

**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOS-YL-2012-0006**

TÜRK MODERNLEŞMESİ SÜRECİNDE DEĞİŞEN KADIN KİMLİĞİ

**Muhafazakâr Kadınların Kamusal Alandaki Görünürlüğü Üzerine Sosyolojik Bir
Değerlendirme**

HAZIRLAYAN

Fazilet DALFİDAN

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Gülsen DEMİR

AYDIN- 2012

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE
AYDIN

Sosyoloji Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı öğrencisi Fazilet DALFİDAN tarafından hazırlanan “Türk Modernleşmesi Sürecinde Değişen Kadın Kimliği: Muhafazakâr Kadınların Kamusal Alandaki Görünürlüğü Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme” başlıklı tez, 26.11.2012 tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

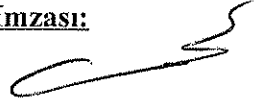
Unvanı, Adı ve Soyadı :

Kurumu :

İmzası:

Prof. Dr. Gülsen DEMİR

Adnan Menderes Üniversitesi

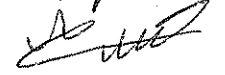


Yrd.Doç.Dr.Nilgün SOFUOĞLU KILIÇ Adnan Menderes Üniversitesi



Yrd. Doç. Dr. Ayten CAN TUNALI

Adnan Menderes Üniversitesi



Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu yüksek lisans tezi, Enstitü Yönetim Kurulununsayılı kararıylatarihinde onaylanmıştır.

Doç. Dr. Osman PEKER
Enstitü Müdürü

Bu tezde görsel, işitsel ve yazılı biçimde sunulan tüm bilgi ve sonuçların akademik ve etik kurallara uyularak tarafımdan elde edildiğini, tez içinde yer alan ancak bu çalışmaya özgü olmayan tüm sonuç ve bilgileri tezde kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

Adı Soyadı : Fazilet DALFİDAN

İmza



YAZAR ADI-SOYADI: FAZİLET DALFİDAN

BAŞLIK: TÜRK MODERNLEŞMESİ SÜRECİNDE DEĞİŞEN KADIN KİMLİĞİ:
MUHAFAZAKÂR KADINLARIN KAMUSAL ALANDAKİ GÖRÜNÜRLÜĞÜ
ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

ÖZET

19.yy.'da Osmanlı İmparatorluğu, Batı'da yaşanan düşünsel, siyasal, ekonomik, sosyal ve teknolojik alandaki gelişmelerin etkisi altında, Tanzimat Fermanının ilanı ile birçok alanda yapısal dönüşümler geçirerek, o dönemde Batı-dışı toplumları için kaçınılmaz hale gelen bir modernleşme sürecine dahil olmuş, böylelikle Türk modernleşmesi denen olgu ortaya çıkmıştır. Bu süreç imparatorluk döneminden sonra kurulan Cumhuriyet dönemi ile devam etmiştir. Toplumsal hayatın birçok alanında yaşanan bu değişim ve dönüşümler kadınları da bu sürece dahil etmiş, daha önce eş ve anne rolleriyle sınırlandırılmış olan kadın, modernleşme ile birlikte bulunduğu konumu sorgulayarak toplumsal hayatta farklı bir statü edinmek amacıyla taleplerde bulunmaya başlamıştır. Modernleşme sürecinin Osmanlı döneminde kadın kimliğinin sorgulanması, Cumhuriyet döneminde ise, kadınlara tanınan haklar kadın kimliğinin de bir dönüşüm geçirmesi ile sonuçlanmıştır. Böylelikle kadın ve onun kimliği Türk modernleşmesinin “temsili” olarak ortaya çıkmış, Türk modernleşmesine özgünlüğünü armağan etmiştir. Cumhuriyet döneminde modernleşme çabaları doğrultusunda yönetici elit tarafından modernleşmenin temsili/göstergesi olacak bir kadın profili çizilmiştir. Cumhuriyet elitinin kadınları bu profilde bir görünüm sergilerken kadınların büyük çoğunluğu bu profilin dışında kalarak modernleşme sürecine dahil olamamıştır. Fakat 1980'ler ile birlikte modernleşme sürecinin dışında kalan kadın grupları, özelde ise çalışmamızın konusu olan muhafazakâr kadınlar, kimliklerini ifade etme hususunda hak taleplerinde bulunmaya başlayarak modern sisteme dahil olmak istemişler, modernliğin yeni bir yorumuna kapı aralamışlardır. Bu yorum bazında kamusal alanda görünürlük kazanmaya başlamışlar, gerek söylem, gerekse de örgütlenme noktasında aktif hale gelmişlerdir.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Modernleşme, Kadın, Kimlik, Kamusal Alan, Muhafazakârlık

NAME: FAZİLET DALFİDAN

TITLE: THE CHANGING WOMEN IDENTITY IN TURKISH MODERNITY

PROCESS: A SOCIOLOGICAL ASSESSMENT ABOUT VISIBILITY IN PUBLIC SPHERE OF CONSERVATIVE WOMEN

ABSTRACT

Ottoman Empire, under the influence of intellectual, political, economic, social and technological developments generated in Western, at the 19. century, got involved in a modernization period that is inevitable for non-western societies thereby undergoing structural transformation in many field with announcement of imperial edict of Gülhane; so phenomenon which mean the Turkish modernization was revealed. This period continued with the republic period following the empire period. The women were got involved in this process by this changes and transformations that occurred in many fields of social life; the women, who previously limited with mother and wife roles, started demanding to acquire different a status in social life thereby questioning self-status with modernization. Query of woman identity in the process of modernization in Ottoman period; as for rights that recognized to women in Republic period resulted in a transformation of woman identity too. Thus woman and her identity have emerged as “representation” of turkish modernization; presented to the originality of Turkish modernization. A woman profile that will be representation/demonstration of modernization was drew by Ruler elite toward efforts of modernization in The Republic period. While women of The Republic elite exhibited a aspect in this profile, the great majority of woman couldn't be included into modernization process, thereby keeping out this profile. However, the woman groups that couldn't get involved in modernization process by 1980; in specific the conservative women that be a subject of our studying have wanted to get involved in modern system, thereby starting claim a right about expressing self-identity; the conservative women that be a subject of our studying get one's foot in the door to a new comment of modernity. On the basis of this comment, the conservative women have started to get visibility in public sphere; became vigorously at the point of both speech and organization.

KEYWORDS: Modernization, Woman, Identity, Publich Sphere, Conservatism

ÖN SÖZ

1980 ve sonrası Türkiye açısından birçok açıdan kırılmaların yaşanmaya başladığı bir dönem olmuştur. 1920'lerde modernleşme projesi ile hayatımıza giren kamusal alan kavramı ve kavramın bir olgu olarak değer kazanmasında önemli bir rol oynayan kadın, aynı konumunu 1980'lerle birlikte tekrar gündeme taşımıştır. Fakat bu kez kadınların kamusal alandaki görünürlükleri cumhuriyet döneminkinden farklı bir hal alarak, modernleşme projesinin dışında kalan muhafazakâr kadınların kamusal alanda varlık göstermeye başladıkları gözlemlenmiştir. Sosyal bilimler alanında incelenmeye değer ve dikkat çekici olan bu olgu, çalışmamızın ortaya çıkmasında belirleyici bir faktör olmuştur. Ayrıca konunun belirlenmesi noktasında yüksek lisansın ders aşamasında aldığım derslerin etkisi olmakla birlikte; çalışma konuma karar verme ve netleştirme sürecinde tez danışman hocamın önemli bir yeri olmuştur.

Bu çalışmanın ortaya çıkma aşamasında öncelikle tez konusunun belirlenmesi, çerçevesinin çizilmesi hususunda bana yol gösteren, tez çalışmam boyunca rahat bir şekilde çalışmama olanak sağlayan, tezimin uzama gerekçelerini anlayışla karşılayan tez danışmanım ve değerli hocam Prof. Dr. Gülsen Demir'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca yüksek lisans ders aşamasında, düşünsel planda bende açtıkları ufuktan ve alanıma dair bana kattıkları birikimden dolayı ders aldığım bütün hocalarıma teşekkürlerimi sunmak isterim.

Son olarak, yüksek lisansa başladığım ilk günden beri verdikleri gerek maddi gerekse de manevi destekle her zaman yanımda olan, beni yüreklendiren, hevesimi ve azmimi kaybetmeme izin vermeyen çok kıymetli aileme, özellikle de ablama ve anneme sonsuz teşekkürlerimi ve gönülden sevgilerimi sunarak tez çalışmamı onlara ithaf ediyorum.

Fazilet DALFİDAN

AYDIN

	iv
İÇİNDEKİLER	
ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖN SÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR VE SİMGELER LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
GENEL OLARAK MODERNİTE	
1.1. MODERNİTENİN TANIMI VE BAŞLANGICI TARTIŞMALARI	4
1.1.1 Modernitenin Tanımı	5
1.1.2 Modernitenin Başlangıcı Tartışmaları	8
1.2. MODERNİTENİN DİNAMİKLERİ	11
1.2.1. Düşünsel Arka Planı: 18.yy. Aydınlanma Çağı	11
1.2.2. Toplumsal ve Ekonomik Arka Planı: 19.yy. Sanayi Devrimi	15
1.3. MODERNİTENİN BOYUTLARI	16
1.3.1. Rasyonelleşme ve Bürokratikleşme	16
1.3.2. Kentleşme	20
1.3.3. Sekülerleşme	24

1.4. MODERNLEŞME NEDİR?	v 27
İKİNCİ BÖLÜM	
KAMUSAL ALAN	30
2.1. KAMUSAL ALAN TANIMLARI	30
2.2. KAMUSAL ALAN VE TARİHÇESİ	34
2.3. KAMUSAL ALAN MODELLERİ	44
2.3.1 Rekabetçi ve Birleşimsel Kamusal Alan Modeli	45
2.3.2. Liberal Kamu Modeli	47
2.3.3. Söylemsel Kamusal Alan Modeli	55
2.4. KAMUSAL ALANA DAİR YAKLAŞIMLAR	57
2.4.1. Kamusal Alana Dair Söylemsel Yaklaşım	58
2.4.2. Kamusal Alana Dair Mekansal Yaklaşım	61
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
TÜRK MODERNLEŞMESİ SÜRECİ VE KADIN KİMLİĞİ	64
3.1. SON OSMANLI DÖNEMİ MODERNLEŞME GİRİŞİMLERİ VE KADININ YERİ	65
3.2. CUMHURİYET DÖNEMİ MODERNLEŞME GİRİŞİMLERİ	72
3.2.1. Cumhuriyetin İlk Dönemi- Modernleşmenin Simgesi Olarak Kadın	75
3.2.2. 1950 ve Sonrası Kentleşme Süreci ve Kadınlara Etkileri	80

	vi
3.2.3. 1980 Dönemi Feminizimde Yeni Bir Boyut	83
3.2.3.1. İkinci Dalga Kadın Hareketinin Arka Planı	84
3.2.3.2. İkinci Dalga Kadın Hareketi-Kimlik Temelinde Ortaya Çıkan Talepler	86
3.2.3.3. İkinci Dalga Kadın Hareketi Bağlamında Atılan Adımlar	89
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
1980 VE SONRASI TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂR KADINLARIN KAMUSAL ALANDAKİ GÖRÜNÜRLÜKLERİ	91
4.1. MUHAFAZAKÂRLIĞIN TANIMI	91
4.2. MUHAFAZAKÂRLIĞA YÖNELİK YAKLAŞIMLAR	94
4.2.1. Bir Tutum Olarak Muhafazakârlık	94
4.2.2. Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık	95
4.3. MUHAFAZAKÂRLIĞIN KÖKENİ VE GELİŞİMİ	98
4.4. MUHAFAZAKÂRLIĞIN TEMEL ARGÜMANLARI	106
4.5. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIĞIN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ VE GELİŞİMİ	119
4.5.1. Tanzimat Düşüncesi ve Muhafazakârlık	124
4.5.2. Cumhuriyet Dönemi Muhafazakârlık Anlayışı	127
4.5.3 Türk Modernleşmesi ve Muhafazakâr Kadınlar	134
4.5.4 1980 ve Sonrası Türkiye'de Muhafazakâr Kadınların Modern Sisteme Dahil Olmaları Süreci ve Kamusal Alandaki Görünürlükleri	138

SONUÇ	vii 148
KAYNAKÇA	151
ÖZGEÇMİŞ	165

KISALTMALAR VE SİMGELER LİSTESİ

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AKDER	: Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği
akt.	: aktaran
bknz.	: bakınız
BKP	: Başkent Kadın Platformu Derneği
çev.	: çeviren
DEMKAD	: Demokrasi Mücadelesinde Kadın Derneği
der.	: derleyen
edt.	: editör
GİKAP	: Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu
KSSGM	: Kadın Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü
M.Ö.	: Milattan Önce
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
TDK	: Türk Dil Kurumu
YAZKO	: Yazarlar ve Çevirmenler Kooperatifi
yy.	: yüzyıl

GİRİŞ

Türk toplumunda kadınların kamusal alandaki görünürlükleri modern bir olgudur. Çünkü modernleşme sürecinden önce kadının yeri evi, görevi ise iyi bir eş ve iyi bir anne olmaktır yani kadın özel alana aittir. Fakat Tanzimat dönemiyle birlikte girilen modernleşme süreci kadının konumu değiştirmiş, onu kamusal alana taşımıştır. Tanzimat dönemi ile girilen modernleşme süreci imparatorluğun yıkılışından sonra kurulan cumhuriyet ile devam etmiş, Cumhuriyet dönemi Türk modernleşmesinin ikinci ayağını oluşturmuştur. Modernleşme sürecinin bu iki ayağında proje birtakım benzerlikleri yanında daha çok farklılıklar göstermiştir. Özellikle kadının kamusal alandaki görünürlüğünün ortaya çıkış şekilleri bu farklılıklardan en bariz olanı, çalışmamız açısından bizi ilgilendiren kısmıdır. Osmanlı'nın son döneminde modernleşme girişimleri doğrultusunda kadınların hem söylemsel, hem de örgütlenme bakımından kamusal alanda görünür olmaya başlamaları, kadınların talepleri doğrultusunda gelişmeye başlamıştır. Cumhuriyet döneminde ise kadınların kamusal alandaki varlıkları, yönetici elitlerin modernleşme projelerinin bir parçası olarak kadınların kendi taleplerinden ziyade yönetici elitlerin modernleşme çabalarının bir temsili niteliğinde olmuştur. Yeni kurulan Cumhuriyet modernleşmenin izinde gideceği bir kadın profili yaratmış, yeni kurulan devletin imkanlarından yararlanabilmek için toplumsal hayatın birçok alanında yeni düzenlemeler yapmıştır. Belirlenen “yeni kadın profili” ve “modern bir yaşam” modelinde birçok kadın modernleşme sürecinin dışında kalmış, Türk modernleşmesi toplumun her kesimine idealize edildiği şekliyle yansımamıştır. Uzun bir tarihçesi olan bu olgu, 1980'lerde dikkat çekici bir şekilde kırılmaya uğramıştır. İşte çalışmamızın asıl gerekçesini oluşturan da yaşanan bu tarihsel kırılmadır. Çünkü bu döneme kadar modernleşme sürecinin dışında kalan kadın grupları, kadın kimliği temelinde seslerini yükseltmeye, hak talebinde bulunmaya, kamusal alanda görünür olmaya başlamışlardır. Çalışmamızın konusu olan muhafazakâr kadınlar da bu kadın gruplarındandır. Bu kırılmanın temelinde mevcut olan modernliğin eleştirisi yatmaktadır. Bu dönemde Batı dünyasında hakim olan modernite eleştirisi Türkiye'de de yankı bulmuş, muhafazakâr kadınlar Türk modernleşmesinin ve modern sisteminin eleştirisini yaparak kimliklerinin tanınması noktasında kendilerini ifade

etmişler, moderniteyi yeniden yorumlama çabalarına girişmişlerdir. Türkiye tarihi açısından dikkat çekici olan bu olgu 1980'lerden itibaren gerek siyasi gerekse de toplumsal olarak gündemi meşgul etmeye devam etmektedir. Bu yönüyle sosyal bilimler için açıklanması, gözlemlenmesi, tahlil edilmesi, incelenmesi gereken bir konu niteliği taşımaktadır. Bu nedenle 1980 ve sonrası muhafazakâr kadınları kamusal alanda görünür olmaya iten sebepler nelerdir? Neden bu görünürlük bu dönemde ortaya çıkmıştır, buna ortam hazırlayan siyasi ve ekonomik konjonktür nasıl bir nitelik taşımaktadır? Kimliklerinin tanınması ve kamusal alanda görünürlük talebinde bulunan bu kadınlar, söylemlerini nasıl şekillendirmişler ve nasıl örgütlenmişlerdir? Tüm bu sorular Türkiye'nin gündemini uzun süre önce meşgul etmeye başlayan ve hala meşgul eden, bu anlamda çalışmamızın gerekçesi niteliğinde olan bu olguyu anlamlandırabilmek adına önem taşımaktadır. Bu çerçevede çalışmamızın amacı, bu olguya ışık tutmak ve mevcut literatürün yol göstericiliğinde yukarıda belirtilen sorulara yanıt verebilmektir. Çalışmanın önemi ise, Türk modernleşmesinin yaşadığı değişim ve dönüşümleri, kadın ve onun kamusal alandaki görünürlüğünü tarihsel süreç içerisinde örtüşen ve ayrılan yönleri ile ele alması, Türk modernleşme sürecinin farklı dönemlerinde farklı içeriklere bürünen bu görünürlüğün 1980 ve sonrasındaki önemli kırılmanın boyutunu oluşturan muhafazakâr kadınların dünyasına, onların kendi kimlikleri tanınması temelinde yaptıkları modernleşmenin yeni bir yorumlamasına, modernleşme sürecine dahil olma isteklerine ve faaliyetlerine ışık tutmasıdır.

Dört bölümden oluşan çalışmamızın ilk bölümünü genel olarak modernitenin tanımı ve başlangıcı tartışmaları; modernitenin dinamikleri olan, onun düşünsel arka planını meydana getiren Aydınlanma düşüncesi ile sosyo-ekonomik arka planını yansıtan Sanayi Devrimi; modernitenin farklı boyutlarına karşılık gelen rasyonelleşme-bürokratikleşme, kentleşme ve sekülerleşme; modernleşme kısımları oluşturmaktadır. İlk bölüm modernitenin ne'liğini ortaya koymak adına bu kısımları kapsamakta; "modernleşme" kavramı ise, yapılan literatür taraması ve okumalar neticesinde "modernite"den farklı bir anlamı ifade ettiği, farklı bir olguya işaret ettiği kanısına varıldığından dolayı farklı bir başlık altında ele alınmıştır. Çünkü modernite Batı'nın deneyimlediği bir olgu iken, modernleşme Türkiye gibi Batı-dışı toplumların içine

girdiği bir süreci ifade etmektedir. İkinci bölüm kamusal alan kavramının tanımı, tarihçesi, kamusal alan modelleri ve kamusal alana dair yaklaşımları içermektedir. Çalışmamızın bu bölümü Türk modernleşmesi sürecindeki kadın kimliğinin incelenmesinde kilit bir kavram olan kamusal alanın anlaşılması adına büyük önem taşımaktadır. Çünkü Türk kadınının kimliğini sergilemesi, toplumsal hayatta görünürlük kazanması durumu, kamusal alan kavramını gerekli ve önemli kılmaktadır. Üçüncü bölüm, Türk modernleşmesi sürecinde değişen kadın kimliğini tarihsel planda ele alması bakımından çalışmamızın önemli bir boyutunu oluşturmakta, Türk modernleşmesinin başladığı son Osmanlı döneminden başlayarak 1980'lere kadar kadın kimliğinin geçirdiği dönüşümleri ele almaktadır. Çalışmamızın son bölümü ise, 1980 ve sonrasında günümüze kadarki dönemde, yeni bir modernlik yorumu temelinde muhafazakâr kadınların kimliğinde yaşanan değişim ve dönüşümleri konu almaktadır. Bu bölümde muhafazakârlığın tanımına, bir tutum ya da ideoloji olduğuna dair iki farklı yaklaşımın mevcut olduğuna; Batı'da moderniteyle ve ona karşıt olarak ortaya çıkan kavramın, tarihsel süreç içerisindeki gelişimine ve bu süreç içerisinde kazanmış olduğu farklı anlam ve yaklaşımlara; kavramın ne'liğinin anlaşılması bakımından temel argümanlarına; kavramın tarihsel süreç içerisinde yaşadığı dönüşümlerin ve ona yüklenen anlamların çeşitli toplumlarda farklılaşmasının bir kanıtı niteliğinde olan Türk muhafazakârlığı ve onun düşünsel temellerine yer verilmesinin ardından muhafazakâr kadınların hem söylemsel hem de örgütsel planda kamusal alandaki görünürlükleri ve bu görünürlüğü meşrulaştırma gerekçeleri ve yöntemlerine yer verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK MODERNİTE

1.1. Modernitenin Tanımı ve Başlangıcı Tartışmaları

Tarih boyunca toplumsal hayatta çalkantıların yaşanmaya başladığı, değişim sancılarının çekildiği dönemlerin ardından yeni bir ideal gün yüzüne çıkmıştır. Örneğin Antik Yunan'da felsefenin çıkış noktası olan “varlık” üzerine düşünme Antik Çağ'da merkezî bir ideal konumundaydı. Bu dönemdeki varlık fikri toplumsal hayatta yaşanan bir dizi değişimler sonucu – ki bu değişimler toplumlar açısından karşı konulamaz bir durumdur çünkü, bir yapı olarak toplumlar için değişim olmazsa olmaz bir süreçtir – yerini Ortaçağ'daki “Tanrı” kavramına bıraktı ve din –daha doğrusu Hristiyanlık dini– toplumsal hayatın merkezine yerleşti. Artık yegâne güç Tanrı'ydı ve bunun önüne geçilemezdi. Ortaçağ Hristiyanlığında yegane güç olan Tanrı bütün gerçekliğin kaynağı ve amacını oluşturmaktaydı. Antik Yunan'da tözsel bir varlık olarak kabul edilen “Tanrı” fikri, Ortaçağ ile birlikte yerini itaat edilen, korkulan bir Tanrı fikrine bıraktı. Böyle bir tutum toplumsal hayatta yeni formlar yarattı, yeni bir düzen oluşturulmaya çalışıldı. Bu dönemi şekillendiren okulları denetim altına alan ve toplumsal yasaları belirleyen güç ise Kilise olmuştur. Kilise'nin başında yer alan din adamları (rahipler-papazlar) gücü elinde bulunduruyor ve hiçbir şekilde Kilise'nin onayı olmadan toplumsal sistemde herhangi bir değişiklik yapılamıyor, karar alınamıyordu. Özetle, Ortaçağın yönetim ve denetimi Kilise'nin elindeydi, özellikle de halkın eğitimi noktasında Kilise aşırı bir hassasiyet sergileyerek, okulları sıkı bir denetime tabi tutuyordu. Bu koşullar altında, 17.yy. ile birlikte Ortaçağ dönemindeki bazı düşünürler, insanın Tanrı karşısında “kul” olma pozisyonu sorgulamaya başlamakla birlikte aslında düşünürler tarafından sorgulanan ve karşı çıkılan durum, Kilise'nin Ortaçağ boyunca “Tanrı” fikrini kullanarak toplumsal hayatta ve doğal olarak da halk üzerinde kurdukları tahakkümdü. Bu durumu eleştiren düşünürler bireylerin dini duygularını kullanarak, Kilise'nin iktidarı eline aldığını düşünüyorlardı. Kilise'nin toplumsal hayatı tamamiyle denetlemeye çalışması ve bunu özellikle eğitim alanında uygulamasıyla insanların var

olan toplumsal düzen hakkında düşünmesi ve bu düzeni sorgulamasının önüne geçiliyordu. Ta ki 16.yy.'da bazı düşünürlerin bu durumun farkına varıp Kilise'nin iktidarından ve yapabileceklerinden çekinmeyip mevcut düzeni sorgulamaya başlamalarına kadar. Bu sorgulamalar sayesinde 'Rönesans ve Reform hareketleri' ortaya çıkmıştır. Reform hareketiyle birlikte Kilise'nin otoritesi yargılanarak Kilise'nin elinde tutmaya çalıştığı gücü ve yetkileri elinden alınmış, Kilise kurumu yeni bir düzenlemeye tâbi tutulmuştur. Bu gelişmeden daha önemli olan ve yeni bir çağın başlangıcına temel oluşturan ise Rönesans hareketi olmuştur. Rönesans ile birlikte "Tanrı" fikrinin yerini "Doğa ve İnsan" almıştır.

1.1.1. Modernitenin Tanımı

Çalışmanın birinci bölümünü oluşturan bu kısımda 16.yy. sonu ile 17.yy.'da Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisiyle başlayarak Aydınlanma Çağı'yla devam eden dönemin "Modernite" fikri ve olgusuna nasıl bir zemin hazırladığı ya da Aydınlanma düşüncesinin birçok Sosyal bilimcinin iddia ettiği gibi modernitenin temelini oluşturup oluşturmadığı üzerinde durulacaktır. Fakat öncesinde oldukça tartışmalı bir konu olan 'modernite' kavramının tanımı – bu konuyu tartışan birçok yazarın da ortak yaklaşımı olan "kavramın kesin bir tanımının yapılabilmesinin güçlüğü" olsa da çalışmayı belirli bir zemine oturtma adına bu gerekli bir çabadır - yapılacak, sonrasında ise bir kavram olmasının yanında bir olguya karşılık gelen modernitenin başlangıcı hakkındaki tartışmalara yer verilecektir.

Öncelikli olarak 'modernite' kavramının etimolojik kökenleri üzerinde durmak önem taşımaktadır. Çünkü sosyal bilimlerde çoğu zaman 'modernite' kavramı yerine kullanılan 'modernleşme', 'modernlik' ve 'modernizm' kavramları kafaları karıştırmaktadır. Birçok araştırmacı kavramları farklı bağlamlarda ve içeriklerde kullanmakla birlikte, bazen de bu üç kavram birbirlerinin yerlerine kullanılabilir. Ayrıca kavramın ne'liğine ilişkin bir çözümleme yapılabilmesi amacıyla da kavramların kısa bir tanımlanması yoluna gidilecektir.

'Modern' ve onunla aynı kökten gelen terimler 'kadîmlerle modernlerin' Rönesans'tan beri Batı toplumu ve felsefesini tanımlamak için kullanılmıştır (West,

2005). 'Modern' sözcüğünün çıkış noktası Avrupa kaynaklı olup, sözcük Latince'de ölçü anlamına gelen 'modus' sözcüğünden gelmektedir (Yıldırım, 2005). "Modo'dan ('son zamanlar', 'tam şimdi') gelen modernus, hodiernus (hodie'den, 'bugün') modelinden hareketle Latince'den yaratılmış bir sözcüktür. İlk olarak İsa'dan sonra 5.yy.'ın sonunda antiquus'un karşıt anlamlısı olarak" (Kumar, 2004: 88), Hristiyan dünyayı Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştır (Kızılçelik'ten akt. Aslan ve Yılmaz, 2003). Daha sonraları, özellikle 10.yy'dan sonra modernitas ('modern zamanlar') ve moderni ('bugünün insanları') terimleri de yaygınlık kazanmıştır (Kumar, 2004).

'Modern' sözcüğü, yaşadığımız zamana ait ve uygun olmayı ifade eder ve çağdaş olanı ayırt etmek için kullanılır. 'Modernite' ise, "gerçeklikle kurulan bağla ilgili olup hayatımıza girmiş, kabul görmüş ve böylece geçerli hale gelmiştir." Bazılarına göre de Batı'da doğa-üstü güç ile bağların kopması ve Tanrı'dan uzaklaşmadır. 'Modernite' kavram ve olgusu zamanla bir değer haline kazanarak "modernizm"i ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda 'Modernizm', 'modernitenin felsefi ve ideolojik yansımasının bir ifadesi (Bolay, 2003), "modernite çağını belirleyen düşünsel bir projeksiyon"dur (Aslan-Yılmaz, 2003: 75).

'Modernlik' terimi çoğu zaman 'modernizm' yerine kullanılsa da, kimi zaman farklı terimler olarak da kullanılmaktadır. Kavramların farklı anlamlar taşıdığı ve birbirinin yerine kullanılamayacağını savunan sosyal bilimcilerden olan Krishan Kumar'a göre modernlik, modern dünyayı doğuran düşünsel, toplumsal, -politik değişimlerin kapsamlı bir şekilde ifade edilmesidir. 'Modernizm'i ise, "on dokuzuncu yüzyılın sonunda Batı'da ortaya çıkan bir kültürel hareket" olarak değerlendirir. Hatta modernizmin, modernliğe karşı geliştirilen bir tavır olarak ortaya çıktığını söyler (Kumar, 2004: 88). Kumar gibi West de kavramların farklı anlamları içerdiklerini belirtir. Ona göre 'modern dönem' ya da 'modernite' genellikle, Avrupa tarihinin Rönesans ile başlayan dönemine işaret eder. 'Modernizm' terimi ise, daha özelleştirilerek sınırlandırılmış, yakın zamanlara kadar büyük ölçüde sanatsal ya da edebî modernizmle irtibatlandırılmıştır (West, 2005).

Modernite terimini ilk kullanan düşünür ise, Hegel'dir. Hegel'in kullandığı anlamıyla modernite genel olarak 17-18.yy.'da ortaya çıkan yeni bir düşünce ve yaşam biçimine gönderme yapmaktadır. Modernite ortaya çıkışı itibariyle bakıldığında ise, entelektüel niteliği öne çıkan bir proje olma özelliği göstermektedir, aydınlanmada olduğu gibi. Bu nedenle moderniteyle birlikte entelektüeller hep bir misyonla yüklü olarak görülmüşler ve kendilerini de öyle görmüşlerdir. Batı Avrupa'da Aydınlanma Çağ'ını ilan edenler, günümüzde de o dönemin öncüleri ve bireylerin uyanışını sağlayan isimler, politikacılardan çok ya da onlardan önce entelektüeller olmuşlardır (Batuhan, 2002). Entelektüelin görevi, inşa edilmekte olan yeni toplumsal yapının fikrî altyapısını oluşturmaktır. Bu fikişsel güce sahip olan entelektüelin, toplumda yeni bir düzeni sağlayacak düşünce yapılarını topluma iletebilmesi ve bu yapıların toplum tarafından kabul görmesi için pratik bir güce ihtiyaç vardır. Bu gücü sağlayan, modernite projesinin siyasi yönünü oluşturan politikacılar olacaktır. Böylelikle bu proje için entelektüeller ile politikacılar arasında bir ortaklık kurulmuştur. Proje uygulanmaya konularak politikacılar da entelektüeller aracılığıyla meşruluklarını sağlamışlardır. Artık yönetimi elinde bulunduranların (politikacıların) görevi, entelektüellerin modernite ideallerini gerçekleştirmektir. Bu şekilde uygulamaya konan ve bireylerin özgürleşmesine hizmet edecek olan proje, zaman içerisinde ideallerinden vazgeçmeye başlamıştır. Yöneten konumunda olanlar, zaman içinde güçlenmeye başlayarak kendilerine yol gösteren ve onlara ne yapmaları gerektiğini söyleyen entelektüellerin etkisinden kurtulmak istemişlerdir. Böylelikle modernite ideallerinden ilk sapmalar meydana gelmiş, modernitenin yıkmak için yola çıktığı gelenek ve dinin tahakkümü bu sefer, aklın tahakkümü olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreçte entelektüel, geleneksel toplumda bireylerin ve toplumun huzur ve mutluluğunu sağlamak için belirli ritüeller çerçevesinde toplumun düzenlenmesini amaçlayan din adamlarının yerini almıştır. Fakat bu seferki düzen temelinde “aklın” bulunduğu seküler bir düzendir ve amaçlanan, bütün bireylerin eşit ve özgür olduğu evrensel bir toplum yaratmaktır.

Özetleyecek olursak, modernite düşünsel temellerini aydınlanmanın ideallerinden alan, temelinde insana ve onun aklına duyulan inanç olan bir projedir. Bu projede akla çok fazla önem atfedilerek, onun dünyayı düzenleyecek temel unsur

olacağı kabul edilmiştir. Böylelikle akıl özgürleştirilmiş, bireyler geleneksel tahakkümlerin boyunduruğundan kurtularak seküler bir yaşam tarzına kavuşmuşlardır. Modernite ile rasyonel temelde “dünyevileşmiş bir din” inşa etmeye girişilmiştir (Sarıbay, 2006).

Bu dünyevileşmiş dinde Tanrı'nın yerini Akıl, İlahi Takdirin yerini Tarih alıyordu. Açıklık, özgürleşme çoğulluk ve bireyselliğe ağırlık verilmesini gerektiren aydınlanmanın temel önermesiyle gerilimli bir şekilde bu önermenin tarihsel biçimi evrensel ve total olan, uyum ve disiplinden başka pek bir şey talep etmeyen yeni bir düzenin gelişmekte olduğunu altını çiziyordu (Wagner, 1996: 34).

Bu anlamda 'modernite', toplumun ve bireylerin geleneksel tahakkümler altında yaşadığı bir dönemde toplumu ve bireyleri bu tahakkümlerden kurtararak özgürleştirme çabasıdır. Dolayısıyla hem bireyler hem de toplum açısından bir değişimin, farklılaşmanın adı ve içinde yaşadığı doğal düzene ve toplumsal yaşama yeni bir anlam verme sürecidir.

1.1.2. Modernitenin Başlangıcı Tartışmaları

Yaşadığımız 21.yy.'da modernitenin, Modern Çağ'ın, sonuna gelinip gelinmediği ile ilgili süregelen tartışmalar, üzerinde fikir birliğine varılamayan 'modernitenin ne zaman başladığı'na ilişkin tartışmaları da önemli kılmaktadır. Çünkü bir olgunun sonlanmasından ya da bir çağın miadını doldurmasından söz edilecekse eğer, ne zaman başladığı sorusunun da açıklığa kavuşturulmaya çalışılması gerekmektedir. Bu nedenle bu kısımda özellikle Stephen Toulmin'i- her ne kadar modernitenin sonunu belirlemenin başlangıcını belirlemekten daha kolay olduğunu söylese de- modernite ve tarihi hakkındaki analizleri üzerinden modernitenin başlangıcı sorunu tartışılacaktır.

Toulmin'e göre modernitenin başlangıcı konusunda hem modernite eleştirmenlerinin hem de moderniteyi destekleyenlerin bir uzlaşya varabildiklerini söylemek pek mümkün değildir (Toulmin, 2002). Şöyle ki;

modernitenin başlangıcı 1436 yılıyla, Gutenberg'in oynar matbaayı icadıyla, bazıları 1520 yılıyla ve Luther'in Kilise otoritelerine isyanıyla, başkaları 1648 yılı ve Otuz Yıl Savaşları'nın sona ermesiyle; bazıları 1776 Amerikan ya da

1789 Fransız Devrimi'yle tarihler; oysa birçoğu için modern zamanlar 1895'te Freud'un Rüyaların Yorumu' nun yayınlanması ve güzel sanatlarla, edebiyatta 'modernizm'in doğuşuyla başlar (Toulmin, 2002: 13).

Alman düşünür Jürgen Habermas'a göre ise modernite Immanuel Kant'ın Fransız Devrimi'nden aldığı ilhamla tarafsız ve evrensel ahlakî standartların politik alandaki amaç ve tutumları yargılamak için nasıl uygulandığını gösterdiğinde başlamıştır. Fransız Devrimi eski rejimi yıkarak demokrasinin ve politik katılımın yolunu açarak, yeni bir sisteme geçişi olanaklı kılmıştır. Böylelikle Habermas için modernitenin başlangıç noktası 18. yy.'ın son çeyreği, daha özelde ise 1776 ya da 1789 yıllarıdır (Toulmin, 2002: 17-18) ve Ona göre modernitenin özbilinci Aydınlanma'yla birlikte 18. yy.'a dek tam olarak iade edilememiştir (West, 2005: 29). Fakat Toulmin'e göre bu tarih daha önceki başlangıç noktası olarak kabul edilen bakış açısına göre yalnızca bir atlama taşıdır. Kant'ın evrensel ahlakî değerlere vurgusu, bir yüzyıldan daha uzun bir süre önce Descartes tarafından formüle edilmiş bulunan bir “rasyonellik” ideali yükler. Bu anlamda 'modernite' 16.yy. sonu ile 17.yy. başlarında fizikte Galileo, felsefede Descartes'ın yaptığı araştırmalarla yeni ve rasyonel yöntemlere bağlı kalmalarıyla başlayan dönemdir (Toulmin, 2002). Ayrıca fizikte Kepler ve Newton, felsefede Locke ve Leibniz gibi Avrupalı doğa düşünürlerinin 17. yy.'da yaptıkları buluşlar çağımızdaki bilimsel ve teknolojik gelişmelere kaynak sağlamaları 1630'ları modernite için en makul başlangıç noktası haline getirir (Tolumin, 2002).

Moderniteyi kuşatan belirsizliklere, insanların modernitenin başlangıç noktası için farklı tarihleri işaret etmelerine rağmen, aslında temel bir mutabakat vardır: 17.yy. “yeni filozofları”nın doğa ve toplum hakkındaki yeni düşünce sisteminin sorumluları olmaları ve modern dünyayı inşa ederken, doğa hakkında bilimsel tarzda düşünmeye ve toplumsal hayatla ilgili problemleri ele alırken daha rasyonel yöntemleri kullanmaya alıştırmaları. Bu nedenle Toulmin'e göre yaptıkları çalışmaları Avrupa tarihi için bir dönüm noktasıdır ve modernitenin gerçek başlangıç noktası olarak kabul edilmeyi hak eder (Toulmin, 2002). Bununla birlikte Toulmin her ne olursa olsun, Ortaçağ'dan kültürel kopuşun 17.yy.'ı beklemesi gerekmediğini belirtmiştir, çünkü bu kopuş yüz ya da yüz elli yıl önce gerçekleşmiştir. 17.yy. düşünürleri ve onların fikirlerinin içeriği

16.yy. yazarlarının özgürleştirici fikirleriyle karşılaştırıldığında 17.yy.'daki bilim ve felsefedeki yeniliklerin devrimci gelişmelere pek benzemediğini, daha çok savunma niteliği gösteren, bir karşı devrime benzeyen başlangıcını görürüz (Toulmin, 2002). 17.yy. ile birlikte Ruhban kültürü dışında bir kültürün doğması ile birlikte hem entelektüel hem de pratik alanlarda Ortaçağ'dan kesin bir kopuşa temel sağlanmıştır. Bu entelektüel devrimin fitilini ateşleyenler ise, Galileo ile Descartes'tır. Devrim niteliği taşıyan bu gelişmelerden biri bilgi teorisinde ve zihin felsefesinde, fizikte ve astronomide şaşırtıcı yenilikler doğuran *bilimsel* bir devrim, diğeri ise *felsefede* yeni bir yöntemin doğuşu olmuştur (Toulmin, 2002).

Fakat belirtilmesi gereken önemli bir nokta 16.yy.'daki Rönesans ve Reform hareketlerinin modernitenin habercisi olma özelliğini taşımasıdır. Toulmin'e göre Rönesans modernitenin ilk ipuçlarına tanıklık etmiş olmakla birlikte "Ortaçağ" Avrupa'sının politik ve kurumsal yapılanmalarında radikal değişimlere yol açmış fakat onları kesinlikler terketmemiştir. Bu anlamda Rönesans Ortaçağ ile Modern Çağ arasındaki sınır üzerinde bir konumda yer alır. Apaçiktır ki modernitenin tohumlarının filizlenerek boy verdiği bir geçiş dönemidir. Bu nedenle "modern" çağın premature (erken) habercisi olarak ele alınmalıdır (Toulmin, 2002).

Rönesans'ın Leonardo da Vinci (1452-1519)'den William Shakespeare (1564-1616)'e önde gelen şahsiyetlerinin çoğu modernitenin işaretlerini tam olarak olgunlaştırmaksızın, Ortaçağ'a özgü karakterlerini büyük ölçüde koruyarak vermişlerdir eserlerini. Hatta kendilerini samimi dindarlar olarak görmüşlerdir. Dönemin büyük şahsiyetlerinden biri olan Erasmus, dogmatizmle alay eden *In Praise of Folly* [Deliliğe Övgü] adlı bir deneme kaleme almış ancak, O geleneksel Kiliseye bağlılığıyla Martin Luther'in en değerli yazışma arkadaşlarından biri olmuştur. Erasmus'a benzer bir şekilde Michel de Montaigne de teolojik kesinlik iddialarının aşırı ve dogmatik iddialar olduğunu düşünmüştür, ancak O da kendisini iyi bir Katolik olarak görüyordu. Erasmus'tan Montaigne'e yeni ruhban dışı kültürün temsilcileri olan Rönesans hümanistleri açık fikirli ve kuşkucu bir tolerans sergilemişlerdir. Onların düşünme tarzları Kilise ve dinden bağımsız olmuş; insanî sorunları açık ve önyargıdan uzak bir

şekilde ele almışlardır. Bununla birlikte pratik din karşısında düşmanca bir tavır sergilememişlerdir (Toulmin, 2002).

16.yy. hümanistleri kuşkucuydular ve farklı doktrinleri sorgulamaktan çekinmemişlerdir. Bunlardan biri olan Montaigne, doğa hakkında teorik konsensusa ulaşma girişimlerinin insanın haddini aşması ve kendi kendini aldatması olarak görmüştür (Toulmin, 2002). Toulmin'e göre 17.yy. ile birlikte bu hümanist kavrayışlar kaybolmuş, 17. yy. filozofları Rönesans hümanizminin kuşkucu tavrını bir kenara bırakarak “kesinlik arayışına” girişmişlerdir (Toulmin, 2002). Böylelikle hümanistler yerini rasyonalistlere bırakmışlardır.

Modernitenin başlangıcı tartışmaları analiz edildiğinde çalışmamızın bu kısmında şöyle bir sonuca varmak mümkündür: West'in de belirttiği gibi 16. yy.'daki Keşif seyahatleri, Rönesans ve Reform hareketleri Ortaçağ ile modern zamanlar arasındaki “çığır açıcı eşiği” meydana getirmiştir. Avrupa tarihindeki bu üç muazzam olay, Avrupa toplumlarının sosyo-kültürel ve entelektüel hayatında köklü bir değişim ve dönüşümün anahtarı olmuştur. Özetle, Ortaçağın sonunda hala hakim durumda olan Hristiyan öğretisiyle klâsik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşü zamanla çözülmüş, 16.yy. filozofları ile birlikte, ahlâkçılar ve siyaset düşünürleri, doğa hakkındaki bilgi, ahlâki inançlar ve siyasi düzen için daha sağlam ve daha rasyonel temeller bulmak arayışı ve amacına yönelmişlerdir. Böyle bir tutum insanların geleneksel inançlar ve dinî otoriteden şüphe etmeye başlamalarına yol açmış (West, 2005) ve Ortaçağ'ın sonunun, yeni bir çağın başlangıcının habercisi olmuştur.

1.2 MODERNİTENİN DİNAMİKLERİ

1.2.1. Düşünsel Arka Planı: 18.yy. Aydınlanma Çağı

Modernitenin başlangıcını Aydınlanma dönemine kadar götüren pek çok düşünür bulunmaktadır. Aydınlanma, Rönesans ve Reform hareketlerinin açtığı yolda filizlenen ve Ortaçağ dönemini geride bırakan, bu anlamda “yeni” olan bir entelektüel ve bilimsel projedir. Önceki dönemle aralarındaki temel farklılık ise, egemen olanın artık 'insan aklı' olmasıdır ve bu durum Ortaçağ'dan kesin bir kopuşun arzulandığının bir göstergesidir. Bu nedenle 18.yy. Aydınlanma düşüncesi ya da projesinin yeni bir çağın

başlangıcının özelliklerini gösterdiği söylenilebilir. Fakat burada özellikle belirtmekte fayda var ki 18.yy. Aydınlanma düşüncesi 18. yy.'ın ürünü değildir. Çünkü 16.yy. sonu ile 17.yy.'da Ortaçağ'daki mevcut kabullerin sorgulanmaya başlanması ve insanın düşünmesinin önündeki engellerin farkına varılması ile birlikte önce Rönesans sonra da Reform hareketleri ortaya çıkmış, bu hareketler Aydınlanmanın hazırlayıcısı olmuşlardır.

Aydınlanma, modernitenin entelektüel boyutunu ve ideallerini oluşturan, düşünsel temelde yer alan ve bu anlamda insanlığın çağ atlamasının yolunu açan bir düşünce sistemidir. En yaygın tanımıyla ise “insanın özgürleşmesi ve yücelmesidir”. Bu özgürleşme doğanın kör güçlerine ve toplumun akıl dışı baskıcı özelliklerine karşı gerçekleşecektir (Şaylan, 2006). Bu nedenle Aydınlanma ile birlikte Ortaçağ boyunca hakim olan geleneksel tahakkümler tamamen toplumsal hayatın dışına çıkarılmaya çalışılmıştır. Aydınlanma dönemi ile hakim olan düşünce sistemi ise, Touraine'nin deyişiyle “toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara en iyi olasılıkla ancak özel yaşam dahilinde yer bırakmaktaydı” (Touraine, 2000: 23-24). Aydınlanma, yüzyıllar boyunca hakim olan düzeni sorgulayarak geçmişin değerlerini ortadan kaldırmak için yola çıkmış ve mevcut düzenin meşruluğu problemini ortaya atmıştır.

Aydınlanmacı aklın temellerini atan “cogito ergo sum” önermesiyle Descartes, olgunlaştıran ise Immanuel Kant olmuştur. Descartes'in “Düşünüyorum, öyle ise varım” anlamına gelen önermesi “bilinç ile bilincin dışındaki dünyayı birbirinden kesin olarak ayırmaktadır ve artık bu önerme bundan sonra bütün bilgilerin kendisinden türetileceği bir *kaynak* olacaktır” (Gökberk, 1990: 265). O, din ile ilmin birbirlerinden bağımsız olduklarını ortaya koymuştur. Buna göre ilmin “tabiat” ı içine alan kendine mahsus bir alanı vardır ve konusu “tabiat kuvvetlerini kendine maletmek”tir. Bunu yaparken kullandığı araçlar matematik ve tecrübedir. Din ise, “ruhun dünya ötesi” ile meşgul olur ve bazı inanç esaslarına dayanır. Mantık açısından birbirine indirgemesi imkansız olan farklı alanları kapsayan din ve ilmi Descartes “aklı” temel alarak birbirine bağlamaktadır. Ona göre “hem dini ve ilmi doğuran numuneler, hem de birbirleriyle uyumları sayesinde onların karşılıklı bağımsızlıklarını sağlayan hususi bağ, hep aklın

içinde mevcuttur” (Boutroux, 1988: 19-22). Descartes'in fikirlerini bir adım ileri götüren Aydınlanmanın önemli düşünürlerinden Kant ise 'Aydınlanma'yı şu şekilde ifade etmiştir:

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude!..Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır (Kant, 1984: 213).

Ona göre insanların çoğu yaşamları süresince kendi rızaları doğrultusunda erginleşememişler ve başkaları için de onların başına yönetici olmaları çok kolay olmuştur. Çünkü yönetilenler için ergin olmama durumu çok rahattır (Kant, 1984). Onların yerine düşünen yönetici bir tabaka vardır ve onların yerine kararları da vermektedirler. Bu nedenle Kant, ergin olmayış durumunun her bireyin neredeyse ikinci doğası haline geldiğini ve bu durumdan kurtulmanın çok güç olduğunu söylemiştir. Bireyler bu duruma seve seve katlanmış ve hatta onu sevmiştir bile. Çünkü bireyler kendi akıllarını kullanma noktasında gerçekten yetersizdir ve böyle bir deneyimi gerçekleştirmesine olanak verilmemiştir. Dogmalar ve kurallar bireylerin erginleşme ve olgunlaşmaları için hep bir ayak bağı olmuşlardır. Birkaç kişi çıkıp bu engelleri aşma yoluna girse bile bu o kadar kolay olmayacaktır; çünkü O kendisine güven duyarak hareket etmeye daha alışamamıştır. Buna karşılık Kant, kitlenin kendi kendisini aydınlatmasının daha olanaklı olduğunu, hatta bireylere özgürlük hakkı tanınırsa bu durumun önüne geçilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü kitlenin içinde bağımsız düşünebilen bir kaç kişi her zaman bulunacaktır ve bu kişiler önce kendilerini özgürleştirecek, sonra da bunu kitleye yayacaklardır. Fakat aynı zamanda böyle bir durumda “erk”i elinde bulunduranlar otoritelerini kaybetmeme uğruna kitleyi boyunduruk altında kalmaya zorlayacaklardır. Bundan dolayı kitlenin aydınlanması yavaş yavaş gerçekleşecektir (Kant, 1984). Bununla birlikte Kant, insanların düşüncelerini tüm otoritelerden bağımsız bir şekilde dile getirmesinin Aydınlanma için

yeterli olmadığını, bununla birlikte insanların düşüncelerini kamuya özgürce sunabilmesi ve bu düşüncelerini yazma ve söyleme hakkı verilmesi gerektiğini söyler (Goldmann, 1999). “Akıllı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden *kitlenin önünde apaçık olarak* kullanma” hakkı (Kant, 1984: 215).

Kant'a göre Aydınlanmayı önceki dönemlerden ayıran en önemli özellik eleştirel akla sahip olmasıdır. Eleştirel akıl, hem nesnel bir karar verici hem de bu kararı sorgulayan konumundadır. Bu sayede tahakküm oluşturacak yapılar oluşmasının önüne geçilir ve ortak kabuller etrafında toplumun inşası mümkün olur. Kant'ın idealize ettiği bu 'aydınlanma durumu' modernitenin ilerleyen aşamalarında yolundan saparak, tam da Kant'ın olmasından korktuğu bir şekil almış ve eleştirel akıl yerini toplum üzerinde “tahakküm kurmanın aracı haline gelen akıl”a bırakmıştır. Akıl artık 'amaç' olmaktan çıkarak bir 'araç' halini almıştır.

Aklın Kant'ın söylediği şekliyle bir konuma yükselebilmesi için özgürlüğe ihtiyaç vardır; ancak özgür olan bir akıl eleştiriye tabi tutulabilir. Eleştiriye açık olan özgür akıl aynı zamanda bireylerin de özgürleşmesinin yolunu açacaktır. Bireylerin içerisinde yaşadığı toplumsal yaşam bu sayede bireyler tarafından belirlenebilecek, insan aklı sayesinde toplumsal hayat bir düzene kavuşacaktır. Aydınlanma döneminin ilk ve en büyük sosyoloğu olarak bilinen Montesquieu da ilk kitabında bu durumu destekler nitelikte bir soru sorar: “Bu dünyada gördüğümüz çeşitli etkilerin kör bir yazgıdan kaynaklandığını iddia edenler, tam anlamıyla saçmıyorlar; zira, zeki varlıkların kör bir yazgının eseri olabileceğini iddia etmekten daha mantıksızca bir şey olabilir mi?” (Swingewood, 1998: 29). Montesquieu'nun bu sorusundan insana ve onun aklına duyduğu inanca vurgusunu çıkarmak mümkündür.

Özetle Aydınlanma Çağı'nın en önemli değeri 'akıl' olmuştur. Descartes ile aklın ön plana çıktığı dönem aklın başarıları ile başlamış, geleneklerin, mitlerin ve tanrısallığın reddedilmesi ile devam etmiştir. Artık gerçekliğe ve topluma yön veren insan ve onun aklı olmuştur. Böylelikle temelinde akıl olan bir toplumsal proje oluşturulmaya başlanmış, modern toplumun temelleri atılmıştır. Hem modernite, hem

de modernitenin ayrılmaz bir parçası olan aydınlanma, temel olarak inanca karşı bilgiyi, teolojiye karşı da bilimi ön planda tutan teorik ve pratik sistemlerdir.

1.2.2. Toplumsal ve Ekonomik Arka Planı: 19. yy. Sanayi Devrimi

Modernitenin entelektüel ideallerini 'Aydınlanma' oluştururken, ekonomik boyutunu 'Sanayileşme' meydana getirmektedir. Sanayileşme ile birlikte ekonomik faaliyetlerde bir değişim yaşanmış ve yeni bir sistem ve yeni sınıfsal gruplar ortaya çıkmıştır: Kapitalizm, burjuva ve işçi sınıfı. Kumar, sanayileşmenin modernitenin maddi tözünü oluşturduğu gerçeğinin modernite hakkında kaleme alınan literatürde çok az rastlanmasını ilginç bulur. Kendince buna bir açıklama getirir: “Belki de modernliğe ilişkin olarak yazılanların birçoğu sosyologlardan ziyade felsefeciler ve kültür tarihçileri tarafından yazıldığından, modernliğin genellikle düşüncelere dair bir olay, bir ideoloji, kültürel bir üslup olarak görülmesi”. Ardından modern dünyayı aynı zamanda sanayi dünyası olarak hesaba katmamanın mümkün olmadığını söyler. Ona göre sanayiciliğin kökenleri 17.yy.'ın bilimsel devrimlerinde ve daha da gerilerde, Protestancılıkta yatmaktadır. Bu nedenle sanayileşme tekniklerle ilişkili olduğu kadar düşünce ve tutumlarla da ilişkilidir. Hatta modernlik geniş anlamda kapitalizmle bağlantılandırıldığı ölçüde, modernite ve ekonomik hayat arasındaki ilişkinin izlerinin 16.yy.'a kadar geri götürülmesi gerekir (Kumar, 2004). Fakat modernitenin ortaya çıkışı ve süreç içerisindeki gelişimine bakıldığında, modernitenin ekonomik boyutunun dar anlamda sanayileşmeyle mümkün olduğu görülmektedir. Çünkü modernitenin diğer toplumlar tarafından ilgi odağı olması ve benimsenmesi ve dolayısıyla modernleşme sürecinin başlamasında düşünsel devrim kadar sanayi devrimi de etkili olmuştur. Hatta başlangıçta düşünsel anlamda 'Batılılaşma' olarak algılanan 'modernleşme', sanayileşmenin toplumların ekonomik faaliyetlerini oluşturmanın yanında, toplumsal düzeni de belirlemeye başlaması ile birlikte 'sanayileşme' olarak algılanmaya başlamıştır.

Modern çağ üzerinde çalışan birçok tarihçi ve düşünür'e göre 19.yy. büyük bir dönüşümün yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. 16.yy.'dan beri Kuzeybatı Avrupa'da ortaya çıkan ve giderek diğer toplumları da etkileyip, büyük bir dönüşümü belirleyen

kapitalizm, 19.yy.'da sanayi devrimi ile birlikte olgunlaşmış ve yeni bir aşamaya girmiştir. Bu aşamayı belirleyen temel toplumsal olgular ise 'sanayileşme' ve 'kentleşme' olmuştur. Böylelikle 19. yy.'ın ikinci yarısından itibaren başat toplumsal düzen, sanayileşmiş kent toplumu olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bu toplum tipi yeni toplumsal kategorilerin (işçi sınıfı gibi) ortaya çıkmasına neden olmuştur. 19.yy.'a damgasını vuran bu önemli gelişme kapitalizmin merkez ülkeleri olan Batı Avrupa ve Kuzey Amerika için söz konusu olmuştur. Bunun yanında insanoğlunun düşünce dünyasında 16.yy.'dan beri süregelen köklü ve kapsamlı değişimlerin bu dönemde de etkili olması ile birlikte, 19.yy. insanlığın ileriye doğru büyük yürüyüşünde ciddi bir sıçramanın simgesi olmuştur (Şaylan: 2006). Bu nedenle Kumar'a göre moderniteyi sanayi devrimiyle maddi biçimine büründüğünü savunmak akla yatkın görünmektedir. Böylelikle modernite ve devrim arasındaki bağlantı, politik ve düşünsel alanda gerçekleşmiş olmanın yanında ekonomik alanda da gerçekleşmiştir (Kumar, 2004).

Modern toplumu, sanayi toplumu olarak değerlendiren ve Avrupa toplum teorisine sanayi toplumu terimini sokan Saint Simon'a göre Fransız Devrimi, kilisenin gücünü ve feodal gücü tamamen yok edememiş, toplumsal düzende “onların temel ilkelerine duyulan güveni” azaltmıştır. Bu noktada Ona göre modern toplumu birarada tutacak olan değerleri, entelektüel ve kol emeğine dayanan sanayi sağlayabilirdi. Saint Simon sanayi toplumunu iş birliği ve konsensus temelinde tarif etmiştir. Eski sistemde toplumsal birliği sağlayan araç “güç” iken, sanayi toplumu ile birlikte bunu sağlayan emekçilerle en varlıklı mülk sahiplerini kapsayan ortaklaşa iş birlikleri olmuştur. “Toplum malların üretimi etrafında örgütlenmiş, muazzam bir atölye haline gelirken otorite, bireyler üzerinde kurulan otoriteden, şeyler üzerinde kurulan otoriteye dönüşecektir. Bu anlamda Saint Simon'un sanayi toplumu teorisi yükselen burjuvazinin teorisidir” (Swingewood, 1998: 54-57).

1.3. MODERNİTENİN BOYUTLARI

1.3.1. Rasyonelleşme ve Bürokratikleşme

Modernite, temelinde “ilerleme” düşüncesi olan bir projedir. Bu projede ilerlemeyi sağlayacak olan ise akıl'dır. Modernite, Aydınlanmanın akıl ve bilim

kavramını miras alarak bu kavramları kutsamış olmakla birlikte, onlara daha somut bir şekilde işlevsellik kazandırmıştır. Endüstri ve sanayi başarısı ile birlikte ilerleme düşüncesi Aydınlanmaya göre daha net belirlenmiştir. Fakat bu süreçte Aydınlanma düşüncesinde amaç olarak benimsenen akıl, modernite ile pragmatik bir anlayışla araçsallaşmıştır. Akıl artık sadece “bilme” için yeterli olmayıp, daha yeniyi üretmenin bir yolu, aracı olmuştur. Bu anlamda kelime anlamı olarak “akılcılaşıma” ya karşılık gelen “rasyonelleşme”, modernitenin temel ilkesi ve aracı olmuştur. Bu nedenle bu kısımda konu, modernitenin daha çok rasyonalist bir karakter taşıdığını savunan düşünürlerden biri olan Max Weber’in tahlilleri üzerinden ele alınacaktır.

Modernite hakkında önemli tahlillerde bulunan Max Weber tarih felsefesinin temeline “Rasyonelleşme” ilkesini koymuştur. Yükselen ya da çöken kurumsal yapılar, sınıfların, partilerin ve yöneticilerin iniş çıkışları rasyonelleşme eğiliminin yansımalarıdır. Weber, rasyonelleşmeyi olumsuz açıdan büyülü öğelerin ortadan kalkmasıyla, olumlu açıdan da fikirlerin sistematik tutarlılık ve doğaya uygunluk kazanmasıyla ölçer (Weber, 2005).

Rasyonelleşmenin önemli bir uzantısı ise bürokratikleşme olmuştur. “Düzenin sağlanması fikri” modernitenin en önemli ideallerinden biridir. Bu ideali gerçekleştirmek -toplumsal hayatta düzeni sağlamak- adına modern kurumlar oluşturulmuş ve bürokratikleşme yoluna gidilmiştir. Modern Çağ’da düzeni sağlayacak olan artık bürokratik kurumlardır ve “Bürokrasi” modern çağın yeni sisteminin adıdır. Sistemin temelindeki en önemli faktör ise “akıl”dır. Weber bürokrasiyi, “büyük çapta idari görevler ve örgütsel hedeflere ulaşmak için, çok sayıda bireyin çalışmasını rasyonel bir biçimde koordine etmek amacıyla tasarlanmış hiyerarşik örgütsel bir yapı” olarak tanımlamıştır. Onun bürokrasi analizinin kaynağı, sadece rasyonelleşme analizini değil, aynı zamanda güç ve otorite analizini yansıtmaktadır. Geçmişte otorite, gelenek veya karizmaya dayanıyorken modern sistemde otorite rasyonelliğe, hukukun tarafsızlığına ve uzman görevlilerin üzerinde hem fikir oldukları kurallara dayanmaktadır. Bu anlamda Weber bürokrasiyi, hukuki otoritenin en saf biçimi, en etkili yönetim ve siyasi kontrol biçimi olarak görmüştür. Çünkü bürokrasi geleneksel

organizasyon biçimlerinden çok daha öngörülebilir, disiplinli ve güvenilirdir (Slattery, 2007).

Modern çağdaki bürokratik yapılanma kurumların belirli bir düzene oturtularak işlemlerini sağlamaktadır. Weber bürokrasinin bir kez tam olarak kurulduktan sonra artık ortadan kaldırılması en zor olan sosyal yapılardan biri olduğunu belirtmiştir. Ona göre bürokrasi “toplum eylem”i rasyonel düzenlilik kazanmış “toplumsal eylem”e dönüştürmenin başlıca aracıdır. Bu nedenle bürokrasi, güç ilişkilerini “toplumsallaştırmaya” yarayan bir araçtır ve bu aygıtı denetleyenler için önemli bir iktidar aracıdır (Weber, 2005). Böylelikle iktidarın aracı olan bürokrasi sayesinde toplum (kitleler) üzerinde bir denetim oluşturularak, kitlesel itaatin sağlanması kolaylaştırılmıştır.

Modern bürokrasinin işleyiş biçimi şu şekildedir:

1- Genellikle kurallar, yani yasalar ya da yönetsel yönetmeliklerle düzenlenmiş belirli bir resmî yetki alanları ilkesi geçerlidir.

2- Görev hiyerarşisi ve kademeli yetki düzeylerine ilişkin ilkelere göre, küçük görevlilerin yüksek görevlilerce denetlenmesini sağlayan, iyice belirlenmiş bir alt-üst ilişkisi vardır.

3- Modern bürokrasinin yönetimi, ilk ya da müsvedde biçimlerinde saklanan yazılı belgelere (“dosyalar”)a dayanır.

4- Çok esaslı bir uzmanlık eğitimi gerektirir.

5- Daire ya da büro yönetimi iyice geliştikten sonra resmî faaliyet, görevlinin tüm çalışma kapasitesini kullanmasını gerektirir.

6- İş yeri yönetimi, belli bir istikrarı ve kapsamı olan, öğrenilebilir yeni kurallara bağlıdır. Bu kuralları bilmek, görevlilerin sahip olduğu özel bir teknik öğrenimi temsil eder. Hukuk, kamu yönetimi ve iş idaresini içerir (Weber, 2005: 290-293).

Bürokratik otorite ise, şu üç öğeden oluşur:

1- Bürokratik olarak yönetilen yapının amaçlarının gerçekleşmesi için gerekli düzenli çalışmalar, resmi görevler olarak belirli bir biçimde dağılmıştır.

2- Bu görevlerin yerine getirilmesi için gerekli emirleri verme yetkisi dengeli bir biçimde dağılmış ve görevlilerin kullanımına verilen fiziksel ya da dinsel vb. şiddet araçlarına ilişkin kurallarla kesinlikle sınırlanmıştır.

3-Bu görevlerin düzenli ve sürekli yürütülmesi ve karşılıkları olan yetkilerin kullanılması, sistematik hükümler altına alınmış; yalnızca genel kurallara bağlanmış nitelikleri taşıyan kişiler istihdam edilmiştir (Weber, 2005: 290).

Bürokratizasyon, yönetsel işlevlerin salt nesnel gerekçelere göre uygulanmasına en üst düzeyde olanak sağlamaktadır. Görev ve sorumluluklar nesnel bir şekilde ve herşeyden önce hesaplanabilir kurallara göre, “kişilere göre değişmeyen” bir anlayışla yürütülmektedir. Modern kültürün teknik ve ekonomik temelleri hesaplanabilir kuralları şart koşmaktadır. Bürokrasinin kapitalizme uyan bu niteliğine göre bürokrasi ne kadar “insanlıktan uzaklaşırsa”o kadar kusursuz gelişir. Bu nedenle sevgi, nefret ve tüm hesaplanan kişisel, irrasyonel ve duygusal öğeler ne kadar ayıklanabilirse, bürokrasi asıl niteliğine o kadar yaklaşmış olur (Weber, 2005).

Modern yönetimde, ekonomi ve teknolojiyi geliştirmek ancak bürokratik örgütlenmeyle mümkün olmuştur. Bu nedenle modern çağda “büyük ölçekli planlama ve kaynakların harekete geçirilmesi açısından bürokratik örgütlenme biçimleri temel önem” taşımaktadır. Weber, modern ekonominin temelini oluşturan, ileri derecede uzmanlaşmış iş bölümünün kaçınılmaz olarak daha fazla bürokratikleşmeyi getireceğini ileri sürmüştür. Ona göre, “toplumsal yaşamın adım adım bürokratikleşmenin modern kapitalizmin başlıca yapısal biçimini” oluşturmaktadır. Bu nedenle “modern toplumun bürokratik örgütlenmeden kaçması” pek mümkün görünmez (Swingewood, 1998: 228). Weber'in analizinde bürokrasi modern dünyada başlıca otorite kaynağı haline gelmiştir. Bu nedenle Weber bürokrasiye olumsuz bir anlam da yüklemektedir ve bir anlamda bürokrasiye yüklenen bu olumsuz anlam, modernitenin bir eleştirisi niteliği taşımaktadır.

1.3.2. Kentleşme

Antik Çağ'lardan bu yana köklü bir geçmişe sahip olan kentler yerleşik hayata geçilmesiyle ortaya çıkmıştır. Tarihin tüm evrelerinde kentler, ticaret, sanayi ve eğitimi örgütleyen medeniyetlerin öncülüğünde, üretim biçimindeki değişime bağlı olarak kurulmuştur. İlk olarak M.Ö 6000 yıllarında beliren, M.Ö 400 dolaylarında da tam olarak kendilerini göstermeye başlayan ilk kentler doğal olarak küçük ölçekli ve yerleşik köy ve kasabalardan çok az farklılık gösteren yapılardır. Bu kentlerin boyutlarının küçük olmasının nedeni, tarımın veriminin düşük, uzun mesafeli ulaşımın maliyetinin de yüksek olmasıdır. Tarımda verimlilik artışının daha çok nüfusun bir arada toplanmasına olanak tanınması, demir alanındaki metalürjik buluşların, tarımsal makine teknolojisinin ve bu alandaki gelişmelere bağımlı olan ulaştırma teknolojisinin ilerlemesini gerekli kılmıştır (Hatt ve Reiss, 2002). Kentlerin tarihi çok eski bir geçmişe sahipken, kentleşme olgusu daha çok sanayi devrimiyle ortaya çıkan modernitenin bir parçasıdır. Çünkü sanayi devrimine kadar kentler, azınlıkların yaşadığı bir deneyim olarak kalmıştır. Fakat sanayileşmeyle birlikte kentler hızla büyümeye başlamış ve kentleşme olgusu ortaya çıkmıştır.

Kentlerin büyümesi ve dünyanın kentleşmesi modernite sürecinin en önemli olgularından birisidir. 19.yy. Sanayi devrimi "kentleşme" olgusunu da beraberinde getiren tarihsel bir kırılmadır. Sanayi devrimi ile birlikte ortaya çıkan makine teknolojileri, fabrika ve ulaşım sistemlerinin gelişmesi ve bunların sağladığı kolaylıklar ile birlikte gereklileri büyük bir oranda kırsal nüfusun toprağından kopmasına yol açmıştır. Ortaya çıkan nüfus hareketi sonucunda kentleşme olgusu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle modernite dönemi, çok sayıda kentin varlığından ziyade, toplumun oldukça hızlı bir kentleşme süreci ile karşı karşıya kalması ve nüfusun büyük bir kısmının kentlerde yaşamaya başlaması ile nitelendirilmiştir. Bu hareketlilik sonucunda ortaya çıkan, kentleşmiş toplumun baskın yerleşme biçimi olan metropoliten kenttir. Bu dönemdeki kentler, daha önceki üretici kentlerin aksine, özellikle türlü hizmetleri sunmak üzere, daha çok kendi nüfusları için üretimde bulunarak, ekonomilerine göre yüksek derecede uzmanlaşmış ya da çeşitlenmişlerdir. Kentleşmenin yaşandığı böyle bir toplumsal yapıda, kentteki ekonomik etkinliklerin yarısından fazlası yalnızca kentin

fiziksel yapısını, nüfusunu ve kurumlarını sürdürmek için gerçekleştirilir (Hatt-Reiss, 2002). Yoğun bir nüfus hareketi sonucu ortaya çıkan kentleşmenin temelinde sanayileşme sonucu oluşan yeni (değişen) üretim biçimleri ve buna bağlı olarak iş gücüne duyulan ihtiyacın artması yatmaktadır. Keleş'e göre üretim biçimindeki değişimin, kentleşme tanımında önemli bir ağırlığı olmuştur. Çünkü kentleşme, tarımsal üretimden daha ileri bir üretim düzeyine geçiş olarak da tanımlanabilir. Bu geçiş, tüm üretim denetleme işlevinin kentlerde toplanmasını zorunlu kılmakla birlikte, kentlerin büyüyerek yoğunluk kazanmasına, heterojen bir nitelik taşımaya neden olur (Keleş, 1976).

Keleş'e göre, kentleşme dar anlamda kent sayısının ve kentlerde yaşayan nüfusun artmasıdır. Kentlerdeki nüfus, doğumların ölümlerden fazla olmasıyla ve köylerden ve kasabalardan göç edenlerle artmaktadır. Gelişmekte olan ülkelerde nüfus akınları halinde gerçekleşen kentleşmede, doğurganlık eğilimleri azaldığı için kentsel nüfus daha çok köyden kente göçlerle beslenir. Fakat kentleşme yalnızca nüfus hareketi bağlamında düşünülmemelidir. Böyle görülürse eksik kavranmış olur. Çünkü kentleşme, aynı zamanda toplumdaki ekonomik ve toplumsal yapıyla da ilişkilidir. Bu nedenle kentleşmeyi tanımlarken o nüfus hareketini yaratan toplumsal ve ekonomik değişimlere de yer vermek gerekmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde kentleşme, sanayileşme ve ekonomik gelişmeye bağlı olarak kent sayısının artmasını ve kentlerin kalabalıklaşarak büyümesi ile sonuçlanan, toplum yapısında artan oranda uzmanlaşma ve iş bölümü yaratan, insan ilişkilerinde ve davranışlarında kente özgü bir takım değişikliklere yol açan nüfusun birikmesi sürecidir (Keleş, 1976). Keleş bu tanımlardan birincisinin, demografik; ikincisinin demografik, ekonomik sosyal ve siyasal boyutlarının olduğunu belirtmektedir (Bahar, 2008). Wirth'e göre bu durumda kentleşme artık, yalnızca insanları kent olarak adlandırılan yerleşim birimine çekme sürecini belirlemekle kalmamakta, insanları kentin yaşam biçimini benimsemesi anlamına da gelmektedir (Wirth, 2002).

Kentleşmeye neden olan sanayileşme, ilk olarak 18.yy.'ın sonlarında öncelikli olarak Avrupa, daha sonra da Amerika'da olmak üzere dünyanın dar bir alanında gerçekleşmiş, toplumsal değişim ve dönüşüme büyük etkisi olmuştur (Bahar, 2008).

Sanayileşme fabrikalarda, iş yerlerinde ve atölyelerde daha önce olmadığı kadar iş alanları ortaya çıkarmıştır. Kentteki iş gücünün bu alanları dolduramaması sonucunda kırsal alanda tarım ile uğraşan köylüler hızla sanayinin merkezi olan büyük kentlere göç ederek burada istihdam edilmişlerdir. Bu anlamda Batı Avrupa'nın kentleşme sürecinde köylerin iticiliğinden çok kentin çekiciliği önemli bir rol oynamıştır. Batı'da bilimin gelişmesi, 16.yy.'dan itibaren Rönesans ve Reform hareketlerinin olanak sağladığı büyük değişim neticesinde ortaya çıkmıştır. İlmî ilerlemeler sanayi devriminin oluşumunu, özellikle 1642'de Protestan İngilteresi'nde Kraliyet Akademisinin kurulmasını sağlamıştır. Batı toplumlarında görülen kentleşmenin diğer bir özelliği de kentleşmenin genellikle “kalkınma” ile birlikte yürümüş olmasıdır. Batı kalkınma modelleri zamanla sekülerize edilmiş olsa da, Batı'nın değerler sisteminin bir ürünü olduğu söylenebilir. Bu nedenle Batı, bunalımlı dönemlerinde manevi temelleri oluşturan bu sosyal seferberlik güçlerini harekete geçirmek suretiyle ilk kaynaklara dönebilmek şansına sahiptir. Buradan anlaşıyor ki, Batı tipi kentleşme ve sanayileşme sürecinin temelinde manevi kültür unsurları, sahip olunan zihniyet ve fikir sistemleri önemli rol oynamıştır (Türkdoğan, 2004).

Sanayi devriminin başlangıcında burjuvalar, tüccar ve bankacılar, kentlerin ekonomik yapısında başlıca rol oynayan öğelerdir. Bunun yanında makineleşmenin ve ussallaşmanın sistemli bir biçimde ve büyük ölçüde sanayi alanında uygulanması, zihniyetin ve davranışların yeni üretim biçimi olan kapitalist sistemin gereklerine uydurulması, tarihinden farklı yeni bir kent yapısı ortaya çıkarmıştır. Tüm sanayi dalları, enerji kaynakları, ulaşım araçları, ham madde kaynakları ve insan gücü arzının ucuz ve kolay olduğu yerlere yerleşmişlerdir (Keleş, 1976: 33). Bu kentlerde iş olanakları hızla çoğalmış, ekonomik gelişmeyle birlikte kişi başına düşen gelir yükseldikçe, kentlerde üretilen mal ve hizmetlere duyulan ihtiyaç artmıştır. Gerek sanayi devriminin yol açtığı değişiklikler, gerekse de tarımdaki gelişmeler, teknolojik gelişmelerle birlikte kentleşmenin hızlanmasını sağlamıştır. Çünkü artan üretimin kentleşmede rol oynaması, ürünlerin kolay ve ucuz taşınmasını sağlayacak olan teknolojik gelişmelere bağlıdır (Keleş, 2004). Şu haliyle kentleşme, sanayi devriminden sonra, sanayileşmenin bir yan ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle sanayileşme ve kentleşme olguları ayrılamaz

bir biçimde birbirine bağı olgulardır (Keleş, 1976) ve modernitenin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır.

Modern Çağ'ın sanayi toplumlarında kentler, sanayi, toplama-dağıtma, mali-idari merkez fonksiyonuna sahiptir. Buhar, elektrik gibi enerjilerin sanayi ve zirai üretime, ulaşım ve haberleşmeye uygulanması yoğun bir nüfus birikimi ve ihtiyaç fazlası üretimi, geniş çapta ve etkili bir biçimde farklılaşma ve örgütlenme imkanını yaratmıştır (Kıray, 2003). Bu teknik ve toplumsal değişmelerin sonucunda işçi sınıfı ortaya çıkmış, ihtiyaç fazlası üretimin oluşturduğu iş bölümü ve uzmanlaşma daha çok sayıda işçiye ihtiyaç duymuştur. Doğası gereği potansiyel işgücüne ihtiyaç duyan bir sistem olduğundan dolayı sanayileşme, kırsal alanda yaşayan insanların bu ihtiyacı karşılamak ve daha iyi koşullarda yaşamak amacıyla kentlere göç ederek yeni sosyo-ekonomik düzenin parçası olmasını sağlamıştır. Yeni düzenin önemli bir kolu olarak, çalışmak için kente göç eden nüfusun barınmasını sağlayacak olan alanların yetersiz kalmasıyla birlikte ise kent dışında işçi mahalleleri meydana gelmiştir.

19.yy. ve 20.yy.'da ortaya çıkan kentleşme, gelişmiş ve az gelişmiş ülkelerde farklı biçimlerde görülmüştür. Gelişmiş ülkelerdeki kentleşme üretimdeki, ticaretteki ve hizmetlerdeki sürekli büyümeyi gerçekleştiren teknolojik yeniliklere paralel olarak ortaya çıkmış ve sanayi devrimi ile birlikte tarımda başlayan yapısal değişim ve üretim artışı halkın kentlere de toplanmasına yol açmıştır. Az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelerde kentleşme demografik, ekonomik ve toplumsal yönlerden farklı özelliklere sahip olmuştur. Bu ülkelerdeki kentleşme, sanayileşmeden daha hızlı bir tempo ile ilerlemektedir. Bunun yanı sıra üretim sanayisinden çok hizmet sektörüne dayalı bir ekonomik yapıya sahiptir. Gelişmiş ülkelerde tarım ekonomisi ve sanayi ekonomisi güçlendikten sonra hizmet sektörü de gelişmeye başlamıştır. Gelişmekte olan ülkelere ise öncelikle hizmet sektörü gelişmekte ve kentler yalnız nüfus bakımından kentleşme tanımına uygun düşmektedir. Gelişmiş ülkelerde kentleşme ile eş anlamlı olarak kullanılan kalkınmanın gelişmekte olan ülkelere kentleşme olayını açıklamakta yetersiz kaldığı söylenebilir (Erkan, 2010). Gelişmekte olan ülkelere kentleşme, sanayileşmeyi yavaş bir biçimde arkadan takip etmektedir. Örneğin, 19.yy. Avrupa'sının büyük kentlerinde yaşayan nüfus, bu merkezlerde çoğunlukla iş olanakları

bulabilmişlerdir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında Avusturya, Fransa, İsviçre ve İsveç gibi ülkelerde, sanayide çalışan nüfus kentli nüfusun iki üç katı arasında değişmiştir. Gerek gelişmiş, gerekse de az gelişmiş ya da gelişmekte olsun, bütün ülkeler kentleşme olgusunun ve sonuçlarının etkileriyle karşı karşıya kalmışlardır. Dünya nüfusu 1800'de 990 milyon iken, 1900'de 1 milyara, 1960'da 3.3 milyara yükselmiş, 1900'lü yılların sonunda ise, 7 milyarı bulacağı tahminleri yapılmaktadır. Dolayısıyla buradan kentleşmenin çok büyük bir hızla ilerlediğine tanık olunmaktadır (Keleş, 1979).

1.3.3. Sekülerleşme

İnsanlık tarihinde önemli bir kırılmaya neden olan bir toplumsal değişme gerçekliği olarak modernite dinamik bir niteliğe sahip olan din üzerinde de bir takım değişikliklere neden olmuştur. Bu değişim modernitenin üzerine inşa edildiği Aydınlanma düşüncesinin 'din' in yerine 'aklı' koyması ile birlikte gerçekleşmiştir. Böylelikle modernite ile birlikte insanların kutsal ile olan ilişkilerinde bir dizi farklılıklar ortaya çıkmış, geleneksel dini düşünce hem bireylerin zihinlerinde hem de kurumsal planda etkinliğini yitirmesine yol açmıştır. Çünkü kutsallık geleneksel toplum yapısında insanların düşünce ve hayatlarını önemli oranda etkilediği için geleneksel düşünce ve toplumsal yapıdan kopuş bireylerin ve toplumsal kurumların “kutsal” algılamalarını etkilemiştir. Toplumsal yapıda ortaya çıkan bu durum “sekülerleşme” olarak adlandırılmıştır. Sekülerleşme anlamını “rasyonalite” ve “bilimsel devrim” den alan bir olgudur. Çünkü rasyonalite toplumsal kurumları olduğu kadar, din kurumunu ve insanların zihnindeki din algısının da zamanla modernite süreci içerisinde değişmesine neden olmuştur. İlk olarak Batı toplumlarında tecrübe edilen bu değişim rasyonalite ve bilim adı altında bireylerin zihniyet dünyasını şekillendirmiştir.

Weber'e göre devrimci bir güç özelliği taşıyan Rasyonalite, kalıcı ve kapsayıcı bir güç olarak dünyevileştirme özelliğine sahiptir. Rasyonalite ile dinin hem geniş toplumsal işlevleri hem de toplumsal iç yapısı (geleneksel yapısı) köklü bir şekilde dönüşüme uğramıştır. Bu anlamda rasyonalite modernitenin en önemli unsurudur (Berger, 2002). Sekülerleşme bağlamında rasyonelleşme din üzerinden gerçekleşmiştir.

Bu nedenle çalışmamızda daha önce ele aldığımız rasyonelleşme konusu bu kısımda dine olan etkileri üzerinden ele alınacaktır.

Weber, Protestanlıktaki dünyevi zahitliğin, modern Batı'nın rasyonalizasyonu üzerinde en kuvvetli etkiyi oluşturduğunu düşünmüştür. O Protestan ahlakını ele alırken, Protestan reformcuların öğretisindeki yüksek derecede rasyonellik sonucu ortaya çıkan ahlak sisteminin dinin gizemliliğini zayıflatarak aşındırdığını öne sürmüştür (Wuthnow, 2002). Protestanlık, dünyayı gizem, mucizeler, ve hatta ortaçağ Katolikliğinin sırlarından arındırarak dünyanın “büyüsünü bozmuştur”. Gizemli “son akşam yemeği ayini” daha tutarlı ve daha gerçekçi komünyon ayinine dönüştürülmüştür. Bunun yanında Katolik Hristiyanlığın bütün kilise ayinleri yapısı sayısal olarak azaltılmakla kalınmamış, aynı zamanda korku hissi uyandıran niteliklerinden de büyük ölçüde arındırılmıştır. Kuramsal olarak hala kabul edilse de modern dünyada mucizelerin olabileceği artık beklenmiştir. Katolik dünyasında sadece insanın zayıflığının alameti olarak hoşgörü ile karşılanan hurafelerin ve sihirsiz inançların dini alt planı kesin bir şekilde Protestan kiliselerinden atılmıştır. Böylelikle gerek doğal dünyada gerekse insan kurumlarında ortaya çıkan dünya, büyü bozumuna uğramış, bu sayede dünya, rasyonel yoruma ve kullanıma hazır hale gelmiştir.

Özetle Protestanlık dünyayı hemen hemen bütün doğa üstülük izlerinden soyarak, onu hem teori hem de uygulama alanında dünyevileşme (*Saecularisierung*) ye açmıştır (Berger, 2002). “Asır”, “çağ” anlamına gelen “*Saeculum*” kelimesi eski Hristiyan ilahiyatçıları tarafından kilise mefhumunun aksini ifade etmek için kullanılmıştır. Onlara göre kilise, ebedi, ezeli, zamanın üstünde bir güçtü. Buna karşı “*Saeculum*”, fani olan, din dışı alemini anlatıyordu. Böylelikle “*Saeculum*” dini olana karşılık “*dünyevi*” olanı ifade etmeye başlamıştır. Bu gelişmeye bağlı olarak “*Saecularisierung*” kurumların kendilerine has birtakım kurallara göre teşkilatlanarak, dine karşı bağımsızlıklarını kazanmaları, tamamen dünyevi sistemler haline gelmesinin ifadesidir (Freyer, 1964). Bu dünyevileşme sürecinde, dinin insanları bir toplumsal düzende birarada tutma, dayanışmayı kurucu ve koruyucu gücünün/işlevinin değişimi modern toplumdaki büyük kurumsal farklılaşmanın mantıksal sonucu olmuştur. Eski dinsel semboller artık yeni kurumları kucaklayamamaktadır. Farklı kurumsal alanlar

geleneksel dinsel sembollerle alakalı ya da az alakalı olan, kendilerine özgü bağımsız semboller geliştirmişlerdir. Böylelikle dinin modern toplumda toplumsal yapılandırma temsilcisi olarak işlev görme gücü büyük oranda kaybolmuştur. Dini kurumlar genel olarak, modern toplumda olup bitenlerden son derece etkilenirken, din, modern toplumun yapılanma sürecinde edilgen veya tepkisel bir faktör olmuştur (Berger, 2002). Batı'da kilisenin toplumsal hayattaki baskıları neticesinde baş gösteren bu durumu ünlü Alman düşünür Frederich Nietzsche "Tanrı Öldü" cümlesiyle ifade etmiştir. Nietzsche'nin bu cümle ile kastettiği şey, Hristiyanlığın Batı toplumları üzerindeki etkinliğini kaybetmesidir. Buradan anlaşılıyor ki, modernitenin önemli bir boyutunu oluşturan sekülerleşme aslında, Batı'da kilisenin toplum üzerindeki yoğun baskı ve müdahalesinin bir ürünü olmuştur. Tabi bunun yanında Aydınlanma sürecinin bilim ve teknik anlamda gelişmesi de sekülerleşmenin yolunu açmıştır. Aydınlanma, bilimsel bilgiye ve evrenin kontrolüne dayalı rasyonel bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır. Bilimsel bilginin elde edilmesi ile birlikte insanoğlu aklı sayesinde yapabileceklerinin farkındalığına ulaşarak, ortaçağın sınırlayıcılığından kendisini kurtarmıştır. Bilimsel bilgi sayesinde artık evrenin kontrolü insanoğluna geçmiştir. Hem kilisenin baskısından kurtulan hem de bilim ve teknik alandaki buluşlarıyla potansiyelinin farkındalığına varan Batı, din ve onun kurumlarıyla arasına mesafe koyarak onlardan uzaklaşmaya başlamış ve sekülerleşme sürecine girmiştir.

Sekülerleşme bazı sosyal bilimciler tarafından laiklikle birbirinin yerine kullanılsa da, aslında tamamen birbirlerinden farklı kavramlardır. Çünkü laiklik din-devlet ilişkileriyle ilgili bir kavram iken, sekülerlik dinin, bireysel ve toplumsal plandaki karşılığıdır (Subaşı, 2004). Modernitenin önemli bir boyutunu oluşturan sekülerleşme, Berger'e göre yalın bir ifadeyle herhangi türden bir "aşkın/aşkınlık"ın insana gittikçe daha az gerçek gelmesidir. Din ile ilişkisi bakımından söylenecek olursa eğer, dünyanın ve hayatın gelenekteki dinsel yorumlarının artan bir hızla "hakikat kaybına" uğramasıdır. Sekülerleşmenin başlaması ile birlikte evrendeki ilahi bütünlük ve anlam kaybolmaya başlamış, "öte" ya da insanı "aşan" bir dünya ile ilintili olan ve kavramlarını ona göre düzenleyen "geleneksel dil", modernite ile birlikte yerini "bu-dünyacı" göndermelerle dolu "yeni dil"e bırakmıştır (akt. Çiftçi, 2002).

Yukarıda ele alınan özellikleriyle sekülerleşme özet olarak;

- ▲ önceden kabul edilen dini semboller ve kurumların prestijini kaybetmesi ve öneminin azalması,
- ▲ ilginin doğaüstü ve kutsal olandan uzaklaşarak dünya hayatına ve onun ihtiyaçlarına ve problemlerine yönelmesiyle daha çok bu dünya ile meşgul olunması,
- ▲ toplumun ilgisini dinden kesmesi ile özel alanın bir meselesi haline gelmesi ve toplumsal hayattaki etkisinin sona ermesi ya da azalması,
- ▲ bilimsel gelişmeler ışığında insanın ve evrenin rasyonel bir açıklamasının yapılması aracılığıyla dünyanın kutsallıktan arındırılması,
- ▲ büyük ölçüde dinin belirleyiciliğinde olan geleneksel değerlere ve pratiklere olan bağlılığın kaybedilmesidir.

1.4. MODERNLEŞME NEDİR?

Aydınlanmayla birlikte, Batı toplumlarında kendi düşüncesi, kurumları ve değerlerinin üstünlüğüne dair güçlü bir inanç meydana gelmiştir. Modern devletin kuruluşu ve kapitalist pazar ekonomisinin de yükselişiyle Batı belli sayıda modernleştirici gelişme sürecinin başarıyla tamamlanması noktasında kendisiyle iftihar etmekteydi. “Entelektüel bakımdan, özerk bilimsel, sanatsal ve ahlaki alanlar, bu türden sarıh hiçbir ayırım yapmamış olan eskinin karşı konulmaz bir dini dünya görüşü olan şeyden ayrılmıştı. Batı, kendini artık modern Batı olarak görmeye başlamıştı” (West, 2005: 25). Tarihsel süreç içerisinde önce Yunanlılar sonra Musevilerle başlayan kendini diğer toplumlardan üstün gören şövenist bir tutum bu sefer de Avrupalılarla gün yüzüne çıkmıştır. Avrupalılar artık kendilerini geleneksel, geri kalmış ya da ilkel diye tasvir ettikleri toplumlardan daha modern, daha ileri ya da gelişmiş olarak görmeye başlamışlardır (West, 2005).

Kongar'a göre modernleşme, Batılı toplum bilimciler tarafından oluşturulmuş bir kavram olup, bütün gelişmekte olan toplumların, Batı toplumlarına benzer aşamalardan geçecekleri anlayışını içermektedir. Böylece modernleşme, Batılı görüşe göre “ele

alınan özel bir durumu-az gelişmişlerin değişmesi” anlamını içermektedir (Kongar, 1979: 247). Ortaylı'ya göre ise, “gelişmiş toplumun özelliklerinin az gelişmişler tarafından alınması”, benimsenmesi olarak tanımlanan modernleşmenin bu tanımı yeterince açık değildir. Modernleşme varolan değişimin değişmesi; belirli ölçüde değişim yaşamaya başlamış olan bir toplumun ani ve hızlı bir değişim dönemine girmesini ifade etmektedir. Bu olay bir toplumda sarsıcı etkiler yaratarak, o zamana dek yaşayan kültür kalıplarını ve kurumlarını yıkar ve hatta kimi zaman bu yıkımın trajik boyutlara da ulaştığı görülür (Ortaylı, 2011: 15-16).

'Modernleşme' kavramı modernitenin ileri aşamalarını ifade eden bir kavramdır. Modernleşme, Batı Avrupa toplumlarında 16.yy.'da başlamış olan modernitenin, 19. yy.'da sanayi devrimiyle birlikte teknolojinin de etkisiyle ortaya çıkan modern yaşam tarzının, diğer toplumlar tarafından da benimsenmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu süreçte sonra giren ülkelerde “modernleşme, 'değişimin değişmesi' yani hızlanması olup sosyal ve kültürel yapının bütününe etkileyen teknolojik, ekonomik ve çevresel değişimleri” ifade etmektedir (Aslan-Yılmaz, 2003: 80). Modernite Avrupa'nın bir icadıydı ve dolayısıyla 'modern' olan da onlardı. Modernleşme sürecini yaşayacak olan toplumlar ise 'Batı dışı' toplumlardır. Bu durumda 'modernite' ve 'modernleşme' farklı anlamları ihtiva etmektedir. Çalışmada modernleşme kavramının ayrı bir bölüm içerisinde ele alınması iki kavramın farklı anlamlar taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturacak olan 'Türk modernleşmesi' konusu kavramın anlamına binaen 'modernleşme' kavramı üzerinden ele alınacaktır.

Modernite daha önce bahsetmiş olduğumuz özellik ve ideallerinin yanında aynı zamanda 'evrensellik' ilkesiyle de hayat bulmuştur. Fakat evrensellik ilkesi modernitenin daha ileriki aşamalarında ilgi odağı olmuştur daha çok: Evrensel bilim düşüncesi, buna bağlı olarak, evrensel ahlak ve evrensel hukuk kuralları (Şaylan'dan akt. Aslan ve Yılmaz: 2003). Modernite projesindeki bu evrensellik iddiası daha çok 'modernleşme' olgusunu ilgilendirmektedir. Çünkü Therborn'a göre modernleşme bünyesinde “tek bir süreç, tek bir istikamet ve zorunlu bir son” bileşimini içermektedir (Aslan ve Yılmaz, 2003: 79). Modernite toplumsal düzeni sağlamak için evrensel bir bilgi, evrensel bir bilim, evrensel hukuk kurallarının geçerli olduğu bir toplum idealize etmiş;

modernleşme, modern bir yaşam tarzına kavuşmak isteyen toplumlar için de evrensellik iddiasına uymak önemli bir aşamayı oluşturmuştur.

Evrenselliğin farklı bir boyutunu ise Lerner dile getirmektedir. Lerner'a göre “modernleşmenin temelinde akılcı ve pozitivist bir ruhun benimsenmesi” vardır. Bunun ardından da modernleşme için Batı modelinin evrensel olarak geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Modernitenin bir parçası olan kentleşme, artan okur yazarlığa, artan okur yazarlık, kitle iletişim araçlarının daha etkili olmasına, artan kitle iletişim araçlarının etkisi ise daha geniş ekonomik ve toplumsal katılıma yol açmaktadır. Lerner bu süreçlerin, bu sıra ile bütün dünyada geçerli olduğunu belirterek modernleşmeyi “batılılaşma” olarak tanımlamıştır (Lerner'dan akt. Kongar, 1979: 247).

Modernleşme konusunda modernleşme teorisyenlerinin genel yargısı Lerner'in yaklaşımıyla uyum göstermektedir. Modernleşme sürecine giren az gelişmiş toplumlar tarafından da modernleşme bu şekilde algılanmış, modern bir toplum olma yolunda Batı toplumları örnek alınmış ve modernleşmenin Batılılaşmaktan geçtiği algısı hakim olmuştur. Çalışmada ele alınacak olan Osmanlı ve Türk modernleşmesi de böyle bir algıyla modernleşme yoluna girmiştir. Buna karşın, modernleşme teorisyenlerinden olan Marion J. Levy hakim olan bu algının büyük bir yanılgı olduğunu savunur. Levy'e göre,

modern toplumlarda görülen nitelikler, modern olmayan toplumlarda modernleşmek için gerekli ön koşullar olmayabilir. Bir toplumun modernleşmesi için, modernleşmiş toplumlardaki aynı kalıpları gerçekleştirmesi gerektiği söylenemez. Örneğin, İngiltere'nin modernleşmesi sırasında hükümet kontrolünün gevşetilmesi bir ön koşul olduğu halde sonradan modernleşenler için merkezi hükümetin kontrolünü artırması bir ön koşuldur (Kongar, 1979: 253).

Özet olarak diyebiliriz ki, Ortaçağ sonrasında toplumsal değişme sürecine giren Batı Avrupa toplumları, düşünsel, siyasal, ekonomik ve toplumsal alanda meydana gelen bir dizi değişimler sonucunda çağ atlamış ve bu yeni çağı 'modernite' olarak adlandırmışlardır. Yani yaşanan değişimler yeni bir adlandırmayı gerekli kılmıştır. Bu adlandırma eskiden, gelenekten, dinin hükümlerinden kesin bir kopuşun ve yeni bir toplum inşa etme arzusunun izlerini taşıyarak, “yeni olan” anlamını taşımaktadır. 'Modernleşme' ise, Batı'da yaşanan gelişmeler öncülüğünde, Batı dışı toplumların

yaşadığı bir sürece karşılık gelmektedir. Yani moderniteden farklı olarak, modernleşmenin gerekleri belirlidir ve bu gerekler yerine getirildiğinde modernleşme gerçekleşmektedir. Modernleşmek isteyenler için modernite -Batı Avrupa özelinde- zaten olması gerekeni yansıtan bir örnek teşkil etmekte ve sürece dahil olanlar modernleşme yönünde yol almaktadırlar. Bu nedenle çalışmamızda konu 'modernite' ve 'modernleşme' kavramlarının farklı anlamlara, farklı gerçekliklere karşılık geldiği düşünülmüş ele alınmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

KAMUSAL ALAN

2.1. KAMUSAL ALAN TANIMLARI

Kamusal alan üzerine yapılan tartışmalar özellikle 1980'lerden sonra yoğunluk kazanmaya başlamıştır. Günümüzde de gerek akademik, gerekse toplumsal ve siyasal anlamda gündemi meşgul eden bir kavram ve olgu olmaya devam etmektedir. Çünkü günümüzde insanlık tarihinin kaçınılmaz gerçeklikleri olan toplumsal değişme ve gelişmeleri anlamada yol gösterici bir konuma sahiptir. Bu nedenle Türk modernleşmesi sürecinde değişen kadın kimliği ve özelde de çalışmamızın ana boyutunu oluşturacak olan yakın tarihimizin bir gerçekliği olan -1980 sonrası- Türk muhafazakâr kadınlarının kimliklerini daha belirgin bir şekilde ortaya koymaları ve modernleşme sürecine dahil olmaları “kamusal alan” tartışmaları çerçevesinde ele alınacaktır.

Kamusal alan Jürgen Habermas'ın “Kamusallığın Yapısal Dönüşümü” adlı eserinin 1989'da Almanca'dan İngilizce'ye çevrilmesiyle kavram tartışılmaya başlanmış ve küresel bir statü kazanmıştır. Kitap sadece sosyal bilim öğrencileri ve insanlık için değil, aynı zamanda Doğu Avrupa, Afrika ve özellikle Çin'deki politik liberal hareketler için temel bir okumadır. Bu çeviri aynı zamanda şaşırtıcı bir biçimde tarihçiler arasında Batı Avrupa toplumlarındaki politik kamusal alanların tarihsel gelişimi onun teorisi üzerinde canlı ve uzun vadeli bir tartışma başlatmıştır. 1990'daki bu yeni tartışmayı, kitabını yeni Alman basımına önsözünde, kitabına yönelik eleştirilere cevap vererek birlikte başlatan Habermas'ın kendisi olmuştur (Gestrigh, 2006).

Literatürde birçok kavramın anlamını onun zıttı bir anlama karşılık gelen başka bir kavramla kazandığı görülür. “Kamusal alan” kavramı da bunlardan biridir. Kavramın tanımlamaları yapılırken literatürde kamusal alanın zıttı bir özelliğe sahip olan “özel alan” kavramı kullanılmakta ve bu kavramla birlikte kamusal alanın bir tanımı yapılmaya çalışılmaktadır. Bu durum kamusal alan dendiğinde özellikle ilk akla gelen sıkı bir modernite ve pozitivizm eleştirmeni olan Habermas'da, gene modernitenin en parlak eleştirmenlerinden ve 20. yy.'ın en önemli siyaset felsefecilerinden olan Hannah Arendt'de de, bu şekilde olmuştur. Bu iki düşünür konumuz açısından önemli bir yere sahiptirler. Çünkü kamusal alan kavramı zamanla birçok çalışmanın konusu olmasına rağmen onun çevresinde yaratılan tartışmalar, bilindiği gibi Habermas ve Arendt'in teorileri aracılığıyla gerçekleşmiştir (Dınu, 2011). Nilüfer Göle ise, kavramın tartışmaya açılmasında Arendt'in değil de Habermas'ın önemine vurgu yapmaktadır. Ona göre Arendt'in kavramsallaştırmasında da bugüne dair çok önemli ipuçları vardır; fakat Habermas'ın farkı, kamusal alan ile demokrasi arasındaki ilişkiyi en açık seçik bir şekilde ortaya koyması olmuştur (Göle, 2003a).

Kamusal-özel ayrımı toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimlerle ortaya çıkmıştır. Bu değişimler kavramların içeriğini de sürekli değiştirerek belirlemiştir. Bu nedenle bu bölümde kavramın genel anlamda tanımlamaları yapılacak, bir sonraki bölümde de kavramın dönemsel tanımlamaları tarihsel süreç içerisinde ele alınacaktır. Bunun yanında kavramın farklı çevreler tarafından farklı şekillerde tanımlanmaya çalışılması ve bunun yarattığı muğlaklık da dikkat çekici başka bir nokta olacaktır.

Kamusal-özel kelimelerinin tanımlanması, kamusal-özel alan tanımı ve modellemesi için bize bir zemin sunacaktır. Çünkü kamusal alan-özel alan modellemesi modernite eleştirileri temelinde ortaya çıkarken, kamusal-özel tanımlamalarının varlığına çok daha önceki dönemlerde rastlanmaktadır. Bu nedenle tanımlamalara “kamusal” ve “özel” in tanımlarıyla başlamak daha anlamlı olacaktır.

Kamusal kelimesi ilk olarak Almaca'da 'öffentlichkeit' kelimesi ile ifade edilmiştir ve “açıklık”, “açık olma” anlamlarına gelmektedir. Kelimede açıklık anlamının yanında, kamuoyu anlamı da bulunmaktadır. Herkese açık olma ve ulaşılabilirliği ifade etmekle birlikte en basit anlamıyla kamuda bir konuyu tartışmayı ve kamuya maletmeyi anlatmaktadır (Toker, 2011). TDK Türkçe Sözlük (1998) ise

kamusal kelimesini “kamuya ait” olarak tanımlamakta, 'kamu' kelimesine ise ilk olarak “hep, bütün” anlamını, ikinci olarak da “bir ülkedeki halkın bütünü, halk, amme” anlamını vermektedir. Birçok dilde benzer içeriklere sahip olan kamu kelimesinin İngilizce geçmişinde de aynı durum söz konusudur. 'Public' kelimesinin etimolojik kökeni 14. yüzyılda kullanılan “umumun gözetimine, bilgisine açık anlamına gelen” “pupplik” kelimesine kadar dayandığı görülmektedir. Zamanla aynı kelime 'publique' -bütün herkesi ilgilendiren anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Eski Latin kökeninde ise 'poplicus'- halkın hepsini ilgilendirmektir (Bacık, 2005: 11). 'Özel' ise kelime anlamı olarak, kamusalın tam tersi bir şekilde kişiye ait, gizli, mahrem anlamlarına gelmektedir. Kamusal alan kavramını gündeme taşıyan Habermas da 'kamusal' ve 'kamu' kavramlarının birbiriyle uyuşmayan farklı anlamlara geldiğini belirtmiştir (Eren, 2005). Ona göre “kamusal ve kamu kavramlarının günlük dildeki kullanımı, bu kavramların birbiriyle uyuşmayan çok çeşitli anlamlara sahip olduklarını ele veriyor. Değişik tarihsel evrelerden kaynaklanan bu anlamlar, sanayisi gelişmiş ve sosyal devlet olarak örgütlenmiş, burjuva toplumu koşullarına eş zamanlı olarak uyarlanan kullanımları içinde, birbirleriyle bulanık bir ilişki içine giriyorlar” (Habermas, 2000: 57).

Habermas özel-kamusal kelimelerinin kökenine inmiş ve şu şekilde tanımlamıştır:

.... *Almancada, Latince privatus'dan iktibas edilen “privat”a [özel] ancak 16.yüzyılın ortasında rastlanmaktadır; bu sözcük, o zaman İngilizce “private” ve Fransızca “privé” ile aynı anlamdadır. Bu anlam aşağı yukarı şunu ifade eder: Kamusal görevi olmayan, (yani) not holding public Office or official position, sans emplois, que l'engage dans les affaires publiques. “Özel”, devlet aygıtının alanı dışında olmayı ifade eder; çünkü “kamusal”, bu arada mutlakiyetçilikle birlikte egemenin şahsından bağımsızlaşarak nesnelleşmekte olan devlete ilişkindir. Kamusal topluluk (veya umum), the public, le public, “özel varlık”ların karşısı olarak “kamu gücü”nü ifade eder. Devlet memurları kamusal şahıslardır, public persons, personnes publiques; kamusal bir görevleri vardır, yaptıkları işler kamusaldır (public Office, service public) ve devletin bina ve kurumları da kamusal olarak adlandırılır. Diğer yanda özel şahıslar, özel merciler, özel işler ve özel evler vardır... Devlet ile ondan dışlanmış olan tebaaları karşı karşıya*

dururlar; devlet, bu yoruma göre, kamusal selamet için, diğerleri ise kendi özel yararları için çalışır (Habermas, 2000: 70-71).

Hannah Arendt'in yaklaşımına göre ise "kamu" terimi birbiriyle yakından ilişkili olan fakat tümüyle özdeş olmayan iki görüngüye işaret eder. İlk olarak terim,

"kamu alanında gözüken herşey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir (Arendt, 2003: 92). Bu durumda kamusal alan görünürlüklerin alanıdır ve açık alandır. İkinci olarak "kamu" terimi "içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder. Bu dünya yeryüzü ya da doğadan farklıdır ve daha çok insan eseri olan bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerde olduğu kadar, insan elinden çıkma şeylerle ilintilidir. Bu anlamda insanları hem birbirine bağlar, hem de birbirinden ayırır (Arendt, 2003: 95-96).

Genel gözleme açık/ortada olan ve herkesin denetimine açık anlamlarını taşıyan kamu (public) kelimesinin günümüzde de devam eden "devlet" olarak algılanma tarzı aslında tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda kullandığımız kavramlardan biri olan 'kamusal alan' kavramı da bu noktada kamu kelimesinin "herkes" anlamı ön plana çıkarıldığında ilk bakışta birbirine zıt olarak anlaşılan "devletin alanı" ve "herkesin alanı" anlamlarına vurguda bulunmuş olur (Yelken, 2005).

Kamusal alan kavramı, gerek varlığın doğası gereği kesin tanımlamaların yapılamayışı, -sürekli toplumsal bir değişim söz konusu olduğu için- gerekse de tartışmalı konulardan biri olması özelliği nedeniyle farklı boyutları içerecek şekillerde tanımlanagelmiştir. Kavramı tanımlama girişiminde bulunan 20.yy. düşünürlerinden biri olan Sennett'e göre kamusal alanın modern tanımı şöyledir: Özel alana karşılık gelen aile ve yakın arkadaş kesimlerinden farklı olarak, çok çeşitli görüş ve inançlara sahip olan, tanıdıklar ve yabancılardan oluşan toplumsal bir yaşam bölgesidir. Bu alanda çok çeşitli, karmaşık toplumsal gruplar bir araya gelerek paylaşımda bulunacak, toplumsallaşacaklardır. Fakat Sennett'e göre 18.yy. sonunda ortaya çıkan büyük devrimler ve modern dönemdeki sanayi kapitalizminin yükselişinden dolayı kamusal alan kavramının anlamının değişime uğraması ve kamudan aileye doğru bir çekilme

sürecinin başlaması ile kamusal yaşam canlılığını kaybetmiştir. Yazar bu nedenle 19. yy.'da kamusal yaşam krizinin yaşandığını öne sürmektedir (Yelken, 2005).

Antonio L. Rappa ise kamusal alanı beş farklı boyutta tanımlamaktadır:

i-) *“İnsanların iletişim ve etkileşimde bulunduğu fiziksel bir alan,*

ii-) *İnsan eylemlerinin oluşturduğu fiziksel olmayan, metaforik bir alan,*

iii-) *İki taraf arasında gerçekleşen bilgi alışverişinin farklı biçimlerinin bulunduğu bir mekan,*

iiii-) *İlişkilerin farklı eklemlenme biçimlerinin ve Entelektüel veya Entelektüel olmayan tartışmaların meydana geldiği bir alan,*

iiii-) *Devletlerin ve devlet dışı aktörlerin planlanmış veya planlanmamış politikalarının ortaya çıktığı bir alan” (Karadağ, 2003: 172).*

Görüldüğü üzere “kamusal alan” kavramı üzerinde birçok tanımlamalar yapılmış olmakla birlikte, net bir tanımlamadan söz etmek mümkün değildir. Kavramı ortaya atan düşünür Habermas tarafından bile net bir şekilde tanımlanamamaktadır. Kesin bir tanımlamanın yapılamamasının en önemli nedeni ise, kavramın birlikte ele alındığı özel alan ile arasındaki sınırların tam olarak çizilememesindendir. Tabi bunun yanında tanımlama yapma noktasında değişen sosyo-ekonomik ve politik yapı da etkili olmaktadır. Çünkü var olan sürekli bir değişim durumu, kesin ve net tanımlamalar yapmayı imkansızlaştırmaktadır.

2.2. KAMUSAL ALAN VE TARİHÇESİ

Kamusal alan ve özel alana ilişkin düşüncenin kökleri Antik Yunan ve Romaya kadar uzanmaktadır. Bu nedenle çalışmamızın bu kısmında kamusal alan hakkında önemli tespitlerde bulunan düşünürlerden olan öncelikli olarak 1980'ler sonrası kavramı tartışmaya açan Habermas başta olmak üzere Arendt ve Sennet'in yaptıkları analizler aracılığıyla tarihsel süreç ele alınacaktır.

Antik Yunan'da özgür yurttaşların ortak bir alan olarak kullandığı *polis (koine)*, tek tek bireylere ait olan özel alana karşılık gelen *oikos*'tan kesin bir biçimde ayrılmıştır.

Polis , yurttaşlık hakkına sahip olan özgür erkeklerin alanıdır ve yurttaş olmanın koşulu, özgür, servet sahibi ve erkek olmaya bağlıdır. *Oikos* ise, kadınların, çocukların, yabancıların ve kölelerin alanıdır. Bir özgürlük ve istikrar alanı olarak kamusal alana karşılık gelen *polis,oikos* karşısında mutlak bir önceliğe sahiptir. Zorunlukların alanı olarak görülen özel alan ise, hayatın yeniden üretimine dair etkinliklerin, kölelerin çalışması, kadınların hizmeti, doğum ve ölümün, utançla saklananların, eşitsizlerin ve özgür olmayanların alanıdır (Habermas, 2000).

Habermas'ın Antik Yunan için yaptığı özel/kamusal analiziyle benzerlikler taşıyan, fakat Antik dönemi kamusal-özel kavrayışında temel alması ve bu dönemi ayrıntılarıyla analiz etmesi bakımından, kamusal alanın tarihsel sürecinin Antik Yunan dönemini Hannah Arendt'in İnsanlık Durumu adlı eserinde ele aldığı şekliyle incelenecektir. Bu eserinde, Antik Yunan'daki rekabetçi siyasal alanı idealize eden Arendt'in (Karadağ, 2003) yaklaşımına göre kamusal ve özel alanlar arasında kesin bir biçimde sınır çizilmelidir ki bu sınırlar Antik Yunan'da *polis* ve *hane*'ye denk düşmektedir. Ona göre hanenin ayırdedici özelliği bireylerin burada istek ve ihtiyaçlarının güdümünde birarada yaşıyor olmalarıdır. Yaşamın bir zorlaması olan bu durum bireylerin yaşamlarını sürdürmesi ve türün bekası için gereklidir. Bu koşullarda yaşamı sürdürme, yiyecek sağlama görevi erkeğe düşüyorken, türün devamını sağlama görevi doğurganlık özelliğiyle kadına düşmüştür. Bu nedenle hanedeki yaşam zorunluluğun bir sonucudur ve burada yerine getirilen bütün etkinliklerde zorunluluk hakimdir. Oysa *polis* özgürlükler alanıdır. Özgürlüklerin alanı olan *polis* te yer alabilmenin koşulu ise, hanede yaşam zorunluluklarına hakim olmaktan -efendi- olmaktan geçmektedir (Arendt, 2003). Bu anlamda Arendt'de *polis* özgürlüklerin alanıyken, *hane* zorunlulukların, mahrumiyetin alanıdır ve burada özgürlükten söz etmek mümkün değildir.

Arendt özel/kamusal başka bir deyişle *hane/polis* ayrımının başka bir boyutunu ise, “ekonomik” ve “siyasi” olanda temellendirmiştir. Bireyin hayatı ve türün bekasıyla ilgili olan “ekonomik” tanımı gereği siyasi olmayandır, haneye ait bir meseledir (Arendt, 2003). Bunun tersine “siyasi” olan *polis*'e ait bir meseledir ve bireyin

özgürlüğü “siyasi” olanla söz konusudur.* Siyasi olanın merkezi olan *polise* katılabilmek, sadece yaşamsal zorunluluklarından kurtulmuş, yani ekonomik olarak özerk olan erkek yurttaşın hakkıdır. Bunun yanında erkeklerin anne ve baba tarafından iki kuşak öncesinden özgür olmaları gerekmektedir. Fakat kadınlar, köleler, emekçiler ve yabancıların, siyasal alana katılmaları söz konusu bile değildir (Karadağ: 2003).

Antik Yunan'da *polis* sadece eşitleri tanıyan olması bakımından haneden ayrılır. Hane tam anlamıyla eşitsizliğin merkezi iken, *polis* eşitliğin alanıdır. Antik [siyasal] eşitlik kişinin akranlarıyla birarada yaşaması ve toplumsallaşması anlamına gelir. Bu düşünce kent-devletinde her zaman için nüfusun çoğunluğunu oluşturan “eşit-olmayanların” varlığını gerektirir. Bu nedenle Antik özgürlüğün temelini oluşturan -modern dönemdeki adalet temeline oturtulan bir eşitlik anlayışında tamamen uzak olan- bu eşitlik düşüncesidir; özgür bir birey olmak, hakimiyet ilişkisinde varolan eşitsizlikten azade olarak, ne yönetenin ne de yönetilenin mevcut olduğu bir alana girmektir (Arendt, 2003: 71).

Görüldüğü üzere Arendt'de de Habermas'da da, Antik Yunan'da kamusal alan özel alan karşısında bir üstünlüğe sahiptir. Çünkü Arendt'in özel terimi kökeninde yoksunluk/mahrum kılıcılık anlamı taşır. Buna göre;

Tümüyle özel bir yaşam sürdürmek, hakiki bir insani yaşam için özsel olan şeylerden yoksun kalmak demektir herşeyden önce; başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkalarıyla ortak birşeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı “nesnel” bir ilişkiden, yaşamın kendinden daha kalıcı birşeyler başarma olanağından yoksun kalmak demektir (Arendt, 2003: 104).

Yaşamın kamusal-özel olarak ayrılması Antik Yunan'da olduğu gibi Roma'da da karşımıza çıkmaktadır. Antik Yunan'da *polis* ve *oikos* (hane) arasındaki karşıtlık, Roma'da *res publica* (kamu) ile *res priuata* (özel) biçimine bürünmüştür. Roma'da *res*

*Bütün Yunan filozofları *polis* yaşamına karşı çıksalar da özgürlüğün münhasıran siyasi alanda yer aldığını, zorunluluğun da aslen özel haneye özgü siyaset öncesi bir görüngü olduğunu ve zorunluluğun hakimi olmanın ve özgür olmanın yegane araçları olduklarından zor ile şiddetin bu alanda haklılık taşıdıklarını sorgusuz sualsiz kabul ederlerdi. Bütün insanlar zorunluluğa dahil olduklarından başkalarına karşı şiddet kullanmaya hakları vardır; çünkü şiddet, kişinin kendini özgür bir dünyaya ulaşmak için, yaşamın zorunluluklarından kurtulmak amacıyla giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir (Arendt, 2003:69).

publica “Roma yurttaşlarının ortak malı”, “Romalıları arasındaki iktidar ilişkisinin statükosu”, “Romalıları ilgilendiren ortak meseleler” ve “Romalıların ortak faydası” gibi farklı anlamlara sahiptir (Geuss, 2007: 51). Kamusal alanın özel alan karşısındaki üstünlüğü Antik Yunan’da olduğu gibi Roma’da da benzer bir görünüme sahiptir. Kamusal olan *yani* res publica özel alan karşısında daha üstündür. Kamusal ve özel arasında bu üstünlüğü sağlayan kamusal alandaki “ortaklık” vurgusu ve özel alanın da gerek Antik Yunan’da gerekse Roma’da zorunlulukların alanı olması ve mahrumiyeti ifade ediyor olmasıdır (Arendt, 2003).

Özel ve kamusalın feodal dönemdeki görünümüne baktığımızda Habermas, bu dönemde Roma hukukundaki *publicus* [kamu] ile *privatus* [özel] arasındaki karşıtlık kullanılıyor olsa da ekonomik ve siyasi örgütlenmelere bağlı olarak Antik Yunan ve Roma’dakine benzer bir kamusal-özel karşıtlığının ortadan kalktığını söylemiştir (Habermas, 2000). Bu karşıtlığın ortadan kalkmasının yanında, feodal dönemde kamusal farklı bir anlama bürünmüş; katılımcı kamu yerini temsili kamuya bırakmıştır. Temsiliyet ancak kamu alanında cereyan edebilir, özel mesele niteliği taşıyan bir temsiliyet söz konusu olamaz. Bu dönemde temsili kamu kendisini bir toplumsal alan, bir kamu alanı olarak değil bir statü göstergesi olarak ortaya koymuştur. Temsiliyet ise halk adına değil, yöneticilerin halkın önünde kendi egemenliklerini ve bu egemenliğin simgelerini (armalar, silahlar, kılık kıyafet, jestler vb.) sergilemesidir. Dönemin diğer bir iktidar kaynağı olan Kilise için de temsiliyet benzer anlamı ifade etmektedir. Kilise ritüellerinde, ayinlerde, dini geçitlerde temsili kamu bugüne kadar varlığını sürdürmektedir. Kamunun kendi içindeki esrarı dışlamaya tekabül etmekle birlikte kamusal bir gizeme dayanır; ayinler ve incil okuma törenleri halk dilinde değil Latince yapılır (Habermas: 2000). Arendt’e göre ise, feodal dönemde bütün etkinliklerin yalnızca özel anlama sahip oldukları hane alanı mevcutken, bir kamu alanından söz etmek mümkün değildir. Bu dönemde bütün insani etkinliklerin özel alana sokulması, bütün insan ilişkilerinde hanenin örnek alınmasının önemli bir göstergesi ortaçağa özgü meslek örgütlerinin, loncaların haneye özgü bir nitelik taşımasıdır (Arendt, 2003). Bu anlamda Antik Yunan’da ve modern dönemde kamusal olana verilen önem, feodal dönemde özel alana verilmiştir. Bu dönemde aile tarım ve

imalat sektörünün merkezinde yer alırken aynı zamanda siyasi yaşamın da en önemli merkezi konumunda olmuştur (Çaha, 2007).

Batı Avrupa'da ticaretin canlanması ve buna bağlı olarak burjuvazinin temelini oluşturan tüccar sınıfının doğması, devam eden tarihsel süreçte sanayinin de gelişmesi ile kendi içlerine kapalı olan feodal beyliklerin kendilerine yeterlilikleri ortadan kalkmış, oldukça geniş çapta ekonomik gereksinim ve bütünleşme sürecine girilmiştir. Bu ekonomik bütünleşme beraberinde feodaliteden daha geniş çapta bir siyasi bütünleşmeyi gerektirmiştir. Bu nedenle 16. ve 17. yüzyıllarda burjuvazi, yeni üretici güçlerin gelişmesine elverişli olmayan feodal birimlerin ortadan kaldırılmasını ve ekonomik ilişkilerin gerçekleştiği topraklar üzerinde tek bir siyasi birimin -ulusal devletin- kurulması için mutlak monarşileri desteklemiştir (Şenel, 1999). Böylelikle temsili kamunun kendi egemenliğini yani toprak egemenliğini temsil edememeye başlaması monarkların temsiline yaramıştır. Temsili kamunun bağlı olduğu feodal erkler, kilise, prenslik ve beyler zümresi ayrışarak kutuplaşma sürecine girmişlerdir (Habermas, 2000). Fakat zaman içerisinde ekonomik açıdan iyice güçlenen burjuvazi bu sefer feodal siyasi birimleri temizleme görevini yerine getiren mutlak monarşileri de kendi gelişimlerine ayak bağı olarak görmeye başlamıştır. Burjuvazi artık siyasi iktidarı ele geçirip, aracısız bir şekilde yeni ekonomik güçlerin rahatça çalışması için harekete geçmiş, 18.yy.'dan itibaren mutlak monarşiyi sınırlandırmaya yönelmiştir (Şenel, 1999: 284-285). Yaşanan bu tarihsel süreç burjuva toplumunun yükselişinin işaretleri olmuş, özel ve kamusal alanlar modern anlamıyla ayrışmaya başlamıştır. Bu aşamada “özel” kavramı kamusal görevi olmayanları ve devletin dışında olmayı ifade ediyorken; “kamusal” ise, egemenin şahsından bağımsızlaşarak nesnelleşmekte olan devlete ilişkin olanı, kamu gücünü ifade etmektedir. Bu yoruma göre, devlet kamusal selamet için, ondan dışlanmış olan tebalar ise kendi özel yararları için çalışırlar (Habermas, 2000).

Habermas özel-kamusal alan ayrımının kökenini Antik Yunan'a dayandırmış, feodal dönemi de incelemiş olmakla birlikte, kavramlaştırmasında feodalite sonrası döneme yoğunlaşarak “burjuva kamusal alanı”nı temel almıştır. Bundan dolayı kavramların tarihsel sürecinin incelenmesi açısından modern dönem Habermas'ın

görüşleri temelinde ele alınacak, devamında, Arendt'in ve Sennet'in bu döneme ilişkin tespit ve eleştirilerine yer verilecektir.

Habermas'a göre kamusal alan Avrupa'da sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan yeni bir toplumsal ve siyasal alandır. Sanayileşmeyle birlikte aile ile kapalı komünler etrafında örgütlenmiş olan geleneksel toplum yeni bir görünüm kazanmıştır. Bu görünüm, aile ve cemaatler etrafındaki geleneksel barikatların ortadan kaldırılması ile insanların ortak bir alanda buluşması ve burada aleniyet kazanmasıdır. Habermas özellikle karşılıklı tartışma ve diyalog kurmanın yoğunlaştığı ortak alanların gelişmesiyle, geleneksel toplumun özel alanlarında görünmez olan birtakım değer ve sembollerin kamusal alanda aleniyet kazandığını vurgulamıştır (Çaha, 2005). Onun üzerinde durduğu kamusal alan sanayi toplumunun bir ürünüdür, modernleşmeyle birlikte kendiliğinden doğup gelişmiştir ve bu anlamda burjuva toplumunun diğer bir adı (Çaha, 2005), burjuvanın kendi meşruiyetini gerçekleştirme alanıdır.

Arendt kamusal alan kavrayışının temeline Antik Yunan *polis* ini koyarken Habermas burjuvaziyi temele koymuştur. “Kamusallığın Yapısal Dönüşümü” adlı eserinde temel amacının, “İngiltere, Fransa ve Almanya'nın 18.yy. ve 19.yy. başındaki gelişmelerinin tarihsel bağlamından yola çıkarak burjuva kamusunun ideal tipini tanımlamak” olduğunu açıklamıştır. Kamusallığın ortaya çıkışını anlatırken öncelikle, Almanya'da 18.yy.'ın sonlarına doğru “küçük ama eleştirel tartışma yürüten bir kamusal topluluk”un oluştuğunu söylemiştir. Bu kamusal topluluk, şehirli vatandaşlardan ve burjuvalardan oluşan genel bir okur topluluğudur (Habermas, 2000: 15-16) ve Habermas'ın 'edebi kamu' olarak isimlendirdiği kavramsallaştırmasıdır. Buralarda burjuvalar toplumsal hiyerarşinin duvarlarını aşarak, toplumsal saygınlığı olan fakat siyasal etkinliği bulunmayan soylularla bir araya gelmişlerdir. Biraraya gelmelerinde belirleyici olan cemiyetlerin üyelerinin eşitliğinden çok siyasal alanın dışında yer almaları olmuştur. Özel şahıslardan oluşan bu kamusal alan, özel alanın içindedir, yani özel ekonomik çıkarlardan bağımsız ve devletin dışındadır. Habermas için burjuva kamusal alanı, devletin dışında olduğundan dolayı özel alana dahildir. Bu anlamda kamusal alan, kamusal otoritelerin özel alana ait olup kamusal düzenlemeleri ilgilendiren meseleler hakkında eleştirel aklın devreye sokularak konuşulduğu alandır.

Bir nevi devletin kamu ile ilgili yaptığı düzenlemelerin eleştirildiği ve daha iyi bir toplumsal düzen anlayışının idealize edildiği bir alan olarak şekillenmiştir. Bundan ötürü bir dizi ortak kurumsal ölçüte sahiptirler. İlki, statülerin yok sayıldığı türden bir toplumsal ilişkiler dizgesidir. Rütbe-mevki törenselliğinin yerini eşdeğerlik ölçüsü almıştır. Bu ölçü dönemin öz bilincinde “salt insani” olanı ifade etmektedir. Bu pratik içinde özel şahıslar kamusal tartışmalara sosyo-ekonomik statülerinin sağladığı güç ve saygınlıklarını devre dışı bırakarak katılmalıdırlar. İkincisi önceleri haklarında hiç soru sorulmayan alanların sorunsallaştırılmasıdır. Felsefi edebi eserler, genel olarak sanat eserlerinin metalaşarak, genel olarak herkes tarafından ulaşılır hale gelmiştir. Böylelikle bu eserler özel şahıslar tarafından akılcı bir şekilde anlamları araştırılarak tartışılır hale gelmiş ve kutsallık perdesi düşürülmüştür. Üçüncüsü ise, kamusal topluluğun ilkesel olarak dışa kapalı olmamasıdır. Kamusal topluluk başlangıçta ne kadar dışlayıcı olsa da kapısını başkalarına kapatamaz, herkesin tartışmaya dahil olması gerekir. Çünkü tartışılabilir sorular sadece taşıdıkları anlamla değil, herkes tarafından ulaşılabilirlikleriyle “genel” bir nitelik kazanırlar (Habermas, 2000). Daha sonra Fransız devrimi, başta edebi ve sanat eleştiriciliği kimliği ağır basan kamuyu siyasileştiren bir etki yaratmıştır. Böylece edebi kamular siyasal bir nitelik kazanmış ve edebi kamunun çöküşü gerçekleşmiştir. “Aklın kamusal kullanımı için yetiştirilmiş tahsilliler tabakasının yankı ve titreşim bulacağı zemin yıkılmıştır; kamusal topluluk, kamusal-olmayan akıl üreten uzmanlardan oluşan azınlıklar ile kamusal alıcı [konumundaki] tüketicilerin oluşturduğu büyük bir kitle arasında bölünmüştür. Böylelikle aslında bir kamusal topluluğa özgü iletişim biçimi yitirilmiş olmaktadır” (Habermas, 2000: 301). Bunun nedeni burjuvazinin özel alanda sahip olduğu ayrıcalıkları korumak için kamu otoritesinin gücünün ortak çıkarlarına yönelik belirlemek üzere mücadele vermeye başlamasıyla birlikte siyasi iktidarı alenileştirmeye ve hukuka dayanmaya zorlamasıdır. Ayrıca bu dönemde basının siyasal konulara yönelmesi de bu etkiyi yaratmıştır. 19.yy.'ın ortalarından itibaren ise burjuva kamusal alanı dönüşmeye başlamıştır (Habermas, 2000).

Habermas'a göre burjuva toplumunun oluşum sürecinde kamusal alan hane reisi ve mülk sahibi olan erkeklerden oluşmuştur. Bu süreçte ortaya çıkan kamusal alan

dönemin belirleyici öğeleriyle şekillenmiştir. Böylece özel alandaki bireyler kamusal alanda yurttaş olarak yer alırlar, mülk sahibidirler ve erkeklerdir (Yükselbaba, 2008). Wagner'a göre kadının kamusal alandan bu şekilde dışlanması, kamusal alanın erkeklerle, özel alanın kadın ile özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Bunun sonucunda kadınlar, diğer aşağı sınıflarla birlikte liberal düzenden dışlanmışlardır (Erkilet, 2004: 8-9). Burjuva yeniden yapılanmalar, kadınları bir dizi faaliyetten özellikle de eski rejimler altında hiç değilse elverişli koşullar altında daha gayri resmi olarak katkıda bulunabildikleri siyasi katılım alanından biçimsel olarak dışlanmıştır (Wagner, 2003: 91).

Habermas'ın bahsettiği kamusal alanın burjuva normları, burjuva toplumunun tam olarak geliştiği ve olgunlaştığı bir döneme değil, daha çok onun erken liberal dönemine denk gelmektedir. Çünkü Habermas 19.yy.'ın ortalarından itibaren bu modelin gittikçe zayıfladığını, 20.yy.'da yozlaşarak refah devletine dönüştüğünü söylemektedir. Onun bu modeli kastettiği kamusal alanın yükselişi tezi, özel alan ile kamu gücü arasındaki kesin ayrıma dayanır. Bu ikisi arasında geçişkenliklerin oluşması Habermas'a göre bu modeli zayıflatmıştır. Devletin özel alana müdahale etmesi, parti siyasetinin ve para gücünün medyayı manipüle etmesi, toplumun devletin içine sızması bu düşüşün nedenlerindendir (Kömeçoğlu, 2005). Müdahalecilik, artık sadece özel alanın içinde kalınarak giderilemeyecek olan çıkar çelişkilerinin siyasal alana aktarılmasından kaynaklanmaktadır. İşte toplumun giderek artan bir şekilde devletleştirilmesi ile birlikte kendini dayatan devletin toplumsallaştırılması, burjuva kamusunun temellerini – devlet ile toplum arasındaki ayrışmayı – tahribata uğrattır (Habermas, 2000). Habermas'a göre bunun nedeni refah devleti politikaları ile devletin özel alana yönelik yoğun müdahalesidir. Bu artan müdahalenin yanı sıra özel örgütlerin yönetim üzerinde etkilerini artırmaları ve bürokrasinin özel çıkarlar tarafından yönlendirilmesi de devlet ile toplum arasındaki ayrımı silikleştirmiştir. Eleştirel niteliğini yitiren kamusal alan artık sivil toplum ile devlet arasındaki işlevini yerine getirememekte, kamuoyunu meydana getirecek tartışmaların özgürce sürdürüldüğü kamusal alan yerini, çıkar gruplarının rekabetinin yaşandığı bir alana bırakmaktadır (Hasdemir-Coşkun, 2008). Böylece bu iki alan arasında ve aynı zamanda bu iki alanın birlikte oluşturdukları sahada, 'kamusal' ile 'özel' arasındaki ayırmadan kopan, yeniden siyasallaşmış bir toplum

oluşur. Bunun yanında basının paranın gücüyle ticarileşmesi ve manipüle edilmesi ile birlikte özel alan içerisinde kamusallıkla özel alan arasındaki açık sınır silinmiştir (Habermas, 2000). Sonuç olarak bu süreçte devletin politikalarını eleştiren, denetleyen ve etkileyen kamuoyunun yönlendirilmesi söz konusu olmuştur. Böylece eleştirel niteliğini devlet ile toplum arasındaki ayırmadan alan kamusal alan, devletin karşısında yer alma, özel çıkarlardan bağımsızlık, eleştirelilik gibi niteliklerini yitirmeye başlamıştır (Hasdemir-Coşkun, 2008). Bu anlamda kamusallığın yapısal dönüşümü bir yandan devlet ve ekonominin dönüşüm sürecine, diğer yandan toplum ile devlet arasındaki etkileşime dayanmaktadır (Dınu, 2011).

Habermas'ın kamusal ve özel alanın sınırlarının ve kapsamının değişmesi ile ilgili eleştirisi, geç modern döneme yönelik iken, Arendt bunla ilgili eleştirisi modern dönemin başlangıcına yöneliktir. Arendt'e göre *Polis* ve hane ayırımına denk düşen kamusal alan-özel alan ayrımı modern döneme kadar sürmüştür. Modern dönem ile birlikte özel alanın en temel niteliği olan “gizliliği” artık mahrumiyet/yoksunluk olarak anlaşılmamaktadır. Kısmen de olsa bunun nedenlerinden biri modern bireycilik sayesinde özel alanda gözlenen olağanüstü zenginliktir (Arendt, 2003). Modernitenin önemli öncüllerinden bir olan bireycilik, kamusal olandan ziyade özel olana daha fazla önem vermiş ve anlam yüklemiştir. Bu nedenle özel ve kamusal arasında gerçekleşen bu değişim Arendt tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Çünkü özel-kamusal kavramlaştırmasını Antik Yunan'daki *Polis*/hane karşıtlığıyla idealize eden Arendt siyasi alanın alanını ifade eden kamusal alana özel alandan daha fazla önem atfetmiştir.

Arendt'in modern döneme ilişkin eleştirisinin diğer bir nedeni ise, bu dönemle birlikte özel alan ile kamusal alan arasındaki sınır çizgisinin bulanıklaşması ve “toplumsalın yükselişi” dir. Düşünüre göre ne özel ne de kamusal olan “toplumsal”, Antik Yunan'da özel alana ait olan ekonomi, üretim ve zorunlulukların toplumsalın alanına dahil olmasıdır (Kubilay, 2010). Bu durumda aslında toplumsalın yükselişi, özel alana ait olan meselelerin kamusallaşması anlamına gelmektedir. Arendt'e göre toplumun, kamusal olarak örgütlenmiş yaşam süreci olduğunun belki de en açık göstergesinin, yeni toplumsal alanın kısa sürede bütün modern toplulukları emekçilerden ve iş sahiplerinden oluşmuş toplumlar haline dönüştürmüş olmasıdır. Yani

modern toplumun bireyleri, yaşamlarını sürdürmek için gerekli olan o tek faaliyete – ekonomiye – odaklanmışlardır. Toplumun bütün üyeleri yaptıkları herşeyi, kendilerinin ve ailelerinin yaşamlarını sürdürmelerinin bir yolu olarak görmüşlerdir. Bu anlamda toplum, sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve sadece beka ilgili etkinliklerin kamu yaşamında boy göstermesine imkan tanındığı bir biçimdir. Toplumsal'ın yükselişiyle birlikte özel alandaki sürgününden kurtulan emek, büyüyerek toplumsal alanı da genişletmiş, ne özel ne de Arendt'de siyasi olanı karşılayan kamusal kendilerini koruyamamıştır (Arendt, 2003). Bütün bunların yanında kesin olan başka birşey ise, bir zamanlar sadece hanenin mahrum edildiği eylem olanağını, toplumun her düzeyde dışlamış olmasıdır. Toplum, üyelerine eylemde bulunmaları yerine kurallar koyarak, onlardan belli bir davranış tarzı içinde olmalarını bekler (Arendt, 2003). Yani konformist bir yaklaşımı ifade eden “insanlar eylemez, davranırlar” yaklaşımı söz konusudur. Yaklaşımına göre, davranış insan ilişkilerinin başlıca tarzı olarak eylemin yerini almaktadır.

Modern dönemi kamusal insanın çöküşü olarak değerlendiren Sennet'e göre 18. yy. sonunda patlak veren devrimler sonucu kamusal alanın anlamı Aydınlanma Çağı'ndaki anlamından farklılaşmış, kamusal ve özel alana dair fikirlerde temel bir değişim yaşanmıştır. 19.yy.'da kapitalizmin yükselişi ile birlikte kamu düzenini denetim altına alma ve biçimlendirme iradesinin zayıflamasıyla insanlar daha çok kendilerini koruma kaygısına kapılmışlardır. Aile bu korunma yollarından biri haline gelmiş ve insanlar kamusal alandan çekilerek özel alana sığınmışlardır. Böylelikle 19.yy. boyunca aile kamusal olmayan bir alanın merkezi olmaktan çıkarak, kamusal alandan daha yüksek ahlaki değerler taşıyan, idealize edilmiş bir sığınak haline gelmiştir. Aile toplumun neden olduğu dehşetten kaçışın bir sığınağı haline geldikçe , büyük şehirlerdeki kamusal alana değer biçmek için kullanılan ahlakî bir kıstas olmuştur. Sonuç olarak insanlar kamusal alanı aile ilişkilerini temel alarak, aydınlanma çağındaki gibi sınırlı toplumsal ilişkiler kümesi gibi görmek yerine , kamusal yaşamı ahlakî bakımdan sefil bir yaşam olarak görmeye başlamışlardır (Sennet, 1996). 19.yy.'da kamusal ve özel ile ilgili söz konusu olan bu değişim, Sennett'e göre “kamusal insanın çöküşü” ne karşılık

gelmektedir. Kamusalılık ağırlığını yitirerek, yerini özel hayata bırakmış, kamusal hayat artık özel hayatın gerektirdiği oranda önemli olmaya başlamıştır.

Modern dönemle ilgili olarak gerek Arendt'in gerek Sennett'in tespitlerine ve eleştirilerine baktığımızda kamusal olanın anlam ve önemini yitirdiği, özel olanın ise yükselişe geçtiği, daha bir önem kazandığı düşüncesi dikkatleri çekmektedir. Böylesi bir yorum tespit olmaktan çok bir eleştiri niteliği taşır. Çünkü her iki düşünür de aslında modernitenin sebep olduğu bu sonuçları eleştirel bir gözle değerlendirmektedirler. Bu anlamda her iki düşünürün de sıkı bir modernite eleştirmeni olduğu yorumunu yapmak yanlış olmayacaktır. Arendt kamusal alan analizinde “farklılık” ve “çeşitliliğe” vurgu yaparken, Sennett “öteki”ne vurgu yapar ve “ötekini tanıma”nın imkanlarını araştırır. Bu nedenle her iki düşünürün de vurguladığı kavramların hayat bulması kamusal alanın varlığını gerekli kılmaktadır.

2.3. KAMUSAL ALAN MODELLERİ

Kamusal alan farklı düşünürlerce farklı şekillerde sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırmayı yapanlardan biri de Seyla Benhabib'tir. Benhabib sınıflandırmasını kimlik ve farklılık sorunu bağlamını temel alarak oluşturmuştur. Çalışmamız kimlik temelli bir çalışma olduğundan dolayı Benhabib'in yapmış olduğu üçlü sınıflandırma dikkate alınacaktır: *Cumhuriyetçi erdem* ya da *yurttaşlık erdemi* geleneğinin paylaştığı ve temel gönderim noktasının Arendt'in düşüncesi olan 'rekabetçi ve birleşimsel model', liberal gelenek tarafından, özellikle de Kant'tan itibaren “adil ve istikrarlı kamu düzeni”ni politik düşüncenin merkezi haline getiren, liberaller tarafından geliştirilen 'liberal kamu modeli' ve Habermas'ın çalışmalarında üstü kapalı olarak sunulan 'söylemsel model' (Kubilay, 2010).

2.3.1. Rekabetçi ve Birleşimsel Kamusal Alan Modeli

Rekabetçi ve birleşimsel kamusal alan modeli Yurttaşçı Cumhuriyetçi bir anlayışa sahiptir. Önemli temsilcisinin Arendt olduğu bu model Cumhuriyet ve sivil toplum açısından erdemi önceler. İnsanlık durumu adlı eserinde Arendt Antik Yunan'da mevcut olan rekabetçi siyasal alanı idealize etmektedir (Karadağ, 2003). Ona göre Antik

Yunan'da kamusal alan siyasetin alanıdır ve bireyler bu alana ancak yurttaş olarak dahil olabilirler. *Polis* yönetiminde siyasetin alanı olan kamusal alana katılabilmenin şartı özel alanın zorunluluklarından kurtulmuş olmakla mümkündür ve sadece erkekler için geçerli olan bir durumdur. Erkeklerin özel alanın zorunluluklarından kurtulması demek günlük yaşamı kazanmak için çalışma zorunluluğundan kurtulmalarıdır. Böylelikle erkekler bir yurttaş olarak kamusal alana çıkma hakkını kazanırlar.

Arendt'te kamusal alan iki görüngenye sahiptir. İlk görüngenü kamusal alanda gözüken herşeyin herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olması, yani bir zuhur alanı olmasıdır. İkinci görüngenye göre, özel olarak bize ait olandan ayrı, herkes için ortak bir dünya olarak insan ürünü şeylerle ilgili olmasıdır (Arendt, 2003). Ortak bir dünya her bireyin statü farklılıkları ve bundan kaynaklanan perspektif çeşitliliğine rağmen aynı nesneyle ilgilenmesini gerektirir (Karadağ, 2003: 177).

Arendt'in kamusal alan anlayışı rekabetçi ve birleşimsel olmak üzere iki farklı biçimde oluşabilir. Rekabetçi biçimiyle kamusal alan, herkesin sürekli olarak başkalarından farklılıklarını sergiledikleri, başarılarıyla herkesten daha iyi olduklarını göstermek durumunda kaldıkları, üstünlüklerini sergiledikleri amansız bir çekişme ruhunun olduğu bir alandır. Yunanlıların *arete* , Romalıların *virtus* dedikleri, erdem anlamına gelen bu kelimeler daima, bu kamusal alanı ifade etmektedir (Arendt, 2003). Bu anlayışa göre kamusal alanda kahramanlık ve seçkinlik ön plana çıkartılır, paylaşılır ve erdemler sergilenir (Yükselbaba, 2008). Kamusal alanda gerçekleştirilen eylemlerin, özel alanda karşılığı olmayan bir erdeme ulaşması olasıdır. Tanımı gereği erdem başkalarının varlığını gerektirmekle birlikte bu var olma da bireyin akranlarının oluşturduğu resmi bir kamuyu gerektirir (Arendt, 2003). Gündem bizzat katılımcı tarafından oluşturulur (Karadağ, 2003). Bu durumda kamu alanı bireyselliğe ayrılmıştır; insanlar sadece burada kim olduklarını ve yerlerini doldurmanın imkansızlığını kanıtlayabilirlerdi. Arendt'in bu anlayışına göre Antik Yunan'daki kamusal alan bireylerin ölümsüzlük arayışına girdikleri bir alandır. Burada bireyler yaşama kendilerinden birşeyler katabilmek ya da başkalarıyla ortak, bu dünyadaki yaşamlarından daha kalıcı bir şeylere sahip olmak için var olmak istiyorlardı. Bu anlamda *polis*, bireysel yaşamın faniliğine karşı bir güvenceydi (Arendt, 2003).

Arendt'te kamusal alanın rekabetçi yönü yanında bir de birleştirici bir yönü bulunmaktadır. Birleşimsel olması yönüyle bu sefer kamusal alan “ortak bir dünyaya” karşılık gelmektedir. Bu özelliğiyle kamusal alan Arendt'in sözleriyle “ bireylerin uyum içinde birlikte hareket ettikleri” her yerde ve her zaman ortaya çıkabilen, özgürlüğün kendini gösterdiği durumdur. Ortak bir dünya için “uyum” ve “istikrar” kamusal alanın bu yönünün belirleyicileridir. Kamusal alanın rekabetçi yönünde gündemi bizzat katılımcı belirlerken, birleşimsel yönünde gündem belirsizdir, Arendt tarafından gündemin nasıl ve kimler tarafından belirleneceği özel olarak açıklanmamıştır (Karadağ, 2003: 190).

Kamusallığın bu iki boyutu farklı şeylere vurgu yapsalar da birbirlerine bağlıdırlar. Çünkü rekabetçi model bireylerin farklılıklarını ön plana çıkardıkları, rekabet ettikleri, farklılıkların görünüm kazandığı alana vurgu yaparken, birleşimsel model bu farklılıkların birlikte var olma zemini bulabildiği ortak dünyaya vurgu yapmaktadır. Toplumsal hayatta bir düzeninin olabilmesi ve bu düzen içinde bireylerin özgürlüklerini gerçekleştirebilmeleri bu iki modelin birlikteliğini gerektirmektedir. Fakat Arendt'in bu modeldeki Antik Yunan eşitlik ve özgürlük anlayışları eleştiriye açık bir konudur. Çünkü modern anlamdaki eşitlik ve özgürlük anlayışıyla örtüşmemekle birlikte Antik Yunan'da sadece erkekleri içine almakta, kadını, işçileri ve köleleri bunun dışında tutmaktadır. Modern anlamda ise, kadını kamusal alandan dışladığı için eleştirilebilir bir özelliğe sahiptir.

Arendt'in kamusal alanı bu şekilde kavramsallaştırması onun politika ile ilgili görüşleriyle de ilgilidir. Politika salt bir iktidar aracı değildir, aynı zamanda çoğulluk, iletişim, diyalog ve özgürlük gibi insan yaşamının daha yüksek potansiyellerinin ortaya çıkmasına olanak sağlamaktadır. “Çoğulluk, insani eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan, yaşayacak olan başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı tarzda insanız” (Karadağ, 2003: 178). Bu nedenle dünyevi gerçekliğin hakiki ve güvenilir bir şekilde gerçekleşebileceği, bireylerin bütün bu farklılık içinde aynılığı gördüklerinin bilincinde olarak, kimliklerini değiştirmeden bütün yönleriyle ve birçok kişi tarafından izlendiği bir yerdir kamusal alan. Ortak bir dünyanın koşulları altında gerçekliği, herkeste mevcut olan “ortak doğa” değil, konum

farklılıklarına ve bundan kaynaklanan perspektif çeşitliliğine rağmen her bireyin aynı nesneyle ilgilenmesini temin etmektedir. Aynı nesne sadece tek bir yönüyle görülmeye başlandığında ve kendisini sadece tek bir perspektiften sunmasına izin verildiğinde ise, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir (Arendt, 2003).

2.3.2. Liberal Kamu Modeli

Liberal kamu alanı modeli açısından erken dönem liberal anlayış ile günümüzdeki liberal yaklaşımlar karşılaştırıldığında liberal gelenek temel niteliklerini sürdürmektedir. Çünkü liberal kamu modelinde özel ve kamusal alan ayrımının temelinde yatan “birey”dir. Bu kavramlaştırma liberalizmin kurucularında da çağdaş temsilcilerinde de görülmektedir. Bu liberal gelenekte bireyler rasyonel varlıklardır ve bu rasyonel varlıkların varoluşları ve ihtiyaçları toplumun üstündedir (Kubilay: 2010). Bunun yanında birey hukuki bir çerçevede tanımlanır ve politik yapıyla olan ilişkisini bu çerçevede kuran birey yurttaş olarak adlandırılır. Bireyler kamusal alanda varolabilmek için bu yurttaşlık kimliğini kullanacaklardır (Müftüoğlu, 2005). Liberal görüşlerdeki ortak nokta ise, devletin kamusal alanda tarafsız bir politika belirleyerek, birer yurttaş olarak bireylerin hak ve özgürlüklerini güvence altına alma zorunluluğunun olduğu düşüncesidir (Yükselbaba, 2008). Bunun dışında özel alanda ve sivil toplumda bireyler kendi iyilerinin peşinde koşacaklardır. Bu temel benzerliğe karşın erken dönem liberal anlayış ile günümüzdeki liberal yaklaşımlar arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Farklılığa yol açan ise, liberal düşünürlerin toplumsal sorun olarak neyi belirlediğidir. Çünkü toplumsal sorunun ne olduğu, kamusal alanın dokusunu – bireylerin bu alanda birbirleriyle nasıl ilişki kuracaklarını ve bu alandaki ilişkileri liberal ilkelere göre denetleyecek olan politik yapının işleyişini – doğrudan belirlemiştir. Her liberal düşünür, liberal öğretiyi içinde yaşadığı çağın toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunlarıyla yüzleştirdiğinden dolayı, liberal öğretisi, temel konularda pek de bir değişikliğe uğramış görünmemekle birlikte, tedrici bir değişim göstermiştir (Müftüoğlu, 2005). Bu nedenle bu bölümde öncelikli olarak klasik liberal düşünürlerden olan John Locke, J.Stuart Mill'in , daha sonra da çağdaş liberal düşünürlerden olan Rawls'ın konuyla ilgili görüşlerine yer verilecektir.

Özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırları açıkça belirleyen düşünürlerden biri olan Locke* konuya ilişkin görüşlerini doğa durumuna dayalı olarak açıklamıştır (Karadağ, 2003). Locke siyasal erki doğru anlamak için, bütün insanların doğada ne durumda bulunduklarını göz önünde bulundurmaları gerektiğini söylemiştir. Söz konusu olan doğa durumu, bireylerin kimseden izin almadan ve başkalarının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içerisinde eylemlerini düzenlemek, mallarını istekleri doğrultusunda kullanma bakımından tam bir *özgürlük* durumudur. Bu durumda bireylerin kendi kişiliğini ve mallarını kullanmakta denetlenemez bir özgürlüğe sahip olmakla birlikte, yalnızca kendini korumasından başka gerekçesi olmadığı sürece, kendisini ya da herhangi bir varlığı ortadan kaldırma özgürlüğü yoktur. Yani bu özgürlük durumu bir başboşluk durumu değildir. Doğa durumu aynı zamanda her türlü erk ve yargı hakkının karşılıklı olmasıdır. Böylece hiçbir kimse bir başkasından daha fazla bir hakka sahip değildir. Bu anlamda doğa durumu hem bir özgürlük hem de bir eşitlik durumudur (Locke, 2002).

Doğa durumunun, yasanın kendisinin “akıl” olduğu bir doğa yasası vardır ve herkesi bağlayan, doğa durumunu yöneten bir yasa vardır. Bu yasanın kendisi olan akıl, bütün insanlığa eşit ve özgür oldukları için başkalarını yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretmektedir. Çünkü Locke'a göre tüm insanlar yeryüzüne Tanrı'nın buyruğu ile gönderildikleri için Onun malıdır. Bütün insanlar Tanrı tarafından benzer yetilerle donatılmış olduğundan ve tek bir doğa topluluğunu paylaştığından ontolojik bir hiyerarşiden söz edilemez. Böyle bir doğa durumunda herkes kendisini ve konumunu korumak durumundadır ve kendi güvenliği söz konusu olmadığı müddetçe elinden geldiği kadarıyla başkalarını da düşünmelidir. Bu durumda doğa yasasının yürütülmesi her bir bireyin ellerine teslim edilmiştir ve bu şekilde her birey doğa yasasına karşı gelenleri yasanın ihlalini önleyecek derecede cezalandırma hakkına sahiptir. Bu tam bir eşitlik durumudur. Çünkü bir bireyin başka bir birey üzerinde doğal olarak üstünlük ve yargı hakkı olmadığı için, herhangi biri yasanın uygulanması noktasında ne yaparsa herkesin de onu yapmaya hakkı olmalıdır. Bu cezalandırma yapılırken hiçbir kimse mutlak ya da keyfi bir erke sahip değildir;

*Diğer iki düşünür ise Rousseau ve Hegel'dir. Bknz. (Çaha: 2007: 84)

ancak işlenen suça oranla zararın ödenmesini ve önlenmesini sağlayacak ölçüde ceza verilebilir. Bu oran ise akıl ve vicdan ışığı altında belirlenebilir (Locke, 2002).

Locke doğa durumundan “siyasal topluma”/“uygar topluma” geçmektedir. Siyasal topluma geçiş ile birlikte her bir birey doğa durumundaki yetkilerinden olan kendini koruma yetkisini kısmen, cezalandırma yetkisini ise tamamen bırakarak, hiçbir kesimle ilgisi olmayan nötr kurallar aracılığı ile oluşturulan toplum otoritesine boyun eğer (Karadağ, 2003). Bu siyasal toplumda özgürlük yasalara bağlı olmakla birlikte bir bireyin özgürlüğü başka bir kimsenin özgürlüğüne zarar verebileceği noktada sona ermektedir. Bu anlamda söz konusu olan mutlak özgürlükten ziyade sınırlı kesin bir biçimde çizilmiş olan bir özgürlüktür (Cranston, 2006). Ayrım gözetmeyen bu yasalar, yürütülmesi için topluluktan yetki almış kişiler tarafından uygulanmaktadır . Bu kişiler toplumun üyeleri arasında çıkabilecek ayrılıkları karara bağlar ve suçluları yasanın koyduğu cezalarla cezalandırır. Uygur bir toplum böyle bir toplumdur; fakat böyle ortak bir başvurma yeri olmayanlar hala doğa durumundadır (Locke, 2003).

Bir grup insanın doğa yasasını yürütme erklerini bırakıp, bu erkini kamuya vererek bir toplum içinde birleştiği yerde siyasal ya da uygar bir toplum vardır. Tek bir üstün yönetim altında, tek bir halk, tek bir siyasal yapı meydana getirmek için topluma dahil olurlar. Bu, insanları doğa durumundan devlet durumuna çıkaran durumdur (Locke, 2002). Bu bağlamda siyasal gücün temsilcisi olan *devlet*, mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezasına kadar cezalar verebilen yasalar koyarak bunları uygulamakta ve bunların hepsini kamunun iyiliğini sağlamak adına yapmaktadır. Locke devleti, “insanların yalnızca kendi sivil çıkarlarını ilerletmek için, kazanmak ve korumak için oluşturdukları bir toplum” olarak; sivil çıkarlarıysa, “hayat, sağlık özgürlük ve vücudun dinlenmesi, para, toprak, gayrimenkuller, eşyalar vb. gibi dışsal şeylerin mülkiyeti” olarak tanımlamıştır. Ona göre devletin meşruluğu, devletin zorlayıcı araçlarını, ancak dışsal şeylerin korunması için kullandığında mümkündür. Bu vurgulamayı yaparken dışsalla içsel arasında kesin bir ayrıma gitmektedir (Yürüşen, 1996: 72-73). Burada içsel olan özel alana karşılık gelirken, dışsal olan da kamusal alana karşılık gelmektedir. Locke özel alana büyük önem atfeder, bu önem onun yukarıda bahsettiğimiz akıl nosyonundan ve bu nosyonun Onun doğal hukuk kuramında

oynadığı benzesiz rolden kaynaklanmaktadır. Bireye özel alanda tanınan bu mutlak egemenlik, bireylerin eylemlerinin sadece kendisini ve kendisinin dışsal çıkarlarını ilgilendiren konularda mümkündür. Böyle olduğu ölçüde bir yöneticinin veya yargıcın ilgi alanı dışında kalmak durumundadır (Yürüşen, 1996).

Steinberger'e göre de Locke'daki kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrım mutlaklıdır. Bu ayrım Locke için siyasetin varolabilmesinin ön koşuludur. Çünkü siyasi toplum, Locke'a göre öncelikli olarak özel alanın (aile) tam karşıtıdır. Ailenin amacı türün devamlılığını sağlamak, kamusal alana karşılık gelen siyasi toplumun amacı ise, mülkiyeti, yaşamı ve özgürlüğü korumaktır (akt. Kubilay, 2010). Locke ayrıca özel alanı duygusallığın, aşkın, duygunun, merhametin, özverinin sembolü olan kadının alanı olarak tanımlarken, kamusal alanı rasyonelliğin, sözleşmenin, mübadelenin gerçekleştiği bir erkek alanı olarak tanımlamaktadır (Çaha, 2007: 84).

Kamusal alan kavramının gelişmesine önemli katkıda bulunan düşünürlerden olan Mill ise, kamusal ve özelin farklı eylem biçimlerini yansıttığını düşünür. “Özel” olan eylem sadece eylemin faalini etkileyen bir eylemken, “kamusal” eylem başkalarını da etkileyendir. Guess'e göre Mill'in gerçekte kastettiği, “etki”nin belli bir şekilde yorumlanması gerektiğidir. Buna göre bireyi “etkileyen”, “bireye maddi olarak zarar verebilecek, incitebilecek veya bireyin çıkarlarına kötü etkide bulunacak olan” dır (Guess, 2007: 86). Mill'e göre toplum halinde yaşayan tüm bireylerin birlikte yaşamının bir gereği olarak birbirlerine karşı sorumlulukları bulunmaktadır. Bireylerin birbirleriyle etkileşiminin merkezi olan toplumsal alanda yerine getirmek durumunda oldukları yükümlülükleri iki türdür: İlki, yasalar tarafından hak olarak kabul edilen menfaatlere zarar vermemek; ikincisi, toplum ve üyelerini gerçekleşmesi muhtemel zararlardan korunması noktasında her bireyin üzerine düşeni yerine getirmesidir. Bu sorumlulukları yerine getirmekten kaçınan her bireye toplum her ne olursa olsun bu yükümlülükleri zorla yaptırmakta haklıdır (Mill, 1997). Mill bunun dışında bireylerin eylemlerinin sadece kendileri için sonuç doğurması durumunda müdahale edilmemesi gerektiğini söylemiştir (Karadağ, 2003). Bireyler sonuçları bakımından sadece kendilerini etkileyen eylemleri gerek yasal-siyasal otoriteler, gerekse diğer bireyler tarafından hoş karşılanmasa bile onlara düşen sadece eylemi yapana telkinde bulunmaktan ibarettir.

Çünkü son kararı verecek olan ve aynı zamanda verdiği kararlardan olumlu ya da olumsuz bir şekilde etkilenecek olan yine bireyin kendisi olacaktır. Diğer bireylere zarar verici eylemler ise tamamen farklı bir muameleyi gerektirmektedir: Başkalarının haklarına tecavüz, başkalarını hakkı olmayan bir şekilde kayba uğratma, zarara sokma gibi durumlar cezayı gerektiren durumlardır. Çünkü bu tür kötü eylemlerin neticeleri başkalarını da etkiler. Bu durumda toplum, kendi üyelerinin koruyucusu sıfatıyla karşılık vermeli ve açık bir şekilde cezalandırmalı ve bu cezalanın yeterli derecede olmasına itina gösterilmelidir (Mill, 1997). Özetle Mill'in şu fikri savunduğu görülmektedir: Toplum tarafından sınırlandırılması gereken eylemler, yalnızca o eylemin öznesini ilgilendiren ve onu etkileyen eylemlerdir. Öyle görünüyor ki onun prensibi, gerçekte insanların dışsal faaliyetlerini değil, içsel duygu ve düşüncelerini himaye etmektedir (Watkins, 2006).

Özel alanın korunması ve çoğunluğun tahakkümünün önlenmesi - bireyin kendisini ilgilendiren eylemlerine müdahale edilmemesi açısından- temsili yönetim ile mümkündür (Yükselbaba, 2008). Bu yönetim şekli Mill'e göre ülküsel olarak en iyi yönetim şeklidir ve iki temel ilke söz konusudur: İlki, “Her türlü uygarlık durumunda uygulanabilir ya da seçilebilir bir biçim değil, fakat uygulanabilir ve seçilebilir olduğu koşullarda, o gün ve daha ileride, en büyük nicelikte yararlı sonuçları doğuran bir yönetim şekli” olması, ikincisi “her yurttaşın ... arada sırada, yerel ya da genel bir kamu görevini kişisel olarak yerine getirmek üzere , hükümette gerçek bir görevi yüklenmeye” çağrılmasıdır. Mill söz konusu bu liberal modelin uygar, liberal bir toplumda mümkün olabileceğini savunmuştur. Uygar olmayan toplumlarda temsili hükümetin kurulup işletilmesi zordur. Bu nedenle bu toplumlar öncelikli olarak uygarlığın ilk dersi olan itaati öğrenmelidir (Mill, 1969: 76-89) .

Müftüoğlu'na göre geride bıraktığımız yüzyılda, karşıtının ortadan kalkmasıyla birlikte politik liberalizm rakipsiz kalmış ve çağına özgü farklı sorunlarla boğuşmuştur. Farklı kimliklerin tanınma talepleri ve küreselleşmenin temellendirilmesi gibi konuların liberal teorinin ilgi alanına girmesiyle politik liberalizm kendini sorgulamak ve yeniden temellendirmek durumunda kalmıştır. Fakat postmodernizmin baskısı, politik liberalizmin elindeki teorik malzemenin olup bitenleri açıklamada yetersiz kalması ve

politik liberalizmin Batı'da kurumsallaşmış olması, liberal düşünürleri farklı teorik yaklaşımlar geliştirmelerine yol açmıştır. Bu farklı yönelimlerin açık bir biçimde hayat bulduğu konulardan birisi de bu çağın liberal düşünürlerinin kamusal alan hakkındaki anlayışlarıdır. Bu düşünürlerin kamusal alanla ilgili yaklaşımları onların çağın politik sorun karşısında ne gibi bir tutum sergiledikleri ve liberal öğretiyi nasıl kavradıkları hakkında aydınlatıcı olmuştur. İşte 20.yy.'ın çağdaş liberal düşünürlerinden biri olan John Rawls'ın kamusal alan anlayışı da bu politik konjonktürde ortaya çıkmıştır. Rawls'ın kamusal alan anlayışı klasik liberal geleneğin kamusal alan anlayışından farklılık göstermektedir. O kamusal alanı, toplumu kuran, kamusal alana dahil olan tüm bireylerin ortak olarak paylaştığı bir liberal kültür ile tanımlamıştır. Yani kamusal alanı klasik gelenekte olduğu gibi yurttaş-hukuk-politik yapı ilişkisi temelinde değil, liberal ethos temelinde inşa etmiştir (Müftüoğlu, 2005). Rawls, entelektüel gelişim süreci içerisinde ve adalet teorisine yönelik ağır eleştirilerin baskısıyla, eski düşüncelerinin bazılarını terketmiş, büyük bir kısmını ise modern zamanların güncel, etik politik sorunları ışığında yeniden formüle etmiştir. 80'lerden itibaren filizlenmeye başlayan bu süreç içerisinde *Bir Adalet Teorisinin* ilkeleri kamu-özel ilişkisini düzenleyen yeni bir politik uzlaşma kültürüne dönüşmüştür (Öztürk, 2007).

Rawls, "Halkları birbirinden ayırt eden makul ve beklenen farkların yanı sıra, farklı kurumları ve dilleri, farklı din ve kültürleri, farklı tarihleri, dünyanın farklı bölgelerinde yer aldıkları ve farklı olaylar yaşadıkları göz önüne alındığında, bir Halklar Topluluğunun temel ilkesi ne olacaktır?" (Rawls, 2003: 57) sorusunu sormuş ve bu sorusuna eşitlik temelinde "liberal bir adalet anlayışı" cevabını vermiştir. Bu nedenle Rawls, adalet merkezli bir liberal teori ortaya koymuştur. Ona göre adaletin bu işlevini yerine getirebilmesi için kökeninde hiçbir öğreti ve dünya görüşünü barındırmaması, herhangi bir öğretilerden veya genel iyi anlayışından türetilmiş olmaması gerekmektedir (Karadağ, 2003). Bu nedenle Rawls hakkaniyetli olarak adalet anlayışının, ahlaki öğretileri içermiş olmasıyla birlikte, politik bir kavram olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Politik bir kavram olarak tanımladığı adalet anlayışı anayasal, toplumsal, ekonomik, politik kurumların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemektedir (Borovalı, 2003). Ona göre ancak böyle bir adalet anlayışı farklı iyilerin, farklı grupların, çatışan

çıkarların ortak noktasını oluşturabilir ve böyle bir toplumda eşit ve özgür olarak yaşanabilir (Karadağ, 2003).

Rawls kendinden önceki liberal düşünürlerde olduğu gibi kamusal alanın tesisine sözleşmeyi koymuştur. Sözleşme toplumsallaşmanın zeminidir ve bu zemin uzlaşımın bir karaktere sahiptir. Sözleşmenin amacı yeni bir politik sistem oluşturmak değil, toplum için geçerli olacak liberal politik adaletin kurumsallaştırılması, sözleşmeye taraf olan bireyler tarafından ortak bir görüşle kabul edilmesidir. Bu durumda Rawls'a göre sözleşmeyle yaşama geçirilmeye çalışılan “politik adalet” tir ve üç temel özelliği bulunmaktadır:

- i) Politik adalet anlayışı, politik, toplumsal ve ekonomik kurumlardan oluşan temel yapı ile işleyen ahlaki bir anlayıştır ve kapsayıcı olmadığından sadece politik yapının işleyişinde temel dayanak noktası olacaktır. Bu anlamda kamusal alanda belirleyici rol oynayacaktır.
- ii) Belirli bir kapsayıcı görüşü temsil etmediğinden metafizik bir arkaplana sahip değildir ve tüm farklı kapsayıcı görüşlere karşı tarafsızdır.
- iii) İçerik, liberal toplumların zaten sahip olduğu bir takım ahlaki/politik idelerle belirlenir. Bu ideler, liberal toplumların uzlaştırıcı bir nitelik taşıyan kamusal kültürüdür (akt. Müftüoğlu, 2005).

Rawls politik adalet ilkelerine ulaşmak için bir başlangıç durumu tasarlamıştır. Bu konumda bireyler, bilgisizlik peçesi arkasında bulunurlar ve kendileri hakkında hiçbir bilgiye sahip değildirler. Bilgisizlik peçesi, bireylerin toplumdaki yerlerini, yetilerini, yaşamlarındaki “iyi” anlayışlarını ve yaşam planlarının detaylarını bilmelerini engellemektedir. Dolayısıyla başlangıç durumundaki bireylerin ekonomik ve sosyal durumlarını, etnik kökenlerini, dinlerini, cinsiyetlerini, zeki ve sağlıklı olup olmadıklarını, yaşamda hangi ahlaki idealler ya da “iyi” anlayışını benimsediklerinin farkında değildirler. Fakat aynı zamanda bu peçe, katılımcıların bazı genel gerçekleri bilmelerini ya da görmelerini engelleyecek ölçüde değildir. Herkesin yaşamında farklı olsa da bir “iyi” anlayışı olduğunu, her bireyin yaşamda bazı idealleri gerçekleştirmek istediğini bileceklerdir. İşte bu nedenlerle bilgisizlik peçesi tarafsızlığın sağlanması

adına önemlidir (Borovalı, 2003). Çünkü başlangıç durumunda bireyler, hiçbir bilgiye sahip olmadıkları için akıl, ahlak ve özgürlük bakımından eşit durumda bulunurlar ve insanlar ilkeler üzerinde anlaştıkları için anlaşmazlığa ve tartışmaya yer yoktur (Gülcan, 2007). Özetle, başlangıç durumu politik adalet ilkelerini anlamak için bir araçtır; çünkü politik adaletin ilkeleri bu konum içerisinde belirlenir. Aynı zamanda bireylerin kendi karakteristik özelliklerini bilmedikleri bilgisizlik peçesi arkasında durdukları hayali bir durumdur.

Politik adaletin ilkelerine göre hangi toplumsal birliklerin kamusal alanda yer alabileceği, bu birliklerin kamusal alanın politik zeminine, yani politik adalet anlayışının ilkeleriyle kurduğu ilişkiye bağlıdır (Müftüoğlu, 2005). Bu noktada devreye Rawls'ın "kamusal akıl" kavramı girmektedir. Çünkü bir yurttaşın en makul politik adalet anlayışı olduğuna samimiyetle inandığı ve başkalarının da özgür ve eşit yurttaşlar olarak kabul edebilecekleri politik değerleri ifade eden bir anlayış çerçevesinde düşünmesi, kamusal akıl yürütmesidir (Rawls, 2003). Kamusal akıl anayasal demokratik bir hükümetin vatandaşları ile, vatandaşların da birbirleriyle olan ilişkilerini belirleyen ahlaki ve politik değerleri irdelemekte, yani politik ilişkilerin nasıl olması gerektiğini belirlemektedir. Kamusal akıl, temel sorunların tüm politik tartışmalarında değil, siyasal forum diye tanımladığı konumda ele alınan sorunların tartışılmasında geçerlidir. Söz konusu forum üç bölümden oluşmaktadır: Yargı makamlarının özellikle yüksek mahkeme yargıçlarının söylemleri, hükümet yetkililerinin, özellikle yasama ve yürütme makamlarının söylemleri ve milletvekili adaylarının söylemleri. Bu üç bölümlük kamu siyasal forumundan ayrı ve farklı olarak Rawls'ın toplumun arka plan kültürü dediği sivil toplum vardır (Rawls, 2003). Toplumun arka plan kültürünü, kapsayıcı görüşler olarak adlandırılabilen felsefi ve dini görüşler ile bunları merkeze alan toplumsal birlikler oluşturmaktadır (akt. Müftüoğlu, 2005: 54). Bu durumda politik adalet anlayışı, kamusal alan ile sivil toplum arasındaki ilişkileri düzenleyecektir. Rawls, sivil toplum ile kamusal alan arasındaki ilişkiyi kendi teorisi açısından önemsemiştir. Çünkü bu ilişki sağlam temellere oturtulduğunda farklı toplumsal birlikler arasındaki eşitsizlik giderilerek çoğulcu bir liberal toplum idealine ulaşmada mesafe alınmış olacaktır (Müftüoğlu, 2005).

Rawls teorisinde, çoğulcu liberal bir toplumun inşası için örtüşen konsensus kavramını temele almıştır. Örtüşen konsensus politik adalet anlayışının niteliklerine sahiptir, buna göre herşeyden önce, farklı makul-kapsayıcı görüşler arasında varılan bir uzlaşmadır. Temelinde insanın karakteri gereği sahip olduğu eğilimleri yatmaktadır. Bireyler içinde yetiştiği toplumsal çevre ve kurumların şekillendirmesiyle uzlaşmacı bir karaktere sahiptir. Örtüşen konsensusun kendisi tüm kapsayıcı öğretilerden/görüşlerden bağımsızdır. Merkezinde başta politik adalet anlayışı olmak üzere, liberal kavramlar, değerler yer alır ve temel yapıyla sınırlandırılmıştır. Farklı kapsayıcı görüşler örtüşen konsensustan pay aldıkça makul ve liberal görüşler haline gelmektedir. Bu süreç politik adaletin sağladığı kamusal tartışma ortamıyla mümkün olacaktır; farklı kapsayıcı görüşlerin savunucuları, politik adaletin oluşturduğu forumda seslerini yükseltecek, kendilerini savunacaklardır. Bu tartışma ortamı zamanla derinleşecek ve örtüşen konsensus denilen derin bir uzlaşımın sonuçlanacaktır. Son olarak Rawls örtüşen konsensusun teorik bir ideal olduğunu ve hiçbir zaman liberal toplumlarda tam olarak hayata geçirilemeyeceğini, önemli olanın bu ideale yaklaşmak olduğunu ifade etmiştir (Müftüoğlu, 2005).

2.3.3. Söylemsel Kamusal Alan Modeli

Habermas, kamusal alanın yapısal dönüşümünden sonraki çalışmalarında kamusal ilkesinden hareketle kamusal alanın yeniden oluşturulmasına yönelik, iletişimsel eylem kuramına bağlı olarak “söylemsel kamusal alan modeli” ni geliştirmiştir. Bu model, burjuva kamusal alanını bir ilke olarak görmekle birlikte, onun sınırlarına ve kısıtlamalarına tabi olmayan, yeni bir kamusal alan için mevcut koşulların genişletilmesini hedeflemektedir (Yükselbaba, 2008: 250). Burjuva kamusal alanında katılım yurttaş, mülk sahibi ve erkek olanları kapsarken, söylemsel modelde, toplumsal normların ve politik kararların alınmasında bu kararlardan etkilenecek olanları kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

Bu modelde Habermas modern toplumların gelişimini kamusal alana katılımın genişlemesi açısından çözümlemiştir. Ona göre modernite, toplumsal farklılaşmayı ve bağımsız değer alanlarını ortaya çıkarmakla birlikte, katılımı genişletmek için üç

katmanlı bir olanak yaratmıştır: Kurumlar alanında, pratik söylemler yoluyla uzlaşım sonucu elde edilen, genel eylem normları geliştirilmiştir. Kişilik oluşumu alanında ise, bireysel kimliklerin gelişimi, uzlaşım roller ve cinsiyet tanımlarının ötesinde bireyler düşünsel ve eleştirel tutumlara yönelmişlerdir. Artık kişinin kendini tanımlaması, kurulu toplumsal pratikler karşısında daha özerk bir hal almış ve katı rol anlayışlarının yerini akışkan rol anlayışına bırakmıştır. Kültürel alanda ise, çağdaş yorumcuların yaratıcı yorumları etkinlik kazanmıştır. Modern dünyada gelenek artık uzun süreden beri geçerli olduğu için meşru değildir. Gelenğin meşruiyeti şimdi, anlam sorunları karşısında verimli ve yaratıcı bir biçimde benimsenmesine bağlıdır. Bu üç katman çerçevesinden bakıldığında, katılım ilkesi modernitenin en önemli gereklerinden biri olarak görülmektedir. Bu durumda bireylerin düşünsel çabası ve katılımı yaşamsal bir önem taşımaya başlamakta, daha geniş toplumbilimsel bağlama yerleştirildiğinde katılımın anlamı değişmektedir. Moderniteyle sınırları genişleyen katılım, artık dar bir şekilde tanımlanan politika alanında gerçekleşebilecek bir etkinlik değildir; aynı zamanda toplumsal ve kültürel alanlarda da söz konusu bir etkinlik olarak daha kapsayıcı olan “söylemsel irade oluşumu” anlayışına kaymıştır. Bu katılım anlayışı, eylem normlarının bundan etkilenen herkesin pratik tartışmalar yoluyla ve bu tartışmalara katılanların kendileri tarafından belirlenmesini vurgulamakla birlikte, kamusal alan konusunda yeni bir görüşün oluşmasına sebep olmaktadır. Bu görüşe göre kamusal alan, demokratik bir şekilde, genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlere bu norm ve kararların oluşturulmasında, değiştirilmesinde ve benimsenmesinde söz hakkı tanıyacak prosedürlerin yaratılmasıdır. Modelde demokratik toplumlardaki kamu diyalogu nötrlük kıstasına tabi olmayıp “pratik söylem” fikrinin temsil ettiği kriterlere göre değerlendirilmiştir. Bu anlamda pratik söyleme katılımının gerçekleştiği her zaman ve her yerde kamusal alan ortaya çıkar, tartışmaların sayısı kadar kamusal alan olabilir. Dolayısıyla çağdaş toplumların demokratikleşmesi, özerk kamusal alanların çoğalması ve genişlemesi olarak tahayyül edilebilir (Benhabib, 1996: 251).

Modern toplumlarda kamusal alanların çoğulluğunu savunan bu model, çoğunluğu gözeten politikalarla, sivil özgürlüklerin anayasal güvenceleri arasındaki ikiliği aşmaktadır. Benhabib'e göre söylemsel kamusal alan modeli, radikal bir biçimde

usulcüdür. Bu modelde normatif diyalog “ideal söylem koşulları”nın kısıtlamaları altında süren bir haklılaştırma söyleşisidir. İdeal söylem durumunun ya da pratik söylemlerin kısıtlamaları, *evrensel ahlaki saygı ve eşitlikçi karşılıklıdır*. Bu kısıtlamalar, basit çoğunlukçu politikaların yol açtığı ikilemleri önler. Kendilerinin adil ve uygun olup olmadığı tartışılabilir olan “normatif söylem kısıtlamaları” formüle etmek akla yatkın görünmektedir. Bu formülasyon Ona göre gerçek demokrasilerde kamu iletişiminin ve demokratik tartışmanın gerçekliğini liberal anayasal uzlaşımlar modelinden daha fazla yansıtmaktadır (Benhabib, 1996: 252).

2.4. KAMUSAL ALANA DAİR YAKLAŞIMLAR

Kamusal alan gerek bir tanımının yapılması, gerekse de çerçevesinin belirlenmesi konusunda tartışmalı kavramlardan biridir. Kamusal alan bir mekana mı karşılık gelmektedir ya da söylemsel bir niteliği mi bulunmaktadır? Tek bir kamusal alan mı vardır ya da birden fazla kamusal alandan söz edilebilir mi? Bu sorular kamusal alan konusunda zihni meşgul eden soruların başında gelmektedirler ve halen de tartışılmaya devam etmekte ve muğlaklığını korumaktadırlar. Bu nedenle çalışmamızın bu kısmında kamusal alana dair iki farklı yaklaşımı yansıtan “söylemsel”* ve “mekansal” nitelikleri, ardından da “kamusallık” terimi ışığında tek bir kamusal alanın mı ya da farklı kamusal alanların mı mümkün olduğu ele alınacaktır. Edinilen bilgiler ve analizler ışığında çalışmamızın önemli bir boyutunu oluşturan kamusal alanın söylemsel ve mekansal boyutlarına dair bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacaktır. Çünkü çalışmamız açısından kamusal alan kavramının öncelikli olarak mekansal boyutu, bununla birlikte söylemsel boyutu belirleyici olacaktır. Her ne kadar günümüzdeki kamusal alan tartışmaları kavramın söylemsel boyutuna daha çok vurgu yapsalar da - yani kamusal alanın neresi olduğundan çok kamusal alan nasıl olduğu noktasında tartışmalar yapılmakta, bu anlamda kamusal alana ilişkin sorunlar bir mekan sorunu olmaktan çok bir nitelik sorunu olarak belirlemektedir – kavramın mekansal boyutu da tartışılmaya değer bir özellik göstermektedir.

*Söylemsel kamusal alan modeli, kamusal alan modellerinde incelenmiş olsa da konumuz açısından aynı zamanda kamusal alana dair yaklaşımların bir parçası olduğu için bu başlık altında tekrar ele alınmıştır.

2.4.1. Kamusal Alana Dair Söylemsel Yaklaşım

Kamusal alanın söylemsel olarak algılanmasında Habermas'ın payı büyüktür. Çünkü Habermas kamusal alanı söylem düzeyinde incelemiştir ve bu anlamda teorik ve soyut bir yaklaşımı ifade etmektedir. Hetherington'a göre onun sunduğu kamusalın katılımcıları tamamen rasyonel aktörlerdir, “mekanda somut birer gövde değil, sayfa üzerinde ifade edilen soyut zihin yapılarıdır” (Kömeçoğlu, 2003: 42).

Habermas son dönem yazılarında kamusal alanı, söyleme dayanan ve sonunda uzlaşma varılan bir alan olarak ele almıştır. İletişimsel eylem kuramına bağlı olarak geliştirdiği kamusal alan kavrayışı, kamusal alana dair söylemsel yaklaşımın ifadesidir (Kubilay, 2010). İletişimsel eylem, ortaklaşa yorum yapma sürecine dayanmaktadır; bu sürece katılanlar konuşmalarında, söz eyleminin nesnel, normatif ya da öznel bileşenlerinden sadece birisini vurgulasalar bile, nesnel, toplumsal ve öznel dünyalara aynı anda göndermede bulunmaktadır. Bir dünyadaki herhangi birşeyle doğrudan doğruya bağlantı kurmazlar, söylediklerinin geçerliliğine bir başka katılımcı tarafından itiraz edilmesi olasılığına görelileştirirler. Birbirini anlama, iletişime katılanların söylenilen şeyin geçerliliği hakkında birleşilmesi anlamına gelmektedir. Karşılıklı bir anlaşma ise, konuşan kişinin söyledikleri için öne sürdüğü geçerlilik iddiasının öznelerarası kabul edilmesidir (Habermas, 2001).

İletişimsel eylem kuramı bağlamında Benhabib'e göre bu modelde ön plana çıkan “katılım” dır: Sadece politik alanda bir katılım değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel alanlarda da gerçekleştirilebilecek bir faaliyettir katılım. Bu alanlarda sağlanan katılım, katılımın sınırlarını genişletmektedir. Böyle bir katılım anlayışı, eylem normlarının bundan etkilenen herkesin pratik tartışması yoluyla belirlenmesini vurgulamaktadır (Benhabib, 1999). Katılımın konuşma ortamında gerçekleştiği kamusal alan, yurttaşların ortak meselelerini müzakere ettikleri/tartıştıkları bir alanı ifade etmektedir. Kavramsal olarak devletten ayrı olan bu alan, devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği, dolaşıma geçtiği alandır (Fraser, 2010). Özgül bir söylemsel etkileşim özelliği taşımasının yanında, kamusal meseleler hakkında kısıtlanmamış, rasyonel bir tartışma idealini içermektedir. Bu tartışma herkese açık ve herkes tarafından ulaşılabilir olacaktır. Tartışma konusu olarak özel konuların yanında statü eşitsizlikleri paranteze alınacak; tartışmalar eşit bir şekilde müzakere edilecektir. Gerçekleştirilen

böyle bir tartışmanın sonucu ise, ortak iyi üzerinde fikir birliğine varma anlamına gelen “kamuoyu” olacaktır (Fraser, 2010). Fakat Fraser'a göre tartışma ve müzakere ortamında/anında toplumsal eşitsizliklerin paranteze alınması, gerçekte varolmalarına rağmen, yokmuşcasına davranmak anlamına geldiği sürece, katılım eşitliğinin gelişmesine bir etkisi olmayacak aksine toplumdaki hakim grupların yararına, bağımlı grupların ise zararına olacaktır (Fraser, 2010).

O demokratik bir toplum modeline nasıl ulaşılacağı sorusunun cevabını aramış, kısıtlı gerçekleşmişliğine rağmen her türlü demokrasinin vazgeçilemez koşulu olan bir norm olarak kamusal alanı belirlemiştir (Özbek, 2010). Onun için önemli olan şey, demokratikleşmenin kurumsal temelini oluşturacak felsefi ve normatif ilkelerin saptanması ve öznelerin bu ilkelere uyum sağlamasıdır. Bunun için demokratik yönetim, modern devletin yalnızca “hukukun üstünlüğü” ilkesi yoluyla denetlenmesi anlamına gelmeyip aynı zamanda, alttan denetimi sağlayan ve karar alma süreçlerine katılımı gerçekleştirecek bir “kamusal iletişim mekanının” varlığı da devlet ve toplum arasında kurulacak demokratik bir yönetim için gerekli koşuldur. Diğer bir ifade ile, rasyonel-yasal otoriteyi yaşama geçiren modern devlet iktidarının meşruluğu, yalnızca yasalarla değil, aynı zamanda diyalog ve iletişime dayalı bir rasyonellik anlayışı üzerine kurulmuş normatif ilkeler yoluyla değerlendirilmelidir (Keyman, 1998-99). Habermas demokrasi tartışmasında, modern devletin yasallığına dayalı sınırlarını zorlamaya; yasallığı, bir üretici güç olarak eleştireliliğin ve dayanışmanın (kamusal iletişimsel eylemin) rasyonelliğine tabi kılmaya çalışmıştır (Özbek, 2010). Benhabib'e göre onun bu modeli radikal bir biçimde prosedürcüdür. Bu modelde normatif diyalog, ideal konuşma durumunun sınırlılıkları altında süren bir haklılaştırma söyleşisi iken, ideal konuşma durumunun sınırlılıkları ise, *evrensel ahlaki saygı ve eşitlikçi karşılıklılıktır* (Benhabib, 1999: 148-149). “Eşitlikçi karşılıklılık” olarak tanımlanabilecek bir iletişim normu oluşturan ilkeler şunlardır:

- ▲ Her konuşmacının konuşmayı başlatma, soru sorma, tartışma, sorgulama ve öneri yapma açısından eşit şansa sahip olması,
- ▲ Herkesin belirlenmiş olan tartışma konularını sorgulama hakkının olması,
- ▲ Herkesin istek, arzu ve duygularını ifade etmede eşit şansa sahip olması,

▲ Konuşmacıların, bizzat söylem usulünün kuralları ve bunların uygulanma tarzı konusundaki savlarını ve eğer bu konuşma sürecinde dışlanmışlarsa, konumlarını özgür bir şekilde ortaya koymalarını kısıtlayan iktidar ilişkilerini konu etmekte özgür olması (Özbek, 2010).

Özetle, kamusal alana söylemsel olarak yaklaşımda, kamusal alan, genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlerin, bu normların belirlenmesinde/formüle edilmesinde, şart konmasında ve benimsenmesinde söz sahibi olmalarını sağlayacak olanakların yaratılması olarak anlaşılmaktadır (Benhabib, 1999). Sadece politik kamusal alandan değil, aynı zamanda daha çok sosyallik içinde yaşanan, kültürel pratikleri de içermektedir. İkisinde de ortak olan, bir yurttaş ya da insan olarak egemenlik ilişkilerine karşı olan; eleştirel politik tartışma, müzakere, muhabbet itibariyle ya da kültürel uyuşum ve yaşantıları aracılığıyla iletişime, özellikle de konuşma, tartışma, dayanışma ve kolektif tecrübeye atfedilen önemli yer olmasıdır. Bu bağlamda, kamusal alan, kültürel açıdan baktığımızda “toplumsal tecrübemizin ufuklarını” belirten bir kavram; politik açıdan baktığımızda ise, özgürlük ve adalet mücadelesinin verildiği söylem ve eylemin alanıdır (Özbek, 2010: 54). Benhabib'e göre, kamusal diyaloga ilişkin bu radikal söylemsel model, iktidar meselesini tekrar merkeze oturtmaya çalışan feminist kuram açısından kamusal alan modeli geliştirmede önem taşımaktadır. Benhabib, eğer kamusal diyalogun gündemi Habermas'ın iddia ettiği gibi radikal biçimde açık ise ve her bir katılımcı herhangi bir meseleyi tartışma alanına taşıyabiliyorsa, böylelikle söylemsel kamusal alan modelinin “çoğunluğu gözetken politikalar” ile “sivil özgürlüklerin anayasal güvenceleri” arasındaki ikilemi de aştığını dile getirmektedir (Özbek, 2010: 63).

2.4.2. Kamusal Alana Dair Mekansal Yaklaşım

'Kamusal mekan' terimi bize kamusal alanın mekansal boyutunu vermektedir. Kamusal alanın bu boyutu önemlidir. Çünkü toplumsallığın ve toplumsallaşmanın gerçekleştiği kamusal mekanlar, bireylerin karşılaştığı ve toplumsal ilişkiler geliştirdiği katılım değeri taşıyan mekanlardır. Bu anlamda kamusal alana katılmak, özel alandan dışarı çıkmak ve toplumsal ilişkilerde görünürlüğümüzü sağlayan ortak mekanlara çıkmaktır. Sennett, “kamusal” olanın kimleri içerdiği ve “kamuya” çıkıldığında çıkılan

yerin neresi olduğu konusunun, 18. yüzyıl başlarında hem Londra'da hem de Paris'te öne çıktığını ve bu süreç içinde burjuvaların artık toplumsal kökenlerini örtbas etme kaygılarından sıyrılarak yaşadıkları şehirlerin toplumdaki çok çeşitli grupların ilişki kurdukları bir dünya haline geldiğini belirtmektedir. Bu arada 'kamu' sözcüğünün modern anlamını kazandığını ve dolayısıyla artık yalnızca aile ve yakın arkadaş kesimlerinden farklı konumu olan bir toplumsal yaşam bölgesi değil, görece çok çeşitli insanları içine alan, tanıdıklar ve yabancıların oluşturduğu kamusal alan anlamına geldiğini vurgulamaktadır (Sennett, 1996).

1960-70'li yıllara kadar kamusal alanın mekan boyutu, sosyal bilimlerde genellikle ihmal edilen bir konu olmuştur. Fakat bir ilke ya da tarihsel bir olgu olarak kamusal alan sadece toplumsal olanı değil, aynı zamanda mekansal olanı da ilgilendirmektedir. Kamusal alanın fiziksel bir mekan olduğu gerçeği, kamusal etkinliklerin kaçınılmaz olarak açık ya da kapalı olsun belirli bir fiziki mekan ya da kurum içinde şekillenmesiyle sınırlı olarak anlaşılmasından ziyade, bireylerin toplumsal ilişki ve yaşantı örüntülerinin mekana yerleşmişliği ve mekanın toplumsalın şekillenmesindeki etkisinden kaynaklanmaktadır (Özbek, 2010). Özbek kamusal alan ile kamusal mekan ayrımını şöyle açıklar:

“Kamusal alan kavramının zorluğu , kendi içinde iki ayrı anlam boyutunu örerek içermesinden kaynaklanıyor: Birinci yönüyle, mekânsal bir kavram: toplumsal yaşantımız içinde fikirlerin, ifadelerin ve tecrübenin üretildiği, açığa çıktığı, paylaşıldığı, dolanıp yayıldığı ve müzakere edildiği toplumsal alanları (kamusal mekânlar); bu süreçte “ortaya çıkan” anlam muhtevasını (kamuoyu, kültür, tecrübe); ve bu anlam üretim sürecini oluşturan ya da bu süreç içinde oluşan kolektif gövdeleri (ulusal birimlerde, ulus altı birliklere ve giderek ulus üstü ve küresel düzleme dek uzanan kamuları) tanımlıyor. Tabi toplumsal bir alandan bahsettiğimize göre kamusal olanı üreten süreçler, yapılar ve kurumlardan, ilişkiler, pratikler, kurallar ve etkileşim biçimlerinden; bunların içinde yer aldığı mekânlar ve tarihsel bağlamlardan ve tabii bu alandaki dönüşümlerden de bahsediyoruz. Böylece kamusal alan kavramı, yaşamımız içindeki farklı alanları ve fenomenleri, zaman ve mekan boyutuyla birlikte, toplumsal dinamikleri içinde ilişkilendirmeyi sağlıyor. İkinci yönüyle ise kavram, anlam üretim alanları

açısından normatif bir ilkeyi, bir ideali belirtiyor. Ortak, aleni, açık ve eleştirel olan anlamına geliyor” (Özbek, 2010: 40-41).

Kamusal alan kavramının mekansal boyutunu oluşturan kamusal mekan kavramının odağında kent yaşamının sosyallik ve sosyal mekanlara ilişkin bir kavramlaştırma yer almaktadır. Özbek sosyallik modeli açısından kamusal mekanların tanımını ise şöyle yapmaktadır:

Sosyallik modeli açısından baktığımızda kamusal mekan esas olarak kent merkezlidir; çoklu karşılaşmalara izin veren “yabancı” ya da “öteki”lere açık, alışveriş, çoğulluk, iletişim, katılım değeri taşıyan yerlerdir. Bu anlamda evden ve kendinden dışarı adım atmak, kamusal alana çıkmaktır; yürümek, başkalarıyla karşılaşma, buluşma, konuşma, bilgi üreten yerlere ulaşma, tartışma, dayanışma ve eylem imkanı veren ortak mekanlara çıktığımızı gösterir. Bunlar, bir kentteki çok çeşitli ve farklı açık ve kapalı kamusal yerler, kentsel toplantı, miting ve gösteri meydanlarından mahallere ve tarihi eserle çevrili ortak alanlara; yürümeye açık tüm sokak ve pasajlardan çarşı, pazar ve alışveriş merkezlerine, esnaf ve işçi kahvelerinden diğer mahalle kahveleri vb.; halka açık deniz kıyılarından muhabbet koyulaştıran sokak aralarına, çocukların sokaktaki oyun alanlarından futbol sahalarına; kültür ve sanat gösterisi, sergi ve tartışmaları yapılan yerlerden kitapevleri ve okuma topluluklarına, sosyal etkinlikte bulunan vakıf ve benzeri sivil merkezlerden halkevlerine, kafe ve kulüplerden gösteri merkezlerine dek uzanır. Olgusal olarak kamusal mekanlar toplumsal ilişkilerimizde görünürlük ve ortaklık sağlayan mekanlardır; “ilksel” olarak bir mekanı kamusal yapan ise, onu sadece ortak olarak kullanabilmemiz değil, ona çoğulcu sosyal yaşamsallığını ve karşılıklılık bağlamını veren, herkesin erişebileceği ve olabildiği ölçüde mahrem tiranlığına, metalaşmaya, bürokratik hiyerarşive baskıya direnen bir kullanım değerine sahip olmasıdır” (Özbek, 2010: 465-467).

Habermas mekana ilişkin kamusal performansı yeterince ele almamış olsa bile O’nun ‘temsili kamu’ ve ‘edebi kamu’ modelleri aslında kamusal alanın mekansal boyutuna dikkatleri çekmektedir. Temsili kamu olarak adlandırılan ve kamunun resmileşmeden/kurumsallaşmadan önceki hali olarak bu öncül toplanılan mekanlarda ortaya çıkmıştır. Toplantılar saraylarda, balo salonlarında ve kralın huzurunda yapılmıştır (Ünüvar, 1998-99). Çünkü temsili kamu, prensin sarayında yoğunlaşmıştır. Temsili kamunun tüm etmenleri, nihayet barok şölende belirgin bir şekilde billurlaşır.

Barok şölen ortaçağın, hatta Rönesansın dünyevi şölenlerine göre kamusalıktan büyük ölçüde uzak olsa da 17.yy.'ın ortalarında ortaya çıktıktan sonra hızla bütün Avrupa'ya yayılan saray parkları, büyük şölen salonunun etrafını çevrelercesine inşa edilmiş olan barok sarayın kendisi gibi, dış dünyayla arasına perde çekilmiş bir saray hayatını mümkün kılmıştır. Böylece temsili kamunun anahatları muhafaza edilmekle birlikte, daha da belirgin hale gelmektedir. Bu büyük şölenlerde halk tamamen dışlanmamıştır ve hiçbirşey yapmadan seyirci olarak katılmışlardır. Çünkü temsiliyet, daima önünde cereyan edeceği bir çevreye muhtaçtır (Habermas, 2000). Edebi kamu ise, asillerin payelerini burjuvalara sattıkları zamanda, burjuvaların, çeşitli toplantıları organize ettikleri yerlerde şiir, hikaye, siyasi tartışma ve ideolojik hegemonya mekanları şeklinde tezahür etmiştir. Ortaya ayrıcalıkları olanlar dışındaki insanların da katılacakları bir tartışma zemini çıkarmıştır (Ünüvar, 1998-99). Aynı dönemde, birçok Avrupa kentinde farklı sosyalizasyon şekilleri de ortaya çıkmıştır. Bu tür yerlere örnek olan kahvehaneler ve aristokratik salonlar, içlerinde eğitilmiş elitlerin soylularla, aşağı yukarı eşit şartlarda iletişim kurdukları tartışabildikleri salonlar olmuştur (Ergene, 1994). Kahvehaneler, toplanma ve konuşma ortamı sağlayarak kendine özgü ritüeller ve bir düzen yaratmıştır (Ünüvar, 1998-99). Bu mekanlarda burjuva kamusalığının iddialarına uygun bir şekilde, tartışmalarda gözardı edilmeye başlanmıştır. Tartışmalarda daha önce problematize edilmemiş devletin ve kilisenin tekelindeki konular statü gözetilmeksizin sorgulanmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar kitap, piyes, dergi ve gazete gibi kültürel ürünlere ulaşabilen herkese açıktır. Bu kimselerin hepsi potansiyel olarak tartışmayı yapan kamunun içine katılabilirler (Ergene, 1994).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ SÜRECİ VE KADIN KİMLİĞİ

İnsanlık tarihi bugününe ulaşana dek bir çok aşamadan geçmiş, tarihi kırılmalar yaşamış ve toplumsal yaşamı etkileyen birçok değişmeye tanık olmuştur. Batı Avrupa'da başlayıp, domino etkisiyle diğer ülkeleri de zaman içerisinde etkisi altına alan modernite de “toplumsal değişme” nin en göze çarpan örneklerinden biri olmuştur. Batı'da yaşanan düşünsel (Aydınlanma Düşüncesi ve Fransız İhtilali), ekonomik (Sanayi

Devrimi), siyasi (İmparatorluklardan Ulus Devlete geçiş) değişimler yeni bir çağın -modern çağın- başlangıcının habercileri olmuşlardır. Batı'da yaşanan bu gelişmeler zamanla diğer ülkeleri de etkileyerek onları da bu toplumsal değişimin içine çekmiştir. Osmanlı Devleti de dünyada yankı uyandıran bu değişimlere kayıtsız kalmayarak sürece dahil olan devletler arasında yer alarak, modernleşme -o döneme has kullanımıyla batılılaşma- sürecine girmiştir. Batılılaşma olarak adlandırılan bu olgu Ortaylı'ya göre “herşeyden önce şiddetli olan bir eylemdir”. Çünkü hiçbir toplum, yaşam biçiminin, kültürel kalıplarının, sınıf ilişkilerinin ve otorite ilişkilerinin bu gibi devrimler ile değiştirilmesini kolay kabul etmemektedir; fakat Türk toplumu, bu olayın en kansız ve kolay olduğu ülkelerden biri olmuştur (Ortaylı, 2010: 17).

Çalışmamızda Türk modernleşmesi sürecinde literatürde de sıkça rastlandığı gibi Son Osmanlı Dönemi başlangıç olarak ele alınacaktır. Çünkü Türk modernleşmesi kökenlerinin 19.yy.'da Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine dayandığı bir toplumsal değişme sürecini yansıtmaktadır. Çalışmamızın temel amacı, 1980 ve sonrası Türkiye' de muhafazakar kadınların kamusal alandaki görünürlüklerini modernleşme süreci bağlamında aydınlatmaya çalışmaktır. Bu bağlamda ele alınmasının sebebi ise, kadınların kamusal alanda görünür olma durumlarının tarihimizde modernleşme sürecine denk düşüyor olmasıdır. Çalışmamızın amacı doğrultusunda 1980'e kadar olan modernleşme sürecinde, Türk kadınının yaşadığı serüven, amaca ulaşmamızda yönlendirici olması bakımından en temel özellikleriyle ele alınacaktır. Türk kadınının günümüzdeki durumunu anlamada, yorumlamada ve analiz etmede tarihsel süreçte kadının yaşamış olduğu serüvenin izini sürmenin doğru bir yöntem olacağı düşünülmüştür. Bu nedenle özelde konumuz, çalışma alanımız, 1980 ve sonrası muhafazakâr kadınlar olsa da, modernleşme sürecinin başlangıcından itibaren kadının durumu ve bu sürece dahil olma şekli tarihsel perspektif içinde ele alınacaktır. Kırkpınar'a göre, Türkiye'nin yakın tarihi içerisinde şekillenen siyasal, toplumsal ve kültürel değişim ve dönüşümlerde, kadının edindiği yeni kazanımları tanımlamanın en etkili yolu, tarihsel perspektifin belirleyiciliğine başvurmaktır (Kırkpınar, 1998).

3.1. SON OSMANLI DÖNEMİ MODERNLEŞME

GİRİŞİMLERİ VE KADININ YERİ

19.yy.'da Osmanlı Devleti Batı'da modernite olarak adlandırılan gelişmelerin etkisiyle, siyasal, sosyal, ekonomik, eğitim, hukuk, askeri ve düşünsel alanda ortaya çıkan değişimlerle yapısal bir dönüşüm geçirmiştir. Yaşanılan bu değişim ve dönüşümlerden kadınlar da etkilenmiş, değişen koşullara göre kadının sosyal statüsü yeni özellikler kazanmıştır. Kapsamlı bir değişmeye yol açan ilk önemli gelişme Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile başlamıştır. Mardin'e göre Tanzimat'ın mimarı olarak Londra elçiliğinde, dış işleri bakanlığı ve sadrazamlıkta bulunan Mustafa Reşit Paşa'yı saymak gerekir. Tanzimat'ın Mustafa Reşit Paşa gibi kurucuları, Batı'nın askeri ve idari yapısını Osmanlı'ya aktarırken Batı'nın günlük kültürü de etkin bir biçimde imparatorluğa girmiştir (Mardin, 2004). Ortaylı'da Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme sürecinin Tanzimat Fermanı ile başladığını ileri sürmüştür. Daha ferman torbaya konduğu an İslam-Hristiyan toplumunun gelenekleri, Doğu-Batı kültürü ve hayat tarzı tartışılmaya başlanmıştır (Ortaylı, 2011).

Bunun yanında Tanzimat, liberal haklar ile despotik aydınlanmayı bir araya getiren bir reform programı olarak Türk modernleşme tarihinde bir köşe taşı olmuştur. Çünkü Tanzimat, uyrukların egemenliğine ve onuruna ilişkin bir dizi yeni değer ve kavramları getirme başarısını göstererek modern bir devlete dönüşümün ilk adımlarını atmıştır. Bu anlamda Mardin'e göre Tanzimat, Kemalist devrimin belli başlı kaynaklarından biri olmuştur (akt. Durakbaşı, 2002). Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'na bir dizi reform getiren Gülhane Hatt-ı Hümayun'u, din, ırk ya da cins ayrımı gözetmeksizin bireysel hakları güvence altına almak için atılan ilk adım olmakla birlikte Arat'a göre kadının kurtuluşu hareketinin başlangıcını simgelemektedir (Arat, 1986). Ayrıca Batı örnek alınarak yeniden örgütlenen okullar, yeni bir hukuk düzeni reformu, Batı kaynaklı çeşitli ideolojik akımlar çağdaşlaşmanın öncülleri olmuşlardır.

Tanzimatla birlikte başlayan çağdaşlaşma hareketi çerçevesinde Türk kadını, gerek düşünce, gerekse doğrudan doğruya siyasal ve toplumsal haklar yönünde ciddi adımlar atmıştır (Kırkpınar, 1998). Tekin'e göre kadınla doğrudan ilintili birçok konu Tanzimat Dönemi milat kabul edilerek tartışılmıştır. Tanzimat veya İkinci Meşrutiyet bu

anlatımlarda farklı bir paradigmaya ait dönüşümün kırılma noktası olmuştur (akt. Coşkun, 2011). Böylelikle “kadın meselesi” modernleşme projesinin çok önemli bir unsuru halini almıştır. Kadioğlu'na göre, Tanzimat reformlarının, kadının kamusal alanda görünür olmasının “modernleşme/medenileşme/Batılılaşma” çabalarının bir göstergesi olarak alınması gerekmektedir. Ancak bu dönemde karşımıza çıkan, kadının kamusal alanda varolmasını savunan bir mantıktan ziyade, kadının bu varoluşunun sınırlarını çizme çabasını yansıtmaktadır. Reformlarla birlikte, kadının yeni toplumsal statüsüne ilişkin yapılan entelektüel tartışmalar “gelenekçi muhafazakârlık” ile “aşırı Batıcılık” arasında bir denge oluşturma gerekliliği yönünde yapılmıştır. Aşırı Batılılaşmacılar için kadının toplumsal alanda varolmasını ve kamusal alana katılmasını “geri kalmışlığı” ortadan kaldıracak bir çare olarak tanımlarken, gelenekçi muhafazakârlar kadına, modernleştirici reformlar süreci boyunca toplumun geleneklerini koruma misyonu yüklemişlerdir (akt. Durna: 2008). Aslında bu iki yaklaşım da kadını reformların görünür olmasını sağlayacak “bedenler” olarak tasarlaması, aynı zamanda da reformların yozlaştırma ve gelenekleri yıpratma potansiyelini azaltıcı bir işlev görmesi bakımından, siyasi stratejinin bir aracı olarak görmüşlerdir (Durna, 2008: 81).

“Kadın” modernleşmeci aydınlar ve yönetimdeki seçkinler tarafından toplumun geri kalmışlığının nedeni, çözülmesi gereken bir mesele olarak gündeme gelmiştir. Sadece kadınların haklarının savunulduğu bir alan değil, aynı zamanda toplumsal eleştiri alanı olmuştur. Dönemin edebiyatçılarından Şinasi ve Namık Kemal *Tasvir-i Efkar* gazetesinde “uyrukların egemenliği”, insan hakları ve vatanseverlik gibi yeni fikirler geliştirmişlerdir. Ayrıca Osmanlı edebiyatında kadınların ezilmişliği temaları, toplumsal eleştiri haline gelmiştir. Bir bütün olarak toplumun ilerlemesi ve kadının statüsünün yükselmesi için kadınların eğitim görme hakkı savunulmuştur. Bu dönemde Batı ile kurulan ilişkiler esnasında, Batı eğitimi alan Osmanlı aydınları, Türk kadınının iyi bir eğitim alması noktasında hemfikir olmuşlardır. Tanzimat Edebiyatı'nın önde gelen isimlerinden olan Namık Kemal ve Şinasi de bu aydınlar arasındadır ve kadınların eğitiminde ilerleme sağlanması yönünde kamuoyu oluşmasında önemli rol oynamışlardır. Çünkü öncelikli olarak kadınların eğitilmesi, çocukların yetiştirilmesi, sonrasında ise, huzurlu bir aile hayatı ve toplumun ilerlemesine ve refahına katkıda

bulunacaktı. Namık Kemal, *Tasvir-i Efkar*'da yayınlanan "Terbiye-i Nisvan Hakkında Bir Layiha" adlı makalesinde, bir milletin çöküşünün kadınlarının eğitimsizliğinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Şinasi ise ünlü tiyatro eseri *Şair Evlenmesi*'nde görücü usulü evliliği eleştirerek, Osmanlı evlilik ve aile sisteminin "bozuk" yönlerine parmak basmıştır (Durakbaşı, 2002). Bu düşünsel gelişmeler ışığında kız öğrenciler orta öğretimden yararlanmaya başlamışlardır. Kızların eğitiminin de devletin ödevleri arasında görülmesiyle birlikte, ebe mektebi (1842), kız rüştiyeleri (1858), kız sanayi mektepleri (1870), ve darülmuallimat (1870) kurulmuştur (Vural-Dinçkol, 1998). Darülmuallimat bir sonraki kuşak Osmanlı kadınları için, kadınlarla erkeklerin birarada bulunmasını yasaklayan tavrın kırılması noktasında büyük önem taşımıştır (Durakbaşı, 2002). Tanzimattan sonra düşünce dünyasında ve siyasal yaşamda kazanılan özgürlüklerden geriye dönüşler olsa da, sosyal yaşantıda dünyada gelişen yeni siyasal akımların da etkisiyle, özellikle 2. Meşrutiyet döneminde radikal kırılmalar görülmüştür (Kırkpınar, 1998). Bu dönemde Osmanlı siyasal yapısı, farklılaşma, merkezileşme, laikleşme, özgürleşme sürecine girmiştir.

Modernleşme sadece siyasal yapıda değil, toplumun yeniden yapılanmasında belirleyici olacak diğer alanlarda da etkisini göstermiştir (Çakır, 1994). Osmanlı Devletinin ulus-devlet olma çabaları içinde yapılan reformların etkisi kadınlara da yansımıştır. Bu dönemde toplumsal yapı ve bu yapı içinde kadınlar birçok yönden değişmeye farklılaşmaya başlamış, içinde bulundukları toplumu, konumlarını erkeklerle karşılaştırarak sorgulayan kadınlar, kendilerini kuşatan sınırlamalara, kadın-erkek eşitsizliğine karşı bir mücadele başlatmışlardır (Çakır, 1994). Böylelikle kadın sorunları açısından ilk ciddi gelişmeler yaşanmaya başlamıştır. Kadının toplum içindeki etkinliği arttıkça, kadının toplumda oynadığı rol de önem kazanmaya başlamıştır (Kırkpınar, 1998). Yaşanan tüm bu değişimler, o zamana kadar sadece ev içinde anne ve eş rolleriyle sınırlanmış olan kadına yansısıyla, kadınlar, toplumsal hayatta farklı bir statü kazanmak amacıyla taleplerde bulunmaya başlamışlardır. Kadınlar taleplerini ve mücadelelerini kurdukları kadın dergileri ve dernekleriyle göstermişlerdir. Bu konuda en etkin rol basının olmuştur. Çıkarılan gazetelerde ve kadın dergilerinde, kadınlar sorunlarını ve beklentilerini yazarak hemcinslerini ve toplumu bilinçlendirmeye ve istekleri doğrultusunda değişime hazırlamaya çaba harcamışlardır. Bunun yanında

konferanslar düzenleyip, çeşitli dernekler kurmuşlar, bu derneklerde etkin görevler üstlenmişlerdir (Çakır, 1994). Bu dönemde özellikle ifade özgürlüğünün sağlanmasından sonra, özgürlük kavramı tüm biçimleriyle incelenmiş ve tartışılmıştır. Kadınlar tarafından 10 kadar kadın dergisi çıkarılmıştır (Denk, 2008). Bu dergiler, her kesimden kadının yazma ürkekliliğini, çekimserliğini gidermede, taleplerini iletmede önemli bir faktör olmuştur (Çakır, 1994). Bu nedenle bu kısımda kadınların seslerini duyurmayı başarmalarında etkili olan gazete, dergi ve derneklerin ilklerine ve önemli olan birkaç tanesine kadının mevcut durumu ve gelişmelerini göstermeleri bakımından yer verilecektir.

“Kadın ve sorunları” kamusal bir tartışma olarak ilk kez 1868 yılında *Terakki* gazetesinde Tanzimat döneminin bazı aydınları tarafından ortaya atılmıştır. Kadınlar *Terakki* gazetesini gibi dönemin yenilikçi gazetelerinin editörlerine mektup tarzında yazılar göndererek, 1869 yılında *Terakki* gazetesini kadınlar için *Terakki-i Muhadderat* isminde bir ek çıkarmaya başlamışlardır. Bu ek yayın tarihi açısından ilk kadın dergisi olarak nitelendirilmiştir. Yazılarını imzasız ya da takma isimle yayınlayan kadınlar içinde bulundukları durumdan şikayet etmişler, Osmanlı kadınlarının Avrupa kadınlarına kıyasla daha aşağı bir statüde bulunmasını eleştirmişlerdir. Bu kadınlar yavaş ilerleme ve reformdan yana, tevazu ve müslüman ahlaklarına gölge düşürmeyecek bir tutum sergilemişlerdir. Savundukları şeyler kadınların eğitimlerinin iyileştirilmesi ve Osmanlı kadınlarının erkeklerle eşit haklara kavuşacak şekilde sosyal statülerinin yükseltilmesiydi (Durakbaşı, 2002). Günümüze ilk 5 sayısı ulaşan *Şükûfezar*, sahibi kadın olan ve yazı kadrosunun tamamının kadınlardan oluştuğu ilk kadın dergisidir. 1886'da yayınlanan dergide kadınlar kendi adlarıyla yazılarını yazmışlardır. Derginin amacı, siyaset dışındaki yazılarıyla kadınların varlığını kamuoyuna duyurmaktır (Çakır, 1994). Bu dönemde Osmanlı kadınlarının erkek tahakkümüne yönelttiği en radikal eleştiri eğitim alanında olmuştur. 1895-1906 yılları arasında 13 yıl toplam 604 sayı olarak en uzun süreli kadın dergisi olma özelliğini *Hanımlara Mahsus Gazete* kazanmıştır. Derginin yazarları, kadınların anne ve çocuk yetiştiricisi olarak önemini vurgulayarak, kadınların eğitiminin milletin ilerlemesi açısından gerekli olduğunu savunmuşlardır. Böylece kadınların eğitimi Osmanlı kadınlarının konumunu iyileştirmeye yönelik reform fikirlerinin temelini oluşturmuştur.

Sosyal reformda kadınlara “aydınlanmış anneler” olarak esaslı bir işlev yüklenmiştir. Bu işlev erkek reformcular tarafından iyi bir aile düzeni oluşturmak için öne çıkarılmıştır (Durakbaşı, 2002). Eğitim yoluyla kadının geliştirilmesi, yükseltilmesi gerektiği vurgulanarak kadının içinde bulunduğu durumla toplum arasında bağlantı kurulmuştur (Çakır, 1994). Derginin idare heyeti Osmanlı kadınlarının entelektüel ve estetik becerilerini kamuoyuna göstermek için onların eserlerini yayınlayacaklarını belirtmiştir (Durakbaşı, 2002).

2. Meşrutiyet'ten Cumhuriyete kadar olan dönemde de çoğu kısa ömürlü de olsa pek çok kadın dergisi yayın hayatına girmiştir. Bu dergilerden biri olan *Kadınlar Dünyası* kesintilerle de olsa 1913'ten 1921'e kadar yayına çıkmayı başarmıştır. *Kadınlar Dünyası*, dönemindeki tüm dergilerden farklı bir konuma sahiptir. Dergi, Osmanlı kadınlarının hak mücadelesini üstlenen “Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti” nin yayın organıdır ve kadınlar için yeni bir dünya yaratma misyonuyla yola çıkmıştır. Her kesimden kadının kendisini anlatmasını hedeflemiştir. Dergiye *Hanımlara Mahsus Gazete*’de olduğu gibi dönemin entelektüel kadınlarından daha çok toplumun her kesiminden kadınlar yazı yazmış, destek vermiştir (Çakır, 1994). Bu dönemde yaşanan gelişmelerle birlikte Osmanlı kadınları çıkarılan gazete ve dergiler sayesinde, dönemin kadın basınında, erkeklere kıyasla kanunlarını ve kimliklerini değerlendirebilecekleri, toplumsal eleştiri için bakış açısı oluşturabilecekleri bir kamusal alana kavuşmuşlardır (Durakbaşı, 2002). Tanzimat'tan Kurtuluş Savaşı' na kadar süren dönemde kadın ve kadın haklarını savunan yazarların tek amacı toplumda kadın ile erkeğin eşit haklara sahip olmasını sağlamak, kadının hiçbir konuda erkekten aşağı olmadığını kanıtlamak, okumuş, faziletli iyi ana, iyi eş ve iyi Müslüman nesiller yetiştirilmesine çalışmak olmuştur. Dönemin yayınlarına bakıldığında Türk-Osmanlı kadınının siyasete karışmasından ve ekonomiye dahil olmasından söz eden yoktur. Altındal'a göre bu dönemde Ağaoğlu Ahmet , Halide Edip, Celal Nuri İleri, Selahattin Asım, Abdullah Cevdet ve Şemsettin Sami gibi kadın hakları için yazılar kaleme alan yazarların hiçbirinin bu konuya ağırlık vermemiş olmaları dikkat çekicidir (Altındal, 1991).

Balkan savaşlarından sonra Türk kadınlığı hakkında yapılan yayınların etkisi görülmeye başlanmıştır. 1913'te ilan edilen ilk Tedrisat Kanunu ile o zamana kadar il merkezlerinde eğitim veren kız rüştiyeleri altı yıllık kız ilkokullarına çevrilerek belli

başlı ilçe merkezlerine kadar yayılmıştır. Kızların üniversiteye girebilmeleri ise, ilk olarak 1914'te gerçekleşmiştir. *İnas Darülfununu – Kız Üniversitesi* adıyla kızlara serbest konferanslar verilmeye başlanmıştır. 1920'de bağlı olduğu Kız Öğretmen Okulu'ndan ayrılarak öğretimi başka saatlerde ve erkeklerden ayrı olarak yapmak üzere İstanbul Üniversitesi'ne bağlanmıştır. Bir süre sonra kız öğrenciler, kadın-erkek ayrımını protesto ederek boykot başlatmışlar, erkek arkadaşlarının sınıflarına girme kararı alarak uygulamışlardır. Bunun üzerine kızlar ve erkekler aynı sınıflarda öğrenim görmeye başlamışlardır (Altındal, 1991).

Kadın dergileri, kadınların kendilerini birey olarak ifade etmelerini sağlarken kurulan dernekler, bireysel talepleri örgütlü bir hale dönüştürmüştür. Dernekler sayesinde kadınların mevcut sorunlarına yönelik çözümler, uygulama alanına geçirilmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken de amaçlarını benimsetmek, kitlelere yaymak için yayın ve konferans gibi araçlara başvurmuşlardır. Kurulan bu dernekler farklı amaçlara da hizmet etmiştir (Çakır, 1994). Bunlar:

▲ Yardım Amaçlı Dernekler: Kadınlar ilk kez yardım derneklerinde biraraya gelerek örgütlenmişlerdir. Yardım dernekleri kadının daha sonraki hak mücadelesinde ve sorunların çözüme kavuşturulmasında kazanılan deneyim açısından önemli bir işlev görmüştür. *Şefkat-i Nisvan ve Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi* bu derneklere örnektir (Çakır, 1994).

▲ Eğitim Amaçlı Dernekler: Yardımın ötesinde, kadınlara çalışabilecekleri iş yerleri açmayı, böylelikle kadının geçim sorununa çözüm oluşturmayı amaçlarlar. *Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye* yardım derneği olmasına karşın, eğitimi temel amaç olarak alan bir dernektir. Derneğin programında okullar açmak, özellikle kız okullarının eksiklerini tamamlamak, yetim ve yoksul kız öğrencilere yardım vardı (Çakır, 1994).

▲ Kültür Amaçlı Dernekler: Kadınları kültürel açıdan bilgilendirmek ve geliştirmek amacıyla kurulmuştur. *Asri Kadın Cemiyeti* bu amaçla kurulan dernekler arasındadır. Cemiyet amacını şöyle açıklar: Kadınların beden, fikren terbiyesine çalışarak sosyal statüsünü yükseltmektir. Buna ulaşmak için kütüphane, müzehane, laboratuvar ve atölyeler tesis edilecektir (Çakır, 1994).

▲ Ülke Sorunlarına Çözüm Arayan Dernekler: Yerli üretimi yaymak ve yerli malı kullanımını teşvik için kurulan *Ma'mulat-ı Dahiliyye İstihlakı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyyesi* bu grubun önemli örneklerindendir. Derneğin beyannamesinde ekonomik bağımlılığın giderilmesi ve Osmanlı ekonomisinin gelişmesi için kadınlara görev düştüğü belirtilmiş, derneğin bu görevi üstlenerek yerli malı kullanımını teşvik edeceği vurgulanmıştır (Çakır, 1994).

▲ Feminist Kadın Dernekleri: Feminist olarak tanımlayabilecek belki de tek dernek *Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti*'dir. 28 Mayıs 1913'te kurulan dernek mezhep ayrımı gözetmeksizin her Osmanlı kadınına asli, isteyen yabancı kadınları da yardımcı üye olarak kabul etmiştir (Çakır, 1994).

▲ Ülke Savunmasına Yönelik Dernekler: 1908 yılında Fatma Aliye tarafından kurulan *Nisvan-ı Osmaniye İmdad Cemiyeti* ülke savunmasına yardım amaçlı kurulan derneklerden biridir. Dernek askeriye için battaniye, bandaj ve iç çamaşırı gibi eşyaların toplanmasını sağlamıştır (Çakır, 1994).

▲ Siyasal Amaçlı ve Siyasal Partilerin Kadın Dernekler: İttihat ve Terakki Cemiyeti, kendi ideolojisi doğrultusunda kadın şubeleri ve dernekleri açmış, konferanslar düzenlemiştir. *İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi* yanında *Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti*, *Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti* de bu amaçla kurulan dernekler arasındadır (Çakır, 1994).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, kadınlar bu dönemde birçok alanda – gerek aile ve toplum hayatında gerekse de ekonomi ve siyaset alanında – yeni bir düzenlemeye gidilmesi gerektiğini vurgulayarak, toplumsal hayatın tüm yönleriyle ilişkili olacak bir “kadın inkılabı” gerçekleştirmek istemişlerdir. Birçok dergi ve derneği de kadın inkılabının gerçekleşmesinde başlıca araçlar olarak kullanmışlardır. Bu araçlardan kadınları bilgilendirme, biliçlendirme, harekete geçirme, kadınların taleplerini ifade etmesi ve kadınlara yol göstermesi noktasında yararlanılmıştır. Yaşanan modernleşme deneyimleri ve bu deneyimlerle ortaya konan birikim Cumhuriyet Türkiye'si'ne aktarılan önemli bir miras olmuştur. Her ne kadar literatürde Cumhuriyet öncesi kadın hareketiyle sonrası arasında önemli kopuşlar olduğu ileri sürülse de, süreklilikler dikkat çekicidir.

Konunun bu boyutuna bir sonraki bölüm olan Cumhuriyet dönemi modernleşme girişimlerinde yer verilecektir.

3.2. CUMHURİYET DÖNEMİ MODERNLEŞME GİRİŞİMLERİ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve kurulan bu yeni cumhuriyeti modernleştirme hareketi, Batılılaşma yolunda kapsamlı bir dönüşümü hedeflemiştir. Bu süreç homojen bir kamusal alan yaratma hedefi doğrultusunda, bütün farklılıkları bir üst kimlik belirleyerek bu kimlik altında eritmeye çalışarak yapmıştır. “Türklük” ve “laik birey” tanımlanan üst kimliklerdir. Bu kimlikler, Osmanlı'nın kültürel kimliğinden kesin bir kopuşu ifade etmiştir. Osmanlı'da bir meşruiyet aracı olan devlet ile toplumun paylaştığı İslam'ın yerini, kültürel kimlik almıştır. Cumhuriyet dönemi, yeni bir ulus inşa etme ve modernleşme için kendisine böyle bir rota belirlemiştir. Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte vatandaşlık, kimlik, kamusal alan ve siyasal alan tanımları yapılarak gündelik yaşam yukarıdan aşağıya tanımlanmış ve homojen bir ulus yaratılmaya çalışılmıştır. Dinsel ve etnik olarak tanımlanan öğelerin ve görünürlüklerin gündelik hayatın dışında kalması süreci, Cumhuriyetin seçkinlerinin kültürel bağlamda Osmanlı ile bağlarını koparması ile başlamıştır. Bu kopuş yönetim kadrosu tarafından içselleştirilmiş, bu anlamda devlet katında yeni bir yaşam tarzı hakim olsa da, toplumda kapsamlı bir dönüşüm mümkün olmamış, topluma benimsetilmeye çalışılan kültürel normlar toplum tarafından çoğunlukla içselleştirilememiş, toplumsal düzlemde geçmişle bağlantı varlığını devam ettirmiştir. Toplumsal hayattaki ilişkilerin bugün bile ataerkil yapısını sürdürüyor olması bunun en bariz göstergesidir (Aksoy, 2005). Hatta Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun ulus inşa etme ve modernleşerek ileri bir ulus seviyesine ulaşma çabalarında da ataerkil yapının varlığını devam ettirmesi, eski/geleneksel olan uzaklaşma ve yeni modern bir düzen kurma yolunda dikkati çeken hususlardan biridir. Cumhuriyet Dönemi'nde devam eden bu ataerkil zihniyete rağmen, ulusun modernleşmesi yolunda kadınlar önemli bir yere sahip olmuşlar, kendilerine tanınan haklarla, gerek toplumsal gerekse de siyasal planda görünürlük kazanmışlardır.

Osmanlı'nın son döneminden itibaren yoğun bir toplumsal değişme -modernleşme- yaşanmış olması ve Türk kadınının bu süreç içerisinde yeni toplumsal

statü ve kimlik arayışını sürdürmesi yanında Cumhuriyet döneminde şahit olunan gelişmeler, önceki dönemlere göre büyük farklılıklar göstermiştir. Bu farklılıklar gerek kadının toplumsal statüsünde, gerekse kendisini tanımlayışında, Cumhuriyet döneminde benimsenen siyasal ve toplumsal içerikli yeni ideolojik kalıplardan kaynaklanmıştır. Bunun yanında eğitim ve kültür alanındaki gelişmeler, kadın konusunda yeni algılamalara, tanımlamalara ve statülere yol açmış, Türk kadınının yazgısı belli bir oranda değişime uğramıştır. Cumhuriyet'in ilanıyla birçok alanda gerçekleştirilen inkılâplardan kadınlar açısından büyük önem taşıyanlardan ilki kadının toplumsal yaşam içindeki yeni statüsünün belirlenmesidir. Kılık kıyafetle ilgili yapılan yeni düzenlemelerle, kızların eğitim ve öğretim faaliyetlerinde aktif olmaları yönündeki yenilikler bu yönde belirleyici olmuştur. Atatürk, kadınların erkeklerle eşit eğitim görme haklarını hararetle savunurken iki gerekçe öne sürmüştür: Kadınlar, sosyal hayatın bütün alanlarında erkeklerle yan yana görev almaktadırlar ve çocuklarını ilk eğiten kişilerdir. Atatürk burada Osmanlı reformcularının geliştirmiş oldukları temayı – yeni kuşakların yetiştirilmesinde, milletin ilerlemesinde eğitilmiş annelerin önemini - vurgulamaktadır. Bu amaç doğrultusunda Cumhuriyet öncesi dönemden devralınan kız meslek ve erkek meslek okullarının sayısı artırılarak, Türkiye'nin her yerinde yaygınlaştırılmıştır. Ayrıca okuma yazma kampanyaları ve kız ve erkek çocuklar için zorunlu ilkokul eğitimi, köy öğretmenleri yetiştirmek üzere kurulan Köy Enstitüleri, Cumhuriyetin yurttaş yetiştirme programının önemli bir parçası olmuştur (Durakbaşı, 2002). Yurttaş yetiştirme programının temelinde ise, kaynağı sosyal, ulusal düzen olarak savunulan ahlak anlayışı yatmaktadır:

“Bir işin ahlaki bir kıymeti olması, ayrı ayrı insanlardan daha ulvi bir membadan sadır olmasıdır. O memba, cemiyettir; millettir. Filhakika, ahlakiyet, hususi fertlerden ayrı ve bunların fevkinde, ancak içtimai, milli olabilir. Milletin içtimai nizam ve sukûnu hal ve istikbalde refahı, saadeti, selameti ve masumiyeti, medeniyette terakki ve tealisi için insanlardan, her hususta alaka, gayret, nefsin feragatini icap ettiği zaman seve seve nefsinin fedasını talep eden milli ahlaktır. Mükemmel bir millette milli ahlakiyet icapları, o millet efradı tarafından adeta muhakeme edilmeksizin vicdani, hissi bir saikle yapılır. En büyük milli his, milli heyecan, işte budur. Millet analarının, millet babalarının, millet hocalarının ve millet büyüklerinin; evde, mektepte, orduda, fabrikada, her yerde ve her işte millet

çoçuklarına, milletin het ferdine bıkmaksızın ve mütemadiyen verecekleri milli terbiyenin gayesi işte bu yüksek milli hissi sağlamlaştırmak olmalıdır” (İnan, 1998: 20-21).

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki modernleşme çabaları, kadın hareketi bağlamında da yıkılmakta olan bir imparatorluğun son çırpınışlarını ve imparatorluğu yıkılmaktan kurtarma girişimlerini yansıtırken Cumhuriyet Dönemi modernleşmesi, yıkılan bir imparatorluğun ardından yeni bir ulus, yeni bir devlet yaratma girişimlerini yansıtmaktadır. Bu anlamda Türk modernleşmesi bir proje niteliği taşımaktadır , “yeni bir ulus inşa etme projesi”dir. Göle'ye göre de Türk modernleşmesi, Mustafa Kemal önderliğindeki Cumhuriyet' in kurucu kadrosunun “medeniyet projesi”dir. Proje, İslami bir imparatorluk olan devlet yapısını değiştirip laik bir ulus devlete geçmenin ötesinde, yaşam şekline, davranış biçimlerine, gündelik alışkanlıklara nüfuz ederek medeniyet değiştirmenin en bilinçli ifadesi olmuştur. Cumhuriyetin resmi ideolojisi bunu, yaşam ve giyim tarzıyla özdeşleştirmiştir. Mustafa Kemal'in bu yolda yaşam ve giyim tarzına verdiği önemi şu cümlelerinden anlayabiliriz: “Uygarım diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı aile hayatı ile, yaşayış tarzı ile, baştan aşağıya dış görünüşü ile de uygar olduğunu göstermek zorundadır”. Tanzimattan itibaren medeniyet bilincinin gelişmesiyle birlikte kadın, Cumhuriyet döneminde medeniyet değişiminin baş aktörleri olmuşlardır. Çünkü Göle'ye göre, medeni ve gayrı-medeni ayrımlarının yapıldığı en can alıcı alan kadın-erkek meselelerine ilişkindir. Kadın erkek giysilerinden, mekanların belirlenmesine kadar cinsiyetler arası ilişkilerin düzenlenmesi, medeniyetin temel ölçüsünü belirlemektedir (Göle, 2001. 83-92). Bu durumda projenin öznesi Cumhuriyeti kuran erkekler iken nesnesi , kurucu kadro tarafından özgürleşme yolunda kendisine birtakım haklar verilen kadınlar olmuşlardır. Yeni kurulan bir çok devletten farklı bir biçimde Cumhuriyet Türkiye'si, modernleşme çabalarını kadın üzerinden gerçekleştirmiş kadın, Türk modernleşmesinin simgesi olmuştur. İşte Türk modernleşmesini özgün kılan, modernleşme sürecinde kadının daha önce olmadığı bir şekilde kamusal alanda görünür olmasıdır; gerek hukuki alanda kendilerine verilen haklar gerekse de dış görünüşleri açısından önceki durumlarından farklılık göstermektedir. Son Osmanlı döneminin aydın ve elit kadınlarının geleneksellikten sıyrılarak, batılılaşma-modernleşme yolunda çaba

harcayıp sürece dahil olmaya çalışırken, Cumhuriyet döneminde kadınlar devlet tarafından, çaba harcamadan bu sürece dahil olmuşlardır. Son Osmanlı döneminde başlayan geleneksellikten kopuş, Cumhuriyet ile birlikte hız kazanarak devam etmiş, kadınların hem kılık kıyafette, hem de kendilerine tanınan haklar ve toplumsal hayata dahil olup, kamusal alanda görünürlük kazanma noktasında yeni bir döneme girilmiştir.

Özet olarak diyebiliriz ki, Batı'da kadın modernite atılımlarının oldukça pasif bir ögesi konumundayken, Cumhuriyet Türkiye'sinde devrimin kalkınma ve modernleşme çabaları, atılımları çerçevesinde kadınlar ve hakları kısa sürede gündeme gelmiş (Kili, 1996), modernleşme sürecinde belirleyici bir rol oynamıştır.

3.2.1. Cumhuriyetin İlk Dönemi - Modernleşmenin Simgesi Olarak Kadın

Türk modernleşmesinde kadının özel bir yeri vardır. Çünkü modernleşmenin ilk gereklerinden biri olan ulus-devlet inşa edilmesi projesinde kadınlar ulusçu ve modernleşmeci kurucu erkek kadro tarafından modernleşmenin simgesi olarak yer almışlar ve modernleşme sürecine dahil olmuşlardır. Türk modernleşmesini özgün kılan kadının modernleşme çabalarının bir nesnesi olarak kabul edilmiş olmasıdır. Cumhuriyetçi kurucu kadro tarafından, kadın haklarının tanınması, kadının kamusal alandaki görünürlüğünün sağlanması, Cumhuriyet Türkiye'sinin yeni ulusal karakterinin ortaya konmasında bir araç işlevi görmüştür. Yeni ulus-devlet sisteminde artık kadınlar da bir takım haklara kavuşarak-bu haklar mücadele yoluyla kazanılmamış, devlet tarafından kadınlara verilmiştir-yurttaş olarak kamusal alanda yerlerini almaya başlamışlardır. Yeni sistemde kurucu kadro tarafından oluşturulan “ideal kadın” portresi projenin önemli bir boyutunu oluşturmuştur. Kendi “ideal kadın” hayallerini toplumsal projenin parçası sayarak meşrulaştırmışlardır. Berktaş'a göre erkek egemen toplumlar, kadınlara eşitlik yönünde bazı haklar tanısa da, kadını tanımlama, ona “ad koyma” haklarını ellerinde tutmuşlardır. Türk modernleşmesinin ilk yıllarında da aynı şey söz konusu olmuştur. Cumhuriyetin kurucu önderlerinin imgelemindeki “ideal kadın”, “ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan” bir varlıktır (Berktaş, 1998: 2). Bu dönemde yeni sistemin ve ideolojinin kalıplarını ve simgelerini taşıyan yeni kadın modeli, 1923'ün hemen sonrasında başlangıçta önemli bir tarihsel derinliğe, birikime ve altyapıya dayanmasa da, genel anlamda zorlayıcı bir nitelik taşıyan kültürel devrimin sonucu ortaya çıkmıştır. Türk toplumunu Doğu dünyasından

kopararak Batı dünyasına yönelmeye zorlayan bir siyasal otorite dönemi yaşanmıştır. Yeni kadın modeli yalnızca zihinsel alanda uygulanmakla kalmayıp, açıkca biçimi de etkilemiştir. Yeni kadının kişiliği geliştirilmeye ve toplum içinde söz sahibi olmasına olanak tanınmaya çalışılırken, biçimsel olarak da eski geleneksel Türk toplum yaşamından farklı bir kadın görüntüsü verilmeye çalışılmıştır (Kırkpınar, 1998).

Cumhuriyetin kurucu kadrosu, Mustafa Kemal önderliğinde önceki dönemin “kadın meseleleri” tartışmalarını ve “kadın kurtuluşunu” misyon edinen “ilerici erkekler” geleneğini devralmıştır. Gerçekleştirilen reformlarda “ilerici erkeklerin” önemli rolü, hem Batılılaşmış entelektüel erkeklerin geleneksel kültürden, bu kültürün kadınlar ve erkekler üzerindeki kısıtlamalarından duydukları hoşnutsuzlukla, hem de “devleti kurtarma” vazifesini üstlenmiş Türk aydınlarının özelliğiyle ilişkilidir (Durakbaşı, 2002).

Atatürk önderliğinde gerçekleştirilen reformların önemli bir bölümü kadınlarla ilgilidir. Atatürk kadınların erkeklerden bile fazla eğitim görmelerinin gerektiğine işaret ederek şöyle konuşmuştur: Bir toplumun yarısı faaliyette bulunur, yarısı atalette kalırsa, o toplum mefluçtur. Toplumumuz için fen ve ilim lazım ise, bunu hem erkekler hem kadınlar kazanmalıdır. Ben kadınlar arasında, eşlerinden daha iyi iş anlayan, hesap yapanlara rastladım. Kadınlarımız, milletin anası olmak istiyorlarsa, erkeklerimizden daha bilgili olmalıdırlar. Yürüyeceğimiz yol uzundur, kadınlarımızı mesaimize ortak etmek zorundayız. Bilgin'e göre Atatürk, sanki o zamana kadar söylenenleri ve arzu edilenleri hep içinde biriktirmiş ve zamanı gelince de harekete geçmiş gibidir. Atatürk kadınlarla ilgili şu prensibi öne sürmüştür: Bir milletin medeniyetini ölçmek istiyor musunuz, kadınlara nasıl muamele edildiğine bakınız! Her alanda olduğu gibi, sosyal hayatta da vazife taksimi vardır. Vazife taksiminde kadınlar, elbette kadınlık görevlerini yapacaklardır. Fakat onlar aynı zamanda toplumun refah ve saadeti için yapılması gereken diğer çalışmalara da katılacaklardır. Kadının ev-içi görevi, onun en küçük görevidir. Onun toplumsal görevi ise, ev-içi görevinden daha üstündür. Analık görevi, babalık görevi gibi olmalı, çocukların yetiştirilmesinde anne ve baba birlikte çalışmalıdır (Bilgin, 2001). Atatürk'ün bu sözleri aslında Türk modernleşmesi projesinin kadın ve kadının kamusal alana dahil olarak bir takım haklara kavuşması temelinde yürütüldüğünün bir göstergesidir. Fakat kadınlara tanına bu haklar genel anlamda

kentliler kesiminde, burjuva demokratik devrimciliği doğrultusunda bir gelişim kaydetmiştir. Osmanlı'nın son döneminde saray ve çevresinin tekelinde bulunan Batı kopyacılığı bu dönemde İstanbul'lu, Ankara'lı ve İzmir'li elitlerin eline geçmiştir (Altındal, 1991). Atatürk önderliğindeki kurucu kadro , toplumun belli kesimlerini, kendi toplumsal sınıfsal çevrelerini devrimin gerekleri yönünde zorlamışlarsa da, toplumsal değişme bir anda Türkiye'nin genelinde aynı boyutlarda gerçekleşmemiştir. Düşünsel ve kültürel sıçrayış, bütün kesimleri kapsayacak boyutta gerçekleştirilemediğinden toplumsal farklılıklar bu dönemde daha da artmıştır (Kırkpınar, 1998). Bu durum Osmanlı dönemi ile Cumhuriyet Türkiye'si arasındaki önemli süreklilik noktalarının bir boyutunu oluşturmaktadır. Çünkü Osmanlı dönemindeki modernleşme girişimleri de saray ve çevresi tarafından yönetilmiş ve modernleşenler ve süreci bizzat deneyimleyenler dönemin elitleri olmuştur. Cumhuriyet dönemindeki modernleşme girişimlerinde de aynı durum söz konusudur.

Cumhuriyet döneminde kadınlara haklarının verilmesi yönündeki ilk adım 4 Ekim 1926 tarihinde Medeni kanunun yürürlüğe girmesi ile atılmıştır. İsviçre Medeni kanununu model alan Türk Medeni Kanunu, kadınla erkeğin yasalar önünde eşit olduğu varsayımına dayanıyordu. Çok eşliliği ve vekaletle evlenmeyi yasaklamış; boşanma, velayet ve miras konularında kadınlara erkeklerle eşit haklar tanımıştır (Kadioğlu, 1998). 3 Nisan 1930'da ise Türk kadınlarına belediye seçimlerinde seçme ve seçilme hakkı tanıyan yeni Belediye kanunu kabul edilmiştir. Türk kadınları bu haklarını ilk defa 1933 yılında kullanmışlar ve İstanbul ile diğer kentlerde belediye ve yaşlılar meclislerine seçilmişlerdir (Kırkpınar, 1998). 1934'te yerel, 1935'te genel seçimlerde olmak üzere kadınlara oy kullanma hakkı tanınmıştır. Kadınlara siyasal haklar tanınmasından sonraki ilk seçimlerde Meclis'e 18 kadın milletvekili katılmıştır. Bu kadınlar parlamentonun % 4,5'ini oluşturmuştur (Kadioğlu, 1998). Tek parti döneminde kadının temsil oranı görece olarak iyi bir gelişme göstermiş, bu görece iyilik Şirin Tekeli tarafından "kadınların sembolik kullanımı" olarak adlandırılmıştır. Parlamente'ya bu simgesel özellikleriyle giren ilk 18 kadının, sosyo-ekonomik durumları, meslek ve eğitim düzeyleri çeşitlilik göstermiştir. Güneş-Ayata'ya göre parlamento'daki bu çeşitlilik, kadınların sosyal gruplardan bağımsız olarak tüm kamu yaşamına katılmasına önem verildiğini düşündürmektedir (Güneş-Ayata, 1998). Ancak tek partili bir yapı

içerisinde kadının milletvekili ya da belediye başkanı seçilmesinin yanında toplumsal hayata etkin bir biçimde katılması da önemlidir. Cumhuriyet dönemi modernleşme projesi sürecinde, devlet toplumun tüm sivil alanlarını kuşatmış, devlet dışında bir toplumsallığın var olmasına izin vermemiştir. Bir ulus inşa etme sürecinde “ulus” bir “aile” olarak tahayyül edilmiş, bu noktada kadının kilit toplumsal rolü ortaya çıkmıştır (Durna, 2008). Bu kapsamda kadının eğitimi ve kamusal alana katılımı, kendileri için bireysel bilinç yaratmanın ya da toplumsal cinsiyet sınıfı oluşturmak için kollektif bilinç yaratmanın bir aracı değil, bir ulus inşa etme ve bu ulusun gelişmesini sağlamanın bir aracı olmuştur. Kadın bir ulus inşa etme yolunda o “ulusun anası” olarak tasarlanmıştır. Nitekim Atatürk, analığı kadının en önemli işlevi ve erdemi olarak vurgulamıştır. Kadınların eğitimini bir hak, bir amaç ya da kadınları özgürleştirmek için bir araç olarak görmek yerine, gelecek erkek kuşakların daha iyi bir şekilde yetiştirilmesi için bir araç olarak görmüştür. Atatürk bu bakış açısını kendi demeçlerinde şöyle ifade etmiştir: “Kadının en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünülürse bu vazifenin ehemmiyeti layıkıyla anlaşılır. Milletimiz kuvvetli bir millet olmaya azmetmiştir. Bugünün levazımından biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerini temindir. Binaenaleyh kadınlarımız da alim ve mütefennin olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün derecatı tahsilden geçeceklerdir. Sonra kadınlar hayatı içtimaiyede erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin muin ve müzahiri olacaklardır” (Arat, 1998: 53).

Cumhuriyetle birlikte iş hayatına katılan kadınlar sayıca artış göstermiş; bu nedenle 1936 İş Kanunu ile kadınların çalışma hayatının düzenlenmesi adına önemli bir adım atılmıştır. Bu yasayla erkek, kadın ve çocukların çalışma koşulları yeniden düzenlenmiştir (Kırkpınar, 1998).

Kadınlara tanıdığı haklar çerçevesinde, Batılılaşmaya yönelik reform ve politikalarıyla Cumhuriyet rejimi, toplumsal değişmeyi başlatan güçlü bir faktör olmuştur. Kadınlara verilen haklar, kadın nüfusun taleplerinden ziyade, kurucu erkek kadronun çabalarının sonucunda gelişmiştir. Bu açıdan Cumhuriyet Türkiye’si, Son Osmanlı Döneminden farklılık göstermektedir. Çünkü Osmanlı kadınları modernleşme yolunda elde ettiklerine kendi talep ve çabaları neticesinde ulaşmışlardır. Deniz Kandiyoti, Cumhuriyetin ilk döneminde reformların yarattığı Türk kadınına “kurtulmuş

ama özgürleşememiştir” biçiminde ifade etmiştir (akt. Kadioğlu, 1998: 95). Kandiyoti'nin de ifade ettiği gibi Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren kadınlar önceki yaşantılarına nazaran kendilerine tanınan haklar sayesinde daha iyi yaşam şartlarına kavuşmuşlar ve bir anlamda ezilmişliklerinden kurtulmuşlardır. Fakat kendi haklarını savunma ve talepte bulunma noktasında zayıf kalarak özgürleşmelerini gerçekleştirememişlerdir. Literatürde Türk modernleşmesine yönelik eleştiriler bu yönde yoğunlaşmakta ve Türk modernleşmesinin otoriter yönüne dikkat çekilmektedir. Türk modernleşmesinin bu yönüne dikkati çekenlerden biri de Serpil Sancar'dır. Sancar'a göre modernleşme sürecinde Batı'nın tehdidi karşısında bir ulus olarak ayakta durabilmek, *modern Türk kadınının* nasıl yaşadığı ile her zaman yakından ilişkilidir. Bu anlamda ülkesinin kalkınması için mücadele eden, gerektiğinde savaştan Türk kadını imgesi, aktif ve kamusal görünürlüğü olan kadına gönderme yapmaktadır. Bu görev peşindeki fedakar modern kadından kendi kişisel varlığını ve sorunlarını unutacak kadar suskunluk ve cinsel açıdan da aseksüelliğe varan bir püritenlik beklenmektedir. Bu açıdan otoriter modernlik anlayışı, *mazbut, sadık ve sessiz modern kadın kimliği* etrafında o kadar büyük bir toplumsal uzlaşma yaratmıştır ki, artık “*kendi ötekisi*” olan *geleneksel kadınla farkı ayırt edilmeyen* bir noktaya gelmiştir (Sancar, 2004: 206-210). Türk modernleşmesinin otoriter-ataerkil zihniyetiyle ilintili olarak reformların kadının toplumsal statüsünde fazla bir değişiklik gerçekleştiremeyip, kadını modernleşmenin simgesi ve araçları olarak kullanmış olması, eleştirilerin başka bir boyutunu oluşturmaktadır. Tüm bu eleştirilere rağmen, amaçları ne olursa olsun, reformların sağladığı imkanlar, kadınlara toplum içerisinde daha geniş bir alan açmıştır.

3.2.2. 1950 ve Sonrası Kentleşme Süreci ve Kadınlara Etkileri

Türkiye'de 1950'lerde kırsal ve kent nüfusunun hızlı artışı, kırsal kesimdeki tarımsal teknoloji ve üretim alanındaki gelişmelere bağlı olarak nüfusun kent merkezlerine yönelmesi sonucu yoğun bir kentleşme süreci yaşanmıştır. Devam eden yıllarda ulaşım araçlarının gelişmesi ve sanayileşme ile birlikte süreç daha da hız kazanmıştır. Yaşanan bu süreç, Türkiye'nin toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik yapısı ile birlikte değer ve normları değiştirmiş ve yeniden biçimlendirmiş, yeni bir sosyalleşme ve siyasallaşma süreci başlatmıştır. Bu anlamda kentleşme, yalnız tarımdaki

gelişmelerin ve sanayileşmenin bir sonucu değil, aynı zamanda toplumsal değişme sürecinin de göstergesi olmuştur (Yılmaz-Çitçi, 2011: 253). 1950'li yıllarda Türkiye'nin ciddi meselelerinden biri haline gelen kentleşmeyi, ülkemizin hatta dünyanın içinde bulunduğu siyasi durumdan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Tek Partili rejim boyunca devlet kontrolündeki kalkınma politikaları desteklenmiş olmasına rağmen, kentlere götürülen hizmetler, kırsal kesimdeki halka götürülememiş ve kırsal kesim modernleşememiştir. Kırsal kesimdeki dönüşüm ancak İkinci Dünya Savaşından sonra ve çok partili döneme geçildikten sonra yaşanmıştır (İçli, 2002). Çünkü İkinci Dünya Savaşı sonrasında tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de demokrasi, insan hakları, refah devleti ilkeleri önem kazanmış, ülkenin siyasi durumunda birtakım değişikliklere yol açmıştır. En önemli siyasi değişiklik olan çok partili döneme geçilmesi ile birlikte devletçi politikalar yerini liberal söylemlere bırakmıştır. Niray'a göre kırsal alandaki tarımsal faaliyetlere de yansıyan ekonomideki liberalleşme, nüfusta hareketlenmeyi sağlayarak kentleşmeyi hızlandırıcı bir etki yaratmıştır. Başol'a göre ise, Türkiye'nin kentleşme sürecinde çok partili döneme geçişin ilk yıllarının ayrı bir yeri vardır. 1950-1960 yılları arasında Türkiye, tarihinin ilk yoğun ve hızlı kentleşme hareketlerine sahne olmuştur. 1950'de 5 milyon 244 bin olan kentli nüfus, 10 yılda % 69 oranında artarak 1960'da 8 milyon 860 bin kişi olarak hesaplanmıştır. Kentli nüfusun toplam nüfus içindeki payının da aynı dönemde % 25,1'den % 31,9'a çıktığı belirtilmiştir. Bu dönemde kentli nüfus artışı en yüksek düzeyine 1950'lerin ilk yarısında ulaşmıştır. 1945-1955 yılları arasında binde 22,5 olan kentli nüfus artış hızı 1950-1955 döneminde binde 55,6'ya çıkmıştır (akt. Yılmaz-Çitçi, 2011). Tüm bu veriler 1950'li yıllarda Türkiye'de köyden kente yaşanan göçün yoğunluğunu gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla kentlere yönelik olan bu yoğun göç sürecinin, kentin dokusunu değiştirmesi de kaçınılmaz olmuştur. Bizim konumuz açısından önem taşıyan nokta, bu göç sürecinin köylü kadınlara ve onların aile içi , toplumsal ve ekonomik statülerine olan etkisidir. Sürece doğrudan dahil olan, kenti henüz tanımayan köylü kadınlar, bilinmezliğin sebep olduğu bir ürkeklikle kentte yaşayamayacaklarına inandıklarını için, eşlerini köyde tutabilmek için çaba gösterecekler de göçün ilerleyen aşamalarında kadınların kentin avantajlarının farkına varmaya başlamaları ile birlikte köyden kente göç, köy kadınları için arzulanan, büyük beklentiler içeren, daha iyi ve rahat bir yaşam tarzı vaadini içeren

bir olgu halini almıştır (Erman, 1998). Bu bilinmezlik içinde göç eden kadınlar için kent büyük şaşkınlık yaratabilmektedir. Kentte tutunabilmek ve kendilerine bir yer edinebilmek kadın için kolay olmamış, büyük bir çaba gerektirmesinin yanında, bir çok sıkıntıyı da beraberinde getirmiştir. Ekonomik durumu kötü olan ailelerde eşler, hanımlarını ev dışında çalışmalarına başta karşı çıksalar bile, sonunda kabul etmek durumunda kalmışlardır (Erman, 1998).

Kente yerleşme süreci boyunca yaşanan farklı deneyimler sonucunda, bazı kadınlar aile içindeki konumu açısından saygınlığını ve gücünü artırırken, bazılarının durumunda bir değişiklik, bir düzelme olmaması nedeniyle farklı kadın grupları ortaya çıkmıştır. Kente göçme ve yerleşme sürecine aktif olarak katılıp çaba gösteren sorumluluk üstlenen kadınlar, genelde aile içindeki saygınlıklarını ve karar verme güçlerini artırmışlardır. Bu gruptaki kadınlar, kentteki zorlu yaşam şartlarında, kendilerinden emin bir şekilde dimdik ayakta durarak eşlerine destek olmuşlardır. Öte yandan, ekonomik olarak kadının katkısına ihtiyaç duymayan, ya da tutucu yaklaşımından dolayı kadından gelecek olan herhangi bir yardıma kapalı olan ailelerde, kadının durumunda herhangi bir düzelme yaşanmamıştır. Kadınlar eşlerine karşı boyun eğen tutum ve davranışlarını sürdürmüşlerdir. Buna rağmen kent yaşamının gerçekleri, kadının eşinin kurallarını bir dereceye kadar da olmuş olsa göz ardı etmesine yol açmıştır. Örneğin, eşi mahalleden dışarıya tek başına çıkmasına izin vermeyen kadın, çocuğunu sağlık ocağına götürmek için bu kuralı çiğnemektedir. (Erman, 1998).

Kent köy kadını için bir umut kapısı ve tutucu ortamından bir derece olsa da çıkış yeri olmuştur. Birinci kuşak göçmen kadına birtakım olanaklar sağlayarak, kadınlara yeni roller, yeni toplumsal ilişkiler getirmiştir. Köydeki hayatı ile karşılaştırıldığında kadın, kentte görece olarak daha iyi, daha rahat, daha temiz, daha az baskının olduğu bir yaşantıya kavuşmuştur. Kadının bir anlamda özgürleşmesinin bir olanağı niteliğinde olan kent, köyden göç eden kadınların iş hayatında istismar edilmesini de birlikte getirmiştir. İşverenler köy kökenli kadınları örgütsüz ve güvencesiz işlerde istihdam ederek, bu grup kadının iş gücünü sömürmüştür. Ancak olaya göçmen kadının bakış açısından bakıldığında kent bir umuttur, daha iyiyi yakalayabilme, köyde hiçbir zaman elde edemeyecekleri, daha üstün, daha farklı olanakları bulabilme, kendi ailelerini kurabilme, yaşam şartlarını hem kendileri hem de

kendilerinden daha çok çocukları için iyileştirebilme şansıdır. Bu yöndeki umut, kadınları aktif yapabilmekte, tutucu geleneksel cinsiyet rolleri dışına çıkarabilmektedir. Kentte aktif bir rol üstlenmeyen kadınların durumunda bile, çekirdek ailede yaşamak, ailenin ev hayatına ait ya da kimi zaman da zorunluluktan aile dışına taşan sorumluluklar üstlenmek, kadını aile içinde özerk bir konuma taşımıştır. Kadın kocasının anne ve babasıyla birlikte yaşadığı durumda bile, ailede sahip olduğu güç artmıştır. Artık kaynana köyde olduğu gibi yaştan gelen mutlak bir otoriteye sahip değildir ve çoğu zaman zorunluluklardan olsa da, artık çocuklarının okuluna görüşmeye gitmekte, alışveriş yapmakta, böylece çeşitli vesilelerle evin dışına çıkmaktadır. Sonuç olarak, köyde dokunulmaz olan erkek kontrolü ve egemenliği, kentin daha esnek olan ortamında çeşitli derecelerde değişime uğramıştır (Erman, 1998).

Ekonomik planda ise, kırsal alanda tarım sektöründe ücretsiz aile işçisi statüsündeki köylü kadınların durumunun kentte göç ettiklerinde pek de bir gelişme gösterdiği söylenemez. Çünkü, büyük çoğunluğun imalat sanayii ve hizmet sektöründeki kadınlar düşük ücretli, sosyal güvencelerinin olmadığı ve koşulların ağır olduğu işlerde çalışmaktadırlar. Bunun yanında, aile içi görevlerinin yükü ve kısmen geleneklerin baskısı altında ev dışında çalışma hayatına katılma konusunda engellemelerle karşı karşıya kalmışlarsa da göçle birlikte kadının çalışma yaşamına katılımında bir artış gözlenmiştir (İlkkaracan, 1998). Bu noktada göçülen yerin kimi özellikleri de kadına yeni bir istihdam fırsatı yaratmış, tarımsal faaliyet içindeki üretkenliğine devam ederken toplumsal statüsünde göreceli bir yükselme de olmuştur (Şahin-Demir, 2009).

Bu dönemde yaşanan göç hareketi, kente göç eden köylü kadınlar, tam anlamıyla kente adapte olmuş bir yaşam tarzına sahip olamamışlardır. Çünkü bir kısmı kentte, köydeki alışkanlıklarını sürdürmeye devam etmiş, bir kısmı kentin yaşam tarzına ayak uydurmaya çalışarak gerek köydeki giyim tarzını, gerekse de davranış biçimlerini terk etmiş olsa da tam anlamıyla kent yaşamına/modern yaşama uyum sağlayamamışlardır. Fakat tam anlamıyla bir uyum sağlanamamış olsa bile kent yaşamının, köylü kadınların toplumsal statülerinde köydeki yaşamlarına nazaran gelişmeler sağladığı göz ardı edilemez bir gerçekliktir.

3.2.3. 1980 Döneminde Feminizmde Yeni Bir Boyut

İkinci Dalga Kadın Hareketi olarak adlandırılan 1980 dönemi feminizmi, Birinci Dalga Kadın Hareketi olarak adlandırılan Osmanlı'nın son dönemindeki kadın hareketinden farklı olarak yeni bir boyut kazanmıştır. Birinci Dalga Osmanlı'yı yıkılmaktan kurtarmak ve Batılılaşma/modernleşme çabalarına yönelik olarak kamusal alana çıkan kadınları temsil ederken İkinci Dalga, kadınların kimliklerini ön plana çıkardıkları ve kendilerini yeniden tanımladıkları ve problemlerinin tartışıldığı nitelik taşımaktadır. Ayrıca 1980'lere değin toplumda, Kemalist reformların kadınları kurtardığına dair okumuş meslek sahibi kadınların yanında ev kadınlarının da katıldığı bir mutakabat vardır. Fakat bu mutakabat, okumuş ve meslek sahibi kadınların oluşturduğu daha genç bir kuşağın geleneğe karşı çıkması ile bozulmuştur. Yeni kültürel kimliklerinin peşinde olan bu feministler, modernlik projesinin kadınları etkileyen yönlerini eleştirmişlerdir. Amaçları kamusal alanda erkeklerle eşit olmak yerine özgürleşmek ve bu eşitlik söylemini kurgulayan mirası sorgulamaktır (Arat, 1999).

Timisi ve Gevrek'e göre, *“ikinci kuşak kadın hareketi olarak tarif edilen 1980-1990 arası, Türkiye’de kadınların toplumsal cinsiyete ilişkin varoluş problemlerinin tartışıldığı, kadın olmanın ve kadınlığın anlamlarının belirginleştirildiği, feminizmin artık bir toplumsal proje olarak ele alındığı, farklılıkların ise tarif edilebildiği bir dönem olmuştur.* Bu dönem, ev toplantılarından meclis kararlarına yansıyan uzun ve güçlü bir “duyarlılık yaratma” mücadelesini simgelemiştir. Sokak eylemleri, verilen kararlı ve sert mücadelenin direniş araçlarından biri olmuştur. Özellikle dayağa ve her türlü şiddete karşı yürütülen imza kampanyaları ile yürüyüşler, hala sürdürülen bu eylemlerin özünü oluşturmuştur. Kamusal alanın ilgisini çekmeyi başaran ve diğer sivil toplum kuruluşlarının da toplantılarla desteklediği kadın eylemleri, “Perşembe Grubu”nun doğmasına yol açmıştır. Daha sonra bu grup, 12 sayı yayımlanabilen “Yeter” dergisini, bir alternatif medya aracı olarak çıkarmıştır. Perşembe Grubu eylemleri, Anneler Grubu'nun eylemleri ile desteklenmiştir. Kadınlar bu eylemlerde *“ayaklarımın altındaki cenneti değil, ben dünyayı istiyorum”* sloganını kullanmışlardır. (Timisi-Gevrek, 2007: 14-27).

3.2.3.1. İkinci Dalga Kadın Hareketinin Arka Planı

Yirminci yüzyılın ilk onlu yıllarında Kurtuluş Savaşı'ndan bitkin düşen Anadolu halkı Atatürk'ün yeni bir ulus inşa etme yolundaki mesajını benimsemeye yatkındır; hatta halkın bir bölümü, Atatürk'ün Türk Devleti'ni yeniden kurma kararlılığını içtenlikle desteklemiştir. Fakat 1980'lere gelindiğinde, büyük çoğunluğunu Cumhuriyet'in ilk yıllarının deneyiminin dışında kalanların oluşturduğu Türk halkı, “aydınlık ve müferreh yarınlar”a ilişkin söylemden bıkararak, bu tür vaatlere karşı kuşkucu ve alaycı bir tavır takınmış tarihini, geçmiş kurumları, inançları, kimlik ve kültürünü sorgulamaya koyulmuştur. Türkiye'nin nerede durduğu ve bulunduğu konuma nasıl geldiğine ilişkin bu yeniden değerlendirme ya da sorgulamada Kemalist modernleşme eleştirilmeye başlanmıştır. Çünkü 1980'lerin başında Türkiye'nin modernleşme tecrübesi ekonomik gerilik ve toplumsal çalkantıyla sonuçlanmış gibi görünüyordu. Yaşanan toplumsal çalkantı, laik ile Müslümanın, Türk ile Kürtün, akıl ile inancın, kırsal ile kentselin, eski ile yeninin birbiriyle çekişerek ve çoğu zaman da birbirlerini pekiştirerek iç içe yaşadığı bir süreç olmuştur (Kasaba, 1999).

1980'li yıllarda yaşanan sosyo-ekonomik değişimle birlikte, siyasal koşulların da etkisiyle kadın hareketleri daha da büyük bir hız ve yoğunluk kazanmıştır. 70'lerden 80'lere evrilen olgusal tarih, 1970'lerde kapitalizmin içine düştüğü krizi ve aynı zamanda bu krizden kurtulmanın stratejilerini barındırmaktadır. Kapitalist devletin karşılaştığı büyük krizi aşma projesi olarak gelişen yeni düzenlemeler (*Yeni Dünya Düzeni*), para politikalarındaki önlemlerin sınırlarını aşmıştır. Bu yeni düzenlemeler yaşamın her alanına yayılarak küresel sisteme geçişi sağlayacak koşulların sağlanmasında belirleyici olmaya başlamıştır. Yeni dünya düzeninin ön plana çıkardığı ekonomik önlemler ve yeni-liberal ideolojik söylem, Türkiye'nin sosyo-ekonomik ve siyasal koşullarına da yansımıştır (Berksoy, 1990). Böylelikle Türkiye 1980 yılında radikal bir değişikliklerle kalkınma yörüngesini ulusalcı-devletçi bir stratejiden piyasanın yönlendirdiği ulus-ötesi, küresel bir stratejiye kaydırmıştır. Bu dönüşümü aynı yıl kurulan askeri rejim yürütmüştür. Yeni kalkınma stratejisi ekonomide piyasa güçlerinin, kültürel alanda da rekabete dayalı liberal ideolojilerin yayılıp gelişmesini getirmiştir. Hakim olan duygu artık ulus-devlete duyulan güven ve inanç değil, yükselen değerler arasında küresel piyasanın üstünlüğüne ve bireysel girişimciliğin erdemlerine duyulan

inançtır (Gülalp, 1999). Bu inanç temelinde ekonomik yenilenmenin ilk adımı sözde talep edilen ücretlerin enflasyonu artırdığı gerekçesiyle sendikaları etkisizleştirme girişimi olmuştur. Sonrasında ne pahasına olursa olsun dünya kapitalizmi ile Türkiye pazarını buluşturma ve kapitalist planda gelişme yolunda ekonomik faaliyetleri dışa açma, devletin ekonomideki etkinliğini azaltarak özel girişimi ve özelleştirmeleri teşvik etme, kamu kuruluşlarını pazar durumuna göre çalışır hale getirme önlemleri alınmıştır. 24 Ocak kararları da bu konudaki kararlılığın bir göstergesidir. Bu kapitalizmin kendisini yeniden üretebilecek bir güce kavuşabilmesi için gerekliydi. Fakat bu hamleler ekonomi ile sınırlı kalmayarak, siyasal ve toplumsal dönüşümü de beraberinde getirmiştir. (Berksoy, 1990). Askeri müdahale ile hız kazanan bu dönem her bakımdan yeni dünya düzeninin ağırlığının hissedildiği bir dönemdir. Askeri rejimin seçimiyle gelen Özal'ın neo-liberal söylemin temel amacı kapitalizmin krizini aşmaktır. Bu uğurda iktisadi göstergelerin düzenlenmesi ile yetinmeyip, toptan *yeni bir düzen* dayatması öne çıkarılmıştır. Yeni bir düzen kurabilmek için gereken toplumsal rıza da, neredeyse neo-liberalizmin yasasına dönüşen bir stratejiye bağlı olarak iki aşamada sağlanmaya çalışılmıştır: Toplumu önce depolitize etme -yani "kurulu" düzene karşı kayıtsızlaştırma ve uzaklaştırma, sonra politize etme stratejisi- aynı toplumu yeni bir "kurucu" düzenin parçası haline getirme. Ancak esas olan yeni düzenin koşullarının kapitalizmin çıkarlarına göre belirlenmesidir. Bu nedenle liberal söylem, 80'lerin başında ilk önce, yönetimin egemen kılmaya çalıştığı ideolojiyi oluşturmuştur. Sendikalar, dernekler, üniversiteler, yargı organları, siyasi partiler ve hem sivil toplum kuruluşları hem de demokratik çoğulcu kitle örgütleri yeniden tanımlanıp düzenlenmiştir (Berksoy, 1990). Bunların bir çoğu ülkenin sorunlu demokratik yapısından kaynaklanan nedenlerden dolayı, zaten sınırlı olan özerkliğini ve/veya etkisini iyice yitirirken bazıları arasından yeni oluşumlar ve hareketler ortaya çıkmıştır. Kimliklerin inşası sürecine geçilen bu süreç, hiç de raslantısal olmayan nedenlerle kadın hareketinin de dalgalanmasına yol açmıştır. Bu yükselişin nedenlerinden biri toplumun yeniden kimliklendirilmesi ise, bir diğeri rejimin zor günlerinde egemen sınıfın toplum desteğine ihtiyaç duymasıdır. Özetle 1980'lerin arka planına bakıldığında 80'lerin feminizmi askeri rejimle doğmuş, neo-liberal söylemle desteklenmiş, o yıllarda toplumun geneline yayılamamış olsa da epeyce bir yol almıştır (Karagöz, 2008)

3.2.3.2. İkinci Dalga Kadın Hareketi-Kimlik Temelinde Ortaya Çıkan Talepler

İnsan neslinin doğumu ile ortaya çıkan kimlik, ulus-devletlerin kurulması ile güncel bir önem kazanmış ve modern dönemin üzerinde tartışılan konularından birisi olmuştur. Modern döneme tekabül eden ulus-devletlerin kuruluşu, kimlik kavramının bireylerin ve toplumların hayatının önemli bir parçası haline gelmesine yol açmıştır. Çünkü amaç, ulus temelinde homojen bir toplum yaratmak ve farklılıkların ortadan kaldırılması olmuştur. Bu ideal temelinde otoriteler, bireyleri ulus-devletin çıkarları doğrultusunda tanımlama yoluna gitmişlerdir. Modernite dönemin ideali olan bu dünyayı homojenleştirme çabası “kimlik” kavramının ön plana çıkmasına, insanların kendilerini bir şekilde tanımlama ihtiyacına yöneltmiştir. Bu anlamda Çayır'ın da belirtmiş olduğu gibi kimlik arayışının modern bir olgu olduğu söylenebilir (Çayır, 1999).

Aka'nın modernitenin ikinci dönemi olarak nitelendirdiği 1960 yıllar modernlik için bir dönüm noktası olmuştur. İnsan tabiatının bir ifadesi olan kimlik kavramı, 1960' larla birlikte yeni bir düzene kapılarını açan dünyada (postmodern olarak adlandırılan dünyada veya ikinci modernik olarak adlandırılan dünyada) yeni bir anlam kazanmaya ve homojen bir özellik göstermenin aksine, heterojen bir nitelik kazanmaya ve farklılıkların, çeşitliliğin bir ifadesi haline gelmeye başlamıştır. Bu dönemde egemen olan refleksif/düşünümsel düşüncesi ile birlikte bireyler kendiliklerini sorgulamaya ve kendi algılarını inşa etmeye çalışmışlardır. Böylelikle bireylerin kendilerini tanımlama ve aidiyetlerinin farkındalığını hissederek bir kimlik edinme ve benimseme sürecine girmişlerdir (Aka, 2010). Kadınların tarihindeki bu büyük dönüşüm, İkinci Dünya Savaşı sırasında kadın emeğine kitlesel çapta duyulan gereksinim ile gerçekleşmiştir. Savaş sonrasında yeniden evlerine gönderilen kadınlar, bu rol ile yetinmeyerek taleplerini protestolarla ifade etmeye başlamışlardır (Abadan-Unat, 1998). Ayrıca, 1960'larda “Yeni Sol” içindeki kadınlarının bu harekette ezildiklerinin farkına varmaları, onları Marksizmle bir hesaplaşmaya götürmesiyle o zamana kadar tabu sayılan birçok konu sorgulanmaya başlanmış ve kimlik temelinde yükselen kadın hareketleri gündeme gelmiştir (Kılıç, 1998). Hareket devam eden yıllarda zenginleşmiş,

çeşitlenmiş ve bir derinlik kazanmıştır. 1960'ların sonunda önce ABD'de sonra 1970'lerin başında Avrupa'da ortaya çıkmış, sonra da izleyen yirmi yıl içerisinde bütün dünyaya yayılan bir hareket halini almıştır. Hareketin temel görevi, mücadelelerle, söylemlerle toplum kurumlarını cinsiyetsizleştirerek kadın kimliğini çözmek ve yeniden inşa etmektir (Castells, 2006). Batı'da 60'lı yıllara tekabül eden bu fenomen, Türkiye'de ancak yirmi yıl gecikme ile gerçekleşmiştir. Çünkü Türkiye'deki kadın hareketinde söylemden protestoya dönüşüm için toplumun, yeni anayasal denemeler, askeri darbeler, hızlı bir kentleşme ve sanayileşme geçirmesi gerekiyordu (Abadan-Unat, 1998).

80'li yıllar, Türkiye'de ilk kez kendilerini “feminist” olarak adlandıran örgütlenmelere tanık olunmuştur. Tarihimizde ilkinin Meşrutiyet Dönemi'nde gerçekleştiği kadın hareketinin ikinci dalgası ülkede demokratik hakların askıya alındığı, toplumsal muhalefetin sesinin kısıldığı bir döneme rastlamıştır. Kılıç'a göre bunun bir nedeni Batı'daki yeni feminist hareketin etkilerinin, çoğu düşünce akımında olduğu gibi, Türkiye'de gecikmiş olarak hissedilmesi olabileceken diğer bir nedeni, 12 Eylül rejiminin, Türkiye'de egemen olan sosyalist-Marksist görüşleri ezmesi ile birlikte diğer düşünce akımlarına alan açılması olabilir (Kılıç, 1998). Osmanlı'dan devraldığı “yeni kadın” idealini, kadınlar için bir devrim söylemiyle öne çıkaran Genç Cumhuriyet, Karagöz'e göre aslında kadınlara ifade ve eylem özgürlüğünü tam olarak teslim etmiyordu. 80'lere gelindiğinde ulusal ideolojinin ve resmi söylemin sorgulanması ve aynı zamanda etki gücü azalan sosyalist hareketin sorgulanması kadınlar için yeni bir uğrak yaratmıştır. Bireysel, toplumsal, etnik, ulusal, evrensel, öznesel ve cinsel çoklu temalardan oluşan bir kimlik sorunu, kısmen ideolojiler üstü ya da ideolojilerden görece özerk yeni bir uzam ve zaman oluşturmıştır (Karagöz, 2008).

Bu dönemdeki kadın hareketi, Batı'nın ikinci dalga feminist hareketinin söylem ve eylem biçiminden önemli ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen tamamen Türkiye'ye özgü bir yaklaşımı da yansıtmaktadır. Bu sebeple Türkiye'deki kadın hareketi, yalnızca evrensel veya ulusal ya da etnik bir özellik taşımamış, aynı zamanda bireysel, etnik, ulusal, bölgesel, dinsel, uluslar arası ve uluslar üstü bir arka plana bağlılığını koparmadan, çok yönlü bir özgürlük mücadelesi verilmiştir. Kadınlar bu dönemde, kendi meselelerini daha geniş platformlarda tartışmışlar, yandaş kazanarak kadın

politikasının temellerini atma çabası içinde olmuşlardır. Hareketin en önemli niteliği kuşkusuz ideoloji boyutunda ortaya çıkan eğilimlerin feminizme yansması olmuştur. Başlangıçta ideolojik bir belirlenimle oluşturulmaya çalışılan feminizm, daha sonra kendi amaçları doğrultusundaki bir kadın hareketi için ilk adımlar olmuştur. Hareketin iç dinamizmini oluşturan ise, özel alana hapsolan kadınların kamusal alana yönelmesi olmuştur. Kadınların “kamusal özne” olma istemlerinin arka planında beklentilerinin ve sorunlarının çözümüne yönelik çabaları vardı. Ayrıca o dönemde askeri rejimi toplumun görece militan ya da politize olmuş erkeklerini çeşitli gerekçeler göstererek etkisizleştirmesi, içeri alması etkili olmuştur. Siyasal alanı bu defa erkeklerin eşleri, kız kardeşleri ve arkadaşları doldurmuşlardır. Bu kadınlar klasik ideolojik sınırların ötesine geçmiş, ideoloji ve kadın hareketini eklemlenerek “Feminist Eleştiri” ya da “Eleştirel Feminizm” biçiminde yeni bir yaklaşım üretmişlerdir. Bunu yaparken de kadın meselesini derinlemesine sorgulamaya ve hatta yargılamaya başlamışlardır (Karagöz, 2008). Zaten 1980'lere damgasını vuran eğilim hegemonik tarzda doğallaştırılan toplumsal cinsiyetin ve kadın kimliğinin, yeniden tanımlanarak yaratılan hegemonik yapay doğallıktan koparılması ve ayrılması girişimidir. Böylece “normatif” kabul edilenin sorgulanması üzerinden, erkek baskısının ve hatta erkek rejiminin sorgulanmasının yolunu açarak, önüne geçmek hedeflenmiştir. Bu anlamda hareket özel alana ait görünen sorunların, kamusal alanın içine çekilmesi girişimi olarak simgeleştirilmiştir. Bu noktada Savran, özel alan/kamusal alan ikiliğinin günümüzde dahi feminist politika yaparken kritik bir önem taşıdığını vurgulamaktadır. Bu nedenle İkinci Dalga Kadın Hareketinin devindirici iç dinamizmini özel alana hapsolmuş kadınların kamusal alana yönelmesi oluşturmuştur (Savran, 2002).

3.2.3.3. İkinci Dalga Kadın Hareketi Bağlamında Atılan Adımlar

Birleşmiş Milletler'in dünya çapında “Kadınların On Yılı'nı 1975 yılında ilan etmesi, bu bağlamda Mexico City, Kopenhag, Nairobi'de olmak üzere kadın sorunları odağında düzenlenen üç dünya konferansının” (Abadan-Unat, 1998: 331) dünya kamuoyunda dolayısıyla da Türkiye'de yarattığı ortak duyarlılıktan ve o dönemde Batı'da yükselişte olan kadın hareketinden etkilenen akademisyen kadınlar, 1980'lerin başlarında kadın sorunlarını kamuya açık olarak tartışmaya başlamışlardır (Bora-Günel, 2007). 1981 yılında küçük gruplar halinde toplanarak, bilinç yükseltme çalışmaları

yapmaya başlayan feministler, 1982'de Fransız feminist Gis  le Halimi'nin katıldığı dört günlük bir sempozyumda kadınların sorunları tartişılmıştır (Kılıç, 1998). 1990'a kadar devam eden bilinç yükseltme   alışmaları, Türkiye'de feminist hareketin ilk amaçlı ve anlamlı eylemi olarak kabul edilmektedir (Bora-G  nal, 2007).

1982'de 6 ay boyunca *Somut* dergisinde feminist bir sayfa yayımlanmıştır (Kılıç, 1998). Yine aynı yıl İstanbul'da YAZKO tarafından Gazeteciler Cemiyeti'nde düzenlenen bir sempozyumda ise 'feminizm', ilk kez kamuoyu önünde açıkça savunulmuştur. Bu bağlamda 1982'lere kadar özel alan içine hapsedilen farklılıklar ve farklı görüşler, artık kamusal alana sızmaya başlamıştır. 1960'larda Batı'daki “  zel olan politiktir” sloganı, böylece 1980'lerde Türkiye'ye taşınmıştır (Karagöz, 2008). 1984 yılından itibaren ise dernek, vakıf veya şirket biçiminde örgütlenmeler oluşturulmuştur. Bu yılda kurulan Kadın   evresi şirketinin amacı, ev içinde ve dışında, ücretli-ücretsiz çalışan kadınların ürünlerini tanıtmak, pazarlamak, bilim teknik ve sanat alanlarında bilgi düzeylerini yükseltmek, kültürel iletişimi sağlayacak her türlü üretim ve etkinlikte bulunmaktı. şirket feminist tartişma toplantıları düzenleyerek *Feminist* dergisini çıkartmıştır. 1986'da Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın   nlenmesi Sözleşmesi'nin hayata geçirilmesi için yedi bin imza toplanmıştır. 1987'de İstanbul'da dayağa karşı düzenlenen yürüyüş, ev içi şiddete karşı bir kampanyanın başlangıcı olmuştur. Bu kampanya çerçevesinde *Bağır! Herkes Duysun* adlı bir kitap yayımlanmıştır. Feminist grupların amacı, 1988 yılında yayımladıkları *Kadınlarda Kurtuluşu Bildirgesi*'nde en somut ifadesini bulmaktadır: “Biz kadınlar cins olarak eziliyor ve s  m  r  l  yoruz... Biz feminist kadınlar, kaderlerimizi biçimlendirme hakkımızı kullanarak, bedenimize, emeğimize, kimliğimize, tarihimize geleceğimize sahip çıkmak istiyoruz... Bütün kadınları ezilmişli  imizi fark etmeye, ezilmişli  imize karşı tavır almaya, dayanışmaya, örgütlenip çıkarlarımız için mücadele etmeye   a  ırıyoruz.” 1988'de Kadın Kültür Evi kurulmuştur. Amacı, kadınların evlerinden çıkmalarını ve yaşantılarına sahip çıkan bireyler olmalarını sağlamak, kadınların kültür birimlerini evrensel kültürle zenginleştirmek için bir mekan oluşturmaktır (Kılıç, 1998: 355). Yapılan eylemler ve başlatılan tartişmalarla, önceden bazı çevreler tarafından dalga ge  ilse hatta feminizm, erkek düşmanlığı ya da kendini ispat çabası olarak görülse bile, zaman içinde,

kamuoyunda meşruluğu ve saygınlığı giderek artan bir hareket haline gelmiştir (Karagöz, 2008).

1980'li yıllarda feministlerden başka kadın örgütleri de kurulmuştur. Bunlardan biri Türk Kadını Güçlendirme ve Tanıtma Vakfı'dır (halk arasında Papatyalar diye bilinen ve başını Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın eşi Semra Özal'ın çektiği kadın kuruluştur). Amacı kadınlar arasındaki dayanışmayı geliştirmek, güçlendirmek ve aynı zamanda Türk kadınının ulaştığı sosyal, ekonomik ve kültürel düzeyi tüm dünyaya tanıtmaktır. Zengin kadınlar derneği olarak tanınan vakıf uzun ömürlü olamamıştır. Aynı yıl kurulan bir diğer dernek olan Kadın Emekini Değerlendirme Vakfı'nın amacı, atıl kalan kadın emekini geleneksel ev işleri dışına çıkararak gelir getirmesini sağlamak, bu sayede kadının sosyo-ekonomik statüsünü yükseltmektir. İstanbul'un çeşitli gecekondulu semtlerinde çocuk yuvaları ve kadın merkezleri açmıştır. Ayrıca kadınların ürünlerini araçsız pazarlayabilmeleri için projeler geliştirmiştir. Kadın Dayanışma Derneğinin (1986) amacı ise, kadınları maddi ve manevi olarak güçlendirmektir. Her yıl 8 öğrenciye burs vermekte ve konferanslar düzenlemektedir. Bunların yanında 1988 yılında Demokrasi Mücadelesinde Kadın Derneği (DEMKAD) ve Demokratik Kadın Derneği kurulmuştur. Amaçları emekçi kadınlar arasında örgütlülük gücüyle erkeklerle omuz omuza mücadele etme koşullarını yaratma, kadınların sosyo-ekonomik sorunlarını çözmek, kadını ezilmişliğe mahkum eden ekonomik ve toplumsal kurumların değiştirilmesi, kadınlar üzerinde yıllardır süregelen her türlü baskının kaldırılması, gelenek ve değer yargılarının dönüştürülmesidir (Kılıç, 1998).

1980 sonrasında dikkat çekici diğer bir olgusu, gelişen İslamcı hareket içinde kadınların rolü olmuştur. İstanbul'da refah partisinin güçlenmesinde ve belediye seçimlerini kazanmasında partili kadınlar belirleyici olmuşlardır. Bu yıllarda *Kadın ve Aile*, *Mektup ve Bizim Aile* gibi kadın dergileri yayımlamışlardır. Öte yandan Refah Partisi'nin kadınlara yönetimde hak tanımaması kadınlarda hayal kırıklığına yol açarak, partideki erkek egemenliğine tepkiler oluşturmıştır. Bu örgütlenmelere karşıt olarak Kemalist kadınlar yeni örgütlenmelere girişmişler ve 1989 yılında Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneğini kurmuşlardır. Derneğin amacı Atatürk ilke ve devrimleri ile gerçekleşen kadın haklarının korunması, gelişmesi, yaygınlaştırılması, bu bağlamda

kadınların siyasal, ekonomik, toplumsal, yasal ve kültürel tüm özgürlüklerden yararlanmalarının sağlanmasıdır (Kılıç, 1998).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1980 VE SONRASI MUHAFAZAKÂR KADINLARIN KAMUSAL ALANDAKİ GÖRÜNÜRLÜKLERİ

4.1. MUHAFAZAKÂRLIĞIN TANIMI

Genel olarak muhafazakârlık kavramından ne anlaşılması gerektiğine ilişkin tartışmalar, kavramı farklı şekillerde inşa eden yaklaşım açılarını barındırmaktadır. Muhafazakârlık, bir ideoloji mi, yoksa çeşitli ideolojilere eklemlenen bir tavır, tutum ya da eğilim midir? Başka bir deyişle diğerlerinden ayrı kendine özgü ilkelere sahip bir dünya görüşü müdür, yoksa farklı dünya görüşlerinde açığa çıkabilen bir psikoloji, bir ruh hali ya da kurumsallaşmanın kaçınılmaz bir sonucu mudur? (Duman, 2010: 487). Tarihsel açıdan muhafazakârlığın gelişimine baktığımızda onun, bazı kesimler tarafından, Fransız devriminin ürünü olan bir ideoloji olarak algılanırken diğer taraftan, çeşitli ideolojilere eklemlenebilen bir tutum, tavır olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle çalışmamızda, muhafazakârlığın bu iki boyutuna değinilmesi, oluşan bu farklı iki algılama tarzının özellikleri bu bölümde ele alınacak konular arasında yer almaktadır.

Fransız devriminin ürünü bir kavram olan muhafazakârlık, Türkçede kullanıldığı şekliyle etimolojik olarak “muhafaza etmek, korumak, saklamak” anlamlarına gelir ve Arapça *hıfz* teriminden türetilmiştir. Kavram ile vurgulanmak istenen, mirasın korunması, toplumsal hafızanın diri tutulması, bu anlamda sürekliliğin sağlanması, geçmişe ait olan değerlerin kaybolup gitmeleri karşısında duyulan tepkinin ifadesidir. Çünkü, sürekliliğin kendisini en iyi şekilde gösterdiği kökler, örf ve adetler, gelenekler, inançlar, anılar ve tarihi miras korunması gereken değerlerdir (Safi, 2007). Olumlu bir yaklaşımı ifade eden bu tanıma karşı kavrama çoğu zaman “geri kalmamıza neden olan” bir siyasi akım ve düşünce biçimi olarak bakılmaktadır (Safi, 2007). Kavrama pejoratif bir anlam yükleyen “tutuculuk” ise ona yöneltilecek böyle bir bakış açısının ürünüdür. Bu bakış açısı, muhafazakârlığın genellikle hızlı sosyal değişimlere direnme ve geleneksel

normları destekleme eğiliminde olan siyasi bir felsefe olduğu yönündedir (Akıncı, 2009). Bu anlamda muhafazakârlık, “değişime karşı direnç gösterme” tavrının bir yansıması olduğu düşünülen “gericilik” ile özdeşleştirildiğinden dolayı gelişmenin önündeki engel olarak algılanmakta ve değerlendirilmektedir (Safi, 2007). Böyle bir bakış açısı muhafazakâr düşünce ve onun değişim konusundaki tavrının yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Kavrama yüklenen pejoratif anlama bir örnek verilecek olursa eğer, Albert Hirschman'ın (1994) muhafazakârlığı konu edindiği “The Rhetoric of Reaction” adlı eserinin dilimize çevirisi yerinde bir örnek olacaktır. Kitabın başlığının Türkçesi “Tepkiciliğin Retoriği” olmasına rağmen, dilimize “Gericiliğin Retoriği” olarak çevrilmiştir (Akıncı, 2009).

Muhafazâkarlık tanımlanması zor olan kavramlardan biridir aslında. Çünkü kavram olarak, farklı siyasi-ideolojik pozisyonların hepsinin gösterebileceği bir özellik olmasının yanında, aynı zamanda bağımsız bir ideoloji* olduğu da düşünülmektedir (Erdoğan, 2004). Muhafazakârlığa yönelik bu algının tam tersini savunan anlayışa göre ise, o bir ideoloji, bilimsel ya da bilimsel olmayan bir kuram olmak yerine, bir halet-i ruhiye, bir tavır, bir tutum, hayata ve tarihe bir bakış tarzıdır (Kotan, 2002). Bu bakış açısına göre, o her türlü doktrin ya da ideolojiye eklemelenen, eklemelenebilen bir tutumdur (Çiğdem, 1997). Muhafazakârlığın bir tutum olarak ifade edilmesi, onun temelde iki kategoride değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. İlk kategoriye göre muhafazakârlık, gerçekten iyi niyetle beslenen bazı saf duyguların bir ürünüdür. Bu kategorideki muhafazakârlar korumak istedikleri şeyin ortadan kalkmasının, insanlığın ya da söz gelimi o ülkenin azamî zararına neden olacağını düşünür ve bu tür kaygılarla hareket ederler. İkinci kategoride ise, ilkesiz pragmatistler yer alırlar. Onları muhafazakâr yapan ve muhafazakârcı davranmaya yöneltten temel güdü saf pragmadır. Onların gerçekten bağlı bulundukları bir ideolojileri yoktur, fakat hangi ideolojiye yakın olurlarsa olsunlar muhafazakâr olmalarıdır (Kotan, 2002). İşte muhafazakârlığın “muhafazakâr devrimciler”, “muhafazakâr solcular” gibi farklı kollarının olmasının nedeni budur. Bunun yanında muhafazakârlık kavramını tanımlamanın zorluklarının nedenlerinden bir diğeri ise, muhafazakârlığın doğup geliştiği Batı'da tek bir biçiminin

*Türkiye'de şimdiye kadar muhafazakârlık hakkında yazılmış ilk ciddi çalışma olan Bekir Berat Özipek'in “Muhafazakârlık” adlı eseri -doktora çalışmasının bir ürünüdür- nde de muhafazakârlık bir düşünce geleneği ve siyasi ideoloji olarak ele alınmıştır.

olmayıp Kıta Avrupası düşünce geleneği ve Anglo-Amerikan düşünce geleneği olmak üzere iki kola ayrılarak incelenmesidir.* Akıncı'ya göre son dönemde bu nedenler arasına, muhafazakârlık dendiğinde ilk akla gelen ve klasik muhafazakârlıktan oldukça farklılaşan, ABD'nin dış siyasetini belirleyen neo-muhafazakârlığın anlaşılmasını eklemek yerinde olacaktır. Muhafazakâr düşüncenin doğasından kaynaklanan bu tanımlama güçlüklerine Türkiye açısından bakıldığında eklenmesi gereken birkaç nokta daha vardır. Muhafazakârlık kavramı ülkemizde adından sıkça söz edilse de doğru bir şekilde kullanılmamaktadır. Kavram içeriğinden bağımsız bir şekilde pejoratif bir anlamla yüklü olan “tutuculuk” kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu anlamıyla kavram, 1789 Fransız Devrimi'nden sonra 19.yy.'ın başında farklı bir ideoloji olarak kullanılmaktan öte, günlük siyasî polemiklerin tüm din çağrışımını faaliyetlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca kavram Türkiye'de, değişime karşı olmak ve “statüko” nun gözü kapalı savunuculuğunu yapmak olarak görülmektedir. İşte bu gibi nedenler muhafazakârlığın siyasî bir ideoloji olmaktan çok bir tutum olarak algılanmasına yol açmaktadır (Akıncı, 2009).

Kavramın bir tutum olarak algılanmasının eksik ve yüzeysel olduğunu düşünen Özipek'e göre ise, muhafazakârlık popüler kullanımıyla, “genel olarak dindar olmayı ve geleneksel din tarafından belirlenmiş olan siyasi tutum alışları” ifade etmektedir. Daha ayrıntılı ve kapsamlı bir tanım yapılacak olursa;

“Aydınlanma'ya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasal projelere, ve bu siyasal projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan; rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci dönüşüm projelerinden korumayı amaçlayan yazar; düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasî felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasî ideolojiyi ifade etmektedir. Özetle, muhafazakârlık, Batı tarihinde zengin bir felsefî mirasın taşıyıcısı olan ciddi bir düşünce geleneğini, modernitenin hem parçası hem de muhalifi olan kapsamlı bir doktrini ve günümüze damgasını vuran siyasî bir ideolojiyi ifade etmektedir” (Özipek, 2011: 13-18).

*Muhafazakârlığın bu iki biçimi çalışmamızın “Muhafazakarlığa Yönelik Yaklaşımlar” kısmında ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Kısaca ifade etmek gerekirse eğer, muhafazakârlığın genel kabul görmüş bir tanımı bulunmamakla birlikte, ne olduğu konusunda iki farklı yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Bunlardan ilki muhafazakârlığı, “var olan kurum ve ilişkiler ağını korumak olan bir dünyayı algılama , davranış biçimi ve eğilimi” olarak görürken diğer yaklaşım onu, Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkan, yeni rejimin getirmiş olduğu değer ve kurumlara karşıt olarak gelişmiş bir ideoloji olarak görmektedir. İdeoloji olarak algılanan ve tanımlanan bu şekli ile muhafazakârlık, Batı'da eski rejimi ve bu rejimle özdeşleşen, krallık, kilise ve aristokrasiyi, diğer bir ifade ile feodal dönemdeki hiyerarşik yapılanmayı savunan, bireyciliğe karşı, rasyonel aklı küçümseyen, sanayi toplumunun bazı özelliklerine karşı çıkan hareketlere verilen bir isim olarak kullanılagelmiştir (Safi, 2007). Muhafazakârlığın bir tutum mu yoksa bir ideoloji mi olduğu konusu tartışmalı bir duruma yol açtığı için çalışmamız açısından, bu iki yaklaşımı daha genişleterek ele almak faydalı olacaktır.

4.2. MUHAFAZAKÂRLIĞA YÖNELİK YAKLAŞIMLAR

4.2.1. Bir Tutum Olarak Muhafazakârlık

Muhafazakarlığın bir “üslup” ve “duruş”, olarak ele alınması belki de onu en iyi anlatan yaklaşımdır. Fakat o, böyle bir duruş veya üslup olarak hiç şüphesiz her yerde yalın halde bulunmamaktadır. O, çoğu zaman başka duruşlarla kesişmekte, başka statükoları beslemektedir. Bu anlamda aslında, muhafazakârlığın koruyacak şeylere ihtiyacı olduğu kadar, koruyacak şeyleri olanların da muhafazakârlığa ihtiyaçları vardır (Safi, 2007: 32). Çünkü “koruma”, muhafazakârlığın temel ilkesidir. Korunması gerekenler, hem tek tek insanın toplum içindeki yaşamsal ilkeleri, hem de toplumun ve toplumsal yararın düzeninin ilkeleridir. Ölçü her zaman, denenmiş olanın sürdürülmesidir (Onur-İnce, 2010).

Koruma olgusunun, teorik ve pratik olarak her zaman ortaya çıkması söz konusu olsa da; daha çok, özellikle dönüşüm dönemlerinde gelmektedir. Demek ki, muhafazakârlık sosyal ve siyasal hareketlerin belirleyici olduğu dönemlerde bir karşı hareket olarak, yenilikçi hareketlerin yol açacağı siyasal sonuçların endişesi ile ortaya çıkmaktadır (Onur-İnce, 2010). Bu anlamda bir tutum olarak muhafazakârlık “değişim ve devrim” karşıtlığı ile özdeşleştiği görülmektedir (Safi, 2007). Muhafazakârların ismi,

her zaman sistemin değişmesinden yana olan ve bu yönde talepte bulunan yenilikçi ve devrimcileri karalama ve onları yok etmeye çalışma çabalarıyla yan yana anılmıştır (Kotan, 2002). Çünkü muhafazakâr bakış açısına göre devrimler, çoğu zaman bir karmaşa ve boşluğa yol açmışlardır. Onların devrime olan bu negatif yaklaşımları, onlar için önemli olanın, toplumsal uyum, süreklilik ve düzen olmasından kaynaklanmaktadır. Bunları önemsemeleri bakımından modernitenin getirmiş olduğu yeniliklere karşı olma tutumları dikkat çekicidir. Buna göre yenilik, düzenin korunması ve pekiştirilmesi yönünde olumlu bir etki yaratıyorsa kabul edilecek, değilse bu tür yeniliklerin karşısında bir tavır sergilenecektir (Safi, 2007). Kotan'a göre ise, çoğu zaman muhafazakârların değişim yanlısı bir tavrı yansıtan söylemlerinin arkasında, çıkarların ancak değişimle sürdürülebilme ihtimali ve değişimin içerdiği yeni çıkarlar yatmaktadır. Bunun paradoksal ama yaygın görünüşü, kendilerine rağmen gerçekleştirilmiş olan ya da gerçekleştirilmek istenen devrimlere, yeniliklere sahip çıkmak şeklinde olmuştur. Böylece merkeze doğru harekete geçerek, yerleşirler ve bu yolla onun politik kârına ortak olurlar ve bundan hiçbir şekilde çekinmezler. Bu yüzden onlar için değişmez olan şey, kendilerinin merkezde olmaları, merkezi konumları ve kendileri değişmedikçe savundukları düşüncelerdir (Kotan, 2002).

4.2.2. Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık

Muhafazakârlığın zaman ve mekandan bağımsız bir tutumu mu yoksa tarihsel-ideolojik bir bağlamı mı ifade ettiğine dair tartışma henüz sonuçlanmasa da, ideoloji kavramı ile muhafazakârlığın birbirine anlamsal olarak yaklaşması açısından Aydınlanma ve modernlik deneyimi oldukça önemlidir (Mollaer-Öztürk, 2006). Bu bakımdan muhafazakârlık, farklı siyasi ideolojilerin hemen hepsinin zaman zaman gösterdikleri bir özellik, bir tutum olmasının yanında aynı zamanda bağımsız bir siyasi ideoloji olarak da incelemek mümkündür (Safi, 2007). Onun Aydınlanma ve modern çağlarda farkedilmesi, tarihin hızlı bir şekilde akmaya başlamasıyla ölçülü değişimin terk edilmesinin bir sonucudur. Bu nedenle muhafazakârlık, “ete kemiğe bürünmüş bir halde, ilk defa modernliğin aynasında görünmüştür”. Muhafazakârlığın ne’liğine ve nasıl ortaya çıktığına dair sorgulamayı, modernlik bağlamı ile tamamladığımızda , modern bağlamın onun görünürlüğünü sağladığını görürüz. Muhafazakârlığın bu şekilde modern ve geç modern bağlamlarla birlikte yeniden ele alınması, onu zamanın ve

mekanın sınırları içine çekerek, ona siyasal uzayda bir yer vermektedir. Muhafazakârlığın bir ideoloji olarak algılanmasına neden olan , modern olanın aynasında kendinin bilincine varmasıdır (Mollaer-Öztürk, 2006: 50-51).

Muhafazakâr siyasî ideolojinin doğuşuna yol açan 18.yy.'ı önceki ve sonraki yüzyıllardan ayıran şey, “Akıl Çağı” olarak adlandırılmasıdır. Bu yüzyılda Rönesans ve Reformun açtığı yolda ilerleyen felsefe asıl meyvesini, bilim ve teknikteki hızlı ve baş döndürücü gelişmelerin etkisiyle sosyo-ekonomik hareketliliğe neden olmuştur. Bunun yanında Hümanizmin merkezindeki ve Descartes'ın kurucu özne tayin ettiği insan, aklını kullanarak tarihin geri kalanını değiştirebilecek, yeni ve daha “insani” bir dünya kurabileceğine dair bir inanç vardı. İşte “Aydınlanmış akıl” böyle bir dünyanın kurulabileceği zemini ifade ediyorken, Aydınlanma felsefesinin siyasî bir sonucu olarak görülen Fransız Devrimi de bu projenin pratiğe aktarılmasına ilişkin heyecan verici bir deneyimi ifade etmiştir. Bütün altüst oluşları çoğu kez onaylayan Aydınlanma aklı ile onun arkasından gelen geçmişten kopuşu hedefleyen böyle bir devrim, Aydınlanmanın ve onun tüm “kötülüklerinin” karşısına dikilecek bir siyasal ideolojinin, muhafazakârlığın merkezi argümanını harekete geçiren etkeni oluşturmuştur (Özipek, 2011). Bu nedenle Fransız devrimi, Aydınlanma döneminde belirginleşen ve onun felsefi temelerine eleştiri getiren birçok düşüncenin, iç tutarlılığına sahip bir ideoloji oluşturacak biçimde biraraya getirilmesinin siyasî şartlarını sağlayan bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Bu bağlamda muhafazakârlık, Fransız Devrimi'ne duyulan tepkiyle, bu devrimin felsefi ve fikri temellerini hazırlayan Aydınlanma filozoflarının fikir ürünlerine yöneltilen eleştirilerin var ettiği bir ideolojidir. Aslında muhafazakârlığın ideoloji olarak algılanmasının temelinde *devrim* kavramının merkezi bir tema olarak yer alması, başlangıcı itibariyle, insani varoluşun hemen her alanında hızlı ve köklü değişimlerin yaşandığı bir çağın ve yeni bir dönemin başlatıcısı sayılan bir devrimin ardından belirginleşmiş olmasındandır. Devrime yöneltilen muhafazakâr karşı çıkışın ilk örneği ya da onun tetikleyicisinin Fransız Devrimi'nin gösterilmesinin yanında bir ideoloji olarak muhafazakârlığın devrimi reddetmesinin, daha temel bir felsefi ve epistemolojik kaynağı vardır: İnsanın mükemmel olmayan, kapasitesi sınırlı ve tek başına yetkin bir varlık olmaması. Çünkü ilk günahın yükünü taşımasından dolayı gayri mükemmel bir varlık olarak insanın kusurlarının giderilmesi, insanı kuşatan

ve tek tek bireylerin icadı olmayıp ortak olan din, gelenek, tarih ve tecrübe gibi kurum ve değerlerle mümkündür. İnsanın ve toplumun tarihten, dinden, tecrübeden ve gelenekten bağımsız olarak, salt akla dayanarak mükemmelleştirilmesi imkansızdır. Böyle bir girişim -bazı yönleriyle insanüstü bir yapı ve işleyişe yukarıdan bir müdahale ile onu yeniden biçimlendirmeye kalkışmak- faydasız bir girişim olmakla kalmayıp, aynı zamanda zararlı da olacaktır. Bu nedenle topluma düzeni getirmek adına yola çıkıp, onu kaosa sürükleyen “kurucu rasyonalizm”e/“devrimci akla” dayanan siyasi projelerle mücadele etmek gerekir (Özipek, 2003). İşte bir ideoloji olarak muhafazakârlığın doğuşuna kaynaklık eden düşünce budur.

Doğası gereği gerçek bir ideolojide bulunması gerektiği düşünülen eylem ve reform unsurlarını taşımadığı gerekçesiyle bazı yazarların “ideoloji” kavramını kullanmaktan kaçındıkları muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm ile birlikte Batı'da son iki yüzyılın üç temel siyasî ideolojilerinden biridir. İdeoloji, siyaset ve siyasî iktidarla ilgili olan ahlakî, ekonomik, sosyal ve kültürel fikirlerin makul ve tutarlı bir bütünü, daha özelden ise bir fikirler bütününi başarılı kılmak için gerekli olan bir siyasî destek üssüdür. Önemli oranda taraftarlara, sözcülere ve kayda değer ölçüde bir kurumsallaşmaya sahip olan ideolojinin, kendi tarihi içerisinde karizmatik şahsiyetlerinin olması muhtemeldir, örneğin muhafazkârlar arasında Burke, Disraeli, Churchill vd. gibi . Bu anlamda muhafazakârlık bir ideoloji özelliği taşımaktadır (Nisbet, 2011).

4.3. MUHAFAZAKÂRLIĞIN KÖKENİ VE GELİŞİMİ

Düşünceler tarihini kesin sınırlarla birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını kabul ettiğimizde veya da yeni olanın tohumlarının, eskinin içinde bulunduğunu düşünenleri onayladığımızda (Özipek, 2011), bir *düşünce stili* ve *bir tutum* olarak muhafazakârlığın tarihini insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürebilmek mümkün olsa da, siyasi bir doktrin ve spesifik bir ideoloji olarak onun tarihi nispeten yenidir. Bu anlamda muhafazakârlığın tarihini, Aydınlanma çağı olarak adlandırılan 18.yy.'dan ve onu takip eden bir dizi büyük sosyal, siyasi ve iktisadi altüst oluşların etkisinden başlatmak mümkündür (Özipek, 2003). Çünkü başta, Aydınlanma düşüncesinin merkezindeki kurgulayıcı rasyonalist düşünce olmak üzere, Fransız Devrimi'nde

somutlaşan devrimci siyaset pratiğine, devrimci sosyalist hareketlere ve Sanayi Devrimi'nden sonra şekillenen yeni toplumsal yapıya duyulan tepkiler muhafazakârlığın doğuşuna yol açan faktörler olmuşlardır (Safi, 2007). O, modernizme karşı bir tepki, bir itiraz ve bir karşı çıkış olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda o, modern bir kavramdır. Kotan'a göre bunun kabul edilmesi onun mahiyeti hakkında önemli bir ipucu vermektedir: Modernizm ile ilgili yapılan tartışma, onun hakkında yapılan değerlendirmeler ve bu alanda yapılan bilimsel tartışmalar sonucunda elde edilen entelektüel bilgi, muhafazakârlıkla önemli oranda ilgilidir ve onu anlamlı ve anlaşılır kılmaktadır (Kotan, 2002).

İslâm ve Hristiyan Ortaçağında, muhafazakârlığı gündeme getirecek radikal bir değişim fikri, bununla ilişkilendirilebilecek toplumsal bir hareket ve bunu siyasal tartışma konusu yapacak uygun bir ortam olmadığı için, modern bir kavram olması noktasında, Mert'e göre de muhafazakârlığın tarihi Fransız Devrimi sonrasına dayanmaktadır ve bir eleştiri şeklinde bile olsa devrimin bir ürünüdür. Devrime karşı çıkanlardan biri olan Edmund Burke, Fransız Devriminin hemen ardından, Devrim'in yol açtığı yıkımı izleme imkanı bile olmadan, inanılmaz bir öngörü ile, olabilecek yıkımlardan ve onun her türlü olumsuzluklarından söz ederek, onu kıyasıya eleştirmiştir (Mert, 2002). Bu nedenle muhafazakârlıkla ilgilenen birçok yazar, Burke'ün düşüncelerinin doğuşuna kaynaklık eden Fransa'da, Devrim sonrası yaşanan olayları kastederek, muhafazakâr düşüncenin gerçek dönüm noktasının Fransız Devrimi olduğunu düşünürler. Vincent'e göre ise, Devrim'den sonra kavramın daha açık siyasî kullanımı söz konusudur. Devrim, Burke'ün ünlü eseri *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler*'inin ve muhafazakârlık kavramının doğuşuna neden olmuştur. Burke'e göre Fransız Devrimi'nin merkezi fikirleri, insanların hem eşit hem de mükemmelleştirilebilir olduğunu öne sürmektedir.* Böyle bir geliştirme, insan aklının eğitilmesi, sosyal ve politik kurumlarda yapılan reformlar ile sağlanabilirdi. Çok derin imaları yansıtan bu fikirler, Burke ve daha sonraki muhafazakârları muhafazakârlık ideolojisine götüren bir işlev de görmüşlerdir (Vincent, 2006). Burke'e göre Fransız Devrimi daha önce ancak

*Devrimin bu iddiasının tam tersi bir şekilde muhafazakâr düşünce insanın kusurlu doğası ve hiyerarşi temelindeki eşitsizlik fikrini savunmaktadır – ki zaten bu iki öge muhafazakârlığın en önemli felsefi temellerini oluşturmaktadır. Böyle bir yaklaşım aslında bize, muhafazakârlığın, Fransız devriminin kabullerinin tam tersi bir yönde rotasını belirlediğini göstermektedir.

Protestanlık ve propagandacı dinlerde bulunan türden bir söz devrimi başlatması anlamında, dili ve sembolizmi açısından orjinaldir. Fransa'da her açık mekâna ulaştırılmak ve dikilmek üzere Jakobenler tarafından basılan bildiriler, manifestolar, kanunlara yazılan önsözler, keskin ve anımsatıcı resimler buna bir kanıt niteliğindedir. Jakobenlere karşı olan Burke Jakobenlerin yönetimindeki Fransa'nın "zaptedilmiş bir ülke" gibi olduğunu ve onların Devrim insanını var etme çabalarına engel olma durumunda olan tüm kurumları yıkmak istediklerini söylemiştir. Bu nedenle O'na göre Fransız devrimi yaşayan gerçek insanların/Fransız toplumunun – çiftçiler, burjuva, ruhban sınıfı, soylular vs. - değil, toplum içinde açık çıkarı olan insanların eseri olmuştur ve bu özelliği nedeniyle Fransız Devrimi benzersizdir (Nisbet, 2011)*.

Jakobenleri ve onlara rehberlik eden düşünürleri şiddetle eleştiren Burke, loncalar, manastırlar ve her türlü tüzel kişilikleri temsil eden geleneksel grupları genel irade sağlamak adına kınayan Rousseau'yu Fransız Devriminin başyazarı olarak ilan etmiştir. Rousseau için bu gruplar ya yok edilmeli ya da milletin esaslı bir hakimiyeti altına girmelidir. Bütün her şeyden sonra bu kadar tutkulu ve belagette ilahi olarak seçilen halk için tarihsel olarak şekillenen kurumların adaletsizliğini ve halk adına insan şuurunun içine derinlemesine bir şekilde nüfuz eden bir "yasa koyucunun" mutlak gerekliliğini savunan Rousseau için sözünü sakınmayarak şöyle demiştir: "Rousseau'nun yazılarının bu tür utanç verici bir şerre doğrudan yol açtığından eminim" (Nisbet, 2011: 30-34). Muhafazakârlığın bu temellendirmesi noktasında, gözardı edilemeyecek olan gerçek, Fransız Devrimi'nin büyük önemine inanmanın yanında, düşünce ve toplum üzerindeki etkisi konusunda tarihte benzeri görülmemiş bir olay olmasıdır (Nisbet, 2006:).

Daha önce değinilmiş olduğu gibi, muhafazakâr fikir ve doktrinler ilk olarak 18.yy.'ın sonları ve 19.yy.'ın başlarında birçok bakımdan Fransız Devrimi'nde ifadesini bulan büyük ölçekteki sosyo-ekonomik ve siyasî değişime bir tepki olarak ortaya çıkmışlardır. Bu anlamda muhafazakârlık **Ancien Regim (eski rejim)**'e dönme isteğini

*Tocquavelli de Burke gibi düşünür ve her ikisi de Fransız Devrimi ile Amerikan Devrimi arasında kayda değer bir ilişki kurmayı reddeder. Çünkü Amerikan Devrimi, Fransız Devriminin tersine, gerçek ve yaşayan insanların -toplumun- ve onların gelenek ve göreneklerinin bağımsızlığı peşinde koşmuştur. Bu anlamda bu iki düşünür Fransız Devrimini bir bağımsızlık mücadelesinden ziyade mutlak bir güç mücadelesi ve gerçekte toplum düşmanı olan siyasî entelektüellerin bir eseri olarak görmüşlerdir (Nisbet, 2011: 31,33).

ifade etmektedir. Liberalizmin, sosyalizmin ve milliyetçiğin gelişiminin serbest bıraktığı baskılara direnmeye çalışarak muhafazakârlık giderek daha zor duruma düşen geleneksel sosyal düzenin savunmasına geçmiştir. Fakat muhafazakâr düşüncede daha başından belli olan bölünmeler başlamıştır (Heywood, 2010). Bu çerçevede Aydınlanmaya ve 18.yy.'ın sonundan itibaren başlayan devrimci siyasî dönüşümlere tepki olarak şekillenen muhafazakârlığın*, Batı felsefesinde iki farklı düşünce geleneğinde somutlaşan iki ana biçiminden söz edilebilir (Özipek, 2011). Bu ayrımda muhafazakâr düşüncenin, kendisini mevcut olan gelenek ve ulusal kültürle bağdaştırdıkça önemli oranda çeşitlilik göstermesi de etkili olmuştur (Heywood, 2011). Bunlardan ilki Kıta Avrupası, diğeri Anglo-Amerikan düşünce geleneğidir. Bu ayrım coğrafi olmaktan çok felsefi bir ayrımdır (Özipek, 2011).

Kıta Avrupası Düşünce Geleneği (Otoriter-Tepkici Muhafazakârlık): Kıta Avrupası Muhafazakârlığı, Aydınlanmayı ve devrimi tüm siyasî sonuçlarıyla birlikte mahkum eden teokratik ve monarşik bir düzenden “eskiden yana olan”, ancak devrimsel dönüşümün kurumlarının oturmasından sonra bir anlamda tarih dışı kalan tepkici siyasî tutumu ifade etmekle birlikte (Özipek, 2011) devrim öncesi yapıyı olduğu gibi iade etmeyi amaçlamaktadır (Özipek, 2003). Muhafazakârlığın bu şekli, kısa zamanda tüm Avrupa'yı etkisi altına alan Fransız devrimini bizzat yaşayan, devrimci güçlerin iktidarlarında bütün toplumun yeniden şekillendirilmesi çabalarına ve bu dönemde yaşanan acılara tanık olan Joseph de Maistre ve Louis de Bonald gibi Fransız muhafazakârlar ile, Alman muhafazakâr Hegel tarafından temsil edilmektedir.

Klasik muhafazakârlık, Kıta Avrupası'nda gelişmiş olsa da, kıtanın özelliklerini tam olarak taşımamaktadır. Çünkü *Frankofon* ve *Germanofon* olmak üzere iki tür muhafazakârlık gelişmiştir (Çaha, 2001). Kıta Avrupası Muhafazakârlığının bir kolu olan Fransız Muhafazakârlığı (Frankofon), her türlü reform fikrini reddeden, daha radikal, katı, uzlaşmaz, otokratik ve tepkisel özellikler taşıması nedeniyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Onun bu özellikleri taşımasında, Fransız Devrimi'nin büyük etkisi

*Muhafazakârlığın bu özelliği ile, onun Aydınlanma ile kesin sınırlarla ayrılmış olmaktan çok diyalektik bir karşıtlık ilişkisini yansıttığı düşünülebilir. Çünkü Aydınlanma bir kopuşu ifade etse de, Aydınlanma ne homojen bir tarihsel dönemi ifade etmekte, ne de muhafazakâr düşünürler kendilerini içinde yaşadıkları akıl çağına egemen felsefi söyleminden soyutlayabilmişlerdir. Özetle, Aydınlanma ile ilişkisi açısından muhafazakârlık, tarihsel olarak Aydınlanma ile aynı dönemi paylaşmış olmasının ötesinde, muhafazakâr düşünce geleneği olarak içinde sayılabilecek olan birçok düşünür, Aydınlanma düşünürü olarak da belirlenmiştir (Özipek, 2011: 50).

olmuştur. Gelenekleri, monarşik rejimi ve Kiliseyi kendisine düşman edinen Fransız Devrimi'ne tepki gösteren Fransız Muhafazakârlığı, gelenekleri, monarşiyi, Kilise eksenli cemaat yapılarını savunmuş, devrim ve ilerleme düşüncesine şiddetle karşı çıkmıştır (Safi, 2007).

“Biz karşı bir devrim değil, devrimin zıddını istiyoruz” (Nisbet, 2006: 47) diyerek devrim hakkındaki düşünce çizgisini belirleyen De Maistre, Fransız devrimi döneminde otokratik yönetimin önde gelen savunucusu olmuştur. Fransız Devrimini şiddetle eleştirerek, mutlak iktidarın irsî monarşiye geri verilmesini savunmuştur. Onun 1789'da ortadan kaldırılan *Ancien Régime* ile ilgili herhangi bir düzenlemeye tahammülü yoktur (Heywood, 2011), karşı-devrimci bir müdahaleyi desteklememiştir. Çünkü karşı-devrimci bir toplum inşa etmek önemli oranda devrimin düşmanlık karakterini ve onun saldırganlığını almak olacaktı. Bu nedenle De Maistre' nin asıl vurgusu devrimin zıddına yönelik olmuştur. Devrimin zıddından kastettiği ise, Devrimci Jakobenlerin devre dışı bıraktığı *Ancien Régime*'den ziyade 13. yy.'da zirveye ulaşan feodal Ortaçağ toplumudur (Nisbet, 2006).

Siyaset felsefesi ise, “efendi”ye iradî ve tam anlamıyla boyun eğme anlayışına dayanmıştır. Daha da ileri giderek, tüm dünyevî monarşilerin üzerinde papanın kişiliğinde ruhanî bir iktidarın hüküm sürmesi gerektiğini düşünmüştür. Onun asıl ilgilendiği nokta, insanların güvenliğini sadece düzen sağlayabileceği için düzenin korunması olmuştur. Ona göre, devrim ve hatta reform, insanları birbirine bağlayan zincirleri zayıflatarak yaşanan karmaşa nedeniyle baskıya yol açmaktadır. Bu nedenle, gaddar bir yöneticiye bile itaat edilmelidir. Çünkü yerleşik otorite ilkesi bir kere sorgulanmaya başladığında sonsuza kadar daha sıkıntılı durumlar meydana gelecektir (Heywood, 2011).

Kıta Avrupası düşünce geleneğinin Fransa kolunun temsilcisi ve Nisbet'e göre, Fransız muhafazakârları arasında büyük olasılıkla en bilgili ve en derin filozofu olan Bonald (Nisbet, 2006)'ın çıkış noktası ise, bireyciliği eleştirmesi ve toplumu öncelikli bir konuma yükseltmek olmuştur. Bireyler ancak toplum için varolurlar ve toplum, bireyleri kendi amaçları doğrultusunda biçimlendirir. Bu Bonald'ın toplumsal kuramının temel düşüncesidir. Toplumsal yaşamın amacı bireysel özgürlük değil, otoritedir; çünkü ancak, aile, yerel cemaat, kilise ve loncanın otoritesi altında insanlar refaha ulaşabilirler.

Doğal haklar fikri asılsız ve abestir, bunun yerine bireylerin aile, kilise, cemaat ve diğer gruplara karşı ödev ve sorumlulukları vardır (Nisbet, 2006).

O, bireyin önemsizliğini ve toplumun değerini kanıtlamak için uzun ve karmaşık bir dil sunar: Bireyde doğal bir şekilde sözcükler de fikirler de yoktur. Fikirler ancak toplumda mevcuttur ve toplumdaki bireye iletilir, düşünen bir varlıkta olanaklıdır; fakat düşünce dilden ayrı olamayacağı için dilin kendisi olmaksızın dil düşüncesiz de mümkün değildir. Çözumsuz düşünce-dil paradoksu -biri olmadan diğerinin de mümkün olmaması- toplumun bireyden önce geldiğini ve toplumun var olması için egemen yaratıcı olan bir Tanrı'nın bulunması gerektiğini kesin bir şekilde kanıtlamaktadır. Buna göre Tanrı toplumun, toplum da insanın yazarıdır. Bonald bu filolojik çözümlemesini ahlakı da dahil ederek şu şekilde genişletir: Bütün ahlakın kaynağı, toplumda ve toplumun birey üzerindeki özdenetimlerinde yatmaktadır. Onun bu teolojik-sosyolojik dil kuramı, her tür bireycilikle savaşmak için bir paradigma niteliğindedir (Nisbet, 2006).

Alman Muhafazakârlığının gelişmesindeki en etkili güç, George Wilhelm Friedrich Hegel olmuştur. O gençliğinde, Fransız Devrimi'ne büyük hayranlık duyduğu liberal-radikal bir dönem yaşamıştır. Fakat kariyerinin büyük bölümünde gelenekselcilik hakimdir. Burke ve Bonald'ın toplum görüşünden pek de farklı olmayan bir toplum görüşünü kapsamlı bir şekilde desteklemiştir. İngiltere'de Burke'ün bıraktığı etkiyi O da bütün bir yüzyıl boyunca, birçok düşünür üzerinde bırakmıştır (Nisbet, 2006). Hegel sadece “millet” ve “devlet” kavramlarına önem verdiği için muhafazakâr gelenekte yer almamış, aynı zamanda hakikati rasyonelliğin mükemmel formu olarak kabul ederek, muhafazakârlığını derin bir felsefi temele dayandırmıştır (Safi, 2007). Aydınlanmacı düşünürlerin yaptığı gibi tarihsel ilerleme fikrini savunsa da, bu düşüncesini kurgulayıcı akıl ve devrim ile değil, milletin ve tarihin ruhundaki diyalektik gelişmenin içsel dinamiğine bağlamıştır (Çaha, 2001). Aslında Hegel'in rasyonalizmi, Aydınlanma'nınkinden farklı olarak, bizzat tarihte ve tarihin ürünleri olan kurumlarda var olan akla dayanmaktadır (Nisbet, 2006).

Anglo-Amerikan Düşünce Geleneği (İlimli Muhafazakârlık): Kıta Avrupası muhafazakârlığına nazaran çok daha esnek ve değişim fikrine daha açık olan Anglo-Amerikan muhafazakârlığının özünü Edmund Burke'ün (1729-97) “muhafaza etmek

için değiştirmek” fikri oluşturmaktadır (Türk, 2005: 123). Nisbet, Burke’ü muhafazakârlığın peygamberi olarak görmüştür (Nisbet, 2011). Çünkü Burke, Aydınlanma döneminde toplumun kopuşlarla değiştirilerek, dönüştürülebileceğini savunan ilerlemeci anlayışın tam karşısında yer alarak muhafazakârlığın temel taşlarını yerine koymuştur* (Ağaoğulları, 2010). Yüzyılın son çeyreğinde, İngiltere ve Amerika’da muhafazakârlar tarafından önemli oranda alıntı yapılması da, Onun devam eden peygamberlik statüsünün işaretidir (Nisbet, 2011).

Burke’ün fikirleri ışığında şekillenen bu muhafazakârlık, değişime, körü körüne bir karşı çıkmayı savunmamıştır. Burke’ün savunduğu şey, daha çok “muhafaza etmek için değişme”ye yönelik tedbirli bir tavır olmuştur. 19.yy.’da güçlü bir değişim -özelde 17.yy.’daki İngiliz Devrimi’nin bir sonucu olarak mutlak monarşinin ortadan kaldırılması- sürecinden geçen İngiliz muhafazakârları monarşi ve aristokrasinin katı bir şekilde savunulmasından yana olmuşlardır. Bu anlayış, gelişmekte olan ülkelerde otoriter popülist hareketler şeklinde varlığını devam ettirmiştir. 18.yy. boyunca bazı otokratik monarşilerin ayakta kaldığı Kıta Avrupası’ndan daha otoriter bir muhafazakârlık şekli gelişmiştir. Bu muhafazakârlık, artan reformlara karşı monarşiyi ve katı otokratik değerleri savunmuştur. Fakat 2. Dünya Savaşı’ndan sonra Hristiyan demokratik partilerin kurulmasıyla birlikte Kıta Avrupası muhafazakârları, özellikle Almanya ve İtalya’da siyasi demokrasi ve sosyal reformu tam anlamıyla kabul etmişlerdir. Diğer taraftan ABD göreceli olarak muhafazakâr fikirlerden çok daha az etkilenmiştir. ABD’nin yönetim sistemi ve siyasi kültürü, önemli ölçüde yerleşik liberal ve ilerici değerleri yansıtmaktadır (Heywood, 2011). ABD kuruluşundan itibaren hep liberal bir anlayışa sahip olmuştur. Fakat 1929’daki Büyük Bunalımdan ve özellikle 2. Dünya Savaşı’ndan sonra Amerikan muhafazakârlığı ortaya çıkmaya başlamıştır. 1950’li yıllarda bir grup aydın ekonomik olarak büyük bir güç haline gelen ABD yönetimine, artan devlet müdahalesinin bireyi özellikle ekonomik alanda kısıtladığını, başka bir aydın grubu da devletin müdahalesinin topluma ve geleneksel değerlere zarar verdiğini iddia etmişlerdir. Bu iki aydın grubu 1955 yılında *National Review* dergisi etrafında toplanarak Eski Sağ adı verilen, liberaller ile geleneksel muhafazakârların birlikte hareket ettiği bir oluşum ortaya çıkmıştır. Bu iki akımın temeli Amerikan

*Ayrıntılar için bkzn. (Duman, 2010)

Muhafazakârlığı'nı oluşturmuşsa da hiçbir zaman tek bir hareket haline dönüşmemiştir. Amerikan Muhafazakârlığı'nın bu gelişimi, muhafazakârlıkta ülke ve coğrafyalara göre bir takım farklılıklar söz konusu olsa da, hemen hemen tüm yaklaşımlarda mevcut olan ortak temaların olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Amerikan Muhafazakârlığı, birbirinden farklı özelliklere sahip grupların güçlerini nitelikli bir önder ile birleştirmesiyle başarıya ulaşmıştır (Safi, 2007). *

Önce İngiltere'de ortaya çıkan daha sonra da Amerika'daki siyasî gelişmelerle belirginleşen muhafazakârlığın bu şekli, ilk ve en somut ifadesini, Edmund Burke'ün Fransız Devrimi'nin rasyonalist ve devrimci niteliğinin eleştirisinde bulmuş ve ılımlı, dengeli ve parlamenter hükümetten yana olmuştur (Özipek, 2011). Onun temsil ettiği muhafazakârlık, Aydınlanma filozoflarının rasyonalist düşünceleri üzerinde yükselen Fransız Devrimi'nin radikal kopuşuna karşı, İngiliz Devriminin simgelediği evrimci toplumsal dönüşümün savunusudur (Duman, 2010). Son iki yüzyılın siyasetine damgasını vuran Anglo-Amerikan düşünce geleneği, muhafazakârlık dendiğinde de daha çok akla gelen muhafazakâr düşünce geleneğidir ve güçlü yaşayan muhafazakârlığı temsil etmektedir. Bu düşünce geleneği, Aydınlanma aklını eleştirmek için sadece dayanan felsefi öncülleri kabul ettirmeye yönelik bir kanıtlama çabası içerisinde değildir. Yapılan, Fransız Devrimi gibi somut tarihsel olayların herkes tarafından kabul edilebilecek olan olumsuzluklarıyla ilişkilendirilerek Aydınlanmanın eleştirisidir. Diğer bir ifade ile bu gruptaki muhafazakâr düşünürler, kendi akıl kavrayışları ve onun üzerine temellendirmiş oldukları muhafazakârlıklarını, Aydınlanma aklının ve devrimci siyasi tutumun yıkıcı sonuçlarını ampirik bir biçimde göstererek belirginleştirirler (Özipek, 2011). Muhafazakârlığın günümüze kadar gelen egemen biçiminin, önce İngiltere'de sonra da Amerika'da ortaya çıkan Anglo-Amerikan Muhafazakârlığının olması dikkat çekici bir olgudur. Çünkü Fransız Devriminin ve dolayısıyla muhafazakâr duyarlılığın en çok karşı çıktığı pratikler Kıta Avrupası'nda yaşanmıştır (Safi, 2007).

Ilımlı bir çizgiyi yansıtan muhafazakârlığın bu şekli siyasi bakımdan güçlüdür ve muhafazakâr partilerin çoğu iktidarı temsil etmektedir. Bu düşünce geleneğinin

*ABD' de ortaya çıkan muhafazakârlık şekilleri – neo-muhafazakârlık ve yeni muhafazakârlık olmak üzere iki kolu vardır – muhafazakârlık ile ilgili daha kapsamlı bir araştırmanın konusu olması bakımından çalışmamızda, temel bir bilgi sunması amacı ile genel hatlarıyla ortaya konmuştur.

hakim olduğu ÷lkelerde muhafazakârlar, kademe kademe değişime, çatışmacı olmayan bir düşünce stiline sahip olmanın ÷lkelerindeki demokrasi standardını yükselttiğini, güçlü bir faşist ve komünist hareketin yaşanmadığını belirtirler. Onlara göre, İngiltere veya Amerika'da güçlü bir faşist ve komünist hareketin olmamasında, radikal değişime soğuk bakan felsefi ve siyasi atmosferin etkisi büyüktür (Özipek, 2003).

Siyasi bir ideoloji olan muhafazakârlık belki de siyasi ideolojiler arasında en mütevazi ideoloji olma durumundan dolayı, aynı zamanda önemli oranda esnek ve kendini çabucak toparlayabilecek bir özelliğe sahiptir ve kendini sabit fikir sistemleri ile bağlama taraftarı olmadığı için süreklilik gösteren bir gelişme içerisinde (Heywood, 2011). 20.yy.'ın son çeyreğinde muhafazakâr söylemin yükselişine geçmesi (Özipek, 2011) ve muhafazakâr düşüncenin kazandığı başarıların yeniden gündeme gelmesi bunun açık bir göstergesidir. Bu dönemde muhafazakârlar, devlet müdahalesini savunan paternalistik bir eğilim ve serbest piyasanın liberteryen bir savunusu olarak bölünmüşlerdir. İngiltere'deki Thatcher Hükümeti (1979-1990) ve ABD'deki Reagan Yönetimi ise bu yükselişin dikkate değer örnekleri arasındadır. Bu iki yönetim genel olarak “Yeni Sağ” olarak adlandırılan ve eşine kolay rastlanmayacak bir şekilde radikal ve ideolojik bir muhafazakârlığı uygulamışlardır. Yeni Sağ, geleneksel muhafazakâr iktisadi görüşlere meydan okumuş ve fikirleri daha çok serbest piyasa ekonomilerinden türetilmiş olunca, muhafazakârlık içinde derin bölünmeler yaşanmış, fakat muhafazakâr ideolojinin bir parçası olarak kalmaya da devam etmiştir. Düzen, disiplin, otorite gibi geleneksel muhafazakâr sosyal ilkeleri terk etmeyerek güçlendirmiştir. Onun önemi, liberteryanizmi destekleyen gelenekler arasındaki dengeyi yeniden sağlama aracılığı ile muhafazakârlığın seçim zaferi anlayışını yeniden canlandırmasından kaynaklanmaktadır. Aslında Yeni Sağ bunu yapmakla, muhafazakârlığın ayakta kalmasını bile tehdit edebilecek nitelikteki gerilimleri gün yüzüne çıkarmıştır (Heywood, 2011). Başta Amerika ve İngiltere'de bu ideolojinin adını kullanan siyasi partiler uzun süren bir iktidar dönemi yaşamışlardır. Yine günümüzde de bu ÷lkelerde muhafazakârlık, ya iktidardaki partinin ya da en önemli iktidar alternatifinin ideolojisi olmuştur. Bu anlamda muhafazakâr söylem ve ideoloji belki de tarihinin en parlak dönemlerini yaşamaktadır (Özipek, 2011).

Sonuç olarak muhafazakârlığın coğrafi konuma göre değişen yüzü, bazı genel nitelikleri taşısa da, aynı tür düşünce biçimi olduklarını göstermemektedir. Çünkü İngiliz Muhafazakârlığı, Aydınlanma aklına karşıdır, fakat İskoç Aydınlanmasının önemli temsilcilerinden olan ve akli tecrübeye bağlayan David Hume'un düşünce geleneğini kabul etmektedir. Pragmatiktir, geleneğin korunmasını ve gerektiğinde değişimin yapılmasını öngörmektedir. Fransız Muhafazakârlığı, Aydınlanma aklını tamamen reddederek eskiyi, yeni olanın yerine koymaya çalışmakta, feodal, mutlakiyetçi, monarşik ve tepkici özellikler taşımaktadır. Alman Muhafazakârlığı, Aydınlanma aklını tarih ve gelenekle yorumlamakta ve aklın ortaya koyduğu toplumsal projeler mistik değerlerle kutsanmaktadır. Amerikan Muhafazakârlığı ise kökeni, Amerikan demokrasisine dayanan, demokratik gelişmenin bir parçasıdır. Böylelikle muhafazakârlık, İngiltere'de "durumsal", Fransa'da "tepkici", Almanya'da "ideal" (Safi, 2007), Amerika'da ise "demokratik" bir görünüm sergilemektedir.

4.4. MUHAFAZAKÂRLIĞIN TEMEL ARGÜMANLARI

Felsefî varlığı 1790'da Edmund Burke tarafından kaleme alınan "Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler" ile şekillenen muhafazakârlığın (Nisbet, 2011) içeriğini belirlemek oldukça zor bir girişimdir. Çünkü muhafazakârlığın temel niteliği birçok tartışma ve iddianın ana kaynağı olmuştur. Örneğin muhafazakârların taraftar oldukları şeyden çok muhalif oldukları şeye ilişkin daha net bir anlayışa sahip oldukları sıklıkla dile getirilen düşünceler arasındadır. Bu anlamda muhafazakârlık basitçe değişime karşı direnmeyi, en azından şüpheyi olumlayan bir felsefe görüntüsü çizmektedir. Ancak muhafazakârlık, statükonun körü körüne savunusundan daha fazla bir şey olmasaydı, bir ideolojiden çok sadece siyasi bir tutum olabilirdi. Aslında birçok insan ya da grup, muhafazakârlığın ana teması olan "değişime karşı direnme ve mevcut olanı koruma/muhafaza etme" anlamında "muhafazakâr olarak görülebilseler de, bu insanların tümünün ideoloji olarak muhafazakârlığı temsil ettiklerini göstermemektedir. Örnek olarak, devletleştirilmiş ekonominin ortadan kaldırılmasına muhalefet eden Sovyetler Birliği'ndeki komünistler, refah devletini ya da ulusal sanayileri savunmak için kampanya düzenleyen sosyalistler eylemleri bakımından muhafazakâr bir çizgide yer alsalar da, siyasi ilkeler açısından kesinlikle muhafazakâr çizgide yer

almamaktadırlar. “Değişime direnme ve mevcut olanı muhafaza etme” muhafazakârlık içinde tekrar eden bir arzudur (Heywood, 2011: 85) ve “bir tutum olarak” onu var eden özelliğidir. Fakat ideoloji olarak muhafazakârlığı rakip siyasi düşünce destekçilerinden ayıran şey, bu konumu benimsemeye takındıkları kendine özgü tarzları (Heywood, 2011) ve savundukları temel argümanlardır. Bu nedenle muhafazakârlığın ne'liğine ilişkin bir çerçeve sunabilmek adına onun temel argümanlarına değinmek önemlidir. Çünkü bir ideoloji olarak muhafazakârlık bu temel argümanlar üzerine inşa edilmiş ve gelişmiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilirler:

İnsan Doğasının Kusurlu Oluşu: Muhafazakârlığın en temel kabulü, insanın doğası gereği kusurlu bir varlık oluşu ve onun akıl kapasitesinin sınırlı olduğudur. Dolayısıyla muhafazakârlıkta insan doğası bozulmaya oldukça meyilli olarak tasvir edilmektedir ve suçun ana kaynağı insan doğasıdır (Türk, 2005). Bu kavrayış, insanların daima kusurlu yaratıklar olarak kalacaklarına ve hiçbir zaman mükemmelleşemeyecekleri fikrine göndermede bulunmaktadır (Vincent, 2006). İşte muhafazakârlar, teorilerini insanoğlunun hem eksik hem de mükemmelleştirilemeyeceği üzerine inşa etmektedirler (Heywood, 2011). İnsan doğasındaki bu eksiklik/kusurluluk fikri ile ilgili olarak “teolojik” ve “pratik” olmak üzere iki temel kaynak vardır. Muhafazakârların bir kısmı dinî kusurluluk fikrini savunan “teolojik” kaynağa vurgu yaparken; seküler muhafazakârlar olarak adlandırılan bir kısmı da geniş kapsamlı pratik eksiklik/kusurluluk doktrini olarak adlandırılan pratik kaynağa vurgu yapmaktadır. Daha eski bir görüş olan Hristiyan teolojisindeki bu kaynak, ilk günah öğretisi ile ilişkilidir. Bu teolojik kaynağa göre, insanoğlu yalancı ve günahkâr bir dünyada yaşar. Çürümeye karşı bireyleri ve toplumları ayakta tutmak dışında hiçbirşey yapılamaz. Bu noktada siyasî otoritenin yapabileceği en iyi şey, bu şartlar altında mümkün olanın en iyisini yapmaktır. İşte mevcut olan insanlık durumu teolojik kaynağa göre budur. Bu kaynağı savunan muhafazakârlara rağmen, bu görüşü reddeden muhafazakârlar da olmuştur. Dini kusurluluk fikri yerine geniş kapsamlı pratik eksiklik/kusurluluk doktrinini savunanlara göre ise, insanlar dünyayı anlama kapasiteleri bakımından eksik/kusurludur. Kullanılabilecek çok büyük bir bilgi stoğu olsa da insanın akli ve bilgisinin alanı çok küçüktür ve onlara güvenilmez. Bilgimizin sınırlı oluşu ve başkalarının iyisini kesin bir biçimde belirleme noktasındaki yetersizliğimizin

değişmeyeceği insanlara ilişkin kaçınılmaz evrensel bir olgudur (Vincent, 2006). İnsanın doğasındaki bu pratik eksiklik fikrinin diğer dayanağı ise, dünyanın insan aklının kavrayamayacağı kadar karmaşık bir yapıya sahip olduğu düşüncesidir. Bu nedenle muhafazakârlar soyut fikirlere ve olan biteni anlama iddiasındaki düşünce sistemlerine şüphe ile yaklaşmaktadırlar. Onlara göre olan biten anlaşılamaz bir niteliğe sahiptir. Bunun için fikirlerini tarihe ve tecrübeye dayandırmayı tercih ederek, dünyaya karşı daha temkinli, mütevazı ve pragmatik olarak yaklaşırlar, mümkün olduğu kadar dogmatik fikirlerden uzak dururlar. “İnsan hakları”, “eşitlik” ve “sosyal adalet” gibi ilkeler, dünyanın yeniden şekillendirilmesinin tasarımlarını sağladıkları için tehlikelidirler. Bu nedenle muhafazakârlar, reform ve devrimin çoğunlukla daha fazla ızdıraba yol açtığı uyarısını yaparlar. Michael Oakeshott'un da ifade ettiği gibi, bir muhafazakâr her zaman “tedavinin, hastalıktan daha kötü olmadığı”ndan emin olmak ister (Heywood, 2011: 90).

İnsanın eksikliği görüşünde insanlar, psikolojik olarak sınırlı ve bağımlı varlıklar olarak görülmektedirler. İstikrarsızlıktan korkan insanlar, psikolojik olarak güvenli ve tanıdık olana sığınma ihtiyacı duymaktadırlar. İnsanların bu güvenliği ve aidiyeti arzuladığını savunan muhafazakârlar, sosyal düzenin önemine vurgu yaparak, özgürlüğün çekiciliğine kuşkuyla yaklaşmışlardır. Çünkü düzen, toplum için, istikrar ve tahmin edilebilirliğin teminatıdır ve belirsiz bir dünyada güvenliği sağlarken; özgürlük, bireylere tercih hakkı sunarak değişim ve belirsizliğin yolunu açmaktadır. Muhafazakârların insan doğasına olan bu kötümser yaklaşımları Hobbesçu anlayışa yakındır. Onlar, sosyal düzen davası için özgürlüğü feda etmeye hazır olmaları bakımından sıklıkla Thomas Hobbes'un fikirlerini tekrarlarlar. Hobbes, “iktidar üstüne iktidar” anlayışının birinci insan dürtüsü olduğunu belirtmiştir. Çünkü insanoğlu daha doğuştan bencil ve tamahkârdır, mükemmellikten başka herşeydir. Bu nedenle ahlaksızlık ya da suç teşkil eden davranışların kökenleri toplum içinde değil, bireydedir. Diğer bir deyişle, suç ve ahlaksızlık, toplumdaki eşitsizlik ya da sosyal dezavantajın ürünü olmaktan daha ziyade insanın temel içgüdülerinin -doğasının- bir sonucudur. İnsanlar ancak şiddet ve düzeni bozan tavırlarından vazgeçirildiklerinde medeni bir şekilde davranabilirler. Bunu sağlayacak en caydırıcı unsur, katı bir şekilde uygulanacak olan hukuktur. Hukuk, özgürlüğün deteklenmesi için değil, düzenin korunması için

gereklidir. Bu nedenle “hukuk” ve “düzen” kavramları, muhafazakâr zihniyette içi içe geçmiş ve kaynaşmışlardır (Heywood, 2011).

Hiyerarşi ve Otorite: Hiyerarşi muhafazakârlığın ödün verilemez ilkelerinden bir tanesidir ve eşitsizlik ilkesi temelinde görünürlük kazanmakatadır. Muhafazakârlar toplumun doğası gereği hiyerarşik bir yapıya sahip olduğunu ve sabit, yerleşik sosyal derecelerle sınıflandırıldığını düşünmekteydiler (Heywood, 2011). Toplumsal sınıfa özellikle de toprak sahibi sınıfa derinden inanan Burke, alt tabakada yer alan bireylerin yetenekleri ölçüsünde yükselmelerine olanak sağlayan belirli oranda hareketliliği savunsa da bu hareketliliğin kontrolsüz olmaması gerektiğine vurgu yapmıştır. Fakat, toplumda siyasal eşitliğin kurulması noktasında, “aynı düzeye getirmeye çalışanlar, asla eşitlemezler” şeklindeki inancına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu konuda dogmatik bir anlayışa sahip olan Louis de Bonald (1754-1840) kendisini özde organik ve feodal bir topluma adanmıştır ve herhangi bir eşitlik düşüncesi söz konusu bile değildir. Ona göre toplumsal sınıflar gerçek olmalı ve onlarda güçlü bir miras unsuru bulunmalıdır. Çünkü işlevler, otoriteler ve bireysel statüler hiyerarşisi tıpkı insan bedenindeki nörofizyolojik işlevlerin “hiyerarşisi” gibi “meşru” bir toplumun önemli bir parçasıdır. Bonald kadar dogmatik olmayan Hegel ise, uygar/sivil toplumun farklı katmanlar halinde alt-bölgelere ayrılmasının kaçınılmaz olduğunu söylemiştir. Ona göre devletin ilk ön koşulu aile ise, bunun ikincisi sınıf ayrımıdır (Nisbet, 2006: 164-165). Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, muhafazakârlar için, sosyal eşitlik, sağlanamayacağı ve istenmeyeceği gerekçesi ile kabul görmemektedir. Çünkü iktidar, statü ve mülkiyet her zaman eşitsiz bir şekilde dağıtılmıştır. Bazıları, başkalarında olmayan bir takım yetenek ve becerilerle doğdukları için bireyler arasındaki doğal eşitsizlik kabul edilebilir. Bu konuda muhafazakârlar, liberallerle aynı çizgide yer almaktadırlar. Fakat liberal bakış açısından bu tutum, bireylerin yetenek ve çalışma istekleri doğrultusunda yükseliş ve düşüşlerini ifade ederken muhafazakârlar için durum böyle değildir. Çünkü onlara göre eşitsizlik çok daha derinlere kök salmıştır. Benimsedikleri organik toplum anlayışında eşitsizlik, kaçınılmaz bir niteliktir ve sadece bireysel farklılıklardan kaynaklanmamaktadır (Heywood, 2011).

İnsanların değişmeyen doğası ile tarihsel değişme arasında bir bağdaşma söz konusudur. Çünkü muhafazakârlık, zamanımızın ve toplumumuzun ürünleri olmamıza

rağmen temel doğamızın ve motivasyonlarımızın değişmeden kaldığını ileri sürmektedir (Vincent, 2006). Buna göre sosyal tabakalaşma ve statüler doğal ve değiştirilemezdir. Toplum işçiler ve işverenler, ebeveynler ve çocuklar, öğretmen ve öğrenciler vb. sabit hiyerarşiler üzerine kurulmuştur ve birbirlerine karşı belirli yükümlülükleri bulunmaktadır (Türk, 2005). Bu anlamda bazı gruplar ya da bireyler doğal liderlik güçlerine sahiptir. Bu eşitsizlik anlayışına göre, bazı insanlar yönetmek için bazıları da yönetilmek için doğmuşlardır; bunda utanılacak bir şey yoktur (Vincent, 2006). Ayrıca sosyal bağlılıklar nedeniyle eşitsizlik anlayışı çatışmanın değil, uyumun kaynağıdır (Türk, 2005).

Muhafazakârlığın hiyerarşi ilkesi, muhafazakârların otorite üzerine yaptıkları vurgu ile daha da güçlenmiştir (Heywood, 2011). Muhafazakâr görüş, bir dereceye kadar otoritenin daima “yukarıdan” işlediğini, liderliğin vazgeçilemez olduğunu savunmaktadır. Onun asıl erdemi, insanların sahip oldukları aidiyet duygusunun korunmasında ve toplumsal düzenin sürdürülmesinde oynadığı olumlu rolüdür (Türk, 2005). Bu otorite anlayışından kasıt Ortaçağ feodal otoritesidir ve bir muhafazakâr değer olarak özgürlüğü dışlamak değildir. Çünkü Burke özgürlüğü, düzen ve otorite temelinde *Düşünceler*’inde şu şekilde ele alır: “Kastettiğim yegane özgürlük, düzenle ilintili, sadece düzen ve erdemle varolan değil, ancak onlar olmadan varolmayan özgürlüktür. Bir toplumun ilk ön şartı, insanların hırslarını dizginlemek için varolan bu araçtır. İnsanların eğilimlerinin sık sık engellenmesi, iradelerinin kontrol altına alınması ve hırslarının hüküm altına alınması önemlidir.” O ısrarla özgürlük probleminin birey, devlet ve aynı zamanda bu ikisi arasındaki aile, din, yerel toplum, lonca gibi ara gruplardan oluşan bir otorite üçgeninden bağımsız düşünülmemeyeceğini savunmuştur. Bu feodal otorite görüşü, Almanya, Fransa ve Avrupa’nın diğer ülkelerindeki yaygın görüştür (Heywood, 2011: 94).

Muhafazakârlar, liberallerin savunduğu, otorite “özgür bireyler tarafından gerçekleştirilen sözleşmeden doğar” görüşünü onaylamazlar. Çünkü liberal teoride otoritenin, bireylerin kendi menfaatleri için tesis edildiğini düşünmektedirler. Fakat onlar, otoritenin de toplum gibi doğal olarak geliştiğine inanmaktadırlar. Ebeveynlerin çocukları üzerindeki otoriteleri buna bir örnektir. Ebeveynler, herhangi bir sözleşmenin yükümlülüğü altına girmeden, çocuklarının hayatlarının neredeyse her boyutunu

denetim altına almaktadırlar. Çocuklar onlar için neyin iyi olduğunu tam olarak bilemeyeceklerinden, böyle bir otorite ancak “tepeden” dayatılabilir. Bunun yanında otorite, okullarda öğretmenler tarafından, işyerinde işverenler tarafından, genel olarak da tüm toplum üzerinde devlet tarafından kullanılmaktadır. Onlar için otoritenin bu kullanımı zorunlu ve faydalıdır. Çünkü herkesin rehberliğe, “durdukları yeri” bilmenin güvenlik ve desteğine, beklentilerin neler olduğuna bilmeye ihtiyacı vardır. Otoriteye verilen bu önemi abartan Otoriter Muhafazakârlar, daha da ileri giderek, otoriteyi mutlak ve sorgulanamaz nitelikte tanımlamışlardır (Heywood, 2011: 94). Bunlardan biri olan Bonald düşüncesinin temeline otorite kavramını yerleştirmiştir.* Onun otorite kavramına yaklaşımı radikal ve tepkisel olmuştur. Çünkü diğer muhafazakârlar için de olduğu gibi, Bonald için de 19.yy., görenekleri, inançları ve kurumları bakımından Avrupa toplumu sarsılmıştı ve bu koşullar altında hiçbir şey otoriteyi yeniden sağlamak kadar önemli olamazdı (Nisbet, 2006). Onun için mutlak otorite sadece Tanrı'dır. O otoritesini az ya da çok eşit şekilde aileye, kiliseye ve siyasi hükümete aktarılabilir. Otoritenin bu ilahi olarak dağıtılmış her hissesi kendi alanında yüce olarak görülmelidir. Hiç bir ara grup diğerine ait imtiyazları çiğneyemez ve her biri kendi üzerinde haklı ve gerçek otoritesine sahiptir (Nisbet, 2011). Fakat muhafazakârların çoğu, otoritenin belirli sınırlar dahilinde kullanılması gerektiğini ve bu sınırların yapay bir sözleşme tarafından değil de, otoritenin gerektirdiği doğal sorumluluklar tarafından çizilmesi gerektiğini belirtmektedirler (Heywood, 2011).

Teorik (Soyut) Akla Karşı Pratik Akıl (Gelenek): Aydınlanmaya ve onun akıl anlayışına yönelik olan eleştiriler, muhafazakârlığın felsefi temelini oluşturan en önemli kaynaklar arasındadır. Aydınlanma aklına ve onun kibirliliğine yönelik eleştiri, felsefi anlamda onun aşkın ve metafizik olanı dışlamasından pratik anlamda ise, geleneksel dini kurumları, özellikle de Katolik Kilisesi'ni zayıflatmadaki etkisinden kaynaklanmaktadır. Dinin öngördüğü felsefeden tamamen ayrı bir zeminden hareket eden Aydınlanma değerleri, bu süreçte dine verdiği tahribattan dolayı, muhafazakâr görüşte dini bir vurgunun varlığı da mevcuttur. Bu çerçevede dini muhafazakârlık, kutsal olan adına Aydınlanmayı tamamen reddettiği için, onun aklını da eleştiriye gerek duymadan kategorik olarak reddetmekte tereddüt etmemektedir (Safi, 2007). Bu

*Ayrıntılar için bkz. (Nisbet, 2006)

nedenle Burke, soyut aklın ürettiği genel formüllere ve kavramsal soyutlamalara karşı pratik aklı savunmuştur. Pratik aklın konusu, pratik bilgiye sahip olmaktır (Duman, 2010). Pratik aklı savunan muhafazakârlara göre, insanî eylemin temeli, Aydınlanmacıların savunduğu teorik akıl değil, onun yerine pratik aklı somutlaştıran teamül, önyargı ve alışkanlıktır. Önyargı sadece irrasyonel bir davranış değildir; aksine nesiller boyunca süren deneyimler neticesinde kazanılan bir bilme tarzıdır ve doğası gereği soyut akıldan üstündür. Kişinin önyargıya göre davranması, atalarının davrandığı gibi davranmasıdır. Bu anlamda ön yargı özü itibarıyla bir gelenektir. Burke bunu “düşünmeksizin bilgelik” olarak adlandırmıştır (Vincent, 2008). İçeriğini düşünmeksizin savunduğu önyargı Ona göre, “bireyin zihninde gelenekte yatan otorite ve bilginin bir özetidir” (Nisbet, 2011: 59) ve saf aklın yaratabileceği olası tehlikeleri giderecek, tarih boyunca oluşan birikimin en önemli unsurlarından biri olmanın yanında (Duman, 2010), toplum içindeki insan davranışını daha öngörülebilir ve idare edilebilir kılmaktadır (Vincent, 2008). Böylelikle O, Aydınlanma'yı aklın önündeki engel olarak görüp, aklın sağlıklı bir şekilde işlemesi için tamamen yok etmeye çalıştığı önyargıyı sahiplenmiş ve dahası faydalarını sayarak gerekliliğini vurgulamıştır. Bunun temelinde insanın kusurlu doğası ve sınırlı aklına olan inancı yatmaktadır. Buna göre, insan aklı tek başına hangi eylemin gerekli ve istenir olduğuna karar verme konusunda yetkin değildir. Önyargı ise, aklın hangi eylemin gerekli ve istenir olduğuna karar vermesinde yardımcı olmakta; insanın rasyonel yönünü, iradesi ve eylemiyle uyumlu hale getirerek ona bir süreklilik de kazandırmaktadır. Ayrıca, daha önceden insan zihnini hikmet ve erdem yoluna sokarak, yabancı olduğu bir durum karşısında doğru karar vermesi ve doğru eylemde bulunması için donanımlı hale getirmektedir. İşte bu nedenlerle akıl, önyargı ile olan bağlarını koparmamalıdır.

Önyargıya atfettiği önem noktasında Burke'ün amacı, insanın önemli bir yetisi olan aklı inkar etmek değil, herşeyden soyutlanmış, bağımsız ve önyargısız bir araç olarak aklın gerçekte dizginlenmemiş arzuları yansıttığını göstermektir. Çünkü bütün insanlarda ortak olan, önyargılardan arınmış bir akıl yürütme imkansızdır. Burke önyargılardan arınmış akılcılık iddiasında bulunanların sadece kendilerini kandırması olduklarını düşünmüştür. Onların yaptıkları şey, reddettiklerini söyledikleri önyargıların yerine yenilerini koymaktan başka bir şey değildir. Fakat tarihsel bir birikimin ürünü

olan önyargıların bir anda yenisi konamaz. Böyle bir girişim, süreklilik algısını yok eder ve mevcut düzende hasarlar yaratır. Aslında akıl adına önyargılara saldıranlar dizginlerinden kurtulmuş saf akıllarıyla kendi bencil iradelerinin, arzularının sözcülüğünü yapmaktadırlar. Bu nedenle böyle bir akılcılık, belirli çıkarların korunmasına ilişkin söylemsel bir araçtır; önyargı ise Burke'ün gözünde bu tarz akılcılığın panzehiridir (Duman, 2010).

19.yy. düşüncesinde büyük bir destek bulan Burke'cü önyargı fikri, demokratik halk iradesi fikrini beslemiştir. Çünkü Onun bu fikri, aydın elite özgü olan birşeye değil, ulus içerisindeki bireyler arasında ortak olan duygu, anlayış ve bilgiye başvuru niteliği taşımıştır. Burke'den sonra pek fazla kişi “önyargı” ifadesini kullanmasa da onun esası üzerine kalıcı bir miras yerleşmiştir. Burke'ün mirasçısı olan Tocquevelli de ön yargı kullanımından yola çıkarak şöyle der: “Şayet herhangi bir kimse bütün düşüncelerini kendi şekillendirmek ve yine sadece kendisi tarafından bulunan soyutlanmış yollardan gerçeği aramaya yeltenirse o takdirde önemli sayılabilecek sayıda kişi asla ortak bir inançta birleşemez”. Nihayetinde muhafazakârlığın insan davranışındaki önyargıya başvurmalarının temelinde tam bir bilgi vardı. Bu William James'in “bir şeyin bilgisi” şeklinde tasvir ettiği bilgidir. Bu bilgi tecrübelerle hayata veya hayatın belirli alanlarına doğrudan maruz kalarak elde ettiğimiz bilgidir ve özü uygulanabilirliktir (Nisbet, 2011: 60-62). Bu yaklaşımlar temelinde Burke'cü önyargı fikri ile özdeş anlama gelen gelenek, geçmişin birikmiş bilgeliğini ve uzun bir geçmişe sahip kurum ve uygulamaları yansıtmakla birlikte bireylere sosyal ve tarihsel bir aidiyet hissi vererek istikrar ve güvenliği geliştirme erdemine sahiptir. Bu nedenle hem bugün yaşayanların, hem de gelecek nesillerin faydası için korunması gereklidir (Heywood, 2010). Fakat muhafazakârlar geleneğe başvurularında geçmişten gelen fikirlerin her birini ve bütünü onaylamazlar, seçicidirler. Onlara göre faydalı bir gelenek geçmişten gelmeli fakat aynı zamanda da kendi içinde çekici olmalıdır (Nisbet, 2011).

Geleneğe yapılan vurgu, muhafazakârlığın değişime direnme/değişim karşıtı iddialarının dayanak noktasını oluşturan konulardan birisidir. Gelenek, zamana karşı koyabilmiş değerler, uygulamalar ve kurumları; özelde de bir kuşaktan diğerine aktarılanları kapsamaktadır. Muhafazakâr görüş, gelenek ve kurumların, tarih testini başarı ile geçtikleri için hassas bir şekilde korunması gerektiğini düşünmektedirler. Bazı

muhafazakârlara göre bu sonuç, onların dini inançlarını yansıtmaktadır. Eğer bu dünyanın bir yaratıcı tarafından yaratıldığı düşünülecek olursa, toplumdaki geleneksel değer ve uygulamalar “Tanrı vergisi” olarak görülmelidir. Bu çerçevede Burke, toplumun “Yaratıcımızın yasası/doğal hukuk” tarafından şekillendirildiğine inanmıştır. Eğer ki insanlar, bu yasaya aykırı olarak dünyayı değiştirmeye kalkarlarsa, Tanrı iradesine karşı gelmiş olurlar. Bu görüşe göre Burke için monarşi kurumunun Tanrı'nın takdiri ile atandığına inanmak mümkündür. Çünkü bu inanç, çok uzun bir süredir yerleşik bir inançtı ve neredeyse evrensel bir kabuldü. Gelenegin bu kabulünün dışında muhafazakârların birçoğu da, bir ilahi köken iddiası öne sürme ihtiyacı duymadan gelenegi desteklemektedirler. Bu anlayışa göre, geçmişin kurum ve uygulamaları “zamanın sınavını geçtiği” gelenek için geçmişin bilgelik birikimini yansıtmaktadır. Bunun için, geçmişin kurum ve uygulamalarını ifade eden gelenek, yaşayanların ve gelecek kuşakların menfaati adına korunmalıdır. Böyle bir gelenek anlayışı Darwinci inancı yansıtmaktadır. Çünkü hayatta kalan kurum ve uygulamalar (gelenekler), doğal seleksiyon süreci tarafından onaylanmış ve hayatta kalmak için uygun olduklarını kanıtlamışlardır. Örneğin İngiliz Muhafazakârları, monarşi kurumunun korunması gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü bu kurum, tarihsel olarak bilgelik ve tecrübeyi somutlaştırmış; insanları geçmişe bağlayarak ve onlara kim olduklarına dair ortak bir duygu sağlayarak, toplumsal bağlılık yaratmıştır. Bu anlamda muhafazakârlar geleneğe saygı duyarlar. Çünkü o, hem toplum hem de birey için bir kimlik duygusu yaratmakta; aidiyet ve “köklü olma” hissi vermektedir. Bu hisler tarihsel temelli oldukları için güçlüdürler (Heywood, 2011: 86-88). Özetle muhafazakârların gözünde *değişim* bilinmeyene doğru bir yolculuk iken *gelenek*, sığınılacak ve güvenilecek bir limandır.

Bireyciliğe Karşı Toplumsal Olanın Önceliği: Nisbet, muhafazakârların belki de tek önemli katkısının toplumsal olana verdiği öncelik olduğunu söylemiştir. Bu onların Aydınlanma ve Devrim'in bireyciliği üzerine yaptıkları amansız saldırılardan kaynaklanmaktadır. Burke'ün 1790'da *Düşünceler*'i yazmasından sonra da muhafazakârları tamamen bireycilik karşıtı fikirlerle donanmıştır. Toplumsal olana vurgu yapan Burke için toplum bir “ortaklık”tır. Bu ortaklık ölmüşlerin, yaşayanların ve daha doğmamışların bir ortaklığıdır. Diğer bir muhafazakâr düşünür Bonald ise, toplumun aslî varlığını dile getirmiş ve toplumsal olanın bağımsız gerçekliği üzerinde

ısrarla durmuştur. Toplum insan varolduğundan beri varolmaktadır ve ebedîdir. Onun ifadesiyle “İnsan toplumu yaratmaz; insanı yaratan toplumdur. Bireyler, başlangıçtan beri varoldukları gibi aile, klan, cemaat ve cemiyetin biçimlendirici toplumsal bağlamlarından ayrılamazlar. Böylece muhafazakârların, Aydınlanmaya ve Devrime duydukları nefret ve karşı duruş onları, metafizik gerçekliğin ve toplumsal olanın önceliğinin temel alındığı, bireycilik karşıtı bir toplum görüşünü formüle etmeye yöneltmiştir” (Nisbet, 2006: 159-160).

Organik Toplum: Muhafazakârlar geleneksel olarak toplumu yaşayan bir organizma olarak görmektedirler. Bu organizmanın parçaları, tıpkı insan organizmasında olduğu gibi çalışır ve özellikleri şu şekildedir:

-Bir organizma içinde bütün, tek tek parçalardan daha fazla bir şeydir ve bütünü ayakta tutan, parçaları arasındaki hassas ilişkidir. Bu parçalardan birisi zarar gördüğünde organizma ölebilir.

-Organizmalar, insan eliyle değil, “doğal” etkenler tarafından şekillendirilmektedir. Örneğin, aile, insan eliyle/tarafından icat edilmemiştir ve aşk, sorumluluk gibi sosyal niteliği olan doğal dürtülerin ürünüdür. Bu anlamda, organik toplum yapısı ve kurumları, insan denetimini aşan bir takım güçler tarafından şekillendirilmektedir. Buna göre toplumun organik yapısı ve kurumları toplum içinde yaşayan bireyler tarafından korunmalı ve saygı görmelidir (Heywood, 2011).

Organik toplum fikri, aile, yerleşik değerler ve ulus lehine öne sürülen muhafazakâr iddialarda bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır (Heywood, 2011). Aile, geçmişten günümüze değin, tüm toplumlarda, biyolojik, psikolojik, ekonomik, sosyolojik, dini ve eğitsel işlevleri/görevleri yüklenmiş olmasının yanında, değerlerin gelecek nesillere aktarılması gibi önemli bir işlevi de yüklenmiştir. Modernite ile birlikte birçok kurumda olduğu gibi, ailede de bir değişim yaşanmıştır. Geleneksel geniş yapıdaki aile, çözülerek, çekirdek aileye, gittikçe küçülerek atomize bireylere dönüşmüştür. Ailede meydana gelen bu değişim, değer yargılarında, gelenek ve göreneklerde değişimi de beraberinde getirmiştir. İşte yaşanan bu değişim, muhafazakârların en rahatsız oldukları durumlardan biridir (Safi, 2007). Çünkü muhafazakârlar, aileyi, sosyolojik işlevi bakımından toplumun en temel kurumu olarak görmektedirler. Bu nedenle aile, birçok açıdan muhafazakârlar tarafından diğer

toplumsal kurumlar için model olarak sunulmaktadır. Aile, üyelerine özellikle de çocuklara güvenliklerini sağlamakla birlikte bireylere, diğerlerine karşı saygı duyma ihtiyacını öğretir (Heywood, 2011); insanların eksikliklerini telafi etmesini, maddi ve manevi ihtiyaçlarının meşru bir şekilde giderilmesini sağlayarak, gerekli olan sevgi ve bağlılık hislerini geliştirir. Onların aile hakkındaki bu düşünceleri bizi Talcot Parson'ın ayırımına götürür. Bu görüşe göre, “neslin devamı”, “sosyal rehabilitasyon” ve “sosyalleşme” olmak üzere üç temel fonksiyonu bulunan aile, toplumun en temel işlevlerini üstlenmiş bir kurumdur. Bu açıdan aile, bireylerini toplumsal değerler doğrultusunda yetiştirmekle birlikte, aynı zamanda toplumsal çeşitliliği de sağlamaktadır (Safi, 2007). Dolayısıyla toplumu bir organizma olarak gören muhafazakârlar, bu organizmanın temel yapı taşı olarak da aileyi seçmişlerdir. Bu nedenle onlar, sağlıklı bir aileyi, toplumun istikrarı ve bütünlüğü için gerekli görmektedirler. Aile gibi uluslar da, aynı dili, tarihi, kültürü ve gelenekleri paylaşan insanlar arasında ortaya çıkıp, doğal olarak oluşur. Bundan dolayı vatanseverlik, topluma ve onun bireylerine tıpkı ailede olduğu gibi, bütün olarak gerekli olan bir kimlik ve aidiyet duygusu vermektedir (Heywood, 2011).

Muhafazakârların benimsediği organik toplum anlayışı, onların yerleşik değerleri savunmalarının da temelini oluşturmaktadır. Onlar, ortak kültür ve paylaşılan değerleri önemsemektedirler. Örneğin ahlak, kişisel bir tercih meselesi ise, toplumun “ahlaki doku”su ve sosyal düzeneğin dayanağı olan kenetlenme sorgulanmaya başlanır. Bu çerçevede ahlaki ve kültürel çoğulculuk gün yüzüne çıkar. Muhafazakârlar bu özelliği taşıyan çok kültürlü toplumların istikrarsız olduklarını savunmaktadırlar (Heywood, 2011).

Devrime Karşı İhtiyatlı Değişim: Değişim, muhafazakâr düşüncenin en önemli yapı taşını oluşturan ilkelerden bir tanesidir. Bunu muhafazakârlığın kelime anlamından çıkarmak mümkündür. Fransa'da yeni oluşan devrimci düzen karşısında sadece Fransa'yı değil, tüm Batı/Avrupa ülkelerini uyaran Edmund Burke, geleneksel kural ve kurumların evrimci değişimini savunmuştur. Bu savunu çerçevesinde gerek Burke gerekse de muhafazakârlık *radikal değişim/evrimci gelişim* ikileminde ele alınmaktadır (Duman, 2010). Aydın'a göre, aşırı bulduğu değişme ve gelişmelere karşı olan muhafazakârlık tepkisini eskiyi daha doğrusu mevcudu kutsallaştırarak göstermektedir.

En son olana karşı mevcudu korumaya çalıştığı için korunan şey değişkenlik göstermektedir. Din, devlet otorite gibi değerlere önem verir. Bu nedenle onun için cemaat, gelenek ve tarih de büyük bir öneme sahiptir ve mevcudu korurken bunları ihtiyaca göre hep yeniden kurar (Aydın, 2002). Bu bağlamda muhafazakârlık, değişimi tümüyle reddetmez. Geleceğe dönük projeleri nasıl maceracılıkla ve tarihsel süreklilikten kopuş çabası olarak eleştiriyorsa, gelenek adına değişimin tamamen reddedilmesini savunan projeleri de düzene tehdit olarak algılayarak, benzer bir eleştirelilik geliştirebilir. Çünkü, süreklilik algısı kırılmaya uğratılmadığı sürece muhafazakârlık, tarihsel süreklilik adına zaten değişimi içine sindirebilecek bir düzen anlayışına sahip olmuştur. Muhafazakârlığın savunduğu değişim, ılımlı, tanıdık referanslarla yapılan, düzeni aşırı ölçüde zorlamayan bir değişimdir. Böyle bir değişim algısı, muhafazakârların değişim sürecinde denetimi yitirmek istememesinden kaynaklanmaktadır (Taşkın, 2003).

Değişme a priori soyut düşüncelere dayanılarak değil, somut problemlerle ve kurumların ruhuna yakın bir ilgi temelinde olmalıdır. Bunun tam tersi bir politikayla, Fransız devrimcilerinin kurumları ortadan kaldırması ve rasyonel önermeler temelinde yeniden oluşturması onların en önemli hatası olmuştur (Vincent, 2008).

Pragmatizm: Muhafazakârlar geleneksel olarak, yaşadığımız dünyanın sonsuz karmaşıklığı nedeniyle, insanın rasyonelliğinin sınırlılığına vurgu yapmaktadırlar. Bu yüzden soyut ilkelere ve düşünce sistemlerine güvenmek yerine tarihe ve pragmatizme güvenirler ve inanırlar. Bu inanç, eylemin pratik şartlar ve pratik hedefler tarafından, “işleyen” tarafından şekillendirilmesi gerektiğidir. Bu çerçevede muhafazakârlar, pratik koşul ve amaçlara yaptıkları güçlü vurguya bağlı olarak, düşüncelerini bir ideoloji olarak değil, hayata yönelik bir “pozisyon alış” olarak tanımlamaktadırlar (Heywood, 2010).

Mülkiyet: Muhafazakârlığın önem atfettiği ilkelere biri olan mülkiyet, muhafazakârlar için önemli bir konuma sahiptir. Kazanılan birşeydir ve çok çalışanlar ve yetenekli olanlar onu elde edebilirler. Onlara göre mülkiyetin birçok psikolojik ve sosyal faydaları vardır: Belirsizliklerle dolu ve tahmin edilemez dünyada bir güven ve rahatlama duygusu vererek, bireylere bir koruma kaynağı sağlamaktadır. Bunun yanında ayrıca birçok sosyal değeri de beslemektedir. Örneğin, mülkiyet sahibi olan bireyler,

başkalarının mülkiyet hakkına karşı saygılı olma ihtimalleri daha fazladır. Aynı zamanda mülkiyetin, otorite ve sosyal düzeni geliştireceğini düşünmektedirler. Fakat onların mülkiyeti desteklemelerindeki asıl daha derin ve daha kişisel olan neden, onu neredeyse bireyin kişiliğinin bir uzantısı/yansıması olarak görülebilmesidir. Çünkü insanlar kendilerini sahip oldukları şeyler çerçevesinde gerçekleştirmektedirler. Bu görüşle birlikte, muhafazakâr görüşte mülkiyet, yalnızca bireysel bir mesele değil, aynı zamanda toplumsaldır da. Bireylerin hakları toplumun veya ulusun genel refahına göre dengelenmelidir (Heywood, 2011).

Fransız Devrimi ile birlikte mülkiyeti muhafaza etme gibi geleneksel yasalar yürürlükten kaldırılmış; yasama eyleminin özel bir konusu haline getirilmiştir. Buradaki en önemli amaç, aile, kilise, lonca, manastır gibi Fransa'da ve dolayısıyla tüm Avrupa'da büyük oranda mülkiyet kaynağı olan tüzel kurumların mülkiyet haklarını yok etmek olmuştur. Bu amaçla mülkiyet hakkını bireyselleştirmek, geleneksel toplum yapısını bireyselleştirmenin bir parçası olarak görülmüştür. Dahası benimsenen bu politika aristokrasiyi imha etmek ya da aristokrasinin elindeki geniş arazilerin mutlaka kamulaştırılması veya çok küçük parçalara bölünmesini de içermiştir. Devrimin ürünü olan yeni sınıfın ekonomik gücünü yükselten daha değişken, hareketli ve paraya dayanan mülkiyet türleri gelişmiştir (Nisbet, 2011).

Burke, "Düşünceler"de ve Fransız Devrimi ve Devrim'in yol açtığı Avrupa krizleri hakkında yazdığı hemen hemen bütün diğer yazılarında tahrip etme, kamulaştırma veya katı düzenleme aracılığıyla mülkiyet karşıtı ortaya konan Jokaben saldırının Hristiyanlığa veya monarşi ve aristokrasiye karşı işlenen denk bir suç olduğunu kabul etmiştir. 1793'te yazmış olduğu bir mektupta bu düşüncesini şu ifadeleriyle somutlaştırmıştır: "Fransa'yı yıkan ve bütün Avrupa'yı yakın bir tehlikenin ağzına getiren diğer uğursuzluklara neden olan, mülkiyetin küçümsenmesi ve mülkiyetin kökenine karşı devletin belirli yapay çıkarlarının yerleştirilmesidir" (Nisbet, 2011: 89).

Sonuç olarak muhafazakârlıkta, mülkiyet konusunda da, toplumsal düzene, bireylerin ve toplumun güvenliğine, bireyden daha çok toplumsal olana yaptığı vurgu dikkat çekici bir husus olarak kendini göstermektedir. Bu çerçevede Fransız Devrimi'nin

mülkiyet konusunda belirlediği politika açık bir şekilde muhafazakârlığa aykırı bir görünüm sergilemektedir.

4.1.5. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIĞIN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ VE GELİŞİMİ

Türkiye'de muhafazakârlık övülerek ya da yerilerek olsun sıklıkla konuşulan, fakat yeterince tanınmayan bir düşünce geleneği ve modern bir ideolojidir. Muhafazakârlığa ilişkin bu genel bilgisizlik, kavramın değişime karşı olduğu ya da statükonun savunuculuğunu yaptığı düşünülmesine ve bazı yazarlarca dilimize yanlış bir biçimde “tutuculuk” olarak tercümesinin yapılmasına, onun bir ideolojiden daha ziyade bir tutum olarak algılanmasına neden olmaktadır. Birçok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de muhafazakârlığın yeterince tanınmayışı, modernleşmeci aydınlar arasında sıklıkla küçümseyici bir kullanıma konu olmuştur. Çünkü radikal dönüşüm projelerini içeren, ilerleme düşüncesini temele koyan modernleşme projesi, geçmişin veya şimdinin muhafaza edilmesine veya varolanın korunmasına karşı tercih edilen ve bu konuda neredeyse bir mutabakatın olduğu Kuzey Amerika ve Batı Avrupa dışındaki ülkelerin politikacıları ve entellektüelleri arasında devrimci ideolojiler daha çekici bir alternatif olmuştur. Bu çerçevede, Türkiye'de geleneksel kurumların ve değerlerin muhafaza edilmesi olarak anlaşılan muhafazakârlık geri kalınmış olmanın nedenidir. Bu nedenle Türkiye'de geri kalınmanın nedeni olarak görülen muhafazakârlık yerine, geleneksel kurumların ve değerlerin aşılmasını, toplumun devlet eliyle dönüştürülmesini hedefleyen sağ ve sol ideolojiler revaçta olmuş; değişime karşı direnç gösterdiği düşüncesi ile gelişme ve ilerlemenin engeli olarak görülerek yeterince önemsenmemiştir. Batı'da muhafazakârlığın en önemli figürlerinden olan Edmund Burke'ün metinlerinin hala Türkçeye çevrilmemiş olması da bu önemsemeyişin açık bir göstergesidir (Özipek, 2011).

Batı dışındaki muhafazakârlık, modernleşme süreçlerinin ve Batı Uygarlığının meydan okuması karşısında, “otantik” uygarlığın özüne dönerek dirilmesi için çağrıda bulunan gelenekselciliğin izinde (Bora, 2008), geleneği savunma biçimi olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Gelenek denildiğinde çoğu zaman, belirli bir yolu izleme, belirli

bir çerçevede hareket etme ya da daha önceden birisinin ortaya koyduğu ve süreklilik kazandırdığı olguyu devam ettirmek anlaşılmaktadır. Geleneğin günlük dildeki popüler kullanımı, örf, adet, ve töre anlamlarını ifade etmektedir (Safi, 2007). Shils'e göre ise gelenek, genel olarak, geçmişten günümüze intikal ettirilen, miras bırakılan şeydir. Bu sadece sözel ya da yazılı bir miras olmayıp, binaları, abideleri, bahçeleri, heykelleri, resimleri, alet vb. şeyleri de içermektedir. Bu yönüyle gelenek, belirli bir zaman diliminde toplumun sahip olduğu dış dünyanın fiziksel süreçlerinin ürünü veya ekolojik ve fiziksel zorunluluklarının ürünü olmayan herşeyi içermektedir. Özünün ve kurumsal konumunun önemi olmaksızın, intikal yoluyla varlığını sürdüren ve tekerrür eden herşey gelenektir. Bu yönü ile o, hem seküler hem de kutsal inançları içine almaktadır. Kutsal anlamda, yoğun entelektüel düşünceye tabi tutulmaksızın benimsenen inançları olduğu kadar, seküler anlamda akıl yürütme ile metodolojik yollarla ve teorik bakımdan kontrol edilen entelektüel prosedürlerle ulaşılan inançları da kuşatmaktadır (Shils, 2004).

Gelenek, muhafazakârlığın temel referansıdır. Muhafazakârlığın geleneğe olan bağlılığı, dışarıdan bakıldığında körü körüne bir bağlılıkmiş gibi görünse de aslında muhafazakârlar geleneği, bir tür bilgi veya bilgelik kaynağı olarak görmektedirler. Çünkü onlar için gelenek, toplumsal hayatta yaşanan tecrübelerin bir özeti, geleneksel kurum ve normlar bir toplumun tarihsel tecrübesinin somutlaşmış birikimleri demektir ki; bu bilgi veya birikim tek bir insan aklının spekülâtif çabasıyla erişilemeyecek kadar derindir (Erdoğan, 2004). Bu nedenle insan, tarihin ve deneyimin birikimini dikkate almadan, salt kendi aklına dayanarak bir toplum ve bir siyasal sistem oluşturamayacağına göre, bu ikisinin kaynağı, bireysel insan veya toplumun belirli bir andaki kollektif varoluşu olmayacaktır. Olması gereken, bu varoluşa tarih boyutunu da katmak ve her toplum için uzun sayılabilecek bir süre içinde kendiliğinden oluşan ve gelişen değer ve kurumlarda somutlaşan bilgeliğe güvenmektir (Safi, 2007). Geleneğe muhafazakârlar tarafından bu kadar önem atfedilmesinin en önemli gerekçelerinden biri de, dinamik bir sürekliliği ve devamlılığı ifade etmesidir. Onlara göre, geleneğin sürekliliği, toplumun kimliğinin omurgasını teşkil etmektedir (Erdoğan, 2004: 5). Bunun yanında geleneği, kültürel olarak bir süreklilik olarak almanın ötesinde, başlı başına kültür ile eş tutan yaklaşımlar da mevcuttur. Bu bağlamda gelenek, bir kuşaktan

diğerine aktarılan kültür ya da toplumsal olarak kanıtlanan, zamana karşı dayanıklı kültür formu (tutumlar ve yapıp etmeler) şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak yine de gelenek anlamında bahsedilen kültürün ayırt edici vasfını “süreklilik” in oluşturduğunu belirtmek gerekmektedir (Safi, 2007).

Türk toplumunda muhafazakârlık, Türk modernleşmesi için bir model önerisidir aslında. Bu bağlamda, geleneğin mümkün olduğu kadar “olduğu gibi” muhafaza etmek olarak tanımlanabilecek ve belirgin anti-modernist eğilimli “gelenekçiler”den ayırt edilmesi gerekmektedir. Çünkü geleneği savunan muhafazakârların amacı bugün içinde geçmişin ihya edilmesinden ziyade, geçmişin katkısı ile bugünü ve geleceği inşa etmektir. Bu anlamda muhafazakârlar modernleşmeye değil, gelenek olmadan modernleşmeye karşıdır. Aslında Türk modernleşmesinin başından beri hakim ve bugün de geçerli olan radikal-modernist siyasal ve entellektüel yaklaşımın “sorunlu” olduğu kabulünden hareketle bu pratiğin sonuçlarını ve hala neden olduğu hasarları gidermek amacı ile, farklı bir modernleştirme tezi olarak şekillenmiş (Safi, 2007) ve bu geleneğin izinde gerçekleşmiş, muhafazakârlık gelenek üzerinden okunmuştur. Bu durumda, Karl Manheim'in, muhafazakârlığın “kendisi hakkından bilinçli hale gelmiş, rasyonelleşmiş gelenekçilik” tanımı geçerlilik kazanmakta; bu muhafazakârlığa da “gelenekçi-muhafazakârlık” denilmektedir (Karadeniz, 2002). Bora'nın ifadesi ile “Türk Gelenekçi Muhafazakâr düşüncesi, modernleşmeyi 'aşırılıklarından' arındırma ve gelenekle barıştırma isteği”nin bir sonucudur (Bora, 1997: 21). Dolayısıyla Türk muhafazakârları inkılapları benimsemekle birlikte, aynı zamanda, yapılan yeniliklerin kültürel bir devrime dönüşümünde geleneğin ve geçmişin unutulmaması ve göz ardı edilmemesi gerektiğini dile getirmektedirler. Böyle bir tutum ile amaçlanan, devrim ile kurulması planlanan yeni toplum yapısında “harc” olarak gelenek ve göreneklerin kullanılmasıdır (Karadeniz, 2002)*. Böylelikle Türk muhafazakârları kendilerine özgü ideolojik bir dil oluşturarak Türk modernleşmesine dair farklı bir modernleşme görüşü geliştirmişlerdir (Mollaer, 2009).

*Böyle bir görüş en somut ifadesini Türk Muhafazakârlığının önde gelen isimlerinden Peyami Safa' da bulmaktadır. Safa bu konudaki düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir: “İnkılapların tarihine bakıldığı zaman dibinde ölü medeniyetler yatan uçurumlar değil, eskileri yenilere bağlayan köprüler görünmektedir (akt. İrem, 1997: 89)”.

Gelenek adına modernleşmeye verilen bu tepki, genellikle bir **dini** reform arayışı ile birleşmiştir (Bora, 2008). Çünkü toplumsallığı meydana getiren en temel unsurlardan biri olan din, bireyselliğe karşı toplumsallığı savunan muhafazakârlar için önemli bir yere sahiptir.* Onlar dinin bireysel ve toplumsal bakımdan önemini sıkça vurgulamaktadırlar. Dini sadece bireysel bir inanç olarak değil, aynı zamanda toplumsal işlevleri olan bir kurum olarak da değerli görmektedirler. Bu anlayışa göre, hiçbir toplum, cemaat ya da grup dinden bağımsız olarak varolamazlar. Din ve otoritesi, sembolleri ve kurumları ile toplumun birlikteliğini korumaya katkı sağlamakta; toplumda manevi bir bağ olarak işlev görmektedir (Nisbet, 2006). Erdoğan'a göre de muhafazakârlar için din, sadece bireysel bir kurtuluş ve manevi tecrübe değildir; aynı zamanda onun toplumsal bağları güçlendiren tarafı sayesinde toplumsal bütünlüğe ve toplumun kendisi olarak idamesine katkıda bulunmaktadır (Erdoğan, 2004). Bu anlamda onlar için hükmeden bir din ya da kutsal duygusu olmaksızın toplum; toplum olmaksızın da kutsal olan duygusunun kalıcılığı mümkün değildir (Nisbet, 2006). Muhafazakârların bir kısmı da dinin, insanları kanaatkâr yapmak sureti ile disiplinli bir toplum anlayışına katkı sağladığını düşünerek, onu önemsemektedirler (Erdoğan, 1991). Aydın'a göre şüphesiz muhafazakârlık gibi dinin de toplumsal düzene önem verdiği, devlet, otorite ve tarih gibi toplumsallığı kuşatan olguların din açısından da değerli saydığı doğru olsa da, dine göre toplumsal düzen bizatihi kutsal değildir ve sapmalar göstermektedir.

Bora'ya göre dinin muhafazakârlıktaki yeri tipik ve kritiktir. Çünkü muhafazakârlık, vazgeçilemez hazinesi olan dine modern bir müdahalede bulunarak, onu dünyevî saiklerle yeniden yorumlayarak, yeniden biçimlendirmek istemektedir. Belki de dini kendisi uğruna olmaktan ziyade, toplumun istikrarı ve otorite açısından kaçınılmaz saymakta, dindarlıktan ziyade dinin ritüellerine ve din bağına ehemmiyet vermektedir (Beneton, 1991). İşte Bora'ya göre muhafazakârlığın din ile ilişkisinde tipik ve kritik olan nokta, sahih din ile dinin dünyevi biçimleri -Gelenek ve Cemaat- arasındaki açığı sıfırlamasıdır. Tipik olan, muhafazakârlığın, dini yeniden-

*Bu muhafazakârlarla kastedilen, muhafazakârlığı bir tutum olmanın ötesinde modernitenin aşırılıklarına karşı bir eleştiri getirerek onu daha çok bir ideoloji-sistemli fikirler bütünlüğü- olma boyutuna taşıyanlardır. Muhafazakârlığı bir tutum olarak benimseyenler olduğunda geleneğe ve dine herhangi bir değer atfetmeyen ateist muhafazakârlık da söz konusudur.

biçimlendirmeye yönelerek geleneği kırılmaya uğratması; kritik olan ise, bu muhafazakâr müdahalenin aslında, bir bakıma devamını sağladığı ve yeni yaşam dünyasını oluşturduğu dini zihniyete, dindarlığa bir meydan okuma mahiyeti taşıması ve bunun yarattığı gizli gerilimdir (Bora, 2008).

Türk muhafazakârlığının tarihinin muhafazakârlık kavramının doğal bir sonucu olarak, Osmanlı/Türk modernleşmesinin tarihi ile beraber ele alınması kaçınılmaz görünmektedir. Bu anlamda Osmanlı/Türk modernleşmesinin özgün yapısını, Osmanlı/Türk muhafazakârlığının özgün çerçevesinin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Berman'ın tanımladığı anlamıyla “19.yy. modernizmi”nin, Osmanlı muhafazakâr düşüncesinin biçimlenmesinde derin etkilerini olmuştur. Bunun yanında “Batı-dışı modernleşme” deneyiminin özel koşulları da Türk muhafazakârlığının modernite ile ilişkisini kuvvetlendiren bir etki yaratmıştır. Modernleşme projesinin bazı zorunluluklarını yerileştirmek ihtiyacı olduğundan dolayı ilk amaç “tanzimat” olmuştur. Modernleşme projesinin yerileştirilmesi ve Osmanlılığın/Türklüğün ihyası için “gelenek” birinci derecede bir öneme sahip olmuştur. Bu nedenle “geleneksel” ve “yerel” olanın vurgulanması ve muhafaza edilmeye çalışılması Osmanlı modernleşmesinde belirgin bir biçimde gözlemlenebilmektedir. Bu belirgin vurgu Osmanlı modernistlerinin, modernleşmenin “yoz” ve kültürel dejenerasyona sebep olduğunu düşündükleri “aşırılıklar” ını dizginleme istekleriyle de ilişkilidir. Kısacası, Osmanlı'daki muhafazakâr tutum modernist perspektifin doğal bir parçası olarak gelişmiştir (Bora-Onaran 2003).

İzlerinin Osmanlı modernleşmesinde yer aldığı Türk modernleşmesi sürecinde Cumhuriyeti kuran elitlerin modernleşme anlayışlarına ve faaliyetlerine bir tepki olarak Cumhuriyet döneminde de, Tanzimat dönemindeki tutum ve bakış açısını yansıtan bir muhafazakâr anlayış söz konusu olmuştur; ki çalışmamızın muhafazakârlığı ele alış tarzı bu tutum ve bakış açısının çerçevesinde şekillenmiştir. Bu çerçeve içerisinde ele alacağımız Tanzimat Dönemi ve Cumhuriyet Dönemi muhafazakârlıklarının 'modernleşmenin “aşırılıkları” nın törpülenmesi, dizginlenmesi' söylemi, 1980'lerden itibaren bir modernite eleştirisi ve “Batı-dışı modernite” tezine dönüşmüştür. Bu bağlamda muhafazakârlığın “devrim karşıtlığı” veya “değişim karşısındaki tutumu” dikkate alındığında, Türk muhafazakârlığının farklı bir çizgide yer aldığı görülmektedir.

Çünkü her toplumun sosyo-politik yapısının kendine göre şekillendirici bir yapıya sahiptir ve ona göre muhafazakârlığa özgül biçimler kazandırmıştır. Nitekim Türk muhafazakârlığı, Osmanlı mirasına sahip çıkmada isteksiz görünmesi ve içeriğini kendisi oluşturması koşulu ile inkılaplara karşı geliştirdiği olumlu tavrı; kurulan yeni toplumda, toplumun şekillenmesinde almak istediği rol gibi konulardaki tutumu, Batı'daki (klasik) muhafazakârlıktan farklı bir yerde durarak kendine özgü bir yapı ortaya koymaktadır (Karadeniz, 2002). Türk muhafazakârlığının inkılaplar konusundaki bu olumlu tavrı, onun “kurumsal bir statükonun korunmasına yönelik talepler” olarak düşünülmeye bir engel teşkil etmektedir (İrem, 1997: 63). Bu durum, muhafazakârlığın “değişim” anlayışının, değişimin niteliğine göre değişiklik gösterdiğinin ve “pragmatizmi”nin işaretidir. Çünkü muhafazakârlık, “tedrici değişim” e, toplumsal düzeni bozmadığı gerekçesiyle karşı çıkmamakla birlikte gerekliliğini dile getirmektedir. Bu nedenle muhafazakârlık, “değişim karşıtlığı” veya “statükoyu koruma” kavramları ile özdeşleştirilmek veya da onu bu kavramlarla açıklamak yerine, onu “toplumsal harmoni” ve “denge” bağlamında değerlendirmek -Türk muhafazakârlığı için*- daha yerinde olacaktır (Karadeniz, 2002).

4.5.1. Tanzimat Dönemi ve Muhafazakârlık

Türkiye, kökleri Tanzimat'a kadar giden modernleştirici bir bürokrasi geleneğine sahiptir. Bu durumda aslında, muhafazakârlığı kavramsallaştırma problemini 1930'larda radikalleşen Kemalist modernleşme hamlesine bağlamak doğru olmayacaktır. Bunun için bu tartışmaların Tanzimat'a kadar gittiği düşünülmelidir (Mollaer, 2009). Türk modernleşmesi, kökleri Tanzimat Dönemine kadar uzanan bir toplumsal değişim sürecinin ifadesi olduğundan dolayı spesifik olarak muhafazakârlık düşüncesinin ülkemizde temsilcileri olup olmadığına karar vermek için, ağırlıklı olarak felsefi akımların ülkemize taşındığı Tanzimat sonrası döneme gitme zorunluluğu bulunmaktadır. Bu anlamda muhafazakârlığın Türkiye'ye diğer akımlarla birlikte 19.yy.'da girmeye başladığı söylenebilir. Tanzimat sonrası dönemde muhafazakârlık,

*Türk muhafazakârlığının değişim konusundaki bu tutumu, İngiliz muhafazakârlığının değişim konusundaki tutumu ile aynı özelliği göstermektedir. Fakat aynı tutumun, Kıta Avrupası Muhafazakârlığı tarafından benimsendiği söylenemez. Çünkü Kıta Avrupası Muhafazakârlığı, devrimin yıkıcılığının gölgesinde ortaya çıkmış ve şekillenmiştir. Bu nedenle değişim fikrine tamamen karşı, statükocu ve radikal bir tutum sergilemiştir.

yenileşme ve çağdaşlaşma çabalarının hız kazandığı bir dönemde **gelenegi** savunma biçiminde ortaya çıkmıştır (Safi, 2007). Osmanlı İmparatorluğu'nda “gelenekselcilik” olarak adlandırılabilen bir tür muhafazakârlığın doğuşunu kolaylaştıracak nesnel etmenlerin varlığından söz etmek mümkün görünmektedir. İmparatorluğun tarihsel süreç karşısında dirençli bir idari ve siyasi bir mekanizması vardı ve bu mekanizma, uzun bir süre “şeyleri oldukları gibi” muhafaza etme başarısını göstermiştir. Buna rağmen bu başarıdaki muhafaza etme güdüsü zamanla ortadan kalkarak Batılılaşma sürecine girilmiştir. Batılılaşma hem Osmanlı elitin iradesi istikametinde, hem de dışsal şartların zorlaması ile Osmanlı toplumunun ve kurumlarının zeminini ve bu zeminin dayandığı ideolojik bütünü parçalamış; yerleşik toplumsal ve siyasal öznelerin konumlarını ve güçlerini tartışmalı hale getirmiştir (Çiğdem, 2003). Osmanlı İmparatorluğu, 19. yy.'ın ilk çeyreğinde, geçmişin “restorasyonu” anlamında değil, geçmişte hiç yapılmamış şeylerin yapılması anlamında “değişim”in zorunlu olduğu kararına varmıştır. Bu karara varan devletin tamamı değildir. Böyle düşünen öncelikle, 3. Selim'den sonra tahta çıkan, onun yaptığını devam ettirme niyetinde olan; fakat onun başına gelenlerden sonra, kuvvet toplayana kadar düşüncesini belli etmeden beklemek gerektiğini anlayan 2. Mahmut olmuştur. Bu yıllarda aynı zamanda, eğitim almış kişiler arasında bu düşünceleri benimseyenlerin sayısı artmıştır. Tanzimat, 2. Mahmut'un geri dönülmez biçimde verdiği kararı “Batı'ya benzemek üzere değişeceğiz” düşüncesini devam ettirmiştir. Bu bakımdan asıl dönüm noktasını 2. Mahmut temsil etmektedir. Fakat bu değişim kararını, “nerede?”, “ne kadar?”, “nasıl?” soruları izlemiştir (Belge, 2003). Aslında 19.yy. boyunca Tanzimat ve Meşrutiyet aydınlarının ve devlet adamlarının zihnini meşgul eden asıl sorunlardan birisi, devletin gerilemesini ve dağılmasını önlemek için yapılması gereken ıslahat çalışmalarıdır. Muhafazakârlık açısından ise, bu ıslahat veya reformlar, devrimden farklı olarak, toplumun sağlığı açısından kaçınılmaz olmakla birlikte cazip görünmüştür (Özipek, 2003).

Tanzimat sonrası muhafazakâr düşünürlerin en önde gelen isimlerden birisi Said Halim Paşa'dır. O, İslâmi olmayan referansları reddetmiş ve dini cemaat anlamında milli varlığın esası olarak kurumlara vurgu yapmıştır. Rasyonel akıl eleştirisi, muhafazakârlığın önem verdiği kurum ve ilkelerin felsefi temellendirmesiyle Said Halim Paşa diğerlerinden çok daha tutarlı bir muhafazakâr düşünür portresi

sunmaktadır. Bu dönemdeki siyasi karışıklık ve İslam toplumun mevcut olan bu karışıklık durumundan kurtuluş için İslâmı referans gösteren ve gelenekten yararlanılması gerektiğini öneren Said Halim Paşa, muhafazakâr düşüncenin önderi olarak görülebilir. İttihat ve Terakki içerisinde yetişen fakat zamanla ondan kopan Prens Sabahattin ve arkadaşları ise, yönetimde, özellikle İngiltere devlet yönetimini örnek alarak liberal-muhafazakâr bir siyaset felsefesi benimsemişlerdir. Avrupa'daki özellikle Fransa'daki aşırı muhafazakâr ideolojiyi, ideologların propagandist yayınlarından etkilenerek Türkiye'ye ilk taşıyan da Prens Sabahattin olmuştur. Onun ortaya atmış olduğu fikirler arasında ilk dikkati çeken, “teşebbüs-ü şahsi ve adem-i merkeziyet” gibi kavramlar olmuştur. Ortaya attığı bu kavramlar ile bir muhafazakârdan daha ziyade bir liberal olduğu izlenimi vermektedir. Bu izlenimin nedenleri 19.yy. liberalizminin yanısıra, Sanayi Devrimi ile Fransız Devrimi sonrası dünyada ortaya çıkan yeni düzeni tutucu açıdan eleştiren muhafazakârlık ve onun çeşitlemelerinin dikkate alınmamasıdır. Fakat yine de, Prens Sabahattin gibi bu dönemin düşünürlerini keskin çizgilerle muhafazakâr ya da liberal olarak nitelemek zordur (Safi, 2007).

Özellikle 2. Meşrutiyet döneminin canlı fikir dünyası ve tartışmaları bir siyasi akım olarak muhafazakârlığın belirginleşmesi için elverişli bir zemin sağlamıştır. Fakat İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara el koyması ile birlikte, temelde Kıta Avrupası Aydınlanması'ndan ve özellikle de Fransız Devrimi'nin ön plana çıkardığı düşünürlerden etkilenen, onları ciddi bir analize tabi tutmadan takip eden yeni siyasi seçkinler, muhafazakâr politikalara uzak durmuşlardır (Safi, 2007).

Tanzimat Döneminde aslında belirli bir çerçeveye sahip muhafazakâr tepkiden söz etmek çok da mümkün görünmemekle birlikte, daha çok muhafazakâr tepkilerin yer yer kendini göstermesinden söz edilebilir. Bu tepkilerin ortaya çıkması doğal bir süreçtir çünkü zaten Batı'da ortaya çıkan muhafazakârlık da moderniteye bir tepki olarak gelişmiştir. Batı'dan farklı olarak Osmanlı'da çok fazla bir yankı uyandırmamış, daha çok Cumhuriyet Türkiye'sinde serpilip gelişmiştir. Çünkü Osmanlı modernleşmesi, hem toplum hem de entelejansiya katında modernleşme sürecinin “gerilemesine” neden olacak bir muhalefetle karşılaşmış sayılmamıştır. Osmanlı modernleşmesinin karşı tarafları aynı şeyi (Batılılaşmaya bağlı olarak varolma) farklı adlar altında talep etmişler, Osmanlı düzeninin korunması ve sürdürülmesi her zaman asıl amaç olarak var

olmuştur. Aslına bakılırsa, Osmanlı modernleşmesi muhafazakâr bir kalkışmayı daha baştan meşruiyet sınırlarının dışına itmiştir. Modernleşmeye yönelik muhafazakâr tepkinin meşruiyeti sorunu asıl Cumhuriyet döneminde gerçekleşecektir. Bu nedenle Çiğdem'e göre, Türk muhafazakârlığının ihtiyaç duyduğu moment, Cumhuriyet İnkilâbı'dır. Cumhuriyet bir rejim değişikliği olmanın yanında, aynı zamanda Osmanlı'dan toplumsal, siyasal, kültürel ve ideolojik radikal bir kopuş istemidir. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığının kendisini anlamlandıracağı ve pozisyonunu belirleyeceği tarihsel an, ancak Cumhuriyet olacaktır (Çiğdem, 2003).

4.5.2. Cumhuriyet Dönemi Muhafazakârlık Anlayışı

Türk muhafazakârlığı ile ilgili metodolojik sorunların önemli bir kısmını aslından sosyal bilimler literatüründen aramak gerekmektedir. Son zamanlarda yapılan çalışmaların muhafazakârlığı kavramsallaştırmak amacıyla dikkat çektikleri ilk nokta, Türkiye'nin sosyal bilimler literatüründe muhafazakârlığa karşı varolan köklü önyargılardır. Bu durum, muhafazakârlığı kavramsallaştırma noktasında oldukça sorunlu unsurlar içermektedir. Böyle bir problemin kaynağı, muhafazakârlığın az ya da çok belirli ilkelere sahip ideolojik bir dil olduğunu ıskalayarak onu modernleşme hareketinin karşısında statükoyu korumaya çalışan “dinci ve Batı karşıtı” bir hareket, yenilik taleplerinin yarattığı bir tepkisellik, reformlara karşı çıkma tutumu olarak belirlemiş ve ideoloji karakterini belirsizleştirmiştir. Bu durumda, erken Cumhuriyet döneminde muhafazakârlığın başlıca problemi modernleştirici elitlerin dışlayıcı stratejileridir. Kendi bilincine “geleneksellik” içine hapsettiği “Öteki” üzerinde kurduğu epistemik şiddet aracılığı ile varan radikal modernleştirici proje, Öteki'nin denetlenmesi ve modern olana dönüştürülmesini temsil etmiştir. Dolayısıyla muhafazakârlığın bir felsefi dil olarak netlik kazandığı dönem erken Cumhuriyet dönemi olmuştur (Mollaer, 2009).

Erken Cumhuriyet döneminde, radikal modernleşmecilerin uyguladığı “yeni hayat” a yönelik tutkulu söylemi, gelenekleri tarihsel ilerlemeye engel olduğu düşüncesi ile dışlamaya ve ilerlemenin geçmişten radikal bir kopuş ile gerçekleşmesine neden olmasına (Mollaer, 2009) rağmen; bir modernleşme projesi olarak Kemalizmle bir yandan eklemlenmeye, bir yandan da onu kontrol etmeye çalışan bir muhafazakâr aydın grubu varlığını sürdürmüştür. Bu bağlamda Türk muhafazakârlığı, serüvenine Batı'

dakinden farklı olarak reaksiyoner bir şekilde değil, modernleşmeci bir muhteva ile başlamıştır. Türk muhafazakârları yeni ve modern bir hayatın gerekliliğine inanmakla birlikte; siyasal ve toplumsal açıdan ufuk değiştirmek için bile dahi olsa sağlam bir zemine basmak gerektiğini düşünmüşlerdir (Mollaer, 2009). Onlar için bu sağlam zemini sağlayacak olan ise bireylere ve topluma güven duygusu veren **gelenek** olacaktır. Bu nedenle Mollaer'e göre, değişimi kültürel kopuşla sağlama tercihiyle hareket ederek, gelenekleri yok sayan bir başlangıç politikası izleyen resmi Cumhuriyet modernleşmesi zihniyetinin yanında “yenileşmeyi ve değişmeyi geleneğin tabii işlevlerinden biri olarak” gören “gelenek olmadan modernleşme olmaz” tezini ileri süren bir yaklaşım da varolmuştur (Mollaer, 2009: 163). Bu erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârları için ise Batılı kaynak, Batı'yı/moderniteyi *manevi* açıdan sorgulayan ve tek bir Batı'nın olmadığı fikrine dayanak oluşturan Henri Bergson olmuştur (İrem, 1999). Ülken, onun ruhçu-Romantik felsefesinin, özellikle 1910'lu yılların sonundan itibaren Osmanlı-Türk fikir hayatında pozitivizm ve akılcılık karşıtı bir siyasi-felsefi ortam yaratmış (Ülken, 1992), 1920'li ve 1930'lu yıllarda karşı alternatif bir akım olarak, yeni fikirler sunma olanağı tanımıştır. Türk muhafazakârlarını derinden etkileyen Bergson, muhafazakâr bir modernlik anlayışında, geleneğe referans vermeyi; geçmişini bugünün bir parçası olarak önemsemeyi meşrulaştırmıştır (Safi, 2007). Gelenek yanında “din” konusu da anti-materyalist ruhçu bir temele dayanan Bergsonculuğun felsefe alanında getirdiği yeni anlayışın başında gelmektedir. Bergson' un katkıları ile modern toplumda dinin yeri ve canlanma olanakları, din-bilim ilişkisi ve inancın sosyolojik kavramlaştırılması üzerine yoğun tartışmalar yapılmıştır (İrem, 1999). Bergsoncu kavramlar ile Tanzimat reformlarından bu yana düşünce dünyasında yaşanan madde ile ruh çatışması şeklinde ortaya çıkan kültür ikiliğinin aşılabacağı öne sürülmüştür. Dergâh dergisi ile birlikte ise, Bergsonculuk felsefi bir girişim olmaktan çıkarak, dönemin siyasi ve kültürel sorunları ile yüz yüze gelmeye başlamıştır (İrem, 1999). Derginin ilk yazısında Mustafa Şekip, bu felsefenin etkisiyle Anadolu'da yaşanan mücadele için şunları söylemiştir: Başarımızın sırrı, rakam, ölçü ve müspet ilim değildir. Bunların sadece vasıta değeri vardır. Başarımızın sırrı canlıların hayat mücadelesindeki hakim güçleri olan iç güdülerden “hayat hamlesi”nden (élan vital) gelmektedir. (Ülken, 2001). Bu Bergsoncu “hayat hamlesi” kavramının gündeme

getirdiği “toplum yapma” tasarımı, muhafazakârlığın modern bir ideoloji olabilme özelliğini ortaya çıkarmıştır (Bora, 2008). Tam da bu noktada Dergâh dergisi, Milli mücadele ve kuruluş döneminin atmosferinde Anadolu’da yaşanan “hayat hamlesi” ne katkıda bulunma ve bu yaratım sürecini kendi düşünce tarzı doğrultusunda yönlendirmek istemiştir. Ancak, Bergsonculuk temelinde alternatif bir felsefi dile ve muhafazakâr bir duruşa dayanılarak ifade edilen yeni toplum tasavvuru, istenilen bir milli devletin kurulmasına rağmen gerçekleşmemiştir. Çünkü pozitivist inşacı ve müdahaleci ideoloji muhafazakâr düşünce karşısında baskın çıkmış; bu sebeple siyaseten canlılığını yitiren muhafazakâr düşünce, Cumhuriyet’in yönetimi ve kurumları içinde yedekte olmayı kabullenerek daha çok kültürel içerikli bir yaratım süreci içerisine girmiştir (Çınar, 2003).

Cumhuriyet Dönemi Türkiye’sinde “muhafazakârlık” hakkında konuşmak Türkiye’deki “devamlılıklar” ve “değişmeler” dinamiğinin anatomisini gündeme getirmektedir ki bu anatomi karmaşıktır. Tek eksen üzerinde dizilebilecek bir olgusal “devamlılıklar” ve “değişmeler” dünyası yoktur. Bu nedenle Türkiye’deki muhafazakârlığı, sınırlandırılmamış birçok eksenli bütünlük üzerinde konuşmak, hem analitik olarak kurgulanması hem de olgusal gerçekliğe dayandırılması açısından adeta olanaksızdır. Anlamalı bir konuşma içerisinde kalabilmek, eksenlerden sadece bazılarının vurgulanmasını gerektirmektedir (Tezel, 2003). Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde, Türkiye’deki muhafazakârlık anlayışı, çalışmamızda çizilecek olacak çerçeveye yönelik olarak Peyami Safa’nın “sentez” düşüncesi üzerinden/özelinde/ekseninde ele alınacaktır. Çünkü daha önce değinilmiş olduğu gibi tarihimizde hakim olan muhafazakârlık anlayışı daha çok bu yönde gelişmiştir - ya da bu şekilde gelişmek durumunda kalmıştır.

Kökleri Aydınlanma felsefesinin ilerlemeci ve Batı-merkezci fikirlerine dayanan modernleşme teorileri, 2. Dünya Savaşı’ndan sonra yükselişe geçerek, egemen sosyal bilim paradigması konumuna ulaşmıştır. Bununla birlikte 20. yy.’ın ikinci yarısı ile birlikte köktenci bir yaklaşımla “paradigmanın krizi”ni haber verenler olmuş ya da reformcu bir anlayış ile gözden geçirilip düzeltilmesi gerektiği yönünde düşünceler ortaya çıkmıştır. Bunlar; gelenek ve modernleşmenin, birbirlerini dışladığının kabul edilmesinin sorgulanması; tarihin evrensel yasaları olan bir süreç olmadığının

düşünülmeye başlanması; “modernleşmekte olan” toplumlarda, geleneksel bir takım öğelerin modernleşme sürecini hızlandırıcı etkilerinin olabileceğinin düşünülmesidir (Mollaer, 2009). Böyle bir dönemde Peyami Safa'nın modernleşme anlayışı ve dolayısıyla “sentez” fikri temelinde geliştirdiği muhafazakâr tavır, Türk modernleşmesi açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle Karadeniz'e göre, Türk muhafazakârlığının şekillenmesinde Peyami Safa'nın rolü diğerlerinden daha büyük ve üzerinde durulmaya değerdir (Karadeniz, 2002: 92). Cumhuriyet Dönemi Kemalist modernleşme ve inkılaplarla ilgili düşüncelerini paylaştığı “*Türk İnkılabına Bakışlar*” adlı eserinin ikinci baskısına yazdığı önsözünde, kitabının ve dolayısıyla da kendisinin bir “sentezi” yaratma amacında olduğunu belirtmiştir. Bu sentez, neredeyse bütün Türk muhafazakârlarının ortak arzusudur ve bir “Doğu ve Batı sentezidir” (Karadeniz, 2002). Ona göre Batı, Eski Yunan'ın zeka ve matematik disiplini, Roma'nın cemiyet ve hukuk disiplini, Hristiyanlığın ahlak disiplininden oluşan Avrupa kafası (Safa 1995), ayrı bir dünya olan Doğu (İslâm şark) ise Akdenizlidir ve daha çok Garp sayılır. Çünkü İslâm dini, garbın özü olan Hristiyanlığın bir antitezi değil tekâmülüdür. Bu sebeple, Doğu ile Batı arasında bir sentez için en uygun yer şüphesiz Akdeniz havzasında bulunan Türkiye'dir (Safa, 1995). Öğün'e göre onun bu ünlü eseri ile amacı, Kemalizmi “her türlü yanlış anlamayı oturtma ya da akl-ı selimin ve ölçülülüğün yorumlarını kazandırma” denemesidir (Öğün, 1997: 117).

Türk muhafazakârlığının gelenek anlayışı, klasik (Batı) muhafazakârlığının “gelenek ve kurumların müdahaleye gerek kalmaksızın kendi içerisinde ve ihtiyaçları doğrultusunda 'tedrici' olarak değiştirerek varlıklarını sürdürecekleri” anlayışı ile çelişmektedir. Onlar ne “geleneği” tamamen gözden çıkararak Batılılaşmaya ve Batı'ya sarılmışlar, ne de geleneği olduğu gibi kabul etmişlerdir (Karadeniz, 2002). Böyle bir duruş nedeniyle Safa, Türk inkılabının “arada sıkışmışlık” duygusunu, bu “ikiliği” ortadan kaldırarak özgün bir yol bulduğunu; bunun da özgün bir topluma gidişi sağladığını ifade etmiştir. Bu başarıyı ise şöyle dile getirmiştir: Kemalizm, İslâm şark ve Hristiyan garp ananeleri arasındaki ihtilafın artık bir vehimden başka bir şey olmadığını ortaya koydu. Her iki alemin ananelerini kucaklayan Türk tecrübesinin verdiği büyük hayret içerisinde, şark ve garp, artık bu harikûlade vakıayı ta içinden yaşayan Türk düşüncesinden geniş ve toplu bir izah bekliyor (Safa, 1995). Onun Türk deneyimi olarak

tanımladığı şey, Türk inkilâbının daha önceden tasarlanmamış olması ve zarureten doğduğu için realite içerisinde kendini yetiştirerek başarıya ulaşmasıdır (Safi, 2007). Çünkü ona göre “gerçekleşmeden evvel bir sistem halinde Türk inkilâbının hiçbir kitapta yeri yoktur. Türk inkilâbının bir kitabı varsa canlı bir tarihtir ve hayatın ta kendisidir” (Safa, 1995: 190). Safa, Türk inkilâbından yana genellikle böyle bir akıl yürütmeyi tercih etmiş ve bu tercihten umutlu olmuştur. Türk inkilâbı hakkındaki bu yorumları aynı zamanda muhafazakârlığın genel ilkeleri ile uyum içerisinde. Şartların zorunlu kıldığı değişimleri peşinen kabul eden muhafazakârlık için bu tür değişimler işlevseldir ve kurumların, sosyal yapının kendini yeni şartlara göre yenilemesi kaçınılmazdır. Bunun önceden hesaplanarak toplumsal bir mühendislikle gerçekleşmesinin lüzumu yoktur, spontane gerçekleşecektir (Karadeniz, 2002).

Peyami Safa'nın muhafazakâr düşünceye katkısı sadece bu eseri ile olmamıştır. Onun tarafından çıkarılan, aylık bir fikir ve edebiyat dergisi olan *Türk Düşüncesi Dergisi* de muhafazakâr düşünce açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu dergi, Tek Parti döneminde kültürel ve özel alana sessiz bir şekilde girerek, muhafazakâr düşüncenin 1946'dan sonra siyasal alana ve kamusal alana çıkışıyla yaşadığı dönüşümü hem yansıtan hem de yönlendiren entelektüel bir kulvar olmuştur. 1946'dan sonra rejim demokratikleşmeye başlamış ve Türk milli kimliği, tarihi ve sosyolojik zemin ile ilişki kurarak “unutmak” ile “hatırlamak” arasında mayalanmaya başlamıştır. 1950'de sonra DP'nin iktidara gelmesi ile ulaşım, tarım ve sanayide sağlanan büyük gelişmeler sonucunda toplumsal hareketliliğin artması ile alafranga-alaturka, şehirlilik-köylülük ve sınıf gerilimleri de bu mayalanma sürecine katılmıştır.

Safa, “kültürümüzün kiblesini Doğu'dan Batı'ya çevireli yüzyılı” geçmesine rağmen, hala Batı hakkında doğru ve yeterli bir değerlendirme aşamasına gelemediğini söylemiştir. Batı'nın geçmişte yaşamış olduğu bir an dondurularak o örnek alınmaktadır; fakat Batı artık değişmiş ve yeni bir karakter kazanmıştır. Bu nedenle artık eski Batı rüyası bırakılarak “hangi Batı?” sorusu sorulmalıdır. Bu *Türk Düşünce Dergisi*'nin temel iddialarından birisidir ve şu şekilde ifade edilmiştir: “Meşrutiyet'ten bugüne kadar çıkan fikir dergilerinden hiçbiri XX'inci asrın büyük meselelerini ve bunların milli kaderimizle ilgisini sezmemiş, hepsi asrın dışında kalmaya ve düşünmeye devam etmiştir. Garpcı dergilerin ve kendilerini devrimci sanan birçok fikircilerimizin

anladıkları mânâda bir Batı ve bir Avrupa çoktan tarihe karışmış sayılabilir. Batı Avrupa denince onlar geçen yüzyılın ilk üç çeyreğine ait ve bugün hepsi terkedilmiş düşünce kalıplarından kendilerini kurtaramıyorlar” (Yılmaz, 2003: 218-219). Batı birbirine karşıt iki düşünce akımından kaynaklanan bir buhran yaşamıştır. Bunlardan ilki “pozitivizmin getirdiği dar ve kapalı ilim” görüşüdür. Bu görüşe göre sebep-sonuç ilişkileri dışında ölçülmesi mümkün olmayan, tecrübe edilemeyecek bir gerçeklik yoktur. Çünkü akıl karanlıkları aydınlatmış ve belirsizlikleri ortadan kaldırmıştır. 19. yy' da hızla ilerleyen ve makinelerle hayata giren teknik gelişmeler halkı bu yönde ikna etmiş; Türkiye'deki devrimciler de Batı'yı bu şekilde anlamışlardır. İkinci akım ise, bu anlayışa karşı çıkan, Kant'ın etkisinin Fransa'ya yayılması ile dar ve kapalı ilim anlayışını eleştiren felsefi akımdır ve bütün Batı'ya yayılmıştır. Safa'ya göre Batı'nın geçirdiği bu büyük devrim, bizim devrimimize örnek aldığımız, Batı'nın bugünkü dinamiklerini almamızı gerektirmektedir. Diğer türlü donmuş bir örnek karşısında pasif ve taklitçi olmuş oluruz. Bu bağlamda Safa Toynbee'den hareketle ve onu eleştirerek sentez fikrini ortaya atmıştır. Toynbee'ye göre bir medeni toplum, başka bir medeniyet karşısında kendini tehlikede hissederse, buna iki şekilde tepki verebilir: kendi içine kapanarak, geleneklerine bağlanır ya da tehdide maruz kalan toplum kendini savunabilmek için düşmanın maddi ve manevi silahlarına sahip olmaya yönelir (Yılmaz, 2003). Safa, Toynbee'nin öngördüğü bu iki yol dışında üçüncü bir yol önerir: “Bu yabancı medeniyeti ya toptan reddetmek ya da toptan benimsemek gibi iki tepkinin dışında üçüncü bir şans vardır, ki o da, milletin yabancı bir medeniyetle kendi milli ve dini geleneklerini uzlaştıran ahenkli bir sentez yaratabilmesidir” (Safa, 1953: 9). Bu üçüncü yol fikrinin göstermiş olduğu istikamette Türk milletinin varolabilmesi için iki şart vardır: İlki, kendi kendisi olarak varlığını devam ettirmesi, tarihi ve geleneklerine bağlılık göstermesi; ikincisi ise, kişiliğini kaybetmeyecek ölçüde yenileşmesidir. Bu bakımdan “muhafazakârlık ve inkılâpçılık birbirinin zıttı değil tamamlayıcısıdır. İleri bir milliyetçilik dünü ve yarını, eskiyi yeniye kucaklar. Eski-Yeni kavgası kadar, zaruri fakat manasız bir karşılaşma yoktur” (Safa, 1956: 51). İrem'de inkılâpçılıkla muhafazakârlığın birlikte savunulmasının, tarihsel ve sosyal değişmelerin bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Bir tezatlar ve paradokslar birleşimi olan modernlik halinin,

inkilâpçılıkla muhafazakârlık beraberliğini doğurmasını Marshall Berman şu şekilde ifade etmiştir:

“Modern olmak, bir paradoks ve tezatı birlikte yaşamaktır. Bir yandan, bütün değerleri, hayatları ve toplulukları kontrol ve yok edebilecek bir bürokratik örgütlenme ile güçlenmek demekken, aynı zamanda bu güçler ile karşılaşp, onların dünyasını değiştirmek ve kendi dünyamız haline getirmek için, savaşmak için karşı konulmaz bir kararlılık içinde olmaktır. Hem devrimci hem muhafazakâr olmaktır” (İrem, 1997: 66).

O, “yaratıcı evrim” kavramıyla, evrimin çok yönlülüğünü ve modernleşmeye dahil edilebilecek özgün ve yerel tecrübelerini öne çıkararak, Cumhuriyet dönemi muhafazakârlarına aradıkları formülü sunmuştur (Bora ve Onaran 2003).

Genel olarak Türk muhafazakârlığı, Osmanlı'nın Batı karşısında gerilemesi ve Batılılaşma projeleriyle birlikte dünyasında ortaya çıkan belirsizlik ortamı ve dini kozmolojinin çözülüşü nedeniyle Cumhuriyet'in giriştiği modernleşmede tarafını modernleşmeyi gerçekleştirecek olan inkilâplardan yana kullanmıştır (Karadeniz, 2002). Fakat inkilâbın “tadında bırakılmayıp ifrata sapmasıyla” yenilikçi-ilerici olan konumlarından muhafazakâr bir konuma geçmişlerdir (Bora, 1997: 18-19). Bununla birlikte Türk muhafazakârları “geçmiş”i, “bugün” için bir “köprü” vazifesi ve işlevi görmesi koşulu ile önemsemektedirler. Dolayısıyla bu noktada onların gelenek anlayışının, klasik (Batı) muhafazakârlığın gelenek olarak geçmişi bugünde yaşatma ideali ile birbirinden ayrılmaktadırlar. Çünkü Türk muhafazakârlığı, geçmişten daha çok “gelecek” yönelimli bir duruşu temsil etmektedir (Karadeniz, 2002). İnsel'e göre “geleneği genel prensip olarak ele alıp, onu tedrici olarak tadil edip, düzeni yeni baştan üretmek tavrı, modernliğe tepki olarak ortaya çıkan muhafazakârlığın toplumsal pratik içinde sesini duyurmasını, etkili olmasını sağlar” (İnsel, 1995: 66). Sonuç olarak, muhafazakârlığın genellikle dinsel gelenekçiliğe indirgenmesinden kaynaklanan Türk modernleşmesinin muhafazakârlığa taban tabana zıt olduğu varsayımının (Bora, 2008) aslında çok da gerçekliği yansıtmadığı görülmektedir. Aynı zamanda Türk muhafazakârlığı modernleşmenin zıttı olmadığı gibi sürekli takipçisi olmuştur. Modernleşme sürecinde yaşanan değişim ve dönüşümlere/konjoktüre göre o da farklı

şekillere bürünmüştür. Bu aslında Türkiye'nin içine girmiş olduğu modernleşme sürecinin kaçınılmaz bir sonucu olmuştur.

4.5.3. Türk Modernleşmesi ve Muhafazakâr Kadınlar

Türk modernleşmesi, modernleşme sürecinde modernitenin kaynağı ve yaratıcısı olan Batı'yı örnek almakla kalmayarak Batı'da ortaya çıkan moderniteyi tüm dinamikleri ile Türk toplumuna uyarlamaya çalışmış, bunun için de devlet otoritesi tarafından belirlenen/sınırları çizilen bir modernleşme projesini uygulamaya koymuştur. Uygulamaya konulan bu proje, modernite süreci ile gelişmiş ve ilerlemiş olan Batı karşısında geri kalmış olmanın yaratmış olduğu bir güdülenme ile “medenileşme” ideali temelinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. İşte tam da bu noktada Türk modernleşmesinin en önemli yapı taşı olan kadın ve kadının kamusal alandaki görünürlüğü devreye girmektedir. Çünkü Şişman'a göre, Türk modernleşmesinde kadınlar âdeta medeniyetin, batılılaşmanın/modernleşmenin barometresi olarak görüldüğü için kamusal alan yalnızca modern görünüm taşıyan kadınlara açık olmuştur. Bu anlamda medeniyetin tanımı görüntü üzerinden yapılmakta (Şişman, 2000), kamusal alana dahil olma modern bir görünümü şart koşmaktadır. Bu nedenle Türk modernleşmesi sürecinde sistemin dışında kalan muhafazakâr kesimin erkekleri gibi kadınları da modern görünümün dışında oldukları için modernleşme sürecinin dışında kalmışlar, geleneksel yaşamlarına devam ederek, herhangi bir şekilde kamusal alana çıkma talebinde bulunmamışlardır. Çünkü başlatılan modernleşme süreci onların ön kabullerinin-gelenekler ve kutsallıklarının/dini kabul ve yaşantılarının- çok ötesinde ve dışında olmuştur. Bu durumda onlara düşen bu sürecin ve sistemin dışında kendi kabulleri çerçevesinde belirledikleri bir yaşam tarzını devam ettirmektir. Bu durum çok partili sisteme geçiş dönemine kadar devam etmiştir. Çünkü çok partili sistem öncesinde Türkiye'de hakim olan tek partili sistem otoriter bir yönetim sistemi geliştirmiş, 1946'ya kadar bu sistemi taviz vermeden modernleşme ve yeni bir ulus-devlet yaratma projesi temelinde uygulamıştır. 1946'da Demokrat Parti'nin kuruluşu ile çok partili sisteme geçilerek tek parti döneminin otoriter yapısı kırılmaya uğramıştır. Muhafazakâr çevreler bu aşamadan itibaren sesini çıkarmaya, modernleşme sürecini inkar veya reddetmeden bu sürece katılma isteğini, Türk kültürünün ve geleneklerinin de sürece

dahil olması gerektiğini ifade etmeye başlamışlardır. Bu yönde bir talep bizi modernleşmenin farklı kültür ve coğrafyalarda farklı modernlikler sergileyebileceği fikrine götürmekte, Nilüfer Göle'nin *Batı-dışı modernlikler* tezine kapı aralamaktadır.

Göle'ye göre modernlik Batı'da meydana gelen bir dizi değişim ve dönüşüm sonucunda meydana gelmiş olması bakımından Batı'lı değerler tarafından şekillendirilmiştir. Bu nedenle Batı dışındaki toplumların buna uyması gerektiği şeklinde bir anlayış hakim olmuş, Batı toplumları kendinin geçirdiği değişim ve dönüşümleri diğer toplumlara dayatmıştır. Göle'nin bu iddiasının temelinde modernliğin evrensellik anlayışı bulunmaktadır (Göle, 2003b). Modernlik bu evrensellik iddiası ile toplumları benzeştirmiş, toplumlar arasındaki farklılıkları yok ettiğinden dolayı modernliğin “homojenleştirici pratiklerine ve benzeştirici stratejilerine” (Göle, 2002: 36) karşı çıkarak ve bunu eleştirmiştir. Modernliğin artık kendisini dönüştürdüğünü, katı ve evrensel söylemleri yeniden tartışmaya başladığını ifade etmiştir (Göle, 2003b). Bu yorum çerçevesinde modernliğin benzeştirici ve evrensel anlayışına karşı olarak *Batı-dışı modernlik* kavramını geliştirmiş ve bu kavramı geliştirirken modernlik ve modernleşme arasında ayırım yapma yolunu benimsemiştir. Çünkü “modernlik, evrenselliği içermektedir. Modernleşme ise, farklı ülkelerin tarih ve kültürlerinden yola çıkarak çizdikleri güzergâhın adıdır” (Göle, 2002: 162).

Göle Batı-dışı modernlik kavramını geliştirmiştir, çünkü modernliği Avrupa/Batı merkezli kökeninden ayırıştırarak farklı bir tarih ve coğrafyanın kökeni içine yerleştirmeye çalışmıştır (Yıldırım, 2005). Bu çabasının amacı “toplumu yeniden kurgulamaktan ziyade toplumu yeniden anlamaya yönelik olan bir kavramsallaştırma girişimidir” (Göle, 2004: 57). Modernliği bu şekilde bir kavrayış farklı perspektiflerden, özellikle Batı-dışı toplumlarının penceresinden yapılan bir değerlendirmeyi içermektedir. Bu nedenle Göle, modernleşme konusunda hakim eğilim olan modernliğe Batı perspektifinden bakmak yerine, onu Batı'nın dışından anlamaya çalışmıştır. Böylelikle Batı'yı merkezden kaydırarak modernlik üzerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretme çabasına girişmiştir (Göle, 2004). Bunu yaparken hakim olan Batı'lı modernlik anlayışını reddetmeden, fakat sadece ona bağlı kalmadan modernliği yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Çünkü artık modernliğin temel dinamikleri olarak görülen nitelikler Batı-dışı toplumlar tarafından yeniden yorumlanma sürecine girmiştir.

Bu bağlamda Türk modernleşmesi Batı-dışı modernlikler çerçevesinde değerlendirilebilir bir nitelik taşımaktadır. Modernliğin bu yeniden yorumlanması durumu, özellikle Türkiye'de 1980 ve sonrasına tekabül etmektedir ve Göle tarafından mühendisler, İslami hareket ve kadın hareketi bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışmamız açısından bizi asıl ilgilendiren muhafazakâr çevreler ve kadın boyutu olmuştur.

Modernlik, din, gelenek ve öznelliğe karşı bir söylem olarak kurgulanarak irrasyonel olanı, metafizik değerleri reddetmekte, dünyeviliği, maddeyi ve akılsal sınırları vurgulamaktadır (Yıldırım, 2005). Göle bu anlayışa karşı çıkarak 1980 ve sonrasında Türkiye'de tam tersi bir durumun söz konusu olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü bu süreçte şimdiye kadar modernleşme deneyiminin dışında kalan muhafazakâr çevreler kamusal alanda boy göstermeye başlamışlardır. Modern değerleri belirli oranlarda benimsemekle birlikte, yeni bir modernlik yorumu geliştirmeye girişmişlerdir. Böylelikle Türkiye'deki muhafazakâr çevrelerin önemli bir yönünü temsil eden İslamiyet ile modernlik arasında yeni bir ilişki tarzı meydana gelmiştir: Her iki tarafın kırılmalar yaşadığı, yer yer ilkelerinden ödün verdiği, karşılıklı olarak birbirini etkilediği ve dönüştürdüğü bir ilişki tarzı. Göle bu sürecin özellikle Turgut Özal dönemiyle muhafazakâr mühendislerin* iktidara gelmesi sonucunda hız kazandığını savunmuş, bu dönemde tanık olunan değişimleri üç ayrı düzeyde ele almıştır: “Birinci olarak gözlemlenebilir düzeyde politik söylem değişmektedir. İkinci olarak, toplumsal aktörlerin devletle kendi aralarındaki ilişkilerin niteliği ve politik dolayimleri değişmektedir. Üçüncü olarak ise, toplum devlet ilişkisindeki değişimlerin siyasal partiler tarafından ne ölçüde ifade edildiği, şekillendirildiği sorusu önem kazanmaktadır” (Göle, 2007: 515). Ona göre bu üç düzeyde yaşanan değişimler politik kültürün yumuşamasına neden olmuş, farklı kesimler ve inançlar arasındaki duvarları yıkmıştır (Göle, 2003b). Politik kültürde yaşanan bu yumuşama, “uyum” arayışlarına

*Göle “muhafazakâr mühendisler” yerine “İslamcı mühendisler” adlandırmasını kullanmıştır. Fakat biz çalışmamız açısından muhafazakâr terimini kullanmayı tercih ettik. Çünkü çalışmamız kapsamında muhafazakârlıktan/muhafazakârlardan kastedilen modernleşme deneyiminin dışında kalma durumu/modernleşme deneyimine dahil olmayanlar kastedilmektedir. Göle' nin İslamcı olarak nitelendirdiği kesim de bu modernleşme deneyiminin dışında kalanları kapsadığından ve modernleşme sürecine dahil olma ve yeni bir modernlik yorumu inşa etme; bunun kamusal alana somut bir şekilde yansımaları, görünürlük kazanması; bu görünürlüğün ise muhafazakâr kadınların özelinde dikkatleri çekmesi bakımından muhafazakârlık ve muhafazakâr terimlerinin kullanılması tercih edilmiştir.

hız kazandırmıştır (Göle, 2002). Benzer yorumlarda bulunan Tekeli'ye göre de 1980'lerin sonlarına doğru gelindiğinde, son yirmi yıldır toplumda gelişen devlet tarafından baskıyla ortadan kaldırılamayan, sivil toplumu meydana getiren farklı grupların bir kimlik ve gerçeklik kazandıkları görülmektedir. Böylece daha önce birbirlerinin varlığını kabul etmeyen gruplar, son dönemde uzlaşma aramaya başlamışlar ve devletin bunu sağlayacak garantiler sunmasını isteyerek özellikle siyasal alanda kendini belli eden bir uzlaşma arayışına girmişlerdir. Çünkü 1970'lerde yaşanan ve 1980'de askeri darbe ile sonuçlanan siyasi kutuplaşmalar, toplumun artık yaşamak istemediği bir travma yaratmış, huzurlu bir ortamın sağlanması için ödenmesi gereken bedelin askeri rejim ile birlikte yitirilen demokrasi olduğu gerçeği, bu dönemde demokrasi özlemi ve bilincinin giderek artmasına neden olmuştur (Tekeli, 1995).

Uyum arayışları temelinde Göle, İslamiyet ve modernliğin biribiri ile uyuşup uyuşmayacağı konusunda çok, modernlikle İslamiyetin birbirlerini nasıl dönüştürdükleri üzerinde durmuştur. Artık sorun, modernlik karşısında geliştirilen siyasal bir İslami bilincin oluşumu değildir, modernliğin içselleştirilmesi sürecinde içinden geçirildiği İslami süzgeçlerin yeniden tanımlanmasıdır (Göle, 2002). Bu yeniden tanımlamalar 1980 döneminde hem modernlik hem de İslami bakış açısı için geçerli olmuştur. Çünkü her iki olgu da birbiri ile etkileşime girmiş, bu da kaçınılmaz olarak birbirini etkileme ve dönüştürme sürecine dönüşmüştür. Bu süreçte her iki olgu da uyum arayışları temelinde kendi kabullerinden tavizler vermelerini gerektirmiştir. Muhafazakâr çevreler bu dönemde piyasa koşullarına uyum sağlamada istekli bir tutum sergileyerek kendini modern dünya koşullarına göre sınırlandırmış ve görünürlük kazanmışlardır. Böylece modern sisteme bir dahil olma süreci yaşanmıştır. Meydana gelen bu dönüşümden en çok etkilenenler ise özelde muhafazakâr kadınlar olmuştur. Türk modernleşmesinin erken Cumhuriyet döneminde modernleşmenin temsili nasıl kadınlar olduysa 1980 ve sonrasında muhafazakâr çevrelerin de modernleşme taleplerinin temsili kadın üzerinden olmuştur. Kadınların kamusal alana çıkışının Türk modernleşmesinin özgün yanını oluşturması hali bu dönemde de muhafazakâr çevrelerin kadınlarının kamusal alan çıkışları, onların modernleşme taleplerinin ve modernleşmeyi dönüştürme, yeniden tanımlama girişimlerinin bir göstergesi olmuştur. Muhafazakâr kadınların bu girişimlerinin en bariz göstergesi ise türbandır. Türban

muhafazakâr kadınların kamusal alandaki görünürlüklerinin bir temsili, “İslamiyetin kültürel kimliği” (Sallan, 1994: 603) olmuştur. Muhafazakâr kadınların önemli bir kısmını temsil eden bu kadınlar dönemin ağırlıklı olarak gündeme sokulan konuları sivil toplum ve kimlik politikaları temelinde kamusal alana dahil olmaya başlamışlardır.

4.5.4. 1980 ve Sonrası Türkiye'de Muhafazakâr Kadınların Modern Sisteme Dahil Olmaları Süreci ve Kamusal Alandaki Görünürlükleri

1980 ve sonrası dönemde Türkiye'de birçok önemli gelişmeye tanık olunmuştur. Sosyal bilimlerin üzerinde durduğu bu önemli gelişmelerden biri modernite eleştirisi temelinde yükselen yeni bir modernleşme talebi, Türk modernleşmesi sürecinin dışında kalan muhafazakâr çevrelerin modern sisteme dahil/entegre olma sürecinin kamusal alana yansımaları ve bu yansımanın sürece zaten dahil olan modernlerin cephesinde yaratmış olduğu tartışmalar olmuştur.

1980'lerle birlikte kamusal alanda daha fazla görülmeye başlayan muhafazakârlar, yaşam biçimlerinin önemli bir boyutunu oluşturan dinlerini-İslamiyeti yeniden yorumlamaya başlamışlardır. Hem modern sisteme ayak uydurmaya, hem de dinlerine uygun bir yaşam standardı oluşturmaya çalışmışlardır. Bu durum aslında modern yaşamın gereklerine uygun olarak yeni bir yaşam tarzı arayışına girildiğinin bir göstergesidir. Göle'ye göre, muhafazakârların bu görünürlüğünün temelinde Özal yönetiminin bu kesimi ekonomi aracılığı ile kamusal alana dahil etmesi yatmaktadır. Özal siyaseti, değişmekte olan muhafazakâr kesimi sistem içine taşımıştır. “Kalkınmacı” devlet modeli nezdinde yapılan bu girişim şu şekilde meşrulaştırılmıştır: “Ekonominin büyümesi ve dinamizm kazanması için piyasanın dışında kalan hatırı sayılır çaptaki -çoğunlukla İslami kesime ait- yastık altı paraların sisteme eklenmesi amaçlanmaktadır. İslami kesim bu çerçevede Türk ekonomisinin büyüme arayışları içinde 'araçsal' bir rol üstlenmektedir”. Bilici'ye göre “[muhafazakâr] işadamlarının İslam medeniyetinin inşası için ekonomik olarak güçlü olma gerekliliğine olan inançları ile içinde yaşadıkları piyasa ekonomisinin yollarının kesişmesi, ideolojik aklanışını şu tarihsel argümanda bulmaktadır: Batı'nın teknolojisini, maddi üstünlüğünü [...] alalım, kendi manevi değerlerimizi koruyalım” (Bilici, 2009: 223).

Muhafazakâr kesimi modern sisteme dahil etme girişimleri neticesinde, onların da giderek modern sistemin kültürel değerlerini paylaşmaya başladıkları, modern yaşamın değerlerine karşı olmaktansa, onları yeniden yorumladıkları görülmektedir. “İslam, vicdan, aile ve cemaat dünyalarından çıkıp, eğitim, piyasa ekonomisi, iletişim, tüketim ve sivil topluma doğru açıldıkça modern toplumun gereksinimleri ışığında kendi yasakçı sınırlarını aşmak zorunda kalmakta, ama aynı zamanda bu alanları da değişime uğratmaktadır”. Böylelikle muhafazakâr ve laik kesimler arasındaki duvarlar yıkılmakta, ilişkiler değişmekte ve sınırlar keskinliğini kaybetmektedir. Bu durum çoğu zaman çatışmacı bir biçimde gerçekleşse de, bugün muhafazakâr ve laik kesimlerin, söylemlerinin, yaşam biçimlerinin birbiri ile etkileşime girdikleri ve değişime uğradıkları gözlemlenmektedir (Göle, 2009: 12).

Göle genel anlamda muhafazakâr/islami kesimin kamusal alandaki görünürlüğünün arkasında kendi kimliklerini ifade etme gayesinin olduğunu ifade etmektedir. Bu gaye ise daha çok muhafazakâr kadınlar özelinde dikkatleri çeken bir olgu halini almıştır. Çünkü Müslüman toplumların modernleşme süreçlerinde kadınların konumlarında yaşanan değişimler, özellikle de mahrem alan/özel alandan kamusal alana çıkmaları merkezi bir öneme sahip olmuştur. Göle'ye göre “Türk modernleşme deneyimi, kadınların mahrem alandan kamusal alana çıkışıyla ilgili önemli bir örnek oluşturur” (Erjem, 2008: 892-893). Çünkü “sanayileşme, üretim ve sınıf çatışmalarına dayalı güçler tarafından şekillenen Batı modernliğinin aksine Türk modernleşmesi, kadının geleneksel İslami yaşam biçiminden bağımsızlaştırılmasının Batılılaşmaya ve laikliğe giden yolu açacağına inanan reformcu seçkinlerin modernist yönelimlerinin bir sonucu” (Göle, 2001: 26) olmuştur.

Göle'ye göre muhafazakâr kesimin içine girdiği modernleşme süreci, geliştirdikleri yeni modernite yorumlarının en iyi temsili kadınlar üzerinden gerçekleşmiştir. Türk modernleşmesinin bu yeni aktörleri, genellikle modern dünya paradigmasının ürünlerini kullanan bireyler olmuştur. En önemli özellikleri ise,

“eğitimli, meslek sahibi, ve kentli orta sınıf oluşlarıdır... Bu kadınlar hem biyolojik ve toplumsal kimliklerini hem de yerleşik toplumsal normları sorgulamakta, kimliklerini yeniden inşa etmek istemektedirler. Dolayısıyla bugün Türk toplumunda [muhafazakâr] kadınların görünürlüğü, sadece inançla ya da

başlarını kapamakla yetinmemekte, yeni hayat tarzını, değişik günlük ve sosyal pratikleri görünür kılmakta, modern kent ortamında tutarlı bir inanç ve yaşam sistemi geliştirmeye çalışmaktadırlar” (Çayır, 2009: 44).

Muhafazakâr kadınların eğitim ve iş hayatında görünür olmaya başlamaları 1980 ve sonrasında tekabül etmektedir. 1980'li yılların sonlarına doğru muhafazakâr çevrelerin üniversite mezunu, eğitim almış kadınları seslerini farklı olarak duyurmaya, kendi düşüncelerini söylemeye başlayarak dergiler çıkarmışlar, dernekler kurmuşlar, radyo ve televizyonlarda boy göstererek toplumsal hayatta yerlerini alarak, kimlikleri ile kendilerini ifade etme talebiyle kamusal alanda boy göstermeye başlamışlardır. Yeni ortaya çıkan bu kesim resmi ideolojinin “cahil, edilgen, geleneksel” müslüman tiplemesinin inandırıcılığını yitirmesine neden olmuştur (Göle, 2001). Artan entelektüel seviyelerine bağlı olarak kitle iletişim araçlarına olan hakimiyetleri de artmıştır. Buna en somut örnek radyo ve televizyonlarda boy göstermeye başlamaları olmuştur. İslami radyolarda ve televizyonlarda çalışan muhafazakâr kadınlar üzerinde bir araştırma yapan Azak, bugün İslami radyolarda çalışanların Batı'nın tüketim çılgınlığına ve hedonizmine kapılmadıklarını ve “Baticı anlayışa sahip” radyolara alternatif oluşturduklarını iddia ederek yayın politikalarını İslami esaslara uygun bir şekilde belirlediklerini ifade ettiklerini söylemiştir (Azak, 2009). Öte yandan radyolarda kadının sesinden sunulan programlar, muhafazakâr çevrelerde tartışma yaratmış, bu durumun kendi aralarında sorgulanmasına sebep olmuştur.

Tüm bu gelişmeler bağlamında bu kadınlar hem çağdaş-laik kesimin hem de muhafazakâr kesimin bir bölümünün eleştirilerine maruz kalmışlardır. Çağdaş-laik kesim tarafından giyimleri açısından modern dışı/çağ dışı bulunurken, kendi ait oldukları kesim tarafından ise, kadın karşıtı yorumları sorgulamaları, eleştirmeleri ve kılık kıyafetleri açısından eleştirilmişler ve yadırganmışlardır. İçinde bulundukları muhafazakâr kesim tarafından eleştirilme nedenleri ise, kimliklerini ifade ederek tanınma talebinde bulundukları durumların İslami bakış açısıyla uyummadığı noktasında olmuştur. Çünkü muhafazakâr çevrelerin bir kısmına göre, İslamiyetin belirlediği kurallarda kadının yeri evidir, mahrem olandır/özel alandır. Bu nedenle onlara göre kamusal alana çıkma talebinde ve girişiminde bulunan kadınlar İslami kurallara uygun olarak hareket etmemektedirler. Bu eleştirilere rağmen kimliklerini ifade etme ve

modern yaşama dahil olmak isteyen bu muhafazakâr kadınlar, ne istediklerini, nasıl bir yaşama kavuşma arzusunda olduklarını bilinçli olarak ifade etme konusunda kararlı davranmışlardır.

Muhafazakâr aydınların 1983-1990 döneminde medyanın giderek artan rolünü keşfetmeleriyle, farklı [muhafazakâr] gruplar görüşlerini yansıtan çok sayıda dergi ve gazete yayınlamışlardır. Bu aydınlar üniversiteli genç kuşaklara ulaşabilmek ve birçok muhafazakâr kitleyi kapsayabilmek için yeni bir İslami bilinçlenme anlayışı içinde yayıncılığa ayrı bir önem vermişler; 1985 sonrasında kadınlara yönelen bu kitle, 1987 sonlarında ilgilerini yoğunlaştırmışlardır. 1985 yılından itibaren üç kadın dergisi çıkartılmıştır: Bizim Aile, Kadın ve Aile ve Mektup dergisi. Çoğu evli ve yüksek öğrenim görmüş kadınlar tarafından çıkarılan bu dergiler, “müslüman kadının” kimliğine sorgulamaya yönelik olması bağlamında özel alanda yer alan kadının, özel ve kamusal alanlardaki yerinin nasıl olması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Kadın ve Aile dergisi kadınlar için eğitimi meşrulaştırarak, kadının kamusal alanda varlık göstermesini eğitim faaliyetleri içinde onaylarken; Mektup dergisi eğitimin yanı sıra diğer alanlarda da kadının kamusal alanda yer alması gerektiğine vurgu yapmıştır (Sallan, 1994). Acar'a göre ise, bu dergiler İslamcı hareketin kadınları bu hareketin içine çekebilmenin, onlara mesajını iletebilmek için gösterdiği çabanın ürünleridir. Ayrıca son yıllarda üniversitelerde kız öğrencilerin türban takabilmeleri için gerekli olan yasal düzenlemeleri talep ederek, buna imkan vermeyen uygulamaların sonlandırılması için aktif bir rol üstlenmişlerdir (Acar, 1995).

Kadın ve Aile dergisini içerik ve savunduğu fikirler yönüyle tutucu bir dergi olarak tanımlayan Arat'a göre, bütün tutuculuğuna rağmen bu tür bir dergi, bir kurum olarak kadınların aile hayatının dışına çıkmasına-kamusal alan açılmasına, makaleler yazmasına ve bir dergiyi yayına hazırlayıp çıkarmalarına olanak yaratmış; kadınlara alternatif bir yaşam seçme olanaklarını açmasa da kapı aralamıştır. Önerdiği tutucu hayat biçiminin yanı sıra, kadınların bireysel özgürlüklerine sahip çıkmalarını sağlayacak olanaklar göstererek, kendilerini arama imkanını tanımıştır (Arat, 1995).

90'lı yıllarda bu kadınlar artık 80'lerin tepkisel ve dışlayıcı aktörleri değillerdir. Çünkü bu dönemde kurdukları derneklerle erkeklerin değil, kendi sözcükleriyle konuşmuşlar; 80'lerdeki “temsil” kavramının yerini “katılım” kavramı almıştır. Politik

haklarından çok mesleki haklarına vurgu yapmışlardır. Eğitim kurumlarından meslek edinerek ekonomik özgürlüğünü kazanan bu kadınlar kurdukları platform ve dernekler etrafında örgütlenerek ev içi ve ev dışı kimliklerini tartışarak yeniden tanımlamak istemişlerdir. Böylece hem geleneksel İslamın hem de Türk modernleşmesinin kendilerine biçtiği rolü eleştirip aşmaya çalışmışlar, her iki alanı da dönüştürme potansiyeli sergilemişlerdir (Çayır, 2009). Bu bağlamda dernekler muhafazakâr kadınların kamusal alandaki görünürlüklerini pekiştirmiştir. GİKAP (Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu), AKDER (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği), (BKP) Başkent Kadın Platformu Derneği ve Hazar Eğitim Kültür ve Dayanışma Derneği ön plana çıkan dernekler arasındadır. Bu derneklerin kurulmasında sivil toplumun gelişmesinin önemli bir rolü olmuştur. Çünkü sivil toplumun gelişmesi ile toplumsal alanın sınırları genişlemiş, toplumsal olana daha fazla alan açılmıştır. Ayrıca bu dönemde 1980'lere kadar hakim olan kamusal alanın devletin alanı olduğuna dair yaygın kanı, yerini kamusal alanın toplumsal alana karşılık geldiği yönündeki yorumlara bırakmıştır. Böyle yorumlamaların yapılmasında Habermas'ın kamusal alan kavramsallaştırmasının etkisi olmuştur. Bu çerçevede muhafazakâr kadınların kurmuş oldukları dernekler birer sivil toplum kuruluşu olarak bu kadınların kamusal alandaki görünürlüklerinin somut birer göstergesi olmuşlardır. Bu nedenle muhafazakâr kadınların örgütlenmeleri noktasında ön plana çıkan bu derneklerin tarihçelerini, vizyon ve misyonlarını genel hatları ile ele almak çalışma konumuzu daha anlaşılır kılmak ve somutlaştırmak adına faydalı olacaktır.

GİKAP (Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu)

Tarihçesi: Derneğin kurucuları tecrübeleri ışığında 1990'lı yıllarda toplumsal sorunların çözümü, kadının ve ailenin statüsünün yükseltilmesi, her türlü yoksulluk ve yoksunluğun giderilmesi için çalışmalarına başlayarak ortak sorunlara ortak çözümler aramaya girişmişler, periyodik toplantılar ve ortak projelerle gündemi meşgul eden meseleler hakkında çalışmışlardır.

1993 yılında Kadın Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü (KSSGM)'nin Ulusal Kadın Kongresinde, önerilen İl Platformu Modeli GİKAP'ın kurulması için tetikleyici güç olmuş ve 1995 yılında GİKAP kurulmuştur. Yurt genelinde ilk kadın platformu olarak çeşitli bölgelerde yeni platformlara öncülük ve rehberlik etmiştir. 2011 yılı itibarıyla

GİKAP'ın 54 katılımcısı bulunmaktadır; her ayın son çarşambası Platform Meclisi Toplantıları ile kurumlar arasında gerçekleştirilen iletişim, istişare zemininde ortak projelere imza atılmaktadır (<http://www.gikap.org/Tarihce.html>).

Vizyonu: Dernek vizyonunu “gönüllü kadın kuruluşlarının öncelikle kadın ve aile eksenli olmak üzere ortak paydalar çerçevesinde, proje ve politikaların üretim süreçlerinde aktif rol oynamalarını sağlamak, kadından topluma kadın bakış açısıyla küresel düşünüp yerel ve özgün çözümler üretmek” olarak belirlemiştir.

Misyonu: Kadın, aile ve GİKAP katılımcısı gönüllü kadın kuruluşlarının statüsünü yükseltmektir. Bu amaçla farklı sahalarda çalışan ve farklı birikimlere sahip gönüllü kadın kuruluşlarını periyodik süreçlerde bir araya getirerek;

- ▲ Kadınların ailede, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatta üretken bireyler olmalarını desteklemek,
- ▲ Temel hak ve özgürlüklerin toplumda yaygınlaşmasını sağlamak,
- ▲ Yaşam boyu eğitimi teşvik etmek,
- ▲ Çeşitli sebeplerle aile kurumu dışında kalmış bireylerin (huzurevi, yetiştirme yurdu, sığınma evi vb.) yaşam koşullarını iyileştirmek,
- ▲ Aile destek hizmetlerini toplumda yaygınlaştırmak,
- ▲ Kadın ve aileyle ilgili olarak hayatı anlamlandıran her konuyu (sağlık, hukuk, çevre, sanat, spor, medya, etik değerler vb.) çalışma sahası içinde kabul etmek,
- ▲ Kadın STK'ları desteklemek ve verimliliği artırmaya yönelik proje ve programlar uygulamak,
- ▲ Öz değerlerini muhafaza etmek, ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtmak amacıyla çalışmalar yürütmektir (<http://www.gikap.org/VizyonMisyon.html>).

AKDER (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği)

Kuruluşu: AKDER, kıyafetleri gerekçe gösterilerek eğitim ve çalışma hayatından dışlanan kadınlar tarafından 15 Şubat 1999 tarihinde kurulan hak arama mücadelesini ulusal ve uluslar arası tüm platformlarda sürdüren gönüllülük esasına dayalı bir sivil toplum kuruluşu, bir insan hakları derneğidir. 2008 yılından itibaren

Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal Konseyinde Özel Danışmanlık statüsüne sahip bir dernek olmuştur (<http://www.ak-der.org/dernegimiz.gbt>).

Amacı: Dernek, her türlü ayrımcılığa karşı insan hakları ihlallerini engellemek, bu konuda toplumsal bilincin yerleşmesini sağlamak, özellikle kadınların kişilik haklarına (eğitim, çalışma, kariyer yapma vb.) yapılabilecek her çeşit müdahaleyi önlemek ve üyelerini bilinçlendirmek, şahsiyetlerinin gelişmesini sağlamak aralarındaki dayanışmayı bilgi, tecrübelerini arttırmak ve ayrımcılığa uğramış bütün insanlara gerekli yardımları ulaştırmaktır. Derneğin merkezi İstanbul'dur (<http://www.ak-der.org/tuzuk.gbt>).

Derneğin Faaliyetleri: Dernek, amaçları doğrultusunda aşağıdaki faaliyetlerde bulunmaktadır:

▲ Kapalı, açık her türlü toplantı, seminer, panel, açikoturum, sempozyum, spor organizasyonları, yarışmalar, müzayedeler tertipler, anma geceleri ve konserler organize eder,

▲ Diğer dernekler, vakıflar ve kuruluşlarla derneğin amaçları doğrultusunda işbirliği ve ortak çalışmalar yapar, insan hakları ihlallerini ve ayrımcılığı önlemek için önerilerde bulunur, birlikte çalışmak hususunda plan ve programlar yapar,

▲ Eğitim gören bütün öğrencilere imkânları ölçüsünde katkıda bulunur, yardım ve kurslar ile destek olur. Öğrencilerin barınmaları için gerekli yurt, ev gibi müesseseleri inşa eder. Uluslararası üniversitelere lisans ve lisansüstü eğitim görecekteler elemanlar gönderir, ilmi araştırmalar sonucu hazırlanan eserleri basar. Her kademedeki eğitim kurumları ile dersane ve eğitici mahiyette eğitim kurumları açar, işletir, kurslar düzenler,

▲ Derneğin amaçlarının gerçekleşebilmesi ya da gelir sağlamak için gayrimenkul edinebilir, bina veya tesisler kiralayabilir, ticari, sinai, kültürel faaliyette bulunur, proje üretir, işletmeler kurar, satın alır ya da ortak olur,

▲ Dernek amaçlarını gerçekleştirmek için, sesli veya görüntülü yayın yapar, süreli ya da süresiz basım-yayın faaliyetlerinde bulunur, broşür yayımlanır, radyo tv, video yayınları, web sayfası hazırlar ve hazırlatır, teknolojik gelişmelerden faydalanır,

▲ İnsan haklarını zedeleyen, kişilik haklarını engelleyen ayrımcılığa karşı görüş bildirir, ilmi araştırma, kamuoyu yoklamaları yaptırır, sonuçlarını ilgili kuruluşlarına bildirir ve önerilerde bulunur,

▲ Her türlü ayrımcılığa maruz kalmış kişilere maddi, manevi ve hukuki yardımda bulunur,

▲ Derneğin amacının gerçekleşmesi için, ilgili mevzuat içinde her türlü çalışmalarda bulunur, resmi ve özel kişi ya da kurumlarla işbirliği yapar (<http://www.ak-der.org/tuzuk.gbt>).

BKP (Başkent Kadın Platformu Derneği)

Dernek 1998 yılında kurulmuş olup, merkezi Ankara'dadır.

Amacı: Kadınların mevcut durum ve problemlerini tespit ederek, onların; evrensel insan hakları, adalet ve hukukun üstünlüğü ilkesi çerçevesinde siyasi, hukuki, sosyal ve ekonomik varlıklarını geliştirecek teorik ve pratik çözümler üretmektir. Bunun yanında kadınlar arası diyalog, iletişim, dayanışma ve yardımlaşmayı sağlamak, toplumun tüm kesimlerinden her gruptan kadınlarla onurlu bir yaşam ortak paydasında bir platform olarak bir araya gelip, yasalara uygun her türlü faaliyet ve çalışmalar yapmak derneğin amaçları arasındadır (<http://www.baskentkadin.org/tr/?p=358#more-358>).

Vizyonu: Geleneksel kadın imajını pekiştiren dini yorumlardan, anlayış yada kabullerden ve modern toplumda dindar kadınlara uygulanan ayrımcılıklardan kaynaklanan sorunların çözümüdür (<http://www.baskentkadin.org/tr/?cat=6>).

Misyonu:

▲ Kadınların mevcut durumlarını ve problemleri hakkında tespitlerde bulunmak,

▲ Kadınların evrensel insan hakları ilkeleri çerçevesinde varlıklarını geliştirecek çözümler üretmek,

▲ Kadınlar arasında diyalog, iletişim, dayanışma ve yardımlaşmayı sağlamak

▲ Toplumun tüm kesimlerinden gelen her grup kadınla birlikte, onurlu bir yaşam için platformlarda bir araya gelerek yasalara uygun faaliyetlerde bulunmak,

birlikte ortak çalışmalar yapmak derneğin misyonları arasındadır (<http://www.baskentkadin.org/tr/?cat=6>).

Dernek üyelerinden Gülden Öztekin, Platformun kendileri için bir eğitim kurumu işlevi gördüğünü, zamanla çok tecrübeli olmadıkları bu alanda iş üstünde eğitim modeliyle kendimizi geliştirdiklerini, kısa zamanda sivil toplum ve kadın sorunları literatürünü öğrendiklerini ifade etmiştir. Katıldıkları her bir toplantının ufuklarını açtığını, yaptıkları çalışmalardan yeni tecrübelerle döndüklerini; özellikle yurt dışı toplantılarının kendilerine ayrı bir bakış açısı kazandırdığını; yaşadıkları deneyimler sayesinde yaptıkları işin ne kadar önemli olduğunu daha iyi kavradıklarını ve neler yapabileceklerini gördüklerini dile getirmiştir. Öztekin'e göre, Platform kadın sorunlarının gerçek anlamda tartışıldığı, çözümler üretilmeye çalışıldığı bir ortam olmasının yanında, olaylara hiçbir etki altında kalmadan kadın bakış açısıyla bakabilme yeteneklerini geliştirme olanağı sunmuştur. Bu çerçevede kadını ezen geleneksel dayatmaları ve kadın aleyhine oluşturulan yanlış dini yorumları sorgulayabilme fırsatı yakalamışlardır (Öztekin, 2009).

Hazar Eğitim Kültür ve Dayanışma Derneği

Kuruluşu: Dernek, Kasım 1993 tarihinde başta Ayla Kerimoğlu olmak üzere, bir grup kadın tarafından kurulmuştur.

Misyonu: 3 Ocak 2006'ya kadar Hazar Grubu olarak faaliyet gösteren Hazar Eğitim Kültür ve Dayanışma Derneği, kendine ve topluma katkı sunmak isteyen kadınlara eğitim sunmayı misyon edinmiştir.

Amacı: Misyonu doğrultusunda geleneğin ihyası ile geleceğin inşasını buluşturan dinamik bir yapıyı, toplumsal hayatın içindeki eylemliliği, kolektif emeği ve varlığı anlamlı kılacak bilgiyi öğrenmeyi hedeflemiştir. Bunun yanında uluslararası , yerel ve özel alanlarda hakkaniyet ve adaletin hüküm sürdüğü dengeli bir sosyal yapının kurulması adına kadınların eğitime ve toplumsal hayatta aktif rol almalarına katkı sunmayı amaçlamıştır.

Sürekli değişen bir dünyada, evrensel ve yerel olanı tutarlı ilkeler ve değerler bütününde anlamlandırmayı bilmek; özverili, sağduyulu bir insan olmak; dayanışma, saygı ve dostluğu farklı kültür, fikir ve inançlarla bir arada yaşamanın ve bu farklılıklardan bir bütün oluşturma perspektifinden bakabilmek; sivil toplum alanında

var olarak, aktif ve sorumlu birer vatandaş olmak; modern paradigmanın insanı kendine yabancılaştıran “bireyselleşme”lerini değil, insanı çoğaltan ben’liğin inşasını temin etmek derneğin ifade ettiği değerleri arasındadır (<http://www.hazargrubu.org/hakkimizda.html>).

SONUÇ

Günümüzde modernitenin, modernliğin yoğun bir eleştirisi yapılmaktadır. Yapılan bu eleştiriler modernist anlayışın dayattığı gibi tek ve evrensel bir doğrunun, tek açıklama şeklinin olmadığı yönündedir. Çünkü doğa saf değildir, doğru ya da gerçek, bilim insanının yorumuna bağlı olmakla birlikte kontekse/bağlama göre değişmektedir. Özellikle de sosyal düzende kesinlik söz konusu değildir, bu çerçevede tek bir rasyonalite yerine Lyotard'ın belirttiği gibi rasyonaliteler çoğulluğu gerekmektedir. Moderniteye getirilen önemli eleştirilerden bir diğeri ise, ikili karşıtlıklarla açıklama yapmasıdır: doğru-yanlış, siyah-beyaz, kadın-erkek gibi. Oysa siyah ve beyaz arasında grinin birçok tonu bulunmaktadır. Dolayısıyla gerçeklik modernitenin ortaya koyduğu gibi kesin, net ve basit değildir, ikili karşıtlıklarla olayları açıklamak ise yetersiz kalmaktadır. İşte moderniteye getirilen bu eleştiriler ışığında, homojenlik yerine heterojenlik/farklılıklar gündeme gelmektedir. Fakat [Göle'nin de belirtmiş olduğu gibi], farklılık ve kimliklerin eski naif şekilleri ile var olmaları da mümkün görünmemekte melezlenmeler dikkat çekmektedir (Altuntaş ve Karaçay-Çakmak, 2009: 39-40). İşte 1980'lerle birlikte Türkiye'de tartışılmaya başlanan ve hala günümüzde de gündemi meşgul eden bu *melezlenme* halidir. Bu bağlamda aslında bugün Türkiye'de yaşanmakta olan gündemi yoğun bir şekilde meşgul eden durum, 1920'lerin laik kamusal alan modelinin bugün dönüşmekte olmasından kaynaklanmaktadır. Muhafazakâr kadınların modern sisteme, modern yaşama dahil olma istekleri böyle bir olguyu ortaya çıkarmıştır. Tanzimat döneminde başlayan Türk modernleşmesi süreci boyunca, modernleşmenin temsili ya da barometresi olarak görülen kadın, bu konumunu 1980'lerde de İslami hareket bünyesinde muhafazakâr kadınlar bağlamında kısmen devam ettirmiş olsa da, çıkardıkları dergiler ve kurdukları dernekler aracılığıyla modernleşme sürecinin onlara yükledikleri nesne/araç olma rolünden sıyrılarak, özne konumuna yükselmek için çaba harcamışlardır.

Arat muhafazakâr kadınların çıkardıkları dergilerin laik bir devlet yapısı altında, onların kamusal alana dahil olma sürecinde elde ettikleri becerileri özgürleştirici amaçlar için kullanmalarına yardımcı olabileceğini ifade etmektedir. Laik olduğu kadar demokratik olabilme çabası içinde olan toplumumuzda bu kadınlara tanınan söz hakkı, demokratik bir toplum olma yolunda bir adım olacaktır (Arat, 1995: 113). “Bugün söz

konusu olan, eğer günümüz demokrasisi için çoğulculuğun ve farklı gruplar arasındaki etkileşimin önemine inanılıyorsa, alternatif kamusal toplulukların, kamusal alana girerek daha önceden “özel” oldukları gerekçesiyle tartışılmayan konuların kamusallaştırmalarına olanak verilmesidir”(Suman, 2009: 91). Bu bağlamda kadınların tüm farklılıkları ile tanınması anlayışı, söz konusu farklılıkların çoğulluğunun/çeşitliliğinin kamusal alanda görünürlük kazanması ve temsilini güçlü bir talep olarak gündeme getirmektedir (Altuntaş ve Karaçay-Çakmak, 2009 :44).

Çalışmamız açısından dikkat çekici olan husus, inceleme alanımızı oluşturan muhafazakâr kadınların kamusal alanda varolma talebinde bulunurken, benimsedikleri anlayışın modernleşmeyi reddetmeden, onun araçlarından faydalanarak, kendi ön kabulleri çerçevesinde yeni bir modernleşme yorumu oluşturmaya çalışmaları olmuştur. Bu modernleşme yorumunu da çıkardıkları dergiler, kurdukları dernekler ile somutlaştırmışlardır. Amaçları genel anlamda, Türk modernleşmesi boyunca nesne konumunda olan kadını özne konumuna yükseltmek iken özel anlamda ise, şimdiye kadar dışında kaldıkları modernleşme sürecine dahil olarak, kamusal alanda varolabilmek ve kamusal alanın sunduğu olanaklardan yararlanabilmektir. Bu olanaklardan yararlanırkenki talepleri ise, birçok muhafazakâr kadının kimliğini ifade eden “türban”dan vazgeçmemek olmuştur. Onları bu amaca iten sebep, laik kesim tarafından dış görünüşleri nedeni ile dışlanmaları ve yok sayılmaları olmuştur. Laik kesimin bu tutumu, onlarda bir kırıngılığa sebep olmuş, iki kesim arasındaki ayrılıklar noktasında derneklerle bir uyum arayışına yönelmişlerdir. Bu arayışı kurdukları derneklerin vizyon ve misyonlarında görmek mümkündür. Dernek programlarında bir kısmının kimliklerinin bir ifadesi olan “türban”ın kamusal alan için bir tehlike yaratmadığının vurgusunu yapıp bu konudaki mağduriyeti yerel ve uluslar arası platformlara taşımakla birlikte aynı zamanda kadına şiddet, ataerkil sistemde kadının ezilmesi problemleriyle de ilgilenmişler, bu konuda diğer kadın dernekleriyle birlikte çalışmalar yürütmüşlerdir. Sivil toplumun yeni üyeleri olan bu kadınlar artık kendileri üzerinden siyaset yapılmasına karşı çıkarak, kamusal alanda adeta savaş haline gelen “türban” konusunu toplumsal uzlaşma ve demokrasi yoluyla çözmek istemektedirler. Muhafazakâr kadınların sahip oldukları bu yöndeki bir algı muhafazakâr kadın hareketi ve demokratikleşme açısından Türkiye için büyük önem taşımaktadır. Onların bu

girişimleri, kimliklerini sorgulamaları ve kimlikleri hakkında yeni yorumlamalarda bulunmaları, kamusal alana dahil olmaları bakımından bir ilki temsil ettiği için kayda değer bir gelişmeyi ifade etmektedir. Fakat bu girişimlere rağmen onlar açısından gerek eğitim hayatında gerekse de çalışma hayatındaki sorunların tam olarak çözüme kavuşturulduğunu söylemek pek de mümkün görünmemekle birlikte bu kadınların geçmişle kıyaslandığında, kamusal alandaki varlıkları ve bir kadın olarak kimliklerini ifade edebilme imkanı bulmuş olmaları, onlar için büyük fırsat elde etmiş olduklarının bir göstergesini ifade etmektedir.

Günümüz Türkiye'sinde bu durum bazı çevreler tarafından laik devlet düzenine aykırı olduğu ve sistemin tehlike altında olduğu hissini uyandırdığı için tepki ile karşılanırken; kendilerini demokrat olarak tanımlayanlar yaşanmakta olan değişimi olağan bir şekilde karşılamakta, ortaya çıkan bu olguya demokrasi, farklılık ve insan hakları temelinde yorumlayarak, toplumsal düzen için herhangi bir tehdit oluşturmadığı yönünde fikirler öne sürmektedirler. Aslında Türk modernleşmesinin tarihsel sürecine ve dinamiklerine baktığımızda bu konuda fikir ayrılıklarının olması olağandır. Çünkü 21.yy.'da tanık olunan bu değişim, Türk modernleşmesi için tarihsel bir kırılmanın yaşandığının göstergesidir: 1980'lere kadar kamusal alanda varlık gösteremeyen muhafazakâr kadınlar artık, bu alanda görünür olmak ve kendi önkabullerine uygun bir şekilde modernleşme sürecine dahil olmak için talepte bulunmaya başlamışlardır. Bu talepler ışığında aslında önemli olan, 21.yy. Türkiye'sinde insan hakları ve demokrasi temelinde, farklı kesimlerden, sınıflardan gelen kadınların ortak değerler etrafında toplanarak, modern bir toplumda insan haklarına saygılı, haklar noktasında eşitlikçi bir demokrasi ortamının sağlanabilmesi için gerekli sağduyu ve çabayı göstermesidir.

KAYNAKÇA

ABADAN UNAT, Nermin (1998), “Söylemden Protestoya: Türkiye’de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktaş-Hacımirzaoglu, Tarih Vakfı Yayınları: İstanbul.

ACAR, Feride (1995), “Türkiye’ de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, Yay. Haz. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları: İstanbul.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2010), “Önsöz”, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, Liberte Yayınları: Ankara.

AKA, Assiye (2010), “Kimliğe Teorik Yaklaşımlar”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 34, s. 1, ss. 17-24.

AKINCI, Mehmet (2009), “Muhafazakârlık ve Değişim: Değişime Direniş Mi Yoksa İhiyatlı Değişimi Savunmak Mı?”, *Aksaray Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi Dergisi*, c. 1, s. 1, 133-148.

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

ALTINDAL, Aytunç (1991), *Türkiye’de Kadın*, Anahtar Kitaplar Yayınevi: İstanbul.

ALTUNTAŞ Nezahat-KARAÇAY ÇAKMAK, Hatice (2009), “Kesişen Mikro Farklılıklar’ Feminizm ve Dayanışma”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 12, s.2, ss.35-51.

ARAT, Necla (1986), *Kadın Sorunu*, Say Yayınları: İstanbul.

ARAT, Yeşim (1995), “Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, Yay. Haz. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları: İstanbul.

ARAT, Yeşim (1999), “Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, edt. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul.

ARAT, Zehra (1998), “Kemalizm ve Türk Kadını”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, edt. Ayşe Berktaş-Hacımirzaoglu, Tarih Vakfı Yayınları: İstanbul.

ARENDT, Hannah (2003), *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayıncılık: İstanbul.

ASLAN, Seyfettin (2003) – YILMAZ, Abdullah, “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm”, *Modernite’den Postmodernite’ye Değişim*, editör: Coşkun Can Aktan, Çizgi Kitabevi: Konya.

AYDIN, Mustafa (2002), “Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslam”, *Tezkire Dergisi*, Yıl: 11, s. 27-28, ss. 62-71.

AZAK, Umut (2009), “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*, Metis Yayınları: İstanbul.

BACIK, Gökhan (2005), “Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma”, *Sivil Bir Kamusal Alan*, editör: Lütü Sunar (EDAM), Kaknüs Yayınları: İstanbul.

BAHAR, Halil İ. (2008), *Sosyoloji*, Usak Yayınları: Ankara.

BATUHAN, Hüseyin (2002), “Entellektüel Kavramı Üzerine”, *Cogito Dergisi*, s. 31.

BELGE, Murat (2003), “Muhafazakârlı Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık*, Cilt 5, İletişim Yayınları: İstanbul.

BENETON, Philip (1991), *Muhafazakârlık*, (çev. Cüneyt Akalın), İletişim Yayınları: İstanbul.

BENHABİB, Seyla (1996), “Kamu Alanı Modelleri”, *Cogito (Kent ve Kültürü)* s. 8, ss. 238-258.

BENHABİB, Seyla (1999), *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

BERGER, Peter L. (2002), “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, *Din ve Modernlik – Toplumbilim Yazıları 1*, (der. ve çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları: Ankara.

BERKSOY, Taner (1990), “Son On Yılda Ekonomik Gelişme, Kültür ve Sanat,” *Varlık Dergisi-Türkiye Dosyası 1980-1990*, s. 993, ss. 8-12.

BERKTAY, Fatmagül (1998), “Cumhuriyet’ in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, edt. Ayşe Berktaş-Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları: İstanbul.

BİLGİN, Prof. Dr. Beyza (2001), *İslam’da Kadının Rolü Türkiye’ de Kadın*, Konrad-Adenauer Vakfı Yayınları (Türkiye Raporu), Haziran.

BİLİCİ, Mücahit (2009), “İslamın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, GÖLE, Nilüfer; *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*, Metis Yayınları: İstanbul.

BOLAY, Süleyman Hayri (2003), “Postmodernizm”, *Modernite’den Postmodernite’ye Değişim*, editör: Coşkun Can Aktan, Çizgi Kitabevi: Konya.

BORA, Tanıl (1997), “Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri”, *Toplum ve Bilim*, s. 74.

BORA, Tanıl-ONARAN, Burak (2003), “Nostalji ve Muhafazakârlık ‘Mazi Cenneti’”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık*, Cilt 5, İletişim Yayınları: İstanbul.

BORA, Aksu-GÜNAL, Asena (2007), “Önsöz”, *90’larda Türkiye’de Feminizm*, İletişim Yayınları: İstanbul.

BORA, Tanıl (2008), *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları: İstanbul.

BOROVALI, Dr. Murat (2003), *John Rawls ve Siyaset Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

BOUTROUX, Emile (1988), *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Yrd. Doç. Dr. Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Basımevi: İstanbul.

CASTELLS, Manuel (2006), “Kimliğin Gücü”, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür (2. Cilt)*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

ÇINAR, Metin (2003), “Dergâh Dergisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık*, Cilt 5, edt. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları: İstanbul.

ÇİĞDEM, Ahmet (2003), “Sunuş”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık*, Cilt 5, edt. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları: İstanbul.

COŞKUN, Doç Dr. Ali (2011), *Sosyal Değişme, Kadın ve Din*, Rağbet Yayınları: İstanbul.

CRANSTON, Maurice (2006), “John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet”, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, der. David Thomson, Metropol Yayınları: İstanbul.

ÇAHA, Ömer (2001), *Dört Akım Dört Siyaset*, Zaman Kitap: İstanbul.

ÇAHA, Ömer (2005), “Mahrem Kamusal Alan”, *Sivil Bir Kamusal Alan*, edt. Lütfi Sunar (EDAM), Kaknüs Yayınları: İstanbul.

ÇAHA, Ömer (1998-9), “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi (Kamusal Alan)*, s. 5, ss. 81-105.

ÇAKIR, Serpil (1994), *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları: İstanbul.

ÇAYIR, Kenan (1999), “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri”, *Yeni Sosyal Hareketler- Teorik Açılımlar*, Kaknüs Yayınları: İstanbul.

ÇAYIR, Kenan (2009), “İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*, Metis Yayınları: İstanbul.

ÇİFTÇİ, Adil (2002), "Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi", *Din ve Modernlik – Toplumbilim Yazıları 1*, Ankara Okulu Yayınları: Ankara.

ÇİĞDEM, Ahmet (1997), "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, s.74, ss. 32-51.

DENK, Cemil (2008), *Tarihte ve Atatürk Döneminde Kadın*, Kamal Yayınları: Ankara.

DINU Elena-Lidia (2011), "From The Habermasian Space To The New Forms Of The Public Space", *Bullettin of the Transilvania University of Braşov*, vol. 4 (53), no.1-, Series VII, ss.155-162.

DUMAN, Fatih (2010), *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, Liberte Yayınları: Ankara.

DURAKBAŞA, Ayşe (2002), *Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları: İstanbul.

DURNA, Tezcan (2008), "Türk Modern / Muhafazakar İmgeleminde Kadının Kamusal Varlığının Sınırları: Falih Rıfkı Atay ve Peyami Safa Örneği", *Kültür ve İletişim Dergisi*, c.11, s.2, ss. 75-106.

ERDOĞAN, Mustafa (1991), "Liberalizm, Muahafazakârlık ve Türk Sağı", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, s. 16.

ERDOĞAN, Mustafa (2004), "Muhafazakârlık: Ana Temalar", *Liberal Düşünce*, Yıl: 9, s. 34, ss. 5-11.

EREN, Abdurrahman (2005), "Özgürlükler Mekanı Olarak Kamusal Alan", *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 9, s. 3-4, ss. 95-124.

ERGENE, Boğaç (1994), "Habermas ve Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü", *Mürekkep Dergisi*, s. 1.

ERJEM, Yaşar (2008), "Nilüfer Göle", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler)*, Cilt: 2, der. M. Çağatay Özdemir, Phoenix Yayınları: Ankara.

ERKAN, Rüstem (2010), *Kentleşme ve Sosyal Değişme*, Bilimadamı Yayınları: Ankara.

ERKİLET, Alev (2004), *Eleştirellikten Uyuma*, Hece Yayınları: Ankara.

ERMAN, Tahire (1998), “Kadınların Bakış Açısından Köyden Kente Göç ve Kentteki Yaşam”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, edt. Ayşe Berktaş-Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları: İstanbul.

FRASER, Nancy (2010), “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”, *Kamusal Alan*, edt. Meral Özbek, Hil Yayınları: İstanbul.

FREYER, Hans (1964), *Din Sosyolojisi*, (çev. Turgut Kalpsüz), Ankara Üniversitesi Basımevi: Ankara.

GESTRICH, Andreas (2006), *The Public Sphere and the Habermas Debate*, German History, vol. 24, no. 3, ss. 413-430.

GOLDMANN, Lucien (1999), *Aydınlanma Felsefesi*, çev. E. Arslan, Doruk Yayınları: Ankara.

GÖKBERK, Macit (1993), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi: İstanbul.

GÖLE, Nilüfer (2001), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları: İstanbul.

GÖLE, Nilüfer (2002), *Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları: İstanbul.

GÖLE, Nilüfer (2003a), “Nilüfer Göle ile Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine” (Röportaj), *Sivil Toplum Dergisi*, Yıl: 1, s. 2.

GÖLE, Nilüfer (2003b), *Nilüfer Göle ile Toplumun Merkezine Yolculuk*, haz. Zafer Özcan, Ufuk Kitapları: İstanbul.

GÖLE, Nilüfer (2004), “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 3, edt. Uğur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları: İstanbul.

GÖLE, Nilüfer (2007), “80 Sonrası Politik Kültür”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, edt. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Aktüel Yayınları: İstanbul.

GÖLE, Nilüfer (2009), “Giriş”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*, Metis Yayınları: İstanbul.

GUESS, Raymond (2007), *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*, (çev. Gülayşe Çolak), Yapı kredi Yayınları: İstanbul.

GÜLALP, Haldun (1999), “Türkiye’de Modernleşme Politikaları ve İslamcı Siyaset”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, edt. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul.

GÜLCAN, Nur Yeliz (2007), “Rawls’ ın Doğruluk Olarak Adalet Teorisi”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, s. 8, ss. 84-90.

GÜNEŞ AYATA, Ayşe (1998), “Laiklik, Güç ve Katılım Üçgeninde Türkiye’de Kadın ve Siyaset”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, edt. Ayşe Berktaş-Hacımırzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları: İstanbul.

HABERMAS, Jürgen (2000), *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, İletişim Yayınları: İstanbul.

HABERMAS, Jürgen (2001), *İletişimsel Eylem Kuramı*, (çev. Mehmet Tüzel), Kabalcı Yayınevi: İstanbul.

HASDEMİR, Tuba Asrak- COŞKUN, Mustafa Kemal (2008), *Kamusal Alan ve Toplumsal Hareketler*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, c. 63, s. 1, ss. 121-149.

HATT, Paul K.-REİSS, Albert J. (2002), “Kentsel Yerleşimlerin Tarihi”, *20. yy. Kenti*, der. Bülent Duru - Ayten Alkan, İmge Kitabevi: Ankara.

HEYWOOD, Andrew (2010), *Siyaset*, edt. Buğra Kalkan, Liberte Yayınları: Ankara.

HEYWOOD, Andrew (2011), *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, Adres Yayınları: Ankara.

İÇLİ, Gönül (2002), *Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi*, C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, c. 26, s. 2, ss. 245-254.

İLKKARACAN, İpek (1998), “Kentli Kadınlar ve Çalışma Hayatı”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, edt. Ayşe Berktaş-Hacımırzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları: İstanbul.

İNAN, Afet (1998), *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara.

İNSEL, Ahmet (1995), *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları: İstanbul.

İREM, Nazım (1997), “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığın Kökenleri”, *Toplum ve Bilim*, s. 74, ss. 52-101.

İREM, Nazım (1999), “Muhafazakâr Modernlik, Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonculuk”, *Toplum ve Bilim*, s. 82, ss. 141-179.

KADIOĞLU, Ayşe (1998), “Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktaş-Hacımirzaoglu, Tarih Vakfı Yayınları: İstanbul.

KANT Immanuel (1984), “Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar*, çev. N. Bozkurt, Remzi Kitabevi: İstanbul.

KARADAĞ, Dr. Ahmet (2003), *Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, c.58, s.3, ss. 172-195.

KARADENİZ, Sıtkı (2002), “Kemalist Modernleşme Sürecinde Türk Muhafazakârlığı ve Günümüze Yansımalar”, *Tezkire Dergisi*, Yıl: 11, s. 27-28, ss. 88-100.

KARAGÖZ, Betül (2008), *Türkiye'de 1980 Sonrası Kadın Hareketinin Siyasal Temelleri ve “İkinci Dalga” Uğrağı*, MEMLEKET Siyaset Yönetim, c. 3, s. 7, ss. 168-190.

KASABA, Reşat (1999), “Eski ve Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul.

KELEŞ, Ruşen (1976), *Kent Bilim İlkeleri*, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları: Ankara.

KELEŞ, Ruşen (2004), *Kentleşme Politikası*, İmge Kitabevi Yayınları: Ankara

KEYMAN, E. Fuat (1998-99), “Kamusal Alan ve Cumhuriyetçi Liberalizm: Türkiye'de Demokrasi Sorunu”, *Doğu-Batı Dergisi (Kamusal Alan)*, Yıl: 2, s. 5, ss. 63-81.

KILIÇ, Zülal (1998), "Cumhuriyet Türkiye'si' nde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktaş-Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları: İstanbul.

KIRAY, Mübeccel B. (2003), *Kentleşme Yazıları*, Bağlam Yayıncılık: İstanbul.

KIRKPINAR, Leyla (1998), "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktaş-Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları: İstanbul.

KİLİ, Suna (1996), "Modernleşme ve Kadın", *Türkiye'de Kadın Olmak*, ed. Necla Arat, Say Yayınları: İstanbul.

KONGAR, Emre (1979), *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Bilgi Yayınevi: Ankara.

KOTAN, Şevket (2002), "Muhafazakârlık, Değişim ve İslam", *Tezkire Dergisi*, Yıl: 11, s. 27-28, ss. 78-87.

KÖMEÇOĞLU, Uğur (2005), "Kamusal Alan: Katılım ve Dışlama Güçleri Arasındaki Diyalektiğin Biçimi", *Sivil Bir Kamusal Alan*, editör: Lütfi Sunar (EDAM), Kaknüs Yayınları: İstanbul.

KÖMEÇOĞLU, Uğur (2003), "Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekansal Bir Etnografi", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 6, s. 23, ss.39-79.

KUMAR, Krishan (2004), *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma*, Dost Yayınevi: Ankara.

KUBİLAY, Çağla (2010), *İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları*, Libra Yayıncılık: İstanbul.

LOCKE, John (2002), "Uygar Toplum Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

MARDİN, Şerif (2004), *Türk Modernleşmesi – Makaleler 4*, İletişim Yayınları: İstanbul.

MERT, Nuray (2002), "Muhafazakârlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışır?", *Tezkire Dergisi*, Yıl: 11, s. 27-28, ss. 72-77.

MİLL, John Stuart (1969), “Temsili Hükümet Üstüne Düşünceler'den Seçme Parçalar”, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 3*, der. Mete Tunçay, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları: Ankara.

MİLL, John. Stuart (1997), *Hürriyet*, MEB Yayınları: İstanbul.

MOLLAER, Fırat – ÖZTÜRK, Armağan (2006), “Muhafazakâr İdeoloji ve Rasyonalite”, *İstanbul Üniversitesi SBF Dergisi*, s.35, ss. 49-72.

MOLLAER, Fırat (2009), *Muhafzakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları: İstanbul.

MÜFTÜOĞLU, Aydın (2005), “Liberal Kamusal Alan Tanımına Yeni Bir Bakış: Rawls'un Uzlaşmacı Liberal Kültürü”, *Sivil Bir Kamusal Alan*, editör: Lütfi Sunar (EDAM), Kaknüs Yayınları: İstanbul.

NİSBET, Robert (2006), “Muhafazakârlık”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi 1*, edt. Bottomore-Nisbet, (çev. Erol Mutlu), Yay. Haz. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Kırmızı Yayınları: İstanbul.

NİSBET, Robert (2011), *Muhafazakârlık Düş ve Gerçek*, (çev. Kudret Bülbül-M. Fatih Serenli), Kadim Yayınları: Ankara.

ONUR İNCE, Hilal (2010), *Muhafazakâr İdeoloji Din-Siyaset*, Alan Yayıncılık: İstanbul.

ORTAYLI, İlber (2010), *Avrupa ve Biz: Seçme Eserler I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

ORTAYLI, İlber (2011), *Gelenekten Geleceğe*, Timaş Yayınları: İstanbul.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1997), *Politik Kültür Yazılar*, Asa Yayınları: Bursa.

ÖZBEK, Meral (2010), “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları”, *Kamusal Alan*, edt. Meral Özbek, Hil Yayınları: İstanbul.

ÖZBEK, Meral (2010), “Giriş: Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık”, *Kamusal Alan*, edt. Meral Özbek, Hil Yayınları: İstanbul.

ÖZİPEK, Bekir B. (2003), “Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye”, *Modern Türkiye' de Siyasi Düşünce*, Cilt 5, İletişim Yayınları: İstanbul.

ÖZİPEK, Bekir B. (2011), *Muhafazârlık*, Timaş Yayınları: İstanbul.

ÖZTEKİN, Gülden (2009), *Dün, Bugün ve Gelecek*, www.baskentkadin.org/tr/?p=188#more-188

ÖZTÜRK, Armağan (2007), *Rawls' ın Adalet Teorisi ya da Biçimsel Hak Anlayışının Teorik Açmazları Üzerine*, İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, s. 37, ss. 57-86.

RAWLS, John (2003), *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, (çev. Gül Evrin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

SAFA, Peyami (1953), "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti", *Türk Düşüncesi*, c. 1, s.1, ss. 4-10.

SAFA, Peyami (1956), "Eski Yeni Kavgası", *Türk Düşüncesi*, s. 31.

SAFA, Peyami (1995), *Türk İnkilâplarına Bakışlar*, Ötüken Yayınları: İstanbul.

SAFİ, İsmail (2007), *Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, Lotus Yayınevi: Ankara.

SALLAN, Songül (1994), "İslamcı İdeolojide Kadına Yönelik Politik Söylemin Yeniden Kurulması: 'Kadın ve Aile' ve 'Mektup' Dergileri Üzerine Bir İnceleme", *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Sosyoloji Derneği Yayınları 3: Ankara.

SANCAR, Serpil (2004), *Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi*, Doğu-Batı Dergisi, yıl:7, s.29., ss. 197-211.

SARIBAY, Ali Yaşar (2006), *Toplumun Mantığı*, Alfa Akademi Yayınları: Bursa.

SAVRAN, Gülnur Acar(2002), "Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru," *Praksis Dergisi*, s. 8 , ss. 255-306.

SENNETT, Richard (1996), *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (çev. Serpil Durak – Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları: İstanbul.

SHİLS, Edward (2003-4), "Gelenek", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, (çev. Hüsamettin Arslan), yıl: 7, s. 25, ss. 101-135.

SLATTERY, Martin (2007), *Sosyolojide Temel Fikirler*, edt. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz, Sentez Yayınları: Bursa.

SWINGWOOD, Alan (1998), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (çev. Osman Akinhay), Bilim ve Sanat Yayınları: Ankara.

SUBAŞI, Necdet (2004), *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yayıncılık: İstanbul.

SUMAN, Defne (2009), *Feminizm, İslam ve Kamusal Alan*, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*, Metis Yayınları: İstanbul.

ŞAHİN, Kadir-DEMİR, Gülsen (2009), *Ataerkillik ve Cinsiyet Bağlamında Gizil Bir İktidar Çatışmasının Örneği Olarak İç Göçlerin Analizi*, Sosyoloji Araştırmaları Dergisi c. 12, s. 2, ss.171-202.

ŞAYLAN, Gencay (2006), *Postmodernizm*, İmge Kitabevi: Ankara.

ŞENEL Alaeddin (1999), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları: Ankara.

ŞİŞMAN, Nazife (2000), “Türkiye’de ‘Çağdaş’ Kadınların ‘İslamcı’ Kadın Algısı”, *Osmanlıdan Cumhuriyet’e Kadının Tarihi Dönüşümü*, ed. Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yayınları: İstanbul.

TAŞKIN, Yüksel (2003), “Muhafazakârlığın Uslanmaz Çocuğu: Reaksiyonerlik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları: İstanbul.

TEKELİ, Şirin (1995), “1980’ ler Türkiye’sinde Kadınlar”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, Yay. Haz. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları: İstanbul.

TEZEL, Yahya Sezai (2003), “Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye’sinde ‘Muhafazakârlık’ Sorunsalı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları: İstanbul.

TİMİSİ, Nilüfer-GEVREK, Meltem Ağduk (2007), “1980’ler Türkiye’sinde Feminist Hareket: Ankara Çevresi,” *90’larda Türkiye’de Feminizm*, İletişim Yayınları: İstanbul.

TOKER, Huriye (2011), “Avrupa’da Kamusal Alan Araştırmaları. İçerik Analizi Yerine İddia Analizi Yöntemi”, *Journal of Yaşar University*, 24(6), ss. 3951-3967.

TOULMİN, Stephen (2002), *Kozmopolis*, Paradigma Yayınları: İstanbul.

TOURAİNE, Alain (2000), *Modernliğin Eleştirisi*, (çev: H.Tufan), Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

TÜRK, H. Bahadır (2005), “İdeoloji”, *Siyaset*, ed. Mümtaz’er Türköne, Lotus Yayınevi: Ankara.

TÜRKDOĞAN, Orhan (2004), *Kültür-Değişme ve Toplumsal Çözülme*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık: İstanbul.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (1992, 2001), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları: İstanbul.

ÜNÜVAR, Kerem (1998-99), "Osmanlı'da Bir Kamusal Mekan: Kahvehaneler", *Kamusal Alan*, Doğu-Batı, Yıl: 2, s. 5, ss. 205-221.

WAGNER, Peter (2003), *Modernliğin Sosyolojisi*, (çev. Mehmet Küçük), Sarmal Yayınevi: İstanbul.

WATKINS, J.W.N. (2006), "John Stuart Mill ve Bireyin Özgürlüğü", *Siyasi Düşünce Tarihi*, der. David Thomson, Metropol Yayınları: İstanbul.

WEBER, Max (2005), *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Taha Parla), İletişim Yayınevi: İstanbul.

WEST, David (2005), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayınları: İstanbul.

WIRTH, Louis (2002), "Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme", *20. yy. Kenti*, der. Bülent Duru - Ayten Alkan, İmge Kitabevi: Ankara.

WUTHNOW, Robert J. (2002), "Din Sosyolojisi", *Din ve Modernlik – Toplumbilim Yazıları I*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları: Ankara.

VİNCENT, Andrew (2006), *Modern Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları: İstanbul.

VURAL DİNÇKOL, Bihterin (1998), "Kadının Hukuksal Statüsünün Tarihsel Gelişimi", *20. Yüzyıl'ın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*, edt. Oya Çitci, TODAİE Yayınları: Ankara.

YELKEN, Ramazan (2005), "Kamusal Alan Kim(ler)in Alanı", *Sivil Bir Kamusal Alan*, editör: Lütü Sunar (EDAM), Kaknüs Yayınları: İstanbul.

YILDIRIM, Ergün (2005), *Hayali Modernlik : Türk Modernliğinin İcadı*, İz Yayıncılık: İstanbul.

YILMAZ, Murat (2003), "Türk Düşüncesi Dergisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık*, Cilt 5, edt. Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları: İstanbul.

YILMAZ, Ensar – ÇİTÇİ, Salih (2011), *Kentlerin Ortaya Çıkışı ve Sosyo-Politik Açından Türkiye'de Kentleşme Dönemleri*, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, c. 10, s. 35, ss. 100-112.

YÜKSELBABA, Dr. Ülker (2008), “Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlamları”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* c.16, s.2, ss. 227-272.

YÜRÜŞEN, Melih (1996), *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Höşgörü*, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

(01.11.2012), www.gikap.org/Tarihce.html

(01.11.2012), www.gikap.org/VizyonMisyon.html

(01.11.2012), www.ak-der.org/dernegimiz.gbt

(01.11.2012), www.ak-der.org/tuzuk.gbt

(01.11.2012), www.baskentkadin.org/tr/?p=358#more-358

(01.11.2012), www.baskentkadin.org/tr/?cat=6

(01.11.2012), www.hazargrubu.org/hakkimizda.html

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Fazilet DALFİDAN
Doğum Yeri ve Tarihi : Bozdoğan / 01.11.1988

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Uludağ Üniversitesi – Sosyoloji Bölümü
Yüksek Lisans Öğrenimi : Adnan Menderes Üniversitesi-Sosyoloji ABD.
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

İş Deneyimi

Stajlar : Öğretmenlik Uygulaması-Pedagojik Formasyon
Çalıştığı Kurumlar : Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İletişim

e-posta Adresi : fazilet1988@gmail.com
Tarih : 26.11.2012