı hareketin kendi içinde ciddi bir cinsiyet eşitliği gerilimine neden olmuştur. İtaat ilişkilerini reddeden bu tutum, üçüncü kuşak Müslüman, özellikle genç kadınlarda; cinsiyet eşitliği tartışmalarının ötesine geçerek dindar nesil yetiştirmeyi hedef haline getirmiş siyasal iktidara ve kendilerine bu yönde baskı yapan ailelerine yönelmiştir.

Sonuçta önceki nesilden farklı olarak, ikinci kuşak kadınlar erkekleri takip eden değil, bağımsız hareket edebilen bir kadın hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak kadınların gündemleri de değişmiştir: İslamcı kadınların kamusal alandaki görünürlüğü, kamusal alanın yeniden tanımlanması, başörtülü kadınların meslek edinmeleri, istihdam edilmeleri, cenaze ve cuma namazlarına kadınların katılımı, kadınların siyasetteki rolü ve feminizm gibi konular yeni kuşağın gündeminde yer almaya başlamıştır.

Hatta Sibel Eraslan'ın dönemin önemli feminist yayınlarından olan *Pazartesi Dergisi*'ne verdiği röportajda; "Ben İmanlı feministim" ifadesini kullanması (Pazartesi Dergisi, 1995); bunun dergi tarafından başlığa taşınması, feminizm üzerine tartışmaların dindar kadınlar arasında daha yaygın yapılmasına da vesile olmuştur.

Dindar Kadınların Feminizmle Karşılaşması

1990'lardan itibaren Türkiye'de başörtüsü takma ya da takmama kararı, sıkça Batılılaşma ile İslami kimlik arasında ikili bir tercih olarak kurgulanmıştır (Kılıçbay ve Binark, 2002: 498). Başörtülü kadınların gündelik yaşamda kamusal görünürlüğü ise İslamcılar açısından, İslamcılığın toplumsal güç ve meşruiyetinin sınandığı sembolik bir alan işlevi görmüştür. Bununla birlikte, kentleşme, eğitim, ekonomik yükselme ve farklı yaşam tarzlarıyla temas, başörtüsünü yalnızca 'modern' ya da 'İslami' bir göstergeden ibaret gören ikili çerçevenin aşınmasına yol açmıştır. Kadınların hem modern hem de dindar olunabileceğine dair talepleri, tesettür pratiklerindeki dönüşüm aracılığıyla giderek daha görünür hale gelmiştir. Bu dönüşümle başörtüsü, yalnızca bir dini yükümlülük değil, aynı zamanda kadınların kimliklerini tekrar eden pratikler aracılığıyla sürekli yeniden kurdukları -Judith Butler'a (1990) başvurarak ifade edersek- performatif bir eylem haline gelmiştir. Moda ile birleştiğinde başörtüsü, bedeni yalnızca örten değil, kamusal alanda görünür kılan bir pratik olarak ortaya çıkmış; böylelikle başörtüsünün önceki 'gizleme' işlevi, görünürlüğe dayalı bir özneleşme süreciyle yer değiştirmiştir. Bu anlamda başörtüsü, kadın bedenini sessizleştiren değil, kamusal alanda aktif olarak var eden bir sembol işlevi kazanmıştır. Mısır örneği üzerinden kadınların dini pratiklere bağlılığını sadece dışsal bir baskının sonucu değil, aynı zamanda itaat ve dindarlık üzerinden içselleştirilen ve yeniden yorumlanan bir öznellik biçimi olarak yorumlayan Saba Mahmood'un (2005) analizini takip edersek, Türkiye'de de kadınların başörtüsünü yalnızca seküler-modern baskılara direnç olarak değil, aynı zamanda dini vecibeyi içselleştirerek ve yeniden anlamlandırarak özneleşmenin bir aracı haline getirdiğini söyleyebiliriz. 1990'lar sonrasında başörtüsü hem Butler'ın vurguladığı şekilde performatif olarak kimliği yeniden üreten hem de Mahmood'un işaret ettiği üzere itaat pratiklerinden türeyen bir öznellik biçimini temsil eder hale gelmiştir. Sözü edilen çifte okuma, başörtüsünün yalnızca moda bağlamında Müslüman kadın imajını dönüştürmekle kalmadığını (Özçetin, 2024); aynı zamanda "dindarlığın ve kadınlığın içeriğini ve biçimini" de yeniden kurarak (Gökarıksel ve McLarney, 2010: 3) kadınların modernist paradigmaların ve geleneksel dini otoritelerin sınırlarını aşan melez kimlikler geliştirmesine imkân tanıdığını göstermiştir.

Bu bağlamda, modernleşmeyi Homi Bhabha'nın (1994) söylediği anlamda "tercüme eden" dindar kadınlar başörtüsünün yeni biçimini çağdaş bir kıyafet olarak belirlemiş, Türk modernleşmesinin kadınları dönüştürme idealine de bir direniş olarak konumlandırmıştır. Kentleşme, eğitim ve bireyselleşmeyle birlikte orta sınıf kadınların dini rasyonel yorumlaması neticesinde 'tercih ettiği/seçtiği' bir simge olarak başörtüsü yeniden tanımlanmıştır. O güne kadar erkek egemen bir bakışla erkeğe cazip görünmemek üzerinden tanımlanan başörtüsü, "erkeğe değil, Allah'a itaat"in bir sembolü olarak açıklanmıştır (Aktaş, 2019). Diğer bir ifadeyle, kadınlar modernleşmeye kendi cevaplarını üretmiştir. Dindar kadın entelektüellerden biri olan Yıldız Ramazanoğlu'nun değindiği gibi hem modernleşmeye hem de modern paradigmalara direnme noktasında verilen kamusal mücadelenin görünür aktörleri başörtülü dindar kadınlar olmuştur (2005: 804). Bu süreçte başörtülü dindar kadınlar eklektik bir biçimde dünyadaki İslami feminizm tartışmalarından da faydalanmıştır.

Türkiye'de de başörtüsü mücadelesi ile erkeklerle karşı karşıya gelen dindar Müslüman kadınlar tarafından, 1990'lı yıllarla birlikte, başta *Women Living Under Muslim Laws (WLUML)* ve *Sisters in Islam* olmak üzere İslami feminizmin tartışmalarını savunan çeşitli örgütlerin faaliyetleri takip edilmeye başlanmıştır . Fakat, İslami feminizmin Müslüman kadınların inançlı olmak ile özgür olmak arasında seçim yapmak zorunda kalmaması gerektiğini ısrarla savunuyor olması, Müslüman kadınlar açısından oldukça cazip görünmekle birlikte; Türkiye'deki dindar Müslüman kadınlar bu sivil örgütlerde yapılan tartışmalara mesafeli de yaklaşmıştır. Zira, sözü edilen örgütlerin önemli bir kısmı Kur- an'ı kadın merkezli okuyarak İslam ülkelerinde kadına karşı ayrımcılığı elimine etmeyi amaçlamıştır. Kadınlar açısından Kur-an'ı kadın merkezli yeniden okumak, öncelikle aile hukukunda yeni yorumlara kapı aralamak maksadıyla başlatılmıştır. Oysa bu konu Türkiye'de dindar kadınlar tarafından kurulan sivil kadın örgütleri için laik bir hukuk sistemine sahip olunması nedeniyle daima daha ikincil olmuştur. Bu nedenle Türkiye'deki kadınların yeni İslam yorumu hukuki düzenlemeler yapabilmek için değil, daha çok cinsiyetler arası eşitliğe dayalı hukuki düzenlemelere rağmen, dini referans olarak kullanıp toplumsal hayatta kadınları ikincilleştirmeleri nedeniyle İslamcı erkeklere karşı bir eleştiri niteliği taşımıştır (Yılmaz, 2015: 123-124).

Bu bakış İslamcılık ve feminizm ilişkisi üzerine uzun zamandır düşünen ve yazan Ziba Mir Hosseini'nin yaklaşımına yakındır. Mir-Hosseini, İslami feminizmin İslamcı erkeklerin otoriter ve cinsiyetçi din kullanımlarına bir

tepki olarak; İslam'ın etik idealleri ile İslam adına dayatılan ataerkil hukuk sistemleri arasındaki uçurumdan İslami feminizmin ortaya çıkarttığını söylemiştir. İslami feminizmin hem seküler feminizmin dini ihmaline hem de dini gelenekçiliğin kadınları ötekileştirmesine meydan okuma potansiyeline sahip olduğunun altını çizerek, yeni bir hermenötik, yani Kur-an etiğine dayanan bir adalet teolojisi talep ettiğini belirtmiştir. Hatta İslami feminizmin siyasal İslam'ın "istenmeyen çocuğu" olduğunu savunmuştur (Mir-Hosseini, 2025: 4-5). Böylece, Mir-Hosseini İslamcı feminizmi, meşruiyetini İslam'dan alan ama feminizmden de beslenen toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine yeni bir düşünme biçimi olarak tanımlamıştır (2006: 640).

Bu çerçevede, İslami feminizm literatür tartışmalarını Türkiye gündemine taşıyan ilk isimlerden biri kendisini 'Müslüman feminist' olarak tanımlayan ender kadın akademisyenlerden biri olan Hidayet Şefkatli Tuksal'dır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu olan Şefkatli Tuksal'ın doktora çalışması *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İz Düşümleri* (2000; daha sonra kitap olarak yayımlanmıştır), hadislerdeki erkek egemen yorumları ve uydurma rivayetleri ele alarak Kur-an ve hadisleri kadın perspektifinden yeniden okuma çabasının Türkiye'deki önemli örneklerinden biri olmuştur. Şefkatli Tuksal'ı izleyen çalışmalardan biri de aynı fakülteden Hafsa Fidan'ın doktora tezi *Kur'an'da Kadın İmgesi* (2006; sonradan kitap olarak yayımlanmıştır) olup, bu çalışmada Fidan, Kur-an'daki eril dili çözümlemeye yönelik olarak kadın konusunun dilbilimsel boyutunu incelemiştir. Fidan, Kur-an'da kadına yüklenen anlamların kimi zaman ontolojik, kimi zaman tarihsel düzlemlerde üretildiğini öne sürmüş ve yazınsal olarak yerleşmiş kadın tasvirlerinin çözümlemesini yapmıştır. Tarihsel okumayı reddetmemekle birlikte, tarih ile ontolojinin birbirine alternatif olarak sunulmasını eleştirmiş ve ontolojik olanın tarih içinde kendini açığa çıkardığını ileri sürmüştür (2006: 30). Şefkatli Tuksal ve Fidan'ın Türkiye'de öncülük ettiği bu kuramsal tartışmalar, temelde dindar kadının İslami diskurdan kopmadan, ancak modern referanslarla tutarlı yeni bir yaşam tahayyülünü sorgulamasının akademik izdüşümleri olmuştur. Nitekim Şefkatli Tuksal (2000: v), çalışmasının, modern yaşamın dayatmaları karşısında yönelim arayan Müslüman kadının hem tarihsel gerçekliği içinde hem de bireysel ve toplumsal boyutlarda kendini gerçekleştirebileceği onurlu bir kimlik arayışının parçası olarak ortaya çıktığını kitabın giriş bölümünde belirtmiştir.

Şefkatli Tuksal, kadınların kimlik arayışını, geleneksel olarak sekülerizm eleştirisi ekseninde değil, İslam adına kadınların erkek egemen bir

paradigmayla ikincilleştirilmesi üzerinden kuramsallaştırmıştır. Değindiği yaklaşım, postkolonyal kuramsal çerçevede *Madun Çalışmaları* olarak tanımlanan grubun önerdiği gibi, marjinalleşmiş öznenin kendi tarihini inşa etme girişimiyle paraleldir (Guha ve Spivak, 1988). *Madun Çalışmaları* bağlamında, kendi tarihini yazma veya üzerine düşünme eylemi basit bir tekrardan ibaret olmadığından; bu süreç, kadınların hem bireysel hem de kolektif olarak kendilerini ve yeni dindarlık biçimlerini yeniden inşa etmelerini tetiklemiştir. Bu okuma, İslam'ı bir tahakküm aracı olarak değil, tarihsel olarak biçimlenen ve yaşamın içinde deneyimlenen bir olgu olarak ele almıştır. Bu perspektiften hareketle Şefkatli Tuksal, Kur-an'ı tarihselci bir perspektifle okuyan araştırmacılar gibi, İslam toplumlarında kadının ikincil konumunun İslam'ın özünden değil, pratikteki aksaklıklardan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu aksaklıkların giderilmesi için ise Amina Wedud'un (2005) önerdiği tarihsel okuma yaklaşımını takip ederek, din üzerinden inşa edilen tahakküm ilişkilerini eleştirel bir biçimde reddetmiştir.

Tüm bu değerlendirmeler, aynı zamanda bireyin kişisel olarak da Kur-an'ı anlayabileceği, kendi İslam yorumunu üretebileceği savını da desteklemiştir. Özellikle de kadın hareketi içinde yer alan ve çoğunlukla eylemliliğini dernekler üzerinden yürüten kadınlar, cemaatleşmeye ve cemaatlerin erkek egemen yorum üzerinden kadınları ikincilleştirmelerine karşı, Kur-an'la bireysel yüzleşmenin, onu önce kendi başına okumanın ve anlamaya çalışmanın gerekliliğini vurgulamışlardır. Başka bir ifadeyle dünyadaki ve Türkiye'deki dindar Müslüman kadınlar Kur-an'ı tarihsel okuma yöntemiyle "Herkesin dini aklı kadardır" hadisini hatırlatarak, erkek aklıyla inşa edilmiş bir geleneksel din anlayışının erkek aklıyla sınırlı olacağı deşifre edilmiştir. Buradan da bireyselleşen kadının hayat tarzına uygun yeni bir dindarlığın tohumları ekilmiştir (Yılmaz, 2025: 143-144).

Ancak, Türkiye'de ikinci kuşak dindar kadınlar zaman zaman feminizm tartışmalarından beslenmiş olsalar da önemli bir çoğunluğu kimliğini yalnızca 'Müslüman' olarak tanımlamıştır. Israrlı 'Müslümanlık' vurgusu, dindar kadınların feminist teorik birikimi İslam'ın ahlaki değerleriyle bütünleştirerek, çoğu zaman kendilerini açıkça 'feminist' olarak tanımlamadan yerel ve eklektik bir feminist anlayış geliştirme çabasının parçası olmuştur. Bu yaklaşımla kadınlar, eril otorite ve hiyerarşik yapılardan özgürleşmeyi hedeflemiş; ataerkil kurguyu İslam ile meşrulaştıran erkeklerle eşit sosyal ve siyasal özne olarak hesaplaşmanın yollarını aramışlardır. Dolayısıyla dindar kadınlar, kimliklerini "ayrı uçları birleştirme" yöntemiyle (İlyasoğlu, 2000: 33) eklektik bir biçimde yeniden ifade etmişlerdir. Bu çerçevede

son dönemin İslami feminist aktivistlerinden Şehide Zehra Keleş, kadın-erkek eşitsizliğini açıklama biçimlerinde dindar kadınlar arasında iki farklı yaklaşımın ayrıştığını vurgulamıştır (Keleş, t.y.). İlk yaklaşım, söz konusu eşitsizliği iki cins arasındaki bir 'ezme/ezilme ilişkisi' üzerinden analiz eden araştırmacılara (örneğin, Mualla Gülnaz, Hidayet Şefkatli Tuksal, Berrin Sönmez, Feyza Akınerdem, Rümeysa Çamdereli ve Nebiye Arı) işaret eder. İkinci yaklaşım ise eşitsizliği kapitalizm, modernite ve 'yanlış bilinç' bağlamında ortak bir yapı sorunu olarak kavramsallaştıran yazarlarla (örneğin, Alev Erkilet, Nazife Şişman, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu ve Fatma Barbarosoğlu) ilişkilidir. Bu ayrışma, analitik ve politik düzeyde farklı perspektiflerin oluşmasına yol açmıştır. Dolayısıyla, ilk grup kendisini açıkça 'Müslüman feminist' olarak tanımlarken, ikinci grup yalnızca 'Müslüman' kimliğiyle özdeşleşmektedir.

Dolayısıyla, Türkiye'de dindar kadınların siyasal ve toplumsal hareketini bütünüyle 'feminist' olarak nitelendirmek mümkün değildir. Bu hareket, feminizme yakın duranlar ile mesafeli olanlar arasında belirgin bir ayrışma göstermiştir. Dahası, feminizme yakın duran kesim içerisinde dahi feminist söylem ve kavramların her bağlama özgü olarak farklı biçimlerde kullanıldığı ve yeniden yorumlandığı görülmüştür. Bu noktada, Moghissi'nin (1999: 126) dile getirdiği "Eğer İslam ve feminizm birbiriyle uyumluysa, hangisi diğerini hangi çerçevede belirleyecektir?" sorusu, dindar kadınların gündelik pratikleri izlendiğinde kendiliğinden yanıt bulmuştur. Nitekim kadınların çalışma yaşamına katılım, siyasal temsiliyet veya miras hakkı gibi konular gündeme geldiğinde feminist düşünce ve araçlardan faydalanıldığı gözlemlenmiştir. Buna karşılık, bekâret, kürtaj, eşcinsellik gibi bedenin denetimine ilişkin meselelerde ya da toplumun sürekliliğinin temel kurumsal birimi olarak görülen aile bağlamında, kadınların asli referansı çoğunlukla büyük yasa olarak tahayyül edilen 'İslam' olmuştur. Bu nedenle, "İslam ve feminizm bir arada olabilir mi?" sorusuna verilecek yanıtın tekdüze, sabit ve kolaylaştırıcı bir nitelik taşıması mümkün olamamaktadır. Kandiyoti'nin (1997: 93) isabetli tespitiyle, burada asıl mesele kadınların İslam'a nasıl bir "ayrıcalıklı bir yer" atfetmiş olduğunun tespit edilmesidir.

Bununla birlikte, Türkiye'de dindar kadınların kendilerini 'feminist' olarak tanımlamalarının ciddi bedelleri olduğu da vurgulanmalıdır. Örneğin, kendisini 'Müslüman feminist' olarak ifade eden Konca Kuriş, 1998 yılında Hizbullah tarafından işkenceyle öldürülmüştür. Bu örnek, feminist kimliklenmenin dindar kadınlar açısından yalnızca teorik veya söylemsel bir tartışma değil, aynı zamanda önemli riskler barındıran bir toplumsal ve

siyasal pozisyon olduğunu göstermektedir.

Yeni Dindarlık ve Başörtüsünün Yeni Anlamları

2000'li yıllardan itibaren, ortak özelliklere sahip, 'üçüncü kuşak' olarak adlandırılabilecek yeni bir dindar kadın hareketinden söz etmek zordur. Türkiye'deki dindar kadınların önemli bir bölümü, iktidarda olan İslamcı bir partinin (AKP) sağladığı imkânlardan faydalanarak, İslami söyleme kadın boyutunu dâhil etmeye çalışmaktadır. Özellikle gazetelerde ve dergilerde yazan Hilal Kaplan, Nihal Bengisu Karaca, Elif Çakır, Özlem Albayrak ve Esra Elönü gibi kadınlar bu dönemde öne çıkmaktadır. Ancak bu kişiler, kolektif bir hareket oluşturmak yerine, kamusal alanda bireysel olarak yer almakta ve farklı dindar kadın görünümlerini temsil etmektedirler. Siyasi duruşlarını ve kadın meselelerine bakış açılarını, gündeme gelen konulara göre tanımlamaktadırlar.

Öte yandan, 2013 yılında KADEM (Kadın ve Demokrasi Derneği), AKP hükümetinin yönlendirmesiyle kurulan bir sivil toplum örgütü olarak, çeşitli dindar kadınların oluşturduğu kadın sivil toplum kuruluşlarını tek çatı altında birleştirmiştir. Eğitimli, dindar kadınlara ulaşmak derneğin temel hedeflerinden biri olmuştur (Dinçer, 2024: 93). Buna bağlı olarak KADEM akademik bir dergi çıkarır ve çok sayıda seminerler düzenler. Aile odaklı kadın politikalarını gündeminin merkezine koyan KADEM (Kazanoğlu ve Ketola, 2022: 608-610), bugün dindar kadınlar arasında en etkili sivil toplum kuruluşu olarak görülmektedir. Bu durum, hükümet politikalarının dışında faaliyet göstermek isteyen dindar kadınlar için 1990'lar ve 2000'lerin başında genişleyen sivil alanın sınırlarını giderek daraltmaktadır. Ancak bu iktidar yanlısı eğilime karşı direnen, sayıları az da olsa, kadınlar hâlâ mevcuttur. Havle Kadın Derneği ve Reçel Blog gibi sivil oluşumlar, İslami yaşam tarzını ve kadın haklarını savunmaya devam etmekte, bunu yaparken feminizmden de ilham almaktadırlar. Özellikle Havle Derneği (https://havlekadin.org/) içindeki kadınlar kendilerini İslami feminist olarak tanımlamaktan çekinmemektedir. Bu konuda konferanslar düzenlemekte, yayınlar yapmakta, farklı feminist gruplar arasında dayanışmayı vurgulamaktadır.

Başörtüsü konusuna gelindiğinde ise; bu defa baskının yönünün değiştiği söylenebilir. 2013'ten bu yana Türkiye'de başörtüsü yasakları kaldırılmıştır; hatta artık bazı ilkokullarda bile başörtüsü takılmaktadır. Bunun sonucunda, henüz kendi kararlarını verebilecek yaşta olmayan küçük kız çocukları aileleri tarafından başörtüsü takmaları için baskı altına alınmaya başlanmıştır. İslami referanslar yaşamın ve kamusal hizmetlerin her alanında görülmeye başlamış, Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhuriyet tarihinin hiç görmediği

bir kapasiteye ulaşmıştır (Yılmaz, 2024: 31-36). İmam Hatip ortaokul ve liselerinin sayısı yine tarihte olmadığı kadar arttırılmıştır (T.C. Millî Eğitim Bakanlığı İstatistikleri, 2024). Bu sürecin devamı, İslami cenahta özellikle kendi kızlarıyla ilişkilerde gerilim yaratmıştır. Aile merkezli İslami hareket, artık kendi aileleri içindeki genç kadınların dinden uzaklaşması ve başörtüsü takmak istememesiyle yüzleşmektedir. Bir zamanlar başörtüsü takan ve kamusal alanda görünür olan dindar kadınların çocukları, başörtüsü takmayarak kalabalık içinde kaybolmaya çalışmaktadır. Başörtüsü, siyasal tartışmalarda zaman zaman kutuplaştırıcı bir sembol olarak yer almaya devam etse de toplumsal tabanda—özellikle gençler arasında—bu meselenin önceki dönemlere kıyasla daha az çatışma yarattığı gözlemlenmektedir.

Bu anlamda önemli kırılmalardan biri 2013 yılında Gezi Parkı eylemleriyle boy göstermiştir. Önce çevreci bir eylem olarak başlayan, daha sonra hükümetin sıradan insanların hayat tarzına müdahale etmeye dönük politikalarını protesto eylemlerine dönüşen Gezi Parkı eylemlerine başta *Anti-Kapitalist Müslümanlar* olmak üzere örgütlü ya da örgütsüz birçok dindar Müslüman da protestocu olarak katılmıştır. Gezi Parkı eylemlerinde, daha sonra doğru olmadığı ortaya çıkan başörtülü bir kadına eylemcilerin saldırı iddiası, başörtüsü konusunu yeniden siyasi gündemin merkezine yerleştirmiştir. Gezi Parkı sonrası dönemde başörtülü kadın figürü "ideal milli kadın" olarak yüceltilirken; "seküler-Kemalist erkek" ve "feministler", ahlaki tehlike ve ulusal değerlere tehdit figürleri olarak kodlanmış ve bu bağlamda Kabataş meselesi de bu kutuplaştırıcı sürecin en görünür örneği olarak öne çıkmıştır (Mutluer, 2019: 13). Bu kutuplaşma, genç kuşak kadınların bir kısmında ne kurumsal din anlayışıyla ne de bunu siyasal aidiyet ölçütüne dönüştüren iktidarla özdeşleşmek istememesi gibi bir sonucu da beraberinde getirmiştir. Nitekim TİDA'nın araştırması da yaş skalası düştükçe, laik bir ülkede dinin yaşanabilirliğine olan inancın daha yüksek olduğu tespitine yer vermektedir (Nişancı, 2023: 73).

Gezi Protestolarını takip eden yıllarda, 2015'ten sonra genç kadınlar arasında, başta başörtüsü aracılığıyla kendilerini kontrol etmeye ya da ölçmeye çalışan bu bakışa karşı giderek artan bir direniş ortaya çıkmıştır. Bu direniş, ilk olarak sosyal medyada *10 Year Challenge* (10 Yıl Meydan Okuması) ile görünür olmuştur; genç kadınlar, başörtülü oldukları eski fotoğrafları ile başörtüsüz yeni fotoğraflarını paylaşmaya başlamışlardır (Cebeci ve Mengü, 2021: 20). Daha sonra, 2018 yılında *Yalnız Yürümeyeceksin* (https://yalnizyurumeyeceksin.com/) adlı çevrimiçi bir blog kurulmuştur. Bu blog, genç kadınların başörtüsünü çıkarma sürecinde yaşadıkları aile ve akran

baskılarını, mücadele stratejilerini, iç dünyalarındaki gerilimleri ve dindarlık anlayışlarındaki değişimleri anlatan anonim mektuplar ve bazı fotoğrafları paylaştıkları bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Kısa sürede burası, benzer deneyimleri yaşayan kadınların bir araya geldiği bir çevrimiçi dayanışma platformuna dönüşmüştür. Platform, kadınlara deneyimlerini mektuplarla paylaşabilecekleri güvenli bir ortam sunmakta ve benzer durumlarla karşılaşmış diğer kadınlardan destek bulmalarını sağlamaya çalışmaktadır. Bu dayanışmadan güç alan kadınlar, başörtüsü ve dindarlık meselelerine ilişkin güncel tartışmalara katkı sunarak, seslerini duyurmak ve toplumsal farkındalık yaratmak için gayret etmektedirler.

Yalnız Yürümeyeceksin platformunda deneyimlerini paylaşan genç kadınlara baktığımızda ortak bazı özellikleri bulunduğu dikkat çekmektedir. İlk olarak, hepsi dindar ailelerden ve sosyal çevrelerden gelmektedir. Hatta bu gençlerin dinden ve dini sembollerden uzaklaşması Subaşı (2023) tarafından bu baskı nedeniyle 'din yorgunluğu' olarak tanımlamıştır. İkinci olarak ise, ailelerinden gelen dini ve erkek egemen baskıya karşı başörtüsü takmaya yönelik direniş göstermektedirler. Bu nedenle, platform, başörtüsünü çıkarmak isteyen genç kadınların ataerkil ve dini tahakküme karşı bir tür örgütlü direniş biçimi geliştirdikleri bir dayanışma alanına dönüşmüştür. Bu bağlamda, mektup yazarlarının önemli bir kısmı, kurumsallaşmış dine yönelik eleştirileriyle de öne çıkan bir ortak özelliği paylaşmaktadır (Ataman ve Sağırlı, 2024: 26).

Bunun yanı sıra, *Yalnız Yürümeyeceksin* platformu etrafında örgütlenen kadınların çoğunluğu, 1990'ların sonları ile 2000'lerin başlarında doğmuş kadınlardır. Bu kadınlar, önceki kuşağın başörtülü kadınlarının aksine, üniversitelerde ve kamusal alanlarda başörtüsü yasağının olduğu dönemleri yaşamamışlardır. Başka bir deyişle, önceki dönemin kadınları için uğruna mücadele edilen bir hak olan başörtüsü, bugünün kadınları için içine doğdukları bir kıyafet biçimidir. 2010'lara kadar kız çocuklarının başörtüsüyle eğitim alması, İmam Hatip Okulları da dahil olmak üzere, mümkün değildi (Çarkoğlu ve Toprak, 2006). Sadece bazı İmam Hatip Liseleri'nde bu görmezden gelinebiliyordu; onun dışında başörtüsüyle örgün eğitim almak ya da üniversiteye gitmek yasaktı. Bu nedenle birçok muhafazakâr aile kız çocuklarını okula göndermemeyi tercih etmişti (Kılıçbay ve Binark, 2002). Başörtüsünün Türkiye'de eğitimin her alanında serbest bırakılmasıyla birlikte, dindar aileler bu kez kızlarının başörtüsüz eğitim almasını engellemek yönünde baskı yapmaya başlamışlardır. Kızlarını İmam Hatip okullarına göndermeye zorlayıp, dini meslek lisesine gitmek

istemeyen ve başörtüsü takmayı reddedenler, eğitimlerini erken yaşta bırakmaya zorlanmaktadır. Nitekim, eğitim meselesi, *Yalnız Yürümeyeceksin* platformunun internet sitesinde de ifade edildiği gibi, dindar kadınlar için son derece önemlidir (https://yalnizyurumeyeceksin.com/). Bu nedenle Platform'un amaçlarından biri de, başörtüsü takmadığı gerekçesiyle ailesi tarafından eğitim masrafları karşılanmayan bireylere maddi destek sağlamaktır (Arda ve Akdemir, 2021: 6).

Yalnız Yürümeyeceksin Platformu, başlangıçta genç kadınların başörtüsünü çıkarma sürecinde duygularını ifade etmeleri ve dayanışma kurmaları amacıyla kurulmuş olsa da zamanla örgütsel tabanını genişleterek dini ve devlet sisteminin otoriter, muhafazakâr ve erkek egemen yorumuna daha geniş bir çerçevede eleştiri getiren bir platform haline gelmiştir. Genç kadınlar, ataerki-devlet-din üçgeniyle şekillenen baskıcı ve otoriter sistemin yapısal olduğunu ve bu yapısal nedenlerle yüzleşilmeden özgürleşmenin mümkün olmadığını fark etmişlerdir. Bu nedenle, platform genç kadınlara öznel deneyimlerin nasıl kolektif bir bilince dönüştüğünü anlamaları açısından önemli veriler sunmaktadır. Bu bağlamda, burada paylaşım yapan herkes kendini feminist olarak tanımlamasa da mektuplarda kullanılan dil kendiliğinden feminist bir çerçevede şekillenmektedir.

Ancak başörtüsünü çıkaran genç kadınların başlattığı aktivizmi İslami feminizm tartışmaları içinde değerlendirmek mümkün değildir. Zira bu defa kadınlar, ataerkil fıkhı içeriden reform etmeyi veya kutsal metinleri yeniden yorumlamayı amaçlamamaktadır. Aksine, günümüzde genç kadınların öncülük ettiği hareket önceki dönemlerden keskin bir kopuşu işaret etmektedir. Genç kadınlar, erkek egemenliğini ilahi irade olarak meşrulaştıran rejimin başörtüsü üzerinden kadınlar üzerinde denetim uygulamasına karşı bir direniş örgütlemektedir. Mir Hosseini'nin (2025: 9) İran'da başörtüsünü açan kadınların deneyimini tanımlamak için söylediklerine benzer şekilde; Türkiye'de de yeni dindar ailelerin çocuklarındaki yeni hareketlilik teolojiye değil, yaşanmış deneyime dayanan yeni bir feminist harekettir. Bu durum, iktidarın dini kullanım biçimlerine karşı gelişen eleştirel duyarlılığın bir yansımasıdır. Bu nedenle önceki yıllarda olduğu gibi dindar kadınlar arasında bu defa geniş zeminde bir dayanışma mümkün olmamıştır. Uzun bir süre de başörtüsü örtme mücadelesi veren önceki dönem kadınlarından bu yeni jenerasyona bir destek gelmemiştir. Nihayet 2025 yılı Ağustos ayında Berrin Sönmez (DW, 2025) ve ardından ilahiyatçı Emine Yücel (Oksijen, 2025) Diyanet'in devlet eliyle, İslam aracılığıyla kadınların bedenleri üzerinde denetim sağlamaya dönük politika

ve açıklamalarına karşı başörtülerini açarak, yeni kuşağın itirazlarına destek olmuşlardır. Ardından genç kadınlar sosyal medyada *10 years challenge'*a benzer olarak bu defa da bir örtülü bir de örtüsüz fotoğraflarını paylaştıkları *Glow up* diye yeni bir akım başlatmışlardır. Başka bir anlatımla, bu yeni itiraz, kadınların rejimin dindarlığı itaatle özdeşleştirmesine, tevazuyu boyun eğme ile ilişkilendirmesine ve ilahi yasayı ataerkil denetim mekanizmalarıyla bütünleştirmesine yönelik reddiye üzerinden kolektif bir zeminde şekillenmektedir.

Bunun yanı sıra, önceki kuşaklar tarafından sıkça vurgulanan başörtüsünün sosyal ve tarihsel bir sorumluluk olduğu ve başörtüsü takan kadınların "toplumsal ahlaka örnek olacak davranış biçiminden sorumlu" oldukları yönündeki iddia da yeni kuşak tarafından eleştirilmektedir. Nitekim, başörtüsü takmaktan kaçınan birçok kadın bu kararı, tam da üzerlerinde kurulmak istenen bu denetleyici toplumsal bakıştan uzak durmak için almaktadır. Bu yeni hareket içinde kadınlar, ulusal onur veya ahlaki vesayet sembolleri olarak değil, özerk direniş temsilcileri olarak harekete öncülük etmektedirler. Esasında yaşanan epistemik bir kırılmadır (Mir-Hosseini, 2025: 10) Bu nedenle, yeni hareketin önceki iki kuşaktan temel farkı, kendilerini Kemalizm'in değil, doğdukları dini ailelerin mağduru olarak tanımlamalarıdır. Dolayısıyla birincil mücadeleleri, içinde doğdukları dini aile yapısına yönelmiştir.

Özetle, başörtüsünü çıkaran genç kadınlara dair üç noktayı vurgulamak yararlı olacaktır: Birincisi, yeni kuşağın dindarlık anlayışı değiştiği için başörtüsü önceki anlamını yitirmiş ve artık bazen takılan bazen takılmayan, akışkan bir dini sembol olarak performatif bir anlam kazanmaya başlamıştır. Bu, başörtüsünün tıpkı namaz kılmak ya da oruç tutmak gibi görüldüğü bir yaklaşıma işaret etmektedir. Bu da gençliğin dindarlık anlayışında bir dönüşüm olduğunu göstermektedir. İkincisi, yeni dünyada artan bireyselleşmeyle birlikte, belirli bir 'cemaat'e aidiyeti simgeleyen ve bu aidiyet üzerinden bireyin topluluk denetimine maruz kalmasına neden olan başörtüsü, gençler tarafından reddedilebilmektedir. Üçüncüsü, farklı siyasi eğilimlere sahip olsalar da gençler, başörtüsünün Türkiye'de tek bir siyasi akım ve partiyle doğrudan ilişkilendirilmesinden rahatsız oldukları için siyasi olarak konumlarını belirlemek ve netleştirmek üzere başörtüsünden uzaklaşmaktadırlar.

Sonuç

Cumhuriyetin kendisini paranteze aldığını iddia eden İslamcılar, onun içindeki köşeli parantezdeki kadınlar son 23 yıldır Türkiye'de siyasetin belirleyici aktörlerinden oldu. 1990'larda, AKP iktidarından önce, özgürlük söylemi ve bir kurtuluş talebi olarak ortaya çıkan başörtüsü, bugün o dönemde aranan özgürlüklerden vazgeçilerek, başka davalar veya idealler adına bastırılarak ve unutularak kamusal alana taşındı. Bu nedenle gerek ilk kuşak gerekse ikinci kuşak dindar kadınların başörtüsü söylemi ile bugünkü başörtüsü söylemi arasında önemli farklar oluştu. Bugün başörtüsü, kimi kadınlar için siyasal ve toplumsal güçlenmenin bir aracı hâline gelirken, kimi kadınları ise ev içine hapseden bir mekanizma olarak işlemektedir. Nitekim bu durum iki grup arasında belirgin bir çıkar ve deneyim farkı doğurmaktadır.

Günümüz Türkiyesi'nde başörtü takmak isteyenler iktidarca kamusal alan ve devlet kurumlarında serbest bırakılırken, bazı açık kadınlar ise buna zorlanmaktadır. Bu durum kimilerince, Şerif Mardin'e atıfla 'mahalle baskısı' olarak açıklanmıştır (Çakır, 2013). Böylece, başörtüsü mücadelesi, aslında bizzat başörtüsü takan dindar kadınlar tarafından kaybedilmiştir. Genç kadınların bir kısmı, başörtüsünden vazgeçtiklerini çünkü bugün Türkiye'de iktidarda olan partiyle özdeşleştirildiklerini ve doğrudan hükümetin eylemlerinden sorumlu tutulduklarını ifade etmektedir (Cebeci, 2018). Geçmişte 'başörtüsüne özgürlük' talebi etrafında mobilize olmuş kadınların bir bölümünün, başını örtmeye zorlanan kadınlara yönelik desteklerinin her zaman güçlü olmadığına, sınırlı kaldığına dair de bazı gözlemler vardır. Görünüşe göre, başörtüsü takma özgürlüğüyle birlikte başörtüsü, dini kutsallığın bir simgesi olarak kamusal alanda makul ve saygın kadın statüsünü pekiştiren bir unsur haline gelmiş, dindar kadınların insan hakları meselesi olmaktan çıkmıştır. Bu politik süreç, elbette muhafazakâr, dindar ya da İslamcı kadınlara birçok alanda özgürlük getirmiştir; eğitim ve istihdam haklarını talep etmelerini kolaylaştırmıştır. Ancak, onları kendi mahallelerinde erkeklerle 'eşit' kılmamıştır. Bu defa da Diyanet üzerinden, erkekler kadınların bedenlerini yine kılık-kıyafete ilişkin hutbelerle denetim altına almaya çalışmakta (DİB, 2025), toplum ahlakının barometresi kadın bedeninin örtüsü üzerinden kurulmaya devam etmektedir. Bu nedenle bir zamanlar hem dindarlığın simgesi olan ve dönemde rejim tarafından dayatılan başörtüsü genç neslin bir kısmı tarafından reddedilmekte ve güçlü bir şekilde bir direniş alanı olarak yeniden sahiplenilmektedir. Bu bağlamda yeni mücadele alanı önceki dönem mücadelelerinin temel eksenini belirleyen laik ve dindar arasında değil, otoriter rejimden yana olanlar ve eşitlikten yana olanlar arasında cereyan etmektedir.

Sonuç olarak, başörtüsü mücadelesinin üç kuşak boyunca taşıdığı farklı 'mağduriyet' anlamları, Türkiye'de dindar kadın özneliklerinin değişen siyasal ve toplumsal bağlamlar tarafından nasıl şekillendirildiğini ortaya koymaktadır. İlk kuşak için mağduriyet, modernleşme projesinin dayattığı dışlayıcı rejim pratiklerinin doğrudan deneyimlendiği somut bir hak gaspı olarak yaşanmış ve başörtüsü bu nedenle hem bir kimlik ilanı hem de bir özgürleşme arzusunun taşıyıcısı olmuştur. İkinci kuşakta mağduriyet daha çok söylemsel bir çerçeveye bürünmüş; başörtülü kadının mağduriyeti hem İslamcı erkekler tarafından bir siyasal mobilizasyon aracına hem de laik aktörler tarafından rejim karşıtlığının simgesine dönüştürülerek araçsallaştırılmıştır. Buna karşılık üçüncü kuşak kadınlar için mağduriyet, devletin yasağından değil, bu kez başörtüsünün iktidar tarafından temsil edilen muhafazakâr bir norm haline getirilmesinden ve kendi toplulukları içindeki baskı mekanizmalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle genç kadınların başörtüsünü çıkarma yönündeki bireysel direnişleri, artık geçmiş dönemin mağduriyet söyleminden beslenmek yerine, otoriterleşmeye, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ve dinin araçsallaştırılmasına karşı geliştirilen yeni bir özgürleşme talebine dayanmaktadır. Böylece mağduriyet, kuşaklar boyunca bir direniş imgesinden bir sorgulama aracına; son kuşakta ise bizzat geçmişteki mağduriyet söylemi üzerinden muktedirleşmenin eleştirisine evrilen çok katmanlı bir deneyim alanı olarak yeniden tanımlanmaktadır.

Sonnotlar

1- Bu metin, yazarın Ankara Üniversitesi'nde tamamladığı "*Küreselleşen İslam ve Türkiye'de İslamcı Kadınlar" (2013)* başlıklı doktora tezinin bir bölümünün güncel siyasal gelişmeler ışığında yeniden değerlendirilmiş ve genişletilmiş bir versiyonudur. İlgili tez daha sonra *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (2015, 2021) başlığıyla İletişim Yayınları tarafından basılmıştır.

Kaynakça

Aksoy, M. (2005) *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma, Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Aktaş, C. (2006) *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık Kıyafet ve İktidar*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Aktaş, C. (2019) *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Deneyimleri*, İstanbul: İz Yayınları.

Aktaş, C. (2021) *İslami Feminizm*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Alankuş, S. (1997a) "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği", *Toplum ve Bilim*, 72, 5-42.

Alankuş, S. (1997b) "Kamusal alanda Mücahidelik", *Kadın Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 5–12.

Anadolu Ajansı (28/8/2019) "Hayatı Mücadeleyle Geçen İsim: Şule Yüksel Şenler", https://www.aa.com.tr/tr/portre/hayati-mucadeleyle-gecen-isim-sule-yuksel-senler-/1567355, (Son Erişim Tarihi, 14/05/2025).

Anayasa Mahkemesi Kararı (1991) Esas Sayısı: 1990/36 Karar Sayısı: 1991/8 Karar Günü: 9.4.1991 R.G. Tarih-Sayı:31.07.1991-20946, https://normkararlarbilgibankasi.anayasa.gov.tr/Dosyalar/Kararlar/KararPDF/1991-8-nrm.pdf.

Arat, Y. (1998) "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey", *Political Psychology***,** 19 (1), 117–131.

Arat, Y. (2005) *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics*, New York: SUNY Press.

Arat, Y. (2010) "Religion, politics and gender equality in Turkey: Implications of a democratic paradox?", *Third World Quarterly*, 31(6), 869–884.

Arda, B. ve Akdemir, A. (2021) "Activist Communication Design on Social Media: The Case of Online Solidarity Against Forced Islamic Lifestyle", *Media, Culture and Society*, 43 (6), 1-7.

Ataman, K. ve Sağırlı, M. N. (2024) "Başörtüsü Örtmeyi Bırakan Kadınların Dinî Yaşantılarında Farklılaşan Tecrübeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Eskiyeni*, 52, 9-30.

Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*, New York: Routledge.

Birbirimize Sahip Çıkıyoruz (Yayımlanma Tarihi) "Belgenin Başlığı", https://birbirimizesahipcikiyoruz.blogspot.com/, (Son Erişim Tarihi, 1/12/2025).

Butler, J. (1990) *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.

Can Saka, Y. ve Altınöz, G. B. (2025) "Dünü Bugünü Yarınıyla Başörtüsü Meselesi", *Arge Analiz*, https://www.ceidizleme.org/ekutuphaneresim/dosya/929_1.pdf, (Son Erişim Tarihi, 26/05/2025).

Cebeci, B. (2018) "Ayşe Çavdar ile görüşme", *Bianet Internet Gazetesi*, https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/193794-ayse-cavdar-90-lardaki-basortusu-soylemi-ile-bugunku-tamamen-zit, (Son Erişim Tarihi, 15/06/2025).

Cebeci, B. ve Mengü, N. (2021) *Herkes İstediği Gibi Yaşasın: Türkiye ve İran'daki Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çağatay, S. (2016) "From "daughters of the Republic" to contentious citizens: Kemalist women's activism in historical perspective", V. Helfert, J. Richter, B. Semanek, A. Bumbáris, ve K. Sigmund (Eds.), *Frauen- und Geschlechtergeschichte un/diszipliniert? Aktuelle Beiträge aus der jungen Forschung* içinde, Innsbruck: StudienVerlag, 209-224.

Çaha, Ö. (2010) "İslami Kadın Hareketi: Özel Yaşam Alanından Kamusal Alana Müslüman Kadın", *Hazar Derneği*, https://www.hazardernegi.org/islami-kadin-hareketi-ozel-yasam-alanindan-kamusal-alana-musluman-kadin/.

Çaha, Ö. (2013) *Women and Civil Society in Turkey: Women's Movements in a Muslim Society*, London: Routledge.

Çakır, R. (2013) "Prof. Dr. Şerif Mardin: "Mahalle bakısı, ne demek istedim?", Şerif Mardin ile görüşme", 29 Mayıs, http://www.rusencakir.com/Prof-Serif-Mardin-Mahalle-Baskisi-Ne-Demek-Istedim/2028, (Son Erişim Tarihi, 8/7/2025).

Çakır, S. (1994) *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çakır, S. (2007) "Kadınların Kamusal Alana Katılımında Başörtüsü", *Toplum ve Bilim*, 108, 122–139.

Çarkoğlu, A. ve Toprak, B. (2006) *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları.

Çayır, K. (2000) "İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü", N. Göle (Der.), *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde, İstanbul: Metis Yayınları, 42-67.

Çelebi, İ. (2019) Topaloğlu, Bekir. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 3. Basım, Ek-2, 603-606.

Çınar, A. (2005) *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, USA: University of Minnesota Press.

Çubukçu, A. (2015) "The Woman in the Image: The Politics of the Headscarf in Turkey", *Journal of Middle East Women's Studies*, 11(3), 255–273.

Deutsche Welle (DW) (7.8.2025) "Başörtüsünü Çıkaran Berrin Sönmez: Gidişat Tehlikeli", https://www.dw.com/tr.0, (Son Erişim Tarihi, 8/8/2025).

Dinçer, G. Ç. (2024) "Kültürel Hegemonya ve İslamcı Kadın Dernekleri: HAZAR ve KADEM Örneği", *Mülkiye Dergisi: Kültür Özel Sayısı*, 77-103.

Diyanet İşleri Başkanlığı (1.8.2025) *Haya, Allah'ın Emri, Fıtratın Gereği*, https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/Hay%C3%A2,%20Allah'%C4%B1n%20Emri,%20F%C4%B1trat%C4%B1n%20Gere%C4%9Fi.pdf, (Son Erişim Tarihi, 13/9/2025).

Duben, A. ve Behar, C. (1991) *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880–1940*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Eraslan, S. (2004) "İslâmcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine", T. Bora ve M. Gültekingil, (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık* içinde, Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 818-825.

Fidan, H. (2006) *Kur-an'da Kadın İmgesi,* İstanbul: Vadi Yayınları.

Gökarıksel, B. ve Secor, A. (2010) "Between fashion and Tesettür: Marketing and Consuming Women's Islamic Dress", *Journal of Middle East Women's Studies*, 6(3), 118–148.

Gökarıksel, B. ve E. McLarney (2010) "Muslim Women, Consumer, Capitalism and the Islamic Culture Industry", *Journal of Middle East Women Studies*, 6 (3), 1-18.

Göle, N. (1997) *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, USA: University of Michigan Press.

Guha, R. ve Spivak, G. C. (1988) *Selected Subaltern Studies*, New York-Oxford: Oxford University Press.

Havle Derneği, https://havlekadin.org/, (Son Erişim Tarihi, 23/06/2025).

Hukuk Ansiklopedisi (2025) *28 Şubat Kararları*, https://hukukbook.com/28-subat-kararlari/, (Son Erişim Tarihi, 8/8/2025).

İlyasoğlu, A. (2000) *Örtülü Kimlik*, İstanbul: Metis Yayınları.

Kandiyoti, D. (1997) *Cariyeler, Bacılar ve Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul: Metis Yayınları.

Kandiyoti, D. (2011) "The Travails of the Secular: Puzzle and Paradox in Turkey", *Economy and Society*, 40(2), 241–266.

Kara, İ. (2020) "Türkiye İslamla İlişkisini Yeniden Tesis Etmeden Yol Alamaz", *Perspektif*, 17 Ekim, https://www.perspektif.online/turkiye-islamla-iliskisini-yeniden-tesis-etmeden-yol-alamaz/, (Son Erişim Tarihi, 5/8/2025).

Kavas, A. (2025) *Türkiye'nin Kentleşme Raporu*, Toplum Çalışmaları Enstitüsü, https://www.toplum.org.tr/wp-content/uploads/2025/02/Turkiyenin-Kentlesme-Raporu-5-Subat-2025.pdf, (Son Erişim Tarihi, 18/7/2025).

Kazanoğlu, N. ve Ketola, M. (2022) "Understanding the moral economy of state-civil society relationships: Islam, women's NGOs and rights-based advocacy in Turkey", *Turkish Studies*, 23 (4), 600–622, https://doi.org/10.1080/14683849.2022.2033118, (Son Erişim Tarihi, 21/5/2025).

Keleş, Ş. Z. (t.y.) "İslami Feminizm", *Feminist Bellek*, https://feministbellek.org/islami-feminizm/, (Son Erişim Tarihi, 24/4/2025).

Kılıçbay, M. ve Binark, M. (2002) "Consumer Culture: Islam and Politics of Lifestyle", *European Journal of Communication,* 17(4), 495–511.

Köse, E. (2014) *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mahmood, S. (2005) *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Meşe, İ. (2023) "Türkiye'de Kadın Tarihi Yazınını Yeniden Düşünmek", N. Mert (Der.), *Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak* içinde, İstanbul: Alfa Yayınları, 459-511.

Mir-Hosseini, Z. (2025) "Reclaiming Justice: Islamic Feminism, Patriarchal Law, and Popular Revolt in Iran", *Society*, 62, 628-638. https://link.springer.com, (Son Erişim Tarihi, 17/7/2025).

Mir-Hosseini, Z. (2006) "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism", *Critical Inquiry*, 32 (4), 629-645.

Moghissi, H. (1999) *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, London: Zed Books.

Mutluer, N. ve Kılıç, Ş. M. (2023) "Söylemde ve eylemde feminist, demokrat: Fatma Çiğdem Aydın", A. Sönmezay (Der.), *40 kadın 40 hayat* içinde, İstanbul: İBB Yayınları, 1388–1421.

Mutluer, N. (2016) "Kemalist feminists in the era of the AK Party", Ü. Cizre (Ed.), *The Turkish Ak Party and its Leader: Critism, Opposition and Dissent* içinde, Routledge.

Mutluer, N. (2019) "The intersectionality of gender, sexuality, and religion: Novelties and continuities in Turkey during the AKP era", *Southeast European and Black Sea Studies*, 19(4), 1–20.

Mutluer, N. (2021) "*AKP içi başörtüsü yasakları",* Fatma Bostan Ünsal ile söyleşi. https://www.youtube.com/watch?v=dHbLbq2nH6Y, (Son Erişim Tarihi, 1/12/2015).

Nişancı, Z. (2023) *Türkiye'de İnanç ve Dindarlık Araştırması*, Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü, https://iiit.org/wp-content/uploads/Turkish-Faith-and-Religiosity-in-T%C3%BCrkiye.pdf, (Son Erişim Tarihi, 23/7/2025).

Oksijen Gazetesi (31/8/2025) "İlahiyatçı Emine Yücel Canlı Yayında Başörtüsünü Çıkarttı", https://gazeteoksijen.com/turkiye/ilahiyatci-emine-yucel-canli-yayinda-basortusunu-cikardi-, (Son Erişim Tarihi, 2/9/2025).

Özçetin, H. (2024) *Ahlakı Giyinmek*, İstanbul: Metis Yayınları.

Özdalga, E. (1998) *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Routledge Curzon Press.

Özdemir, E. (2022) "İslamcı Kadın Dergiciliği ve Aile İdeolojisi", *Toplum ve Bilim*, 162, 45–68.

Pazartesi Dergisi (1995) *Refah Partisi'ne seçim kazandıran Sibel Eraslan'la söyleşi: "Ben İmanlı feministim", Sibel Eraslan ile röportaj*, https://www.pazartesidergisi.com/pdf/6.pdf, (Son Erişim Tarihi, 3/7/2025).

Ramazanoğlu, Y. (2005) "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", Y. Aktay, M. Gültekingil ve T. Bora (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde, Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 804-812.

Resmî Gazete (1982) *Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık ve Kıyafetine İlişkin Yönetmelik*, Ekim, 17.849, Karar Sayısı: 8/5185.

Said, E. (2005) *Şarkiyatçılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Saktanber, A. (2002) *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, London & New York: I.B. Tauris.

Saktanber, A. ve Çorbacıoğlu, G. (2008) "Veiling and Headscarf Skepticism in Turkey", *Social Politics,* 15 (4), 514-538.

Subaşı, N. (2023) Din Yorgunluğu. *Teklif: 2 Aylık Düşünce Dergisi,* S. 11: 128-136.

Şefkatli Tuksal, H. Ş. (2000) *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyet Yayınları.

T.C. Millî Eğitim Bakanlığı İstatistikleri (2024) *İmam Hatip Ortaokul ve Liseleri*, https://istatistik.meb.gov.tr/OgrenciSayisi/Index.

Topal, S. (2022) "Rethinking Piety and the Veil Under Political Islam: Unveiling Among Turkish Women After 2016", *American Journal of Qualitative Research, 6 (3), 99-123.*

Tura, N. (1998) "Türban Yasağında Yeni Dönem", *Pazartesi Dergisi*, Sayı: 43, Ekim, https://www.pazartesidergisi.com/pdf/43.pdf, (Son Erişim Tarihi, 19/04/2025).

Ulusoy, A. (2004) "Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Üniversitelerde Türban Yasağına İlişkin Kararları Üzerine Notlar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 53 (4), 125-134.

Wedud-Muhsin, A. (2005*) Kur-an ve Kadın*, İstanbul: İz Yayıncılık.

White, J. B. (2002) *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics***,** Washington: University of Washington Press.

Yalnız Yürümeyeceksin Platformu. Erişim adresi: https://yalnizyurumeyeceksin.com/, (Son Erişim Tarihi, 17/06/2024).

Yıldız, E. (2004) "Başörtüsüne Özgürlük Mücadelesi ve 'Zenci' Benzetmesi", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 45–58.

Yılmaz, Z. (2013) *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yılmaz, Z. (2024) *Din Hizmetlerine Erişimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği, Haritalama ve Güncelleme Çalışması.* Ceid Yayınları.

Zeybek-Kabakçı, G. (2011) "Neo-Kemalist Bir Hareket: Cumhuriyet Mitingleri", *Selçuk İletişim*, 7(1), 96-112.

mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Kimlik Meselesine Oksidentalizm Perspektifinden Bir Yaklaşım: Nuri Pakdil Üzerine Bir İnceleme

Veysel Ergüç, Muş Alparslan Üniversitesi
ORCID: 0000-0003-3298-1803
E-Posta: v.erguc@alparslan.edu.tr

Öz

Modernitenin bir çıktısı olarak ortaya çıkan ulus-devletlerde ulus-inşasına önem verildiği anlaşılmaktadır. Ulus inşa sürecinde entelektüelin ortaya çıktığı, ben ve öteki arasındaki ayrım uyarınca hareket ettiği görülmektedir. Öteki figürü kültürel olana ilişkindir. Modern dönemde girişilen kimlik inşasında beliren kültürel ötekinin gerek Doğu gerekse Batı toplumları için geçerli olduğu görülmektedir. Batı toplumları dâhilindeki inşa süreçlerinde Doğunun üzerine saptamalar yapıldığı, ona ilişkin görüşlerin ileri sürüldüğü ve bu durumun oryantalizme işaret ettiği görülmektedir. Oryantalizme karşın Batılı olmayan, yani Doğu coğrafyasındaki bazı aydınların, biz olarak tasavvur ettikleri Doğulu kimliği karşısında Batı'yı öteki olarak konumlandırdıklarını ifade etmek mümkündür. Batı'yı öteki olarak tanımlama eyleminin oksidentalizm bir diğer tabirle garbiyatçılık olarak kendini gösterdiği söylenebilir. Batılı olmaya mesafeli bir toplumsal kesimin yaşadığı söylenebilecek olan Türkiye'de Nuri Pakdil'in kimlik ve bunun uluslaşma sürecine yansıması konusunda oksidentalist bir bakış açısı geliştiren önemli bir isim olduğu iddiası bu çalışma kapsamında savunulacaktır. Pakdil'in düşüncesinin merkezinde Batının siyasal, kültürel ve epistemolojik hegemonyasına karşıt olarak İslâm medeniyetinin yeniden inşasının olduğu fikri çalışma kapsamında söylenecektir. Pakdil'in Batı merkezlilikten kopuşu önerdiği ve alternatif olarak İslâm medeniyeti fikrini öne sürdüğü ifade edilecektir. Pakdil'in yazılarından yola çıkılarak hazırlanan bu çalışmada düşüncesinin altında yatan temel saikin oksidentalizm olduğu ileri sürülecektir. Bahse konu edilen oksidentalizmin muhtevasında Doğu ve Batının karşıt biçimde konumlanması ve anti-emperyalizmin olduğu belirtilecektir. Metafiziğin, mistik olanın ve Tanrı öğretisinin evi saydığı Doğu'ya karşı Batı'yı madde, makine ve eşyanın vatanı olarak konumlandırması, Pakdil'in oksidentalizm içinden tanımlanmasının ilk nedenidir. Garbiyatçılık bağlamında okumanın ikinci nedeni ise Doğu toplumlarının Batı tarafından sömürülmesini metafizikten yoksun olarak ilan eden Pakdil'in Batı'ya karşı anti-emperyalist bir tutum geliştirmek istemesidir. Bu bakımdan düşünürün garbiyatçılıkla ilişkilendirilmesinin üçüncü nedeni, onun Batı ile kültürel etkileşimden ziyade, Doğu'ya adadığı İslâm kültürünün yeniden canlanmasını savunmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Doğu ve Batı, Anti-emperyalizm, Oksidentalizm, Nuri Pakdil.

Makale Gönderim Tarihi: 02.10.2025, Makale Kabul Tarihi: 23.02.2026

An Approach to the Issue of Identity from the Perspective of Occidentalism: A Study on Nuri Pakdil

Abstract

It is understood that nation-states, which emerged as a product of modernity, placed great importance on nation-building. The intellectual emerged in this nation-building process, acting in accordance with the distinction between self and other. The figure of the other is related to the cultural. The cultural other, which emerged in the identity construction undertaken in the modern period, is seen to be valid for both Eastern and Western societies. In the construction processes within Western societies, it is observed that assessments are made about the East, opinions are put forward regarding it, and this situation points to Orientalism. In contrast to Orientalism, it is possible to state that some intellectuals in the non-Western, i.e., Eastern, geographical regions, positioned the West as the other in relation to the Eastern identity they conceived as "us." The act of defining the West as the other can be said to manifest itself as Occidentalism, or in other words, Westernism. In Turkey, where a social segment can be said to live in a state of distance from Westernization, the claim that Nuri Pakdil is an important figure who developed an Occidentalist perspective on identity and its reflection in the nation-building process will be defended within the scope of this study. This study will argue that at the heart of Pakdil's thought lies the idea of reconstructing Islamic civilization in opposition to the political, cultural, and epistemological hegemony of the West. It will be stated that Pakdil proposed a break from Western centrism and put forward the idea of Islamic civilization as an alternative. Based on Pakdil's writings, this study will assert that the fundamental driving force behind his thought is occidentalism. It will be noted that the content of this occidentalism involves the opposing positioning of East and West and anti-imperialism. The first reason for defining Pakdil within the context of occidentalism is his positioning of the West as the homeland of matter, machines, and objects, in contrast to the East, which he considered the home of metaphysics, mysticism, and the teachings of God. The second reason for reading him within the context of Westernism is that Pakdil, who declared the exploitation of Eastern societies by the West to be devoid of metaphysics, sought to develop an anti-imperialist stance against the West. In this respect, the third reason for associating the thinker with Orientalism is that he advocated for the revival of Islamic culture, which he dedicated to the East, rather than cultural interaction with the West.

Keywords: Identity, East and West, Anti-Imperialism, Occidentalism, Nuri Pakdil.

Giriş

Kimlik konusu, Antik Yunan döneminden modern dünyaya kadar çeşitli bağlamlarda ele alınmış ve incelenmiştir. Modern dönemde ulus[1] şemsiyesi altında irdelenen kimlik kavramı, benlik ile öteki arasındaki ayrım olarak ortaya çıkmıştır (İmançer, 2003: 240). Bu ayrım ilkesi incelendiğinde, bir ulusun diğerlerinden farklılaşmasının temelini oluşturduğu ortaya çıkmaktadır (Kılıçbay, 2003: 162).

Modern çağda kimlik inşasında ortaya çıkan ötekiliğin hem Doğu hem de Batı toplumları için geçerli olduğu görülmektedir (Mahçupyan, 1998: 49). Batı toplumlarında inşa sürecinde Doğu'nun radikal bir biçimde Batıdan farklı olarak tahayyül edilmesi ve ötekileştirilmesi oryantalizm olarak somutlanırken (Kontny, 2002: 121; Said, 2017: 13), aynı eylem Doğu toplumlarında oksidentalizm olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yaratım sürecinde Batı, Doğu milletlerinin ötekiliğine işaret eden bir konuma oturtulmuştur (Koçyiğit, 2021: 57 ve 59; Özçelik, 2017: 117 ve 121).[2]

Oksidentalist söylem, kendini Doğu ile özdeşleştiren bir özne, bir aydın tarafından üretilir ve bu söylem Türkiye'de de mevcuttur (Chatterjee, 1986: 121; Özçelik, 2017: 117). Bu çalışma kapsamında Türkiye'deki düşünce hayatının önemli simalarından biri olarak temayüz eden Nuri Pakdil'in oksidentalizm içinden düşünce ürettiği ileri sürülecektir. Bu bağlamda Pakdil'in Batıyı Doğu'nun merceğinden okuduğu tezi savunulacaktır (Özçelik, 2017: 36).[3]

Garbiyatçılık bağlamında okunması amaçlanan Nuri Pakdil düşüncesinin çözümlenmesi için cevaplanması gereken temel soru, böyle bir düşünceye nasıl bir duygunun izin verdiğidir. Bu soruyu cevaplamak için evvela Vasant Kaiwar ve Sucheta Mazlumdar'ın görüşlerine başvurulacaktır. Bu bağlamda Kaiwar ve Mazlumdar'ın Batı dışı toplumlarda kimlik inşa süreçlerinde entelektüelin duygu durumuna ilişkin geliştirdikleri çerçeve, bu çalışmanın teorik temelini oluşturacaktır. Irkçılık ve Sosyal Darwinizm merkezli oryantalizm vesayetinde Batı kimliğinin dayatılmasına karşı çıkan ve deyim yerindeyse Batının *"*doğruluk rejimlerini*"*[4] aşmayı amaç edinen Batı dışı entelektüelin Doğu'nun hakikatini yeniden keşfetmeyi amaçladığı savı, çalışma için önem arz eder niteliktedir. Bahse konu edilen argümanın karşılığının Nuri Pakdil'in düşüncesinde Doğunun varoluş ile hayat bulması ve o varoluşun İslam merkezine dayandırılması biçiminde neşet etmesi Kaiwar ve Mazumdar'ın çalışmanın teorik temeli için tercih edilmesinin nedenidir (2003: 268-269; Pakdil, 2003: 64; 1997a: 29-30 ve 59; 1997c: 79).

Nuri Pakdil'in düşüncesinin oksidentalizm bağlamında inceleneceği bu çalışmada cevap aranacak ikinci soru, düşünürün benlik ve öteki arasındaki ilişkiyi nerede kurduğu üzerine olacaktır. Batı kültürünü öteki olarak tanımladığı söylenebilecek düşünürün, söz konusu öteki olanı maddi-manevi benlik ve sömürgeci-sömürgeci olmayan benlik temelinde ulus olarak tanımladığı fikri, çalışmanın ikinci sorusunun argümanını oluşturacaktır (Pakdil, 1997a: 13-14). Söz konusu argüman, Partha Chatterjee'nin Batı dışı aydınlar hakkındaki düşüncesinden yola çıkılarak ortaya konulacaktır. Bu bağlamda Kaiwar ve Mazumdar'ın düşüncelerinden sonra Chatterjee'nin düşüncesi de çalışmanın teorik kısmında yer alacaktır.[5] Nuri Pakdil'in düşüncesi Kaiwar ve Mazumdar ile birlikte Chatterjee'nin (2001: 67; 2002: 22) bakış açısından da incelenecektir. Daha açık bir ifadeyle ekonomi, Batı dışı coğrafyanın entelektüelinde cesamet bulan bilim ve teknolojinin alanı olarak tasavvur edilen maddi alan ile kültürün alanı olarak tahayyül edilen manevi alan ayrımına denk düşen oksidentalizmin (Chatterjee, 2001: 67; Koçak-Oksev, 2015: 63) Pakdil'in düşüncesinde de nüksettiği görüldüğünden dolayı (1997a: 13-14; 1997a: 30) Partha Chatterjee'nin düşüncesine başvurma ihtiyacı duyulmuştur.

Murat Turna'nın Pakdil üzerine hazırladığı ve Pakdil'in İslamcı düşünceye katkılarını incelediği, bu bakımdan özgün olarak nitelendirilebilecek *İslamcılık Üzerine Bazı Dikkatler ve Nuri Pakdil'in İslâmcı Çizgideki Yeri* başlıklı çalışmadan farklı olarak (Turna, 2021), Pakdil'in kimliğe ilişkin düşüncesi, oksidentalizm ile bağlantılı olarak okunacaktır. Pakdil'i oksidentalizm ile iltisaklı olacak biçimde okuma pratiği bu çalışmayı İsmail Yazıcı tarafından kaleme alınan "Reinventing Islamic Civilization in Cold War Turkey: The Case of Nuri Pakdil" başlıklı çalışmadan da farklı kılar niteliktedir. Bahse konu edilen metin kapsamında Pakdil'in Batı ve Doğu medeniyetlerini yeniden tahayyül edişi nativizm ile bağlantılı olarak ele alınırken (Yazıcı, 2025: 3), bu çalışma kapsamında söz konusu tahayyül ediş oksidentalizm olarak tanımlanmaktadır. Yazıcı'nın makalesinde Pakdil'in Batının hegemonyasına karşı İslâm merkezli Doğu tahayyülünden ve kültürel başarısızlık timsali Batı karşısında yerli düşünce ile rabıtalı Doğu tasavvurundan bahsetmesi (Yazıcı, 2025: 7) bu çalışma açısından temel yol izleği olsa da Pakdil'in düşüncesinin oksidentalizm ile bağlantılı olarak okunması konusunda Yazıcı ile farklı bir pozisyonda durulmaktadır.

Batıdan edindikleri anlam kodlarını kendi dillerinde yeniden üretme pratiği olarak da tanımlanabilecek oksidentalizm bağlamında (Chatterjee 1986: 122-125; Saygın, 2017: 27) Nuri Pakdil düşüncesinin okunması ve düşünüre

dair mevcut literatüre özgün bir katkı sağlanması bu çalışma kapsamında amaçlanmaktadır. Pakdil üzerine Ulusal Tez Merkezi bünyesinde hazırlanan ve esas olarak düşünürün şiir ve denemelerine odaklanan 14 adet tez çalışmasından ve yine Ulusal Tez Merkezi'nde bulunan Süleyman Tüfenk tarafından kaleme alınan, Pakdil'in düşüncesine dinler tarihi perspektifinden yaklaşılan *Bir Müslüman Aydın Olarak Nuri Pakdil'de Kültür, Medeniyet ve İrfan* başlıklı tez çalışmasından farklı olarak bu metinde Pakdil'in Batıya bir ayna tuttuğu ve Batıyı o aynadan yansıdığını iddia ettiği imge üzerinden tanımladığı savunulacaktır. Pakdil'in aynada yansıdığını iddia ettiği Batı imgesine karşı Doğu'nun hakikatini yeniden keşfetmeye çalıştığı argümanının, Pakdil üzerine mevcut literatüre özgün bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Çalışma kapsamında Pakdil düşüncesinin çözümlenmesi için yorumcu bilgi kuramına diğer bir ifadeyle hermeneutik kurama başvurulacaktır. Hermeneutik kapsamında anlamaya odaklanma pratiği, çalışma kapsamında tercih sebebidir. Anlama eylemi ile eserler ve o eserleri kaleme alan düşünürlerin tinleri arasındaki bağlantının ortaya konulmasına işaret edilmektedir (Dilthey, 2012: 107). Bu açıdan Nuri Pakdil'in düşüncesinin anlaşılabilmesi için eserlerine odaklanmak, eserlerini hermeneutik bir diğer tabirle yorumsamacılık merceği ile gözlemlemek elzemdir. Anlama eylemi sonrasında metnin yeniden inşası da hermeneutik çerçevesinde olup bu çalışma kapsamında ikinci tercih sebebidir (Dilthey, 2012: 107). Pakdil'in düşünce dünyasının anlaşılması bağlamında oksidentalizm refakatinde bir okuma çabasının sergilenmesi eylemi, onun yeniden inşa edildiğine işaret eder durumdadır. Daha açık bir dille ifade edildiğinde Pakdil'in düşüncesini oksidentalizm ile bağlantılı olacak biçimde okuma, anlamlandırma, açığa çıkarma ve yeniden inşa etme pratiğinin yorumcu bilgi kuramı ile mümkün olması, söz konusu kuramın çalışma kapsamında tercih edilmesini açıklar niteliktedir.

Pakdil'in kimlik anlayışını oksidentalizm bağlamında incelemeden önce, bu çalışmanın teorik temelini oluşturmak amacıyla Batı dışı toplumlardaki entelektüellerin oksidentalizm çerçevesinde söylem üretmelerinin ardındaki nedenlere ilişkin görüşlere odaklanmak uygun olacaktır.

Kimliğin Oksidentalizm Refakatinde İnşası: Kuramsal Çerçeve

Oksidentalizm kavramı incelendiğinde, cevaplanması gereken ilk sorulardan biri, bu kavramın ortaya çıkmasına nasıl bir durumun sebebiyet verdiğidir. Race, Orient, Nation in the Time-Space of Modernity başlıklı metinde

oksidentalizmin ortaya çıkış koşullarını inceleyen Vasant Kaiwar ve Sucheta Mazumdar, bu durumun ortaya çıkmasının nedeni olarak oryantalizmin kuşatması altında gelişen modern kimlik inşasını gösterirler (2003: 269-270, 272, 274).

Oryantalizmden kaynaklı sömürüye maruz kalan toplumlarda Batı ile rekabet etme konusunda güçlü bir istek ortaya çıkmıştır (Korhonen ve Miklossy, 2010: xiv). Sömürge karşıtı milliyetçilik olarak ortaya çıkan oksidentalizm kapsamında amaç, Doğu'nun hakikatini yeniden keşfetmektir. Bu anlamda amaç, Doğu'nun hakikatini oryantalizmin yanlış yorumlarından kurtarmaktır (Kaiwar ve Mazumdar, 2003: 275). Oksidentalizm bağlamında Doğu'nun hakikatinin birlik, özerklik ve kalıcılık merkezinde olduğu ileri sürülmektedir (Kaiwar ve Mazumdar, 2003: 276).

Kaiwar ve Mazumdar ile birlikte oksidentalizmi kuramsallaştıran bir düşünür olan Partha Chatterjee, oksidentalizm çerçevesinde tasarlanan benlik ve öteki arasındaki karşıtlığın görüldüğü konulardan birinin sömürgecilik kavramı olduğunu söyler. Chatterjee, bu bağlamda, Doğu'yu keşfetme sürecindeki entelektüel için önemli olanın sömürgecilikten uzak olmak olduğunu belirtir. Benliğin sömürgecilik karşıtlığı üzerinden inşa edildiği bir alanda Chatterjee, Doğulu entelektüelin gözünde ötekinin sömürgeci olmakla örtüştüğünü söyler (1986: 122-123).[6]

Sömürgecilik bağlamında inşa edilen benlik ve öteki ayrımının bir sonraki adımı, maddi ve manevi alanlar arasındaki ayrımdır. Chatterjee'ye göre oksidentalizm çemberi içinde düşünen düşünürlerin zihin dünyasında maddi alan sömürgecilik, teknoloji ve bilimle eş tutulup Batıya atfedilirken, kültür merkezli manevi alan onun karşıtı olarak kavranıp Doğuya atfedilir (1986: 121; 2001: 67).

Ulus inşa sürecinde Doğu-Batı ayrımının olduğu fikrinden hareketle oksidantalizmin sıradanlaştığı (Bozatzis, 2016: 52) düşünüldüğünde, Pakdil'in düşüncesine odaklanmadan önce, çalışmanın kavramsal temeli olarak beliren oksidantalizme odaklanmak gerekmektedir.

Oksidentalizm'in Temel Hali: Kavramsal Çerçeve

Ian Buruma ve Avishai Margalit'in *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı* adlı eserlerinde, 1942 yılında Japonya'da toplanan Kyoto Konferansı, oksidentalizm[7] kavramının ilk ortaya çıktığı yer olarak belirtilmektedir[8] Buruma ve Margalit'e göre, Batı merkezli modernitenin özünde

sömürgeciliğin varlığına işaret eden ve Asya coğrafyasındaki kültürlerin sömürülmesinden korkan aydınların dile getirdikleri endişe oksidentalizmin habercisidir (Buruma ve Margalit, 2022: 9-10). Dolayısıyla oksidentalizmin Batılılaşmaya karşı bir set çekme niyetiyle icat edildiği sonucuna varmak mümkündür (Metin, 2013: 110). Konferans sırasında Asya'da manevi bir özü savunan ve maneviyatı panzehir olarak öneren aydınlar da Buruma ve Margalit'in yorumladığı gibi oksidentalizme işaret etmektedirler (Buruma ve Margalit, 2022: 11).[9]

Bir kurgulama pratiği olarak arzı endam eden oksidentalizm, Batının kendisini Doğuya ait hisseden bir özne, başka bir tabirle bir entelektüel tarafından tahayyül edilmesine denk düşer. Bu noktada Doğu entelektüeli Batıyı sorgulayarak tartışmaya açar (Koçyiğit, 2017: 136). Bu andan itibaren oksidentalizmin anlamlandırılabileceği nokta, Batı dışı kültürlerin entelektüellerinin Batı üzerine gözlemleri ve Batı üzerine inşa ettikleri söz yapılarıdır (Arlı, 2018: 62). Bu anlamda oksidentalizm, Batıyı bir Doğulu olarak inşa etme ve söyleme büründürme eylemi olarak neşet eder (Yavuz, 2006a: 373). Başka bir cümleyle ifade edilecek olunursa, kendisini Doğulu olarak tanımlayan entelektüelin, Doğu gözlükleriyle Batı üzerine düşünmeye, fikir beyan etmeye ve eser vermeye cüret etmesinin oksidentalizm olarak belirdiği anlaşılmaktadır (Metin, 2013: 66). Bu noktada dikkat çeken husus, Doğulu entelektüelin oryantalizme karşıt olacak biçimde düşünce nesnesi olarak Batıyı belirleme yönünde gösterdiği istidattır (Tonnesson, 2006: 364). Başka bir cümleyle ifade etmek gerekirse oksidentalizm, Doğudaki entelektüelin Doğu ve Batı arasında neşet eden ilişkiyi yeniden tasarlamasına tekabül eder (Koçyiğit, 2017: 145).

Oksidentalizmin belirmesini mümkün kılan faktörün oryantalizmden kaynaklanan epistemoloji ve kavramlar olduğu belirtilebilir (Arlı, 2018: 61; Lindstrom, 2003: 34).[10] Bu açıdan oksidentalizmin tarihsel olarak Doğu-Batı ayrımı içerisinde nesneleştirilen ve öteki konumu atfedilen Doğu'nun öznesinin Batıya karşı verdiği tepkiye dayandığı anlaşılmaktadır (Ahıska, 2005: 17). Batılı öznenin Doğuyu nesneleştirmesine tekabül eden oryantalizme tepki olarak Doğulu entelektüelin Batıyı nesneleştirmesi biçiminde tecessüm eden oksidentalizm bağlamında kavramın aşağılanma duygusundan beslendiği ifade edilebilir (Çaycı, 2018: 48). Oksidentalizm kapsamında Doğulu düşünürler Doğu ve Batı arasında kategorik bir ayrım olduğunu iddia etmektedirler (Hanefi, 2004: 276; Özçelik, 2017: 123; Saygın, 2017: 27). Ayrım temelinde kurgulanan oksidentalizm, oryantalizmden kaynaklı bir kategorileştirilmeye tabi tutularak öteki kılınan toplumlar adına hareket eden entelektüellerin hınç içerisinde verdikleri tepkiye işaret eder

(Kılıç, 2006: 130). Bu açıdan oksidentalizm kavramının Batıdan intikam almak için tasarlanmış bir proje olduğu yönünde bir intiba belirmektedir (Tonnesson, 2006: 357). Bundan dolayıdır ki oksidentalizm içerisinden düşünce geliştiren entelektüelin Batıyı sabitliğe bir diğer ifadeyle tüm zamanları ihtiva eden bir değişmezliğe mahkûm ettiğini ifade etmek mümkündür (Carrier, 2014: 473).

Doğu ve Batı arasında bir ayrımın var olduğu kabulüyle hareket edildiğinde toplumların ayrı gruplar halinde tasniflendiği, ayrı kategorilerden kaynaklı farklardan hiyerarşiler üretildiği ve mevcut asimetrik güç ilişkilerinin yeniden üretildiği söylenebilir. Bu anlamda oksidentalizm, Doğu ve Batı arasında bir farkın kabulüne dayalı olarak kurgulanmış bir kimlik inşasının sonucu olarak tebarüz eder (Özçelik, 2017: 119, 121).

Gerek farktan kaynaklı hiyerarşi üretimi gerekse güç ilişkisinin yeniden tesisinin beraberinde öteki kılma eyleminin belirmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. Doğulu entelektüelin zihin dünyasında öteki Batı biçiminde cesamete ulaşır (Metin, 2013: 67; Yavuz, 2006b: 112). Geçmiş zaman içerisinde Batılı entelektüeller tarafından öteki olmaya maruz bırakıldığını düşünen Doğulu özne, yansıtma mekanizmasına başvurmak suretiyle Batıyı öteki kılar. Doğulu entelektüel Batıya karşıtı olacak bir konum atfeder ve onun üzerinden kendisini tanımlamak suretiyle kimlik edinir (Ahıska, 2005: 17; Saygın, 2017: 28, 32-33). Bu anlamda oksidentalizm içerisinden refleks veren entelektüel, oryantalizm kapsamında kendisine reva görülen ötekiliğe karşı sessiz kalmadığını, kendisinin sesini kısmak isteyen odaklara karşı konuştuğunu ve o hegemonyaya karşı meydan okuduğunu gösterir (Ahıska, 2005: 308).

Doğu coğrafyasındaki öznenin zihninde kurguladığı öteki mefhumunun değerler bağlamında olduğu görülmektedir. Bu anlamda oksidentalizm, Aydınlanma, rasyonalizm, sekülarizm ve endüstriyalizmden müteşekkil Batı modernitesine karşı duyulan bir hoşnutsuzluğun ifadesi olarak belirir (Buruma, 2004: 280; Buruma ve Margalit, 2022: 12; Hanefi, 2011: 97). Bu açıdan Doğuya hiyerarşik bir üstünlük atfeden entelektüelin nezdinde öteki olarak tecessüm eden Batı, Hıristiyanlığın, beyazlığın ve medeniyetin işareti olarak kodlanır ve her daim daha aşağı bir ötekine göre tanımlanır (Ahıska, 2005: 40). Buna bağlı olarak Doğulu entelektüelin zihin dünyasında Batı rasyonalizm ve endüstriyalizmden peyda olmuş günahın, ruhtan yoksun bir şehir yaşamının ifadesidir. Zikredilen şehir yaşamı faziletten yoksun ticaretin, maneviyattan münezzeh makineleşmenin, hoppa kozmopolitliğin,

köksüzlüğün, inançsızlığın ve yabancılaşmanın temayüz etmiş halidir. Saf inanca karşı muhalefet gösteren kâfirlerin mekânı olarak öne çıkan şehir yaşamı bir pazar yeri olarak da endam bulmaktadır. Bu anlamda her şeyin ve herkesin satılık olduğu bir mekân biçiminde cesamet eden şehir, oksidentalizm dâhilinde yalanın anavatanı olarak anlam bulmaktadır. Bununla birlikte oksidentalizm kapsamında şehir yaşamı insanlık dışı varlıkların ve sapkın hayvanların toplandığı, şehvetin ve sömürünün temayüz ettiği bir alan olarak tasavvur edilmektedir. Bundan dolayıdır ki şehirlerin ruhlarını yitiren organizmalara benzediği argümanı oksidentalizm kapsamında savunulur (Buruma ve Margalit, 2022: 22; Nadel-Klein, 2003: 111-112). Bu denli olumsuzluklara gark edilmiş olan Batı coğrafyasında köklü bir millî kültüre dayanan kimlik bilincine erişmek Doğulu entelektüel açısından ham hayalden ibarettir (Saygın, 2017: 47-48).

Olumsuzluklara matuf olmuş Batı medeniyetinin değerlerinin Batılılaşma ve kültürel etkileşim kisvesi altında Doğu uluslarına aktarılması Doğu entelektüeline göre kültüre zarar verecektir. Entelektüel açısından Batı ile girilmesi muhtemel bir kültürel etkileşimin sözü edilen uluslardaki maneviyatın aşınmasına neden olması yüksek ihtimaldir (Saygın, 2017: 76). Doğulu entelektüel tarafından Batı medeniyetine yüklenen anlam dikkate alındığında bütün bir toplumun ya da uygarlığın, bencil, ruhsuz, sapkın, köksüz, inançsız parazitlere indirgendiğini belirtmek mümkündür (Buruma ve Margalit, 2022: 16). Doğu uluslarının inşa sürecinde öncü rol oynayan entelektüelin nezdinde Batılı bir özne çalışkan ve disiplinli olsa da ruhtan yoksun bir makine olmaktan öteye varması mümkün olmayacaktır (Metin, 2013: 96).

Doğulu entelektüelin Batı ile girilen kültürel etkileşimden çekinmesinin önemli bir nedeni, kültürel emperyalizme maruz kalma korkusudur. Bu anlamda Doğu coğrafyasındaki entelektüelin zihninde Batıyı öteki olarak tanımlamasının esas nedeninin kültürel emperyalizm ile ilgili olduğu ileri sürülebilir. Başka bir cümleyle ifade edildiğinde, oksidentalizm kavramının muhtevasında kültürel emperyalizme karşı bir tepki gösterme isteğinin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda oksidentalizm kavramı kültürel emperyalizme karşı olacak biçimde inşa edilen bir kimliğe denk düşer (Venn, 2000: 2). Böyle bir durum dikkate alındığında oksidentalist söylemin nüvesinde emperyalist olarak tanımlanan Batı uluslarının tasallutuna karşı çıkışın olduğu ifade edilebilir. Oksidentalizm, Batı karşısında Doğu için kültürel bir üstünlük alanı ileri sürme, o zaviyeden Batı toplumlarını yargılama ve zaman içerisinde bu iddiayı Batının egemenliğine karşı anti-

emperyalist ulusal bir mücadeleye dönüştürme biçiminde cesamet bulur (Findley, 1999: 4; Chatterjee, 1986: 125-126; 1996: 37, 77-78). Bu noktada Batı uluslarından türeyen kültürel emperyalizme karşı ulusal bir kültürün inşasının oksidentalizm bağlamında hedeflendiğini belirtmekte bir beis olmasa gerektir (Arlı, 2018: 12). Doğu ve Batı arasında konumlanan bir ülke olarak tanımlanabilecek olan Türkiye'de de bu tarz bir durumun geçerli olduğu belirtilebilir.[11] Bu noktada öne çıkan entelektüelin Nuri Pakdil olduğu ileri sürülebilir. Böyle bir kabulden hareket edildiğinde Nuri Pakdil'in düşüncesinin irdelenmesi yerinde bir tutum olarak öne çıkmaktadır.

Kimliğe Oksidentalist Bir Yaklaşım: Nuri Pakdil'in Düşüncesi Üzerine Gözlemler

Oksidentalizm kapsamında sunulan Batı algısı üzerinden kimliğin inşa edilmesi durumunun beraberinde fark meselesinin belirmesi kaçınılmaz görünmektedir. Kimliğin fark ilkesine göre tahayyül edildiği bir mekânda (Chatterjee, 1992: 129) Doğuya işaret eden benin varlığını güçlendirmek için Batıya işaret eden ötekine ihtiyaç duyulması durumunun da bir realite olarak belirdiği anlaşılmaktadır (Koçyiğit, 2017: 147). Türkiye düzleminde öteki olarak kabul ettiği Batı imgesine göre kimlik üzerine düşünce geliştiren önemli bir ismin Nuri Pakdil olduğunu belirtmek bu noktada mümkün görünmektedir (Özçelik, 2017: 136).

Batı Notları başlıklı eserinde Batı üzerine gözlemlerini aktaran Nuri Pakdil'in ifadesinde dikkat çeken temel husus, makine ve eşya gibi kelimeleri ön plana çıkarmasıdır. Batı medeniyetini makine merkezli olmakla diğer bir ifadeyle makineye sığınmakla itham eden Pakdil, teknoloji putunun belirdiğinden söz eder (1997a: 54). Putperestliğin beraberinde gelen şey yoksunluk olur (1997a: 14). Pakdil'e göre bahsi edilen yoksunluğun esas nedeni manevi kaynaklardan uzaklıktan kaynaklanır. Buradan yola çıkıldığında Pakdil'in düşüncesindeki Batı imgesinin madde ile eşlendiği, madde üzerine odaklı Batının metafizik yoksunluğu ile tanımlandığına şahit olunmaktadır. Chatterjee'nin oksidentalizm ile iltisaklı olarak tanımladığı düşünürlere izafe ettiği Batıyı bilim, teknoloji ve maddiyat; onun karşısındaki Doğuyu ise ruh, kültür ve maneviyat ile kodlanması pratiğinin Nuri Pakdil'in düşüncesinde üretildiğini söylemekte bir beis görünmemektedir (Chatterjee, 2001: 6; 2002: 22). Bu açıdan Pakdil'in Batıyı tahayyül ederek oksidentalizm dairesi ile rabıtalı olma yönüne meylettiğini belirtmek imkân dâhilindedir (Koçyiğit, 2017: 136).

Maneviyatın temel bilgi kaynağı olarak kabul edilmediği Batı coğrafyası içerisindeki toplumlarda beliren şeyin buhran olduğunu ifade eden Pakdil,

söz konusu durumu şu şekilde izah eder: (1997a: 92) "Batının bunalımı insanlarının maddesel isteklerinin karşılanmadığı noktasında toplanmıyor. Asıl, ruhları aç Batılıların! Şimdi, Batı, tarihinin en yoğun bunalımını yaşıyor. Maddecilik başdüşmanı olması, asıl onu kovması gerekirken, ona sığınıyor." Madde merkezinde pratik sergilemenin beraberinde bilinç yoksunluğunun geleceğini beyan eden Pakdil, bundan dolayı Batının hastalıklı insanların yurduna dönüştüğünü bildirir. Pakdil'in düşüncesinde Batı, kimliği kaplayan bir irine işaret eder (2012d: 62). Düşünür, söz konusu ahraz üzerine Batılı ulusların inşa edildiğini bildirir (1997a: 92). Batı medeniyet dairesini cerahat ile rabıtalı olacak biçimde tasavvur ederek oksidentalizm dairesi içerisine girdiği ileri sürülebilecek olan Pakdil'in Batı'ya kültürel geriliği layık görerek söz konusu oksidentalizmi daha ileri vardırdığı yönünde bir zehaba kapılmak ihtimal dâhilindedir (Findley, 1999: 4, Chatterjee, 1986: 125-126; 1996: 37, 77-78). Pakdil'in diğer oksidentalist düşünürler ile paralel olarak maddi olanı Batı ile eşdeğer kıldığı, bu anlamda Doğulu benliğinin karşısında Batıya ötekilik atfettiği müşahede edilmektedir (Chatterjee, 2002: 22).

Düşünürün nezdinde Batı coğrafyasında salt maddeye odaklanmaktan kaynaklanan bir bunalımın vardırıldığı yer, Marksizm'dir. Marksizm'in belirdiği andan itibaren yaşanan sorun, ruhtan uzaklaşmadır. Ulusun gündelik yaşamında görülen Marksizm, Pakdil'in düşüncesinde ruh merkezindeki bilinçten uzaklığın ve maddeye tapınmanın nişanesi olarak temayüz eder (Pakdil, 1997a: 92). Pakdil'e göre böyle bir durum içerisindeki Batı uluslarının hastalıklı insanların yurdu olarak anılmaktan öteye gitmesi mümkün olmayacaktır (1997a: 92). Söze konu edilen hastalık Batı uluslarını içten tüketen bir habis bir ur biçimindedir. *Batı Notları* başlıklı metninde Fransız bir bireyle arasında geçen diyaloğu aktaran Pakdil'in şu ifadesi hastalığın niteliği açısından kayda değerdir (1997a: 93-94): "Manevi yapısı büyük sarsıntı içerisinde toplumunuzun. Bu içbozgun, sağlıklı görünen dış yüzüne de geçecek. Dıştaki makine düzeni içinizi de egemenliği altına alıyor. Makine yaşantısı bencil ediyor insanı, bencilliğin boyunduruğu altına giriyor insan." Pakdil'in ifadesinden yola çıkıldığında makinenin maddi olan ile eş tutulduğu söylenebilir. Bu açıdan düşünürün zihninde Batı uygarlığının makineye işaret eden salt maddi olana endekslendiği ifade edilebilir. Böyle bir durumda Batı uluslarında bozulan dengenin maddi bakış açısı ile düzeltilmek isteneceğinden söz eden Pakdil, bu durumun ahrazlara neden olacağını söyler. Maddi olanın kurucu bir gerçeklik niteliğine büründüğü mekânda metafiziksel olandan uzaklaşmak Pakdil'in nezdinde kaçınılmaz bir son olacaktır. Böyle bir durumun telafisi üzerine düşünen Pakdil açısından atılması gereken adım, ivedilikle ruhun egemenliğine dönmektir (1997a: 94).

Avrupalı ulusların makineye düşkün olmalarının, metafiziksel olanı geri plana itmelerinin beraberinde gelen sonuç Pakdil'in perspektifinden dengenin bozulmasıdır (2014a: 13). Dengenin bozulmasının nedeni, insanın kendi ürettiği makineyi Tanrı yerine koyması, makinenin tutsağı olması ve Tanrı arayışından vazgeçmesidir (Pakdil, 2014a: 85). Pakdil'in düşüncesinde bozulan denge deli gömleğinin giyilmesi olarak tanımlanır. Bu anlamda söz konusu olan durum yabancılaşma biçiminde tecessüm eder (1997b: 39). Pakdil'in zihin dünyasında yabancılaşmanın içerisinde olan ulus, Batıya bağımlı bir ulus konumundadır. Bağımlılıktan kurtulmak için sergilenmiş olan bilinçten uzak çabaların da bir önemi bulunmamaktadır (Pakdil, 1997a: 97).

Yabancılaşmayı deneyimleyen Batılı toplumlar, Pakdil'in düşüncesinde çürüme sürecinin içerisinde yer alırlar. Çürüme, insanın hiçliğe akışı anlamına gelir (Pakdil, 2012d: 71). Bu açıdan Batılı toplumlar yadsıma, kin ve öfke içerisindedirler (Pakdil, 2014b: 182). Bahsi edilen niteliği haiz toplumlar düşünüre göre alkol toplumları olarak temayüz ederler. Alkol toplumlarının temel özelliği utanma duygusunun yitirilmesidir. Bu anlamda Pakdil'in düşüncesinde Batı coğrafyasındaki uluslar, utanma duygusundan münezzeh sürgünlerin bilinçten uzak biçimde yaşadığı topluluklara denk düşmektedir (1997a: 101-102). Bahis konusu uluslarda yabancılaştırma kazanlarında kaynatılan insan bilinci insanı boğan bir urgan biçiminde tanımlanmaktadır (1997b: 40). Batı medeniyetinin Doğunun ruhu karşısında aşağı bir konumda olduğuna inandığı söylenebilecek olan Pakdil'in, kendi fildişi kulesinden Batı toplumlarını yargıladığını, bu noktada oksidentalizmin içerisine düştüğünü belirtmek mümkündür.

Pakdil'in düşüncesinde Batı coğrafyasındaki ulusların maddeci olmakla ve ruhsal olana düşmanlıkla itham edilmelerinin nedeni, düşünürün nezdinde vicdan yoksunu olmalarından kaynaklanır (1997b: 79). Vicdan yoksunluğuna delalet eden şey ise Batının sömürgecilikle itham edilmesidir. Pakdil'e göre Avrupa merkezindeki Batı, sömürge eylemiyle Ortadoğu halklarının temeline zarar vermiştir. Bu anlamda sömürgecilikten kaynaklı olarak Ortadoğu insanı kimliğinden soyutlanmıştır (Pakdil, 2000a: 68). Bu durumun en net hali düşünürün şu ifadesinde görülür (Pakdil, 2014c: 78): "Bir kavramı bilir Batı, o da zulmetme kavramını, yani tüm insanlığı sömürme kavramını."

Pakdil, Batı coğrafyasındaki kimi ulusları Ortadoğu, Asya ve Afrika uluslarını sömürerek onların dengelerinin bozulmasının müsebbibi olarak addeder (2012a: 19). Söz gelimi Britanya'nın 1918 yılındaki Ortadoğu toplumlarına

yönelik müdahalesinin ve sömürme eyleminin o bölgede trajediye neden olduğunu belirtir (2002: 61). Bundan hariç olarak 1970'li yıllarda Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yaşamında sıklıkla zikredilen Ortak Pazar'ın da hem Ortadoğu hem de Afrika uluslarını sömüren bir boyutunun olduğu düşünür tarafından anons edilir (1997a: 103-104). Pakdil'e göre ismi anılan coğrafyalardaki ulusları halen sömüren Batı ulusları, o ulusları ezmekte bir sakınca görmemektedirler (2014c: 78).

Pakdil'in tasavvurunda Batı, Asya'yı ve Afrika'yı en temel besin maddesine varıncaya dek sömüren bir cambaza denk düşer (1997a: 57). Pakdil'in ifadesi dikkate alındığında Batı dışı toplumlardaki entelektüelin Batıyı sömürgeci olarak ilan etmesi durumunun (Chatterjee, 1986: 122-123), Pakdil'de de nüksettiği ifade edilebilir. Bu anlamda Doğu uluslarının Batı ulusları tarafından sömürüldüğü argümanının Pakdil tarafından da paylaşıldığı görülmektedir. Sömürge oluş halini ifşa etme ve ona karşı olacak bir pratik sergilemenin oksidentalizme tekabül ettiği göz önüne getirildiğinde (Venn, 2000: 2), Pakdil'in oksidentalizm ile bağlantılı olarak düşüncesini ifade ettiği belirtilebilir. Oksidentalizmin nüvesindeki kültürel emperyalizme karşı çıkışın (Venn, 2000: 2) Pakdil'de görülmesi de onu oksidentalizm ile bağlantılı okumaya imkân verir. Bu anlamda Pakdil'in nezdinde sömürgeliğin bir boyutu da kültürel alanda deneyimlenir. Bu açıdan düşünürün tasavvurunda Batı, aynaya el koyan pozisyonundadır (Pakdil, 1997c: 45). İnsanın ayna aracılığıyla kendi görüntüsüne vakıf olduğu dikkate alındığında aynanın alınmasının kendini bilme ve suretini görme eylemine engel teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda Pakdil'in düşünce dünyasında aynayı alan el olarak tanımlanan Batının, dışarıdaki ulusların kendi farkında olmalarını engelleyici bir güce tekabül ettiği belirtilebilir.

Gerek sömürgecilik gerekse maddecilik ile iltisaklı olma durumunun vardığı yer Pakdil'e göre ödev ahlâkından yoksunluktur. Immanuel Kant tarafından ödevin ilke temelinde eylem olarak tanımlandığı ve o ilkenin ödev iradesi olduğu dikkate alındığında (Cevizci, 1999: 654), akla gelen soru ödevin ne tür bir eyleme denk düştüğüdür. Bu noktada Pakdil'in zihin dünyasında ödevin başkası için özveride bulunma, sömürüden azade olma anlamına geldiği söylenebilir. Düşünüre göre Batı uluslarının içerisinde yaşayan insanlar başkaları için fedakâr davranma güdüsünden yoksundur. Geniş anlamda yorumlandığında Pakdil'in düşünce dünyasında Batı ulusları içerisinde yaşayan ve maddiyatçı olan insanların ödev ahlâkından yoksun olarak tanımlandığı ileri sürülebilir (1997a: 66-67).

Pakdil, maddecilik, sömürgecilik ve ödev ahlâkından yoksunluk ile iltisaklı kıldığı Batı uluslarının net biçimde görülebileceği mekânın şehir olduğunu ifade eder. Bu noktada Paris'e özel önem atfeder. Pakdil'in düşüncesinde Paris, Batı isine maruz kalmaktan dolayı plastik bir güneşi olan bir şehir hüviyetindedir (1997a: 23). Pakdil'in ifadesi yorumlandığında metafizikten yoksun fiziksel olana göre tanzim edilmiş bir siyasal ve toplumsal düzenin gerçekten uzak olduğu, bu açıdan Paris nezdinde Avrupa şehirlerinin ve o şehirlerde yaşayan insanların mistik olanın bilgisinden yoksun olarak tanımlandıkları anlaşılır.

Nuri Pakdil'in düşüncesinde gerek meta fetişizminin gerekse sömürgenin Batı şehirlerindeki imgesi heykeldir. Heykeli saçmalığın taşlaşması olarak tanımlayan düşünür, imgenin şehirlerde korunduğundan söz eder. Maddeciliğe işaret eden heykele saygı duymanın Tanrı inancından uzaklaşmayı beraberinde getireceğini söyleyen Pakdil, Batı şehirlerinde günahın gerçeklik haline geldiğini ileri sürer (1997a: 25). Batı şehirlerini günahın, ruhsuzluğun, kozmopolitliğin ve makineleşmenin mekânı olarak tanımlayan Doğulu entelektüelin oksidentalizm ile bağlantılı olması durumundan yola çıkarak (Buruma ve Margalit, 2022: 22), Pakdil'in şehir merkezindeki düşüncesini de oksidentalizm perspektifinden okumak mümkün görünmektedir. Batı şehirlerindeki insanların meta fetişizminden dolayı intiharın eşiğinde olduklarına ilişkin argümanı göz önüne getirildiğinde Batıyı kurgulayan Pakdil'i oksidentalizm ile bağlantılı biçimde okumak ihtimal dâhilindedir (1997a: 28).

Materyalist ve sömürgeci olmakla itham edilen Batı ulusları karşısında Doğu ulusları Pakdil' e göre ahlâkî niteliği haizdir. Bahsi edilen ahlâkî olma halinin bir boyutu sömürgecilikten uzak durma ile eş anlamlıdır (Pakdil, 2014b: 25). Batı dışı uluslardaki entelektüelin Doğuyu sömürgeden uzaklık ile anmalarının oksidentalizm ile tanımlanmasının (Chatterjee, 1986: 122-123) Pakdil açısından da geçerli olduğu bu noktada ifade edilebilir.

Pakdil açısından ahlâk ile bağlantılı olmanın diğer boyutu ise madde odaklı düşünmekten bir diğer tabirle materyalizmden uzaklıktır. Pakdil'e göre materyalizmden uzak olmanın önemli bir nişanesi mistik olana yakınlıktır. Öyle ki Pakdil'e göre "Doğu çocuklarını, Afrika çocuklarını birbirine bağlayan, dokusunda mistik bir öz çalışan bağlar yok(tur) Avrupalı aydınlarda." Pakdil'in alıntılanan ifadesinde Doğulu entelektüelin Doğuyu manevi olanın mekânı Batıyı ise maddenin yurdu olarak tanımlamasına denk düşen oksidentalizmin (Chatterjee, 1986: 125-126; 1996: 37, 77-78) görüldüğü belirtilebilir.

Pakdil'in zihin dünyasında ahlâkî olmanın üçüncü boyutunda toprağa olan bağlılık mevcuttur. Pakdil'in zihin dünyasında toprak bir iç sese tekabül eder (2012b: 75). Sözü edilen vicdan madde fetişizminden ve mekanizmden uzak olmaya işaret eder. *Dünyanın Batılılaşması* isimli eserinde mekanizmin insanı topraktan sökerek birörnek kıldığını ifade eden Serge Latouche'nin argümanının (1993: 15) bir benzerinin Pakdil'de görüldüğü bu noktada söylenebilir. Bu noktada maddeye ve makineye bağımlılığın yerine başka bir türde bağlılığın önerildiği görülmektedir. Pakdil'in düşüncesinde söz konusu edilen bağlılık hem geçmiş zamana hem de şimdiki zamana duyulan aidiyet ile ilgilidir (1997a: 84). Bahse konu edilen aidiyetin kültür merkezinde olduğu bilgisi takip edildiğinde Pakdil'in madde merkezli olarak tanımladığı Batının karşısında Doğuyu konumlandırdığı anlaşılmaktadır. Oryantalizm bağlamında dayatılan kimliğe karşı çıkan entelektüelin Doğunun hakikatini yeniden keşfetme çabasına denk düşen oksidentalizmin Pakdil'in Doğu üzerine geliştirdiği reflekste türediği görülmektedir (Kaiwar ve Mazumdar, 2003: 268-269).

Pakdil, Doğulu ulusların toprağa bağlı olmalarının onlara derinlik kattığını düşünür. Bu anlamda Pakdil'in nezdinde Doğu salt maddeye odaklanmak ile aynı anlama gelen yüzeysellikten uzak biçimde tasarlanır. Bunu mümkün kılan şey ruh olarak belirir (Pakdil, 2000b: 38). Düşünür, ruhun Batıdan neşet eden bencilliğe bir diğer ifadeyle ödev ahlâkından yoksunluğa karşı bir panzehir işlevi gördüğünden söz eder. İnsanın bencillikten kaynaklı olarak bozulan dengesinin ruh merkezindeki bir başkaldırma ile tedavi edileceğini beyan eder (Pakdil, 1997a: 97-98). Ruhun Doğuya atfedilmesinin beraberinde manevi olanın da Doğuya hasredilmesi söz konusu olur. Bu noktada manevi olanın ve ruhsal olanın Doğu ile bağlantılı düşünülmesi ve Batı coğrafyasındaki ulusların maddi olanla ilişkilenmesi ile tecessüm eden oksidentalizmin (Chatterjee, 2002: 22) Nuri Pakdil'in düşüncesinde nüksettiği ileri sürülebilir. Oksidentalizm kapsamında Doğulu entelektüeller tarafından iddia edilen Doğu uluslarının manevi olarak ileri oldukları, bu anlamda Batı karşısında üstün oldukları argümanının da (Chatterjee, 1986: 125) Pakdil'in düşüncesinde görüldüğü söylenebilir. Bu anlamda Pakdil'in geliştirmiş olduğu refleksin oksidentalizm ile bağlantılı biçimde okunması mümkün görünmektedir.

Kimlik inşa sürecinde kurucu dışsal mefhumuna göre pratik sergilendiği hatırlandığında (Mouffe, 2018: 23), Pakdil'in tahayyül ettiği Doğu imgesinde Batının kurucu dışsal olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Antagonizmaya göre inşa edilen kimlik bağlamında Doğu ve Batı arasında bir

karşıtlığın olduğu yönündeki tasavvurun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bahsi edilen antagonizmanın çatışma temelindeki dost ve düşman ayrımına tekabül ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Pakdil'in zihin dünyasında Doğu uluslarının dost olarak kurgulanırken Batı uluslarının düşman olarak tanımlanmaktadır. Carl Schmitt tarafından formüle edilen ve kamusal düşmana tekabül eden "hostis" ile özel düşmana işaret eden "inimicus" kavramlarından yola çıkarak (2021: 59-60), Pakdil'in düşünce sisteminde Batının kamusal bir düşman olarak kodlandığı söylenebilir. Pakdil'in Doğu ve Batı ulus tipi arasında bir çatışma potansiyeline yer verildiği ifade edilebilir. Söz konusu edilen çatışmanın Doğu ve Batı ulusları arasında kültürel bir çatışma olarak tasarlandığını belirtmek mümkündür.

Kimlik inşa sürecinde Batının özellikle kültürel alana sirayet etmesinden endişe eden Pakdil, buradan kaynaklanan yabancılaşmanın Doğuyu tercih etmek ile aşılabileceğini savunur. Batı ile kültürel etkileşime girmeye karşı çıkan ve Doğunun canlandırılmasını savunan öznenin Müslüman aydın tipine denk düştüğü bilgisinden yola çıkarak (Meeker, 2019: 209-210) Pakdil'in de Batı karşısında Doğuyu tercih eden Müslüman bir aydın olduğunu ifade etmek ihtimal dâhilindedir. Kültürel emperyalizme karşıtlık bağlamında Batıdan sirayet edecek kültürel unsurlara karşı çıkışa dayanan oksidentalizmin Pakdil'in fikrinde tecessüm ettiğini de belirtmek mümkün görünmektedir (Chatterjee, 1986: 121).

Düşünür açısından Doğu varoluş ile hayat bulur. Varoluşu bir yerde olmak ile eş tutan düşünür (Pakdil, 2003: 64), kimliğin de mekân ile mümkün olacağından söz eder. Bu bağlamda Pakdil'in düşüncesinde Türkiye'ye kimlik verilmesini mümkün kılan mekânlar Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz olarak belirir. Düşünür, Türkiye'nin kaderinin Batıdan ziyade ismi anılan üç mekân ile ilintili olduğunu ilân eder (Pakdil, 1997c: 53).

Manevi olarak tanımladığı alanın üzerinde hassasiyetle durma istidadı gösteren Pakdil, o alanın Ortadoğu parçasında Mekke, Medine ve Kudüs'e önem atfeder (1997a: 29-30, 59). Bahse konu olan üç şehir üzerinden Afrika'ya yaklaşan düşünür, İslâm'ın ortak payda olduğunu beyan eder. Ortadoğu ve Afrika'yı İslâm merkezinde tasavvur eden Pakdil, Akdeniz'e de o perspektiften yaklaşır. Mekke, Medine ve Kudüs merkezinde Doğuyu tanımlayan Pakdil'in varoluşu İslâm dinine dayandırdığı, bu anlamda Akdeniz ve Afrika coğrafyasındaki ulusları da İslâm bağlamında yeniden ürettiği ileri sürülebilir. Bu açıdan düşünürün oksidentalizmin içerisine İslâm'ı eklediği söylenebilir. Oksidentalizmin Doğu ve Batıyı tahayyül etme

anlamına gelen boyutu bağlamında (Koçyiğit, 2017: 136) Pakdil'in Doğuyu İslâm, metafizik ve maneviyat üzerinden inşa ettiği Batıyı ise Hıristiyanlık, fizik ve maddiyat ile eş kıldığını belirtmek mümkün görünmektedir (1997c: 79). Oryantalist düşünürlerin tasavvurlarından Doğu'yu arındırmayı amaçlayan, bu anlamda Doğu'nun hakikatini yeniden keşfetme biçiminde sûdur eden oksidentalizmin Nuri Pakdil'in düşüncesinde peyda olduğu görülmektedir (Kaiwar ve Mazumdar, 2003: 275). Doğu ile eş kıldığı Akdeniz ve Afrika coğrafyasını salt İslâm dini çerçevesinde tahayyül etme pratiğinin bu durumun sarih bir göstergesi olduğu söylenebilir. Doğu entelektüelinin Batıyı Hıristiyanlığın ve beyazlığın yurdu olarak tanımlama tasarrufundan (Ahıska, 2005: 40) Pakdil'in münezzeh olmadığını belirtmek bu noktada ihtimal dâhilindedir.

Doğulu entelektüelin Batı karşısında kendi egemenlik alanını inşa etmek için maddi olan Batı ve manevi olan Doğu ayrımını icat ettiği hatırlandığında (Chatterjee, 2001: 67; Hanefi, 2004: 276), Pakdil'in Batı karşısında bağımsız bir alana imkân veren anlam olarak İslâm dinine başvurduğunu belirtmekte bir sakınca bulunmamaktadır. Başka bir cümleyle ifade etmek gerekirse Pakdil'in yeni bir kimlik olarak İslâm'ı önerdiği anlaşılmaktadır (Bora, 2023: 243). Batıyı maddi olan Doğuyu ise manevi olana denk düşen ayrıma göre kurgulayan Pakdil'in bu pratiğiyle gerek Doğuyu gerekse Batıyı sabitliğe doğru ittiği söylenebilir. Bu anlamda düşünürün her iki anlam dünyasını da tüm zamanları kapsayan bir değişmezliğe göre kurguladığı anlaşılmaktadır. Batı ve Doğu coğrafyasındaki uluslara sabitlik tayin etmenin oksidentalizmin bir yönüne denk geldiği dikkate alındığında (Carrier, 2014: 473), Pakdil tarafından sergilenen eyleme böyle bir nitelik izafe etmekte bir beis olmasa gerektir. Bu izlek takip edildiğinde özcülüğe işaret eden bir durumun var olduğunu da ifade etmek mümkün görünmektedir. Millî kimliğin inşa değil verili olduğu kabulü ve o kimliğin tüm zamanlar için sabit kalması tasavvurunun özcülüğe denk düştüğü göz önüne getirildiğinde (Calhoun, 2009: 25), Pakdil'in düşüncesinin o zaviye ile okunması yönünde bir intiba belirmektedir. Bu açıdan her an inşa edilebilir kimlikten yoksunluk ve tüm zamanları kapsayan bir Doğu ve Batı ayrımına gitmesinin ve o ayrımı sabitlemesinin ve Batı ulusları içerisindeki farklılıkların yeterince dikkate alınmamasının Pakdil'i özcülüğün limanına iten bir durum olduğu ifade edilebilir.[12]

Kimlik inşasında kültürel alanın mahremiyetini savunan Pakdil'in bu alana Batı tarafından olası bir müdahaleyi reddetmesi, Doğunun kültürel alanda sahip olduğu İslâm mirası ile Batı karşısında üstün olduğunu savunması

onu oksidentalizm ile bağlı olacak biçimde okumayı mümkün kılar. Bu noktada dikkat çeken husus, Pakdil'in var olan bir diğer ifadeyle verili olan üstünlükten Türkiye'deki karar alıcıların yararlanmadığını ileri sürmesidir.

Pakdil'e göre Türkiye'deki kimlik inşa sürecinde Doğuya ait olan kültürel faunadan yararlanmamanın en önemli nedeni, Batının tek yön olarak benimsenmesidir. Öyle ki "1923 Devriminden beri boynumuz ağrıdı Batıya bakmaktan." vecizesi Pakdil açısından vahametin niteliğini göstermeye yeterdir (1997a: 30). Bahsi edilen vahametin bir boyutunda Türk ulusunun değerleriyle çelişme haline önem verilirken (Pakdil, 1997a: 79), diğer boyutunda ise şahsiyet kaybından söz edilir. Uygarlığından, bir diğer anlamıyla kültüründen uzaklaştırılan Türk ulusunun kişiliğini kaybetmiş bir insan sayısı olacağı ileri sürülür (Pakdil, 1997a: 98). Böyle bir zamanı kimliğin özünün boşaltıldığı an olarak tanımlayan Pakdil, Türkiye'nin bir ceza çekme yerine dönüştüğünü söyler (1997d: 21). Böyle bir toplumda yaşamını idame ettiren insanların korku içerisinde olacağı Pakdil tarafından iddia edilir (1999: 55). Korku halinin Pakdil'in zihninde insanın konumunu algılama yeteneğini ve aidiyet duygusunu kaybetmesi olarak belirdiği ifade edilebilir. Batı dışı coğrafyadaki entelektüelin kimlik inşa sürecinde kültürel alan konusunda koyduğu rezervin oksidentalizme işaret ettiği hatırlandığında (Chatterjee, 2002: 54), Pakdil'in gösterdiği tepkinin de o daire içerisinden anlamlı kılınması mümkün görünmektedir.

İnsanın enginliğinin farkına varması olarak tanımladığı ulus inşa sürecinde (Pakdil, 2002: 67) Batıya odaklanmanın beraberinde gelen sıkıntının tarih bilincinin kaybedilmesi olduğunu söyleyen Pakdil, bu andan itibaren ruhun parçalandığından söz eder (1997a: 31, 39). Ruhun zarar görmesiyle birlikte kendi tarihine yabancı kuşakların peyda olduğunu beyan eden düşünür, geçmiş zamandan akseden bilinç ile bugünün arasına Avrupa'nın perde olarak çekildiğini ifade eder (Pakdil, 1997a: 59). Pakdil'e göre böyle bir durumda beliren şey ülkü kaybından kaynaklanan ıstıraptır (2012c: 41). Cumhuriyet döneminde maneviyat yoksunluğundan dolayı acı çeken birey savunmasız konumdadır. Öyle ki sözü edilen dönemde uygulamaya konan resmi ideolojiden kaynaklı olarak birey omurgası çökmüş bir vaziyettedir (2014d: 13). Bahsi edilen çöküşün önemli bir nedeni resmi ideolojiden gayrı bir düşünceye imkân verilmemesidir (2014d: 71). Bu açıdan resmi ideolojiden kaynaklı olarak Türkiye ulusunun bin yılı aşkın tarihi, kültürü, ahlâkı ve ruhunun havanda ezilip bulamaca dönüştürülmesi söz konusudur (2014d: 94).

Pakdil'in zihninde geçmişten gelen miras merkezindeki uygarlığına yabancılaşmış bireyin taşıdığı kimliğinin rehabilitasyonu için elzem olan şey yerli düşüncedir (2012c: 49). Düşünürün nezdinde yerli düşünce zaman içerisinde oluşan birikime denk düşer. Sözü edilen birikim, dinç bir zihinle sömürü putunu kırma biçiminde tecessüm eder (Pakdil, 2012d: 25). Pakdil açısından yerli düşünceye ilişkin önemli olan şey, kaybedilen birikimin başka bir tabirle kimliğin bulunmasıdır (Pakdil, 2014d: 11). Kimlik, çok özgül bir süreklilik, birtakım ögeleri nüvesinde ikame eden bir bilgelik, bir toplam biçiminde temayüz eder (2012d: 63 ve 83). Bu noktada beliren soru birikimin özünde neyin olduğudur. Bu soruya Pakdil tarafından verilen cevap manevi değerlerdir (2012d: 16).

Manevi değerlerin muhtevasında yer verilen temel kod İslâm dinidir. Pakdil'e göre İslâm insan varlığının teminatına işaret eder (2014d: 9-10). Bahse konu edilen teminatın nüvesinde öz görev bir diğer tabirle ödev ahlâkı bulunur. Pakdil'in düşüncesinde öz görev yaratılışın farkında olmaktır (2012d: 17). Bu anda beliren soru farkındalığın ne ile mümkün kılınacağı üzerinedir. Pakdil tarafından soruya verilen cevap us ve kalbin duyarlığı vasıtasıyla varoluşun sağlanacağı üzerinedir (2012d: 57-58). İslam dinindeki akıl kavrayışında soyut akılla birlikte sezmeye işaret eden kalbe yer verilmesinin (Akıncı, 2012: 172) Pakdil'de nüksettiği görülmektedir. Bu bağlamda Pakdil'in düşüncesinde usun soyut maddi akla kalbin ise manevi akla denk düştüğü söylenebilir. Pakdil açısından kayda değer olanın aklın sezgi bağlamında, başka bir deyişle İslâm dini çerçevesinde tamamlanması biçiminde tebarüz ettiği belirtilebilir. İslâm dini sayesinde Batının salt akli olana, maddi olana dayanan sömürüsünden azade bir kimlik inşasının Pakdil'in nezdinde ihtimal olduğunu düşünmek mümkündür. Düşünürün varoluşun gündelik hayata yansıması olarak tanımladığı kimliği İslâm dinine dayandırdığı bilgisinden hareketle Ortadoğu, Akdeniz ve Afrika coğrafyasındaki ulusları da İslâm bağlamında yeniden ürettiği ifade edilebilir. Bu açıdan düşünürün Doğu kimliğini İslâm merkezinde kurduğuna şahit olunmaktadır. Oksidentalizmin Doğu ve Batıyı tahayyül etme anlamına gelen boyutu bağlamında (Koçyiğit, 2017: 136) Pakdil'in Doğudaki kimliği sezgi merkezinde metafizik ve İslâm merkezinde maneviyat üzerinden inşa ettiği; Batıyı ise Hıristiyanlık ve maddiyat ile eş kıldığını belirtmek mümkün görünmektedir (1997c: 79).

Sonuç

Kendini tanımlama ihtiyacına cevap olarak üretilmiş olan kimlik mefhumu ulus-devlet düzenlerinde önem atfedilen bir kavram hüviyetindedir. Modern dönemde geleneksel dönemin otorite odaklarından özgürleşmeyi

müjdeleyen kimlik kavramının zaman içerisinde başkası karşısında özgüven duyma biçiminde bir içerikle belirdiği görülmektedir (Bauman, 2022: 64).

Başkası karşısında özgüven duymaya işaret eden kimlik kavramının izinden gidildiğinde varılan yer ötekileştirmedir. Bu açıdan kimlik kavramı kurucu dışsal bir diğer ifadeyle ben ve öteki ayrımına dayalı bir biçimde tecessüm etmektedir. Ben ve öteki arasındaki ayrımın ne tür bir içerikle tebarüz ettiği sorusunun cevabı kültüreldir. Bu açıdan ben ve öteki arasındaki ayrım kültürel bağlamda üretilmektedir. Bu anlamda kimliğin inşa sürecinde mutlak surette ihtiyaç duyulan şeyin kültürel öteki olduğunu belirtmekte bir beis olmasa gerektir.

Modern dönemde serdedilen kimlik inşa sürecinde ben ve öteki arasındaki ayrımın görüldüğü düzlemlerden biri Doğu ve Batı toplumları arasında olmuştur. Gerek Batı toplumları dâhilinde gerekse Doğu toplumları içerisinde icra edilen ötekileştirmede Doğu ve Batı arasında epistemolojik ve ontolojik düzlemde radikal farklılıklar olduğuna ilişkin argüman şiddetli biçimde savunulmuştur. Batı toplumlarındaki entelektüeller tarafından sergilenen ötekileştirme tutumu oryantalizm olarak belirirken Doğu toplumlarındaki entelektüeller tarafından icra edilen öteki kılma eylemi oksidendalizm biçiminde cesamet bulmuştur.

Kendisini Doğuya ait hisseden entelektüel tarafından geliştirilen oksidentalizm söyleminin belirmesini mümkün kılan olayın anti-emperyalizm olduğu düşüncesi çalışma kapsamında ileri sürülen birinci sorunun cevabı olarak sunulmuştur. Oksidentalizm, Türkiye'deki düşünce yaşamında yer alan düşünürlerin fikirlerinde de görülmektedir. Bahse konu edilen düşünürlerden biri olarak temayüz ettiği iddia edilen Nuri Pakdil'in düşüncesi çalışma kapsamında incelenmiştir. Pakdil'in Doğu merkezli bir gözlükle Batıyı tanımlama ve ona konum atfetme eylemi sergilediği, bundan dolayı da oksidentalizm kapsamında hareket ettiği tezi çalışma boyunca her fırsatta ileri sürülmüştür. Ahmed Midhat Efendi (Findley, 1999: 4), Gaspıralı İsmail Bey (Koçyiğit, 2021), Said Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy, Ziya Gökalp, Halide Edip Adıvar, Nurettin Topçu, Cemil Meriç (Saygın, 2017) ve Necip Fazıl Kısakürek (Duran ve Aydın: 2016) gibi düşünürlerle birlikte Pakdil'in de oksidentalizm perspektifinden refleks verdiği ve oksidentalizmi yeniden ürettiği, onu aşma yönünde bir istidadının olmadığı argümanı çalışma kapsamında savunulmuştur.

Batıyı tanımlama konusunda pratik sergileyen Pakdil'in anti-emperyalizm bağlamında bir oksidentalizm ile iltisaklı kılınabileceği argümanı çalışma

dâhilinde savunulmuştur. Batı coğrafyasındaki ulusları sömürgecilikle ve maddeci olmakla itham eden düşünürün Doğu toplumlarını ise metafizik dâhilinde davranan, Tanrı bilgisine sahip ve sömürülen uluslar olarak tanımladığı görülmektedir. Bu cümle, çalışma kapsamında formüle edilen Pakdil'in düşüncesindeki ötekinin ne tür bir bağlamda inşa edildiği sorusuna argüman olarak üretilmiştir. Bu anlamda Pakdil'in zihin dünyasındaki ötekinin sömürgecilikle, maddecilikle, daha da ötesi Marksizm ile ilişkilendiği tespit edilmiştir. Bu nitelikte bir öteki tasavvurunun kültürel temelde öteki olan ile ilintili olduğu savunulmuştur. Daha açık biçimde ifade etmek gerekirse Pakdil'in zihin dünyasındaki dost düşman ayrımının kültürel olana göre tasavvur edildiği, antagonizmaya işaret eden biz ve onlar ayrımının kültür temelinde kurgulandığı görülmüştür.

Batı toplumları tarafından sergilendiğini iddia ettiği emperyalizmin kültürel alandaki boyutuna odaklanan Pakdil'in sömürüyü kesintiye uğratmak için sergilediği eylemlerin oksidentalizm ile uyuştuğu ifade edilmiştir. Söz gelimi Doğu coğrafyasındaki ulusların kültürel açıdan Batı uluslarından üstün olduğu yönünde tez ileri sürme, Batı toplumlarını yargılama ve o toplumlara karşı anti-emperyalist bir mücadele sergileme pratiklerinin Pakdil'i oksidentalizm bağlamında okumaya imkân verdiği argümanı çalışma kapsamında savunulmuştur.

Sömürgeci olarak tanımlanan Batı coğrafyasındaki uluslar karşısında anti-emperyalizm perspektifinden bir refleks üretmenin oksidentalizme denk düştüğü dikkate alındığında Pakdil'in de bundan münezzeh olmadığı savunulmuştur. Anti-emperyalizm çerçevesinden eylem geliştirmenin Pakdil'in zihin dünyasındaki karşılığının yerli düşünce inşası olduğu ifade edilmiştir.

Pakdil'in tasavvurundaki yerli düşüncenin İslâm dini biçiminde tecessüm ettiği çalışma kapsamında ileri sürülmüştür. Pakdil'in düşüncesinde İslâm dini insan varoluşunun ham maddesi olarak tanımlanır. Pakdil'e göre varoluşun anlamı görev bilincinde olmaya denk düşer. Bu noktada görev bilincinin Kant'ın ödev ahlâkını andırır biçimde başkası için fedakârlık biçiminde belirdiği anlaşılmaktadır. Bahsi edilen fedakârlığın bilincinde olmak için elzem olan şey us ve kalbi aynı anda bünyede barındırmaktır. Batı medeniyetini akıl odaklı olmakla itham eden Pakdil'e göre hakikatin anlaşılması aklı tamamlayacak kalb ile mümkün olacaktır. Bu anlamda Pakdil, soyut aklın sezgi ile tamamlanması ile gerçeğin bilgisinin idrak edilebileceğinden söz eder. Bahsi edilen yol takip edilerek pozitivizm ile birlikte anılan ceberut rejimin aşılmasına imkân tanınacaktır.

Pakdil'in düşünce sisteminde sezgiye verdiği anlamın İslâm merkezli olmasının sonrasında attığı adım Doğu coğrafyasındaki ulusları İslâm merkezinde tanımlamasıdır. Bu açıdan düşünürün Doğu kimliğini İslâm merkezine indirgediği görülmektedir. Hıristiyanlık ve maddiyat ile eş değer kıldığı Batı karşısında İslâm dinine dayanan Doğu tanımı çerçevesinde Pakdil'in oksidentalizm dâhilinde davrandığını belirtmek mümkündür. Bu bağlamda Pakdil'in kendisinden önce var olan oksidentalizme İslâm boyutunu eklediğine şahit olunmaktadır. Söze konu edilen indirgeyici davranışıyla Pakdil'in, İsmail Yazıcı'nın da belirttiği gibi (2025: 18), özcülük içerisinden düşündüğünü ifade etmekte bir sakınca yoktur. Özcülüğün insan toplumlarını tanımlayan özelliklerin tek olana indirgenmesi anlamına gelen boyutundan yola çıkarak Pakdil'in çeşitli din ve mezheplerden müteşekkil Doğu, Akdeniz ve Afrika uluslarını tek bir dine indirgediği ve bundan dolayı da özcü davrandığı yönünde bir kanıya varmak ihtimal dâhilindedir.

Nuri Pakdil'in kimliğe ilişkin düşüncesinin oksidentalizm ile bağlantılı olarak okunduğu bu çalışma kapsamında akla gelen soru düşünürün Türkiye'deki düşünce hayatında bir iz bırakıp bırakmadığı üzerinedir. Başka bir cümleyle ifade edildiğinde kimlik konusuna Pakdil ile paralel biçimde düşünce geliştiren düşünürlerin olup olmadığı sorusu önem arz eder. 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren Nuri Pakdil'inde aidiyet duyduğu İslâmcılık pozisyonunda (Turna, 2021: 61) siyasallaşmanın ve radikalleşmenin ön plana geçtiği andan itibaren düşüncenin bir ölçüde geri plana itildiği görülmektedir. Söz konusu durum dikkate alındığında Pakdil gibi düşünce alanında yer alan düşünürlerin kuvvetli bir etki bırakmadıkları belirtilebilir. Bu anlamda gerek siyasal gerekse düşünsel düzlemde oksidentalist söyleme sıklıkla yer verilse de Pakdil'in yaklaşım tarzından pek de yararlanılmadığını söylemek mümkün görünmektedir (Bora, 2017: 455). Siyasal alanda radikalleşmenin yüksek düzeyde görüldüğü bir mekânda düşünce düzleminde bir aufhebung, bir diğer tabirle içererek aşma halinin olması pek de mümkün değildir. Bu anlamda Pakdil'in düşüncesinden yola çıkarak onu da aşacak bir izleğin belirmediğini söylemek ihtimal dâhilindedir.

Sonnotlar

1- Çalışma konusu olarak seçilen Nuri Pakdil'in kimliğe yaklaşımında ulus kavramını tercih ettiği görüldüğünden dolayı metin kapsamında ulus kavramı yoğun düzeyde tercih edilecektir. Pakdil'in Allah ve millet yerine Tanrı ve ulus kavramını tercih etme sebebinin Türk sağından ayrışma isteği ile ilgili olduğu söylenebilir. Türkiye'deki sağ siyasal pozisyonun gerek siyasal gerekse düşünce düzleminde milliyetçilik ve muhafazakârlığın hâkimiyetine karşı olarak Pakdil'in müstakil bir yol izlemek istediği, bu yönde ilk adım olarak kavram alanında farklılığı seçtiği ifade edilebilir (Bora, 2017: 449).

2- Metin kapsamında Doğu ve Batı uluslarının ayrı olduğu kabulünden hareket edilecek olsa da bu fikre karşı geliştirilen önemli bir bakış açısından söz etmek gerekmektedir. *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri* başlıklı eserinde Doğu ve Batı toplumlarının arasında ayrım olduğu fikrine karşı çıkan John M. Hobson, Doğunun Batı medeniyetinin yükselişinde önemli bir rolü olduğunu iddia eder (2018: 18). Bu anlamda Hobson, Doğunun gelişmiş kaynakları Avrupa'ya götürerek Batının yükselişine katkıda bulunduğunu savunur (2018: 21).

3- Çalışma kapsamında Nuri Pakdil'i oksidentalizm ile iltisaklı olacak biçimde tasavvur etmek, Türkiye'de oksidentalizm çerçevesinde Pakdil'den hariç bir düşünürün değerlendirilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Bu açıdan Carter V. Findley tarafından yazılan *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da* başlıklı eserin yol gösterici nitelikte olduğu ifade edilebilir. Bahse konu edilen eserde Ahmed Midhat Efendi'nin kendisini oksidentalist olarak tanımladığı bilgisinden yola çıkıldığında (1999: 4), Pakdil'den önce Türkiye'de Ahmed Midhat Efendi'nin fikirlerinin oksidentalizm bağlamında değerlendirilebileceği yönünde bir kanıya varmak mümkündür. Findley'in yanı sıra Ahmed Midhat Efendi'yi oksidentalizm çerçevesinden değerlendiren ancak onunla birlikte Gaspıralı İsmail Bey'in düşüncesine odaklanan Demet Koçyiğit'in *Öteki Aynasında Kendini İzlemek: Ahmed Midhat Efendi ve Gaspıralı İsmail Bey'in Romanlarında Oksidendalizm* başlıklı eseri de Pakdil'den önceki kimi düşünürlerin oksidentalizm ile bağlantılı olarak değerlendirilebileceğine bir kanıt niteliğindedir. Findley'in ve Koçyiğit'in eserlerinden hariç olarak Alkım Saygın tarafından hazırlanan *20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık* başlıklı metinde Said Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy, Ziya Gökalp, Halide Edip Adıvar, Nurettin Topçu ve Cemil Meriç gibi düşünürlerin oksidentalizm perspektifi ile okunduğu görülmektedir. Nuri Pakdil'in ifadesinde sıklıkla yer verdiği Necip Fazıl Kısakürek'in de (Turna, 2021: 30 ve 60) Burhanettin Duran ve Cemil Aydın tarafından kaleme alınan "Modern İslâmcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'da Hıristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı" başlıklı makalede (2016) oksidentalizm ile iltisaklı kılındığı anlaşılmaktadır. İsimleri zikredilen düşünürlerin Pakdil'den çok önce oksidentalizm bağlamında değerlendirildiği, bu açıdan Türkiye'nin düşünce yaşamındaki çok sayıda düşünürün bahis konusu düşünce ile bağlantılı biçimde okunabileceği yönünde bir kanıya varmak mümkün görünmektedir.

4- *Entelektüelin Siyasi İşlevi* başlıklı metninde doğruluk rejimi tabirini kullanan Michel Foucault, hakikatin iktidar tarafından üretilmesi durumuna dikkat çeker. Bu anlamda düşünür, hakikatin bir yansıması olarak beliren doğruluğun iktidar ile iltisaklı olacak biçimde inşa edilmesinin doğruluk rejimine tekabül ettiğini beyan eder (Foucault, 2011: 59). Foucault açısından doğruluk rejimi, iktidarın etkilerini, etiğini, karakterini taşıyan kurallar manzumesine işaret eder. (2011: 84). Doğruluk rejiminin inşa sürecinde önemli rol oynayan aktör entelektüel olarak belirir. Foucault'ya göre entelektüelin asli görevi, doğruluk rejiminin inşasının, başka bir ifadeyle bir hakikat düzeninin tesisinin üzerine düşünmektir (2011: 84). Bu çalışma

metninde doğruluk rejimi kavramına başvurulmasının temel nedeni, Doğu merceği ile Batıyı okuduğu söylenebilecek olan Pakdil'in Batılı uluslar tarafından çizildiğini düşündüğü hakikati tasvir etme kaygısıdır.

5- Chatterjee'nin eserlerinde ağırlıklı olarak Hindistan toplumundaki entelektüelin sömürge karşıtı düşüncesine yer verildiği dikkate alındığında sömürgeliğin deneyimlenmediği Türkiye'den bir düşünür olan Pakdil'in neden o perspektiften okunduğuna ilişkin bir sorunun belirmesi muhtemeldir. Gerek Chatterjee gerekse başka isimler tarafından yürütülen sömürge ve sömürge sonrası toplumlara ilişkin çalışmalarda ileri sürülen argümanların sömürge olmamış toplumlar için de geçerli olabileceği gerçeğinden yola çıkıldığında (Quayson akt. Aktoprak, 2016: 5), Pakdil'in düşüncesini anlamlandırmak için Chatterjee'ye başvurmakta bir sakıncanın olmadığı anlaşılacaktır. Chatterjee'nin, Doğu'daki pek çok aydının kimlik inşası sürecinde ötekini Batı olarak görüp, onu maddi ve sömürücü olarak tanımladığı ve Doğunun söz konusu ötekinin ontolojisine göre standardizasyonuna tepki gösterdiği düşüncesi (2006: 25), bu çalışmanın teorik temeline dâhil edilmesinin nedenidir. Söz konusu tespitin yansımasının Nuri Pakdil'de görülmesi, daha açık bir ifadeyle düşünürün Batı entitesini sömürgecilikle itham etmesi ve gerek Doğu toplumlarının gerekse Türkiye'nin Batı tarafından sömürüldüğünü ileri sürmesi ve her iki entitenin Batı standartları ile uyumlaşması düşüncesine karşı çıkması, Chatterjee'nin kuramsal temele dâhil edilmesinin önemli bir nedenidir (Pakdil, 2012a: 19; 2002: 61; 2014c: 78).

6- Doğulu entelektüellerin anti-emperyalizm içerisinden düşünce geliştirmelerinin ulusal kurtuluş rejiminin inşasını da beraberinde getirdiğini belirten Arif Dirlik, ismi zikredilen rejimlerin uzun vadede küresel kapitalizme dâhil olduklarını ifade eder. Dirlik, küresel kapitalizmin tek tipli olmayı dayatan rejimi karşısında entelektüelin geleneğin canlandırılmasını çözüm olarak önerdiğinden söz eder (2017: 124).

7- Oksidentalizm kavramının kökünün Latince "occio" kelimesinden geldiği dikkate alındığında occio kelimesinin iniş ve güneşin batışı anlamlarımı ihtiva ettiği söylenebilir. İlerleyen zamanda Fransızcaya intikal eden "occident" kelimesi Batı, izm ise doktrin ve öğreti olarak kullanılmıştır. Oksidentalizm, İngilizcede Westernization, Osmanlıcada Garbiyatçılık, Arapçada ise istiğrab kelimeleri ile karşılanmıştır (Çaycı, 2018: 45).

8- Buruma ve Margalit'in oksidentalizm kavramının başlangıcı olarak 1942 yılına işaret etmesine karşıt olarak tanımlanabilecek bir iddiaya Carter V. Findley'in *"Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da"* başlıklı eserinde rastlanmaktadır. Sözü edilen metninde Findley, 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren oksidentalizmin görüldüğünden söz eder. Yazara göre bahsi edilen zaman aralığında Avrupa'ya giden Doğulu düşünürler, Avrupa toplumlarında revaçta olan oryantalizm merkezindeki tezlere karşı direnç göstermişlerdir. Findley'in zihin dünyasında söz konusu durum, sömürge karşıtı milliyetçiliğin nişanesi olan oksidentalizmin kerameti niteliğindedir (1999: 3-4).

9- 1940'lı yılların başında Asya coğrafyasında oksidentalizmin görüldüğünden söz eden Ian Buruma, söz konusu kavram kapsamında ileri sürülen Batının ruhsuzluğu, mekanizmin soğukluğu ve tinden uzak rasyonalizm gibi tezlerin izlerinin 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başındaki Alman romantizminde olduğunu ifade eder. Ulusal tin kavramı dâhilinde toplanması mümkün olan bu türdeki argümanların 19. yüzyılın Rusya'sında da görüldüğünü söyleyen düşünür, 1930'lu yıllarda realite haline gelen nasyonal sosyalizm akımının muhtevasında da bahis konusu tezlerin görüldüğünü deklare eder (Buruma, 2004: 280).

10- Oksidentalizmin oryantalizmden kaynaklanan söyleme karşı olarak teşekkül etmiş olmasının iki söylem biçimi arasında kesin bir zıtlık olduğu yönünde bir düşünceyi beraberinde getirmesi muhtemeldir. Ne var ki *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Past-Mao China* başlıklı eseri kaleme alan yazar Xiaomei Chen, Mao döneminin Çin'indeki oksidentalizmin oryantalizmle benzerlik gösterdiğinden söz eder. Chen'e göre Mao oksidentalizmi ile Batı oryantalizmi arasındaki uyum noktası, emperyalizm özelinde mümkün kılınır. Mao oksidentalizmine tabiiyet yoluyla üçüncü dünya uluslarına özgürlük vaat edilmesi Chen'in nezdinde Batı oryantalizminin nişanesi olarak belirir (2002: 4-5).

11- *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order* başlıklı eserinde Türkiye'yi Doğu ve Batı arasında bölünmüş bir ülke olarak tanımlayan Samuel P. Huntington'un düşüncesi dikkate alındığında (1996: 74), Türkiye'nin Batı dışı bir toplum olarak tanımlanmasının pek de mümkün olmadığı yönünde bir kanaatin belirmesi ihtimaldir. Nuri Pakdil'in konu edildiği bu çalışma kapsamında düşünürün Avrupa toplumlarını kültürel öteki olarak tanımladığı ve bundan dolayı da Türkiye'yi Batının dışında tasavvur etme isteğine şahit olunmaktadır.

12- Pakdil örneğinde oksidentalizm ile ilişkili kılınabilen özcülüğün aynı zamanda oryantalizme de hasredilmesi mümkün görünmektedir. Oksidentalizm de olduğu gibi oryantalizm kapsamında da tüm zamanları kapsayan Doğu ve Batı ayrımının yapılmasının, Doğu toplumları dâhilindeki farklılıkların görmezden gelinmesinin özcülüğe davetiye çıkardığını ifade etmek mümkündür (Said, 2017: 216).

Kaynakça

Ahıska, M. (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, İstanbul: Metis Yayınları.

Akıncı, M. (2012) *Türk Muhafazakârlığı: Çok Partili Siyasal Hayattan 12 Eylül'e*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Aktoprak, E. (2016) "Postkolonyal Bir Dava Olarak Yeni Türkiye'nin Yeni Ulusu", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 1, 1-32.

Arlı, A. (2018) *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*. İstanbul: Küre Yayınları.

Bauman, Z. (2022) *Kimlik*, Çev. M. Hazır, Ankara: Heretik Yayınları.

Bora, T. (2017) *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T. (2023) Yüz Yılda İdeolojik Akışlar. M. Ö. Alkan (Der.), *Cumhuriyet: Asırlık Bir Muhasebe* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 225-270.

Bozatzis, N. (2016) "Cultural Othering, Banal Occidentalism and the Discursive Construction of the Greek Crisis in Global Media: A Case Study", *Suomen Antropologi*, 41 (2), 47-71.

Buruma, I. (2004) *Oksidentalizmin Kökenleri*, Çev. A. Kaftan, *Cogito Dergisi*, 40, 278-285.

Buruma, I. ve Avishai, M. (2022) *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı*, Çev. G. Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Calhoun, C. (2009) *Milliyetçilik*, Çev. B. Sütçüoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Carrier, J. G. (2014) "Oksidentalizm: Tersine Dönmüş Bir Dünya", Çev. B. Koçak, A. Yıldız (Der), *Oryantalizm: Tartışma Metinleri* içinde, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 494-497.

Cevizci, A. (1999) *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Chatterjee, P. (1986) "Transferring a Political Theory: Early Nationalist Thought in India", *Economic and Political Weekly*, 3, 120-128.

Chatterjee, P. (1992) "History and the Nationalization of Hinduism", *Social Research*, 1, 111-149.

Chatterjee, P. (1996) *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, Çev. S. Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları.

Chatterjee, P. (2001) Kimin Hayali Cemaati. Çev. İ. Türkmen. ve M. Armağan (Der), *Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik* içinde, İstanbul: Şehir Yayınları, 63-77.

Chatterjee, P. (2002) *Ulus ve Parçaları*, Çev. İ. Çekem, İstanbul: İletişim Yayınları.

Chatterjee, P. (2006) *Mağdurların Siyaseti: Halk Siyaseti Üzerine Düşünceler*, Çev. V. F. Bozçalı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Chen, X. (2002) *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, New York: Rowman & Littlefield Publishers.

Çaycı, A. (2018) *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, İstanbul: Sanat Yayınları.

Dilthey, W. (2012) *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* Çev. D. Özlem, İstanbul: Notos Kitap.

Dirlik, A. (2017) *Kriz, Kimlik ve Siyaset: Küreselleşme Yazıları*, Çev. S. Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları.

Duran, B. ve Aydın C. (2016) "Modern İslâmcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'da Hıristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı", Çev. D. Koçyiğit, *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 3, 307-335.

Findley, C. V. (1999) *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, Çev. A. Anadol, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Foucault, M. (2011) *Entelektüelin Siyasal İşlevi*, Çev. I. Ergüden, O. Akınhay ve F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Huntington, S. P. (1996) *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster Publications.

Hanefi, H (2004) "İslâm ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?", Çev. A. Kaftan, *Cogito Dergisi*, 40, 269-277.

Hanefi, H. ve El Cabiri, M. A. (2011) *Doğu Batı Tartışmaları*, Çev. M. Coşkun, İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık.

Hobson, J. M. (2018) *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, Çev. E. Ermert, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İmançer, D. (2003) Çağdaş Kimliğin Yapılanma Süreci ve Televizyon. *Doğu Batı Dergisi*, 23, 237-254.

Kaiwar, V. ve Mazumdar, S. (2003) "Race, Orient, Nation in the Time-Space of Modernity", V. Kaiwar ve S. Mazumdar (Der.), *Antinomies of Modernity* içinde, Durham: Duke University Press, 261-298.

Kılıç, M. (2006) "Zihinsel Bir Patoloji: Medeniyet Algımız Açısından Oksidentalist Söylemin İmkânsızlığı", *Marife Dergisi*, 3, 123-134.

Kılıçbay, M. A. (2003) "Kimlikler Okyanusu", *Doğu Batı Dergisi*, 23, 161-165.

Koçak-Oksev, B. (2015) "Garbiyatçılığın Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme-I", *Garbiyat Dergisi*, 1, 55-74.

Koçyiğit, D. (2017) "Batıyı Kurgulamak – Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulamak – Batı'yı Sunmak: Oksidentalizm'de Ben ve Öteki", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 57, 133-160.

Koçyiğit, D. (2021) *Öteki Aynasında Kendini İzlemek: Ahmed Midhat Efendi ve Gaspıralı İsmail Bey'in Romanlarında Oksidendalizm,* İstanbul: Ketebe Yayınları.

Kontny, O. (2002) "Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine", *Doğu Batı Dergisi*, 22, 121-136.

Korhonen, P. ve Miklossy K. (2010) "Introduction", P Korhonen ve K Miklossy (Der.), *The East and The Idea of Europe* içinde, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, ix-xvi.

Latouche, S. (1993) *Dünyanın Batılılaşması: Gezegenimizin Birörnekleşmesinin Anlamı, Önemi ve Sınırları Üstüne Bir Deneme*, Çev. T. Keşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lindstrom, L. (2003) "Cargoism and Occidentalism", J. G. Carrier (Der.), *Occidentalism: Images of the West* içinde, New York: Oxford University Press, 33-60.

Mahçupyan, E. (1998) "Doğu ve Batı: Bir Zihniyet Gerilimi", *Doğu Batı Dergisi*, 2, 45-55.

Meeker, M. E. (2019) "Müslüman Aydın ve Okuyucuları: Türkiye Cumhuriyetindeki İnananlar Arasında Yeni Bir Yazar ve Okur Biçimi", Çev. B. Koçak, Ş. Mardin (Der.), *Ortadoğu'da Kültürel Geçişler* içinde, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 208-247.

Metin, A. (2013) *Oksidentalizm: İki Doğu İki Batı*, İstanbul: Açılım Kitap.

Nadel-Klein, J. (2003) "Occidentalism as a Cottage Industry: Representing the Autochthonous Other in British and Irish Rural Studies", J. G. Carrier (Der.), *Occidentalism: Images of the West* içinde, New York: Oxford University Press, 109-134

Mouffe, C. (2018) *Siyasal Üzerine*, Çev. M. Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özçelik, T. G. (2017) *Oksidentalizm: Doğu Toplumlarında Modernizme Ulaşan Mecburi İstikamet*, Bursa: Ekin Yayınevi.

Pakdil, N. (1997a) *Batı Notları*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (1997b) *Korku*. Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (1997c) *Arap Saati*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (1997d) *Klas Duruş*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (1999) *Otel Gören Defterler I*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2000a) *Kalem Kalesi*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2000b) *Otel Gören Defterler II*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2002) *Otel Gören Defterler 4,* Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2003) *Otel Gören Defterler 5*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2012a) *Umut*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2012b) *Derviş Hüneri*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2012c) *Bağlanma*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2012d) *Bir Yazarın Notları II*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2014a) *Biat I*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2014b) *Biat II*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2014c) *Biat III*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pakdil, N. (2014d) *Bir Yazarın Notları III*, Ankara: Edebiyat Dergisi Yayınları.

Said, E. W. (2017) *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışlar,* Çev. B. Yıldırım, İstanbul: Metis Yayınları.

Saygın, A. (2017) *20. Yüzyıl Düşüncesinde Garbiyatçılık*, İstanbul: Açılım Kitap.

Schmitt, C. (2021) *Siyasal Kavramı*, Çev. E. Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları.

Turna, M. (2021) *Hayatı, Edebiyatı ve Eylemiyle Nuri Pakdil*, İstanbul: Lejand Kitap.

Venn, C. (2000) *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, London: Sage Publications.

Yavuz, H. (2006a) "Oksidentalizm Üzerine Notlar", *Marife Dergisi*, 3, 373-375.

Yavuz, Ş. (2006b) "Takdirden Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidentalizmi Yeniden Düşünmek", *Marife Dergisi*, 3, 107-122.

Yazıcı, İ. (2025) "Reinventing Islamic Civilization in Cold War Turkey: The Case of Nuri Pakdil", *Turkish Studies*, DOI: 10.1080/14683849.2025.2581598

mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Georgizmin Sun Yat-sen ve Tayvan Üzerindeki Etkisi: Arazi Reformunu İvmelendirme ve Ekonomide Dönüşümü Yönlendirme Bakımından Georgist Teorinin Geçerliği

Musa Kızıltepe, Bağımsız Araştırmacı
ORCID: 0000-0002-9325-7635
E-Posta: kiziltepe@gmail.com

Öz
Georgizm, liberalizmi süreç içinde kendi özüyle çelişir biçimde arazi ve sermayeyi aynı sınıfta ele alınan üretim faktörleri haline getirdiği için eleştirirken, sosyalizmi de tüm sorunları sermayenin kategorik varlığına bağlayarak üretimde kontrolle ekonomik özgürlüğü ortadan kaldırır bir düzeni hedeflediği için eleştirir. Georgist düşünceye göre, hâkim iktisadi paradigma kapitalizmin ana sorunu, herkese Tanrı/doğa vergisi müşterek bir varlık olarak bahşedilmiş arazinin değerini ve değer artışlarını bireyin özel mülkiyet hakkının kapsamına alması, bunu kanıksatmasıdır. Georgizmde refahın paylaşımındaki dengesizlik, kalıtsal yoksulluk ve ekonomik sistemin sürdürülemezliğinin nedeni, bireyin bizatihi kendisinin kullanım ihtiyacının ötesinde özel arazi mülkiyetine sahip olabilmesi ve bundan rant elde edebilmesinden kaynaklanmaktadır. Emekle yaratılmayıp hak edilmemiş refahın kaynağı olan rant, üretim ve bölüşüm denkleminden çıkarılırsa olması gereken sosyoekonomik sisteme ulaşılacaktır. Georgizmde arazideki özel mülkiyetin temel varlığı sorun değil, özel mülkiyetin tekelleşmesi ve tekelleştiğinde de hak edilmemiş bir refahın yaratılarak bunun toplumun sınırlı sayıda ferdine özgülenmesi sorundur. Rant vergilendirme aracıyla devlet eline geçirilirse (kamulaştırılırsa) ve buna paralel olarak gerçek ekonomik aktiviteler olan üretim ve ticareti cezalandıran vergiler de ortadan kaldırılırsa, toplumun üretim ve gelişme potansiyeli en üst noktaya çıkacağı gibi başta hakkaniyetsiz gelir dağılımı olmak üzere sosyal sorunların çoğu çözülmüş olacak, ekonomi sürdürülebilir ideal düzenine kavuşacaktır.

Georgizm, Çin Cumhuriyeti Devrimi'nin fikri lideri Sun Yat-sen'in benimsediği, devrimin ardından gelecek yeni sosyoekonomik düzenin ilkelerini üzerine kodladığı ve kadrolarına bir düşünsel miras olarak öğrettiği ideolojidir. Cumhuriyet devrimini gerçekleştiren bu kadrolar, liderleri Yat-sen'den öğrendikleri Georgizmi; yeni devletin kurucu hukuku ile mülkiyet ve maliye rejimi tasarımlarından ekonomi politikalarına kadar belirleyici dünya görüşleri haline getirmiş ve gereğini, komünist devrim üzerine tutunamayıp ayrıldıkları ana kara Çin'de olamasa da yeni vatanları Tayvan'da yerine getirmişlerdir. Georgizm, Çin Cumhuriyeti Devrimi'nin kurucu devlet iradesine dönüştürülmüş, Tayvan'ın arazi reformunun ivmelendirilmesinde ve ekonomisinin yapısal dönüşümünde Georgist ilkelerden ilhamla tasarlanan rant vergilendirme politikasına başvurulmuştur. Bu çalışmada, Sun Yat-sen ve Tayvan'ın gelişme serüveni üzerindeki etkisi örnek vaka kabul edilip, arazi reformunu ivmelendirmedeki ve ekonomide dönüşümü yönlendirmedeki işlevlerine bakılarak Georgist teorinin geçerliği incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Georgizm, Sun Yat-sen, Tayvan, Arazi Reformu, Rant Vergilendirme.

Makale Gönderim Tarihi: 21.06.2025, Makale Kabul Tarihi: 26.11.2025

The Impact of Georgism on Sun Yat-sen and Taiwan: The Validity of Georgist Theory in Accelerating Land Reform and Directing Economic Transformation

Abstract

While Georgism criticizes liberalism turning land and capital into production factors that are considered in the same class, it also criticizes socialism aiming for a system that eliminates economic freedom through control in production by attributing all problems to categorical existence of capital. According to Georgist thought, the main problem with dominant capitalist economic paradigm is that it includes the value and value increases of land, which are given to everyone as a common asset, within the scope of individual's right to private property and makes this habitual. In Georgism, the reason for the imbalance in distribution of wealth, hereditary poverty and unsustainability of the economic system stems from the fact that the individual can own private land beyond his own personal use needs and can obtain rent from it. If rent, which is the source of unearned wealth, is removed from the production and distribution equation, the necessary socioeconomic system will be achieved. In Georgism, the fundamental existence of private property in land is not the problem, but the monopolization of it and, when it monopolized, the creation of unearned wealth and its allocation to a limited number of society members is. If rent is captured by the state through taxation, the production and development potential of society will be maximized, most of the social problems will be solved, and the economy will reach it's ideal sustainable order.

Georgism is the ideology adopted by Sun Yat-sen, the intellectual leader of Republic of China Revolution, which he codified the principles of new socioeconomic order that would follow the revolution and taught it to his followers as intellectual legacy. Yat-sen followers, who carried out the revolution, made Georgism their determining worldview, and from the founding law of new state and the property and fiscal regime designs to economic policies, they fulfilled the necessary obligations in their new homeland Taiwan, although not in mainland China, where they left after failing to hold on to communist revolution. Georgism was transformed into the founding state will of the Republic of China, and a rent taxation policy inspired by Georgist principles was used in acceleration of Taiwan's land reform and structural transformation of it's economy. In this study, the validity of the Georgist theory is examined by considering it's influence on Sun Yat-sen and Taiwan's development adventure as case study by examining its functions in accelerating land reform and directing transformation in the economy.

Keywords: Georgism, Sun Yat-sen, Taiwan, Land Reform, Rent Taxation.

Giriş

Kalıtsal yoksulluğun ve krizleri ile birlikte sürdürülemez ekonomik düzenin birbiri ile ilişkili sorunlar olarak aynı nedenden kaynaklandığını, refahın üretken olmayan yatırım olarak kullanım ihtiyacı ötesinde özel arazi mülkiyetine bağlandığında özel arazi mülkiyetinin tekelleştiğini, bunun da bazı insanları sebepsiz zenginleşmeye, diğerlerini de sebepsiz yoksullaşmaya ittiğini gözleyen Henry George'a göre, bu yapısal yanlışlığın varlığı, bireyin araziden kiralama yoluyla gelir elde edebilmesinden ötürüdür. Özel mülkiyet etiğinin rantın varlığını ve bireyin hakkı olarak görülmesini meşrulaştırması, normal sanılan bir yanılgı, ekonomik düzenin sürdürülemezliğinin ve sosyal sorunların kaynağıdır. Bu düşünce setini sosyoekonomik analizinin temeline koyan George'a göre, tabiatın herkese armağanı olan arazi, bireylerce kullanım ihtiyacı ötesinde sahiplenilememeli, araziden kiralama yoluyla gelir elde edilememeli, arazi hak edilmemiş refahın yaratıldığı ve üzerinde biriktirilebildiği araç olamamalı ve bu yanlışlığın farkında olunmalıdır. Tekelleşmiş özel arazi mülkiyeti sorunu çözülürse emekle hak edilerek yaratılmış zenginliğin hak edilmemiş zenginliğin önüne geçeceği, başka bir sosyoekonomik temel üzerinde başka bir yaşam kurulabileceği anlaşılmalıdır.

İnsanlığın bu yanılgıdan kurtulmasını isteyen George, rant kaynaklı sebepsiz zenginleşme ve paralelinde derinleşen yoksulluk sorununun özel arazi mülkiyetinin varlığı ortadan kaldırılmadan çözülmesini doğru bulmuş; eğer araziler, rantı nispetinde vergiye konu edilirse bireylerin kiralamadan gelir elde edemeyeceklerinden ötürü artık tasarruflarını kullanım ihtiyacı ötesinde mülkiyete bağlamayacaklarını, dolayısıyla da tekelleşmenin sona ererek özel arazi mülkiyetinin toplum içinde dengeli dağılacağını iddia etmiştir. Bu türlü tekelleşmenin hak edilmemiş refah yaratımının ana nedeni olduğunu bilen başka düşünürler de bulunmakla birlikte, bu düşünürlerin çözümleriyle George'un çözümü önemli bir farklılık arz etmiştir.

Örneğin bu sorunun farkında olan Marx, özel arazi mülkiyetinin ulusallaştırılmasını ve insanlara kullanmaları için bedelsiz tahsis edilmesini önerirken; Walras özel arazi mülkiyetinin insanlardan bedeli mukabilinde devletçe satın alınarak sonra tekrar devletin insanlara kiralaması yoluyla kullandırılmasını önermiştir. Özel arazi mülkiyetinin bireyler üzerinde kalmasına karşı çıkmayan ve ulusallaştırılmasını doğru bulmayan George (2006) ise temel sorunun özel arazi mülkiyetinin varlığı değil, bunun tekelleşmesi olduğunu; rantın varlığından kaynaklı tekelleşme var kaldığı müddetçe de sebepsiz zenginleşme ile buna eşlik eden yoksulluğun var kalacağını düşünmüş, rantın vergi ile devletin eline geçirilmesinin

(kamulaştırılmasının), bu sayede de tekelleşmenin son bularak özel mülkiyetin toplum içinde dengeli dağılımının sağlanmasının, en doğru çözüm olduğunu savunmuştur.

Henry George, bu düşünsel çerçeveyi 1879 tarihli ana eseri *Progress and Poverty*'de (*Gelişme ve Yoksulluk*) duyurmuştur. Özel arazi mülkiyetinin toplum içindeki dengeli dağılımını vergi aracının kullanımıyla başarma fikri, diğer adıyla Georgizm, destekçileri tarafından en ileri sosyoekonomik düzeni kurabilecek ilke olarak kanıksanırken; Roberts (1971: 302-305) Georgizmin ekonomik gelişmeyi hem arttırarak hem de sürdürülebilir ve çıktıları adilane paylaşılabilir bir niteliğe kavuşturarak başaracak barışçıl gelişme teorisi olduğunu, Solow (1997) da katı bir doktrin olmayan Georgizmin üzerinde çalışılırsa kendini çok yönlü açımlatabilecek bir felsefi, politik ve mali teori olarak görülebileceğini söylemiştir. Rant vergi ile ne kadar çok kamulaştırılıp kamu bu kaynaktan finanse edilirse hem üretim ve ticaret üzerindeki vergilerin uygulanmasına, diğer deyişle gerçek ekonomik aktivitelerin vergi ile cezalandırılmasına o kadar çok gerek kalmayacak, hem de bir o kadar çok tasarrufların üretken olmayan alanlardan çıkartılarak yeniden ve devamlı üretken alanlarda değerlendirilmesi teşvik edilmiş olacaktır. Bu bir ekonomik gelişme patikasına girileceği anlamına geldiği gibi ekonomik gelirin hakkaniyetsiz dağılımı başta gelmek üzere sosyal sorunların da olabildiğince azaltılacağı anlamına gelmektedir.

De-Mille'in (2006) yorumuna göre, ilk gündeme geldiğinde düşünürler tarafından anlaşılmakta zorlanan ancak değeri 20. yüzyıl boyunca giderek daha iyi anlaşılan Georgizmi erken kavrayan ve kalkınma politikalarını bu ideolojiden ilhamla kurgulayan az sayıda toplumun bulunduğu da görülmüştür. Avustralya, Yeni Zelanda ve Tayvan bu toplumların önde gelenleri olmuş; bunların Georgizmi kendi şartlarına göre birer sosyoekonomik plana dönüştürüp uygulamaya çalıştıkları gözlenmiştir. Bu toplumlar arasında ise temelden kurucu devlet iradesine dönüştürülme, ulusal hukuk ve maliye rejimini yönlendirerek ekonomik yapıyı şekillendirme açısından en dikkat çekici olanı Tayvan olmuştur.

Tayvan, Çin'de fikri temel ve eylem olarak cumhuriyet devrimini yapıp monarşiyi sonlandıran fakat bunun sonrasında da yaşanan dünya savaşları ve iç savaşlar ardından da ana karada tutunamayıp ülkenin yönetimini Çin Komünist Partisi'ne kaptıran *Çin Cumhuriyeti Devrimi*'nin ilk sahibi kadroların ülkesidir. Bu ülkede ana kara Çin'den ayrı bir anayasa, ayrı bir hukuk ve maliye rejimi yürürlüktedir ve bu yürürlük, orijinal *Çin Cumhuriyeti*

Devrimi'nin fikri temellerine dayanıp hayata geçirilmiş bir iradenin neticesidir. Çalışmada, devrimin fikri lideri Sun Yat-sen ve Tayvan'ın gelişme serüveni üzerindeki Georgizm etkisine, kurucu devlet iradesinin şekillendirilmesi, arazi reformu programının ivmelendirilmesi ve ulusal ekonomide yapısal dönüşümün yönlendirilmesi perspektifinden bakılarak Georgizmin geçerliği incelenecektir. Bu incelemenin yapılabilmesi için ise *Çin Cumhuriyeti Devrimi* ve Tayvan'ın özellik arz eden hikayesinin en baştan detaylarıyla bilinmesi gerekmektedir.

Çin Cumhuriyeti Devrimi ve Tayvan'ın Özellik Arz Eden Hikayesi

16. yüzyılın ortalarından 17. yüzyılın ortalarına kadar sırasıyla Portekiz ve Hollanda sömürgesi olmuş Tayvan Adası, sömürge dönemleri hariç 20. yüzyılın başına kadar egemenleri hep Çin Hanedanlıkları olmuş bir coğrafyadır. 19. yüzyılın sonlarına doğru Çin tahtı Qing Hanedanı'nın elindeydi ve hanedanın toprakları bugünkü Moğolistan, Kore ve Tayvan'ı da kapsamaktaydı. 1894'te başlayan *1. Çin-Japon Savaşı*, Çin'in açık mağlubiyeti üzerine Kore'nin bağımsızlığına kavuşması ve Tayvan'ın da 1945'e kadar sürecek olan bir Japon kolonisine dönüşmesi suretiyle sonlanmıştır.

1911-1912 yıllarında geçmişi bin yıllara dayanan Çin Hanedanlığı yıkılmış (1. Devrim), yerine Çin Cumhuriyeti (*Republic of China*) kurulmuştur. Çift liderli yapılan *Çin Cumhuriyeti Devrimi*'nin sivil ayağını Dr. Sun Yat-sen'in lideri olduğu Kuomintang (Milliyetçi Çin Partisi), askeri ayağını da Beiyang Ordusu'nun başkomutanı Yuan Shikai liderliğindeki silahlı kuvvetler yürütmüş ve yönetmiştir. Devrim sonrasında iki liderin de devlet başkanlığı iddiasında bulunması, Shikai'nin Kuomintang'ı kapatması ve Yat-sen'i Japonya'ya sürgün etmesi, ardından da cumhuriyetçi fikirlerini değiştirerek kendini Çin'in yeni imparatoru olarak ilan etmesiyle sonlanmıştır. Ancak Shikai'nin 1916'daki ölümü, istikrarsız ve dağınık durumdaki Çin devletinin ortada kalmasına, ülkenin bazı askeri liderler öncülüğünde iktidar iddiası güden çeşitli fraksiyonlara bölünmesine ve 12 yıl boyunca sürecek *Savaş Lordları Dönemi*'nin (1. İç Savaş) ülkede başlamasına neden olmuştur. Ülke, Kuzey ve Güney coğrafyalarında iktidar iddiası güden grupların yarattığı kanlı çatışmalara sahne olmuştur. 1917'de cumhuriyeti tekrar ilan etmek üzere sürgünden dönen Yat-sen, ilk iş olarak kapatılmış partisi Kuomintang'ı canlandırmış, bu partinin şemsiyesi altında Güney Çin'de devlet egemenliğini tesis etmeyi başarmıştır. Sonrasında Kuzey'i de bu egemenliğe dahil ederek ülkeyi birleştirmek için daha fazla askeri güce ihtiyaç duyan Yat-sen, Sovyetler Birliği'nin o dönem Güney Çin'de görece zayıf bir hareket olan Çin Komünist Partisi ile iş birliği yapılması ön şartıyla teklif ettiği yardımları kabul ederek;

Güney Çin'in iki yıl içinde Kuzey'i de egemenlik altına almasını sağlamış ve *Savaş Lordları Dönemi*'ni bitirmiştir (Lee, 01.06.2014; Turan, 2016: 82-83).

Bu dönemin tüm etkileri ve isyancıların sıfırlanması anlamında sona ermesinden üç yıl önce (1925'te) Yat-sen'in vefat etmesi, Kuomintang ile Çin Komünist Partisi arasındaki zoraki ittifakın içindeki sürtüşmelerin belirginleşmeye başlamasına neden olmuş, Yat-sen sonrasında egemen parti Kuomintang'ın başına geçen Chiang Kai-shek'in ülkedeki komünist örgütlenmelere karşı toleranssız cezai yaptırımlarda bulunması, bu sefer dağınık durumdaki komünist güç parçalarının Mao Zedong önderliğinde Çin Komünist Partisi şemsiyesi altında birleşerek büyümesine ve ülkede yeni bir iç savaşın (2. İç Savaş) başlamasına neden olmuştur. Çin'deki bu iç karışıklığı fırsat bilen Japon imparatoru da cumhuriyet öncesinden beri göz koyduğu Çin'in doğu kıyılarına ordusunu çıkararak o bölgeyi ele geçirmiş ve burada bir kukla hükümet kurup Çin içine doğru ilerlemeye başlamıştır. Bu Japon istilasına karşı gündeme gelen komünistlerle ateşkes ve ittifak yapılması önerisi, Chiang Kai-shek tarafından reddedilse de diğer Kuomintang komutanlarının baskısıyla bu ittifak yapılmış ve iyice kızışan *2. Çin-Japon Savaşı*'nda Çin güçlerinin yekvücut halde Japonya'ya karşı birlikte mücadele etmesi sağlanmıştır. Uzun süren bu savaşın seyrini belirleyen ise Japonya'nın *2. Dünya Savaşı*'nın diğer cephelerinde elde ettiği mağlubiyetler olmuştur. Japonya'nın 1945'te dünya savaşında mağlup olduğunu kabul etmesi, Çin'deki durumu da değiştirmiştir. ABD ve müttefikleri ile Japonya arasında imzalanan barış antlaşmasında (*Postdam Bildirgesi*), Japonya'nın süregiden savaşlarda elde ettiği tüm topraklardan (Mançurya, Kore vs.) çekilmesi şartına ilaveten *1. Çin-Japon Savaşı*'nda (1895'te) kolonize ettiği Tayvan Adası'ndan da çekilmesi şart koşularak, Tayvan Adası yeniden Çin egemenliğine bırakılmıştır (Lee, 01.06.2014; Özmen, 2022: 1308; Turan, 2016: 83).

Japon istilası tehdidinin sona ermesi ardından Çin'deki geçici milliyetçiler-komünistler ateşkesi ile iş birliği derhal bozulmuş ve *2. İç Savaş* kaldığı yerden tekrar başlamıştır. Fakat bu defa, geçmiş dönemden farklı olarak, milliyetçiler ABD'nin, komünistler de Sovyetler Birliği'nin açık desteğini almış halde çarpışmışlardır. *Erken Soğuk Savaş* adıyla da bilinen bu süreç, 1949'da komünistlerin kesin galibiyeti ile sonlanana kadar sürmüştür. *2. İç Savaş*'ın komünist zaferiyle sonlanması, herhangi bir resmi anlaşmaya dayanmamaktadır. Savaş esnasında Çin resmi hükümeti vasfını taşıyan Kuomintang'ın lideri Chiang Kai-shek'in, generalleri, yöneticileri ve memurlarının Tayvan Adası'na çekildikleri için savaşın sonlandığı kabul edilmektedir (Turan, 2016: 84; Wang, 2011: 242).

Çekilme sonrasında Çin Komünist Partisi ana karada *Çin Halk Cumhuriyeti*'nin, Koumintang da Tayvan'da *Çin Cumhuriyeti*'nin varlığını dünyaya ilan etmişlerdir. Bu tarihten itibaren ana karada ve Tayvan'da her biri birer cumhuriyet olmak üzere Çin'in bütünü üzerinde egemenlik iddiası bulunduran iki ayrı hükümet (ve devlet sistemi) var kalmaya devam etmiştir. Burada önem arz eden tarihi, siyasal ve hukuksal nüans, ana karadaki cumhuriyetin kendisini komünist devrimi (1949) üzerine kurulan yeni rejim olarak, Tayvan'daki cumhuriyetin ise kendisini 1911-1912'deki orijinal devrime dayandıran ve bunun üzerine kurulan ilk ve esas cumhuriyet rejimi olarak görmesidir. 1911-1912 devrimini yapan Kuomintang, Shikai'nin ölümü (1916) ardından ana kara *Çin Halk Cumhuriyeti* 1971'de Birleşmiş Milletler üyeliğine hak kazanana kadar, Çin ülkesinin devletlerarası sistemde *Çin Cumhuriyeti* adıyla resmi temsilcisi idi. Dünya Çin'in resmi hükümeti olarak Kuomintang'ı tanımaktaydı. 1971'de *Çin Halk Cumhuriyeti*'nin Birleşmiş Milletler üyeliği oylamasında karşı oy kullanan ABD'nin, 1979'da *Çin Cumhuriyeti* ile arasındaki diplomatik ilişkileri -görünürde- sonlandırıp Çin ülkesinin resmi temsilcisi olarak *Çin Halk Cumhuriyeti*'ni tanıması üzerine artık Çin, devletlerarası sistemde tam anlamıyla ana karadaki rejimin ülkesi olarak kabul görmeye başlamış, o günden itibaren *Çin Cumhuriyeti*'nin (Kuomintang/Tayvan) dünyayla diplomatik ilişkileri gerileme sürecine girmiştir (Özmen, 2022: 1309, 1314; Turan, 2016: 87-88; Wang, 2011: 243).

Bu gelişmeler üzerine de ana karadaki *Çin Halk Cumhuriyeti*, Tayvan'daki *Çin Cumhuriyeti*'ne (Kuomintang) *Tek Ülke İki Sistem* formülü üzerinden birleşme çağrıları yapmış ve hükümetler arasında 1992'de *Tek-Çin Politikası*'na dayalı bir *Uzlaşı Anlaşması* imzalanmıştır. İki ayrı devlet sistemi olarak ilerleyen Çin hükümetlerinden Tayvan'daki yönetim de 1990'a kadar bir tek parti (Kuomintang) rejimi idi. 1990'lardan itibaren hızlı bir demokratikleşme sürecine giren Tayvan Yönetimi, 1986'da kurulmasına izin verilen Minjindang'ın (Demokratik İlerleme Partisi) 1996'da yapılan ilk çok partili seçime girmesiyle çoğulcu temsiliyete geçmiştir. Minjindang'ın önce 2000 ve 2004 genel seçimlerini, iki seçim aradan sonra da 2016, 2020 ve 2024 genel seçimlerini kazanmaya devam etmesi ile de Tayvan'da *Uzlaşı Anlaşması*'na ve ana kara ile birleşmeye karşı çıkan bağımsızlık yanlısı düşünce giderek ağırlığını arttırmıştır (Özmen, 2022: 1310; Turan, 2016: 89-92).

Bağımsızlık düşüncesi Tayvan'da geniş halk desteği olarak yerleşmesine karşın; 1. ana kara Çin'in yıllar içinde Tayvan'ın bağımsızlığını kabul etmeyeceğini ve silahlı müdahale gerekçesi olarak kabul edeceğini

çok kez duyurmuş olması ve 2. ana kara Çin'in Tayvan'ın en büyük dış ticaret destinasyonu olması hasebiyle olası bir ambargonun Tayvan ekonomisini içinden çıkılmaz bir krize sokacak olması, Tayvan'ın tek yanlı bağımsızlık ilanını neredeyse imkansız kılmıştır. Ana kara Çin, Tayvan'ın olası bağımsızlığını destekleyebilecek ülkeleri de ekonomik ve diplomatik gücü üzerinden özel olarak baskı altında tutmaktadır. Bununla birlikte, iki hükümet aradan geçen zamanda sınırlı sayıda resmi görüşme de yapmıştır. Tayvan tarafı, ana karanın 1997'de Hong Kong'da ve 1999'da Macau'da (eski İngiliz ve Portekiz kolonileri) hayata geçirdiği *Tek Ülke İki Sistem* (içişlerinde bağımsız dışişlerinde Çin'e bağlı özel idare bölgesi) teklifini kabul etmemekte ve bağımsızlık düşüncesinden vazgeçmemektedir. Buna karşın, ana kara Çin de müzakereler esnasında adaya barışçıl olmayan yoldan müdahale seçeneğinin masadan kaldırılmayacağını sıkça hatırlatmaktadır. Tayvan'da süregiden bağımsızlık iddiasını ABD de desteklemekte olup; ana kara Çin'in yer yer askeri angajman ve gözdağları söz konusu olabilse de sıcak savaştan kaçınılan durumun (*status quo*) sürdürülmesi, şimdilik herkes açısından doğru tercih olarak görülmektedir. Devletlerarası hukuk ve diplomasi açısından hayli ilgi çekici bir konu olarak görülen Çin-Tayvan (*Çin Halk Cumhuriyeti* vs. *Çin Cumhuriyeti*) tarihi ihtilafının gelecekte nasıl sonlanacağı, uluslararası kamuoyu tarafından merak edilmeye devam etmektedir. Diğer yandan, Tayvan Kuomintang'ın adaya çekildiği günden beri müstakil hukuk sistemi ile tam teşekküllü devlet kurumlarına sahip bir anayasal cumhuriyet olarak varlığını sürdürmekte, uluslararası sistemde de birtakım temsiller üzerinden var kalmaya çalışmaktadır.[1]

Georgizmin Sun Yat-sen İdeolojisi Üzerindeki Asli ve Merkezi Etkisi

Çin Cumhuriyeti Devrimi'nin sivil ve fikri lideri Dr. Sun Yat-sen, Çin kültürü ile gurur duyan, tıp eğitimi almış, siyaset teorilerine hâkim, Batı dünyasındaki gelişmeleri takip eden Konfüçyüsçü bir aydındır (Lin, 1974: 201). 1900'ler öncesinde Avrupa'da bulunan Yat-sen, ülkesine Batı'da esen sosyalist rüzgarlardan ve siyasal çalkantılardan haberdar olarak dönmüştü. O dönemlerde sömürücü sanayi kapitalizmine karşı yapılan itirazlar, toplumların üzerinde önemli bir etki bırakıyordu. Bu gözlemler Yat-sen'de, eğer sıradaki aşama sosyal devlete dönüşüm ise henüz sanayileşmemiş Çin'in bu aşamaya toplumsal kesimleri arasında çatışmalar yaratılmadan barışçıl şekilde geçmesi gerektiği, Batı toplumlarında yaşanan ihtilafların Çin'de de yaşanmaması için henüz cumhuriyet devriminin başında doğru bir iktisadi politik vizyonun Çin'e uygun bir reçete olarak belirlenmesi gerektiği, düşüncelerini yeşertmiştir (Schiffrin, 1957: 551). Yat-sen'e göre, Çin'de bir rejim değişikliği devrimi yapmak yeterli değil, eş anlı olarak bir

sosyal devrimi de başlatmak gerekirdi. Bu sosyal devrimin gereğinin nedeni ise Han Hanedanlığı zamanından beri ekonomik felsefenin sloganı olan *"köylüyü şereflendir, tüccarı küçümse"* anlayışının Çin'de artık gerilemesi, yerini de *"bırakınız yapsınlar"* (*laissez-faire*) anlayışına bırakmasıydı (Scalapino ve Schiffrin, 1959). Tabiatı gereği uzun vadeye yayılacak bu sosyal devrimi Çin'de başarmak ise Batı'da başarmaya nispeten daha kolaydı. Çünkü Çin'de açık bir zengin-yoksul çatışması henüz yoktu. Hanedanlıklar zamanında Konfüçyüsçü öğretiden ilhamla doğal kaynakların özel mülkiyet konusu yapılması yasaklanmış olduğu için bu ülkede tarihsel birikimli güçlü bir sermaye sınıfı oluşmamıştı. Ancak 20. yüzyıla giren Çin'de de özel mülkiyetin gündeme geldiğine ve sömürücü kapitalizm aşamasına doğru ulusun yönelmeye başladığına dair emareler görülmeye başlamıştı.

Bu çerçevede *Çin Cumhuriyeti Devrimi*'ne eşlik edecek bir iktisadi politik vizyonun da vücuda getirilmesinin gerekliliğine inanan Sun Yat-sen, Marksizmin artı-değer teorisini ve kapitalizmin topyekün kaçınılmaz çöküşü fikrini benimsemek yerine liberal ve sosyalist düşüncenin yan yana ve iç içe çalışabileceği bir fikirsel sentezin esas alınmasını daha doğru bulmuş; iktisadi politik vizyonunun merkezine Georgizmi oturtmuştur (Lin, 1974: 203). Sun Yat-sen, Marksist çizgiden ayrıştığını açıkça ifade etmiştir:

> Sınıf savaşları tarihin ve insanlığın ilerleyişinin bir nedeni değil, insanın ilerleyiş serüveni içinde gelişen bir hastalıktır. Bu hastalığın nedeni, insanın mevcudiyetini koruma gücünün zayıflamasıdır ve sınıf savaşları bunun neticesidir. Marksist görüş sadece sosyal ilerleyiş içinde bir hastalık olarak varlığını devam ettiren sorunların varlığının farkında olunduğunu gösterir. Dolayısıyla Marx'ın bir patolog olduğunu söyleyebilir, ama bir psikiyatr olduğunu söyleyemeyiz. (Yat-sen, 1924: 122-123)

Sun Yat-sen klasik bir sosyalist olarak anılmak istemiyor, sosyalizm O'nun fikirlerini tam olarak karşılamıyordu (Scalapino ve Schiffrin, 1959: 324, 342). Peddle'a (2005: 2) göre, Yat-sen, özellikle Marx'ın anlattıkları ile hiç karıştırılmak istemiyor; O'nun sınıf çatışmaları tezini kabul etmediğine ısrarla dikkat çekiyordu. Lin'in (1974: 204) yorumuna göre de sınıf savaşlarının, Marx'tan farklı olarak, yalnızca sömüren ve sömürülen ulusların arasında var olabileceğini düşünen Yat-sen, ulusların içerisinde böyle bir savaşın var olacağına inanmak istemiyordu. Çünkü Konfüçyüsçü öğretiye göre toplum bilinci, içinde bir *Jen Erdemi* (dayanışma/alicenaplık) barındırırdı ve ulusları kendi içlerinde çatışmaya sürükleyecek nedenlerin yanında bir o kadar da bundan alıkoyacak nedenler vardı.

İdeolojik duruşu netleştiğinde Sun Yat-sen, Marksist arazi ulusallaştırmacılığı yerine George'un vergilendirme ile rant kamulaştırma fikrini benimsediğini beyan edip duyurmuştur. Cord'a (1965: 171) göre, Yat-sen, özel arazi mülkiyeti hakkına erişmede fırsat eşitliğinin sağlanmasının tavsiyesi olarak, Georgizmi olabilecek en doğru biçimde anlamayı başaran nadir bir tarihi kişilik olacaktır. Sun Yat-sen'in rejim değişikliği devrimi sonrası izlenecek sosyal devrim programında özel arazi mülkiyetinin vergi aracının etkili kullanımıyla toplum içinde fırsat eşitliği çerçevesinde dengeli dağılımı ve özel mülkiyetin yeniden tekelleşebilmesinin engellenmesi politikası, vefatı sonrası yetiştirdiği kadroları tarafından da benimsenerek uygulanacaktır (Scalapino ve Schiffrin, 1959: 333-334). Mülkiyet meselesine Marksist ve Georgist çizgilerde yaklaşmanın apayrı anlayışlar olduğunu vurgulayan Schiffrin (1957: 564), Yat-sen'in; tren yolları ile diğer imtiyazlı işletme tekelleri için sosyalist çizgide bir devletleştirmeciliğin, özel arazi mülkiyeti içinse Georgist çizgide fırsat eşitlikçi bir tekelleşme karşıtı dağıtıcılığın, bu iki ekonomi politik teorinin Çin için en uygun yönleri olarak algıladığını söyler. Sun Yat-sen için kapsamlı devletleştirme ve ulusallaştırmacılık, sanayileşmiş toplumlarda yaşanan ağır problemlerin üzerine gelebilecek yeni sosyal düzenin kuruculuğunu üstlenebilecek bir radikal politika müdahalesi iken; Georgizm, bu sömürücü kapitalist sanayileşmeyi ve arkasına kaçınılmaz olarak eklenen özel arazi mülkiyeti tekelleşmesi evresini henüz yaşamamış ve bunun olumsuz sonuçlarına henüz tam maruz kalmamış Çin'in bu olumsuzluklardan baştan sakındırılabilmesi potansiyelini taşıyan en doğru tercihti. Çin toplumu, Batı'nın tekelleşmiş özel arazi mülkiyetine dayalı hak edilmemiş zenginlikten ileri gelen devasa ekonomik eşitsizlik ve derinleşmiş kalıtsal yoksulluk sorunuyla henüz tam olarak karşılaşmamış fakat şimdiden önlem alınmazsa da aynı sıkıntıları gelecekte kendisi yaşayabilecek bir potansiyeli içinde barındırıyordu.

Yat-sen'in Batı'da geçirdiği yıllarda George'un tüm eserlerini okuduğu bilinmektedir. George'un 1897'deki ölümü teorisine olan ilgiyi azaltırken Yat-sen üzerinde kalıcı bir etki bırakmış; sosyal ve ekonomik sistemin sürdürülebilirliği için özel arazi mülkiyetinin (yeniden ve sürekli) toplum içinde adilane dağılması bakımından rant kamulaştırmasını öneren Georgizm, Yat-sen tarafından özümsenmiştir:

> Sanayi devrimi Avrupa ve Amerika'da insanların yaşam koşullarında ani değişmelere neden oldu. Bunun toplum üzerindeki etkileri Henry George'un anlattığı gibidir. George, modern medeniyetin ilerleyişini alt ve üst sınıflar arasına keskin bir bıçak çekmeye benzetiyor. Yoksul daha yoksul, zengin daha zengin olabiliyor. Sanayi devriminin sonucu toplumun yalnızca küçük miktardaki kesimine mutluluk getirmiş, çok büyük bir kesimini ise devasa bir acıya mahkûm etmiştir.

İfadelerini resmi olarak duyurusu yapılan *Çin Devrimi Ulusal Yeniden Yapılanma Programı*'nın gerekçelerinde kullanan Yat-sen (1918: 36), Leng ve Palmer'ın (1960: 25) aktardığına göre, rejim değişikliği devriminin hemen üzerine (1912'de) yabancı basına verdiği bir mülakatta: "Sizin Henry George'unuzun teorisi bizim reform programımızın temelini oluşturacak… Arazi vergileri devleti sonsuza kadar en adilane biçimde finanse edecek uygun ve eşitlikçi vergilerdir. Mali sistemimizi bunun üzerine kurgulayacağız. Bu bakımdan Henry George'a sarılacağız ve ayrıca milli kaynaklar üzerindeki tekelleşmeleri de devlet mülkiyetine geçireceğiz." ifadelerini de o zamandan sıcağı sıcağına kullanmıştı.

Biri 1839 Philedelphia diğeri 1866 Kwangtung doğumlu, biri gazete editörü diğeri tıp dokturu olan fakat bu denli ayrı kültürlerden gelmiş olmalarına karşın aynı idealde buluşan George ve Yat-sen'i zamanlarının ötesinde birer düşünür olarak tanımlayan Lin (1974: 217-218), bu ikiliyi özel arazi mülkiyetinin tekelleşmesine ve mülksüzleştirmeye karşı antipati duyarak, bu sorunun vergi gücü ile mülkiyetin dengeli dağılması yoluyla çözülmesi gerektiği fikrine yürekten inananlar olarak sınıflandırır. George sanayileşmiş toplumda genel gelişmişlik düzeyine eşlik eden derin yoksulluğa şahitlik ederek, Yat-sen ise cumhuriyet devrimi yapmak üzere olan antik kültürlü ama ekonomik olarak geri kalmış ve yavaş yavaş ekonomik düzeninde yozlaşma emareleri gösteren bir toplumda yeni programın nasıl olması gerektiği sorunuyla karşı karşıya kalan bir aydın olarak bu fikre sarılmışlardı. Her ikisi de yer yer katı sosyalist ideolojinin taraftarları olarak mülkiyeti ulusallaştırma niyetinde olmakla suçlanırken, vergi ile rant kamulaştırma teorisini insanlara aktarmakta zorlanmışlardır. Mülkiyetin toplum içinde dengeli dağılımı için özel arazi mülkiyetine devlet tarafından el konulması gerekmediğini de bedeli karşılığında satın alınacak özel arazi mülkiyetinin devlet üzerinde tutularak kiralama yoluyla insanlara kullandırılması gerekmediğini de, konuşmalarında defalarca vurgulamış; gerekli olanın özel arazi mülkiyetinin ulusallaştırılması değil, ranttan ileri gelen hak edilmemiş (bireysel) refahın, bunun artışı ve devamlılığının vergi ile kamulaştırılarak durdurulması olduğunu sürekli açıklamaya çalışmışlardır.

Lin (1974: 202), Yat-sen üzerindeki asli ve merkezi Georgizm etkisinin tam olarak anlaşılabilmesi için Yat-sen'in: "1. Ulusun geleceği için çizdiği rota olarak *San Mın Chu I* vizyonunun ne olduğunu bilmenin, 2. Bunun içindeki *Min Sheng İlkesi*'nin ne olduğunu ve önemini bilmenin ve 3. *Min Sheng İlkesi*'in özünün de tekelleşmiş özel arazi mülkiyeti meselesinin çözümü olduğunu bilmenin" gerektiğini söyler. Yat-sen, Georgizmi dünya görüşünün

temeline koyduğu gibi bu fikri teorik düzeyde bırakmayıp Çin halkı için bir metodik pratiğe de ayrıca dönüştürmüştür.

San Mın Chu I Vizyonu, Min Sheng İlkesi ve Georgizmin Metodik Pratiği

Sun Yat-sen cumhuriyet devrimine giden yolu ve yeni cumhuriyetin olması gereken politikalarını, 1902'den itibaren *Hsing Chung Hui* (Çin Yenilenme Topluluğu), 1905'ten itibaren de *Tung Meng Hui* (Çin Devrim İttifakı) aktivitelerinde duyurmaya başlamıştır. Yeni cumhuriyetin politikaları rejim devrimi sonrası (1. İç Savaş nedeniyle ötelenmiş olarak) başlatılacak olan sosyal devrim politikalarını da kapsayan biçiminde üç ilkeli bir çerçeveye oturmuş ve Yat-sen'in kadroları için verdiği sözlü derslerin derlenmesi suretiyle de bir vizyona dönüşmüştür. Bu vizyon, *San Mın Chu I* (Halkın 3 İlkesi) adlı yol haritasıdır.[2] Halkın 3 İlkesi, *milliyetçilik* (*min tsu*) ile başlar, bağımsızlığın garanti altına alınmasını ve bağımsız kalınmasını şart koşar. İkinci olarak *demokrasi* (*min chuan*) ile devam eder ve demokratik yönetim anlayışının hakimiyetini benimser. Üçüncü sırada ise tüm bu vizyonun temelini oluşturan ana ilke olarak, *sosyal refah/geçim* (*min sheng*) *ilkesi* yer alır.

Min Sheng İlkesi, adalet duygusu üzerinde yükselip nihayetinde en mükemmel sosyoekonomik düzeni başarmayı hedefleyen bir anlayıştır ve bu, Halkın 3 İlkesi vizyonunun devamlı hedefidir. Hem ekonomik sistem baştan bir sosyal denge üzerine kurulacak hem de Çin maddi ilerleyişte Batı'nın yakalandığı hastalıklardan korunarak ekonomik gelecekte sürekli bir sosyal denge gözetilecektir (Lin, 1974: 205-206). Linebarger (1937: 8), *Min Sheng*'i Yat-sen vizyonunun yaşam gücü (*elan vital*) olarak tanımlarken, Sharman (1934: 277-279) Yat-sen'in *Min Sheng*'e sosyal teorilerin tümünü karşılaştırmalı olarak inceledikten sonra ulaştığını söyler. Schiffrin (1957: 553-554) de *Min Sheng*'in Yat-sen tarafından 1905'te Tokyo'daki *Tung Meng Hui* (Çin Devrim İttifakı) toplantısında şu sözlerle duyurulmaya başladığını aktarır:

> Batı ülkeleri gerçekten güçlü olmasına karşın insanları gergin durumda. Anarşist ve sosyalist motivasyonlu grevlerin ve eylemlerin sıklığına bakarsak sosyal bir devrimin oralarda uzak olmadığını söyleyebiliriz. Biz ülke olarak cumhuriyet devrimiyle birlikte batılı ülkelerin maddi normlarını çok başarılı bir şekilde kopyalasak bile *Min Sheng*'i uygulamadığımız müddetçe Çin'de bizden sonra ikinci bir devrim kaçınılmaz olarak gerçekleşecektir…
>
> Modernleşme süreci iyi ve kötü sonuçları beraberinde getirebiliyor. Biz, iyi olanları seçmeli, kötülerinden sakınmalıyız. Cumhuriyet devrimi ile

> yalnızca demokratik bir devletin hayalini değil, aynı zamanda bir sosyal devletin de hayalini kuruyoruz, ki bu esasında Batı'nın henüz başaramadığı şeydir…
>
> Batı'nın bu derece can alıcı toplumsal problemleri bulunmasının nedeni, özel arazi mülkiyeti sorununu çözememiş olmasından kaynaklanıyor. Bu sorunun çözümünde benim inandığım, arazi değerlerinin kayıt altına alınması suretiyle bu işin başarılacağıdır. Sonrasında arazideki değer artışlarının tüm toplum adına devlet eline geçirileceğini duyurduğumuzda, az sayıdaki özel mülkiyet tekelcileri artık daha fazla tekelleşmenin bir anlamı kalmadığını anlayacak ve zenginliklerini arazi yerine başka yerlere kanalize edeceklerdir. Özel arazi mülkiyeti tekeli çözüldüğünde de çiftçilerin mülklenmesi sağlanmış olacaktır. Bu, aynı zamanda zenginlerin halihazırda sahip oldukları servete zorla el koymayacağımız anlamına da geliyor.

Lin'in (1974: 207-208) aktardığına göre, bu toplantıyla birlikte, öncesinde *1. Mançuları kov!*, *2. Çin'i Çinliler için kurtar!*, *3. Cumhuriyeti kur!*, şeklinde üç aşamalı olarak sloganik yeminler eden cumhuriyet devrimcileri, artık toplantılarında *4. Arazi mülkiyeti hakkı dağılımını dengele!* (*P'ing-chun Ti-chuan!*)[3] şeklinde yemin etmeye de başlamış ve *Min Sheng*'in özünü bir devrim aşaması haline getirmişlerdir. *Min Sheng*'in özüne ilişkin ilk yazılı açıklama da Çin Devrim İttifakı'nın propaganda dergisi *Min Pao*'nun 4. sayısında, editör Feng Tzu-yu tarafından kaleme alınan bir makale ile yapılmıştır. Feng (1906: 105), makaleyi şu açışla yapmıştır:

> Batı dünyasında milliyetçilik ve demokrasi akımları evrensel kabul görür duruma gelmiş olmalarına rağmen mutlak monarşinin kati duruşu zenginler zümresinin sinsi ve görünmez mutlakiyetiyle yer değiştiriyor, ki bu zümrenin gücü de tamamıyla arazi mülkiyeti tekeline ve arazinin artan değerinden haksızca istifade edilmesine dayanıyor. Washington, Franklin ve Lincoln'un öngördüğü demokrasinin artık yasını tutabiliriz. Çünkü, zenginler tarafından bu yağma ediliyor. Bu zümrenin finansal gücü de çoğu zaman devlet otoritesinin üzerinde seyrediyor. Çin, Batı'nın bu deneyimine dikkat kesilmeli ve *Min Sheng*'i geç olmadan egemen kılmalıdır.

Dr. Sun Yat-sen, devrimci hareketin bileşenlerinden *milliyetçilik* ve *demokrasi* ilkelerinin kitleler tarafından kolay anlaşılabilir fakat *sosyal refah/geçim* (*min sheng*) ilkesinin kolay anlaşılamaz olduğunun farkındaydı (Scalapino ve Schiffrin, 1959: 325; Trescott, 1994). Çünkü *milliyetçilik* ve *demokrasi* günün sıcak problemleri için acil birer çare iken *Min Sheng* ziyadesiyle geleceğin problemlerinin bugünden çözümü ya da önlenmesiydi. Çin'de

milliyetçilik ve *demokrasi*, halkın geçiminin temini üzerinde yükselecekti. Georgist düşüncenin temeli olan *"arazi rantı kaynaklı hak edilmemiş* (*bireysel*) *refahın* (*ve artışının*) *gerçek sahibi olan topluma iadesi"* fikrini Yat-sen öylesine benimsemişti ki eğer kadroları da bunu anlarsa modernleşme serüveni sonunda Çin'de karşılaşılacak problemin Batı'nın aksine en baştan çözülmüş olacağına yürekten inanmıştı. Geniş anlamda cumhuriyetin temel ve devamlı hedefinin dengeli ve adil bir sosyal refah düzenini başarmak olduğu anlamına gelen *Min Sheng İlkesi*'nin önemini, Yat-sen şu şekilde ifade etmiştir:

> Geçim derdi, ekonominin ve tüm siyasal-tarihi hareketlerin merkezidir. Nasıl bir zamanlar insanlar güneş sisteminin merkezini yanlış tespit ettilerse, sosyalistler de (Marksizm'i kast ediyor) materyalistlik güçleri tarihin akışının merkezine koyarak aynı hatayı yaptılar. Tarihte siyasi değişim hareketlerinin hepsinin geçim problemi üzerinden ortaya çıktığını anlamalıyız. Beşeri tarihin çözümlemesinin ve ilerleyişin merkezine geçim derdini ve insanın gündelik yaşamını koymak zorundayız. (Yat-sen, 1924: 127)

Yat-sen, *San Mın Chu I* kapsamında *Min Sheng*'i açıklamak üzere 4 ders vermiştir. Bu dersler, *1. Sosyal Sorun: Tanımlar ve Çözümler*, *2. Arazi ve Sermaye Sorunu*, *3. Gıda Sorunu* ve *4. Giyim Kuşam Sorunu*, başlıkları altında yaptığı açıklamalarla olması gereken politikaları anlattığı derslerdir. 1. ders, materyalist tarihçilik ile Marx'ın (ulus içi) sınıf çatışması tezinin reddi ve ekonomik ilerlemenin yöntemlerinin duyurulması için yapılmıştır. Ekonomik ilerleme yöntemleri olarak; *a) endüstriyel reformların yapılması*, *b) ulaşım ve haberleşmenin kamu mülkiyetinde tutulması*, *c) doğrudan vergilendirmeler yapılması* ve *d) refahın toplumsal dağıtımı*, politikaları işlenmiştir. Burada *c) doğrudan vergilendirmeler yapılması* ve *d) refahın toplumsal dağıtımı* ile kastedilen, yeni rejimin endüstriyel reformlarını tekelci büyük arazi sahiplerinden, refahın toplumsal dağıtımına yönelik sosyal reformlarını da sermayedarlardan alacağı vergilerle finanse etmesi demektir. 3. ve 4. dersler, gündelik yaşamdaki sorunların azaltılması ve insanların temel ihtiyaçlarının karşılanarak yaşam kalitelerinin arttırılması için önerilen politikalardır. Bunlar da yeniden yapılanmanın öncelikli gereklerindendir. 2. ders ise ideolojik duruşun net olarak ortaya konduğu derstir ve *Min Sheng*'in özü, bu derste açıklanmıştır (Lin, 1974: 208). Bu ders başlığı altında, *sermayeyi düzenleme* ve *arazi mülkiyeti hakkının dengelenmesi* politikaları işlenmiştir.

Yat-sen, bu derste *sermayeyi düzenleme* politikası ile bir tür yasaklamanın kastedilmediğini, sermayenin sömürücü araç olarak kullanımına izin

verilmeyeceğinin kastedildiğini açıklamıştır. Batılıların gelir ve ticaret vergilerini nasıl olur da zenginlerden daha az, orta ve düşük gelirlilerden daha çok aldıkları konusunda dehşete kapıldığını belirtmiş ve tam tersinin yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu sorunun farkında olan Batı sosyalistleri, sanayileşme ile birlikte yaşadıkları sorunları görüp çeşitli çözüm önerileri geliştirerek aslında *Min Sheng*'e bir zemin hazırlamış fakat sorunlarını çözmeye mukadder olamamışlardı. Batılılar, özellikle tekelleşmiş özel arazi mülkiyeti sorununun çözümü için aralarında hiç anlaşamamışlardı. Konu bu noktaya geldiğinde Yat-sen şu sözleri sarf etmiştir:

> Bazı aydınlar arazi sahiplerinin artan arazi değerleri üzerinden edindikleri geliri ve refahı "hak edilmemiş gelir ve refah" olarak nitelendiriyorlar. Bu, sanayicinin ve tüccarın akıl teriyle elde ettiği kardan çok farklı bir şey. Peki ya arazinin değerini ne yükseltiyor? Etrafında başka insanlarca yapılan faaliyetler ile arazinin sahipliğini edinme rekabetinin artması… Arazinin fiyatı arttığında diğer her türlü malın fiyatı da artıyor. Şunu söyleyebiliriz ki, insanların işleri üzerinden kazandıkları paranın çok önemli bir miktarı arazi sahipleri tarafından sistemde dolaylı olarak çalınıyor ve bu ekonominin en büyük sorunu… (Yat-sen, 1924: 132)

Ekonominin en büyük sorununu tekelleşen özel arazi mülkiyetinde ve rantın varlığında gören Yat-sen'in kadrolarına verdiği politika tavsiyesi olarak *arazi mülkiyeti hakkının dengelenmesi*, tam olarak Georgizmin bir metodik pratiğe dönüştürülmesi çabasıdır. Yat-sen bu derste teorik düzeyli fikri bir akım olan Georgizmi pratiğe dönüştürmek üzere bir metot geliştirmiş ve bunu duyurmuştur. Söz konusu Georgist Yat-sen metodu, öncelikle arazi sahiplerinin kendi beyan ettikleri değerler üzerinden yüksek oranlardan ve imtiyazsız bir arazi mülkiyeti vergisine tabi tutulması, vergiden kaçınmayı önlemek için de devlete beyan edilen değer üzerinden araziyi -zorunlu- satın alma hakkı (*compulsory purchase*) verilmesidir. Bu -zorunlu- satın alma hakkı arazinin mülkiyetini devlet üzerinde tutmak amacıyla kullanılmayacak olup, devlet tarafından satın alınan arazi derhal mülkiyete ihtiyaç duyan diğer vatandaşlara satılacaktır. Yat-sen bu metodu, spekülatif bir tekel olarak kendi kullanımı dışında özel arazi mülkiyeti bulunduranların söz konusu vergi yüküne katlanmamak için fazla arazilerini gerçekten araziye bizatihi kullanım amaçlı ihtiyaç duyanlara kendi kendilerine satmayı istemeleri için geliştirmiştir. Bu sistem kurulup oturunca özel arazi mülkiyetinin toplum içinde dengeli dağılımı kendiliğinden sağlanmış olacaktır. Tekelleşme bir defa çözülüp ilk denge ortamı sağlandıktan sonra da uygulaması devam eden arazi mülkiyeti vergisi yanına ayrıca arazideki değer artışları için bir vergi daha eklenecek, rantın bireylerden toplum adına devlet eline

geçirilmesine sürekli olarak devam edilip başarılan sosyal denge ortamı tekrar bozulmamak üzere korunacaktır (Schiffrin, 1957: 555-556).

Hsiao (1968), *arazi mülkiyeti hakkının dengelenmesi* için önerilen Yat-sen metodunun oldukça basit ve dürüst, ama önemi ve yarattığı sonuçlar itibarıyla hayli büyük ve etkili bir politika uygulama aracı olduğunu söyler. Bu uygulama ile özel arazi mülkiyetinin toplum içindeki dağılımında hakkaniyetli bir yapı doğacak, bu sayede bireyin tabiatın ve toplumsal gelişmenin sunduğu refah artışını kendisine ayırmasına ve mülkiyeti bir istismar aracı olarak kullanmasına imkân kalmayacak fakat özel mülkiyet hakkının temel varlığı da korunmuş olacaktı. İnsanlar hala özgürce arazi sahibi olmaya devam edebilirken, özel mülkiyetten yalnızca emekleri karşılığında yarattıkları değer nispetinde faydalanabileceklerdi.

Bu mekanizmada arazinin vergi değerini malikin belirlemesi, devlete bağlayıcı bir beyanda bulunulmasını gerektirmektedir. Malik tarafından beyan edilecek değer, malikin kişisel bir hakkıdır ve arazi mülkiyeti ile arazi değer artışlarının vergilendirilmesi buna göre yapılacaktır. Ancak devlet de buna karşılık beyan edilen değer üzerinden araziyi -zorunlu- satın alma hakkına sahip olacaktır. Bu ikili sistem tasarımı, özel arazi sahiplerinin genel olarak mülkiyetin değerini aşırı düşük ya da aşırı yüksek seviyede bildirmemesi amacıyla kurgulanmıştır. Gerçekten uzak yüksek değer beyanı, yüksek bir mülkiyet vergisi ödenmesi anlamına gelirken; gerçekten uzak düşük değer beyanı, devletin araziyi düşük değerden satın alıp başkasına satmasına razı olma anlamına gelecektir. Bu vergileri ödemekten kaçınma gayesiyle kasten düşük değer beyanında bulunanların karşısında devletin beyan değeri üzerinden araziyi -zorunlu- satın alma hakkı, disipline edici bir ceza mahiyetinde bekliyor olacaktır (Lin, 1974: 208-212).

Peddle (2005: 3-4), Sun Yat-sen'in Georgizm metotlaştırmasında bugünün toplumları için dahi önemli bir ders bulunduğunu söyler. Yat-sen, özel arazi mülkiyetini yüksek oranlı ve imtiyazsız vergilendirmenin arazi piyasasında spekülatif türdeki davranışları azaltarak arazinin fiyatını düşüreceğinin farkındadır. Bununla beraber, bu vergilendirmeyi beyan edilen değerler üzerinden yapmak ise şüphesiz kişiler daha az vergi ödemek isteyeceklerinden gerçek dışı düşük değer bildirimleri sonucunu doğuracaktır. Bu, böylesi bir politikanın başlamadan çökmesi anlamına gelecektir. Fakat, Yat-sen'in metotlaştırdığı gibi, bu düzlemde devlete beyan edilen değer üzerinden araziyi -zorunlu- satın alma hakkı da verildiğinde, kişilerin gerçek değere yakın seviyede bir beyanda bulunması neredeyse kural haline gelmiş gibi

olacaktır. Arazi sahiplerinin genel beyan seviyesi eğilimi bu sayede ne çok fazla vergi ödemek için gereğinden çok ne de arazinin ederinden düşük bir fiyatla devletçe satın alınmaması için gereğinden az seviyelerde gezinecek, vergiye esas teşkil eden değerler hep gerçeğe yakınsamak eğiliminde olacaktır. İstismar durumunda ise devlet istisnai olarak başvurduğu -zorunlu- satın alma hakkı ile satın aldığı araziyi başkasına satarak mülkiyetin dengeli dağılımına doğrudan müdahale edebiliyor olacaktır.

Yat-sen'in *San Mın Chu I* vizyonunun rejim devrimi ayağı *milliyetçilik* ve *demokrasi* ilkelerinin önemi ve gereği için yapılırken, yeni modernleşme sürecinde Batı'nın yakalandığı hastalıklara yakalanılmaması için de *sosyal refah/geçim* (*min sheng*) *ilkesi* üzerinden bir sosyal devrimin başlatılması ve bu ilkenin devamlı gözetilmesi gereklidir. Aksi halde *Çin Cumhuriyeti Devrimi* kalıcı olamayacaktı. İşletme tekellerinin devlet mülkiyetine geçirilmesi ve halkın gıda ve giyim kuşam ihtiyacının karşılanması o dönemlerde dünya üzerinde görülmüş başka cumhuriyet devrimcilerinin de gündemindeydi. Ancak *Çin Cumhuriyeti Devrimi* vizyonunun *Min Sheng İlkesi* bunlardan ibaret olmayıp, bu ilkenin en önemli politik/stratejik unsuru, özel arazi mülkiyeti tekelleşmesinin sonlandırılması, mülkiyetin toplum içinde dengeli dağılımının başarılması ve bu noktada da kalmayarak Çin toplumu ve ekonomisinde böyle bir sorunun gelecekte de ortaya çıkmamasının sağlanmasıydı. Bu nedenle, Yat-sen'in *San Mın Chu I* vizyonunun temeli *Min Sheng*, *Min Sheng*'in özü de *arazi mülkiyeti hakkının dengelenmesi* politikasıdır. Yat-sen bu özü sadece bir politikanın teorik açıklaması olarak anlatmakta yetinmemiş, somut bir uygulama metodunu da geliştirmiştir. Kendisi hayatta iken rejim değişikliği devrimini yapmayı başaran kadroları ise dünya savaşları ve iç savaşlar neticelenip sakinleşme sağlandıktan sonra, liderlerinin *Min Sheng İlkesi*'ni ve metotlaştırılmış Georgizmi hem *Çin Cumhuriyeti*'nin kurucu anayasası ve hukukunda devletin sosyoekonomik paradigması haline getirmeyi hem de yeni ülkeleri Tayvan'ın inşası ve yapılanmasında ellerindeki en güçlü politika ve bu politikanın uygulama aracı olarak kullanmayı başarmışlardır.

Georgizmin Kurucu Devlet İradesine Dönüştürülmesi, Arazi Reformu ve Tayvan'ın İnşası

Min Sheng İlkesi ve Metotlaştırılmış Georgizmin Kurucu Anayasada ve Üstün Kanunlardaki Yeri

Sun Yat-sen'in *San Mın Chu I* vizyonunun temeli olan sosyoekonomik politikalar düzlemi *Min Sheng* ve *Min Sheng*'in özü Georgizm metotlaştırması ile *arazi mülkiyeti hakkının dengelenmesi* politikası, Sun Yat-sen'in

vefatından sonra Kuomintang tarafından sahiplenilmiştir. 1930'lardan itibaren Kuomintang'ın çıkardığı kurucu *Anayasa*'da ve diğer kanunlarda bu politika tavsiyeleri ilke ve hedefler olarak göz önünde tutulmuştur. Tayvan'da özel arazi mülkiyeti rejimini ve bunun yönetimini oldukça eşsiz kılan metotlaştırılmış Georgizm ile dengelenme ve daima dengede kalma politikası, ülkenin kuruluşunda yürürlüğe girmiş ve devletin bu konudaki ana yaklaşımı olmuştur. *Çin Cumhuriyeti Anayasası*'nın *Temel Ulusal Politikalar* başlıklı *13. Bölümü*'nün *Ulusal Ekonomi* başlıklı *3. Kısmı*'nda yer alan aşağıda yazılı hükümler, bu yaklaşımı doğrudan doğruya yansıtmışlardır:

> **Madde 142.** Ulusal ekonomi, vatandaşların geçinme ilkesi üzerine temellenecek; arazi mülkiyeti hakkının dengelenmesi ve daima yeterli bir dengede tutulması için ulusal zenginlik ve vatandaşların geçimi lehine özel sermayenin sınırlandırılmasını gözetecektir.
>
> **Madde 143.** Çin Cumhuriyeti içindeki tüm araziler halkın tamamına aittir. Kanuna uygun olarak edinilen özel arazi mülkiyeti kanunla korunur ve sınırlandırılabilir. Özel mülkiyet konusu araziler değeri nispetinde vergiye konu edilecektir ve devlet bu arazileri değeri üzerinden satın alabilecektir.
>
> Kamu yararına kullanılabilecek arazide gömülü maden yatakları ve doğal güçler, kişilerin arazinin özel mülkiyetine sahip olup olmamasına bakılmaksızın iktisadi amaçlar için devlete ait olacaktır.
>
> Eğer bir parça arazinin değeri emek ve sermaye katkısı olmaksızın artarsa devlet değer artış vergisi uygulayacak ve bu getiriden tüm halk müşterek faydalanacaktır.
>
> Arazinin dağıtımında ve fiziki düzenlenmesinde devlet ilke olarak, kendi geçimi ve kullanımı için arazi sahibi olanlara yardımcı olacak, onların işlerini yürütebilmesi için uygun konularda düzenlemeler yapacaktır.

Bu iki anayasa maddesi, mülkiyet rejimi, vergi rejimi ve sosyal refah/geçim politikası arasında bütünsellik yakalanarak bir ekonomi politik yaklaşımın sergileneceğini ortaya koymakta ve tamamıyla Georgist düşünceyi yansıtmaktadırlar. *Min Sheng*'in özü özel arazi mülkiyetinin toplum içinde dağılımının dengelenmesi ve bu dengenin ilanihaye korunması politikasına, sermayenin faaliyetinde sosyal öncelikleri geri plana atamaması ve sermayenin yasaklanmadan bu anlayışla düzenlenmesi politikası da eşlik etmekteydi. *Min Sheng*'in bu tamamlayıcı politikası ile yozlaşmış bir ekonomiden sakınmak isteyen *Çin Cumhuriyeti* kurucu iradesi, bu tutumunu da *Anayasa*'da açık olarak ortaya koymuştur. *Anayasa*'nın 142. ve 143.

maddelerini, bu tamamlayıcı politikayı gözeten diğer hükümlerle *Min Sheng* ruhu çevrelemiştir (Tablo 1).

15. Madde: Vatandaşların var olma hakkı, çalışma hakkı ve özel mülkiyet hakkı güvence altına alınmıştır.
22. Madde: Sosyal düzen ve kamu menfaatine aykırı olmayan diğer tüm haklar ve özgürlükler Anayasa'nın güvencesi altındadır.
144. Madde: Kamu hizmetleri ve doğası itibarıyla tekel özelliği gösteren teşebbüsler kamu tarafından işletilecektir…
145. Madde: Bireysel servet ve özel teşebbüsler, dengeli bir ulusal zenginlik ve geçim düzeyi üzerinde zararlı sonuçlar üretmesi halinde devlet tarafından kanunla sınırlandırılacaktır…
146. Madde: Devlet, bilimsel teknikleri kullanarak; su kaynaklarının korunmasını, arazinin verim düzeyinin arttırılmasını, tarımsal üretimin geliştirilmesini, arazinin planlı kullanımını, tarımsal kaynakların geliştirilmesini ve tarıma dayalı sanayinin geliştirilmesini hızlandıracaktır.
147. Madde: Merkezi yönetim, dengeli ekonomik kalkınmanın başarılması amacıyla yoksul ve üretken olmayan bölgelere uygun yardımlar yapacaktır…
148. Madde: Çin Cumhuriyeti sınırları içinde bütün malların her yere özgürce hareketine ve dağıtımına izin verilecektir.
149. Madde: Finansal kurumlar yasalara uygun olarak devlet kontrolüne tabi olacaklardır.
150. Madde: Devlet, halkın ortak yararına işsizliğin azaltılması için kapsamlı ve yaygın ölçüde kurumlar kuracaktır.
152. Madde: Devlet, durumu çalışmaya müsait olan vatandaşlar için uygun çalışma fırsatlarını sağlayacaktır.
153. Madde: Devlet, işçi ve çiftçilerin geçimlerini iyileştirmek ve üretkenlik becerilerini geliştirmek üzere kanunlar çıkaracak ve onların korunması için gerekli politikaları takip edecektir…
154. Madde: Sermaye ve emek, üretken teşebbüsleri uyum ve iş birliği prensibine göre ilerletecektir…

Tablo 1. Çin Cumhuriyeti (Tayvan) Anayasası'nın 142. ve 143. Maddelerini Çevreleyerek Min Sheng Ruhunu Pekiştiren Önemli Hükümleri (Yazar tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.). (https://law.moj.gov.tw/ENG/Index.aspx)

Çin Cumhuriyeti Anayasası, Kuomintang henüz ana karada iken 1930 onay 1931 yürürlük tarihli olarak geçici anayasa vasfıyla çıkarılmıştır. Bu geçici anayasa, henüz *İç Savaş*'ın Çin Komünist Partisi'ne karşı kaybedilmediği ve Tayvan'a çekilinmediği 1946 yılında nihai halini alarak 1947 yılında kalıcı biçimde yürürlüğe girmiştir. Kuomintang, bu süreçte ülkenin mülkiyet rejimini düzenleyen kurucu kanunlarını ana karada iken çıkarmaya başlamış, Tayvan'a çekildikten sonra da ana karada çıkardığı kanunların üzerine diğer

kanunlarını çıkarmaya devam etmiştir. Bu kanunlardan *Anayasa*'nın 142. ve 143. maddelerinden gerekçe alarak çıkarılmış olanlar, *Çin Cumhuriyeti* (*Tayvan*) hukukunun normlar hiyerarşisine göre diğer kanunların üzerinde birer *Üstün Kanun* (*Supreme Act*)[4] olarak kabul edilmektedirler (Tablo 2).

Arazi Kanunu/1936 (Land Act)
Arazi Kanunu Uygulama Kanunu/1936 (Enforcement Act of Land Act)
Arazi Mülkiyeti Haklarının -Kentsel Alanda- Dengelenmesi Kanunu/1954 (The Equalization of Land Rights Act)
Arazi Vergisi Kanunu/1977 (Land Tax Act)

Tablo 2. Çin Cumhuriyeti (Tayvan) Anayasası'nın 142. ve 143. Maddelerinden Gerekçe Alarak Çıkarılmış Üstün Kanunlar ve Yürürlük Yılları (Yazar tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Arazi Mülkiyeti Haklarının -Kentsel Alanda- Dengelenmesi Kanunu adındaki -*Kentsel Alanda*- ibaresi 1977 yılında kaldırılmıştır.). (https://law.moj.gov.tw/ENG/Index.aspx)

Çin Cumhuriyeti (*Tayvan*) hukukunda üstün statüde sayılan kanunlardan 1930 onay 1936 yürürlük tarihli *Arazi Kanunu* ve 1935 onay 1936 yürürlük tarihli *Arazi Kanunu Uygulama Kanunu*, Kuomintang henüz ana karada iken geçici anayasaya dayanarak çıkarılmışlardır. 1953 onay 1954 yürürlük tarihli *Arazi Mülkiyeti Haklarının -Kentsel Alanda- Dengelenmesi Kanunu* ise Kuomintang Tayvan'a çekildikten sonra çıkarılmıştır. Sözü edilen kanunlardan *Arazi Kanunu*, kadastro yapımı, arazi kullanımı, kamulaştırma ve vergilendirme konularını birlikte düzenleyen, Çin Cumhuriyeti'nde özel arazi mülkiyetinin teknik ve vergisel idaresini bir arada ele alan bir kanundur. Bunun sonrasında ayrıca *Arazi Mülkiyeti Haklarının -Kentsel Alanda- Dengelenmesi Kanunu*'nun çıkarılmış olması, vergide yeni yöntemlere ve kurallara ihtiyaç duyulduğu için olup bu kanun ilk kanunu tamamlayıcı nitelikte bir düzenleme olmuştur. Nitekim de *Arazi Kanunu* ile hem arazi mülkiyeti vergisinin hem de *Anayasa*'nın 143. maddesi 3. fıkrasında sözü edilen arazi değer artış vergilendirmesinin yapılacağı, en baştan, daha ana karada iken hükme bağlanarak belirlenmişti.

Tayvan'da 1977'de *Arazi Vergisi Kanunu* adıyla bir üstün kanun daha çıkarılmış olup, *Arazi Kanunu*'nun, *Arazi Kanunu Uygulama Kanunu*'nun ve *Arazi Mülkiyeti Haklarının -Kentsel Alanda- Dengelenmesi Kanunu*'nun arazi/rant vergilendirmeye ilişkin hükümleri bu kanunda toplanmış, arazinin vergilendirme dışındaki idari yönetimini düzenleyen hükümleri artık eski kanunlarda ayrı bırakılmıştır. Arazi vergilendirmesi konusunda Tayvan'da zaman süreç içinde ayrı ayrı kanunların çıkarılmış olması, vergilendirmede yeni yöntemlerin ve kuralların gündeme gelmesi nedeniyle olup; 1936-

1954 yılları arasında hem arazi mülkiyeti hem de değer artış vergilendirmesi, tüm özel mülkiyete konu arazileri kapsayan biçimde yapılmak üzere *Arazi Kanunu*'nda düzenlenmişti. 1954-1977 yılları arasında ise arazi vergilendirmeleri için tarımsal arazi ve kentsel arazi farklı olmak üzere nitelik ayrımına gidilmiş, kentsel arazilerin mülkiyet vergisi ayrılarak *Dengelenme Kanunu* kapsamına alınmıştır. Bu ayrım, kentsel alanda arazi mülkiyeti vergisinin arazi parseli bazında tek tek değil; (özgün bir teknikle) mükellef bazında mükellefin kentsel alandaki (birden fazla parsele dağılmış olabilen/olabilecek) arazi varlığının bütünü üzerine toptan uygulanacak türdeki bir vergiye evriltilmesi için yapılmıştır.

Bu ayrım, öncelikle ayrı bir vergilendirme alanı olarak kentsel alanın nerede başlayıp bittiğinin belirlenmesi, kentsel alan ve kırsal/tarımsal alanlar arasındaki vergi uygulamalarında yöntem farklılaştırmaları yapılabilmesi amacıyla gündeme gelmiş olmakla birlikte, sonrasında mülkiyet vergisinin özel durumlar için türev (veya ek) uygulamalarının yapılabilmesini de sağlamıştır. Tayvan'da 1968-1983 yıllarında arasında kentsel araziler için *Boş Arazi Vergisi* (*Vacant Land Tax*)[5] adıyla, 1977-1987 yılları arasında da tarımsal araziler için *Ekilmeyen Arazi Vergisi* (*Uncultivated Land Tax*)[6] adıyla, mülkiyet vergisinin özel durumlarda parsel bazında daha yüksek oranlardan uygulanabileceği anlamına gelen (dönemsel) ek vergi uygulamaları da yürürlüğe girmiştir. Arazi vergilendirmelerinde yöntem, kurallar ve oranların çok dinamik biçimde değişebildiği görülen Tayvan'da tarımsal nitelikli araziler için; değer artış vergilendirmesi uygulaması -sıradaki başlıkta incelenecek *Arazi Reformu Programı*'nın sona erdiği yıl olan- 1964'te, mülkiyet ve türevi *Ekilmeyen Arazi Vergisi* uygulamaları da 1987'de tümüyle sonlandırılmıştır. Bu tarihten itibaren tarımsal nitelikte olmayan özel mülkiyet konusu araziler için mülkiyet vergisi ve değer artış vergilendirmeleri, *Arazi Vergisi Kanunu* kapsamında yapılmaya devam etmiştir.

Bu çerçevede, Kuomintang hükümetleri söz konusu yasal düzenlemelere dayanarak vergi aracını; önce kırsal alandaki özel arazi mülkiyeti tekelinin kırılması ve özel arazi mülkiyetinin topluma kırsal alanda dengeli dağılması için, ardından da kırsal alanın -vergi kapsamından çıkarılarak- zenginleştirilmesi için, sonra da ilerleyen zaman içinde kentsel alandaki özel arazi mülkiyeti tekelinin kırılması ve hızla kentleşecek ülkede özel arazi mülkiyetinin topluma kentsel alanda da dengeli dağılması ve şehircilik süreçlerinin rasyonel yönetimi için çok etkili biçimde kullanmıştır. İlgili kanunlarda yapılan türlü değişiklikler bu gerekler doğrultusunda biçimlenmiştir.

Tekelleşmiş Mülkiyete Karşı Acil Müdahale Olarak Tayvan'da Arazi Reformu

Dr. Sun Yat-sen vizyonunda arazi mülkiyetinin ve değer artışlarının yüksek oranlı ve imtiyazsız vergilendirilmesi temel ve daimî unsurlar olmakla birlikte, buna başvurulmasının esas nedeni özel arazi mülkiyetinin toplumda dengeli dağılımının sağlanması ve bu dengeli dağılımın devamlı korunmasıydı. Yat-sen'in vefatı ardından henüz ana karada iken işe koyulan Kuomintang, özel arazi mülkiyetinin Çin toplumu içindeki dağılımını tetkik ettiğinde karşılaştığı manzara karşısında dehşete kapılmış; tek başına vergi araçlarının kullanımının vereceği neticeleri beklemeden vergi dışındaki araçların da kullanılabileceği bir müdahale tarzı ile ülkede arazi reformunun yapılması gerektiğine kanaat etmiştir. Ancak birtakım nedenlerle de ana karada iken arazi reformuna girişememiş olan Kuomintang;[7] Tayvan'a çekildikten sonra buradaki tablonun da ana karadan farklı olmadığını gördüğünde, radikal önlemler içeren bir *Arazi Reformu Programı*'nı derhal hazırlamıştır (Lin, 1974: 207). Yat-sen hayatta iken çiftçilerin emeğinin arazi sahipleri tarafından sömürülmesini tiksindirici bulduğunu sıkça ifade etmiş, tarım arazilerinde mülkiyetin yalnızca ziraatı fiilen yapan insanlarda bulunması gerektiğinin önemini, *Min Sheng*'in *3. Gıda Sorunu* dersinde şöyle açıklamıştı:

> Çin'de her 10 kişiden 9'u olmak üzere insanımızın çoğunluğu çiftçidir. Fakat, bu insanların alın teri ile ürettiğinin çoğu da arazi sahiplerine gitmektedir ve kendilerine ancak zorlukla hayata tutunacakları miktarda ürün kalmaktadır. Bu karşımızdaki somut durum en adaletsiz toplumsal gerçekliktir. Çiftçi menfaatlerini düzenleyen yasalar yapmalı, onları korumalı ve üretimden aldıkları payların fazlasını hak ettikleri konusunda onları cesaretlendirmeliyiz. Çiftçilerin korunması ve üründen fazla pay alabilmesi ise tamamıyla özel arazi mülkiyeti hakkının dengelenmesi ile ilgilidir. *Min Sheng İlkesi* uygulandığında çiftçilerin sorunlarının çözüldüğünü göreceksiniz; her çiftçi yalnızca kendine ait olan araziyi ekiyor olacak ve bu bizim çabalarımızın beklenen neticesi olacak. Özel arazi mülkiyeti tekelleşmesi sorununu çözemezsek, genel geçimi iyileştirme hedefimizi asla başaramayacağız. (Yat-sen, 1924: 143-144)

Yat-sen'in bu ifadelerinde tarım arazilerindeki özel mülkiyete vergi harici politik/idari araçlarla herhangi bir müdahalede bulunulması net olarak tavsiye edilmemiş olsa da Chiang Kai-shek başkanlığındaki Kuomintang Tayvan'da da özel arazi mülkiyeti tekeli durumunun ana karadan farklı olmadığını ve eğilimin de giderek kötüleştiğini görmüştür. Brown'ın (1967: 418) aktarımına göre 1920'de Tayvan'da çiftçilerin %42,7'si 10 dekardan daha küçük bir araziyi ekip biçmekte ve bu grubun sahip olduğu tarımsal araziler adadaki toplam tarımsal arazi varlığının yalnızca %5,7'sine tekabül

etmekte idi. Buna karşılık, çiftçilerin %0,05'i 1000'er dekardan daha büyük bir araziyi ekip biçmekte (ya da ektirip biçtirmekte) ve bu gruptakilerin sahip olduğu tarım arazileri de adadaki arazi varlığının %13,1'ine tekabül etmekteydi. 1940'lara gelindiğinde ise adada özel arazi mülkiyetinin tekelci dağılım durumu daha da kötüleşmiş, 10 dekardan küçük tarımsal araziye sahip çiftçilerin toplam içindeki oranı %64,7'ye çıkmıştı. Kiracılıkla çiftçilik yapanlardan istenen kiraların yüksek olmasının yanında, piyasa kabulü olarak arazinin 2 yıllık kirası da depozito olarak alınmaktaydı. Yazılı kira kontratı uygulaması nadir görülmekte, kiracı çiftçilerin haklarını koruyacak yasal düzenlemeler bulunmamakta, tekelci özel arazi sahipleri kiracı çiftçileri diledikleri zaman kiralamayı sonlandırmakla tehdit edebilmekteydi. Tarımsal arazilerde ortalama kira bedelleri, yıllık ürünün %50 ila %70'i civarında seyretmekteydi (Bowden, 1961: 36).

1949 yılında *Kuomintang Hükümeti* adaya yerleşir yerleşmez 1964 yılına kadar sıkı ve aralıksız yürüteceği *Arazi Reformu Programı*'nı duyurup başlatmıştır. Reform programı; *1. kira azaltımı ve kontrolü*, *2. kamu mülkiyetindeki tarım arazilerinin (öncelikle mülksüz) çiftçilere satışı* ve *3. herkesin kendine ait arazide ziraat yapabilmesi hedefiyle mülkiyet tekelinin kırılması*, politika bileşenleri üzerinden üç ayaklı olarak tasarlanmıştır (Bowden, 1961: 34, Koo, 1966: 150; Lin, 1974: 214; Schiffrin, 1957: 563).

Lin (1974: 215-216), bu noktada arazi reformuna başlayan devletin özel mülkiyete konu tarımsal arazilerden satın alma yoluyla büyük ölçekli kamulaştırma yaparak bunları kendisi işletme veya kiralama yoluna gitmediğine önemle dikkat çeker. Devlet, bunun yerine programın merkezine özel ve kamu mülkiyetindeki tarım arazilerinin serbest satışında öncelikli satın alma hakkını, bu arazileri halihazırda işleten (ve varsa ektiği diğer araziler ile birlikte belli ölçekte bir işletme büyüklüğüne erişememiş) kiracı çiftçilere tanımayı ve ilaveten başkasının yanında maaşlı olarak çalışan ziraatı meslek olarak benimsemiş kimselere de arazileri satın alabilme yolunu açacağı koşulları yaratmayı seçmiştir. *Arazi Reformu Programı*, tarım arazilerinin artık ancak bu iki duruma sahip herhangi bir talipli bulunmaması durumunda serbest piyasada üçüncü kişilere satılabilmesini mümkün kılacak; tekelleşmiş mevcut mülkiyet dağılımının sonlanmasını ve tersine çevrilmesini sağlayacaktı.

Programın başarısı için kiracı ve mülksüz çiftçilerin kendi arazilerini edinebilmesi maksadıyla tasarruf yapabilmeleri şarttı ve bu başlangıçta sert bir *kira azaltımı ve kontrolü* mekanizmasını uygulamayı gerektirmişti.

Henüz ana karada iken *Arazi Kanunu*'na konulmuş fakat uygulama şansı bulamamış *"mevcut kiralamalarda %25 kira azaltımı yapılacağı ve devamında artık tarımsal arazilerde kira bedelinin yıllık ürünün parasal ya da miktarsal karşılığının %37,5'ini geçemeyeceği"* hükmü için adaya ayak basıldığı an (1949'da), *Tayvan'da Özel Mülkiyete Tabi Arazilerin Kiralanması Yönetmeliği* (*The Taiwan Privately Owned Land Lease Regulations*) çıkarılmıştır ve bu yönetmelik 2 yıl sonra daha kapsamlı şekilde *Tarımsal Arazilerde Kira Azaltımı Kanunu*'na (*The %37,5 Arable Rent Reduction Act*) dönüştürülmüştür (Bowden, 1961: 36). Cheng (1961: 42-44), yönetmelik ve kanunla birlikte programın hemen beklenen sonuçları vermeye başladığını söyler. Uygulamanın henüz daha birinci yılı dolmadan Tayvan'da tarımsal arazilerin ortalama fiyatları %19,4 oranında düşmüş ve devamında da düşüş eğilimi tedrici olarak sürmeye devam etmiştir.

Programın ikinci ayağı ise *kamu mülkiyetindeki tarım arazilerinin (öncelikle mülksüz) çiftçilere satışı*dır. Bu arazilerin çoğu *Japon Koloni Hükümeti*'nden devralınmıştı. Brown'ın (1967: 419) aktardığına göre satışı yapılabilir kamu mülkiyetindeki tarım arazisi miktarı, adadaki toplam tarım arazisi varlığının %21'i nispetindeydi. 1952'den 1958'e kadar 6 fasıl olarak uygulanan büyük toplu satışlar ile hükümet uhdesindeki tarım arazileri elden çıkarılmıştır. Toplu satış programlarında satılan arazilerin fiyatı, yıllık ortalama mahsul gelirinin 2.5 katına sabitlenmiş, alıcılara 10 ila 20 yıllık vadeler arasında taksitli ödeme imkânı tanınmıştır. Her bir çiftçi ailesi için en çok 20 dekar sulu ve en çok 40 dekar kuru tarım arazisi satın alabilme üst limiti belirlenmiş, bu satışların takribi %65'i öncesinde tamamıyla mülksüz olan çiftçilere yapılmıştır.

Arazi reformunun iki ayağı (*kira azaltımı ve kontrolü* ile *kamu mülkiyetindeki tarım arazilerinin satışı*), nihai/esas amaç olan; *herkesin kendine ait arazide ziraat yapabilmesi hedefiyle mülkiyet tekelinin kırılması* hedefine doğru ilerlemek için yapılmıştır. Bu hedefin başarımı için mülkiyete doğrudan müdahale eden tedbirler de 1954-1964 yılları arasında uygulanmıştır. Herhangi bir çiftçi ailesinin tarım arazisi varlığının sulu arazide 30 dekardan, kuru arazide de 60 dekardan fazla olamayacağına ilişkin bir özel arazi mülkiyeti sahipliği miktarı üst limiti belirlenmiş, tekelci arazi sahiplerinin bu sınırı aşan miktardaki arazileri hükümet tarafından; fiyatının %70'i arazi bonosu olarak, %30'u da kamu iktisadi teşebbüslerinden hisse verilmek suretiyle satın alınmıştır. Satın alınan bu araziler de eş anlı olarak kiracı, mülksüz ve limit altı miktarda araziye sahip olanlara (gene mahsul gelirinin 2.5 katına fiyatı sabitlenerek ve 10 yıllık vade ile ödemesi 20 takside

bölünerek) satılmıştır (Bowden, 1961: 36). Bu uygulama ile devlete büyük miktarda arazinin -zorunlu- satışını yapmak zorunda kalan büyük mülkiyet sahiplerinin, yalnızca bu tekelleşmiş mülkiyeti devretmesinin ekonomiye yeterince fayda sağlayacağı düşünülmemiş; bu kimseler sınai girişimlerini kurmak üzere hükümet tarafından teşvik de edilmişlerdir (Brown, 1967: 420). Bugün Tayvan'da bilinen çoğu köklü şirketin kuruluşu, tekelci büyük arazi sahibi ailelerin bu süreçte devlet tarafından sanayici olmaya teşvik edilmesine dayanmaktadır.

Programın tekelci özel arazi mülkiyetine doğrudan müdahale eden ayağının başarımında arazi mülkiyeti vergisi ile değer artış vergilendirmesinin varlığı ve tasarımları oldukça etkili olmuştur. Arazi mülkiyeti vergisinin tasarımının arazi alanına göre artan oranlı olarak, arazi değer artış vergilendirmesinin de hem değer artış miktarının katlanma seviyesine göre (%100'e kadar ulaşabilen şekilde) artan oranlı olarak hem de yalnızca mülkiyetin el değiştirdiği anda değil, mülkiyet el değiştirmese dahi her 5 yılda 1 defa uygulanacağı zorunlu tutularak tasarlanmış olması, bu vergilerin tekelci büyük mülkiyet sahipliğinden caydırma gücünün açığa çıkmasına neden olmuştur. Devletin beyan değeri üzerinden araziyi -zorunlu- satın alma hakkını kullanabilir olması kuralı vergilerin yüksek ve artan oranlı tasarlanmış olması özelliği ile birleşince, tekelci büyük mülkiyet sahiplerinin *Arazi Reformu Programı*'nın mülkiyete bu doğrudan müdahaleyi gerektiren tasarrufuna karşı fazla direnme şansı kalmamış, ancak uzun vadede bu kimselerin sınai üretime geçip sanayici olmaktan da genel olarak memnun kaldıkları görülmüştür (Lam ve Tsui, 1998: 3).

Yaklaşık 15 yıl boyunca hükümetin birinci gündem maddesi olarak üç ayaklı biçimde ve verginin caydırıcı gücünden de önemle destek alınarak yürütülen *Arazi Reformu Programı*, sonuçları itibarıyla pek çok otorite tarafından da her yönüyle olağanüstü başarılı bir uygulama olarak değerlendirilmiştir. Ada halkının ve ekonomisinin bir bütün olarak bu programdan fayda gördüğü, yaygın kanı olmuştur. Chang (1965), reform programının başındaki ile sonundaki durumu karşılaştırdığı analizinde; 1. programın başında Tayvan'da kaba yaklaşık 650 bin civarında olan çiftçi sayısının program sonunda 820 bin civarına çıktığını, 2. programın başında %57-43 olan arazi sahibi çiftçi ve kiracı/mülksüz çiftçi oranının programın sonunda %81-19 seviyesine doğru iyileştiğini,[8] 3. programın sonunda büyük ve küçük ölçekli çiftçi grupları arasındaki arazi sahipliği miktar makasının da programın başındaki duruma göre çok önemli seviyede daralarak birbirine yaklaştığını, söyler. Hiç şüphe yok ki 1949-1964 yılları arasında ekonomisi neredeyse tamamıyla tarıma

dayalı olan ve henüz sanayileşmemiş Tayvan için söz konusu rakamlar, özel arazi mülkiyetinin toplum içindeki dağılımında esaslı bir dönüşümün gerçekleştiği anlamına gelmiştir.

Georgist Yat-sen Vizyonunun Ekonomide Dönüşümü ve Atılımı Yönlendirmesi
Bu dönüşümün etkili biçimde hızla başarılmasında arazi vergilerinin rolü ve gücü çok önemliydi. *Arazi mülkiyeti hakkının dengelenmesi* politikasının hayata geçirilebilmesi için *arazinin/rantın ilk vergilendirmeleri* olarak anılabilecek düzenlemeler, *Arazi Kanunu*'nda belirlenen vergi oranları üzerinden başlatılmıştır. Brown (1967: 422), tasarlanan artan oranlı arazi vergilendirmelerinin uygulamaya alınır alınmaz Tayvan'da tarihsel arazi değer artış hızını bariz biçimde yavaşlattığını söyler. Arazi mülkiyeti vergisi ve arazi değer artış vergilendirmesi, *Arazi Reformu Programı*'nı ivmelendirmede büyük fayda sağlamıştır. *Arazi Reformu Programı*'nın her bir politika bileşeni en az bir defa uygulandıktan sonra, programın 5. yılı bitmeden, hükümet tekelci özel mülkiyete karşı verdiği mücadelenin istikametini kırsaldan kentsel alana doğru da genişletmiş, *Arazi Mülkiyeti Haklarının -Kentsel Alanda- Dengelenmesi Kanunu* (1954) çıkarılmıştır. Bu kanunun da yardımıyla 1964 yılına gelindiğinde kentsel alandaki büyük arazi sahiplerinin de mülkiyetlerinin alan olarak yaklaşık %30'unu elden çıkardığı ve (kırsal alandaki mülklendirmeye benzer biçimde) kentsel alandaki arazi sahipleri sayısının da yaklaşık %15 nispetinde arttığı, hesaplanmıştır (Brown, 1967: 424-426). Adada hem kırsal hem de kentsel alanda mülkiyet tekeli ve spekülatif davranış biçimi oldukça etkili bir hükümet müdahalesine maruz kalmıştır.

Lam ve Tsui (1998), Tayvan'da arazi mülkiyeti ve değer artış vergilendirmelerinin genel ekonomi politikasının daima çok önemli bileşenleri olduğunu söylerler (Tablo 3 ve 4). Bu vergi gelirlerinin kamu maliye sisteminde toplam vergi gelirleri içindeki payının %25-30 bandına kadar çıktığı yıllar Tayvan'da görülmüştür (Chen, 2008). Bu maliye ve vergi politikası tercihi, kuruluştan 1980'lerin ortalarına kadar ulusal ekonomi politikasının şekillenmesinde belirleyiciydi ve Tayvan'ın ulusal ekonomisinde görülecek şaşırtıcı atılım ve başarıların ana nedeniydi.

<table>
<tr><th colspan="2">İlk Uygulama Döneminde (1936-1954):</th></tr>
<tr><td colspan="2">Arazi mülkiyeti vergisi:
Parsel bazında teker teker uygulanacaktır. Alan ve tür kriterlerine göre kademelendirilmiş artan oranlı yapı esas alınacaktır. Vergi oranları:

. 0-300 m² alanlı arazilerde %1,0,
. 300-700 m² alanlı arazilerde %1,5,
. Alanına bakılmaksızın tüm sınai nitelikli arazilerde %1,5,
. 700 m²'den büyük arazilerde belirlenen alan kriterine göre artan oranlı olarak %2,0 ila %7,0 arasında uygulanmıştır.</td></tr>
<tr><th colspan="2">İkinci Uygulama Döneminde (1954-1977):</th></tr>
<tr><td>Tarımsal nitelikli araziler için:
İlk uygulama dönemindeki gibi parsel bazında teker teker aynı oranlar üzerinden devam edilmiştir.</td><td>Kentsel nitelikli araziler için:
Parsel bazında teker teker yapılan uygulama sonlandırılmış, mükellefin toplam kentsel arazi varlığının toplam değeri üzerine yapılan uygulama başlatılmıştır. Hükümet tarafından belirlenen kentsel arazi varlığı eşik değeri kriteri esas alınarak belirlenen oranlar uygulanmıştır. Mükellefin toplam kentsel arazi varlığı değeri, eşik değerin;

. Altında ise %1,5,
. 1 ila 40 katı arasındaysa %1,5 ila %5,0 arasında,
. 40 katını aşıyorsa %5,0, vergi oranları uygulanmıştır.

1968 yılında (yapılaşmamış, imar hakkını tamamen kullanmamış ve bina ekonomik ömrü tükenmiş kentsel araziler için) yukarıda tanımlı vergi oranlarının 2 ila 5 kat artırımlı uygulanacağı anlamına gelen Boş Arazi Vergisi yürürlüğe alınmıştır.</td></tr>
</table>

Üçüncü Uygulama Döneminde (1977-2001):	
Tarımsal nitelikli araziler için: İlk uygulama dönemindeki gibi parsel bazında teker teker aynı oranlar üzerinden 1987 yılına kadar devam edilmiştir. 1987 yılında tarımsal nitelikli araziler için bu verginin uygulaması sonlandırılmıştır. * 1977 yılında (3 yıldır ekilmeyen tarımsal araziler için yukarıda tanımlı vergi oranlarının 3 kat artırımlı uygulanacağı anlamına gelen) *Ekilmeyen Arazi Vergisi* yürürlüğe alınmış, bu uygulama da 10 yıl yürürlükte kaldıktan sonra 1987'de sonlandırılmıştır.	Kentsel nitelikli araziler için: İkinci uygulama dönemindeki esaslar aynen devam ederken vergi oranları değiştirilmiştir. Mükellefin toplam kentsel arazi varlığı değeri, eşik değerin; . Altında ise %1,0, . 1 ila 20 katı arasındaysa %1,0 ila %4,5 arasında, . 20 katını aşıyorsa %5,5, vergi oranları uygulanmıştır. * 1983 yılında *Boş Arazi Vergisi* uygulaması sonlandırılmıştır.

Tablo 3. Tayvan'da Dönemlere Göre Arazi Mülkiyeti Vergisine Esas Alınan Kurallar ve Vergi Oranları (Yazar tarafından ilgili kanunlardan derlenerek Türkçe'ye çevrilmiştir.). (https://law.moj.gov.tw/ENG/Index.aspx)

Arazi değer artış vergilendirmesi:
Arazide meydana gelen değer artışları, arazi mülkiyetinden ayrı vergilendirilecektir. Bu vergi, prensipte mülkiyetin el değiştirme anında, el değiştirme olmazsa da her 15 yılda 1 defa zorunlu uygulanacaktır. (*Arazi Reformu Programı* döneminde de bu kural, 5 yılda 1 defa olarak sıkılaştırılmıştır.) Değer artış miktarına göre kademelendirilmiş artan oranlı yapı esas alınacaktır. 1964 yılında tarımsal nitelikli araziler bu vergilendirmenin kapsamından çıkarılmıştır.

Değer Artış Miktarı / Dönemler ve Vergi Oranı	**%0-50**	**%50-100**	**%100-200**	**%200-300**	**%300-400**	**%400 üstü**
1936-1944	%20	%40	%60	%80	%100	%100
1944-1954	%20	%20	%40	%60	%80	%80
1954-1964	%30	%30	%50	%70	%90	%100
1964-1968	%20	%20	%40	%60	%80	%100
1968-1977	%20	%20	%40	%60	%80	%80
1977-2001	%40	%40	%50	%60	%60	%60

Tablo 4. Tayvan'da Dönemlere Göre Arazi Değer Artış Vergilendirmesine Esas Alınan Kurallar ve Vergi Oranları (Yazar tarafından ilgili kanunlardan derlenerek Türkçe'ye çevrilmiştir.). (https://law.moj.gov.tw/ENG/Index.aspx)

1950'li yıllar Tayvan'da tarımsal üretimin milli gelir içerisindeki payının açık ara ilk sırada yer aldığı, ülkenin henüz sanayileşme sürecine girmediği yıllardı. Bu dönemde ekonomi politikasının ana gündemi olan *Arazi Reformu Programı* öylesine başarılı sonuçlar üretmişti ki asli amacı olan mülkiyetin çarpık dağılımının düzeltilip geçim sorunun hafifletilmesi hedefinin ötesine geçerek, tarımsal üretimde büyüme ve verimliliği de arttırmıştı. Mülkiyetin çarpık dağılımı dengelenip yaygın kiracılıkla işletme modeli yerini herkesin kendi arazisinde ziraat yapabildiği yeni düzene bıraktıkça tarımsal üretim, tam potansiyelini açığa çıkarmaya ve ekonomiye daha çok katkı sağlamaya başlamıştı. Cheng'in (1961: 45) aktardığına göre programının üçüncü yılının sonunda Tayvan'da tarımsal üretim miktarı %47 nispetinde artmış, Chang'ın (1965) hesaplamalarına göre de programın sonuna gelindiğinde (1964'te) Tayvan tarımında dekar başına ortalama ürün verimlilikleri (pirinç, patates, şeker kamışı, muz ve benzeri bazında değişen biçimde) %10 ila %55 nispetinde,[9] ortalama çiftçi gelirleri de program öncesine göre %60 nispetinde yükselmişti.[10] Reform programı, özel arazi mülkiyetinin toplum içindeki dağılımını dengelerken artan üretim ve verimlilik neticesinde açığa çıkan ekstra zirai gelirlerin yeni yatırımlara yönelmesine de vesile olmuştu. O yıllar öncesinde Tayvan'ın büyük tarım arazisi sahipleri olan toplum sınıfı da geleceğin sanayi sermayesi sınıfına dönüşmeye başlamıştı. Programın mülkiyetin yeniden dağılımında tekelci büyük arazi sahiplerini dönüşüme en çok zorlayan aracı da arazi vergilerinin caydırıcı gücü olmuştu (Lam ve Tsui, 1998: 4).

1960'ların ortalarından itibaren ekonomi politikasında odaklanılan öncelikli konulardan biri, kentleşme, kentsel arazilerin yönetimi ve geliştirilmesi süreçlerinde arazi mülkiyeti vergisi ve değer artış vergilendirmesinin başat ve vazgeçilmez birer kamu gelir kaynağı haline getirilmesi olmuştu.[11] 1970'lerdeki enerji krizlerinin yaşandığı dönemde Tayvan, arazi kullanımını rasyonel bir hale getirmek ve yaşam standartlarını yükseltmek için ilk sürümü 1964'e dayanan *Kent Planlama Kanunu*'nu 1973'te esaslı bir revizyona tabi tutmuş ve 1974 tarihli *Bölge Planlama Kanunu*'nu da ayrıca yürürlüğe almıştır. Bu kanunlar, özellikle organize sanayi ve serbest ticaret bölgelerinin hızla kurulup ihracata dayalı ekonomik altyapının oluşturulması ve güçlendirilmesi üzere kullanılırken, mevcut arazi vergilerinin yanında yürürlüğe alınan *Boş Arazi Vergisi* bu yeni üretim ve ticaret bölgelerinin kuruluşunu kolaylaştırıp buradaki yapılaşmaları teşvik etmiştir (Lam ve Tsui, 1998: 5).

1980'lere gelindiğinde refah göstergeleri dikkat çekici biçimde yükselmiş, 1970'lerin ilk yarısında takribi 900 dolar seviyesindeki kişi başına düşen milli

gelir, 1985'te 3.000 dolara ulaşmıştı. Arazi reformu ve rasyonel kentleşme süreçleri ardından gelen ihracat odaklı üretim ekonomisi sayesinde tasarruflar yüksek seviyelere çıkmıştı. Ekonomik büyümeyi desteklemek amacıyla hükümet, 1978 yılında *On Büyük Altyapı Geliştirme Projesi* adı altında; otobanlar, havalimanları, raylı sistemler ve limanlardan olmak üzere ulaşım alanında bir dizi ulusal düzeyli projenin yapımına başlamıştır. Bu projeler de ülkenin iç ve dış lojistik altyapısını geliştirerek ekonomik büyüme kapasitesini arttırmış, yabancı yatırımcıların ülkeye girişini hızlandırmıştır (Lam ve Tsui, 1998: 6-7).

1949-1984 yılları arasındaki 35 yıllık periyotta Tayvan maliyesi, yalnızca 7 sene bütçe açığı vermiş ve bu periyotta ülkenin ekonomisi, tarımsal üretimden çok sektörlü endüstriyel üretime geçişte büyük bir yapısal dönüşüm yaşamıştır. Devlet tarafından dış ticarette desteklenen endüstriler, hızlı ekonomik büyümenin motoru haline getirilmiştir. Korumacı politikalar ulusal ve global düzeyde azaltıldıkça da Tayvan'ın durdurulamaz yükselişi başlamış, 1949-1980 yılları arasını kapsayan dönemde Tayvan'ın yıllık ortalama ekonomik büyüme oranı %9 olarak gerçekleşmiştir (Myers, 1984: 500-502).

Ekonomideki yapısal dönüşüm ve büyüme oranlarındaki bu etkileyici düzey gibi aynı dönemler için ülkedeki gelir dağılımındaki dengesizlikte de gelişmiş ekonomileri kıskandıran seviyede bir düzelme görülmüştür. Kuşkusuz, bu başarı öncelikle büyük oranda *Arazi Reformu Programı*'nın sonucuydu. Ancak burada şuna özellikle dikkat çekmek gerekir ki; 1949-1964 arasında -tarımsal ağırlıklı bir ekonomik yapı içinde- gelir dağılımındaki görülen üst düzey iyileşme, Tayvan'ın hızlı kentleşme ve sanayileşme sürecine girmiş olmasına karşın devamında da bozulmamıştır. Tsai (1999: 69), Tayvan'da en yüksek %20'lik gelir dilimine giren haneler ile en düşük %20'lik gelir dilimine giren haneler arasındaki farkın 1953'te 20.47 kat iken, 1964'te 5.33 kata düştüğünü; devamında da 1990'lara kadar bu oranın hiç 6 katın üzerine çıkmadığını aktarır. Dünyada hızlı kentleşme ve sanayileşme sürecinin yaşandığı pek çok yerde ve dönemde gelir dağılımının bozulduğu görülürken; Myers'ın (1984: 508-510) değerlendirmesine göre Tayvan, 1950-1972 yılları arasında gelir dağılımı düzelmesinde (%0-20 ve %20-40'lık en alt iki kümeyi kapsayan gelir grupları dilimindeki gelir artışı göstergesine göre) bütün gelişmekte olan ülkeler arasında en iyi performansa sahip ülke olmuştur.

Myers (1984: 511-516), arazi reformunun yapılmasının; kırsal sermayenin kente gidişini ve endüstri ile ticaret sektörlerinde yoğunlaşmasını kaçınılmaz

kılarken; çiftçilerin de büyüyerek daha fazla ölçek ekonomisi ve tasarruf yaratması ve sonra da bunların kırsalda da sermaye yatırımlarına dönüşmesi gibi bir sürecin Tayvan'da yaşandığını söyler. Ülkede tasarrufların gelire oranının 1970'e gelindiğinde %30'lar seviyesine çıktığına, 1960-1980 yılları arasında tarımsal üretimin 2 kat, sanayi üretiminin ise 15 kat arttığına şahit olunmuştur.[12] Bu dönemler, Tayvan'da endüstrilerin gelişim kaydettiği, hizmet sektörü ile küçük-orta ölçekli üreticilerin ülke geneline yayılarak geliştiği dönemlerdir. Bu ilerleme ekonomide üretkenlik ve verimliliğin olağanüstü artışı ile gerçekleşmiştir. Sayısız ekonomik araştırma, bu yıllarda Tayvan'da faktör üretkenlikleri ve verimliliklerinin tüm sektörlerde (tarım, sanayi, hizmet) arttığını ve buna işsizlik oranlarındaki azalışların eşlik ettiğini göstermiştir.

Sonuç

Rantın bireye özgüsü ve özel mülkiyetteki tekelleşmenin meşru görüldüğü ekonomik düzenin sürdürülemezliğinin ve bütün büyük sosyal sorunların kaynağında rantın gerçek sahibi topluma iade edilmemesinin yattığını iddia eden Georgizm; hak edilmemiş (bireysel) refah ile emekle yaratılarak hak edilmiş refah ayırdının farkına varılıp, rantın varlığı kaynaklı bu sorun verginin gücüne güvenilerek çözülürse toplumların ilerleyeceğini ve başka bir sosyoekonomik temel üzerinde başka bir yaşamın kurulacağını vaat eden ve bunun yapılmasını tavsiye eden iktisadi politik teoridir. Vergilerin gücüne, özel arazi mülkiyetinin toplum içinde dengeli dağılımını sağlayabilecek ve bu dengeyi koruyabilecek politika aracı olarak güvenilebilir ve güvenilmelidir.

Tayvan ekonomisinin başardığı yüksek tasarruflar ile yüksek üretim ve ihracat seviyelerine ulaşma hikayesinin gerisinde yatan teşvik edici ana politika, rantın bireye hak edilmemiş bir refah olarak kalmasını engelleyen ve rantı tüm toplum adına üst seviyeden devlet eline geçiren (kamulaştıran) bir hukuk ve vergi rejiminin kurulması ve yürürlükte kalmasıydı. Georgizme göre, spekülatif özel arazi mülkiyeti yatırımının karlı olmadığı, diğer deyişle refahın bireylerin bizatihi kullanım ihtiyacı ötesinde özel arazi mülkiyetine bağlanmasına ve orada kalmasına müsaade edilmediği bir yerde; tasarrufların artması, ardından toplumun kendiliğinden üretken (gerçek) yatırımlara yönelerek bir gelişme ve kalkınma patikasına girmesi, beklenen sonuçtur.

Tayvan'da Georgizm ilhamlı Dr. Sun Yat-sen vizyonunu iyi anlayarak sahip çıkan kurucu irade ile bürokrat ve teknokratlar, gerek özel anlamda arazi reformu üzerinden gerek genel anlamda tüm ekonomi üzerinden başarılı

bir sosyoekonomik dönüşümü ve devamında da sürdürülebilir bir ekonomik büyüme hikayesini hayata geçirmeyi başarmışlardır. Toplumun genel refahı için hem endüstriyel hem sosyal dönüşüm yapılmalı ve bu iki alan entegre bir süreç olarak yönetilmeliydi. Ne tamamen sermaye gücünün özel arazi mülkiyeti hakkını istismar edebileceği ve bu alanda tekelleşebileceği yozlaşmaya izin verilmeli ne tamamen devletleştirme ve ulusallaştırmacılığa hapsolmuş bir ekonomi yönetimi anlayışı olmalı, bunların yerine sermaye gücünü ve piyasayı sosyal kaygıları önceleyerek yönlendirebilen bir anlayış esas alınmalıydı.

Yüksek, artan oranlı ve istisnasız uygulanan arazi/rant vergilendirmelerinin desteğinde yapılan arazi reformu ile bir yandan tarımsal üretkenlik ve katma değer arttırılırken; diğer yandan tekelleşmiş özel arazi mülkiyetinden çıkartılan sermaye sanayi ve ticaret/hizmet alanlarındaki gerçek ekonomik aktiviteye kaydırılmış, bunun devamındaki süreçte de arazi vergileri mali sistem içinde hep ağırlıkta tutularak sermayenin üretken alandan tekrar ayrılabilmesi engellenip sürekli üretimde kalması sağlanmıştır. Nihayetinde de bu düzlemde hem emek hem de sermayenin karşılığını başka bir düzleme kıyasla daha fazla alacağı, ekonominin sürdürülebilir bir gelişme patikasına gireceği ve toplumda refahın daha hakkaniyetli paylaşılacağını öne süren Georgizmin geçerliği, yaşanmışlığı reddedilemez bir gerçek olarak devletin kurucu iradesine dönüştürülmüş Sun Yat-sen vizyonu ile Tayvan örneği üzerinden açıkça izlenebilmiştir.

Sonnotlar

1- Tayvan, coğrafi özellikleri itibarıyla, Güney Çin Denizi'nde yer alan 36.197 m^2 yüzölçümlü bir ana ada ve bağlı takım adaları ülkesidir. Demografik özellikleri itibarıyla, yaklaşık 25 milyonluk nüfusu ile BM üyesi ülkelerin %85'inden daha kalabalık bir ülkedir. Bu nüfusunun %95'i köken itibarıyla kendilerini ana kara Çin'in etnik gruplarının en büyüklerinden birisi olan *Han Çinlisi* olarak gördüklerini beyan etmektedirler. Ülkede ayrıca kültürel kimlik tanımlaması olarak kullanılan "Tayvanlı" kavramıyla da Kuomintang'ın çekilmesi döneminde (1945-1952) adaya taşınanlar ile onların çocukları ve torunları kastedilmekte olup; bugünkü nüfusun yaklaşık %85'inin soy bağı ana karadan *2. İç Savaş* ve sonrasında yapılan büyük göçe dayanmaktadır. Geri kalan %15'lik nüfus dilimi ise yerli aborjinler ile büyük göç öncesi adaya yerleşmiş kadim Çinliler için kullanılmaktadır (Lee, 01.06.2014). Tayvan (Çin Cumhuriyeti), güncel uluslararası durumu itibarıyla, BM üyesi değildir; fakat az sayıda devlet tarafından da ikili anlaşmalarla bağımsızlığı tanınmıştır. Bağımsızlığı, 2014'te 23, 2018'de 17, 2025'te 12 ülke tarafından tanınmaktaydı. Ana kara Çin'in ilgili devletler üzerinde arttırdığı baskı, Tayvan'ın bağımsız tanınırlığını yıldan yıla azaltmaktadır. Bunların yanında, ekonomisi de BM üyesi ülkelerin %75'inden büyük olan Tayvan, diplomatik misyonları üzerinden takribi 60 ülkeyle ticari ve kültürel ilişkilerini sürdürmeye devam etmektedir.

2- *San Min Chu I* (Halkın 3 İlkesi), Yat-sen'in 16 bitmiş sözlü dersinden oluşan ve *milliyetçilik* (*min tsu*), *demokrasi* (*min chuan*) ve *sosyal refah/geçim* (*min sheng*) ilkeleri üzerine yeni ulus vizyonunu aktardığı düşünsel, fakat nihai haline de kavuşamamış bir eserdir. Eser, sözlü derslerin bitmiş olanlarının derleme basımı olarak 1924'te yayımlanmıştır.

3- *"P'ing-chun Ti-chuan!"* yemin sloganı bazı kaynaklarda İngilizce'ye *"Equalization of Land Rights!"* şeklinde çevrilmiş olsa da, biz bu ifadeleri Türkçe'ye doğrudan *"Arazi Haklarının Eşitlenmesi!"* şeklinde çevirmeyi uygun görmedik. *Eşitleme* sözcüğünün işlenen kavramın tarihsel ve bağlamsal anlamını tam yansıtmadığını ve yanlış anlaşılabileceğini düşündük. Nitekim de Pinyin Çincesi'nde "Pingjun Diquan" ifadesindeki Pingjun: ortalamak/dengelemek, Diquan ise: arazi hakkı/mülkiyet, anlamına gelmektedir. Bu sözcükler birlikte grup olarak kullanıldıklarında da mülkiyetin dengeli dağılımı/adilane yönetimi gibi daha kapsamlı bir anlam kazanmaktadırlar. Bu sloganik kavramın mutlak eşitlikçi bir bölüşüm/dağıtım anlamına gelmek yerine hakkaniyetli bir denge ortamının kurulması ve bunun korunması anlamına geldiği, *Çin Cumhuriyeti* rejiminin kuruluş sonrasındaki uygulamalarından net olarak anlaşılacaktır.

4- *Üstün Kanun* kavramı, diğer tüm kanunların bu kanunlarla çelişen hükümlerinin geçersiz sayılacağı anlamına gelmektedir. Örneğin, kadastro/tescil, arazi kullanımı/şehir planlama, kamulaştırma konularında özel olarak çıkarılacak kanunların hükümleri *Arazi Kanunu*'ndaki hükümlerle çelişemeyeceği gibi arazinin mülkiyet ve değer artışı dışında (miras, bina, damga, transfer/intikal, sermaye kazancı gibi) özel vergilere konu edilmesi halinde, bunlar için çıkarılacak kanunların hükümleri de üstün kanunlardaki vergilendirme hükümlerine aykırı olamaz ve onlarla çelişemezler.

5- *Boş Arazi Vergisi*, yapılaşmamış, imar hakkını tamamen kullanmamış ve bina ekonomik ömrü tükenmiş kentsel araziler için arazi mülkiyeti vergisi oranının 2 ila 5 kata kadar bir seviyede artırılıp uygulanması anlamına gelmekte idi. Kentleşme sürecinde altyapısı hazır arsaların boş tutulması, tanımlı imar hakkının tamamen kullanılmamış olması veya bina değerinin arazi değerinin 1/10'u altına düşmüş olması, devlet tarafından ekonomide ve kentleşmede bir etkinlik kaybı olarak değerlendirilmiştir. Bu tür kentsel araziler için hükümet, arazi sahiplerine yapılaşmaya girişmeleri için bir mühlet (genellikle 2 yıl) ikazı duyurusu yapmış, ikazla birlikte arazi mülkiyeti vergisinin kendilerine özel olarak artırımlı uygulamaya başladığını duyurmuştur. Mühlet içinde projesini hazırlayıp ruhsatını alanların arazi mülkiyeti vergisi olağan oranına düşürülmüş, yapılaşmaya direnenler için ise -zorunlu- satın alma süreci başlatılmıştır. 1968-1983 yılları arasındaki dönemde kapsama giren kentsel araziler için belirleme yapılarak bu (ek) vergi uygulanmıştır. Bu vergiye tabi olanların genellikle yapılaşma ve yeniden yapılaşma sürecini gecikmeksizin başlattıkları görülse de yapılaşmaya yahut arazisini yapılaşmak isteyen başkasına satmaya direnenler için -zorunlu- satın alma hakkının kullanıldığı parseller de olmuştur (Lam ve Tsui, 1998: 13-14).

6- *Ekilmeyen Arazi Vergisi*, 3 yıl üst üste ekilmeyip âtıl bırakıldığı tespit edilen tarımsal araziler için arazi mülkiyeti vergisi oranının 3 katı olarak uygulanması anlamına gelmekte idi. Tarım arazilerinin âtıl bırakılması devlet tarafından ekonomide bir etkinlik kaybı olarak değerlendirilmiş, arazi sahiplerine ekime başlamadıkları takdirde arazi mülkiyeti vergisinin kendilerine özel olarak artırımlı uygulanacağına dair ikaz duyurusu yapılmış, aynı zamanda ekime direnenlerin arazilerinin -zorunlu- satın alma sürecine sokulacağı da bildirilmiştir. Söz konusu ek vergi uygulamasında arazi sahiplerinin ikazlara uygun hareket ederek ekime başladıkları yahut arazileri kendi kendilerine çiftçilere sattıkları görüldüğünden -zorunlu- satın alma hakkının kullanılmasına gerek kalmamıştır.

7- Chiang Kai-shek'in yardımcısı Cheng (1961), o zamanlarda ana karada arazi reformuna girişememiş olmalarının nedeninin; görünürde iç karışıklıklar ve Japon istilası olmakla birlikte, gerçekte bunlardan önce ve daha ağırlıklı olarak kendi içlerindeki rant kollayıcı azınlık bir grubun dar görüşlülüğünden, cesaret eksikliğinden ve menfaatlerine dokunmasından kaynaklandığını söylemiştir. Bu tecrübe ile adaya intikal eden Kuomintang, bu konudaki kararlılığını artırmış ve Tayvan'ı arazi reformunun tavizsiz bir uygulama sahasına dönüştürmüştür.

8- Bu oran, Bowden (1961:37) hesaplamasında 1961 yılı için %84-16 olarak geçer.

9- Bowden (1961: 37), 1961'de ürün bazında dekar başına ortalama ürün verimliliklerindeki artışı %24 ila %154 marjında ürün bazında değişiyor olarak hesaplamıştır.

10- Koo (1966: 150, 152) pirinç üreten çiftçilerde gelir artışının 3 kata kadar arttığının görüldüğünü, bunun nedeninin de özellikle tekelci arazi sahiplerinden -zorunlu- satın almaya tabi tutulduktan sonra mülksüz çiftçilere satılan arazilerin %85'inin sulu tarım arazisi olmasından kaynaklandığını söyler.

11- Arazi vergileri *Arazi Vergisi Kanunu*'nun çıkarıldığı 1977 yılına kadar merkezi birer vergi ve merkezi gelir kalemleriydi. Bu vergilerin gelirlerinin merkezi yönetimden alınıp yerel yönetimlere bırakılması bu tarihte gerçekleşmiştir.

12- Tsai (1999: 69) de ayrıca Tayvan'da 1950'lerde %15 civarında olan ihracatta endüstriyel ürün oranının, 1990'a gelindiğinde %96 seviyesine çıktığına dikkat çeker.

Kaynakça

Bowden, T. R. (1961) "Land Reform and Rural Development on Taiwan", *University College Review*, 1(1), 34-40. https://www.jstor.org/stable/41965668

Brown, J. R. (1967) "A Successful Use of Taxation to Promote Land Reform: The Taiwan experience", A paper for *The Annual Conference on Taxation under the Auspices of the National Tax Association*, *Proceedings of National Tax Association*, 60, 416-427. https://www.jstor.org/stable/23406413, (Son Erişim Tarihi, 20/05/2025).

Chang, Y. (1965) *Land Reform and Its Impact on Economic and Social Progress in Taiwan*, Taipei: National Taiwan University Press.

Chen, T. A. (2008) "Introduction to Taiwan's Taxation System: Major Problems and Reform", A Report for *Chunghua Association of Public Finance*. https://www.ipp.hit-u.ac.jp/EastAsianTaxForum/PDF/chen-Introduction%20to%20Taiwan's%20Taxation%20System.pdf, (Son Erişim Tarihi, 01/05/2025).

Cheng, C. (1961) *Land Reform in Taiwan*, Taipei: China Publishing Co.

Cord, S. (1965) *Henry George: Dreamer or Realist*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

De Mille, A. (2006) "Afterword: Who Was Henry George", B. Drake (Der.), *Progress and Poverty* içinde, New York: Robert Schalkenbach Foundation, 304-310. (Original date of article release: 1979).

Feng, T. (1906) "The Min Sheng Principle and the Future of China's Political Revolution", *Min Pao*, 4, 105-109.

Francis, L. (01.06.2014), tarafından International Center for Land Policy Studies and Training- Taiwan eğitim kurumunun 122. Regular Session of Taxation and Valuation Education programında katılımcılara yapılan *Explore Taiwan History* adlı sunum, Taoyuan.

George, H. (2006) *Progress and Poverty*, New York: Robert Schalkenbach Foundation. (Original date of publishing and publisher: 1879, New York: Appleton & Co.)

Hsiao, T. (1968). *The Theory and Practice of Land Reform in the Republic of China*, Taipei: China Institute of Land Economics.

Koo, A. Y. C. (1966) "Economic Consequences of Land Reform in Taiwan", *Asian Survey*, 6(3), 150-157.

Lam, A. H. S. ve S. W. Tsui (1998) "Policies and Mechanisms on Land Value Capture: Taiwan Case Study", A Working Paper (Code: WP98AL1) for *Lincoln Institute of Land Policy*. https://www.lincolninst.edu/app/uploads/legacy-files/pubfiles/144_lamtsui98.pdf (Son Erişim Tarihi, 15/05/2025.

Laws and Regulations Database of The Republic of China. https://law.moj.gov.tw/ENG/Index.aspx, (Son Erişim Tarihi, 01/06/2025).

Leng, S. C. ve N. D. Palmer (1960) "*Sun Yat-sen and Communism*", New York: Praeger Publishers.

Lin, S. (1974) "Sun Yat-sen and Henry George: The Essential Role of Land Policy in Their Doctrines", *The American Journal of Economics and Sociology*, 33(2), 201-220.

Linebarger, P. M. A. (1937) *The Political Doctrines of Sun Yat-sen*, New York: John Day Co.

Myers, R. H. (1984) "The Economic Transformation of the Republic of China on Taiwan", *The China Quarterly*, 99, 500-528.

Özmen, S. (2022) "Çin Halk Cumhuriyeti'nin Tayvan Politikası ve Bu Politikanın Dünya Siyasetinde Önemi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(3), 1306-1319.

Peddle, F. K. (2005) "Philosophies of Integration: Sun Yat-sen and Henry George", A Paper for *RSF-Sponsored Henry George Thought Conference on Beijing-China*. http://progressandpovertyinstitute.org/wp-content/uploads/Philosophies-of-Integration-Sun-Yat-Sen-and-Henry-George.pdf, (Son Erişim Tarihi, 20/05/2025).

Roberts, J. M. (1971) "Progress and Poverty's Continuing Challenge", *The American Journal of Economics and Sociology*, 30(3), 301-316.

Scalapino, R. A. ve H. Schiffrin (1959) "Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement: Sun Yat-sen versus Ch'i-ch'ao", *The Journal of Asian Studies*, 18(3), 321-342.

Schiffrin, H. (1957) "Sun Yat-sen's Early Land Policy: The Origin and Meaning of Equalization of Land Rights", *The Journal of Asian Studies*, 16(4), 549-564.

Sharman, L. (1934) *Sun Yat-sen, His Life and Its Meaning: A Critical Biography*. New York: John Day Co.

Solow, R. M. (1997) "How to Treat Intellectual Ancestors", H. J. Brown (Der.), *Land Use and Taxation: Applying the Insights of Henry George* içinde, Cambridge-Massachusetts: Lincoln Institute of Land Policy, 7-15.

Trescott, P. B. (1994) "Henry George, Sun Yat-sen and China: More Than Land Policy Involved", *The American Journal of Economics and Sociology*, 53(3), 363-375.

Tsai, P. L. (1999) "Explaining Taiwans's Economic Miracle: Are the Revisionists Right?", *Journal of Policy Analysis and Reform*, 6(1), 69-82.

Turan, İ. (2016) "ABD-Çin İlişkileri Bağlamında Tayvan Sorunu", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(1), 80-105.

Wang, T. S. (2011) "20. Yüzyılda Tayvan'ın Hukuki Gelişimi: Liberal ve Demokratik Bir Ülkeye Doğru", *S.D.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi*, Çev. D. Durna, 1(1), 235-266.

Yat-sen, S. (1918) *Memoirs of a Chinese Revolutionary (A Programme of National Reconstruction for China)*, London: Hutchinson & Co.

Yat-sen, S. (1924) *San Mın Chu I: The Three Principles of The People*, http://chinese.larouchepub.com/wp-content/uploads/2017/05/San-Min-Chu-I_ALL-en.pdf, (Son Erişim Tarihi, 20/05/2025).

mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Yeni Medyada Aktivist Halkla İlişkiler Taktikleri: LGBTI+ Temsili Bağlamında Kaos GL Derneği'nin Web Sitesinin İncelenmesi Örneği

İsmail Uğur Aksoy, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü
ORCID: 0000-0001-8530-8343
E-Posta: iuaksoy@ankara.edu.tr

Öz
Türkiye'deki kırılgan kamulardan birini, genellikle taban hareketi olarak ortaya çıkan LGBTI+ aktivizmi oluşturmaktadır. Türkiye'de LGBTI+ aktivizminin çeşitli demokratik ve kültürel talepleri olmakla birlikte ifade özgürlüğü ve ayrımcılıkla mücadele bu hareketin temel istemlerini oluşturmaktadır. Türkiye'de de LGBTI+ aktivizmi içinde ön plana çıkan Kaos GL Derneği, kurumsal web sitesiyle ve Kaos GL Dergisi aracılığıyla düzenli olarak içerik üreten aktivizm temelli bir örgütü teşkil etmektedir. Bu çalışmada Kaos GL Derneği'nin örneklem olarak seçilmesindeki temel saik, Türkiye'nin ilk resmi LGBTI+ derneği olarak tescillenmesi, bu hareket içindeki en fazla sosyal medya takipçisine sahip olması ve web sitesi aracılığıyla LGBTI+ aktivizminin taleplerini görünür kılmasıdır. Toplumsal değişimi önceleyen, kitleleri mobilize eden, kamuoyunu etkileyen, sınırlı maddi olanaklarla çalışan ve verili iktidar ilişkilerine meydan okuyan Kaos GL Derneği'nin LGBTI+ aktivizmi bakımından ortaya koyduğu aktivist halkla ilişkiler taktiklerinde yeni medya mecrası olarak web sitesinin ve sosyal medya mecrasının fonksiyonelliğini analiz etmek çalışmanın temel amacını imlemektedir. Çalışmanın kuramsal altyapısını aktivist halkla ilişkiler oluşturmaktadır. Baskın konfigürasyonlara itiraz eden, verili üretim ilişkilerini ve iktidar örüntülerini ortadan kaldırmaya çalışan ve kırılgan kamuların taleplerini önceleyen aktivist halkla ilişkiler, Türkçe yazında genellikle teorik çerçevede tartışılmıştır. Aktivist halkla ilişkilerin teorik düzlemde değil, iletişimsel bir taktik olarak LGBTI+ aktivizmi açısından çözümlenmesi çalışmanın bu alana katkısını göstermektedir. Metodolojik düzlemde nitel araştırma yöntemlerinden biri olan betimleyici analiz tekniğiyle Kaos GL Derneği'nin web sitesi ve Instagram mecrası incelenmiştir. Çalışmanın yaslandığı bilgi kuramını yorumlayıcı epistemoloji teşkil etmektedir. Yeni medyanın, LGBTI+ aktivizminin taleplerini iletmek açısından potansiyel eşitleyici olma gizilgücünü irdelemek ile Kaos GL Derneği'nin web sitesinin ve sosyal medyasının bir aktivist halkla ilişkiler taktiği olarak fonksiyonelliğini sorgulamak bu çalışmanın iki temel araştırma sorusunu meydana getirmektedir. Kaos GL Derneği'nin web sitesi ve Instagram mecrası üzerinden düzenli olarak içerik üretiminde bulunduğu, LGBTI+ var oluşunu görünür kıldığı, LGBTI+ topluluklarının sorunlarını, taleplerini ve faaliyetlerini tanıttığı ve diğer olumsal kamularla talepleri ortaklaştıracak bir eklemlenme stratejisi izlediği çalışmanın bulgularını içermektedir. Sonuç olarak Kaos GL Derneği'nin web sitesinin ve sosyal medyasının LGBTI+ aktivizminin temel demokratik istemlerinden olan ifade özgürlüğü ve ayrımcılıkla mücadele bağlamında potansiyel bir eşitleyici olduğu ve ayrımcılığa karşı işlevsellik içeren öncü bir mecra olduğu bu çalışmada ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: LGBTI+ Aktivizmi, Kaos GL, Aktivist Halkla İlişkiler, Yeni Medya, Web Sitesi.

Makale Gönderim Tarihi: 12.08.2025, Makale Kabul Tarihi: 14.01.2026

Activist Public Relations Tactics in New Media: The Case of Analyzing the Website of Kaos GL Association in the Context of LGBTI+ Representation

Abstract

One of the fragile publics in Turkey is LGBTI+ activism, which generally emerges as a grassroots movement. While LGBTI+ activism in Turkey has various democratic and cultural demands, freedom of expression and the fight against discrimination form the core demands of this movement. The Kaos GL Association, which stands out within LGBTI+ activism in Turkey, is an activism-based organization that regularly produces content through its institutional website and Kaos GL Magazine. The main reason for selecting KAOS GL Association as the sample in this study is that it is registered as Turkey's first official LGBTI+ association, has the largest number of social media followers within this movement, and makes the demands of LGBTI+ activism visible through its website. The rationale behind this study is to examine the functionality of new media for activists who prioritize social change, mobilize masses, and influence public opinion. The primary objective of this study is to analyze the functionality of websites as a new media platform in the activist public relations tactics employed by the Kaos GL Association, which operates with limited financial resources and challenges existing power structures, in the context of LGBTI+ activism. The theoretical foundation of this study is formed by activist public relations. Activist public relations, which challenges dominant configurations, seeks to eliminate existing production relations and power structures, and prioritizes the demands of vulnerable publics, has generally been discussed in Turkish literature within a theoretical framework. The fact that activist public relations is analyzed not on a theoretical level but as a communicative tactic in terms of LGBTI+ activism demonstrates the contribution of this study to the field. Using the descriptive analysis technique, one of the qualitative research methods at the methodological level, the Kaos GL Association's website and Instagram platform were examined. The two main research questions of this study are to examine the potential equalizing power of new media in terms of communicating the demands of LGBTI+ activism and to question the functionality of the Kaos GL Association's website as an activist public relations tactic. The findings of the study include that Kaos GL Association regularly produces content through its website and Instagram platform, makes LGBTI+ existence visible, introduces the issues, demands, and activities of LGBTI+ communities, and follows a linkage strategy that will align its demands with other social movements. This study demonstrates that the Kaos GL Association's website has the potential to be an equalizer in the context of freedom of expression and the fight against discrimination, which are fundamental democratic demands of LGBTI+ activism, and that it is a pioneering medium with a functional role in combating discrimination.

Keywords: LGBTI+ Activism, Kaos GL, Activist Public Relations, New Media, Website.

 Aksoy, İ. U. (2026) "Yeni Medyada Aktivist Halkla İlişkiler Taktikleri: LGBTI+ Temsili Bağlamında Kaos GL Derneği'nin Web Sitesinin İncelenmesi Örneği", *Mülkiye Dergisi*, 50(1), 235-262.

Giriş

Kırılganlık ve kırılgan grupları tanımlamak kolay değildir; çünkü kırılganlık karmaşık ve çok boyutlu bir kavramdır ve farklı disiplinlerde gerek evrensel gerekse özel anlamlarda kullanılmaktadır, aynı zamanda farklı perspektiflerde incelenmektedir (Limante ve Tereskinas, 2022). Bu çalışmadaysa[1] kırılgan kamu ifadesi Türkiye'deki verili üretim ilişkileri ve var olan iktidar örüntüleri içerisinde çeşitli tahakküm ilişkilerine maruz kalan emekçileri, farklı etnik kökenleri, kadınları, LGBTI+ toplulukları, göçmenleri, engellileri vb. toplumsal grupları içerecek şekilde kullanılmıştır. Nitekim Türkiye'deki kırılgan kamulardan biri olan LGBTI+ hareketi, anayasal düzlemde tanınma başta olmak üzere ifade özgürlüğü ve ayrımcılıkla mücadele için sivil toplum alanında aktivizm temelli örgütlenen taban hareketlerinden birini oluşturmaktadır. Tarihsel kökleri 1990'lı yıllara yaslanan, Türkiye'nin ilk resmi LGBTI+ derneği olarak bilinen, kurumsal web sitesi ve sosyal medya hesapları üzerinden içerik üreten ve Kaos GL Dergisi aracılığıyla süreli yayımcılık faaliyetlerinde bulunan Kaos GL Derneği, bütün bu özellikleri nedeniyle Türkiye'deki LGBTI+ aktivizmi içinde ön plana çıkmaktadır. Baskın konfigürasyonlara, verili üretim ilişkilerine ve var olan iktidar örüntülerine karşı kısıtlı bir bütçeyle faaliyet yürüten Kaos GL Derneği'nin LGBTI+ temsili için geliştirdiği aktivist halkla ilişkiler taktiklerinde web sitesinin ve Instagram mecrasının işlevselliğini incelemek çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim açısından heteronormatif ilişkilere meydan okuyarak sosyal değişimi amaçlayan, geniş kitleleri harekete geçiren, politik karar alma süreçlerini ve kamuoyunu etkilemeye çalışan LGBTI+ aktivistleri bakımından yeni medyanın fonksiyonel olduğu iddiası çalışmanın sorunsalını oluşturmaktadır. Bu kapsamda, çalışmanın teorik çerçevesini aktivist halkla ilişkiler teşkil etmektedir. Aktivist halkla ilişkiler, Türkçe literatürde genellikle kuramsal düzlemde incelenmiştir (Gülal Şahin, 2021; Karaaslan Şanlı ve Bozkurt, 2022; Karaaslan Şanlı ve Bozkurt, 2023). Teorik çalışmalara ilaveten Türkçe yazında aktivist halkla ilişkileri iletişimsel düzlemde sosyal medya mecrası (Ateş, 2024) ve hikâye anlatıcılığı (Ateş, 2024; Artan Özoran ve Mermer Üzümlü, 2024) üzerinden analiz eden iki çalışmaya da rastlanılmıştır.

Aktivist halkla ilişkilerin kuramsal değil, iletişimsel bir taktik olarak Türkiye'deki LGBTI+ aktivizmi bağlamında analiz edilmesi bu çalışmanın yazına katkısını ortaya çıkarmaktadır. Metodolojik düzlemde nitel araştırma yöntemlerinden biri olan betimleyici analiz tekniğiyle Kaos GL Derneği'nin kurumsal web sitesi ve Instagram mecrası incelenmiştir. Türkiye'de LGBTI+ aktivizmi bağlamında çok sayıda taban örgütü bulunmakla birlikte

Türkiye'deki ilk LGBTI+ derneği olması, resmî web sitesi bulunması ve LGBTI+ aktivizmi içinde geniş bir sosyal medya takipçi ağına sahip olması nedeniyle çalışmanın örneklemini Kaos GL Derneği teşkil etmektedir. Bu bağlamda ilkin Türkiye'deki LGBTI+ aktivizminin düşünsel patikaları betimlenmiş, daha sonra çalışmanın kuramsal altyapısını imleyen aktivist halkla ilişkilere ve onun yeni medyayla olan simbiyotik bağına odaklanılmıştır.

Türkiye'de LGBTI+ Aktivizminin Talep ve Sorunlarını Anlamak

Türkiye'de LGBTI+ hareketinin iktidar partisinin oluşturduğu sağ-muhafazakâr koalisyonla antagonizma üzerinden karşı karşıya geldiği dikkate alındığında Türkiye'de LGBTI+ topluluğu, 1990'lardan beri örgütlenme ve onur yürüyüşleri aracılığıyla aktivizm temelli bir araya gelme ve tanınma taleplerini iletmektedir (Kılıç, 2023: 731-732). Aktivizm temelli taban yapılanmalarına sahip olan bu LGBTI+ toplulukları, eşitsizlik, cinsiyetçilik, adaletsizlik ve ayrımcılığa karşı örgütlenmiş; bilgi, toplumsal değer ve politika inşa eden bütüncül bir bakış açısıyla savaşım yürütmüş; düşüncelerini ve taleplerini barışçıl bir şekilde gösteren örgütler olarak Türkiye'de demokrasi, anayasal tanınma ve insan hakları temelinde var olmaya çalışmıştır (Köylü, 2022: 32). Ancak Türkiye'de LGBTI+ aktivizmine yönelik ayrımcılığı kanunen engelleyen ve müsavatçılığı teşvik eden bir kanun ve mevzuatın noksanlığı nedeniyle bu topluluklar istihdam, mal ve hizmetlere erişim, eğitim, sağlık, seyahat ve barınma özgürlüğü gibi temel insan haklarına ulaşma açısından yasal düzlemde korumasız durumdadır (Kaos GL Dergisi, 2023: 23). Nitekim Türkiye'de LGBTI+ topluluklarını gözetecek anayasal maddelerin bulunmaması, bu toplulukların demokratik istemlerinden birinin anayasal düzlemde tanınma olduğunu imlemektedir; zira LGBTI+ aktivistlerinin maruz kaldığı ayrımcılık, cinsiyetçilik, nefret söylemi ve nefret suçlarının özünü de bu kanuni eksiklikler oluşturmaktadır (Aksoy, 2025a: 157).

Bu bağlamda 2020'den beri LGBTI+ bireylerine yönelik nefret söylemleri yaygınlaşmış, bu gruplar sıkça hedef gösterilmiş, LGBTI+ topluluklarının ifade özgürlüğü göz ardı edilmiş, gökkuşağı bayrağı başta olmak üzere bu toplulukları temsil eden sembol ve simgelere ceza soruşturmaları açılmış, 2021'den itibaren ise LGBTI+ aktivistlerinin kati surette toplantı ve gösteri haklarını kullanamadıkları belirtilmiştir (Güzel, 2023: 30-31). LGBTI+ aktivizmine yönelik var olan bu insan hakları ihlalleri, geleneksel medya, sosyal ağlar, politik kampanyalar ve gündelik yaşam pratiklerinde de bir dışavurum halinde kendini göstermiştir. Kaos GL Derneği'nin 2013'ten beri medyadaki LGBTI+ temsilini takip ettiğine değinen Tar (2023: 35), 2017'den

2022 yılına değin LGBTI+ temsili çerçevesinde ortaya konulan haber sayısında nicel bir artış olmasına rağmen bu artışın LGBTI+ temsilini olumlu yönde etkilemediğini, medyadaki LGBTI+ temsilinde ayrımcılık ve nefret söyleminin hâlâ başat bir yer teşkil ettiğini ifade etmektedir. Türkiye'deki LGBTI+ bireylere yönelik dijital eşitsizlikleri ve şiddeti araştıran *LGBTI+'lara Dijital Şiddet Araştırması: Bir Anda* raporuna bakıldığında çevrim içi mecralarda LGBTI+'lara yönelik şiddetin hakaretamiz ifadelerle başladığı, tehdit, şantaj, şahsi bilgilerin izinsiz paylaşılması ve nefret kampanyalarıyla devam ettiği daha sonrasındaysa dijital şiddetin sanal ortamlarla sınırlı kalmayıp fiziksel şiddete dönüştüğü vurgulanmaktadır (Kaos GL Dergisi, 2023: 23-24). Politik kampanyalar açısından değerlendirildiğinde de özellikle 14 Mayıs 2023 seçimleri öncesi iktidar bloğunun LGBTI+ karşıtlığını sıkça kullandığı, bu grupları hedef gösterdiği ve LGBTI+ toplulukları üzerinden nefret söylemi geliştirdiği saptanmıştır (Aksoy, 2024). Gündelik yaşam pratiklerine göz atıldığındaysa Türkiye'de özellikle son senelerde LGBTI+ bireylere ilişkin süregelen sistematik ayrımcılık, nefret söylemi ve nefret suçları, onur yürüyüşü etkinliklerine yönelik toplu ve süresiz yasaklar, gökkuşağı bayrağının suç öğesi olarak konumlandırılması ve bu grupları hedef gösteren beyanların emsali görülmemiş bir düzeye ulaştığı öne sürülmektedir (Molu, 2021: 52). Kent hayatı üzerinden bakıldığında da LGBTI+ bireylerin belediye hizmetlerine erişilebilirliği, bu gruplar içinde fiziksel ve psikolojik şiddete maruz kalanların belirlenmesi, koruma altına alınması ve destekleyici hizmetlerin sunulması, LGBTI+'lerin yerel siyasete eşit katılımının teşvik edilmesi, barınma ve ulaşım imkânlarının artırılması, kent hizmetlerinde ayrımcılığın önüne geçilmesi ve kamusal alanların tüm bireylerce özgür ve güvenli bir biçimde kullanımı, LGBTI+ var oluşların görünürlük, saygı ve itibar görme haklarının güvence altına alınması önem oluşturmaktadır (Akduran, 2021: 30-31).

Tüm bunlara ilaveten toplumsal cinsiyet eşitliğini önceleyen ve LGBTI+ bireyleri için yasal güvence teşkil eden İstanbul Sözleşmesi'nden çıkılması ve sözleşmeden çıkma gerekçesi olarak da bu toplulukların gösterilmesi LGBTI+ aktivizmi açısından olumsuz bir durumu inşa etmiştir (Güzel, 2024: 53). Dolayısıyla şiddetsiz ve güvenli ortamlar inşa etmek, hak temelli örgütlenen sivil toplum kuruluşları ve aktivist oluşumlar için bir hayli önem oluşturmaktadır; zira "kırılgan" kamularda güvenli alanlar, şiddetsiz iletişim ve etkileşim kanalları üzerine düşünmek ve bu bağlamda uygulamalar geliştirmek elzemdir (Kasap, 2022: 46). Nitekim Türkiye'deki LGBTI+ topluluğunun aktivist faaliyetler yürütmek için dijital mecraları kullanmasının tarihsel gelişimi 1990'lara değin uzanmakta, yeni

medya, “ana akım olmayan toplumsal cinsiyet kimliklerine ve/veya cinsel yönelimlere sahip izole bireylerin birbirleriyle bağlantı kurarak topluluklar oluşturabilmelerini sağlayan” bir mecra haline gelmektedir (Kılıç, 2023: 741). Diğer bir ifadeyle Türkiye’de LGBTI+ aktivizmini oluşturan topluluklar sosyal medya platformlarına ilaveten internet teknolojisi alanında da aktiftir (Çalışkan, 2021: 1447). Bu kapsamda çalışmanın teorik altyapısını oluşturan aktivist halkla ilişkiler ve yeni medya arasındaki ortak-yaşar ilişki, Türkiye’de LGBTI+ aktivizmi çerçevesinde tartışılmıştır.

İhmal Edilmiş Bir Alan: Aktivist Halkla İlişkiler

Halkla ilişkiler akademisyenlerinin uzun zamandır aktivist kamuları açıklama mücadelesi verdiğine değinen Curtin (2016: 19), alandaki çoğu bilim insanının aktivizme örgütsel bir perspektiften baktığına, dolayısıyla aktivistleri, denetlenmesi ve sınırlandırılması gereken ve istenmeyen dış kamular olarak nitelendirdiğine vurgu yapmaktadır. Türkiye’de kısıtlanan ve kontrol edilmek istenen LGBTI+ grupları (Aksoy, 2025a), politik alanların gitgide ulaşılmaz hale gelmesiyle dijital platformlarda aktivist eylemlerini görünür kılmaya çalışmaktadır (Kılıç, 2023: 732). Bu duruma koşut şekilde aktivistlerin, örgütlerin ilgilenmek zorunda olduğu kamular arasında bulunduğuna dikkat çeken Coombs ve Holladay (2012: 882), marjinalleştirilen ve örgütlerden daha az güce sahip olan aktivistlerin, örgütleri değiştirmek için halkla ilişkiler pratikleri üzerinden güç ve ikna tekniklerini kullandığını belirtmektedir. Örneğin Kaos GL Derneği tarafından düzenli olarak çıkarılan Kaos GL Dergisi, yayımlandığı ilk günden itibaren heteronormatif düzene, baskılara ve eşitsizliklere karşı ses yükseltmiş, LGBTI+ var oluşlarını inkâr eden dilsel pratiklere ve ideolojilere yönelik alternatif bir hak savunuculuğunun olası olduğunu göstermiştir (Kaos GL Dergisi, 2021).

Güçlü bir toplumsal etmen olarak aktivizmi tanımlayan Ciszek (2018: 204) de kamuoyunu şekillendirmek ve politikaları etkilemek için stratejik iletişim araçlarına başvuran aktivistlerin, tarihsel anlatı içinde halkla ilişkiler gereksinimini tetikleyen ve örgütsel amaçlara ulaşmaya ket vuran engeller olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Nitekim değişimi uygulamak veya direnmek içim mobilize olan geniş ilişkiler ağına sahip aktivist kamular, halkla ilişkiler yazınındaki son zamanlara kadar örgütsel amaçlara bir tehdit olarak konumlandırılmış ve biz/onlar perspektifi üzerinden çerçevelenerek mücadele edilmesi gereken engeller olarak gösterilmiştir (Mules, 2019: 19). Bu bağlamda LGBTI+ toplulukları siyasal iktidar tarafından özellikle 14 Mayıs 2023 genel seçimlerinde biz/onlar karşıtlığıyla çerçevelenmiş, iktidar bloğu seçim kampanyası boyunca bu grupları hedef gösteren politik konuşmalar

gerçekleştirmiştir (Aksoy, 2024). Aktivistler, bir örgütü sorumsuzluk ya da göz ardı etmeyle ifşa ederek örgütün itibarına gözdağı verirse örgüt yöneticileri aktivistlere daha fazla dikkat vermek mecburiyetinde kalmaktadır (Coombs ve Holladay, 2012: 885). Dolayısıyla aktivist oluşumların halkla ilişkiler açısından önemli olduğunu; zira aktivist grupların muazzam bir iletişim ve ilişki inşa etme potansiyeline sahip olduğunu belirten Taylor vd. (2001: 264), sınırlı bütçeyle çalışan birçok aktivist grubun kamulara ulaşmak noktasında halkla ilişkilere başvurduğuna değinmektedir. Örneğin Türkiye'de LGBTI+ hareketi 2000'lerden itibaren kaynak inşa etme çabaları kapsamında ulusal ve uluslararası projeler üretmeye, kurumsallaşmaya, gönüllü katkılarla Kaos Kültür Merkezi ve Kaos GL Dergisi'ni sürdürülebilir kılmaya çalışmış; ancak Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne (AB) giriş sürecinin tıkanması, kamuya yapılan yatırımların azalması, anti demokratik politikaların artması, Suriye krizi, gitgide artan göç meselesi nedeniyle Türkiye'de LGBTI+ haklarının ve kaynak kullanımının daha fazla risk içerdiği ortaya çıkmıştır (Güner, 2022: 53).

Aktivistlerin farkındalık ve destek kazanmak için stratejik iletişim açısından halkla ilişkileri kullandığına değinen Ciszek (2017: 810), buna rağmen geleneksel olarak aktivizmin, halkla ilişkiler disiplini ve uygulamalarının bir unsuru olarak dikkate alınmadığını ifade etmektedir. İşlevselci bakış açısında aktivistlerin, örgütün istikametini bulmasının önündeki bir engel olarak görüldüğüne değinen Ciszek (2015: 448), özellikle mükemmellik yaklaşımıyla bu perspektifin somutlaştığına ve halkla ilişkiler alanında daha fazla araştırmaya öncülük ettiğine değinmektedir. Mükemmellik altyapısı içinde aktivizm, örgütlerin halkla ilişkiler uygulamalarını geliştirebilir; çünkü örgütler aktivist misillemeyle karşı karşıya kaldığı zaman iki yönlü simetrik iletişimi uygulayabilir (Ciszek, 2015: 450). Halkla ilişkiler uygulayıcıları açısından da mükemmellik yaklaşımı; kamularla karşılıklı anlayışın geliştirilmesi, aktivist kamular dâhil olmak üzere mutabakat arayışına girilmesi ve kazan-kazan (win-win) çözümü bakımından aktivist kamularla uzlaşı ve anlaşmaya ulaşmak anlamına gelmektedir (Mules, 2019: 20). Yani iş birliği, uzlaşı ve müzakere kavramları üzerinden tanımlanan mükemmellik yaklaşımında, aktivizmin, halkla ilişkiler pratiği açısından örgütleri mükemmelliğe doğru sevk ettiği varsayılmaktadır (Ciszek, 2015: 450). Ancak mükemmellik yaklaşımının yazındaki tipik eleştirilerine bakıldığında, aktivist grupların çok az kaynağa ve sonuç olarak örgütlerden daha az güce sahip olduğu için örgütlerin aktivist oluşumlarla uzlaşmayı ihmal ettiği ve güçsüz kamuları göz ardı ettiği iddia edilmektedir (Curtin, 2016: 20). Bu doğrultuda düşünülecek olunursa mükemmellik yaklaşımının

halkla ilişkiler pratikleri açısından örgütlerle kamular arasındaki güç/iktidar farklılıklarını dikkate almadığı görülmektedir. Gower (2009: 34) de iktidara hiç değinmeden örgütlerin ve kamuların eşit güce sahip olduğunu, diğer bir ifadeyle ikisinin de kamusal söylemde kendilerini temsil etme noktasında eşit becerilere sahip oldukları yönündeki mükemmellik varsayımının halkla ilişkiler yazınında postmodernistler, eleştirel kuramcılar ve uluslararası araştırmacılar nezdinde eleştirildiğini ileri sürmektedir.

Türkiye'de de temsil edilme ve finansal kaynak kullanımı bakımından LGBTI+ aktivizminin verili üretim ve iktidar ilişkilerine karşı yürüttüğü savaşımda eşit güce sahip olmadığı söylenilebilir. Eleştirel düşünürlerin, iktidarın halkla ilişkiler aracılığıyla sembolik ve söylemsel olarak nasıl konumlandırıldığına odaklandığını imleyen Ciszek (2015: 451) mükemmellik yaklaşımının toplumsal değişim ve direnç noktaları üzerinden halkla ilişkiler ve aktivizmin gelişimini ihmal ettiğini ve eleştirel kuramcıların halkla ilişkiler pratiklerinde iktidarın rolüne vurgu yaptığını belirtmektedir. Nitekim eleştirel yaklaşımlar, halkla ilişkilerin egemen tarihsel anlatısı içindeki teorik ve pratik açmazları eleştirerek alanı; iktidar, söylem, ideoloji ve kamuların farklılaşan talep ve beklentileri üzerinden yeniden yorumlaması açısından halkla ilişkiler alanıyla aktivizm arasındaki süregelen ilişki içinde farklı düşünsel patikalar açma potansiyeline sahiptir. Aktivizm olarak halkla ilişkilerin az ilgi görmesini, halkla ilişkilerin toplumdaki egemenlik ve üst anlatıların bir parçası olduğuna dair teorileri kanıtladığına değinen Holtzhausen (2000: 99) de aktivistlerin demokrasinin gerçek sesi olmasına karşın çoğu zaman hükümet düşmanı olarak serimlendiğine dikkat çekmektedir. Postmodern yaklaşımın halkla ilişkiler uygulayıcılarının deneyimlerine alternatif bir perspektif kazandırdığına vurgu yapan Holtzhausen ve Voto (2009: 60), aktivizm açısından halkla ilişkiler uygulayıcılarının değişim faktörü olacağını, halkla ilişkiler uygulamalarını daha etik hale getireceğini, örgütün vicdanı olarak hizmet edeceğini ve örgütle ilişkilerinde güçsüz kamulara ses vereceğini belirtmektedir. Çeşitliliği ve farklılığı esas alan postmodernizm, salt halkla ilişkilerde alternatif düşünme formlarını sağlamaz, ayrıca birtakım modernist halkla ilişkiler beklentilerine itiraz ederek halkla ilişkilere, kültürel kimlik ve sesleri anlamlandırmaya imkân tanıyan yeni boyutlar katmaktadır (Pal ve Dutta, 2009: 183-184). Bu doğrultuda toplumların dönüştüğü, halkla ilişkiler açısından kamuların çok ırklı ve çok dilli hale geldiği bir süreçte postmodernizm, halkla ilişkilerin politik rolünü açığa çıkarmakta ve halkla ilişkilerin insanlar üzerinde kontrol sağlayan ideoloji ve iktidar yapılarını idame ettirmedeki suç ortaklığını deşifre etmektedir (Holtzhausen, 2000: 101). Halkla ilişkilerin politik doğasına yönelik böyle bir postmodern

kavrayış, aktivistler olarak halkla ilişkiler uygulayıcılarının örgütsel güç yapılarına ve otoritelere direneceğini imlemektedir (Holtzhausen ve Voto, 2009: 61). Bir başka ifadeyle söylem inşacısı ve aktivist olarak halkla ilişkiler uygulayıcıları, örgüt içerisindeki kırılgan kamuların karşı karşıya kaldığı tahakküm ve tabiiyet ilişkilerini ortaya çıkarabilir ve örgütün iç ve dış kamularıyla yürüttüğü iletişim ve ilişki pratiğini daha etik ve profesyonel bir sürece dönüştürebilir (Aksoy, 2025b: 9). Dolayısıyla iletişim kurma ve organize etme becerisiyle halkla ilişkiler uygulayıcıları; ittifak politikalarının kurulmasına katkı sağlayabilir, muhtelif azınlık gruplar ya da marjinal oluşumlara yardım ederek ideolojik tahakküm meselelerini açığa çıkarabilir, aktivistler olarak halkla ilişkiler uygulayıcıları toplumsal değişim için güçlü bir kuvveti serbest bırakabilir (Holtzhausen, 2000: 102).

Bu bağlamda Kaos GL Derneği de Türkiye'de LGBTI+ aktivizmini kısıtlayan, bastıran ve LGBTI+ var oluşları yok sayan ayrımcı ve ötekileştirici söylemleri gerek kurumsal web sitesi gerek sosyal medya platformları gerekse süreli yayımcılık faaliyetleriyle deşifre etmekte ve bilhassa web sitesi aracılığıyla LGBTI+ topluluklarına yönelik aktivist halkla ilişkiler faaliyetlerine başvurmaktadır. Özetle halkla ilişkiler ve aktivizm arasındaki uzun erimli, dinamik, devingen ve çok boyutlu ilişkinin evrensel ve standart bir tarihsel anlatısını inşa etmek güçtür. Günümüzde de yeni iletişim teknolojilerinde meydana gelen muazzam gelişmeler aktivizm ve halkla ilişkiler arasındaki çok katmanlı ilişkiyi yorumlamak açısından kilit bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Türkiye'deki LGBTI+ aktivizmi ve aktivist halkla ilişkiler arasındaki süregelen ilişkiyi anlamlandırmak açısından geleneksel medyanın sınırlılıklarını ve açmazlarını ortadan kaldırma gizilgücü olan yeni medyaya değinme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Yeni Medya Dolayımlı Aktivist Halkla İlişkiler

Yeni medya kamuların mesajlarını iletmek ve meseleler söz konusu olduğunda kamu desteğini inşa etmek için aktivist örgütlerin en iyi iletişim kanallarından birini oluşturmaktadır (Taylor vd., 2001: 264). Aktivistlerin strateji ve taktiklerini dönüştürmek için yeni medyanın taşıdığı potansiyele değinen Ciszek (2018: 204) de dünyadaki aktivistlerin kamularla iletişim kurmak için çevrim içi medyayı nasıl kullandığını, kolektif eylemi nasıl mobilize ettiğini, medyayı nasıl etkilediğini ve kampanyaları nasıl yerine getirdiğinin araştırıldığını imlemektedir. Yeni medyayla birlikte aktivizmin küresel bir görüngü haline geldiği belirtilerek internet aracılığıyla aktivist grupların daha hızlı organize olduğu, güçlü hale geldikleri, dünya çapında aktivistlerin baskı kurmasını sağladığı ve aktivistlerin iletilerini yeni

medya üzerinden yaydığı vurgulanmaktadır (Wakefield, 2009: 106-107). Aktivistlerin kaynaklarının çoğu zaman sınırlı olduğu dikkate alındığında aktivistler, sorunlarını çözmek için yeni, düşük maliyetli yollar bulmak maksadıyla daha fazla yaratıcı olmak mecburiyetinde kalmaktadır (Mules, 2019: 19). Dolayısıyla aktivist örgütler için potansiyel bir eşitleyici olarak tanımlanan yeni medya, aktivist örgütlerin çabalarını büyütebilen ve diğer benzer düşünen paydaşlarla bağlantı yaratabilen doğrudan ve kontrol edilebilir iletişim kanalları sunmaktadır (Taylor vd., 2001: 264). Aktivist oluşumların çoğu, hareketliliğin maliyetlerini düşüren ve politik aktivizmin yayılmasını teşvik eden mobil telefonlar, sosyal medya mecraları, bloglar ve bilgi iletişim teknolojilerini kullanmaktadır (Durso vd., 2018: 207). İnternet ve web sitesi yönetimi aracılığıyla alternatif medya üretmekteki yeteneklerin artık kitle iletişim okullarında eğitilen insanların imtiyazı olmaktan çıktığına değinen Holtzhausen (2000: 103) de aktivistlerin küçük/niş medya kullanımıyla kendi seslerini duyurmakta uzman olduklarını ifade etmektedir.

Aktivistlerin kamularıyla iletişim kurmak ve yanıt vermek için kullanılması beklenen başlıca kaynaklardan birinin web siteleri olduğu ileri sürülerek genellikle aktivist web sitelerinin diyalojik araştırmalar için iki temel iletişim patikası sağladığı belirtilmiş ve web sitelerinin ilkin kamulara bilgi sağlamanın etik ve pratik bir aracı olduğu, ikinci olarak da gerekli kaynakları mobilize ettiği vurgulanmıştır (Sommerfeldt vd., 2012). Yani aktivist örgütler, kamularla bütünleşmek için web sitelerini kullanmış, geri bildirimi teşvik etmiş ve kamuların bilgi ihtiyacını karşılamıştır (Taylor vd., 2001). Web sitelerine ilaveten halkla ilişkiler açısından sosyal medyadaki araştırmaların merkezi bir inceleme konusunu oluşturduğunu belirten Ciszek (2016: 315), halkla ilişkiler akademisyenlerinin sosyal medyanın aynı anda her yerde bulunma özelliğini tanıdığını ve aktivistler için sosyal medyanın güç dengesini değiştirmek, direniş araçları olarak işlev görmek ve iletişim için alternatif mecralar oluşturmak gibi iyi etkiler üzerinden kullanıldığını vurgulamaktadır. Günümüzde birçok toplumsal hareketin örgütlenme aracı olarak sosyal medyayı seçtiği dikkate alındığında, sosyal medya salt yeniliği, kullanım rahatlığı, yaygınlığı ve hızı bakımından değil, ayrıca toplumsal hareketler açısından da önemli bir mecra olarak ortaya çıkmakta ve bu anlamda birbirine bağlı dayanışma içindeki sanal grupların inşa ettiği siber kültür, aktivist ve alternatif medyanın son dalgası olarak kabul görmektedir (Aydemir, 2020: 126-127). Geleneksel medyaya nazaran düşük maliyetli ve kontrol edilmesi görece daha zor olan bir iletişim mecrası olarak yeni medya, liberal politik ve toplumsal örgütlenme içinde talep ve

beklentilerinin yeterince temsil edilmediğini iddia eden LGBTI+ aktivizmi açısından alternatif bir mecra olma gizilgücünü oluşturmaktadır. Ancak LGBTI+ gruplarının seslerini duyurmalarına olanak sağlayan yeni medyaya yönelik literatürde karamsar argümanlar da bulunmaktadır. Talep ve beklentilerini politik karar vericilere aktarmak isteyen LGBTI+ aktivistleri için yeni medyanın içerdiği birtakım sınırlılıklar ve kısıtlamalar bulunmaktadır. Yeni medyaya olumsuz açıdan bakanlar bu mecranın da bir ekonomi politiği olduğunu, dijital okuryazarlık becerisi gerektirdiğini, internetin evrensel düzeyde erişilebilir olmadığını, yankı odaları veya filtre balonları nedeniyle kamuların düşüncelerini eleştirel bir ortamda dile getiremediğini, denetim ve gözetim işlevi gördüğünü ve toplumsal düzlemdeki eşitsizlikleri yeniden ürettiğini savlamaktadır (Aksoy, 2022: 487-488). Yeni medyanın ortaya çıkardığı dinamik, katılımcı, çok aktörlü demokratik politik kültüre iyimser değil, kötümser bir açıdan bakanlar bu çerçevede, yeni medyanın dezenformasyona, manipülasyona ve yalan habere kapı araladığına dair pesimist senaryolar çizmektedir (Özçetin, 2022: 22-23). Yeni medyaya eleştirel yaklaşanlar, bilgisayar dolayımlı iletişimin toplumsallığın kaybına yol açacağını, mahremiyetin ve entelektüel yeterliğin kaybolması tehlikesiyle karşılaşılacağını ve bilhassa yeni medyanın bir eşitsizlik ortamı olarak dijital bölünmeyi artıracağını ileri sürmektedir (Keskin, 2021: 466). Yine de aktivist kamular, kendilerini güçlendirmek ve onlara karşı savaşan örgütleri güçsüzleştirmek için yeni medyayı kullanmakta ve yeni medya, egemen söylemlere meydan okunan karşıt bir kamusal alan olabilir veya ortaya çıkmakta olan çoklu rekabet ve çatışan perspektifler için bir platform sağlayabilir (Ciszek, 2016: 315).

Bu bağlamda yeni medyanın hem farklı aktivist oluşumlar hem de LGBTI+ aktivizmi tarafından etkin kullanımına değinme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de 18 yaş ve üzeri 454 bireyin çevrim içi bir anket aracılığıyla katıldığı nicel bir analizde, LGBTI+ bireylerin cinsiyet kimlikleri ve cinsel yönelimleri üzerinden sosyal hayattan dışlandığı ve alternatif bir mecra olarak sosyal medyaya yöneldiği ve özellikle bilgiye ulaşma, toplumsallaşma ve aktivizm açısından sosyal ağları kullandığı ortaya konulmuştur (Karataş, 2021). Bir başka çalışmada ise toplumsal cinsiyete dayalı şiddetin günümüzde yaygınlaştığına değinilerek kadınlar hareketinin, feminist grupların ve LGBTI+ toplulukların toplumsal cinsiyete dair farkındalık oluşturmak, savunuculuk yapmak ve toplumsal cinsiyete yaslanan şiddete karşı dijital aktivizm üzerinden direniş oluşturmak için yeni medyayı aktif olarak kullandığı belirtilmektedir (Aliefendioğlu, 2025). Bilgi toplama, bilgiyi yayma, diyalog kurma, eylemleri koordine etme, doğrudan lobicilik faaliyetleri yürütmek

için web 2.0 teknolojisi ve sosyal ağların etkin bir şekilde aktivizm açısından kullanıldığına vurgu yapılarak Türkiye'de politik, dini ve kültürel baskılara maruz kalan LGBTI+ aktivizminin alternatif bir uzamı olarak web sitelerinin aktif kullanıldığı ve sosyal medya sayesinde "konuşulmayanları daha çok konuşmayı" sağladığı ortaya konulmuştur (Yılmaz Sert, 2014). Çevrim içi aktivizm teorilerinin Mor Çatı, Uçan Süpürge ve Üniversite Kadın Kolektifi olmak üzere üç feminist örgütün X (Twitter) hesapları üzerinden analiz edildiği bir makalede, sosyal ağların demokratik bir mecra inşa etme ve feminist eylemleri güçlendirme gizilgücü sorgulanmış, söz konusu feminist örgütlerin sosyal medyayı hem online hem de offline aktivizm maksadıyla kullandığı; fakat bu kullanımın kısıtlılıkları olduğu saptanmıştır (Şen ve Kök, 2017). Özetle yeni medya politik açıdan kırılgan kamuların seslerini duyurmasına, karşıt kamusallıkları oluşturmasına veya alternatif bir hegemonyanın inşasına olanak tanıyabilecek potansiyel gücüyle aktivist halkla ilişkilerde mihenk taşı olma özelliğini güçlendirmektedir. Yeni medyanın karşıt kamusallıkları ve güç mücadelelerini mümkün kılacak şekilde alternatif veya uçtaki toplumsal grupları güçlendirdiği vurgulanmaktadır (Dahlberg, 2018: 143). Bu çalışmada da cinsiyet kimliği, cinsiyet karakteristiği ve cinsel yönelim talepleriyle öne çıkan LGBTI+ aktivizmi bağlamında, yeni medyanın baskın konfigürasyonlara meydan okuyan alternatif bir mecra olma gizilgücü içerdiği savlanmaktadır. Bu çerçevede Türkiye'de LGBTI+ aktivizminde sivrilen Kaos GL Derneği çalışmanın örneklemi olarak belirlenmiştir. Kaos GL Derneği'nin kurumsal web sitesindeki ve resmi Instagram mecrasındaki iletişim faaliyetleri aktivist halkla ilişkiler taktikleri olarak konumlandırılmış ve betimleyici analize tabi tutulmuştur.

Yöntem

Bu çalışmada metodolojik düzlemde nitel bir araştırma deseni yeğlenmiştir. Betimleyici analizle LGBTI+ aktivizminde ön plana çıkan Kaos GL Derneği'nin web sitesi ve sosyal medya mecrası çözümlenmiştir. Kaos GL Derneği'nin web sitesi ve Instagram mecrası, bu çalışmada bir metin olarak konumlandırılmış, web sitesi ve Instagram aracılığıyla ortaya konulan içerik üretimine dair betimleme yapılmıştır. AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi)'nin 2025 yılını Aile Yılı olarak ilan etmesinin ardından LGBTI+ hareketi üzerindeki baskı artmış, bu bağlamda 24 Haziran 2025'te Kaos GL Derneği'nin resmi X hesabına, 27 Haziran 2025'te Kaos GL Derneği web sitesine, Ağustos 2025'te resmi Instagram hesabına mahkeme kararıyla erişim engeli getirilmiştir (Bianet, 19 Ağustos 2025). Bu çalışmanın gerçekleştiği dönemde Kaos GL Derneği'nin X hesabına yönelik devam eden erişim engeli nedeniyle yalnızca söz konusu derneğin web sitesi ve Instagram mecrası analize dâhil edilmiştir.

Betimleyici analiz tekniğindeki amaç elde edilen bulguları düzenlemek ve anlamlandırmaktır. Bu doğrultuda bulgular açık bir şekilde serimlenir, bu serimlemeler yoruma tabi tutulur, neden-sonuç ilişkileri irdelenir ve birtakım akademik çıkarsamalar ortaya konulur (Yıldırım ve Şimşek, 2018: 239-240). Nitel araştırmalarda betimleme; kişi, nesne ve olgulara dair temel özelliklerin yazılı olarak aktarılması şeklinde ifade edilmektedir (Özdemir, 2010: 330). Betimleyici analiz tekniği belirli bir problematik ve kavramsal çerçeve ve araştırma soruları etrafında temalar oluşturmakta ve bu temalar üzerinden bir yorumlama pratiği sunmaktadır (Karataş, 2015: 72-73).

Bu doğrultuda yeni medyanın LGBTI+ aktivizminin talep ve beklentilerini iletmede potansiyel bir eşitleyici gizilgüç olma durumunu sorgulamak, bu çalışmanın ilk araştırma sorusunu oluşturmaktadır. Kaos GL Derneği'nin kendi web sitesinin ve Instagram mecrasının bir aktivist halkla ilişkileri taktiği olarak işlevselliğini irdelemek çalışmanın ikinci araştırma sorusunu meydana getirmektedir. Bilgi kuramı açısından yorumlayıcı epistemolojiye yaslanan bu çalışmada, ortaya konulan çıkarsamalar genelleme yapmaya olanak tanımamaktadır. Bambaşka bir sorunsal ve apayrı araştırma sorularıyla farklı bulgulara veya iç görüye ulaşılması mümkündür.

Bulgular

Kaos GL Derneği'nin betimleyici analizle incelendiği bu çalışmada bahsi geçen örgütün web sitesinde *Hakkımızda*, *Akademik ve Kültürel Çalışmalar*, *Medya ve İletişim Programı*, *İnsan Hakları Programı*, *Mülteci Programı* ve *E-Kütüphane* olmak üzere beş ana sayfa yer almaktadır. Kaos GL Derneği'nin web sitesindeki bu ana sayfalara göz atıldığında *Hakkımızda* bölümünde örgütün kuruluş maksadı ve yürüttüğü faaliyet raporlarının betimlendiği, *Akademik ve Kültürel Çalışmalar Programı* başlığında ayrımcılıkla mücadele edildiği, feminizm ve queer akımlarla kesişimsellik olduğu saptanmıştır. *Medya ve İletişim Programı* başlığında Kaos GL Derneği'nin medyadaki temsili, dijital güvenlik, internet gazeteciliği, sözlü tarih çalışması, arşiv ve e-kütüphane çabaları yer alırken, *İnsan Hakları Programı ve Mülteci Programı* başlığında yürütülen faaliyetlerin içyüzü, ortaya konulan eğitimler, toplumsal aktiviteler ve danışmanlık faaliyetlerine dair bilgi aktarımı yapıldığı tespit edilmiştir. *E-Kütüphane* başlığında da LGBTI+ kamularına yönelik araştırma ve raporların sıralandığı gözlenmiştir. Dil açısından bakıldığında Kaos GL Derneği'nin web sitesi Türkçe ve İngilizce seçenekler sunmaktadır. Ayrıca Kaos GL Derneği'yle iltisaklı olan *Kaos GL*, *Kaos GL Dergisi*, *Kaos Q+* ve *Konuk Sanatçı Programı* olmak üzere farklı web sitelerine erişim linki ana sayfada yer almaktadır.

Ana sayfada tek bir slider (kaydırıcı) olduğu belirlenmiş, bu kaydırıcı içerikte de "Özel Sektör ve Kamu Çalışanı LGBTI+'lar" için çevrim içi bir anket linkinin varlığı saptanmıştır. Ayrıca Kaos GL Derneği'nin alt sayfa bilgilerinde bu derneğin açık adresi, kurumsal e-posta adresi ve sosyal medya mecralarının ikonlarının olduğu belirlenmiştir ancak web sitesine dair kullanıcıların deneyimlerini paylaşabileceği bir iletişim kutusunun olmadığı da gözlenmiştir. Türkiye'deki LGBTI+ aktivizminin farklı alanlarda muhtelif istemleri olmakla birlikte ifade özgürlüğü, hak savunuculuğu ve dayanışma ağları oluşturma ve ayrımcılıkla mücadele konularının sivrildiği gözlenmektedir (Kılıç, 2023; Aksoy, 2024; Aksoy, 2025a). Bu bakımdan ifade özgürlüğü, hak savunuculuğu ve dayanışma ağları oluşturma ve ayrımcılıkla mücadele bu çalışmada tipoloji olarak belirlenmiş ve Kaos GL Derneği'nin yukarıda betimlenen ana sayfaları ve resmi Instagram hesabı bu tipolojiler çerçevesinde yorumlanmıştır. Böylelikle LGBTI+ aktivizminin sivil toplum alanındaki öncü oluşumlarından biri olan Kaos GL Derneğ'inin web sitesi ve Instagram'daki içerik üretiminin aktivist halkla ilişkiler taktiği olarak bu toplulukların ifade özgürlüğü, hak savunuculuğu ve dayanışma ağları oluşturma ve ayrımcılıkla mücadele pratiklerine güç katma imkân ve sınırlılıkları sorgulanmıştır.

Kaos GL Web Sitesinde İfade Özgürlüğünün İzlerini Sürmek

Kaos GL Derneği'nin web sitesinin ana sayfası, LGBTI+ aktivizminin taleplerini temsil etme ve maruz kaldıkları tahakküm ilişkileri karşısında anayasal bir hak olan ifade özgürlüğünü savunma açısından eleştirel bir dijital mecrayı oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Kaos GL Derneği'nin web sitesindeki *Hakkımızda* ana sayfasının altında yer alan ve örgütün kuruluş misyonunu tanımlayan *Biz Kimiz?* alt sayfasında örgütün tarihsel gelişimi, varlık sebebi ve faaliyet alanları betimlenmiştir. Bu sayfada "ifade özgürlüğü" ve "düşünce özgürlüğü" anahtar kelimeleriyle yapılan taramada bu sözcüklere metin içinde gönderme yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu sayfada Kaos GL Derneği'nin 1990'lardan itibaren alanlarda var olduğu 2000'lerin başındaysa Türkiye'nin ilk resmi LGBTI+ derneği olduğuna yer verilmiştir. Bu kapsamda "2005 yılına geldiğimizde ise resmî dernek olmak için başvurumuzu tamamladık ve Türkiye'nin ilk resmî LGBTI+ derneği olduk" (Kaos GL Derneği, 12.06.2025) ibaresi önem teşkil etmektedir. LGBTI+ aktivizminde ön plana çıkan Kaos GL Derneği, aynı adla süreli yayımcılık faaliyeti olarak Kaos GL Dergisi'nin ilk sayısını 20 Eylül 1994'te çıkardığını ve bu dergi aracılığıyla LGBTI+ topluluklarının sesi olmaya çalıştıklarını belirtmişlerdir. Süreli yayımcılık faaliyetlerinin Kaos GL Dergisi'yle sınırlı kalmadığı "Kaos GL dergisi 25 yıldır kesintisiz olarak okurlarla buluşuyor.

Ve artık Kaos GL'nin başka bir süreli yayını daha var: KaosQueer+. KaosQ+ Dergisi 6 ayda bir yayınlanan hakemli bir dergi (…)" anlaşılmaktadır (Kaos GL Derneği, 12.06.2025). LGBTI+ aktivizminde daha fazla insana ulaşmak, bu topluluğun taleplerini görünür kılmak adına web sitelerinin de kullanıldığı ortaya çıkmaktadır.

Örneğin Kaos GL Derneği web sitesine dair "2007 yılında kurulan site 2008'den beri haber sitesi olarak yayın hayatını sürdürüyor. Kendi hikâyemizi anlatmak için çıkılan yolda bugün KaosGL.org bir internet gazetesi olarak Türkiye ve dünyadaki LGBTI'lerin hikâyelerini anlatmaya; görünmezleştirilen, sesi kısılanların sesi olmaya; medya okulları ile LGBTI'leri yazmaya teşvik etmeye devam ediyor" (Kaos GL Derneği, 12.06.2025) vurgusu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Kaos GL Derneği'nin "2007 yılında diğer LGBTI+ örgütleriyle birlikte LGBTI'lere yönelik insan hakları ihlallerini izlemeye başlayan Kaos GL, hak ihlalleri yaşanmasın, ayrımcılık ve nefret yerine toplumsal barış hayatlarımıza yön versin diye çalışmaya devam ediyor" (Kaos GL Derneği, 12.06.2025) göndermesiyle Türkiye'de LGBTI+ aktivizminin var olma ve her alanda kendini ifade etme mücadelesine web sitesi aracılığıyla güç kattığı söylenilebilir.

Akademik ve Kültürel Çalışmalar Programı adlı bir başka ana sayfada söz konusu programın amacından bahsedilmektedir. "Program, sempozyum, forum, sergi, homofobi karşıtı buluşma gibi etkinliklerin beraberinde düzenli olarak güncel ve akademik yayınlarla queer ittifaklar geliştirmeyi, tektipleştiren politik ve kültürel ekseni dönüştürmede etki yaratmak için çalışıyor" (Kaos GL Derneği, 12.06.2025) mesajına bakıldığında *Akademik ve Kültürel Çalışmalar* Programı'nın amacının LGBTI+ varoluşların tanınması, ayrımcılıkla mücadele edilmesi ve bu toplulukların politik ve kültürel düzlemde kendilerini ifade etme özgürlüklerini güçlendirme amacı taşıdığı gözlenmektedir. *Akademik ve Kültürel Çalışmalar* ana sayfasının alt başlıklarında *da Kaos GL Dergisi*, *Kaos Q+*, *Sergi*, *Ayrımcılık Karşıtı Dersler*, *Homofobi Karşıtı Buluşma*, *Gökkuşağı Etkinlikleri*, *Kadın Kadına Öykü Yarışması*, *Feminist Forum*, *Queer İttifaklar*, *Uluslararası Konuk Sanatçı Programı* ve *E-kütüphane* sayfaları mevcuttur. Kaos GL ve Kaos Q+ dergileri süreli yayımcılık faaliyetleriyle Türkiye'deki LGBTI+ bireylerin hikâyelerini, deneyimlerini, sivil toplum alanındaki faaliyetlerini ve ifade özgürlüğü başta olmak üzere yürüttükleri savaşımları okuyucularla buluşturmaktadır. Özellikle *Kadın Kadına Öykü Yarışması*, *Feminist Forum* ve *Queer İttifaklar* alt sayfalarına bakıldığında Türkiye'de LGBTI+ aktivizminin feminizmle, queer hareketle ve diğer kamularla demokratik talepleri müşterek kılacak bir eklemlenme pratiğini uygulamaya çalıştığı söylenilebilir.

Homofobi Karşıtı Buluşma ve *Gökkuşağı Etkinlikleri* alt sayfalarının da mahiyetine göz atıldığında cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim meselelerinin açıkça konuşulabilmesi, bütün kimliklerin özgürce kendini ifade edebilmesi ve tüm ayrımcılık formlarına karşı ortak bir mücadele yürütülmesinin önemine dikkat çekilmektedir. "Kaos GL Derneği, her yıl farklı temalarla düzenlemekte olduğu Kadın Kadına Öykü Yarışması ile kadınları seven kadınların öykülerini insanların yaşamlarına dâhil ediyor" (Kaos GL Derneği, 12.06.2025) ifadesi *Kadın Kadına Öykü Yarışmasının* temel maksadının, aşkın heteronormatif boyutunu eleştirmek olduğu görülmektedir. Feminist Forum sayfasındaki "Kaos GL Derneği, 2007 yılından bu yana Feminist Forum ile birlikte homofobiye karşı ortak mücadelenin olanaklarını feminist perspektiften gündeme taşımaktadır" (Kaos GL Derneği, 12.06.2025) bu ifade LGBTI+ aktivizmiyle kadınlar hareketinin kesişimselliğini de göstermektedir. Nitekim ikinci dalga feminizm, LGBTI+ hareketi, ırkçılık karşıtı savaşımlar ve ekolojiyle ilgili meselelerin politik iklimi köklü bir şekilde dönüştürdüğü (Mouffe, 2019: 14) dikkate alındığında Kaos GL Derneği, web sitesi aracılığıyla olumsal kamuların[2] kendilerini ifade etme hürriyetine olanak tanımıştır.

Queer İttifaklar alt sayfasının da kuruluş maksadı benzer bir gerekçeyle temellendirilmektedir. "Kaos GL Derneği LGBTI+ karşıtı nefret söylemlerinin önüne geçebilme ve toplumsal bir dönüşüm yaratabilme hedefindeki adımlarını kolektif bir bilinçle inşa etmeye çalışmaktadır" (Kaos GL Derneği, 12.06.2025) mesajı, Türkiye'de LGBTI+ aktivizminin özcü bir yönelimden uzak durduğunu, olumsal kamularla eklemlendiğini ve ifade özgürlüğünü çoğulcu bir zemine yaklaştırmaya çalıştığını göstermektedir. *Uluslararası Konuk Sanatçı Programı* alt sayfasındaki "Her yıl Türkiye'den ve yurtdışından 5 görsel sanatçıyı Ankara'da ağırlamayı planlayan Kaos Konuk Sanatçı Programı, queer siyasetin sanatsal ifadenin olanaklarıyla yeni imkânlarına odaklanır" (Kaos GL Derneği, 12.06.2025) vurgu da KAOS GL Derneği'nin LGBTI+ aktivizmi bağlamında yürüttüğü savaşımın salt politik ve toplumsal değil, ayrıca kültürel ve sanatsal boyutlar içerdiğini göstermesi bakımından önem oluşturmaktadır.

Medya ve İletişim Programı ana sayfasında programın mahiyeti açıklanmaktadır. "LGBTI+ yayıncılığını güçlendirmeyi, LGBTI+'ların kendi hikâyelerini anlatmalarına zemin oluşturmayı, sosyal medya eylemleri ile farkındalık yaratmayı hedefliyor" (Kaos GL Derneği, 13.06.2025) ifadesine bakıldığında, LGBTI+ görünürlüğü ve hakları bağlamında konvansiyonel medya ve sosyal ağların Kaos GL tarafından önemsendiği söylenilebilir. Bu

sayfada “Program bunların yanı sıra Kaos GL Derneği’nin iletişim stratejisini oluşturur ve uygular, derneğin basın ile iletişimini sağlar” denilmektedir (Kaos GL Derneği, 12.06.2025). Özü itibarıyla bu sayfada LGBTI+ aktivizmini geliştirmek açısından derneğin medya okullarıyla eğitimler ve danışmanlıklar düzenlenmekte, geleneksel medyadaki LGBTI+ temsili takip edilmekte, dijital kamusallıklarda LGBTI+ güvenliği irdelenmekte, Kaos GL’nin medyadaki temsili ortaya konulmaktadır. Tüm bunlara ilaveten bu program kapsamında LGBTI+ hakları bağlamında sözlü tarih çalışmaları yapılmakta, bellek oluşturulmak istenmekte, internet gazeteciliği faaliyetleri ve arşiv çalışmaları yürütülmektedir. LGBTI+ aktivizminin gerek geleneksel medyada gerekse sosyal ağlardaki görünürlüğünü, temsilini ve yürütülen faaliyetleri kapsayan web sitesindeki bu içerik üretiminin LGBTI+ hakları bağlamında ifade özgürlüğünü genişletme potansiyeli içerdiği öne sürülebilir.

Hak Savunuculuğu ve Dayanışma Ağları: Kaos GL Web Sitesindeki Aktivist Söylemler

Kaos GL Derneği’nin web sitesindeki ana sayfalar, LGBTI+ aktivizmi nezdinde yalnızca ifade özgürlüğü bağlamında değil, ayrıca hak temelli savunuculuk pratikleri ve dayanışma ağları oluşturma açısından da işlevsel özellikler göstermektedir. Bu bağlamda *İnsan Hakları* ana sayfasında programın içyüzü “Kaos GL İnsan Hakları Programı, evrensel insan hakları ilkeleri ve standartları ışığında Türkiye’de ve uluslararası düzeyde mülteciler dâhil LGBTI+ haklarının korunması, kullanılması ve geliştirilmesi için çalışır; yasal, politik ve sosyal değişimi hedefler” (Kaos GL Derneği, 13.06. 2025) şeklinde ifade edilmiştir.

Bu programla LGBTI+ haklarını ulusal ve uluslararası düzlemde görünür kılmak, hak savunuculuğu yapmak, LGBTI+ yazınını geliştirmek, düzenli olarak bu topluluklara dair insan hakları ihlallerini gözlemlemek ve raporlar yayımlamak hedeflenmiştir. *Mülteci Programı* ana sayfasındaysa “Mülteci Hakları Programı, LGBTI+ mültecilerin ikamet ettikleri şehirlerde temel haklara, resmi organlara ve sosyal ağlara erişimlerinin kolaylaştırılmasını hedefliyor. Program, bu doğrultuda program bünyesinde çalışan avukat ve sosyal hizmet uzmanları aracılığıyla hukuki ve sosyal danışmanlık sağlamakta” olarak programın içeriği aktarılmaktadır (Kaos GL Derneği, 13.06.2025). Program kapsamında mültecilere danışmanlık hizmeti verildiği, mülteci LGBTI+ bireylerle düzenli olarak bir araya gelindiği ve değerlendirme toplantıları organize edildiği, mülteci hakları alanında çalışanlara eğitim verildiği, toplumsal aktiviteler gerçekleştirildiği ve bu konuda yazılı içerik üretimi yapıldığı belirtilmektedir. Bu sayfanın içeriğine bakıldığında

küresel ölçekte ve Türkiye'de önem oluşturan mülteci meselesine Kaos GL Derneği'nin duyarsız kalmadığı, mülteci LGBTI+'lerin haklarını web sitesi aracılığıyla savunduğu ve onlara ilişkin içerik üretimiyle farkındalığı artırmaya çalıştığı gözlenmiştir. Mülteci Programı sayfasında ortaya konulan eğitim ve danışmanlık faaliyetleriyle mülteci LGBTI+ bireylerin temel haklarının farkında olması, resmi makamlara ulaşabilmesi ve sosyal ağlara erişiminin kolaylaşması hedeflenmiştir. Bu program kapsamında da eğitim ve seminerler düzenlenmiştir. Yine bu programın alt sayfalarından biri olan Danışmanlık Faaliyetleri kısmında mülteci LGBTI+ gruplarına sosyal ve hukuki danışmanlık yapıldığı belirtilmektedir. Bu kapsamda sosyal hizmet, maddi destek, beden ve ruh sağlığı, eğitim, güvenlik ve tercümanlık konularında kayda değer danışmanlık hizmetleri sunulduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum, mülteci LGBTI+'ler özelinde hak savunuculuğunu geliştirme gizilgücüne sahiptir. Bu eğitimlerin geniş bir spektrumda kamu, özel sektör, sivil toplum örgütleri, meslek uzmanları ve mülteci topluluklarına yönelik verildiğinin altı çizilmektedir. Bu eğitimler verilirken Birleşmiş Milletler (BM) ve AB gibi çok sayıda uluslararası örgütün çalışmalarına, sözleşmelerine, belge ve içtihatlarına referans verildiği de ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu eğitimlerin akademik bir nitelik taşıdığı söylenilebilir.

Gündelik yaşam pratiklerine yönelik bu kapsamlı danışmanlık faaliyetlerinin dayanışma ağları oluşturma bağlamında LGBTI+ aktivizmini güçlendirdiği iddia edilebilir. Web sitesindeki *E-kütüphane* ana sayfasında adından anlaşılacağı üzere LGBTI+ hakları bağlamında ortaya konulan broşür, bilgi notu, rapor, kitap ve faaliyet raporları çevrim içi bir şekilde kullanıcılara sunulmuştur. Buradaki içerik üretiminin tarih aralığına göre filtrelendiği, söz konusu içeriklerin erişim linkinin aktif olduğu, içerik üretimlerinin kendi içinde sınıflandırıldığı ve PDF formatında kullanıcıların masaüstüne indirmesine imkân tanıdığı tespit edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında E-kütüphane sayfası hem LGBTI+ bireylerin var olan haklarını görünür kılması hem LGBTI+ bireylerle diğer olumsal kamular arasında dayanışma ağları inşa etmesi hem de bu alanda çalışan bilim insanlarının yararlanabileceği birincil kaynaklar sunması bakımından önem oluşturmaktadır. Özetle Kaos GL Derneği'nin web sitesi, LGBTI+ bireylere ilaveten mülteciler ve kadınlar başta olmak üzere sivil toplum alanında savaşım yürüten tüm olumsal kamularla dayanışma ağlarının inşa edilmesine imkân tanımıştır. Aynı zamanda hak temelli savunuculuğun LGBTI+ aktivizmi bakımından ortaklaşa bir mücadele zemini olarak konumlandırılmasına da olanak sağlamıştır.

Ayrımcılığa Karşı Mücadelede Öncü Bir Mecra: Kaos GL Web Sitesi

LGBTI+ aktivizminin temel demokratik istemlerinden birini de her alanda ayrımcılıkla mücadele teması oluşturmaktadır. Bu bağlamda *Hakkımızda* ana sayfasında örgüt kendisini "LGBTI+'lara dair önyargı, ayrımcılık ve nefreti sonlandırmak için pek çok panel, konferans, seminer ve benzeri organizasyonlara imza atan Kaos GL (…)" bu şekilde tanımlamaktadır (Kaos GL Derneği, 13.06.2025). *Biz Kimiz?* alt sayfasında ayrımcılık anahtar sözcüğüyle tarama yapılmış, bu kelimenin üç kez yeğlendiği gözlenmiştir. Bu kapsamda söz konusu derneğin 2012'den beri Ayrımcılık Karşıtı Sempozyum düzenlediği ve LGBTI+ hakları açısından ayrımcılık ve nefret yerine toplumsal barış için mücadele ettiği gözlenmiştir. Ayrımcılıkla mücadelede bağlamında *Akademik ve Kültürel Çalışmalar Programı* ana sayfasına göz atıldığında *Ayrımcılık Karşıtı Dersler* verildiği saptanmıştır. "Kaos GL Derneği, Ankara'da farklı üniversitelerin eğitim bilimleri, sosyoloji, kamu yönetimi, siyasal bilgiler, uluslararası ilişkiler, iletişim, kadın çalışmaları, sosyal hizmet, psikoloji, psikolojik rehberlik ve danışmanlık, hukuk, tıp ve sağlık bilimleri gibi fakülte ve bölümlerin derslerine konuk olarak "Ayrımcılık Karşıtı Dersler"i hayata geçiriyor" (Kaos GL Derneği, 13.06.2025) vurgusu bu bağlamda dikkat çekmektedir. Böylelikle Kaos GL Derneği'nin hem eğitim aracılığıyla ayrımcılıkla etkin mücadele ettiği hem de bunu web sitesi aracılığıyla kamularına duyurduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrımcılık Karşıtı Derslerin temel amacının heteronormatif eğitim yapısını dönüştürmek, cinsiyet kimliği ve cinsel yönelime ilişkin doğru bilgiye ulaşmak olduğu vurgulanmıştır.

Gökkuşağı Etkinlikleri alt sayfasında da ayrımcılıkla mücadele teması başat konumdadır. 35 farklı vilayette gerçekleşen bu etkinlikler "(…) meslek grupları, yerel aktivistler, kadın örgütleri ve diğer toplumsal hareketler ile iş birlikleri oluşturarak heteroseksizmi tartışacak ortamı yaratmaktadır" (Kaos GL Derneği, 13.06.2025). Diğer bir ifadeyle Gökkuşağı Etkinlikleri, aktivistlerin ve farklı yeni toplumsal hareketlerin ayrımcılıkla mücadele bağlamında bir arada hareket etmesinin önemini göstermektedir. Homofobi Karşıtı Buluşma alt sayfasında 17 Mayıs 2006'dan beri Kaos GL Derneği'nin "Sistemleştirilmiş bir nefretin dışavurumu olarak homofobi ve siyasal gündemin dayattığı tüm ayrımcılık çeşitlerine dair tartışma zeminlerinin oluşturulduğu (…)" (Kaos GL Derneği, 13.06.2025) bu buluşmaları düzenleyerek ayrımcılıkla etkin bir mücadele yürüttüğü saptanmıştır. Medya ve İletişim Programı sayfasında da hem konvansiyonel medya hem yeni medya hem de sosyal medya platformlarında LGBTI+ toplulukları ve Kaos GL temsili bağlamında ayrımcılık politikalarının deşifre edildiği, hak ihlallerinin takip edildiği, basın bültenleri kaleme alındığı, basın açıklamalarının yapıldığı, nefret

söylemi ve nefret suçlarının incelendiği gözlenmiştir. Medya ve İletişim Programının yürütülme sürecinden "Kaos GL'deki medya izleme çalışmamız üç ayaktan oluşuyor. Bir yıl boyunca sürdürdüğümüz araştırma kapsamında belirlediğimiz anahtar kelimelerden taranan haber ve köşe yazısı metinlerini inceliyoruz" böyle bahsedilmektedir (Kaos GL Derneği, 13.06.2025). Bir yıl izlemenin sonucunda Medya İzleme Raporu yayımlanmakta ve bu rapor web sitesi aracılığıyla kullanıcılara sunulmaktadır. Medya ve İletişim Programı, LGBTI+ gruplarına yönelik her türlü önyargı, nefret söylemi, nefret suçu, ötekileştirme politikaları, damgalama ve ayrımcılık suçlarına karşı aktif bir saha çalışmasını içermektedir. İnsan Hakları Programı sayfasında ayrımcılıkla mücadelede Kaos GL Derneği'nin, ulusal ve uluslararası uzmanların katkılarıyla İnsan Hakları Eğitimleri verdiği belirtilmiştir. E-kütüphane sayfasında da LGBTI+ gruplarına yönelik yıllık faaliyet raporları, inceleme raporları, çalışma hayatında LGBTI+ bireylerin yaşadığı hak ihlalleri ve bu gruplara yönelik algı araştırmalarının yer aldığı gözlenmiştir. Bu sayfadaki dijital yayıncılık faaliyetlerinin LGBTI+ kamularının kamusal alanda, sivil toplumda, çalışma hayatında, sokakta ve hanede maruz kaldığı farklı ayrımcılık türlerine karşı LGBTI+ aktivizmini daha fazla bilgilendirme ve bilinçlendirme potansiyeli içerdiği ileri sürülebilir. Çalışmanın devam eden akışında, Kaos GL Derneği'nin erişim engellerine, kısıtlamalara ve baskılara maruz bırakılan Instagram mecrası analiz edilmiştir.

Erişim Engelleri Karşısında Sosyal Medyada LGBTI+ Aktivizmi ve Dayanışma Ağları: Kaosglhaber

Kaos GL örgütünün önce X daha sonra Instagram mecraları "milli güvenlik ve kamu düzeninin korunması" gerekçesi öne sürülerek mahkeme kararıyla erişime engellenmiştir. Bu çalışmanın yapıldığı süreçte X mecrasına erişim sağlanamamıştır. Kaos GL, "kaosglhaber" hesap adıyla kendi örgütünün resmi ve yeni Instagram hesabını takipçilerine duyurmuştur. Instagram mecrasına bakıldığında 7 binin üzerinde takipçinin olduğu, 40 hesabın takip edildiği ve Aralık 2025 itibarıyla 747 gönderinin paylaşıldığı görülmektedir. Öne çıkanlar kısmında "buradayız aşko" başlığıyla paylaşılan gönderide gökkuşağı bayrağı ve bir çiftin el ele tutuştuğunu gösteren bir görsel kullanılmış ve "sansüre karşı yeni hesabımızı takip etmeyi unutmayın" yazısı yer almıştır. Böylelikle Kaos GL Derneği, Instagram mecrasıyla geçmişte maruz kaldıkları baskı ve kısıtlama politikalarını anımsatarak takipçilerinden destek istemiştir. AK Parti iktidarında gitgide politik ve sosyal baskılarla karşı karşıya kalan Kaos GL Derneği'nin takipçi ve gönderi sayısı da bu baskı politikalarından ve erişim engellerinden soyutlanarak değerlendirilemez. Instagram'ın ızgara görünümünde kullanıcıların belirli içerikleri "başa

tutturma" seçeneği kullanarak ön plana çıkardığı bilinmektedir. Bu bağlamda, Kaos GL Derneği de üç gönderiyi öne çıkartmıştır. İlk gönderi "Mektubun Var, Merhaba Canım" görselinden oluşmakta ve Türkiye'de yaşayan gay, lezbiyen, biseksüel, trans ve intersekslere açık bir mektup yazıldığı ve LGBTI+ topluluğunun ortak geleceğine dair kaygıların aktarıldığı saptanmıştır.

Başa tutturulan ikinci gönderide Kaos GL Derneği'nin iki aylık aralıklarla düzenli olarak çıkardığı Kaos GL Dergisi'nin 205. sayısının tanıtımı yapılmıştır. Söz konusu sayının temasını "Toplumsal Cinsiyet Karşıtlığı-2" oluşturmaktadır. Başa tutturulan üçüncü gönderide "Instagram Hesabımız Engellendi" başlığıyla yeni hesabın varlığı takipçilere ilan edilmektedir. Kaos GL Derneği'nin takip ettiği Instagram hesaplarına bakıldığında *Pembe Hayat Derneği*, *Özgür Renkler*, *Cinsel Şiddetle Mücadele Derneği*, *Lambdaistanbul LGBTİ+ Dayanışma Derneği*, *17 Mayıs Derneği* vb. Türkiye'de LGBTI+ aktivizminde sivrilen derneklerle etkileşim içinde olduğu gözlenmiştir. Ayrıca *Eşitlik İçin Kadın Platformu*, *Bodrum Kadın Platformu* ve *Hrant Dink Vakfı*nı da takip ettiği ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Kaos GL Derneği'nin web sitesine ilaveten Instagram aracılığıyla da kadınlarla ve farklı toplumsal gruplarla diyalog içinde olduğu söylenilebilir. Instagram'daki erişim kısıtlamaları karşısında Kaos GL Derneği'nin sosyal medyadaki bu yeniden konumlanış stratejisi yalnızca ifade özgürlüğünü savunmak ve dayanışma ağları oluşturmakla açıklanamaz. Aynı zamanda hak temelli savunuculuğun, görünürlük stratejilerinin ve politik meselelere dair geliştirilen söylemsel pratiklerin Instagram aracılığıyla yeniden üretildiğini ve tedavüle sokulduğunu da göstermektedir.

Instagram'da Hak Temelli Savunuculuk, Siyasal Söylem ve Görünürlük Stratejileri

Kaos GL Derneği, LGBTI+ aktivizmi açısından Instagram'ı salt bilgilendirme maksadıyla kullanmamıştır. Buna ilaveten Kaos GL, Instagram aracılığıyla hak temelli savunuculuk, LGBTI+ bireyleri ilgilendiren aktüel politik meseleleri eleştirel bir şekilde tartışma ve LGBTI+ aktivizminin talep ve beklentilerini dolayımlı kamusallıkta görünür kılmaya çalışmıştır. Bu çerçevede, Kaos GL Derneği'nin Instagram mecrasının biyografi kısmına göz atıldığında örgütün web sitesine, WhatsApp topluluğuna, Kaos GL Dergisi'nin satış linkine ve 9 Kasım webinar kayıt formuna dair bağlantı adreslerinin bulunduğu gözlenmiştir. Instagram üzerinden düzenli olarak gönderi, hikâye ve reels içerikleri üretilmekte ve paylaşılmaktadır. Bu içerikler genel itibarıyla hem LGBTI+ hareketinin kendi içindeki bilgilendirici, farkındalık yaratıcı, tanıtıcı ve hak temelli savunuculuk faaliyetlerini hem de

siyaset kurumunun LGBTI+ var oluşları içeren siyasa üretimlerini ve politik konuşmalarını kapsamaktadır. Bazı gönderilerde Türkçeye ilaveten İngilizce içerik üretiminin de mevcut olduğu tespit edilmiştir. Instagram'ın dijital arayüzü dikkate alındığında Kaos GL Derneği'nin kendi sosyal mecrasındaki içerik üretiminin web sitesinde olduğu gibi ana ve alt başlıklar üzerinden açık bir sınıflandırmaya imkân tanımadığı söylenilebilir. Bu bağlamda bu çalışmanın temel tipolojisini oluşturan ifade özgürlüğü, hak savunuculuğu ve dayanışma ağları oluşturma ve ayrımcılıkla mücadele çerçevesinde Kasım 2025'te paylaşılan beş gönderiye değinerek bu çözümlemenin analitik bir çerçeve sunması hedeflenmiştir.

Kasım 2025 paylaşımlarının seçilmesindeki temel gerekçeyi bu çalışmanın kaleme alındığı zaman aralığındaki güncellik oluşturmaktadır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) 39. Olağan Kongresi'nin ilk gününde oy birliğiyle kabul edilen yeni parti programında, CHP'nin, cinsiyet kimliği ve cinsel yönelime dayalı ayrımcılığı ortadan kaldırmayı resmen taahhüt ettiğine dair gönderi paylaşılmıştır. Bu içerik, Türkçe değil, İngilizce paylaşılmıştır. Böylelikle sosyal ağlarda çok dilli bir içerik üretimiyle Türkiye'deki LGBTI+ aktivizminin sorunlarının uluslararası düzlemde görünür olması da sağlanmıştır. Bu bağlamdaki bir başka paylaşımda CHP'nin yeni parti programında LGBTI+ adının doğrudan geçmediği, "Demokrasi İçin Ayrımcılıkla Mücadele ve Çoğulculuk" başlığı altında cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğine yönelik ayrımcılıkla mücadele edileceği vurgusunun yer aldığı aktarılmıştır. Kasım 2025'teki bir başka haberde 27-29 Haziran 2025 tarihlerinde İzmir'de gerçekleştirilmesi planlanan 13. İzmir Onur Haftasına dair Valiliğin aldığı yasak kararının idare mahkemesince hukuka aykırı bulunarak iptal edildiği vurgulanmaktadır.

Aynı bağlam ve içerikteki Türkçe paylaşımda ise İzmir Valiliğinin yasak kararını CİMER şikâyetlerine yaslanarak aldığı belirtilmiştir. Valilikçe alınan yasak kararının temel gerekçesinin Kaos GL Derneği'nin resmî web sitesi ve sosyal medya hesaplarının kapatılmasında da ön plana çıkan "milli güvenlik ve kamu düzeni" olduğu ifade edilmiştir. Türkiye'de demokrasinin gitgide gerilediği, tekçi ve merkeziyetçi bir yönetim anlayışının temel alındığı, otoriter politikaların her satıhta yaygınlaştığı, sağ popülist retorikle kadınlar ve LGBTI+ toplulukları başta olmak üzere baskın konfigürasyonun dışında kalan farklı toplumsal grupların ötekileştirildiği bir süreçte "milli güvenlik ve kamu düzeni" gibi ucu açık ifadelerle anayasal bir hak olan ifade ve düşünce özgürlüğünün önüne geçildiği görülmektedir. Bu duruma LGBTI+ aktivizmi açısından bakıldığındaysa kırılgan kamu olarak bu toplulukların

temsil mekanizmalarına ve konvansiyonel medyaya erişmelerindeki politik, ekonomik ve toplumsal bariyerlere ilaveten sosyal ağlarda da LGBTI+ hareketinin söz söyleme taleplerinin, hak savunuculuğu ve görünürlük stratejilerinin gitgide kısıtlandığı söylenilebilir. Bu çalışma kapsamında incelenen son gönderide ise Ekim 2025'te gündeme gelen 11. Yargı Paketinin Türkiye Büyük Millet Meclisine (TBMM) sunulduğu ve bu paketten LGBTI+ karşıtı olduğu ileri sürülen düzenlemelerin çıkarıldığı bilgisi verilmektedir. Sonuç olarak Kaos GL Derneği, kurumsal web sitesinde olduğu gibi Instagram'da da LGBTI+ topluluklarının talep ve beklentilerini önceleyerek, hak savunuculuğu ve görünürlük stratejilerini artırarak ve LGBTI+ aktivizmi bağlamında ortaya konulan siyasal söylemlere gönderme yaparak süreklilik içerecek şekilde içerik üretiminde bulunmaktadır.

Sonuç

Türkiye'deki kırılgan kamulardan biri olan LGBTI+ aktivizminin gerek parlamentoda temsil edilmediği gerekse konvansiyonel medyada kendine yer bulamadığı dikkate alındığında bu topluluklar açısından yeni medyanın var olan eşitsizlikleri ortadan kaldırma açısından potansiyel bir eşitleyici işlev gördüğü bu çalışmada iddia edilmiştir. Bu bağlamda Türkiye'deki LGBTI+ aktivizminin öncü ve katalizör örgütlerinden biri olan Kaos GL Derneği, sınırlı maddi imkânlar ve baskın konfigürasyonun kısıtlamaları karşısında resmî web sitesi ve Instagram aracılığıyla aktivist halkla ilişkiler pratiklerini icra etmektedir. Türkiye'deki LGBTI+ aktivizminin anayasal tanınma, ifade özgürlüğü ve ayrımcılıkla mücadele gibi başat demokratik istemler için mücadele yürüttüğü (Aksoy, 2025a) göz önüne alındığında Kaos GL Derneği, web sitesi ve Instagram içerik üretimiyle LGBTI+ aktivizmini görünür kılmış, LGBTI+ varoluşların tanınması için faaliyet yürütmüş, kadınlar başta olmak üzere olumsal kamulara yönelik içerik üreterek eklemlenme stratejisi izlemiş, ayrımcılıkla mücadele ve hak savunuculuğu bağlamında benzer düşünen toplulukları özellikle web sitesi aracılığıyla bilgilendirmeyi, bilinçlendirmeyi ve birlikte hareket etmeyi teşvik etmiştir. Tüm bu özellikleriyle Kaos GL Derneği'nin web sitesinin ve Instagram mecrasının Türkiye'deki LGBTI+ aktivizminin maruz kaldığı eşitsizlikleri, ayrımcılıkları ve hak kayıplarını ortadan kaldırma veya azaltma bakımından potansiyel bir eşitleyici imkânı sunduğu ve LGBTI+ toplulukları açısından özgürleştirici bir rol üstlendiği söylenebilir.

Dolayısıyla Kaos GL Derneği'nin web sitesinin ve Instagram mecrasının LGBTI+ aktivizmi açısından geleneksel medyanın eşik bekçiliği uygulamasını aşma noktasında karşıt bir dijital kamusallığı inşa etme gizilgücü içerdiği

ortaya konulmuştur. Özellikle Kaos GL Derneği'nin, web sitesi üzerinden örgütlenmesi ve düzenli olarak içerik üretiminde bulunması online bir biçimde kendi tabanıyla iletişim ve ilişki pratiği geliştirmesi, *Feminist Forum* ve *Queer Hareket* sayfalarıyla diğer olumsal kamuların taleplerini öncelemesi, Türkiye'deki siyasal sorunlara ve sosyal değişime dolayımlı kamusallık aracılığıyla yanıt vermesi aktivist halkla ilişkiler taktikleri bakımından Kaos GL Derneği'nin web sitesinin işlevsel olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Kamusal alanda ve dijital ortamlarda çoğu zaman nefret söylemi ve nefret suçlarına maruz kalan ve liberal politik ve toplumsal örgütlenmede temsil edilmeyen veya görece daha az temsil edilen LGBTI+ aktivizmi açısından bu çalışmada, Kaos GL Derneği'nin web sitesi ve Instagram mecrası bir aktivist halkla ilişkiler taktiği olarak irdelenmiştir. Kaos GL Derneği'nin yanı sıra Türkiye'de LGBTI+ aktivizmi bağlamında ön plana çıkan diğer aktivist örgütlerin web sitelerinin ve sosyal medyalarının işlevselliğinin çözümlenmesi ihtiyacı bu çalışmanın sonuç bağlamındaki ilk önerini teşkil etmektedir. Ayrıca LGBTI+ aktivizmi açısından web sitelerine ilaveten bir aktivist halkla ilişkiler taktiği olarak konumlandırılabilecek e-postalara, bloglara, chat odalarına, WhatsApp ve Telegram gruplarına bakılması gerekliliğiyse çalışmanın sonuç mahiyetindeki ikinci önerisini oluşturmaktadır.

Sonnotlar

1- Bu çalışma 06-08 Kasım 2024 tarihlerinde Anadolu Üniversitesi tarafından düzenlenen 20. Uluslararası İletişim Sempozyumunda (CIM) aynı başlıkla sözlü olarak sunulan özet bildirinin hem bulgular hem de teorik düzlemde gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonunu oluşturmaktadır.

2- Siyaset Bilimci Chantal Mouffe *Sol Popülizm* (2019) adlı eserinde zorunlu olarak sınıfsal ilişkilerle açıklanamayan ve neoliberalizme karşı demokratik, sosyal ve kültürel talepleriyle ön plana çıkan kadınlar, ekolojistler, LGBTI+'ler, göçmenler, mülteciler, hayvan hakları savunucuları vb. toplumsal grupları tanımlamak adına olumsal kamular (contingent publics) kavramını kullanmaktadır. Bu çalışmanın başlangıcında, Türkiye'deki LGBTI+'ler, cinsiyet kimlikleri ve cinsel yönelimleri başta olmak üzere tahakküm altındaki kırılgan kamular olarak tanımlanmıştır. Sosyolojik düzlemdeki bu kırılganlığı göz ardı etmeksizin LGBTI+'lerin çalışmanın bu kısmında post-Marksist felsefeye göre sınıftan bağımsız bir şekilde olumsal özelliklere sahip olduğu, kadınlar başta olmak üzere diğer olumsal kamularla Mouffe'un belirttiği gibi eklemlenme ve demokratik eşdeğerlik zinciri oluşturma potansiyeli ön plana çıkartılmıştır.

Kaynakça

Akduran, Ö. (2021) "Yerel Siyaset, Belediye Hizmetleri ve LGBTİ+'ların Kent Hakkı", *Kaos GL Dergisi,* 180, 30-34.

Aksoy, İ. U. (2022) "Yeni Medyada Aktivizm ve Kamusal alan: Karşıt Bir Kamusal Alanın İnşasında Aktivist Hareketlerin İmkân ve Sınırlıkları Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme", H. Hülür ve C. Yaşın (Der.), *Yeni medya, Toplum ve Kamusal Alan* içinde, Ankara: Ütopya Yayınevi, 480-497.

Aksoy, İ. U. (2024) *Alternatif Bir Siyasa Projesi Olarak Radikal Demokratik Yurttaşlık, 2023 Seçimlerindeki Siyasal Kampanya Metinlerinin Agonistik Demokrasi Bağlamında Çözümlenmesi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.

Aksoy, İ. U. (2025a) "Siyasal Kampanya Metinlerinde Radikal Demokratik Yurttaşlık: Seçim İttifaklarında LGBTIQ+ Söylemlerinin Agonistik Demokrasi Bağlamındaki Analizi", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, 28*(1), 149-176.

Aksoy, İ. U. (2025b) "Halkla İlişkiler Öğretilerindeki Epistemolojik Kırılmaları Kavramlar Aracılığıyla İncelemek", *İm: İletişim ve Medya Çalışmaları Dergisi*, (2), 1-17.

Aliefendioğlu, H. (2025) "Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddete Karşı Yeni Medya Aktivizmi", *İnterdisipliner Medya ve İletişim Çalışmaları*, *2*(4), 20-45.

Artan Özoran, B. ve A. Mermer Üzümlü (2024) "Storytelling as A Tool for Activist Public Relations: A Qualitative Study in Case of Women", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (53), 352-366.

Ateş, N. B. (2024) "Aktivist Halkla İlişkiler Aracı Olarak Sosyal Medya: "Süslü Kadınlar Bisiklet Turu (SKBT)"", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36, 514-540.

Aydemir, A. (2020) *Toplumsal Hareketler ve Sosyal Medya*, İstanbul: Kriter Yayınevi.

Bianet (2025) Kaos GL'nin Instagram Hesabı da Erişime Engellendi. https://bianet.org/haber/kaos-glnin-instagram-hesabi-da-erisime-engellendi-310585 (Son Erişim Tarihi, 01/12/2025).

Ciszek, E. L. (2015) "Bridging The Gap: Mapping The Relationship Between Activism and Public Relations", *Public Relations Review,* 41, 447-455.

Ciszek, E. L. (2016) "Digital Activism: How Social Media and Dissensus Inform Theory and Practice", *Public Relations Review,* 42, 314-321.

Ciszek, E. L. (2017) "Public Relations, Activism and Identity: A Cultural-Economic Examination of Contemporary LGBT Activism", *Public Relations Review,* 43, 809-816.

Ciszek, E. L. (2018) "Constructive Advocacy: Positivity and Solutions-Based Information in Activist Communication", *Journal of Public Interest Communication, 2*(2), 202-220.

Coombs, W. T. ve S.J. Holladay (2012) "Fringe Public Relations: How Activism Moves Critical PR Toward The Mainstream", *Public Relations Review,* 38, 880-887.

Curtin, P. A. (2016) “Exploring Articulation in Internal Activism and Public Relations Theory: A Case Study”, *Journal of Public Relations Research, 28*(1), 19-34.

Çalışkan, O. (2021) “Digital pride on the streets of the internet: Facebook and Twitter practices of the LGBTI movement in Turkey”, *Sexuality & Culture, 25,* 1447-1468.

Dahlberg, L. (2018) “Dijital Demokrasiyi Yeniden Yapılandırmak: Dört Pozisyona Dair Bir Taslak”, F. Aydoğan (Der.), *Yeni Medya Kuramları* içinde, İstanbul: Der Yayınları, 131-156.

Durso, R. vd. (2018) “How to Study Political Activists: A Petition Survey Approach”, *Social Science Research,* 73, 207-220.

Gower, K. K. (2009) “Halkla İlişkiler Araştırmaları Yol Ayrımında”, F. Keskin ve B. P. Özdemir (Der.), *Halkla ilişkiler Üzerine Disiplinlerarası Bir Alanın Yönelimleri* içinde, Ankara: Dipnot Yayınları, 31-51.

Gülal Şahin, E. (2021) “Dijitalleşme Çağında Aktivist Halkla İlişkiler: Uluslararası Literatür Üzerine Bir Analiz”, *Uluslararası Medya ve İletişim Araştırmaları Hakemli Dergisi, 4*(2), 108-138.

Güner, U. (2022) “Fonlandığın Kadar Konuşma”, *Kaos GL Dergisi,* 185, 51-54.

Güzel, D. (2023) “Üç Yıldır LGBTİ+’lara İhlalin Başatı, İfade Özgürlüğü”, *Kaos GL Dergisi,* (193), 30-33.

Güzel, D. (2024) “Bizi Yok Etmek Üzere Sözleşmişlerin Karşısına Dimdik Çık”, *Kaos GL Dergisi,* 196, 52-53.

Holtzhausen, D. R. (2000) “Postmodern Values in Public Relations”, *Journal of Public Relations Research, 12*(1), 93-114.

Holtzhausen, D. R. ve R. Voto (2009) “Resistance from The Margins: The Postmodern Public Relations Practitioner as Organizational Activist”, *Journal of Public Relations Research, 14(*1), 57-84.

Kaos GL Dergisi (2023) “LGBTİ+’lara Dijital Şiddet Araştırması Bir Anda”, *Kaos GL Dergisi,* 193, 22-27.

Karaaslan Şanlı, H. ve E. Bozkurt (2022) ”Aktivizm ve Halkla İlişkiler Üzerine Çarpışan Paradigmalar: Anti-Aktivist Söylemden Aktivist Halkla İlişkilere Uzanan Yolun Haritası”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 13*(1), 63-77.

Karaaslan Şanlı, H ve E. Bozkurt (2023)” Teoride ve Uygulamada Aktivist Halkla İlişkiler: Toplum ve Toplumsal Değişim İçin İletişim”, *Ankara Üniversitesi İlef Dergisi, 10*(1), 135-162.

Karataş, Z. (2015) “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri”, *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi, 1*(1), 62-80.

Karataş, E (2024). LGBTİ+ Odaklı Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Nicel Bir Araştırma. *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, *7(*38), 459-472.

Kasap, F. (2022) "Örgüt İçi Geri Bildirim Mekanizması: Neden ve Nasıl?", *Kaos GL Dergisi,* 185, 46-50.

Keskin, F. (2021) "Yeni Medya Ortamında Suskunluk Sarmalı", H. Hülür ve C. Yaşın (Der.), *Yeni Medya, Toplum ve İletişim Biliminin Dönüşümü* içinde, Ankara: Siyasal Kitabevi, 465-477.

Kılıç, O. (2023) "Every Parade of Ours is A Pride Parade: Exploring LGBTI+ Digital Activism in Turkey", *Sexualites, 26*(7), 731-747.

Köylü, M. (2022) "Neden Değişim Teorisi?", *Kaos GL Dergisi,* 185, 32-33.

Limantė, A. ve A. Tereškinas (2022) "Definition of Vulnerable Groups", A. Limante ve D. Püraite Andrikiene (Der.), *Legal Protection of Vulnerable Groups in Lithuania, Latvia, Estonia and Poland: Trends and Perspectives* içinde, Cham: Springer International Publishing, 3-27.

Molu, B. (2021) "İHAM'ın Türkiye'deki LGBTİ+'lara Dönük Ayrımcılık Nedeniyle Yapılan Başvurularda Verdiği Kabul Edilemezlik Kararları Üzerine Bir Değerlendirme", *Kaos GL Dergisi,* 180, 52-56.

Mouffe, C. (2019) *Sol Popülizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mules, P. (2019) "Changing Representations of Activist and Activism in Public Relations Textbooks", *Journal of Communication Management, 23*(1), 18-30.

Özçetin, B. (2021) "Giriş: Medyatikleşme ve Gösteri Çağında Siyasal İletişim: Yeni Mecralar, Yeni Aktörler, Yeni Kurallar", Ç. Yasemin Ünlü ve İ. Özdemir (Der.), *Siyasal İletişim Politik Olanı Düşünmek ve Araştırmak* içinde, Ankara: Siyasal Kitabevi, 9-29.

Özdemir, M. (2010) "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 11*(1), 323-343.

Pal, M. ve M. J. Dutta (2009) "Küresel Bağlamda Halkla İlişkiler: Teorik Bir Mercek Olarak Eleştirel Modernizmin Uygunluğu", F. Keskin ve B. P. Özdemir (Der.), *Halkla İlişkiler Üzerine Disiplinlerarası Bir Alanın Yönelimleri* içinde, Ankara: Dipnot Yayınları, 167-197.

Sommerfeldt, E. J. ve M. L. Kent ve M. Taylor (2012) "Activist Practitioner Perspectives of Website Public Relations: Why aren't Activist Websites Fulfilling The Dialogic Promise?", *Public Relations Review,* 38, 303-312.

Şen, A. F. ve H. Kök (2017) "Sosyal Medya ve Feminist Aktivizm: Türkiye'deki Feminist Grupların Aktivizm Biçimleri", *Atatürk İletişim Dergisi*, 13, 73-86.

Tar, Y. (2023) "Görünürlük Ovasının Sınırlarında", *Kaos GL Dergisi,* 193, 34-37.

Taylor, M. ve M. L. Kent ve W. J. White (2001) “How Activist Organization are Using The Internet to Build Relationships”, *Public Relations Review,* 27, 263-284.

Yıldırım, A. ve H. Şimşek (2018) *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yılmaz Sert, N. (2014) “Yeni Medyada Aktivist Hareketler Örnek İnceleme: Türkiye’de LGBTT Aktivizmi”, İ. Sayımer (Der.), *Yeni Medya Araştırmaları* içinde, İstanbul: LiteraTürk Yayınları, 283-336.

Wakefield, R. I. (2009) “Uluslararası Halkla İlişkiler Teorisi, İnternet ve Aktivizm: Kişisel Bir Düşünce”, F. Keskin ve B. P. Özdemir (Der.), *Halkla İlişkiler Üzerine Disiplinlerarası Bir Alanın Yönelimleri* içinde, Ankara: Dipnot Yayınları, 89-115.

mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

1969–1971 Arasında Seher Vakti Dergisinde Kadın Temsili ve İslamcı Söylemin Kuruluşu

Eylem Gül Vuranok, Ankara Üniversitesi
ORCID: 0000-0002-9859-5529
E-Posta: vuranok@ankara.edu.tr

Öz
Bu makale, "Türkiye'de İslamcılık ve Kadın: *Seher Vakti* Dergisi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Çalışma, 1969-1971 yılları arasında yayımlanan Türkiye'nin ilk İslamcı kadın dergisi olan *Seher Vakti*'ni ve başyazarı Şule Yüksel Şenler'i incelemektedir. 1960'lar Türkiye'si, siyasal kutuplaşmaların, ideolojik çatışmaların ve toplumsal dönüşümlerin yoğun olarak yaşandığı bir dönemdir. Bu bağlamda İslamcılık, yeni biçimlerde görünürlük kazanmış; kadınlar ise bu ideolojik dönüşüm sürecinde aktif öznelere dönüşmüştür. Bu çalışma Türkiye'de İslamcı ideolojinin yeniden biçimlenişini, bu sürecin nasıl bir siyasal projeyle şekillendiğini ve kadınların bu süreçteki kurucu rolünü analiz etmeyi amaçlamıştır. Çalışmanın temel sorunsalı, Türkiye'de İslamcı kadın kimliğinin inşasında *Seher Vakti*'nin nasıl bir ideolojik araç olarak işlediğini; bu kimliğin hangi temsili örüntüler ve söylemsel stratejilerle üretildiğini, meşrulaştırıldığını ve kamusal görünürlük kazandığını ortaya koymaktır. *Seher Vakti*, sadece bir dini içerikli yayın olmamış, İslamcı kadın kimliğinin kültürel ve siyasal bir temsil aracı olarak da konumlanmıştır.

Dergi, Türkiye'de İslamcı ideolojinin yükselişe geçtiği bir tarihsel moment olan 1960'lar bağlamında konumlandırılmış ve bu dönemin toplumsal, siyasal ve kültürel dönüşümleriyle ele alınmıştır. John B. Thompson'ın geliştirdiği "derin yorumsama" yöntemi esas alınmış, *Seher Vakti* dergisi ideolojinin beş temel kipine (meşrulaştırma, gizleme, birleştirme, parçalama, şeyleştirme) dayalı olarak çözümlemeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda derginin içerdiği temalar, İslamcı kadın kimliğinin nasıl üretildiği, meşrulaştırıldığı ve görünür kılındığı soruları etrafında değerlendirilmiştir.

Ayrıca çalışmada, *Seher Vakti*'nin dini yayın içeriğinin yanında, aynı zamanda siyasal bir temsil alanı, kültürel bir mücadele sahası ve ideolojik bir mobilizasyon aracı olduğu vurgulanmaktadır. Şule Yüksel Şenler'in seküler bir geçmişten İslamcı bir özneye dönüşümü, bu sürecin simgesel ve tarihsel merkezine yerleştirilmiştir.

Sonuç olarak *Seher Vakti* hem döneminin hegemonik modernleşme söylemine karşı geliştirilen bir karşı-proje hem de kadınlar üzerinden yürütülen İslamcı ideolojinin inşasında önemli bir aracı olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca ilk İslamcı kadın dergisi olarak da önemli bir konum edinmiştir. Dergi, bireysel inanç pratiğini aşan, kolektif kimliğin inşasına dayalı siyasal bir tahayyül üretmiş; İslamcı kadınların kamusal alanda aktif özneler olarak görünürlük kazandığı yeni bir kamusallığın habercisi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Seher Vakti, Şule Yüksel Şenler, Tesettür, İslamcı Kadın.

Makale Gönderim Tarihi: 16.06.2025, Makale Kabul Tarihi: 01.03.2026

Women's Representation and the Construction of Islamist Discourse in Seher Vakti, 1969–1971

Abstract
This article is derived from the master's thesis titled "Islamism and Women in Turkey: A Study of the Seher Vakti Periodical". The study examines *Seher Vakti*, Turkey's first Islamist women's periodical published between 1969 and 1971, and its chief columnist Şule Yüksel Şenler. The 1960s in Turkey were marked by intense political polarization, ideological conflict, and rapid social transformation. In this context, Islamism acquired visibility in new forms, while women became active subjects within this ideological transformation. The study aims to analyze the reconfiguration of Islamist ideology in Turkey, the political project through which this process took shape, and women's constitutive role within it. Its central problem is to demonstrate how *Seher Vakti* functioned as an ideological instrument in the construction of an Islamist female identity in Turkey, and through which representational patterns and discursive strategies this identity was produced, legitimized, and rendered publicly visible. In this sense, *Seher Vakti* is approached not merely as a religious publication, but also as a cultural and political medium of representation for Islamist womanhood.

The periodical is situated within the socio-political and cultural transformations of the 1960s, a historical moment in which Islamist ideology gained momentum in Turkey. Methodologically, the study draws on John B. Thompson's depth hermeneutics and subjects *Seher Vakti* to analysis through five basic modes of ideological operation (legitimation, dissimulation, unification, fragmentation, and reification). Accordingly, the themes articulated in the periodical are examined in relation to how Islamist female identity is produced, legitimized, and made visible.

The study further emphasizes that, beyond its religious content, *Seher Vakti* operated as a field of political representation, a site of cultural struggle, and an instrument of ideological mobilization. Şule Yüksel Şenler's transformation from a secular background into an Islamist subject is placed at the symbolic and historical center of this process.

In conclusion, *Seher Vakti* is considered both a counter-project developed against the hegemonic discourse of modernization in its time and a key vehicle in the construction of Islamist ideology through women. As the first Islamist women's periodical, it also occupies a distinctive place in Turkey's Islamist publishing landscape. By producing a political imaginary grounded in collective identity that exceeds individual religious practice, the periodical heralded an emergent form of publicness in which Islamist women gained visibility as active subjects in the public sphere.

Keywords: Islamisim, Seher Vakti, Şule Yüksel Şenler, Veiling, Islamist Women.

Giriş

Bu çalışma, Kasım 1969 - Temmuz 1971 yılları arasında yayımlanan ilk İslamcı kadın dergisi *Seher Vakti*'ni ve derginin başyazarı Şule Yüksel Şenler'i merkeze almaktadır.[1] 1960'lı yıllar Türkiye'si siyasal kutuplaşmaların, toplumsal çatışmaların ve de ideolojik, politik kimliklerin yeniden üretildiği bir dönüşüm dönemidir. Sınıfsal mücadelelerin ve modernleşme tartışmalarının yoğunlaştığı bu ortamda, İslamcılık yeni biçimler kazanarak toplumsal alanda görünür hâle gelmiştir. Bu dönüşüm, bir yanıyla erkek özneler üzerinden ilerlerken; diğer yandan çarpıcı bir biçimde kadınların da siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda yeni roller üstlenmesini beraberinde getirmiştir. *Seher Vakti* dergisi bir ilktir ve onun öncüsü Şule Yüksel Şenler, bu sürecin hem ürünü hem de taşıyıcısı olarak belirginleşmiştir.

Türkiye'de İslamcılığın erkek egemen karakteri belirgindir. Ancak 1960'lı yıllarla, özellikle toplumsal hareketlerin ve siyasal katılımın çeşitlendiği bir ortamda, kadınlar İslamcı düşünce içinde aktif öznelere dönüşmeye başlamıştır. Türkiye tarihindeki ilk İslamcı kadın dergisi olan *Seher Vakti* bu dönüşümün, en erken ve en çarpıcı örneklerinden biridir. 1969-1971 yılları arasında yayın hayatını sürdüren dergi, "dini bir vaaz" platformu ötesinde; ideolojik bir mobilizasyon aracı ve İslamcıların siyasal iletişim mecrası olarak işlev görmüştür. Şenler'e bağlı yürütülen bu yayın faaliyeti, İslamcı kadın kimliğinin kültürel, siyasal ve toplumsal alanda görünürlük kazanmasına öncülük etmiştir.

Makalenin temel amacı, *Seher Vakti* dergisini ve Şule Yüksel Şenler'i odağa alarak, İslamcı kadın kimliğinin ideolojik ve iletişimsel inşasını incelemektir. Bu çalışmanın temel sorunsalı, Türkiye'de İslamcı kadın kimliğinin kuruluşunda *Seher Vakti*'nin nasıl bir ideolojik/iletişimsel aygıt olarak işlediğini ve bu kimliğin hangi temsili örüntüler ile hangi söylemsel stratejiler üzerinden üretildiğini görünür kılmaktır. Bu doğrultuda çalışmanın temel araştırma soruları şu şekilde formüle edilebilir: *Seher Vakti*, 1969-1971 arasında İslamcı kadın kimliğini hangi temsil repertuarları ve söylemsel stratejiler aracılığıyla üretmiş, meşrulaştırmış ve kamusal görünürlüğe taşımıştır? *Seher Vakti* dergisi neden İslamcılık açısından kritik bir eşiktir? Şule Yüksel Şenler bu süreçte nasıl bir kurucu rol oynamıştır? Çalışma, 15 Kasım 1969'da başlayıp 1 Temmuz 1971'de 21. sayısıyla sonlanan *Seher Vakti* koleksiyonuyla sınırlıdır.

Bu çalışma, *Seher Vakti* dergisinin 1969-1971 aralığındaki söylemsel/ideolojik işleyişini çözümlemek için John B. Thompson'ın "derin yorumsama"

yaklaşımını yöntemsel omurga olarak benimsemiştir. Thompson'ın "derin yorumsama" yaklaşımı, kitle iletişimi bağlamında üretilen sembolik biçimlerin (metin, görsel, anlatı, retorik düzenekler vb.) anlamını, bu biçimlerin ortaya çıktığı sosyo-tarihsel koşullarla birlikte çözümlemeyi amaçlayan eleştirel bir yorumlama çerçevesidir (Thompson, 2013). Thompson açısından ideolojiyi incelemek, gündelik dilsel kullanımdan karmaşık metin ve imgelere uzanan sembolik biçimlerin anlamı nasıl kurduğunu, bu sembolik biçimlerin üretildiği, dolaşıma sokulduğu ve alımlandığı toplumsal bağlamları nasıl örgütlediğini, nihayetinde seferber edilen bu anlamın belirli koşullarda tahakküm ilişkilerini kurmaya/sürdürmeye hizmet edip etmediğini (ediyorsa bunu nasıl yaptığını) birlikte soruşturmayı gerektiren bir süreçtir. Bu çerçeve metni "ne söylüyor?" düzeyinde betimlemekle yetinmez, anlamın nasıl kurulduğunu ve bu anlamın hangi güç ilişkilerini destekleyip yeniden üretebildiğini açıklamak üzere birbirine bağlı üç analitik düzlemi birlikte işletir: (i) sosyo-tarihsel analiz, (ii) biçimsel/söylemsel analiz ve (iii) yorumlama ve yeniden yorumlama (Thompson, 2013).

Thompson ideolojinin faaliyet gösterebileceği beş genel ideoloji kipi belirlemiştir. Bu kiplerden hareketle derin yorumsama, özellikle ideoloji analizinde "tekil tema listesi" çıkarmak yerine, anlamın ilişkisini çözmeye yönelmektir. *Seher Vakti* örneğinde dergi metinleri, kadın temsili ve tesettür etrafında kurulan sembolik düzeneklerin; beş temel kipi -meşrulaştırma, gizleme, birleştirme, parçalama ve şeyleştirme- çoğu zaman eşzamanlı çalıştırarak nasıl bir "doğallık", "zorunluluk" ve "kolektif kimlik" etkisi ürettiğini izlemeye elverişli bir sistem var etmektedir (Thompson, 2013). Bu noktada ideoloji analizi, derin yorumsamanın özgül bir uygulaması olarak ele alınmaktadır. Böylece derginin kısa yayın dönemi içinde kadın kimliğini hangi söylemsel stratejilerle kurduğu ve bunu hangi bağlamsal ihtiyaçlara yanıt olarak dolaşıma soktuğu, sistematik bir analitik hat üzerinde görünür kılınmaktadır.

Böylece *Seher Vakti* bir yayın organı olmanın ötesinde, dönemin hegemonya mücadelelerinde aktif bir araç olarak konumlandırılmıştır. Gramsci'ye göre hegemonya, egemen ideolojinin sadece zor yoluyla değil; aynı zamanda rıza üretimi yoluyla tesis edilmesidir. *Seher Vakti*, İslamcı ideolojinin kadın kimliği üzerinden rıza üretimini sağlayan sembolik bir alan işlevi görmüş; Şule Yüksel Şenler ise bu ideolojinin "organik entelektüeli" olarak hem düşünsel hem de kültürel üretim faaliyetleriyle İslamcılığın sivil toplum alanında güç kazanmasına katkıda bulunmuştur. Bu yönüyle dergi, Gramsci'nin tarif ettiği şekilde, ideolojik söylemin günlük yaşam pratiklerine nüfuz ettiği

ve hegemonya inşasının toplumsal tabanda derinleştirildiği bir mecraya dönüşmüştür.

Türkiye'de 1960'lı yıllar, hem dünyadaki genel sosyo-politik dalgaların etkisiyle hem de iç dinamiklerin tetiklemesiyle derin bir dönüşüm dönemini ifade etmektedir. Soğuk Savaş bağlamında yükselen anti-komünizm dalgası sağ ideolojilerin konsolidasyonunu hızlandırmış; buna karşılık sol/sosyalist hareketler de daha görünür ve örgütlü biçimde toplumsal sahnede yer almıştır (Aydın ve Taşkın, 2014). Bu ikili politik ve ideolojik mücadele ortamında İslamcılık bir kimlik olarak yükselirken, Batı modernizmine karşı ve/veya anti-komünist propaganda da yerel bir direniş hattı olarak işlev görmüştür. Bu tarihsel bağlam, İslamcı düşüncenin siyasal ve toplumsal alanda güç kazanma sürecinin neden yayıncılık faaliyetleriyle doğrudan ilişkili olduğunu da açıklamaktadır. Bu dönemde yayımlanan dergiler, birer "fikir alışverişi" platformunun ötesine geçerek ideolojik kurguların üretildiği ve yaygınlaştırıldığı; zamanla birer ekole ve çevreye dönüşen mecralar hâline gelmiştir (Öz, 2016). *Seher Vakti*, bu yayınlar içinde bir kadın öncülüğünde yayımlanması ve kadınların örtünmesini ana mesele olarak üstlenmesi bakımından özgün bir konuma sahiptir. Bu özellik dergiyi "ilk İslamcı kadın dergisi" olarak konumlandıran temel gerekçelerden biridir.

Seher Vakti İslamcı kadın kimliğini kurmaya yönelmiş yayınlar arasında en önemlilerindendir. Bu kuruluşta Şule Yüksel Şenler'in örtünme biçiminden hareketle "Şulebaş" olarak adlandırılan yeni bir stilin sembolleştirilmesi belirleyici olmuştur. Özellikle kamusal alanda -bugünkü ifadesiyle- "tesettür"ün norm hâline getirilmesi süreci, derginin siyasal iletişim açısından kurucu rolünü görünür kılmaktadır: Tesettür/türban, bireysel inancın bir veçhesi olmasına rağmen kolektif bir siyasal kimliğin göstergesi ve karşı-modernleşme sembolü olarak kurgulanmıştır (Yılmaz, 2013). Bu bağlamda *Seher Vakti*, dini bir emri yayan bir yayın organı olmaktan ziyade, siyasal ve kültürel hegemonya mücadelesinin parçası olarak işlemiştir. Tesettür, bu söylemde kamusal alanın yeniden tanımlanmasına yönelik bir araç işlevi görmüş; İslamcı kadın kimliğinin görünürlüğünü artırarak egemen modernleşme normlarına karşı alternatif bir kültürel hegemonya inşasının simgesine dönüşmüştür.

Diğer yandan *Seher Vakti*'nin tesettürü merkeze alan söylemi, "mevzi savaşı" stratejisinin toplumsal cinsiyet üzerinden yürütülen bir ayağı olarak da değerlendirilebilir. Şenler'in modacı geçmişinden beslenen ve "Şulebaş" olarak anılan örtünme tarzı, bu hegemonya mücadelesinde simgesel bir

"silah" gibi kullanılmış hem rıza üretiminin hem de ideolojik mobilizasyonun görsel bir formu hâline gelmiştir. Böylece tesettür, sivil toplum alanında yürütülen ideolojik mücadelenin hem maddi hem de sembolik düzeydeki taşıyıcısı olarak konumlanmıştır.

Şule Yüksel Şenler, bu sürecin en önemli mimarı ve en etkili simgesel aktörüdür. Onun seküler bir geçmişten İslamcı bir kimliğe geçişi, bireysel bir dönüşüm hikâyesi olmanın ötesinde, İslamcı kadın kimliğinin toplumsal sahneye çıkışının da hikâyesi olarak okunmalıdır. Şenler'in temsil ettiği kadın tipi, modernleşme ideolojisinin sunduğu seküler kadın modeline "helal" bir alternatif olarak kurgulanmış; bir yanıyla İslamcı/dindar kadınların özneleşmesinin (bazı açılardan özgürleşmesinin) taşıyıcısı hâline gelirken, diğer yandan laik-modern/Kemalist hegemonya karşısında alternatif bir kadın kimliği tasarımının simgesel dayanağına dönüşmüştür.

İzleyen bölümde "Tarihsel Bağlam: 1960'lar Türkiye'si ve İslamcılığın Yeniden Yükselişi" başlığı altında *Seher Vakti*'nin doğduğu siyasal-toplumsal zemin ele alınmış; ardından "İslamcı İdeolojinin Dergicilik Yoluyla Kamusallaşması" bölümünde dergiciliğin ideolojik üretim ve dolaşım işlevi tartışılmıştır. Devamında "*Seher Vakti*'nin Kuruluşu: Tarihsel Moment, İdeolojik Misyon" ve "Şule Yüksel Şenler: Kurucu Özne, Dönüşüm ve Temsil" başlıkları, derginin kuruluş dinamiklerini ve Şenler'in kurucu rolünü ele almıştır.

Tarihsel Bağlam: 1960'lar Türkiye'si ve İslamcılığın Yeniden Yükselişi

Seher Vakti'nin hangi koşullarda ve hangi ihtiyaçlara cevap olarak ortaya çıktığını anlamlandırmak ve *Seher Vakti*'nin kadın temsili üzerinden yürüttüğü söylemsel/ideolojik işlevi mümkün kılan koşulları netleştirmek adına ve derin yorumsamanın bir gereği olarak tarihsel zemin incelenmiştir.

Türkiye'nin modernleşme süreci, her zaman çelişkili dinamikler ve çok katmanlı dönüşümler eşliğinde ilerlemiştir. 1960'lı yıllar ise, bu süreç içinde hem yapısal kırılmaların hem de yeni politik-ideolojik kimliklerin görünürlük kazandığı özgün bir dönemdir. Özellikle İslamcı ideolojinin bu yıllarda yeniden kamusal alanda görünür hâle gelmesine siyasal sistemin yapısal değişimleri etken olduğu kadar, dönemin toplumsal sınıf yapılarının, örgütlü mücadelelerinin, kültürel temsil pratiklerinin ve elbette uluslararası konjonktürün etkisi de söz konusudur.

Günümüzün neoliberal politikalarının egemenliğinde, 1960'lara ilişkin bir mistifikasyonla, "mitsel bir altın çağ" olarak adlandırılan o yıllar, aslında

bugün var olan birçok düşüncenin temellerini içermektedir. Kimilerine "eğlence ve özgürlüğün" yılları olmuşken; aslında onu özgün bir moment kılan büyük emek mücadeleleri, işçi-öğrenci hareketleri, örgütlenmeleri ve var olma savaşlarıdır. *Seher Vakti* dergisi de bu mücadelelerin etkisiyle, söz konusu dönemin ortasına doğmuştur. 15 Kasım 1969 tarihinde, genel bir kanıyla Cumhuriyet döneminin ilk İslamcı kadın dergisi olarak, Cağaloğlu'nda yayın hayatına başlayan ve 1 Temmuz 1971'de yirmi birinci sayısıyla veda eden, yirmi bir sayılık *Seher Vakti*'nde, döneme ilişkin pek çok iz keşfedebilmek ve bugünü var eden temel taşları bulabilmek mümkündür.

Cumhuriyet Türkiye'sinin modernleşme süreci boyunca İslamcı ideoloji, çoğu zaman devletin kurumsal mekanizmaları tarafından bastırılan ve/veya denetim altına alınan bir muhalefet çizgisinde yer almıştır. 27 Mayıs 1960 askeri darbesi sonrasında kabul edilen 1961 Anayasası, Türkiye'de düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüklerini görece genişleten bir çerçeve sunmuştur. Bu çerçeve sadece sol/sosyalist hareketlere değil, sağ ve İslamcı hareketlere de yeni fırsat alanları ve aralıkları açmıştır (Atılgan, 2016; Zürcher, 2009). İslamcılık, bu ortamda kendisini dini bir söylem ve siyasal bir alternatif olarak yeniden üretme olanağına kavuşmuştur. Ayrıca bu güç kazanma süreci bağlamında, 1960'lı yıllarda dünyada esen anti-komünist rüzgârların Türkiye'deki taşıyıcılarından birinin İslamcılar olması da etkili olmuştur. Bu dönemde Millî Türk Talebe Birliği (MTTB), Komünizmle Mücadele Dernekleri gibi yapılanmalar hem İslamcılığın hem de sağ ideolojilerin örgütlü bir biçimde toplumsal sahneye çıkmasına büyük ölçüde öncülük veya aracılık etmiştir.

MTTB'nin, özellikle 1965 sonrası İslamcı ideolojiye kayan çizgisi, gençlik içinde yeni bir dindar ve/veya İslamcı entelijansiyanın oluşmasına zemin hazırlamıştır. MTTB'de İsmail Kahraman'ın başkanlığı dönemi (1967-1969), İslamcı gençliğin örgütlenmesinde kilit bir role sahip olmuş ve *Seher Vakti* dergisi gibi yayınlar da bu örgütlerin faaliyetlerine sıkça yer vermiştir. Böylece İslamcılık örgütlü bir siyasal mobilizasyon süreci olarak kendini yeniden üretip biçimlendirmiştir. Bu açıdan *Seher Vakti*'nin yayımlandığı tarihsel moment, İslamcı hareketin hem siyasal hem de toplumsal alanda güç kazanmaya başladığı bir dönemi işaret etmektedir. 1960'ların Türkiye'sinde İslamcılık, laik-modernleşme ideolojisine ve Kemalizm'e karşı alternatif bir toplumsal proje üretme yoluna girmiş, bu proje özellikle yayın hayatında belirginleşmiştir. *Seher Vakti* tam da bu alanda verilen hegemonya mücadelesinin bir aracı olarak doğmuştur. Derginin dili, temaları ve temsil stratejileri, İslamcılığın hem kendi tabanını genişletme hem de seküler-

modern kamusal alanı yeniden şekillendirme amacına hizmet etmiştir. Örtünme vurgusu, kadının kamusal görünürlüğünü İslamcı normlara göre yeniden kurma girişiminin merkezi bir unsuru olmuştur (Yılmaz, 2013).

Bu dönemin bir diğer önemli dinamiği de İslami cemaatlerin ve tarikatların toplumsal görünürlüğünün artmasıdır. Nurcular, Süleymancılar ve Nakşibendiler gibi dini cemaatler, özellikle eğitim ve yayıncılık alanında etkilerini çoğaltmış; toplumsal tabanlarını genişletmişlerdir. Aynı süreçte İslamcı dergiler ise cemaatlerin ideolojik söylemlerini geniş kitlelere taşıyan mecralar olmuştur (Tapper, 1993; Tiftikçi, 2014).

Siyasal alanın kurumsallaşma boyutunda Millî Görüş hareketi, İslami referansların siyasal bir proje hâline getirilmesinin legal bir parti biçimiyle somutlaşmasına işaret etmektedir. Millî Nizam Partisi (MNP) ve onu takip eden Millî Selamet Partisi (MSP), İslamcılığın siyasal sistem içindeki temsilini kurumsallaştırırken, İslamcı yayınlar da bu temsilin kültürel ve toplumsal temellerini güçlendirmiştir (Çakır, 2018; Türkmen, 2014). Diğer yandan İskenderpaşa Cemaati çevresiyle anılan cemaat ve parti ilişkileri, bu kurumsallaşmanın örgütsel mantığını göstermesi bakımından önemlidir. İskenderpaşa Cemaatinin kurucu lideri Mehmet Zahit Kotku, 1952'de Gümüşhanevî Dergâhının şeyhi Abdülaziz Bekkine'nin hayatını kaybetmesiyle onun yerine geçmiş, Fatih İskenderpaşa Camii'ne atanmış ve şeyhlikle beraber, geniş bir çevre de miras kalmıştır. Bu çevre sayesinde, kolaylıkla ve önemli bir ilerleme kaydetmiştir. MNP ve MSP, Kotku'nun teşvik, destek ve onayıyla kurulmuştur. Kotku'nun MNP/MSP üzerindeki etkisi ve denetim rolü, parti–cemaat eklemlenmesini görünür kılmaktadır (Çakır, 2017: 21-24). Söz konusu cemaat ve partileşme girişimleri/ faaliyetleri, İslamcı yapılanmaların örgütlü güçler haline gelmesine önemli bir zemin sağlamıştır. Dergâhtan cemaate, cemaatten partiye ve dahası ticari ilişkilere varan ağ; İslamcılığın 1990'lı ve 2000'li yıllarda iktidara gelişinin en önemli sacayaklarını oluşturan "partileşme, vakıflaşma ve şirketleşme" gerçeğinin somutlaşmasına da öncülük etmiştir. Bu çalışmanın analitik odağı açısından kritik olan, *Seher Vakti*'nin tam da bu dönemde kültürel hegemonya ve gündelik hayatın yeniden tanımlanması düzleminde, kadınlık/tesettür üzerinden bir söylem kurmasıdır. Bu nedenle Necmettin Erbakan ve Millî Görüş hareketi, makalede yalnızca "İslamcılığın siyasal temsile doğru genişleme" dinamiğini işaretlemek üzere sınırlı biçimde ele alınmıştır.[2]

Erbakan, *Seher Vakti* dergisinde yer bulamamıştır. Bunun sebebi derginin yayımlandığı dönemde (Kasım 1969-Temmuz 1971) henüz Erbakan'ın siyasi

pozisyonunun netleşmemesi, MNP'yi yeni kurmuş olması, dergi okuru için İslamcı aktörler arasında henüz belirgin/kitlesel veya simgesel bir figüre dönüşmemesi gibi bazı noktaları sıralamak mümkündür. Ayrıca o süreçte Erbakan'ın söylemleri, Şenler'in söylemleri kadar radikal de olmamıştır. İdeolojik ve pratik gerekçelerle düşünüldüğünde, Erbakan'la henüz organik bağın kurulmadığı bir dönemdir.

İslamcılığın 1960'larda yaşadığı bu "yeniden doğuş" sürecinde, siyasal aktörlerin faaliyetleri oldukça etkili olsa da "partileşme, vakıflaşma ve şirketleşme" kısmının ana taşıyıcıları basın ve yayıncılık gibi alanlardaki üretimin dinamizmiyle iç içe olmuştur. Dönem içerisinde büyüyen ve çeşitlenen dergicilik, İslamcılığın kültürel ve siyasal repertuarını genişletmiş, yeni örgütlenme ve tebliğ mecraları olmuş, yeni bir "İslamcı entelijansiya"nın oluşmasına da katkı sunmuştur. Bu dönemde İslamcı ideolojinin temel argümanları, modernleşmenin ve laiklik ile Kemalizm'in, ahlaki yozlaşmaya yol açtığı; Batı kültürünün yerel değerlere kalıcı zararlar verdiği ve İslam'ın, toplumsal yapının yeniden kurulmasında merkezi bir rol üstlenmesi gerekliliği olmuştur. *Seher Vakti* dergisi, bu argümanları özellikle kadın bedeni ve tesettür üzerinden dile getirmiş; kadınları hem bireysel bir inanç pratiğine hem de kolektif bir siyasal direnişe çağırmıştır. Kadınlar yükselen İslamcılığın başat taşıyıcılarından olmuştur.

Öte yandan bu tarihsel izlek, İslamcılığın 1960'larda siyasal, toplumsal ve kültürel düzlemde kök salan bir "karşı-hegemonya" projesi olarak örgütlenmeye başlamasının da işaretidir. Sivil toplum alanında uzun erimli bir mevzi savaşının yürütüldüğü bir moment olarak cemaat ağları, dernekler, öğrenci örgütlenmeleri ve dergicilik faaliyetleri, İslamcı ideolojinin hem kültürel meşruiyetini pekiştirmiş hem de farklı toplumsal kesimlere nüfuz etmesini sağlamıştır. 1960'lar, İslamcılığın modern bir siyasal proje yoluna girdiği bir eşik oluştururken; *Seher Vakti* ve Şule Yüksel Şenler, bu eşiğin toplumsal cinsiyet odaklı en görünür örnekleri arasında yer almıştır. Dergi, modernleşme paradigmasının kadın üzerinden kurduğu hegemonik anlam evrenini dönüştürme girişiminde hem ideolojik bir araç hem de sembolik bir cephe olarak işlev görmüştür. Bu nedenle *Seher Vakti*'ni analitik olarak kavrayabilmek için, derginin ortaya çıktığı tarihsel moment kadar, İslamcı düşüncenin kamusal alanda görünürlük kazanmasında dergicilik faaliyetinin nasıl bir taşıyıcı rol oynadığını da açıklamak gerekmektedir.

İslamcı İdeolojinin Dergicilik Yoluyla Kamusallaşması

Cumhuriyet Türkiye'sinde İslamcı düşüncenin kamusal alanda görünürlük kazanmasında dergicilik önemli bir rol üstlenmiştir. II. Meşrutiyet dönemi,

İslamcılığın sistematik bir ideolojiye dönüşmesinin ilk tarihsel durağıdır. Özellikle *Sırat-ı Müstakim* (1908-1912) ve onun devamı olan *Sebilürreşad* (1912-1925), aynı dönemlerde yayımlanan *Beyan'ul Hak* (1908-1912), *İslam Mecmuası* (1914-1918), *Volkan* (1908-1909) gibi dergiler İslamcılığın düşünsel kodlarını inşa eden önemli yayınlar olmuşlardır. Bu dergiler dönemi için birer kamusal müdahale aracı olarak da adlandırılabilirler (Kara, 2005). Bu açıdan dergiler İslamcılık açısından yalnızca fikir üretim alanı değil, aynı zamanda kamusallık kuran bir siyasal iletişim mekânıdır. *Seher Vakti*'ni (1969–1971) çözümlemede kritik olan da tam olarak bu işlevdir; çünkü dergi, 1960'ların ideolojik mücadele ikliminde kadın temsili üzerinden kamusal görünürlük, mobilizasyon ve kültürel mücadele üreten bir mecra olarak konumlanmaktadır.

Dergiler 1925'e kadar İslamcı düşüncenin ana yayın organları şeklinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Takrir-i Sükûn ile gelen yasaklar ve baskılar İslamcı/İslami yayıncılığı önemli ölçüde bastırmıştır. 1940'lardan sonra hareketli bir döneme doğru geçiş yaşanmıştır. Bu geçiş döneminden 1960'lara kadar ve 1960'lı yıllarda etkili olan en önemli dergilerden biri Necip Fazıl Kısakürek'in *Büyük Doğu*'su (1943-1978), Nurettin Topçu'nun *Hareket*'i (1939-1982) ve Sezai Karakoç'un *Diriliş*'idir (1966-1992). Bu dergiler, önemli bir yer edinmiş ve İslamcı düşüncenin hem edebi hem de ideolojik temellerini yeniden kurmuştur. 1960'lar yaratıcı, kurucu ve sıra dışıdır; dergiler açısından hareketli ve bereketli bir döneme tekabül etmiştir. *Seher Vakti*'nin de dâhil olduğu 1960 sonrasındaki İslamcı dergiler kuşağı, hangi anlayışı ve alanı benimserse benimsesin hareket merkezi, bir yaklaşımı/bir tutumu mesele edinmesi olmuştur (Öz, 2016: 78 vd.).

1960'lı yıllarda İslamcı dergiciliğin yükselişi üç temel hat üzerinden gerçekleşmiştir: anti-komünizm, ahlaki bir yaşamı yeniden inşa ve İslam'a dayalı toplumsal düzen kurma iddiaları. Bazı yayınlar üç hattı da içerebilirken, bazıları sadece edebiyat aracılığıyla ilerlemiştir. *Seher Vakti* ise üç hattın da içine yerleştirilebileceği gibi ana hattı, üçüncüsüdür. Ancak kadın kimliği üzerinden hem söylemsel düzeyde hem de icracı düzeyde yeni bir alan açması bakımından oldukça özgün bir örnek teşkil etmektedir. *Seher Vakti* dergisi sadece İslamcı ideolojinin savunuculuğunu ve/veya aktarımını yapmakla kalmamıştır; o aynı zamanda İslamcı kadının hem özne hem de fail olarak siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda nasıl yeniden üretileceğini göstermiştir. Sayfalarında yer alan yazılar, röportajlar ve görseller aracılığıyla, kadınların kamusal alanda İslamcı normlara uygun bir biçimde var olabileceği fikrini normalleştirmiş ve yaygınlaştırmıştır. *Seher*

Vakti'nin en önemli katkılarından biri, İslamcı kadının yalnızca "görünür" değil; "konuşan" ve "yön veren" bir özne olarak da temsil edilmiş olmasıdır. Yani dergi, İslamcı kadının siyasal, toplumsal ve kültürel alanlarda "özne" ve "fail" olarak nasıl yeniden üretileceğine dair bir temsiliyet de kurmuştur.

Seher Vakti'nin Kuruluşu: Tarihsel Moment, İdeolojik Misyon

Seher Vakti, 1969 yılında Şule Yüksel Şenler'in öncülüğünde kurulmuş olan ilk İslamcı kadın dergisidir. Derginin ortaya çıkışı Şenler'in yazın sürecinin ve politik faaliyetlerinin bir sonucu olmakla beraber, temelinde Türkiye'deki toplumsal ve siyasal dönüşümlerin doğrudan bir sonucudur. *Seher Vakti* kendisini "Aylık Siyasi, Ahlaki, Fikir ve Aksiyon Gazetesi" (1969) olarak tanımlamış, sahibi ve yazı işleri müdürü olarak da Şenler'in abisi Özer Şenler'i yazmıştır. Dergi, Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk İslamcı kadın dergisi olarak anılır, ancak aynı zamanda kadın ve kadın üzerinden kurgulanan temalar derginin tümü içinde ağırlıklı ya da belirleyici bir yer tutmaz; ideolojik ve siyasi yönü de ağır basmaktadır. Kendisinden önce benzer bir örneği bulunmayan *Seher Vakti* bu anlamda, Cumhuriyet döneminin ilk İslamcı kadın dergisidir. *Seher Vakti*'nin bir kadın dergisi olduğu yönündeki genel kanı, temelde, Şenler etkisi ve *Şulebaş* yani tesettür çağrısı bağlamında kendisini göstermektedir. Nihayetinde, Şenler figürü ve "Şulebaş" olarak simgeleşen tesettür çağrısının dergi etrafında örgütlenmesinden kaynaklıdır. Bu nedenle *Seher Vakti*'ni, bir yandan kadınlara dönük bir çağrıyı merkezileştiren; öte yandan siyasal-ideolojik bir pozisyonu kamusallaştıran iki yönlü bir yayın stratejisi içinde okumak daha açıklayıcıdır.

Dergide toplam on iki kadın yazara ait, yetmiş yazı bulunmaktadır. Erkekler açısından ise toplam elli altı yazarın, doksan yazısı yer almıştır. Okuyuculardan gelen metin sayısına bakıldığında ise, erkek okuyucuların metinleri *Seher Vakti*'nde daha fazla yer bulmuştur. Kadınlara ait yazıların yarısından fazlası Şule Yüksel Şenler'e aittir. Derginin ilerlemesini sağlayan, önemli ölçüde yer tutan okuyucularının metinleri ve Şenler'in varlığı olmuştur. Dergide okuyucu önemli bir lokomotiftir ve okuyucuyla sürekli karşılıklı iletişim söz konusudur. İkinci sayısından itibaren dergide, birçok köşede okuyucunun geri dönüşlerine yer verilmiştir. Bu durum, derginin, ideolojik açıdan sembolik biçimleri hedef kitlesi üzerinde anlamlı bir şekilde kurmaya ve toplumsal bağlamlaşmada başarılı olmaya (Thompson, 2013: 320) uğraştığının da belirtisi niteliğindedir. Hatta okuyucudan, düzenli yazarına dönüşen örnek de mevcuttur. Örneğin okuyucu iken derginin düzenli yazarlarına katılan Bilal Coşkun bulunmaktadır. Coşkun on yedinci sayıda "Kimler Etti" (*Seher Vakti*, 1971: 17) başlıklı bir şiirle kadınlara seslenmiştir: "Baban mı etti seni vitrinlik

/ Seni böyle kimler etti be bacım? / Pazara çıkarıp kilona binlik / Alarak seni kim sattı be bacım? / (…) / Kendini tatmin için seni soydular / Şehvet vasıtası hale koydular / Son deminde bari doğru yola var / Çektiğin ıstırap yetti be bacım". Coşkun'a göre kadın namusunu örtünmeyerek kaybetmiş, meta gibi alınıp satılan bir mala dönüşmüştür. Kadınların acı çekmesinin sebebi de ahlâksızlıktandır. Bundan kurtulmanın yolu ise örtünmektir.

1960'lı yıllarda süren dergiciliğin içerisinde ve sosyo-politik hayat bağlamında *Seher Vakti* dergisi hem yapısal hem de söylemsel düzeyde bir dönüm noktası olarak öne çıkmaktadır. Dergi, İslamcı yayıncılığın bir kadın tarafından yürütülen ilk örneği olması ve hedefinde öncelikle kadınlar olması bakımından bir ivme hareketidir ve simgesel önemler içerir. Diğer yandan, kadın meselesine ilişkin Kemalist paradigmanın karşısında ve dışında bir alternatif üreten ilk mecralardan da biridir. Öyle ki *Seher Vakti* için bir "kadın dergisi" demek de çok eksiktir: Kadınların dinî, siyasî ve kültürel özneleşme çabalarının, kamusal alanda var olma mücadelelerinin somutlaştığı bir arena ve bir köprüdür. Aynı anda döneminin tüm izlerini de taşıyan bir aracıdır.

Şöyle ki *Seher Vakti*'nin kuruluşunu, (i) tarihsel moment, (ii) ideolojik misyon ve (iii) kurucu rolün (Şenler) sembolik işlevi şeklinde birbirine bağlanan bir hat üzerinde düşünmek gerekmektedir. Bu hat üzerinde, derginin ideolojik misyonu özellikle 1960'lar boyunca, Cumhuriyet'in kuruluşuyla modernleşme sürecinin aşındırdığı ve yarattığı kültürel çözülme algısı, İslamcı ve dindar çevrelerde büyük bir "toplumsal dejenerasyon" korkusunu tetiklemiştir. *Seher Vakti* bir yanıyla da bu çözülmeye karşı bir "ahlaki direniş" alanı olarak kurgulanmıştır. Bu bağlamda asıl önemli nokta, İslamcıların kadınlar üzerinden yeni bir mobilizasyon stratejisi kurmasına öncülük ettiği gerçeğidir. Bu aşamada tesettür/ türban veya *Şulebaş*, dini pratiği aşan; direniş, yükseliş imgesi ve İslamcılığın uzun dönem taşıyıcısına dönüşen bir sembol olmuştur. Derginin ismi de bu açıdan semboliktir: Seher kavramı bir "uyanış, arınma, yeniden doğuş" gibi bir metafora gönderme içermektedir. *Seher Vakti* kadınlar için "uyanış" çağrısıdır ve hem bireysel hem de kolektif bir "İslami dirilişin" 1960'larda kısa süreli ama hâlâ konuşulan etkin bir temsilidir. Bu dirilişin yolunda, dergide sık sık, "kadının ahlâksızlar içerisinde olması, namus anlayışından yoksunlaşması, makyaj yapması, dışarı çıkması" gibi durumlar da öne çıkarılmıştır. Ancak her vurguda bunu kadına yapan kendisinden çok, bir başkası veya başkalarıdır: aile, moda ve Batı. Buradan çıkışın anahtarı olan örtünme ise her biçimde yazıda, şiirde, haberde… mutlaka teşvik edilmiştir, çağrıda bulunulmuştur. Örneğin derginin on

altıncı sayısında, Düzce'den bir okur olan Salih Özcan'ın (1970) "Tesettürlü Genç Kızlar" isimli şiirine yer verilmiştir: "Nura kucak açıyor / tesettürlü genç kızlar / Semalarda uçuyor / tesettürlü genç kızlar…" gibi.

Seher Vakti belirgin tematik odaklara sahiptir: Kadının kamusal alanındaki konumu, örtünme ve mahremiyet, İslam ahlâkı ve modernizm eleştirisi, İslam dünyasının dirilişi ve ümmet bilinci ve anti-komünist, anti-seküler, anti-semitist söylem. Dergide kullanılan dil ise açıkça mobilize ve manipüle edicidir; kışkırtıcıdır, efsaneleştirme, mübalağa etme, aşağılama veya yüceltme gibi eğilimler taşımaktadır. Örneğin, kadınlara yapılan çağrılar sıklıkla bir "manevi kurtuluş mücadelesi" metaforu taşımış; modern giyim, Batı kültürünün "ruhani işgali" olarak tasvir edilmiştir. *Seher Vakti*'nin her sayısında, birden fazla yazar tarafından konuya dair ve örtünme temalı yazılar yer alınmıştır: "Gençliğin Izdırabı" (15 Kasım 1969), "Bir Kadın Aranıyor" (15 Aralık 1969), "Türk Kadını Öz Benliğine Dönüyor" (15 Nisan 1970), "İmanlı Türkiye'm Sana Günaydın" (15 Haziran 1970), "Füze Asrı ve Kadın" (1 Aralık 1970) gibi yazılar örnek gösterilebilir. Anti-komünist, anti-semitist söyleme de bu açıdan sıkça başvurulmuştur. Örneğin 1 Ağustos 1970 tarihli onuncu sayının yazılarından biri olan, İsmail Gültekin'e ait "Gafletizm" (1970: 4) başlıklı yazıda "[…] Gafletizm, Masonizm ve Komünizm tarafından beslenir ve besmelesiz kirli ellerce menfaat mezbahanesinde kesilir" demiştir. Bu "gafletizm", "masonizme ve kapitalizme hizmetçi yapar ve sonunda Komünizmin oltasına takar"; yazara göre bunun örneklerinden biri de Nazım Hikmet'tir: "[…] Buyurun! Eğer mümkünse Nazım Hikmetofun cenaze namazına" (Gültekin, 1970: 4). Öte yandan gençlik, özellikle üniversite gençliği derginin hedef kitlesi içindedir ve bu hedefe ilişkin yazılarda da aynı üslubu görmek mümkündür. Örneğin derginin ilk iki sayısında "İfşaat Köşesi" hazırlanmış ve köşede "Gençlik İstihbarat Servisi (G.İ.S.)" mahlaslı birinin/birilerinin haberleri yer almıştır. İkinci sayıda, söz konusu köşede "ifşa edilen" isim Deniz Gezmiş olmuştur (1969: 9). "Solcu Deniz Gezmiş'in Dümenleri" başlığı altında "… mücahidlerden yedikleri darbeler yüzünden" (1969: 9) solcu öğrencilerin morallerinin bozulduğu, bu "Mao'cular"ın yeni oyunlar peşinde olduğu, Gezmiş'in üniversiteden atıldığı ve geri dönebilmesi için de komünistlerin alttan çalışıp, mahkemeyi etkilemeye uğraştığı… belirtilmiştir. Toplumda yaşanan bütün sıkıntıların özünde "Mason, Yahudi, komünist ve din, vatan, namus düşmanı teşkilatların ve şahısların; sinsi ve aleni, devamlı, sistemli ve pervasız çalışmaları" (1971: 3) yatmaktadır. Kadınların örtünmemesi ve ahlaksızlıkların sebebi dinden uzaklaştıran bu siyasi yapılardır; ekonominin kötü gidişatı da komünistlerin ve Yahudilerin işbirliğinden kaynaklanmıştır; eğitim, dinsiz ve Batı'nın etkisinde olduğundan

bozulmuştur; kültürel faaliyetlerin, sanatın istenilen düzeyde olmayışı, ahlaksız içeriklerle dolu oluşu iman ve İslam eksikliğin dolayıdır… Derginin onuncu sayısında "Moda Denilen Afet" (1970: 3) başlıklı yazıda modanın dönemin ve dünyanın en büyük felaketlerinden biri olduğu, sebebi ise Siyonizm'in kontrolünde bulunuşu olarak belirtilmiştir. *Seher Vakti*'ndeki birçok yazıda, Şule Yüksel'e ait yazılarda da ve verilen haberlerde kullanılan dil, tema, usul genel olarak bu biçimdedir.

Bu çerçeve, *Seher Vakti*'nin hegemonya ve ideoloji kuramları açısından nasıl işlediğini de açıklamayı mümkün kılar. Gramsci'den (1971) hareketle derginin işlevi; İslamcı ideolojiyi gündelik yaşam ve kültürel normlar/duygular/semboller üzerinden yaymak, kadınları yeni bir siyasal özne olarak tanımlamak ve modernleşmeye karşı bir karşı-hegemonya alanı kurmak şeklinde özetlenebilir. Bu açıdan İslamcıların 2002'ye dek verdiği mevzi savaşlarını görmek de karşı-hegemonik güç olma mücadelelerini tespit etmek de mümkündür.

Diğer yandan John B. Thompson'ın (2013) ideoloji analizine göre, kipler ve stratejiler, bir ideolojik yapının kitlesel kabulünü sağlayabilmektedir. *Seher Vakti*, hem dini ve tarihsel atıflarla mevcut modern durumun gayri meşrulaştırılmasını sağlamak için uğraşmış; hem de Batılı, laik kadını "öteki" olarak kodlayarak İslamcı kadını farklı ve üstün bir kimlik modeli hâline getirmiştir. Dergi çeşitli stratejilerle ilerlemiş ve Şule Yüksel Şenler'in geride bıraktığı mirasın en önemli bileşeni olmuştur. Kadınlar üzerinden yürütülen bu hegemonya mücadelesini belirli bir aşamaya taşımış, 1980'lerden itibaren İslamcı hareketlerin güç kazanmasında ve İslamcı kadın örgütlenmelerinin kurumsallaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Seher Vakti, İslamcı kadın kimliğinin inşasında sadece bir tebliğ aracı olmamış, dergi yeni bir toplumsal rol modeli üretmiştir. Dergide kadınlar yalnızca ev içi rollerle sınırlı birer pasif özne değildir; kamusal alanda İslamcı ideolojinin taşıyıcıları ve kültürel direnişin aktif özneleridir. Bu bağlamda Şule Yüksel'in sembolik kişiliği ve hayat hikâyesi de derginin bu ideolojik projesiyle doğrudan örtüşmektedir; o gerçek bir örnektir ve "hidâyete ermiştir". Şenler, modern ve seküler bir yaşam tarzından "kurtulup", İslamcı bir mücadele hattına yönelen dönüşüm hikâyesiyle, okurlara çift yönlü bir rol model olarak sunulmuştur. Şöyle ki kadınlar hem bireysel olarak "kurtulabilir" hem de "cemiyeti kurtarabilir". Aynı zamanda gündelik hayatı da hedef almış olması kadınlara ulaşmasında avantajlı bir konum sağlamıştır. Şule Yüksel Şenler'in dergide "örnek kadın" olarak takdim

edilmiştir. Şenler'in yaşam öyküsü ise *Seher Vakti*'nin ideolojik misyonunu somutlayan sembolik kurucu figür olarak önemli bir yer tutmaktadır.

Şule Yüksel Şenler'in Biyografik İzleği: Hidayet, Tesettür ve Kamusal Özneleşme

Bu biyografik izlek, Şenler'in kişisel yaşamını "ayrı bir hikâye" olarak çoğaltmak için değil; *Seher Vakti*'nin çağrısını anlamlandırmak ve Türkiye'de İslamcı kadınların kamusal görünürlük kazanma süreçlerini izleyebilmek adına önemlidir. *Seher Vakti*'nin kadınlara seslenen İslamcı projesi, büyük ölçüde Şenler'in dönüşüm anlatısı ve pratikleri üzerinden somutlaşmıştır.

Şule Yüksel Şenler, 1938 yılında Kayseri'de doğmuş, küçük yaşta, ailesiyle İstanbul'a taşınmıştır. Geleneksel değerlere bağlı, fakat modern kent yaşamına da entegre bir aile ortamında büyüyen Şenler'in ilk gençlik yılları, dönemin seküler-modern normlarının etkisi altında geçmiştir. Eğitim hayatı ise çok sürmemiş, lise öğrenimini tamamlamadan okuldan ayrılmıştır. Ancak bu, Şenler'in hayatında bir "okur-yazar" kimliğinin gelişmesine engel olmamıştır. Bu dönemde Batılı yaşam tarzına yönelik ilgisi belirgindir: Modern giyim tarzını benimsemiş, popüler kültürle temas etmiş, dönemin modern Türk kadını idealine uyum sağlamaya çalışmıştır.

Şenler bu modernleşme deneyiminin, kendi iç dünyasında bir yabancılaşma duygusunu da beraberinde getirdiğini belirtmiştir. 1950'lerin sonlarına doğru, modern yaşam tarzının sunduğu özgürlük anlatılarının ruhsal bir tatmin sağlamadığına dair bir farkındalık geliştirmiştir. Bu farkındalık onu, İslami değerlere yönelten bir içsel dönüşüm sürecine sokmuştur. Bu kişisel dönüşüm bireysel bir inanç pratiğine yönelişi be kültürel-siyasal bir pozisyon almayı beraberinde getirmiştir (Tezcan, 2016). Örtünme kararı almış ve bu kararda ağabeyi Özer Şenler'in etkisi çok olmuştur. *Seher Vakti*'nin de yazı işleri müdürü olan Özer Şenler için Şule Yüksel "Ağabeyim çıkarıyor dergiyi. *Seher Vakti'*nin çok tesiri oldu, şükürler olsun"[3] sözlerini dile getirmiştir.[4] Abisi Şule Yüksel'den Risale-i Nurları okumasını ve Risale-i Nur toplantılarına gitmesini istemiştir. İki yıl boyunca toplantılara gitmiş ve daha sonra namaz kılmaya başlamıştır. 1965 yılında da örtünmüştür. Örtünmesiyle beraber bu durumu, "canımı vereyim de örtümü vermeyeyim" (Tezcan, 2016: 48) sözüyle vurgulamıştır.

Şenler dönemin geleneksel örtünme biçimini hem İslami hem de estetik açıdan doğru bulmamıştır. Risale-i Nur toplantıları, Said Nursi'nin tesettür risaleleri ve Bekir Topaloğlu'nun *İslam'da Kadın* (2013) kitabı üç ana kaynak olarak

Şenler'in kendi dönüşümünde temel aldığı, fikirsel ve öğrenme sürecinde kendisine yön veren ana kaynaklar olduğu kendisi tarafından belirtilmiş (Beşinci, 2017; Tezcan, 2016) ve "Şulebaş"ı da bu doğrultuda, "çağa uygun" şekilde tasarlamıştır. Bu süreçte Şenler'e camilerde konuşma yapması gibi çeşitli tekliflerde bulunulmuşsa da "hizmet tarzına" uygun olmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Onun öncelikli hedefi genç kuşaklar ve özellikle kadınlar olmuştur. "Hidayetim ve arkasından tesettüre girişim" dediği bu dönem[5] ailesini de etkilenmiştir. Örtünmesine ilk tepki, anneannesi İkbal Hanım'dan gelmiş; "Besleme kız diyecekler", "hizmetçi kızlara benzedin", "Kürt karısı diyecekler" (Tezcan, 2016: 51 vd.) gibi yakıştırmalarda bulunmuş, Şule Yüksel'i vazgeçirmek istemişse de başarısız olmuştur. Diğer yandan bu benzetmeler, Şule Yüksel'in yeni örtünme biçiminin şekillenmesinde de etkili olmuştur. Hatta Şenler bu dönüşümü ailesine de taşımıştır: "… Annem de, babam da fevkalade kültürlü insanlardı; benim davama omuz veren kimselerdi"[6] sözleriyle de ifade etmiştir. Şenler'in mücadelesinde kardeşleri de her daim yer almıştır. Özer Şenler *Seher Vakti*'ni çıkarmış, kız kardeşleri Gonca Gülser Şenler ve Hale Çiğdem Şenler yazıları, yaşam tarzlarıyla hep Şule Yüksel'in yanında yer almışlardır. Artık Şule Yüksel Şenler'in ifadesiyle "hidayet yılları" başlamıştır.[7] İslamcılığın uyanış sürecinde, kendini ifade edecek birçok mecrada yer almış, Türkiye'nin dört bir yanında bir dizi konferanslar vermiş, kendi tasarladığı tesettür biçimini anlatmış ve birçok yazı, kitap yayımlamıştır. Bu konudaki azmini Şenler, "…ne pahasına olursa olsun yılmayacak, vazgeçmeyecektim ve canım pahasına akranlarımın hidayetine vesile olmak için çalışacaktım." (Tezcan, 2016: 54) sözleriyle aktarmıştır.

Başörtüsü, Şenler'in hayatında sessiz bir ibadet biçimi değildir, açık bir siyasal duruşun ve direnişin ifadesidir. Bu bağlamda 1968 kuşağı içinde ilk örnek Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Hatice Babacan olarak bilinse de Şule Yüksel tesettürü sadece direniş bağlamında ele almamıştır. Şenler icat ettiği örtünme biçimini, İslamcı ideolojinin yapı taşı olacak bir sembolü haline geliştirmiş; ülke çapında da yaygınlaştırmak için hem yazılarıyla hem diğer tüm faaliyetleriyle bunu sürdürmüştür. Şule Yüksel o dönem bir terzinin yanında çalışmış, Audrey Hepburn'un *Roma Tatili* filmindeki bir kıyafetinden esinlenmiş ve *Şulebaş* olarak anılmaya başlanan başörtüsü modelini geliştirmiştir (Bozaslan ve Çokoğullar, 2014: 849). Geliştirdiği bu yeni örtünme biçimini başta *Seher Vakti* olmak üzere yazdığı diğer mecralarda ve konferanslarında tanıtmıştır. Bu modelle halkın ilgisini çekmeyi başarmış ve örnek teşkil etmiştir.

"İslami hakikatleri duyurmak" ve geliştirdiği örtünme biçimini yaygınlaştırmak amacıyla yazılar kaleme almıştır: "Bir millet düşünün: Dinini, maneviyatını, manevi değerlerini, milli örf ve adetlerini bir silkinişte tepeleyen, çiğneyen, terk eden bir millet. Böyle bir milletten yüksek bir ahlaka, hatta yükseği bir yana, sadece 'ahlâk'a sahip olmasını beklemek, muhakkak ki büyük bir hamakattır" (Şenler, Selamet Gemisi, *Bugün*, 1967). Ana hedef kitlesini, genç kızlar ve kadınlar olarak tanımlamıştır ve sebebini de "kadınlığın kurtuluşu cemiyetin kurtuluşu demektir" (Tezcan, 2016: 169) sözleriyle ifade etmiştir. Bu çerçevede, ilk ses getiren "İslam Kadının Hitap" başlıklı yazısı Mehmet Şevket Eygi yönetiminde çıkarılan 1967 tarihli *Yeni İstiklal* gazetesinde yayınlaşmıştır. 1960'lı ve 1970'li yılları *Bugün* gazetesine geçtiği döneme denk gelmiştir. Aynı zamanda *Bab-ı Ali'de Sabah* gazetesinin kadın köşesinde de yazmaya başlamıştır. "Hidayete çağrı" olarak adlandırılan hayatı 1969'da kardeşleri Gonca Gülser ve Özer ile çıkardığı *Seher Vakti* dergisiyle devam etmiştir.

1960'lı yılların ortalarından itibaren Şule Yüksel Şenler, Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde konferanslar vermeye başlamıştır. Bu konferanslar, genellikle büyük salonlarda ve binlerce kişinin katılımıyla gerçekleşmiş; özellikle kadınlar arasında büyük bir etki yaratmıştır. Konuşmalarında, İslami değerlerin korunması, tesettürün zorunluluğu ve modernleşmeye karşı kültürel direniş vurguları öne çıkmıştır. Konferanslara Samsun'dan başlanmış; 7 ayda 77 konferans, 67 il ile 600'den fazla kasaba gezerek tamamlamıştır. Konferanslar, *Bugün* gazetesi aracılığıyla duyurulmuş ve nasıl finanse edildiği konusunda herhangi bir bilgi verilmemiştir; bu konuyla ilgili yöneltilen eleştiriler, tahmin vb. her söz de reddedilmiştir. Konferans konuları ise "Dün, Bugün, Yarın", "Türkiye'de Manevi Buhran" veya "İslam'da Kadının Yeri ve Mükellefiyetleri" gibi başlıklar olmuştur. Şenler konferansların bitiminde örtünmeyle ilgili ayetleri katılımcılara üç kez tekrarlatmıştır (Tezcan, 2016: 68 vd.). Yürüttüğü bu faaliyetler "laik Cumhuriyet ilkelerine aykırılık" iddiasıyla takip altına alınmıştır.

16 Ekim 1967 yılında, *Bugün* gazetesinde "Ağlayın Ey Müslüman Kardeşlerim Ağlayın!" adlı bir yazı kaleme almış; Papa'nın Türkiye'ye gelişini eleştirmiş ve dönemin Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'a hakaret etmiştir ve Sunay, Şenler hakkında suç duyurusunda bulunmuştur. 1968 Mayıs ayında ise hakkında tutuklama kararı çıkmış ve 13 ay 10 gün hapis cezası verilmiştir. Yazdığı yazıların kışkırtıcı dili ve dozu hiç eksilmemiş, o süreçte devam eden konferanslarından birinde söylediği "kocaların, karılarını dövmesi caizdir; yalnız yüzüne vurulmaz"[8] cümlesi ve Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya

Fakültesi'nde (DTCF) konferans vermesi tepkileri iyice büyütmüştür (Tezcan, 2016: 124-128). Aldığı ceza bağlamında *Seher Vakti* son sayısını (1 Temmuz 1971) Şenler için, "AĞLAYIN EY MÜSLÜMAN KARDEŞLERİM AĞLAYIN! ŞULE YÜKSEL HAPSE GİRDİ", "kara demirler arkasında AK ALIN" başlıklarıyla yayımlamıştır. 1972'de ise tahliye olmuştur.

Şule Yüksel Şenler *Seher Vakti* yıllarında ilk evliliğini yapmıştır. Şenler'in kararları çerçevesinde hazırlanan düğün, dönemin özelliklerinden farklı olmuş; erkekler ve kadınlar ayrı mekânlarda bulunmuştur. Davetiyelerde de ayet ve hadis yer almıştır (Beşinci, 2017: 101). *Tercüman* gazetesinin *İnci* ekinde de düğüne yer verilmiştir (Tezcan, 2016: 262). Eşi Abdullah Kars ve düğün hakkında daha geniş bilgiler 15 Kasım 1970 tarihli, *Seher Vakti*'nin on dördüncü sayısında yer bulmuş, "Abdullah Kars'la başyazarımız Şule Yüksel Şenler, İslami geleneğe uygun sade ve muhteşem bir düğün merasimi ile evlendiler" sözleri başlık olarak atılmıştır. Bunun yanı sıra, aynı sayfada ailenin "reisinin erkek olduğu, erkek eşe saygının, sevginin ve itaatin ahlaki bir zorunluluk taşıdığı, erkek eşin üstünlüğünün bulunduğu" gibi çeşitli ifadelere yer verilmiş ve kadının "ulvi" yerinin unutuluşundan bahsedilmiştir. Ancak Şenler, 1975 yılında eşinden sürekli şiddet görmesi sebebiyle ilk boşanmasını gerçekleştirmiştir.

Aynı yıl *Vesika* (1975) dergisinde yazmaya başlamış, bir süre *Millî Gazete*'de yazmış, İdealist Hanımlar Derneği'ni kurmuş ve manevi başkanı olmuştur. Derneğin kuruluş tarihi net olmamakla beraber, Dernek üyelerinden biri de Emine Gülbaran'dır (Erdoğan). Recep Tayyip Erdoğan ve Emine Erdoğan'ın evliliğine Şule Yüksel Şenler vesile olmuş ve Recep Tayyip Erdoğan'a "damadım" diye hitap ettiğini belirtmiştir.[9]

Çalışmalarına devam ettiği bu dönemde ikinci evliliğini gerçekleştirmiştir. Bu evliliği İsmailağa Cemaatiyle yakın ilişkiler kurmasına neden olmuş ve "ikinci hidayetim" dediği dönem başlamıştır. Şenler o süreçte, cemaat içerisinde yer alan Dr. Sevim Asımgil ve cemaat lideri Mahmut Ustaosmanoğlu etkisiyle çarşafa girmiş ve Ustaosmanoğlu'nun isteğiyle gazete yazılarına da son vermiştir. Bu dönemde *Millî Gazete* başyazarı Sadık Albayrak, Şule Yüksel Şenler'in gazete yazılarına devam etmesi için Ustaosmanoğlu ile görüşmüştür ve sadece belli konularda yazması şartıyla kabul görmüştür.[10] Cemaat içerisinde yaptığı evliliği ise 11 yıl sonunda yine şiddet sebebiyle sonlanmıştır. Söz konusu boşanma, Şenler'in cemaatle ilişkisinin kesilmesine de sebep olmuştur. Bu süreçte Şenler'in örtünme biçimi değişmiş, kendi oluşturduğu modeli ise İslam'a uygun bulmamaya başlamıştır. İsmailağa

yıllarında, var ettiği örtünme modelini terk etmiş, sonraki yıllarda da dönmemiştir.

Yazı hayatına öykülerle başlayan, 1960'lı yıllarda *Bâbıâlide Sabah*, *Yeni İstiklâl*, *Bugün* gazetelerinde hazırladığı "Kadın Sayfası" ile yayın hayatına dahil olan Şenler'in yolculuğu; *Zaman* gazetesinde, "Ayşe Tahsin" takma ismiyle *Millî Gazete*'de, ikinci nesil İslamcı kadınların yayınladığı *Kadın Kimliği* gibi dergilerde ve çeşitli İslamcı yayınlarda 1995 yılına kadar devam etmiştir. Kitapları ise: *Gençliğin Izdırabı* (1969), *Hidayet* (1969)*, Bize Ne Oldu?* (1969)*, İslam'da ve Günümüzde Kadın, Her Şey İslam İçin* (1978)*, Duyuşlar, Uygarlığın Gözyaşları* (1990)*, Kız ve Çiçek* (1991)*, Sağ El* (1974)*, Bir Bilinçli Öğretmene* (1974)*, Yılanla Tilki, Kadın ve Evlilik* (2017) ve *Huzur Sokağı* (1970).[11]

Bu kitaplar arasından en bilineni; sonrasında başrolünde Türkan Şoray'ın yer aldığı, *Birleşen Yollar* (Elif Film, 1971) adıyla, yönetmen Yücel Çakmaklı tarafından sinemaya uyarlanan *Huzur Sokağı* romanıdır. İlk olarak 1960'lar başında *Şule* dergisinde çıkması planlanan *Huzur Sokağı*, "düzenin yozlaştırdığı insanın hidayete ererek güzelleştiği" (Yılmaz, 2015: 194) roman türünün ilk örneklerindendir. *Huzur Sokağı* gazetelerde yazı dizisi hâlinde yazılmış, *Bugün* gazetesinde ve *Seher Vakti*'nde tanıtımı yapılmıştır. İlk cildi 1970'te, ikinci cildi ise Şenler cezaevinden çıktıktan sonra basılmıştır. 1980'lerde İslamcılar arasında hayli yaygın olan kitap, 2023'te 130. baskısını yapmıştır. *Seher Vakti*'nin 15 Ekim 1970 tarihli on üçüncü sayısında ilk basımın tanıtımı da yer almıştır.

Şule Yüksel Şenler'in öncülüğünde yayın hayatına başlayan *Seher Vakti*'nin yayın politikası, yaşamı ve kendi kişisel dönüşüm süreciyle de örtüşmektedir. Şenler'in kıyafet ve örtünme biçimi, o döneme kadar Türkiye'de yaygın olmayan ama modernleşme eksenini de tamamen dışlamayan, estetik-politik bir karşı duruş olarak yeni bir görsel temsil biçimi, görsel bir kod üretmiştir. Çarşaftan farklı ama modern dış giyimle de aynı olmayan, ikisinin arasında konumlanan ve zamanla "Şenler tarzı" olarak anılan bu stil, bir örtünme biçimi olmakla beraber; kamusal görünürlüğe, kimliksel aidiyete ve temsil mücadelelerine de içkindir (İlyasoğlu, 2015). Bu açıdan bu örtünme biçimi veya güncel ismiyle tesettür, bireysel bir ibadet anlayışından fazlası olmuş; sembolik bir siyasal iletişim aracı konumuna evrilmiştir. Bu yeni biçim bir yanıyla mahremiyeti yüceltirken diğer yanıyla onu görünür de kılmıştır; modern aracılarla geliştirilirken, aynı zamanda ona karşıt kurulan bir işlevi de taşımıştır.

Şenler çalışmalarında önceliği kadınların "şahlanmasına ve örtünmesine" verdiğini defaatle ifade etmiştir. *Seher Vakti*'nin altıncı sayısında (15 Nisan 1970) yazdığı "örtü kadına şahsiyet kazandırır" düsturuyla hareket etmiştir. *Şulebaş* ismiyle ün yayan örtünme biçimi, İslamcı kadınların yeni bir kimlik kurma mücadelesinde ve İslamcılığın güçlenme süreci içinde, günümüze kadar tartışma konusu olma özelliğini de hiç yitirmemiş, en etkili ve en siyasi sembollerden biri olmuştur. Şenler'in kendince belirlenen ve geliştirilen bu örtünme stili, yine Şenler'in kendisi tarafından İsmailağa Cemaatiyle kurduğu ilişkiler sürecinde reddedilmiştir. Cemaat ile yolları ayrıldığında ise çarşafı çıkarmışsa da kendi belirlediği *Şulebaşa* da dönememiştir. Döneminde Şenler kilit aktörlerden biri olmuş, *Seher Vakti* ise kendine önemli bir konum edinerek tarihteki yerini almıştır. Ardında Türkiye İslamcılığının 1960 sonrası yapıtaşlarından birini ve İslamcı kadın hareketinin kolektif hafızasında kalıcı bir yer bırakan Şule Yüksel Şenler ise 28 Ağustos 2019'da hayatını kaybetmiştir.

Şenler'in şahsı, *Seher Vakti*'nin ideolojik projesinin taşıyıcısı ve simgesel lideri olmuştur. Şenler'in ve *Seher Vakti*'nin açtığı yol, sonraki kuşaklar üzerinde derin etkiler, tartışmalar, eleştiriler ve iktidara yükselişin anahtarını bırakmıştır. 1980'lerden itibaren başörtüsü hareketinin yükselmesi, İslamcı ve/veya "Müslüman feminist" kadın derneklerinin kurulması ve dindar kadınların üniversitelerden sivil toplum alanına kadar geniş bir yelpazede siyasal aktörler haline gelmesi doğrudan bu mirasın ürünüdür.

Türkiye'nin modernleşme sürecinde kadın taşıyıcı kolonlardan biri olarak kodlanmış, kamusal alandaki temsili özel bir öneme bağlanmıştır. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren kadın, Batılılaşmanın ve modernleşmenin önemli bir aktörü; sekülerleşme sürecinin bir göstergesi olarak belirmiştir. Başörtüsü, çarşaf, tesettür gibi dinsel göstergeler, bu modernleşme paradigması içinde "gerilik ve çağdışılık" simgeleri olarak işaretlenmiş; başörtülü kadınlar uzun süre kamusal alandan dışlanmış veya görünmez kılınmıştır. Kadın bedeni üzerinden yürütülen kültürel hegemonya mücadelesinde dindar kadınlar edilgen bir konuma itilmiştir. 1960'lı yıllara gelindiğinde, siyasal ve toplumsal değişimlerle beraber bu süreçte kırılma başlamış; dindar kadınlar kamusal alanda yeni bir siyasal özne olarak belirmişlerdir. Özellikle tesettür üzerinden ilerleyen bu mücadele döneminin taşıyıcıları "ilk nesil İslamcı kadınlardır" (Merçil, 2002: 219). Bu kadınların görünürlüğü 1970'lerin tartışma konularından birini oluşturmuştur. Şule Yüksel Şenler'in yanı sıra kimi yazarlarca -Bakiye Marangoz, Emine Aykenar, Mümine Güneş, Mehmet Şevket Eygi, Hekimoğlu İsmail gibi- İslamcı kadının

varlığı, "cemiyetin yeniden kurulması, kurtulması" ve bunun için de kadının örtünmesi çerçevesinde tartışılmıştır. "Eli kalem tutan" kadınlardan oluşan bu nesil, 1960'ların ikinci yarısından itibaren dönemin İslamcı gazete ve dergilerinde İslam'da kadının yeri, çocukların İslam'a göre eğitimi, örnek Müslüman kadınlar, örtünme gibi konularda "birer tebliğci olarak" (Sarıtaş ve Şahin, 2017: 744) yer almışlardır. Süreç boyunca kadınların giyim kuşamı başlıca meselelerden biri haline gelmiştir.

O dönem İslami esaslara göre giyinme çağrısı zaman zaman şiddeti de beraberinde getirmiştir. Kayseri, Konya, Manisa gibi illerde çeşitli olaylar yaşanmış gerek meslekleri gerek düşünceleri gerek kıyafetleri bahane edilerek, özellikle İslam'a uygun örtünmeyen ve/veya modern hayata uygun giyinen kadınlara yönelik şiddettin birçok biçimi uygulanmıştır. Bu olayların yaşanmasında temel etken genellikle yayın organları aracılığıyla yapılan propagandalardır. Örneğin Temmuz 1968 tarihli *Bugün* gazetesinde, Şenler'in "Vatan ve Millet tehlikededir: Müslüman kardeşlerime açık mektup" başlıklı yazısı üzerine Konya'da kız öğrenci yurtları basılmıştır. *Seher Vakti*'nde de karşılığını bulan bu vaziyet, İslamcıların "bir araç" olarak dindarlığı, kadınlar üzerinden sürdürme çabasıdır. Dahası kadınların önemli bir çoğunluğu da kendilerine atfedilen bu kültürel rolü içselleştirmiştir (Yılmaz, 2013: 300). Aynı paralellikte, "İslam dinini yeniden ihya etme ve böylece toplumsal bünyede meydana geldiği iddia edilen hasarı onarma ya da hastalığı tedavi etme amacıyla İslamcı hareketin çeperinde duran kadınlar, kendilerine düşen kutsal vazifeleri yerine getirebilmek ve aslında yine İslam'a hizmet etmek amacıyla dışarı çıkmışlardır" (Bozaslan ve Çokoğullar, 2014: 843). Söz konusu yıllarla ilgili Şule Yüksel Şenler, "[...] İslami uyanışın henüz kıpırdanış şeklinde olduğu bir dönemdi. Hele kadınlar için cemiyetleşmenin hayali dahi mümkün değildi" demiştir. İslamcı kadınların evden çıkış öyküsü, Şenler'in bahsettiği bu uyanışla ilişkilidir. Şenler'in öncülüğünde yayımlanan *Seher Vakti* de bu uyanışın ve mücadelenin hem söylem düzeyinde hem de pratik düzlemde kurucu unsurlarını oluşturmuştur. *Şulebaş* bu bağlamda salt bireysel ibadetin bir parçası ya da sembolü olmaktan çıkıp, kolektif bir "karşı-modernleşme sembolü"ne dönüşmüştür.

Seher Vakti bu tarihsel kırılmanın bir momentidir. Dergi kadınları, dini sorumluluklarının öznesi olduğunu hatırlatmanın yanında, İslamcı ideolojinin kamusal alandaki temsilcileri ve taşıyıcıları olarak konumlandırmıştır. Siyasal bir özneye dönüşen dindar kadınların en güçlü aracı ise tesettür olmuştur. Bu noktada -başka bir araştırma ve tartışma konusu olmasıyla birlikte- aslında başörtüsü ve tesettür/türban kavramlarının farkı da bu

politik izlekte saklıdır. Nihayetinde Şenler'in başını çektiği örtünme çağrıları, bir dini sorumluluğu yerine getirme çağrısından ziyade; bir siyasal duruşun ve ideolojik aidiyetin görsel sembolü olarak sunulmuştur.

Bu biyografik izlek, *Seher Vakti*'ni açıklamak ve anlamak açısından üç düzlemde merkezidir: Birincisi, "seküler geçmişten hidayete" dönüşüm anlatısı, derginin kadınlara yönelttiği çağrıyı soyut bir ahlak öğretisi olmaktan çıkarıp somut bir rol-model üzerinden meşrulaştırmıştır; derginin yeni bir toplumsal rol modeli kurma iddiası bu sayede ikna gücü kazanmıştır. İkincisi, Şulebaş'ın /tesettürün sembolleşmesi, *Seher Vakti*'nin kadın temsili üzerinden kurduğu ideolojik mobilizasyonun görsel ve pratik taşıyıcısı hâline gelmiştir; böylece dergi, "İslami kamusal kadın" tipini yalnızca tarif etmemiş, görünür de kılmıştır. Üçüncüsü, konferanslar, yargı süreçleri ve sonraki yayın faaliyetleri, *Seher Vakti*'nin sayfalarında kurduğu söylemin kamusal alanda nasıl dolaşıma girdiğini ve derginin "mücadele" anlatısını nasıl beslediğini göstermektedir.

John B. Thompson'ın (2013) iletişim kuramına göre, medya araçları salt bilgi iletmezler; kimlikleri üretir ve sosyal ilişkileri biçimlendirirler. *Seher Vakti* ve Şule Yüksel Şenler bu işlevi ilk üstlenen aktörler olarak, tarihsel süreçlerinde, İslamcı erkeklerin tek başına yeterli olamadığı ve başaramadığı iktidar yolculuğunu kadınların omzuna yüklemiştir. Pasif konumdan aktif faillere dönüşen bu hâl, İslamcı erkekleri iktidara taşımıştır.

Nihayetinde *Seher Vakti*'nin inşa ettiği bu kimlik, Türkiye'deki seküler kamusal alanın mutlak egemenliğine bir meydan okuma olarak karşımızda durmaktadır. *Seher Vakti* yeni bir kamusal kadın kimliği üretmiştir: Tesettürüyle, ahlaki duruşuyla, dini sorumluluklarıyla ve siyasal bilinciyle yeni bir "İslami kamusal kadın" tipi. *Seher Vakti*, dönemin dindar kadınları için hem bir inanç ve yaşam tarzı rehberi hem de siyasal bilinç inşa eden bir ideolojik okul işlevi görmüştür.

Seher Vakti Dergisi ve İdeoloji Kipleri

Seher Vakti toplumsal yaşamın her yönüne, taşıdığı ideoloji ile seslenmiştir. Vurgulanan ideolojinin, meşru kılmaya, parçalamaya ve aynı zamanda bir birleşme yaratmaya dönük yönü derginin, alımlayan kitlelerle iletişim kurmasının yolu olmuştur. İslamcı ideolojinin açığa çıktığı bütün stratejik yapıları *Seher Vakti*'nde hem ayrı ayrı hem de aynı anda görmek mümkündür. Dergi, ekonomiden siyasete, eğitimden kültüre, ev yaşantısından kılık kıyafete kadar birçok temasını bu ideolojik örüntüleri kullanarak okuyucuya iletmiştir.

John B. Thompson'a (2013) göre ideoloji, yanlış bilinç veya yanıltıcı söylem üretimi olmanın yanında, aynı zamanda mevcut güç ilişkilerini destekleyen, meşrulaştıran ve yeniden üreten simgesel biçimlerin de üretimidir. İdeolojinin bu işlevi, çeşitli kipler ve stratejiler aracılığıyla hayata geçirilir. Bu bölümde Thompson'ın (2013: 78-85) ideolojinin işleyişine dair önerdiği beş genel kip[12], *Seher Vakti*'nin kadın kimliği etrafında ördüğü söylem üzerinden yeniden düşünülmektedir. Ancak kipler, birbirinden yalıtık "kategoriler" olarak değil; çoğu kez aynı metin içinde ardışık ya da eşzamanlı çalışan stratejiler olarak ele alınacaktır. Dergide tesettür çağrısı, bir yandan kutsal ve tarihsel referanslarla meşrulaştırılırken; öte yandan fıtrat söylemiyle doğallaştırılmakta (şeyleştirme), "biz" duygusuyla kolektif bir kimliğe bağlanmakta (birleştirme) ve seküler-modern kadın imgesiyle keskin bir karşıtlık kurularak sınırlar sertleştirilmektedir (parçalama). Bu iç içe geçiş, Thompson'ın derin yorumsama yaklaşımının önerdiği biçimde, sembolik biçimlerin belirli bağlamlarda tahakküm ilişkilerini nasıl kurduğunu ve sürdürdüğünü takip etmeyi mümkün kılmaktadır (Thompson, 2013).

Meşrulaştırma, Thompson'a (2013) göre, mevcut sosyal düzenin veya belirli bir görüşün meşru ve doğru olduğunun simgesel aracılarla gösterilmesidir. Meşrulaştırma kipi, tarihsel bir devamlılık izlenimi vererek ve/veya kutsal referanslarla desteklenerek inşa edilir. *Seher Vakti* dergisi, İslamcı kadın kimliğini meşrulaştırmak için özellikle dini referanslara ve tarihsel süreklilik anlatılarına çokça başvurmuştur. Dergide sıklıkla İslam'ın ilk yıllarına, sahabe kadınların hayatlarına ve Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki İslami yaşam biçimlerine atıflar yapılmıştır. Tesettür sadece bireysel bir ibadet biçimi olarak değil, geçmişten bugüne süreklilik arz eden İslami bir norm olarak sunulmuştur. Örneğin bir makalede kadınların "Resulullah'ın zamanındaki gibi iffet ve haya timsali olmaları" gerektiği vurgulanmış, böylece modern tesettür hareketi önemli bir tarihsel aktörle ve zeminle meşrulaştırılmıştır (Thompson, 2013). 15 Aralık 1969 tarihli *Seher Vakti*'nin ikinci sayısındaki, Şule Yüksel Şenler'in başyazısı "Özlenilen Bayram" yazısında, gerçek bayramlara hasret duyulduğuna ve o gün için gerçek bir bayram yaşamanın toplumun o haliyle mümkün olmadığına vurgu yapılmıştır. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu döneminde olduğu gibi, İslam'ın gerektirdiği şekilde bir yaşam kurulması durumunda gerçek bayram yaşanılacaktır.

Seher Vakti'nde meşrulaştırma, yalnızca geçmişe atıf yapan betimleyici bir hatırlatma değil; bugünü "eksik" ve "yoz" olarak kodlayarak alternatif bir toplumsal düzen tahayyülünü kuran siyasal bir çerçevelemedir. "Özlenilen Bayram" örneğinde olduğu gibi "hakiki" olanın geçmişte konumlandırılması,

bugünü ahlaki bir sapma olarak işaretlerken aynı anda bir "geri dönüş" hareketini normatif ve zorunlu kılmaktadır. Bu noktada meşrulaştırma, öyküleme ile birleşir: Geçmişin "altın çağ" anlatısı kolektif kimliği kuran bir hikâyeye, tesettür ise bu hikâyenin görünür düğümüne dönüşür (Thompson, 2013: 78-79). Böylece tesettür çağrısı hem tarihsel süreklilik iddiasıyla haklılaştırılmış hem de "doğru kadınlık" için ölçüt üreten bir sınır çizme mekanizmasına evrilmiştir.

Dergide, toplumsal kimlikleri ve ideolojik projeleri hikâyeler aracılığıyla anlamlandırma stratejisi olan öyküleme öne çıkmaktadır. Thompson (2013) hikâyeleştirme yoluyla belirli normların ve değerlerin idealize edildiğini, bireylerin kolektif kimlikler inşa ettiğini belirtmiştir. *Seher Vakti*, İslamcı kadın kimliğini bir "uyanış" ve "diriliş" hikâyesi üzerinden kurgulamıştır. Kadınların modernleşmenin getirdiği yozlaşmadan arınıp, İslami değerlere dönüş yapmaları bir kahramanlık anlatısı olarak sunulmuştur. Şule Yüksel Şenler'in kendi hayat hikâyesi, modern bir genç kızken İslam'a yönelmesi ve mücadeleci bir figüre dönüşmesi, örnek bir "dönüşüm hikâyesi" olarak defalarca kaleme alınmıştır. Öyküleme stratejisi, okura hem ilham verme hem de ideolojik bağlılık oluşturma işlevi görmüştür. Kadınların İslami kimliğe yönelmesi, bireysel bir tercih değil; bir diriliş çağrısına cevap vermek olarak yüceltilmiştir.

Öykülemenin bu işleviyle, dönüşen benlik, dönüştürülebilir toplum tahayyülünün kanıtı hâline getirilmiştir. Bu mekanizma, -rıza üretimiyle de uyumlu bir biçimde- inanç pratiğini "gönüllü" bir seçime çevirmeye çalışırken; okur, dönüşüm hikâyesi aracılığıyla hem "nasıl yaşanması gerektiğini" öğrenmiş hem de kendisini kolektif bir davanın parçası olarak konumlandırma şansına kavuşmuştur. İlyasoğlu'nun (2015) işaret ettiği üzere, örtünme ve kamusal görünürlük yalnızca mahremiyetin korunması değil, kimliğin kurucu bir öğesi ve kamusal bir söylem üretimidir; *Seher Vakti*'nin öykülemesi de bu kimliği "pedagojik" bir çerçeve içinde yeniden üretmiştir.

Gizleme kipine ve özellikle mecaz stratejisine de *Seher Vakti*'nde sık sık rastlamak mümkündür. 15 Aralık 1969 tarihli ikinci sayıda dergide dönemin Sovyetler Birliğiyle ilgili bir haber verilmiştir. Haberde Rusya'nın Türkiye'de fabrika kurduğu ve "ajan teknisyeni" göndermeye başladığı belirtilmiştir. Ancak bu haberi verirken habere bir resim iliştirilmiştir; haber çiçekler arasında bir ayının fotoğrafıyla betimlenmiş ve Rusya "Gül bahçesine giren Ayı" (1969: 5) başlığıyla ifade edilmiştir.

Birleştirme kipi, farklı sosyal grupları ortak bir kimlik veya ideolojik hedef etrafında bütünleştirme çabasının ifadesidir. Bu strateji, ideolojik projelerin kitlesel destek kazanmasını kolaylaştırır (Thompson, 2013). *Seher Vakti*, kadınları bir yandan bireysel inanç pratiğine davet etmiş; diğer yandan onları ümmet bilinci içinde, kolektif bir diriliş hareketinin parçası olmaya çağırmıştır. İslam kardeşliği, dayanışma ve ortak mücadele vurguları, bireysel dindarlığın ötesinde kolektif bir İslamcı kimlik inşasına hizmet etmiştir. Özellikle örtünme hareketinin kitleselleşmesinde veya İslam'a uygun bir yaşam çağrısında *Seher Vakti*'nin kullandığı bu birleştirici söylem belirleyici olmuştur. Örneğin derginin ikinci sayısında Emir Hüseyin Konar'a ait "Dünyanın Huzur Kilidi Türkiye'm" (*Seher Vakti*, 1969: 4) başlıklı yazıda, Türkiye'deki ayrışmışlığa ve dinden uzaklaşmaya duyulan büyük üzüntü dile getirilmiş; Avrupa'ya bu konu üzerinden atıfta bulunulmuş, Avrupa'daki Hristiyanların reform için İslam dinini örnek aldığı iddia edilmiş ve İslam dünyaya tanıtıldığında Türkiye'nin huzur kilidi olacağı vurgulanmıştır. Kolektif bir yaşamın temel anahtarı ise İslam olarak gösterilmiştir.

Birleştirme kipinin *Seher Vakti*'ndeki özgüllüğü, "ümmet" dilinin Türkiye merkezli bir siyasal tahayyülle eklemlenmesinde görünebilir. Konar'ın metnindeki "Türkiye'nin huzur kilidi" vurgusu, bir yandan İslam'ı evrensel bir çözüm olarak sunarak evrenselleştirme stratejisine yaklaşırken; öte yandan kolektif bir "görev" bilinci inşa etmiştir. Bu söylemle, kolektif bir irade üretimine dair "inanan", "mücadele eden" ve "taşıyan" özneler kurmanın hedeflendiği görülmüştür. Böylece bireysel dindarlık, kamusal bir eylemliliğe; başta tesettür olmak üzere görünür pratiklere bağlanmış ve pratikler de bir kimlik standardına dönüştürülmüştür (Yılmaz, 2015).

İdeolojinin faaliyette bulunmasına aracılık eden bir diğer kip parçalamadır. *Seher Vakti*'nde en çok başvurulan ve en görünür olan ideoloji biçimidir. En çok karşımıza çıkan farklılaştırma stratejisi, bir grup kimliğini başka bir gruptan ayırarak ve ötekiyle olumsuz bir karşıtlık ilişkisi kurma yoluyla inşa etme sürecidir (Thompson, 2013). "Biz" ve "onlar" ayrımı ideolojik kimlik inşasının temel dinamiklerinden biridir. *Seher Vakti*'nde seküler-modern kadın modeli, açık bir şekilde "öteki" olarak konumlandırılmıştır. Mini etek, açık saç, alkol tüketimi gibi imgeler, İslam'dan kopmuş Batılılaşmış bir kimliğin sembolleri olarak sunulmuştur. Bu gibi imgeler, İslam'dan kopmuş Batılılaşmış bir kimliğin sembolleri olarak sunulmuştur. Bu strateji aracılığıyla hem İslamcı kadın kimliğinin sınırları belirginleştirilmiş hem de okuyuculara "biz" duygusu kazandırılması hedeflenmiştir. Modern kadın, ahlaki çözülmenin ve toplumsal yabancılaşmanın sembolüyken;

buna karşı İslami kadın kimliği idealize edilmiştir. Parçalama kipinin kadın temsili açısından kritik etkisi, "seküler-modern kadın" figürünün yalnızca "öteki" olarak kurulması değil; bu ötekiliğin ahlaki çözülme ve toplumsal yabancılaşma anlatılarıyla sürekli yeniden üretilmesidir. Mini etek, açık saç gibi imgeler bir kıyafet tercihinden çok, modernleşme projesinin kadın bedeni üzerinden kurduğu hegemonik anlam dünyasına ait işaretler olarak kodlanmış; böylece dergi, kamusal alanın meşruiyetini de kadın bedeni üzerinden tartışmaya açmıştır.

Ayrıca *Seher Vakti'*nde parçalama stratejisinin en temel örneklerinden bir diğeri, İsrail ve Yahudiler olmuştur. İsrail ve Yahudiler gibi figürlerin düşmanlaştırılması parçalama kipinin ulusal/uluslararası ölçekte genişletilmiş bir "tehditler" ürettiğini göstermektedir; bu durum içerideki "biz"i sağlamlaştırırken, dışarıyı İslam'dan uzak, sürekli bir kuşatma olarak kurmuştur. Böylece parçalama, yalnızca sınır çizmemiş; birleştirmeyi de sürekli yeniden üretmek üzere çalışan bir "gerilim mekanizmasına" dönüştürmüştür (Thompson, 2013: 82-83).

Şeyleştirme usulü ise tahakküm ilişkilerini geçici, tarihsel bir durumu da kalıcı, doğal veya zaman dışı olarak kurabilmektedir (Thompson, 2013: 84). Bu kipin aracılığıyla efsaneleştirmeler veya doğallaştırmalar mümkün gibi gösterilebilmektedir. Doğallaştırma stratejisi yoluyla, belirli bir toplumsal düzenin veya değerler sisteminin "doğal, "değişmez" ve "kendiliğinden doğru" olduğu izlenimini yaratma sürecidir. Belirli değerler doğallaştırılarak sorgulanamaz bir noktaya getirilir. *Seher Vakti*'nde İslami yaşam tarzı, kadınların örtünmesi ve geleneksel roller üstlenmesi, insan doğasına ve fıtratına uygun olan olarak temsil ve takdim edilmiştir. Tesettür "kadının asaleti", "iffeti" ve "doğal mahremiyet duygusu" ile ilişkilendirilerek, toplumsal bir tercih değil; yaşamsal bir zorunluluk gibi ifade edilmiştir. Bu strateji, özellikle modernleşmenin dayattığı yaşam biçimlerinin "doğallıktan sapma" olarak gösterilmesine hizmet etmiştir. Batılı kadın imgesi doğallıktan kopmuş, yapay bir model olarak tasvir edilmiştir. *Seher Vakti*'nin her sayısında yer alan "Genç Kızlar" ve "Sizin İçin" köşeleri bu noktada örnek teşkil etmektedir.

Seher Vakti'nde şeyleştirme, özellikle "fıtrat" söylemi üzerinden cinsiyetlendirilmiş bir doğallık üretmiştir. Kadına atfedilen mahremiyet, itaat ve "asalet" gibi nitelikler, tarihsel ve toplumsal koşullar içinde kurulmuş roller olarak değil; sanki zamandan bağımsız, değişmez bir özmüş gibi sunulmuştur. Bu yaklaşım, meşrulaştırmanın geçmişe ve geleneğe yaslanan

süreklilik anlatısıyla birleştiğinde, tesettürü aynı anda hem "geçmişin normu" hem de "doğanın gereği" gibi gösteren iki katmanlı bir haklılaştırma yaratmıştır (Thompson, 2013: 84–85). Derginin bu "öğretici" dili, söz konusu normu gündelik hayatın en küçük tercihlerine kadar indirgemiş; böylece yalnızca "neye inanılması gerektiğini" değil, "nasıl yaşanması gerektiğini" de ayrıntılı biçimde tarif etmiştir. Bu nedenle kadınların kamusal görünürlüğü, derginin çizdiği belirli bir rol ve davranış repertuarına bağlandığında meşru ve kabul edilebilir hâle gelmiştir.

Seher Vakti dergisi, ideolojik stratejilerin bütüncül ve sistematik bir şekilde kullanıldığı özgün bir örnektir. John B. Thompson'ın (2013) ideoloji analizine göre, bir söylemin gücü, doğrudan ikna edici olması olduğu kadar; aynı zamanda gündelik hayatın algılarını ve normlarını dönüştürme kapasitesinde de aranmalıdır. *Seher Vakti* bu kapasiteyi büyük ölçüde gerçekleştirmiş; kadınlar üzerinden yürütülen hegemonya mücadelesinde etkili bir araç olmuştur. *Seher Vakti*'nin ideolojik işleyişi, tekil bir argümanı tekrar etmekten ziyade, ideolojinin kiplerini birbirine eklemleyerek "tam" bir anlam evreni kurmasında belirginleşmiştir. Bu bütünlük, *Seher Vakti*'ni yalnızca bir yayın değil, 1960'lar Türkiye'sindeki karşı-hegemonik mevzi savaşının toplumsal cinsiyet üzerinden kurulan bir ideolojik aygıtı hâline de getirmiştir (Gramsci, 1971; Thompson, 2013).

Sonuç

Bu çalışma, 1960'lı yıllar Türkiye'sinde İslamcılığın yükselişe geçtiği bir tarihsel kesitte kadınların siyasal ve ideolojik özneleşme sürecini *Seher Vakti* dergisi ve Şule Yüksel Şenler örneği üzerinden analiz etmeyi amaçlamıştır. 1969-1971 yılları arasında yayımlanan, 21 sayılık *Seher Vakti* dergisi, John B. Thompson'ın "derin yorumsama" yöntemi çerçevesinde incelenmiştir. İdeolojik söylemin tarihsel-toplumsal bağlamı içinde çözümlendiği bu çalışmada, özellikle kadın ve örtünme konusu merkeze alınmıştır. *Seher Vakti*, İslamcı ideolojiyi kadın, ahlak, siyaset ve modernleşme karşıtlığı gibi temalar üzerinden inşa etmiş; *Şulebaş*'ı yani tesettürü ideolojik bir araç olarak konumlandırmıştır. Modernleşme ve sekülerleşme ideolojisinin kadın bedeni üzerinden yürüttüğü kültürel hegemonya projesine karşılık, İslamcı kadın kimliğinin alternatif bir görünürlük, temsil ve siyasal iletişim biçimi olarak nasıl inşa edildiği ortaya konmuştur.

Dergi, meşrulaştırma, gizleme, birleştirme, parçalama ve şeyleştirme kipleri ve çeşitli stratejileri aracılığıyla İslamcı siyasetin söylem setini kurarken; kadınları bir taşıyıcı olarak merkeze koymuştur. Söz konusu süreç, Şule

Yüksel Şenler figürü üzerinden şekillenmiştir. "Örnek" kadın her açıdan ele alınmış, anlatılmış, bir çağrı olarak her sayıda sunulmuştur. Dergideki ideolojik yapı, okuyucu metinlerinden dinî gün yazılarına kadar geniş bir yelpazede yeniden ve yeniden üretilmiştir.

Şule Yüksel Şenler ve *Seher Vakti*, Türkiye'de İslamcı kadın kimliğinin hem bireysel hem kolektif düzeyde inşa edildiği, yer yer icat edildiği; sembollerle, anlatılarla ve direnişle örüldüğü bir döneme tanıklık etmektedir. Bu figürler, bir dönemin ihtiyaçlarını karşılayan geçici fenomenler olmaktan ziyade; bugünün siyasal, toplumsal ve kültürel tahayyüllerinde iz bırakan öncülerdir.

Kadınların hem siyasal iletişimde hem de ideolojik inşa süreçlerinde taşıyıcı özne olarak değerlendirilebildiği bu örnek, İslamcılığın dönüşümünü anlamak kadar, Türkiye'de kadınların söylem kurma gücünü de yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Şenler'in ve *Seher Vakti*'nin katkıları, günümüzde Türkiye'deki muhafazakâr, dindar ve İslamcı kadın kimliğinde hâlâ yer tutmaktadır. Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde başörtüsü üzerinden yürütülen temsil politikaları, Şenler'in öncülüğünü yaptığı görsel kimliğin siyasal meşruluk kazandığı bir bağlam yaratmıştır (Yılmaz, 2015; Özbudun, 2012). Bununla birlikte, günümüzdeki muhafazakâr/İslamcı kadın figürü ile Şenler'in temsil ettiği model arasında farklar da göze çarpmaktadır. Özellikle profesyonel hayata katılım, toplumsal cinsiyet rolleri ve kadın hakları gibi konularda bugünün muhafazakâr ve İslamcı kadınları daha esnek söylemler geliştirmektedir.

Şenler'in mirası iktidara taşımış ve kadınların gündelik ve kamusal hayatında bir "kaynak repertuarı" işlevi görmekte; fakat birebir tekrar edilmemektedir. Onun oluşturduğu söylem referans alınmakta, saygıyla anılmakta ancak siyasal ve toplumsal gerçeklikler karşısında güne ilişkin şekilde dönüştürülmektedir.

Kadınlar İslamcıların her daim hedef kitlesi olsa da asıl olan İslamcı ideolojinin taşıyıcılarının, üreticilerinin ve dönüştürücülerinin kadınlar olduğu ya da onlar üzerinden kurulduğudur. *Seher Vakti*'nin kadınlara yüklediği misyon, pasif öznellikten aktif fail konumuna yükselmeleri olmuştur ve İslamcılığın henüz 1960'larda bile kadınlar eliyle kamusal alanda görünürlük kazanmasına öncülük etmiştir.

Başörtüsü hareketinin 1980'li ve 1990'lı yıllardaki yükselişinde ve Millî Görüş'ün 1990'larda iktidara gelişinde, Şenler'in ve *Seher Vakti*'nin açtığı

zeminin önemi açıktır. Başörtüsü/tesettür 1980 sonrası dönemde bireysel bir ibadet alanından çıkıp; üniversite yasaklarına karşı direnişin, kamusal alanı dönüştürme çabasının ve hegemonya yıkma-kurma stratejisinin, mevzi savaşlarının bir aracı haline gelmiştir. *Seher Vakti* ve Şenler İslamcı direnişin, mücadelenin ve İslamcı tahayyülün hem ilk taşıyıcıları hem de bugüne uzanan mirasının simgesel kurucularıdır. Bugün gelinen noktada, Şule Yüksel Şenler'in ve *Seher Vakti*'nin hikâyesi sadece geçmişin siyasal mücadelelerinin bir hatırlatıcısı değil; Türkiye'de İslamcı ve dindar kadınların, İslamcılığın yükselişindeki yerinin de işaretidir. 1960'larda atılan adımlar, yalnızca dönemin İslamcılığına değil; günümüzün muhafazakâr ve İslamcı kadın figürlerine de kimlik, dil ve strateji sağlamıştır. Şenler'in çağrısı, kendi döneminde bir kapıyı aralamış ve bugünün kadınları o kapının ardında farklı yollar seçmiştir, seçmektedir: Kimi kamusal görünürlüğü ideolojik bir mücadele alanı olarak korumakta; kimi bireysel özgürlükler ve toplumsal cinsiyet eşitliği üzerinden yeni bir dil inşa etmekte, kimi de siyasal süreçlere dahil olmaktadır. Yine de değişmeyen gerçek şudur ki Türkiye'de İslamcılığın yükseliş hikâyesi; kadınların taşıyıcı, üretici ve dönüştürücü rolü olmadan yazılamaz. *Seher Vakti*'nin mirası, hâlâ hem iktidar politikalarında hem de toplumsal hafızada, sessiz ama sarsılmaz bir iz olarak durmaktadır.

Sonnotlar

1- Bu makale, *Türkiye'de İslamcılık ve Kadın: Seher Vakti Dergisi Üzerine Bir İnceleme* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2- Erbakan'ın 1969'da Adalet Partisi'nden (AP) milletvekili adaylık girişiminin reddi (Yorgancılar, 2012: 53), 1969 seçimlerine bağımsız adaylarla girme kararı ve ardından 26 Ocak 1970'te MNP'nin kuruluşu (Atılgan, 2016) İslamcılığın siyasal sistem içindeki temsilinin kurumsallaşmasında kilometre taşlarındandır. Erbakan, 1969'da AP'den milletvekili olmak istemişse de adaylığı iki kez reddedilmiştir. Reddedilme gerekçesi ise Demirel'le yaşadığı gerilimler ve "mukaddesatçı" söylemleri olarak belirtilmiştir (Yorgancılar, 2012: 53). Erbakan bu süreçte 1969 seçimlerine bağımsız adaylarla girme kararı almış -Müstakiller Hareketi-, sınırlı bir başarı elde ederek yalnızca kendisi Meclis'e girerek Konya'dan bağımsız milletvekili olmuştur. 26 Ocak 1970'te ise yine Kotku ve çevresinin desteğiyle Millî Nizam Partisi'ni kurmuştur. Kotku, Partinin kuruluşu için hem cemaat liderlerini ve bazı tarikatları hem de bazı tüccar gruplarını ikna etmiştir (Atılgan, 2016; Türkmen, 2014). Meselenin ardında komünizm korkusu olduğu kadar, pazardan pay elde etme hedefi de vardır: "Dönemin dinsel hareketlerinin ve cemaatlerinin başlıca yönelimlerinden biri antikomünizm ise öteki ticaret dünyasında yer genişletme çabası olmuştur. Aslında bakılırsa bu ikisi arasında hemencecik fark edilemeyen bir bağ vardır. Antikomünizm yönelişi, kapitalizmi savunmaya yönelik bir reaksiyondur; zira kapitalizmi aşabilecek olan temel toplumsal sınıf işçi sınıfı, dünya görüşü de

sosyalizmdir. Bu bakımdan da işçi sınıfı ve sosyalizm, kapitalizm için en önemli tehdit ya da tehlike olarak görülmüştür. İkinci yöneliş olan ticaret dünyasında yer genişletme hedefine doğru ise ancak kapitalizm salim olduğu sürece varılabilir" (Atılgan, 2016: 594). Müstakiller Hareketi'nin bir başarı sağlamamasının ardından ve MNP kurulduktan sonra Erbakan'ın yanında, Adalet Partisi'nden ayrılan Isparta Milletvekili Hüsamettin Akmumcu'nun ve Tokat Milletvekili Hüseyin Abbas'ın katılımıyla MNP, TBMM'de üç milletvekili ile temsil edilmiştir. Parti, eklektik bir ideolojiye ve genellikle taşra kökenli dindar girişimciler veya dar gelirli Sünnilerden oluşan bir tabana sahip olmuştur. 1971 darbesi ile de Anayasa Mahkemesince kapatılmıştır. Necmettin Erbakan ise partinin kapatılması akabinde İsviçre'ye "hicret" etmiştir. 1972 sonlarında Erbakan'ın yurda dönüşü ile Millî Selamet Partisi kurulmuştur. "Millî Görüş" ideolojisiyle yola çıkan MSP, 1973'teki genel seçimlerde İslamcılık vurgusu taşıyan bir parti olarak ilk kez %11,8 oranında oy almıştır (Çakır, 2018: 546; Türkmen, 2014: 54 vd). 12 Eylül cuntasının gelişi ile Parti kapatılmış ve bir ay sonra da Kotku hayatını kaybetmiştir. Millî Görüşçüler her ne kadar *Seher Vakti*'nde yer bulamamışsa da İslamcı *Bugün* ve *Sabah* gazeteleri Millî Görüşçüleri, "ezilen Müslüman kitlelerin sesi" ve "mukaddesatçı Müslümanların partisi" olarak takdim etmiştir.

3- http://sozlutarih.idp.org.tr/mulakatlar/sule-yuksel-senler-ile-sozlu-tarih-gorusmesi_(07.10.2017), Şule Yüksel Şenler ile Sözlü Tarih Görüşmesi, 25.03.2019 tarihli erişim.

4- Özer Şenler, lise yıllarında Risale-i Nur dersleri almış, Said Nursi'yle tanışmış, İslami değerlere bağlı bir hayatı tercih etmiş ve Said Nursi tarafından isminin Üzeyir olarak değiştirilmiştir. Şule Yüksel de abisi için "…üstat Bediüzzaman ile tanışmış, bizzat onun hizmetlerinde bulunmuş biri" diye bahsetmiştir (Tezcan, 2016: 31 vd.). Abi Şenler ailesinin de aynı hayatı sürmesini beklemiş, durumu Said Nursi'ye taşımış ancak aile başlarda abinin istediği gibi bir hayatı reddetmiştir. Şule Yüksel Şenler, her ne kadar abisinin istediklerini yapmıyor olsa da o dönem onun fikirlerinin çok etkisinde kaldığını belirtirmiştir. Özer Şenler, 1960'lar başında yaşadığı bir rahatsızlık ve ölüm düşüncesiyle, Şule Yüksel'den Risale-i Nurları okumasını ve Risale-i Nur toplantılarına gitmesini istemiştir. Bu toplantılar Şule Yüksel Şenler için dönüşümün başlangıcı olmuştur. Şenler, toplantılara iki yıl boyunca katılmıştır ve başlarda, toplantılarda yer alan diğer kadınlar tarafından kabul görmediğini, çeşitli aşağılamalara maruz kaldığını aktarmıştır (Tezcan, 2016). http://sozlutarih.idp.org.tr/mulakatlar/sule-yuksel-senler-ile-sozlu-tarih-gorusmesi, Şule Yüksel Şenler İle Sözlü Tarih Görüşmesi, 25.03.2019 tarihli erişim.

5- http://sozlutarih.idp.org.tr/mulakatlar/sule-yuksel-senler-ile-sozlu-tarih-gorusmesi, Şule Yüksel Şenler İle Sözlü Tarih Görüşmesi, 25.03.2019 tarihli erişim.

6- http://sozlutarih.idp.org.tr/mulakatlar/sule-yuksel-senler-ile-sozlu-tarih-gorusmesi, Şule Yüksel Şenler İle Sözlü Tarih Görüşmesi, 25.03.2019 tarihli erişim.

7- “Aşağı yukarı yirmi beş yılım, benim ‘gaflet’ dönemim diye adlandırdığım şekilde geçti. Hakikatleri göremeyen insan cidden gaflette(dir). Bize hakikat olarak o kadar suni şeyler verilmek istenmiş, biz de bunları o kadar güzel kabul etmişiz ki… Daha sonra hakikatin aslını öğrendikçe bu defa acılar içinde kıvranıyorsunuz ve o geçen yıllarınıza son derece acıyla bakıyorsunuz. Daha sonra Allah’ın büyük bir lütfuyla hayatımın hidayetle şekillendiğini görüyorum. Önümde bir bahar mevsimi açmış gibi gönlüm uçarak, kanatlanarak, yeni hidayet yolunun açtığı o güzel yolda yürümenin zevkini tatmaya başladım. Bir yandan sevinç içinde ve onun gururunu, onurunu taşıyarak hareket ederken, bir yandan da gönlüm adeta alev alev yanarak ‘neden bunları ben bugün öğreniyorum ve bizim nesle bunlar neden anlatılmıyor’ diye düşünüyorum.” Şule Yüksel Şenler ve Merve Kavakçı ile Röportaj, 01.03.2019 tarihli erişim, Hilal Tv, https://www.youtube.com/watch?v=yrUgREHVwpY&t=354s.

8- Nisâ Suresi 34. Ayete ilişkindir.

9- Türk Dünyasında Kadın-TRT Avaz, 23.02.2019 tarihli erişim, https://www.youtube.com/watch?v=CoXzpjPKGN0&t=139s

10- http://www.hurriyet.com.tr/sulebas-turban-tasarimindan-kara-carsafa-uzanan-siradisi-bir-hayat-8156617, 30.03.2019 tarihli erişim.

11- Şenler’in kitaplarının ilk basım tarihlerinin ve yayınlarının bilgisine ulaşılamamıştır. İlk baskılar Seher Yayınları, Nur Yayıncılık ve Bedir Yayınlarınca yapılmış, sonrakiler 1990’lardan itibaren Timaş Yayınlarına geçmiştir.

12- Thompson ideolojinin faaliyet gösterebileceği beş genel ideoloji kipi belirlemiştir. Daha detaylı bilgi için bkz. Thompson J. B., (2013), İdeoloji ve Modern Kültür: Kitle İletişimi Çağında Eleştirel Toplum Kuramı, Ankara: Dipnot Yayınları:

Genel Kipler	**Sembolik İnşanın Bazı Tipik Stratejileri**
Meşrulaştırma	Rasyonelleştirme Evrenselleştirme Öyküleme
Gizleme (Dissimulation)	Yerinden etme Örtmece Mecaz (Örneğin ad aktarması, eğretileme)
Birleştirme	Standardizasyon / Standartlaştırma Bütünün simgeleştirilmesi
Parçalama	Farklılaştırma / Ayrıştırma Ötekinin sansüre uğraması / Ötekinden arındırma

Şeyleştirme	Doğallaştırma Ebedileştirme Adlandırma / Edilgenleştirme

Kaynakça

Acar, F. (1993) "İslamcı İdeolojide Kadın", R. Tapper (Der.), *Çağdaş Türkiye'de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet* içinde, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 205-236.

Atılgan, G. (2016) "Sanayi Kapitalizminin Şafağında", G. Atılgan, A. Aytekin, E. D. Ozan, C. Saraçoğlu, M. Şener, A. Uslu ve M. Yeşilbağ (Der.), *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat* içinde, İstanbul: Yordam Kitap, 521-651.

Atılgan, G. (2017) "'68'in Kapıları", *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 315-340.

Aydın, S. ve Y. Taşkın (2014) *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Beşinci, E. (2017) *Şule Yüksel Şenler: Türkiye'de Modernleşme ve İslamcı Kadın Kimliğinin İnşası*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Din Sosyolojisi Bölümü.

Bozaslan, B. M. ve E. Çokoğullar (2014) "1967-1980 Arası Dönemde Cemiyetin Kurtarılması Misyonu ile Tanımlanmaya Başlanan İslamcı Kadın Kimliği", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 69(4), 835-869.

Çakır, R. (2017) *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çakır, R. (2018) "Millî Görüş Hareketi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 544-550.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Q. Hoare ve GN. Smith, (Der. ve Çev.), New York: International Publishers.

İlyasoğlu, A. (2015) *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, İstanbul: Metis Yayınları.

Kara, İ. (2018) "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 6: İslamcılık* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 34-45.

Merçil, İ. (2002) "İslamcı Kadın Aydınlar", *Tarih ve Toplum*, (219).

Öz, A. (2016) "Kenetlenmenin İmkânsızlığı: 1960-1980 Dönemi İslamcı Dergiciliğin Macerası Üzerine Bir Değerlendirme", *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme* içinde, Ankara: Nobel Yayınları, 73-157.

Öz, A. (2017) "Manevi İman ile İslam İnkılabı Arasında: Altmışlı Yıllarda İslam Davası Etrafındaki Vaziyet Alışlar Üzerine", *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 591-632.

Özbudun, S. (2012) "İslamcı-Muhafazakârın Zihin Haritasında Bir Gezinti: 'Nasıl Bir Kadın(lık)'?", *Toplum ve Hekim Dergisi*.

Sarıbay, A. Y. (2018) "Milli Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, *Cilt 6: İslamcılık* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 576-590.

Sarıtaş, E. ve Y. Şahin (2017) "Altmışlı Yıllarda Kadın Hareketi: Süreklilikler, Kopuşlar ve Çeşitlenme", *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 727-758.

Tapper, R. (Der.) (1993) *Çağdaş Türkiye'de İslam: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Tezcan, D. (2016) *Şule Yüksel Şenler*, İstanbul: İlke Yayıncılık.

Thompson, J. B. (2013) *İdeoloji ve Modern Kültür: Kitle İletişimi Çağında Eleştirel Toplum Kuramı*, Çev. İ. Çetin, Ankara: Dipnot Yayınları.

Tiftikçi, O. (2014) *1960'lardan Günümüze Türkiye'de İslami Hareket (Resmi İslam, Cemaatler, Tevhidi Hareket)*, İstanbul: Ceylan Yayınları.

Topaloğlu, B. (2013) *İslam'da Kadın*, İstanbul: Ensar Yayıncılık.

Türkmen, H. (2014) *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştiri*, İstanbul: Ekin Yayınları.

Yılmaz, Z. (2013) *Küreselleşen İslam ve Türkiye'de İslamcı Kadınlar*, Yayımlanmış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Yılmaz, Z. (2015) *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yorgancılar, S. (2012) *Cumhuriyet İslamcılığının Seyri: İslamcılık Yazıları*, İstanbul: Otorite Yayınları.

Vuranok, E. G. (2019) *Türkiye'de İslamcılık ve Kadın: Seher Vakti Dergisi Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.

Zürcher, E. J. (2009) *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Y. Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları.

mülkiye dergisi
Kitap İncelemesi

Özel Alanın Politikleşmesi: “Kırk Yedi’liler”de Aile, Duygu Rejimleri ve İktidar

Feryat Bulut, Ardahan Üniversitesi
ORCID: 0009-0008-1344-7561
E-Posta: feryatbulut@ardahan.edu.tr

Füruzan’ın ilk romanı *Kırk Yedi’liler*, 1975’te Türk Dil Kurumu Roman Ödülü’nü almış, yayımlandığı tarihten itibaren hem “12 Mart romanı” hem de “68 kuşağı romanı” olarak anılan bir metin olmuştur. Roman, Türkiye’de 1960–1970’ler arasındaki siyasal dönüşümleri, ortalama 1947 doğumlu bir kuşağın deneyimleri üzerinden tartışırken; aile, sınıf, modernleşme, devlet şiddeti ve kadınlık halleri gibi sosyal bilim literatürünün temel temalarını edebi zeminde bir araya getirir.

Bu inceleme, *Kırk Yedi’liler*’i bir “dönem romanı” olmanın ötesinde, modernleşme, kuşak çatışması, toplumsal cinsiyet ve siyasal şiddet tartışmaları bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. İncelemede özellikle kuşak ve aile ekseni, sınıfsal konumlanma, kadın öznenin deneyimi ve bellek/tanıklık boyutları üzerinde durulacaktır.

Romanın merkezinde, Erzurum’dan İstanbul’a, oradan da 12 Mart sonrasının cezaevi ve sorgu mekânlarına uzanan hayat çizgisiyle Emine Semra Kozlu yer alır. Emine, öğretmen anne-babanın “küçük burjuva” sayılabilecek evinden çıkıp İstanbul Üniversitesi’nde sosyoloji öğrencisi olan, 68 öğrenci hareketi içinde siyasallaşan bir genç kadın figürüdür. Çevresinde Haydar, Melek, Zülkadir, Şerife gibi farklı sınıfsal ve bölgesel kökenlerden gelen arkadaşları; aile halkasında ise annesi Nüveyra, babası Selahattin, ablası Seçil ve kardeşi Kubilay yer alır.

Anlatı, çizgisel olmayan kırık bir kronolojiye sahiptir. Roman, Emine’nin cezaevindeki “şimdi” zamanından açılır; işkence sahneleri ve sorgu bölümleri, sürekli çocukluk ve ilk gençlik anılarına, Erzurum yıllarına, Güllü Köşk benzeri burjuva mekânlarına, öğrenci eylemlerine ve aşk ilişkilerine geri dönüşlerle iç içe geçirilir. Bu yapı, bireysel belleğin travma karşısındaki sıçramalı işleyişini görünür kıldığı gibi, resmi tarihin kronolojisine alternatif bir “iç tarih” önerir.

Romanın temel eksenlerinden biri, Cumhuriyet modernleşmesi ile 47’liler kuşağı arasındaki gerilimdir. Emine ve arkadaşları, Cumhuriyet’in

Makale Gönderim Tarihi: 28.11.2025, Makale Kabul Tarihi: 21.01.2026

"öğretmen-memur ailesi" ideali içinde yükselen, kentlileşmiş, eğitimli bir orta sınıfın çocuklarıdır. Bu kuşak, ebeveynlerinin "makul, uyumlu, devletle barışık" modernlik anlayışını reddederek radikal bir siyasal itiraz geliştirir.

Kozlu ailesi bu gerilimin yoğunlaştığı bir laboratuvar gibidir. Nüveyra ve Selahattin öğretmenler, idealist Cumhuriyet öğretmeni imgesini taşımakla birlikte, pratikte iktidarla mesafesini korumak yerine ona eklemlenen, sınıfsal ayrıcalıklarını koruyan figürler olarak resmedilir. Emine'nin gözünde ebeveynler, "eğitim", "ülkü" ve "vatan sevgisi" kavramlarını tekrar ederken, bunları sorgulamayan ve toplumsal eşitsizlikleri yeniden üreten bir küçük burjuva ahlâkını temsil ederler. Bu durum, romanı kuşak çatışmasını merkeze alan bir aile romanı haline getirir.

Seçil ve Kubilay karakterleri, modernleşme ile sınıf atlama arzusunun iki ayrı yüzünü temsil eder: Seçil, zengin bir avukatla evlenerek Nüveyra'nın arzuladığı "güvenceli" ve gösterişli hayatı kurar ama intiharla sonuçlanan bir varoluşsal boşluk yaşar; Kubilay ise dışarıdan bakıldığında "başarılı" görünen, fakat siyasal ve ahlaki açıdan son derece uyumlu, silik bir figürdür. Böylece Füruzan, modernleşmenin yalnızca kamusal bir proje değil, aile içi hiyerarşiler ve duygusal ilişkiler üzerinden işleyen bir süreç olduğunu da gösterir. Bu okuma, literatürde romanın 12 Mart bağlamında değil, aynı zamanda modernleşme ve küçük burjuvazi eleştirisi çerçevesinde tartışılmasına da imkân tanımıştır (Genceli ve Şengül, 2020).

Roman, sosyalizm ile kapitalizm arasındaki ideolojik karşıtlığı doğrudan teorik tartışmalar üzerinden değil, gündelik hayat pratikleri ve duygusal ilişkiler üzerinden kurar. Emine ve çevresindeki devrimci öğrenciler, işçi sınıfını ve ezilenleri savunduklarını düşünürken, aileleri ve yetiştikleri çevre, küçük burjuva bir konfor ve "el âlem ne der?" mantığı içinde şekillenir.

Kiraz, Leylim Nine, Nazik Kadın, Ramazan Efendi gibi figürler, ev içi emek, gündelikçi kadın işçiler ve göçmen işçi emeği üzerinden sınıfsal eşitsizlikleri görünür kılar. Özellikle Kiraz'ın "evin kızı" olarak tanımlanıp fiilen vasıfsız bir çocuk işçi gibi çalıştırılması, Emine'nin çocuk belleğinde derin bir adalet duygusu uyandırır ve onun ilerideki siyasal yönelişini besler. Genceli ve Şengül'ün de (2020) işaret ettiği gibi, romanda işçi sorunları ve gelir adaletsizliği, sosyalist ideolojinin soyut ilkelerinden çok somut insan ilişkileri ve bedenler üzerinden temsile kavuşur.

Öte yandan, Füruzan bu ideolojik karşıtlığı tek yönlü bir propaganda zemini haline getirmez. Devrimci öğrencilerin halkla kurdukları ilişki, kimi zaman

dile ve deneyime tercüme edilemeyen bir teorik bilgi olarak kalır. Haydar'ın ağabeyi Kurban'la yapılan konuşmalar, ideolojinin halkla buluşmasındaki kırılmaları ve sınıfsal mesafeyi açığa çıkarır. Bu bakımdan roman, sosyalist hareketin kendi içindeki kör noktaları ima eden, ama bunu sert bir otokritik yerine empatik bir anlatımla yapan bir metindir.

Kırk Yedi'liler, 12 Mart dönemine dair romanlar içinde kadın özne anlatısını merkeze alması bakımından özel bir yere sahiptir. Emine, hem devrimci bir militan hem de bedenine yönelen şiddetin hedefi olan bir kadın olarak konumlanır. İşkence sahnelerinde, devletin zor aygıtının cinsiyetlendirilmiş yapısı son derece çıplak biçimde görünür: Emine'nin bedeninin aşağılanması, yalnızca bilgi elde etme çabasının değil, patriyarkal bir iktidar gösterisinin de parçasıdır.

Roman, kadın karakterleri, "bekleyen sevgili", "fedakâr anne" gibi rollere hapsetmez. Emine'nin yanı sıra Seçil, Melek, Şerife, Nazik Kadın gibi kadınlar, arzuları, hataları, kararları ve kırılganlıklarıyla tam anlamıyla özne olarak çizilir. Bu yönüyle metin, toplumsal cinsiyet çalışmalarında sıklıkla vurgulanan, askeri müdahale ve siyasal şiddet dönemlerinin genellikle erkek deneyimi üzerinden yazıldığı tezine güçlü bir istisna oluşturur (Şen, 2006).

Seçil'in hikâyesi, kadınların "sınıf atlama" stratejisi olarak evlilik kurumuna yöneltilmesini; bu stratejinin duygusal ve ruhsal bedellerini çarpıcı biçimde gösterir. Nüveyra'nın kızının intihar girişimlerini bile "iyi bir evlilik" ve "toplumsal prestij" açısından değerlendirmesi, kapitalist yaşam tarzının kadın bedenini ve duygularını nasıl bir yatırım alanına dönüştürdüğünü ortaya koyar. Böylece roman, patriyarka ile kapitalizmin kesişimini, aile içi ilişkiler üzerinden somutlaştırır.

Roman, 1968 öğrenci hareketinden 12 Mart 1971 muhtırasına uzanan süreçte, sıkıyönetim rejimi, gözaltı, işkence ve cezaevi deneyimini merkezî bir eksene yerleştirir. Ancak Füruzan, Berna Moran'ın 12 Mart romanları için belirttiği "estetikten feragat eden çıplak gerçekçilik" çizgisini birebir takip etmez; şiddeti ayrıntılı biçimde gösterirken, bunu yoğun bir iç konuşma ve duygu örgüsüyle birleştirir.

Emine'nin iç monologları, hem işkence karşısında ayakta kalma stratejisi hem de siyasal yenilgi ile bireysel travmanın iç içe geçtiği karmaşık ruh halinin ifadesidir. Vietnam, Filistin, İspanya iç savaşı, Cezayir, Lumumba gibi figür ve olaylara yapılan gönderimler, Emine'nin kendini yalnızca

Türkiye bağlamında değil, küresel özgürlük mücadeleleri zinciri içinde konumlandırmasını da sağlar. Bu, romanı "yerel bir darbe anlatısı" olmaktan çıkarıp, küresel bir siyasal tahayyülün parçası haline getirir.

Bu çerçevede *Kırk Yedi'liler*, resmi tarihin görmezden geldiği deneyimlere alan açan bir edebi tanıklık metni olarak da okunabilir. Roman, ne yalnızca "zulmü teşhir eden" bir politik retorik ne de travmayı tamamen bireyselleştiren psikolojik bir anlatı kurar; ikisinin gerilimli kesişiminde gezinir.

Füruzan'ın romanı, biçimsel düzeyde de sosyal bilimsel okumalara açık bir yapı sunar. Metin, yoğun iç monologlar, geriye dönüşler, mektup parçaları, farklı sosyolektlerin (ağız, şive, sınıfsal dil) iç içe geçişi ve zengin yan karakter kadrosuyla çok sesli bir anlatı kurar.

Erzurum'dan İstanbul'a, Anadolu'dan Avrupa'ya (Almanya'ya giden işçiler vs.) uzanan mekânlar, yalnızca fon değil, ideolojik ve sınıfsal ayrımların somutlaştığı alanlar olarak da işlev görür. Cezaevi, karakol, sorgu odası, kenar mahalle; öte yanda Teşvikiye, apartman dairesi, üniversite kampüsü, Güllü Köşk… Emine'nin bu mekânlar arasında gidip gelmesi, hem sınıfsal hareketliliği hem de bu hareketliliğin doğurduğu yabancılaşmayı görünür kılar.

Kırık kronoloji, hatırlama anlarının zamansal olarak üst üste binmesi ve Emine'nin travmatik deneyimleriyle çocukluk anılarının iç içe geçmesi, romanı bellek çalışmaları açısından da verimli kılar. Romanın "şimdi" zamanı ile "geçmiş" zamanı arasında kesin bir sınır yoktur; her yeni işkence sahnesi, çocuklukta yaşanan bir haksızlık ya da aşağılanma deneyimini çağırır. Bu yapı, bireysel belleğin sürekliliği kadar, Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinin tarihsel sürekliliğine de alegorik bir gönderme içerir.

Kırk Yedi'liler, tek bir disiplinin sınırları içinde tüketilemeyecek kadar zengin bir metindir. Edebiyat sosyolojisi açısından bakıldığında, 1960–70'ler Türkiye'sinde sınıflar arası hareketlilik, kentleşme, eğitim ve siyasal radikalleşme süreçlerini kişisel hikâyeler üzerinden görünür kılar. Kozlu ailesinin taşradan kente, öğretmenlikten bürokratik güç odaklarına uzanan serüveni, modernleşme ile sınıfsal konum arasındaki gerilimi somutlaştırır. Siyaset bilimi açısından, sol örgütlenmeler, öğrenci hareketleri, devletin güvenlik aygıtı ve 12 Mart rejiminin pratikleri romanın arka planını belirler. Roman, teorik tartışmaları ayrıntılı biçimde aktarmasa da farklı siyasal

pozisyonlar arasındaki gerilimi karakterler arası ilişkilerde duyumsatır. Toplumsal cinsiyet çalışmaları için, Emine ve diğer kadın karakterler hem patriyarkal aile yapısı hem de erkek egemen siyasal alan içinde konumlandırılır; mağduriyet kadar özneleşme çabalarıyla da öne çıkarlar.

Tüm bu yönleriyle roman, sosyal bilimlerin 68 kuşağı, 12 Mart dönemi, siyasal şiddet, kuşak çatışması, aile yapısı, kadınlık deneyimi ve modernleşme tartışmalarına vazgeçilmez bir edebi kaynak sunar. Bununla birlikte eserin bazı sınırlılıkları da vardır. Devrimci hareket içindeki örgütsel ayrışmalar, teorik tartışmalar ve ideolojik farklılıklar, çoğu zaman arka planda kalır; odak daha çok bireysel deneyim ve duygusal kırılmalar üzerindedir. Bu tercih, romanı "insani" açıdan derinleştirirken, siyasal teori bakımından yer yer basitleştirici bir etki yaratabilir. Ayrıca 47'liler kuşağının fedakârlıkları ve idealizmi güçlü biçimde vurgulanırken, bu kuşağın kendi içindeki kör noktalarına, erkek egemenlik ilişkilerine ve kimi otoriter eğilimlerine yönelik eleştiri daha sınırlı kalır.

Buna rağmen *Kırk Yedi'liler*, Türkiye'nin yakın tarihini anlamaya çalışan sosyal bilimciler için hem tarihsel tanıklık hem de kavramsal düşünme imkânı sağlayan nadir romanlardan biridir. Siyasal şiddetin ve yenilginin yalnızca rakamlar ve büyük anlatılar üzerinden değil, tek tek hayatlar, bedenler ve ilişkiler üzerinden nasıl yaşandığını gösterir.

Sonuç olarak, Füruzan'ın *Kırk Yedi'liler*i, 1968 hareketi ve 12 Mart 1971 sonrasını yalnızca siyasal olaylar üzerinden değil; aile ilişkileri, sınıfsal konumlanmalar, kadınlık deneyimi ve bellek üzerinden ele alan güçlü bir edebi tanıklık sunar. Roman, siyasal şiddetin bireysel hayatlarda ve duygusal dünyalarda nasıl karşılık bulduğunu görünür kılarak, Türkiye'nin modernleşme sürecini ve devlet toplum ilişkilerini anlamaya yönelik önemli bir düşünme alanı açmaktadır.

Kaynakça

Füruzan (2018) *Kırk Yedi'liler*, 7. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Genceli, M. ve G. Şengül (2020) "Füruzan'ın Kırk Yedi'liler Romanında Sosyal Meseleler", *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi*, 6(11), 211-234.

Şen, N. (2006) *Füruzan'ın Hayatı ve Edebi Eserleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

mülkiye dergisi
Kitap İncelemesi

Afrika'da Vergilendirmeyi Yeniden Düşünmek: Kalkınmada Zorlama ve Reformun Etkileşimi

Sercan Yavan, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
ORCID: 0000-0002-9873-5931
E-Posta: sercan.yavan@adu.edu.tr

Giriş

Mick Moore, Wilson Prichard ve Odd-Helge Fjeldstad'ın kaleme aldığı Taxing Africa: Coercion, Reform and Development,[1] Afrika'daki vergilendirme olgusunu teknik bir mali araçtan öte, devlet–toplum ilişkilerinin kurucu unsurlarından biri olarak konumlandırır. Yazarlar, verginin yalnızca kamu gelirlerini artırma amacı taşımadığını; aynı zamanda yönetişim kalitesi, devlet kapasitesi ve toplumsal meşruiyetin belirleyici bir aracı olduğunu vurgular. Kitabın giriş bölümü, 'yardım çağından vergi çağına' geçişi merkeze alarak, kalkınma finansmanında dış yardıma bağımlılıktan, iç kaynak mobilizasyonuna yönelen dönüşümü hem tarihsel hem de yapısal boyutlarıyla inceler. Bu bağlamda, kolonyal dönemin kalıcı mirası önemli bir analitik eksen olarak öne çıkar. Örneğin, 'hut tax' gibi zorlayıcı ve yerel meşruiyetten yoksun vergilendirme uygulamalarının, günümüzde birçok Afrika ülkesinde vergiye gönüllü uyumun düşük olmasının ve devletin mali meşruiyet sorunlarının temelinde yattığı ileri sürülür (Gwaindepi, 2023). Tarihsel deneyim, yalnızca toplumsal hafızada değil, aynı zamanda idari kapasite, vergi kültürü ve kurumlar arası güç dengelerinde de iz bırakmıştır.

Yazarlar ayrıca, küresel vergi düzenlemelerinin Afrika ekonomileri üzerindeki etkisini de giriş kısmında çerçevelendirir. Çok uluslu şirketlerin agresif vergi planlaması, transfer fiyatlandırması yoluyla kâr kaçırma stratejileri ve vergi cennetleri kullanımı, kıta genelinde ciddi gelir kayıplarına yol açmaktadır. Bu küresel baskılar, yerel düzeydeki kapasite eksiklikleri, siyasal irade sorunları ve parçalı reform girişimleriyle birleştiğinde, vergilendirme reformlarının sürdürülebilirliğini zorlaştırmaktadır. Böylece giriş bölümü, kitabın sonraki bölümlerinde detaylandırılacak yapısal engellerin hem yerel hem küresel düzeydeki dinamiklerini analitik bir çerçeveye oturtur.

Tarihsel Arka Plan ve 'Yeni Vergi Çağı'nın Yükselişi

Yazarlar, Afrika'nın vergi politikalarının tarihsel evrimini anlamak için 1980'lerin borç krizleri ve yapısal uyum programlarıyla şekillenen 'yardım çağı'nı, 2000'ler sonrası gelişen 'yeni vergi çağı' ile karşılaştırmalı bir biçimde

Makale Gönderim Tarihi: 29.08.2025, Makale Kabul Tarihi: 06.11.2025

ele alır. Yardım çağında kamu gelirlerinin büyük bir kısmı dış yardımlar ve bağışlarla sağlanırken iç kaynak mobilizasyonu sınırlı kalmış, vergi sistemleri çoğunlukla dar bir tabana dayanmıştır. 2000'lerden itibaren ise hem ulusal hükümetlerin mali özerklik arayışları hem de uluslararası kalkınma gündeminde vergi reformlarının yükselişi, vergi gelirlerinin GSMH içindeki payında belirgin bir artışa yol açmıştır. Bu dönemde, gelir vergisi, katma değer vergisi (KDV) ve kurumlar vergisi gibi merkezi gelir kaynaklarında büyüme gözlenmiş; maliye idarelerinde modern bilgi teknolojileri, otomasyon sistemleri ve risk odaklı denetim gibi modernizasyon girişimleri yaygınlaşmıştır. Uluslararası kuruluşların (IMF, Dünya Bankası, OECD vb.) reform önerileri, vergi idarelerinin kurumsal kapasitesini artırmayı hedeflemiş, ancak bu reformların yerel bağlamlara uyarlanmasında farklı başarı düzeyleri ortaya çıkmıştır.

Bununla birlikte, ilerleme tüm kıtada homojen olmamış; zayıf kurumsal kapasite, yaygın yolsuzluk, kayıt dışı ekonomi ve toplumsal güvensizlik gibi kronik sorunlar, vergi tabanını genişletme çabalarını önemli ölçüde sınırlamıştır. Bazı ülkelerde, vergi gelirlerindeki artış daha çok doğal kaynak gelirlerine veya dışsal şoklara bağlı olarak gerçekleşmiş, yapısal bir dönüşüm yaşanmamıştır. Kitap, bu nedenle 'yeni vergi çağı'nın yalnızca teknik bir mali başarı değil, aynı zamanda siyasal bir yeniden yapılanma süreci olduğunu ileri sürer. Ancak bu sürecin kalıcı, kapsayıcı ve eşitlikçi olup olmayacağı sorusu, yazarların bilinçli olarak açık bıraktığı, eleştirel değerlendirmeye davet eden bir tartışma alanıdır.

Küresel Vergi Düzeni ve Afrika'nın Konumu

Kitabın en çarpıcı katkılarından biri, Afrika ülkelerinin mevcut uluslararası vergi düzeninde yapısal olarak dezavantajlı bir pozisyonda bulunduğunu ayrıntılı biçimde ortaya koymasıdır. Yazarlar, vergi cennetlerinin kullanımı, transfer fiyatlandırması yoluyla kâr kaydırma ve çok uluslu şirketlerin agresif vergi planlama stratejilerinin, kıta genelinde her yıl milyarlarca dolarlık vergi kaybına yol açtığını somut verilerle destekler. Bu kayıplar, çoğu zaman Afrika ülkelerinin gayrisafi yurt içi hasılasına oranla ciddi bir bütçe açığı anlamına gelmekte ve kamu hizmetlerinin finansmanında doğrudan kısıtlar yaratmaktadır.

OECD'nin BEPS (Base Erosion and Profit Shifting) süreci gibi uluslararası girişimlerin bu sorunları çözme potansiyeli olduğu varsayılsa da yazarlar Afrika'nın bu süreçlerden sınırlı fayda sağladığını vurgular. Bunun temel nedeni, karar alma mekanizmalarının büyük ölçüde küresel güç dengeleri

tarafından belirlenmesi ve Afrika ülkelerinin bu platformlarda temsil ve etki düzeyinin düşük olmasıdır. Bu durum, küresel vergi reformlarının kıta ekonomilerinin önceliklerini yeterince yansıtamamasına ve yerel ihtiyaçlara uyum sağlayamamasına neden olmaktadır. Bölüm, yalnızca küresel vergi adaletsizliğini teşhir etmekle kalmaz; aynı zamanda Afrika'nın kolektif eylem kapasitesini güçlendirerek uluslararası vergi müzakerelerinde daha etkin bir aktör olabileceği yönünde bir stratejik vizyon da sunar. Bölgesel iş birlikleri, bilgi paylaşımı ve ortak müzakere platformlarının inşası, yazarların üzerinde durduğu önemli araçlar arasındadır.

Ulusal Düzeyde Vergilendirme: Büyük ve Küçük Vergiler

Yazarlar, Afrika'daki ulusal vergi sistemlerini anlamak için analizi iki temel eksene ayırır: büyük, merkezi vergiler ve küçük, yerel vergiler. Büyük vergiler, katma değer vergisi (KDV), gelir vergisi ve kurumlar vergisi gibi yüksek gelir potansiyeline sahip, merkezi hükümet tarafından toplanan ve bütçenin ana finansman kaynaklarını oluşturan vergilerdir. Bu vergiler, vergi kapasitesinin artırılması, idari modernizasyon ve uluslararası standartlara uyum açısından öncelikli reform alanları olarak görülür. Ancak kıtanın birçok ülkesinde, kayıt dışı istihdamın yüksekliği, gelir tespiti zorlukları ve idari kapasite eksikliği, bu vergilerin potansiyelini tam olarak ortaya çıkaramamaktadır.

Küçük vergiler ise özellikle kırsal bölgeler ve düşük gelirli kentsel alanlarda yaygın olan, resmî ya da gayriresmî nitelikteki çok sayıda küçük ölçekli tahsilatı ifade eder. Bu tahsilatlar, mali açıdan sınırlı bir katkı sağlasa da vatandaş-devlet ilişkilerinde sembolik ve psikolojik etkileri büyüktür. Bazı yerel vergi uygulamaları, belediye yetkilileri, geleneksel otoriteler veya güvenlik güçleri tarafından zorlayıcı yöntemlerle gerçekleştirilmektedir. Bu durum, vergiye gönüllü uyumu zayıflatmakta ve verginin meşruiyetini sorgulatan bir toplumsal algı yaratmaktadır.

Kitap, bu konuyu yalnızca teorik çerçevede değil, geniş kapsamlı saha araştırmaları ve karşılaştırmalı örneklerle somutlaştırır. Çeşitli Afrika ülkelerinden derlenen vaka çalışmaları, küçük vergilerin özellikle yerel yönetimlerin mali özerkliği ile vatandaşların devlete güveni arasında kritik bir ara yüz oluşturduğunu göstermektedir. Yazarlar, sürdürülebilir bir vergi reformunun yalnızca merkezi idareyi hedeflemekle sınırlı kalmaması gerektiğini, yerel yönetim kapasitesinin artırılması ve topluluk temelli çözüm mekanizmalarının geliştirilmesinin uzun vadeli başarı için şart olduğunu savunur.

Çıkarım Sektörleri: 'Adil Pay' Meselesi

Afrika'nın birçok ekonomisinde petrol, doğal gaz ve madencilik sektörleri, kamu gelirlerinin önemli ve çoğu zaman belirleyici bir bölümünü oluşturur. Yazarlar, bu stratejik sektörlerin vergilendirilmesindeki temel sorunun, devletlerin 'adil pay'larını tahsil edememesi olduğunu vurgular. Bu durum, genellikle üç ana nedene dayandırılır: sözleşme tasarımlarındaki zayıflıklar, yatırım çekme amacıyla verilen aşırı cömert vergi teşvikleri ve hem mali hem teknik anlamda denetim kapasitesinin yetersizliği. Birçok ülke, yatırımcıları çekebilmek için gelir vergisi, gümrük muafiyetleri veya kâr vergisinde uzun süreli indirimler gibi imtiyazlar tanımakta; ancak bu politikalar, kısa vadeli sermaye girişleri sağlasa da uzun vadede kamu bütçesinin sürdürülebilirliğini tehdit etmektedir (Klemm, 2010). Yazarlar, özellikle sözleşme müzakerelerinin çoğu zaman kapalı kapılar ardında yürütülmesini, yerel halkın çıkarlarının yeterince gözetilmemesinin başlıca sebeplerinden biri olarak gösterir.

Kitap, EITI (Extractive Industries Transparency Initiative) gibi uluslararası şeffaflık girişimlerini önemli bir ilerleme olarak değerlendirir. Bu tür girişimler, veri paylaşımını ve kamu denetimini artırarak gelirlerin izlenebilirliğini güçlendirmektedir. Ancak yazarlar, bu mekanizmaların yerel siyasetteki güç ilişkilerini dönüştürmede tek başına yeterli olmadığını, yerel aktörlerin siyasi iradesi ve toplumsal taleplerin kurumsal mekanizmalara yansıtılması gerektiğini belirtir. Bölüm, çıkarım sektörlerinin vergilendirilmesinde hem teknik düzenlemelerin hem de siyasi reformların birlikte ilerlemesi gerektiğini vurgulayarak sürdürülebilir gelir yönetimi ve kamu yararı odaklı sözleşme politikalarının geliştirilmesini temel bir strateji olarak sunar. Böylece 'adil pay' meselesi, yalnızca mali bir konu değil, aynı zamanda demokratik hesap verebilirlik ve yönetişim kalitesinin göstergesi olarak konumlandırılır.

Eleştirel Değerlendirme: Güçlü ve Zayıf Yönler

Kitap, Afrika'daki vergi sistemlerine ilişkin tartışmalara getirdiği disiplinlerarası yaklaşım ile dikkat çekmektedir. Bu yönüyle, güçlü tarafları arasında disiplinlerarası metodolojisi, kapsamlı saha verileri ve çok katmanlı analizi yer almaktadır. Ekonomi, siyaset bilimi, kalkınma çalışmaları ve kamu maliyesi perspektiflerini bir araya getiren yazarlar hem tarihsel bağlam hem de saha araştırmaları üzerinden derinlemesine bir analiz sunmaktadır. Bu yöntem, okuyucuya yalnızca teknik vergi politikalarını değil, aynı zamanda verginin toplumsal meşruiyeti ve yönetişimle ilişkisini anlamada geniş bir çerçeve sağlar. Ayrıca, vergi, yönetişim, hesap verebilirlik üçgeninin hem

teorik hem de ampirik düzeyde detaylandırılması, literatürde sıklıkla ihmal edilen bir boşluğu doldurur.

Bununla birlikte, kitapta bazı zayıf yönler de göze çarpmaktadır. Öncelikle, önerilen politika reçeteleri çoğu zaman genel ilkeler düzeyinde kalmakta, uygulama için gerekli somut adımların ayrıntılandırılması eksik bırakılmaktadır. Özellikle çıkarım sektörleri ve yerel vergi uygulamaları gibi alanlarda, mevcut sorunların nasıl çözülebileceğine dair ayrıntılı ve uygulanabilir stratejilerin sınırlı yer bulması, çalışmanın pratik politika yapıcılar açısından kullanımını kısmen azaltmaktadır. Bir diğer sınırlılık, vergi reformlarının karşılaşabileceği siyasi direniş ve çıkar gruplarının etkisine dair tartışmanın yüzeysel kalmasıdır. Vergi reformlarının yalnızca teknik değil, aynı zamanda siyasi bir süreç olduğu gerçeği kitapta kabul edilmekle birlikte, bu direncin nasıl aşılabileceğine dair örnek temelli öneriler geliştirilmemiştir. Öte yandan, yazarlar kitabın başında metnin preskriptif bir çerçeve sunma iddiasında olmadığını; tartışmaları derinleştirerek yerel düzeyde farklı çözüm yollarının geliştirilebilmesine imkân tanımayı hedeflediklerini açıkça belirtmektedir. Bu bağlamda, politika önerilerinin sınırlı tutulması, eserin analitik odağıyla tutarlı ve yazarların bilinçli bir tercihi olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak, eser güçlü metodolojik temelleri, geniş veri seti ve kapsamlı analiziyle literatüre önemli bir katkı sunarken uygulamaya yönelik somut politika önerilerinin eksikliği, özellikle sahada görev yapan maliye bürokratları ve politika yapıcılar için kısmî bir boşluk bırakmaktadır.

Sonuç

Taxing Africa, vergi sistemlerini yalnızca devletin gelir toplama aracı olarak değil, aynı zamanda devlet-toplum ilişkilerini yeniden şekillendiren, siyasi meşruiyeti güçlendiren ve kalkınma vizyonunu yönlendiren stratejik bir alan olarak ele alan kapsamlı bir çalışmadır. Yazarlar, verginin yalnızca mali kapasite açısından değil, aynı zamanda toplumsal adalet**,** katılımcı yönetişim ve hesap verebilirlik boyutlarıyla da kalkınmanın merkezinde yer aldığını güçlü biçimde ortaya koyar. Eserin temel mesajlarından biri, reform süreçlerinin yalnızca teknik kapasite artırımı ile sınırlı kalmaması gerektiğidir. Etkili ve sürdürülebilir bir vergi sistemi, ancak toplumsal meşruiyetin güçlendirilmesi ve vatandaş-devlet arasında karşılıklı güvenin inşası ile mümkün olabilir (Feld ve Frey, 2007*)*. Bu noktada, vergi politikasının teknik bir mühendislik meselesi değil, geniş katılımlı ve kapsayıcı bir toplumsal sözleşme süreci olduğu vurgulanır.

Kitap, neoliberal vergi reformlarının getirdiği sınırlamaları aşmak, küresel vergi adaletsizliklerini sorgulamak ve yerel düzeyde daha eşitlikçi, şeffaf ve hesap verebilir vergi yönetimleri inşa etmek isteyenler için hem teorik hem de pratik açıdan zengin bir kaynak sunar. Ayrıca, geniş coğrafi kapsamı ve saha verileriyle desteklenen analitik derinliği, eseri yalnızca Afrika çalışmaları alanında değil, karşılaştırmalı vergi politikası literatüründe de önemli bir referans noktası haline getirir. Sonuç olarak, *Taxing Africa*, vergi adaletini, kapsayıcılığı ve sürdürülebilir kalkınmayı merkeze alan alternatif bir vergi vizyonu geliştirmek isteyen akademisyenler, politika yapıcılar ve sivil toplum aktörleri için vazgeçilmez bir başvuru kitabı niteliği taşımaktadır.

Sonnotlar

1- Moore, M., W. Prichard and Fjeldstad, O.-H. (2018) *Taxing Africa: Coercion, Reform and Development*, London: Zed Books.

Kaynakça

Feld, L. P. ve B. S. Frey (2007) "Tax Compliance as the Result of a Psychological Tax Contract: The Role of Incentives and Responsive Regulation", *Law & Policy,* 29(1), 102–120.

Gwaindepi, A. (2023) "Taxation in Africa since Colonial Times", E. Frankema, E. Hillbom, U. Kufakurinani ve F. Meier zu Selhausen (Der.), *The History of African Development: An Online Textbook for a New Generation of African Students and Teachers* içinde, African Economic History Network.

Klemm, A. (2010) "Causes, Benefits, and Risks of Business Tax Incentives", *International Tax and Public Finance,* 17(3), 315–336.

Moore, M., W. Prichard ve O.-H. Fjeldstad (2018) *Taxing Africa: Coercion, Reform and Development*, London: Zed Books.

mülkiye dergisi
Kitap İncelemesi

AKP İktidarında Kültür/Sanat Alanının Dönüşümü

İlkay Kara, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi
ORCID: 0009-0008-1775-637X
E-Posta: ilkaykara82@gmail.com

Gazeteci Şenay Aydemir'in, AKP'nin hükümet olduğu 2002 Milletvekilliği Genel Seçiminden 2025 yılına kadar geçen sürede, partinin kesintisiz iktidarı boyunca, kültür/sanat politikalarını ele alan yazıları genişletilerek *AKP'nin Kültür Savaşı: İmha ve İnkâr Kıskacında Sanat* adlı kitaba dönüştürüldü. 'Kültür savaşı' çeşitli bakımlardan baş etmesi zor bir tamlama. Zorluklardan ilki, savaşın sürdüğü alanı, 'kültür'ü tanımlamaya ilişkin. Çünkü kavram uzun yüzyılların tortularını, yeniden tanımlama, sınırlama ya da sınırları genişletme çabalarını da taşıyor. Kavrama ilişkin modern tartışmalarda kurucu isimlerden olan ve anlam değişikliğine de katkı yapan Herder dahi "bundan daha belirsiz bir sözcük, bütün uluslar ve dönemlere uygulanmasından daha aldatıcı bir şey yoktur" der (akt. Williams, 2012: 108). Raymond Williams, sözcüğün modern gelişimindeki kullanım karmaşıklığını vurgular ve üç geniş ve etkin kullanım kategorisine işaret eder: i) 18. yüzyıldan itibaren zihinsel, manevi ve estetik gelişime ilişkin genel bir süreci anlatan bağımsız ve soyut ad. ii) İster özgül ister genel biçimde kullanılsın, gerek bir halkın, dönemin grubun gerekse genel olarak insanlığın belli bir yaşama biçimini anlatan bağımsız ad. iii) Entelektüel ve özellikle sanatsal etkinliğin ürünleri ve uygulamalarını anlatan bağımsız soyut ad (2012: 108). İlk iki kategorideki antropolojik yaklaşımı da içeren genişlik gündelik hayattan, anlamlar ve değerlere, iş yapma biçimlerinden ritüellere, kurumlardan sözlü anlatılara uzanır. Aydemir ise üçüncü kategoride ifade edilen, "entelektüel ve sanatsal etkinliğin ürünleri ve uygulamaları olarak 'kültür'ü ele alıyor. Kavramın sınırlarının daraltılması kitap boyunca kültür/sanat eş kullanımı ile de belirgin hale getiriliyor.

Bir diğer zorluk ise 'kültür savaşı' denen olgunun Türkiye'deki uzun tarihi. Osmanlı modernleşmesinden, Cumhuriyet'e, modernleşme/batılılaşma yöneliminin öncelikli ifadesi kültür politikaları olmuş ve siyasal iktidar ile kültürel alan arasındaki gerilim, Türkiye Cumhuriyeti siyasi tarihine kaydedilmiştir[1]. Çalışmasında Aydemir AKP dönemini ele alarak, kültür/sanata AKP'nin son çeyrek yüzyıldaki müdahalelerini ayrıntılandırmıştır. 'Kültür Savaşı' tamlamasına çizilen iki sınır –anlam ve tarihsel kesit- arasında, Aydemir'in çalışması beş kısımdan oluşuyor. Başta R. Tayyip Erdoğan olmak üzere önde gelen AKP temsilcilerinin dile getirdiği 'kültürel iktidar olmak'

Makale Gönderim Tarihi: 28.02.2026, Makale Kabul Tarihi: 05.03.2026

konusundaki kaygıların, tartışmaların su yüzüne çıkardığı gerilimi gözle görmeyi sağlayan bir fotoğraf oluşturuyor. Yirmi üç yıl boyunca çeşitli taktiksel değişiklerle ilerleyen 'kültürel iktidar olma' hamlelerinin kültür/sanat alanındaki tezahürlerini, özellikle sinema ve dizi sektörü üzerinden okuyabilmeyi mümkün kılıyor. Bu bağlamda yazarın bölümlendirmesine sadık kalarak, oluşturduğu fotoğrafın beş kısmını ele alarak çalışmaya ilişkin kapsamlı bir değerlendirme yapmak mümkün.

I.Kısım: Büyük Resim

Öncelikle kitabın hatırlattığı ilk değişiklik R. Tayyip Erdoğan Başbakanlığındaki ilk AKP hükümetinin, ilk icraatlarından birinin Kültür Bakanlığı ile Turizm Bakanlığı'nın birleştirilmesidir. Aydemir, bu birleştirmenin, 2002'den 2010 hatta 2013'e dek süren, alanın finansallaşması, kültür/sanat alanının piyasaya tam entegrasyonu süreci ile hükümetin alana bakış açısı arasındaki paralelliği gösterdiğini ortaya koyuyor. 2007 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından hazırlanan "Türkiye'nin Turizm Stratejisi 2023 Eylem Planı"nın da bir parçası olan 'marka kentler' hedefi ile kent merkezinin, kültür/sanat üzerinden çekici hale getirilmesi; yine tarihi ve endüstriyel mirasın turizm/kültür alanları olarak yeniden üretilmesini de içermiştir. Böylelikle kültür hem mekânsal hem de performatif anlamda, ziyaret edilebilir ya da biletli satışa uygun bir hale dönüşmüş bulunuyor. Ancak 'marka kent' hedefinin aynı zamanda kent merkezlerini dönüştüren sonuçlarını da gözden kaçırmamak gerekiyor. Çünkü bu dönüşüm süreci, bir yandan kentlerin demografik yapısını bununla doğrudan bağlantılı olarak da sosyo-kültürel bakımdan değişimini içerirken; diğer yandan da kültürel üretimlerin sergilendiği alanların, sahnelerin, salonların, perdelerin AVM katlarına doğru kaymasının da nedenlerindendir. Bu yalnızca bir adres değişikliği değil, hem salon/perde sahipliğinin yapısını dönüştürmüş hem de izleyicilerin bu ürünleri tüketme sürecini değiştirmiştir. Aydemir, AVM'lerin sanatseverlerin müşteri haline getirilmesinin de önemli bir aparatı olduğunu ama asıl olarak sanat mekânlarının, finans ve eğlencenin birleştiği bir yerde yoğunlaşmasında ve bütün hepsinin birbirini tamamlayan bir tüketim endüstrisine dönüşmesinde işlev gördüğünü saptayarak; alandaki finansallaşmanın kaçınılmaz biçimde büyük balığın küçük balığı yuttuğu bir süreç olarak AKP'nin ilk on yılında neredeyse tamamlandığı sonucuna varıyor.

Yazar "kültürel iktidar" tartışmalarında 2013 yılında yaşanan Gezi İsyanını bir kırılma anı olarak niteliyor. Ancak öncesinde, 2011 yılından itibaren iktidara yakın isimlerin, bu bahiste bir gündemi olduğu görülüyor. 2011

yılından itibaren muhafazakâr kalem erbaplarının yeterli sermaye ve entelektüel birikime ulaşmalarına bağlı olarak, dünya çapında ses getirecek muhafazakâr sanat akımı yaratabileceklerine olan inançlarını aktararak, bu akımın nasıl olacağına dair bir 'manifesto'nun da İskender Pala tarafından yazıldığını kaydediyor. Pala, 10 Nisan 2012 tarihinde, Muhafazakâr Sanat Manifestosu adlı yazısında bu içeriği tanımlamaya çalışır. Aydemir, Pala'nın, muhafazakâr sanatın din eksenli olmadığını ama dini duyarlılıkları dikkate alacağını, "İngiltere'deki gibi (nedense) muhafazakâr sanat ortamını destekleyeceklerini ama İslami değerlere küfredilmesinden rahatsızlık duyacağını" ifade ettiği sözlerini de aktararak çizilen çerçeveyi ortaya koyuyor. Muhafazakâr yazarların beklentilerinin aksine 2013 yılında Gezi İsyanı ile muhalefetin kültürel ve sanatsal üretimde daha güçlü olduğu ortaya çıkmış ve bu kırılma ile "AKP'yi iktidara getiren geleneğin kültürel birikimiyle yoğrulmuş neferlerin, küresel düzeyde sanat eseri üretme beklentisinden" vazgeçilmiştir. Aydemir, Gezi İsyanının kültürel mücadele alanında da bir kırılma anlamına geldiğini ve kendi sanatını üretemeyen iktidar blokunun, kendi sanatçısını devşirme yoluna girdiğine işaret ediyor.

Haziran 2015 Milletvekilliği Genel Seçiminden itibaren ise, kurulan AKP-MHP ittifakına uygun olarak muhafazakâr anlayışa milliyetçi bir tonun da eklendiği görülüyor. Bu süreçten itibaren, Aydemir, alanı düzenleme girişimleri içinde iki önemli çalışmaya referans veriyor. İlki Mart 2017 tarihinde yapılan III. Milli Kültür Şurası. Yazar, şuranın, bu alandaki dönüşüm sürecinin kurumsal zeminini inşa etme çabası olduğunu ve şurada "yerli ve milli kültür" vurgusu ile kültür sanat üretiminde "devlet destekli milli yönelimi" teşvik eden kararlar alındığını kaydediyor. Bu kararların kültür/sanat alanında yalnızca üretim değil, anlam çerçevesini de "millilik" üzerinden daraltma yönünden açık bir niyeti gösterdiğini de ekliyor. İkinci önemli çalışma ise yine 2017 yılında SETA tarafından yayımlanan *Siyasal Bir Alan Olarak Yayıncılık* adlı rapor. Aydemir, bu raporda yayıncılığın 'kültürel hegemonya'nın bir alanı olarak tarif edildiğini ve alanda seküler, Batıcı bir tekseslilik olduğunun öne sürüldüğünü aktarıyor. Rapora göre, alanda tekelleşmenin önlenmesi gerekirken, bunun yanı sıra muhafazakâr yayınevleri de kütüphaneler, üniversiteler ve kamu kurumları tarafından desteklenmeli. 2017 sonrasında ise 2018 itibarıyla baş gösteren ekonomik krizin etkilerini de hesap ederek, "iktidarın ideolojik filtrelerine ve kırmızı çizgilerine göre şekillenen piyasa, sanatçının yaratım alanını dar bir çerçeveye hapsettiği gibi onu güvencesiz çalışma ortamına da mahkûm etmiştir."

Aydemir, kültür/sanat alanındaki politikalar bakımından dönüşmüş olan iktidarın iki temel düsturu olduğuna işaret ediyor: İlkin sanatın yaratıcı

alanlarını, yargı ve kolluk gücüyle sınırlayıp yasaklamak, ikincisi de bu eserlerin kendisine yer bulabildiği kamu mekânlarını gasp etmek ve bir sonraki adım olarak da buraları sermayeye teslim etmek.

İkinci Kısım: Kültürel İktidar

Ortada bir iktidar mücadelesi varsa, iktidarı ele geçirmek isteyenin yanında hâlihazırda iktidara sahip olan da gerekir. Aydemir, muhafazakâr entelektüellerin 'sol'un kültür/sanat alanındaki hegemonyasını Cumhuriyet ideolojisi ve iktidarın onlara sağlamış olduğu geniş alan ve olanaklarla bağlantılı olarak ele aldığını oysa Cumhuriyet'in kimi olanaklarından –eğitim gibi- yararlansalar da 'sol' çevrelerin –eğer varsa- güçlerini bizzat Cumhuriyet'e karşı ve onu yönetenlere rağmen elde ettiklerini ifade ediyor. Bu savı desteklemek için de kendilerini 'sol'un çeşitli konumlarına göre tanımlayan sanatçıların gördüğü –cezaevi, sürgün, yargılama, yasaklama gibi- ezaları hatırlatıyor. Gezi İsyanı ile birlikte, muhafazakâr ideologların, Türkiye'nin cumhuriyet serüveni boyunca 'sol'un hâkimiyetinde olduğunu düşündükleri kültür/sanat alanını ele geçirme iddiaları çökerken; iktidar da sermaye ve siyasetin sahibi olarak, bu alanı düzenleme, denetleme ve gerektiğinde 'yok etme' yoluna girmiştir. Sanatçı devşirme taktiği, sarayda verilen iftar sofralarında toplanan ünlüler ile verilen fotoğraflar da birer karikatüre dönüşerek boşa düşmüştür.

'Kökü içeride' bir sanat arayışı yolunda, 2010 (İstanbul) Kültür Başkenti süreci "dar anlamıyla iktidar çevrelerinin yetersizliğini ortaya koymuş", Yeditepe Bienali, Kültür Yolu Festivali gibi girişimler sürdürülmüştür. Kültür/sanat alanlarında istenen etkiyi yaratmasa da bu pratikler kamu kurumlarının desteklerini elde etmenin önemini göstermiştir. Örneğin, Kültür ve Turizm Bakanlığı destekleri tamamen politik saiklerle dağıtılmaya başlanmış, 'Gezici' ya da Barış İmzacısı sinemacılar cezalandırılıp, yıllarca destek alamamıştır. Böylece burası da bir rant alanı olarak dönüştürülerek akıbetinin ne olduğu belirsiz onlarca projeye destek akıtılmıştır. Gezi ile birlikte değişen şeylerden biri de yaratılan eser değil, sadece sanatçının politik dizilişte nerede durduğuna göre yargıda bulunulmasıdır. Aydemir, Erdoğan'ın 'millet' tanımının içinde yer alıp almamasının sanatçının ürettiklerinin niteliğini de belirler hale geldiğini, daha açık bir ifadeyle "Türkiye'de kurulmuş olan tek gerçek millet iktidarı AKP iktidarı olduğu için, AKP'yi desteklemeyen sanat/sanatçıların ürettikleri halk için yapılıyor olamaz" kabulünün yerleştiğini yazıyor. 24 Haziran 2018'de kurulan doğrudan cumhurbaşkanına bağlı, Kültür Sanat Politikaları Kurulu da bu doğrultuda atılan adımlardan biri olmuş fakat bu çabalara rağmen hem toplum hem de sanat dünyasında saygı gören insanlardan kurulu bir yapı oluşturulamamıştır.

Tüm bu girişimlere güç vermesi için TRT de işe koşulmuştur. Aydemir, TRT'nin iki girişiminin özellikle önemine işaret ediyor. İlki, yazarın bir "eşeğini kaybedip bulma hikâyesi" olarak aktardığı TRT2'dir. TRT'nin kültür/sanat kanalı olan TRT2, 2000'li yılların ilk yarısından itibaren içerik bakımından dönüşmüş, 2010 yılında ise kapanmıştır. 2019 yılında yeniden yayına başlayan TRT2 de 'kültür savaşı'na dâhil olmuştur. Aydemir, burada bir nüansa işaret ediyor. TRT2 "kültürel iktidar" tartışmalarının bir aparatı olarak yeniden yayına başlarken, "siyasal iktidarın her fırsatta kültür/sanat alanında iktidar olamadıklarına dair söylemlerinin kendilerinden önceki kültürel birikimi yok sayma noktasından bir kısmını içermeye dönüştüğünü söylüyor. Yazar, Cumhuriyet'in kültür/sanat birikiminin imkânıyla, bu birikim üzerinden sanatlarını var etmiş kimi isimlerin iktidarın meşruiyet alanına çekilmesini de dönüşümün eşlikçisi olarak niteliyor. TRT'nin 'kültür savaş'ına katıldığı bir diğer cephe ise Tabii adlı dijital yayıncılık platformudur. Böylelikle milyar dolarlık dizi sektörüne de müdahale ederek, aynı zamanda yayınlarıyla yalnızca "milliyetçi muhafazakâr kültür" inşası değil, yanı sıra Yeni Osmanlıcılık çizgisinin karşılığı olan yeni bir tarih anlatısı kurmak gayretine de girmiştir. Bu anlayıştan uzak olan üretimler ise iktidarın kırmızıçizgilerini aşmaları durumunda RTÜK eliyle cezalandırılmıştır. Aydemir, RTÜK'ün 2015-2025 yılları arasında televizyon dizilerine çoğunlukla cinsellik, toplumsal değerlere aykırılık, ahlaki değerlere zarar verme, dini hassasiyetlere saygısızlık gibi gerekçelerle ceza verildiğini aktarıyor. Alandaki tüm hukuki, kurumsal basınca ek olarak mali desteklerde yapılan ayrımcılık gibi müdahaleler sürerken, ekonomik krizin derinleşmesi ve yaşanan pandemi, alandaki kurum ve isimlerin tasfiyesine kadar gitmiştir.

III. Kısım: Sektörler, Kurumlar, Mekânlar

Televizyon dramaları, Türkiye'nin en önemli ihracat kalemlerinden biri haline gelmiştir. Aydemir, Türkiye'de üretilen dizilerin dünya pazarındaki karşılığına dair yapılan en kapsamlı çalışmanın İstanbul Ticaret Odası'nın 2010-2020 tarihlerini kapsayan çalışması olduğunu belirterek *Küresel Değişim ve Endüstrileşme Sürecinde Türk Dizileri* adlı rapordan bazı rakamlar aktarıyor. Rapora göre, ihraç edilen ilk yerli dizi 1981'de Fransa'ya satışı yapılan 1975 yapımı *Aşk-ı Memnu*, ardından 2001 yılında bölüm başı 30 dolara *Deli Yürek* adlı dizi Kazakistan'a, 2008 yılında ise *Gümüş* dizisi Arap dünyasında yayın yapan MBC adlı kanala satılır. 2012 yılında Türkiye yapımı 70 dizi Ortadoğu, Balkanlar ve Kafkaslar bölgesinde toplam 39 ülkeye satılır. Aydemir, bu dönemde en büyük alıcı Kazakistan (42)'ı Bulgaristan (27), Azerbaycan (23) ve Makedonya'nın (17) izlediğini, ancak asıl kırılmanın 2011-2014 yılları arasında yayında olan *Muhteşem Yüzyıl'ın* 150'den fazla ülkeye

satılarak 500 milyon kişi tarafından izlenmiş olduğunu vurguluyor. Rakamlar, farklı kaynaklarda değişmekle birlikte ekonomik hacminin dikkate değer büyüklüğe ulaştığı görülüyor. Bu ekonomik getirinin yanında kültürel olarak da değer taşıyor olması, kimi zaman yaşam tarzı tartışmalarıyla da birlikte dizi sektörünü iktidarın radarında tutmuştur. Yazar, yeni rejim inşasının toplumu zor yoluyla hizaya sokma siyasetinin dizi sektöründe de karşılık bulduğunu önce Ekim 2024'te bazı şirketler hakkında rekabet kurumunda soruşturma başlatıldığını, 25 Kasım'da Cumhurbaşkanı R. Tayyip Erdoğan'ın Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Günü programında yaptığı konuşmada sinema ve dizi sektörünü şiddeti teşvik etmekle eleştirdiğini ve 27 Kasım'da RTÜK'ün dizileri cezalandırdığını hatırlatıyor. Yazara göre, tüm bunların üzerine bir de Ocak 2025'te Ayşe Barım'ın 'tekelleşme' iddiasıyla gözaltına alınıp, Gezi İsyanı organizatörü olarak tutuklanması ile sektör ile iktidar arasındaki gerilim iyice artmış durumda.

Sinema sektörü ise farklı biçimlerde basınç altında görünüyor. Aydemir, 2018-2019 yıllarının Türkiye'de sinema sektörü açısından önemli bir dönüm noktasına işaret ettiğini, bu tarih aralığının yaklaşık yirmi yıl süren yükseliş trendinin önce yavaşlama sonra da tepetaklak aşağı yuvarlanma sürecinin başladığı dönem olduğunu ifade ediyor. Yazara göre, 1980'lerin sonunda Yeşilçam'ın ekonomik çöküşüyle dibe vuran yerli sinema, 2000'li yıllarda yakaladığı 'ikinci Yeşilçam' dalgasının sonuna gelmiş oldu. Aydemir, sinema sektöründeki bu geriye gidişi birkaç nedenle açıklıyor ve bunlardan ilki gösterim koşullarına ilişkin. Dağıtım ağları ve salonlardaki tekelleşmeye ilişkin verileri aktardıktan sonra verdiği örnek oldukça açıklayıcı: 2015 Aralık ayının ilk hafta sonunda tüm Türkiye'deki 2200 sinema salonunun 1700 tanesinde *Düğün Dernek 2* ve *Ali Baba ve Yedi Cüceler* filmleri gösteriliyor. Aynı hafta Venedik Film Festivali'nden jüri özel ödülü kazanan Emin Alper imzalı *Abluka* ise sadece 25 salon bulabiliyor. Aydemir'in dağıtım ağları ile ilgili verdiği rakamlar da bu örneği daha açık hale getiriyor. Buna göre pazarın 2015'te %70'i, 2016'da %76.3'ü, 2017'de %79.6'sı, 2018'de %80'i, 2019'da ise %76'sı üç büyük dağıtımcı tarafından kontrol ediliyor ve bu pazar payının %30 ile 40 arasında değişen payına sahip olan şirket Türkiye'nin en büyük sinema salonu zincirine aittir. Seyircinin %50'sini çeken bu sinema salonu zinciri 2015'te bir yapım ve dağıtım şirketi de kurmuştur. Böylece bir filmi yapıyor, dağıtıyor ve kendi salonlarında gösteriyor. Tekelleşmenin yarattığı bu daralmanın yanına dijital platformların Türkiye yayınlarına başlaması da eklendiğinde sinema filmi yapmanın çok daha zorlaştığı bir koşullar ortaya çıkıyor.

Aydemir, dizi ve sinema sektörü yanında, tiyatrolar açısından da bu sürecin nasıl zorlaştığını aktarıyor. Kökü 1949'a dayanan Devlet Tiyatroları ve Devlet Opera ve Balesi, sahne sanatları açısından Türkiye'nin en önemli kurumlarıdır. Ancak yazar, ele aldığı 23 yıllık dönemde, özellikle Devlet Tiyatroları açısından da ne çeşit baskılar ve sonucunda daralmalarla geçtiğini ele alıyor. 2002'de başlayan AKP iktidarının ilk yıllarında, 2005'te Kültür ve Turizm Bakanı olan Atilla Koç, Devlet Tiyatroları Genel Müdürü Lemi Bilgin'i görevden almış, Bilgin dava yoluyla görevine geri dönmüştür. Devlet Tiyatroları kimi zaman kişisel kimi zaman ise kurumsal olarak eleştirilmekle birlikte, en önemli tartışma başlığının "devlet tiyatrosu/devlet sanatçısı" babında olduğu görülüyor. 2007 yılında bakan olan Ertuğrul Günay, bir yandan Devlet Tiyatrolarının salon sayısını artırma çabalarını anlatırken diğer yandan "Bugünkü Türkiye'de Devletin kadrolu sanatçısı olmak gerekir mi? Bunu bütünüyle özel kurumlara terk etsek harcadığımız cari gideri doğrudan sivil toplumun bu organizasyonlarına mı versek?" sorularını sormasıyla "Devlet Tiyatroları kapatılıyor" tartışması da ara ara yükselecek şekilde başlamış oluyor. Gelinen noktada Devlet Tiyatroları kapatılmış değil ancak sanatçıların iş koşullarının değiştirilerek güvencesizleştirilmesi, kurumdaki atamaların tartışmalı oluşu, oyunlara yönelik müdahaleler ile oldukça zayıflamış ve saygınlığı azalmış şekilde ayakta durmaya devam ediyor.

IV. Kısım: Sansür ve Otosansür

Türkiye'de sansür tartışması AKP dönemi iktidarlar ile sınırlanamayacak bir tarihe sahiptir. Gerek edebiyat/yayıncılık alanında gerekse sinema sektöründe sansürün ne kadar belirleyici, caydırıcı olduğu pek çok kez tartışılmışsa da Aydemir, bu dönemde sansür konusunda bir tavır farklılığına dikkat çekiyor: Sansürün sivilleşmesi. Aydemir, sansürün sivilleşmesinin ne zaman başladığı konusunda kesin bir tarih vermenin zor olduğunu söyleyerek bir referans noktasına işaret ediyor: 2014 Altın Portakal Film Festivali ve festivalde *Yeryüzü Aşkın Yüzü Oluncaya Dek* adlı belgeselin hukuki sorunlar yaratabileceği gerekçesiyle programa alınmaması. Aydemir, burada festival heyetinin kendini hukuki bakımdan yetkili görerek, ancak mahkemece verilebilecek bir hükmü verdiğini ve Gezi İsyanını anlatan belgesele programa almayarak sansür uyguladığını saptıyor. Böylelikle sansür yasal mekanizmanın dışına çıkarak bizzat alanın özneleri tarafından açıkça uygulanır hale geliyor. Yazar, sanat kurumları, yayınevleri, üniversiteler ya da organizatörlerin bir eserin/ifadenin sakıncalı olup olmadığına karar verme yetkisini kendilerinde gördüğünü belirtiyor ve pek çok kültür/sanat organizasyonunda benzer engellemelerle karşılaşıldığını aktarıyor. Sinema

sektöründe, bir yandan yapılan yasal düzenlemelerin kimi uygulamalar aracılığıyla sansür mekanizmasına dönüşmesi, festivallerin üstü kapalı sansürü ve piyasadaki tekelleşmenin de bir sansür aracı olarak devreye girdiği görülüyor. Özellikle uzun metrajlı filmler, 'piyasa'nın engelleriyle karşılaşıyor ve özellikle 'sanat sineması' adı altında tanımlanan yapımlar seyirciyle buluşmak için dağıtımcı ve sinema salonu bulmakta zorlanıyorlar.

Aydemir tüm bu farklı etkilerin buluştuğu noktanın ise oto-sansür olduğunun altını çiziyor. 2025 yılında, İKSV'nin, 44. İstanbul Film Festivali'nde, on yıldır LGBT+ filmlerin yer aldığı "Nerdesin Aşkım?" bölümünün hiçbir açıklama yapılmadan kaldırıldığını, ardından da ulusal uzun ve belgesel yarışmalarının kaldırıldığını hatırlatan yazar, önemli bir soru soruyor: "Bir filmin, yaratım süreci boyunca kat edeceği her mesafede açık ve örtük sansür tehdidi varken, ortaya çıkan ürünün yaratıcısının bilinçli ya da bilinçsiz oto-sansür yapmadığını düşünebilir miyiz?

V. Kısım: Yeni Rejimin Kanatları Altında

Aydemir, çalışmasının son kısmında, tartışmayı başladığı yere taşıyarak tekrar gözden geçiriyor ve adım adım ve farklı sektörlere göre ayrıntılarıyla ele aldığı pratikleri bir bütün halinde, kültür/sanat politikaları bağlamında yeniden değerlendiriyor. Yazara göre, 'kültürel iktidar' tartışmaları, en baştan itibaren, çıktığı yerden kaynaklanan bir yanılsamayı beraberinde taşımıştır. Cumhurbaşkanı ve onun izinden gidenler, 'kültürel iktidar' kavramını dar bir anlamda ve pragmatist bir kavrayışla kullanmış ve çoğu zaman, 'kültürel iktidar olamamak'tan kasıt somut sanat ürünleri/üretimleri konusunda beklenilen adımların atılmamasıydı. Her türlü maddi olanağa rağmen, iktidarın ideolojisinin estetize edilmiş biçimi olarak sanat ürünleri çıkmıyordu. Yazarın, yanılsamadan kastı, tartışmada, basitçe, kültürel ürünü kimin ortaya çıkardığı meselesine indirgenen bir kültürel iktidar tartışması sürdü. Aydemir, oysa ürünün kim tarafından üretildiği kadar (belki de daha çok) hangi koşullarda üretildiğinin ve sanatseverlerle (tüketicilerle) hangi zeminde buluştuğunun çok daha önemli olduğunun altını çiziyor. Yazara göre, 'yaratma hakkını savunmak' için de tartışmayı, kültür sanat alanının bugün sermaye ilişkilerinden asla ayrılamayacak durumda olduğunu, siyasal baskı ve müdahalelerin bu denklem içinde devreye girdiğini ve hukuki, kurumsal, sivil pek çok biçimde rol alarak alanı biçimlendirdiği göz önünde tutulmalıdır. Bu önerinin nedeni olarak ise yazarın sözlerini doğrudan aktarmak daha uygun görünüyor: "Sanat galerilerinin büyük sermaye gruplarının elinde toplanmasından sinema salonlarının tekelleşmesine, tiyatronun gözde mekânlarının AVM'lerde kurulmasından iyi yazarların banka ya da holding

yayınevlerinde bir araya gelmesine uzanan bir çizgideki neoliberal dönüşüm, kuşkusuz sanatın üretim ve tüketim koşullarını da baştan belirliyor."

Görüldüğü gibi dizi, sinema ve tiyatro başta olmak üzere kültür/sanat üretimlerinin AKP iktidarındaki dönüşümü farklı etki ve basınçlarla şekillenmiştir. Siyasal iktidarın doğrudan müdahaleleri, yasal düzenlemelerin sonuçları, cezalandırmalar ve sansür yanında alanın, piyasa kurallarına terk edilmesi, desteklerin kesilmesi gibi ekonomik nedenler de öne çıkmıştır. Üstelik piyasa etkisinin de hem piyasadaki kaçınılmaz sonuç olarak tekelleşmenin yarattığı zorluklar hem de sermaye sahiplerinin siyasal iktidara göre konum almaları nedeniyle etkinliklerdeki daralma biçiminde açığa çıktığı da görülüyor. Ancak kitapta alanın önemli bir parçası olan müzik sektörünün eksikliği hissedilir durumda. Aydemir, müzik sektörünü kendi çalışma alanında olmaması nedeniyle dışarıda bıraktığını önsözde de ifade ediyor. Sektörün kültür/sanat alanında kapladığı yerin büyüklüğü ve müziğin, yalnızca aktif dinleme durumunda değil, diğer tüm ürünlerin bir parçası olarak da hatta mağazalardan toplu taşıma araçlarına, sosyal medya paylaşımlarına kadar gündelik hayatın fonunda akması nedeniyle diğer tüm ürünlerden çok daha fazla üretilip-tüketilen bir form olması eksikliği daha da hissedilir hale getiriyor. Bu durumda, kitabın başta müzik sektöründeki dönüşüm olmak üzere yeni çalışmalar yapılması için boşluklara da işaret ettiğini söylemek mümkün.

Sonnotlar

1- Bkz: Ahıska, M. (2005**),** Aksoy, B. (1985), Deren, S. (2009), Koçak, O. (2009), Üstel, F. (1994).

Kaynakça

Ahıska, M. (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Aksoy, B. (1985) "Tanzimattan Cumhuriyet'e Musiki ve Batılılaşma", F. Aral (Haz.) *Tanzimattan*

Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 5 içinde, 1212-1236.

Dere, S. (2009) "Kültürel Batılılaşma", U. Kocabaşoğu (Der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde*,* Cilt 3, 382-402.

Koçak, O. (2009) "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", A. İnsel (Der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm* içinde*,* Cilt 2, 370-418.

Üstel, F. (1994) "1920'li ve 30'lu Yıllarda "Milli Musiki ve "Musiki İnkılabı"", *Defter Dergisi,* 121, 41-53.

Williams, R. (2012) *Anahtar Sözcükler,* Çev. S. Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mülkiye Dergisi Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları

DergiPark Üzerinden Değerlendirilmek Üzere Makale Gönderilmesi
Mülkiye Dergisi'ne makale göndermek isteyenler https://mulkiyedergi.org.tr adresinden siteye erişerek ana sayfadaki "Makale Gönder" seçeneğini kullanabilirler. Bu aşamayı takiben sistem sizi DergiPark sistemine yönlendirecektir. Dergiye göndereceğiniz yazıların dergi bölümlerinden (araştırma makalesi, kitap incelemesi, vb.) hangisinde yayınlanmak üzere değerlendirilmesini istediğinizi belirtmeniz istenecektir.

Dergiye gönderilen yazıların tümü Editör Kurulu tarafından değerlendirilip yayına uygun olup olmadığına karar verilir. Sadece "makale" bölümünde yayınlanmak üzere gönderilen yazılar editör kararının ardından hakem değerlendirmesine tabi tutulur. Mülkiye Dergisi "Kör Hakemlik" ilkelerini benimsemiş olup her makale en az iki hakemin değerlendirmesine sunulmaktadır.

Başvuruların yazardan bağımsız değerlendirilmesi, yazar ve hakem kimliklerinin taraflara bildirilmemesi sağlanır. Bu amaçla sisteme dosya gönderen yazar, editör ve hakemlerin metin ve dosyalar ile ilgili aşağıdaki hususlara dikkat etmeleri gerekir.

1. Yazar adları ve kurumları (sayfa altı notlar vb. yan metinler dâhil olmak üzere) tüm metinden çıkarılmalıdır.

2. Microsoft belgeleri saklanır iken dosya bilgileri içine kişisel bilgiler de yazılır. Bu nedenle ya bu kişisel bilgiler belge özelliklerinden bulunup silinmeli ya da şu sıra ile belge kişisel bilgi içermeyecek biçimde yeniden kaydedilmelidir: Dosya/File > Farklı Kaydet/Save As > Araçlar/Tools (ya da Mac bir aygıt için Seçenekler/Options) > Güvenlik/Security > Kişisel bilgileri silerek kaydet/Remove personal information from file properties on save > Kaydet/Save.

Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları
Mülkiye Dergisi'ne gönderilecek yazıların daha önce yayımlanmış ya da başka bir dergide yayımlanmak üzere değerlendirme aşamasına girmemiş olması gerekmektedir. Yazıların dergiye https://mulkiyedergi.org.tr adresi üzerinden gönderilmesi gerekmektedir.

Mülkiye Dergisi'nde yayımlanan tüm yazıların hukuki ve akademik sorumluluğu yazarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanması yayın kurulunun kararına bağlıdır. Dergide yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar yayımlanmasa da yazar(lar)ına iade edilmez. Dergide

yayımlanan yazıların telif hakkı Mülkiye Dergisi'ne aittir. Yayımlanmış yazının tamamının tekrar yayımlanması Mülkiye Dergisinin iznine bağlıdır. Kaynak belirtmek koşuluyla Mülkiye Dergisi'nde yayımlanan yazılardan alıntı yapmak serbesttir.

Mülkiye Dergisi, yılda dört kez yayımlanan ve çift kör hakemlik sistemine göre çalışan eleştirel bir sosyal bilimler dergisidir. Dergi, 2012 yılından beri COPE (Committee on Publishing Ethics) üyesidir. Bu nedenle, yazarlar ve dergide görev yapanlar COPE'nin belirlemiş olduğu etik standartlarla bağlıdır. Söz konusu standartlara ilişkin ayrıntılı bilgiye dergimizin internet sitesinden ulaşılabilir.

Genel Kurallar

1. Araştırma makaleleri için benzerlik oranı en çok %10 olmalıdır. Tezden üretilen makaleler için bu oran %15'e çıkabilir. Ancak bu makaleler için yazarlardan makaleyi tezden ayrıştıran, özgünleştiren hususların belirtildiği bir yazar notu beklenmektedir.

2. Tez danışmanı ve yazardan oluşan çift yazarlı makaleler için, danışmanın katkısını açıklayan bir bilgi notunun eklenmesi beklenmektedir.

3. Makalelerde aşağıda açıklanan biçimsel düzenlemelere uyulmaması, ret sebebidir.

4. Tüm yazılar (araştırma makalesi, kitap eleştirisi, vb.), MS Word programında, Calibri karakterinde, 11 punto ve 1,5 aralıkla yazılmalıdır. Yazının kapak sayfasında sadece yazının başlığı, yazar(lar)ın ad(lar)ı ve kurum bilgileri yer almalıdır. Yazışmaların yapılacağı adres belirtilmeli ve yazar(lar)ın açık posta adres(ler)i yanında, varsa faks numarası ve elektronik posta adres(ler)i ve ORCID numarası da verilmelidir. İkinci sayfada özet ve anahtar sözcükler bulunmalıdır.

5. Genel yazım kuralları için Türk Dil Kurumu'nun internet sitesinde (www.tdk.org.tr) yayımlanmakta olan yazım kuralları benimsenmelidir.

6. Araştırma makaleleri, özet, anahtar kelimeler, sonnotlar ve referanslar da dâhil olmak üzere 7000-12000 kelime; kitap eleştirileri 1000-3000 kelime; diğer yazılar (vaka incelemesi, etkinlik değerlendirmesi, yorum vb.) 3000-6000 kelime arasında olmalıdır.

7. Araştırma makaleleri için 200-300 kelimelik Türkçe ve 200-300 kelimelik İngilizce özetler ile her iki dilde beşer anahtar sözcük hazırlanmalı, özet ve anahtar sözcükler 10 punto ve tek aralıkla yazılmalıdır.

8. Yazılarda en fazla dört düzeyde başlık kullanılmalıdır. Bu başlıklar hiyerarşik olarak şu biçimde yazılmalıdır:

Birinci Düzey Altbaşlık : **Xxxxxxxxxxxx** (Her kelimenin ilk harfi büyük ve koyu)
İkinci Düzey Altbaşlık : *Xxxxxxxxxxxx* (Her kelimenin ilk harfi büyük ve italik)
Üçüncü Düzey Altbaşlık : i) Xxxxxxxxxx (i, ii, iii, vb. ile başlar)
Dördüncü Düzey Altbaşlık : - Xxxxxxxxxx (Tire işaretiyle başlar)

9. Yazılarda, paragraf başı içeriden olmamalı, iki paragraf arasında bir satır boşluk bırakılmalıdır.

10. Yazılarda, açıklama notu dipnot olarak değil, sonnot biçiminde verilmelidir. Yazarların açıklama notu sayısını asgari düzeyde tutmaya özen göstermeleri beklenmektedir. Makalenin sonuna eklenecek sonnotlar, 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalı, iki sonnot arasında bir satır boşluk bırakılmalıdır.

11. Yazılarda kullanılan grafik, fotoğraf, tablo vb. görseller, metin içerisinde uygun yerlere yerleştirilmelidir. Bu tür görseller Tablo1, Tablo2, Şekil1, Şekil2, Ek1, Ek2 biçiminde başlıklandırılıp sıralanmalıdır.

12. Kapak sayfası dışında, metin içerisinde yazar(lar)ın adı yer almamalıdır. Kaynakçada yazar(ar)ın kendi çalışmalarına referans verilmişse, yazar(lar) ın adı yerine yalnızca "Yazar" ifadesi yazılmalı ve yıl belirtilmeli, yazar(lar) ın çalışmalarına dair başka hiçbir bilgi (makale başlığı, kitap adı, vb.) yer almamalıdır. Yazar(lar)ın adı ayrıca Word formatındaki metnin 'Özellikler' seçeneğinden de silinmelidir (Bu seçeneğe Microsoft Word programının 'Dosya' bölümünden ulaşılabilir).

13. Alıntılar için çift tırnak (" "), vurgulama için tek tırnak (' ') kullanılmalıdır.

Referans Kuralları
Metin içi referanslar Harvard (Yazar-Tarih) sistemine göre yazılmalıdır. Buna göre,

1. Bir kaynağa genel olarak referans verilecekse ve yazarının adı metinde geçiyorsa, parantez içinde sadece eserin yayın yılı yer almalıdır.

Örnek: Özbek (1999) bu konuda daha eleştirel bir tutum sergilemektedir.

2. Bir kaynağın belli bir sayfasına (veya sayfa aralığına) referans verilecekse ve yazarının soyadı metinde geçiyorsa, parantez içinde yayın yılı ve sayfa numarası/ sayfa aralığı yer almalıdır.

Örnek: Sömürgecilikle emperyalizmi karşılaştıran Ferro (2002: 48) …

3. Bir kaynağın belli bir sayfasına (veya sayfa aralığına) referans verilecekse ve yazarın adı metinde geçmiyorsa, parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası yer almalıdır.

Örnek: Savaşın örgütlenmesi, devletlerin karakterinde belli bir farklılaşma yaratmıştır (Tilly, 2005: 40-44).

4. Birden çok yazarlı bir kaynağa atıf yapılırken yazarların soyadları arasına "ve" konmalıdır. Şayet yazar sayısı üçten fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra "vd." yazılmalıdır.

Örnek: Komünist Manifesto'da da belirtildiği gibi (Marx ve Engels, 1998: 55), …

Örnek: 20. yüzyıla ilişkin bir diğer önemli çalışmada (Best vd., 2006), …

5. Bir konuda birden çok kaynağa aynı anda referans verilecekse, bu kaynakları ayırmak için ";" işareti kullanılmalıdır.

Örnek: Bismarck'ın kurduğu ittifaklar sistemi (Armaoğlu, 1975: 184-212; Ülman, 2002: 144-157) …

6. Bir yazarın aynı tarihli birden çok kaynağı kullanılmışsa, bu kaynakların yayın yıllarına bitişik olarak a, b, c … harfleri konulmalıdır.

Örnek: Çetin Altan, son altı ay içinde bu konuyu üç kez ele almıştır (2012a; 2012b; 2012c).

7. Bir yazarın farklı tarihli kaynaklarına aynı anda referans verilecekse, bu kaynakların yayın yılları arasına virgül konulmalıdır.
Örnek: Osmanlı tarihiyle ilgili çalışmalarında Timur (1994, 1996, 1998), …

8. İkincil kaynağa referans verilecekse önce ikincil kaynağa ait bilgiler verilecek, bunun ardından "aktaran" ifadesi yazılarak ve aktaran kaynağa ait bilgiler belirtilecektir.

Örnek: 1983-1986 döneminde Fransa'nın Bask bölgesinde GAL tarafından 171 yapılan eylemlerde, 10'u ETA'yla hiçbir bağı bulunmayan Fransız olmak üzere 27 kişi hayatını kaybetmiştir (Roller, 2002: 116'dan aktaran Aktoprak, 2010: 382)

9. Bir kurumun yayınına referans verilecekse kurum adı, yayın yılı ve varsa sayfa numarası sırasıyla yazılmalıdır.

Örnek: Konuyla ilgili veriler (TÜİK, 2011: 7) …

10. Süreli yayınlara referans,

- Köşe yazısı/makale: Yazarın soyadı, yılı ve sayfa numarası.

Örnek: Balyoz davasıyla ilgili eleştirilerin dile getirildiği bir yazıda (Çetinkaya, 2012: 5) …

- Yazarı belli olmayan haber: Yayının adı (İtalik), tarihi ve varsa sayfa numarası.

Örnek: Düşürülen uçakla ilgili olarak ortaya atılan bazı iddialar (The Economist, 2012: 16) …

11. Elektronik kaynaklar:
- Bir internet sitesinde yazarı belli olmayan bir kaynağa verilecek referanslar için belgenin yayımlandığı sitenin adı ve varsa yayımlanma tarihi, yayımlanma tarihi yoksa erişim tarihi belirtilmeli.

Örnek: Mülkiyeliler Birliği (2025) ya da (Mülkiyeliler Birliği, 2025)
- Süreli yayınlarda yazarı belli olan kaynağa referans: Yazarın soyadı ve yayın yılı.

Örnek: Balyoz davasıyla ilgili eleştirilerin dile getirildiği bir yazıda (Çetinkaya, 2012) …

12. Metin içerisinde yer alan alıntıları kısaltmak için parantez içinde üç nokta kullanılmalıdır:

Örnek: Günümüzde devletin içine düştüğü zor duruma ilişkin şu saptama yerindedir:

> Devlet şimdi çok daha sorunlu bir konumdadır. Bir yandan ulusal çıkar adına büyük sermayenin faaliyetlerini düzenlemesi talep edilmekte, öte yandan ise, yine ulusal çıkar adına, ulusötesi ve küresel finans kapitali cezbetmek ve daha çekici ve kârlı iklimlere doğru sermaye kaçışını (…) engellemek için "iş hayatı açısından çekici bir ortam" yaratmaya zorlanmaktadır. (Harvey, 1999: 195)

Örnek: Bu açıdan bakıldığında "paradoksal biçimde, köylü devriminin nihai zaferi (…) köylülüğün sonunu getirir" (Hardt ve Negri, 2004: 140).

13. Dört satırı geçecek alıntılar için bir satır boş bırakılarak içeriden paragraf başı yapılmalı ve alıntı, tırnak içinde olmaksızın, 1 satır aralığında ve 10 punto büyüklüğünde yazılmalıdır.

Örnek: Günümüzde devletin içine düştüğü zor duruma ilişkin şu saptama yerindedir:

> Devlet şimdi çok daha sorunlu bir konumdadır. Bir yandan ulusal çıkar adına büyük sermayenin faaliyetlerini düzenlemesi talep edilmekte, öte yandan ise, yine ulusal çıkar adına, ulusötesi ve küresel finans kapitali cezbetmek ve daha çekici ve kârlı iklimlere doğru sermaye kaçışını (…) engellemek için "iş hayatı açısından çekici bir ortam" yaratmaya zorlanmaktadır. (Harvey, 1999: 195)

Örnek: Günümüzde devletin içine düştüğü zor duruma ilişkin Harvey (1999: 195) şu saptamayı yapmaktadır:

> Devlet şimdi çok daha sorunlu bir konumdadır. Bir yandan ulusal çıkar adına büyük sermayenin faaliyetlerini düzenlemesi talep edilmekte, öte yandan ise, yine ulusal çıkar adına, ulusötesi ve küresel finans kapitali cezbetmek ve daha çekici ve kârlı iklimlere doğru sermaye kaçışını (…) engellemek için "iş hayatı açısından çekici bir ortam" yaratmaya zorlanmaktadır.

14. Kişisel görüşmelere verilecek referanslar şu şekilde yazılmalıdır:
Örnek: Bu konuya kuşkuyla yaklaştığını belirten Çelenk (Kişisel görüşme, 10.12.2012) …

Kaynakça Yazımı
Makalenin sonuna eklenecek Kaynakça, 10 punto, tek aralık ve Harvard (Yazar-Tarih) sistemine göre yazılmalıdır. Buna göre;

i) Tüm kaynaklar, yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır.

ii) Yazarların soyadları, sadece baş harfleri büyük olacak şekilde yazılmalıdır.

iii) Bir yazarın birden çok eserinden yararlanılmışsa, yazarın adı her eser için yeniden yazılmalı ve sıralama eserlerin tarihlerine göre eskiden yeniye doğru yapılmalıdır.

iv) Kaynakça yazımı için gerekli olan bilgilerin eksik olması halinde aşağıdaki kısaltmalar kullanılacaktır:

tarih yok: t.y.
basım yeri yok: y.y.
yayıncı yok: yay.y.

v) Kitap şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Kurlansky, M. (2005) *1968: The Year That Rocked The World*, London: Vintage.

Örnek: Marx, K. ve F. Engels (1998) *Komünist Manifesto*, Çev. M. Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

Örnek: Oran, B. (Der.) (2001) *Türk Dış Politikası*, Cilt I, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Örnek: Türk, D. ve Z. Yılmaz (Haz.) (2014) *Siyasal'da Bir Ömür: Prof. Dr. Ömür Sezgin'e Armağan*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı.

Örnek: Best, A. vd. (2008) *Uluslararası Siyasi Tarih: 20. Yüzyı*l, Çev. T. U. Bilge ve E. Kurt, İstanbul: Yayın Odası.

vi) Derleme kitapta bölüm şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Ferrarotti, F. (1997) "Bir Karşı Kültürün Doğuşu: Kropotkin'den Sakharov'a", F. Mayor ve A. Forti (Der.), *Bilim ve İktidar* içinde, Çev. M Küçük, Ankara: TÜBİTAK, 107-123.

Örnek: Akdevelioğlu, A. ve Kürkçüoğlu, Ö. (2001) "Orta Doğu'yla İlişkiler", B. Oran (Der.), *Türk Dış Politikası* içinde, Cilt I, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 357-369.

vii) Dergiden makale (söz konusu dergide aksi belirtilmedikçe) şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Okay, M. O. (2003) "Modernleşme ve Türk Modernleşmesinin İlk Dönemlerinden İnanç Krizlerinin Edebiyata Yansıması", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 3, 53-64.

Örnek: Cooke, P. (1988) "Modernity, Postmodernity and the City", *Theory, Culture and Society*, 5(2-3), 475-492.

Örnek: Türel, O. (2011) "2011 Yazında Orta Doğu'yu Düşünürken", *Mülkiye Dergisi*, 35(3), 9-60.

viii) Tez şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Albayrak, Ö. (2003) *Refah İktisadının Teorik Temelleri: Piyasa Refah İlişkisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.

ix) Süreli yayınlar şu şekilde yazılmalıdır:

- Yazarı belli olan haber/köşe yazısının yazımı

Örnek: Zeyrek, D. (2012) “Savaş Değil Barış”, *Radikal*, 19 Ekim, 7.

- Yazarı belli olmayan haber şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: *Radikal* (19/10/2012) “Yüksekova’da bir okul kundaklandı”, 12.

x) İnternet kaynakları şu şekilde yazılmalıdır:

- Süreli yayında yazarı belli olan haber/köşe yazısının yazımı

Örnek: Sevinç M. (2025) “Çiğdem Toker Öğretmenliğe Devam Ediyor”, Diken, 21 Aralık, https://www.diken.com.tr/cigdem-toker-ogretmenlige-devam-ediyor/, (Son Erişim Tarihi, 23/12/2025).

- Süreli yayında yazarı belli olmayan haber şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: *Cumhuriyet* (23/12/2025) “10 Ekim Ankara Gar Katliamı davasında ara karar”, https://www.cumhuriyet.com.tr/turkiye/son-dakika-10-ekim-ankara-gar-katliami-davasinda-ara-karar-2463875, (Son Erişim Tarihi, 23/12/2025).

- Yazarı belli olmayan kaynakların yazımı

Belgenin Yayımlandığı İnternet Sitesi (Yayımlanma Tarihi) “Belgenin başlığı”, İnternet Adresi, Varsa cilt-sayı-sayfa numarası, (Son Erişim Tarihi, GG/AA/YYYY).

Örnek: *Mülkiyeliler Birliği* (2025) "Mülkiyeliler Birliği E-Bülten", 2025/2, (Son Erişim Tarihi, 23/12/2025).

- Yazarı belli olan kaynakların yazımı

Yazarın soyadından sonra adının baş harfi (varsa tarih) “Belgenin başlığı”, İnternet Sitesinin Adı, İnternet Adresi, (Son Erişim Tarihi, GG/AA/YYYY).

Örnek: Boratav, K. (2025) “Gazze soykırımından sesler”, soL, https://haber.sol.org.tr/yazarlar/korkut-boratav/gazze-soykirimindan-sesler-404224, (Son Erişim Tarihi, 23/12/2025).

xi) Kurum raporu şu şekilde yazılmalıdır: Kurum adının kısaltması (Kurumun tam adı) (belge tarihi) Belgenin Başlığı, Yayın yeri: Kurum adı/yayıncı.

Örnek: TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu) (2011) *İstatistiklerle Türkiye 2011*, Ankara: TÜİK

xii) Kişisel görüşme şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Taner Timur'la kişisel görüşme, 27.09.2012.

xiii) Yazı içinde referans verilen ikincil kaynaklar Kaynakça içinde gösterilmemelidir.