

tez*k*ire

Düşünce - Siyaset - Sosyal Bilim

**Modern Dünyada Gelenegın İzinde:
Sosyal Sermayeyi Yeniden Düşünmek**

**Ekim 2024
Yıl: 33 - Sayı: 89**

tez*k*ire

tezkire

Düşünce - Siyaset - Sosyal Bilim

ISSN: 1302-7875

e-ISSN: 2822-5112

Üç Aylık, Uluslararası, Akademik
ve Hakemli Dergi

Tezkire Yayınları Adına Sahibi
Ömer ARLI

Genel Yayın Yönetmeni
Yunus BADEM

Yazı İşleri Müdürü
Yunus MUCAN

Sayı Editörü
Mehmet Ali AYDEMİR

Yayın Kurulu
Yasin AKTAY, M. Veysel KARATAŞ,
Murat GÜZEL, Hicret K. TOPRAK,
Mahmut Hakkı AKIN,
Necdet SUBAŞI, Asım ÖZ

Yönetim Yeri
Kızılırmak Mah.
1443. Cad. No: 25
Çankaya - Ankara

Alemdar Mah.
Çatalçeşme Sk. No:42/2
Cağaloğlu/İstanbul
(0212) 514 82 93

Baskı
Sebat Ofset
Sertifika No: 74481

Baskı Tarihi: 2024

Abonelik: 1000 TL

www.tezkiredergisi.org
tezkiredergisi@gmail.com
Twitter: tezkiredergisi
Instagram: tezkire.dergisi

Tezkire, İSAM, İdealonline, Asos,
ResearchBib, EuroPub ve ISSN Portal
dizinlerinde taranmaktadır.

Danışma Kurulu

AKTAY, Aydın (Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi),
AKIN, Mahmut Hakkı (Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi),
BERİŞ, Hamit Emrah (Prof. Dr., YÖK),
BİLİCİ, İlhan (Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
CANTEMİR, Bekir (Vadi Yayınları),
ÇAĞAN, Kenan (Prof. Dr., Samsun Üniversitesi),
ÇAĞI, Fahri (Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi),
ERDEMÇİ, Cemalettin (Prof. Dr., Siirt Üniversitesi),
GÖKÇEN, Ahmet (Doç. Dr., Samsun Üniversitesi),
GÜNERİGÖK, Mustafa (Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi),
HİRA, İsmail (Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi),
İNCE, Adem (Doç. Dr., Samsun Üniversitesi),
KARAARSLAN, Faruk (Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi),
KOTAN, Şevket (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi),
UYGUR, Bilsen (Öğr. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi),
ÖZDURĞUN, Yunus (Dr. Öğr. Gör., Siirt Üniversitesi),
ÖZENSEL, Ertan (Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi),
ÖZTÜRK, Nuran Kızmaz (Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi),
PEÇE, Halil (Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi),
SALA, Bedir (Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi),
SALIK, Nuri (Dr. Öğr. Üyesi., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi),
ŞAHBAZ, Yunus (Dr. Öğr. Gör., Kırıkkale Üniversitesi),
ŞAN, Mustafa Kemal (Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi),
TAŞDELEN, Hacı Musa (Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi),
TEKİN, Ferhat (Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi),
TOPUZ, Ercüment (Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi),
YELKEN, Ramazan (Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi),
YILDIZ, Recep (Prof. Dr., Bandırma Onyedil Eylül Üniversitesi).

Bu Sayıda...

Yaşadığımız zamanlar pek çok insana hayatı yeniden sorgulatan acılara sahne olurken, belki de önemli bir kitle için öylesine bir akışkanlık içinde akıp gidiyor. Yaşadığı zamana, olaylara, insanlara karşı duyarlılığını yitirmiş, kendi iç dünyasına hapsolmuş bir yalıtılmışlık içinde konforunu koruma derdinde olan da, her şeye karşın canını feda etmeyi göze alabilen hassaslıkta olan da insan nihayetinde. Fıtratı gereği ünsiyet kurmaya da ötekini tek hamlede yutmaya da teşne varlık olarak insan her daim bir sosyallik bağlamında yaşar. Bazen ürettiği bu sosyalliği kendi bencil taleplerine kurban etmeye çalışırken, bazen özgeci tavırlarıyla yaşadığı topluma katma değer üretebilir. Tarihin hemen her döneminde sarkacın bu iki kutbunda yaşaya gelen insanlığın kaderini belirleyecek olan yine bu salınımları olacak gibidir. Sınırsız özgürlükçü ve otonom bireyselliğin toplum denilen mefhumun yaralarına merhem olmadığı hatta sorunların kaynağına yerleştiği açıktır. Oysa kendini ötekine karşı sorumlu hisseden, duyarlı ve ilişki kurabilen tesanüt duyusunu geliştirebilen bireyin yeniden inşasına ve toplumun ihyasına ihtiyaç vardır. Tarihin uç noktasında insanlık yeniden kadim dertleriyle yüzleşmekte, eski yaralarına çare aramaya devam etmektedir. Oysa insanlık ortak akı, süzülüp gelen modernlik değerleri ile aklın ilkeleri ve ürettiği sistemi parlatırken Hobbes'a ithaf edilen eski bir söz kendini yeniden hatırlatıyor: İnsan insanın kurdudur. Öyleyse insanın hatırlatılması gereken kadim hasletlerine yönelmenin de vaktidir. Modern dünyada geleneğin izinde bir arayışa kapı aralayan, eski ve ilkel karşısında kadim çareleri modern zamana davet eden bir çağrıya sahip olmak kaçınılmaz kılınıyor. Zira hikâyenin özünde insan, insanın özünde ise iyi ve kötü olmak üzere iki hal asla değişmiyor. Söz konusu bir arada yaşadığımız toplum olduğunda ise iyinin de kötünün de anlamı ötekine karşı takınılan tavırda açık hale geliyor.

Yaşadığımız sorunlara karşı çare arayışındaki sosyal bilimlerin son dönemlerde ürettiği bir kavram olarak sosyal sermaye dikkatleri çekmektedir. İnsanı sahip olduğu ilişkiler içinde tanımlayan bu yaklaşıma göre neyi bildiğin değil, kimi tanıdığın önemlidir. Bir güç olarak dâhil olunan sosyal ağları ve ilişkileri gören bu yaklaşımda sermaye maddi ölçütlerin ötesine taşınmaktadır. Sosyal itibar, ortak değerler, dayanışma, iş birliği ve güven gibi sivil erdemleri öne çıkaran bu yaklaşım modern insanın unuttuğu veya göz ardı ettiği bir başka yönüne

vurgu yapmaktadır. İnsan bireysel ve bencil olarak değil, dayanışmacı ve güvenilir olarak yaşadığı toplumda hayat bulan, hayat verendir. Ancak çoktan unutulmuş kadim geleneklerin insana öğrettikleri yerine modern aklın kurgularına alışmış ve yaşam alanını buna göre tasarlamış insanlık için sosyal sermayeyi yeniden inşa etmek ne kadar mümkün olabilir? Bu noktada geliştirilen öneriler ve başlıklara bakıldığında insanları birbirleriyle buluşturan ve tabiri caizse onları birbirine mihlayan mekanizmalar öne çıkmaktadır. Sivil dayanışma ağları olarak örgütlü yaşam modelleri, toplumsal etkileşim ve etkinlik üretim alanları, mütekabiliyet ilkesi gereği üretilen kuralların herkes için geçerli olduğuna duyulan inanç, hukuk ve norm gibi ortak düzenleyici kuralları içselleştirme, sosyal değer olarak ötekine saygı ve yaşam hakkını savunma, yaygınlaştırılan sosyal güven bunların başında gelmektedir. Bütün bunlar yeniden yaşamın özü, toplumun temel dinamiği haline geldiğinde toplumsal sorunları aşmanın yolları da kendiliğinden belirecektir. Bu iddia üzere düşünmeye çalıştığımız dosya konusu ile okurların ve sosyal bilimlerin vitrinine çıkıyoruz. Sosyal sermayeyi yeniden düşünmek üzerine kurgulanan çeşitli makalelerle konuyu tahkim etmeye çalışan oldukça değerli bir dosya hazırlandı.

Konuya tartışmaların tam da merkezinden giriş yapan M. Tayfun Amman ve Ali Öztürk'ün "Tekinsiz Bir Çağda Güveni Yeniden Düşünmek" isimli makalesi oldukça önemli bir konuma sahip. Bu çalışmada toplumsal düzenin ve dayanışmanın temel unsuru olarak güven konusunda bir çerçeve çizmeye çalışıyorlar. Böylece yeni araştırma konularına ilham vermesi açısından korku, risk, belirsizlik gibi gerilimlere karşı güvenin nasıl konumlandırılabileceğini tartışıyorlar.

Osmanlı'dan günümüze geçişlerin sancılarını ve gerilim hatlarını belirleyerek kurucu ideallerin zaafı üzerine sosyal sermaye teorisi ışığında yaklaşan bir çalışma olarak Adem Üstün Çatalbaş ve Mehmet Ali Aydemir'in ortak kaleme aldığı makale bir tamlama olarak değerlendirilebilir. Zira Osmanlı bakiyesi ile Modern Türkiye Cumhuriyeti arasındaki kopuş ve kırılmaların yeni toplum modelinde tezahür eden fay hatlarına nasıl zemin hazırladığını, modernleşme ve sosyal sermaye bağlamında yeniden düşünen bir çalışma olarak belirtmektedir. Bu çalışma yine sosyal sermaye teorisinde yeni bir tartışma bağlamına dikkat çekerek konuyu tahkim etme gayretindedir.

Güncel ilgilerin ve kamuoyunu meşgul eden popüler kültür öğelerinin sosyal sermaye gündemine çekilmesi bağlamında bir çalışma ile Zeynep Ekmekçi ise "Dijital Çağda Sosyal Bağların Evrimi: Sosyal Medyanın Sosyal Sermaye Dinamiklerindeki Rolüne Yeni Bir Bakış"

isimli çalışmasında oldukça yeni bir olguya yöneliyor. Sosyal medya bir sosyal bağlar evreni oluşturabilir mi, sosyal sermaye bağlamında bakıldığında ne görülüyor, yeni toplumsallıkları anlamak ne kadar mümkün olabilir, yeni sosyallikler nasıl analiz edilebilir vb. soruların peşine takıldığı çalışması yeni bir gündem olarak literatüre katkı sunmaktadır.

Ercüment Topuz'un "Modern Krize Karşı Geleneksel Bir Temsil: Osmanlı Sosyal Sermayesi" isimli makalesi ise bir bakıma modernliğin üretimi olan sorunlara karşı yine modern zihnin ürettiği çıkış hattı olarak betimlediği sosyal sermaye kavramına farklı bir zaviyeden yaklaşmaktadır. Osmanlı devlet ve toplum anlayışının ortaya koyduğu tarihsel bakiye üzerine düşünen, bugünün sorunları üzerinden geleceği düne yeniden mezc ederek düşünme derdinde bir çerçeveyi okurlarına sunmaktadır. Bu açıdan yeni bir sosyal sermaye okumasına kapı aralamaktadır.

Modern demokratik toplumlar ve siyaset üretme mekanizmalarını güven, sosyal sermaye, karizma, liderlik vb. bağlamlar etrafında tartışan yazısında İslam Can Türkiye'de siyasal kültüre dair önemli bir bağlamı gündemine alıyor. "Siyasi Liderliğin Sosyal Sermaye Üretimi: Karizma Sosyolojisi Bağlamında Bir Değerlendirme" isimli makalesinde Türkiye'de liderlik anlayışının dünden bugüne uzanan serencamına ilişkin kesitler ve isimler sunarak kıyaslı bir şekilde analize tabi tutuyor. Böylece Türkiye'de siyasal kültürün oluşumunda ortaya çıkan liderlik kültürünün toplumsal dinamiklerini de göstermiş oluyor. Weber'in karizma kavramı ile aktör bazlı sosyal sermaye bağlamını irdelediği çalışması literatüre Türkiye özelinde önemli bir katkı mahiyetindedir.

İsa Abidoğlu'nun "Sosyal Sermaye Kavramı ve Tearüf İdeali" başlıklı yazısı ise İslam ve Hac olgusu bağlamında ortaya çıkan tearüf anlayışının sosyal sermaye ölçeğinde değerlendirilmesini sağlamaktadır. İslam'ın vahiy kaynaklı yeni bir dayanışma biçimi (tearüf) vadederek toplumsal ahlaki, kaynağı ilahi olan bir kutsallık anlayışı üzerinden inşa etmeye çalışmasını izah eden bu yazı din ve sosyal sermaye bağlantısını yeniden düşünmeye davet ediyor. Bu vesile ile toplumları birbirinden ayıran, ayrıştıran, dağılma ve kutuplaşmaya kaynaklık teşkil eden anlayışa karşı kadim İslam medeniyetinin iddialarını da yeniden gündeme taşımış olmaktadır.

Benzer bir katkı da Suriyeli göçmenler üzerinden göç olgusuna yönelik bakışıyla Yunus Eroğlu tarafından sunulmaktadır. Suriyeliler özelinde oldukça hacim kazanmış bir literatür haline gelen göç sosyolojisi araştırmalarına özgün ve farklı bir çerçeve sunan Eroğlu makalesinde Türkiye'deki Suriyelilerin sosyal sermaye yaratımlarının toplumsal güven bağlamında sosyolojik değerlendirmesini ortaya ko-

yuyor. Şanlıurfa ve İstanbul gibi iki merkez şehir üzerinden incelediği çalışma bir saha araştırması olarak gerçek hayatın izlerini yansıtmak amacındadır.

Bir diğer çalışmada ise Adem Üstün Çatalbaş, Türkiye ve Ortadoğu'dan Latin Amerika ülkesi Arjantin'e uzanan bir topluluğun "Los Turcos"un hikayesini paylaştığı makalesi ile dosyaya değerli bir katkı sunuyor. TÜBİTAK projesi olarak uzun bir araştırmanın çıktılarını paylaştığı makalesinde Arjantin'e göç eden ve Los Turcos olarak anılan toplumun hikâyesini göç ve sosyal sermaye bağlamında Türkiye'deki okurların ilgisine sunuyor.

Kavramsal açıdan konuyu tahkim etme gayretindeki bir diğer yazıda Osman Metin sosyal sermaye ve kültürel sermaye kavramlarına kıyaslı bir bakış geliştirerek literatürde yer alan tartışmaları derleyen bir analiz ortaya koyuyor. Böylece sosyal sermaye olgusunun ilişkili olduğu veya birbirini beslediği damarlardan biri daha belirginleştirilmiş olmaktadır.

Son olarak Bilsen Uygur'un K-Pop kültürünü Türkiye'deki karşılığı üzerinden değerlendirdiği makalesi farklı ve güncel bir konuyu okurların gündemine taşımaktadır.

Sosyal sermaye dosyası içinde yer alan özgün makalelerin yanı sıra konuya dair literatürde yer alan bazı kitapların değerlendirildiği kısımda kültürlerarası duyarlılık, göç ve kent bağlamında sosyal sermaye konuları yeniden gündeme taşınmaktadır.

"Modern Dünyada Geleneğin İzinde: Sosyal Sermayeyi Yeniden Düşünmek" dosya başlığı içerdiği makaleler ve kitap kritikleri ile birlikte alanda müstesna isimlerden biri ile yapılan bir söyleşiye de yer vermektedir. Sosyal Sermaye literatüründe ilk çalışmaları üreten ve konuya dair akademik çalışmaların üretilmesine vesilen olan isimlerden biri olarak Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan ile gerçekleştirilen söyleşi oldukça ufuk açıcı oldu. Bu söyleşisinde konuyu kavramsal ve kuramsal boyutlarıyla, literatürdeki yeriyle, Türkiye akademisindeki ve araştırma gündemindeki karşılıklarıyla, potansiyel ve sorunlarıyla ele alan Şan'ın söyleşi konuya ilgi duyan ve anlamak isteyen herkesin okuması gereken bir içeriğe sahip.

Son olarak literatüre mütevazı bir katkı sunma gayretindeki bu dosya okuyucusuna ve konuya ilgi duyan yeni araştırmacılara ilham olması temennisi ile sizlere emanettir.

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

Mehmet Tayfun AMMAN & Ali ÖZTÜRK

Güvenin Yeniden İnşası: Tekinsiz Bir Çağda Güven İhtiyacının Sosyolojik Analizi -Tekinsiz Bir Çağda Güveni Yeniden Düşünmek 11

Adem Üstün ÇATALBAŞ & Mehmet Ali AYDEMİR

Türk Modernleşmesinde Sosyal Sermayenin Rolü 39

Zeynep EKMEKÇİ

Dijital Çağda Sosyal Bağların Evrimi: Sosyal Medyanın Sosyal Sermaye Dinamiklerindeki Rolüne Yeni Bir Bakış.....59

Ercüment TOPUZ

Modern Krize Karşı Geleneksel Bir Temsil: Osmanlı Sosyal Sermayesi 75

İslam CAN

Siyasi Liderliğin Sosyal Sermaye Üretimi: Karizma Sosyolojisi Bağlamında Bir Değerlendirme.....97

İsa ABİDOĞLU

Sosyal Sermaye Kavramı ve Tearüf İdeali 123

Yunus EROĞLU

Türkiye'deki Suriyelilerin Sosyal Sermaye Yaratımlarının Toplumsal Güven Bağlamında Sosyolojik Değerlendirmesi: Şanlıurfa ve İstanbul Örnekleri 151

Adem Üstün ÇATALBAŞ

Latin Amerika'da Los Turcos Göçmenlerinin Kültürel ve Sosyal Sermayesi...185

Osman METİN

Sosyal Sermaye ve Kültürel Sermaye İlişkisi Üzerine Bir Deneme 215

Bilsen UYGUR

Bir Sosyal Kültür ve Etkileşim Olarak K-Pop Kültürü ve Türkiye'deki
Yansımaları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme 227

Söyleşi

Mustafa Kemal ŞAN ile Söyleşen Yunus BADEM

"Türkiye'nin Sosyal Sermayesi: Potansiyeller ve Sorunlar Üzerine
Bir Mülahaza" 239

Kitap İncelemesi & Tanıtım ve Değini

Zeynep EKMEKÇİ - *Kültürlerarası Duyarlılığın Toplumsal Uyuma Etkisi*
-*Sosyal Sermayenin Aracı Rolü* - **Değerlendiren: Emine ÇİFT** 255

Yunus EROĞLU - *Göç ve Sosyal Sermaye* - **Değerlendiren: Adem SAĞIR** 261

Osman ALACAHAN- *Kent ve Sosyal Sermaye* - **Değerlendiren: Esra SEKİZ** 265

Araştırma Makaleleri

Güvenin Yeniden İnşası: Tekinsiz Bir Çağda Güven İhtiyacının Sosyolojik Analizi -Tekinsiz Bir Çağda Güveni Yeniden Düşünmek*-

Mehmet Tayfun AMMAN**
Ali ÖZTÜRK***

Özet

Toplumsal düzenin ve dayanışmanın temel unsurlarından biri güvendir. Bu güven, bireyin hem kendisine hem de içinde bulunduğu sosyal yapının diğer aktörlerine yönelik beklentilerini ve inançlarını kapsar. Sosyal sistemin kurumları, normları ve değerleri, bireylere güven duygusunu inşa etme ve sürdürme noktasında önemli bir rol oynar. Bu çalışma güven ve güvenin önemli bir bileşeni olan sosyal sermaye kavramlarının sosyolojik analizini içermektedir. Aynı zamanda modern döneme ait risk, belirsizlik, tekinsizlik ve korku kültürü gibi problemleri güven ile aşmayı önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Güven, Sosyal Sermaye, Risk Toplumu, Korku Kültürü, Tekinsiz

Abstract

Trust is one of the fundamental elements of social order and solidarity. It encompasses an individual's expectations and beliefs about both themselves and other members of the social structure in which they live. The institutions, norms, and values of the social system play a significant role in shaping and sustaining individuals' sense of trust. This study focuses on a sociological analysis of the concepts of trust and social capital, both of which are crucial components of social cohesion. Additionally, the study suggests a trust-building process as a means to address contemporary issues such as risk, uncertainty, fear, and the uncanny.

Keywords: Trust, Social Capital, Risk Society, Culture of Fear, Uncanny

* Bu çalışma, Prof. Dr. M. Tayfun Amman danışmanlığında 2022 yılında tamamlanan "Türkiye'de Toplumsal Güvenin Boyutları" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

** Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mtamman@sakarya.edu.tr, ORCID:0000-0003-0370-5172

*** Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, aliozturk@sakarya.edu.tr, ORCID:0000-0002-6489-6921

Giriş

Çeşitli ağlarla karşılıklı bağımlılıkların olduğu, internet ve akıllı cihazlar gibi teknolojik gelişmelerin etkisiyle dünyanın bir “küresel köy”e dönüştüğü bir çağda yaşıyoruz. Teknolojinin ve iletişimin hız kazandığı bu dönemde, dünyanın herhangi bir yerindeki ufak bir gelişme, farklı kıtalardaki insanları harekete geçirmeye, sevindirmeye, üzme, tedirgin etmeye ya da korkutmaya yetebiliyor. Bu durum, insan ilişkilerini belirsizlikler ve güvensizlikler nedeniyle kırılgan bir zeminde var olmaya zorlamaktadır. İnsanlar, aile üyeleri veya diğer bireylerle olan iletişimlerinde karşı taraftan zarar görmeyeceklerine inanmak isterler. Klasik dönemden bu yana düşünürler, insanların uyum içinde yaşayabilmesi ve ortaya çıkan sorunları birlikte çözebilmesi için çeşitli yaklaşımlar geliştirmeye çalışmışlardır. Zamanla ortaya çıkan her yeni durum, yeni bakış açılarına duyulan ihtiyacı artırmıştır. Risklerle kuşatılmış günümüz modern dünyası da güvenin inşası, muhafazası ve sürdürülmesi konusunda ortak değerler, normlar ve iş birliği temelinde bir zemin aramaktadır. Toplumsal sözleşme, karşılıklı sorumluluklar ve şeffaf yönetim gibi unsurlar, bu ortak zeminin inşasında önemli bir rol oynamaktadır. Böyle bir zeminde, ontolojik bir ihtiyaç olan ve toplumsal hayatın her alanına doğrudan veya dolaylı olarak etki eden güven, her zamankinden daha fazla önem kazanmaktadır.

Toplumun en küçük yapı taşı olarak kabul edilen aile kurumundan, vatandaşlarını huzur içinde yönetme iddiasında olan devlete kadar, tüm kurumlar için önemli kavramlardan biri olan ‘güven’, kırılgan ve kaygan yapısı nedeniyle düşünürler tarafından her daim tartışılmaktadır. Nitekim siyasetten ekonomiye, felsefeden psikolojiye, ilahiyattan sosyolojiye kadar birçok disiplin son yıllarda güven konusunu daha yoğun bir şekilde ele almaktadır. Eşlerin, iş arkadaşlarının, mahalle sakinlerinin ya da vatandaşların birbirine güvenebilme kapasiteleri, ailenin, şirketin, yerel yönetimin ya da devletin geleceğini belirlemektedir. Bu nedenle akademinin teori geliştirmesi ve hükümetlerin politika uygulamaları, toplumun geleceği için hayati bir önem taşımaktadır. Aynı durum, şirketlerin, kurumların ve akademik disiplinlerin varlıklarını daha sağlıklı bir zeminde sürdürebilmeleri için de geçerlidir.

Güven olgusu, her ne kadar somut ilişkilerle inşa edilebilir veya kaybolabilir olsa da yapısında barındırdığı belirsizlik, karşılıklı ba-

ğamlılık ve risk algısı gibi soyut duygular nedeniyle tanımlanması zor bir kavramdır. Tanımlamadaki bu zorluğun yanı sıra, mevcut tanımlar üzerinde birliğin olmaması da güven çalışmalarını olumsuz etkilemektedir. Farklı bakış açılarıyla yapılan tanımlamalar, farklı disiplinlerin kendi yöntemleriyle güven konusunu ele almasına yol açmıştır. Toplumsal ve kurumsal tüm alanlarda güvene duyulan ihtiyacın artarak devam etmesi, güven araştırmalarının sayısını da artırmaktadır. Ancak teorik tartışmaların ve uygulamalı araştırmaların yetersizliği nedeniyle güven odaklı çalışmalar, işletme ve iktisat ağırlıklı olmak üzere sağlık ve eğitim bilimleri (çoğunlukla 'örgütsel güven' şeklinde) alanlarında sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte, son yıllarda sosyolojik olarak güveni temel alan çalışmalar artsa da henüz yeterli seviyeye ulaşmamıştır.

Güvenin Kavramsallaştırılması

Güven, gündelik yaşamın her alanında ve insan ilişkilerinin temel unsuru olarak karşımıza çıkar. Güvenin bu merkezi rolü, toplumsal dayanışmanın sürdürülmesi, bireyler arasındaki iletişimin ve iş birliğinin kurulması, toplumsal düzenin sağlanması gibi çeşitli sosyolojik işlevlerden kaynaklanmaktadır. Güven, bireylerin birbirlerine olan bağlılığını ve toplum içerisinde uyumlu yaşamlarını destekler. Toplumsal düzenin sürdürülebilmesi güven olmadan mümkün değildir. Toplumlarda farklı biçimlerde çatışmalar yaşansa da birlikte yaşam devam etmektedir. Bu, insanları bütünleştiren unsurların çatıştıran unsurlardan daha güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. Benzer biçimde, birlikte yaşamın sürdürüğü her yerde güvenin de güvensizliğe baskın olduğunu söylemek mümkündür.

Türk Dil Kurumu güveni; "korku, çekinme ve kuşku duymadan inanma ve bağlanma duygusu, itimat" olarak tanımlamaktadır. Evrimsel ve köklü bir semantik geçmişe sahip olan güven kavramı, Antik Yunan'da "pistis" ve "apista" sözcükleri ile ifade edilmiştir. Roma İmparatorluğu'nda ise "fides/fiducia" olarak karşımıza çıkar. Ortak Hint-Avrupa dillerinde bu kavram, "bheidh" kökünden türetilmiştir ve ikna, itimat, inanç, inanma ve güvenilirlik gibi anlamlar taşımaktadır (Morgner, 2013: 511).

Luhmann, güveni işleyen bir toplumu sürdürmenin merkezi bir unsuru olarak görmektedir. Güven, insanların iş birliği yapma ka-

pasitelerini artırarak toplumsal devamlılığı sağlar (Dunn, 1984: 281). Hobbes ise güveni, iyilik beklediğimiz ya da umduğumuz kişinin şüpheden uzak inanma durumu olarak tanımlar (2019: 30).

Güven kavramı, sosyal bilimler teorisinin temel yapı taşlarından biri olarak kabul edilmektedir (Bauer ve Freitag, 2017:16). Ancak güven gibi karmaşık bir fenomenin anlaşılması, bu kavramın farklı yönlerini ve düzeylerini ele alan teorik yaklaşımlar ve araştırma metodolojileri gerektirir (Rousseau vd., 1998: 393). Güven teorisi, sosyoloji, psikoloji, ekonomi ve siyaset gibi çeşitli disiplinlerde ele alınmış ve farklı bakış açılarıyla tanımlanıp açıklanmaya çalışılmıştır.

Genel anlamda güven, başkalarının, bir kişinin ya da grubun refahına katkıda bulunacağı ya da en azından onlara zarar vermekten kaçınacağına dair bir beklenti olarak tanımlanır. Bu, diğer insanların eylemleri ve niyetlerine dair olumlu bir beklenti durumu olarak kabul edilmektedir (Möllering, 2001; Offe, 1999). Yapılan saha araştırmalarında, katılımcılara “Güven duygusu nasıl tanımlanabilir?” sorusu sorulmuş ve cevaplar değerlendirildiğinde güvenin; dürüstlük, sözünde durma, emanete sahip çıkma, tutarlılık, samimiyet ve yalan söyleme gibi davranışlarla ilişkilendirildiği görülmüştür (Bayar ve Girgin, 2019: 65). Benzer şekilde güven; düzen, dürüstlük ve işbirliği çerçevesinde, ortak normlara dayanan ve diğer üyelere yönelik olumlu beklentileri ifade eden davranışların sergilendiği bir toplulukta tanımlanmaktadır (Fukuyama, 2005: 24).

Güvenin varlığından söz edebilmek için öncelikle ortak kuralların olduğu, iyi niyetli ve dayanışmacı davranışların sergilendiği bir topluluğun olması gerekmektedir. Böyle bir toplulukta güven, başkalarının davranışlarına ilişkin nerede, ne zaman ve nasıl hareket edileceğine dair iyimser bir beklenti durumudur (Lewicki vd., 1998: 439). İyimser beklentinin yaygın olduğu, bütünleşmiş ve istikrarlı bir toplumda insan ilişkileri de güven üzerine kuruludur (Başak, 2010: 56).

Gelişen ve değişen dünyada, toplumları daha iyi analiz etmek ve sorunlara çözüm önerileri getirmek amacıyla güven üzerine çeşitli disiplinlerde birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmaların genel hatları hem toplum hem de birey için yüksek düzeyde güvenin faydalı olduğunu ortaya koymaktadır (Gunnarson ve Loxbo, 2012: 171). Güvenin yüksek olduğu toplumlarda ekonomik başarı, bilgi teknolojilerinin benimsenmesi ve bireylerin sağlıklarının desteklenmesi gibi olumlu so-

nuçlar gözlenmiştir (Ljunge, 2014: 176). Ayrıca, yüksek güven düzeyi, toplu eylem sorunlarının çözülmesine yardımcı olarak resmi ilişkilerde işlem maliyetlerini azaltmaktadır (Nannestad, 2008: 428).

Güven, bireyin kaygı ve endişelerini azaltan bir unsurdur. Güven, özel yaşamın birçok alanında ve ekonomik ilişkilerde önemli bir yer tutar (Dağ ve Yıldız, 2018: 268). Yüksek güven düzeyine sahip ülkelerde, hükümetlerin başarılı politikaları, ekonomik zenginlik (kişi başına düşen gayrisafi yurtiçi hasıla) ve gelir eşitliği ile kendini göstermektedir (Delhey ve Newton, 2005: 311). Yüksek güven düzeyine sahip toplumların aynı zamanda yüksek güvenilirliğe sahip olduğu söylenebilir (Etang, Fielding ve Knowles, 2012: 1815). Dinesen'in (2013) yaptığı çalışmada, güvenen insanların daha fazla güvenilirlik gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Güven kavramsallaştırması, güvensizlik kavramını da ele almayı zorunlu kılar. Luhmann'ın ifadesiyle, "Günümüz dünyasında güven, güvensizlik dışında mevcut olamaz" (1979). Güven üzerinde mutabık bir tanıma ulaşmak neredeyse imkânsız olduğu gibi, evrensel bir güvensizlik tanımı yapmak da zordur. Güven ortamının zayıfladığı durumlarda, korku, risk ve belirsizlik ortaya çıkar ve bu durum güvensizliğin yayılmasına neden olur. Lewicki ve McAllister, güvensizliğin güvenin karşıtı olarak görülmesine karşı çıkarak, aşk ve nefret duygularının birlikte var olabileceğini öne sürmektedirler. Aynı zamanda, güvenin 'iyi' ve güvensizliğin 'kötü' olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadırlar. Düşük güvensizlik düzeyinin yüksek güvenle, yüksek güvensizliğin de düşük güvenle aynı şey olmadığını vurgulamaktadırlar (Lewicki ve diğerleri, 1998). Bu bağlamda, sosyal ilişkilerin çok boyutlu ve dinamik yapısı nedeniyle, insan tutum ve davranışlarını açıklamak için tekdüze yaklaşımlar yetersiz kalmaktadır. Sosyal bilimler literatüründe güven konusu, özellikle son yıllarda giderek daha merkezi bir konum kazanmıştır (Festenstein, 2019: 446). Önderman (1999: 158), güvensizliğin hâkim olduğu toplumsal bir ortamda iş birliği ve toplumsal dayanışmanın yüksek düzeyde sürdürülmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Güven, toplu eylem sorunlarının çözümünde kritik bir rol oynasa da, kırılgan yapısı nedeniyle güven kaybı ve düşük güven ortamı kaçınılmaz olabilir. Lewicki (1998: 439), olumlu beklentilere dayanan durumlarda güvenin geliştiğini, ancak korku ya da kaçınma gibi olumsuz beklentilerde güvensizliğin ortaya çıktığı-

nı belirtmektedir. Dolayısıyla, güven ve güvensizlik, her ikisi de belirli beklentilere bağlı olarak şekillenir. Güven, bireylerin diğerlerinden yararlı ya da zararlı davranışları öngörebilmesine de dayanır. İnsan ilişkilerinin tekdüze ve tek boyutlu olmadığı; özellikle modern toplumda çok boyutlu ve karmaşık bir sosyal yapı bulunduğu göz önüne alındığında, insan ilişkilerinin her zaman tutarlı ve dengeli bir gelişim göstermesi beklenemez. Sosyal ilişkilerin değişken ve gelişen doğası dikkate alındığında, mutlak bir güven ortamı ya da tamamen olumsuz bir güvensizlik durumundan söz etmek mümkün değildir (Lewicki vd., 1998: 444).

Günümüzde risklerle bağlantılı olarak gelişen korku kültürü ve belirsizlik, güvensizlik algısını artırmakta ve insanların yaşamlarında önemli bir yer tutmaktadır. Toplum üzerinde etkili olan risk faktörleri, belirsiz ve güvensiz bir ortam yaratırken, Günümüzde risklerle bağlantılı olarak oluşan korku kültürü ve belirsizlik, güvensizlik düşüncesini artırmakta ve insanların yaşamlarında önemli bir yer tutmaktadır. Toplum üzerinde etkili olan risk faktörleri, belirsiz ve güvensiz bir ortamın oluşmasına neden olurken, aynı zamanda toplumda bir korku kültürünün gelişmesine yol açmıştır. Bu durum, beraberinde riskleri ve belirsizliği de getirmektedir. Toplumda herkesi etkileyen bu yeni durum, güven sorunlarını da beraberinde getirmiştir. İnsanların coğrafi olarak yaşadıkları mekânlarda yoğunluk arttıkça, yeni tehlikeler de insan hayatını risk altına sokmuştur (Ertürk, 2018).

Anlaşılabileceği üzere, güven genlerle taşınan bir insani özellik değildir. Doğduğumuz andan itibaren sosyalleşme sürecinde duyduğumuz, gördüğümüz ve bizi mutlu eden davranış biçimleri adım adım güveni inşa ederken; üzücü, acı verici ve hayal kırıklığı yaratan yaşantılarımız da güvensizliğin temellerini atar (Füzér, 2016: 134). Dolayısıyla içinde yaşadığımız toplum ve özellikle de içinde bulunduğumuz ilişki ağları, güven ya da güvensizlik ortamı olarak zihinlerimizde şekillenir. Sonu iyi ve olumlu biten ilişkiler, başkalarına güvenen bir insan olmamıza katkıda bulunurken; olumsuz deneyimler ise güvensiz bir kişilik geliştirmemize yol açar. Bu bağlamda, güven ve güvensizliğin önemi, kırılganlığı ve tehlikeleri günümüz dünyasında giderek daha merkezi bir konu haline gelmiştir (Festenstein, 2019: 446).

Yaygın sosyal güvensizlik, 'önce biz' fikrinin gerilemesine ve 'önce ben' anlayışının ön plana çıkmasına neden olmaktadır (Önderman,

1999: 150). Toplum olarak kalabalıkların bir arada yaşayabilmeleri, asgari bir güven düzleminde buluşmalarına bağlıdır. Güven düzeyinin düşük olduğu durumlarda, Frederiksen'e göre birey sadece başkalarına karşı kayıtsız olmakla kalmaz, aynı zamanda ötekine karşı korku veya hoşgörüsüzlük gösteren bir dizi eğilim de sergileyebilir (2011).

Güvenin bireysel ve toplumsal düzeyde yarattığı derin etkilerden sonra, bu güven ortamının nasıl inşa edildiği ve güçlendirildiği sorusu önem kazanmaktadır. Bu noktada, sosyal sermaye kavramı, güvenin toplumsal bir karşılığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal sermaye, bireylerin ve grupların sahip olduğu sosyal ilişkiler ağı ve bu ağlar aracılığıyla elde edilen kaynaklar olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, güven ve sosyal sermaye, birbirini besleyen ve güçlendiren iki kavram olarak değerlendirilebilir.

Sosyal Sermaye Güven İlişkisi

Sermaye kavramı, Türk Dil Kurumu'na (TDK) göre "bir ticaret işinin kurulması ve yürütülmesi için gereken anapara ve paraya çevrilebilir malların tamamı" olarak tanımlanmaktadır. Geleneksel olarak, sermaye kavramı ekonomi merkezli ve Marx ile ilişkilendirilerek klasik iktisat yazını çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak sermaye, toplumsal birlikteliği inşa etme ve sürdürebilme açısından sosyal sermaye nosyonuna da temel dayanak sağlayabilecek bir unsur olarak değerlendirilmektedir (Şan ve Akyiğit, 2015: 128). Bu durum, aynı zamanda organizasyon geliştirme açısından da önemli bir temel teşkil etmektedir (Aydemir, 2011: 14).

Zamanla sermaye kavramı, toplumsal birliktelik, sivil katılım ve sosyal ağlar bağlamında, salt iktisadi bir unsur olmanın ötesine geçerek tutumlar ve normlar üzerinden de ele alınmaya başlanmıştır. Sosyal sermaye olarak ifade edilen bu yeni perspektif, ilk kez Lyda Judson Hanifan tarafından 1916 yılında "toplumu oluşturan bireyler ve aileler arasında iyi niyet, dostluk, sempati ve sosyal ilişkilerden doğan ve insanların günlük yaşamlarında sahip oldukları somut bir değer" olarak tanımlanmıştır (Hanifan, 1916). Bu kavram, 1960'lı yıllardan itibaren daha fazla gündeme gelmiş ve 1990'lardan itibaren sosyal bilim literatüründe popülerlik kazanmıştır.

Sosyal sermaye çalışmaları, içinde bulunduğumuz çağın toplumsal sorunlarına gerçekçi çözümler bulma arayışlarının bir sonucu

olarak geliştirilmiştir (Aydemir ve Tecim, 2012: 57). Günümüz sosyal bilim çalışmalarında önemli bir yer tutan sosyal sermaye kavramı, sosyal düzeni ve küresel ölçekteki değişimleri anlamaya yönelik yeni bir kavramsal anahtar olarak değerlendirilmektedir. Bu kavram, toplumsal sorunlara çözüm üretme konusunda büyük beklentiler doğurmuştur (Tecim, 2011: 40). Sosyal sermaye kavramının ana fikri, sosyal iletişim ağlarının toplumun sağlıklı bir şekilde devam etmesinde hayati bir öneme sahip olduğudur. Toplumsal ilişkiler ve kişiler arası bağlar, bireylerin, grupların ve kurumların verimliliği üzerinde doğrudan etkili olan temel mekanizmalardır (Şan, 2007: 71).

Sosyal sermaye, toplumsal bağlamda sosyal ve ekonomik kategorileri bir araya getiren, karmaşık ve çok boyutlu bir kavram olarak ele alınmaktadır (Şan ve Akyiğit, 2015: 125). Sosyal sermaye, bireyler ve kurumlar arasındaki ilişkileri inşa eden ve sürdüren etkileşimlerin bütünüdür; bu etkileşimler, toplumsal dayanışmanın ve iş birliğinin temel unsurlarını oluşturur (Tuba ve Ahmet, 2018: 108). Füzér (2016: 134), sosyal sermayeyi güven, sosyal normlar ve toplumsal ağlar olmak üzere üç temel sosyolojik kategoriye dayandırmaktadır. Putnam (1993: 1) ise sosyal sermayeyi, karşılıklı yarar sağlamak amacıyla iş birliğini ve koordinasyonu kolaylaştıran ağlar, normlar ve güven gibi sosyal organizasyonun özellikleri üzerinden tanımlamıştır. Ona göre, sosyal sermayenin iki önemli göstergesi dernek üyeliği ve kamu güvenidir. Coleman (1994: 300) da sosyal sermayenin otorite, güven ilişkileri ve toplumsal normlar gibi çeşitli biçimlere sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Fukuyama (1999), sosyal sermaye ile ilişkilendirilen güvenin, ağlar ve sivil toplumun bir sonucu olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Güven, toplumsal ilişkilerin sürekliliği ve toplumun genel işleyişi açısından önemli bir belirleyicidir. Bellah, yüksek düzeyde genelleşmiş güvenin vatandaşlara “kalbin alışkanlıklarını” öğreten canlı bir sivil toplum kültüründen kaynaklandığını belirtir. Bu canlı sivil toplum kültürü, bireylerin topluluklara katılımını, gönüllülük faaliyetlerini ve toplum içindeki dayanışmayı teşvik eden bir yapı olarak tanımlanabilir. Bu perspektif, Tocqueville ve John Stuart Mill’den modern sosyal sermaye literatürüne kadar uzanarak, sosyal sermaye teorisinin merkezinde yer almıştır (Gunnarson ve Loxbo, 2012: 182).

Sosyal sermaye üzerine yapılan çalışmalar, sosyal sermayeyi tanımlama çabalarının merkezinde güven kavramının olduğunu ortaya

koymaktadır (Şan, 2007: 77). Güven, toplumsal düzenin sürdürülebilirliğinde ve bireylerin uyum içinde bir arada yaşayabilmesinde kritik bir rol oynar. Benzer şekilde, Uslaner (2015b: 60) güvenin sosyal sermayenin merkezinde olduğunu belirtmektedir. Güven çalışmaları, sosyal sermaye araştırmalarıyla birleşerek genişlemiş ve sosyolojinin temel problemlerinden biri olan 'toplumsal düzenin nasıl üretildiği ve birlikte yaşamın nasıl sürdürülebileceği' sorusuna yanıt aramaya çalışmıştır (Tecim, 2011: 3).

Sosyal sermaye, toplumun güven düzeyinin yüksekliği ve güven alanının genişliği ile doğrudan ilişkilidir. Bu durum, toplumların maddi ve manevi kalkınmasını sağlayan temel unsurlardan biri olarak sosyal sermayeyi ön plana çıkarmaktadır (Şan, 2007: 70). Toplumsal düzenin değerlendirilmesi ve sosyal sorunların çözümü açısından güven ve sosyal sermaye, karşılıklı dönüşümsel etkileşim içinde yer alan bir literatür ve araştırma alanı sunmaktadır. Gülener (2018: 9), güveni sosyal sermayenin bir bileşeni olarak tanımlarken, diğer bazı yazarlar güveni sosyal sermayenin bir parçası olarak ele almaktadır (Şan, 2007b: 75; Uçar, 2010: 40; Sturgis ve Smith, 2010: 74; Stolle, 2002: 398-399). Bu nedenle, sosyal sermaye ve güven konusundaki literatürlerde yapılan değerlendirmeler, genellikle doğrudan veya dolaylı olarak birbirine göndermede bulunur.

Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, alan, habitus ve düşünemsellik gibi kavramlarla tanınan önemli bir düşünür olarak, sosyal sermaye kavramına önemli katkılarda bulunmuştur. Bourdieu, sosyal sermayeyi, toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretilmesi ve sınıf dinamiklerinin anlaşılması bağlamında ele alır. Ona göre, sosyal sermaye, bireylerin sosyal ağlar ve ilişkiler aracılığıyla toplumsal avantajlar elde etme kapasitesini ifade eder; bu da toplumsal yapıdaki güç dengelerini anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir. Bourdieu'ya göre sermaye, yalnızca ekonomik anlamda ele alınmakla kalmaz, toplumsal dünyanın yapısını ve işleyişini anlamak için çok daha geniş bir çerçevede yeniden tanımlanmalıdır (Bourdieu, 1986: 15). Sermaye üç temel biçimde kendini gösterir: ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye. Ekonomik sermaye, para ve mülk gibi doğrudan nakde çevrilebilen kaynakları içerir. Kültürel sermaye ise eğitim gibi kültürel unsurları ve hizmetleri içerir ve bu unsurlar kurumsal olarak tanınabilir hale gelir. Sosyal sermaye ise belirli durumlarda ekonomik sermayeye dönüşebilen ve

tanışıklıklar ile ilişki ağlarıyla oluşan sosyal yükümlülüklerden meydana gelir (Bourdieu, 1986).

Kültürel sermaye, Bourdieu'nun çalışmalarında üç farklı formda ele alınır: içselleşmiş durum, nesnelleşmiş durum ve kurumsallaşmış durum. İçselleşmiş durum, bireyin zihninde ve bedeninde kültürel yetkinlikler olarak biriken uzun süreli eğilimleri ifade eder. Nesnelleşmiş durum, sanat eserleri ve bilimsel araçlar gibi somut kültürel çıktıları kapsar. Kurumsallaşmış durum ise eğitim sistemi gibi resmi olarak tanınmış kültürel nitelikleri ifade eder (Bourdieu, 1986: 17). Kültürel sermaye farklılıkları aynı zamanda sınıflar arası farklılıklara işaret eder; ekonomik sermaye tarafından şekillendirilen kültürel sermaye, farklı sınıfsal kesimlerin oluşmasına neden olur (Bourdieu, 2015: 110; Çeyin ve Göker, 2015: 16).

Bourdieu, sosyal sermayeyi, bireylerin sosyal ilişkiler aracılığıyla toplumsal avantajlar elde etme kapasitesi olarak tanımlar (Field, 2008). Bu tanım, sosyal sermayenin, bireylerin faydalı destekler sağlayabilecek ilişkiler kurmasına olanak sağladığını göstermektedir. Bourdieu'ya (1986) göre, sosyal sermaye, karşılıklı tanışma ve tanınmaya dayalı, kurumsallaşmış kalıcı ilişkiler ağına sahip olmaktır. Başka bir deyişle, sosyal sermaye, bir gruba üyelikle bağlantılı olan ve bu üyelikten doğan fiili veya potansiyel kaynakların toplamını ifade eder. Ayrıca Bourdieu, sosyal sermayeyi toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretilmesine ve toplumda elitler tarafından oluşturulmuş iktidarın sürdürülmesine hizmet eden bir kaynak olarak görmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, sosyal sermaye belirli grupların toplumsal avantajlar elde etmesine olanak sağlarken, diğer grupların dışlanmasına ve var olan eşitsizliklerin derinleşmesine neden olur. Sosyal sermaye, toplumsal aktörlerin grup aidiyetleri, sosyal ve kültürel kodlar, habitus ve alan gibi olgular yardımıyla bir yandan sosyal hayatı kolaylaştırırken, diğer yandan sosyal eşitsizlikleri yeniden üreten bir işlev görmektedir (Yarci, 2011: 125).

Bourdieu'nun bir diğer sermaye türü ise, bu sermaye tiplerinin her birinde gizil olarak bulunabilen, meşruiyet alanı oluşturan ve sembolik değerler içeren simgesel sermayedir. Simgesel sermaye, toplumsal saygınlıkla ilgilidir ve diğer tüm sermaye biçimlerinin kökeninde yer alır (Ihlen, 2018). Bu tür sermaye, toplumsal saygınlık ve maddi servetten kaynaklanan bir 'kolektif inanç' veya 'güven sermayesi' olarak

tanımlanabilir. Aynı zamanda, kökeninde yatan çıkarlı ilişkilerin üzerine örterek meşruiyet kazandıran ‘inkâr edilmiş sermaye’ olarak da bilinir. Simgesel sermaye, iktidar olarak doğrudan algılanmaz; bunun yerine, kabul görmeye, hürmet edilmeye, itaate veya başkalarının hizmetine yönelik meşru talepler olarak kendini gösterir. Bourdieu’nün amacı, kültürün bir iktidar kaynağı olabileceğine dikkat çekmektir (Swartz, 2011: 133).

Toplumsal yapı içinde insanlar bu sermayelere farklı düzeylerde sahip olurlar. Yatırımcılar genellikle ekonomik sermayeye, entelektüel bireyler kültürel sermayeye, politikacılar ise sosyal sermayeye sahiptir (Richter, 2017: 192). Bu farklı sermaye türleri her zaman birbirinin yerine geçemeyebilir, ancak uygun kombinasyonlarla yeni sermaye türleri ortaya çıkarabilirler (Field, 2008).

Sosyal sermaye tartışmalarında önemli bir isim olan siyaset bilimci Robert Putnam, güçlenen sivil katılımın demokrasiye istikrar kazandıracağını, zayıflayan sivil katılımın ise demokrasiyi istikrarsızlaştıracığını ileri sürmüştür. Bu değerlendirmelerini özellikle İtalya örneği üzerinden yapmıştır (Putnam, 1993). Ayrıca, Amerika’da 1960’lardan sonra sosyal sermayenin azalmasını ‘takım halinde değil, yalnız oynanan bowling’ metaforuyla açıklamış ve bu durumu verilerle desteklemiştir (Putnam, 2000). Putnam’a göre sosyal sermaye, filozof Albert O. Hirschman’ın “ahlaki kaynak” olarak adlandırdığı bir kavramdır. Bu tür sermaye, fiziksel sermayenin aksine, kullanıldıkça azalmayıp artan; kullanılmadığında ise tükenen bir kaynaktır. Konvansiyonel sermayeden farklı olarak, sosyal sermaye kamuya ait bir kaynak olarak değerlendirilir ve toplumun ortak yararına hizmet eder. Temiz hava ya da güvenli sokaklar gibi diğer kamu mallarına benzer şekilde sosyal sermaye de bağlar, normlar ve güven unsurlarından oluşur. Başka bir ifadeyle, sosyal sermaye, karşılıklı faydaya dayalı eylemi ve iş birliğini kolaylaştıran ağlar, normlar ve güven gibi sosyal organizasyon unsurlarının bütünüdür (Putnam, 1993).

Putnam, “Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy” adlı eserinde, üç kuzey bölgesi (Emilia-Romagna, Veneto ve Lombardia) ve üç güney bölgesi (Lazio, Basilicata ve Puglia) üzerine kapsamlı bir araştırma yaparak zengin bir veri seti elde etmiştir. Bu veri seti, bölgesel farklılıkların sosyal sermaye ve toplumsal güven üzerindeki etkilerini analiz etmek açısından önemli bulgular sunmak-

tadır. Putnam, kuzey ve güney İtalya arasındaki tarihsel ve kültürel farklılıkların sosyal sermaye düzeylerindeki değişikliklere nasıl yansıdığını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Misztal'e (1996: 14) göre, kuzey İtalya'da demokrasinin işlemlerini sağlayan temel unsur toplum içindeki güvenin varlığıdır. Güven, vatandaşların birbirine ve kurumlara duyduğu inanç sayesinde demokratik süreçlerin daha sağlıklı ve istikrarlı bir şekilde işlemlerine katkı sağlamaktadır. Bu güven, kurumların işlevselliğini artırmakta, vatandaşların aktif katılımını sağlamakta ve toplumsal dayanışmayı güçlendirmektedir. Putnam, bu güveni etkili, duyarlı ve temsili kurumlar için temel bir gereklilik olarak görmektedir ve sosyal sermayenin, bu güvenin sosyal kurumlarda somutlaştırılması gerektiğini savunmaktadır. Ancak tüm sosyal sistemler aynı miktarda güven üretmez; örneğin, güney İtalya'daki güven düzeyi kuzey İtalya'ya göre oldukça düşüktür. Kuzey İtalya'nın daha gelişmiş bir ekonomiye ve başarılı bir hükümete sahip olması, büyük ölçüde zengin dernek yaşamına ve bu derneklerin üyelerine iş birliği, dayanışma ve kamusal birlik içinde olma alışkanlıkları aşılmasına bağlanmaktadır (Putnam, 1993).

Putnam, sosyal sermaye literatüründe önemli bir yere sahip olan "Bowling Alone: The Collapse And Revival Of American Community" adlı eserinde, özellikle son iki nesildir Amerika'da sosyal sermayenin düşüşte olduğunu ileri sürmektedir. Bu eser, bireylerin toplumsal bağlarının zayıflamasını, sosyal sermayenin azalmasıyla ilişkilendirerek bu kavramı yeniden tanımlamakta ve sosyal sermayenin toplumsal katılım üzerindeki kritik rolünü vurgulamaktadır. Putnam, 1960'lı yılların sonlarından itibaren sosyal sermayedeki bu düşüşü, siyasi katılımın azalması, bağış yapma ve gönüllülük gibi faaliyetlerin gerilemesi ve dini katılımın düşmesi gibi göstergelerle açıklamaktadır. Ayrıca, bowlingin artık kulüplerde kalabalık arkadaş gruplarıyla değil, bireysel olarak oynanması üzerinden yaptığı metaforla bu durumu dikkat çekici biçimde ifade etmektedir (Putnam, 2000).

Buna karşın, Fukuyama OECD verilerini kanıt göstererek sosyal sermayenin bazı sektörlerde kaybolurken diğer alanlarda arttığını iddia etmektedir. Ona göre, Putnam'ın değerlendirmesinde olduğu gibi, Amerika Birleşik Devletleri'nde veya herhangi bir gelişmiş ülkede, sosyal sermayenin genel olarak azaldığını iddia etmek zordur; tartışılması gereken asıl konu, sosyal sermayenin dağılımının değişmekte

olduğudur. Fukuyama'ya göre Putnam, Amerikan sosyal sermayesinde genel bir düşüş olduğunu iddia etmekte yanılmaktadır. Fukuyama, Amerikan toplumunun bazı alanlarında, önceki tarihsel dönemlere kıyasla daha yüksek sosyal sermaye seviyelerinin mevcut olduğunu savunmaktadır (Fukuyama, 1997).

James Samuel Coleman, sosyal sermaye konusundaki önemli bir diğer isimdir. Coleman'ın, öğrenciler ve aileler üzerine yaptığı çalışmalar, sosyal sermaye ve rasyonel eylem bağlamında sosyal hayatın analizine katkı sunmaktadır. Lise öğrencilerinin sosyal sermaye eksikliğinin, mezun olmadan okulu bırakma üzerindeki etkilerini incelemiş ve hem aile içi sosyal sermayenin hem de okul çevresindeki yetişkin topluluğunun sosyal sermayesinin, liseyi terk etme olasılığını azaltmada önemli bir role sahip olduğunu göstermiştir. Coleman'a göre, aile, din ve topluluk bağları önemli toplumsal temalardır. Bu bağların gücü, güvenilirliğin doğal karşılandığı ve ticaretin kolaylıkla gerçekleştirilebildiği ilişkileri mümkün kılmaktadır. Bu bağların yokluğunda ise sosyal ve ekonomik kayıpların daha büyük olacağı açıktır (Coleman, 1994).

Coleman, sosyal sermayenin en önemli bileşenlerinden birinin eğitim olduğunu savunur. Ona göre, eğitim, bireylerin sosyal becerilerini ve ilişkilerini geliştirerek toplumsal sermayeyi artıran önemli bir mekanizmadır. Eğitim yoluyla bireyler, toplumsal hayata daha etkin bir şekilde katılır ve sosyal ağların genişlemesine, dolayısıyla güven düzeyinin artmasına katkıda bulunur. Bu durum, toplumsal sınıflar arasındaki eşitsizliği aşmada eğitimin bir fırsat olarak görülmesiyle de ilişkilidir. Eğitimin yanı sıra, aile, akrabalık, komşuluk ilişkileri, güçlü sosyal ağlar ve yüksek düzeyde güven unsurları da sosyal sermayenin kaynakları olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla sosyal sermaye, bu tür eşitsizlikleri gidermede önemli bir rol oynayabilir (Aydemir, 2011).

Coleman, sosyal sermayenin yaratılması, sürdürülmesi ve yok edilmesini etkileyen üç temel faktörden bahseder. Birincisi, kapanmadır. Her ne kadar aşırı dışarı kapalılık toplumsal istikrarsızlığa neden olma potansiyeline sahip olsa da belirli bir derecede içe kapanmanın olumlu etkileri vardır. Bir topluluk içindeki bireylerin birbirini tanıması ve güven ilişkisi geliştirmesi, topluluğun bütünlüğünü ve dayanışmasını güçlendirebilir. Bu tür bir kapanma, çocukların daha yakından izlenmesine ve kötü alışkanlıklardan uzak tutulmasına yar-

dımcı olabilir. Yetişkinler arasındaki güçlü beklenti ve yükümlülük bağları, topluluktaki çocukların denetimi ve kontrolü açısından işlevsel olabilir. Sosyal sermayenin yaratılmasını ve yok edilmesini etkileyen ikinci faktör, sosyal yapının istikrarıdır. Bürokratik kurumlar ve devlet daireleri gibi pozisyonlara dayalı resmi organizasyonlar dışında, sosyal sermaye büyük ölçüde istikrara bağlıdır. Sosyal organizasyonların veya ilişkilerin kesintiye uğraması, sosyal sermaye üzerinde yıkıcı etkiler yaratabilir. Üçüncü faktör ise ideolojidir. Özellikle dini ideolojiler, bireyleri başkalarının çıkarlarını gözetmeye yönlendirme konusunda etkili olabilir. Dini ve laik okulların karşılaştırılmasında, dine bağlı okulların öğrenciler üzerinde daha yüksek bir güven ve aidiyet duygusu yarattığı görülmüştür; bu da öğrencilerin okulu bırakma oranlarını düşürmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki dine bağlı özel okullar, daha katı disiplin standartlarına sahip olmalarına rağmen, seküler özel okullardan veya devlet okullarından çok daha düşük okulu bırakma oranlarına sahiptir. Bu disiplin standartları, öğrencilere sıkı bir günlük program uygulanmasını, davranış kurallarına kesin bir şekilde uyulmasını ve güçlü bir değerler eğitimi verilmesini içermektedir (Coleman, 1994: 318-321).

Coleman'a göre bireyler, toplumsal ilişkiler ve iş birliği olmaksızın bağımsız hareket edemezler, çünkü bu unsurlar bireylerin hedeflerine ulaşmasında kritik bir rol oynar. Hedeflere yalnızca bireysel çabayla ulaşmak mümkün değildir ve çıkarlar her zaman tamamen bencil olmaktan uzaktır. Coleman, rasyonel eylemin toplumsal dayanışma çerçevesinde, bireysel çıkarla sınırlı kalmadığını vurgular. Dini bir topluluğun üyesi olan bir bireyin kendisine emanet edilen bir pırlantayı alıp kaçması, sahip olduğu tüm "sosyal sermayeyi" kaybetmesine neden olacağı için, böyle bir eyleme girişmeyeceğini ifade eder (Coleman, 1994). Sosyal sermayenin kaybı, bireyin toplum içindeki güvenilirliğini, sosyal destek ağlarını ve topluluk içindeki statüsünü yitirmesi anlamına gelir. Bu tür bir kayıp, bireyin hem toplumsal hem de ekonomik açıdan ciddi dezavantajlarla karşılaşmasına yol açabilir. Coleman'ın "yerleşik sosyal sermayeden elde edilen faydalar ne kadar büyükse, kişinin bu ilişkileri sürdürme olasılığı o kadar yüksektir" düşüncesi de bu eylem paradigmasını desteklemektedir (Munch, 1992: 153).

Ancak Sciulli (1992), Coleman'ı, rasyonel eylem kuramı ile sosyal sermaye arasında bağ kurma girişiminde yetersiz kaldığı gerekçesiyle

eleştirir. Sciulli'ye göre, Coleman'ın rasyonel eylem ve sosyal sermaye arasındaki ilişkiyi açıklama biçimi, toplumsal dayanışma ve rasyonel karar verme süreçlerinin karmaşıklığını yeterince kapsamamaktadır. Sciulli, Coleman'ın sık sık çerçevesini çizdiği etnik veya dinsel olarak homojen toplumlara bir örnek vererek, çocukların tanıdık biriyle yalnız seyahat etmelerine izin vermelerinin, rasyonel olmayan ancak kültürel olarak içselleştirilmiş toplumsal normlara ve değer yargılarına dayandığını belirtir. Bu normlar, çocukların güvenliğini sağlama ve toplumun kabul edilen davranış kurallarına uyma gerekçeleriyle şekillenmiştir. Ancak, çocukları istismar etmek saldırganlık zevk veya maddi ödül getiriyorsa ve bu tür bir eylemde acı ya da maliyet olasılığı getiriden düşükse, bir aktörün bu uygulamadan vazgeçmesini hangi rasyonel gerekçelerle sağlarız? Field (2008: 25) da aktörlerin rasyonel olarak bireysel çıkarlarını sürdürmeleri gerektiğinde neden sosyal sermaye yaratmayı seçtiklerinin açıklanmasında Coleman'ın yetersiz kaldığını öne sürmektedir.

Sosyal sermaye ve özellikle güven konusunun uluslararası akademik camiada geniş yankı bulmasında önemli katkıları olan isimlerden biri de Francis Fukuyama'dır. Fukuyama, aile ve akrabalık gibi özel güven alanlarına dair analizler yapmış ve kurumsal düzeyde demokratik sistemin ya da ekonomik düzenin işleyişine olan etkilerini farklı ülkelerin sosyal sermaye ve güven veri setleriyle değerlendirmiştir.

Fukuyama, güveni liberal demokrasi ve modern ekonomik sistemin vazgeçilmez bir unsuru ve toplumsal düzenin temeli olarak tanımlar. Güven düzeyi yüksek toplumların ekonomik büyüme oranlarının daha yüksek olduğu ve demokratik kurumların daha sağlam işlediği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, güven, ekonomik iş birliğini teşvik eden ve sosyal kurumların etkinliğini artıran kritik bir faktör olarak karşımıza çıkar. Fukuyama, sosyal sermayeyi de insanlar arasında iş birliğini destekleyen bir norm olarak ifade eder. Diğer bir ifadeyle, sosyal sermaye, insanların ortak amaçları için gruplar ya da organizasyonlar halinde bir arada çalışabilme yeteneğidir (Fukuyama, 2005: 23). Ayrıca, sosyal sermaye, grupların üyeleri arasında paylaşılan ve aralarındaki iş birliğine olanak tanıyan belirli resmi olmayan değerler ve normlar dizisi olarak tanımlanabilir (Fukuyama, 1997: 378). Fukuyama'ya göre, sosyal sermayenin düşük düzeyi, yaygın olarak belgelendirilmiş birçok politik işlevsizliğe yol açar. Bir toplumda

yaygın olan güvensizlik durumu ise her türlü ekonomik faaliyete bir tür vergi yüklemektedir (Fukuyama, 2011).

Fukuyama, sosyal sermaye argümanını “yüksek güven” toplumları (Japonya ve Almanya) ve “düşük güven” toplumları (İtalya, Fransa, Kore ve Çin) olarak tanımladığı ülkelerdeki karmaşık tarihsel, ekonomik ve kültürel kalıpları analiz eden vaka çalışmaları üzerine inşa etmektedir. Örneğin, Japonya’da aileye ve topluluk ilişkilerine dayalı yüksek sosyal güvenin ekonomik büyümeye katkı sağladığını vurgularken, İtalya’da ise kuzey ve güney arasındaki güven farklılıklarının bölgesel ekonomik performansa nasıl yansıdığını ele alır. Bu analizler, sosyal sermayenin toplumsal ve ekonomik sistemler üzerindeki etkilerini daha somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki yüksek ve düşük güven özelliklerinin bir karışımını sergileyen ‘güven krizi’ hakkında kapsamlı bir tartışma da içerir. Bu ‘güven krizi’, toplumsal güvenin azalması ve bireylerin kurumsal yapılara olan inancının zayıflaması durumunu ifade eder. Bu durum, sosyal sermayenin azalmasına, toplumsal dayanışmanın zayıflamasına ve demokratik süreçlerin zedelenmesine yol açmıştır. Valadbigi ve Harutyunyan (2012) bu kriz ortamının ekonomik ve politik istikrarsızlıklara katkıda bulunduğunu belirtir. Fukuyama’nın temel tezi, ekonomik kalkınmanın bir toplumdaki genel sosyal güven eksikliğinden çeşitli şekillerde ve genellikle olumsuz bir şekilde etkilendiğidir. Bu etkileri öncelikle, ekonomik faaliyeti toplumsal olarak belirlenmiş sınırlar dışında sınırlandırmada aile ve akrabaların oynadığı roldeki kültürel farklılıklara bağlar. Örneğin, bazı kültürlerde aile ve akrabalık bağlarının ekonomik faaliyetlerde belirleyici olması, girişimcilik ve dışa dönük ekonomik iş birlikleri üzerinde sınırlayıcı bir etki yaratırken, diğer kültürlerde bu bağların daha esnek olması ekonomik faaliyetlerin daha geniş bir ağda gerçekleşmesini sağlamaktadır.

Fukuyama, “aile değerleri paradoksu” tartışmasında, geniş ve güçlü ailelere sahip kültürlerin, daha düşük genel sosyal güven ve refaha sahip kültürler olma eğiliminde olduğunu öne sürer (Cook ve Santana, 2020). Bu paradoks, güçlü aile bağlarının genellikle toplumun geri kalanına duyulan güveni sınırlaması ve bireylerin daha geniş sosyal bağlar kurmasını engellemesi nedeniyle ortaya çıkar. Güçlü aile yapıları, bireylerin yalnızca aile içinde güven geliştirmelerine yol açarken, toplumun diğer kesimlerine karşı güven eksikliği ve sınırlı sosyal etkileşimler nedeniyle genel sosyal güven seviyesi düşük kalmaktadır. Bu paradoksun olumsuz sonuçlarını ‘güven yarıcağı’ fikriyle açıklar.

Güven yarıçapı bir grubun üyeliğinin ötesine ne kadar genişlerse, dış-sallıklar o kadar iyi huylu ve olumlu olur; güven yarıçapı grubun kendi üyeleriyle ne kadar sınırlıysa, olumsuz dışsallıkların olasılığı o kadar artar. Örnek olarak, Orta Asya'nın Çin kısımları ve Latin Amerika'nın çoğunda sosyal sermaye, genellikle grup içi dayanışma örüntüsünün göstergesi olan ailelerde ve dar alandaki bireysel arkadaşlıklarda yoğunlaşmaktadır (Fukuyama, 2011).

Fukuyama, sosyal sermayenin sivil toplum üretiminde de etkili olabileceğini dile getirerek bu konuda iki potansiyel kaynaktan bahseder: din ve küreselleşme. Ona göre, İslam dünyası ve Latin Amerika gibi dünyanın çeşitli bölgelerinde son yirmi otuz yılda dindarlığın yeni biçimlerinin büyüdüğü görülmektedir. Dinin yeni biçimlerine sosyal sermayenin bakış açısı pozitif değildir; hoşgörüsüzlük, nefret ve şiddet doğurabilir. Ancak tarihsel olarak din, aynı zamanda kültürün en önemli kaynaklarından biridir ve gelecekte de öyle olmaya devam edecektir. Küreselleşme ise sadece sermayenin değil, aynı zamanda fikirler ve kültürlerin de taşıyıcısıdır. Küreselleşme sürecinin potansiyeli konusunda herkes, küreselleşmenin özgün kültürleri zayıflattığının ve uzun süreli gelenekleri tehdit ettiğinin farkındadır. Ancak bunun yanında küreselleşme hareketi, sivil toplum faaliyetleri için muhasebe standartlarından yönetim pratiklerine kadar yeni fikirler, alışkanlıklar ve eylemler ortaya çıkarmaktadır (Fukuyama, 1997). Küreselleşme süreci, çevresel sürdürülebilirlik uygulamalarının yaygınlaşması gibi küresel standartların benimsenmesine yol açmıştır. Bu tür standartlar, farklı toplumlar arasındaki iş birliğini ve karşılıklı güveni artırarak sivil toplumun gelişimine katkı sağlamaktadır.

Aileler, tüm toplumlarda önemli sosyal sermaye kaynaklarıdır. Aileler, bireylerin güven, iş birliği ve dayanışma gibi sosyal beceriler geliştirmelerine katkı sağlar; bu da toplumsal bağların güçlenmesine ve sosyal sermayenin artmasına neden olur. Ancak aile yapıları toplumdaki topluma farklılık gösterir ve aile bağlarının gücü, sadece diğer toplumların aile yapılarından değil, aynı zamanda arkadaşlık, komşuluk ve iş ilişkileri gibi diğer toplumsal bağ türlerinden de farklılık göstermektedir. Bazı durumlarda, akrabalık gruplarındaki güven ve karşılıklılık bağları, akraba olmayanlarla kurulan bağlarla ters bir ilişki sergileyebilir; akrabalık bağları çok güçlü olduğunda, grup dışındaki bireylere duyulan güvenin zayıf olduğu gözlemlenmektedir. Bu durum, güçlü iç grup dayanışmasının dış gruplara karşı bir güvensizlik oluşturmaya neden olabilir (Fukuyama, 1997).

Fukuyama (2005: 22), Güney İtalya, Fransa ve Amerika'daki tarihsel kesitsel verileri kullanarak düşük güven düzeylerinin ekonomik anlamda da zayıf performansa yol açtığını göstermiştir. Güney İtalya'da düşük sosyal güven düzeyinin, bölgedeki yüksek işsizlik oranları ve yavaş ekonomik büyüme ile ilişkili olduğunu belirtmiştir. Fransa'da toplum içindeki güven eksikliği, ekonomik reformların uygulanmasını zorlaştırmış ve ekonomik durgunluğa katkıda bulunmuştur. Amerika'da ise bazı topluluklarda düşük güven seviyeleri, girişimcilik faaliyetlerini ve yatırım potansiyelini olumsuz etkilemiştir. Fukuyama daha sonra, "Büyük Çözülme" olarak adlandırdığı çekirdek ailenin gerilemesi, tek ebeveynli ailelerin artması, evlilik dışı doğumlar ve yüksek boşanma oranları üzerinden "ailenin çöküşü miti" tartışmasını yeniden gündeme getirmiştir (Fukuyama, 2009).

Fukuyama, sosyal sermayenin toplumsal hayata olumlu katkılar sağladığını ifade ederken, onu mutlak bir iyilik olarak betimlemekten kaçınır. Sosyal sermaye, olumlu etkilerinin yanı sıra suç örgütleri ve nefret grupları gibi oluşumların da kendi çıkarları doğrultusunda kullanabileceği bir potansiyele sahiptir. Örneğin, suç örgütleri, üyeleri arasındaki güven ve dayanışmayı güçlendirerek sosyal sermayeyi kendi amaçları doğrultusunda kullanabilmektedir; bu durum sosyal sermayenin olumsuz etkilerini de ortaya koymaktadır. Fukuyama, bu tür grupların sosyal sermaye rezervlerinin, grup dışındaki üyelere karşı düşmanlık oluşturduğunu ve kötü niyetli amaçlarla kullanılabileceğini ifade eder (Field, 2008).

Fukuyama'nın yanı sıra, sosyal sermayenin savunucuları arasında yer alan Portes (1998), sosyal sermayenin büyük sosyal sorunlara evrensel bir çözüm sunacağına inanmak için yeterli neden olmadığını belirtir. Portes, bu alandaki çalışmaların şu ana kadar arzu edilen kamusal yurttaşlık stoklarının nasıl elde edileceğine dair ikna edici bir bütünlük ortaya koyamadığını ifade etmektedir.

Güven ve sosyal sermaye, bireylerin ve toplumların ekonomik, sosyal ve psikolojik açılarından gelişimini doğrudan etkileyen çok boyutlu kavramlardır. Bu anlamda çok yönlü sosyal sermaye tartışmaları güven teorisinin etkili bir bakışıcısı sunmasına katkı sağlar. Özellikle modern dönemin risk ve krizlerinin anlamlandırılıp aşılması için güven inşasına her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. Güvenlik kameraları, alarmlar, demir kapılar, senetler ve kefiller gibi unsurlar, güven eksikliğinden kaynaklanan boşluğu doldurmak için ödenen al-

ternatif maliyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür maliyetler, bireyler için yalnızca ek finansal yük oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal düzeyde güvensizlik algısını da derinleştirir. Toplumda güven eksikliği nedeniyle artan güvenlik önlemleri, bireylerin birbirine duyduğu güvenin azalmasına ve toplumsal bağların zayıflamasına neden olabilir. Bu durum, sosyal ilişkilerin kalitesini düşürerek toplumsal dayanışmayı zayıflatır ve güvenin yeniden inşa edilmesini zorlaştırır.

Tekinsiz Bir Çağı Anlamak

“Tekinsiz” (unheimlich) kavramını Freud “Das Unheimliche” adlı eserinde “bilinen ve bilinene uzanan bir korku türü” olarak tanımlıyor (Freud, 2020: 7). Kavramsal kökeninde “heim”, *ev* anlamına; “heimlich” *eve ait, dost canlısı, güvenli, tanıdık* anlamına; heimlich’in olumsuz hali “unheimlich” ise *tanıdık olmayan, ürkütücü, tuhaf* anlamına gelir (Gray, 2016). Türkçe’de *güvenilir olmayan, uğursuz* anlamına gelen, Freud’un psikanalitik anlamda tartıştığı bu kavramın düşünsel göndermede bulunduğu çağı ve toplumu; *uygarlık, uygarlığın evden götürdüğü güveni ve kente getirdiği hoşnutsuzlukları* kapsayan bir analiz gerektirir. Bu anlamda, güven ihtiyacının önemini görünür kılmak için sosyal teoride farklı düşünürlerin zamanın ruhunu yansıtan eleştirel kavramsal tartışmaları tartışılacaktır.

Tekinsiz bir çağ, aynı zamanda sürekli olarak risklerin de göz önünde bulundurulması gereken bir çağdır. Risk kavramı, genel olarak, bir eylemin sonucunda o eylemi gerçekleştiren bireyi bekleyen potansiyel tehdit olarak tanımlanabilir; ancak bu kavram, sosyolojik bağlamda bireylerin toplumsal yapılarla olan ilişkileri üzerinden yeniden değerlendirilmelidir. Örneğin, modern toplumlarda risk, bireylerin istihdam güvencesi olmadan çalışmak zorunda kalmaları ya da ekonomik krizler sırasında sosyal destek ağlarının yetersiz kalması gibi durumları da içerir. Bu tür toplumsal riskler, bireylerin geleceğe dair belirsizliklerle karşı karşıya kalmasına ve toplumsal güvenin zedelenmesine neden olur. Bu bağlamda risk, bireylerin toplumsal ve kurumsal sistemlerle olan etkileşimlerinde karşılaştıkları belirsizlik ve güvensizlik durumlarını da kapsayan çok boyutlu bir olgu olarak ele alınmalıdır. Risklerin kaynağını oluşturan unsurların kesin olarak belirlenememesi ve bu risklerden korunma yollarının belirsizliği, modern bireyi güven sorunuyla karşı karşıya bırakmaktadır (Ertürk, 2018:

281, 285). Elmas'a (2013: 11) göre, modern toplumsal yaşamın ideolojik, siyasi ve ekonomik amaçlarıyla doğrudan ilişkili olan 'risk' olgusu, günlük yaşamda tüketilen gıdalarda zararlı katkı maddelerinin bulunup bulunmadığını sorgulamaktan, karşımızdaki 'öteki'ne zarar verip vermeyeceği endişesiyle mesafeli yaklaşmaya kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsar. Bu durum, toplumsal, ekonomik ve siyasi yaşamın hemen her alanında belirleyici bir rol oynamaktadır.

Ulrich Beck, "Risk Toplumu" kavramsallaştırmasıyla, modern toplumların belirsizlik, korku ve tehdit ekseninde şekillendiğini ve güvensizliğin yaygınlaştığı bir yapıya dönüştüğünü ifade eder. Endüstri sonrası dönemde ortaya çıkan riskler, doğal değil, insan yapımıdır ve bu durum toplumsal güvene zarar verir. Güven ve güvensizlik, birbirini etkileyen dinamikler olarak sosyal, politik ve ekonomik yapıları belirler. Bireyler belirsizlikle başa çıkmak zorunda kalırken, kurumlar ve devletler güven inşa etmeye yönelik çabalar sarf ederler. Özellikle küresel krizler, çevresel felaketler, nükleer tehditler ve sağlık riskleri, güvenin sınıandığı önemli olgulardır. Beck'e göre bireyselleşme süreci, geleneksel bağların zayıflamasıyla belirsizliği artırır ve bireyleri risklerle baş başa bırakır. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler ise yeni riskler doğurarak güven ihtiyacını daha da karmaşık hale getirir; sonuç olarak risk toplumu, modern toplumların temel bir özelliği haline gelir (Beck, 2019). Dünya genelinde yaşanan herhangi bir olay, bu olayın içeriğine ve yönüne bağlı olarak güven ya da güvensizlik algısını değiştirir ve toplum üzerindeki etkilerini genişletebilir. Ulusal sınırların giderek belirsizleştiği bu dönemde bireyler, aile, komşuluk ve yakın çevre gibi tanıdık sosyal bağların sunduğu güvenlikten uzaklaşarak riskin getirdiği belirsizliği içselleştiren ve sürekli olarak farklı olasılıklar arasında seçim yapmaya zorlanan bir konuma evrilmektedir. Bu bağlamda, risk ve belirsizlik, modern bireyin gündelik yaşamında kaçınılmaz bir biçimde yeniden üretilmekte ve bu durum bireylerin toplumsal ilişkilerindeki güven dinamiklerini derinden etkilemektedir (Can, 2015: 61). Risklerin bu yaygınlığı ve etkisi, toplumlarda hem bireysel hem de kolektif düzeyde kaygı ve güvensizliğin artmasına neden olmaktadır. Beck'in de altını çizdiği gibi, modern toplumların karşı karşıya kaldığı riskler çoğu zaman global bir nitelik taşır ve bu durum, bireylerin yalnızca kendi yaşamlarını değil, aynı zamanda küresel düzeydeki belirsizlikleri de içselleştirmelerine yol açmaktadır.

Modern toplumların güven dinamiklerini anlamak için, Anthony Giddens'in çalışmaları da önemli bir referans noktasıdır. Giddens,

“Modernliğin Sonuçları” adlı eserinde, modern öncesi ve modern dönem arasındaki köklü farklılıkları ortaya koyarak güvenin dönüşümünü analiz etmiştir. Giddens’a göre, modern öncesi toplumlarda gelenek, akrabalık ve din gibi kurumlar bireylere güçlü bir güven duygusu ve dünyanın düzenli olduğu inancını sunmaktaydı. Bu güven, somut sosyal bağlara ve belirlenmiş ritüellere dayanmaktaydı. Ancak modernlik, bu sağlam temeli sarsarak bireyleri daha soyut ve karmaşık bir güven arayışına itmiştir. Modern dönemde bireyler artık geleneksel kurumların sağladığı güvence yerine bilimsel bilgiye, hukuk sistemine ve ekonomik kalkınmaya, dolayısıyla “uzmanlaşma”ya güvenmektedir. Bu soyut güven, kişisel ilişkilerin kırılganlığı ve belirsizliği nedeniyle çoğu zaman tatmin edici bulunmamaktadır. Giddens’a göre modern dünyada karşılaşılan riskler, Beck’in de ifade ettiği gibi, artık sadece doğadan değil, aynı zamanda insan yapımı sistemlerden de kaynaklanmaktadır (Giddens, 1994). Modernitenin getirdiği bu kırılganlık, bireylerin geleceğe yönelik beklentilerini şekillendirmekte ve güvenin yeniden inşasını zorlaştırmaktadır. Giddens, modern bireyin karşı karşıya kaldığı bu belirsizlik durumunu “varoluşsal kaygı” olarak tanımlar ve bu kaygının bireyin kimlik inşası üzerindeki etkilerini vurgular. Geleneksel bağların çözülmesi, bireylerin kendilerini sürekli yeniden tanımlamak zorunda kalmalarına ve bu sürecin bir parçası olarak güven arayışlarını derinleştirmelerine neden olmaktadır.

Modern dönemde oluşan risk durumları, insanların yaşamlarını yönetme ve karar alma biçimlerine etki eden bir “korku kültürü” yaratmıştır. Bu korku kültürü, bireylerin günlük yaşamlarında daha temkinli ve çekingen kararlar almalarına yol açmıştır. Frank Furedi, modern çağda risk almanın risklerini korku kültürü çerçevesinde değerlendirir ve bu kültürün Batı toplumlarını şekillendiren önemli bir unsur haline geldiğini savunur. Furedi’ye göre, modern öncesi toplumlarda bireylerin deneyimleri ve korkuları doğrudan kendi yaşamları ve çevreleriyle ilişkiliydi. Ancak modernite, küreselleşme ve kitle iletişim araçlarının etkisiyle bireyler, soyut ve kişisel olmayan tehdit algılarına karşı daha kırılgan hale gelmiştir. Bu durum güvensizliği yaygınlaştırmış ve toplumsal yalıtılmayı artırmıştır. Furedi, modern toplumdaki güvensizliğin temel nedenlerinden birinin, beklenmedik ve öngörülemeyen olaylara karşı duyulan korku olduğunu belirtir (Furedi, 2001). Furedi ayrıca, medyanın bu korku kültürünü besleme-deki rolüne de dikkat çeker; medyanın sürekli olarak riskleri ve tehlikeleri gündeme getirmesi, bireylerin korku ve güvensizlik duygu-

larını derinleştirerek toplumsal kutuplaşmayı artırmaktadır. Modern bireyin bu sürekli kaygı durumu, güvenin toplumsal düzeyde yeniden inşasını zorlaştıran önemli bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır.

Korku kültürünün yanı sıra simülasyon kültürü de belirsizlik ve güvensizlik durumunun oluşmasına neden olabilir. Bu anlamda Jean Baudrillard'ın modern dünya tasviri, gerçekliğin simülasyonlar tarafından gölgelendiği ve anlamın iç patlamasının yaygınlaştığı bir güvensizlik çağını ortaya koyuyor. Ona göre simülasyonlar, gerçeğin kendisinden ziyade, gerçeğin işaretlerini ve sembollerini taklit eden kopyalardır. Bu kopyalar, sonunda gerçeğin yerini alır ve hipergerçeklik adı verilen bir durum yaratır. Bu hipergerçeklik ortamında, gerçek ile simülasyon arasındaki ayrım bulanıklaşır ve geleneksel anlam ve değer sistemleri çökmeye başlar. Bu durum, güvenin temellerini derinden etkiler (Baudrillard, 2003).

Toplumsal eleştiriye merkeze alan sosyal teori düşünürleri, çağdaş toplumların karşılaştıkları sorunları görünür kılarak bu sorunları analiz etmektedir. Bu tür kavramsallaştırmalar, sorunların çözümü öncesinde farkındalığın artmasına ve çözüm yollarının geliştirilmesine zemin hazırlar. Bir toplumsal kriz durumunda, güven eksikliğinin doğru bir şekilde teşhis edilmesi ve bu eksikliğe yönelik uygun politikaların geliştirilmesi, çözüm sürecinde kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, risk, belirsizlik ve kriz dönemlerinde güven, toplumsal bunalımın etkilerini hafifletici ve istikrar sağlayıcı bir unsur olarak ortaya çıkar. Misztal'e göre güven, zorlu dönemlerde bireyleri ve toplumu nasıl desteklediğini gösteren çeşitli bakış açıları sunmaktadır. Modern toplumda, özellikle risk ve belirsizlik arttıkça, her şeyi tam olarak bilmek ve kontrol etmek imkânsız hale gelir. Güven, bilginin yerine geçerek, diğer bir ifadeyle bilgi eksikliğini doldurarak, insanların bilinmeye-ne rağmen hareket etmelerine ve kararlar almalarına olanak tanır. Bununla birlikte kriz zamanlarında, bireylerin ve toplumların ortak sorunlarla başa çıkabilmeleri için iş birliği yapmaları gerekir. Güven, insanların birbirlerine güvenerek ve ortak bir amaç doğrultusunda çalışarak kaynakları ve çabaları birleştirmelerini sağlar ve iş birliğini kolaylaştırır. (2020: 339, 342, 344).

Güven aynı zamanda insanların zorluklar karşısında dayanıklılık göstermelerini ve zor zamanları atlattıklarını sağlar. Birbirlerine ve kurumlara güvenen toplumlar, krizlerden daha hızlı ve daha az hasarla çıkmalarına destek olarak toplumsal dayanıklılığı güçlendirir

(Misztal, 2020: 332). Güvenin bu etkisi “glu” (yapışkan, tutkal) terimi ile ifade ediyor. Schilke vd. (2021) güveni, toplumu bir arada tutan tutkal olarak ifade ederken, Gallagher ve Petracca (2022) sosyal kurumların oluşturulmasında gerekli bir bileşen olarak tutkal ifadesini kullanmaktadır. “Glu” terimi Latince’de “gluten” “yapışkanlık” ya da “yapışkan madde” ifadesinden gelir. Toplumsal bir olgunun açıklamasına dikkat çekmesi bakımından teknik bir terim kullanılması tabii bir durum olarak kabul edilse de güven tutumunun birleştirici ve toplumsal dayanıklılığı güçlendirici yönünden hareketle “bağlayıcı kuvvet” (cohesive force) olarak tanımlanması yerinde olacaktır.

Huang ve diğerleri (2024), güveni kriz, risk ve afet durumlarında etkili iletişimin önemli bir bileşeni olarak tanımlamaktadır. Mangset (2021) ise modern toplumları, yüksek karmaşıklık düzeyi, formalize edilmiş kontrol mekanizmaları ve soyut, uzmanlaşmış bilginin yaygın kullanımı ile karakterize etmektedir. Bu bağlamda, bu toplumlar açısından güven, karmaşıklığı ve bilgi bolluğunu yönetmede merkezi bir rol üstlenmektedir.

Sonuç

Tekinsiz bir çağda sosyal hayatın sağlıklı sürdürülebilmesi, toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesi ve güven ortamının yeniden inşası ile mümkündür. Bu süreç, yalnızca bireysel çabalarla değil, aynı zamanda toplumsal ve kurumsal düzeyde geniş kapsamlı bir iş birliğiyle gerçekleştirilebilir. Toplumun tüm katmanlarında, aileden devlet kurumlarına kadar her bir yapıya kritik roller düşmektedir. Güvenin, sınırlı ve özelleşmiş alanlardan çıkarak genelleşmiş toplumsal alanlara yayılması ve kurumsal düzeyde desteklenmesi, sosyal bütünleşme ve dayanıklılığın artırılması açısından vazgeçilmezdir. Güvenin çeşitli kurumlar tarafından güçlendirilmesi, toplumsal dayanıklılığı pekiştirir ve kriz dönemlerinde toplumun direnç kapasitesini yükseltir. Bu bağlamda, güven, yalnızca toplumsal düzeni sağlamakla sınırlı kalmaz, aynı zamanda bireylerin ve kurumların birbirine daha bağlı ve uyumlu bir şekilde hareket etmelerini mümkün kılar.

Güven ve güvenilirlik kavramları ise birbirinden ayrı düşünülemez. Toplumsal ya da kurumsal düzeyde güven inşası, öncelikle güvenilirliğin sağlanması ile başlar. Güvenilir kurumlar ve bireyler, toplumda güvenin yaygınlaşmasına ve pekişmesine katkıda bulunur; bu da toplumsal dayanıklılığın temelini oluşturur. Güvenilirlik,

sadece sözde kalmamalı; davranış ve eylemlerle de somutlaştırılmalıdır. Bu durum, toplumun her katmanında güvenilirliğin nasıl inşa edilmesi gerektiğine dair açık ve net stratejiler oluşturmayı gerektirir. Güvenilirliğin olmadığı bir ortamda, bireylerin ve kurumların birbirine duyduğu inanç sarsılacak ve toplumsal bağlar zayıflayacaktır. Modern dünyanın belirsizlik ve riskleri karşısında toplumsal güvenin yeniden inşası, sürekliliği gerektiren bir zorunluluktur ve bu sürecin başarılı olabilmesi için çok boyutlu, kapsayıcı yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Bu yaklaşımlar, bireylerin sosyal katılımını artıran, kurumların şeffaflığını ve hesap verebilirliğini teşvik eden ve toplumda karşılıklı dayanışmayı güçlendiren politikaları içermelidir. Böylece, güvenin yeniden inşası ve sürdürülebilirliği, toplumsal istikrar ve refahın temel taşlarından biri olarak kalıcı hale gelecektir. Aksi takdirde güvenin yokluğu hem ekonomik hem de duygusal maliyetlerin yükselmesine, bireylerin yaşam kalitesinin düşmesine yol açar. Dolayısıyla, güvenin inşası yalnızca toplumsal uyumun sağlanması açısından değil, bireylerin mutluluğu ve genel refahı için de kritik bir öneme sahiptir. Bu nedenle, toplumsal yapıların her kademesinde güvenin inşası ve sürdürülebilirliği, toplumun genel refah düzeyini yükseltecek temel bir bileşen olarak ele alınmalıdır.

Kaynakça

- Aydemir, M. A. (2011). *Sosyal sermaye: topluluk duygusu ve sosyal sermaye araştırması*. Konya: Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Aydemir, M. A. ve Tecim, E. (2012). Türk toplumunda aile ve dinin sosyal sermaye potansiyeli. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (28), 43–59.
- Bauer, P. C. ve Freitag, M. (2017). Measuring trust. *The Oxford Handbook of Social and Political Trust* içinde. doi:10.1093/oxfordhb/9780190274801.013.1
- Başak, S. (2010). Genelleşmiş güven ve toplumsal cinsiyet. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1), 53–71. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/huefd/issue/41210/506249>. E.T.05/09/2022
- Bayar, A. ve Girgin, M. (2019). Türk toplumundaki güven indeksinin düşük olmasının nedenlerinin incelenmesi. *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 58–71.
- Baudrillard, J. (2003). *Simülakrlar ve Simülasyon*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Beck, U. (2019). *Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. https://home.iitk.ac.in/~amman/soc748/bourdieu_forms_of_capital.pdf. E.T.06/03/2022

- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım: Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Coleman, J. S. (1994). *Foundations of social theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Can, İ. (2015). *Liderler, Kurumlar ve süreçler bakımından Türkiye’de siyasi güven: sosyolojik nicel bir araştırma*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çeyin, G. ve Göker, E. (2015). Araştırmasından 50 yıl, kitabından 35 yıl sonra Ayırım. *Ayırım: Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi* içinde (ss. 9–24). Ankara: Heretik Yayınları.
- Cook, K. S. ve Santana, J. J. (2020). Trust: perspectives in sociology. *The Routledge Handbook of Trust and Philosophy* içinde (ss. 189–204). Routledge.
- Dağ, A. ve Yıldız, R. (2018). Lise öğrencileri arasında bağ kuran sosyal sermayenin ölçülmesi üzerine bir araştırma. R. Yıldız (Ed.), *Sosyal Sermaye Kaybı* içinde (ss. 261–284). İstanbul: Kitabı Yayınevi.
- Delhey, J. ve Newton, K. (2005). Predicting cross-national levels of social trust: global pattern or nordic exceptionalism? *European Sociological Review*, 21(4), 311–327. doi:10.1093/esr/jci022
- Dinesen, P. T. (2013). Where you come from or where you live? examining the cultural and institutional explanation of generalized trust using migration as a natural experiment. *European Sociological Review*, 29(1), 114–128. doi:10.1093/esr/jcr044
- Dunn, J. (1984). The concept of ‘trust’ in the politics of John Locke. R. Rorty, J. B. Schneewind ve Q. Skinner (Ed.), *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy* içinde (ss. 279–301). Cambridge: Cambridge University Press.
- Elmas, M. S. (2013). *Modern toplumun güvenlik çıkmazı: tehdit, risk ve risk toplumu perspektifinden güvenlik*. Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu (USAK) Yayınları.
- Ertürk, D. (2018). Risk Toplumu: Belirsizlik, korku ve güven arayışı arasında özne. *Electronic Turkish Studies*, 13(10), 276–289.
- Etang, A., Fielding, D. ve Knowles, S. (2012). Are Survey Measures of Trust Correlated with Experimental Trust? Evidence from Cameroon. *Journal of Development Studies*, 48(12), 1813–1827. doi:10.1080/00220388.2011.649263
- Field, J. (2008). *Sosyal sermaye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Festenstein, M. (2019). Political Trust, Commitment and Responsiveness. *Political Studies*, 68(2), 446–462. doi:10.1177/0032321719852569
- Frederiksen, M. (2011). Distrust and mistrust: Lessons from a low trust minority. *Comparative sociology*, 10(2), 248–280.
- Fukuyama, F. (1997). Social capital. *The Tanner Lectures on Human Values* içinde . Brasenose College, Oxford

- Fukuyama, F. (1999). *Social capital and civil society*. <https://www.imf.org/external/pubs/ft/seminar/1999/reforms/fukuyama.htm>. E.T.05/09/2022
- Fukuyama, F. (2005). *Güven: sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Fukuyama, F. (2009). *Büyük çözümme: İnsan Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşturulması*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Fukuyama, F. (2011). Sosyal sermaye ve sivil toplum. *Muhafazakar Düşünce*, 29–30(8), 3–24.
- Füzér, K. (2016). The Social Theory of Trust and the Sociological Theory of Social Capital. *Belvedere Meridionale*, 28(1), 132–139. doi:10.14232/belv.2016.1.9
- Freud, S., (2018) *Das Unheimliche. Düzenleyen: Oliver Jahraus, Krugzell*, Reclam istituto svizzero.it/wp-content/uploads/2018/09/ISR_StudioRoma_Freud_DE.pdf
- Furedi, F. (2001). *Korku kültürü: Risk Almanın Riskleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gallagher, S., & Petracca, E. (2022). Trust as the glue of cognitive institutions. *Philosophical Psychology*, 37(1), 216–239. <https://doi.org/10.1080/09515089.2022.2134767>
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gunnarson, C. ve Loxbo, K. (2012). School and the Promotion of Generalised Trust: Experiences From Sicily. *Journal of Trust Research*, 2(2), 171–201. doi:10.1080/21515581.2012.708506
- Gray, Richard T. (2016) “Freud and the Literary Imagination” ders notları <https://courses.washington.edu/freudlit/Uncanny.Notes.html>
- Ihlen, Ø. (2018). Symbolic capital. R. L. Heath ve W. Johanesen (Ed.), *The international encyclopedia of strategic communication* içinde. Malden: Wiley.
- Hanifan, L. J. (1916). The rural school community center. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 67(1), 130–138.
- Hobbes, T. (2019). *The elements of law: natural and politic*. Routledge.
- Lewicki, R. J., McAllister, D. J. ve Bies, R. J. (1998). Trust and distrust: New Relationships and Realities. *Academy of Management Review*, 23(3), 438–458. doi:10.5465/amr.1998.926620
- Ljunge, M. (2014). Trust Issues: Evidence on the Intergenerational Trust Transmission Among Children of Immigrants. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 106, 175–196. doi:10.1016/J.JEBO.2014.07.001
- Luhmann, N. (1979). *Trust and power*. New York: John Wiley & Sons.
- Mangset, M. (2021). Trust, social order and knowledge: sociological perspectives on the nature and function of trust in late modern societies. *TIDSSKRIFT FOR SAMFUNNSFORSKNING*, 62(3), 217–232.
- Misztal, B. A. (1996). *Trust in modern societies: The Search For The Bases Of Social Order*. Cambridge: Polity Press.

- Misztal, B. A. (2020). Trust and the Variety of Its Bases. In P. Kivisto (Ed.), *The Cambridge Handbook of Social Theory* (pp. 333–353). chapter, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgner, C. (2013). Trust and Confidence: History, Theory and Socio-Political Implications. *Human Studies*, 36(4), 509–532. doi:10.1007/s10746-013-9281-1
- Möllering, G. (2001). The nature of trust: from georg simmel to a theory of expectation, interpretation and suspension. *Sociology*, 35(2), S0038038501000190. doi:10.1017/S0038038501000190
- Munch, R. (1992). Rational choice theory: A critical assessment of its explanatory power. *Rational choice theory: Advocacy and critique* içinde (ss. 137–161). London: Sage Publications.
- Nannestad, P. (2008). What have we learned about generalized trust, if anything? *Annual Review of Political Science*, 11(1), 413–436. doi:10.1146/annurev.polisci.11.060606.135412
- Offe, C. (1999). How can we trust our fellow citizens? *Democracy and Trust* içinde (ss. 42–87). Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511659959.003
- Önderman, M. (1999). Türkiye’de siyasi retorik ve yaşam dünyası. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 57(1–2), 109–222. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuhfm/issue/9066/114966>. E.T.05/03/2022
- Portes, A. (1998). Social capital: Its origins and applications in modern sociology. *Annual review of sociology*, 24(1), 1–24.
- Putnam, R. D. (1993). The prosperous community: Social capital and public life. *The american prospect*, 4(4), 1–11. [https://faculty.washington.edu/matsueda/courses/590/Readings/Putham 1993 Am Prospect.pdf](https://faculty.washington.edu/matsueda/courses/590/Readings/Putham%201993%20Am%20Prospect.pdf). E.T.07/08/2022
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon and schuster.
- Richter, R. (2017). *Sosyolojik paradigmlar*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Rousseau, D. M., Sitkin, S. B., Burt, R. S. ve Camerer, C. (1998). Not so different after all: A cross-discipline view of trust. *Academy of Management Review*, 23(3), 393–
- Schilke, O., Reimann, M., & Cook, K. S. (2021). Trust in social relations. *Annual Review of Sociology*, 47(1), 239–259.
- Sciulli, D. (1992). Weaknesses in rational choice theory’s contribution to comparative research. *Rational Choice Theory. Advocacy and Critique* içinde (ss. 21–48). London: Sage Publications.
- Stolle, D. (2002). Trusting strangers—the concept of generalized trust in perspective. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 31(4), 397–412.

- Sturgis, P. ve Smith, P. (2010). Assessing the validity of generalized trust questions: What kind of trust are we measuring? *International journal of public opinion research*, 22(1), 74–92.
- Swartz, D. (2011). *Kültür ve iktidar: Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şan, M. K. (2007). Bilgi toplumuna geçişte sosyal sermayenin taşıdığı önem ve Türkiye gerçeği. *Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi*, 2(1), 70–95.
- Şan, M. K. (2007). Sosyal bilimlerde yıldızı yükselen yeni bir kavram: sosyal sermaye ve Türkiye. M. K. Şan (Ed.), *Sosyoloji Yazıları I, Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Ortak Çalışması* içinde (ss. 282–323). İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Şan, M. K. ve Akyiğit, H. (2015). Sosyal sermaye tartışmaları ve Türkiye'de sosyal sermayenin ölçülmesi sorunu. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (34), 123–134
- Tecim, E. (2011). *Sosyal güven: sosyal sermaye ve dindarlık çatışması*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Tuba, A. ve Ahmet, A. Y. (2018.). Sosyal Sermaye ve İnovasyonun Ekonomik Büyüme Üzerindeki Etkisi. *Journal of Economy Culture and Society*, (58), 105–126.
- Uçar, M. E. (2010). Üniversite öğrencileri ve üniversiteden mezun olan bireylerin sosyal sermaye düzeylerinin benlik biçimleri ve çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara*.
- Uslaner, E. M. (2015b). The roots of trust. Yaojun Li (Ed.), *Handbook of Research Methods and Applications in Social Capital* içinde (ss. 60–75). Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing.
- Valadbigi, A. ve Harutyunyan, B. (2012). Trust. The social virtues and the creation of prosperity by: Francis Fukuyama. *Studies of Changing Societies Competitive and Interdisciplinary Focus*, 1(1), 80–95.
- Yarci, S. (2011). Pierre Bourdieu'da sosyal sermaye kavramı. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 6(1), 125–135.



Türk Modernleşmesinde Sosyal Sermayenin Rolü

Adem Üstün ÇATALBAŞ*
Mehmet Ali AYDEMİR**

Özet

Türk modernleşmesi daima yukarıdan aşağıya bir özellik göstergelmiştir. Bu tarz bir modernleşme ideolojisinde, Türk vatandaşlığı hep sesi kısık kalmış ve vatandaşlığın katkısı sınırlı olmuştur. Esasında, kudretini ilahi temellerden alan bir yöneticinin tebaası olmaktan seküler vatandaşlığa dönüşüm fikrinin bizatihi kendisi Türk halkınca kavgası verilmiş bir süreçten ziyade bahsedilmiş bir hakttır. Türkiye küresel çaptaki üç dalga demokratikleşmenin her birini kendi özel bağlamında deneyimlemiştir. Her seferinde de bu demokratikleşme çabaları Türk modernleşmesinin genelinde olduğu üzere yukarıdan aşağıya olmuştur. Ancak Türkiye’de vatandaşlık bir kültürel saik olarak modernleşme süreçlerinde söz sahibi olabilecek bir sosyal ve entelektüel sermaye potansiyeline sahip olduğunu da iddia edemeyiz. Bu tezi olgunlaştırmak, vatandaşlığı suçlayıcı bir dil kullanmaktan da imtina edilmelidir. Sosyal sermaye ile Türk modernleşmesi arasındaki ilişki çoğu zaman ihmal edilmiştir. Modernleştiriciler ile vatandaşlık arasındaki gerilim zamanla kutuplaşmaya kadar varmış ve her iki kutup da birbirini suçlayan bir yaklaşım benimseyebilmişlerdir. Bu makale bu kutuplaşmanın bir parçası olmadan tarihsel süreçleri dönemlerinin toplumsal, siyasi ve ekonomik ilişkileri bağlamında ele almaktadır. Bu makalenin Türk modernleşmesi özelinde temel tezi ‘Türk toplumunun modernleşme süreçleri başladığında sosyal sermayesi yeterli düzeyde olmadığı için Türk modernleşmesi ve demokratikleşmenin tepeden aşağı, toplumsal katkının minimum düzeyde kaldığı sancılı bir süreç olarak işlemiştir’ önermesine dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Modernleşmesi, Sosyal Sermaye, Demokratikleşme, Huntington, Putnam, Türkiye

Abstract

The Turkish modernization process has always been unique with its top-to-down characteristics. In this type of modernizing ideology, the Turkish citizenry has had little voice and contribution to the process. In fact, the secular citizenry, as a transformation from being subject of the divine ruler, had been granted to the Turks rather than fought for it. Turkey has experienced all three global waves of democratization processes in its own specific context. Within all these democratization waves, the efforts were always top-to-down by resembling the general outlines of Turkish modernization. Yet, one must always consider that the Turkish citizenry did not have enough social capital to demand modernization. While grounding this theory, one should avoid using a critical/accusatory discourse towards the citizenry. The relation between social capital and Turkish modernization is often neglected. The tension between the modernizers and the citizenry has had a polarizing effect and each pole of this polarization has used a blaming language to each other. This article, without being part of this polarization, discusses the historical processes in their social, political, and economic contexts. In relation to Turkish modernization, the main argument of this article is based on the following premise: ‘Since the Turkish society did not have enough social capital, the citizenry’s contribution in the modernization and democratization processes has always been limited and the Turkish modernization and democratization efforts have always followed top-to-down processes.’

Keywords: Turkish Modernization, Social Capital, Democratization, Huntington, Putnam, Turkey

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, ustuncatalbas@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0870-0883

** Prof. Dr., Aksaray Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, maliaydemir@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9237-2383

Giriş

Alexis De Tocqueville 1835 ve 1840'lı yıllarda iki cilt olarak kaleme aldığı meşhur eseri *Amerika'da Demokrasi* (2016) kitabında Fransa ve Amerika'nın demokrasi kültürlerini kıyaslı bir şekilde inceler. Halkın egemenliği ile siyasal merkezileşme arasındaki ters yönlü doğrusal ilişkinin demokratik kurumların işleyişi ve kültürel sacayakların kurulumu açısından ne kadar önemli olduğunu izah eder. Bir bakıma halkı ve halkın temsil imkanlarının yönetsel unsurlar içine sokulamadığında üretilen demokratik mekanizmaların işlevsizliğinden örnekler sunmuştur. Zira Fransız demokrasisi ile kıyaslandığında Amerika'da yönetim anlayışının halkın egemenliği üzerine bina edildiğini ifade eder. Belediyelerin yönetiminden hukuk mekanizmasının işleyişine, siyasal ve sivil örgütlenme geleneklerinden toplumsal etkileşim pratiklerine kadar “çoğunluk imparatorluğu” şeklinde ifade ettiği geniş tabanlı bir demokrasi kültürünün halk nezdindeki karşılığını yoğun bir şekilde izah eder. Bu zaviyeden bakıldığında modern demokrasi kültürünün Putnam'ın (1993) ifadesiyle sivik erdemler¹ (civic virtue) düzeyinde bir vatandaşlık ahlakı geliştirmedeki rolüne vurgu yapılır. Nitekim, Tocqueville'in teorisinden ilhamla Putnam İtalya örneğinde ortaya koyduğu çalışması olan *Making Democracy Work* (1993) isimli kitabında kültürel geleneklerin siyasal mekanizmaları şekillendirmedeki rolünü tartışırken vatandaşlık bilincinin bir tezahürü olarak sivik değerler olarak karşılıklılık, sosyal güven, sivil katılım, dayanışma ağları vb. düzlemlerde tezahür eden sosyal sermaye potansiyelinin altını çizmektedir. Sonrasında Amerika'nın bugün içinde bulunduğu demokrasi ve toplumsal işleyişi anlatırken kavramsallaştırdığı “Bowling Alone” (2000) ülkedeki sosyal sermaye potansiyelinin bir bakıma Tocqueville'in yüzyıl önce ortaya koyduğu manzaraya kıyasla ne kadar gerilediğini göstermektedir. Literatürün öne çıkan bu iki ismi ile birlikte okunduğunda Türkiye'deki modern siyasal mekanizmaların kurulumu, işlerliği, demokrasi kültürüne olan etkisi vb. pek çok başlık

¹ Putnam'ın (1993) toplumsal grupların olumlu çıktısı olarak ifade ettiği sivik erdemler (civic virtues) ortak değerler ve alışkanlıkların gündelik hayatın kural ve rutinleri arasında görülmesi olarak formüle edilebilir. Herkes için geçerli olan kurallara riayet edileceğine olan güven ile hareket etmenin, işbirliği ve güven temelli bir sosyal ilişki ağı geliştirmenin, ortak çıkarı merkeze almanın önemini vurgular. Müteakabiliyet/karşılıklılık esası üzerine geliştirilen bu sosyal normlar bir bakıma toplumun ortak çıkarını savunma konusunda vatandaşlar için bir ahlaki belirleyendir. Ayrıca dürüstlük, empati, hakkaniyet, tanınırlık vb. etrafında gelişen sosyal hayat önemli bir sosyal sermaye potansiyeli üretir ki, ortak sorunlar karşısında birlikte eylemlilik geliştirme kültürünün bir yansıması olarak sivik değerler tezahür eder. Putnam'ın sosyal sermaye teorisinin önemli bir çıktısı olarak yurttaşlık ahlakı temelinde zımni bir sözleşme ortaya konulmuş olur. Daha geniş bilgi için bkz. Putnam, R. (1993). *Making Democracy Work Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press. Ayrıca, Kılınç, Z. A. (2010). “Yurttaşlık Ahlakı Olarak Sosyal Sermaye”. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* (2), 1-37.

birer sorunsal olarak konumlanabilir. Amerika örneğinde ortaya konulan sosyal sermaye tartışmalarının nirengi noktası ile düşünüldüğünde Türkiye'deki demokrasi kültürü bir bakıma modernleşme tartışmaları ekseninde geliştirilebilir. Zihinlere kazınmış bir ezber olarak ifade edildiği üzere Türkiye'de modernleşmenin serencamı neredeyse tamamen yukarıdan aşağıya, devlet kontrolünde ve gözetiminde, yer yer halkın rağmına gerçekleşmiş bir süreçtir (Çatalbaş, 2020; Köker, 2010).

Türk modernleşmesine toplumun katkısı neredeyse yok denecek kadar azdır. Ancak bu toplumun suçu da değildir. Geç dönem Osmanlı ve erken dönem Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk toplumunun modernleşme süreçlerine katkı yapacak sosyal sermayeye sahip olduğunu düşünmek zor. Zira savaşlar eliyle tükenen entelektüel birikim, şahsi kaderini kurtarma peşindeki milletlerin ayrıkçı çabaları, dağılan ve dönüşen demografik yapılar göz önünde bulundurulduğunda bir bakıma ortak bir kader telakkisini kısaca toplum olma vasfını yitiren bir yapısal durum ortaya çıkmıştır. Üstelik Osmanlı son dönemiyle başlayan, Erken Cumhuriyet dönemi uygulamalarında da kendini gösteren otoriter eğilimler, ülkenin sosyal sermaye potansiyeli açısından önemli unsurlarını da tüketmiştir. Elde var olan sınırlı sosyal sermayeye sahip grupların da azaldığı bir vasatta şehirleşme oranı düşük, köylü, geleneksel kurum ve mekanizmalarından koparılmış veya değersizleştirilme çabasında, harf inkılabı ile cahilleştirilmiş, sanayileşmenin sınırlı olduğu bir toplum ve ülke ile modernleşme çalışmalarının hızlandırılma süredir. Türk modernleşmesi bir bakıma burjuvasız bir burjuva devrimi gerçekleştirme ve toplum olma kabiliyetini yitirmiş bir yeni toplum inşa etme çabasıdır.

Bu çalışmada Türkiye'de sıklıkla göz ardı edilen (Aydemir ve Özşahin, 2011) sosyal sermayenin modernleşme çalışmaları üzerindeki etkisi üzerine bir inceleme yapılacaktır. Sosyal sermaye, sadece Robert Putnam'ın ele aldığı gibi kişiler ve gruplar-arası ilişkiler ağının da ötesinde toplumun bir bütün olarak sahip olduğu potansiyel ile ele alarak değerlendirilmektedir. Bir bütün olarak toplumun sahip olduğu refah seviyesi, hukukun değeri, eğitim seviyesi, şehirleşme, sanayileşme, ekonomik gelişme gibi olgular sosyal sermayeye dahil olarak değerlendirilecektir. Bu çalışma 'toplumun modernleşme çalışmalarına aktif katılımı, modernleşme süreçlerini organik kılmaktadır ve dolayısıyla süreç daha pürüzsüz işlemektedir' önermesine dayanmaktadır. Bu çalışmanın temel problemi olan Türk modernleşmesi özelindeki önermesi; 'Türk toplumunun modernleşme süreçleri başladığında

sosyal sermayesi yeterli düzeyde olmadığı için Türk modernleşmesi Jakoben bir tarzda tepeden aşağı, inorganik, toplumsal katkının minimum düzeyde kaldığı sancılı bir süreç olarak işlemiştir’ olarak yeniden düzenlenebilir.

Daha önce modernleşme çalışmalarına toplumun yaptığı katkıyı inceleyen çalışmalardan (Çatalbaş, 2020; Marquez, 2016) hareketle toplumsal katkının Türk modernleşme sürecine etkisi incelenecektir. Her ne kadar söz konusu bu çalışmalar sosyal sermayeyi temel almasalar da olası etkilerine gönderme yapmaktadırlar. Bourdieu ve Putnam gibi araştırmacılar da doğrudan sosyal sermaye ile modernleşme arasındaki ilişkiyi temel alan çözümlemeler yapmamışlardır. Her ne kadar Putnam sosyal sermaye ile demokrasi arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar yapmışsa da (1993; 2000) çözümlemeleri daha tikel kaldığı düşünülmektedir. Bu çalışmada Putnam’ın analizini bir adım daha ileri götürerek tarihsel bir okumayla Türk toplumunun kümülatif sosyal sermayesinin modernleşme hamlelerine katkısı (yahut sosyal sermaye eksikliğine bağlı olarak ayak uyduramaması) incelenecektir.

Sosyal Sermaye ve Demokrasi

Sosyal sermaye bireylerin ve grupların geliştirdikleri ilişkiler ağına (network) atıf yapan bir kavramdır. Bu ilişkilerin kümülatif toplamı toplum içerisinde bilginin, fikirlerin ve ideolojilerin yayılmasına etki ettiği gibi siyasi erk üzerinde de bir baskı unsuru olabilmektedir. Robert Putnam (1995) sosyal sermayenin demokrasinin gelişiminde doğrudan katkısı olduğu tezini öne sürmektedir. Putnam’a göre günümüz Amerika Birleşik Devletleri’nde bireylerin ilişkiler ağının zayıflaması demokratik gelişimin ve kurumsallaşmanın da zayıflamasına neden olmaktadır. Sosyal bilimler ve özellikle sosyoloji geleneği içerisinde sosyal sermayeye ilk atıf yapan Robert Putnam değildir. Pierre Bourdieu’nün sosyoloji literatürünü oldukça zenginleştiren kendine has leksikonu içerisinde sermaye türlerinin önemli bir yeri vardır (2020 [1986b])². Ancak Bourdieu kullandığı kültürel ve sosyal sermaye kavramları ile demokrasi arasında doğrudan bir bağ kurmaz. Zaten Putnam da sosyal sermaye ile demokrasi arasında bağ kurarken Alexis de Tocqueville’in 19. yüzyılda Amerikan toplumu üzerine yaptığı gözlemlerden yararlanmaktadır (Aydemir, 2011). Tocqueville Amerika’da Demokrasi (Democracy in America) (1840) adlı eserinde Amerikan

² Sosyal sermaye kavramının gelişimi ve kuramsal tartışmalar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şan, M., & Şimşek, R. (2011). “Sosyal sermaye kavramının tarihsel-sosyolojik arkaplanı”. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 6(1), 88-110.

demokrasisi içerisinde örgütlenmenin önemine sıklıkla atıfta bulunur. Tocqueville'e (2016) göre Amerika'da siyasi elitler bu örgütlenmeleri (sendikalar, birlikler, baskı grupları ve hatta silahlı milisler) dikkate almak zorundadırlar ve bu nedenle hırslarını bir nebze de olsa frenlemeleri gerekir. Zaten Amerikan Devrimine giden yol da 'temsilsiz vergilendirme' (taxation without representation) sorunundan ortaya çıkmış, krala karşı birleşen ve örgütlü bir direniş sergileyen üretici ve işçiler nihayetinde kendi ordularını kurarak İngiliz egemenliğine son vererek Amerikan bağımsızlığını kazanmayı bilmişlerdir.

Tabii ki ilişkiler ağı kurmak (networking) sadece Amerika Birleşik Devletleri'ne has bir olgu değildir. Avrupa'da benzer bir süreci deneyimlemiştir. Jürgen Habermas oldukça ufuk açıcı olan Kamusallığın Yapısal Dönüşümü (2015) adlı eserinde 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı coğrafyasında neşet eden ve buradan önce Avrupa'ya daha sonra da bütün dünyaya yayılan kahve ve kahvehane kültürünün kamusal hayatı nasıl dönüştürdüğünü detaylı bir şekilde anlatır. Habermas'a göre Fransız Devrimine giden yolda aydınların toplanıp fikir alışverişinde bulundukları kafelerin etkisi hiç de azımsanacak bir şey değildir. Hatta devrimden sonra bile çeşitli grupların toplanıp tartıştıkları, fikirler ürettikleri farklı kahve evleri (kafeler) değişik düşünce ve siyasi ekollerin kuluçka dönemlerini geçirdikleri mekanlar olmuştur. Bugün oldukça pejoratif anlam sahibi olan Jakobenzim kavramı adını aslında ünlü devrimci Robespierre ve arkadaşlarının toplandıkları Jacob'un kafesinden almaktadır.

Tabii ki tüm bu anlatı bize Aydınlanma çağını takip eden Sanayi Devrimi ve artan şehirleşmenin bu ilişkiler ağının büyüüp gelişmesindeki önemi hatırlatmaktadır. Bu yönüyle sosyal sermaye daha çok şehirli bir kavramdır. Kırsalda yahut köyde sosyal sermaye kendine has küçük bir cemaate hapsolabilirken şehirde daha büyük kitlelerin yazıyla da resmiyete dökülen yaygın ve kitlesel bir nitelik kazandığı vakıadır. Dolayısıyla modern demokrasi sanayileşme dönemine daha hızlı adapte olabilen, şehirleşme oranlarının yüksek olduğu ülkelerde daha organik bir yapıyla gelişmiştir. Tabii ki sanayi devrimiyle birlikte şehirdeki fabrikalarda çalışmak üzere şehirlere akın eden köylü kitlelerini de unutmamak gerekir. Bu köylüler işçi kitlelerini teşkil etmiş ve bir süre sonra şehirde tutunabilmek ve burjuvaya karşı haklarını genişletebilmek için örgütlenme yoluna gitmişlerdir.

Eski düzenin (ancient regime) bozulmasıyla birlikte feodal yapılar çözülmüş ve burjuva sınıfının önderliğinde yeni bir düzen kurulmuştur. Bu yeni düzende serflik yahut tebaa olma durumundan vatan-

daşığa giden bir yol vardır. Yaygın okullaşma, yeni düzenin ideolojik altyapısını herkese aşlamak üzere büyük bir hırsla kurulmuş ve bu sadece yeni vatandaşlık anlayışının kurumsallaşmasını değil aynı zamanda okuma yazma oranlarının artmasıyla gelişen haberleşme teknolojisiyle atbaşı giderek fikirlerin dolaşımını ve vatandaş tarafından hızla tüketilmesini de sağlamıştır. Robert Putnam bütün bu ilişkilerin toplamının demokrasi ile olan bağlantısını burada özetlenenden çok daha kapsamlı bir şekilde daha özel bağlamlarla da destekleyerek çözümlenmektedir (1993).

Putnam'a göre sanayi sonrası (post-industrialism) toplumda sosyal sermaye ilişkilerinin çözülmesiyle birlikte (sendikalaşmanın azalması, işçi sınıfının gücünü kaybetmesi, artan bireyselleşme vb. etmenler nedeniyle) Amerikan demokrasisi de yara almaya başlamıştır (1995: 69). Bunun en belirgin göstergesi oy verme eğilimindeki değişimlerdir. Vatandaşlar artık sandığa eskisinden olduğundan daha az ilgi göstermekte, toplumdaki muhafazakarlaşma ve kutuplaşma artmaktadır. Bu ilgisizlik Amerikan demokrasisinin, Tocqueville'in de altını çizdiği gibi, alamet-i farikası ve belirleyici unsuru olan sivil erdemlerin bir yansıması olan siyasi baskı gruplarının ve STK'ların zayıflamasını da beraberinde getirmektedir.

Modernleşme Teorileri Işığında Türk Modernleşmesi

Bu girizgahtan sonra Türk modernleşmesini odak alarak sosyal bilimler literatüründeki belli başlı modernleşme ve demokratikleşme teorileri ve yaklaşımlarına bakabiliriz. Öncelikle, Mohamed Kadivar (2019) sosyal bilimler içinde modernleşme teorileri literatüründe genel olarak toplumun katkısının görmezden gelindiğini öne sürer. Kadivar'a göre sosyal bilimlerde modernleşme süreçleri yüksek siyaset kurumları (siyasi partiler, ordu, ekonomik elitler) arasındaki ilişkiler temelinde ele alınırken toplum pasif bir konumdadır. Nitekim temel modernleşme teorileri incelendiğinde bu eksiklik hemen göze çarpmaktadır.

Modernleşmenin ilk derli toplu teorisini çatan isimlerden biri olan Seymour Lipset (1959) modernleşme ile ekonomik kalkınma arasında doğrudan bağ kurar. Lipset'e göre modernleşme demokratikleşme ile eşdeğerdir ve demokrasinin gelişimi ekonomik gelişimi takip etmektedir. Bir başka deyişle ekonomik kalkınma olmadan demokrasinin tutunması pek de mümkün değildir. Lipset'in bu görüşüne karşı çıkan Adam Przeworski (2006) ise demokrasinin kendi kendini koruyan,

sürdüren bir siyasi sistem olduğunu söyler.³ Modernleşme teorileri içerisinde önemli bir yeri olan Przeworski'nin tezine göre demokrasinin bir toplumda ortaya çıkması için ekonomik gelişim bir ön şart değildir, ancak eğer demokratik bir rejim belirli bir ekonomik gelişim eşiğini aşarsa artık oradan dönüş yoktur. 1970'ler Arjantin'ini temel alan Przeworski demokrasinin kendi kendini koruma eşiği olarak kişi başı 8 bin Amerikan dolarını tespit etmiştir. Bu eşiği aşan bir demokrasi bu eşiğin altına düşme eğilimi ortaya çıktığında tepki gösterir ve yönetim kurumlarına yapılan baskılar ile yönetim değişikliği yapılarak demokrasi ve demokratik kurumlar kurtarılır. Dolayısıyla ekonomik buhranlar demokrasinin en büyük baltalayıcısıdır.

Daron Acemoğlu ve James Robinson'un (2012) konuya bakışı ise çok daha başka bir konumdadır ve geleneksel yaklaşımı tersyüz etmektedirler. Acemoğlu ve Robinson'a göre demokratikleşme olmadan iktisadi kalkınma zordur. Demokratik yönetimler iktisadi gelişmenin katalizörüdürler ve ne zaman ki demokrasiler özgürlükçü doğalarını yitirirler, iktisadi gelişim de sekteye uğrar. Ancak tüm bu teorilerin en büyük eksikliği toplumun hep pasif bir konumda olmalarıdır. Bu teorilere alternatif olarak görülebilecek olan Barrington Moore'un Toplumsal Temeller (Social Origins) (1969) ve öğrencisi Theda Skocpol'un Toplumsal Devrimler (Social Revolutions) (1988) tezleri bile her ne kadar yazarları toplumu aktif özneler olarak gördüklerini öne sürseler de yine yüksek siyaseti merkeze almakta, toplumun her bir katmanını ve bu katmanların sosyal değişimlere katkılarını tam anlamıyla içermemektedirler. Yine Latin Amerikalı ünlü teorisyen Guillermo O'Donnell (1973) Arjantin ve Brezilya'daki askeri rejimlerden yola çıkarak ortaya koyduğu Bürokratik Otoriterlik (Bureaucratic Authoritarianism) tezinde, modernleşme yolunda popülist söylemlerin sistematik gelişimi engellemesine karşıt olarak yerleşik oligarşi ile hareket eden askeriye'nin modernleşme süreçlerini bürokratik bir zemine oturttuğunu öne sürer. O'Donnell'a göre bu bürokratik modernleşme süreci tabiatı gereği otoriterdir. Bir bakıma bürokratik otoriterlik 'halka rağmen halk için' düsturunun Latin Amerika'ya uyarlanmış hali gibidir. Ancak yine, halkın demokratik süreçlerde oldukça etkin olduğu Latin Amerika'da (özellikle Arjantin'de) (Çatalbaş, 2020), O'Donnell'in tezi halkı oldukça pasif bir düzlemde ele almaktadır.

Türk modernleşmesi özelinde ise modernleşme projeleri çökmekte olan bir devlete (Osmanlı İmparatorluğu) can suyu verme amaçlı

³ Burada Lipset'in başta Adam Przeworski olmak üzere gelen eleştirilerden sonra kendi görüşlerini revize ettiğini de belirtmek gerekir. Bkz.: (Lipset, 1994).

olduğu için ister istemez yukarıdan aşağıya doğru bir seyir izlemiş, bu durum da halkı sürecin dışında bırakan, halkın taleplerini görmezden gelen ve hatta halkın karşı çıkışlarını yer yer şiddet yolu ile bastıran bir tavır ortaya çıkarmıştır. Modern devletle bireyin ilişkisini belirleyen vatandaşlık (citizenry) kavramı bile Türk modernleşmesi içinde bir mücadele sonucu ortaya çıkmış bir durum değil, sultanın tebaasına bir çeşit ihsandır (Ulutaş, 2016: 41; Mardin, 2008b: 21). Ancak burada Türk halkının modernleşme çabalarına ayak diremesini ve demokrasiye karşı kayıtsızlığına işaret ederken halka haksızlık etmeden dik-katli bir dil kullanmak gerekmektedir. Türk modernleşmesi yukarıda zikredilen teorilere uymamakta, kendi istisnai durumunu yaratmaktadır. Zira, aşağıda da detaylandırılacağı üzere, Türk modernleşmesinin gerçekleştirilmeye çalışıldığı bağlam içerisinde modernliğin toplumsal tabana dayatılan bir bağlamı değil, askeri ve yönetsel boyutları öne çıkarken, diğer yandan da halihazırda modernleşme süreçleri için halkın bu ıslahat ve tanzimatı talep edecek sosyal sermayesi de bulunmamaktaydı. Bu önerme halkın iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt edecek yetkinliğe sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim cumhuriyete geçişle birlikte sanayileşmenin ve dolayısıyla şehirleşmenin düşük düzeyde olduğu bir toplumda modernleşme halkın gündeminde değildi. Yukarıdan aşağıya doğru, metazori bir modernleşme çabaları ile birlikte yapay bir şekilde halkın gündemine giren modernleşme çalışmalarına vatandaşlığın katkıda bulunabileceği bir düzlem yoktu.

Türk modernleşmesi bütün veçheleriyle yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilmiş bir modernleşme türüdür. Bu yönüyle dünyadaki pek çok eşdeğerinin (özellikle Fransa, İngiltere ve ABD) aksine organik değil sentetik bir özellik sergiler. Yukarıda vurgulanan ‘burjuvasız burjuva devrimi’ tanımlaması özellikle bu tarihsel gelişmelerin altını çizmektedir. Öncelikle, gerek III. Selim döneminde gerçekleştirilen ilk modernleşme denemeleri ve ardından II. Mahmut dönemi reformları önce askeriyeden başlamıştır. Bunun nedenlerini tüm detayları ile burada ele almak mümkün olmasa da özetle eski şaşaasından eser kalmamış ve çöküş raddesine gelmiş bir imparatorluğun yönetici elitlerinin devletin güvenliğini sağlayabilmek adına ilk olarak sınırda ve savaş cephesinde ricatı durduracak önlemler almaya çalıştığı söylenebilir (Mardin, 2008a: 305).

Modernleşmenin diğer ayaklarından en önemlileri olan sanayileşme ve daha sonradan demokratikleştirme çabaları da yine diğer ülkelerde olduğu toplumun talepleri doğrultusunda değil, yönetici elitlerin yukarıdan başlattıkları inisiyatif ile gerçekleştirildi. Sanayileşmede

devletin yönlendirici ve belirleyici rolü, iktisadi elitlerin devlete bağımlı olmalarıyla sonuçlanmıştır. Bir diğer deyişle, Türkiye’de kendi değer yargıları ile bağımsız ve bağımsız olduğu ölçüde kendi değerleri ile yeni bir dünya kurma azminde olan bir burjuva oluşamamıştır. Bunun yanı sıra hem sanayileşme çabaları ağır aksak ilerlediği hem de yine sanayileşmiş toplumlarda ortaya çıkan işçi sınıfına yönelik ideolojiler ülkeye yine devleti yöneten elitler vasıtasıyla girdiği için hem bir işçi sınıfı oluşamamış hem de var olan işçiler ortak bir bilinç etrafında örgütlenerek taleplerini yukarıya aktaramamışlardır. Başka bir ifadeyle, sendikalar da devlet eliyle kurulduğu için daha baştan kadük kalmış, tam anlamıyla bağımsız birer sivil toplum örgütü gibi işlevselleşememişlerdir.

Yine aynı meyanda demokratikleşme çabaları da devletin bekası için yönetici elitler tarafından kâh zamanın ruhuna uygun görüldüğü kâh devletin çıkarı demokratik ülkelerle ortak hareket edilmesini gerektirdiği için uygulamaya sokulan bir rejim olmaktan öteye gide-memiştir. Islahat ve Tanzimat Fermanları Türk halkının talepleri ile doğru orantılı olarak hazırlanmamış, aksine uluslararası baskılar neticesinde askeri ve iktisadi yardım ihtiyacı içerisindeki devletin dostluklarını kazanmak istediği ülkelerin gönlünü hoş tutmak için giriştiği maceralardan öteye gidememiş, kâğıt üzerinde kimi şeyler değişse bile zamanla kadükleşen metinler olmuştur. Aynı şekilde Cumhuriyet döneminde yaşanan ve Huntington’un kategorileştirmesinde ikinci dalga demokratikleşmeye denk düşen 1945’deki çok partili hayata geçiş denemesi de İkinci Dünya Savaşı sonrası uluslararası siyasi atmosferde artan Sovyet tehdidine karşı Batı İttifakı içerisinde yer bulmaya çalışan Cumhuriyet elitlerinin bir diğer devlet gemisini güvenli bir limana çekme çabasıydı. 1960 darbesi ve 1971 muhtıralarında olduğu gibi 1980 darbesi de kendini demokrasi ve demokratik teamülleri kurma, oluşturma, koruma vb. gerekçelerle meşrulaştırmayı seçmiştir. Toplum içinde artan kutuplaşma, ekonomik gerilimler, iç karışıklıklar, işletilemeyen demokratik mekanizmalar, tıkanan seçim sistemleri vb. gerekçeler nihayetinde halkın iradi temsiline yönelik müdahalelerle sonuçlanmıştır. Hatta 1980 darbesinin ardında ilk açıklamalarında NATO ve o zamanlar hala aktif olan CENTO’ya bağlılıklarını bildiren darbeci komutanlar, sonrasında ise kendilerince gerekli buldukları düzenlemeleri yaptıktan sonra işi çok da uzatmadan seçimler vasıtasıyla görevi kısmen sivillere devretmişlerdir. Bu durum dönemin şartları gereği hem devletin hem de kendi çıkarlarının, gerektiğinde ayar verilen bir “demokrasi” ile sağlanabileceği fikrinin yansımasıdır.

Tabii ki burada söylenenler bu olayları ve demokratikleşme çabalarını küçümsemek, önemsizleştirmek amacı taşımamaktadır. Bu satırlar sadece süreçlerin mahiyetini betimleme çabası olarak görülmelidir. Türkiye'deki demokratikleşme ve modernleşme çabaları organik değil sentetik olduğu için, yani toplumsal süreçlerin getirdiği değil yönetici elitlerin devleti kurtarma çabası olmasından ötürü pek çok teorik anlayışa da uymamaktadır. Örneğin Türkiye'de demokrasi Lipset'in savunduğu gibi ülkenin kalkınmasıyla alakalı değildir. Yahut Adam Przeworski'nin iddia ettiği üzere Türkiye'de demokrasi belirli bir seviyede ekonomik gelişme kaydetse bile kendi kendini koruyamayabilir (Akkoyunlu ve Öktem, 2016).⁴ Nitekim Türkiye'nin ikinci dalga demokrasi macerasında demokrasi liginde düşüşe geçmesi kişi başına düşen milli gelirinin Przeworski'nin eşik olarak gördüğü 8 bin doların çok daha yüksek bir seviyeyi (12 bin 500 dolar) 2012 yılından sonra olmuştur. Bu yönüyle Türkiye teoriler için negatif ayrışan bir ülke konumundadır.

Türkiye'nin Sosyal Sermayesi Demokrasi için Yeterli Mi?

Türk modernleşmesinin başladığı tarih olarak ister III. Selim dönemindeki askeri reformları ister II. Mahmut dönemindeki hızlı ve yer yer dramatik dönüşümler alınsın isterse Cumhuriyetin ilanı ile başlayan yeni süreç alınsın bir husus dikkati çekmektedir: Türk modernleşmesi yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşmiştir ve halkın bu yönde talebi oldukça sınırlıdır. Bu eğilim Cumhuriyet döneminde de devam etmiş, çeşitli toplumsal, iktisadi ve siyasi reform çalışmalarında halkın katkısı asgari düzeyde kalmıştır. Hatta tüm bu hızlı reform çalışmalarının halka rağmen ve kimi zaman halkın tepkileri zor yoluyla bastırılarak gerçekleştirildiği hemen göze çarpmaktadır. Ancak bu yazı ne reformcuları ne de halkı mahkûm etmek üzere kaleme alınmıştır. Bu yazının başlıca gayesi her iki kutba da angaje olmadan ya da kutuplaşmanın bir tarafı olmadan her iki tarafı da anlamaya, motivasyonlarını, kabiliyetlerini ve imkanlarını göz önüne sermeye yöneliktir.

Türk modernleşmesinin temel motivasyonu çöküşte olan bir devleti en az zararla kurtarmak ve yenedünya düzenine eklemlenmekti (Çatalbaş, 2020:136; Mardin, 2008a:305). Dolayısıyla modernleştiricilerin acelesi vardı ve halkın bu yönde bir talep geliştirmesini bekleyecek zamanları yoktu. Ancak öte yandan modernleşme çabalarına şüphe ile yaklaşan halkın büyük kesimlerinin de modernleşme yanlıları tarafın-

⁴ Przeworski'nin tezini yanlışlayan iki istisnadan biri Türkiye diğeri de Venezuela'dır (Çatalbaş, 2020:8).

dan suçlayıcı eleştirilerini hak etmediği açıktır. Cumhuriyetin kurulduğu yıllarda halkın yalnızca yüzde 24'lük bir kısmı şehirlerde yaşıyordu (Işık, 2005:60). Büyük bir kesimi toprağa dayalı iktisadi ilişkiler içerisinde yaşayan köylü bir halkın medeni ve siyasi haklar üzerinde bir fikrinin olmaması doğaldır. Yine aynı dönemde sanayileşme kısıtlı olduğu için bir işçi sınıfından ve sınıflaşmanın getirdiği örgütlenmeden de söz edilemez.

Ancak tüm bunların yanı sıra en büyük eksiklik okullaşma ve yaygın eğitimin getirisi olan okur-yazarlık oranlarındadır. Haddizatında savaş yıllarında kaybedilen önemli bir okuryazar nüfustan da bahsetmek gerekir. Zira savaşın çıktıklarından biri genç ve okumuş nüfusun azalması olarak ifade edilebilir. Her ne sebeple olursa da genel anlamda Osmanlı'dan Cumhuriyete geçerken okuryazarlık oranı oldukça düşüktür. Hele ki burada nitelikli eğitim oranları (temel eğitimden sonra okula devam etme) temel alınırса durum çok daha vahim bir görünüme bürünüyordu. Okullaşmanın getirisi sadece hedeflenen sanayileşme atılımlarına insan kaynağı yetiştirmekle sınırlı değildir. Aynı zamanda yeni dönemin ideolojik altyapısı için de eğitilmiş insanlar gerekmektedir. Yukarıda Alman filozof Jürgen Habermas'a atıfla okuryazar şehirli nüfusun yeni fikirlerin üretimi ve dağıtım/yayılımı için ne kadar önemli olduğuna zaten değinilmişti. Bunun yanı sıra Benedict Anderson'un (2006) ulus inşasında eğitilmiş kadroların dolaşımının ne derece etkili olduğunu oldukça çarpıcı bir şekilde betimlediği Muhayyel Cemaatler (Imagined Communities) adlı tezi ışığında yeni bir bakış getirildiğinde Cumhuriyetin açmazı daha da netleşmektedir. Yeterli kadrolara sahip olmayan yeni rejim toplumunda kök salmakta oldukça sıkıntılar çekmiştir.

Ama yine de genç Cumhuriyetin temel atabileceği, görece nitelikli sosyal sermayeye sahip bir nüfus tabanı da vardı. Cumhuriyetin ilk yıllarında peş peşe gelen ve uzun süren savaş yıllarından sonra (Trablusgarp Savaşı, Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı) kaybedilen topraklardan (Balkanlar, Kafkaslar ve Orta Doğu) sürülen Müslüman göçmenler nüfusun oldukça büyük (yaklaşık yüzde 40) bir kesimini oluşturuyordu (Ahmad, 1995; Barkey, 2008:287; Çatalbaş, 2020; McCarthy, 2014:359; Zürcher, 2010). Bu göçmenler Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında devletin ihtiyaç duyduğu alanlarda halihazırda var olan sosyal sermayelerini ortaya koydular. Görece daha eğitilmiş, şehirli yaşamı ve ticareti bilen, daha kozmopolit bir arkaplana sahip bu insanlar, Cumhuriyet kadrolarında, devlet destekli sanayi çalışmalarında kendilerine yer bulabildiler. Ancak bu-

rada iki sorun göze çarpmaktaydı. Birincisi, bu göçmenler arasında da tıpkı adapte olmaya çalıştıkları toplumda olduğu gibi eğitililerin oranı düşüktü. Pek çoğu (Kafkaslardan gelen Çerkesler, Abhazlar ve Gürcüler, Balkanlardan gelen Türkler, Boşnaklar ve Arnavutlar, Orta Doğudan gelen Araplar ve Kürtler) hala tarım toplumu refleksleri gösteren bir kültüre sahiplerdi. İkinci sorun ise, bu göçmenler/mülteciler her ne kadar hızla topluma entegre olup, yeni devletin ideolojisini benimseyerek Türkleşmeler bile örgütlenerek siyasi baskı oluşturacak araçlardan ve bilinçten yoksundular. Topraklarından dramatik bir şekilde koparılıp sürgüne mahkûm edilen bu insanlar yeniden yerinden edilme korkusu ile karışık bir çeşit minnet duygusu ile devlete bağlı oldukları için modernleşme çabaları ne kadar kendi kültürleri ile bağdaşmasa da kabul etmekte pek az tereddüt etmişlerdir.

Tam da burada Cumhuriyete giden yolda Türk toplumunun var olan sosyal sermayesini de kendi eliyle, hem de bizzat modernleşmeciler tarafından tükettiğini belirtmeden geçemeyiz. Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya açılan kapısı ve sosyal sermayesinin en zengin olduğu yer olan Balkan topraklarının isyanlar ve işgallerle elden çıkmasında devletin elinden bir şey gelmemiştir belki ama İmparatorluğun bu en zengin kesiminin (Genç, 2014:317) kaybedilmesi Türk toplumun zaten kısıtlı olan sosyal sermayesinin de oldukça dramatik bir şekilde budanması anlamına geliyordu.

Yine de elde kalan topraklarda yaşayan zanaat ve ticaret erbabı, görece daha eğitilmiş kesimler olan gayr-ı Müslimlerin çeşitli vesilelerle toplumdan ayıklanması bizzat Türk modernleşmesinin uygulayıcıları tarafından gerçekleştirilmiş, nihayetinde sosyal sermayesi kısıtlı olan köylü kitleleriyle baş başa kalınmıştır. 1915 olaylarıyla Ermeniler, 1923 Nüfus Mübadelesi ile de Rumlar kapı dışarı edilince Cumhuriyet adeta sıfırdan ülke kurmak, sıfırdan bir toplum inşa etmek ve hatta bir millet yaratmak durumunda kalmıştır. Bu şartlar altında devlet eliyle gerçekleştirilen sanayileşme hamleleri ile oluşturulan burjuva sınıfı da ister istemez devlete bağımlı, organik olmayan bir hüviyete sahipti (Lewis, 1993: 296). Dolayısıyla bu burjuva sınıfının da kendi içerisinde örgütlenerek - tıpkı ABD, İngiltere ve Fransa'daki muadilleri gibi - modernleşme, demokratikleşme ve sanayileşme yönünde bir kaldıraç ve motor işlevi görmesi beklenemezdi.

Türkiye’de Demokrasinin Üçüncü Dalgası: Değişen Ne Oldu?

Samuel P. Huntington’un bakış açısıyla demokrasinin küresel ikinci dalgası Türkiye’de 1980 darbesi ile son buldu (1993: 275). Üçüncü dalga demokratikleştirme çalışmaları üç yıl aradan sonra 1983 seçimleri ile başladı. Ancak burada aynı önceki demokratikleşme çabalarında olduğu gibi yukarıdan aşağıya bir rejim değişikliği söz konusudur. Ordu, tıpkı daha önceki darbelerden sonra yaptığı gibi, hiçbir siyasi riski üstlenmeyeceği ama siyaset üzerinde de vesayetçi varlığını sürdürebileceği bir pozisyon almıştır. Askerleri rejimin gücü devretmek üzere kendi düzenlediği, Turgut Özal’ın sürpriz bir şekilde kazandığı seçimlerden sonra darbeyi yapan General Kenan Evren üniformasını çıkarıp sivil bir cumhurbaşkanı (ve tabii ki askerin siyasetteki temsilcisi) olarak görevine devam etmiştir. Her ne kadar yıllar sonra darbecilik suçlamasıyla yargılanıp hüküm alsa da demokratik teamüllerde 80 darbesinin etkisi uzun bir süre devam edegelmiştir.

Bütün bir yazı boyunca vurgulandığı üzere bu dönüşüm sırasında halkın siyasete herhangi bir baskısı ol(a)mamıştır. Askerler kendi iradeleri ile görevi sivillere devretmişlerdir. Tabii burada askerlerin uluslararası siyasi konjonktüre uygun davrandıkları vurgulanmalıdır. Nitekim darbe yapılır yapılmaz ordu sözcüleri ivedilikle Türkiye’nin üyesi olduğu NATO ve bugün artık aktif olmayan CENTO (The Central Treaty Organization ya da Bağdat Paktı) gibi devletlerarası örgütlere bağlılıklarını vurgulamışlardır. Zira ordu her ne kadar içeride iktisadi ve toplumsal dönüşüm için gerekli gördüğü baskıcı bir sistem kurduysa da (Zürcher, 2004: 413) özellikle Soğuk Savaş konjonktüründe uluslararası meşruiyeti önemsiyordu. Bu meyanda demokrasinin siyasette belirleyici rejim olduğu Batı ittifakı içerisindeki yerini kaybetmemek adına bir süre sonra görevi sivillere devrederek tekrar demokratik düzeni tesis etmişlerdir. Ancak bu demokrasi uzun yıllar silahların gölgesinde yaşamış, bir türlü kurumsallaşamamıştır (Belge, 2011; Lewis, 1993). Bu kurumsallaşma sıkıntısının ana kaynağı bir önceki paragrafta değinilen askerin vesayetçi tutumu olsa da vatandaşlık (citizenry) da demokrasi ve insan hakları gibi konularda örgütlü bir direniş, siyasi baskı refleksi gösterememiştir.

Vatandaşlığın bu pasif tutumundaki en önemli etken halkın büyük çoğunluğunun hala yeterli vatandaşlık bilincine ulaşamaması, Putnam’ın ifadesiyle sivik değerleri kurumsallaştıramamasıdır. Yukarıda detaylıca tasvir edildiği üzere Cumhuriyet rejimi 1980’e gelinceye kadar esaslı reformlar yapmış ve bu reformların sağlamlaşması için büyük bir gayret göstermişse de aradan geçen altmış yılda top-

lumdaki şehirleşme, sanayileşme ve okullaşma çalışmaları henüz olgunluk devresine girmemişti ve süreç hala devam etmekteydi. Ancak vatandaşlık yine de kendi haklarını koruyabilmek adına örgütlene-mese, örgütlenebilecek bilince, ortama ve vasıtalara sahip olmasa da kendisine yapılan muamelenin ve tercihlerine gösterilen kayıtsızlığın farkında olagelmıştır. Cumhuriyet tarihi boyunca halk müesses niza-ma karşı pasif agresif bir tutum sergiler. Pasiftir; darbe zamanlarında tercihlerinin arkasında durduğunu gösterecek bir aksiyon almamış-tır. Hatta yer yer hem 1961 hem de 1982 Anayasalarında olduğu gibi büyük bir destek göstererek askerlerin ve müesses nizamın gönlünü yapmış gözükür. Agresiftir; her darbeden sonra çizgisini bozmadan, askerlerin hoşlanmadığı ve tercih etmediği muhafazakâr sağ partilere oy vererek onları iktidara taşımıştır. Demokratik kurumsallaşmanın en belirgin aracısı olarak benimsenen seçimler ve sandık demokrasisi olarak adlandırılabilir algısal gerçekliğin inşasında dolaylı da olsa darbelerin rolü oldukça önemlidir.

Üçüncü dalga demokrasinin tesis edilmesinden sonra Türkiye’de uzun on yıllar boyunca askeri vesayet siyasetin üzerinde etkili olmaya devam etmiştir. 1997 yılında bugün 28 Şubat Süreci olarak anılan dö-nemde, seçimle gelen İslamcı Refah Partisi ve lideri Necmettin Erbakan askerin daha dolaylı baskıları neticesinde bir yıllık bir hükümetin ar-dından devrilmiş ve iktidara askerlerce daha ılımlı bulunan bir koalis-yon geçmiştir. Bu olay bu süreçte askerin kendini gösterdiği, siyaseti belirlemeye çalıştığı yegâne vaka değildir. 27 Nisan 2007’de E-muhtıra olarak da bilinen Yaşar Büyükanıt imzalı genelkurmay açıklaması ku-rumun internet sayfasında yayınlanmış, ancak dönemin hükümetinin kararlı duruşu neticesinde asker bir sonuç alamamıştır.

Anlatılan bu son olay esasında zamanın ruhunun değiştiğinin ilk işaretlerinden biriydi. Üçüncü dalga demokrasi süreci boyunca mo-dern Cumhuriyetin kimi kurumlar (çeşitli STK’lar, Devlet Güvenlik Mahkemesi gibi resmi kurumlar ve sivil siyaset içerisinde modernleşti-rici ideolojiye yakın kişi ve partiler) askeri vesayetle yakın ilişki içinde oluyor, askerin çok daha sert girişimlerde bulunmasına karşı müzake-reci bir tutum takınıyorlardı. Ancak bu alttan alan yahut kimi zaman enikonu “askerci” tutum özellikle 2000’li yıllarla beraber halkın kendi kaderine hâkim olma refleksini biliyor, demokrasi ve insan hakları için olmasa bile en azından askeri vesayet karşıtı bir cephede safları sıklaş-tırmalarına neden oluyordu.⁵

⁵ Burada hemen belirtilmesi gerekir ki her ne kadar vatandaşlık askeri vesayetten rahatsız oluyorsa da halk içinde militarizm her zaman yüksek seviyelerde seyreliyordu. Bunun nedenleri

2002 yılında iktidarı tek başına ele alan ve aralıksız iki on yıl boyunca ülkeyi yöneten Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) hükümetleri, Avrupa Birliği ile yapılan müzakereleri hızlandırarak uluslararası rüzgârı da arkasına almış ve hızlı bir reform sürecine girerek askeri ve sayeti geriletmeyi bilmişti. AK Parti'nin ilk yıllarında önceki hükümetten devralınan mali politikalar, IMF'nin de gözetiminde sıkı bir şekilde uygulanmış ve ekonomik istikrar da sağlanmıştır. Öyle ki hükümetin ilk on yılında Türk ekonomisi hızla büyümüş, kişi başına düşen yıllık gelir 2012 yılında 12 bin 500 dolara dayanmıştır. Üçüncü dalga demokratikleşme döneminde vatandaşlığın katılımının da arttığı gözlenmektedir. Bunun başlıca nedenleri arasında dünya ile daha entegre olmaya başlayan Türkiye'de eğitim ve şehirleşme oranlarına paralel olarak sanayileşmenin de artış göstermesi sayılabilir. Ekonomik büyüme vatandaşların sadece ulusal sınırlar içerisinde değil uluslararası piyasada da dolaşımını hızlandırmıştır. Yine de 1980'li ve 1990'lı yıllarda hala pasif bir duruş gösteren vatandaşlığın, 2000'li yıllarla beraber daha organize bir şekilde taleplerini sokaklarda da göstermeye başladığı gözlemlenmektedir. Özellikle 2013 yılındaki Gezi Olayları ve 2016 yılında devletin kurumlarına gizlice sızmış bir örgütün (FETÖ-Fettullahçı Terör Örgütü) kalkıştığı darbe girişimine karşı halkın sokaklara dökülerek Türk tarihinde ilk defa askeri durdurması Türk vatandaşlığının talepkarlığının arttığına dalalet etmektedir.

Ancak, yukarıda da değinildiği gibi, Türkiye'nin demokrasi liginden düşüşünün de Przeworski'nin iddia ettiğinin aksi bir şekilde, yine bu dönemde, kişi başına düşen gelirin 12 bin 500 doları gördüğü 2011 yılından sonra gerçekleştiği de unutulmamalıdır. Freedom House'un yıllık yayınladığı demokrasi raporlarına göre 2018 yılı itibarıyla Türkiye 'özgür olmayan ülkeler' kategorisine gerilemiştir (Abramowitz, 2018: 6). Sadece Freedom House değil, başka pek çok gözlemci ve kuruluş da Türk demokrasisinin artık yeterince iyi çalışmadığı konusunda hemfikirdirler (Çatalbaş, 2020). Her ne kadar 15 Temmuz 2016 yılında bir askeri darbenin kıyısından dönülmüş olsa da ülkede militarizm hala yüksek seviyededir. Bunun yanı sıra darbe girişiminin ardından demokratik kurumların işleyişi tabanda olağan karşılığını yitirmeye başlamıştır. Ancak seçim temelli köklü kurumsal değişimler devam edegelmiş çeşitli konularda referandumlar ile halkın talepleri istenilen değişime payanda kılınmıştır. Özellikle 2017 yı-

arasında 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı, PKK terörü sebebiyle halkın gündeminden düşmeyen askeri operasyonlar, zorunlu askerlik uygulamaları, Cumhuriyetin 'millet-i müselleha' (silahlı millet) ideolojisi gibi etmenler sayılabilir. Detaylı araştırma ve çözümlemeler için bkz.: (Çatalbaş, 2020; Çatalbaş; 2021; Sarıgil, 2015).

linda yapılan referandumun ardından gelen başkanlık sistemi ile yetki tek elde toplanmaya başlanmıştır. Her ne kadar bu tarihten itibaren Türkiye, Fareed Zakaria'nın (1997) kavramsallaştırması ile kademeli olarak 'özgürlükçü olmayan' (illiberal) bir demokrasi görünümü ile suçlansa da demokratik mekanizmaların yine benzer yollarla değiştirilmesi gerektiği, gayrimeşru yollar ve araçlarla demokrasiye müdahale edilemeyeceği giderek kanıksanmaya başlamıştır. Toplumsal kutuplaşma tartışmaların arttığı, sokak olaylarının genişletilmeye çalışıldığı, ekonomik sorunların siyasi istikrar sorununa sebep olduğu, küresel düzeydeki sorun (pandemi, ekonomik kriz vb.) ve savaşların ülke içi siyasi temsil sorununa dahil edildiği bir vasatta ortaya çıkan durum geride bırakılan yüzyıllık reflekslerle çözülemeyeceği benimsenmektedir. Zira bu reflekslerin en önemli temsilcisi olan darbelerin işlevsizliği defaten ortaya konulmuştur. Korku, gerilim ve çıkar çatışması temelinde üretilen tartışmaların bir iç karışıklık veya sıcak müdahale gereği olamadığı anlaşılmaktadır. Yerel ve genel seçimlerde ortaya çıkan sonuçların demokratik olgunluk seviyesini artırmadaki rolü gideerek güçlenmektedir. Nitekim siyasi iktidar ile halkın talepleri arasında ortaya çıkan gerilimler veya hafif tabirle boşluklar yine seçimler gibi sandık sonuçları ile karşılanır olmuştur. Son yerel seçimler belki de bunun en önemli göstergesi olarak okunabilir. Nitekim iptal edilen her seçim ve seçim sonucu daha net bir şekilde geri gelmiştir. Halk talepleri ile kendi gerçekliğini siyasetin kurgularının üzerinde gördüğünü ifade etmektedir. Buna karşın çağcıl demokrasilerde ve toplum modellerinde ortaya konulan sosyal ağlar ve etkileşim pratiklerinin etkin bir şekilde kurumsallaşmadığı da bir gerçektir. Sivil örgütlenme ve bilincin yetkin bir düzeye ulaşamadığı, sosyal ve kurumsal güven göstergelerinin henüz ideal bir düzeye gelmediği, mütekabiliyet esaslarıyla hukuk ve sosyal normların içselleştirilemediği, ortak bir değerler skalasının yaşama kültürüne dönüşemediği de açıkça görülebilmektedir. Tüm bu gelişmeler esasında sosyal sermaye birikimi (şehirleşme, okullaşma, sanayileşme, vd.) arttıkça vatandaşlığın daha aktif bir tutuma yöneldiğini göstermekte ancak daha Türkiye toplumunun alacak oldukça yolu olduğunun da altını çizmektedir.

Sonuç Yerine

Çalışma boyunca vurgulandığı üzere klasik modernleşme teorileri Türkiye'yi ve Türk modernleşmesini açıklamakta çoğu zaman yetersiz kalmaktadır. Bu çalışma Türk modernleşmesini bir de sosyal sermaye (social capital) kavramı üzerinden okumak üzere hazırlanmıştır.

Türk modernleşme tarihi boyunca modernleşme ve demokratikleşme talepleri aşağıdan, halktan gelmemiştir. Bir başka deyişle Türk modernleşmesi yukarıdan aşağıya bir modernleşme sürecidir. Hatta ilginç olan demokratikleşme süreci bile iktidarı elinde tutanlarca yürütülen bir projedir. Bu durumun en büyük sebebi devletin güvenliğinin ön planda olması, devleti kurtaracak bir çıkış formülü aranmasında yatmaktadır.

Ancak bu yazının dikkat çekmeye çalıştığı bir diğer husus ise diğer ülkelerin aksine Türkiye’de tabandan gelen organik bir modernleşme süreci yaşanmadığıdır çünkü halkın sosyal sermayesi bunu talep edebilecek seviyede değildi ve hala yeterli olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur (Aydemir ve Özşahin, 2011). Yazı boyunca ön plana çıkarılmaya çalışılan ‘vatandaşlık’ (citizenry) kavramı bile Türkiye’de toplumlaşabilme yetkinliğini içsel dinamiklerle yeniden formüle edemediği üzerinedir. Oysa günümüz dünyasında Türkiye toplumu olarak var olabilmenin asgari müşterekleri olarak hukuk, sosyal normlar, ortak idealler ve değerler zemininde ittifakı ile mümkün olabilecektir. Yine de bu durumu vurgularken sosyal bilimcilerin dikkatli bir dil kullanılmasında fayda vardır. Zira buradaki amaç vatandaşı suçlamak değil, bir durumun, bir olgunun altını çizmektir. Burada altı çizilen şey vatandaşlığın iyi ile kötüyü ayırt edebilecek ehliyeteye sahip olup olmadığı değildir. Türk modernleşmesinin vatandaşlığı gözardı eden doğası bir huzursuzluk doğurmuş ve bu huzursuzluk hali zamanla modernleştiriciler ile vatandaş arasında gittikçe derinleşen bir kutuplaşmayı doğurmuştur. Bu kutuplaşma hali sadece Cumhuriyet dönemi ile sınırlı değildir. Gavur padişah seslerinin duyulmaya başladığı geç Osmanlı döneminden günümüze değin süregelen ve çeşitli şekillerde duyulabilen bir içses olarak bastırılmayan toplumsal tabanın, müdahaleci, üsttenci, kurgulayıcı siyasi temsiller yerine, anlayıcı, çözümleyici bir yönetsel modele dönüşmesi zaruridir. Tam da bu sebeple toplumsal tabanda yüksek bir sosyal sermaye potansiyeli ortaya konulması gerekir. Ortak sorunlar karşısında inisiyatif üreten, güven duygusunu sosyal ve kurumsal bağlama taşıyabilen, sivil toplum kurumları üretebilen ve dahil olabilen, norm ve değerleri yaygın bir ilkeye dönüştürebilen sivik değerleri ve sosyal sermayesini kurumsallaştırabilen bir toplumsal modele ihtiyaç duyulmaktadır.

Türk modernleşmesinin başlangıcından beri geçen süre içerisinde, özellikle de Cumhuriyet döneminde artan okullaşma, sanayileşme ve

şehirleşme ile birlikte vatandaşlığın sosyal sermaye birikimi de mümkün olmuştur. Bu birikimle birlikte, özellikle 2000'li yıllarda, vatandaşlık siyasi alanda kendini daha fazla göstermeye başlamış ve daha talepkâr olmaya, siyaset kurumunu ve modernleştirici elitleri yönlendirme emareleri göstermeye başlamıştır. 2013 yılındaki Gezi olayları ile 2016 yılında gerçekleşen askeri darbe girişimine karşı vatandaşın sokaklara dökülmesi bu durumun birer yansımasıdır. Ancak her ne kadar vatandaşlık zaman içerisinde sosyal sermaye biriktirebilmiş ve güç kazanmışsa da henüz istenen seviyede bir örgütlenme ve taleplerini kanallize etme kabiliyetine sahip değildir. Bu makale Türk demokrasisinin geleceğinin vatandaşlığın siyasi yaşama ve modernleşme süreçlerine daha aktif katılımında yattığını vurgulamaktadır.

Kaynakça

- Abramowitz, M. J. (2018). *Democracy in Crisis: Freedom in the World 2018*.
- Acemoğlu, D. and Robinson J. A. (2012). *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. 1st ed. New York: Crown Business.
- Ahmad, F. (1995). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. 3rd ed. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Akkoyunlu, K. and Öktem K. (2016). "Existential Insecurity and the Making of a Weak Authoritarian Regime in Turkey." *Southeast European and Black Sea Studies* 16(4):505–27.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 3rd ed. New York: Verso.
- Aydemir, M.A. (2011). *Sosyal Sermaye*. Konya: Çizgi Yayınevi
- Aydemir, M. A. and Özşahin, M. C. (2011). "Türk Demokrasisinde Kayıp Halkayı Keşfetmek: Türkiye Örneği Üzerinden Sosyal Sermaye-Demokrasi Bağlantısını Yeniden Düşünmek". *Akademik İncelemeler Dergisi*, 6(1), 41-87.
- Barkey, K. (2008). *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Belge, M. (2011). *Militarist Modernleşme*. 2nd ed. İstanbul: İletişim yayınları.
- Bourdieu, P. (2011). The forms of capital. (1986). *Cultural theory: An anthology*, 1, 81-93. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Bourdieu, P. (2020). "Sosyal Uzam ve Sembolik İktidar" (1986). Seçilmiş Metinler, 189- 210. Ankara: Heretik yayınları.
- Çatalbaş, A. Ü. (2020). *Militarism, Democracy, and Concordance: the Role of Citizenry in (Re)- Establishing Democratic Order in Argentina and Turkey*. Doctoral Dissertation, University of Cincinnati, OH.

- Çatalbaş, A. Ü. (2021). "Projections on the Future of Civil-Military Relations in Argentina and Turkey". *Anemone Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(1), pp. 103-110.
- Genç, M. (2014). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. 11th ed. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Huntington, S. P. (1993). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Işık, Ş. (2005). "Urbanisation and Urbanization Models in Turkey." *Aegean Geographical Journal* 14(1):57-71.
- Kadivar, M. A. (2018). "Mass Mobilization and the Durability of New Democracies." *American Sociological Review* 83(2):390-417.
- Kılınç, Z. A. (2010). Yurttaşlık Ahlakı Olarak Sosyal Sermaye. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* (2), 1-37.
- Köker, L. (2010). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. 12th ed. İstanbul: İletişim yayınları.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. 5th ed. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Lipset, S. M. (1959). "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy." *The American Political Science Review* 53(1):69-105.
- Lipset, S. M. (1994). "The Social Requisites of Democracy Revisited: 1993 Presidential Address". *American Sociological Review*. Vol. 59, no. 1, pp. 1-22.
- Mardin, Ş. (2008a). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908*. 15th ed. İstanbul: İletişim yayınları.
- Mardin, Ş. (2008b). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. 7th ed. İstanbul: İletişim Yayınları.
- McCarthy, J. (2014). *Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarının Etnik Kıyımı, 1821-1922*. 2nd ed. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Moore, B. (1969). *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- O'Donnell, G. (1973). *Modernization and Bureaucratic-Authoritarianism: Studies in South American Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Przeworski, A. (2006). "Self-Enforcing Democracy." Pp. 312-28 in *Oxford Handbook of Political Economy*, edited by B. R. Weingast and D. A. Wittman. New York: Oxford University Press.
- Przeworski, A. and Limongi F. (1997). "Modernization: Theories and Facts." *World Politics* 49(2):155-83.
- Putnam, R. (1993). *Making Democracy Work Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon Schuster.

- Şan, M., & Şimşek, R. (2011). Sosyal sermaye kavramının tarihsel-sosyolojik arkaplanı. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 6(1), 88-110.
- Sargil, Z. (2015). "Public Opinion and Attitude toward the Military and Democratic Consolidation in Turkey". *Armed Forces and Society*, 41(2), pp. 282-306.
- Skocpol, T. (1988). *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. New York: Cambridge University Press.
- Tocqueville, Alexis D., (2016). *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin S. Özdemir, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ulutaş, E. (2016). *Anayasal Vatandaşlığın İmkânı*. Konya: Aybil.
- Zakaria, F. (1997). "The Rise of Illiberal Democracy." *Foreign Affairs* 76(6):22-43.
- Zürcher, E. J. (2004). *Turkey: A Modern History*. New York: I. B. Tauris.
- Zürcher, E. J. (2010). *The Young Turk Legacy and Nation Building*. London: I. B. Tauris.



Dijital Çağda Sosyal Bağların Evrimi: Sosyal Medyanın Sosyal Sermaye Dinamiklerindeki Rolüne Yeni Bir Bakış

Zeynep EKMEKÇİ*

Özet

İnsanın sosyalleşme ihtiyacı, tarih boyunca değişmez bir gereksinim olarak varlığını sürdürmüştür ve bu ihtiyaç, arkaik dönemlerden günümüze kadar çeşitli biçimlerde kendini göstermiştir. 21. yüzyılda toplumsallaşma süreci, dijitalleşmenin ve teknolojik dönüşümün bir sonucu olarak önemli bir değişim geçirmiştir ve sosyal medya gibi yeni iletişim ortamlarına taşınmıştır. Günümüzde sosyal medya, bireylerin sosyalleşme, bilgi edinme, etkileşim kurma ve toplumsal aidiyet geliştirme gibi ihtiyaçlarını karşıladıkları önemli bir mecra haline gelmiştir. Bu bağlamda, toplumsallaşmanın çağdaş anlamdaki yeni agorası sosyal medya olarak nitelendirilebilir. Bu çalışma, sosyalleşmenin temel bileşenlerinden biri olan sosyal sermaye ile bu sermayenin sosyal medya aracılığıyla nasıl inşa edildiği ve şekillendiği arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma kapsamında, Scopus veri tabanında son yıllarda gerçekleştirilen akademik araştırmalar nitel bir meta-analiz yöntemi ile incelenmiştir. Elde edilen bulgular, sosyal medya kullanıcılarının sosyal sermayelerini bilgi paylaşımı, toplumsal dayanışma, profesyonel gelişim ve kariyer hedefleri doğrultusunda şekillendirdiklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca, sosyal medyanın toplumsal hareketlerin organize edilmesi ve toplumsal farkındalığın artırılmasında önemli bir rol oynadığı, bu bağlamda kullanıcıların dijital ortamda sosyalleşme süreçlerinin toplumsal sermayelerini etkili bir şekilde dönüştürdüğü tespit edilmiştir. Çalışmanın sonuçları, sosyal sermayenin dijital platformlar aracılığıyla yeniden inşa edildiğini ve sosyal medya kullanıcılarının toplumsal ilişkilerini dijital etkileşimler üzerinden yönlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Sermaye, Sosyal Medya, Toplumsal Değişim, Toplumsal Değişim

Abstract

The human need for socialization has remained constant throughout history, manifesting in various forms from ancient times to the present day. In the 21st century, however, the socialization process has undergone a significant transformation due to digitalization and technological advancements, moving into new communication spaces like social media. Today, social media serves as an important platform where individuals meet needs such as socializing, obtaining information, interacting, and developing a sense of social belonging. In this context, social media can be described as the new "agora" of socialization in a contemporary sense. This study aims to examine the relationship between social capital—a fundamental component of socialization—and how this capital is built and shaped through social media. For this purpose, academic studies from recent years available in the Scopus database were reviewed using a qualitative meta-analysis method. The findings reveal that social media users shape their social capital through information sharing, social solidarity, professional development, and career-oriented goals. Additionally, it has been observed that social media plays a crucial role in organizing social movements and raising social awareness. In this context, social media effectively transforms users' social capital and socialization processes in the digital environment. The study results demonstrate that social capital is being reconstructed through digital platforms, with social media users directing their social relations through digital interactions.

Keywords: Social Capital, Social Media, Social Change, Social Transformation

* Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Turizm ve Otelcilik Meslek Yüksekokulu, zeynep.ekmekci@erzincan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2110-8438

Giriş

Sosyal medya, doğası gereği etkileşimsel bir iletişim ortamı sunarak, toplumsal ilişkilerin dinamiklerini yeniden şekillendiren bir mecra haline gelmiştir. Bu interaktif iletişim olanağı, sosyal medyanın günümüz toplumlarında toplumsal ilişkilerin kurulduğu yeni bir *agora* işlevi görmesini sağlamıştır. McLuhan'ın "iletişim araçtır" söyleminden yola çıkarak, sosyal medyanın toplumsal ilişkilerin bu yeni dijital ortamda yeniden üretilmesini mümkün kıldığı söylenebilir. Her iletişim aracı, kendi özgün etkileşim biçimlerini de beraberinde getirdiğinden, sosyal medyanın sosyal sermaye üretim düzeyinin platformdan platforma değişiklik gösterdiği belirtilmektedir (Ellison ve diğerleri, 2007). Çevrimiçi iletişimin günümüz toplumsal yaşamına nüfuz etme derecesi dikkate alındığında, sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla bireylerin sosyal sermayelerini etkileme kapasitesinin arttığı ve bu etkinin gideerek daha belirgin hale geldiği görülmektedir (Field, 2008).

Sosyal sermaye literatüründe öncü çalışmalardan biri olan Putnam'ın *Bowling Alone* (2000) kitabında, internetin iletişim önündeki fiziksel engelleri ortadan kaldırdığı ve yeni iletişim ağlarının oluşumunu kolaylaştırdığı vurgulanmaktadır. Bununla birlikte, Putnam, internet erişimine sahip olanlarla bu imkândan yoksun olanlar arasındaki dijital uçuruma da dikkat çekmektedir. Ayrıca yüz yüze iletişimde mevcut olan anında geri bildirim olanağının çevrimiçi iletişimde bulunmaması, sosyal medya ortamlarının manipülasyona açık hale gelmesine yol açmaktadır. Putnam, çevrimiçi iletişimin, bireylerin yalnızca kendi bakış açılarını destekleyen homojen gruplarla etkileşime girmesi sonucunda toplumsal hoşgörüsüzlüğün artabileceğine dair endişelerini dile getirmektedir. Aynı çıkar grupları ve ortak görüşleri paylaşan topluluklarla sınırlı bir iletişim, bireyler arası farklılıkların göz ardı edilmesine ve kutuplaşmanın derinleşmesine yol açabilmektedir.

Sosyal sermaye kavramı, bireylerin sosyal ağlar aracılığıyla elde ettiği kaynaklara ve bu kaynakların toplumsal işlevlerine odaklanmaktadır. Bağlayıcı ve köprüleyici sosyal sermaye türleri, birbirinden bağımsız ya da karşıt olmaktan ziyade, sosyal ağların farklı boyutlarını temsil eden tamamlayıcı özelliklere sahiptir (Burke ve diğerleri, 2011). Bağlayıcı sosyal sermaye daha çok yakın çevredeki güçlü bağlar ve duygusal destek sunan ilişkilerle karakterize edilirken, köprüleyici sosyal sermaye farklı gruplar arasında bağlantı kurarak yeni bakış

açıları ve kaynaklara erişim imkânı sağlamaktadır. Dolayısıyla, bu iki sosyal sermaye türü, bireylerin sosyal ağlar içerisindeki konumlarını ve toplumsal kaynaklara erişimlerini önemli ölçüde etkileyen faktörlerdir.

Sosyal medyanın sosyal sermaye ve iş performansı üzerindeki etkilerini ele alan araştırmalara bakıldığında, sosyal medyanın çalışanların sosyal sermayesini geliştirdiği ve bu sayede iş performansını olumlu yönde etkilediği görülmektedir. Örneğin, Cao ve diğerleri (2016) tarafından yapılan bir çalışmada, sosyal sermayenin ağ bağlantıları, ortak vizyon ve güven gibi unsurlarının sosyal medya aracılığıyla güçlendirildiği ve bu unsurların bilgi paylaşımını kolaylaştırarak organizasyonların performansını artırdığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla sosyal medya, sadece bireylerin sosyal ilişkilerini ve yaşam tatminlerini artırmakla kalmayıp, aynı zamanda organizasyonların bilgi yönetimi ve işbirliği süreçlerine de katkı sağlayan önemli bir araç haline gelmiştir.

Türkiye’de sosyal sermaye ve sosyal medya ilişkisi, akademik alanda yeterince incelenmemiş bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır (Aydemir & Özşahin, 2011). Bu çalışmada, sosyal sermaye ve sosyal medya ilişkisine dair mevcut durumu anlamak ve literatürdeki boşluğu doldurmak amacıyla Scopus veri tabanında yapılan çalışmalar incelenmiştir. Türkçe literatürde “sosyal sermaye” ve “sosyal medya” anahtar kelimeleri ile yapılan taramalarda sınırlı sayıda çalışmanın bulunması, bu alanda daha fazla araştırmaya duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın, Türkiye bağlamında sosyal sermaye ve sosyal medya ilişkisini daha geniş bir perspektiften ele alarak, gelecekte yapılacak araştırmalara yol gösterici bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Sonuç olarak, sosyal medya bireyler arası etkileşimleri derinleştiren ve sosyal sermaye üretim sürecine katkıda bulunan güçlü bir araç olarak değerlendirilmektedir. Bireylerin çevrimiçi sosyal ağlar aracılığıyla elde ettikleri sosyal sermaye, toplumsal dayanışmayı artırmakta, yeni bilgi ve kaynaklara erişimi kolaylaştırmakta ve toplumsal hareketlerin daha etkili bir şekilde organize edilmesini sağlamaktadır. Gelecekte sosyal medya ve sosyal sermaye dinamikleri üzerine yapılacak araştırmaların, bu ilişkinin toplumsal değişim ve dönüşüm süreçleri üzerindeki etkilerini daha kapsamlı bir şekilde ortaya koyması beklenmektedir.

Sosyal Medya ve Sosyal Sermaye

Sosyal medya, yakın arkadaşlar ve akrabalar gibi güçlü bağlarla olan bağlantıları sürdürmeyi kolaylaştırmanın yanı sıra, sırada tanıdıklar veya sadece bir kez karşılaşılan kişiler gibi zayıf bağlarla olan bağlantıları da sürdürmeye olanak sağlayan (Ellison ve diğerleri, 2007) bir mecradır. Ayrıca sosyal medya ile sınırlar kalktığından çok uzak yerlerdeki kullanıcılarla bağlar kurulmasına da imkân sağlamaktadır. Çoğu sosyal medya kullanıcısının çevrimiçi davranışlarda bulunarak sosyal ilişkilerini sürdürdüğünü ve başkalarıyla bağlantı kurduğunu göstermektedir. Sosyal medyanın sağladığı potansiyel geniş bağlantılar sebebiyle, sosyal sermaye teorisi- yani sosyal bağlantıların (sosyal ağlar) değerli kaynaklar olduğuna dair fikir- sosyal medya kullanımı ve kullanıcı davranışlarını incelemek için bir teorik temel (Benson ve diğerleri, 2014) olarak kabul edilmektedir.

Sosyal medya iletişim kurarken, yönlendirilmiş iletişim (yani etiketleme, beğenme veya yorumlama) veya daha pasif iletişim (yani haber akışında olanı sessizce tüketme) olarak daha da sınıflandırılabilen genel ve özel iletişim özellikleri (Burke ve diğerleri, 2011) sunmaktadır. Coleman (1990)'a göre sosyal sermaye, tek bir varlık değil, çeşitli farklı varlıklarla ilişkilendirilmektedir. Bu varlıkların, hepsi sosyal yapıların belirli yönlerini içermektedir. Aynı zamanda bu yapılar içindeki aktörlerin belirli eylemlerini kolaylaştırmaktadır.

Sosyal sermaye kavramı Putnam (2000)'a göre bağlayıcı (bonding) ve köprü kurucu (bridging) sosyal sermaye olmak üzere iki bağlamda ölçülmektedir. Putnam'ın bu ayırımına göre, gerçek hayattaki bağlayıcı sosyal sermaye seçkin kimlikleri desteklemek ve homojenliği sürdürmek; gerçek hayattaki köprü oluşturan sosyal sermaye ise çeşitli sosyal bölümler içinden insanları bir araya getirmeyi (Field, 2008) amaçlamaktadır. Bağlayıcı sosyal sermaye daha homojen ve kişinin yakın çevresi ile şekillenen ağ yapısına odaklanırken, daha heterojen bir görünüme sahip olan köprü kuran sosyal sermaye farklı sosyoekonomik kişiler ile kurulan ilişkilerle şekillenen ağ yapısına denk düşmektedir (Baş, 2018).

Putnam (1995) sosyal sermayeyi, ağ üyelerinin kolektif hedeflere ulaşmalarını sağlayan 'sosyal yaşam-ağları' olarak tanımlamaktadır. Putnam'a göre, paylaşılan normlar ve güven, işbirlikçi hedeflerin gerçekleştirilmesini kolaylaştırır. Diğer yandan bireysel aktörün perspek-

tifinden, Bourdieu sosyal sermayenin özelliklerini ağın büyüklüğü ve kalitesi açısından ifade eder. Bir bireyin üye olduğu mevcut ağıın genel kalitesi de önemlidir, ancak yararlar, bir düğümün bir hedefe ulaşmak için 'etkili bir şekilde harekete geçirebileceği' bağlantı sayısından elde edilmektedir (Bourdieu, 1986). Bourdieu'ye göre, aktörler, sosyal sermayelerini daha geniş sosyal çevrelerinde kullanarak pozisyonlarını geliştirmeye çalışan bireysel düğümler olarak görmektedir.

Yukarıdaki kuramcılardan yola çıkarak kişilerin sosyal medyada geliştirdikleri ilişkiler, kurdukları sosyal bağların önemini ortaya çıkarmaktadır. İnternetin ortaya çıkması ve yaygınlaşması ile bireylerin etkileşimde bulundukları ve sosyalleştikleri mecra çevrimiçi alanlar olmuştur. Ellison ve diğerleri (2011) göre Facebook'un teknik ve sosyal koşulları, daha zayıf bağların korunması (kullanıcıların daha geniş ve daha çeşitli sosyal ağları korumasına izin vermek) ve kaynak alışverişini kolaylaştırma maliyetini düşürür ve böylece kullanıcılar köprü kuran sosyal sermaye geliştirebilirler. Başka bir çalışmada (Ellison vd. 2014), Facebook ağlarına katılım ile köprü kuran sosyal sermaye arasında olumlu bir ilişki saptamıştır. Benzer şekilde birçok çalışma, köprü kuran sosyal sermaye oluşumunun sosyal medya ortamlarında artmaya başladığını çünkü daha geniş ve heterojen bir çevreye sahip olduğunda elde edilecek destek ve imkân erişiminin arttığı ifade edilmektedir (Body & Ellison, 2008) ; (Ellison ve diğerleri, 2007) (Steinfeld ve diğerleri, 2008); (Burke ve diğerleri, 2011) (Trepte & Scharkow, 2016).

Özsaygı, Facebook kullanım yoğunluğu ile köprüleyici sosyal sermaye arasındaki ilişkiyi düzenleyici bir rol üstlenmiştir: düşük özsaygıya sahip bireyler, Facebook'u köprüleyici sosyal sermaye açısından yüksek özsaygıya sahip katılımcılardan daha fazla yarar sağlamakta ve bu nedenle daha büyük faydalar elde etmektedir. Bu bulgular, Facebook'un sunduğu olanakların, düşük özsaygıya sahip öğrencilerin köprüleyici sosyal sermaye kaynaklarını oluşturan geniş ve heterojen ağlar kurma sürecinde karşılaşılabilecekleri engelleri azaltmalarına yardımcı olduğunu göstermektedir (Steinfeld ve diğerleri, 2008).

Sosyal medyada sosyal ağları kullanırken her birey aynı düzeyde iletişim kurmamaktadır. Ellison ve diğerleri (2007)'nin yapmış olduğu çalışmada sosyal medya kullanıcılarının sosyal bağlar oluşturma düzeylerinin kullanıcıların kişisel özelliklerine, kullanılan sosyal medyaya göre değiştiğini ve eşit olmadığını saptamıştır. Sosyal medya

kullanımlarında kişilik tiplerinin örneğin içe kapalı kişilik özelliğine sahip kullanıcıların sosyal ağları daha uzun süreli kullandığı (Burke ve diğerleri, 2011) belirlenmiştir. Diğer yandan (Trepte & Scharnow, 2016), sosyal Sosyal medya kullanımının sosyal sermaye üzerinde, sosyal sermayenin sosyal destekler üzerinde direkt etkisi olduğu ve sonuç olarak psikolojik iyi oluşu etkilediğini belirlemiştir. Kişisel bilgi paylaşımı, sadece iyi oluş üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmakla kalmaz, çünkü önemli kişisel konular hakkında düşünmek ve yazmak güçlenme hissini artırmaktadır (Barak, Boniel-Nissim & Suler, 2008). Bu bulgular doğrultusunda, sosyal medyanın etkileşimli iletişim özellikleri, kullanıcıların sosyalleşmelerini sağlayarak sosyal destek elde etme olanağı sunmaktadır.

Sosyal medyanın, farklı sosyal ilişkilerde üyeler arasındaki iletişimi ve bağlantıları güçlendirerek sosyal sermaye biriktirmeyi ve sürdürmeyi sağladığı (Ali-Hassan ve diğerleri, 2015) ifade edilmektedir. Çalışmalar işyerindeki sosyal medya kullanımının sosyal sermayeyi olumlu bir şekilde etkilediğini ve bunun, çalışanlar arasında bilgi paylaşımını artırarak daha iyi iş performansına yol açtığını (Louati & Hadoussa, 2021); (Cao ve diğerleri, 2016) ortaya koymaktadır. Bu bağlamda sosyal medya ortamında bazı sosyal sermaye boyutlarının bilgi paylaşımı ile ilişkilidir. Özellikle, çalışanlar arasında daha güçlü sosyal etkileşim bağları, yüksek karşılıklılık normları ve ortak vizyonlar bulunduğu, bilgi paylaşımı daha yaygın hale gelmektedir. Bu, bir bireyin işyerindeki sosyal medya kullanıcılarıyla daha güçlü ilişkiler kurdukça, bilgi paylaşma olasılığının arttığını göstermektedir (Allameh, 2018) (Cao ve diğerleri, 2016) (Ellison ve diğerleri, 2007; Chiu ve diğerleri, 2006) (Nahapiet & Ghoshal, Social Capital, Intellectual Capital and the Organizational Advantage, 1998).

Yöntem

Çalışmada kullanılan meta-sentez, nitel ve/veya karma yöntemi araştırmalarındaki nitel bulguları nitel bir bakış açısıyla yorumlama ve anlamlandırma sürecidir. Meta-sentez teriminde “meta” kelimesi, incelenen çalışmaların ötesine geçmeyi ifade ederken, “sentez” kelimesi, birden fazla araştırmanın özgünlüklerini koruyarak bir araya getirilmesini (Güneş & Erdem, 2022) ifade etmektedir. Meta-sentez, alandaki araştırmaların sıradan bir incelemesi değil, mevcut araştırma bulgula-

rına odaklanarak yorumlayıcı bir analize dayalı yeni bilgi geliştirmeye ve konu ile ilişkili teori üretmeye yarayan metodolojik bir yaklaşımdır. Nitel meta-sentez önerilerine göre, 10-12 çalışma ile yürütülmesi istenen sonuç için idealdir (Bondas & Hall, 2007).

Bulgular

Çalışma kapsamında Scopus veri tabanında “sosyal sermaye ve sosyal medya” kavramları aynı anda arandığında toplamda 7260 çalışmaya ulaşılmıştır. Çalışma yalnızca sosyal sermaye ve sosyal medya ilişkilerine odaklandığından PRISMA yöntemi ile çalışma sınırlandırılmıştır. PRISMA (Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses) yöntemi, sistematik incelemeler ve meta-analizler için yaygın olarak kullanılan bir raporlama standartları setidir. Bu yöntem, araştırma süreçlerini şeffaf ve sistematik bir şekilde sunarak çalışmanın kalitesini ve yeniden üretilebilirliğini artırmayı amaçlar. PRISMA yönergeleri, araştırmacılara sistematik inceleme ve meta-analizlerin detaylı bir şekilde raporlanması konusunda rehberlik eder, böylece okuyucuların araştırmanın metodolojisini ve bulgularını doğru bir şekilde değerlendirmelerine olanak tanımaktadır. Bu bağlamda çalışmada öncelikle dahil edilme/ hariç tutulma (included), çalışmaya dahil edilecek çalışmaların belirlenmesi yapılmıştır. Daha sonra ikinci aşama olan uygunluk (eligibility), çalışmanın amacına uygun çalışmalar belirlenmiştir. Üçüncü aşamada ise tarama (screening) aşaması ile uygun olan çalışmalar literatürde taranmıştır. Son aşama olarak ise, tanımlama aşaması ile ilgili çalışmalar tanımlanmıştır (Moher ve diğerleri, 2010).

Scopus

Welcome to a more intuitive and efficient search experience. [See what is new](#)

Advanced query

Search within: Article title, Abstract, Keywords

Search documents: social AND media

AND

Search within: Article title, Abstract, Keywords

Search documents: social AND capital

+ Add search field

Reset Search

Documents Preprints Patents Secondary documents Research data

7,260 documents found

Analyze results

Refine search

Search within results

Filters

All Export Download Citation overview More

Show all abstracts Sort by Date (newest)

Document title	Authors	Source	Year	Citations
1. Book Chapter Are There Signs of Unsustainability in the Seemingly Sustainable City: Finding Instances of (Under-) Privileged Urban Nature in	Hwang, J.-T.	Pursuing Sustainable Urban Development in	2025	0

Başlangıçta 7260 olarak belirlenen çalışma sayısı PRISMA değerlendirme yöntemiyle yeniden tasarlanmış ve elde edilen bulgular neticesinden Scopus veri tabanında 9 çalışmaya ulaşılmıştır. Bu çalışmanın örneklemini bu 9 çalışma oluşturmaktadır. Bu bağlamda meta sentez analizi yapılmıştır.

Search within

 Article title, Abstracts, Keywords

Search documents

 "Social capital and social media"

[Save search](#)
[See search alert](#)

+ Add search field
Reset
Search

Documents
Profiles
Papers
Secondary documents
Research data

9 documents found

Analyze results

Refine search

Search within results

Filters clear all

Year

Range **Individual**

from - to

Subject area

- ☐ Social Sciences 6
- ☐ Arts and Humanities 2
- ☐ Business, Management and Accounting 2
- ☐ Computer Science 2
- ☐ Environmental Science 2

[Show all](#)

Document type clear (0)

- ☒ Limited to article 9

Language

- ☐ English 9

Keyword

- ☐ Social Capital 6
- ☐ Social Media 6
- ☐ Adult 6
- ☐ Article 2
- ☐ Branding 2

[Show all](#)

Country/territory

Source type

Source title

Author name

Publication stage

Affiliation

Funding sponsor

Open access

	Document title	Authors	Source	Year	Citations
# 1	Article Communities Going Virtual: Examining the Roles of Online and Offline Social Capital in Pandemic Perceived Community Resilience-Building	Zhang, X.A., Song, Y.L.	Mass Communication and Society , 20(4), pp. 579–565	2021	14
	Show abstract > Full Text > View at Publisher ? Related documents				
# 2	Article Social media activity its impacts on cancer-related perceptions	O'Connor, B.W., McDonald, K.S., McDaniel, B.T., Schmidt, G.B.	Development and Learning in Organizations , 14(3), pp. 1–3	2022	4
	Show abstract > Full Text > View at Publisher ? Related documents				
# 3	Article - Open access The Relationship between Social Capital and Social Media Addiction: The Role of Privacy Self-Efficacy	Sah, E., Smith, C., Dillon, G.	Australasian Journal of Information Systems , 26	2022	2
	Show abstract > Full Text > View at Publisher ? Related documents				
# 4	Article Popular processes in the Amhara region and political reforms in Ethiopia, 2016–2018	Makonnen, T., Tekle, M.	Journal of Eastern African Studies , 14(3), pp. 115–117	2022	4
	Show abstract > Full Text > View at Publisher ? Related documents				
# 5	Article - Open access The measurement of organizational social media integration impacts on financial and innovative performance: an integrated model	Melidon Kavallakopoulou, I., Dimitrakidou, V., Karagiorgis, G., Christodou, S.	Sustainability (Switzerland) , 13(18), 397	2021	8
	Show abstract > Full Text > View at Publisher ? Related documents				
# 6	Article Bonding, bridging, and linking social capital and social media use: How hypothetical social media platforms serve as a conduit to access and activate bridging and linking ties in a time of crisis	Payan-Den, C.	Natural Hazards, 10(4), pp. 2229–2240	2021	24
	Show abstract > Full Text > View at Publisher ? Related documents				
# 7	Article - Open access Social Media Goes to the Movies: Fear of Missing Out, Social Capital, and Social Motivations of Cinema Attendance	Tedeschini, A.C., Maxwell, L.C., Morris, D.J.	Mass Communication and Society , 23(3), pp. 378–399	2020	13
	Show abstract > Full Text > View at Publisher ? Related documents				
# 8	Article Online engagement in social media: A cross-cultural comparison	Wong, X., Liu, Z.	Computers in Human Behavior , 97, pp. 117–110	2019	63
	Show abstract > Full Text > View at Publisher ? Related documents				
# 9	Article - Open access The relationship between family social capital, social media use and life satisfaction in adolescents	Gerasin, N., Elstami, A.A., Saklani, B.	Health Promotion Perspectives , 9(4), pp. 307–311	2019	20
	Show abstract > Full Text > View at Publisher ? Related documents				

Display 10 results

Çalışmanın örneklemini yukarıdaki şekilde yer alan Scopusta sosyal sermaye ve sosyal medyayı konu alan 9 çalışma oluşturmaktadır.

Tablo 1. Sosyal medya ve sosyal sermayeyi konu alan makaleler

	Makalenin adı	Bulgular	Anahtar Kelimeler
1	Bonding, bridging, and linking social capital and social media use: How hyperlocal social media platforms serve as a conduit to access and activate bridging and linking ties in a time of crisis (Page-Tan, 2021).	Köprüleyici (bridging) ve bağlayıcı (linking) sosyal sermaye, daha fazla çevrimiçi iletişimle ilişkilidir. Sosyal medya, felaket sonrası topluluk dayanışmasını destekleyen birincil bir kaynak olarak işlev görür. Sosyal medya, köprüleyici ve bağlayıcı bağları erişilebilir hale getirir ve toplumsal harekete geçişi hızlandırabilir. Topluluklar, sosyal sermaye seviyelerini artıran politikaları ve sosyal bağları harekete geçirecek sosyal medya platformlarını dikkate almalıdır. Formun Üstü Formun Altı	Social capital · Bonding · Bridging · Linking · social media · Napa Valley · Earthquake · Next-door · Hyperlocal
2	Exploring the influence of social media on employee work performance (Xitong ve diğerleri, 2016).	Sosyal medya, çalışanların sosyal sermayelerini artırabilir ve bu, bilgi transferini kolaylaştırır. Paylaşılmış vizyon ve bilgi transferi, iş performansını olumlu etkiler. Sosyal medya, bilgi ağlarını oluşturmak için etkili bir araçtır ve yöneticiler sosyal sermayeyi bilinçli bir şekilde kullanmalıdır. Sosyal sermaye ve bilgi transferi, iş performansını etkiler.	Knowledge sharing, Social networks, Social capital, Work performance,
3	Communities Going Virtual: Examining the Roles of Online and Offline Social Capital in Pandemic Perceived Community Resilience-Building (Zhang & Sung, 2023).	Pandeminin başında hem bağlayıcı hem de köprüleyici sosyal sermaye çevrimiçi ve çevrimdışı topluluk dayanıklılığı algıları ile ilişkilidir. Pandeminin ilerleyen aylarında, sadece sosyal medyadaki bağlayıcı sosyal sermaye topluluk dayanıklılığı algıları ile ilişkilidir. Sosyal medya etkileşimleri, sosyal medya sosyal sermayesi ile algılanan topluluk dayanıklılığı arasındaki ilişki için kritik bir rol oynamaktadır.	Social media, social capital, perceived community resilience.

4	The Relationship between Family Social Capital, social media use, and Life Satisfaction in adolescents (Geraee ve diğerleri, 2019).	Aile sosyal sermayesi, yaşam tatminini en güçlü şekilde belirleyen faktördür. Sosyal medya kullanımı, aile sosyal sermayesi ile yaşam tatmini arasındaki ilişki üzerinde kısmi bir aracılık rolü oynamaktadır. Sosyal medya kullanımı ile yaşam tatmini arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Aile sosyal sermayesi ve sosyal medya kullanımı, yaşam tatmininin varyansının %50'sini açıklamaktadır. Formun Üstü Formun Altı	Adolescent, Satisfaction, Social capital, social media, Structural equation modeling
5	Social media activity: its impact on career-related perceptions (O'Connor ve diğerleri, 2022).	Daha fazla sosyal medya kullanımı, bireylerin "kimi tanıdıklarını bilme" yetenekleri ile ilgili daha yüksek algılarla ilişkilidir. Daha yüksek sosyal medya kullanımı, daha yüksek kariyer tatmini ve algılanan kariyer faydaları ile ilişkilidir. Ağ oluşturma türündeki sosyal medya davranışları, sosyal medya kullanımından elde edilen kariyer faydalarını tahmin etmektedir. LinkedIn kullanıcıları, LinkedIn kullanmayanlara kıyasla kariyerlerinden daha az tatmin olduklarını bildirmişlerdir.	Careers, Organizational learning, Social capital, Social media
6	Social media Goes to the Movies: Fear of Missing Out, Social Capital, and Social Motivations of Cinema Attendance (Tefertiller ve diğerleri, 2020).	Sosyal kullanım beklentileri, sinemada izlenme niyetini güçlü bir şekilde tahmin etmektedir. Sosyal medya kaynaklı faktörler, FoMO ve köprüleyici sosyal sermaye, bir kişinin filmi sinemada izleme kararını tahmin etmede etkili olmamıştır. FoMO ve köprüleyici sosyal sermaye, film deneyiminin sosyal medyada paylaşımını tahmin etmiştir. FoMO, sosyal medya izleme ile en iyi şekilde ilişkilidir ve sosyal medya paylaşımında köprüleyici sosyal sermaye kadar etkili değildir.	Social media, social capital, FoMO, cinema

7	Popular protests in the Amhara region and political reforms in Ethiopia, 2016–2018 (Makahamadze & Fikade, 2022).	Sosyal sermaye ve sosyal medya siteleri, anti-hükümet protestolarının yayılmasında etkili roller oynamıştır. Amhara'nın, protestoları geniş bir coğrafi alana ve sosyal ve siyasi ortam boyunca yayarak ulusal siyasi reformlara katkıda bulunduğu bulunmuştur. Amhara protestolarının yayılması, hükümetin baskıyı kesin bir şekilde uygulama yeteneğini zayıflatmıştır.	Ethiopia; protests; Amhara; armed rebellion; reforms; EPDRF government
8	The Measurement of Organizational Social Media Integration Impact on Financial and Innovative Performance: An Integrated Model (Meidute-Kavaliauskiene ve diğerleri, 2021).	Bütünleşmiş sosyal medya, sosyal sermaye boyutları üzerinde ve organizasyonel bilgi kalitesi üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir. Bilgi kalitesi, organizasyonel finansal ve yenilikçi performansı artırma üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir. Sosyal medya, organizasyonel bilgi yönetimini teşvik etme potansiyeline sahip olmasına rağmen, bazı sınırlamalara da sahiptir. İşletmeler, sosyal medyanın entegrasyonunu ve kullanımını bilinçli bir şekilde yönetmelidir.	Social capital; organizational social media integration; organizational knowledge quality; innovative performance
9	Social capital, intellectual capital, and organizational advantage (Nahapiet & Ghoshal, 1998).	Sosyal sermaye, yeni entelektüel sermayenin yaratılmasını kolaylaştırır. Organizasyonlar, kurumsal ortamlar olarak yüksek seviyelerde sosyal sermaye gelişimi için elverişlidir. Firmalar, belirli sınırlar içinde, daha yoğun sosyal sermaye sayesinde entelektüel sermaye yaratma ve paylaşmada piyasalara karşı avantaj sağlarlar.	Social capital, intellectual capital, the organizational advantage

Sosyal Medya ve Sosyal Sermaye

Yukarıdaki tabloya bakıldığında sosyal sermaye ve sosyal medya arasındaki ilişkiyi ele alan mevcut çalışmalar, sosyal medyanın sosyal sermaye üzerindeki etkilerini detaylandırmakta ve özellikle sosyal sermayenin üç temel boyutu olan bağlayıcı (bonding), köprüleyici (bridging) ve bağlayıcı (linking) sosyal sermaye ile olan etkileşimini vurgulamaktadır. Sosyal medya, bu sermaye türlerini güçlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda bilgi paylaşımı ve transferini kolaylaştırarak

bireylerin ve toplulukların sosyal bağlarını yeniden inşa etmelerine olanak tanımaktadır. Sosyal medya kullanıcılarının bilgi paylaşımı, toplumsal dayanışma ve kariyer hedefleri doğrultusunda sosyal sermayelerini nasıl şekillendirdiğini gösteren bulgular, sosyal medya platformlarının sosyal sermaye dinamikleri üzerindeki dönüştürücü rolünü ortaya koymaktadır.

Ayrıca, sosyal medya kullanımının kriz ve felaket durumlarında toplumsal dayanışmayı artırma ve bu dayanışmayı harekete geçirme kapasitesine sahip olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda, sosyal medya platformlarının protesto hareketlerinde ve kriz yönetimi süreçlerinde kilit bir rol oynadığı ve hükümetlerin baskı gücünü zayıflatarak toplumsal hareketlerin hızla organize olmasına olanak sağladığı belirtilmektedir. Örneğin, pandemi sürecinde çevrimiçi sosyal sermayenin, topluluk dayanıklılığı algılarını olumlu yönde etkilediği ve sosyal bağların korunmasında önemli bir aracı olduğu görülmüştür. Bu durum, sosyal medyanın kriz yönetimi süreçlerinde toplulukların dayanışma ve direnç kapasitelerini güçlendiren kritik bir iletişim aracı olarak konumlandığını göstermektedir.

Sosyal sermaye ile sosyal medya arasındaki bu karşılıklı etkileşim, organizasyonel bağlamda da çeşitli etkiler doğurmuştur. Sosyal medya, çalışanların bilgi ağlarını genişleterek ve bilgi kalitesini artırarak, organizasyonel performansı ve iş tatminini desteklemektedir. Sosyal medya aracılığıyla bilgi transferinin kolaylaşması ve iletişim ağlarının genişlemesi, organizasyonel verimliliğin ve çalışan memnuniyetinin artmasına katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda sosyal sermaye, bireylerin kariyer tatmini ve yaşam tatmini gibi kişisel alanlarda da etkili bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal medyanın, bireylerin entelektüel sermaye yaratımı ve paylaşımı süreçlerini hızlandırdığı ve böylece organizasyonların sosyal sermaye aracılığıyla piyasalara entegrasyonunu kolaylaştırdığı belirlenmiştir.

Sosyal medya ve sosyal sermaye dinamikleri üzerine yapılan çalışmalar, sosyal medyanın yalnızca bireysel düzeyde değil, aynı zamanda toplumsal ve organizasyonel düzeyde de önemli bir etki yarattığını ortaya koymaktadır. Sosyal medya platformlarının etkin kullanımı, bireylerin ve toplulukların daha geniş sosyal ağlar kurmasına olanak tanıdığı gibi, bu ağlar aracılığıyla bilgi paylaşımını ve iş birliğini artırarak organizasyonel performansı güçlendirmektedir. Aynı zamanda

sosyal medya, kriz ve toplumsal hareket dönemlerinde toplumsal dayanışmayı ve toplulukların organize olma süreçlerini destekleyerek, bu bağların harekete geçirilmesinde kritik bir rol oynamaktadır.

Sosyal medya entegrasyonunun stratejik bir yaklaşımla yönetilmesi, organizasyonlar ve topluluklar için önemli avantajlar sunabilir. Sosyal medya araçlarının etkin kullanımı, sosyal sermaye oluşturma ve yönetme süreçlerini destekleyerek organizasyonel ve toplumsal hedeflere ulaşmada önemli bir potansiyel taşımaktadır. Bu nedenle, sosyal medya ve sosyal sermaye etkileşimi üzerine yapılan çalışmalar, sosyal medyanın toplumsal dönüşüm süreçlerindeki rolünü ve bu sürecin bireyler ve topluluklar üzerindeki etkilerini daha derinlemesine anlamak açısından önemli bir katkı sunmaktadır.

Sonuç

Sosyal medya hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sosyal sermayenin şekillenmesinde ve dönüşmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Sosyal medya, bağlayıcı ve köprüleyici sosyal sermayeyi güçlendirerek bireyler ve topluluklar arasında daha güçlü sosyal bağlar kurulmasını sağlamaktadır. Bu durum, toplumsal dayanışmanın artmasına, bilgi paylaşımının hızlanmasına ve sosyal hareketlerin daha etkili bir şekilde organize edilmesine olanak tanımaktadır. Özellikle pandemi gibi kriz dönemlerinde sosyal medya, toplumsal dayanışmayı destekleyerek bireylerin yaşam tatminini artırmış ve toplulukların dayanıklılık kapasitelerini güçlendirmiştir. Aynı zamanda, sosyal medyanın iş dünyasında bilgi transferi ve paylaşımını hızlandırarak organizasyonel performans ve inovasyonu teşvik ettiği görülmüştür.

Sosyal medyanın kariyer gelişimi üzerindeki etkileri de dikkat çekicidir; bireylerin profesyonel ağlarını genişletmelerine ve kariyer tatminlerini artırmalarına yardımcı olurken, yeni iş fırsatlarının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Sosyal medya, aynı zamanda bireylerin sosyal yaşamlarını zenginleştirerek kişisel ilgi alanlarını ve eğlence aktivitelerini desteklemektedir. Tüm bu bulgular, sosyal medyanın sosyal sermaye oluşturma süreçlerinde belirleyici bir araç olduğunu ve bu süreçlerin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde birçok olumlu sonuca yol açtığını ortaya koymaktadır.

Sosyal medyanın sosyal sermaye üzerindeki etkileri karmaşıktır ve bu etkiler, bireysel farklılıklar, kullanılan platform türleri ve içe-

rik özellikleri gibi çeşitli faktörlere bağlı olarak değişebilir. Gelecekte yapılacak çalışmaların, sosyal medya kullanımının farklı kültürel ve sosyal bağlamlardaki etkilerini incelemesi ve yapay zekâ ile büyük veri analitiği gibi teknolojik gelişmelerin bu dinamik ilişki üzerindeki rolünü araştırması gerekmektedir. Böylece, sosyal medya ve sosyal sermaye arasındaki ilişki daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilebilir ve bireyler, topluluklar ve organizasyonlar için yeni stratejik fırsatlar geliştirilebilir.

Sonuç olarak sosyal medya günümüz toplumlarında sosyal sermayenin oluşumu ve gelişiminde önemli bir aktör olarak öne çıkmaktadır. Bu karmaşık ilişkiyi derinlemesine anlamak, bireyler ve topluluklar için sosyal sermayenin sunduğu fırsatlardan daha etkili bir şekilde yararlanabilmek ve kurumların performansını artırabilmek için büyük önem taşımaktadır. Sosyal medya araçlarının etkin ve stratejik kullanımı, bireysel ve toplumsal düzeyde daha güçlü sosyal bağlar ve dayanışma ağları oluşturulmasına olanak tanıyarak, toplumsal dönüşüm süreçlerine katkı sağlayabilir.

Kaynakça

- Ali-Hassan, H., Nevo, D., & M. W. (2015). Linking dimensions of social media use to job performance: The role of social capital. *The Journal of Strategic Information Systems*, 24(2), 65-89. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.jsis.2015.03.001>
- Allameh, S. M. (2018). Antecedents and consequences of intellectual capital: The role of social capital, knowledge sharing. *Journal of Intellectual Capital*, 19(5), 858-874. <https://doi.org/DOI 10.1108/JIC-05-2017-0068>
- Aydemir, M. A., & Özşahin, M. C. (2011). TÜRK DEMOKRASİSİNDE KAYIP HALKAYI KEŞFETMEK: Türkiye Örneği Üzerinden Sosyal Sermaye -Demokrasi Bağlantısını Yeniden Düşünmek . *Akademik İncelemeler Dergisi C*, 6(1), 41-87.
- Baş, F. C. (2018). Sosyal Medya Davranışının Oluşumu: Çevrimiçi Ortamlarda Güven, Sosyal Sermaye ve Saygınlık İlişkisi. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi / Journal of Sociological Research*, 21(2), 49-85.
- Benson, V., Morgan, S., & Filippaios, F. (2014). Social Career Management: Social Media and Employability Skills Gap. *Computers in Human Behavior*, 30, 519-525. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.chb.2013.06.015>
- Body, D., & Ellison, N. (2008). Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13, 210-230. <https://doi.org/DOI: 10.1109/EMR.2010.5559139>

- Burke, M., Kraut, R., & Marlow, C. (2011). Social Capital on Facebook: Differentiating Uses and Users. *Conference: Proceedings of the International Conference on Human Factors in Computing Systems, CHI 2011, Vancouver, BC, Canada, May 7-12, 2011*.
- Cao, X., Guo, X., Vogel, D., & Zhang, X. (2016). Exploring the influence of social media on employee work performance. *Internet Research*, 26(2), 529-545. <https://doi.org/DOI.10.1108/IntR-11-2014-0299>
- Chiu, C.-M., Hsu, M.-H., & Wang, E. T. (2006). Understanding knowledge sharing in virtual communities: An integration of social capital and social cognitive theories. *Decision Support Systems*, 42, 1872-1888. <https://doi.org/doi:10.1016/j.dss.2006.04.001>
- Ellison, N. B., Steinfield, C., & Lampe, C. (2007). The Benefits of Facebook "Friends:" Social Capital and College Students' Use of Online Social Network Sites. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, 1143-1168.
- Ellison, N. B., Steinfield, C., & Lampe, C. (2007). The Benefits of Facebook "Friends:" Social Capital and College Students' Use of Online Social Network Sites. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, 1143-1168. <https://doi.org/doi:10.1111/j.1083-6101.2007.00367.x>
- Field, J. (2008). *Sosyal Sermaye*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Geraee, N., Eslami, A. A., & Soltani, R. (2019). The relationship between family social capital, social media use and life satisfaction in adolescents. *Health Promotion Perspectives*, 9(4), 307-313. <https://doi.org/doi.org/10.15171/hpp.2019.42>
- Güneş, D., & Erdem, R. (2022). Nitel Araştırmaların Analizi: Meta-Sentez. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(2), 81-98.
- Louati, H., & Hadoussa, S. (2021). Study of Social media impacts on social capital and employee performance – evidence from Tunisia Telecom. *Journal of Decision Systems*, 30(2-3), 118-149. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/12460125.2021.1872142>
- Makahamadze, T., & Fikade, M. (2022). Popular protests in the Amhara region and political reforms in Ethiopia, 2016–2018. *Journal of Eastern African Studies*, 16(1), 115-137. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/17531055.2022.2069283>
- Meidute-Kavaliauskiene, I., Davidaviciene, V., Karakaya, G., & Ghorbani, S. (2021). The Measurement of Organizational Social Media Integration Impact on Financial and Innovative Performance: An Integrated Model. *Sustainability*, 13. <https://doi.org/https://doi.org/10.3390/su131810397>
- Moher, D., Liberati, A., Tetzlaff, J., & Altman, D. G. (2010). Preferred reporting items for systematic reviews and meta-analyses: The PRISMA statement. *International Journal of Surgery*, 8, 336-341. <https://doi.org/doi:10.1016/j.ijsu.2010.02.007>

- Nahapiet, J., & Ghoshal, S. (1998). Social Capital, Intellectual Capital and the Organizational Advantage. *The Academy of management Review*, 23(2), 242-266.
- Nahapiet, J., & Ghoshal, S. (1998). Social capital, intellectual capital, and the organizational advantage. *The Academy of Management Review*, 23(2), 242-266. <https://doi.org/DOI: 10.2307/259373>
- O'Connor, K. W., McDonald, K. S., McDaniel, B. T., & Schmidt, G. B. (2022). Social media activity: its impact on career-related perceptions. *Development and Learning Organizational: An International Journal*, 36(5), 1-3. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1108/DLO-09-2021-0162>
- Page-Tan, C. (2021). Bonding, bridging, and linking social capital and social media use: How hyperlocal social media platforms serve as a conduit to access and activate bridging and linking ties in a time of crisis. *Natural Hazards*, 105, 2219-2240. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s11069-020-04397-8>
- Steinfeld, C., Ellison, N. B., & Lampe, C. (2008). Social capital, self-esteem, and use of online social network sites:A longitudinal analysis. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 29, 434-445. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.appdev.2008.07.002>
- Tefertiller, A. C., Maxwell, L. C., & Morris, D. L. (2020). Social Media Goes to the Movies: Fear of Missing Out, Social Capital, and Social Motivations of Cinema Attendance. *Mass Communication and Society*, 23(3), 378-399. <https://doi.org/10.1080/15205436.2019.1653468>
- Trepte, S., & Scharkow, M. (2016). How Social Capital and Social Support Received in Media Environments Contribute to Well-Being. L. Reinecke, & M. Oliver içinde, *Friends and Lifesavers* (s. 304-316). Routledge.
- Xitong, X. C., Douglas, G., & Zhang, V. X. (2016). Exploring the influence of social media on employee work performance. *Internet Research*, 26(2), 529 - 545. <https://doi.org/10.1108/IntR-11-2014-0299>
- Zhang, X. A., & Sung, Y. H. (2023). Communities Going Virtual: Examining the Roles of Online and Offline Social Capital in Pandemic Perceived Community Resilience-Building. *Mass Communication and Society*, 26(4), 539-565,. <https://doi.org/10.1080/15205436.2021.1974046>



Modern Krize Karşı Geleneksel Bir Temsil: Osmanlı Sosyal Sermayesi

Ercüment TOPUZ*

Özet

Yaşadığımız çağın kıstasları, aydınlanma aklının akladığı kaide ve kurallar tarafından tayin edilmiştir. Bunlar büyüden arındırılmış varlık, bilgi ve değer anlayışları çerçevesinde servis edilen “demokrasi”, “liberalizm”, “sosyalizm”, “nasyonalizm” ve “feminizm”, gibi siyasal, sosyal ve ekonomik sistemlerdir. Bu kıstasların hem kamusallaşmasının hem de kurumsallaşmasının lazım-ı gayrı mufarkı (olmazsa olmazı) ise mezkûr alanlara ilişkin dikey ve yatay ilişkiler neticesinde ortaya çıkan sermaye türleridir. Bu birikim türlerinden birisi de birlikte yaşamın esasını ve usulünü belirleyen “sosyal sermayedir”. Sosyal sermaye; toplumu nüfusun kesafetiyle değil keyfiyetiyle doğru orantılı gören ve keyfiyetin de “yardımlaşma”, “paylaşma”, “güven duygusu”, “doğru iletişim ve tutarlı ilişkiler” tekbül ettiğini gösteren ve bu tarife cami’ bir kavramdır. II. Dünya Savaşı sonrasında özellikle bilgi toplumuyla birlikte yükselen egoizme dayalı bireyselleşme, ortak yaşamın bir diğer ifade ile toplumsal hayatın asgari şartlarını tehdit etmiştir. Bu tehdidin tenkili için nasıl bir sosyal sermayeye sahip olmalıyız tartışmaları gündeme gelmiştir. Tartışmalar, tehdit ile aynı anlam küresine sahip kavramsal harita üzerinden yapılmıştır. Bu yöntem, sürecin en büyük zafiyetini teşkil etmiştir. Çünkü “Berber kendi söküğünü dikemez” fehvasınca bu tartışmaların toplumsal hayatı tehdit eden bireyselleşme tehlikesini ortadan kaldıramayacağı metin boyunca iddia edilecektir. İddia, aydınlanma aklı tarafından aklanan Avrupalı anlam dünyası ile emanet bilinci ile düşünen ve eyleyen Osmanlı dünyasına ilişkin teorik ve ameli bir çerçeve üzerinden muhtasar bir şekilde sunulmuş ve sonuç bölümünde her iki dünyanın teklifleri karşılaştırılmıştır. Çalışma, tarihsel sosyolojinin bakış açısıyla mukayeseli bir şekilde hem sosyal sermaye literatürüne ilişkin belli eserler hem de tarihin ana kaynakları olan kroniklerin bazıları dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Sermaye, Bireyselleşme, Osmanlı Tecrübesi, Aydınlanma Aklı

Abstract

The criteria of the age we live in have been shaped by rules justified by the Enlightenment mindset. These include political, social, and economic systems such as democracy, liberalism, socialism, nationalism, and feminism, presented within frameworks of existence, knowledge, and values freed from mysticism. The sine qua non of both the nationalization and institutionalization of these criteria is the forms of capital that arise from vertical and horizontal relationships within these areas. One of these forms of accumulation is social capital, which defines the foundations and procedures for communal living. Social capital is a concept that views society in terms of its quality rather than the sheer size of its population and emphasizes values such as “helping,” “sharing,” “a sense of trust,” “effective communication,” and “consistent relationships.” After World War II, a trend toward individualism, driven by egoism and the rise of the information society, began to threaten the fundamental conditions of social life as a common experience. This has sparked debates about the kind of social capital necessary to counter this threat. However, these discussions have largely occurred within the same conceptual framework as the threat itself, a limitation that has proved to be a major weakness in the process. This paper argues that these discussions, conducted in the same conceptual language as the problem, cannot resolve the issue of individualism threatening social life, much like the saying “a barber cannot sew his own clothes.” This claim is presented through a theoretical and practical framework that contrasts the Enlightenment mindset underlying European ideas of social capital with the Ottoman worldview, which emphasizes communal trust. The study is prepared from a comparative historical sociology perspective, drawing on relevant social capital literature and select historical chronicles as primary sources. The conclusion section compares the solutions proposed by each worldview.

Keywords: Social Capital, Individualization, Ottoman Experience, Enlightenment Mind

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ercumenttopuz@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9458-1384

Giriş

Sosyal sermaye kavramı, Aydınlanma düşüncesinin başarısı için beslenen bireyciliğin yarattığı anlam krizine çözüm üretmek maksadıyla yine aydınlanmacı zihniyet tarafından gündeme getirilmiş bir öneridir. Aydınlanma düşüncesinin mesailini belirleyenlerden Hobbes'in "insan insanın kurdudur", tespiti bireyciliğin, aynı düşüncenin maksadını tahmin eden J.J. Rousseau'nun "insanın kurtuluşu, insanın insandan kurtulmasıyla mümkündür" tasviri de anlam krizinin habercisi olmuştur. Tespit ve tahminin terkiibini mimleyen sürecin adı "geleekten ziyade geleceğin devamı iddiasında olan" modernizmdir. Bu iddianın meşruiyeti, "eğer yarının toplumu, günümüz toplumunun biraz daha genişlemiş şekliyse ona hazırlanmamıza pek gerek yoktur" tavsiyesinde gizlidir. Gelenek karşıtlığı üzerinden toplumsal teamülleri tahdid edip, dini telkinlerin tenkilini esas alan bu tavsiye, insanı "aşkın" olandan arındırmış, "artık" olanın nesnesi haline getirmiştir. Bu değişimle birlikte insan, "aşkın olanın" muhatabı değil, "artık değer" müşterisi haline dönüştürülmüştür. Artık olana duyulan iştah tedricen artırılarak "doyumsuzluk çağına" ortam hazırlanmış, büyüden arındırılmış dünya yerine "büyümeyi" ilahlaştıran yeni bir düzen/din ortaya çıkarılmıştır.

Yeni düzen artık değer sahibi burjuvazinin önderliğinde kurulmuştur. Bu düzende hükmetme yetkisi, geçmişte olduğu gibi tanrının takdisine göre değil aklın takdirine göre belirlenmiştir. Ferdi ve toplumsal davranışlar da bu değişim paralelinde yeniden tanımlanmış, aydınlanma düşüncesi tarafından aklanmış olan aklın tedvin ettiği pozitif hukukun gereklerine tabi kılınmıştır. Yeni düzenin sürdürülebilirliği maksadıyla imparatorluklar çağına son verilmiş, daha kolay yönetilebilir ve yönlendirilebilir bir dünya için ulus-devletlerin ihdası teşvik edilmiştir. Toplumun etnik anlamda insicamına istinad eden bu tip devletlerle siyasi sınırlar daraltılmış, diğer taraftan ticari ve finansal imparatorlukların zuhuruna kapı aralanmıştır.

Ferdi, toplumu ve devleti yeniden tanımlayan ve bunlar arasındaki ilişki ağlarını bu tanıma göre örgütleyen yeni düzen sahipleri, sistemin idaresi ve idamesi için acımasız bir denetim mekanizması kurmuşlardır. Kendilerini var eden kitle üretimin tek tip mamül anlayışını maddi ve manevi alanların hepsine taşımak adına başta devletler olmak üzere kamu kurum ve kuruluşlarını etkin bir şekilde kullanmış-

lardır. Rasyonel birey ve toplum arayışına tekabül eden bu süreç, sakinler nazarında istirahatın, sahipler nezdinde ise iktidarın sınırlarını genişletmiştir. İstirahat ve iktidarın istikrarı da kazan kazan prensibi-ne dayandırılmıştır. Her iki tarafın kazandığı bu ortamda taraflar, birbirlerinin hukukuna ve konumuna değil de yükümlülükleri etrafında oluşturdukları çıkar ilişkilerine odaklanmışlardır. Ancak ihtiyaçların sonsuz kaynakların sınırlı olduğu bir dünyada tarafların birbirlerini boğazlaması kaçınılmaz olmuştur. Bu muharebeyi meşru gören anlayışların da XIX. yüzyıldan itibaren rağbet görmesiyle ihtilal ve savaşların ardı arkası kesilmemiştir. Büyüden arındırılmış yeni düzen XIX. yüzyılda istirahate değil ihtilallere XX. yüzyılda ise iki büyük dünya savaşına sebep olmuştur.

Tarihte eşine benzeri görülmemiş hadiselerden olan her iki savaş, büyümeyi düzenin büyüğü olarak gören ve bu telakki nedeniyle ilişki ağlarını yükümlülüğe dayalı çıkar anlayışları üzerine kuran fert, toplum ve devletlerin sebep olduğu bir yıkım olmuştur. Mezkûr anlayış kalıplarını dondurup, emanet bilincinin tezahürleri olan dayanışmayı, diğergamlığı, güveni kısaca birlikte yaşamın ilkelerini canlandırarak sosyal sermayeyi toplumsal hayatın merkezine taşımak acaba bahse konu yıkımlar karşısında bir çözüm önerisi olabilir mi sorusu XX. yüzyılın ikinci yarısında yanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu soruya P. Bourdieu, öncelikle “sosyal sermayenin nasıl oluşturacağına dair karar vermek gerektiğini, ancak bunun da “kolay bir görev” (Field, 2006: 169) olmadığı ön kabulü bahse konu kavrama ilişkin tartışmalara farklı bir çerçeve ve çeşitlilik kazandırmıştır. Sosyoloji başta olmak üzere ekonomi, psikoloji, ilahiyat, eğitim ve tarih alanlarında konuya ilişkin birçok metin kaleme alınmıştır.

Sosyal Sermayeye Niçin İhtiyaç Duyarız: Teorik ve Ameli Neden

Büyümeyi ilahlaştıran düzenin aksine asırlar boyunca insanı, tarihi, toplumu ve tabiatı, “aşkın olanın” hitabına mazhar birer “ayna” gören ve bunların arasındaki uyuma ve uzlaşuya göre örgütlenen modern öncesi! dünya, nizamın esasını, emanet bilincinden kaynaklanan “kanaatkarlığa”, üslubunu “paylaşma/yardımlaşmaya”, usaresini ise “gönüllülüğe” dayandırmıştır. Bu dünyanın emanet bilincinden kaynaklı kanaatkarlığı, keşifler çağının keşifleri olan burjuvazinin önderliğinde yaratılan sanayi inkılabıyla kaybolmaya başlamış ve bu kitle üretim

tarzı karşısında mevzisini tedricen terk ederek doyumsuzluk çağıyla birlikte yerini “artık değerini” aşırılığını alışkanlık haline getiren “daha yok mu” söylemine ad olan modern dünyaya bırakmıştır. Aşırılık, doyumsuzluk çağının yükümlülüğe dayalı rasyonalitesine ve başarıya odaklanmış rekabetçi çağrısına verilmiş bir cevap olarak gönüllülük üzerine kurulu toplumsal teamülleri tahrip etmiş, sınırlı kaynaklara sahip tabiatın tarumarını da meşrulaştırmıştır.

Tahrip ve tarumarı meşrulaştıran ve büyüsünü büyüme üzerine bina etmiş olan doyumsuzluk çağının öznesini “rasyonel bireysellik”, ölçütünü “tecrübi bilgi” oluşturmıştır. Aydınlanma aklının kendini aklayıp kutsallıktan arındırdığı “ben” rasyonel bireyi vurgulamış, aşkınlıktan arındırılmış tecrübi bilgi de aklın kaynağı olmuştur. Kendini aklayan aklı “rasyonalite” ile tavsif eden R. Descartes, bilgiyi güç ile kayıtlılandıran kişi de F. Bacon’dur (Bacon, 2020: 39). Hem R. Descartes’in aklı hem de F. Bacon’un tecrübi bilgisi insana, tabiat, tarih ve toplum karşısında ki rolünün, anlamak değil yorumlamak dolayısıyla onları boyunduruk altına almak olduğunu fısıldamıştır. Bu telkinden ilham alan fizyokratların, “bırakın yapsınlar bırakın geçsinler” teklifi tüm sınırları saydamlaştıran eğilimlere ortam hazırlamış, “Ulusların Zenginliği” isimli çalışmasında A. Smith ise bu iddiayı iktisadi bir ilke haline getirerek yarının dünyasının koordinatlarını tayin etmiştir.

Mevzuya ilişkin tutumları bir adım öteye taşıyan Antoine-Nicalas de Condorcet’te, rüşdünü ispat etmiş ve sürekli iyiye doğru gelişen akıl (modern birey) sayesinde, düşüncüyü kuşatan tarihin, toplumun ve tabiatın nesne konumuna indirgeneceği tahmininde bulunmuştur.

“Üstlendiğim görevin amacı doğanın insanın yeteneklerinin geliştirilmesini bir koşula bağlamadığını, insanın mükemmelleşmesinin tamamen süresiz ve sınırsız olduğunu, bugünden sonra İnsanî gelişme sürecinin onu duraklatmak isteyebilecek her türlü güçten bağımsız olduğunu ve doğanın yerküreye biçtiği ömürden başka hiçbir sınırı olmadığını göstermek olacaktır” (Allan, 2020: 21).

Aydınlanmacı düşüncenin mürşid ve müridlerinin tavsiye ve tahminleri XIX. yüzyılda peyderpey gerçekleşmeye başlamıştır. Sürecin motivasyonunu Fransız İhtilali, motorunu da sanayi inkılabı temin etmiştir. İhtilal katılımın inkılab ise kalkınmanın manivelaları olmuş-

lardır. Ancak onlarca asırlık teamüllerin temsilcileri olanların tepkileri gecikmeyecek katılım, toplumsal ve siyasal kargaşanın, kalkınma ise iktisadi sömürünün nedeni görülecektir. Bu dilemma Avrupa’da 1830 ve 1848 ihtilallerine ortam hazırlamış ve isyan ateşi XX. asra kadar devam etmiştir. Böyle bir tablo Avrupa’nın kadim toplumsal, siyasal ve iktisadi teamüllerinde tahribe ve tahriflere neden olarak köklü dönüşümlere kapı aralamıştır.

Her türlü güçten bağımsız bir şekilde kendi kaderini kendisi tayin edeceği inancıyla hareket eden aklın gerçekleştirdiği tahriki, tahribi ve tarumarı, tanzimin temeli olarak gören ve bu durumu kamusalılaştıran ilke ise Sosyal Darwinizm olmuştur. Müzakereyi memnu’, mücadeleyi meşru göstererek aydınlanma aklının yükümlülüğe dayalı rasyonel özelliğine “güçlünün haklı, haklının güçlü olacağı” inancını ekleyen Sosyal Darwinizm, bireyi “seçilmiş”, toplumu da “seçilmişlerden” mürekkep gören bir anlayış geliştirmiştir. Böyle bir anlayışın intizamı rasyonaliteye, istikrarı ise rekabete istinat etmiştir. Siyasi arenada partilerin, iktisadi alanda şirketlerin, sendikaların ve içtimai saha da ise sivil inisiyatif gruplarının ve derneklerin varlıkları intizamın istinad ayaklarını oluşturmuş, bunların kendi aralarındaki mücadeleleri ise istikrarın teminatı olmuştur.

Geleneği gelecekte arayarak kutsal olanı buharlaştırmış ve adına modern dünya dediği bir düzen inşa eden Aydınlanmanın rasyonalitesi ile Sosyal Darwinizmin rekabetçiliği, kanaatkâr toplumun ilkelerini profanlaştırarak sireti sıfata indirgemiş, sureti ise asıl kabul etmiştir. Mevzuata dayalı ilişkiler ağını meşru kılan bu kabul, toplumsal inisiyatif öteleyip bireysel ihtisası önceleyerek tarihi, toplumu ve tabiatı, doyumsuzluğunun süresine göre sürekli olarak yeniden örgütlemiştir. Yeni düzenin idamesi ve idaresi maksadıyla merkeziyetçiliği ve tek biçimliliği telkin eden modernizmin kamusallaştırılması da zaruri görülmüştür. Bunun için de eğitim ve öğretim başta olmak üzere sosyal, siyasal ve iktisadi hafızanın tezahürüne tekabül eden kurumsallaşma, hayatın her alanına dokunabilecek bir şekilde genişletilmiştir.

Nazari anlamda rasyonel, ameli noktada rekabetçi bir anlayış ile eylemde bulunan modern birey ve toplum ilk büyük sınavını, kendilerinin sebep olduğu ve insanlık tarihinin en büyük travmalarından birini teşkil eden I. Dünya Savaşı’nda vermiştir. Savaşın akabinde yaşanan “Dünya Ekonomik Buhranı” ve II. Dünya Savaşı hem “aydın-

lanma aklının” hem de “sosyal darvinizmin” sorgulanmasına neden olmuştur.

Savaş esnasında tehdidin boyutuyla doğru orantılı olarak, aydınlanma aklının konsolide ettiği devletlerarası katılımı teşvik eden (Birleşmiş Milletler) ve ekonomik kalkınmayı özendiren (IMF) ve toplumsal ilişkileri ve kültürel müktesebatı muhafaza etme iddialarında olan ulus-üstü kurumlar (WHO-UNESCO) kurulmuştur. Diğer taraftan güvenlik endişeleri askeri işbirliklerine dayalı bloklaşma faaliyetlerini de hızlandırmıştır. Aydınlanma aklının beslediği liberal ve sosyalist akımlar, bloklaşmanın ideolojik altyapısını pekiştirmiş ve dünya Batı ve Doğu bloku olarak ikiye bölünmüştür.

II. Dünya Savaşı sonrasında modern dünya düzenini tehdit eden tehlikeleri tenkil etmek maksadıyla siyasal hayatta katılımı ve ekonomik yaşamda kalkınmayı esas alan dolayısıyla müzakereyi muharebeye tercih iddiasında olan ilk kurumlar psikolojik bir rahatlamaya ortam hazırlamışken güvenlik endişelerinin yaratmış olduğu bloklaşma faaliyetleri, soğuk savaşa kapı aralamıştır. Aydınlanma aklının iki kutbunu teşkil eden rasyonalite ve rekabet arasındaki bu dilemma, yerel düzeyde zihinsel yaralanmalara ve parçalanmalara yol açmıştır. 1960’larla hippî kültürünün ve çeşitli gençlik hareketlerinin ortaya çıkması, aydınlanma aklının yükümlülüklerle dayalı rasyonalitesine ve rekabetine karşı duyulan öfkenin bir sonucudur. Öfke, gönüllülüğe dayalı çeşitli örgütlenmeleri teşvik etmiştir. Bu örgütlenmeler, cinsiyet eşitliğinden, ırk ayrımcılığına, nükleer karşıtlığından toprağa dönüş hareketlerine kadar bütün hayatı kontrol etme iddiasındaki modern aklın tahakkümünü kırmaya dönük faaliyetlere ev sahipliği yapmışlardır. Ancak, aydınlanmanın sınırları ve sınırlılıkları içinde üretilmiş cevaplar olarak bu hareketler de alternatif bir söylem ortaya koyamamışlardır. Kısa bir sürede gönüllülüğü görünürlüğe hapseden bu başkaldırı kültürü, doyumsuzluk çağının çağrısını daha da güçlendirmiştir.

Aydınlanmanın iki büyük akımı arasındaki yaklaşık bir buçuk asırdır devam eden ve II. Dünya Savaşı sonrasında gezegeni ikiye taksim eden mücadele 1990’larda son bulmuştur. Katı bir mükellefiyet ağı ile örülmüş kolektif şuurun (sosyalist dünya), mevzuatçı liberalizm karşısındaki mağlubiyeti, büyüsünü büyüme üzerine kurmuş aydınlanmanın sonuna işaret etmiştir. Francis Fukuyama’nın ifade ettiği üzere

geçmişin çelişkilerini içinde barındırmayan bir sistemin, diyalektik bir sürece tabi olma tehlikesi ortadan kaldırıldığı için yarından endişe etmesine gerek yoktur. Rekabetten yoksunluğun yarattığı bu kaygısızlık havası, insanlığın sadece geçmişini değil geleceğini de tehdit etmiş ve “tarihin sonu” tartışmalarına da neden olmuştur (Fukuyama, 2012: 187-88). Tehdidin tenkili için fikri anlamda yeni kavramlara fiili nokta da ise bu kavramlarla mutabakat halinde olan yeni kurumlara ihtiyaç duyulmuştur. “Sosyal sermaye” kavramının gündeme getirilmesi ve bu kavramın kurumsal tezahürleri olan kollektif şuurun şubelerinin ihdası bahse konu ihtiyaçtan kaynaklanmıştır.

“Tarihin Sonu” Tezine ya da Yeniden Üretimine Bir Çözüm Önerisi: Sosyal Sermaye

“Tarihin Sonu” tezi, burjuvazinin önderliğinde rasyonel birey tarafından kurulan demokratik ve liberal sistemin, tüm insanlık tarafından paylaşılacağı inancını dile getiren bir tahmindir. Ancak bu tahmin, tuhaf bir şekilde “herkesi herkes” kılması beklenen demokrasi ve liberalizm tarafından tehdit edilmiştir. Tehdidin boyutu, bireyin “daha yok mu” talebiyle doğru orantılı olmuştur. Böyle bir gelişme hem psikolojik hem de biyolojik açıdan bireyin açlık sınırını daha fazla genişletmiştir. Kendisine sunulan bütün konfor alanlarına rağmen bir türlü tatmin olmayarak “daha yok mu” talebini arzularının sonuna ilştirilmesi her iki sistemin sorgulanmasına neden olmuştur.

Tatminsizlik, “doyumsuzluk çağı” olarak nitelendirilen XX. yüzyılın haz ve hıza dayalı kalkınma anlayışından kaynaklanmıştır. Büyüden arındırılmış bir dünya özlemi arayışının sonucu olarak tekmül öteleyip terakkiyi tanrılaştıran bu anlayış, kendi yaratıcısı olan aydınlanma aklının kıstaslarını da tehdit etmiştir. Aklın hakimiyetini tekniğin tahakkümüne eviren her iki gelişme, mekân ve zaman örüntülerini örslediği gibi insanı da fitratından koparacak bir kulvara yönlendirmiştir. Maddeyi külfetinden ayırırken manayı kemmiyete kurban ederek mekânı budamış olan bu yönlendirme, günü vakte değil saate göre tasnif ve taksim ederek de zamanı zayı etmiştir. Bunlara sebep olan aynı zamanda bunlardan da beslenen rasyonel bireyin “daha yok mu” talebi, hedonizme varacak bir aşırılıkla sonuçlanmış bu durum bireysel özgürlükler ile bu özgürlüklerin hem idamesinin hem de idaresinin garantörü olan pozitif hukuk ile arasındaki dengeyi sarsmıştır.

İhtiyaçlarından ziyade heyecanlarının hazzına odaklanmış he-donizmin bir diğer ifade ile narsist egoizmin, başkalarının acılarına duyarsız kalarak (Chul-Han, 2024: 62) modern toplumun intizamının istinat ayağı olan pozitif hukuku ihlal etmesi, bu hukukun koruması altında bulunan başta yaşam, sağlık ve eğitim hakkı olmak üzere ticari ve medeni hayat kurallarının da imhasına giden süreci başlatmıştır. İnsanlığın geleceğini değil geçmişini de tehdit eden bu gelişmelerin tenkili için verilen cevaplar ve üretilen çözüm önerileri yine sistemin kendi referans kaynaklarından devşirilmiştir. Katılım ve kalkınmayı esas alan “sosyal sermaye” kavramı bahse konu cevap ve çözüm önerilerinden biridir.

“Katılım”, doğuştan gelen veya sonradan kazanılan hiçbir hususiyeti dikkate almadan herkesin toplumsal ve siyasal alanlara doğrudan iştirakına, “kalkınma” ise katılım hürriyetinin ekonomik alanda yaratacağı artık ürünle yaşamın her kademesinde sürekli yeniden üretilen konfora vurgu yapmıştır. Katılımın, kurumsal tezahürünü demokrasi, kalkınmanın ekonomik çerçevesini liberalizm oluşturmuştur. Demokrasinin dümeni çoğunluğun tercihlerine teslim edilmiş, liberalizmin büyüsü ise azınlığın kârını maksimize edilmesi üzerine kurulmuştur. Çoğunluk ve azınlık arasındaki katılıma (demokrasiye) dayalı işbirliği daha kolay yönetilebilir bir dünya, aynı şekilde ikisi arasında ekonomik etkinliğe istinat eden iş bölümü ise daha konforlu bir yaşam için daha kolay yönlendirilebilir bir iş dünyası yaratmıştır.

Sosyal sermaye kavramının kaynaklarını teşkil eden işbirliğine dayalı katılım, insanın daha uzun bir ömre sahip olma kaygısından, işbölümüne istinad eden kalkınma ise insanın rızık korkusundan neşet etmiştir. Sosyal Sermaye kavramını kamusal hafızaya kazıyan R. Putnam, bu durumu “Refah Toplumu” adlı makalesinde, Hobbes’un varsayımına gönderme niteliğindeki D. Hume’un şu alıntısıyla tasvir etmiştir.

Bugün mısırın olgunlaştı; yarın benimki de olgunlaşacak. Bugün seninle çalışmam ve yarın da bana yardım etmen ikimiz için de kârlı. Sana karşı hiçbir şefkatim yok ve senin de bana karşı pek az şefkatin olduğunu biliyorum. Bu nedenle senin hesabına hiçbir zahmete girmeyeceğim; ve eğer kendi hesabıma seninle bir karşılık bekleyerek çalışırsam, hayal kırıklığına uğrayacağımı ve minnettarlığına boşuna güveneceğimi biliyorum. O zaman seni yalnız başına çalışmaya bırakıyorum; sen de bana aynı şekilde davranıyorsun (Putnam, 1993: 35).

R. Putnam, bu tasvirin yaşadığımız çağda makro ölçekten (uluslararası ilişkiler) mikro ölçeğe (aile içi iletişime) kadar bir tezahürünün olduğunu ancak güven duygusundan mahrum “sosyal sermayenin” dünyayı nasıl bir yokluğa mahkûm ettiğini ise maddeler halinde aşağıdaki sıralamıştır.

- Her yerdeki toplulukların ebeveynleri, çocukları için daha iyi eğitim fırsatları istiyor, ancak kamu okullarını iyileştirmeye yönelik işbirlikçi çabalar başarısız oluyor.
- Amerikan gettolarının sakinleri daha güvenli yaşam alanlarına ilgi duyuyor, ancak suçu kontrol altına almak için kolektif eylem başarısız oluyor.
- Üçüncü Dünya’daki yoksul çiftçilerin daha etkili sulama ve pazarlama planlarına ihtiyacı var, ancak bu amaçlara yönelik iş birliği sürdürülebilir olmuyor.
- Küresel ısınma Manhattan’dan Mauritius’a kadar geçim kaynaklarını tehdit ediyor, ancak bu ortak riski önlemek için uluslararası ortak eylemler başarısız oluyor (Putnam, 1993: 35-36).

Mevsimler değişiyor ve ikimiz de karşılıklı güven ve emniyet eksikliğinden dolayı hasadımızı hatta yaşam savaşını kaybediyoruz (Putnam, 1993: 36). O halde yapılması gereken güven duygusuna dayalı işbirliği ve işbölümü... Bu vurgu, literatürün tüm taraflarının ortak olduğu temennilerdendir. Sosyal sermaye kavramının kurumsal tezahürlerinin üst başlıklarını teşkil eden demokrasi ve liberalizm başta olmak üzere bunları besleyen bireysel rasyonalizmi ve kolektif şuurun şubelerini (siyasi partiler, dernekler, sendikalar, kulüpler vs.) güvene dayalı iletişim ve ilişki ağlarıyla yeniden örgütlemek. Sanayileşmenin ağır maliyetlerini telafi etmek maksadıyla bu tür öneriler, XIX. yüzyıl düşünürleri tarafından karşılaştırmalı bir şekilde dile getirilmiş ve çeşitli çözüm önerileri öne sürülmüştü. Bu bağlamda Alexis de Tocqueville, Amerika ve Avrupa toplumunu yükümlülük ve gönüllülük ayrımı üzerinden inceleyerek sürecin geldiği boyuta dikkat çekerek, Emile Durkheim feodalizmin mekanik ilişkilerinden kapitalizmin organik ilişkilerine doğru bir geçişi kamuoyuna servis ederek ve Ferdinand Tönnies ise amaca dayalı topluluklar ile araçsal topluluklar arasındaki makasın giderek açıldığına yönelik bir durum tespiti de bulunarak neler yapılması gerektiğini kamuoyuyla paylaş-

mışlardır. (Field, 2008: 7). Konu hakkında Marx Weber ihtisasa dayalı rasyonalizmle reşid kılınan bireyselleşmenin yarattığı durumu “demir kafes” metaforuyla, Karl Marx da emeğin metalaştırılmasıyla kendisine bile yabancılaştırılan işçi sınıfı figürüyle ilişkiler ağının hangi etkenler üzerine kurulduğunu ve bizleri bekleyen sonu haber vermişlerdir.

Adı geçen ve bunlarla aynı minvalde fikir beyan edenlerin önerileri, çok büyük travmalara rağmen bilgi toplumuna kadar insanlığa oyalanacak bir alan açmıştır. Bilgi toplumuyla birlikte elde edilen özgüven, Hegel’in iddiasını gündeme getirmiş ve bu iddianın kamusallaşmasına imkân tanımıştır. Herkes “bir gün o da bugün” demokrasi ve liberalizm değerlerinin temsilcisi olacak... İnsanlığın bu tutumu tarihin sonu olarak zikredilmiştir. Çünkü liberal toplumlar toplumsal örgütlenmenin eski biçimlerinin “çelişkilerini barındırmaz ve o nedenle de tarihsel diyalektiğin sonunu oluştururlar” (Fukuyama, 2012: 100)

Bu iddialara karşı “bilimsel eylemcilik” ile muhalefet eden P. Bourdieu, modern devleti dolayısıyla liberalizmin hakimiyetini farklı sermaye türlerinin yoğunlaşma sürecinin doruk noktası (Bourdieu, 1994: 4) olarak tanımlamış ve devleti var eden sermaye kavramını da tek başlık altında değil üç temel tür altında birbirine paralel birbirlerini yeniden üreten çoklu bir olgu olarak değerlendirmiştir. “Toplumsal fiziğin enerjisi” olarak tarif ettiği sermayenin belirtilen çeşitliliği, tarihin sonunu değil yeniden üretimine kapı aralayacağını ifade etmiştir (Bourdieu, Wacquant, 1992: 119-120).

Ancak ne F. Fukuyama’nın “tarihin sonu” tezi “herkesi herkese benzetti” ne de P. Bourdieu’nun “tarihin yeniden üretimine” ilişkin görüşü, “pazar güçlerinin zulmüne” (Göker, 2001, 230) karşı bilimsel eylemciliğin önderliğinde sokağın zaferini ilan etti. İki görüş başta olmak üzere mevzuya ilişkin fikirler, “sosyal sermaye kavramını, kolektif şuurun şubeleriyle kayıt altına alarak buralardan elde edilecek olan “güven” “iletişim”, “ilişki”, “bağımlılık”, “yardımlaşma” ve “dayanışma” gibi olumlu davranışlarla rasyonel bireyin “daha yok mu” taleplerini dizginlemeye çalışmışlardır. Ancak günümüzde, cinsiyetsizlik tartışmaları, radikal feminizm hareketleri, faşist siyasi söylemlerin revaç bulması, Gazze, Doğu Türkistan ve dünyanın çeşitli bölgelerindeki soykırımlar karşısındaki sessizlik, ekolojik sistemin çöküşü, çevresel felaketler, nükleer tehditler, Afrika’da her yıl yüzbinlerce insan açlıktan ölürken diğer kıtalarda obezite ile savaş vb. hadiseler bahse

konu tezlerin birer tasavvurdan ibaret olduğunu açığa vurmuşlardır. Sayılarını çoğaltabileceğimiz bu tehditler, iletişim ağlarıyla örülü dünyamızın ürettiği sanal gözlüklere rağmen tarihin sonunu veya tarihin yeniden üretimini değil ama fıtratın değiştirilmesini tartışılır hale getirmiştir. Aşkın olandan arındırılmış bir bakış açısıyla tarihin sonunu veya yeniden üretimini esas alan her iki düşüncenin yerine, ferdi özgürlükler ile kozmik ve ahlaki kurallar arasında dengeyi kuran bir dünyanın tecrübesini dikkate alarak tarihin ihyasını gerçekleştirmek mümkün müdür? Osmanlı Devlet tecrübesi bu soruya cevap verebilir mi?

“Sosyal Sermaye” Kavram ve Osmanlılar

Sosyal sermaye kavramına ilişkin öneriler, yukarıdaki başlıklarda da ifade edildiği üzere çıkar ilişkilerine dayalı işbirliği ve işbölümünün yarattığı krizlere cevap bulmak ümidinden doğmuştur. Müslüman dünya, içinde bulunduğu krizin bir benzerini XI. ve XIV. yüzyıllar arasında batıdan Haçlıların doğudan Moğol istilalarının yıkıcı tesirleriyle yaşamıştır. İki istila, Müslüman dünyanın ağır aksak yürüyen istikrarını ortadan kaldırmış ve coğrafyayı ihtilallere hapsetmiştir. Bu süreçte binlerce insan katledilmiş yüz binlercesi ise yerinden ve yurdundan edilmiştir. Sürecin mağdur ve son sığınaklarından biri de geçiş güzergahındaki Anadolu olmuştur. Önce haçlıların istilalarına sonra Moğolların baskınlarına maruz kalan bu nedenle en uzun yüzyılını yaşayan coğrafyanın imdadına, kitabi ve şifahi eğitim mensuplarının öğütlerine kulak kabartan Osmanlılar yetişmiştir.

Osmanlılar, bahse konu istikrarsızlık yüzünden yıkılmaya yüz tutmuş Konya merkezli Selçuklu Devletine bağlı olarak Anadolu'nun kuzey batısında küçük çaplı fetih hareketlerinde bulunan ve dönem itibariyle bölgedeki siyasal yapılar tarafından pek fazla dikkate alınmayan bir beylik iken mezkûr sınıf mensuplarıyla kurduğu ilişkiler nedeniyle kısa bir süre içinde bölgenin en güçlü devleti haline gelmişlerdir. Osman Gazi'nin Şeyh Edebali ile Orhan Gazi'nin Müderris Davud Kayseri ile olan ilişkileri bu bağlamın ilk örneklerini teşkil etmiştir. Şeyh Edebali nefsinde şifahi eğitim mensuplarının sosyal ve iktisadi hayatın terbiye ve tanzimindeki rolleri ile Davud Kayseri nezdinde müderrislerin siyasal ve kültürel alanların tedbir ve tedvinindeki katkıları mezkûr bağlamı kamusallaştırmıştır. Dolayısıyla devlet, sos-

yal, kültürel, siyasal ve ekonomik sermaye sahipleri olan her iki sınıfın teşvik ve destekleriyle kurulmuştur.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu kendi meşrebinden kaynaklı olarak şifahi eğitim mensupları üzerinden okuyan Aşıkpaşazade'nin zikrettiği dört sınıfın sermaye sahipleri ile uyumlu olması ise konumuz açısından ilginç bir tablo ortaya çıkarmıştır. Sosyal sermayeyi "bacıyan-ı rum", kültürel sermayeyi "abdalan-ı rum", ekonomik sermayeyi "ahıyan-ı rum" ve son olarak siyasal sermayeyi "gaziyan-ı rum" teşekküllerinin değerleriyle eşleştirmek mümkündür. Aşıkpaşazade'nin iddiasının tarihi bir gerçekliğe tekabül ettiği şüpheden uzaktır ancak kitabı eğitim mensup ve müesseselerinin tepeden tırnağa kadar Osmanlı örgütlenmesinin her alanında ve anında yer aldığı da izahtan varestedir. Aynı eşleştirme kitabı eğitim mensupları için de geçerlidir. Sosyal sermayeyi "imamlar", ekonomik sermayeyi "defterdar önderliğindeki muhasebe kalemi", kültürel sermayeyi "müderrisler" ve siyasal sermayeyi ise "efendi dönmesi paşalar ve kadılar" oluşturmuştur.

Her iki sınıfın teklif ve telkinleri ile modern bir kavram olan sermaye çeşitlerinin önerileri benzerdir. Bunlar; işbirliği ve işbölümüne dayalı katılım ve kalkınma... İşbirliği ve işbölümü; "dayanışma", "paylaşma", "doğru iletişim", "tutarlı ilişki", "feragat", "güven duygusu" ve ilh. eylem kalıplarını esas alan davranışlardır. Ancak Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda etkin olan sınıfların işbirliği ve işbölümüne dayalı telkin ve teşvikleri "emanet bilinci" etrafında şekillenirken, modern dünyanın yaptığı öneriler ise "çıkarlar" çerçevesinde gerçekleştirilmiştir.

Emanet bilincini esas alan öneriler etrafında örgütlenen Osmanlı Devleti, Haçlı Seferleri ve Moğol istilalarıyla sürüklenenlere sığınak, Doğu Roma, Balkan Prenslükleri ve Despotluklarının baskılarından bunalanlara da barınak olmuştur. Mezkûr siyasal yapı muktedirleri ise Osmanlı siyasal nizamı içinde farklı unvanlarla istihdam edilmişlerdir (Lowry, 2010). Osmanlıların, kadim dünyanın kültürel ve siyasal müktesebatlarına sahip topluluklar üzerindeki bu muvaffakiyeti, birçok nazariyeyi de gündeme getirmiştir. Bu maksatla çeşitli iddialar ve teoriler ortaya konulmuş hatta müstakil bir literatürde ortaya çıkmıştır. Mevzuya ilişkin mütalaaların müşterek noktasını hiç şüphesiz devletin toplumsal alandaki çok çeşitli din, diyanet, mezhep, meşrep ve etnisite sahibi topluluklarını, kendi mukadderatının ya ortakları ya

da müşterileri haline getirmesi teşkil etmiştir. Osmanlı siyasi kültürünün bu başarısı, “Osmanlı Barışı/Pax Ottoman”, olarak kavramsallaştırılırken gayri resmi plandaki kurumsal karşılığına da “Millet Sistemi” adı uygun görülmüştür.

Mezkûr literatür, doğrudan davranışa yönelmiş, tavırların arkasındaki “mümin aklı” göz ardı etmiştir. Osmanlı barışı veya millet sistemi; mümin aklın (emanet bilinci ile istidlal ve istinbat yapan akıl) öngördüğü çerçevede toplumsal hayatı değerlendiren ve denetim altında tutan bir hukuk sistemi üzerine kurulmuştur. Bu hukuk sistemi ferdi “biz ve henüz bizden olmayanlar”, toplumu da “ümme-i icabet ve ümme-i davet” şeklinde tasnif ve tarif etmiştir. “Biz” bilinci topluluk içinde “ben”i belirsiz kılarak işbirliğini teşvik etmiş, “henüz bizden olmayanlar” anlayışı da “ötekileştirmenin” önüne geçerek iş bölümünü meşrulaştırmıştır. Ferde ilişkin bu tanım, tasnif ve tespitler doğal olarak bunların mensubu oldukları toplumlar içinde geçerli olmuştur. “Ümme-i İcabet” ve Ümme-i Da’vet”.

Birlikte yaşamanın asgari şartlarına tekabül eden işbirliği/yardımlaşma ve işbölümü/paylaşma, her ne kadar insanın toplum, tabiat ve tarih karşısındaki aciziyetini telafi etme kaygısından kaynaklansa da bu eylemlerin samimiyeti dolayısıyla sürekliliği, emanet bilincinden sadır olan ve bu bilincin ihlasına gönderme yapan “gönüllülük” tarafından tayin edilmiştir. Rekabete ve çatışmaya değil işbirliğine ve dayanışmaya dayalı bu ilişki biçimi, Osmanlı dünyasında ideal kabul edilmiş, bu eğilime uygun olarak hayata taalluk eden bütün sahalarda rekabetten kaçınılmış, grup veya cemaat içi dayanışma esas kabul edilmiştir (Genç, 68). Gönüllük yerine yükümlülüğe esas alan sürdürülebilirlikler de söz konusudur. Ancak giriş kısmında ifade edildiği üzere sireti surete feda eden rekabete dayalı mevcuatçı mükellefiyet, Avrupa örnekliliğinden görüldüğü üzere selamete değil sömürüye neden olmuştur.

Selamete sebep emanet bilinci, muhataba müdahil olduğu tüm alanlarda sahiplik ekiyle hareket etmemesini öğütleyerek siyasi, iktisadi, içtimai idari ve askeri sahaları mezkûr hassasiyetle örgütlemesini teşvik etmiştir. Bu bilincin takvasına gönderme yapan “gönüllülük” ise örgütlere duyulan güveni dolayısıyla bağlılığı pekiştirmiştir. Osmanlı Devleti, mezkûr sahalardaki eksikliklerine rağmen bu tasvirin tavsif ettiği siyasi yapılardan birisi olmuştur. “Emaneti ehline veriniz” em-

rini istihdam politikasının temel ilkesi haline getiren Osmanlılarda amir ve memurların seçiminde müşterek noktanın “eminlik” vasfı olması, tespitin bir teyididir. Bu bilincin kurumsal kimliğini yönetim basamaklarının her kademesinde müşahade etmek de mümkündür. Emirü'l-mü'minin başta olmak üzere Detfter Emini, Arpa Emini, Tersane Emini, Bina Emini, Surre Emini, Gümrük Emini, Enfiye Emini, Maden Emini...ilh.

Kurumsal kimliklere kadar sirayet eden bu bilinç, Osmanlıların idaresini ve idamesini kolaylaştıran hususiyetlerin bir hasılatıdır. Osman Gazi'nin mahdum ve ahfadı, ihmaller zincirine vurulmuş bölge sakinlerini coğrafyanın imkânları ölçüsünde inisiyatif sahibi yaparak, bir arada yaşamının tahakkukunu ve hukukunu emanet bilincinden hareketle oluşturmuşlardır. Bahse konu imkânın somut izahı ise Bursa'nın fethini gerçekleştiren bahanelerde bulunmaktadır. Âşık Paşazade tarihi başta olmak üzere döneme ilişkin kroniklerde diyalog şeklinde geçen hadise şu şekildedir:

Orhan Gazi vezire, “Neden bunaldınız ki bu hisarı verdiniz?” diye sordu. Vezir, “Birçok sebepten verdik” dedi. Birincisi, sizin devletiniz günden güne arttı. Bizim devletimiz ise tersine döndü. Bu gerçeği anladık. İkincisi, babanız Bursa üzerine hisar yaptı, gitti. Böylece onun haşmeti köylerimizi zapt etti. Halk size boyun eğdi ve bizi anmaz oldular. Sizin sayenizde rahat oldukları için bizi anmadıklarını bildik. Biz de o rahatlığa heveslendik. Üçüncüsü tekfurumuz mal yığdı. Bu malın bir faydası olmadı. Malı verecek bir yer bulamadı. Vaktinde bir şey almadı. İhtiyacımız olduğu vakit de satıcı bulunamadı. Böylece hisar bize hapis oldu. Dördüncüsü, padişah (güçsüz ve acizdi). Padişah güçsüz olunca memleket çabuk harap olurmuş. Beşincisi, kötüye uyduk ki O (Kite) tekfuruydu. Altıncısı, bu âlemin fesadı, değişikliği eksik olmuyor şimdi bu fesat, değişiklik biz de meydana geldi. “Orhan Gazi, “Bu insanlar neden öldü?” diye sordu. Vezir, “Açlıktan kırıldılar” dedi.

Metin sadece Osmanoğulları'nın yönetme karakterini değil aynı zamanda her iki dünyanın yöneticilerini ve yönetme tarzlarını da mukayese etmiştir. “İnsanı yaşat ki devlet yaşasın” düsturuna örnek bu mukayese olarak, emn u emanı esas alan “istimalet” adı altında yeni ilişkiler ağını da ihdas etmiş ve birlikte yaşama istencini payidar kılmıştır. Osmanlıların sadece bölgeleri değil gönülleri de feth ettiği “Zikr-i Mülük-i Al-i Osman” adlı eserde şu içerikle tasvir edilmiştir.

“Evvel kadem Rum-ili’ne geçmek ol yirden oldı. Andan feth olundı. Ve ol yörenün kâfirlerin incitmediler. İstimalet virdiler. Kâfirler dahi çün-kim emn u eman içinde oldılar. Ve hem hatunların ve oğulların be-gayet hoş dutdılar. Bu kez Cembin Kal’ası’nun kâfirleri gaziler ile mutakayyid oldılar. Andan Ayaş Gevniyye dirler bir kal’a aldılar. Buların halkıyla dahi barışdılar. Andan Ayduncık’dan hayli âdemler gemiler ile geçdiler. Bu kez Rum-ili Allahuekber ile doldı.

Emanet bilinciyle hareket eden Osmanogulları’nın Avrupa’ya ilk ayak bastıklarında bir mukavemetle karşılaşmadıklarını aksine haki-miyet altına aldıkları toplulukları hoşnut tutarak mukadderatlarına ortak yaptıkları, dönem gayrimüslim müşahitler tarafından da paylaşılmıştır. Selanik Baş Psikoposu Gregory Palamas, Latin istilasını sonrasında harabeye dönmüş İznik şehrinin yeniden imarında Gazi’nin çabasını takdir ederken Bursa’nın fethinden sonra ise Gayrimüslim kesimin korku yaşamadığını ve Türk Sultanının hoşgörüsünden emin olduklarını belirtmiştir. Kuruluş dönemine ilişkin kaleme alınan eserlerde belirtildiği üzere zikrolunun aralıkta hüküm sürmüş bey, gazi ve sultanların inşa ettirdikleri hayır kurumları ve özellikle mevcut dini mabetleri muhafaza etme gayretleri, birlikte yaşamın hangi saikler üzerine kurulacağının ipuçlarını vermiştir. Bu tutumların tasdikleri ise günümüze ulaşan tesislerdir. Ortak yaşamın paylaşım ve hoşgörü kültürü üzerine kurulduğu gerçeği dikkate alınırsa imaret ve istimalet sisteminin tezahürlerini teşkil eden hayır kurum ve kuruluşları ve üç dinin mabetlerinin bugün sakinleri olduğumuz şehirlerde hala varlıklarını sürdürmeleri, mezkûr temsilin hissiyatımıza tekabül eden vesikalarıdır. Dönem itibarıyla böyle bir tablo Darü’l-Harb’teki Osmanlı mevzilerini meşrulaştırdığı gibi eldeki mevkilerin de şehirleşmesinin önünü açmıştır. Türk-İslam anlayışı paralelinde şehirlerin hem demografik hem de değerler bağlamında şenlendirilmesi, gayri iradi bir şekilde gayrimüslimlerin gündelik hayatlarını da şekillendirmiştir. Mescit ve kilise eksenli mahalleler, Gayrimüslim kitleyle Müslüman kesim arasında doğal sınırlar oluştururken, bedestenler etrafında kümeleşen iktisadi hayat ise bu sınırların ortadan kaldırıldığı alanlar olmuştur (Işın 1995: 18-25).

Osmanlı ekonomi tarihi üzerine muhalled metinler kaleme alan M. Genç’in bu konuda dönem arşivlerinden elde ettiği veriler, birlikte yaşamın kıstasları teşkil eden “eşitlik”, “itidal”, “doğru iletişim ve

ilişki", "dayanışma" ve "hoşgörü" gibi ilkelerin Osmanlı dünyasındaki derinliğine birer delildirler. "Osmanlı muktedirleri, ekonomik hayatta belirli şerî istisnalar dışında, herhangi bir fark tanımazdı dinler arasında. Yüksek rütbeli bir Müslümanla alacak verecek davası olan bir gayrimüslim işçinin, delil bulamadığı hallerde, kendi kutsal kitabı üzerine yemin ederek davayı kazandığı çok görülen örneklerdendir. Hoşgörünün tahmin ettiğimizden de derin olduğunu gösteren delil, Kanunun ünlü şeyhülislamı Ebussuud Efendi'ye aittir. Yayınlanmış bir fetvada Ebussuud Efendi, "Müslüman olmayan bir ehli kitap, kendi inancını, doktrinini açıklarken İslam'ın kutsal saydığı değerlere dil uzatırsa, onları küçültücü ifade kullanırsa buna ne lazım gelir?" diye yöneltilen klasik fetva formundaki soruya cevap olarak "Hiçbir şey lazım gelmez, amacı İslam'ı küçültmek değil, kendi doktrinini ortaya koymaktır. Yapılacak herhangi bir şey söz konusu değildir" diye ifade eder (Genç, 2000: 70).

1530 tarihinde Avusturya elçilik ekibiyle İstanbul'a doğru yola çıkan Curipeschütz'in Bosna şehirlerine ve sakinlerine ilişkin yaptığı gözlemlerde de bahse konu temsiller söz konusudur.

Türkler, Yayçe'yi aldıktan sonra, yukarıda sözü geçen ve uzun süredir yıkık olan Aşağı Bosna'nın büyük bölümünü yeniden imar etmişlerdir. Biz Bosna krallığı içinde üç ayrı dinden ve ulustan halk bulduk. Bunların biri eski Bosnalılardır; Roma-Katolik kilisesine bağlıdırlar. Türkleri buraları ele geçirdikten sonra, onların dinlerine dokunmamış ve böyle kalmalarına izin vermişlerdir... Sırların Hristiyanlık kurallarına uygun olarak papazları ve kiliseleri var" (Curipeschütz, 1989: 24-25).

Curipeschütz, zımni bir şekilde satır aralarına gizlediği hayranlığın nedeni, Osmanlıların emanet bilinciyle topluma, tabiata ve tarihe yaklaşımlarından kaynaklanmıştır. Yine aynı yıllarda Osmanlı ülkesinde seyahat eden H. Dernschwam'ın gözlemleri de aynı doğrultudadır. Bu gözlemde ilginç olan Rum kadının kendisine yapılan haksızlığı giderilmesi için cemaatine değil Müslümanların insafına sığınmış olmasıdır.

Bu sıralarda başka bir olay daha cereyan etti. Bütün İstanbul 'da bal mumu yapıp satan bir tek Rum vardı. Yaptığı bu işten dolayı vergi öderdi. Bu Rum'un dükkanının yanında fakir bir kadın otururdu. Bu kadın şimdiki mumcudan önceki mumcuya yardım eder, mum döker ve kar-

şılığında belirli bir para almış. Mumcu Rum kadını böylece himaye edermiş. Halbuki ikinci mumcu kadına iş vermemiş, onu zor duruma düşürmüş. Kadın da bu mum ustasına birkaç söz söylemeleri için yeşil sarıklılara gitmiş. Bunlar kadını dinlemişler ve mumcuya haber yollamışlar fakat ricaları reddedilmiş. Bunun üzerine yeşil sarıklılar mumcuyu yakalamışlar. Mumcu kelleyi kurtarmak için 1000 florin ödemek zorunda kalmış (Dernschwam, 1992: 108).

Mümin aklın (emanet bilincine sahip) öngördüğü çerçevede örgütlenen Osmanlıların, sosyal sermayenin kıstaslarından ve beslendiği kaynaklarından olan yardımlaşma faaliyetlerinde de aynı başarıyı göstermişlerdir. Yardımlaşma faaliyetlerinin kurumsal karşılığı olan vakıfların Osmanlı dünyasındaki yoğunluğu, malumun ilamıdır. Hürrem Sultan'ın 1552' de düzenlenen imaret vakfiyesi bahse konu faaliyetlerin hedeflerini açıkça ifade eder:

Kuran'ın: "İyilik edin, çünkü Allah da size iyilik etmiştir" yüce buyruğuna uyarak (o) lütuf ve hediye dolaplarının kilitlerini, sınırsız iyiliğin kapılarını insanlığa açtı, bol bol cömert hediyeler verip lütuflar da bulundu; bu suretle seçkin kişiler ve insanlık onun lütuflarından nasiplendi. Bu münasebetle onun amacı iyilikseverliğinden insanlığın yararlanmasıydı ve -ebedi mutluluğa erişmek için- günler aylara, yıllar çağlara evrilirken özgür iradesiyle yaptığı iyiliğin sonsuza kadar sürmesi ve fesada uğramamasıydı, böylece onun refahı ve talihi ebediyen değişmeden sürmesiydi (Singer, 2012: 139).

Kanuni döneminde İstanbul'a büyükelçi olarak gelen M. D' Aramon sokaklarda ekmek dilenen yoksulların az olmasını Osmanlıların geliştirdikleri yardım organizasyonlarına bağlıyordu. (Obuz, 2023: 40), XVIII. yüzyılın başında Anadolu'nun belli başlı şehirlerini dolaşmış olan meşhur Fransız seyyah Joseph de Tournefort'da mezkûr durumun iki asır sonrada devam ettiğini ifade etmiştir. "Türkiye'de ne dilenci ne de para isteyen kimse vardır: Çünkü onların gereksinimleri karşılanır" (Genç, 2022: 70). İhtiyaçlar, D' Aramon'un yardım organizasyonları dediği Osmanlı coğrafyasının en ücra noktasına kadar yaygınlık kazanmış vakıflar tarafından temin ediliyordu.

Yardımlaşma faaliyetlerinin kurumsal tezahürlerini teşkil eden vakıflar, başta hanedan mensupları olmak üzere hal ü vakti yerinde

olanlar tarafından kurulmuştur. Bu servete sahip olmayanlar içinde toplumdaki yardımlaşma hissini canlı tutmaya yarayacak bir şeyler hep var olmuştur (Singer, 2012: 99). Gülümseme ve güzel bir söz gibi herhangi maddi bir referansa ihtiyaç duymayan hareketler birer sadaka olarak görülmüşlerdir. Emanet bilincinin ihlasına vurgu yapan gönüllülükle eş anlamlı bir eylem olan sadaka Osmanlı toplumsal yapısının harcı olmuştur. Osmanlı ülkesine seyahat edenlerden G. Postel’de bu tespiti benzer birçok anı paylaşmıştır. Bunlardan birisi: “Yolculukları sırasında kendilerine gösterilen misafirperverliğe verilecek uygun karşılığın “Allah senden razı olsun!” demekti, şaşkınlığı olmuştur (Singer, 2012: 151).

Emanet bilincinin öğütleriyle devleti örgütlemeye çalışanların durumu sadece modern öncesi döneme taalluk eden dönemlerle sınırlı kalmamıştır. XIX. yüzyılda İstanbul’u ziyaret eden Rus sanatseverlerden Vlaseviç’in “bu arada şunu fark ettim ki herhangi bir malın fiyatını listeden gösterdikleri zaman müşteriler onlara her zaman güveniyorlar. Türkler Ermeni, Rum ve Yahudi halklarına göre oldukça namuslu olarak ün salmışlar.” (Ünal, Karakulak, Özkan. 2022: 51) ifadeleri, Osmanlıların dünyanın en heyecanlı topraklarında beş asır boyunca nasıl hakim olduklarının sırrına açıklık kazandırmıştır. Hakeza, İngiliz Avam Kamarası’nda Muhafazakâr Parti’den milletvekili olan H. A. Munro Butler Johnstone’da bu tespiti şu içerikle teyid etmiştir: “Onlar Avrupa’yı savaşçılıkları veya cesaretlerinden ziyade karakterleri, değerleri, disiplinleri sayesinde fethettiler ve neticede bu kıtanın en güzel bir bölümüne sahip oldular” (Johnstone, 2009: 4)

Her şeyin ve herkesin bir tüketim aracına dönüştürüldüğü bir çağda emanet bilincinin ihlasına vurgu yapan sahneleri toplumun her kesiminde müşahade etmek mümkündür. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde arşive yansıyan belge mevzu ile ilgili çok ilginç veriler sunar. Belge, paylaşma ruhunun müşahhas misalini teşkil eden misafirlere ikram ile ilgilidir. Arabistan yarımadasından gönderilen bir telgrafnamede “İklimimizin mukteziyatından olan adet ve kavaid-i kadimemize it-tiba’ etmekle mecburuz. Ez-cümle misafirin ile ebna-yı sebili kabule ve urbandan bizim tarafa gelenleri it’ama meyl hahişimiz kadim ve tabi’dir. Halbuki hükümet-i mahalliye her fert için sekiz yüz gram etmek ta’yin ve tahsis etmiştir. Memleketimiz sair mahallere mikyas olamayacağı gibi usul ve adetimiz hesabıyla bir miktar ekmekle ida-

re edemeyeceğimiz tabidir. Bir de burası yalnız ticaret mahali olup bize ve emsali mezruat ve mahsulat katiyyen yetiştirilmemektedir” (DH.İ.UM.EK. 17/4) içeriğiyle misafirlere ikramda bulunmanın kadim adetlerinden olduğu ve bütün sıkıntılara rağmen bundan yüz çevirmelerinin mümkün olmadığı beyanıyla kendilerine tayin edilen ek-mek miktarının yükseltilmesini talep etmeleri paylaşım kültürünün en sıra dışı örneklerindendir. Bu ve benzeri belge ve hatıralar Osmanlı dünyasındaki dayanışma, paylaşma, feragat ve güven duygusu gibi sosyal sermaye kıstaslarının ne derece yoğun ve yaygın olduğuna göstermektedir.

Sonuç

Bir şeyi var eden nedenlerin, günü geldiğinde onu yok edecek sebeplere dönüşebiliyor olmaları, tarihi tecrübenin umumi kanunlarından- dır. O halde içinde bulunduğumuz çağın sonuna bu çağı icad eden aydınlanma aklı mı sebep olacak? Bir asırdan fazladır gündemde olan bu ve benzeri sorular özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında nükleer silahlara dayalı tehditler ile daha yoğun tartışılmış, hatta külliyetli bir literatüründe doğmasına ortam hazırlamıştır. Yaşadığımız çağın kıstasları, aydınlanma aklının akladığı “akıl” tarafından icad edilmiş olan demokrasi, liberalizm, sosyalizm, nasyonalizm ve diğer izmler- dir. Bunların müşterek noktası büyüden arındırılmış “varlık”, “bilgi” ve “değer” anlayışlarıdır. Ancak tatbikat düzeyinde her sitemin birbi- rinden uzak toplumsal, siyasal ve ekonomik tasavvurları söz konusu olmuştur. Bu farklılıklar bunlar arasında şiddetli çatışmalara neden olmuş dolayısıyla XIX. yüzyıl izmler arasındaki mücadeleden dolayı ihtilaller çağına dönüşmüş, XX. yüzyıl da iki büyük dünya savaşına sahne olmuştur.

XX. yüzyılın ikinci yarısı ise soğuk savaşa ortam olmuş ve 1990’lar- la birlikte bilgi toplumunun yükselişi, insanlığı en büyük tehlike ile yüzleştirmiştir. Soğuk savaş döneminde konvansiyonel silahların göl- gesinde çeşitli ideolojilerce konsolide edilen topluluklar liberalizmin zaferiyle birlikte giderek zayıflamış, kendi ihtirasları tarafından besle- nen bireyselleşme “daha yok mu” talebini arzularının sonuna ilĩştire- rek birlikte yaşamın kaynaklarını arsızca tüketmeye başlamıştır. Sosyal sermaye kavramının kıstaslarını teşkil eden bu kaynaklar; “yardım- laşma”, “paylaşma”, “feragat”, “emanet”, “güven duygusu”, “doğru

iletişim” ve “tutarlı ilişki” gibi tutum ve davranışlardır. Toplumsal hayatın tehlike altında olması, katılımın ve kalkınmanın kurumsal karşılıklarını teşkil eden demokrasi ve liberalizmin de tehdit altında olduğuna delalet etmiştir. Tehlikenin ve tehdidin, teskin ve tenkili için çeşitli öneriler sunulmuştur. Bu bağlamda yapılan tavsiyelerden biri de arsızca tüketilen sosyal sermayenin yeniden üretimi veya tek biçimliliği olmuştur.

Her iki öneri de bireyselleşmeyi besleyen “sahiplik ekiyle eyleyen akıl” tarafından dile getirilmiştir. Mezkûr kıstasları, bireyselleşmeye kapı aralayan çıkar ilişkileri etrafında yeniden örgütleyen veya alternatifsizlikten dolayı herkesin herkese benzemesini zorunlu kılan bu teklifler, tehdit ve tehlikeleri ortadan kaldırmak yerine daha fazla tahkim etmiştir. Bugün Gazze’de yaşananlar karşısında toplumların ekonomik menfaatlerini öne sürerek veya herkesin aynı bahaneler etrafında bir araya gelerek katliamlar karşısında sessiz kalması, bir önceki tespitin birer te’yididirler. Emanet bilinci ile hareket eden Osmanlı tecrübesi ise bugünün krizlerine çözüm üretebilme kapasitesine sahiptir. Çünkü bu bilince sahip olanlar birlikte yaşamın kıstaslarıyla önce Haçlılar sonra da Moğolların sebep olduğu yaklaşık iki asır boyunca süren yıkımı ortadan kaldırmışlardır. Bu bağlamda ferdi aidiyetleri biz ve henüz bizden olmayanlar üzerinden esasta eşitleyerek işbirliğinin bir diğer ifade ile yardımlaşmanın imkanını oluşturmuşlardır. Toplulukları da kimlikleri üzerinden ümmet-i davet ve ümmet-i icabet olarak taksim edip temelde denk görerek işbölümünü mümkün kılmışlardır. Böyle bir tecrübe fertlerin davranışlarına, toplulukların tutumlarına yansımış ve şehirlerin dokusuna sinmiştir. Bunlara ilişkin birçok örnek dönem müşahitleri tarafından kaydedilmiş ve bahse konu şehir dokuları günümüze kadar gelmişlerdir.

Kaynakça

- Allan, K. (2020), *Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori (Toplumsal Dünyaları Görünür Kılmak)*, Çev. Edit: H. Ergül, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Arnakis, G. G. (1951), “Gregory Palamas among the Turks and Documents of His Captivity as Historical Sources”, *Speculum*, Vol. 26, No. 1 (Jan., 1951), pp. 104-115.
- Bacon, F. (2020), *Yeni Atlantis*, Çev: Cenk Saraçoğlu, Karbon Kitapları, İstanbul.
- Benedict Curipeschitz, (1989), *Yolculuk Günlüğü 1530*, Çev: Özdemir Nutku, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

- Bourdieu, P.- Wacquant L. J.D. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*, Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu, P.-Wacquant Loic. J. D.- Farage, S. (1994), "Rethinking the State: Genesis and Strcuture of the Bureaucratic Field", *Sociological Theory*, Vol. 12, No. 1 (March, 1994), pp.1-18.
- Chul Han, B. (2024), *Palyatif Toplum: Günümüzde Acı*, Çev: Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Defterdar Sarı Mehmet Paşa, (2000), *Devlet Adamlarına Öğütler (Nesayihü'l-Vüzera ve'l Ümera)*, Hazırlayan. H.R. Uğural, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Derviş Ahmed Âşık (2013), *Âşıkpaşazade Tarihi*, Haz. A. Kala, Kamer Yayınları, İstanbul.
- Edirneli Oruç Beğ (1343), *Oruç Beğ Tarihi (Tevarih-İ Al-İ Osman)*, Şark Kütüphanesi, Hannofer.
- Field, J. (2006), *Sosyal Sermaye*, Çev: Bahar Bilgen-Bayram Şen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Fukuyama, F. (2012), *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Çev: Zülfü Dicleli, Profil Yayıncılık, İstanbul.
- Genç, M. (2000), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Genç, M. (2022), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi II*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Göker, E. (2001), "Durkheim'in Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", *Praksis*, (3), 2001, ss.228-251.
- Işın, E. (1995), *İstanbul'da Gündelik Hayat (İnsan, Kültür ve Mekân İlişkileri Üzerine Toplumsal Tarih Denemeleri)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Johnstone, H. A. M. B. (2009), *Türkler (Karakterleri, Terbiyeleri ve Müesseseleri)*, Haz. Hüseyin Çelik, Cedit Neşriyat, Ankara.
- Lowry, H. (2010), *Erken Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Mevlanâ Mehmed Neşri (2008), *Cihannüma*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Müneccimbaşı Ahmet Dede, *Müneccimbaşı Tarihi*, C.I. Tercüman Yayınları İstanbul (?).
- Obuz, Ö. (2023), *Osmanlı'dan Cumhuriyete Dilenciler*, Fol Kitap, İstanbul.
- Putnam, R. (1993), "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life." *The American Prospect* 13 (Bahar 1993): 35-42.
- Singer, A. (2012), *İyilik Yap Denize At: Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

- Tannenbaum, D. G.- SCHULTZ, D. (2005), *Siyasi Düşünce Tarihi (Filozoflar ve Fikirleri)*, Adres Yayınları, Ankara.
- Ünal, F.- Karakulak, M – Özkan, M. (2022), *İstanbul Seyahatnamesi (19. Yüzyılda Rus Seyyahlarla Osmanlı Topraklarına Yolculuk)*, Kronik Yayınları İstanbul.
- Zikr-i Mülük-i Âl-i Osman* (1988), Haz: Meral Pekmezci, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Siyasi Liderliğin Sosyal Sermaye Üretimi: Karizma Sosyolojisi Bağlamında Bir Değerlendirme

İslam CAN*

Özet

Türk siyasal kültüründe önemli bir yere sahip olan siyasi lider, aynı zamanda bir sosyal sermaye değeri taşımaktadır. Tarihsel süreçlerde yaşanan kırılmalar bağlamında düşünüldüğünde; kriz, kaos ve siyasi düzensizliğin baş gösterdiği dönemlerde halkın bir siyasi lider etrafında kenetlenerek bu durumu aşmaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca siyasi liderin karizmasının, bu kenetlenmede oynadığı rol de, lidere duyulan siyasal güvenin temel belirleyicileri arasında sayılmaktadır. Bununla birlikte güven duyulan liderde bulunması beklenen kişilik özellikleri de bir sosyal sermaye üretim biçimi olarak liderin karizmasını beslemektedir. Bu çalışma, Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde öne çıkan siyasi liderlerin, ortak bir hedef doğrultusunda toplumu bir araya getirerek ürettiği sosyal sermayeyi Weber’in “karizma” kavramı temelinde ele almayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, öncelikle sosyal sermaye kavramına ve siyasi liderin sosyal sermaye üretme potansiyeline, sonrasında ise karizmanın sosyal sermaye üretimindeki rolüne ve bu sermayenin toplumsal işlevlerine değinilmektedir. Ayrıca Cumhuriyet Türkiye’inde öne çıkan siyasi liderlere yer verilerek bu liderlerin sosyal sermaye üretimlerinin ne şekilde gerçekleştirildiğine dair tarihsel ve sosyolojik bir okuma yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Sermaye, Bireysel Sosyal Sermaye, Karizma Sosyolojisi, Siyasi Lider, Türk Siyaseti

Abstract

In Turkish political culture, the political leader holds a significant place and embodies a form of social capital. When examined in the context of historical disruptions, it becomes evident that during periods of crisis, chaos, and political disorder, the people have often sought to overcome these challenges by rallying around a political leader. The leader’s charisma plays a fundamental role in this unity and is regarded as a key determinant of political trust in the leader. Additionally, the personality traits expected of a trusted leader further enhance the leader’s charisma, contributing to social capital formation. This study aims to explore the social capital generated by prominent political leaders during the Republican Era of Türkiye, focusing on their role in uniting society for a common goal through the lens of Weber’s concept of “charisma.” In this context, the paper first examines the concept of social capital and the potential of political leaders to generate it. Following this, it discusses the role of charisma in social capital production and the social functions of this capital. By including notable political leaders from the Republic of Türkiye, the study offers a historical and sociological analysis of how these leaders have fostered social capital.

Keywords: Social Capital, Individual Social Capital, Sociology of Charisma, Political Leader, Turkish Politics

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, islamcan@selcuk.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-5789-9104

Giriş

İnsanı “zoon politikon” olarak tanımlayan Aristoteles, siyasal bir varlık olmasından dolayı insanı diğer canlılardan ayırmıştır (Aristoteles, 2010: 9). Aristoteles’in tasvir ettiği siyasal alan, özgür insanın evinin eşliğinden dışarı adım atmasıyla başlamaktadır (Öğün, 2010: 2). Siyasallık, tüm canlılar içerisinde sadece insana özgü bir nitelik olmakla birlikte diğer canlılarda grup liderliğinin, yöneten ve yönetilen ayrımının olması, bu canlıların siyasal olduğu anlamına gelmemektedir (Akın, 2013: 44). İnsanlık tarihinde siyasal alanın tesis edilmeye başlandığı kabilelerde siyasal iktidar, başlangıçta kolektif bir işleve sahipti ve topluluğun tümünün tasarrufundaydı. Ancak bu güç zamanla kişisel hale gelmeye başladı. Gücü kullanan yönetici ise, elinde tuttuğu iktidar sayesinde ayrıcalık kazandı ve toplumun diğer üyelerine göre farklılaştı (Aydın, 2011: 26; Duverger, 1995: 7). Bir örgüt yapısının en önemli özelliği, liderlerin ve onları destekleyenlerin (yönetenler ve yönetilenler) var olmasıdır (Freedman vd., 2003: 538). O halde liderlik; sosyal, siyasal, kurumsal tüm yapıları ve örgütleri bir arada tutmayı sağlayan, karmaşayı ve karışıklığı önlemek için politikalar geliştiren ve düzeni tesis eden bir otoritedir.

Liderlik tüm toplumlarda önemli bir sosyolojik gerçeklik olmasına karşın, sosyolojinin bu konuda önemli bir boşluğu doldurduğu söylenemez (Aktay, 2011: 10). Liderlik konusunda binlerce çalışma yapılmış (Clemens ve Mayer, 2001), fakat bu çalışmalar daha çok siyaset bilimi, iletişim ve psikoloji disiplinlerinin konusunu teşkil etmiştir. Esasen liderlik çalışmalarının tarihi, yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. Siyaset biliminde liderlik literatürüne kaynaklık eden ünlü eser ise Machiavelli’nin “Hükümdar”ıdır. Modern dönem düşünürlerinden Machiavelli, başyapıtlar arasında yer alan kitabında, siyasal yönetimlerin doğuşu ve idame ettirilmesiyle ilgili, yaşadığı dönemde gözlemlediği olaylardan hareketle, bazı ilkelere ve kurallara ulaşmaya çalışmıştır. Machiavelli, siyaset konusunda idealist ve ahlakçı çizgiyi bir kenara bırakarak siyaset ahlakını genel ahlaktan ayırmaktadır (Dursun, 2002: 37; bkz. Machiavelli, 2004). Bir devletin ve dolayısıyla siyasal yönetimin doğuşunu ve işleyişini, halk arasında diğerlerini koruyup kollayabilecek cesur ve güçlü bir kişinin himayesine girilmesine ve ona şeksiz şüphesiz itaat edilmesine bağlayan Machiavelli’ye (2004: 21-22) göre halk, başında bir yönetici olmadığı zaman çaresiz kalır, karar veremez, iyi ve kötüyü ayırt edemez ve sonrasında kaos zuhur eder (Machiavelli, 2004; bkz. Çetin, 2012: 90). Machiavelli’nin bu

tespitlerinin önemli bir kısmı, günümüzde hala geçerliliğini korumaktadır. Konsepti, mahiyeti ve meşruiyet dayanakları değişse de liderlik, toplumun fitratının bir gerekliliğidir.

Siyasi lider, yönettiği siyasal topluluğu belirli amaçlar doğrultusunda motive eden ve yönlendiren, üyelerin bireysel amaçları ile topluluğun amaçlarını koordineli hale getiren ve üyelerde ortak bir bilincin oluşmasına zemin hazırlayarak topluluğu yükseltme hedefi güden kişidir (Arklan, 2006: 48). Heywood'a (2012: 188-189) göre liderlik; "Eylemsiz ve istikametten yoksun insanları seferber etmek, motive etmek ve ilham vermek", "Yapı içerisinde birliği sağlayarak grubu veya toplumu ortak hedefleri gerçekleştirmeye yönelik cesaretlendirmek" ve "Yükümlülükler ve görev dağılımı hususunda hiyerarşik bir yapı kurarak örgütü güçlendirmek" gibi sosyal sermaye değeri üreten büyük bir potansiyele sahiptir.

Siyasi liderlerin vizyon sahibi olması, toplumun geleceğe yönelik umudunu beslemesi, değişen konjonktüre göre çözüm önerileri getirebilecek kabiliyette olması ve toplumu oluşturan farklı grupları bir araya getirebilen ve ortak amaç için buluşturan toplumsal birlikteliği inşa edici donanımda olması, toplumun lider etrafında bütünleşmesini de beraberinde getirmektedir. Zira liderlik, Türk siyasal kültüründe tek başına inşa edici bir rezerve sahiptir. Geçmiş dönemlerde topluluklar; düşman saldırıları karşısında, tehlikelerle yüz yüze kaldıklarında, kriz ve felaket gibi fırtınalı günlerin yaşandığı zor zamanlarda, her daim sığınılacak bir liman olarak yeni liderler belirlemişler ve bu liderler etrafında kenetlenmişlerdir. Bu bakımdan Türkiye'de siyasi liderlik, bir sosyal sermaye değeri taşıyabilmekte, karizmatik niteliğiyle de topluma önderlik edebilmektedir.

Türk Siyasetinin Sosyal Sermayesi Olarak Siyasi Lider

Ekonomik bir terim olan sermayeyi ele alan ekonomistler, öteden beri sermayenin üç farklı biçiminin olduğunu ileri sürmekteydiler. Bunlar; ekonomik sermaye (financial capital), taşınabilir ve tamir edilebilir olan maddi veya fiziksel sermaye (physical capital) ve bilgi ve teknik becerileri ihtiva eden insan sermayesi (human capital)¹ şeklindedir. Bu

¹ Beşeri sermaye olarak da bilinen insani sermaye, insanın üretime katkı sağlamasını sağlayan eğitim, beceri, tecrübe ve düzenli çalışabilme yetisini ifade etmektedir. Bireyler üretimde bulunmak için, bilgi, beceri, tecrübe, çalışma arzusu ile belirli düzeyde kas ve beyin gücüne ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla birey üretmek için, bilgi ve tecrübe bakımından donanımlı, beden ve ruhen ise sağlıklı olması gerekmektedir (Demir, 2013: 150; Lin, 2001).

sermaye biçimlerine son dönemlerde özellikle Putnam'ın (1995) çalışmalarının da sağladığı katkılarla gündeme gelen ve toplumun birlikteliğini ve dayanışmasını içeren sosyal sermaye (social capital) konusu dahil edilmiştir (Hardin, 2006: 85-86; Coleman, 1988: 100, 1990: 304; Sunderland, 2007: 1; bkz. Aydemir, 2011). Sosyal sermaye kavramına ilişkin kuşkusuz çeşitli tanımlar ve betimlemeler yapılmıştır. Ancak bu tanımlara geçmeden önce Field'ın sosyal sermayeyi tanımlamak için kullandığı iki kelimelik cümlelerin, birçok tanımlamayı özetlediğine dikkat çekmek gerekir: İlişkiler, önemlidir. Çünkü insanların birbirleriyle iletişim kurmaları ve bu iletişim ağlarına süreklilik kazandırmaları ve bireysel olarak kendi başarılarına başaramayacakları işleri gerçekleştirebilmek için birlikte çalışmaları, sosyal sermayenin ilk adımını oluşturmaktadır (Field, 2008: 1). Bu bağlamda Putnam sosyal sermayeyi, sosyal kurumların örgütlenmiş eylemlerini kolaylaştırmada toplumun etkinliğini arttıran güven, normlar ve iletişim ağlarının önemli etkileri (Putnam, 1993: 169) olarak tanımlarken, bir başka güven teorisini Fukuyama (2009: 34) sosyal sermayeyi, "bir grubun üyelerinin paylaştıkları ve bu kişilerin işbirliği yapmalarına imkan tanıyan gayri resmi değerler ve normlar kümesi olarak" tanımlamaktadır. Ayrıca sosyal sermaye, bir toplumda güven duygusunun hakim olmasından neşet eden bir yetidir. Millet gibi geniş gruplarla aile gibi toplumun en küçük ve temel sosyal grupları arasındaki tüm grupların içselleştirdikleri bir haslettir. Dolayısıyla sosyal sermaye; tarihsel alışkanlıklar, adet, gelenek, görenek ve din gibi kültürel kodlarla üretildiği ve iletildiği için beşeri sermayenin diğer türlerinden net bir biçimde ayrılmaktadır (Fukuyama, 2005: 42).

Sosyal sermayenin ana düşüncesini, sosyal iletişim ağlarının bir servet gibi değerli olduğu ve bu iletişim ağlarının sosyal bağlılık için bir temel oluşturduğu kanısı temellendirmektedir (Field, 2008: 16).² Çünkü iki insan işbirliği için bir araya gelmişlerse ve ortak bir amaç uğ-

² Sosyal sermaye, iletişim ağlarının güçlü olması ve bu iletişim bağlarının sosyal bağlılığa dönüşmesi sonucunda güçlenmektedir. Güven teorisinde iletişim, sosyal bağlılık gibi anahtar kavramları temel alan Fukuyama'ya göre, sosyal sermaye ve güven ilişkisi, birbirine sıkı sıkıya bağlı değişkenlerle ifade edilebilir. Fukuyama, toplumları yüksek güvenli ve düşük güvenli toplumlar olarak kategorize etmektedir. Yüksek güvenli toplumlar, organizasyonda aşağı kademedeki üyelerine daha çok sorumluluk vererek işbirliğine dayalı ve esnek çalışmayı ilke edinmişlerdir. Dolayısıyla bu toplumlarda yüksek güven olduğu için sosyal sermaye değeri de yüksektir. Düşük güvenli toplumlarda ise üyeler, bürokratik kuralların çalışma hayatının merkezine konulduğu, inisiyatifin ve denetim mekanizmasının paylaşılmadığı bir ortamda güven duygusunu kaybetmektedirler (Fukuyama, 2005: 47; bkz. Nooteboom ve Six, 2003). Dolayısıyla düşük güvenli toplumların, sosyal sermaye açısından oldukça yoksul oldukları düşünülmektedir (Sargut, 2013: 107). Bu durum ise sosyal sermayenin erozyonuna kapı aralamaktadır.

runa çalışıyorlarsa, birbiriyle iletişime geçmek ve birbirlerine güvenmek durumundadırlar (O'Hara, 2004: 12). Kaldı ki güven, insanların dürüstlük, karşılıklı hak ve hukuk normlarını gözettikleri ve birbiriyle işbirliği yapabildikleri durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra bireylerdeki aşırı bencillik ve fırsatçılık duyguları, güven duygusunu ise önemli ölçüde erozyona uğratmaktadır (Fukuyama, 2009: 77-78). Dolayısıyla sosyal sermayenin anahtar kelimesi olarak sunulan "işbirliği" önemli bir referans olmakla birlikte işbirliğinin sağlanması için "güven"e ve her şeyden önce de insanların "iletişim"e ihtiyaçları bulunmaktadır.

Sosyal sermaye, insanların ortak amaçları doğrultusunda gruplar ya da organizasyonlar halinde bir arada çalışabilme kabiliyetidir (Fukuyama, 2005: 26; Lin, 2001: 55). Bu organizasyonları ve sivil oluşumları bir araya getiren temel motivasyon olarak sosyal sermaye, aynı zamanda insanları bireysel kaygılarının dışında ortak toplumsal hedefler etrafında toplanmaya sevk eden, endişelerin ve duyguların da izahıdır (Aktay, 2011: 47). Toplumun kültürel köklerinden beslenen sosyal sermaye, aynı istikamete yönelmiş topluluklar ya da organizasyonlar içerisinde, ancak güveni tesis etmek kaydıyla varlık sahasını oluşturur (Fukuyama, 2005: 49). Güven, sosyal sermayenin üzerine inşa edileceği zemindir. Sosyal sermaye ilişkisinde güvenin olmaması, kaygan zemine bina dikmek gibidir. Kuşkusuz böyle bir inşa süreci de mümkün değildir.

Sosyal sermaye, siyasal güvenin temellerini oluşturan önemli bir yapı taşıdır (Newton, 2008: 259; bkz. Rothstein ve Stolle, 2008; bkz. Keele, 2007). Her yönüyle siyasal güveni destekleyen (Keele, 2007: 244) sosyal sermaye, siyasal alan içerisinde birleştiren, dayanışmayı ve ortak hedefe yönelmeyi sağlayan araçlarda bir "siyasal sosyal sermaye"-ye dönüşür (bkz. Lin, 2001: 106-115). Siyasal sosyal sermaye, demokrasi ve iyi yönetimle ilişkili olup demokrasinin sağlıklı işlemesine ve iyi bir yönetim anlayışının gerçekleşmesine destek vermektedir (bkz. Zmerli ve Newton, 2008: 707; bkz. Paxton, 2002; Rothstein ve Stolle, 2008; Keele, 2007). Bu destek ise hem demokratik işleyiş hem de siyasi lider üzerinden gerçekleşmektedir.

Sosyal sermayenin siyasal güvene ilişkin ilk desteği, demokratik rejimin fonksiyonlarını yerine getirmesine yardımcı olmasıdır. Sosyal sermayenin demokrasi üzerinde iki önemli etkisi bulunmaktadır. İlki,

sosyal sermaye bir ülkede demokrasinin tesis edilmesine yardımcı olmaktadır. Bunun yanı sıra demokrasinin hakim olduğu toplumlarda, bu siyasi atmosferin devam etmesine destek vermektedir. Ancak bir rejimin “demokratik”liğinden, sosyal sermaye sorumlu değildir. İkinci olarak ise sosyal sermaye, insanların birbirlerine hoşgörü olmasına, uzlaşmacı kültürün yerleşmesine, siyasal katılımın teşvik edilmesine, siyasi liderlerin bu uzlaşmacı siyasi kültüre göre davranmasına, kısacası demokrasinin sağlıklı işleyebilmesine katkı sağlayabilecek tüm donanımlara iştirak etmektedir (Paxton, 2002: 257). Dolayısıyla güçlü sosyal sermayeye sahip toplumlarda, demokrasinin de sağlam bir şekilde tesis edildiği görülmektedir.

Sosyal sermayenin siyasal güven ilişkisinde ikinci etkisi, ortak bir amaca ulaşabilmek için halkın siyasi lider etrafında toplanmasını sağlamasıdır. Sosyal sermaye bu işlevini, güçlü olduğu toplumlardan ziyade, siyasal kültürlerinde liderlik algısının güçlü olduğu toplumlarda yerine getirmektedir. Liderliğin birey üzerinden kurumsallaştırıldığı ve kurtarıcı bir misyon yüklendiği bu toplumlar, özellikle kriz, doğal afet, toplumun/ülkenin bölünmesi ve parçalanması, düşman işgali gibi zor zamanlarda, lider etrafında kenetlenmekte ve liderin gösterdiği hedefe doğru yol almaktadırlar. Türk siyasi tarihinde örneklerine çokça rastlanan bu durum, siyasal kültürü de derinden etkilemiştir. Çünkü Türk siyasal geleneği, zor zamanlarda lider etrafında, ortak bir amaç istikametinde ve dayanışma ruhu göstererek bir araya gelmenin kültürel kodlarına sahiptir. Örneğin Orhon Abideleri’nde yer alan “kağan olmazsa, millet olmaz” anlayışı, Türk siyasi kültürünün anlaşılmasında önemli bir yardımcıdır. Zira Çetin’e göre zayıf, kötü ve güvenilmez bir doğası olan halkın; güçlü, itaatkar ve sadık birer yurttaş haline getirilebilmeleri, devlete olan bağlılıklarını güçlendirerek devlete kendini adayan bir kişiliğe kavuşturulmaları, karizmatik-kahraman bir lidere, büyük başa ve büyük adamlara bağlıdır. Bugünün siyasal kültürüne de miras kalan bu anlayış, devlet-millet-lider özdeşleştirilmesini anlaşılır kılmaktadır (2012: 138). Siyasal geleneği anlamaya yönelik diğer bir örnek olan Farabi’nin ideal devleti, toplumun lider eksenli örgütlenmesi konusunda, bugünkü anlamıyla bir “siyasi liderlik” çözümlemesi yapmaktadır. Farabi, gerçek bir siyasi lider olmadığı zaman toplumların çözülebileceklerini, dolayısıyla güçlü ve gerçek bir lider etrafında halkın birleşip kenetlendiğini ifade etmektedir (Farabi, 1997; bkz. Hülügü, 1999: 57). Böylelikle siyasal kültürün şekillendir-

diği Türkiye'nin siyasal hayatında lider, aynı zamanda bir sosyal sermaye değeridir. Bundan dolayı Türkiye toplumu; sınıfsal, dinsel veya etnik konumları göz ardı eden ve bir liderin etrafında toplanarak yeniden şekillenebilen bir yapıdadır. Bu yüzden Türk siyasal hayatı, sağ-sol, çevre-merkez, etnik, sınıfsal ve dinsel kimliklerin belirlediği bir alan olsa da liderlik faktörünün birleştirici rol oynadığı bir alandır (bkz. Aktay, 2011: 9). Türkiye'de siyasal liderlik; devleti, hükümeti ya da bir siyasal partiyi yönetme fonksiyonu olmasının ötesinde, kitleleri peşinden koşturan, siyasal partinin devamlılığını sağlayan, siyasal partiye güvenin lider üzerinden tesis edildiği, dolayısıyla liderin siyasal ve sosyal sermayeleri uhdesinde taşıdığı bir tabloya işaret etmektedir. Böylelikle Türkiye'de siyasal liderlik, birçok ülkedeki cari liderlik algısından fazla bir şeydir (bkz. Bektaş, 1993: 7-8).

Sosyal sermayenin Türk siyasal kültüründeki liderlik algısı üzerinde iki biçimde etki ettiği görülmektedir. Bunlardan ilki karizma, diğeri ise korkudur. İlk olarak karizma ve sosyal sermaye ilişkisine baktığında, zaman ve yoğunluk bakımından birbiriyle yakından ilgili olduğu görülmektedir. Karizmanın bir kriz ortamında, savaş halinde, ekonomik krizde veya ahlaki krizlerde ortaya çıkması, zamansallığın önemine vurgu yaparken, bu kriz hallerinde neşet eden sosyal sermayenin dibe vurması hali de sosyal ilişkiler ve birlik duygusu yoğunluğunun azaldığına işaret eden bir göstergedir. O halde sosyal sermayenin öğeleri olan güven, gönüllülük, cemaat dayanışması gibi değerlerin yanına bir sosyal sermaye değeri olarak karizmayı da koymak isabetli olacaktır (bkz. Aktay, 2011: 41, 94).

Toplumu aynı amaç etrafında bir araya getiren diğer bir ilişki ise korku ve siyasal toplumsallaşma arasındaki ilişkidir. Çetin'e (2012: 39) göre korku ve siyasal toplumsallaşma arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Yalnızlık bir insanda korkuya neden olurken, "sosyal olma" bu korkuyu azaltmaktadır. Yalnızlaşmak istemeyen modern insan, bu korkudan dolayı daha az korkuya sahip insanlara kıyasla çok daha fazla toplumsal bütünleşme eğilimi göstermektedirler. Dolayısıyla siyasal korkular, toplumsal bütünlüğü ve dayanışmayı beraberinde getirdiği için bireyin siyasal toplumsallaşmasını gerçekleştiren bir araç konumundadır. Türk siyasal geleneğine yön veren metinlerde korku, ülkenin düşman işgaline uğramasıyla toplumun dağılması, bölünmesi veya parçalanması, etnik ya da dinsel ayrılıkçıların yine toplumu

böleceği korkusu veya devletin başsız kalmasıyla milletin dağılacağı korkusu, her daim bir lider etrafında kenetlenmeyi gerekli kılmaktadır. Bu anlamda lider merkezli sosyal sermaye üretimi, özellikle cumhuriyetten itibaren önemli siyasal kırılmaların yaşandığı dönemlerde karşımıza çıkmaktadır. Tek partili sistemden çok partili sisteme geçişte yaşanan ve halkın baskıcı siyasal sistemden kurtulmayı denediği Demokrat Parti'nin 1950'de iktidara getirilmesi ve Adnan Menderes etrafında yaşanan tedirgin kenetlenmeyi; siyasi liderlerin siyasetten uzaklaştırıldığı, toplumsal kaosun zirveye çıktığı, toplumun ideolojik anlamda kamplara bölündüğü ve akabinde 1980 darbesinin yaşanmasıyla oluşan siyasi konjonktürde, halkın Anavatan Partisi ve Turgut Özal etrafında birleşmesi ve son olarak devletin ve toplumun ekonomik krizlerle boğuştuğu, cumhuriyet tarihinde hükümetin ilk defa bu denli borç batağına saplandığı, 28 Şubat darbesiyle insanların hak ve özgürlüklerine pranga vurulduğu, 2007 e-muhtıra, AK Parti'ye kapatma davasının açılması, 17-25 Aralık FETÖ operasyonları, Gezi Parkı Kalkışması ve 15 Temmuz Darbe girişimi gibi gelişmelerin yaşandığı bir dönemde, yine halkın Adalet ve Kalkınma Partisi ve Recep Tayyip Erdoğan etrafında toplanması, siyasi liderin sosyal sermaye üretimine verilebilecek bariz örneklerdir.

Türk siyasal yaşamı, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana adeta bir liderler geçidine dönüşmüştür. Her dönemin öne çıkardığı birden fazla siyasi liderin olması, devletin resmi ideoloji bağlamında ve özellikle ulus devlet üretimi ekseninde düşünüldüğünde daha fazla anlamlar kazanmaktadır. Bu durum aynı zamanda Türkiye toplumunun ortak bir amaç üzerinde birleşememesinin de bir göstergesidir. Türkiye'nin siyasi birliğinin sağlanamadığının kanıtı da sayılabilecek bu hal, ne zaman sağlanmaya çalışılmışsa, Demokles'in kılıcı gibi halkın sağduyusunun başında bekleyen askeri-bürokratik seçkinler, darbe veya başka araçlarla bunu bozmayı hedeflemişlerdir. Bu siyasal seyir, liderlerin plan ve politikalarını tamamlamadan iktidardan uzaklaştırılmasını ve buna bağlı olarak da halkın bu siyasi liderlerden beklentilerini diri tutmasını sağlamıştır.

Türkiye'nin siyasal hayatı, liderlerden bazılarının aralıklı da olsa uzunca bir dönem yönetimde olmasına, bazılarının ise yönetime hiçbir zaman gelememesine sahne olmuştur. Özellikle Süleyman Demirel için ifade edilen "Türkiye'nin yaklaşık kırk yılına damgasını vurmuş"

nitelemesi, kırk yıl olmasa dahi Menderes, Özal ve Erdoğan için de kullanılmaktadır. Bu durum kuşkusuz şu soruları akla getirmektedir: Siyasi liderlerin yaşamlarının sonuna kadar siyasette aktif olarak yer alması ve bunun toplumsal bir karşılığının olması nasıl açıklanmalıdır? O halde bu liderlerin, siyasi yaşama damgasını vurması ve adeta Weberci anlamda, siyaseti bir meslek olarak yürütmelerinin temel nedenleri nelerdir? Bunun kuşkusuz birçok nedeni olabilir.³ Ancak toplum nezdinde az veya çok ilgiye mazhar olan liderlerin bu durumunu, Weber'in siyasal meşruiyetin kaynaklarından biri olarak kategorize ettiği karizma kavramıyla sorgulamak yerinde olacaktır.

Karizmanın Sosyal Sermaye Üretimi

Karizma, bir şahıstaki olağanüstü güçlü yetenekleri, cazibeleri ve özellikleri ifade eden bir kavramdır. Yunanca kökenli bir kelime olan karizma, “ihsan edilmiş, bağışlanmış, hediye edilmiş” anlamlarına gelmektedir (Aktay, 2011: 26, 32). Karizma kavramı günlük hayatın sıradan kelimelerinden birine dönüşmekle birlikte artık herkese yakıştırılabilir bir muhteva kazanmıştır. Karizmanın herkese isnat edilen bir nitelik olması, Weber'in öne sürdüğü bir “otorite” biçiminden tamamen soyutlanarak bir rol model ve bu modelin görünümleri şeklinde anlaşılmasını sağlamaktadır (Öğün, 2010: 184).

Karizma konusu, sosyolojide ve liderlik çalışmalarında önemli bir literatüre sahiptir. Sosyolojide Weber'in bir meşruiyet kaynağı olarak temellendirdiği karizma, liderlik çalışmalarında başarılı liderlerin nitelikleri arasında yer almaktadır. Bu yüzden karizmaya ilişkin çok sayıda çalışmanın varlığı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla siyasi liderin karizması bağlamında üretilen sosyal sermaye ilişkisi; hem Weberci anlamda liderin siyasal meşruiyetin bir kaynağı olması, hem karizmanın güvenilir bir siyasi liderin nitelikleri arasında yer alması, hem de Türkiye'nin siyasi tarihi ve bugünün güncel siyaseti bağlamında büyük önem arz etmektedir.

Bir liderlik biçimi olarak karizma tipolojisi üzerinde duran Weber, karizmatik liderliği, bugünün görünümlerinden ziyade geçmişe ait

³ İtalya'nın siyasi yaşamının yaklaşık yirmi yılının aktörü olan Silvio Berlusconi'nin bu başarısı, Sabatini'nin (2012) çalışmasında sorgulanmaktadır. Sabatini, Berlusconi'nin başarısının birçok nedenine vurgu yapmaktadır. Medya üzerinde etkili olması, mafya ile girilen hesaplaşmalar, ekonomik yatırımlar gibi birçok nedenin bu yirmi yıllık başarıyı açan kapıların anahtarları olarak sunulmaktadır. Berlusconi üzerinden bir siyasi liderin yönetimde uzun süre kalmasının öğelerinin analizi için bkz. Sabatini, 2012.

bir tipoloji olarak sunmaktadır. Modern-öncesi dönemlere ait otorite biçimini, geleneksel veya karizmatik olarak niteleyen Weber, modern dönemle birlikte bu otorite biçimlerinin yazılı ve rasyonel kurallara dayalı yasal otoriteye dönüştüğünü belirtir. Ancak Weber modern zamanların aşırı rasyonel örgütlenmesine karşılık karizmanın gerçekleşmesine, küçük de olsa bir ihtimal vermektedir (Weber, 1993: 80-82; bkz. Aktay, 2011: 11-19; bkz. Heywood, 2012: 50). Weber’de karizma, verili kuralları aşan irrasyonel bir güçtür. Tarihte sermayesini karizmanın oluşturduğu hareketleri devrimci kılan güç ise irrasyoneli rasyonel hale getiren sosyal ve siyasal düzeni dizayn etmesidir (Giddens, 1992: 46). Weber’de karizma saf haliyle sadece kurumun oluşumu sırasında ortaya çıkmakta, dolayısıyla “saf” şekliyle karizma, otoritenin sadece teşekkül ettiği süreç içinde var olmaktadır. Ancak saf karizma bu şekilde devam edememekte ya gelenekselleşmekte ya da rasyonelleşmekte veya da her ikisinin birleşimi ve karışımı olan bir şekle bürünmektedir (Turner, 1997: 56).

Karizmanın sürekliliği; başarıya, tutarlılığa, krizlerle baş etmeye ve inanca bağlıdır. Weber, karizmanın bu sürekliliğinin zaman içerisinde inandırıcılığını kaybettiğini ifade etmek için “karizmanın rutinleşmesi” adını verdiği ve karizmanın sürekliliğini akamete uğratan hastalıklı bir biçimden bahsetmektedir. Karizmanın rutinleşmesi, kitleleri cezbeden karizmanın bir kurumsallaşma yaşadktan sonra heyecanını ve tutkusunu kaybetmesi neticesinde, idealist ve fedakâr düşüncelerden feragat ederek yerleşime ve paylaşıma öncelik tanınmasını, karizmanın giderek bir fırsat edinme ve çıkar sağlama aracı olarak kullanılmasını ifade eder (Aktay, 2011: 15; Giddens, 1992: 39-40; Ögün, 2010: 181). Sosyolojik olarak bakıldığında karizmanın rutinleşmesi, kesinlikle kaçınılması mümkün olamayan fakat doğru ve erken tedbirler alındığında ve iyi yönetildiğinde olabildiğince geciktirilebilen bir yapı arz etmektedir (bkz. Aktay, 2011: 17).

Türk siyasal kültüründe liderlik, Weberci anlamda “karizmatik”lik taşır mı? Bu soruyu yanıtlamadan evvel, karizma sosyolojisinin kurucusu Weber ve psikanalitik yaklaşımın fikir babası Sigmund Freud’un, karizmatik liderlerin hangi dönem ve şartlarda ortaya çıktığına ilişkin düşüncelerine kısaca bakılmasında fayda görülmektedir. Freud ve Weber, karizmatik liderlerin sosyal düzensizlik ve toplumsal bunalım çağlarında ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ancak düzensizliğin veya

bunalımın neyi ifade ettiği konusunda bu iki Alman düşünür birbirinden ayrılırlar. Freud, toplumda her zaman karizmatik liderlerin olması gerektiğini, aksi takdirde kitlelerin toplumu kaosa sürüklenme potansiyeli olmasından dolayı toplumun bir çıkmaza girebileceğini iddia eder. Weber ise liderlerin istisnai durumlarda ortaya çıktığını öne sürerken, toplumda her an düzensizliğin veya bunu oluşturacak potansiyelin bulunmadığını, sadece belirli dönem(ç)lerde karizmatik lidere ihtiyaç duyulduğunu savunur (Sennett, 2010: 350-351). Dünya siyasi tarihine bakıldığında, Weber'in savlarının daha doğru ve gerçekçi olduğu görülmektedir. Freud'un bakış açısıyla değerlendirildiğinde, toplumlar da her daim bulunan kurtarıcı karizmatik liderler vasıtasıyla, bu toplumların hiçbir zaman kaos yaşamamaları gerekmektedir. Halbuki dünya tarihi; kaoslar, savaşlar ve dağılmalar tarihidir.

Türk siyasal geleneğinde liderlik ve karizma ilişkisi, iki yönden ele alınabilir. İlki, kriz zamanlarında ortaya çıkan karizmatik liderlik;⁴ ikincisi ise meşruiyetini Tanrıdan alan karizmatik liderlik. Weber'in perspektifinden bakıldığında, Türk siyasal hayatında bu iki tür ilişkinin karşılığı da bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan kriz ve karizma ilişkisi, özellikle Türk siyasal geleneğine kaynaklık eden siyasetname-lerde ve yazıtlarda, hem halkın lider etrafında toplandığı bir sosyal sermayeye hem de bu krizin veya kaosu üstesinden gelen liderin karizmasına göndermede bulunur. Farabi'nin devletine hayat veren siyasi liderin bir kalbe benzetilerek, bu organın hem vücutta oluşan ilk organ olması ve diğer organlara kuvvet vermesi hem de diğer organlardaki bozuklukları veya krizi giderici rol üstlenmesi (Farabi, 1997: 103), aslında Türk siyasal geleneğini de çok iyi özetleyen ve liderin sosyal sermaye üretimine ve karizmatikliğine de çok uygun bir metafordur.

Cemil Meriç "Bu Ülke" isimli kitabında "Ulu çamlar, fırtınalı diyarlarda yetişir" (Meriç, 2002: 248) derken, topluma liderlik yapacak

⁴ Bunalım ve kriz zamanlarında ortaya çıkan karizmatik liderlere örnek olarak, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed gibi insanları ilahi çağrıya davet eden peygamberler, Cromwell ve Napoleon gibi kumandan ve devlet adamları, Atatürk, Lenin, Gandhi, Hitler, Mao ve Castro gibi çağdaş dönemde yaşamış liderler gösterilebilir (Kapani, 2011: 99-100; Kağıtçıbaşı, 2004: 301; Fedayi, 2011: 26). Ayrıca karizmatik liderlik, tarihte adı geçen kahraman şahsiyetlerin yanı sıra bu şahsiyetlerin temsil ettiği "unvanlara" veya "semboller"e verilmiştir. Örneğin böyle bir karizma yüklemesi yapılan Führerlik, Nazi Almanyası'nda ortaya çıkan, erdemini kişisel karizmasıyla ispatlayan, her şeyi bilmekle birlikte hiç yanılmayan ve tüm vatandaşlar üzerinde otorite kazanan ve bunu gerçekleştiren bir lideri veya lider idealini betimleyen bir terimdir. Führerliğe benzer unvanları bazı ülkelerde de görmek mümkündür. Bazı değişiklikler geçirerek İspanya ve Latin Amerika'da "Caudillo", İtalya'da ise "Duçe" olarak anılan bu unvanlar, Almanya ile sınırlı kalmadı. Türk dünyasının en tipik örneklerinden biri de, Türkmenistan'ın "Türkmenbaşı" unvanını kullanan Saparmurat Niyazov'dur (Yayla, 2004: 92-93).

şahsiyetlerin tarihin fırtınalı dönemlerinde, tabiri caizse “zor zamanlarında” ortaya çıktığını telmih etmekteydi. Krizler, liderlik ihtiyacının bir karizmayı üretmesi için en uygun zamanı oluşturur. Kriz dönemleri dışında, nitelikleri ne denli etkileyici olursa olsun, bir liderin doğması olanaksız hale gelebilmektedir. Aktay’ın bir liderin doğuşunun bir kriz dönemine ihtiyaç duyması olarak ifade ettiği durum, yine Aktay’ın kavramsallaştırmasıyla bir “karizma zamanı” olarak yorumlanabilir. O halde bir karizmadan söz etmek, bu karizmanın toplum tarafından ihtiyaç duyulacağı bir “zaman”dan bahsetmeyi gerektirir (Aktay, 2011: 11-12). Dolayısıyla siyasi tarihte karizma zamanlarının, kriz zamanlarına tekabül ettiği görülmektedir.

Karizma ve liderlik ilişkisinde ikinci boyut, karizmanın bir meşruiyet kaynağı olmasıdır (bkz. Göka, 2009). Osmanlı Devleti’nde padişahların kendilerine kutsallık atfetmesi ve meşruiyetini Tanrı’dan aldığını izah etmesi, karizmatik liderliğin bir başka boyutudur. Bunun yanı sıra 18. yüzyıldan itibaren ise bazı Osmanlı padişahları, yetkilerini mutlaklaştırmak için halifelik kurumunu da güçlü bir referans olarak kullanmış, “Allah tarafından seçilmiş ve ilhamlar bahşedilmiş İslami liderler olduklarını” özellikle dillendirmişlerdir. Liderliğin Allah tarafından kendine bahşedildiğini ve Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ileri süren padişahlar, epistemolojik anlamda birer “karizmatik liderlik” örneğini bize hatırlatmaktadır. Türk siyasal kültürüne yönelik siyaset ve korku etkileşimi üzerine önemli çalışmaları olan siyaset bilimci Halis Çetin’e göre;

“Türk siyasal kültüründe liderlik/karizmatik otorite, milletin bir insanla içselleşmesi, bir devletin, bir dinin, bir geleneksel iktidarın kısaca bir meşruiyetin bir kişide tecessüm etmesi, eşsiz bir tarihsel, toplumsal ve siyasal misyonun bir kişiyle örtüşmesi, korkunun ve ödüllendirmenin bir kişinin eliyle tüm topluma dağıtılması anlamında ‘Tanrı gibi’ bir niteliğe sahiptir. Lider, toplumun birlik ve beraberliğinin, toplumsal dayanışmanın temsilcisi-özü olarak kabul edilir. Karizmatik kişilik, iktidarın siyasal ve toplumsal bütün kriterlerini görünür kılan yüzüdür. Lider olmasaydı millet de devlet de, töre de olmazdı” (Çetin, 2012: 139).

Ancak Osmanlı’nın son dönemlerinde yönetici sınıfın gözünde padişahlar karizmalarını kaybetmişler ve karizma padişaha değil de devlete atfedilmeye başlanmıştır. Bu değişim, 1808 yılında ayanlarla

imzalanan Sened-i İttifak'ta görülebilir. Bu anlaşmada taraflardan biri ayanlar olarak kayda geçerken, diğer tarafta padişah yerine devlet ibaresi kullanılmıştır (Heper, 2010: 71-73; bkz. Kapani, 2011: 76; Göka, 2009: 103-104). Dolayısıyla karizma Weberci anlamda "rutinleşmeye" başlamıştır. Halkı büyüleyen karizmanın kurumsallaşma yaşadıktan sonra heyecanını kaybetmesi neticesinde, fedakâr düşüncelerden vazgeçerek karizmanın giderek bir fırsat edinme ve çıkar sağlama aracı olarak kullanılması anlamında karizmanın rutinleşmesi, padişahların zamanla "büyüsünün bozulması"na işaret eder. Karizmanın doğasının bu kadere sahip olduğunu belirten Aktay'a (2011: 12) göre karizmanın iki zamanı vardır. İlki, karizmanın ne zaman ortaya çıktığından bağımsız olarak bir yükseliş ve düşüş kaderine sahip olmasıdır. Çünkü yükselen bir karizma, birçok değişkene göre muhtelif zamanlarda bir nevi düşmeye mahkumdur. İkincisinde ise karizma, geçmiş zamanlara ait olmakla birlikte tümüyle geçmişte yaşanmış bir gerçekliktir. Karizmanın bu halinden söz etmek, bir çeşit tarihten söz etmek anlamına gelmektedir (Aktay, 2011: 11-12). O halde liderlik, Türk siyasal geleneğinde karizmatik bir otorite olmasının yanı sıra Osmanlı'da karizma; yükselen, düşen ve meşruiyet anlamında tarihe gömülen olmuştur.

Siyasetin toplumsal düzeni oluşturma yollarından biri de liderlik ve karizmanın toplum üzerindeki etkisidir (Fukuyama, 2009: 303). Kaldı ki siyasi lider, karizmatik yetenekleri taşıyan veya bu yetenekleri taşıdığına inanılan siyasal otoriteleri ifade eder (Aydın, 2000: 162). Sadece idare edici olan liderler, başında bulunduğu örgüte üye olan kişilerin davranışlarını tümüyle olmasa da bir ölçüde değiştirmede işlevsel olabilir. Ancak "karizmatik" olarak tasvir edilen liderlerin ise örgüt üyelerinin davranışlarını şekillendirme potansiyeli daha yüksektir. Öyle ki sadece davranışlarını değil, inanç ve tutumlarını da değiştirebilme kabiliyeti bulunmaktadır (Kağıtçıbaşı, 2004: 301). Ayrıca karizmatik liderler, diğer liderlere göre daha fazla risk alabilen, dolayısıyla cesur kararlar alma ve cüretkâr adımlar atabilme eğilimi taşımaktadırlar (Kağıtçıbaşı, 2004: 302). İnsan doğası gereği genel olarak önde olana, lider olana, popüler olana kendiliğinden bir karizma yakıştırmaya eğilimlidir. Öğretmenin öğrencideki karizması, işverenin işçi üzerindeki karizması, babanın çocuk üzerindeki karizması gibi "karizma yüklemeleri", yaşamın doğal seyri içerisinde gerçekleşir (Aktay, 2011: 34-35). Bir siyasi liderin karizmatikliği ise liderin nitelik-

lerine göre belirlendiği gibi, takipçilerinin davranış ve tutumlarından da anlaşılabilir.

Karizmatik siyasi liderleri takip eden gruplarda genel olarak şu nitelikler görülür. Bunlar (1) hedefi gerçekleştirmeye yönelik yüksek motivasyon ve yüksek performans, (2) aşırı biçimde lidere güven duyma, yüksek seviyede lidere düşkünlük gösterme, bağlı olma, sadakatli davranma ve saygı duyma, (3) lidere ve onun düşüncelerine yönelik coşku ve heyecan duyma, (4) partinin veya kurumun hedefi için, bireysel çıkarlardan vazgeçmeye gönüllü olmasıdır. Genel olarak karizmatik olduğuna inanılan lidere, tüm vatandaşların inanması, güven duyması, sevgi beslemesi vs. beklenemez. Çünkü karizmatik olduğuna inanılan lider, başka birine göre karizmatik olmayabilir. Dolayısıyla karizma, sadece liderin grubuna yönelik davranış ve tutumlarıyla değil, takipçilerin niteliklerinin liderin kişiliğiyle özdeşleşmesiyle de mümkün hale gelir (Kağıtçıbaşı, 2004: 301). Liderin takipçileri üzerine yapılan başka bir araştırmada da Kağıtçıbaşı'nın tespitleriyle benzerlik gösteren sonuçlara ulaşılmıştır. Bu araştırmaya göre, takipçilerinin karizmatik olarak gördükleri liderlerine yönelik beslediği duygular, tutumlar ve misyonlar, genelde şu maddeler üzerinde yoğunlaşmaktadır. (1) lidere yüksek derecede bir sadakat ve adanış; (2) liderle ve liderin misyonu ile özdeşleşmek; (3) liderin değerlerini, amaçlarını ve davranışlarını gıpta ile taklit etmek; (4) lideri bir ilham kaynağı olarak görmek; (5) lider ve liderin misyonu ile ilişkilerinden yüksek bir kendine-saygı duygusu üretmek; (6) lidere ve onun inançlarının doğruluğuna olağanüstü düzeyde güven duymak (bkz. Aktay, 2011: 35-36). Bu maddelerin sonuncusu olan, lidere ve onun inançlarına aşırı düzeyde güven, olaylara ve olgulara her zaman objektif bakabilmeyi önleyebilir. Aktay'a (2011: 33) göre karizmatik bir lidere takipçilerinin beslediği aşırı bağlılık ve güven, liderin davranış ve tutumlarını diğer insanların kolaylıkla başarısız ve yanlış bulabilmelerine rağmen, genelde takipçilerinin iyi niyetle liderin lehine olacak biçimde yorumlamalarına neden olmaktadır. Lidere yönelik bu "hayra yorma" hali, Cumhuriyet'ten itibaren Türkiye'nin siyasal yaşamında sıkça kullanılan bir metot olmuştur. Kuşkusuz körü körüne yapılan bir "siyasal polyannacılık" da olmayan siyasi lidere yönelik karizmatik bağlılık, Cumhuriyet'in bir projesi olan yurttaş üretme stratejisine karşı çıkan liderleri, halkın bağrına basmasıdır. Rasyonel değerlendirmeleri incelemeyen özelikle sağ siyasetteki liderlerin algılanması; Adnan Menderes, Turgut

Özal, Süleyman Demirel, Necmettin Erbakan, Recep Tayyip Erdoğan, Devlet Bahçeli ve Muhsin Yazıcıoğlu gibi liderlerin akılla değil, duygularla tartma eğilimine ve istekliliğine neden olmuştur.

Tarihin her döneminde sosyal bir olgu olarak görülen liderlik, kitleleri peşinden sürükleyebilecek nitelikleri bünyesinde barındırma-
lıdır. 20. yüzyıl öncesinde dünya tarihi, doğuştan liderlik yeteneğine sahip olduğu düşünülen şahsiyetlerin liderliklerine tanıklık etmiş, ancak sonrasında liderliğin doğuştan kazanılan özelliklerin yanı sıra kültürel birikimin, bireysel ve sosyal çevre kaynaklı edinilen tecrübelerin de önemli etkenler olduğu kanaatine varılmıştır (Özel, 2009: 171; Arklan, 2006). Liderlik anlayışındaki bu evrilme, karizma faktörünün devam etmediği anlamına şüphesiz gelmemektedir. Siyaset bilimci Birol Akgün, günümüz Türk siyasetinde liderliğe yüklenen misyonun, eski Türklerin liderliğe verdiği anlamdan tamamen ayrı olmadığını öne sürmektedir. Akgün'e (2007: 251) göre, Eski Türk inancında bir liderde olması gereken "erdem", bir nevi eski Yunancadaki "karizma" gibi Tanrı vergisi bir özellik gibi algılanmakta, dolayısıyla "lider" olan kişilerin toplumun refahı ve huzuruyla yakından ilgilenen koruyucu bir "baba" rolünü üstlenmesi beklenmektedir. Bu çerçevede Cumhuriyet'ten günümüze özet bir liderler geçidi yaparak, siyasi liderlerin karizmatik otoritesine yönelik bazı tahlillerin yapılmasına ihtiyaç vardır. Bu kısa değerlendirmede, halkın hangi liderleri karizmatik olarak gördüğünün bir fragmanı verilecektir.

Türkiye'nin siyasal hayatına damgasını vuran siyasi liderlerden ilki, milli mücadele kahramanı olan M. Kemal Atatürk'tür. Atatürk siyasal gelenekte yer alan, "devlet olmazsa millet olmaz; lider olmazsa da devlet olmaz" şiarını ilke edinerek, milletine "yol gösterici" olmuş ve birçok alanda- sadece devlet işlerinde değil, eğitimden giyime, askeri bilgidен yargısal düzenlemelere kadar- bu misyonunu sürdürmüştür (Çetin, 2012: 230). Osmanlı'nın dünya sahnesinde varlığının sonlanmasına yakın bir dönemde, Anadolu'daki direnişi örgütleyen bir lider olarak tarihe geçen M. Kemal, sosyal sermaye üretebilen karizmatik bir liderliğe sahiptir. İşgal döneminde topluma hakim olan kaos sebebiyle ülkeyi kurtarma amaçlı bir lider etrafında toplanmak, M. Kemal'e karizmatik lider konumunu vermektedir. Ayrıca M. Kemal'in kişilik özellikleri, düşman işgalini nihayetlendirmesindeki öncülüğü ve sonrasında birçok tarihçiye göre Lozan Anlaşması gibi

yönettiği diplomatik zaferlerden dolayı, ona insanüstü bir kişilik atfedilmiş ve böylelikle karizmatiklik kazandırılmıştır. İkinci Adam'ın yazarı Süreyya Aydemir'e göre M. Kemal, Lozan zaferinden sonra halkın gözünde adeta kutsal bir varlığa dönüşmüştür.

Çünkü zaferden sonra Mustafa Kemal, hatta kendi iradesi ile olmasa bile, insanüstü bir varlık haline gelmişti. Biraz şartların gelişmesi, olayların akışı, biraz da kendini doğuran çevrenin ruh yapısı, böyle bir insanüstünü ister isteme yaratacaktı. Çünkü en az iki asırdan beri gerileyen, aşağılık duyguları içinde bunalan, asırlardan beri Kahraman bekleyen bu çevre, kazandığı zaferden sonra onun ayaklarını ister istemez topraktan kesecek, onu ilahlaştıracaktı. Bulutların ortasında, buluttan bir tahta oturtacak onu putlaştıracak, ona tapacaktı. Bundan halkın, yerden göğe kadar hakkı vardır. Çünkü asırlardır süren çöküntüler, yenilgiler, hakaretler içinde, bir Üstün'e, bir Muzafer'e öylesine susamıştı ki..." (Aydemir, 1993: 271).

Bir diğer siyasi lider olan ve siyasi tarihte milli şef olarak nitelenen İsmet İnönü ise Weberci anlamda karizmanın rutinleşmesine örnek gösterilmektedir. Süreyya Aydemir'e göre İnönü, hiçbir zaman büyük hareketlerin adamı olamadı. Ayrıca var olan sistemi muhafaza etmeyi ve reformları bu sistem üzerinden gerçekleştirmeyi temel ilke olarak benimsedi (Aydemir, 1993: 269-70). Heper ise İnönü'nün Kemalist rejimin yerleşmesini ve devamını sağlayan bir şahsiyet olarak görmektedir. Heper'e göre İnönü, M. Kemal'in karizmatik yönetimini "rutinleştiren" ve bu Kemalist bürokrasinin olgunlaşmasına zemin hazırlayan bir döneme damgasını vurmuştur (bkz. Heper, 2010: 128). Tek partili Cumhuriyet dönemi Türkiye'si, kısaca bu iki siyasi liderin politikalarıyla şekillenmiştir. Ancak bu dönemde ulus-devlet yapısının temellerinin atılması, halkı kadim geleneklerine yabancılaştırması ve özgürlükler konusunda çok tartışma götüren şaibeli politikalardan dolayı halk, yeni karizmatik liderlere ihtiyaç duymuştur.

Türkiye'nin 1945'ten itibaren geçtiği çok partili hayat, Adnan Menderes'in siyasi liderliğiyle tanışmıştır. Menderes'in birkaç arkadaşıyla birlikte 1946 yılında kurduğu Demokrat Parti, on yıllık iktidarı sürecinde Türkiye'nin siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlarını tartışmaya açarak çözüm önerileri sunmaya çalışmıştır. Menderes kişiliği ve politikalarıyla, toplum üzerinde önemli bir etki yaratmış ve

özellikle Türk köylüsünün arzu ettiği kültürel ve ekonomik beklentileri iyi tahlil ederek etkili bir siyasi lider algısı oluşturmıştır. Tek parti döneminde yetişen Menderes, birçok Türk lideri gibi otoriter bir kişilik özelliğine sahipti. Demokrasiyi bir amaç olarak değil, iktidara gelmesini ve planlarını siyasi hayata geçirmesini sağlayan bir araç olarak görmekteydi. Menderes'in bu demokrasi tasavvuru dahi, Türk demokrasisini artık geri dönülmez bir yola girdirmiş ve demokrasinin sonraki dönemlerdeki gelişimine önemli katkılar sağlamıştır (Karpas, 2012: 186). Karizmatik bir lider olarak Menderes, Kemalist tek parti rejimi altında jakobence politikalara maruz kalan Türk halkının, etrafında birleştiği bir lider olmuştur. Etnik yapı bakımından Türk, mezhep aidiyeti konusunda Sünni ve yaşam felsefesi anlamında pozitivist-laik bir yurttaş üretmeyi amaç edinen yeni cumhuriyetin tek parti rejiminin (Köker, 1995: 168; Can, 2013: 127), asker ve bürokrasi kanalıyla halkı "adam etmeye" çalışması, toplumda birçok istenmeyen olayın yaşanmasına ve siyasal ve sosyal krizlerin ve hatta kaosu oluşmasına neden olmuştur. Böyle bir ortamda Menderes, halk tarafından adeta bir kurtarıcı olarak görülerek iktidara getirilmiştir. Ancak bu siyasi liderin kaderi, yapılan 1960 darbesinden sonra darağacında sonlanmıştır. Menderes'in ve arkadaşlarının idam edilmesi üzerinden siyasal meşruiyete de gösterilen değnek, Demirel ve Özal gibi sağ siyasetin liderlerine kadar devam etmiştir. Dolayısıyla Türk siyasetinde Menderes'in ölümü, "karizmanın ölümü" anlamına gelmemiştir.

Türkiye'nin son elli yılına damgasını vuran siyasi liderlerin Menderes, Özal ve Erdoğan olduğu haklı olarak dile getirilmektedir. Karpas'a (2012: 225) göre onca yıl siyaset yapmasına karşın Süleyman Demirel'in bu isimler arasında yer almaması Demirel'i; Menderes, Özal ve Erdoğan'dan ayıran niteliklere bakmayı gerektirmektedir. 1970'lerden 2000'li yıllara kadar Demirel, Türkiye siyasetinde, zaman zaman kesintiye uğrasa da aktif olarak yer alan bir liderdir. Sağ siyasetteki siyasi lider boşluğunun da etkisiyle Demirel, sağ seçmenin beklentilerine ve siyasi düşüncesine en yakın isim olmuş ve Menderes'ten sonra, sağda boşalan liderlik makamının da neredeyse tek varisi haline gelmiştir. Bu anlamda Demirel'in popülerliği bir parça da halkın iktidara getirmesine rağmen idam edilen Menderes'ten kalan "siyasi lider mirası"na konmuş olmasında aranmalıdır. Böylelikle seçmen nezdinde uzunca süre popülerliğini koruyan Demirel'in uzunca süre siyasette kalması, bazı imgesel yüklemeler yapılmasına da neden ol-

muştur. Heper'e (2011: 44) göre vatandaşın imgesinde Demirel, halkın refahıyla ilgilenen bir yönetici görüntüsü oluşturduğu için halkın "Baba" lakabını hediye ettiği liderdir (Heper, 2011: 43-44). Bektaş'a göre ise Demirel, Tanzimat döneminden bu yana siyasette yaygın olarak yer alan asker kökenli bürokratlardan olmaması, teknokrat olması ve Türk siyasetinin sahnesine çıkan, sıradan vatandaş tipine benzemesinden dolayı, yıllarca aktif siyasette tutunabilmiştir. Ayrıca kırsal kesimdeki vatandaşlara göre; sıradan, ayırt edici ve belirgin bir özelliği olmayan bir Türk olan Demirel, karizmatik bir kişiliğe de sahip değildi (Bektaş, 1993: 154). Çünkü Demirel, karizma zamanlarının ortaya çıktığı dönemlerde izlediği siyasetle, karizmatik lider olma şansına sahip olamamıştır. Kriz ortamları olan darbelerde Demirel, en son 28 Şubat darbesindeki tutumu düşünüldüğünde, askere karşı meşruiyetinin kaynağı olan halkı koruyup kollayamamış ve bir sosyal sermaye değeri üretebilecek liderliği kabul etmemiştir. Darbelere sonra kullandığı retorikle yeniden siyasal desteği halktan alabilmeyi başarsa da bu destek onu karizmatik lider pozisyonuna yükseltmemiştir.

Türk siyasetine damgasını vuran bir başka siyasi lider, Anavatan Partisi'nin (ANAP) kurucusu Turgut Özal'dır. Özal, 12 Eylül 1980 darbesinden sonra yapılan ilk seçimlerde oyların önemli bir kısmını alarak iktidara gelmiştir. 1 Kasım 1989 tarihinde cumhurbaşkanı seçilen Özal, 17 Nisan 1993 tarihine yani vefatına kadar bu görevde bulunmuştur. Özal, Türkiye'nin ikinci sivil cumhurbaşkanı olmuş ve Özal'dan sonra da hep siviller cumhurbaşkanı seçilmiştir (Karpas, 2012: 223-224). Peki, 1980 darbesinden sonra bir siyasi lider olarak Turgut Özal'ın, 1983 seçimlerinde başarılı olmasında hangi faktörler etkili oldu? Bu soruya verilebilecek yanıt, iki faktöre bağlanabilir. İlki, Özal'ın bürokraside ve siyasette tanınan bir şahsiyet olması, ikinci olarak da Özal'ın merkezdeki ve merkezin sağındaki grupları ANAP'ta toplamayı başarmasıdır. Çünkü ANAP; liberallerin, ılımlı İslamcılarının, milliyetçilerin ve muhafazakarların oluşturduğu bir koalisyon partisi niteliğindeydi. Tüm bu merkezi ve merkezin sağını oluşturan çeşitliliği bir arada tutan güçlü etken ise Özal'ın karizmatik kişiliğiydi (Akgün, 2002: 156-157; Kalaycıoğlu, 2002). Özal, bir darbe sonrasında çoğu siyasi liderin siyaset yasağının olduğu bir dönemde seçime girdiğinde, halkın büyük ilgisiyle karşılaşmıştır. Bu ilginin temelinde, kriz döneminin oluşturduğu karizmatik kişilik yatmaktaydı. Özal etrafında birleşen özellikle sağ seçmen, Özal'ın askeri vesayete karşı dik duruşu, ekonomik

liberalleşmede sağladığı başarı ve halkın refah seviyesini yükseltmesi ve hak ve özgürlükler konusunda getirdiği yeni açılımlardan dolayı Özal'ı bağrına basmıştır. Dolayısıyla Türk seçmenin etrafında temerküz ettiği bir siyasal lider olarak Özal, karizmatik bir lider olarak siyasi tarihte yerini almıştır.

Bülent Ecevit, Türkiye'nin siyasi tarihinde farklı dönemlerde halkın teveccühünü kazanan bir siyasal liderdir. Ancak Ecevit'in siyasi yaşamı, iniş çıkışların çokça yaşandığı bir seyir izlemektedir. Kıbrıs Harekâtı, ekonomik krizler, Öcalan'ın Türkiye'ye getirilmesi, Mecliste yaşanan Merve Kavakçı Olayı, 2001 ekonomik krizi gibi siyasal hafızada yer eden önemli olaylar, Ecevit dönemlerinde yaşanmıştır. Dolayısıyla Ecevit'in karizmatikliği de siyasal hayatı gibi inişli çıkışlıdır. 1970'li yıllar Ecevit'in yıldızının parladığı yıllar olmuştur. Özellikle Kıbrıs Harekâtı sırasında başbakan olması ve harekât neticesinde halkın sevgisini kazanması, Ecevit'e kriz ortamının getirdiği bir karizmatiklik yüklemiştir. Ayrıca İnsel'e (2012: 158-159) göre CHP'nin askeri darbeler karşısında tutarlı bir tavır sergilemesi de ilk defa 1970'lerde Bülent Ecevit'le başlamıştır. Hem Kıbrıs Harekâtı sırasında aldığı kararlar, hem de darbe karşısında halkın yanında yer alması, halkın Ecevit'e "Karaoğlan" sıfatını armağan etmesine neden olmuştur. 1990'lı yılların sonları, siyasetin ibresinin yeniden Ecevit'e çevrildiği yıllar olmuştur. 1998 yılında Öcalan'ın Amerika tarafından Türkiye'ye iade edilmesi, ki Ecevit sonraki demeçlerinde neden Amerika'nın Öcalan'ı verdiğini anlayamadığını ifade etmiştir, 1999 seçimlerinde DSP'nin oylarını arttırmış ve Ecevit, kurulan koalisyon hükümetinin başbakanı olmuştur. Öcalan'ın iadesinden sonra Ecevit, yıllardır Türkiye'de kaos, düzensizlik ve kriz üreten terör örgütünün liderini yakaladığı için halkın gözünde ülkenin birliğini ve dirliğini sağlayan, düşmandan koruyan ve böylelikle devletin bölünme tehlikesini ortadan kaldıran, kahraman bir siyasal lidere dönüşmüştür. Bu kahramanlık Ecevit'e karizmatik bir liderlik bahşetmiştir. Ancak parlamentoya başörtülü girdiği için "bu hanıma haddini bildirin" dediği milletvekili seçilen Merve Kavakçı olayı ve Milli Güvenlik Kurulu'nda Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in anayasa kitapçığının Ecevit'e fırlatmasıyla patlak veren ekonomik kriz ve sonrasında halkın yaşadığı kâbus gibi günler, Ecevit'i karizma skalasında neredeyse eksiye indiren önemli gelişmeler olmuştur. Yakın bir süre önce ülkenin birliğini, düzenini sağlayan ve terör kaynaklı kaosu bitirdiği inanılan Ecevit,

bu defa toplumu ayırıştırıran ve toplumdaki huzursuzlukların kaynağı olan bir siyasi lider olarak anlaşılmıştır.

Son dönem Türk siyaseti, 2002 yılından itibaren Recep Tayyip Erdoğan'ın baskın liderliği üzerinden şekillenmektedir. Siyasi yaşamına 1976 yılında Necmettin Erbakan liderliğindeki Milli Selamet Partisi Beyoğlu Gençlik Kolları Başkanı olarak başlayan Erdoğan, 1994-1998 yılları arasında İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı'nı yürüttü. 1997 yılında Siirt'te yaptığı bir konuşmadan dolayı dört ay hapis yatan Erdoğan, cezaevinden çıktıktan sonra Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AK Parti) kurdu. Erdoğan'ın cezaevine atılması, Türkiye halkının gözünde onu adeta bir kahraman yaptı.⁵ 2001 ekonomik krizinden sonra DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümetinin erken seçim kararı almasıyla 3 Kasım 2002 tarihinde yapılan seçimde, Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül ve Bülent Arınç'tan oluşan bir ekibin kurduğu AK Parti, tek başına iktidara geldi. Ekonomik krizin toplumun kılcal damarlarına kadar hissedildiği bir ortamda iktidarı devralan Erdoğan, Ağustos 2014'e kadar başbakanlık yapmış ve o tarihten bu yana ise cumhurbaşkanlığı görevini sürdürmektedir. Erdoğan, Türkiye siyasetinin baş aktörleri olan Menderes, Özal ve Demirel'den bir konuda ayrılmaktadır. Bu üç lider içerisinde Menderes, üst sınıf tabaka içerisinde dünyaya gelmiş, yine bu üç lider eğitimi ve meslekleri nedeniyle üst sınıfa bürokrat olarak girmiş, dış ülkelerde bulunmuş, yaşamış, eğitim almış ve yabancı dilleri olan liderlerdir. Ancak yabancı dil bilmemesi veya az bilmesi, yabancı ülkelerde yaşamaması ve yetiştiği bölge olarak eğitimi, yaşayışı ve sosyal çevresi bakımından yerli ve otantik olması, Erdoğan'ı diğer liderler içerisinde farklı kılmaktadır (Karpas, 2012: 259-260; Yıldırım, 2011: 65). Yavuz'a (2009: 121) göre Erdoğan'ın karakteri, Kasımpaşa'nın sosyal çevresiyle, imam-hatipli olmasıyla, Milli Türk Talebe Birliği'nde (MTTB) aktif olarak görev almasıyla ve Erbakan'ın Milli Görüş düşünce geleneğinde yetişmesiyle şekillenmiştir (Yavuz, 2009: 121; bkz. Yıldız, 2002: 138).⁶

⁵ Bir liderin bazı kişiler veya kurumlar tarafından mağdur edilmesi, lidere atfedilen karizmaya kaynaklık etmemektedir. Recep Tayyip Erdoğan için zaman zaman ifade edilen bu düşünce, tümüyle olmasa dahi büyük oranda herhangi bir gerçekliğe karşılık gelmemektedir. Çünkü insanlar mağdur edilene yönelik bir acıma duygusu taşıyabilir, yardım edebilir, fakat sadece mağdur olmasından dolayı bir kişiyi lider ilan etmek rasyonel bir davranış olmadığı gibi pek de rastlanılan bir durum değildir. Eğer öyle olsaydı 28 Şubat mağduru olan Necmeddin Erbakan'ın bir sonraki seçim olan 1999 seçimlerinde tek başına iktidar olması gerekirdi. Oysa Refah Partisi'nin oyları 1999'da bir önceki seçime göre yaklaşık % 7 oranında önemli bir oy kaybına uğramıştır (Aktay, 2011: 95).

⁶ Recep Tayyip Erdoğan'ın hayatı ve siyasi düşüncesinin etrafıca bir değerlendirmesi için bkz. Yavuz, 2009: 120-135; Yıldız, 2002: 137-141.

Recep Tayyip Erdoğan, karizmatik bir liderdir. Erdoğan'ın karizmatik liderliği, onun halkın içinden çıkması, halkı anlayan ve halkla yakın ilişki kuran bir kişiliğe sahip olmasından beslenmektedir (Karpat, 2012: 259; Yıldırım, 2011: 65; Yavuz, 2009: 118; Arklan, 2006).⁷ Ancak Erdoğan'ın karizmatik lider olması, sadece halkla yakın ilişki kurmasından kaynaklanmamaktadır. Erdoğan'ın karizması, krizlerin lideri olmasıyla da yakından ilgilidir. Erdoğan iktidara gelmeden önce, ekonomik krizlerle, yolsuzluklarla, yozlaşmalarla ve yoksullukla mücadele eden halk, Erdoğan'ı bir kurtarıcı gibi gördü. Irak Savaşı ve Tezkeresi, 2007 yılında verilen e-muhtıra, Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı seçilmesi, AK Parti'ye açılan kapatma davası, One Minute Olayı, Gezi Parkı Olayları, 17 ve 25 Aralık Operasyonları ve son olarak da 15 Temmuz darbe girişimi, siyasi bir lider olarak Erdoğan'ın karşılaştığı, akla gelen ilk kriz alanlarıdır. Erdoğan'ın liderliği, iktidara geldiği 2002 yılından itibaren Türkiye'nin en ağır ekonomik krizinin üstesinden gelmesiyle, bir sosyal sermaye üretmeyi başarmıştır. Diğer siyasi krizlerden de güçlenerek çıkması, Erdoğan'ı hem Türkiye'de hem de yurtdışındaki karizmatik liderliğini sürdürmesini sağlamıştır. On üç yıllık başbakanlık döneminde üç kez genel seçimlerden oylarını arttırarak çıkan Erdoğan, Mimar Sinan'dan esinlenerek, 2002-2007 arası dönemine "çıraklık", 2007-2011 arası dönemine "kalfalık" ve 2011'den sonraki dönemine "ustalık" dönemi olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla bu dönemselleştirme AK Parti tabanında Erdoğan'a "Büyük Usta" nitelemesini hediye etmiştir. Ancak bugün gelinen noktada, Erdoğan'ın karizmasının rutinleşme riskiyle karşı karşıya olduğu görülmektedir. Özellikle 2019 yılında baş gösteren Covid-19 pandemisinin küresel ekonomik sistemde oluşturduğu kriz, Türkiye ekonomisini de ciddi ölçüde etkilemiş, Erdoğan Hükümeti'nin ekonomi politikaları ise bu krizin olumsuz etkileriyle başa çıkmada yetersiz kalmıştır. 2023 Genel Seçimleri'nin ikinci turunda Cumhurbaşkanı olarak yeniden seçilebilen Erdoğan; hükümetin ekonomi politikalarını

⁷ Siyasi liderin halkla yakın ilişkiler kurması, siyaset bilimi ve seçmen davranışı ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde açık toplumun göstergeleri arasında yer almaktadır. Ancak bu yakınlığın sadece lidere güveni pekiştirdiğini ve demokrasiye ve kurumlara güveni geride bıraktığını iddia eden görüşler de bulunmaktadır. bu düşüncüyü savunanlardan biri olan Yılmaz'a göre, siyasi liderlerin doğrudan seçmenle iletişim kurması, hukuk devletinin aşınmasına ve karizmatik liderlerin öne çıkma tehlikesine yol açmaktadır. Liderlerin öne çıkması ise, bir kurum olarak siyasi partilerin sürekliliğini zora sokabilir. Bu neden-sonuç ilişkisi de, demokratik kurumların sürekliliğini ve güvenin kuruma değil de şahsa yani lidere yönelik tesis edilmesini beraberinde getirecektir (Yılmaz, 2001: 363).

Mehmet Şimşek'e emanet ederek bu krizden çıkabilmenin yollarını aramaktadır. Diğer yandan gerek savaş bölgelerinden gelen sığınmacılar, 6 Şubat Kahramanmaraş Depremleri, yüksek enflasyon ve terör gibi ulusal meseleler, gerekse de İsrail'in Gazze soykırımı, Rusya-Ukrayna Savaşı ve Suriye'nin istikrarsızlaşması gibi uluslararası meseleler karşısında Erdoğan'ın politikalarına yönelik eleştiriler, bir yandan Erdoğan'a yönelik birtakım eleştirilere yol açsa da diğer yandan, özellikle uluslararası meselelerde, Erdoğan'a desteğin devam etmesini de sağlamaktadır. Zira Erdoğan, mevcut siyasi liderler içerisinde halen karizmatik kişiliği ve ürettiği sosyal sermayesiyle halkın büyük bir kesiminin etrafında kenetlendiği liderdir.

Sonuç

Türk siyasal geleneğinde liderlik, sadece devletin yönetilmesi ya da idare edilmesi beklentisinden daha fazla anlama sahiptir. Siyasetnamelerde de geçtiği üzere lider, bir yandan halkını koruyup kollayan ve bu görevi yerine getirebilmek için birtakım donanımlara sahip olan, diğer yandan ise halkı tarafından önder ve kurtarıcı olarak görülen bir şahsiyettir. Ulus-devlet yapılarının oluşmaya başlaması ve iktidarın meşruiyetinin değişmesi, siyasi liderin geleneksel dönemlerdeki misyonunu değiştirmemiş bilakis bu misyonu dönüştürerek yeni formların ve/veya lider tiplerinin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Zira Türk siyaseti bağlamında değerlendirildiğinde; bu yeni liderlik formlarının, karizmatik otorite üzerinden sosyal sermaye üretimine devam ettiği görülmektedir.

Weber sonrası süreçte karizmatik otorite, tamamıyla geçmişe ve tarihin herhangi bir dönemine ya da dönemlerine hapsedilemeyecek kadar gündelik, gerçekçi ve ontik bir durumdur (bkz. Aktay, 2011). Günümüz toplumlarında siyasi liderlik, kurucu unsur ve bir sosyal sermaye değeri olarak varlığını devam ettirmektedir. Ancak bugünün toplumları, Weber'in "saf karizma"sıyla "başarıya dayalı karizma"sı arasında bir bocalama yaşamaktadır. Şahısların veya toplumun bir lidere şeksiz şüphesiz kendini adaması olarak tasvir edilen saf karizmanın mı, yoksa kişilerin veya toplumun kendini siyasi liderin çalışmalarına, bu çalışmaların performansına, kendi ve toplum çıkarını gözetken rasyonel faydaya dayanan "başarıya dayalı" rasyonel karizmanın mı (bkz. Turner, 1997) günümüz toplumlarına hakim olduğu tartışma-

sı, siyasi liderlik algısı üzerinde etkilidir. Ancak görünen o dur ki, Türkiye’de siyasi liderin saf karizması yadsınamayacak derecede etkili olsa da rasyonel karizma halkın siyasi liderlerde aradığı genel geçer bir nitelik haline dönüşmüştür. Zira önceki yıllara kıyasla son dönemlerde Erdoğan’a yönelik duyulan siyasal güvensizlik düzeyindeki kısmi artış, siyasi liderler bakımından oldukça mümbit olan Türkiye’de, yeni liderlerin siyaset sahnesine çıkmasına kapı aralamıştır. Bu isimler arasında sayılabilecek Ekrem İmamoğlu, Mansur Yavaş, Özgür Özel, Yavuz Ağıraltıoğlu, Fatih Erbakan ve Ahmet Davutoğlu gibi liderlerin karizmatik otoritelerine bağlı olarak ne düzeyde bir sosyal sermaye üretebilecekleri ise merak konusudur.

Kaynakça

- Akın, M. H. (2013). *Siyasallığın Toplumsal İnşası: Siyasal Toplumsallaşma*, Konya: Çizgi Kitabevi
- Akgün, B. (2002). “Parti Sistemi ve Demokratik İstikrar”, *Liberal Düşünce Dergisi*, s. 27, ss. 151-167.
- Akgün, B. (2007). *Türkiye’de Seçmen Davranışı, Partiler Sistemi ve Siyasal Güven*, 2. Baskı, Ankara: Nobel Yayınları
- Aktay, Y. (2011). *Karizma Zamanları: 28 Şubat’tan 27 Nisan’a AK Parti ve Türk Siyasetine Karizma Sosyolojisi Açısından Bir Yaklaşım*, İstanbul: Timaş Yayınları
- Aristoteles, (2010). *Politika*, çev. Mete Tunçay, 13. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Arklan, Ü. (2006). “Siyasi Liderlikte Karizma Olgusu: Recep Tayyip Erdoğan Örneğinde Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 16, ss. 45-65.
- Aydemir, Ş. S. (1993). *İkinci Adam (1884-1938) [Cilt:1]*, 7. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Aydemir, M. A. (2011). *Sosyal Sermaye: Topluluk Duygusu ve Sosyal Sermaye Araştırmaları*, Konya: Çizgi Kitabevi
- Aydın, M. (2000). *Kurumlar Sosyolojisi*, 3. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları
- Aydın, M. (2011). *Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset*, 3. Baskı, İstanbul: Açılım Kitap
- Bektaş, A. (1993). *Demokratikleşme Sürecinde Liderler Oligarşisi, CHP ve AP (1961-1980)*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- Can, İ. (2013). “Türk Ulusal Kimliğinin İnşasında Milli Eğitim İdeolojisinin Rolü”, *Sosyoloji Divanı*, s. 1, ss. 123-146, Konya
- Can, İ. (2015). *Türkiye’de Siyasal Güven/Liderler, Kurumlar, Süreçler*. İstanbul: Açılım Kitap

- Clemens, J. K. & MAYER, D. F. (2001). *Klasiklerden Liderlik Dersleri*, çev. Muhsin Karaş, İstanbul: MediaCat Yayınları
- Coleman, J. S. (1988). "Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology*, vol. 94, p. 95-120.
- Coleman, J. S. (1990). *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Çetin, H. (2012). *Korku Siyaseti ve Siyaset Korkusu*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Demir, Ö. (2013). *Din Ekonomisi: İnanç, Zenginlik ve Mutluluk*, Ankara: Sentez Yayıncılık
- Dursun, D. (2002). *Siyaset Bilimi*, İstanbul: Beta Yayınları
- Duverger, M. (1995). *Siyasal Rejimler*, Çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları/Yeni Yüzyıl Kitaplığı
- Farabi, E. N. (1997). *İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fadıla)*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları
- Fedayi, C. (2011). *Siyaset Bilimi*, Ankara: Kadim Yayınları
- Field, J. (2008). *Sosyal Sermaye*, (çev. B. Bilgen ve B. Şen), 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Freedman, J. L., Sears, D. O., Carlsmith, J. M. (2003). *Sosyal Psikoloji*, çev. A. Dönmez, 4. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi
- Fukuyama, F. (2005). *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, (çev. A. Buğdaycı), 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Fukuyama, F. (2009). *Büyük Çözüm: İnsan Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşturulması*, (çev. Hasan Kaya), 2. Baskı, İstanbul: Profil Yayıncılık
- Giddens, A. (1992). *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları
- Göka, E. (2009). *Türklerde Liderlik ve Fanatizm*, İstanbul: Timaş Yayınları
- Hardin, R. (2006). *Trust*, Cambridge: Polity Press.
- Heper, M. (2010). *Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarak, 3. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Heper, M. (2011). *Türkiye'nin Siyasal Hayatı: Tarihsel, Kuramsal ve Karşılaştırmalı Açidan*, çev. Kadriye Göksel, İstanbul: Doğan Kitap
- Heywood, A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler, Ankara: Adres Yayınları
- Hülagü, O. (1999). *Farabi ve İbn-i Haldun'da Devlet Düşüncesi*, İstanbul: Kırkambar Yayınları
- İnsel, A. (2012). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, 9. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2004). *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 10. Baskı, İstanbul: Evrim Yayınları

- Kalaycıoğlu, E. (2002). "The Motherland Party: The Challenge of Institutionalization in a Charismatic Leader Party", *Political Parties in Turkey*, Ed. Barry Rubin & Metin Heper, London & Portland: Frank Cass, p. 41-61.
- Kapani, M. (2011). *Politika Bilimine Giriş*, 27. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi
- Karpat, K. H. (2012). *Kısa Türkiye Tarihi (1800-2012)*, haz. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları
- Keele, L. (2007). "Social Capital and the Dynamics of Trust in Government", *American Journal of Political Science*, vol. 51/2, p. 241-254.
- Köker L. (1995). *Modernleşme Demokrasi ve Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Lin, N. (2001). *Social Capital: A Theory of Social Structure of Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Machiavelli, N. (2004). *Hükümdar*, İstanbul: Oda Yayınları
- Meriç, C. (2002). *Bu Ülke*, 16. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- Newton, K. (2008). "Trust and Politics", *The Handbook of Social Capital*, Ed. D. Castiglione, vd., Oxford: Oxford University Press, p. 241-272.
- Nooteboom, B., SIX, F. (Ed.) (2003). *The Trust Process in Organizations: Empirical Studies of The Determinants and The Process of Trust Development*, United Kingdom: Edward Elgar Publishing.
- O'hara, K. (2004). *Trust: From Socrates to Spin*, Cambridge: Icon Books Press.
- Öğün, S. S. (2010). *Politika ve Kültür*, Bursa: Dora Yayınları
- Özel, Z. (2009). "Siyasi Lider İmajları: Gerçekliğin Yeniden Üretilmesi", *Siyasetin İletişimi*, Ed. Abdullah Özkan, İstanbul: TASAM Yayınları, s. 169-191.
- Paxton, P. (2002), "Social Capital and Democracy: An Interdependent Relationship", *American Sociological Review*, vol. 67/2, p. 254-277.
- Putnam, R. D. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, New Jersey: Princeton University Press.
- Putnam, R. D. (1995). "Bowling Alone: America's Declining Social Capital", *Journal of Democracy*, vol. 6/1, p. 65-78.
- Rothstein, B., Stolle, D. (2008). "The State and Social Capital: An Institutional Theory of Generalized Trust", *Comparative Politics*, vol. 40/4, p. 441-459.
- Sabatini, F. (2012). "Who Trusts Berlusconi? An Econometric Analysis of the Role of Television in the Political Arena", *Kyklos*, vol. 65/1, p. 111-131.
- Sargut, A. S. (2003). "Kurumsal Alanlardaki Örgüt Yapılarının Oluşmasında ve Ekonomik İşlemlerin Yürütülmesinde Güvenin Rolü", *Sosyal Bilimlerde Güven*, (Ed. F. Erdem), Ankara: Vadi Yayınları
- Sennett, R. (2010). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (çev. S. Durak ve A. Yılmaz), 3. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Sunderland, D. (2007). *Social Capital, Trust, and The Industrial Revolution, 1780-1880*, London & New York: Routledge.
- Turner, B. S. (1997). *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları
- Weber, M. (1993). *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Taha Parla), 3. Baskı, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları
- Yavuz, H. M. (2009). *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, New York: Cambridge University Press.
- Yayla, A. (2004). *Siyasi Düşünce Sözlüğü*, 2. Baskı, Ankara: Adres Yayınları
- Yıldırım, E. (2011). "2000'li Yıllarda Adalet ve Kalkınma Partisi", *Türkiye'de Siyasi Partiler-2000'li Yıllar Serisi (1)*, Ed. H. Ete, İstanbul: Meydan Yayıncılık, s. 59-103.
- Yıldız, N. (2002). *Türkiye'de Siyasetin Yeni Biçimi: Liderler, İmajlar ve Medya*, Ankara: Phoenix Yayınları
- Yılmaz, A. (2001). *Çağdaş Siyasal Akımlar: Modern Demokraside Yeni Arayışlar*, Ankara: Vadi Yayınları
- Zmerli, S., Newton, K. (2008). "Social Trust and Attitudes Toward Democracy", *Public Opinion Quarterly*, vol. 72/4, p. 706-724.



Sosyal Sermaye Kavramı ve Tearüf İdeali

İsa ABİDOĞLU*

Özet

Bu makale, İslam'ın hac ibadetinde idealize ettiği "tearüf" anlayışı ile günümüz sosyolojisinin popüler kavramlarından olan sosyal sermaye kavramı arasında fenomenolojik metodoloji üzerinden anlamsal bağ kurmayı amaçlar. Bu amacın gerçekleştirilmesi için "tearüf" kavramının Kur'anî bir kavram olmasından dolayı araştırma alanı olarak Kur'an'ın kendisi ve Kur'an tefsirleri seçilmiştir. Başta belirtmek gerekir ki Kur'an'ın herhangi bir kavram veya konu özetinde yorumlanması esnasında tek bir anlama ulaşmanın mümkün olmadığı kabul edilmelidir. Buna rağmen Kur'an'ın "tearüf" idealinin sosyal sermaye kavramı ile anlamsal bağının derinlemesine anlaşılması ve bu idealin içerdiği mesajların daha iyi kavranması için Fenomenolojik metodoloji etkili bir araç olabilir. Kur'an'ın "tearüf" idealinin hac ibadeti ile olan ilişkisi ise bu ideal anlayışın özgün deneyiminin hac ibadeti ile mümkün olduğu iddiasına dayanmaktadır. Yine belirtmek gerektir ki Sosyal sermaye seküler toplum temelli bir olgudur ve bu nedenle durumsaldır. Fakat Kur'an ne toplumu ne de başka bir maddi yapıyı seküler-kutsal ayrımına tabi tutmaz. Dahası varlığı bütünsel olarak kuşattığını bir temel kabul türünden sık sık hatırlar. Dolayısıyla bu makale kutsal kitabın perspektifinden sosyal sermaye için bir çerçeve oluşturmaya çalışırken amaç bakımından gelişimsel, yöntem bakımından ise nitelikselidir. Bu açıdan makale, "tearüf" idealiyle sosyal sermaye kavramının anlamsal ortak paydaları, kesişim ve ayrışım zeminleri hakkında bazı sonuçlara varmak için esas olarak kavramsal ve keşifsel nitelikte görülebilir.

Anahtar Kelimeler: Hac, Kur'an, Toplumsal Farklılık, Sosyal Sermaye, Tearüf İdeali

Abstract

This article aims to establish a semantic link between the concept of "tearuf," as idealized by Islam in pilgrimage worship, and the concept of social capital, a popular term in contemporary sociology, through a phenomenological approach. To achieve this goal, the Qur'an itself and various Qur'anic commentaries were selected as the primary sources, as "tearuf" is a Qur'anic concept. At the outset, it should be acknowledged that it is not possible to derive a single, definitive interpretation of any concept or subject within the Qur'an. Nonetheless, a phenomenological approach can serve as an effective tool to gain a deeper understanding of the connection between the Qur'anic ideal of "tearuf" and the concept of social capital, while also offering insight into the broader messages embedded in this ideal. The relationship between the Qur'anic ideal of "tearuf" and the act of pilgrimage rests on the premise that an authentic experience of this ideal can be achieved through pilgrimage. However, it is important to note that social capital is rooted in secular society and is thus context-dependent. The Qur'an, in contrast, does not draw distinctions between the secular and the sacred, whether in society or in other material structures. Instead, it frequently emphasizes a holistic view of existence as a fundamental principle. This article is therefore developmental in purpose and qualitative in methodology, as it seeks to construct a framework for understanding social capital from a biblical (religious) perspective.

Keywords: Hajj, Qur'an, Social Difference, Social Capital, The Ideal of Tearuf

* Öğr. Gör. Dr., Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, isaabidoglu@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3559-2304.

Giriş

Sosyal sermaye, bir topluluk veya toplum içindeki sosyal ağlardan, ilişkilerden ve güvenden elde edilen değeri temsil eden ve sosyal bilimlerde büyük ilgi gören bir kavramdır. Bireylerin ve grupların iş birliği yapmasını, koordine olmasını ve ortak hedeflere ulaşmasını sağlayan normlar, karşılıklılık ve güven de dahil olmak üzere sosyal ilişkilerin içine gömülü kaynakları kapsar (Portes, 2014). Putnam'a (2000) göre, sosyal sermaye iki ana biçimde sınıflandırılabilir: homojen gruplar içindeki güçlü bağları ifade eden bağlayıcı sosyal sermaye ve farklı sosyal ağlar arasındaki bağlantıları içeren köprü kurucu sosyal sermaye. Bu sosyal sermaye biçimleri, topluluk üyeleri arasında iş birliğini, bilgi paylaşımını ve kolektif eylemi kolaylaştırarak topluluk gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır (Fukuyama, 2015). Bağlayıcı sosyal sermaye, etnik köken, din veya sosyoekonomik durum gibi benzer özellikleri paylaşan birbirine sıkı sıkıya bağlı gruplar veya topluluklar içindeki güçlü bağları ve sosyal uyumu ifade eder (Putnam, 2000). Bu güçlü bağlar, grup üyeleri arasında karşılıklı destek ve iş birliğini teşvik ederek aidiyet ve dayanışma duygusunu güçlendirir (Narayan ve Cassidy, 2020). Bu nedenle, sosyal sermayenin toplumdaki güçlü işlevsel özellikleri sayesinde dinsel ve manevi sermaye gibi diğer sermayelerin etkinliği artar. Dolayısıyla sosyal sermaye kavramının dinlerle özellikle İslam dini ile işaret ettiği anlam ve değerler skalasında ortak içeriklere sahip olduğunu söylemek gerekir. Nitekim İslam'ın topluma bakan öğretileri, sosyal sermayeyi güçlendirmeye yöneliktir. Dahası sosyal sermayenin güçlendirilmesi ve karanlık yönlerine bakan olası zararların önlenmesi için çözüm yolları, İslam'ın ve Müslüman düşüncülerinin endişelerinden biridir.

İslam'ın dayanışma halinde olan bir birlikteliği sağlıklı bir toplumun inşasında merkeze koyduğunu söylemek gerekir. Hz. Peygamber'in ifadesiyle Müslüman toplum "bir bedenın uzuvları" (Buhari, 1992: Edep, 12) gibi birbirine bağılıdırlar. Yine Kur'an-ı Kerim'de Müslümanların toplu ve yekvücut konumları "kurşunla kaynatılmış binalar" (Kur'an, 61/4) şeklinde tarif edilmiştir. Dolayısıyla Müslümanların dayanışma ve iş birliği yapmak için herkesin anlayacağı bir sosyal normda karşılıklı yükümlülükleri içeren güveni toplumsal hayatta koordine etmeleri gerekir. Bu açıdan değerlendirildiğinde din odaklı toplumsal güvenin tesisi için Kur'an'ın özenle kullan-

dığı kavramlardan biri takvadır. Örneğin, Maide Suresi 2. ayette şöyle denir: “Ey iman edenler, yardımlaşma ve takva hususunda birbirinize yardımcı olun; günah ve düşmanlık konusunda yardımcı olmayın.” Bu ayette Takva ölçütü, sosyal sermayenin doğru şekillenmesi, genişlemesi ve gelişmesinin temeli olabilir. Fakat belirtmek gerekir ki Takva içsel bir bilinç haline işaret etmektedir. Dolayısıyla yine Hucurât sureesindeki ayette¹ geçtiği üzere, Kur’an’ın toplumda sosyal sermayenin tesisi için söz konusu içsel bilinç halinin harekete geçirdiği işlevsel eylem planı olarak “tearüf”ü esas aldığı görülür. “Tearüf” Tanrıyı merkeze koyan fakat yüzü topluma dönük olan ahlakı ve yüksek dindarlık hissiyatını içeren bir sosyalizasyon biçimidir ki bu kavramın bir diğer kavram olan takva ile ilişkisi bu perspektifte belirginleşerek görünür hale gelir. Nitekim sosyal sermayenin ideal bir toplumsal düzene doğru yani “tearüf” idealine yönelik kökleşmesi için gerekli ve vazgeçilmez koşul takva olarak görünmektedir (Abidoğlu, 2021).

Belirtmek gerekir ki modern sosyolojinin ele aldığı biçimiyle sosyal sermaye kavramı insan merkezli seküler bir kavramdır ve bu kavram birtakım eşitsizlikleri olağan görür. Daha açık ifade ile toplumsal sermaye kavramı eşitsizliğin yeniden üretimine yönelik gizli durumlara işaret eder (Field, 2008). Bu açıdan değerlendirildiğinde Kur’an’ın tamamen seküler bir zihniyet modeli üzerine tesis edilmiş ve toplumsal eşitsizliği meşru görmesi açısından karanlık tarafları ağır basan sosyal sermaye temelli bir toplum tipine (kabilecilik/cahiliye) indirildiğini ve bu toplum tipini vahiy ekseninde dönüştürdüğünü söylemek gerekir. Bu dönüşümün temel bileşeni bağlayıcı ve köprüleyici sosyal sermaye arasındaki dengesizliği ortadan kaldırması olmuştur.

Bağlayıcı sosyal sermaye yakın gruplar arası ilişkiler fazla olduğunda, bu grupların dışındakilere karşı hoşgörüsüzlük ve ayrımcılıkları artabilir. Köprüleyici sosyal sermaye (farklı gruplar arası ilişkiler) ise toplumsal uyumu artırabilir. Ancak köprüleyici sosyal sermayede grup içi dayanışma yeterince gelişmediği takdirde topluluk içi bağlar zayıflayabilir (Field, 2008: 45). İslam’ın sosyal sermaye özelinde doğuş tarihi söz konusu olduğunda toplumun dayanışma ve kaynaşmaya dair dönüşümünde yakalanması arzulanan dengeyi yani ‘tearüf’ün anlam içerikleri, hicretin 9. yılında farz olan Hac ibadeti ile ideal uygu-

¹ Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerlileriniz en takvalı olanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır. (Kur’an, 49/13).

lamasına kavuştuğu görülür. Bu açıdan Hac ibadetinde ortaya çıkan anlamlar açısından 'tearüf' ideali müminler için bir test alanıdır. Bu test alanında toplumsal sınıf ve tabakalaşma olgusal olarak kabul edilir fakat toplumsal faydanın karşılıklı aktarımı özelinde gelişim ideali esas alınır. Bu gelişim idealinde güç ilişkilerinin ve eşitsizliklerin dengesi dinsel değerler zirvesi ve dindarlığın ahlaki özü olan takva temelinde kurulur.

Denilebilir ki sosyal sermaye kavramının İslamî değer sistemiyle olan ilişkisi, sosyal yaşamda büyük önem taşımasına rağmen, araştırmacıların sosyal sermaye ile İslam'ın değer sistemi arasındaki ilişkiye daha az dikkat ettiği bir konudur. Dolayısıyla, bu araştırmanın temel amacı, İslamî değer sisteminin perspektifinden sosyal sermayenin güçlendirilmesi dolayısıyla ideal toplumun inşası için meta-çerçeve ve arketip model olarak en dikkate değer uygulamanın hac ibadeti olduğu iddiasını yorumsamacı/fenomenolojik açıdan incelemektir.

Meta Çerçeve ve Arketip Model: Kur'an, Peygamber ve Hac

Sosyoloji alanındaki paradigmlar batı dünyasının tarihsel deneyimine dayanmaktadır. Dolayısıyla sosyolojinin kavram, kuram ve paradigmlarının meta çerçevesini oluşturan batı tarzı düşünce biçimidir. Bu anlamda sosyoloji seküler paradigmların ürünü olarak sistemleşmiştir (Özlem, 2000: 36). İslam'a bakıldığında ise hayata ve hayatın ötesine dair paradigmlarının meta çerçevesini Kur'an, arketipini ise Hz. Muhammed ve onun yaşantısı şekillendirir (Sibaî, 1982: 39, Osmanî, 2019: 10-21)

Kur'an'da açıkça belirtilen veya üstü örtük bırakılan emirler, yasaklar ve öğütlerin oluşturduğu ibadetler sisteminde İslam'ın hem entelektüel hem ideolojik hem de hayata dair eylem planlarını okumak mümkündür. Bu açıdan Kur'an'ın hayata ve hayatın ötesine yönelik tüm iddiaları yaratıcı merkezli olmakla birlikte bu iddiaların kavramsal çerçevesinin anlaşılması Yaratıcının birliğine iman etme ve bu iman gerekliliğini yerine getirme ile ilişkili görünür. (Şaban, 2014: 8-14). Söz konusu gerekliliğin ifası adına Kur'an'ın emir ve yasaklar silsilesine tabi olacağını özgürce beyan eden birey, hayatının her alanında ibadetler sistemi içinde beyanına sadık kalma gayretini gösterme sorumluluğu yüklenir. Bu yükümlülüğün getirisi olarak birey için, yüksek ahlak ve bilinç durumunda anlamını bulan bir yaşam

standardını elde etme imkânı ortaya çıkar. Bu imkân ile İslam'ın özel hedeflerine ulaşılmaktadır. Denilebilir ki bu yaşam standardının arketipi Hz. Muhammed'in tüm hayatıdır. Bu açıdan hem Mekke hem de Medine'de Hz. Muhammed tarafından hayata geçirilen bu özel hedefler insanlığın her döneminde müminler için nihai referans noktalarını teşkil etmektedir (İqbal ve Mirakhor, 2011).

Kural olarak arketip model anlamını, özünü ve amaçlarını en iyi anlayan kişi tarafından yani Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından meta-çerçevenin uygulanmasını ve hayata geçirilmesini içermektedir. Arketip modelin önemli bir yönü Kur'an'da belirtilen gelişme için gerekli şartları operasyonel hale getirmiş ve bir dereceye kadar yerelleştirmiş olmasıdır. Arketip model, meta-çerçevenin bir planıdır ve değişmez kurallarını içermektedir. Bu kurallar zamansal ya da mekânsal faktörlere göre esneyen fakat değişmeyen kurallar dizisidir (Ng, Mirakhor ve İbrahim, 2020: 43).

İslam'da sosyal sermaye kavramının anlam karşılıkları, toplumda ki yapılara bakan uygulamaları açısından meta-çerçevenin operasyonel tarafı ve insanlar için test alanı Hac ibadetidir. Arketip açısından da sosyal sermaye kavramının yürürlüğe geçmiş modelini anlaşılır kılan Hz. Muhammed'in hem taraftarlarınca hem de ona cephe açmış müşriklerce kabul edilen El-Emin sıfatıdır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Muhammed'in emin sıfatına haiz bir hayat yaşamasının objektif ve gözleme açık taraflarının olması O'nun İslam'ın toplumsal hayata dönük özel amaçlarının hem teorik hem de pratik yönlerinin arketip/ideal tip bakımından ölçütünü belirlemektedir. Emin olmak Hz. Muhammed'in misyonunda tebarüz eden ve ümmetin yükleneceği temel bireysel sorumlulukların köken değeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim emin/güvenilir olmak toplumda organize bir faaliyetten elde edilen faydaları dağıtacak ve maliyeti karşılamakla ilgili sorumluluk verecek kurallar dizisini arzu edilen amaçlar perspektifinde icra edebilmektir. Bu yönüyle emin olmak sosyal sermayenin İslam açısından değeri ve niteliğini belirleyen objektif bir öz sorumluluğa bakar (Ng, Mirakhor ve İbrahim, 2020: 43-47). Burada bireye düşen sorumluluğun icrasında bireyin öznel/tarihsel yargılarından sıyrılarak dinsel amaçların objektif gerçekliğine adaptasyonunda ona yardım edecek içsel dinamik değer takvadır. Takva, emanet/ehliyet/liyakat gibi kavramları hayatında pratize edebilmiş emin vasfını haiz bireyin yaşantı-

sında içsel bir dinamik olarak tanrısal vicdana basamak oluşturur. Hac bu anlamda tanrısal vicdanın zamansal ve mekânsal boyuta kutsallık teması üzerinden taşınmasıdır.

Din sosyolojisi tarafından Hac, bir dinin kutsal zaman ve mekân anlayışının yönettiği bir takım sosyolojik ritüellere indirgenerek izah edilmekte ve toplumsal bütünleşme gibi bazı işlevlerle ilişkilendirilen tezler üzerinden açıklanmaktadır. Böylesi açıklama ve anlamlandırma biçimlerine göre her dinin hacca yönelik teorisi ve pratikleri, sosyolojik düzene göre şekil alıyorken İslam'ın bu konuda ortaya koyduğu anlayış ise tam tersi bir duruma işaret etmektedir. İslam'ın hac ibadeti üzerinden anlaşılmasını istediği temel paradigma tanrısal kaynaklı teolojinin inşa ettiği bir varlık anlayışıdır. Bu varlık anlayışına göre, varoluşsal açıdan kaynağını ilahi olandan alan birey ve toplum, varlıkları birbirine indirgenemeyecek biçimde fakat birbirleriyle irtibatlı bir anlama sahiptirler. Yine konuyla ilgili olarak İslam'ın hac paradigması üzerinden vurgulanması gereken önemli tezi şudur: İslam, vahye ve peygambere bağlı biçimde, toplumsal düzlemde fakat bireyin dünyasında anlamını bulan bir dindir (Abidoğlu, 2021).

İslam'ın sosyolojik muhayyilesini anlamamanın önemli yolu Hz. İbrahim ve onunla başlayan Hac ibadetidir. Dolayısıyla Kur'an'da din-toplum etkileşimi özelinde önemli bir role sahip olan Hz. İbrahim ve O'na dayandırılan Hac olgusu, aslında sosyolojinin en önemli konularından biri olan toplumsal farklılık konusuna yönelik farklı açılımlar sunmaktadır. Bu yönüyle Hac ve İbrahim, kutsal-seküler, din-toplum, bireyselleşme-sosyalleşme gibi dikotomilerle ilişkisi bağlamında önemli sosyal gerçekliklere yönelik geniş bir perspektif ortaya koyar. Dolayısıyla toplumsal farklılık konusunun İslam özelinde içerdiği mesaj ve katmanlı anlam sistematiği, Hac uygulamasında kristalize olmaktadır. Bu bakımdan Hac, İslam'ın en temel değeri olan tevhidî anlayışın idrak edildiği bir ibadettir. Buna paralel olarak İslam'ın birincil kaynağı olan Kur'an hem kozmolojik düzene hem de toplumsal alana hükmeden temel yasanın farklılık ve çeşitlilik olduğunu beyan ederken, varlıkta birliğin esas olduğunu sık sık hatırlatmaktadır:

“Göklerin ve yerin yaratılışı ile dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da O'nun varlığını gösteren delillerdendir. Bilgi sahibi olanlar için (farklılığın değerini bilenler için) bunda ibretler vardır.” (Rum, 30/22)” ayetinde görüldüğü üzere Allah, yaratılıştan gelen farklılığın,

parça-bütün ilişkisi içinde değerlendirilmesi gerektiğini, böylelikle tevhid bilincine hizmet eden ayetler/işaretler olarak varlıktaki farklılığın hayata hükmettiğini ifade eder. Söz konusu bilincin bireyde yer etmesi uzun bir terbiye sürecine işaret etmektedir. Nitekim insan, içinde bulunduğu toplumun bir ferdi olarak hayata ve varlığa dair bilgisini çoğu zaman içinde bulunduğu sosyolojik koşullar üzerinden inşa eder ve hayatı bu vasıtayla deneyimler. Bununla ilişkili olarak klasik sosyolojinin, bireyin toplumsal bilincin etkisinden bağımsız olarak var olma ihtimalini pek mümkün görmediğini hatırlatmak gerekir. Fakat böylesi bir iddia, İslami perspektiften bakıldığında bireyin, üstünde etkili olan etmenlere rağmen kendinden bir irade ile davranabileceği ve bu noktada sorumlu tutulacağı iddiasını tartışmalı hale getirmektedir (Abidoğlu, 2021).

İslam'a baktığımızda bireyin en temel sorumluluğu, kendisiyle bir peygamber vasıtasıyla irtibata geçen Tanrı'nın varlığına inanmak ve bu inancın gereğini yerine getirmek olarak görülür. Fakat modern sosyolojinin bakış açısına göre, bireyin iman etme ve tevhid bilincine erişmenin sorumluluğunda beliren dini vecibeleri icra etmesi ile bir Hindu'nun inancına dayalı aidiyet bilinci ile icra ettiği ritüeller arasında, değer açısından bir fark yoktur. Bu anlaşılabilen bir şeydir. Çünkü modern sosyolojinin dinlere ve inançlara dayalı ortaya çıkan farklılıklar arasında ahlaki bir değer ortaya koyma sorumluluğunu kendinde taşımadığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla hac, İslam'a dair bir ibadet biçimi olmakla birlikte bireyin bu ibadeti ifa etmesi neticesinde ibadetin, ilahi kudret tarafından kabul edilmesine veya ret edilmesine dair kriter belirleme gibi normatif tespitler yapmak bu çalışmanın dışında kalmaktadır. Fakat İslam'ın, inanç ve ibadetler temelinde toplumsa bir değeri vardır ve bu normatifliğin kendine özgü sosyolojik bir paradigmaya sahip olduğunu söylemek mümkündür (Abidoğlu, 2021).

Birey ve toplum dikotomisinde her iki unsurun birbirine indirgenemeyecek gerçeklikler olması ile ilişkili olarak İslam'da hac, bireyin öz farkındalığa erişmesine kapı açan fakat topluca yapılan bir ibadettir. Dolayısıyla hac, psiko-sosyal bağlamda geniş bir anlamı kendinde barındıran bir ibadet olmakla birlikte Haccın ihtiva ettiği anlamların, Kur'an'ın toplumsal farklılığa yönelik paradigmasına dayandığı ve bu paradigmanın hacdaki ibadetler vesilesiyle birey tarafından fark edilip özümsemişi söylenebilir (Abidoğlu, 2021).

Kur'an, sosyal hayatta görülen dil, din, ırk, renk, cinsiyet gibi farklılıklara dayalı eşitsizlikleri, var oldukları hal üzere onaylayıp meşru- laştırmakta fakat bu eşitsizlikleri, insanların birbirlerine karşı üstün- lük kurma aracı olarak kullanmalarına karşı çıkmaktadır. Bu noktadan bakıldığında vahiy temelli dinin, eşitsizliklerin bir takım güç odakla- rınca istismar edilmesine yönelik tavizsiz duruşu, toplumsal uzlaşa ve entegrasyonun sosyal hayata egemen kılınması amacına matuftur. Bu açıdan ilahi mesajın, toplumsal farklılık mevzusuna getirdiği izah ve biçtiği değerde bir takım ahlaki prensip ve sosyal alanda korunması gereken ilkeler ortaya koyduğu görülmektedir (Abidoğlu, 2015).

Yine burada Kur'an'ın toplumsal farklılık ve farklılaşmaya dair bakışında, bireyin rolüne dair modern sosyolojiden keskin bir ayırım ile ayrıldığı söylenebilir. Kur'an, doğadaki ve toplumdaki olgular üze- rinden tevhid değerine çıkılmasını istemektedir. Söz konusu değere çı- kışta sosyolojik yapıların, bireye, yardımcı veya engel olduğunu fakat nihayetinde yardım alma veya engeli aşma açısından failin fiilinde öz- gürlüğünü söylemektedir. Dolayısıyla Kur'an, toplumsal farklılığa kaynaklık eden dil, renk, ırk gibi yapısal farklılıklar karşısında bireyin ve toplumun tevhid değerine intikal edebilme ekseninde farklılaştığı- nı söylemektedir. Bu farklılaşmaya da pozitif veya negatif bir değer biçmektedir. Örneğin Kur'an, toplumların, farklılık olgusunun manevi rezonansını elde edemedikleri taktirde bu toplumların şirk ve zulüm kavramları etrafında toplumsallaşacaklarını haber vermektedir. Son kertede Kur'an'a göre böylesi bir toplumun helaki olgusal bir temel- de ele alınır. Ki bu olguların tamamını Kur'an, sünnetullah kavramı altında toplanmaktadır (Abidoğlu, 2015). Nitekim söz konusu farklılı- ığın insanlar arasında herhangi bir üstünlüğe veya düşüklüğe gerekçe olamayacağını "Size verdiği şeylerde, sizi imtihan etmek için (Allah), kiminizi derecelerle, kiminizin üstüne çıkardı" (En'âm, 7/165) ayetiyle özellikle hatırlatır.

İlahi beyanın toplumsal eşitsizliğin istismar edilmesiyle sosyal ha- yatta derin kastların oluştuğu bir döneme yani "cahiliye asrına" rast- laması insanlık tarihinde eşine az rastlanan bir dönüşüm gerçekleştiri- miştir. Cinsel, ırksal, dilsel ve dinsel farklılıkların meydana getirdiği eşitsizliğin, toplumu genelde eşit ve adil olmayan denklemlere bina ettiği böylesi bir düzende nüzul eden ilahi mesaj, sosyal farklılıkların toplumsal maslahata ve beşerî faydaya matuf olduğunu vurgulayarak işe başlamıştır (Atalay, 1998: 58).

Mekke toplumunda kabile anlayışına dayalı eşitsizliklerin oluşturduğu sınıf bilinci İslami perspektifte değerlendirildiğinde kaynağı ilahi olan bir dine dair yabancılaşma biçimi olarak karşımıza çıkar. Ayrıca Mekkeliler Arapların sınıf bilincinde tezahür eden dayanışma duygusu, çoğu zaman seküler mahiyete bürünmüş bir inanca dayanır. İslam bu açıdan kaynağı vahiy olan bir bilgi çeşidi ile yeni bir dayanışma biçimi (tearüf) vadederek toplumsal ahlakı, kaynağı ilahi olan bir kutsallık anlayışı üzerinden inşa etmeye çalışır. Söz konusu durum Araplar açısından coğrafyada süregelen sosyolojik yapıya bir tehdit olarak algılandığından yeni din bir çatışma alanı oluşturmuştur. Kabile anlayışının dayanışma zemini kan yoluna bağlı bir birliktelik olduğundan, söz konusu dayanışma biçimi, bu unsurun dışında kalan toplulukları ötekileştirme esası üzerinden perçinleştirilmeye çalışır. Bu durum aslında sosyal sermayenin karanlık yönlerine işaret etmektedir. Dolayısıyla İslam indiği dönemde aynı inancı paylaşan tüm insanları din paydasında eşitlemesi İslam'ın indiği dönemdeki Araplar açısından yerel sistemi alt üst eden ve yine o dönemin aidiyet biçimlerine yönelik bir tehdit unsuru olarak görülmesine neden olmuştur.

Toplumsal organizmanın bünyesinde tezahür eden mekanizmaların çalışma prensibi, ferdin kendini toplumun normatif kurallarına, değerlerine ve beklentilerine bağdaştırması olgusu ile ilintilidir. Aidiyet hissinin toplumdaki fertlere şamil kılınmasının gerekliliği olarak bir toplum, varoluşsal açıdan tehdit olarak değerlendirdiği tüm istenmeyen davranış veya eylemlere, kendi gücü ölçeğinde yaptırım uygular. Böylece toplum, yapısal olarak sürekliliğini koruması adına sosyal kontrol mekanizmasını işletmiş olur (Aydemir, 2011: 60). Özellikle İslam'ın indiği ilk devirde Müslümanların Mekke toplumunda karşılaştığı çetin koşulları bu zaviyeden değerlendirmek gerekir.

Kabile toplumunda, kölelik müessesini bünyesinde barındırmasından anlaşıldığı üzere bireye önem verilmediği görülür. Aynı şekilde mensubu olduğu kabilenin normatif kurallarına bağlılıkta defakto kölelik denilebilecek biçimde bireyin inisiyatif alamayacağı bilinmektedir. Nitekim Simmel'e (2009: 237) göre; kişinin bağlandığı sosyal çevrenin darlığına bağlı olarak, o kişinin bireysellik temelinde bir özgürlüğü elde edebilmesi güçleşir. Bunun temel nedeni toplumsal birlikteliğin dar ve homojen yapısının kendisini diğer çevrelerden yalıtarak keskin bir şekilde koparmasıdır. Dolayısıyla benzerlik esasının normatif

bir niteliğe dönüşmesi kabileciliğin temel özelliği haline gelmektedir. Buna karşılık, bireyin çevresini genişleterek aktifleştirdiği, özgürlük ve çıkarlarını korumaya çalıştığı düzende, toplumda farklılıkları bir arada tutan daha kuşatıcı bir evrensel nitelikte norm ve yasalar gerekli olacaktır. Bu norm ve yasalar olmadığı müddetçe sosyal sermayenin köprüleyici türünün açığa çıkma ihtimali mümkün görünmemektedir. İslam'ın bu açıdan indiği dönemde hem dini hem de psiko-sosyal açıdan ortaya koyduğu ilke ve prensiplerde bu kuşatıcılığı ve evrenselliği yakalamaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim bunun hac özelinde "tearüf" kavramıyla idealize edildiği görülmektedir.

"Varlık ancak zıddıyla bilinebilir" temel önermesinde hareketle denilebilir ki, haccın idealize ettiği "tearüf" anlayışına taban tabana zıt bir değer üzerine inşa edilmiş toplumsal örgütlenme biçimini İslam "cahiliye" adıyla anmıştır. Cahiliyenin toplum tipi kabileciliktir. Cahiliyenin toplum tipi olan kabilecilik de sosyal sermayenin bağlayıcı türünde beliren karanlık bir varoluşsal zemine aittir. Kabile tipi toplumsal birlikteliklerde statüler ve sosyal normlar, kabile temelinde beliren şeref ve ahlaki güce bağlı olarak işlevselleşir. Bu bakımdan dışarıya kapalı bir organizasyon içerisinde toplumsal bütünleşmeye imkân veren ve onu devamlı kılan bir kontrol mekanizması, karşılıklı güven esasına bağlı biçimde sosyal sermaye üretmeye başlar. Bu güven ilişkisinde inşa edilen toplumsal örgütlenmede bireyin ve küçük çaplı toplulukların varoluşsal değerlerinden çok, daha büyük ölçekteki toplumun varlığının sürekliliği ve hayatiyeti önemli sayılır (Coleman, 1993: 9).

Sosyal ilişki ve etkinliklerin kapsamı ölçüsünde, toplumda itibar ve prestijin işlevi de artmaktadır. Bilindiği üzere fertler hayatları boyunca, toplumda izzet ve itibar göstergesi sayılacak kazanımları elde etmek adına uğraş vermektedirler. Elde edilen kazanımın ilkel düzeydeki aktarımı ve sürekliliği aile ve soy aracılığıyla devam ettirilir. Dolayısıyla bu itibar ve prestij, fertlerin sosyal alandaki her türlü ilişkilerinde dönüştürülebilir kaynaklar açısından işlevsel bir yer tutar. Bu açıdan toplumsal ağlara katılımı ve bu ağlarda sürekli kıldığı münasebetler nispetinde fert, toplumsal düzende aktif rol almaktadır. Dahası ferdin toplumdaki amaç ve idealine yönelik aktif rol üstlendiği sosyal ağları dinamik yapıya kavuşturan en önemli unsur sosyal sermayedir (Aydemir, 2011: 52). Bu açıdan bakıldığında İslam kabile-

cilik tipinde belirgin hale gelen bir toplumsal örgütlenme biçiminde kültürel ve sosyal sermaye biçimlerini vahiy eksenli inşa etme iddiasıyla ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Nitekim Fatır suresindeki ayette ilahi davete uymanın hem bu dünyada hem de öte dünyada itibarın, menfaat ve güzelliklerin kaynağı sayılacak ebedi bir sermayeyi kazandırmasının müjdesinin verildiği görülür: “Kim izzet ve şeref isterse bilmeli ki izzet ve şeref tamamıyla Allah’a aittir. Güzel sözler O’na yükselir; rızâsına uygun iş ve davranışları da O yüceltir. Sinsi sinsi kötülük tasarlayanlar için çetin bir azap vardır ve onların tuzakları altüst olur” (Fâtır, 35/10)

Bu ayette “Güzel sözler O’na yükselir; rızâsına uygun iş ve davranışları da O yüceltir” ifadesindeki “güzel söz”ün ilahi daveti kabul etmenin kredo söylemi olarak kabul edilen “kelime-i şehadet”in olduğuna dair tefsirlerde yaygın bir görüş vardır (meselâ Zemahşerî, III: 270). Bu bakımdan İslam’a göre iman etme davranışının ferdi yücelteceği iddiasının öte dünya ile ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Zira tüm toplumlarda görülen beşerî, kültürel ve sosyal sermaye biçimlerinin ölüm gerçeği karşısında anlam yitimine uğraması evrensel bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta ölümün birey nezdindeki anlamını yıkıma uğrattığı sermaye biçimlerinin toplumsal işleve dönük biçimde yaşatılması çabası Arap toplumunda putperestliğin kurumsal kimliğinde beliren anlam olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Araplarda putların geçmiş dönemlerde yaşayan karizmatik otoritelerin yaşamlarında merkezileşen sosyal sermaye biçimlerinin bu otorite şahsiyetlerin ölümlerinden sonra heykelleştirilerek var olan toplumsal düzeninin korunmasında sembol aygıtlara dönüştürüldüğü görülür.

Karizmatik şahsiyetlerin otoritesi toplumda üretilen sermaye biçimleriyle ilgisi açısından önemlidir. Kişinin hem bireysel yaşantısında hem de toplumda kurduğu ilişkilerde karşılaştığı genel sorunların üstesinden gelebilmesi için ihtiyaç duyduğu sosyal sermaye, karizmatik şahsiyetlerin liderliğinde inşa edilir (Coleman, 2000: 311). Fakat çoğu zaman sosyal sermaye kavramının, toplumu dışarıya kapalı hale getiren özelliğinden dolayı olumsuz bir işleve sahip olduğu bilinen bir gerçektir. “Olumsuz sosyal sermaye” (Putnam, 2000) aile, etnik kimlik, din, vb. yapıların işlevsel dinamiği olarak tezahür eden akrabalık, kardeşlik, dayanışma, birlik ve beraberlik gibi söylemlerin haksız kazançlar veya özel çıkarlar uğruna manipüle edilmesinden doğar (Aydemir, 2011: 72).

Kabile tipi toplumlardan, vahiy odaklı din toplumuna dönüşme esnasında sosyal sermayenin grup içi bağlayıcılığı düzeyinde meydana gelecek kayıplar dolayısıyla Arapların tavır aldıklarını söylemek gerekir. Önceki satırlarda ifade edildiği üzere Araplarda hâkim unsur kabile düzenidir ve bu düzen belirli bir kültürel ve sosyal sermayeye işaret eder. Fakat Hz. Peygamber'in getirdiği davet biçiminde kabile düzeninde tezahür eden eşitsizlikler mümin olma statüsünde giderilir. Bu o dönem için kurulu sistemi tehdit eden bir durumdur. Burada İslam dininin inşa ettiği toplumsal düzende bireyin elde edebileceği sermaye biçimlerinin tarihi aşan boyutu ile yeni fırsatlar sunduğunu belirtmek gerekir. Daha açık ifade ile Kabile düzeninin bir şekilde tarihsel olma niteliğinden dolayı büyük çapta bir medeniyet kurma açısından gelişmeye müsait olamayacağını Araplara sık sık hatırlatan Hz. Peygamber, İslam'a boyun eğmenin kültürel ve sosyal sermayenin bağlayıcı yönünde geçici surette bir kayıp yaşatsa bile köprü kurucu nitelikleri içeren büyük ölçekli sosyal sermaye tipi olan ümmet bilinci ile geleceğe dönük kalıcı kazanımlar elde etmede yeni dinin Arapları büyük bir güce eriştireceğine işaret etmektedir (Abidoğlu, 2021).

Sosyal ve kültürel sermayelerle özdeşleşen kabile mensupları bu özdeşleşme biçimi ile normatif bir davranış biçimi ortaya koyarak toplumsal ilişkilerini dinselileştirmeye başlarlar. Burada din içinde din ortaya çıkar. Bu esnada normlar ne denli vahiy temelli din ile benzerlik gösterirse o denli bir istikamet elde edilir. Fakat toplumsal normlar seküler işlevlere indirgendiği takdirde İslam'a göre yozlaşma başlar. Dolayısıyla İslam'da hac, tüm toplumlar tarafından varlığa dair bütünsel bir gerçekliğin yani tevhidin kavranmasına yönelik bir dinsel pratiktir. Fakat bireyin kendine ait tarihsel gerçekliğinin, farklı toplumsal yapı ve değerler zemininde sosyolojik koşullara bağlı olarak inşa edilmesi realitesi karşısında hacca dair elde edilmesi gereken tümel ve aşkın bilgiye nasıl ulaşacaktır? Diyebiliriz ki hac pratiğinin önerdiği gerçeklik ve bu gerçekliğin taşıdığı bilginin sosyolojik düzeyde kavranışı farklı sosyal tabakalara veya farklı kimlik ve değerlere rağmen tanrısal kaynaklı ortak bir anlamlandırma sürecine işaret etmektedir. Hac bu anlamda, bireyin tarihsel ve sosyal olarak spesifik bir biçimde konumlanmış farklı farklı değer ve yargıların göreceliliğini aşabilecek, inanca dair olan felsefi ve yerine göre sosyal antropolojiyi dinsel değerlerin merkezinde tesis etmektedir.

Hac ve Tearü İdeali

Tüm farklı toplum tipleri ve farklı mizaçlara rağmen bireysel ve toplumsal gerçekliğe dair anlamın kendisinde merkezileştiği, hac içindeki en büyük sembol ibadet Arafat'taki vakfedir. Nitekim Hz. Peygamber "Hac Arafat'tır" (Tirmizî, "Tefsîr": 3) diyerek aslında haccın taşıdığı anlamların Arafat dağında gerçekleştirilen vakfe ibadetinde belirginleştiğini hatırlatır. Arafat'taki vakfenin Kur'an'daki izdüşümü Hucûrat suresidir. Söz konusu surenin 13. ayetinde toplumsal farklılığın ilahi hikmet boyutuna karşı toplumlar nezdinde erişilmesi beklenen tearûf bilincine vurgu yapması Arafat'taki temel manaya işaretir.

"Ey insanlar, doğrusu, biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle "muarefe" edesiniz diye milletlere ve kabilelere ayırdık, şüphesiz Allah katında en üstününüz en takvalı olanınızdır." (Hucurat, 49/13).

Ayetteki "sizi milletler ve kabileler kıldık" ifadesi ile, Kur'an'ın toplumda var olagelen yapısal farklılıkları onayladığı ve bu farklılıkların varoluşsal kökenlerini ilahi yaratıma dayandırdığına işaret edilmektedir. Fakat yine bilinmektedir ki; toplumsal farklılığın sebep olacağı olası çatışmaların önüne geçmek için İslam'ın hac vasıtasıyla ortaya koyduğu ortak değer ve ilkeler etrafında bir ve beraber olma amacının zihinlerde ve anlayışlarda sağlanması gerektiği görülmektedir. Bu durumu gönül birlikteliği ifadesiyle kavramsallaştırmak mümkündür. Kur'an, yapısal olarak gönül birlikteliğinin imkânını "şear" yani dini sembollerin toplumda canlı tutulması ve bu sembollere gereken tazimin gösterilmesi gerekliliğinde ortaya koyar. Hac bu anlamda toplumların değer, ilke ve amaçlardaki vahdetini sağlamaya hizmet eden şearlerin en büyüğüdür. Bu bakımdan hac Müslümanları etrafında toplayacak olan zihniyetin ve bu zihniyete dair üslupların bir araya getirme işlevini bünyesinde barındıran kutsal bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla hac ibadeti birey ve toplum için öz farklılıklarına erişme imkânını veren ve bu öz farklılığın eriştiği tevhid bilincinin toplumdaki en büyük gösterge davranışlarından biri olan muarefeyi yani tanışma ve yardımlaşmayı idealize eden bir kongredir.

Teârûf sözlükte "bir şeyin kokusunu almak" manasına gelen; "areftü arfehu" cümlesinde olduğu üzere a-r-f kökünden türemiştir.

Aynı zamanda “karşılıklı koklaşmak” gibi bir sözlük anlamına sahip olan bu kelime; “bir şeyin izi üzerinde derinlemesine tefekkür ve tedebbür etmek suretiyle, o şeyin hakikâtini idrâk etmek” şeklinde anlam genişlemesine uğramıştır. Marifet ve irfan gibi kelimelerle aynı kökten türeyen “teârûf kavramı, ilim kavramından daha özel anlamlar içerdiği görülmektedir. Böylelikle, bir toplumsallaşma biçimi olarak grup üyelerinin birbirlerini yakından tanıyıp yardımlaşmaları anlamına gelir ki, bunun karşıt anlamı; karşılıklı olarak birbirlerini inkâr etmek, yadırgamak, küçümsemek ve tanımamak anlamında tenâkürdür (Ragıb el-İsfehani 1986: 496).

Aslında burada söz konusu ayette bildirilen tanışma pratiğinin daha iyi anlaşılması için tearûf kelimesi ile Enfal suresi 46. ayette geçen “رِيْحٌ” kelimesi ve “ırkçılığı (muhacir-ensar ayrımcılığını) bırakın. Zira O kokuşmuştur (veya pis kokuludur)” hadisinde kokuşmuşluk anlamını ifade eden “مُنْتَهٌ” kelimesi arasında bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Enfal suresi 46. Ayette şöyle buyrulmaktadır: Allah’a ve Resulü’ne itaat edin. Ve birbirinizle didişmeyin. Sonra içinize korku düşer ve “rayihanız /kokunuz /esintiniz/manyetik rezonansınız” elden gider. Sabırlı olun, çünkü Allah sabredenlerle beraberdir. Bu ayette geçen ve bizim manyetik rezonans olarak çevirdiğimiz sözlük anlamı esinti anlamına gelen “رِيْحٌ” kelimesi meallerde karşımıza gücünüz, kuvvetiniz, havanız, rüzgarınız gibi ifadelerle çevrildiği görülmektedir (Bkz: Çantay, 2015, Dönmez, Çağrı vd., 2014. Elmalılı, 2010). Fakat Yusuf suresi 94. Ayette geçen, “رِيْحٌ” kelimesi koku ve esinti olarak çevrilmektedir. Aslında Enfal suresindeki ayette geçen “رِيْحٌ” kelimesini varlığın iç yapısından haber veren metafizik esinti olarak çevirmek mümkündür. Bundan hareketle diyebiliriz ki Allah her topluluğa kendisine özel bir rayiha ve hoş bir esinti veya öz bir merkez etrafında kendisine doğru cezbeden bir manyetik dalga vermektedir. Dolayısıyla bütün toplumlar birbirleriyle gözleri, kulakları ve dilleri üzerinden koklaşmaktalar yani Allah farklı toplumlar üzerinden evrene yaydığı farklı hikmet ve rahmet esintilerini “tearûf” fiili ile insanlara koklatmak istemektedir. Daha açık ifade ile Allah insanlardan, Kur’an’da sunulan bakış açısından hareketle birbirleriyle diyaloga geçip birbirlerini dinleyerek kendi eksiklerini görüp tamamlama noktasında koklaşmalarını istemektedir. Fakat topluluklar eğer ki birbirlerini çekiştirip birbirleriyle didinirlerse, Allah onlara özel olarak halk ettiği esintiyi giderecek ve hadiste ifade edildiği üzere kendilerini sadece kokuşmuş halde bulacaklardır (Abidoğlu, 2015: 157).

Şeair'in güçlü manyetik rezonansı ile toplumları tüm farklılıklara rağmen ortak bir öz bilinç etrafında toparlaması haccın değeri ve anlamını bizlere hatırlatmaktadır. Nitekim Kâbe kutsalın varlığa ve varoluşa dair şuur inşa edici vasfıyla cezbedici bir ilahi çekim gücüne sahip olduğunu fakat bu ilahi çekim alanına girmenin de ancak Hac ibadetinin anlamına nüfuz etmek ve bu anlamın bireysel ve toplumsal hayattaki izdüşümlerini keşfetmek ile mümkün olacağını söylemek gerekir. Kâbe ana kucağı gibi tüm toplumları ortak şuur ve amaç ile kendi etrafında bütünleştirmek için toplumların ihrama girmelerini istemektedir. Çünkü ihram toplumların İlahi olandan kopartılarak anlamlandırılan ve üstünlük vesilesi kılınan tüm farklılıkların yapısal olarak değil zihinsel soyunumuna niyet etmeye işaret etmektedir.

Rivayet edilir ki; bir mecliste içlerinden Peygamber sahabesi Selman-ı Farisî'nin de bulunduğu halde Araplar oturmuş birbirlerine karşı soylarıyla övünüyorlardı. Sonra O'na sen kimin soyundansın diye sordular. O şeref duyarak ve övünerek; ben İslam'ın soyundanım diye buyurdu. Bu vakıadan sonra da her ne zaman ki kendisine nesebi sorulduğunda "Ben Âdemoğullarından Selmân İbnü'l İslâm'ım" derdi (İbn Hacer, el-İsâbe, IV: 402; Zehebî, A'lamu'n-nübelâ, I: 544; İbn Abdilber, el-İstiâb, II: 54). Bu bakımdan İslam'a göre Hacda ihrama girmek kişinin Adem'den olduğunu hatırlayıp ben İslam'ın soyundanım demesidir. Hac'da ihramın anlamı, bireyin kendi toplumsal yörüngesinden çıkıp ilahi rezonansa girerek Arafat'ta vakfeye hazırlanmasıdır. İnsanlar doğası gereği, toplumsal değerlerin ördüğü birtakım kimlik ve statüleri varlıklarının temel dayanak noktası olarak görme eğilimindedirler. Bu eğilim Allah'ın katında bireyin kendi gerçekliğinden bir sapma olarak değerlendirilir. Çünkü İslam'a göre bireyin hayata karşı duruşunda kendinde fark edeceği en büyük değer kulluğudur. Bu öz farkındalığın oluşması için kişi, ihramına bürünerek Arafat'ta vakfeye durur. Arafat vakfesi, kirlere bulanık elbisenin, değiştirilmesi gibi, insanın ilahi olandan bağlarını kopardığı ölçüde kokuşmuş olan toplumsal kimlik ve statülerinden soyunup İlahi bilince ermeye dair kutsal bir duruşu temsil etmektedir.

Dinin ve kutsalın manyetik çekimini kaybetmek bir nevi kokuşmaktır. Kokuşmak ise insana çürümeyi hatırlatmaktadır. Kabilecilik olgusu, toplumda oluşturduğu zihinsel taassup gereği statik, durağan ve içine kapalı bir yapıyı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'a göre

temelini bu yapı üzerinden kurgulayan milletler, yaşayan ölüler gibi kokmaya mahkûmdurlar. Kokuşmuşluğun toplumsal tezahürlerinden birisini, toplumların tearüf fiilini karşılıklı olarak icra etmeleri gerektiğini bizlere öğütleyen ayetten bir önceki ayet haber vermektedir. Kavmiyetçilik olgusu üzerinden varoluş biçimlerini belirleyen toplumlarda aslında zihin darlığından ve perdeli ufuktan dolayı gıybet ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hucurat 12. Ayette gıybet, kardeşinin ölü etini yemeye benzetilmektedir. İçine kapanık ve kendilerini her şeyin merkezinde gören toplumların kokuşmuşluğu, gıybet vasıtasıyla kardeş eti yemenin ortaya çıkarttığı kokuşmuşluktur. Nitekim kendinden farklı gördüğü toplumlarla “tearüf” üzerinden kardeşlik bağları kuramayan toplumlar, aynı soydan gelseler bile kendi içlerinde kardeşlik olgusunu ve dayanışma ruhunu yaşatamamaktadırlar. Çünkü varoluş biçimini başkalarını düşman görme ve her zaman çatışma halinde olma üzerinden belirleyen toplumlar bu durumu kendi içlerinde yaşamak zorunda kalmaktadırlar.

Bireysel amaç ve menfaatlerin elde edilmesi için, farklı bireylerin gücü, bilgisi ve etkinliğinden yararlanma imkânına sahip olması gerekir. Bu imkânın sınırları ile sosyal ağın genişliği doğru orantılıdır (Aydemir, 2011: 40). Dolayısıyla hacdaki “tearüf” ideali hem bireysel hem de toplumsal çeşitliliğin güçlü içeriklerini aktifleştirme ve bütünleştirme açısından ümmet paydasında beliren ortak menfaatlerin kazanımına bakan bir yönü vardır. Bu bakımdan haccın tearüf idealinde sosyal sermayenin karanlık yönüne bakan ötekileştirici, ayrıştırıcı ve üstün bakan anlayışlardan arınılması esastır.

Sosyal sermayenin bağlayıcı türünün örneği olarak beliren kabilecilik anlayışında, toplumsal ego ön planda olduğundan dolayı büyülenme ve bencillik toplumsal parçalanmaya sebebiyet verir. Bu bir anlamda kendi eliyle kendi sonunu hazırlamaktır. Dolayısıyla tarih içerisinde kabilecilik anlayışıyla başkalarını yutmakla beslenen ve büyüyen toplumlar bir müddet tarih sahnesinde kalsalar bile ilahi irade başka toplumları musallat etme suretiyle onları tarihin dışına atar. Kur’an ihtilaf ve tefrika ile bu kötü sonu getirecek her şeyden sakındırmıştır. Nitekim Hucûrat suresinde olduğu gibi Kur’an, dedikodu, zan, yalan, alay ve nihayetinde ırkçılıktan müminleri sakındırmaktadır. Aynı zamanda bu sakındırmaları yaparken de yine İslam toplumlarına ideal bir davranış modeli de sunmaktadır. Bu model de tearüftür.

Dinin ve kutsalın toplumların hafızası olma ve bu hafıza ile farklı toplum tiplerini bir arada tutma gücü vardır. Bu bakımdan bir ideoloji biçimi olarak kabileciliğin sosyolojik bağlamda hem yapısı hem de işleyiş biçimi dine benzemektedir. Fakat kabileciliğin dine göre toplumsal çıktıları farklıdır. Kabilecilikte topluma hâkim olan temel paradigma menfaat ilişkileridir. Bu durumda böylesi toplumların insanlığa her anlamda kurtuluş vadeden ve evrensel ölçekte değer ifade eden bir medeniyeti tarih sahnesine çıkarma imkânı yitirilmiş olur. Dolayısıyla kabilecilik anlayışıyla var olan toplumlarda tarihin öznesi olma potansiyellerine ket vuran bir sıkışmışlık hali ile birlikte gündelik ilişkilerde hukuk çiğnenecek ve toplumsal hayata eşitsizliklerin inşa ettiği tabakalaşma olgusu hâkim olacaktır. Her ne kadar toplumsal tabakalaşma sosyolojik bir olgu olarak İslam'a göre meşru sayılsa da İslam, hukukun karşısında herkesin eşit görüldüğü bir toplum tipini hedeflemektedir. Aksi durumda başka toplumların işgaline hedef olacak bir realiteyi yaşamak kaçınılmazdır.

Toplumları olumsuz koşullara karşı ayakta tutacak güç, kutsala adanmışlığı refere eden kolektif bilinçtir. Hac bu bakımdan "kıyam yeri" kılınmakla toplumların kurucu unsuru olacak bir ibadet biçimi olarak her türlü zor ve olumsuz koşula karşı toplumlardaki acı eşliğini yükseğe çeken ve dayanışma duygusunu pekiştiren güçlü bir işleve sahiptir. Hac ibadetinin icrasındaki zorlu koşullar vasıtasıyla bireyin üstünde bıraktığı etki ise güçlü bir direnç kazandırma ve toplumsal koşulların ağırlığına göğüs gerecek bir yetkinliği elde etmektir. Kabileciliğin bu bakımdan İslam'ın kiblesi olan Kâbe ile anlam yakınlığı vardır. Hacca davet edilen tüm Müslümanların kiblesi Kâbe olduğu gibi İslam dinine mensup olan herkes aynı kabileden sayılır ki Millet-i İbrahim söylemi bu manaya işaret eder. Evrensel bir misyona sahip olacak bu İslam kabilesinin ufkunun sınırlarını ve hayata karşı motivasyonunu sağlayacak yine Kâbe'nin kutsallığı ve haccın taşıdığı "tearüf" misyonudur. Bu açıdan denilebilir ki İslam'ın evrensel mesajına erişmek belli bir olgunluğu gerektirir ve bu olgunluğun zirve bilinci "tearüf" bilincidir.

Hucurat 13. ayetteki "tearüf"ün aslında marifet-i ilahiyeye dönük olduğu söylenebilir. Fussilet suresindeki ayette ilahi marifeti netice veren ayetlerin tezahür ettiği mecralar olarak afak ve enfüsten bahsedilir: "İnsanlara âfakta (dışsal alem) ve enfüste (içsel alem) âyetlerimizi

göstereceğiz ki onun (Kuran'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?" Bu ayetten hareketle tearüfün geçtiği Hucurat suresi 13. ayeti ile, dillerin ve renklerin farklılığının anlatıldığı Rum süresi 22. Ayeti arasında bir bağdan bahsedilebilir. Bu bağ veya ilişkiye yönelik Âlusî şöyle bir noktaya işaret etmektedir: Dillerin ve renklerin farklılığının, afakî ayetlerden olan göklerin ve yerin yaratılışından bahseden aynı ayetle beraber zikredilip, daha önce geçen ve insanların biyolojik yaratılışlarını anlatan enfüsi ayetler içinde zikredilmemesinin bir nedeni vardır. Çünkü diller ve renkler neticede milletler ve kabileleri ortaya çıkartır. Milletler ve kabileler ise sonuç itibarıyla tıpkı yer, gök gibi afaki ayetler kategorisinde değerlendirilmelidir (el-Âlûsî, 1301: 78-80).

İşsel âlemini bilenin yani nefsinin tanıyanın Rabbinin tanıyabilmesi gibi farklı toplumların birbirlerini tanımaları ve bilmelerinde de Rabbin tanınip bilinmesi yolu vardır. Aslında Kur'an, "tearüf"ü, afakî ayetler üzerinden temellendirerek anlamlandırmakta ve meşrulaştırmaktadır. Yani yeryüzü ile gökyüzü arasındaki münasebeti anlayanın farklı toplumlar arasındaki münasebeti anlayamaması mümkün değildir. Tantavi böyle bir anlam dünyasından bakarak şöyle der: "Ey insanlar! Sizden her bir topluluk, kuvvetli olanın zayıfı sevdiği, birinin diğerine karşı azgınlık etmediği birer yıldız olsun; en büyük millet, küçük kardeşleri için, güneşin diğer gezegenlere verdiği ışık ve ısı kaynağı olma görevini yapsın. Buna karşılık da onlardan bir şey beklemesin." Bu yorumla Tantavi dünya üzerindeki toplumsal yaşamın kozmik düzenin yani afaki ayetlerin tamamlayıcı bir ögesi olduğunu söylemektedir, dolayısıyla kozmik düzende irili ufaklı birçok gezegenin uyum içinde oldukları gerçeği büyük-küçük, kuvvetli zayıf her millet için bir ibret vesilesi olmalıdır (Tantavî, 1940: 245).

Ayette geçen tanışma fiilinin hikmeti hakkında Razi'nin (1990: 221-236) naklettiği görüşten de söz etmek gerekir. O tanışmanın hikmetini şöyle açıklar:

"Kur'an'ın, "birbirinizle tanışasınız diye," ifadesi gizli bir kıyasa (kıyas-ı hafi) işaret olup, bunun açıklanması şöyledir: Kur'an sanki "Biz sizi, birbirinizle tanışasınız diye, cemiyetler ve kabileler halinde yarattık. Sizler (nesebe), daha üstün olan bir kimseye daha yakın olduğunuzda, bununla övünüp böbürleniyorsunuz... Oysa Allah sizi, Rabbinizi bilirsiniz diye yaratmıştır. Şayet bütün varlıklar içinde en

şerefli varlık olan “Rabbimize yakın iken, bütün kâinata övünmeye en layık sebebin bu yakınlık olduğunu bilmeniz gerekir” buyurmuştur.

Gerçekten de ayette geçen “toplumlar arası tearûf”ün sonrasında bedevilerden bahseden bir ayetin gelmesi “muarefenin” ilahi kudreti tanımının bir yolu olabileceğini destekler mahiyette bir anlama işaret etmektedir. Ayrıca “Acaba karşılıklı muarefe olmazsa ortaya nasıl bir toplum tipi çıkabilir?” tarzında gizli bir soru sorulmuşçasına bir sonraki ayet bu soruya cevap vermektedir. Bedevilere hitaben Kur’an, Hz. Peygamber’e şöyle seslenmektedir: Bedevîler (kabileler, aşiretler hâlinde inat ve şartlanmışlık üzerine cahilce yaşayanlar): ‘İman ettik’ dediler... De ki: İman etmediniz! Fakat ‘müslüman olduk’ deyin! Zira İman kalplerinize girip yerleşmemiştir! Eğer Allah’a ve Rasûlüne itaat ederseniz (Allâh) çalışmalarınızdan hiçbir şey eksiltmez... Muhakkak ki Allah Gafûr’dur, Rahim’dur. (Hucurat, 49/14). Denilebilir ki bu ayette geçen bedevilik olgusunun önceki satırlarda değinilen kabilecilik ve kokuşmuşluk olgularıyla sıkı bir ilişkisi vardır.

Ayette geçen “siz iman etmediniz ancak Müslüman olduk deyin” ibaresi ufuk açısından bedevilerin varlığın dışsal ve yüzeysel boyutlarında kaldıklarını ve sahip oldukları kulaktan dolma bilgileri içselleştiremedikleri gibi “karşılıklı muarefe”de kendini gösteren yüksek bilinç düzeyine de erişemediklerini göstermektedir. Bedeviler “hayatlarını idame ettirme üzerine odaklanırken gerek tek tek insanlarla gerekse diğer topluluklarla ilişkilerini menfaat temelinde kurmaktadır. Müslümanlıkla ilişkileri ise, somut birkaç madde ile sınırlıdır. Bu bağlamda İslam onlar için hayatın idamesinde yeni egemen zihniyeti temsil etmektedir. Buna rağmen İslam bedevilerin zihninde hayatı ah-laken ve manen tanzim eden bir sistem olmaktan uzaktır (Tekin, 2009: 111).

Bedevileri tarif eden bir diğer ayette ise Allah onların iman etme bağlamında ufuklarının dar ve idraklerinin kısır olduğunu haber vermektedir. Nitekim ayet şöyledir: Bedevîler [okuma yazma bilmeyen, kültür ve medeniyetten uzak, baskın ve yağmacılıkla geçinen kavimler arasındaki ikiyüzlüler] hakkı tanımaktan kaçınma tavırlarında ve ikiyüzlü davranışlarında (yerleşik insanlardan) daha ısrarlıdır; ve Allah’ın, Elçisi’ne indirdiği öğretinin sınırlarını görmezden gelmek, [başkalarına göre] onlardan daha çok beklenen bir haldir (Allah böyle diyorsa, bu böyledir) çünkü Allah her hükmünde ince-derin bir gerçeğe işaret eden mutlak ve sınırsız bilgi sahibidir (Tevbe, 9/97).

Bedevilik bir anlamda dar kalıpları olan bir zihniyete ve kültüre işaret etmektedir. Böylesi bir kültürün üyesi empati yeteneğinden uzak ve kendi gerçekliğini merkeze alarak varlıkla münasebet kurmaktadır. Bu münasebet biçiminde dayatmacı ve uzlaşma kültüründen nasip almamış bir davranış biçimine eşlik eden varlığa dair algılayıştaki yüzeysellik, değişime kapalı, korumacı refleksi beraberinde getirmektedir. Bedevinin dine adaptasyonunda yaşadığı benlik karmaşası, kendisini seçmeci ve işine gelen tarafıyla dini anlayan ve münasebet kuran bir tipe dönüştürmektedir. Haccın burada maddi planda meşakkatli ve insani ilişkiler bağlamında değişime kapalı düşünsel konforun feda edilmesi deneyimini kendinde barındırması suretiyle bedeviliği aşma adına güçlü bir işlevi vardır

Kur'an'da bedevi kavramının işaret ettiği hayat tarzına yönelik önemli soyutlamalar bulunmaktadır. En başta bedevilerin kıskançlık duygusu üzerinden toplumda farklılaştığı dile getirilir. Bu özellik sebebiyle bedeviler menfaat ve çıkar ilişkisinde sınırları aşmakta ve bu yönleri ile taşkınlıklar çıkarabilmektedir (Tekin, 2009: 109). Razi, bedevilerin Allah'ın yeryüzüne koyduğu sınırları rahatça aşmalarını, onların tabiatın yalın gerçekliği içinde yaşayıp yetişmelerine bağlar. Zira kırsal yaşamın doğası gereği toplumsal temasın azlığı ve sosyal plandaki otorite kontrolünün zayıf olması bedevileri taşkınlıklar ve toplumsal sınır ihlalleri yapmaya yatkın kılmaktadır. Bu açıdan bedeviler vahşilere benzemektedir. İklimin kuruluşu ve yakıcılığı, onların duygu dünyalarında bir abartı haline sebep olduğundan olması gerekenden fazla şaşkınlıklarına, kibirlenmelerine, büyükenmelerine neden olabilmektedir. Öte taraftan bedevilerin idari kontrol mekanizmasından yoksun olmaları; güdülerine göre hareket eden ve diledikleri gibi yaşayan fesatçı ve faydacı bir topluluk kılmaktadır. Onların faydacılığı basit bir ahlakın maddi menfaatler uğruna askıya alınmasını görmektedir (Razi, 1990: 141).

Razi'nin bedevilik kavramıyla işaret ettiği toplum tipi iklim, coğrafya ve geçim koşulları üzerinden ortaya çıkan değerler etrafında yapılaşmıştır. Bu bakımdan Razi'nin tanımı vahyin indiği dönemde belli bir coğrafyada ve belli bir zaman diliminde ortaya çıkmış bir toplum tipine yönelik tarihsel bir tanımlamadır. Fakat Kur'an o dönemin maddi koşullarında tezahür etmiş böylesi bir sosyolojik yapının tarihi aşan evrensel yönlerine vurgu yapmaktadır. Gerçek şu ki Bedevi ya

da medeni şehirli ya da köylü fark etmez, ikiyüzlülüğün sınıfsal bir toplumu yoktur. Kur'an aslında bedevilik ve medenilik kavramlarını yeniden inşa etmiştir. Bedevilerin geçim kaynakları tabiatı var olan zenginlikler olduğundan kendi geçim şekillerini tarım ve hayvancılık, nadiren de toplayıcılıktır. Bu açıdan bakıldığında bedevi toplum tipinde günlük hayatta işlevsel yönü ile ilişkili olarak fiziki ve bedeni gücün bir değer ifade ettiği dolayısıyla üreme ve çoğalmanın normatif bir değere dönüştüğü söylenebilir. Bu ilişki tarzından hareketle denilebilir ki bedevilik insana ilahi kudreti tanımak için verilen ve fıtrat üzerinden ortaya çıkması beklenen çok yönlü özelliklerinin aksine doğanın kaba ve yüzeysel tarafı üzerinden fazlaca meşguliyetten dolayı sadece hayvansal tarafın yani fiziksel gücün aşırı işletilmesiyle diğer yönlerini ortaya çıkartamayan topluluğa verilen addır. Nitekim "Badiyede yaşayan kabalaşır, av peşinde koşan gaflete düşer" (Ebu Davud, Sayd 4, Tirmizi, Fiten 69, Nesai, Sayd 24) hadisi bunu özetlemektedir.

Akılsal ve duygusal açıdan çok yönlü donatılan insanın sadece fiziksel ve hayvani tarafını işletmesi onu temel ihtiyaçları karşılama noktasında bencil ve pragmatist yapacağından dolayı bedevilik sadece Hz. Peygamber döneminde badiyede yaşayan bir halkın ismi olarak kalmamaktadır. Daha açık bir ifade ile Kur'an'a göre toplumla ilişkisini fiziksel güç ve bu gücün sağladığı şahsi çıkarlar üzerinden belirleyen ve bunun ötesine geçemeyen tüm toplulukları adlandırmak için Bedevilik, bütün zamanlar için geçerli bir kavramdır (Abidoğlu, 2015: 163).

Ayrıca Kur'an'a göre toplumların birbirini tanımaları ve tanışmaları onları en üst değer olan imana ve tevhide götürmesi bağlamında insanları medeni kılacağından dolayı kendi kültürlerini yücelten ve bu yüceltmede saplanıp kalan toplumlar muarefe yerine çatışacaklardır bu da onları bedevi kılacaktır. Günümüzde kendi kültürel değerlerini dayatarak sığlaşan, başkasını tanımamakta ısrar eden ve bu anlamda sanki badiyede yaşarcasına zihinsel dünyada yalnız yaşayan topluluklar başka toplumları adeta avlarcasına sömürmektedir. (Abidoğlu, 2015: 163).

Bu açıdan bakıldığında bedevilik olgusunun çağlar üstü niteliğine dair denilebilir ki; modernizmin Kur'an'a göre adı bedeviliktir. Ayrıca ayete göre iman ettik demeyin İslam olduk deyin diyen Kur'an postmodernizm ile birlikte İslam toplumlarını tanımaya çalışıp onlarla

hümanizm, kültürel çoğulculuk gibi bazı noktalarda paydaş olma çabalarını da sanki bu çerçeveden değerlendirmektedir. Çünkü Batı'nın İslam'a yaklaşımı O'nu anlama çabasından öte nesneleştirici ve kategorize edici mahiyettedir. Aslında bazı Müslüman toplumlarda bazı İslami yaşantıları onaylamış gibi görünen postmodernite ikiyüzlü bedevilerin adıdır. (Abidoğlu, 2015: 163).

Kur'an'ın temel misyonunun başında "hak"ın "batıl" olandan tefriki vardır. Söz konusu misyon tevhidin normatif değeri zemininde bir sosyoloji yaratmaktır. Bu sosyolojiye katılımın sağlanmasına en büyük katkı haccın ifasında saklıdır. Kur'an'ın 23 sene gibi bir süreç içerisinde peyderpey nüzulünde görünen hikmet, ilahi planda değişim ve farklılaşma olgusunun hesaba katılmasıyla ilişkilidir. Daha açık ifade ile Kur'an, dikey ve yatay koordinatlar üzerinde beliren farklılaşmada varlığından haberdar olduğu toplum tiplerinden söz eder. Fakat Kur'an özelinde nihai kertede dikey koordinat üzerinden iki toplum tipi ortaya çıkmaktadır: Bedeviyet ve Ümmet.

Haccın Kur'an'ın indiriliş döneminin son sahnesinde farz kılınışının, tüm dinamikleriyle şekillendirilmeye çalışılan toplum tipinin anlam içeriklerinin ve değer pratiklerinin özeti niteliğinde bir ibadet olmasıyla ilişkisi vardır. Nitekim "(...). Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim (...)." ayetinin Hz. Peygamber'in Arafatta iken vahyedilmesi, bu gerçeğe bir işaretir.

Önceki satırlarda tespit edildiği üzere Hac Arafat'tan ibarettir. Arafat "tearüf" bilincinin zirve pratiğidir ve bu pratiğin öngördüğü toplum tipi ümmettir. Bu bakımdan ümmet formunun karşı yakasında duran bedeviyet ne kırsal kesim toplumunu ne de yerleşik hayat kültürünü ifade eder. Aynı şekilde bedevi kavramı ne iş bölümüne dayalı bir dayanışmaya ne de geçim koşulları etrafında bir toplumsal bütünleşmeye işaret eder. Bedeviyet tipolojisi dinin ekseninde tevhidi netice veren tearüf bilincine erişememiş ve ümmetleşememiş tüm toplum tiplerini resmeder.

Hac ibadetinin zirve değeri olan "tearüf" bilincinin oluşturduğu sosyal yapılar ümmet gibi bir toplum tipini mümkün kıldığı gibi Kur'an'da bedeviyet İslam tarihinde cahiliye kavramıyla ifadesini bulan sosyal yapılar üzerinden resmedilmiştir. İslam cahiliye kültürünün hâkim olduğu bedevi bir topluma inerek o toplumun tekâmü-

lünü ümmet olma perspektifinde Hac pratiğinde noktalamıştır. Bu açıdan hac ibadeti bir şehrin merkezinde icra edildiği gibi İslam dini de aynı şehrin merkezindeki topluma inmiştir. Özetle haccın tearüf ideali Müslüman toplumların sahip olduğu fırsat ve imkânların ortak gaye etrafında bütüncül bir yapıya dönük olarak paylaşımı esasına dayanır. Medeniyet telakkisinin pratiğe geçirilmesi açısından fertlerde benzeşen hisler etrafında kenetlenme kabiliyetinin zirveye taşınması tearüf idealinin önemli işlevi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla tearüf ideali İslam'ın toplumsal planda beliren kültürel ve sosyal sermaye biçimlerine kaynaklık etmesi üzerinden anlamını bulur. Hem toplumsal hem dini plandaki beklenti ve sorumlulukların sağlıklı bir şekilde giderilmesinin sosyal hayattaki en önemli göstergelerinden birisi şüphesiz takvadır. Nitekim Hucurat suresinde tearüf ufkuna işaret edildikten sonra insanlar arasında değeri belirleme kriteri olarak gösterilen takva, fertlerin Allah hakkı özelinde birbirlerine karşı sorumlu hissetmelerini sağlar. Bu bakımdan dinin güçlü kontrol mekanizması her türlü hak ve ödevlere karşı bireyde olması gereken duyarlılığa işlerlik kazandırdığında fertten topluma uzanan çizgide sosyal ilişkilerde güvenin tesis edilmesi veya güçlenmesi sağlanmış olur. Dolayısıyla tearüf toplumların ideali ise eğer takva bireyin ideali olarak görülebilir. Bu bakımdan dinin, tearüf ve takva değerleri ile sosyal sermayeleri inşa eden kurucu özne olması haccın anlam sistematığında açığa çıkmaktadır.

Sonuç

Müslüman toplulukların sosyal sermayelerini geliştirmeye iten motivasyona yön verecek ölçütleri anlama çabası şüphesiz kutsal metin Kur'an'a ve O'nu Müslümanlara ulaştırdığına inanılan Peygamberin hayatına ve inananları sorumlu tuttuğu ibadetler silsilesine bakmayı gerekli kılmaktadır. Söz konusu kaynaklara baktığımızda ise Müslümanların sosyal sermayenin dengeli ve köprü kurucu özelliklerini açığa çıkartacak bireysel düzlemde bir içsel motivasyona sahip olmaları gerektiği ve bu içsel motivasyona takva kavramının işaret ettiğini görmekteyiz. Takva bireysel bir yükümlülük olmakla birlikte sosyal sermayenin İslam'ın arzu ettiği ölçülerde yürürlüğe geçmesi açısından sosyal düzlemde bir dayanışma programına ihtiyaç vardır. Bu programı Hucûrat süresinden mülhem biçimde "tearüf" kavramı ile kavramsallaştırmak mümkündür. Tearüf programının tüm

Müslümanlarca provası Hac ibadetinde zirve biçimde tatbik edilmektedir. Hz. Peygamber'in "Hac Arafattır" sözünde açığa çıkan anlam Tevhid ilkesini ya da Yüce Yaratıcı olarak Allah'ın birliğine dayanan İslami dünya görüşünün milletler arası tanışma, kaynaşma ve dayanışmayı yani tearüf esası aldığdır. Dahası tearüf kavramı insanın dünyada Allah'ın vekili (Halife) olarak yaratıldığını ve kendisine verilen emaneti yerine getirmesi gerektiğini, yani tüm yaşamını Allah'ın emirlerine teslim etmesi ve yeryüzünü kendi refahı için köprü kurucu sosyal sermayeyi işlemesi gerektiğini ifade eder. Bu dünya görüşü, her bilinçli Müslümanın ontolojik inancının özüdür.

İslam'da hac, özelde Müslümanlar genelde tüm toplumlar tarafından varlığa dair bütünsel bir gerçekliğin yani tevhidin kavranmasına yönelik bir dinsel pratiktir. Fakat bireyin kendine ait gerçekliğinin, farklı toplumsal yapı ve değerler zemininde inşa edildiğini fark ettiğimizde hacca dair elde edilmesi gereken sahih bilgiye nasıl ulaşılacaktır. Diyebiliriz ki hac pratiğinin önerdiği gerçeklik ve bu gerçekliğin taşıdığı bilginin sosyolojik düzeyde kavranışı farklı sosyal tabakalara veya farklı kimlik ve değerlere rağmen ortak bir anlamlandırma sürecine işaret etmektedir. Hac bu anlamda, bireyin tarihsel ve sosyal olarak spesifik bir biçimde konumlanmış farklı farklı değer ve yargıların göreceliliğini aşabilecek, inanca dair olan felsefi ve yerine göre sosyal bir antropoloji tesis etmektedir.

Dinin ve kutsalın manyetik çekimini kaybetmek bir nevi kokuşmaktır. Kokuşmak ise insana çürümeyi hatırlatmaktadır. Kabilecilik olgusu, toplumda oluşturduğu zihinsel taassub gereği statik, durağan ve içine kapalı bir yapıyı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'a göre temelini bu yapı üzerinden kurgulayan milletler yaşayan ölümler gibi kokmaya mahkûmdurlar. Nitekim kendinden farklı gördüğü toplumlarla tearüf üzerinden kardeşlik bağları kuramayan toplumlar aynı soydan gelseler bile kendi içlerinde kardeşlik olgusunu yaşatamamaktalar. Çünkü varoluş biçimini başkalarını düşman görme ve her zaman çatışma halinde olma üzerinden belirleyen toplumlar bu durumu kendi içlerinde yaşamak zorunda kalmaktadırlar.

Kabilecilik anlayışında toplumsal ego ön planda olduğunda dolaşımı büyükleme ve bencillik toplumsal parçalanmaya sebebiyet verir. Bu bir anlamda kendi eliyle kendi sonunu hazırlamaktır. Dolayısıyla tarih içerisinde kabilecilik anlayışıyla başkalarını yutmakla beslenen

ve büyüyen toplumlar bir müddet tarih sahnesinde kalsalar bile Allah başkalarını onlara musallat etme suretiyle onları tarihin dışına atar. Kur'an ihtilaf ve tefrika ile bu kötü sonu getirecek her şeyden sakındırmıştır. Nitekim Hucurat suresinde olduğu gibi Kur'an dedikodu, zan, yalan, alay ve nihayetinde ırkçılıktan mü'minleri sakındırmaktadır. Aynı zamanda bu sakındırmaları yaparken de yine İslam toplumlarına ideal bir davranış modeli de sunmaktadır. Bu model de tearüftür.

Denilebilir ki; dinin ve kutsalın toplumların hafızası olma ve bu hafıza ile farklı toplum tiplerini bir arada tutma gücü vardır. Bu bakımdan bir ideoloji biçimi olarak kabileciliğin sosyolojik bağlamda hem yapısı hem de işleyiş biçimi dine benzemektedir. Fakat kabileciliğin dine göre toplumsal çıktıları farklıdır. Kabilecilikte topluma hâkim olan temel paradigma menfaat ilişkileridir. Bu durumda böylesi toplumların insanlığa her anlamda kurtuluş vadeden ve evrensel ölçekte değer ifade eden bir medeniyeti tarih sahnesine çıkarma imkânı yitirilmiş olur. Dolayısıyla kabilecilik anlayışıyla var olan toplumlarda tarihin öznesi olma potansiyellerine ket vuran bir sıkışmışlık hali ile birlikte gündelik ilişkilerde hukuk çiğnenecek ve toplumsal hayata eşitsizliklerin inşa ettiği tabakalaşma olgusu hâkim olacaktır. Her ne kadar yapısal olarak toplumsal tabakalaşma sosyolojik bir olgu olarak İslam'a göre meşru sayılsa da İslam, hukukun karşısında herkesin eşit görüldüğü bir toplum tipini hedeflemektedir. Aksi durumda başka toplumların işgaline hedef olacak bir realiteyi yaşamak kaçınılmazdır.

Toplumları olumsuz koşullara karşı ayakta tutacak güç, kutsala adanmışlığı refere eden kolektif bilinçtir. Hac bu bakımdan "kıyam yeri" kılınmakla toplumların kurucu unsuru olacak bir ibadet biçimi olarak her türlü zor ve olumsuz koşula karşı toplumlardaki acı eşliğini yükseğe çeken ve dayanışma duygusunu pekiştiren güçlü bir işleve sahiptir. Hac ibadetinin icrasındaki zorlu koşullar vasıtasıyla bireyin üstünde bıraktığı etki ise güçlü bir direnç kazandırma ve toplumsal koşulların ağırlığına göğüs gerecek bir yetkinliği elde etmektir. Kabileciliğin bu bakımdan İslam'ın kiblesi olan Kâbe ile anlam yakınlığı vardır. Kâbe'ye davet edilen tüm Müslümanların kiblesi Kâbe olduğu gibi İslam dinine mensup olan herkes aynı kabileden sayılır ki Millet-i İbrahim söylemi bu manaya işaret eder. Evrensel bir misyona sahip olacak bu İslam kabilesinin ufkunun sınırlarını ve hayata karşı motivasyonunu sağlayacak yine Kâbe'nin kutsallığı ve haccın taşıdığı

tearüf misyonudur. Bu açıdan denilebilir ki İslam'ın evrensel mesajına erişmek belli bir olgunluğu gerektirir ve bu olgunluğun zirve bilinci "tearüf" bilincidir.

Hac ibadetinin zirve değeri olan "tearüf" bilincinin oluşturduğu sosyal yapılar ümmet gibi bir toplum tipini mümkün kıldığı gibi Kur'an'da "bedeviyet" İslam tarihinde cahiliye kavramıyla ifadesini bulan sosyal yapılar üzerinden resmedilmiştir. İslam cahiliye kültürünün hâkim olduğu bedevi bir topluma inerek o toplumun tekamülünü ümmet olma perspektifinde Hac pratiğinde noktalamıştır. Bu açıdan hac ibadeti bir şehrin merkezinde icra edildiği gibi İslam dini de aynı şehrin merkezindeki topluma inmiştir.

Bilinçli Müslümanların zihninde ontolojik bir farkındalık olarak işleyen bu Tevhidi dünya görüşü, doğal olarak onlar arasında, kendilerini felaha (hem dünyada hem de ahirette kapsamlı kurtuluş) ulaşmak için yaşamlarında Tearüf idealini yerine getirmeye adanmış 'işlevsel bireyler' üretecektir. Tearüf'ün ilk unsuru olarak hayra davet, bir bağlamdan diğerine farklılaşan kültürü veya iyilik atmosferini yenilemenin sağlam özelliğini zorlar. Aynı şekilde, tearüf'ün ikinci unsuru olan ve kelimesi kelimesine 'bilinen iyi davranış' olarak tercüme edilen ma'ruf (iyi davranış), vahiy tarafından zaten tanımlanmış ve teşvik edilmiş niteliklere atıfta bulunur. Bu nedenle, ma'rufu 'emretmek', insanları yerleşik veya bilinen 'iyi davranışlara' doğru götürmede yapıcı eylemler gerektirir. Münkerden (hayasızlık ya da iğrençlik) nehyetmek ise, Dinin arzu ettiği dayanışma ortamını korumak için insanları münker işlemekten alıkoymak ya da bozulmuş durumu ilahi iradeye uyumlu varsayılan doğal haline (iyilik) getirmek için yeniden yapılandırıcı unsurlar gerektirir.

Tearüf kavramı insanlar veya bireyler arasındaki yatay ilişkinin, bireyler ve Tanrı arasındaki dikey Tevhidi dünya görüşü ilişkisinden türeyen uhuvvet/kardeşlik (evrensel dayanışma) kavramıyla bağlantılı olduğunu ima eder. Bireylerin birbirleriyle olan bağlarının niteliği (yatay), tearüf ufkuna ulaşmada dikey ilişkilerinin niteliğini belirler. Böylece aktif olarak işleyen ve güçlenen bireyler, siyasi-ekonomik hak ve sorumluluklarını ifade etme alanını bu tearüf alanı içinde bulmuştur. Bireylerin kalplerinde yatan toplumun 'imago mundi'si olarak hareket eden Tevhidi ontoloji, haklarını korumada ve aynı zamanda yükümlülüklerini adil ve hayırsever bir şekilde yerine getirmede amentülerinin (güven) gerçekleşmesine yol açar.

Kaynakça

- Abidoğlu, İ. 2015. *Kur'an'da Toplumsal Farklılık*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Abidoğlu, İ. 2021. *Bir Sosyal Fenomen Olarak İslam'da Hac Olgusu*, DBY Yayınları, İstanbul.
- Atalay, O. 1998. *Bir Arada Yaşamının Kur'ânî Temelleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum.
- Aydemir, M. A. 2011. *Sosyal Sermaye: Topluluk Duygusu ve Sosyal Sermaye Araştırması*, Konya: Çizgi Yayınları.
- Coleman, J. S. 1993. "The Rational Reconstruction of Society: 1992 Presidential Address", *Sociological Review*, 58 (1), 1 – 15.
- Coleman, J. S. 2000. *Foundations of Social Theory*. USA: Harvard University Press.
- Dönmez, İ. K. ve Çağrı M. vd., 2007. *Kur'ân Yolu; Meal ve Tefsir*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- El-İsfahânî, R. 1986. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, İstanbul.
- Elmalılı, H. Y. 1995. *Hak Dini Kur'an Dili*, (Haz. M. Nur Çetin, Taha Parlar), Ankara: Akçağ Yayınları,
- Field, J. 2008. *Sosyal Sermaye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Fukuyama, F. 2015. *Social Capital and Civil Society*. In *The Oxford Handbook of Civil Society* (pp.190-203). Oxford University Press.
- Iqbal, Z., ve Mirakhor, A. 2011. *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118390474>.
- Narayan, D., ve Cassidy, M. F. 2020. *Social Capital, Diversity, and the Welfare State*. World Bank Publications.
- Ng, A. ve Mirakhor, A. ve İbrahim, Mansor H. 2020. *Sosyal Sermaye ve Risk Paylaşımı*, Albaraka Yayınları, İstanbul.
- Osmanî, M. T. 2019. *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*. çev. Mehmet Özşenel. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Özlem, D. 2000. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 4.Baskı, İstanbul, İnkılap yayınları.
- Portes, A. 2014. "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology". *Annual Review of Sociology*, 24(1), 1-24. DOI: 10.1146/annurev.so.24.080198.000245.
- Putnam, R. D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon and Schuster.
- Râzî, F. 1990. *Et-Tefsiru'l-Kebîr Mefatihü'l- Gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sibâî, M. 1982. *es-Sünne ve mekânetuhâfi't-teşrii'l-İslâmî*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî.

- Simmel, G. 2009. *Bireysellik ve Kültür* (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.
- Şaban, Z. 2014. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 20. Basım,
- Tantavî, C. 1928. *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXV, Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır.
- Tekin, M. "Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik Dinî Sosyolojik Yaklaşım", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi*, (Mayıs 2009), No.3.
- Zemahşerî, 2009. *El- Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavil fî Vücuhi't-te'vil*, Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Ma'rife.



Türkiye'deki Suriyelilerin Sosyal Sermaye Yaratımlarının Toplumsal Güven Bağlamında Sosyolojik Değerlendirmesi: Şanlıurfa ve İstanbul Örnekleri*

Yunus EROĞLU**

Özet

Toplumsal güven, sosyal sermayenin temel yapı taşlarından biri olarak kabul edilmekte ve bireylerin/toplulukların sosyal ağlara katılımını, ortak amaçlar doğrultusunda iş birliği yapmalarını kolaylaştırmaktadır. Nitekim güvenin yüksek olduğu toplumlarda bireyler arasındaki ilişkiler daha güçlü ve sağlam olmakta, bu da sosyal sermayenin kaynak üretimine katkı sağlamaktadır. Sosyal sermaye, güven sayesinde güçlenirken, aynı zamanda güvenin yeniden üretilmesine de olanak sağlamaktadır. Böylelikle toplulukların birbirlerine ve kurumsal yapıya olan güveni arttıkça toplumsal dayanışma ve iş birliği de derinleşmektedir. Bu ilişki, özellikle göçmen toplulukların yeni bir toplumda sosyal ağ kurmalarında ve uyum süreçlerinde kritik bir rol oynamaktadır. Bu çalışma Türkiye'deki Suriyelilerin sosyal sermaye yaratım süreçlerini toplumsal güven bağlamında değerlendirerek, Şanlıurfa ve İstanbul örnekleri üzerinden sosyolojik bir analiz sunmayı amaçlamaktadır. Bu araştırmanın önemi, İstanbul ve Şanlıurfa'daki örneklem gruplarının karşılaştırılması ve sosyal sermaye inşasında bölgesel farklılıklarında çalışmaya dâhil edilmesidir. Araştırmanın sınırlılıkları yalnızca iki şehir örneği üzerinden genelleme yapılması ve verilerin belirli bir dönemi kapsamıdır. Metodolojik olarak "Yakınsayan Paralel Karma Yöntem Deseni" benimsenmiş; nitel ve nicel veriler toplanarak temalara göre analiz edilip karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Göç, İstanbul, Sosyal Sermaye, Suriyeliler, Şanlıurfa, Toplumsal Güven

Abstract

Social trust is regarded as one of the fundamental building blocks of social capital, facilitating individuals' and communities' participation in social networks and cooperation toward common goals. In societies where trust levels are high, relationships between individuals are stronger and more resilient, contributing to the resource generation of social capital. While social capital is reinforced through trust, it also facilitates the regeneration of trust. Thus, as communities' trust in one another and in institutional structures grows, social solidarity and cooperation deepen. This relationship is particularly crucial for immigrant communities as they establish social networks and adapt to a new society. This study aims to provide a sociological analysis, focusing on the social capital creation processes of Syrians in Turkey in the context of social trust, with examples from Şanlıurfa and İstanbul. The importance of this research lies in comparing sample groups from İstanbul and Şanlıurfa, allowing for the consideration of regional differences in social capital formation. The study's limitations include its reliance on only two city samples and its data covering a specific time period. Methodologically, the "Convergent Parallel Mixed Method Design" was employed, with qualitative and quantitative data collected, analyzed, and compared across themes.

Keywords: Migration, İstanbul, Şanlıurfa, Social Capital, Social Trust, Syrians

* Bu makale, 09/02/2022 tarihinde Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda savunması gerçekleştirilen "Geçici Koruma Kapsamındaki Suriyelilerin Sosyal Sermaye Düzeyleri: İstanbul ve Şanlıurfa Örnekleri" isimli doktora tezi verilerinden yararlanılarak üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, Yönetim ve Organizasyon Bölümü, yunuseroglu@hakkari.edu.tr, ORCID:0000-0002-6076-4868

Giriş

Toplumsal güven ve sosyal sermaye, günümüz toplumlarının işleyişinde kritik öneme sahip iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal güven, bireylerin birbirlerine ve toplumsal kurumlara olan güven düzeyini ifade ederken, sosyal sermaye ise toplum içindeki ağların, normların ve güvenin, bireylerin birlikte çalışma kapasitelelerini ve toplumsal iş birliğini nasıl şekillendirdiğini ifade etmektedir. Toplumlarda sosyal sermayenin inşasında ve güçlendirilmesinde toplumsal güvenin rolü oldukça büyüktür. Özellikle çok kültürlü yapıya sahip toplumlarda, güvenin sağlanması ve sosyal sermayenin gelişimi, bireyler arası ilişkileri, aidiyet duygusunu ve sosyal uyumu doğrudan etkilemektedir.

Bu çalışma, Türkiye'deki Suriyelilerin sosyal sermaye oluşturma süreçlerini ve toplumsal güven olgusunun bu süreçteki yerini incelemeyi amaçlamaktadır. Türkiye'nin son yıllarda aldığı yoğun göç dalgasıyla birlikte, Suriyelilerin Türk toplumu içerisindeki konumları, sosyal ilişkilerinin yapısı ve toplumsal güven düzeyleri, sosyal sermaye oluşumu üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda, İstanbul ve Şanlıurfa gibi farklı demografik ve kültürel özelliklere sahip şehirlerde, Suriyelilerin sosyal sermaye birikimi ile toplumsal güven arasındaki ilişkinin ele alınması, çalışmanın özgünlüğünü ve önemini arttırmaktadır.

Araştırma, toplumsal güvenin sosyal ilişkiler üzerindeki etkisini belirleyerek, Türkiye gibi çok kültürlü toplumlarda sosyal sermayenin oluşumu ile ilgili çıkarımlar yapmayı hedeflemektedir. İstanbul ve Şanlıurfa'daki örneklem gruplarının karşılaştırılması, sosyal sermaye inşasında bölgesel farklılıkların etkisini de gözler önüne sermektedir. Araştırmanın birinci başlığında toplumsal güven olgusunun sosyal sermaye ile olan ilişkisi tartışılacak olup ikinci başlığında araştırmasının metodolojisine yer verilecek ve bulgular da bu bölümde analiz edilip yorumlanacaktır.

Sosyal Sermaye İnşasında Toplumsal Güven Olgusu

Sosyal sermaye kavramı, toplumların iş birliğini, güven duygusunu ve kolektif eylemlerini anlamak için sosyolojide önemli bir yere sahiptir. Literatürde farklı disiplinlerce ifade edilmiş birçok sosyal sermaye tanımı mevcut olsa da Pierre Bourdieu, James Coleman, Francis

Fukuyama ve Robert Putnam'ın sosyal sermaye tanımları, kavramın daha anlaşılır kılınmasına katkı sunmaktadır.

Teorisyen	Sosyal Sermaye Tanımı
Pierre Bourdieu	Bourdieu, sosyal sermayeyi; "bir gruba ait olmanın sağladığı fiili veya potansiyel kaynaklar toplamı" olarak tanımlamaktadır. Ona göre sosyal sermaye, bireyin diğer insanlarla kurduğu sosyal bağlar sayesinde ekonomik ve kültürel sermayesini güçlendirdiği bir alandır (Bourdieu, 1986). Bourdieu, sosyal sermayeyi, sosyal yapı içindeki konumlarla bağlantılı olarak ele almakta ve bireylerin toplumsal ağlar sayesinde bu sermayeden faydalanabileceğini vurgulamaktadır. Bu tanım, sosyal sermayenin, güvene dayalı ilişkilerle şekillendiğini de ortaya koymaktadır.
James Coleman	Coleman, sosyal sermayeyi; "bireylerin ortak hedeflere ulaşmak için sosyal yapı içinde oluşturduğu ilişkilerden türeyen bir kaynak" olarak tanımlamaktadır (Coleman, 1988). Coleman'a göre, bireylerin birbirleriyle güven ilişkisi kurmaları, toplumsal iş birliğini ve topluluğun genel verimliliğini artırmaktadır. Kuşkusuz Coleman'ın sosyal sermaye tanımı rasyonel birey davranışı ışığında şekillense de diğer teorisyenler gibi sosyal sermayenin varoluşsal unsurlarından birinin güven olduğuna dikkat çekmesi önemlidir.
Robert Putnam	Putnam, sosyal sermayeyi; bireyler arasındaki ağlar, normlar ve güven ilişkilerinin toplamı olarak ele almakta ve sosyal sermayenin toplumsal uyumu destekleyen bir unsur olduğunu belirtmektedir (Putnam, 1995). "Bowling Alone" adlı eserinde, modern toplumlarda sosyal sermayenin ve güvenin azaldığını savunan Putnam, güvenin sosyal sermayeyi oluşturan en temel bileşenlerden biri olduğunu ifade etmektedir. Putnam'a göre, toplumun sosyal sermayesinin yüksek olduğu durumlarda güven seviyeleri de yükselmekte ve bu da iş birliğine katkı sağlamaktadır.
Francis Fukuyama	Fukuyama, sosyal sermayeyi toplumdaki güven seviyelerine dayandırarak tanımlamaktadır. Ona göre güven, "ortak değerlere ve normlara dayanan karşılıklı beklentiler" sayesinde gelişmekte ve bu, bireyler arasında güçlü bağlar oluşturarak sosyal sermayeyi artırmaktadır (Fukuyama, 1995). Fukuyama, güvenin yüksek olduğu toplumlarda bireylerin, birbirlerine güvenerek daha fazla iş birliği yaptıklarını belirtmektedir. Bu, sosyal sermayeyi güçlendiren bir unsurdur, çünkü güvenli bir ortamda bireyler arası ilişkiler derinleşmekte ve insanlar birbirlerine karşı daha sorumlu davranmaktadır. Ayrıca Fukuyama, sosyal sermayenin toplumsal dayanışmayı ve ekonomik kalkınmayı desteklediğini, bu bağlamda güvenin de sosyal sermayeyi besleyen en önemli unsurlardan biri olduğunu savunmaktadır.

Sosyal sermaye, bireyler ve topluluklar arasındaki güven, karşılıklı yardımlaşma ve ortak normlar temelinde inşa edilen sosyal ağların sağladığı değer olarak tanımlanabilir. Bu kavram, bireylerin sosyal ilişkilerden elde ettiği kaynakların, toplulukların dayanıklılığını artırdığı ve kolektif hareketi desteklediği bir yapı sunmaktadır. Sosyal sermayenin temel unsurları arasında güven, karşılıklı bağlılık, sosyal ağlar ve normlar yer almaktadır. Güven, bireylerin birbirlerine ve toplumsal kurumlara duydukları güven duygusunu güçlendirirken; karşılıklı bağlılık, topluluk içinde ortak amaçlar doğrultusunda iş birliğini

teşvik etmektedir. Sosyal ağlar ise bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişkiler yoluyla kaynaklara ve bilgiye erişimini kolaylaştırarak topluluk dayanışmasını artırmaktadır. Bu unsurların bütünleşmesi, sosyal sermayeyi bireyler arası ilişkilerden kaynaklanan bir sermaye türü olarak yapılandırmakta ve toplumsal uyum ile dayanışmayı pekiştirmektedir. Bu araştırmada sosyal sermaye kaynak üretiminde en etkili unsurlardan biri olan güven unsuru üzerinde durulacak olup karşılıklı ilişkiler, gönüllü organizasyonlara katılım/üyelik ve Türkiye'deki Suriyelilerin hangi kavram ve sembollerle algılandıkları gibi temalar güven olgusuyla ilişkilendirilerek elde edilen bulgular bu perspektiften yorumlanacaktır.

Sosyal sermayenin en önemli kaynaklarından birini ifade eden güven, toplumsal düzenin sağlanmasında, ekonomik gelişmelerin yaşanmasında ve demokratik yapının oluşmasında en önemli dayanaklardan birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda sosyal sermaye; "tükettiğinden daha fazla yakıt üreten bir reaktör gibi, güven üreten koşulları oluşturmak için güven duygusunu kullanmaktadır." (Şavkar, 2011: 23). Özellikle sosyal sermayeyi yaratan ilişki ağlarının oluşması için bir ön şart niteliğinde olan güven kavramını; insanların günlük deneyimlerinden hareketle elde ettiği ve kan bağıyla bağlı oldukları kimselelere, tanıdıklarına ya da kendilerine benzeyen kimselere duydukları güveni temsil eden stratejik (kişisel) güven, kendi yakın çevreleri dışındaki insanlara da (yabancılar) duydukları güveni ifade eden genel (ahlâki) güven ve bireylerin siyasal, toplumsal, ekonomik kurumlara ya da sisteme duyulan güveni ifade eden kurumsal (sisteme) güven şeklinde sınıflandırmak mümkündür (Aslan, 2016).

Sosyolojik bağlamda güven, genel olarak klasik sosyolojinin merkezi konumunda yer almamış olsa da sosyolojinin öncü isimlerinin güven olgusuna önemli roller biçtiğini ifade etmek gerekecektir. Güven olgusuna biçilen rol, modern topluma geçişle birlikte yeni endüstriyel düzen içerisinde toplumu bir arada tutacak olan bağlar ile ortaya konmuş olup güven olgusu, toplumsal düzen üzerinden tartışmaya açılmıştır. Bu tartışma içerisinde, klasik sosyolojinin Marxist görüşü antagonistik olarak gördüğünden güvenin ancak adil bir düzen ile inşa edilebileceği yönünde görüş bildirmekte ve buradan hareketle mevcut düzen içerisinde güveni onaylamaktan ziyade reddetmektedir (Dunn, 1988) Diğer taraftan farklı bir yaklaşımla dikkat çeken Spencer ise gü-

venin iki farklı toplum biçimine göre farklılık gösterdiğine vurgu yapmaktadır. Herbert Spencer'ın *The Principles of Sociology* (Sosyolojinin İlkeleri) kitabında, "askeri" (militant) ve "endüstriyel" (industrial) toplum ayrımı, toplumsal işleyiş biçimleri üzerinden tanımlanmaktadır. Spencer'a göre askeri toplumlar, zorunlu iş birliği, emir-komuta yapıları ve toplumsal rollerin hiyerarşik olarak belirlendiği yapılara karşılık gelmektedir. Bu toplumlarda güven, bireylerin görevlerini koşulsuzca yerine getirmelerine dayanmakta ve toplumsal düzenin korunması, kolektif amaçların bireysel çıkarlardan üstün tutulmasıyla sağlanmaktadır. Buna karşılık, endüstriyel toplumlar bireyler arası gönüllü iş birliği, sözleşmeler ve bireysel özgürlükleri temel almaktadır. Spencer, endüstriyel toplumlarda güvenin, bireylerin karşılıklı olarak fayda sağlama ve anlaşmalar yapma isteği üzerine kurulu olduğunu belirtmektedir. Bu toplum yapısında güven, bireylerin serbest iradeleleriyle katıldıkları toplumsal düzen sayesinde sağlanmaktadır.

Spencer, bu toplum tiplerinin tarihsel süreçte birbirini takip ettiğini öne sürmekte, ancak her iki toplum biçimi de bazı yönleriyle modern toplumlarda varlığını sürdürebilmektedir (Spencer, 1898). Toplumsal ilişkileri modern öncesi toplumdan modern topluma geçiş için kullanmış olduğu *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* kavramları ile açıklayan Ferdinand Tönnies ise *Gemeinschaft*'ta toplumun organik bir bütün olduğunu, ilişkilerin karşılıklılık esaslı inşa edildiğini ve buna bağlı olarak da güven olgusunun da kendiliğinden üretildiğini ifade etmektedir. Fakat dikotominin diğer tarafında yer alan *Gesellschaft*'ta ise bireylerin kendilerine dayanak olarak gördüklerinin tamamen piyasa olduğu ve buna bağlı olarak da güvenin bireylere değil evrenselliklere yönelik olduğudur (Tönnies, 2019). Ayrıca belirtmek gerekir ki bu toplumda güvenmezlikler toplumun dışında yer alan yabancılara yöneliktir. Çünkü bu yabancıların organik bir toplumda işlevleri yoktur. Modern öncesi toplum ile modern topluma geçiş sürecinde toplumsal dayanışmayı mekanik ve organik olmak üzere iki kutupta tasnif eden Emile Durkheim sosyolojisinde güven, dayanışmanın dönüşümüyle yakın ilişkilidir. Durkheim'e göre organik dayanışmanın olduğu modern toplumdaki bireyin toplumla kurmuş olduğu bağ zayıf ve modern toplumda uzmanlaşmış birey güvenilir değildir. Bu güvensizlik ise belirsiz bir ahlaki durumdan kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan mekanik dayanışmanın var olduğu pre-modern çağda birey, bir bütünde işlev gösterdiği için güvenilirdir. Çünkü toplumda var ol-

mak için ahlaki bağ, gerekliliktir (Durkheim, 2014). Klasik sosyolojinin önde gelen isimlerinden biri olan Simmel'e göre ise güven, toplumu ayakta tutan unsurlardan birisidir. Simmel, "insanların birbirine olan genel güveni olmazsa, toplumun kendisi parçalanırdı, çünkü çok az ilişki başka bir kişi hakkındaki bilginin kesinliğine dayanırdı ve rasyo-nel bir delil veya kişisel gözlem kadar güçlü veya daha güçlü, güven olmasaydı çok az ilişki sürerdi". Sözleriyle güven olgusunun toplum için önemini ortaya koymuştur (Simmel, 2003).

Sosyal sermayenin işlevsel olmaya başladığı ve güvenin tesis edildiği bir toplumsal yapıda ilişkilerin önemi dikkat çekmektedir. Toplumsal yapıyı her an yeniden kurmanın bir imkanı olarak ilişkiler, herhangi bir kurumsal çatı altında olsun ya da olmasın sürekli bir bağ-lılığın kurulduğu, değerlerin yeniden inşa edildiği, kişiler arası müte-kabiliyet yasalarının ve ilkelerinin işlerlik kazandığı, işbirliği ve dayana-rışma gibi güven esaslı birlikteliklerin kurulduğu bir sosyal sermaye potansiyelini barındırmaktadır (Aydemir ve Tecim, 2012).

Buraya kadar ele alınan klasik sosyologların güven olgusunu modernleşme ve zayıflayan bağlarla ilişkilendirdiği, toplumsal dayanışma ve sosyal ilişkilerin toplumsal güven olmadan ele alınamayacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Literatürde çağdaş sosyolog olarak nitele-nen Anthony Giddens, klasik sosyologların aksine güven olgusunu sosyolojilerinin merkezine oturtup bu konuya ilişkin kuram geliştirmiş-tir (Özdemir, 2018).

Anthony Giddens, "The Consequences of Modernity" isimli ese-rinde güven olgusunu kavramsallaştırmak ve ilgili gözlemlerini aktarmak için on maddelik bir tasarı ortaya koymuştur. Bu on maddelik dizide dikkat çeken maddelerden ilkinde göre güven olgusu; mekanda ve zamandaki bilgi yoksunluğudur. Bilgisine tam eriştiğimiz bir şeye güvenmenin anlamsız olduğunu aktaran Giddens, "Faaliyetleri sürekli olarak görünür olan ve düşünce süreçleri şeffaf olan birine veya işle-yişi tamamen bilinen ve anlaşılan herhangi bir sisteme güvenmeye gerek kalmayacaktı." ifadesi ile bunu desteklemektedir (Giddens, 1990). Bir diğer önemli madde olan ikinci maddede ise güvenin temelde risk ile değil olasılıkla ilişkili bir olgu olduğuna vurgulamıştır. Giddens, faillere güven duyulması durumunda "talihe manevi bir rehine verme"nin söz konusu olacağını aktarmaktadır. Zaten güvenen birey için psikolojik olarak güvenmenin önemli olmasının nedeni de budur.

Sekizinci maddede risk ile güvenin iç içe olduğunu savunan Giddens, 3. maddede de “Her güven bir anlamda kör güvendir.” İfadelerini kullanmaktadır. Giddens, eserinin devamında ise Erik Erikson’dan yaptığı alıntıyla; “Başkalarına duyulan güven, daha sonra istikrarlı bir öz kimliğin temelini oluşturan içsel bir güvenilirlik duygusunun oluşumu ile birlikte geliştirilir.” sözlerini sarf etmektedir. Burada Giddens, güven ve güvenilirlik ile alakalı öğrenmenin erken dönemde gerçekleştiğini ve tamamlanmış öğrenmenin içsel güvenilirlik duygusunu da etkilediğini savunmaktadır (Giddens, 1990). Güven olgusuna kavramsal varoluş perspektifi ile yaklaşan Giddens’in güven olgusunun riskler barındırmasına karşın öz kimliğin yaratımının da aynı ontolojik temele dayandığı görülmektedir.

Diğer taraftan toplumsal kalkınma açısından büyük önem atfetmiş olduğu güven olgusunu özellikle sanayi sonrası düzen için sahip olunması gereken bir değer olarak sunan Fukuyama’ya göre ise; “Yasa, sözleşme ve ekonomik rasyonalite sanayi sonrası toplumların zenginleşmesi ve istikrarı için gerekli, fakat yeterli olmayan unsurlardır. Yani sıra, rasyonel çıkarımlardan ziyade, alışkanlıklara dayalı, karşılıklı ilişkiler, ahlaki yükümlülükler, topluluğa karşı görev ve güven gibi değerlerle bezenmiş olmalıdır.” (Fukuyama, 1998). Toplumsal güvenin sosyal iş birliği ve dayanışmayı daha işlevsel kılıp sosyal sermayeye pozitif yönlü etki sunması, literatür çalışmasında konsensüs sağlanan bir önerme niteliğindedir. Nitekim insani ilişkilerin güvensizlik üzerine inşa edilmesi, toplumsal düzenin devamını sağlayan dayanışmacı ve biz duygusunu vurgulayan değerlerin yerini benmerkezci hazzı ve bireyselliği vurgulayan değerlere bırakması; birlikte yaşamının ilkeleleri üzerine yeniden düşünmeyi sosyal bilimciler için zorunlu kılmaktadır (Aydemir, 2011).

Araştırmanın Metodolojisi

Bu çalışmada, nitel ve nicel verilerin birlikte kullanıldığı yakınsayan paralel karma yöntem (convergent parallel mixed methods) tercih edilmiştir. Bu yöntemin tercih edilmesinin temel sebebi hem derinlemesine hem de geniş çapta veri sağlayarak araştırma sorularını daha kapsamlı bir şekilde yanıtlamaktır (Creswell & Creswell, 2018). Yakınsayan paralel karma yöntemde, nitel ve nicel veriler eş zamanlı olarak toplanmakta, analiz edilmekte ve sonrasında birleştirilerek yo-

rumlanmaktadır (Neuman, 2014). Bu yaklaşım sayesinde, araştırmanın hem betimleyici gücü hem de genellenebilirliği artmaktadır.

Araştırmanın nitel boyutunda, 64 yarı yapılandırılmış mülakat gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler, katılımcıların kişisel deneyimlerini, düşüncelerini ve algılarını detaylı bir şekilde incelemeyi hedeflemektedir. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği, araştırmacıya esneklik sağlarken katılımcıların da daha samimi ve detaylı yanıtlar vermesine olanak tanımaktadır (Creswell, 2013). Nicel boyut için ise 443 kişiye anket uygulanmıştır. Anket çalışması, geniş bir katılımcı kitlesine ulaşarak genellenebilir sonuçlar elde etme amacı taşımaktadır. Bu geniş örneklem sayesinde, araştırmada kullanılan değişkenler arasındaki ilişkilerin analiz edilmesi mümkün hale gelmiştir. Nicel verilerin analizinde, betimleyici istatistikler ve ilişkisel analizler yapılmıştır.

Araştırmanın Amacı, Önemi ve Kapsamı

Toplumsal güven, bireylerin bir arada yaşama kapasitesini güçlendiren ve toplumsal ilişkilerin istikrarına katkıda bulunan önemli bir kavramdır. Türkiye gibi çok kültürlü yapıya sahip toplumlarda, göçmen grupların sosyal uyum sürecindeki toplumsal güvenin önemi daha da artmaktadır. Bu bağlamda, çalışmada İstanbul ve Şanlıurfa örnekleri üzerinden, Suriyelilerin Türk toplumuyla etkileşimlerinin güven algısına nasıl yansıdığı incelenmiştir. Türkiye’de yaşayan Suriyelilerin toplumsal güven temelinde sosyal sermaye yaratım süreçlerinin incelenmesi, özellikle göçmen topluluklarda sosyal sermayenin oluşumu ve bu sermayenin toplumsal uyuma katkısı açısından oldukça değerlidir. Araştırma, Türkiye’de Suriyelilerin sosyal sermaye yaratma süreçlerini toplumsal güven bağlamında ele alarak Şanlıurfa ve İstanbul örnekleri üzerinden derinlemesine bir sosyolojik analiz sunmayı hedeflemektedir. İki farklı bölgedeki Suriyeli toplulukların sosyal sermaye dinamikleri, Türkiye’nin sosyal yapısındaki bölgesel farklılıkları da göz önünde bulundurarak değerlendirilecektir. Böylece, toplumsal güvenin Suriyelilerin sosyal sermaye yaratımı üzerindeki etkisini bölgesel değişkenlerle birlikte ele alarak alandaki bilgi birikimine katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Göç, modern toplumların sosyal yapısını derinden etkileyen bir olgu olduğundan, Suriyelilerin toplumla kurdukları ilişkilerin sosyal sermaye ve toplumsal güven bağlamında incelenmesi hem akademik literatüre hem de toplumsal uyum politi-

kalarına katkı sağlayacaktır. Özellikle sosyal sermaye teorisinin göçmenlerin uyum sürecinde nasıl işlediği konusunda sunacağı bulgular, Türkiye’de yaşayan diğer göçmen topluluklara yönelik çalışmalar için de referans oluşturabilecektir.

Araştırmanın kapsamı, İstanbul ve Şanlıurfa’daki Suriyelilerin sosyal sermaye ve toplumsal güven algılarını analiz etmek üzere 64 yarı yapılandırılmış mülakat ve 443 kişilik bir anket çalışmasını içermektedir. Nitel ve nicel veri toplama yöntemlerinin bir arada kullanılması, araştırmanın hem derinlemesine hem de geniş kapsamlı bir bakış açısıyla ele alınmasını sağlamaktadır. Bu yöntem sayesinde, toplumsal güven algısının ve sosyal sermaye yaratma sürecinin hem bireysel deneyimler hem de genel eğilimler çerçevesinde anlaşılması hedeflenmiştir.

Araştırmanın Örneklemi

Yakınsayan paralel karma yöntem olarak saptanan araştırma deseninin safhalarından biri olan yarı yapılandırılmış mülakat araştırması için belirlenen örneklem modeli, kartopu örnek modelidir. Bu modelin belirlenmesinde sahada erişimi güç olan katılımcılara ulaşmanın daha pratik hale gelmesidir. Bu modele göre belirlenen katılımcıların demografik bilgileri aşağıdaki tablolarda belirtilmiştir. Toplam 64 katılımcı ile gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakat araştırmasının 34 katılımcısı Şanlıurfa kentinde yaşayan Suriyelilerden ve bu Suriyelilerin komşularından oluşmakta iken, geriye kalan 30 katılımcı ise İstanbul kentinde yaşayan Suriyeliler ve onların komşularından oluşmaktadır.

Tablo 1. U.S (Şanlıurfa'daki Suriyeli Katılımcılar) Demografik Özellikler

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Meslek	Eğitim Durumu
U.S-1	Erkek	64	Evli	Çalışmıyor	İlkokul
U.S-2	Erkek	44	Evli	Çalışmıyor	Lise
U.S-3	Kadın	54	Evli	Ev hanımı	İlkokul
U.S-4	Erkek	73	Evli	Çalışmıyor	İlkokul
U.S-5	Kadın	29	Evli	Ev hanımı	İlkokul
U.S-6	Kadın	28	Evli	Ev hanımı	Lise
U.S-7	Erkek	38	Bekâr	Esnaf	Üniversite
U.S-8	Erkek	32	Bekâr	Keman sanatçısı	Üniversite
U.S-9	Erkek	39	Evli	Çiftçi	Lise
U.S-10	Kadın	47	Evli	Ev hanımı	Okuryazar değil
U.S-11	Kadın	45	Evli	Ev hanımı	İlkokul
U.S-12	Erkek	52	Evli	Çalışmıyor	Okuryazar değil
U.S-13	Erkek	37	Evli	Çiftçi	Lise
U.S-14	Kadın	36	Evli	Ev hanımı	İlkokul
U.S-15	Erkek	48	Evli	Esnaf	Lise
U.S-16	Erkek	49	Evli	Çalışmıyor	Lise
U.S-17	Kadın	35	Evli	Ev hanımı	Lise
U.S-18	Kadın	33	Evli	Ev hanımı	İlkokul
U.S-19	Kadın	31	Evli	Ev hanımı	Lise
U.S-20	Kadın	39	Evli	Ev hanımı	Lise

Kaynak: Elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır.

Şanlıurfa'da iki ayaklı gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakat araştırmasının ilk ayağında geçici koruma kapsamındaki Suriyeli göçmenler bulunmaktadır. Bu araştırmaya gönüllük esasına bağlı olarak 10'u kadın katılımcı, 10'u erkek katılımcı olmak üzere toplamda 20 katılımcı katılım göstermiştir.

Tablo 2. U.T (Şanlıurfa'daki Türk Katılımcılar) Demografik Özellikler

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Meslek	Eğitim Durumu
U.T-1	Erkek	27	Bekâr	Çiftçi	Üniversite
U.T-2	Erkek	38	Evli	Esnaf	Lise
U.T-3	Erkek	46	Bekâr	Çiftçi	İlkokul
U.T-4	Kadın	51	Evli	Ev Hanımı	Okuryazar değil
U.T-5	Erkek	44	Evli	Memur	Üniversite
U.T-6	Kadın	38	Evli	Ev hanımı	Lise
U.T-7	Erkek	42	Evli	Çiftçi	Lise
U.T-8	Erkek	33	Bekâr	Memur	Üniversite
U.T-9	Erkek	32	Bekâr	Öğrenci	Üniversite
U.T-10	Kadın	23	Bekâr	Öğrenci	Üniversite
U.T-11	Erkek	36	Evli	Esnaf	Lise
U.T-12	Kadın	48	Evli	Ev hanımı	Lise
U.T-13	Erkek	38	Evli	Organizatör	Üniversite
U.T-14	Kadın	26	Evli	Garson	Lise

Kaynak: Elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır.

Şanlıurfa’da iki ayaklı gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakat araştırmasının ikinci ayağında ise Şanlıurfa kentinde saha çalışmamıza gönüllü olarak katılmayı kabul eden geçici koruma altındaki Suriyeli göçmenlerin komşularından oluşan 9’u erkek, 5’i kadın olmak üzere 14 katılımcı yer almıştır. Bu katılımcı sayısının belirlenmesi önceden hesaba katılmamış olup, sahada elde edilen verilerin doyuma ulaşmasıyla belirlenmiştir.

Tablo 3. İ.S (İstanbul’da Mülakat Araştırmasına Katılan Suriyeli Bireyler) Demografik Özellikler

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Meslek	Eğitim Durumu
İ.S-1	Kadın	36	Evli	Seyyar Satıcı	Okuryazar
İ.S-2	Kadın	32	Evli	Ev hanımı	İlkokul
İ.S-3	Erkek	48	Evli	Esnaf (Kuyumcu)	Lise
İ.S-4	Erkek	52	Evli	Çalışmıyor	İlkokul
İ.S-5	Erkek	27	Bekâr	Esnaf (Tüttüncü)	Lise
İ.S-6	Erkek	31	Bekâr	Çalışmıyor	Lise
İ.S-7	Kadın	38	Evli	Esnaf (Giyim)	İlkokul
İ.S-8	Erkek	57	Evli	Esnaf (Lokanta)	Lise
İ.S-9	Erkek	26	Bekâr	İşçi	Üniversite
İ.S-10	Kadın	27	Evli	Ev hanımı	Lise
İ.S-11	Erkek	36	Bekâr	Seyyar Satıcı	İlkokul
İ.S-12	Erkek	27	Bekâr	Çalışmıyor	Lise
İ.S-13	Erkek	35	Evli	Esnaf (Kasap)	Lise
İ.S-14	Erkek	42	Bekâr	İş insanı (kargo şirketi)	Üniversite
İ.S-15	Erkek	23	Bekâr	İş insanı (Araç Kiralama)	Üniversite

Kaynak: Elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır.

İstanbul’da gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakat araştırması da Şanlıurfa kentinde gerçekleştirildiği gibi iki ayaklı olup ilk ayağında İstanbul’daki geçici koruma kapsamındaki Suriyeli göçmenler bulunmaktadır. Araştırmaya 4’ü kadın, 11’i erkek olmak üzere toplamda 15 katılımcı gönüllü katılım sağlamıştır.

Tablo 4. İ.T (İstanbul'da Mülakat Araştırmasına Katılan Türk Bireyler) Demografik Özellikler

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Meslek	Eğitim Durumu
İS. T-1	Erkek	33	Bekâr	Öğrenci	Lisansüstü
İS. T-2	Kadın	29	Evli	Ev Hanımı	Üniversite
İS. T-3	Erkek	28	Bekâr	Öğrenci	Üniversite
İS. T-4	Kadın	29	Evli	Özel sektör	Lisansüstü
İS. T-5	Erkek	47	Evli	Çalışmıyor	Lise
İS. T-6	Kadın	24	Bekâr	Öğrenci	Üniversite
İS. T-7	Erkek	47	Evli	Özel sektör	Üniversite
İS. T-8	Kadın	58	Evli	Ev hanımı	Lise
İS. T-9	Erkek	41	Evli	İşçi	Üniversite
İS. T-10	Kadın	21	Bekâr	Öğrenci	Üniversite
İS. T-11	Erkek	33	Bekâr	İşçi	Üniversite
İS. T-12	Erkek	24	Bekâr	Öğrenci	Üniversite
İS. T-13	Erkek	35	Evli	Memur	Üniversite
İS. T-14	Erkek	30	Evli	Memur (Asker)	Üniversite
İS. T-15	Kadın	28	Evli	Ev hanımı	Lise

Kaynak: Elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır.

İstanbul'da gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakatların ikinci ayağında, geçici koruma kapsamında bulunan Suriyeli göçmen katılımcıların komşularından oluşan katılımcılar yer almaktadır. Bu araştırmaya 9'u erkek, 6'sı kadın olmak üzere toplamda 15 katılımcı gönüllülük esasına bağlı olarak katılım sağlamıştır.

Şanlıurfa ve İstanbul'da gerçekleştirilen anket çalışmasının katılımcıları ise Şanlıurfa kentinde 104'ü geçici koruma altında bulunan Suriyeli ve 110'u Türk katılımcı olmak üzere toplamda 214; İstanbul'da 101'i geçici koruma altındaki Suriyeli ve 128'i Türk katılımcılar olmak üzere toplamda 229 kişi katılım sağlamıştır. Anket araştırmanın toplam katılımcısı ise 214'ü Şanlıurfa, 229'u İstanbul olmak üzere toplam 443'tür. Araştırmada kullanılan örneklem büyüklüğü hesaplaması aşağıda yer almaktadır.

Bu çalışmada, popülasyon büyüklüğü $N = 18,104,538$ olarak belirlenmiştir. Güven düzeyi %95 ($Z = 1.96$) ve hata payı %5 ($E = 0.05$) olarak seçilmiştir. Popülasyon varyansı, en temel yaklaşım olarak kullanılan $\sigma^2 = 0.25$ (standart sapma $\sigma = 0.5$) kullanılmıştır. Örneklem büyüklüğünü hesaplamak için kullanılan formül, Bartlett ve arkadaşlarının kaleme almış oldukları "Organizational Research: Determining Appropriate Sample Size in Survey Research" isimli eserden faydalanılarak oluşturulmuştur (Bartlett vd., 2001: 45).

$$Z^2 = 1.96^2 = 3.8416$$

$$Z^2 \cdot \sigma^2 = 3.8416 \cdot 0.25 = 0.9604$$

$$E^2 = 0.05^2 = 0.0025$$

$$(N - 1) \cdot E^2 = 18,104,537 \cdot 0.0025 = 45,261.$$

$$n = \frac{18,104,538 \cdot 0.9604}{45,261.3425 + 0.9604}$$

$$n = \frac{17,394,866.0552}{45,262.3029}$$

$$n \approx 384.04$$

Bu hesaplamalar sonucunda, 18,104,538 kişilik bir popülasyon için %95 güven düzeyi ve %5 hata payı ile gerekli minimum örneklem büyüklüğü 384 olarak bulunmuştur. Elde edilen verilerin güvenilirliği ve geçerliliği için toplanan toplam 443 anket verileri analiz edilmiştir.

Araştırmanın Analizi

Elde edilen nitel ve nicel veriler, analiz sürecinde ayrı ayrı işlenmiş; ancak yorumlama aşamasında yakınsayan paralel yöntem yaklaşımına uygun olarak birleştirilmiştir. Nitel veriler içerik analizi yöntemiyle incelenmiş ve tematik kategoriler oluşturulmuştur (Creswell, 2013). Nicel veriler ise istatistiksel analiz teknikleri ile değerlendirilmiştir. Her iki veri türünden elde edilen sonuçlar, benzerlik ve farklılıklar açısından karşılaştırılarak çalışmanın genel yorumuna katkı sağlamıştır.

Yakınsayan paralel yöntem, araştırmada elde edilen verilerin birbiriyle doğrulayıcı veya tamamlayıcı olmasını sağlayarak, araştırma sonuçlarının güvenilirliğini ve geçerliliğini artırmıştır (Creswell & Plano Clark, 2017). Bu yöntemin kullanımı, araştırma sorularının çok boyutlu olarak ele alınmasına olanak tanımış ve hem bireysel deneyimlerin hem de genel eğilimlerin analiz edilmesine imkan vermiştir.

Tablo 5. Araştırmada Kullanılan Ölçme Soru Maddeleri İçin Cronbach's Alpha Katsayısı Bulguları

Ölçme soruları	Madde sayısı	Cronbach's Alpha
Güven Düzeyi, Güven Çapı maddeleri	6	0,780
Sosyal İlişki Düzeyi maddeleri	18	0,887
Yardımlaşma faaliyetleri maddeleri	6	0,800

Kaynak: Elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır.

Tablo 5'deki Cronbach's Alpha katsayısı bulgularından hareketle; genel olarak, Cronbach's Alpha katsayısı 0,7 ve üzeri ise ölçüm aracının güvenilir olduğu kabul edilirse güven düzeyi, güven çapı maddeleri alpha katsayısı 0,780 olarak verilmiştir. Bu, güvenilir bir ölçek

olarak kabul edilmektedir. Sosyal ilişki düzeyi maddeleri için alpha katsayısı 0,887, oldukça yüksek bir güvenilirliğe işaret etmektedir. Bu da sosyal ilişki düzeyi maddelerinin tutarlı bir şekilde ölçüldüğünü göstermektedir. Yardımlaşma faaliyetleri maddeleri için alpha katsayısı 0,800, yüksek bir güvenilirlik düzeyi olarak değerlendirilebilir. Cronbach's Alpha katsayısı bulguları, kullanılan ölçeklerin güvenilir olduğunu ve elde edilen verilerin güvenilir analiz sonuçları üretebileceğini göstermektedir. Ayrıca nicel verilerin analiz sürecindeki bir sonraki aşamada tasarısı yapılan araştırmanın temel araştırma sorularının ve hipotezlerinin test edilmesi amacıyla SPSS nicel veri analiz programından yararlanılarak ki-kare (chi-square) testleri ve frekans tabloları oluşturulmuştur. Nicel veri analizinin son aşamasında elde edilen sonuçlar tablolar şeklinde sunulmuş olup, istatistiksel test sonuçları tez araştırmasının temaları bağlamında yorumlanmıştır.

Araştırmanın Bulguları

Bu çalışmada, Türkiye'deki Suriyeli nüfusun sosyal sermayesi, toplumsal güven ekseninde incelenmiş; güven düzeyi, güven çapı, Türklerin gözünden Suriyeli algısı, güvenin Suriyelilerle olan ilişkilere etkisi ve gönüllü organizasyonlara katılım gibi temalar üzerine odaklanılmıştır. Araştırma kapsamında gerçekleştirilen anket ve mülakat çalışmaları, bireyler ve gruplar arası güven düzeylerinin farklılıklarını ve bu düzeylerin sosyal sermaye yapısı üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır. Özellikle, toplumun Suriyelilere yönelik algıları, güvenin ikili ilişkilerde ve sivil topluma katılım üzerindeki rolü gibi unsurlar, sosyal bağların ve dayanışmanın sürdürülebilirliği için kritik bir çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda, elde edilen bulgular, güvenin sosyal sermaye olgusuna katkıları ve olası engelleri değerlendirmek için derinlemesine bir analiz sağlamaktadır.

Sosyal sermaye olgusu bakımından en önemli parametrelerden biri güven olgusunun tesis edilmesidir. Sosyal sermaye çalışmaları için önemli veriler sunan Dünya Değerler Araştırması (World Values Survey), toplumda inşa edilen güven olgusuna dair bulgu ortaya koymak için genel güven düzeylerine dair bir ölçüm gerçekleştirmektedir. Sosyal sermaye çalışmalarının merkezine alınan bu ölçüm, "Genel Olarak İnsanlara Güvenir Misiniz? Yoksa Tedbiri Elden Bırakmaz Mısınız?" şeklinde katılımcılara yöneltilmektedir. Bu araştırmada da

insanların güven düzeyine dair ölçüm bu soru ile gerçekleştirilmeye çalışılmış ve elde edilen veriler yorumlanmıştır.

Tablo 6. Ankete Katılan Türk Bireylerin “Genel Olarak İnsanlara Güvenir misiniz? Yoksa Tedbiri Elden Bırakmaz Mısınız?” Sorusuna Verdikleri Cevaplara Göre Frekans Dağılımı

1. Genel olarak insanlara güvenir misiniz? Yoksa tedbiri elden bırakmaz mısınız?	Sayı	Yüzde
Güvenirim	42	17,6
Tedbiri elden bırakmam.	184	77,3
Kararsızım	12	5,0
Toplam	238	100,0

Kaynak: Elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır.

Ankete katılan Türk katılımcıların “Genel olarak insanlara güvenir misiniz? Yoksa tedbiri elden bırakmaz mısınız?” sorusuna verdikleri cevaplara göre frekans dağılımı **Tablo 6**’da verilmiştir. Türk katılımcıların büyük çoğunluğu (%77,3), insanlara karşı temkinli olduklarını ve tedbiri elden bırakmadıklarını belirtmiştir. Sadece %17,6’sı insanlara güvendiğini söylerken, %5,0 kararsız olduğunu ifade etmiştir. Bu dağılım, Türk katılımcılar arasında genel bir güvensizlik eğilimi olduğuna işaret etmektedir.

Tablo 7. Ankete Katılan Suriyeli Bireylerin “Genel Olarak İnsanlara Güvenir Misiniz? Yoksa Tedbiri Elden Bırakmaz mısınız?” Sorusuna Verdikleri Cevaplara Göre Frekans Dağılımı

1. Genel olarak insanlara güvenir misiniz? Yoksa tedbiri elden bırakmaz mısınız?	Sayı	Yüzde
Güvenirim	39	19,0
Tedbiri elden bırakmam.	161	78,5
Kararsızım	5	2,4
Toplam	205	100,0

Kaynak: Elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır.

Ankete katılan Suriyelilerin “Genel olarak insanlara güvenir misiniz? Yoksa tedbiri elden bırakmaz mısınız?” sorusuna verdikleri cevaplara göre frekans dağılımı **Tablo 7**’de verilmiştir. Suriyeli katılımcılarda da benzer bir eğilim gözlemlenmektedir. Katılımcıların %78,5’i tedbiri elden bırakmadığını, %19,0’ı insanlara güvendiğini ve %2,4’ü kararsız olduğunu belirtmiştir. Bu sonuçlar da Suriyeli katılımcılar arasında genel olarak tedbirli bir yaklaşımın hakim olduğunu göstermektedir. **Tablo 6** ve **Tablo 7** verileri birbirleri ile birlikte değerlendirildiği takdirde; geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin ve Türklerin, aşağı yukarı aynı genel güven düzeyine sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 8. Türk Katılımcıların Güven Düzeyi, Güven Çapı Maddeleri için Frekans ve Açıklayıcı İstatistik Değerleri

	Kesinlikle katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle katılıyorum		Ort.	Std. S.
	Sa yı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde		
3.Komşularıma güvenirim.	16	6,7	25	10,5	51	21,4	126	52,9	20	8,4	3,4580	1,01690
4.Akrabalarımın güvenirim	22	9,2	25	10,5	35	14,7	101	42,4	55	23,1	3,5966	1,21398
5. Suriyeli göçmenlere güvenirim	85	35,7	94	39,5	44	18,5	12	5,0	3	1,3	1,9664	0,92716
6. Suriyeli komşularımın güvenirim	70	29,4	70	29,4	60	25,2	32	13,4	6	2,5	2,3025	1,10659
7. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne ve devlet kurumlarına güvenirim	33	13,9	24	10,1	71	29,8	84	35,3	26	10,9	3,1933	1,18910
8. Türkiye'nin göç politikalarına güvenirim	72	30,3	55	23,1	60	25,2	37	15,5	14	5,9	2,4370	1,23342
Güven Düzeyi ORT											2,8252	0,77293

Kaynak: Elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır.

Güven düzeyi, güven çapı maddeleri için frekans dağılımı ve açıklayıcı istatistikleri **Tablo 8'**de verilmiştir. Elde edilen veriler incelendiğinde; "komşularıma güvenirim" ortalama 3,7905 ile bu maddeye katılımcılar genel olarak "katılıyorum" eğilimindedir. Bu, katılımcıların komşularına güven duyduklarını göstermektedir. "Akrabalarımın güvenirim" maddesi, en yüksek ortalama (4,2976) ile dikkat çekmektedir. Bu, katılımcıların akrabalarına güven düzeyinin oldukça yüksek olduğunu göstermekte ve "katılıyorum" ile "kesinlikle katılıyorum" arasında bir eğilimi işaret etmektedir. "Çalışma arkadaşlarıma güvenirim" maddesi, ortalama 3,1122 ile bu maddeye verilen yanıtlar kararsızlık eğilimi göstermektedir. Katılımcılar, çalışma arkadaşlarına güven konusunda daha temkinli veya kararsız gözükmektedir. "Birine güvenmem için hangi milletten olduğu fark etmez" maddesi, 4,2537 ile ölçülmüştür ve katılımcılar, kişinin milliyetinden bağımsız olarak güven duymaya eğilimli olduklarını göstermektedir. Bu da katılımcılar arasında görece yüksek bir hoşgörü seviyesini ifade eder. "Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne ve devlet kurumlarına güvenirim" maddesi; 3,7711 ortalama ile ölçülmüştür. Bu da katılımcıların devlet ve devlet kurumlarına genel olarak güven düzeyinin yüksek olduğuna işaret etmektedir. "Türkiye'nin göç politikalarına güvenirim"; 3,2936 ortalama ile katılımcıların göç politikalarına güveninin daha düşük seviyede olduğunu, ancak yine de pozitif bir eğilimin var olduğunu göstermek-

tedir. **Tablo 8'e** göre; genel güven düzeyi ortalaması: 3,7664 olarak hesaplanmıştır, bu da katılımcıların genel güven seviyesinin orta-yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir.

Tablonun bütüncül değerlendirmesi ile; katılımcılar en çok akrabalarına güvenirken, çalışma arkadaşlarına güven konusunda daha temkinli veya kararsız davranmaktadır. Ayrıca, milliyetin güven üzerinde belirleyici bir faktör olmadığını düşünen katılımcıların oranı yüksektir. Devlet ve devlet kurumlarına yönelik güven yüksek olmakla birlikte, göç politikalarına olan güvenin daha düşük olduğu gözlemlenmektedir. Özellikle komşulara ve akrabalara duyulan güven düzeyinin görece yüksek ölçüldüğü araştırmada, Suriyelilerin güven çapının dışında tutulduğunu ortaya koymuştur.

Tablo 9. Suriyeli Katılımcıların Güven Düzeyi, Güven Çapı Maddeleri için Frekans ve Açıklayıcı İstatistik Değerleri

	Kesinlikle katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katlıyorum		Kesinlikle katılıyorum		Ort.	Std. S.
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde		
3. Komşularıma güvenirim.	5	2,4	22	10,7	17	8,3	130	63,4	31	15,1	3,7805	0,91588
4. Akrabalarımın güvenirim	7	3,4	7	3,4	8	3,9	79	38,5	104	50,7	4,2976	0,95190
5. Çalışma arkadaşlarıma güvenirim	10	4,9	14	6,8	103	50,2	58	28,3	20	9,8	3,3122	0,91828
6. Birine güvenmem için onun hangi milletten olduğu fark etmez	7	3,4	9	4,4	14	6,8	70	34,1	105	51,2	4,2537	1,00198
7. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne ve devlet kurumlarına güvenirim	5	2,4	49	23,9	10	4,9	76	37,1	65	31,7	3,7171	1,21185
8. Türkiye'nin göç politikalarına güvenirim	25	12,2	43	21,0	17	8,3	86	42,0	34	16,6	3,2976	1,30393
Güven Düzeyi ORT											3,7764	0,61327

Kaynak: Elde edilen veriler ışığında hazırlanmıştır.

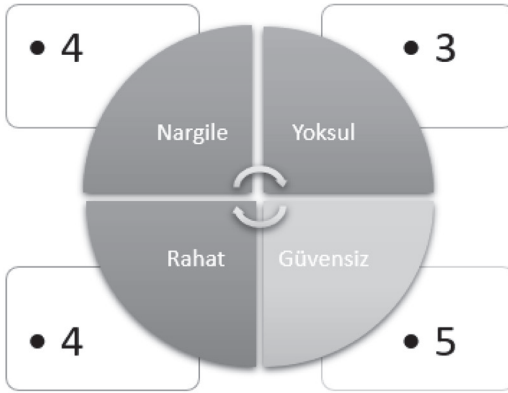
Güven düzeyi, güven çapı ölçeği maddeleri için frekans dağılımı ve açıklayıcı istatistikleri **Tablo 9'da** verilmiştir. Araştırma verileri, en yüksek güven ortalamasını "Akrabalarımın güvenim" maddesi (ortalama 4.2976) ile saptamıştır. Bu, katılımcıların kendi yakın çevrelerine, yani akrabalarına daha fazla güven duyduğunu göstermektedir. Anket verilerinin en düşük güven ortalaması ise (ortalama 3.2976) ile "Türkiye'nin göç politikalarına güvenim" maddesinde saptanmıştır.

Bu, katılımcıların Türkiye'nin göç politikalarına yönelik güveninin daha düşük olduğuna işaret etmektedir. Diğer maddeler arasında güven dağılımı:

“Çalışma arkadaşlarıma güvenim” ve “Birine güvenmem için onun hangi millettten olduğu fark etmez” gibi maddeler ortalamada birbirine yakın değerlere sahip ve görece yüksek güven düzeylerine işaret etmektedir. Tabloya bakıldığında bazı maddelerde standart sapma değerlerinin diğerlerinden daha yüksek olduğu da dikkat çekicidir. Bu, o maddelerdeki güven dağılımının daha değişken olduğunu göstermektedir. Örneğin, “Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ne ve devlet kurumlarına güvenim” maddesinde standart sapma nispeten daha yüksektir (1.30935), bu da farklı katılımcı gruplarının güven seviyelerinde çeşitlilik olduğunu göstermektedir.

Tablo 9 verilerinin genel bir değerlendirmesi ile; katılımcılar arasında akrabalara ve çalışma arkadaşlarına duyulan güven, diğer sosyal ve kurumsal güven alanlarına göre daha yüksek görünmektedir. Kurumlara ve politikalara duyulan güven ise görece daha düşük seviyelerde kalmıştır. Bu tablo, katılımcıların daha çok yakın çevrelerine güven duyduğunu, daha uzak veya resmi kurumlara karşı güvenlerinin ise daha düşük olduğunu göstermektedir. Bu durumun, kültürel veya deneyimsel faktörlerden kaynaklandığını ifade etmek gerekecektir. Ayrıca belirtmek gerekir ki; **Tablo 8** ve **Tablo 9** verileri, Türkiye'nin göç politikalarının Suriyeliler tarafından daha çok güvenilir bulunduğunu ortaya koymuştur.

İki grup arasında kurulacak ilişki ağlarında güven olgusunu tesis edecek olan etmenlerden biri, göçmen grupların ev sahipleri tarafından nasıl algılandığıdır. Çünkü göçmen grupların nasıl algılandıkları; onlara yönelik tutumların, kaygıların ve yakınlıkların anlaşılmasında önemli ip uçları sunmaktadır. Bu bağlamda İstanbul ve Şanlıurfa kentlerinde yapılan yarı yapılandırılmış mülakat ve anket araştırmaları verileri, Suriyeli göçmenlere ilişkin büyük bir algının yaratılmış olduğunu göstermektedir. **Şekil 1** ve **Şekil 2**'de görüldüğü üzere Suriyelilerin, komşularının zihin dünyalarında yer edindikleri objelere ilişkin bazı kavramlar kullanılmıştır.

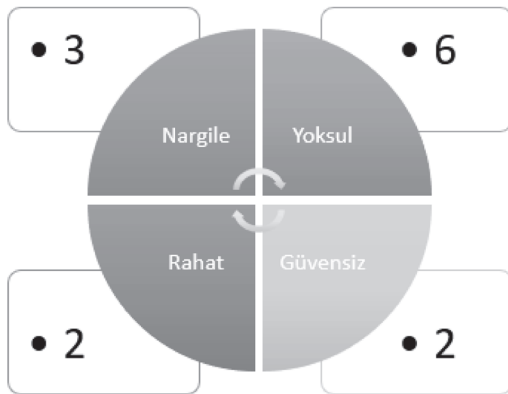
Şekil 1. Komşularının Gözünden Suriyeliler (İstanbul).

İstanbul'daki Türk katılımcılara sorulan Suriyelileri nasıl tanımlarsınız sorusuna verilen cevaplardan dikkat çekici semboller ve imgeler; "Nargile", "Rahatlık", "Güvensiz" ve "Yoksul" olsa da kayda değer diğer ifadeler aşağıda sıralanmıştır;

1. Kaçak İşçi, İşsiz (2)
2. Tecavüzcü
3. Düzensiz
4. Kötü İnsanlar Değiller
5. Tembel
6. Beleşçi
7. Rahatsız Edici
8. Riyakar

Kaynak: Mülakat verileri ışığında hazırlanmıştır.

İstanbul'da yapılan araştırmaya Türklerin Suriyelileri tanımlarken kullanmış oldukları kavramlardan sıklıkla tekrara düşenler sırasıyla; "güvensiz", "nargile", "rahat" ve "yoksul" kavramlarıdır. Bu kavramların bir Suriyeli ile girilen etkileşim neticesinde mi edinildiği yoksa tamamen duyumlara mı dayalı olduğuna ilişkin yöneltilen soruların neredeyse tamamına verilen yanıtlar ya bir duyuma dayalı olduğu ya da hissiyata dayalı olduğuna dairdir. Bu durum da gerçeklikten uzakta yaratılmış bir algının varlığını gözler önüne sermektedir.

Şekil 2. Komşularının Gözünden Suriyeliler (Şanlıurfa)

Şanlıurfa'daki Türk katılımcılara sorulan Suriyelileri nasıl tanımlarsınız sorusuna verilen cevaplardan dikkat çekici semboller ve imgeler; "Nargile", "Yoksul", "Rahat" ve "Güvensiz" olsa da diğer ifadeler aşağıda verilmiştir;

1. Hırsız
2. Değerli-İyi İnsanlar
3. Bize Benzeyen İnsanlar
4. Yatırıya Kalmış Yetim Misafir
5. Zararsız
6. Nankör
7. Sosyal

Kaynak: Mülakat verileri ışığında hazırlanmıştır.

Şanlıurfa'da gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakat araştırmasında ise İstanbul'da gerçekleştirilen mülakat verilerinden farklı

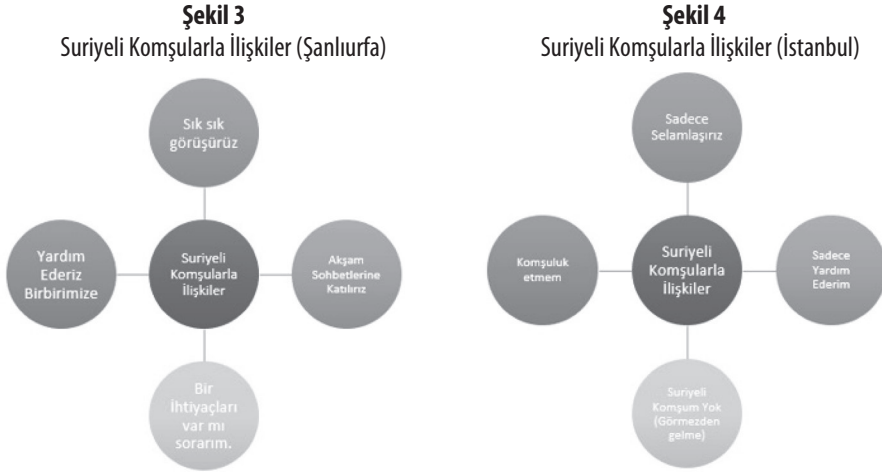
olarak sosyal gerçekliğe daha yakın sembolik kavramlar sunmuştur. Bu sosyal gerçekliği yaratan husus elbette iki grup arasında yaratılan iletişim kanalları ve etkileşimdir. İstanbul'da elde edilen verilere dayalı etkileşimden uzak bir Suriyeli algısı, daha çok güvenilmeyen, tehdit unsuru olarak görülen ve duyumlara dayalı iken; Şanlıurfa'da elde edilen verilere dayalı sosyal gerçekliğe daha yakın ve etkileşim neticesinde oluşan Suriyeli algısı, yoksulluğuyla ve benzerlikleriyle ön plana çıkan Suriyeliye işaret etmektedir. İstanbul'daki Türk katılımcıların Suriyeli komşularına ilişkin görüşleri ve Suriyeli algıları, Suriyelilerin toplumsal yaşama entegre olmalarının önünde büyük bir engel yaratmakta ve toplumsal güven oluşumunu geciktirmektedir. Şanlıurfa kentinde yapılan araştırma verileri ise (Şekil 2) her ne kadar tamamen toplumsal birlikteliği pekiştiren bir düzeyde olmasa da görece toplumsal uyumu hızlandıran bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Şanlıurfa kentinde elde edilen verilerin Suriyeli algısının oluşumunda salt sosyal gerçekliğe dayalı olduğunu söylememiz araştırmanın geçerliliği bağlamında yanıltıcı olacaktır. Şanlıurfa mülakat katılımcılarından bazıları, Suriyelilere yönelik ağır ithamlarda bulunmuşlar ve bunları tamamen duyumlara dayandırmışlardır. Bu durum da Suriyeli algısı oluşurken gerçekliğin her iki kentte de göz ardı edildiğini ve "öteki" yaratımında duyumları, inanması daha kolay söylemleri, kötü anıların genelleştirilmesini daha etkin olarak kullanmaya hazır bir sosyal çevrenin var olduğunu gözler önüne sermektedir.

Komşularının gözünden Suriyeli algısı verileri, sosyal sermayenin en önemli parametrelerinden biri olan "güven"e ilişkin bazı negatif etkiler de oluşturmaktadır. Her iki grup arasında güven düzeyinin oluşmasının önüne set çeken olumsuz Suriyeli algıları, Suriyelileri güven çapının dışına itmektedir. Bu durum, zamanla karşılıklı güvensizliğe evrilmektedir.

Komşuluk ilişkileri, sosyal sermayenin gündelik hayatta en somut şekilde gözlemlendiği alanlardan birine tekabül etmektedir. Bu ilişkiler ağı, bireylerin ve grupların birbirlerine güvenini artırmakla kalmaz, aynı zamanda karşılıklı yardımlaşma ve destek mekanizmalarını da devreye sokmaktadır. Coleman (1988), sosyal sermayenin bireyler arasındaki bağlar ve ilişkiler yoluyla oluştuğunu ve bu ilişkilerin güven ve normlar temelinde geliştiğini savunmaktadır. Komşular arasındaki güven ve karşılıklı yardımlaşma, sosyal sermayeyi artırarak bi-

reylerin ortak bir sosyal ağ oluşturmalarına imkan sağlayabilmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin sosyal ilişkilerinin temelde komşuluk ilişkilerine endeksli olduğunu; gerek yarı yapılandırılmış mülakat araştırması verileri gerekse anket çalışması verileri ortaya koymaktadır. Fakat bu durum geçici koruma kapsamındaki Suriyeliler ile Türk komşuları arasında yüksek seviyede komşuluk ilişkilerin var olduğunu ifade etmemektedir.



Kaynak: Mülakat verileri ışığında hazırlanmıştır.

İstanbul ve Şanlıurfa kentleri arasındaki komşuluk ilişkilerinin karşılaştırıldığı **Şekil 3** ve **Şekil 4** göstergeleri iki kent arasındaki komşuluk ilişkilerini ifade ederken; Türk katılımcıların söylemlerini ortaya koymuştur. Bu veriler ışığında Şanlıurfa kentindeki Türk katılımcıların İstanbul kentindeki Türk katılımcılara göre Suriyelilere yönelik olarak daha sıcak ilişkiler geliştirdiklerini söylemek yerinde olacaktır.

Şanlıurfa ve İstanbul kentlerinde gerçekleştirilen mülakat araştırması verileri, Suriyelilerle o kentteki Türk komşuları arasında var olan komşuluk ilişkilerinin kentin sosyoekonomik unsurlarından doğrudan etkilendiğini ortaya koymuştur. Sözü geçen sosyoekonomik unsurlar, başta kentlerin kültürel dinamiklerini içermektedir. Şanlıurfa gibi hem Kürt hem Türk hem de Arapların var olduğu heterojen yapı, bu anlamda Suriye’nin toplumsal yapısını andırmaktadır. Elbette ki bu durum, Suriyeli göçmenler ile olan verimli etkileşim olanaklarına imkân tanımaktadır. Bir başka sosyokültürel unsur, gettolaşmanın dünyanın en büyük metropollerinden biri olan İstanbul’da oluşmasıdır. Her ne kadar Şanlıurfa’da da Suriyelilerin bir arada yaşadığı semt-

ler veya mahalleler olsa da örneğin İstanbul Esenyurt'ta oluşan gettolaşma, iki kent dinamiklerinin birbirlerinden ayrılmasına neden olan bir diğer etmene işaret etmektedir. Gettolaşma, **Şekil 4** verileri, bu ifadenin somutlaşması yönünde önemli ipuçları sunmaktadır. **Şekil 3'**de de görüleceği üzere Şanlıurfa kentinde yaşayan Türk vatandaşlar, Suriyeli komşularıyla olan ilişkilerinde daha gönüllü ve sıcak ilişkiler oluştururken İstanbul kentinde yaşayan Türk katılımcılar Suriyeli komşularına "komşuluk kapılarını" kapatmışlardır (sosyal mesafe). Bu bağlamda Şanlıurfa halkının Suriyeli komşularına ilişkin ifadeleri aşağıda verilmiştir:

U.T-2 katılımcısı, "Komşuluk ederken onun kim olduğuna ya da hangi millettten olduğuna bakmam."

U.T-4 katılımcısı, "Beraber oturup çay kahve içiyoruz, her gün onlardayız, onlar da bizde. Komşuluk ederken Suriyeli ya da Urfalı olduğuna bakmam."

U.T-5 katılımcısı, "Çok güzel komşuluk ilişkilerimiz var, gelip gideriz birbirimize. Kendilerinden oldukça memnunuz. Bize her konuda yardım da ediyorlar. Yardımlaşırsınız yani..."

U.T-6 katılımcısı, "Başlarda istemiyordum ama komşularımızı tanıdıkça bize çok benziyorlar aslında. Kökenlerimizin bir olması, bizi birbirimize yakınlaştırıyor. Bizden daha sosyaller. Onlar bizi çağırırlar sürekli onların sayesinde daha sık görüşürüz. Bize yardımcı olmaya çalışırlar."

U.T-7 katılımcısı, "Komşularımızla aramız iyi, bir zararlarını görmedim, gidiş gelişimiz de çok... Mesela benim yerime tarlama bakar Suriyeli komşumuz. Ben de ona yardım ederim. Ekonomik olarak iş imkânı olsa daha iyi olur. Bizi biraz daha kısıtlıyorlar bu konuda."

U.T-12 katılımcısı, "Beraber gezmelere, pikniklere bile gidiyoruz. Sık sık görüşüyoruz. Komşuluk ilişkilerimiz iyi."

Diğer taraftan İstanbullu vatandaşlar, Suriyeli komşuları ile ilişkilerinde daha temkinli bir yaklaşım sergilemekte, hatta ilişkilerini minimum düzeyde tutmaktadırlar. Bu bağlamda;

İS.T-1 katılımcısı, "Kendileriyle pek bir irtibat kurmuyorum. Bir zararlarını görmedim açıkçası ama gidiş gelişimiz yok."

İS.T-2 katılımcısı, "Kendi hallerinde insanlar, bir zararını görmedim ama gidiş gelişimiz yok."

İS.T-3 katılımcısı, "Görüşmemiz olmuyor. Türk komşularıyla ilişkilerimiz baya iyi ama Suriyeli komşularımızla bağımız olmadı"

İS.T-5 katılımcısı, “Gidip gelme yok. Komşuyuz ama öylesine bir yakınlık yok. Katalitik (soba) vardı verdik, yardım ettik ama gidip gelme yok.”

İS.T-9 katılımcısı, “Neden getirip içimize soktular bilmiyorum. Onlar farklı dünyaların insanları. Komşuluk ilişkilerimiz yok. Kültürümüz farklı. Onlar farklı, tutucu, fanatik, kalıplaşmış bir pencereden bakıyorlar dünyaya... o yüzden onlarla bağdaşmamız zor.”

İS.T-12 katılımcısı, “Gayet sıcakkanlı insanlar, ama görüşmemiz yok. Kiracımızlar aynı zamanda... pandemi sürecinde yardımcı da olduk ama gidiş gelişimiz yok.”

Yukarıda İstanbullu vatandaşların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İstanbullu vatandaşlar, Suriyeli komşularıyla herhangi bir ilişki geliştirmekten imtina etmektedirler. Komşuluk ilişkilerinin bireylerin ya grupların birbirlerine duymuş oldukları güven sayesinde derinleşen ve karşılıklı yardımlaşmaya dönen yönüne dikkat çekerek; aşağıda yer alan **Şekil 5**, İstanbul ve Şanlıurfa kentlerinde insanların kurmuş oldukları güven ilişkileriyle komşuluk ilişkilerine biçim verdiklerini gözler önüne sermektedir.

Şekil 5. İstanbul ve Şanlıurfa’da Suriyelilerle İlişkisel Komşuluk İlişkileri Düzeyleri

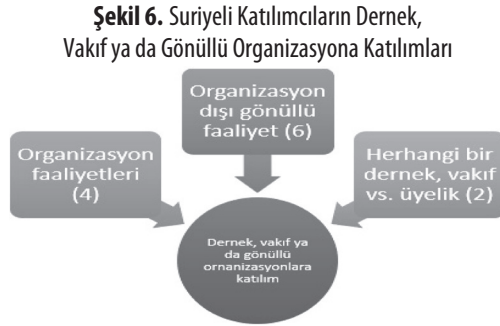


Kaynak: Mülakat verileri ışığında hazırlanmıştır.

Şanlıurfa kentinde gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakat araştırması İstanbul kenti ile mukayese edildiğinde **Şekil 5**'de de görüldüğü üzere güvene dayalı, karşılıklı etkileşimin yüksek düzeylerde olduğu bir komşuluk ilişkisinin var olduğunu ortaya koymuştur. Bu bağlamda gerek komşuluk gerek arkadaşlık ilişkilerinin iş birliği ve temasa dayalı olduğunu söyleyen U.T-2 katılımcısı, birbirlerinin evlerine sıklıkla gittiklerini, beraber sık sık vakit geçirdiklerini ve Suriyeli kom-

şullarıyla halı saha maçlarının da tertip edildiğini ifade etmiştir U.T-2 katılımcısı. U.T-5 katılımcısı da Suriyeli komşularına yönelik “Değerli insanlar, sürekli birbirimize gidiyoruz, çok memnunuz birbirimizden. Kapılarımızı onlara açtık, onlar da bize çok yardım eder temizlik konusunda, boya konusunda...” ifadelerini kullanmış olup komşuluk ilişkilerinde oldukça sıcak ilişkiler geliştirmiş olduğunu sözlerine eklemiştir. Yine U.T-6 katılımcısı, “Komşularımızı tanıdıkça... bize çok benziyorlar, iyi insanlar, selam vermeden geçmezler. Sosyal insanlar. Komşuluk ilişkilerimizi onlar yönetiyorlar. Sürekli çağırırlar bizi. Bir araya getirirler. Onlar daha çok bize yardım etmeye çalışırlar.” gibi ifadeler kullanarak sosyal ilişkiler konusunda oldukça girişimci olduklarını ve komşuluk ilişkilerinin oldukça gelişkin olduğunu ifade etmiştir. U.T-13 katılımcısı ise Türk komşularıyla komşuluk ilişkilerinin oldukça iyi olduğunu fakat Suriyeli komşularıyla ilişkilerinin oldukça zayıf olduğunu sözlerine eklemiştir.

Araştırmanın bir diğer teması olan dernek, vakıf ya da gönüllü organizasyonlara katılımda da güven olgusunun derneklere üyelik ve gönüllü organizasyonlarda etkin faaliyet halinde olmayı etkilediğini gözler önüne sermektedir. Aşağıda yer alan **Şekil 6**, gönüllü organizasyonlara katılım, faaliyet ve üyelik gibi maddeler üzerinden Suriyelilerin ilişki ağlarına dair önemli bulgular sunmaktadır.



Kaynak: Mülakat verileri ışığında hazırlanmıştır. (Parantez içerisinde belirtilen sayılar katılımcı sayısını ifade etmektedir).

Yukarıda yer alan yarı yapılandırılmış mülakat verilerinden elde edilen **Şekil 6** verileri, geçici koruma kapsamında bulunan Suriyelilerin sosyal sermaye yaratımına etki edecek olan gönüllü organizasyonların beklenen etkiyi yaratmamış olduğunu göstermektedir.

Yarı yapılandırılmış mülakat araştırması göstermiştir ki gönüllü organizasyon, vakıf ya da dernek gibi oluşumlara hem üyelik hem

de faaliyet yürütme eylemi oldukça düşük seviyelerde seyretmektedir. Katılımcılara dernek, vakıf ya da gönüllü organizasyonlara neden üyelik yapılmadığı ya da neden bu organizasyonlarda faaliyet yürütülmediği sorulduğunda ise verilen yanıtların büyük çoğunluğunun güvensizlik temelli gerekçelere dayandığı gözlemlenmiştir. Şanlıurfa kentinde yaşayan Suriyeli katılımcı U.S-2'nin söylemlerinden anlaşıldığı üzere daha önce bir dernek tarafından Suriyeli göçmenler dolandırılmış, derneğe yapılan bağışlar dernek kurucuları tarafından kendi hesaplarına geçirilmiş olup daha sonra bu dernek ifşa olunca yardımlar tekrardan alınıp ihtiyaç sahibi Suriyeli göçmenlere dağıtılmıştır. Bu ve bu gibi hadiselerin yaşanmış olması, bu gibi organizasyonlara olan güvenin aşınmasına neden olmuştur. Diğer taraftan organizasyon dışı bazı girişimcilerin yürütmüş olduğu faaliyetlerin var olduğu da gözlenmiştir. Örneğin, U.S-1 katılımcısı, Suriyeli birkaç marketin Suriyelilere yönelik birtakım yardım faaliyetleri yürütmüş olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda Suriyeli istihdamı sağlamak için bazı kimselerin iş komisyonculuğu yapmış olduğu ve belli bir ücret mukabilinde Suriyeli göçmenlere istihdam imkânı yarattığı da U.S-1 katılımcısının ifadelerinden anlaşılmıştır.

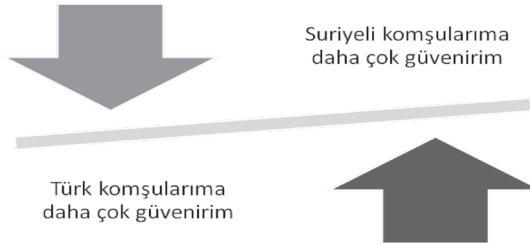
Diğer taraftan Suriyeli katılımcılardan İ.S-6 katılımcısı, Suriye'deki önceki yaşamında dernek, vakıf ve gönüllü organizasyonlara üyeliğinin olduğunu fakat Türkiye'ye geldikten sonra böyle organizasyonlara bağlılığının kalmadığını ifade etmiştir. Dernek ya da gönüllülük esasına göre faaliyet gösteren organizasyonlara üyeliği olan iki katılımcıdan biri olan İ.S-14 katılımcısı, eğitim alanında faaliyet gösteren bir organizasyona üyelik yapmış olduğunu ve faaliyet gösterdiğini ifade ederken; bir diğeri olan İ.S-15 katılımcısı ise daha çok Suriyelilere yardım tertip eden birtakım kuruluşlara üye olduğunu ve bu gönüllü organizasyonlarda faaliyet yürüttüğünü ifade etmiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki dernek, vakıf ya da gönüllü organizasyonlarda bir araya gelme, faaliyet yürütme düzeyi oldukça aşağı seviyelerde ölçülse de bazı kimseler daha çok valiliklerin vakıf kuruluşlarından, Kızılay gibi organizasyonlardan sadece yardım almaktadırlar. Mesela U.S-13 katılımcısı dernek, vakıf ya da gönüllü organizasyonlara üyeliğinin olmadığını fakat bir kez Kızılay'dan yardım aldığını sözlerine eklemiştir.

Gönüllü organizasyonlar, bireylerin ortak bir amaç doğrultusunda bir araya gelmesini ve toplumda dayanışmayı güçlendirmesini

sağlamaktadır; ancak bu tür kuruluşlara katılım için bireylerin diğer insanlara güven duyması kritik bir rol oynamaktadır. Güven eksikliği, bireylerin organizasyonlardaki diğer üyelerle iş birliği yapma ve paylaşma konusundaki isteklerini azaltmaktadır, çünkü insanlar güven duymadıkları bir ortamda sosyal etkileşimlerde bulunmaktan imtina etmektedirler. Toplumsal güvensizlik hissi arttığında, bireyler daha çok kişisel çıkarlarını korumaya yönelmekte ve toplum yararına faaliyet gösteren gönüllü organizasyonlarda aktif olarak rol almak yerine bireysel güvenlik alanlarını korumaya yönelmektedirler. Bu durum, toplumda sosyal sermayenin zayıflamasına ve gönüllülüğe dayalı organizasyonların etkinliğinin azalmasına yol açabilmektedir. Yukarıda sunulan veriler ve ifadeler; geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin sosyalleştirici bir etkisi olan gönüllü organizasyonlara üyelik ya da katılım seviyesinin düşük olmasının, temelde güvensizliğe dayandırıldığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Sosyal sermaye parametrelerinden biri olan güven, toplumsal etkileşime canlılık katan, sosyal ilişkileri kolaylaştıran ve en nihayetinde sosyal sermayeye kaynak üreten bir güce sahiptir. Bu bağlamda yapılan araştırma verileri de geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin Türk komşularıyla olan ilişkilerinde, Suriyeli algısının yaratılmasında, gönüllülük esasına dayanan organizasyonlara katılımlarda ve iki grubun karşılıklı iş birliğine girişiminde en etkili faktör olarak güven olgusunu ön plana çıkarmıştır.

Şekil 7. Suriyeli Katılımcıların Komşularına Yönelik Güven Düzeyleri



Kaynak: Mülakat verileri ışığında hazırlanmıştır.

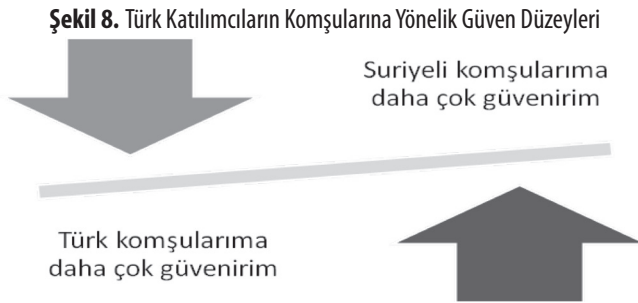
Toplumsal güven olgusunun işlevselliğini ortaya çıkarmaya çalışan ve gruplar arasındaki güven ilişkilerinin sosyal sermaye kaynak üretiminde diğer parametreleri de şekillendirdiğini anlamlandırmaya çalışan bu araştırmanın verileri, İstanbul ve Şanlıurfa kentlerinde yaşayan geçici koruma kapsamındaki Suriyeliler ile Türk komşuları arasındaki güven ilişkilerini açıklamaya çalışmıştır.

Şekil 7'deki verilerden hareketle; Suriyeli göçmenlerin komşularına dönük güven düzeyleri dikkate alındığında Türk komşularına yönelik güven düzeylerinin görece yüksek olduğu dikkat çekmektedir. İstanbul ve Şanlıurfa illerinde yapılan mülakat çalışmasına katılım sağlayan toplam 35 Suriyeli göçmenden 22'sinin "Türk komşularınıza mı daha çok güvenirsiniz yoksa Suriyeli komşularınıza mı?" sorusuna verdiği yanıtlar, yukarıdaki şekilde gösterildiği gibi büyük oranda Türk komşularına duymuş oldukları güveni ön plana çıkarmıştır. Bu güven duygunun oluşmasında Şanlıurfa'da komşuluk ilişkilerinin daha güçlü olması da etkili olmaktadır. U.S-1 katılımcısının "Burada bizi el üstünde tutuyorlar." ifadesi, yine aynı şekilde U.S-3 katılımcısının "Neden Türk komşularıma güvenmeyeyim ki? Onlar çok iyiler ve güvenilirler. Türk komşularıma Suriyeli komşularımdan daha çok güvenirim." ifadesi, Suriyeli göçmenlerin Türk komşularına duymuş oldukları güvenin nedenlerini açıkça ortaya koymaktadır. Şanlıurfa'da güven düzeyi yüksek olsa da İstanbul'da yaşayan Suriyeli göçmenlerden bazıları, özellikle esnaf olanlar, genel manada ne Türk ne de Suriyeli komşularına güven duyduklarını belirtmişlerdir. Mülakattan elde edilen verilerin analiz edilmesi neticesinde güven duymamalarının nedenlerinin daha çok hırsızlık ve gasp olaylarının fazla olması, sürekli olarak hem Türk hem de Suriyeli gençlerin taciz edici bakış ve söylemlerine maruz kalmaları olduğu anlaşılmıştır. Özellikle kuyumcu esnafı olan İ.S-4 katılımcısı, taciz edici bakışlardan yıldıgını, korku içerisinde günlerini geçirdiğini sözlerine eklemiştir. Yine Türkler tarafından saldırıya maruz kalmış olduklarını iddia eden İ.S-8 katılımcısı, bir Türk komşusu tarafından korunduğunu, bu yüzden minnet duygusu beslediğini ifade etmiştir.

Diğer taraftan U.S-2 katılımcısı "Suriyelilerden daha çok korkuyorum, güvenmiyorum hatta onların evine bile girmiyorum." ifadesini kullanmış olup özellikle Suriye'de hangi siyasi gruba mensup olduğunu bilmediği insanlardan çekindiğini açıkça beyan etmiştir. Birine güven duyabilmesi için onu tanıyor olması gerektiğini ifade eden katılımcı, Suriyeli göçmenlere karşı daha az güven duyduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda aynı yaklaşımı sergileyen ve aynı güven çapına sahip olan U.S-5 katılımcısına "Bu mahallede yaşayan Suriyelilere güvenirmisin?" sorusu sorulduğunda "Tanıyor olmam gerekir." yanıtını verirken; "Buradaki Türk komşularına güvenirmisin" sorusu sorulduğunda tereddüt etmeden "Evet buradaki insanlar akrabalarımız gibi."

yanıtını vermiştir. Bir diğer çarpıcı yanıt ise U.S-17 katılımcısından alınmıştır. U.S-17 katılımcısı, “Urfalı biri gelip kızımı isterse vereceğim, onlara o kadar güveniyorum.” yanıtını vermiştir. Şanlıurfa’da Suriyeli göçmenlerin Şanlıurfa halkı ile olan güven ilişkisini, bir diğer katılımcı olan U.S-18, “Bir yere giderken çocuklarımı Urfalı komşuma bırakıyorum, o da bir yere giderken bana bırakıyor. O kadar birbirimize güveniyoruz...” şeklinde ifade ederek güven düzeyinin ne kadar yüksek olduğuna dikkatleri çekmiştir.

Yukarıdaki verilerden anlaşılacağı üzere İstanbul ilindeki Suriyeliler, her ne kadar güven çapına İstanbul’daki Türkleri dahil et-seler de gerek güven düzeyinde gerek komşuluk ilişkilerinde aradaki sıcaklığı örten gizli bir perdenin var olduğu dikkat çekicidir. Bunun nedenleri irdelendiğinde ise; iş hayatının ve yaşam koşuşturmasının buna müsaade etmiyor oluşu, metropol yaşantısının güven duygusunu azaltması, gettolaşmanın çift kutupluluk yaratması, arada yaşanan husumetlerin sıcaklığı azaltıcı, araya soğukluk koyucu etki yarattığı gibi etmenleri karşımıza çıkarmaktadır. Şanlıurfa ilinde gerçekleştirilen araştırma verileri ise hem güven çapının daha homojen bir yapıda olduğunu hem de güven düzeyinin görece daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun nedenleri irdelendiğinde ise; Urfa halkı ile Suriyeli göçmenlerin kültürlerinin benzer olması, yaşam alanlarının iç içe olması, bazı kırsal alanların entegrasyonu kolaylaştırması ve daha mekanik ilişkilerin hâkim olması gibi etmenleri karşımıza çıkarmaktadır.



Kaynak: Mülakat verileri ışığında tarafımca hazırlanmıştır.

Araştırmalardan elde edilen veriler, özellikle toplumda yaşayan insanların birbirleriyle gerçekleştirmiş olduğu güven ilişkilerinin toplumsal iş birliğini daha görünür kıldığını ortaya koymuştur. Fakat araştırma, bu bulguları işlevsel güven toplum yapısını ortaya koyan

verilerle değil, katılaşmış güvensizlik verileriyle ortaya koymuştur. **Tablo 6** ve **Tablo 7** verileri hem Tük katılımcıların hem de geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin temelde insanlara güvenmediklerini, daha çok tedbirli bir yaklaşımı benimsemiş olduklarını ortaya koymuştur.

Diğer taraftan gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakat çalışmasının verileri ise iki grup arasındaki güven ilişkilerini ortaya koymuştur. Bu durumu açıklar nitelikte oluşturulan **Şekil 7** ve **Şekil 8** verileri, Türk katılımcıların Suriyeli komşularına duymuş oldukları güven düzeyinin Suriyeli katılımcıların Türk komşularına duymuş olduğu güven düzeyine göre açık bir şekilde daha alt seviyelerde seyrettiğini ortaya koymuştur. Buna istinaden Suriyeli göçmenleri itibar edilemeyen insanlar olarak tanımlayan ve Suriyelilerin kendi aralarında da güven sorunu yaşamış olduklarını iddia eden U.T-2 katılımcısı, “Suriyelilere güvenemiyorsun. Nasıl kendi ülkelerini terk edip geldilerse bir gün bizi de yarı yolda bırakacaklardır. Her şeye muhalefet oluyorlar ve kendi içlerinde bile güvensizler. Suriyeliler birbirlerini güvensiz olarak görüyor.” ifadelerini kullanmıştır. Diğer taraftan güvensizliğin nedenlerinin yaşanmış acı hadiselerden doğduğunu iddia eden U.T-3 katılımcısı, yaşanmış olduğuna inandığı bir hadiseyi şu şekilde dile getirmiştir:

“Onlarla ilgili çok şey duydum; hırsızlık, gasp, tecavüz... Mesela adamın biri birkaç Suriyeliye kapısını açıp inşaat işi vermiş, kızını da evde bırakmış Suriyelilere yemek yapıp versin diye. Adam işe gittikten sonra Suriyeliler yemeklerini yedikten sonra adamın kızına tecavüz etmiş. Sonra da kimse görmesin diye inşa etmiş oldukları kolonun içine koymuşlar ve betonu üzerine dökmüşler. Bu yüzden büyük bir güvensizlik var Suriyelilere karşı. Yüz bin kişiyle röportaj yapsan doksan dokuz bini güvensiz olduklarını söyler. Hiç kimse onlara güvenmiyor.”

U.T-13 katılımcısı ise insanlara duymuş olduğu güven duygusunun zaman içerisinde Suriyeliler tarafından nasıl tahribata uğradığını şu şekilde sözlerine eklemiştir; “yani açıkçası Suriyeliler gelmeden evvel insanlara güvenirdim. Ama şimdi artık kimseye güvenemiyorum.” diyerek Suriyelilerin genel olarak güven duygusuna tesirini açıkça ifade etmiştir.

Ayrıca U.T-8 katılımcısı çoğunluğun aksine Suriyelilerle ilişkilerinin iyi olduğunu ve büyük güven duyduğunu ifade etmiştir. Hatta Suriyeli bir arkadaş edindiğini ve kimseye vermediği sırrını onunla paylaştığını ifade etmiştir. Aynı şekilde U.T-9 katılımcısı da “Suriyeli, Harranlı ya da Ispartalı ayrımı yapmaksızın insanları tek bir çatı altında değerlendirir, babama duymuş olduğum güveni onlara da duyarım. Çünkü insandır. Beşerde olan özellikleri babam da Urfalı da Afrikalı da taşır. O yüzden Suriyeli diye ayırmam güven konusunda...” yanıtıyla güven duygusunun yüksek olduğunu dile getirmiştir.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgulardan hareketle; Sosyal sermaye açısından oldukça önemli olan güven olgusunun iki grup arasında kurulan tüm ilişki boyutlarında kendini gösterdiği anlaşılmaktadır. İki kent arasında gerçekleştirilecek bir mukayesede İstanbul kentinde Suriyelilere yönelik olumsuz algının yüksek olduğu, komşuluk ilişkilerinin zayıf olduğu ve Suriyelilere yönelik güven düzeyinin de oldukça aşağı seviyelerde olduğu dikkat çekicidir. Şanlıurfa kentindeki veriler ise Suriyelilerle olan ilişkilerin İstanbul’daki ilişki ağlarına göre daha sıcak olduğunu ortaya koyarken Suriyelilere dönük algıların da görece daha olumlu olduğuna dair bulgular sunmuştur. Kuşkusuz Suriyeliler ve Türkler arasında var olan güvensizliğin (Şanlıurfa’da görece sosyal güven inşa sürecinin pozitif eğimine rağmen) sosyal ilişkilerin sosyal sermaye kaynak üretmesi bakımından yetersiz olduğu görülmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sosyal sermaye, bireylerin ve grupların karşılıklı ilişkilerinden ve güven duygusundan beslenen, toplumsal bağları güçlendiren bir kavramdır. Sosyal sermayenin temel unsurlarından biri olan güven, bireyler arasındaki bağları sağlamlaştırarak toplumsal uyumu teşvik etmektedir. Bu araştırma da toplumsal güvenin; komşuluk ilişkileri, gönüllü organizasyonlara katılım ve Suriyeli algısı gibi temalara nasıl etki ettiğine dair bulgular ortaya koyarak Suriyeli göçmenlerin sosyal sermaye yaratımlarını bu bağlamda okumayı maksat edinmiştir.

Araştırma bulguları; sosyal sermayenin ilk ve belki de en önemli göstergelerinden biri olarak görülen komşuluk ilişkilerinde güven olgusunun etkisini ortaya koymuştur. Gerek mülakat verileri gerek anket verileri, Suriyelilerle kurulan ilişkilerde güven düzeyinin temel be-

lirleyici olarak etki ettiğini ortaya koymuştur. Güvenin yüksek olduğu toplumlarda, insanların komşularına daha fazla güven ile bağlandıkları, onlarla çift taraflı ve sürdürülebilir iletişim kurdukları ve karşılıklı dayanışmanın temel ilişki prensibi olduğu hakikatiyle; Suriyelilerle kurulan güvensizlik ikliminin (**Şekil 3 ve Şekil 4**) sosyal sermaye kaynak üretiminin önünü tıkadığını ve karşılıklı dayanışma ve iş birliğinden yoksun bırakıldığını göstermektedir. Güven düzeyinin yüksek, komşuluk ilişkilerinin derin ve sürdürülebilir olduğu sosyal yapının aksine; düşük güven düzeyine sahip, bireylerin komşularıyla mesafeli ilişki kurdukları bir sosyal yapının mevcut olduğu görülmektedir. Bu sebeple de Suriyelilerin sosyal ağ kurma ve geliştirme olanakları kısıtlı, grup içinde ve toplum genelinde iş birliği olanakları azdır. Bu durum, göçmenlerin ekonomik fırsatlara erişimini, toplumsal kaynaklardan faydalanmasını ve sivil topluma katılımını sınırlandırabilmektedir. Güvenin eksikliği, insanlar arasındaki dayanışma ve yardımlaşma bağlarını zayıflatarak kendi içlerinde de kapsayıcı ve destekleyici ağlar kurmalarına engel teşkil edebilmekte, bu da sosyal sermaye birikimini daha da olumsuz etkileyebilmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Şanlıurfa ve İstanbul'dan elde edilen veriler, güven düzeyinin düşük olduğunu ortaya koysa da Şanlıurfa kentindeki bulgular, İstanbul'daki bulgulara göre nispeten daha yüksek güven düzeyine işaret etmektedir. Kuşkusuz bu durum Şanlıurfa halkı ile Suriyeliler arasında kurulan ilişkilere de sirayet etmekte ve daha güçlü komşuluk ilişkilerini doğurmaktadır (**Şekil 5**).

Toplumsal güven olgusunun sosyal sermaye üzerindeki bir diğer önemli yansıması, bireylerin gönüllü organizasyonlara katılımıyla gözlemlenmektedir. Gönüllü organizasyonlar, toplumsal dayanışmanın gelişmesini sağlamakta ve güven ilişkilerini pekiştirmektedir. Bireyler ve gruplar, birbirlerine güvendiklerinde bu tür organizasyonlara katılım düzeyleri artmakta, dolayısıyla sosyal sermaye ağları genişlemektedir. Katılım düzeyi yüksek olan toplumlarda, toplumsal yardımlaşma ve dayanışma kültürü gelişmekte; bunun sonucunda sosyal sermaye de daha güçlü hale gelmektedir. Ne var ki Suriyeli grupların gönüllü organizasyonlara katılımları hem deneyimledikleri güvensizliklerle hem de öğrendikleri güvensizliklerle oldukça düşük seviyelerde seyretmektedir (**Şekil 6**). Kuşkusuz toplumsal güven eksikliği, bu tür organizasyonlara duyulan ilgiyi azaltarak sosyal sermaye birikimini de olumsuz etkilemektedir. Toplumsal güvenin düşük

olduğu durumlarda, gruplar sosyal sermayelerini güçlendirecek bu tür organizasyonlara katılmaktan imtina etmekte ve bunun yerine, aile veya yakın arkadaş gibi daha güvenilir gördükleri sınırlı çevrelerle ilişkilerini sürdürmeye odaklanmaktadır (**Tablo 9**). Bu durum, toplumun geneliyle kurulan köprü niteliğindeki sosyal bağları ve iş birliği potansiyelini sınırlandırmaktadır.

Ayrıca güven duygusu, bireylerin toplumsal gruplar hakkındaki algılarını da doğrudan etkilemektedir. Toplumun bir kesimi, farklı kültürel veya etnik gruplara güven duydukça, onları “öteki” olarak görmekten uzaklaşmakta ve daha kapsayıcı bir bakış açısı geliştirmektedir. Algı ve güven arasındaki bu ilişki, sosyal sermayenin oluşmasında ve toplum içinde daha kapsayıcı bir yapının oluşmasında belirleyici rol oynayabilmektedir. Örneğin, yerel halkın, göçmen gruplar hakkındaki algısının olumluya evrilmesi, karşılıklı güvenin artmasına ve sosyal sermayenin zenginleşmesine katkıda bulunmaktadır. Araştırmadan elde edilen verilere bakıldığı zaman görece daha güvenli bir ilişki kurulduğuna kanaat getirilen Şanlıurfa kentinde Suriyelilere ilişkin algılarda “güvensiz” kavramı 2 katılımcı tarafından ifade edilmişken İstanbul kentinde bu sayı 5’tir. Ayrıca “rahat” ve “nargile” olarak da katılımcılar tarafından zikredilen ve nitel araştırma analizinde birer kod olarak kullanılan kavramlarda da Şanlıurfa lehine bir neticenin olduğu görülmektedir (**Şekil 1 ve Şekil 2: Tablo 8 ve tablo 9**).

Kuşkusuz güven, yalnızca bireylerin kendi çevreleriyle değil, toplumun farklı kesimleriyle de daha sağlıklı ilişkiler kurmalarını sağlamak ve sosyal sermayenin etkinliğini artırmaktadır. Araştırma bulguları (**Şekil 7 ve Şekil 8**), Suriyelilerin kendi aralarında bir güven ilişkisi sağlayamadıklarını; buna karşın Türk komşularına güvenle bağlandıklarına dair bir eğilim geliştirdiklerini ortaya koymaktadır. Türk komşularının ise Suriyeli komşularına oldukça düşük düzeyde bir güven duygusuna sahip olduklarını görülmektedir. Bu durum, Suriyelilerin hem kendi içlerinde hem de ev sahibi grupla sağlıklı bir güven ilişkisi kuramadıklarını; dolayısıyla bu durumun sosyal sermaye seviyelerinin kısıtlı kalmasına yol açtığını göstermektedir. Sosyal sermayenin önemli bileşenlerinden biri olan güven hem göçmenlerin kendi aralarındaki ilişkileri hem de ev sahibi toplumla kurdukları bağları güçlendiren bir unsur olarak kabul edilmektedir. Ancak göçmen gruplar kendi içlerinde birbirlerine güven duymazken, ev sahibi top-

lumdan da güven görmediklerinde, sosyal sermaye düzeyi yalnızca bireysel ilişkiler veya yüzeysel bağlarla sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda, araştırma sonuçları, güvenin karşılıklı olarak tesis edilmediği toplumlarda, göçmen grupların sosyal sermaye oluşturma potansiyelinin sınırlı kaldığını ve toplumsal uyumun da buna bağlı olarak zayıfladığını göstermektedir.

Bu araştırmanın literatüre sunmuş olduğu en önemli katkı olarak; güven olgusu, sosyal sermayenin bir kaynağı olmanın yanı sıra sosyal sermaye yaratımının en önemli yapı taşı ve sosyal sermayenin yeniden üretiminin de bir bileşenidir. Yani sosyal sermayenin diğer unsurları olan karşılıklılık, sosyal ağlar, gönüllü organizasyonlara katılım ve aidiyet gibi temel unsurların sosyal sermaye rezervi oluşturmaları, güvenin tesis edilmesine bağlıdır.

Kaynakça

- Aslan, S. (2016). "Türkiye'de Sosyal Sermaye Bileşenlerinden Güven Hakkında Bir Değerlendirme", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 17 (2), s. 181-204.
- Aydemir, M. A. (2011). *Sosyal Sermaye: Topluluk Duygusu ve Sosyal Sermaye Araştırması*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Aydemir M. A. & Tecim, E. (2012). "Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 28, 43-59
- Bartlett, J. E. & Kotrlık, J. W. & Higgins, C. C. (2001). "Organizational research: Determining appropriate sample size in survey research". *Information Technology, Learning, and Performance Journal*, 19(1), 43-50.
- Bourdieu, P. (1986). "The Forms of Capital. In J. Richardson" (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-258). Greenwood
- Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2018). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (5th ed.). Sage Publications.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches* (3rd ed.). Sage Publications.
- Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2017). "Designing and Conducting Mixed Methods Research" (3rd ed.). Sage Publications.
- Durkheim, E. (2014). *Toplumsal İşbölümü*, (Çev. Özer Ozankaya), (2. Baskı), Cem Yayınevi.
- Coleman, J. S. (1988). "Social Capital in the Creation of Human Capital". *American Journal of Sociology*, 94, S95-S120.
- Dunn, J. (1988). "Trust and Political Agency," *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Der. Diego Gambetta, Basil Blackwell, s. 73-93,

- Fukuyama, F. (1995). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Free Press
- Fukuyama, F. (1998). *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*. (Çev. Ahmet Buğdaycı), (1. baskı), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 3 (Multi-user ebook).
- Neuman, W. L. (2014). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches* (7th ed.). Pearson
- Özdemir, G. (2018). *Türk Modernleşmesi ve Toplumsal Güven İnşası*. Yayımlanmış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Putnam, R. D. (1995). Bowling Alone: "America's Declining Social Capital". *Journal of Democracy*, 6(1), 65-78.
- Simmel G. (2003). *Modern Kültürde Çatışma*. (Çev. Elçin Gen ve Nazile Kalaycı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Spencer, H. (1898). *The Principles of Sociology, in Three Volumes* (New York: D. Appleton and Company). Vol. 1., <https://oll.libertyfund.org/titles/spencer-the-principles-of-sociology-vol-1-1898>.
- Şavkar, E. (2011). *Sosyal Sermayenin Unsurları ve Ekonomik Kalkınmayla İlişkisi*, (yayımlanmış yüksek lisans tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İktisat Ana Bilim Dalı.
- Tönnies, F. (2019). *Cemaat ve Cemiyet*. (Çev. Emre Güler), Vakıfbank Kültür Yayınları.

Latin Amerika'da *Los Turcos* Göçmenlerinin Kültürel ve Sosyal Sermayesi*

Adem Üstün ÇATALBAŞ**

Özet

Bugün Latin Amerika ülkelerinde, bulundukları toplumlarda çok iyi bir konumda olan ve toplumun her katmanında (spor, devlet bürokrasisi, sanat ve iş dünyası) çok etkili olan *Los Turcos* (Türkler) adı verilen bir grup vardır. Bu kişiler, özellikle 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında, o dönemde Güney Amerika ülkelerinin hızla gelişmesi ve zenginleşmesi nedeniyle, iş bulmak amacıyla Osmanlı coğrafyasından bu topraklara göç eden insanların torunlarıdır. Birinci nesil Osmanlı göçmenlerinin hepsi etnik olarak Türk olmasa da taşıdıkları Osmanlı pasaportu nedeniyle aralarındaki farklılıklara bakılmaksızın hepsine "Turco" (Türk/Türk) deniyordu. Latin Amerika edebiyatının sıra dışı eserlerinde zaman zaman yer alan bu kişiler hakkındaki bilgimiz çok sınırlıdır. Birçok alanda çok önemli mevkilere gelen bu kişilerin dönüşümü ve geldikleri topraklara ilişkin bakış açıları incelenmeye değerdir. Bu nedenle, bu makalenin temel sorusu şudur; "Osmanlı coğrafyasından Latin Amerika'ya göç eden ve *Los Turcos* adını alan insanların bu yeni topraklarda entegrasyon çabaları nelerdir ve atalarının topraklarına bakış açıları 20. yüzyıl boyunca nasıl değişmiştir?" Çalışma, karşılaştırmalı tarihsel sosyolojik yöntem etrafında kesişimsel bir teorik zemine oturtularak açıklayıcı ve betimleyici bir yaklaşımla ele alınmıştır. Karşılaştırmalı tarihsel sosyolojik yaklaşım, olgunun temelleri ile bugün arasında bir karşılaştırma yapmamıza ve *Los Turcos*'un dönüşümlerini anlamamıza yardımcı olurken, kesişimsel metodoloji araştırılan grubun tüm çeşitliliğiyle (etnik köken, din, sınıf vb.) ele alınmasının önünü açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Latin Amerika, Osmanlı, *Los Turcos*, Göç, Sosyal Sermaye

Abstract

In Latin American countries, there is a group known as *Los Turcos* ("the Turks") who hold prominent positions in society and exert significant influence across various sectors, including sports, government bureaucracy, the arts, and business. These individuals are the descendants of people who migrated from the Ottoman Empire, primarily in search of employment, toward the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries—a period marked by rapid development and economic growth in South America. Although the first-generation Ottoman immigrants were not all ethnically Turkish, they were collectively referred to as *Turcos* due to the Ottoman passports they carried. Our understanding of this group, which occasionally features in notable Latin American literary works, remains limited. The transformation of these individuals, who have risen to prominent positions in various fields, and their evolving perspectives on their ancestral lands, are worthy of investigation. The primary question this paper addresses is: "What were the integration efforts of people who migrated from the Ottoman Empire to Latin America, known as *Los Turcos*, and how did their views of their ancestral lands evolve throughout the 20th century?" This paper employs an explanatory and descriptive approach grounded in an intersectional theoretical framework, using the comparative historical sociological method. The comparative historical sociological approach allows us to compare the foundations of this phenomenon with present-day circumstances and to understand the transformations experienced by *Los Turcos*. Meanwhile, the intersectional methodology enables a comprehensive examination of the group's diversity in terms of ethnicity, religion, class, and other factors.

Keywords: Latin America, *Los Turcos*, Ottoman Empire, Migration, Social Capital

* TÜBİTAK desteği ile gerçekleştirilen doktora-sonrası araştırma projesinin ilk bulgularının yer aldığı bu çalışma Arjantin'in Buenos Aires şehrinde Quilmes Devlet Üniversitesinde Temmuz 2023 tarihinde düzenlenen XII. Modern ve Çağdaş Tarih Konferansında İspanyolca olarak sunulmuştur.

** Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, ustuncatalbas@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0870-0883

Giriş

Amerika kıtasına doğru 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında, yaklaşık yarım asırlık bir süreyi kapsayan dönemde, küresel bir göç dalgası başlamış, özellikle Avrupa kıtasından olmak üzere 60 milyon civarında insan yeni fırsatlar bulmak umuduyla Amerika kıtasına göç etmiştir (O'Rourke ve Williamson, 2001: 164). Bu küresel göç dalgası ile dönemin dünya nüfusunun yaklaşık yüzde 3 kadarı yer değiştirmiştir. Bugünkü dünya nüfusuna ölçeklersek mezkûr göç hareketliliği yaklaşık olarak 300 milyon insanın göç etmesine tekabül etmektedir. 19. yüzyılın sonunda başlayan küresel göç dalgasıyla beraber Amerika kıtasının nüfusu bir anda yaklaşık iki katına çıkmıştır.¹ Bu dönemde en çok göç alan ülke Amerika Birleşik Devletleridir ve söz konusu küresel göçün yaklaşık yüzde 70'ini tek başına ağırlamıştır (O'Rourke ve Williamson, 2001: 119). ABD'yi Arjantin ve Brezilya takip etmiştir. Arjantin toplam göçün yaklaşık yüzde 10'una ev sahipliği yaparken, Brezilya yüzde 9'luk bir kitleye kapılarını açmıştır (Genç ve Bozkurt, 2010: 72). Bu ülkelerin tercih edilmesinde kıtada sanayileşmeyi ilk bu ülkelerin tamamlaması baş rolü oynamıştır. Özellikle köleliğin kaldırılması ile ABD ve Brezilya'da bir anda sanayi ve tarım alanlarında çalışacak işçi açığı ortaya çıkmış, bu ülkeler ucuz işçi açığını göçlerle kapatmak ve göçü teşvik etmek amacıyla bu dönemde açık kapı politikası izlemişlerdir. Arjantin'de de bağımsızlıktan sonra yeni fethedilen Patagonya gibi yerlerde tarım ve hayvancılık faaliyeti ile yeni gelişen sanayi alanlarında çalışacak işçi açığı ortaya çıkınca aynı şekilde açık kapı politikası gütmüş ve yeni göçmenlerle bu boşluğu doldurmaya çalışmıştır. Arjantin dönemin küresel ölçekte en zengin ülkelerinden biri olduğu için Brezilya'dan bir nebze daha fazla göç alabilmiştir.

İşte bu göç dalgasının olduğu dönemde Yeni Dünya'ya çok başka bir coğrafyadan, kültürel olarak egzotik ve biraz da istenmeyen bir grup insan daha göç etmiştir: *Los Turcos* (Türkler). Osmanlı İmparatorluğunun yayıldığı coğrafyadan Latin Amerika'ya göç eden insanların tekmili birden, taşıdıkları Osmanlı pasaportundan ötürü toptancı bir yaklaşımla Türk olarak adlandırılmıştır. Etnik köken, din, dil farklılıkları gözlemlenmeden Los Turcos denilen bu grubun içerisinde

¹ Amerika kıtasının nüfusu bu göçlerle birlikte sadece bir asır içinde oldukça dramatik bir şekilde birkaç katına çıkmıştır ancak burada vurgulanan göçlerin sebep olduğu net nüfus artışıdır. En dramatik artış Arjantin'de gerçekleşmiştir. 1870'lerde 1.8 milyon olan Arjantin nüfusu, 1915'e gelindiğinde 9 milyona dayanmıştı (Noufouri, 2009: 119). 1920'li yıllarda Arjantin dışında doğan nüfus, Arjantin'de doğanlardan fazlaydı (Rein ve Noyjovich, 2022: 20).

de Araplar, Çerkezler, Ermeniler, Türkler, Yunanlar gibi farklı etnik gruplar vardır. Bu etnik gruplar da kendi içlerinde yekpare değildir. Hristiyan ve Müslüman olmak üzere farklı dini kimliklere sahip bu insanlar aynı zamanda mezhebi olarak da Hristiyanlar söz konusu olunca Katolik, Ortodoks ve Protestan olarak, Müslümanlar ise Dürzi, Sünni ve Şii cemaatlere ayrılabilirler. Daha da ötesinde, bu mezhebi ayrışmanın da kendi içinde bölünmeleri olabilmektedir. Bir başka deyişle, her ne kadar Los Turcos olarak adlandırılmaları Osmanlı coğrafyasından Latin Amerika'ya göç eden insanları sanki tek bir kimliğe mensupmuş gibi gösterse de bu insanlar esasında çok daha geniş bir kimlik yelpazesine sahiptirler.

19. yüzyılın sonunda başlayan söz konusu küresel göç dalgası pek çok açıdan sosyal bilimcilerce çalışılmıştır. Amerika kıtasındaki hemen her ülke aldığı göçler bakımından ve göç eden hemen her grup göç dinamikleri zaviyesinden dikkatli bir şekilde incelenmiş olmasına rağmen en az çalışılan grup Los Turcos'tur. Özellikle Türkçe literatürde Los Turcos çalışmaları çok daha yakın zamanlarda başlamış, hala büyük boşluklar barındıran bir konudur. Bu çalışma bu boşluğu bir nebze doldurmak ve hem göç literatürüne hem de Los Turcos çalışmalarına katkıda bulunmak üzere bir saha çalışması olarak dizayn edilmiştir. Bunu yaparken de Los Turcos olarak tesmiye edilen grubun içinde de en az çalışılan kesim olan Osmanlı Orta Doğusundan göç eden başta Araplar olmak üzere Osmanlı vatandaşları araştırmanın odağına yerleştirilmiştir. Bu bilinçli bir tercihtir zira Ermeni, Yunan ve Yahudiler çeşitli nedenlerle kendilerini Los Turcos kimliğinden itina ile sıyırmışlar ve artık kendi etnik kimlikleri ile anılmaya başlanmışlardır. Yine de çalışma boyunca bu gruplar yeri geldiğinde karşılaştırmalı olarak ele alınmışlardır.

Bu yazıda, araştırmanın merkezi amaçlarından biri olarak Los Turcos'un bulundukları toplumlardaki entegrasyon sorunlarına, sosyal uyum ve çoğul kimliklerle birlikte yaşama pratiklerine odaklanılmaktadır. Bunu yaparken de ünlü Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nun (2011 ve 2020) kavramsallaştırması ile iktisadi, kültürel ve sosyal sermayelerinin tarihsel bir dökümü çıkarılacaktır. Kültürel sermaye, sosyolojide bireylerin tabakalaşmış bir toplumda toplumsal hareketliliğini açıklamak üzere öne sürülen bir kavramdır. Buna göre kişinin sahip olduğu eğitim, zekâ, tavır ve tarz gibi kültürel nitelikler o

kişinin toplumsal konumunu da belirlemektedir. Kültürel sermayenin yanı sıra, sosyal sermaye kavramı da ortak bir kimlik etrafında gelişen ve ortak değerler, güven, işbirliği esaslarına dayanan kişilerarası ilişkiler vasıtasıyla bir grubun toplumdaki konumunu belirlemesini anlamak için sosyal bilimlerde çokça tartışılan bir olgudur (Aydemir, 2012). Pierre Bourdieu'ya göre Karl Marx'ın salt iktisadi sermayeye dayalı analizi bireylerin ve toplumsal grupların sosyal hayat içerisindeki konumlarını, başarı yahut başarısızlıklarını açıklamakta yetersizdir. Dolayısıyla daha kapsamlı bir anlamlandırma için bireylerin ve grupların kültürel ve sosyal sermaye birikim süreçlerini de mercek altına almak gerekmektedir. Bu kapsamda şehirleşme, eğitim, meslek sahibi olma, sivil toplum örgütlenmesi gibi göstergeler toplumsal grupların kültürel ve sosyal sermaye birikimlerinin en temel göstergelerindenidir. Bireyler ve toplumsal gruplar bu alanlarda ne kadar başarı sergilerlerse toplumsal konumlarını da o kadar güçlendirebilirler. Hatta Amerikalı siyaset bilimci Robert Putnam (2001) bir toplumun kolektif olarak biriktirebildiği sosyal sermaye ile demokratikleşme arasında bir ilinti olduğunu öne sürmektedir. Bu aşamada cevabı aranacak araştırma soruları şu şekildedir: Los Turcos'un varsa toplumda karşılaştıkları en önemli sorun nedir? Sosyo-ekonomik durumları zaman içerisinde nasıl değişmiştir? Los Turcos biriktirdikleri sosyal ve kültürel sermaye ile doğru orantılı olarak örgütlenebiliyorlar mı? Örgütlü yapıları varsa bunlar nelerdir?

Latin Amerika'ya Osmanlı Devletinden Kimler Neden Göç Ediyordu?

Osmanlı Devleti'nin nüfusunun temeli tarıma dayalı köylülerden oluşuyordu. Bilhassa Müslüman nüfus arasında şehirleşme oranları diğer gruplara nazaran nispeten düşüktü (Genç, 2014; Karpat, 2003). Aynı şekilde okuma yazma oranları da imparatorluk coğrafyasında düşük kalmıştı. Osmanlı'nın son dönemindeki eğitim hamlelerine ve özellikle Hristiyan nüfusun yoğunlukla yaşadığı yörelerdeki yabancı (Amerikan, Fransız, İngiliz menşeli) misyoner okullarına rağmen Avrupa ülkelerine kıyasla İmparatorluk nüfusunun okur-yazarlık oranı düşük kalmıştır. İmparatorluk bünyesindeki kimlik gruplarına göre okur yazarlık oranları değişse de kümülatif olarak toplam okur yazar oranı en iyimser tahminlerde bile yüzde 30'u aşamamaktadır (Karpat,

2003).² Sanayi henüz gelişmediği ve emekleme aşamasında olduğu için de işçi sınıfının oluşması ve buna bağlı olarak sendikalaşma düşük seviyelerde kalmıştır. Tüm bu nedenlere dayalı olarak da kültürel ve sosyal sermaye birikimi imparatorluk toprakları boyunca sınırlı kalmıştır. Bu düşük yoğunluklu iktisadi, kültürel ve sosyal sermaye birikiminden en çok muzdarip olanlar Müslüman tebaaydı. Dini azınlıklar Fransa, İngiltere, Almanya gibi sanayileşmiş kapitalist ülkelerin temsilciliklerini yaparak ilişki ağlarını genişletebiliyor, dil öğrenebiliyor, daha erken şehirleşiyorlardı. Ayrıca Osmanlı'nın Balkanlardaki toprakları da sanayileşmiş Avrupa'ya yakın olmanın avantajlarından fayda sağlıyor, İmparatorluğun geri kalanına göre daha fazla refah biriktirebiliyordu (Çatalbaş, 2022a: 138; Genç, 2014: 317).

Ancak Latin Amerika'ya göç eden Los Turcos'un kültürel ve sosyal sermayesi farklılık göstermektedir. 1880 ile 1914 arasında Arjantin'e giden Osmanlı tebaası içerisinde meslek sahiplerinin oranı imparatorluk ortalamasından yüksektir. Bu dönemde Arjantin'e giden Osmanlıların önemli bir kısmı (yüzde 30'u) meslek erbabı olan şehirli lerdir. Yine okuma yazma oranı yüzde 30'u bulmaktadır.³ Aynı durum Brezilya'ya göç eden Osmanlı tebaasında da gözlemlenmektedir. Arjantin'e göç edenlere kıyasla Brezilya'daki Los Turcos'un okur yazarlık oranları daha düşük olsa da imparatorluk ortalamasını anlamlı bir şekilde aşmaktadır. Bu oranlara yine Osmanlı coğrafyasından Latin Amerika'ya göç eden Ermeni, Rumlar ve Yahudi nüfusun dahil olmadığını belirtmekte

² Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki okuryazar nüfus hayli tartışmalı bir konudur. Maalesef elimizde sahih bir döküm olmadığı için İmparatorluk nüfusu içerisinde okuryazar olanların oranı hakkında kesin bir bilgiye sahip olunamamakta, sadece eldeki bilgi kırıntıları yardımıyla birtakım projeksiyonlar yapılabilmektedir ancak bu projeksiyonların da sahihliği ve metodolojik yaklaşımları sürekli yeni tartışmalar doğurmaktadır. Kemal Karpat'ın *Osmanlı Nüfusu* (2003) başlıklı çalışmasından hareketle Osmanlı Devletindeki okuryazarlık oranı yüzde 60'larda gösterilmekte ve pek çok araştırmacı tarafından Karpat'a atıfta bulunularak benzer oranlar ortaya atılmaktadır. Binaenaleyh, Karpat ilgili çalışmasında böyle bir iddiada bulunmamaktadır. Ayrıca Osmanlı yıkıldıktan sonra kurulan devletlerde yapılan nüfus sayımlarında benzeri bir oranın yanına bile yansımadağı açıkça görülmektedir. Dönemin toplumsal şartlarında gelişmiş ülkelerde bile imza atabilen yahut basit alışveriş kabiliyeti olan kişilerin okuryazar olarak kodlandığı göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı nüfusu içerisinde okuryazar oranının yüzde 60'ı yakalaması hayli şüphelidir. Dolayısıyla bu çalışmada verilen oranlara şüpheyle yaklaşılmasını okurlara tavsiye ederim. Yine de Ermeni, Yahudi ve Yunan gibi gayrimüslim tebaanın - Osmanlı'nın son dönemlerinde ülke çapında hayli yaygın ağlar kuran Katolik ve Protestan Fransız, İngiliz, Alman ve Amerikan misyoner okullarının da etkisiyle - Müslümanlara nazaran daha yüksek okuryazarlık oranına sahip olduklarını biliyoruz. Osmanlı nüfusunda okuryazarlık ile ilgili - Kemal Karpat'ın çalışmasına da eleştirel bir yaklaşım sunan - ileri okumalar için bkz.: (Quataert, 2005; Duben ve Behar, 2002; Behar, 2003).

³ Los Turcos göçmenleri arasındaki cemaat farklılıklarına göre bu oranlar değişmektedir. Örneğin; Katolik Maruniler arasında okur-yazarlık ve şehirleşme oranı daha yüksekken, bu oran Müslüman Araplarda düşüktür. Bkz.: (Akmir, 1991: 250; Klich ve Lesser, 1998; Karam, 2007; Genç ve Bozkurt, 2010: 94-95).

Fayda vardır.⁴ Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler de katıldığında oran çok daha yükselmektedir zira Osmanlı'da en yüksek eğitim oranına sahip gruplardır. Özellikle Ermeniler okur-yazarlıkta yüzde 75'e yaklaşan oranlarıyla Avrupa ülkelerini yakalamış gözükmektedir (Baycar, 2016: 11). Osmanlı'dan Amerika kıtasına yapılan göçlerdeki bu yüksek okur-yazarlık oranı, bize söz konusu göç dalgasının İmparatorluk için adeta bir beyin göçüne dönüştüğünü göstermektedir.

Latin Amerika'ya göç eden eğitimli, meslek sahibi, şehirli nüfusun imparatorluğun zaten düşük olan kültürel ve sosyal sermayesine olumsuz etki ettiği açıktır. Nitekim Osmanlı yöneticileri de durumun farkına varmış ve göçü engellemek için bazı tedbirler almaya çalışmışlardır. Öncelikle Latin Amerika'ya göç edecek olan kişiler Suriye - Filistin - Lübnan taraflarında etkili olan Fransız konsolosluklarından yardım alıyorlardı. Osmanlı yöneticileri Fransızların etkisini kırmak için kendileri pasaport vermeye başlamış, Fransızların faaliyetlerini kısıtlamaya matuf tedbirler almaya girişmişlerdir. Bunun yanı sıra yurt dışına çıkmak isteyenlerden ülkeye geri döneceklerine dair taahhüt-nameler alma yoluna gitmiş ve bu meyanda kefalet senetleri düzenleyerek vatandaşlarını geri dönmeye teşvik etmeyi ummuşlardır. Ancak dönemin şartları gereği bütün bu çabalar boşa çıkmıştır. Öncelikle Osmanlı Devleti'nin o dönemki siyasi etkisi Fransa'ya siyasi baskı uygulayabilecek seviyede değildi. Ayrıca bölgedeki misyoner okulları vasıtasıyla başta Fransa olmak üzere dönemin güçlü devletleri biriken kültürel ve sosyal sermayeyi kendi lehlerine kullanıyorlardı. Ayrıca düzenli nüfus sayımları yapılmadığı için her bir vatandaş kayıt altında değildi (Ortaylı, 1984). Pek çok Suriyeli, Lübnanlı, Filistinli rahatlıkla başka ülkelerin tabiiyetine geçebiliyor, siyasi koruma sağlayabiliyordu. Misyoner okulları başarılı öğrencileri ayıklayarak bu kişilere Fransa, Almanya, İngiltere'ye göndermek üzere pasaport düzenleyebiliyordu. Daha sonra bu kişiler rahatlıkla ailelerini yanlarına alabiliyorlardı (Karam, 2007; Baycar, 2016; Rein ve Noyjovich, 2022).

Ancak imparatorluğun bu bölgesinden (Suriye-Lübnan yahut daha genel bir ifadeyle Osmanlı Ortadoğu'su) Latin Amerika'ya göç

⁴ Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler bugün artık *Los Turcos* olarak adlandırılan gruba dahil değildir. Her ne kadar ilk göç dalgalarında Osmanlı pasaportu taşıyan Ermeniler, Yahudiler ve Yunanlara da *Los Turcos* denilmişse de bu iki kesim kendilerini itina ile diğerlerinden ayırmışlar ve bu tanımlamayı kabul etmemişlerdir. Ancak Sefarad Yahudilerinin Ermeni ve Yunanlara nisbeten daha ılıman olduklarını da vurgulamak gerekir. Bu üç grubun okur yazarlık, şehirleşme, meslek edinme ve mesleki örgütlenme oranları oldukça yüksekti.

daha çok kaçak yollardan gerçekleşiyordu. Zira bu göçlerin önemli bir nedeni de askerlikten kaçmaktı. Daha önce askerlikten muaf olan Osmanlı tebaası da artık modernleşme çabalarının bir sonucu olarak askerlik hizmetiyle mükelleflerdi (Karpas, 1985; Genç ve Bozkurt, 2010; Doğan, 2023). Evrak işleriyle uğraşmak hem çok vakit alabiliyor hem de maddi anlamda külfetli olabiliyordu. Dolayısıyla gemilere kaçak olarak binip yolculuk etmek çok daha pratik bir yöntemdi (Karpas, 1985: 187). Zaten Latin Amerika ülkeleri halihazırda işçi sıkıntısı çektiği için açık kapı politikası izliyor ve evrak işlerini oldukça gevşek tutarak neredeyse dünyanın her yöresinden işçileri kabul ediyordu (Rein ve Noyjovich, 2022: 19; Genç ve Bozkurt, 2010: 74). Yine daha önce bahsedildiği üzere gerekli durumlarda seyahat acenteleri ücreti mukabilinde evrak işlerini göçmenler yerine halledebiliyorlardı.

Los Turcos'un kültürel ve sosyal sermayesinin Osmanlı ortalamasından yüksek olması - her ne kadar Osmanlı için olumsuz etkileri olsa da - geldikleri bu yeni coğrafyada tutunabilmelerine oldukça yardımcı olmuştur. Öncelikle kendilerini kabul ettirebilmek için basın yayım faaliyetlerine başlayarak çeşitli gazete ve dergiler çıkarmışlar, böylece hem cemaati bir arada tutacak ve geldikleri topraklardan haberleri paylaşacak bir ortam bulmuş oluyorlar hem de yeni topluma kendilerini ifade etme fırsatı buluyorlardı. Bunun yanı sıra doğu edebiyatını başarılı bir şekilde Latin Amerika'ya taşımışlar, bununla da yetinmeyerek geldikleri toplumlarla ilgili risaleler ve kitaplar da yazarak Osmanlı kültürünü ve coğrafyasını Latin Amerika'ya tanıtmışlardır. Los Turcos'un öncü entelektüelleri sadece Osmanlı Ortadoğu'su ile ilgili üretim yapmamışlardır. İlgi alanları oldukça geniş olup, dil, kültür, siyaset, tarih, edebiyat gibi pek çok alanda kitaplar, risaleler yazmışlardır. Yine de bu dönemde Amerika kıtasına göç eden diğer göçmen gruplarıyla karşılaştırıldığında Osmanlı göçmenlerinin - Ermeni, Yahudi ve Yunanlar hariç - şehirleşme ve eğitim oranları en düşük gruplardan biri olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ayrıca çoğu kaçak geldiği ve özellikle Arjantin'de hassaten Müslüman Araplar, istenmeyen göçmenler oldukları ve bu nedenle de vatandaşlık almakta zorlandıkları için sendikal hareketlere katılımları hayli düşüktür (Akmir, 1991: 244).

Birinci kuşak Arap Los Turcos içerisinde eğitim seviyesi en yüksek olanlar Marunilerdir. Onları Ortodoks Hristiyanlar takip ederken,

Müslümanlar okur yazarlık sıralamasında en altta yer alırlar (Akmir, 1991: 250). Yine de Latin Amerika'ya göç eden Müslümanların okur yazarlık oranları geldikleri topraklara nazaran çok daha yüksektir. Ancak kendi kültürünü ve dilini koruma söz konusu olduğunda Müslüman gruplar daha başarılıdırlar. İkinci ve üçüncü kuşak göçmenler arasında kendi dilini konuşma oranları Müslümanlar arasında daha yüksekken, Maruniler bu sıralamada en düşük performansı gösteren gruptur. Tabii burada hemen entegrasyon sorunu akla gelmektedir. İspanyolca'yı daha çabuk öğrenen, yerel halkla evlilik konusunda daha açık bir tutum sergileyen ve kendileri de Katolik olduğu için Latin Katoliklik anlayışını benimseme hususunda zorluk çekmeyen Marunilerin yeni topluma entegrasyonda en başarılı grup olduğu pek çok araştırmacı tarafından kabul edilen bir durumdur (Akmir, 1991: 249). Ortodoks Hristiyanlar kendi kiliselerini kurup, inançlarını korumakla beraber yerel halkla evlenme konusunda bir direnç göstermemişlerdir. Müslümanlar ise arada kalmış bir tutum sergilemektedirler. İkinci ve üçüncü kuşak Müslüman Los Turcos'un inançlarını korumakta zorluk yaşadığı aşikardır ama aynı zamanda yerel halkla evlenerek entegre olmakta güçlük çektikleri de anlaşılmaktadır.

Los Turcos arasında en belirgin meslek esnafıdır. Genellikle kendi mesleklerini gittikleri yerlerde de sürdürmüşlerdir. Osmanlı'da sanayileşmenin sınırlı olmasından mütevellit işçi olarak çalışmak Los Turcos arasında diğer göçmenlere (özellikle İtalyan, Polonyalı gibi Avrupa kökenlilere) nispetle düşüktür. Bu durumun nedenleri arasında para biriktirdikten sonra geldikleri topraklara geri dönme yahut yine birikimleri ile yeni topluma tutunduktan sonra ailelerini yanlarına alma düşüncesinin yatması da sayılabilir (Baycar, 2016: 13). Gittikleri pek çok yörede işportacılık ve çerçilik yapan Los Turcos yerel ticarete de yeni anlayışlar getirmişlerdir. Örneğin veresiye defteri uygulamasını bu yeni coğrafyada en sık uygulayan, belki de bu uygulama ile tanıştıran Los Turcos'tur. Aynı zamanda gezici satıcılık (çerçilik) usulü Los Turcos arasında epey yaygındır; öyle ki kaynaklar ülkeden ülkeye değişmekle birlikte yüzde 80'lere varan oranlar vermektedirler (Kırş.: Akmir, 1991: 238; Karam, 2007; Noufour, 2009; Genç ve Bozkurt, 2010). Her iki uygulamayı birleştiren, yani çerçilik yaparken bir sonraki gelişinde ödenmek üzere mal satan tüccarlar da sıkça görülmektedir. Bu uygulamalar da Los Turcos'un ülkelerin en ücra köşelerinde tanınmalarına vesile olmuştur. Genelde fakir olan kırsal kesimde Los

Turcos'un ticaret usulleri hayatı kolaylaştıran bir etkiye de sahiptir. Özellikle takasa açık yaklaşımları sayesinde her kesime zorlanmadan ulaşabilmektedirler. Ancak Los Turcos tüccarların uygulamaları zaman zaman yerleşik tacirlerce eleştirilmiş, şikayet konusu olmuştur. Daha ucuza mal satmaları, gerektiğinde takas yoluna başvurmaları, hatta veresiye satış yapmaları yerli tüccarları kızdırmış, ulusal basın-larda karalayıcı ve zaman zaman aşağılayıcı bir şekilde resmedilmele-rine neden olmuştur (Karam, 2007; Noufour, 2009; Tuncer ve Zengin, 2020: 310-312).

Birinci kuşak Arap Los Turcos'un siyasi ve sendikal hareketlere ka-tılımı oldukça düşüktür. Sadece Müslüman gruplar değil Marunilerde de toplumsal hareketlere katılım diğer göçmen gruplarına (İspanyol, İtalyan, Leh/Polonyalı gibi) nisbeten düşüktür (Akmir, 1991: 244). Latin Amerika'da (özellikle Arjantin'de) toplumsal, siyasi, sınıfsal hareket-liliğin öteden beri oldukça yüksek olduğu (Çatalbaş, 2022a) düşünü-lünce Los Turcos arasındaki toplumsal hareketlere katılım yönündeki bu isteksizliğin entegrasyon konusunda oldukça baltalayıcı bir tarafı olduğu söylenebilir. Nitekim kendi mesleki, siyasi ve kültürel örgütle-rini kurmakta da çekimser bir tavır almışlardır. Yine de bu türden bir katılımı en çok gösteren grubun Maruniler ve Ortodoks Melkaniler ol-duğu söylenebilir. Ancak 1930'lu yıllardan itibaren ikinci ve özellikle üçüncü kuşak Los Turcos ile birlikte bu çekingenlik kırılmış ve bütün bölgede siyasi, kültürel ve toplumsal alanda çok başarılı iş-insanları, siyasetçiler, edebiyatçılar ve bürokratlar yetiştirmişlerdir.

Merkezi Taşradan Fethetmek

Burada ilginç olan Arap Los Turcos'un çoğunlukla şehirlere yerleşme eğiliminde olmasıdır. Hemen hemen her Latin Amerika ülkesinde Los Turcos gittikleri yerlerde genellikle şehirlere yerleşip, kendi mahalle-lerini kurmuşlardır. Sadece Arjantin'de Buenos Aires, Brezilya'da Rio de Janeiro ve Sao Paulo ya da Şili'de Santiago gibi büyükşehirler de-ğil daha çeperdeki bölgelerde de yine şehirlere yerleşmişlerdir. Kırsal kesimlere göç edip tarım ve hayvancılık yapanlar da vardır tabii ki ancak oranları düşüktür. Zaten başta Arjantin ve Brezilya olmak üzere bölge ülkelerinin açık kapı politikası izlemesinin esas nedeni kırsalda tarım ve hayvancılık sektöründe oluşan işçi açığını doldurmaktır ama Avrupalı göçmenler kırsala gitmeye direnç göstermişlerdir. Taşraya

en çok giden göçmenler Osmanlı göçmeni Araplardır; Ermeni, Yahudi ve Yunanlar da merkezde kalmayı yeğlemişlerdir. Bir başka deyişle, merkezde tutunamayan Arap Los Turcos göçmenleri taşraya itilmişlerdir ancak taşraya gitmekten yüksünmeyen, kıtanın dışlanmış yerlileri ile temas etmekten gocunmayan bu göçmenler için taşra bir nimet olmuştur.

Mamafih, taşraya gitseler de taşra şehirlerine yerleştiklerini vurgulamak gerekir. Şehirleşmenin⁵ Los Turcos arasında bu denli yüksek olmasına rağmen toplumsal hareketlere katılımın düşük olması kültürel alışkanlıklarla açıklanabilir. Zira henüz tarım toplumu ilişkilerinin yüksek olduğu bir toplumdan sanayileşme aşamasına gelmiş bir topluma geçiş yaptıkları için geleneksel cemaat yapılarını kırıp sanayi toplumunun sınıfa dayalı ilişkilerini hemen içselleştirmeleri hemen mümkün olmamıştır. Tabii, Latin Amerika ülkelerinde dışlanıyor olmalarının da bu tavırda etkili olduğu söylenebilir (Akmir, 1991: 244).

Bu olumsuz önyargıları aşmak için Los Turcos göçmenleri daha çok zincirleme göç örüntüsünü benimsemişler ve dayanışma kurum ve kuruluşları kurmanın önemini hemen anlayarak hızla adapte olmuşlardır. Sınıf atlamanın, topluma entegre olmanın ve yerleşikleşmenin eğitimden geçtiğini hemen fark etmiş olan birinci kuşak göçmenler diğer göçmenlerle arayı kapatmak için ikinci kuşaktan itibaren okullaşmaya önem vermiş, kendi kültürlerini korumak adına da çeşitli kurumlar açmaya başlamışlardır. Diğer göçmenlerden daha geç olmakla birlikte 1895 gibi erken bir dönemde ilk Arapça gazete Brezilya'da kurulmuş ve peşi sıra diğer ülkelerde de çeşitli gazete ve dergiler birbirini takip etmiştir. İlk gelen göçmenler kendileri tutunmayı başardıktan sonra memleketlerindeki akraba ve dostlarını da kendilerine katılmaya teşvik etmiş ve yeni gelenlere alan açmıştır (Rein ve Noyjovich, 2022: 20-21). Yine 1900'lü yıllarla birlikte çeşitli şehirlerde dernekler ve kulüpler kurarak sosyal ağlarını hızla genişletmeye ve kültürü muhafaza etmeye çalışmışlardır. Ermeni, Yahudi ve Yunan göçmenlerin bu konuda çok daha başarılı bir giriş yapmasıyla birlikte Suriye-Lübnan bölgesinden gelen Arap göçmenler daha yavaş da olsa zamanla gayet başarılı organizasyonlara sahiptirler. İlk kuşağın katlanmak zorunda kaldığı bu kalıp yargılar zamanla değişmiş ve (Ermeni, Yunan ve Yahudiler hariç) hala Los Turcos olarak adlandı-

⁵ Her iki anlamda da şehirleşme; hem geldikleri yerde (Osmanlı Ortadoğu'su) de şehirliydiler hem de göç ettikleri ülkelerde taşrada da olsa şehirlere yerleşiyorlardı.

rılan Filistinli, Lübnanlı, Suriyeli, Ürdünlü göçmenler takdirle anılır olmuşlardır.

Özellikle taşra illerinde Los Turcos göçmenlerinin hızla tutunarak bilhassa siyasi etkilerini arttırmalarını anlamak için Latin Amerika'nın sömürgecilik dönemi iktisadi ilişkilerini anlamak gerekmektedir. Küresel Göç Dalgası'nın başladığı 19. yüzyılın ortalarında Amerika kıtasının nüfusu toplamda yaklaşık olarak 60 milyondur (Davis vd., 1964: 23). Bu da demek oluyor ki sadece Küresel Göç Dalgası ile birlikte gelen göçmenler Amerika kıtasının nüfusunu ikiye katlamıştı.⁶ Buna bir de söz konusu göçün gerçekleştiği yarım yüzyıllık süre zarfında yaşanan doğal nüfus artışını da eklediğimizde Amerika kıtasının nüfusu çok kısa bir sürede üçe katlanmıştı; 1950'lere gelindiğinde ise kıtanın nüfusu 300 milyon olmuştu bile. Bir başka deyişle göçler başlamadan önce Amerika kıtasında ama bilhassa Güney Amerika ülkelerinde nüfus oldukça seyrekti. Brezilya'da göçler başlamadan evvel sadece 6 milyon insan yaşıyordu. Arjantin'in nüfusu daha da azdı: bir buçuk milyon insan iki buçuk milyon kilometre karelik bir alanda ikamet ediyordu (Davis vd., 1964; Rein ve Noyjovich, 2022: 18-19).

Göç dalgası ile birlikte gelen Avrupalı göçmenler bölge ülkelerinin hedeflediklerinin aksine taşraya gitmiyor, büyük şehirlere yığılıyorlardı. Aynı şekilde Osmanlı coğrafyasından gelen Ermeni, Yahudi ve Yunan göçmenler de zaten halihazırda var olan ilişkileri ve yüksek kültürel ve sosyal sermayeleri sayesinde büyük şehirlerde tutunabilmişlerdi. Arap Los Turcos göçmenleri gelmeye başladığında artık büyük şehirler tamamen dolmuştu. İktisadi, kültürel ve sosyal sermayeleri zayıf olan ve istenmeyen Arap göçmenler için büyük şehirlerde tutunmak hayli müşküldü. Ancak Araplar taşraya gitmekten gocunmuyorlardı. Yine de taşraya gitseler bile tıpkı diğer göçmenler gibi şehirlere yerleşen Arap göçmenler burada hiç ummadıkları bir boşluğu doldurmuşlar ve hızla taşraya hakim olmuşlardır. Sömürgecilik döneminde Buenos Aires, Meksiko Şehri, Montevideo, Rio de Janeiro, Santiago gibi büyük şehirlerden yönetilen Genel Valiliklere (Virreynatos) bağlı olan taşrada feodal kurumlar işliyordu. Büyük toprak ağalığına dayalı bu feodal yapılarda ekonomik ilişkiler feodal beyin merkezde olduğu

⁶ Burada kastedilen göçlerle birlikte gerçekleşen mutlak nüfus artışıdır. Kıta boyunca doğum oranları yüksek olduğu için gerçek nüfus artışı çok daha yüksektir. Bir başka deyişle; 1850'li yıllarda 60 milyon olan kıta nüfusuna 1950'lere kadar 60 milyon kişi eklenmiştir ancak kıtanın kendi nüfus artışı ile birlikte düşünüldüğünde 1950 yılına gelindiğinde kıtanın toplam nüfusu 300 milyona dayanmıştı. Bkz.: (Davis vd., 1964: 23).

ahbap çavuş ilişkileri ile yürütülüyordu. Ancak Latin Amerika ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmalarıyla birlikte bu feodal yapı çökmüş ve zaten nüfus olarak boş sayılabilecek taşrada oluşan boşluğu

Fotoğraf 1 ve 2: Arjantin'in Kordoba (soldaki resim) ve Buenos Aires (sağdaki resim) şehirlerinde Los Turcos göçmenlerinin iktisadi, kültürel ve içtimai hayata katkılarını takdir etmek üzere dikilmiş anıtlar. Kordoba'daki heykelin levhasında şunlar yazılıdır: Refah ve daha iyi yaşam koşulları arayışıyla topraklarımıza gelen herkesin çabalarını temsil eden Suriye Lübnan kökenli göçmen. Onları gerçek çocuklar olarak kabul eden Kordoba'nın koruması altında; bizi her gün gururlandıran bu şehri inşa etmek için nasıl entegre olacaklarını ve kardeşlik bağları geliştireceklerini biliyorlardı. (Adem Üstün Çatalbaş arşivi).



Los Turcos göçmenleri doldurmuştur. Bir başka deyişle; kolonyal dönemin bir kalıntısı olarak taşrada hamilik/himayecilik/kayırmacılık (clientelism) önemliydi ancak bağımsızlıkla beraber kaybolmaya başlayan feodal öğeleri Arap göçmenler doldurmaya başladı ve taşraya (özellikle Kuzeybatı Arjantin'de) kısa sürede hakim oldular.

Hemen her Latin Amerika ülkesinde Los Turcos'un başarı hikayelerinin izi sürülebilir. Kültür, iş hayatı, siyaset gibi toplumsal hayatın her alanında Los Turcos kendine önemli bir alan açmıştır. Bir zamanların istenmeyen göçmenleri bugün Latin Amerika'nın çeşitliliğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Yukarıda da vurgulandığı gibi özellikle taşra siyasetinde Los Turcos hanedanlıkları hüküm sürmektedir. Bir bakıma istenmeyen ve açıktan gelmelerine karşı çıkılan bu

göçmenler kimsenin gitmediği yerlere gitmişler, kimsenin yapmadığı ve yapmayı düşünmediği işleri yapmışlar, bunu yaparken de kendi pazarlarını yaratmışlar ve nihayet taşrada egemenliklerini kurmuşlardı. Taşrada başlayan bu egemenlik zamanla merkeze doğru genişlemiştir. Öyle ki bir asırlık zaman içerisinde Osmanlı'dan beraber geldikleri diğer hemşerilerini (Ermeni, Yahudi, Yunan) bütün Latin Amerika'da (ama özellikle Arjantin ve Şili'de) gölgede bırakacak denli iktisadi ve siyasi nüfuz sahibi olmuşlardı.

Los Turcos göçmenlerinin taşrada başlayan iktisadi ve siyasi yolculuğu önce hızla hanedanlaşmaya yönelmiş, sonra merkeze sızmaya başlamışlardır. Zain, Josemi, Saadi, Manzur aileleri Arjantin'de taşırayı bir asırdan beridir yönetmektedir ve bu bir asırlık siyasi etkinin nihai meyvesi 1989 yılında başkan seçilen Lübnan kökenli bir Dürzi olan Carlos Saul Menem'dir. Ancak Carlos Menem bir istisna değildir. Sadece Arjantin'de onlarca belediye başkanı, vali, mebus, senatör, yüksek yargıç gibi çeşitli kademelerde önemli şahsiyetler çıkarmışlardır. Ekvador'da ise yine Lübnan kökenli Abdala Bukaram her ne kadar sadece bir yıl görevde kalabilse de 1996 yılında başkan olarak seçilmişti. Görevden alındığında da yerine yine Lübnanlı Cemil Jorge Mahuad Witt getirilmişti. Cemil Mahuad bugün hala yürürlükte olan dolarlaştırma/dolarizasyon politikasının mimarıdır ve bu politikasından dolayı oldukça eleştiri alan Mahuad da tıpkı 2000 yılında tıpkı yerine geçtiği Bukaram gibi yüce divana sevk edilip görevden alınmıştır. Kolombiya'da Julio Cesar Turbay Ayala da Lübnan kökenli olup 1978 yılında başkan olarak seçilmiştir ve onu döneminde devlet güvenlikçi politikalar uygulamaya başlamış, silahlı güçlere olağanüstü yetkiler verilmiştir. Ancak en dikkat çekici siyasi kariyer 38 yaşında El Salvador başkanlığına seçilen ve kısa sürede başlattığı kartel karşıtı kampanya ile Latin Amerika'nın en tehlikeli ülkelerinden olan El Salvador'da cinayet oranlarını dramatik bir şekilde düşüren Necip (Nayib) Bukele'dir. Karteller ile giriştiği mücadelenin metodu oldukça tartışma konusu olan Bukele, popülaritesini hızla artırdığı için bu yöndeki eleştirileri göğüslemeyi başarmıştır. Ancak ilerleyen dönemde gücü oldukça cüretkâr siyasi manevralarla konsolide ettiği için zaman zaman diktatörlükle suçlanmaktadır. El Salvador tarihinde majör sağ veya sol partilerden olmayıp da başkan seçilen ikinci kişi olan popülist lider Bukele seçildiğinde, El Salvador anayasasına göre başkanlar beş yıllığına seçilirler ve tekrar seçimlere girebilmek için on yıl beklerler-

di. Ancak Bukele yüksek yargı üyelerini emekliliğe zorlayarak kendi seçtiği hakimleri yüksek mahkeme üyeliğine atamayı başardı ve yeni oluşan dengede hakimler anayasanın yeniden seçilme kriterlerini tekrar değerlendirerek seçilme hakkının engellenemeyeceği kararını verdiler. Bu kararlar birlikte Bukele'nin tekrar seçimlere girmesinin önü açılmış oldu.

Latin Amerika siyasetinde etkili olan Los Turcos göçmenleri her ne kadar siyasi yelpazenin hemen her tarafında oldukça etkili olsalar da genelde sağ siyaset ile daha bir içli dışlıdır (Karam, 2021). Brezilya'da Souheil Sayegh gibi sol siyasette etkili olan sendika liderleri, Şili'de sosyalist Salvador Allende yönetimini destekleyen Şili Olimpiyat Komitesi başkanı Sabino Aguad Kunkar gibi örnekler olsa da Los Turcos Latin Amerika'da daha çok rejim yanlısı, sağ politikaya meyyal olarak bilinir. Dahası çoğu zaman diktatörlük rejimleri ile de yakın ilişkiler kurabilmektedirler. Paraguay diktatörü General Alfredo Stroessner'in yönetiminde olduğu (1954-1989) uzun yıllar boyunca damadı Suriye ve Lübnan kökenli işadamı Humberto Dominguez Dibb Paraguay'ın en etkili kişilerinden biriydi. Bu dönemde devletin de yardımıyla çeşitli yatırım araçları vasıtasıyla servetini büyüten Dibb, Paraguay politikasına da yön verebiliyordu.

Latin Amerika'da Los Turcos Algısı

Entegrasyon söz konusu olduğunda sadece göç eden grup değil ağır-layan toplumun (host society) tavrı da belirleyicidir (Çatalbaş, 2022b). Latin Amerika ülkelerinde Avrupa'dan gelen göçmenlere karşı tutum çok daha açık ve kucaklayıcı iken Avrupa dışından gelen Japon, Çinli ve Los Turcos gibi gruplara karşı daha dışlayıcı bir tavır takınılmıştır (Rein ve Noyjovich, 2022: 18; Karam, 2021; Akmir, 1991). Her ne kadar Los Turcos Japon ve Çinli göçmenler kadar dışlanmamışlarsa da yer yer olumsuz tasvirlerle rastlanmaktadır. Özellikle çerçilik yapımları, çok-eşlilik gibi Latin Amerika toplumlarının kültürel anlayışına oldukça uzak uygulamaları, çocuk yetiştirme usulleri ve rahat tavırları birinci kuşak Los Turcos'a dair kalıp yargıların (stereotype) daha olumsuz olmasına neden olmuştur. Nitekim Los Turcos tacirlerinin sinsi, erkeklerinin şehvet düşkününü, çocuklarının pasaklı ve genel olarak nargile içip yan gelip yatan olarak tasvir edildikleri görülür. Yine de bu olumsuz kalıpyargıların ikinci ve özellikle üçüncü kuşakta itibaren unutulup yerine daha olumlayan kalıpyargıların aldığı gözlenmektedir.

Özellikle Arjantin’de, 1868 - 1874 yılları arasında başkanlık yapmış olan ve Arjantin’in siyasi birliğinin sağlanmasında önemli rol oynamış olan ‘tarihi başkanlar’dan (presidencias historicas) biri olan Domingo Faustino Sarmiento Orta Doğu’dan gelen göçmenlere karşı oldukça önyargılıydı. Beyazlaşma ve Avrupa medeniyeti yanlısı olan Sarmiento yazılarında da Arjantin’in neden beyaz ırk harici göçmenlere kapıları kapatması gerektiğini detaylıca yazmıştır (Sarmiento, 1896). Başkanlığından sonra da devlet kademelerinde önemli bir etkiye sahip olan ve bürokraside ve hükümette görev almaya devam eden Sarmiento, Arap göçmenler hakkında yazdığı olumsuz yazılarla bu göçmenler hakkında zaten var olan önyargıları besleyerek, Los Turcos göçmenlerinin toplumsal hayatta tutunmaları ve entegrasyonunu zorlaştırıyordu (Klich ve Lesser, 1998: 6; Rein ve Noyjovich, 2022: 35). Gerçekten de Arjantin’de beyazlaştırma politikaları ülkenin kuruluşundan itibaren önemli bir toplumsal mühendislik çabası olagelmıştır. Arjantin ilk kurulduğunda, Atlantik Köle Ticareti nedeniyle - Brezilya başta olmak üzere diğer bölge ülkeleri kadar yoğun olmasa da - hatırı sayılır bir siyahi nüfusa ev sahipliği yapıyordu. Bunun yanı sıra, ülke kurulduğunda Patagonya Arjantin ve Şili’nin bir parçası değildi. Bu iki ülke Patagonya’daki bakir toprakları bağımsızlıklarını kazandıktan sonra hızla fethederek güneye doğru yayılmışlar ve bu bölgedeki yerli nüfusu da topraksız bırakmışlardır. Beyaz olmayan bu yerli nüfus ne Arjantin ne de Şili tarafından topluma entegre edilmediği gibi beyaz olmadıkları için dışlanmışlar, bugün bile devam eden yerli halklar problemi doğmuştur. Arjantin, Patagonya’nın fethi ile birlikte beyaz olmayan nüfusun artışını Avrupa’dan gelen göçmenlerin önünü açarak dengelemiş ve beyaz bir ulus inşa etmeyi başarmıştır.

Bu çalışmanın odağındaki Latin Amerika ülkeleri (Arjantin, Brezilya, Şili) de Avrupalı göçmenlere diğerlerinden daha toleranslı olmuştur. Bu tavır bilinçli bir beyazlaştırma politikasının bir ürünüdür. Her ne kadar Brezilya’da - yoğun siyah nüfus varlığından ötürü - diğerlerinden daha az beyazlaşma görülse de bu durum Brezilya’nın ırkçı politikalar güttüğü gerçeğini örtememektedir. Bugün hala Brezilya’da tıpkı Amerika Birleşik Devletleri’nde olduğu gibi ırk ayrımı (color line) toplumsal hayatta caridir (Hordge-Freeman, 2015; Karam, 2007).⁷ Bu bakımdan beyazlaştırma politikalarında en başarılı

⁷ Bu bağlamda Brezilya demokrasisi (ABD demokrasisine benzer bir şekilde) ‘ırkî demokrasi’ (Racial Democracy) olarak adlandırılmaktadır. Detaylar için atıfta bulunulan eserlere bakınız.

ülke Arjantin'dir. Nitekim, bugün Arjantin komşuları arasında yerli ve siyah nüfusun oranı en düşük olan ülkedir.⁸

İrk ayrımına dayalı bu göçmen politikalarının Los Turcos göçmenleri üzerinde etkisi olması kaçınılmazdı. Her ne kadar, Osmanlı ile Latin Amerika ülkeleri arasındaki ilişkiler iyi olsa da Osmanlı Orta Doğusundan bölgeye gerçekleşen Arap göçleri, Avrupa'dan gelen beyazlar kadar olumlu karşılanmamıştır. Tabii ki bu durum Osmanlıdan gerçekleşen bütün göçler için geçerli değildir. Ermeniler, Yunanlar ve Yahudilere karşı daha açık bir tavır sergilenmiştir. Özellikle Antik Yunan medeniyetinin Avrupa medeniyetinin beşiği olduğu fikrinin artık yerleşikleşmeye başladığı bir çağda Yunan göçmenlerin bu pozitif algıdan faydalandıkları söylenebilir. Ermeni, Yahudi ve Yunan göçmenlerin, Osmanlı göçmenleri arasında entegrasyonu en yüksek olan gruplar olmasında birden fazla faktör sayılabilir. Öncelikle, eğitim seviyeleri en yüksek olan bu gruplar halihazırda Osmanlı coğrafyasındaki Batılı okullarda eğitim aldıkları için kültüre çok da yabancı değillerdi ve dil bilmeleri kendilerine avantaj sağlıyordu. Ayrıca bu okullar sayesinde Fransa, İngiltere yahut ABD gibi ülkelerin himayesine girebiliyorlardı.⁹ İkincisi, Osmanlı İmparatorluğunda geleneksel olarak ticaret ile uğraşan bu insanların sosyal ağları oldukça genişti ve iktisadi durumları diğer gruplara göre nisbeten iyi durumdaydı. Üçüncüsü, geleneksel olarak azınlık olmalarından mütevellit etnik dayanışma refleksleri hayli gelişmişti ve gittikleri yerlerde hemen organize olabiliyorlardı. Bu organize olma hali kiliseleşme ile başlıyordu (Ermeni ve Yunanlar için). Yerleştikleri mahallelerde hemen bir kilise (Yahudilerin durumunda sinagog) kuruyorlar ve bu kilise etrafında cemaatlerini oluşturarak yeni gelenlerin entegrasyonuna katkı sağlıyorlardı. Dördüncüsü, Ermeni, Yahudi ve Yunanlar geleneksel olarak şehirlerde yaşayan, nisbeten daha kozmopolit insanlardı. Cebel-i Lübnan'dan gelen Araplar arasında şehirleşme oranı çok daha düşüktü. Köy ve küçük kasabalardan gelen bu insanlar şehir hayatına adapte olurken daha fazla zorlanabiliyorlardı. Kısacası, kültürel, sosyal ve iktisadi sermayesi düşük olan grupların entegre olmaları daha uzun zaman alıyordu.

⁸ Arjantinliler kendilerini Latin Amerikalıdan çok (Avrupa medeniyetinin bir devamı bağlamında) Avrupalı olarak tanımlamaktadırlar. ABD'ye göç eden Arjantinlilerin kendilerini diğer Latin göçmenlere nazaran hayli yüksek oranda beyaz olarak tanımlamaları hakkında bir araştırma için bkz.: Schut, 2021: 15.

⁹ Bu durum bir dereceye kadar Arap göçmenler arasında Hristiyan (Katolik Maruni ve Ortodoks Melkani) gruplar için de geçerlidir.

Resim 1 ve 2: Los Turcos (Türkler) olarak tesmiye edilen Osmanlı göçmenlerinin büyük bir bölümü (bu oran kimi yerlerde yüzde 70'leri bulabiliyordu) seyyar satıcılık yaparak geçimlerini sağlıyorlardı. Bu durum zaman zaman yerleşik burjuvanın tepkisini çekmekteydi (Kaynak: Noufouri, H. 2009).



Ancak durumu sadece kültürel ve sosyal sermaye ile açıklamak da indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Osmanlı Orta Doğusundan gelen Arapların Amerika kıtasına gelen diğer göçmen grupları ile karşılaştırıldığında kültürel ve sosyal sermayelerinin nispeten düşük olduğu bir vakadır ancak sorun sadece bu insanların niteliğinden kaynaklanmamaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi, gittikleri ülkelerdeki toplumun ve siyasi koşulların da entegrasyon süreçlerine önemli ölçüde etki ettiğini unutmamak gerekmektedir. Los Turcos göçünün ilk başladığı zamanlarda Osmanlı Ortadoğu'sundan gelen bu göçmenlere yönelik ciddi tepkiler vardı. Bu tepkilerin çoğunlukla önyargılardan beslendiği söylenebilir. Öncelikle Müslüman göçmenler arasında sıkça görülen çok-eşlilik pratikleri, tek-eşli pratiklerin temel olduğu Latin Amerika'da Los Turcos algısının olumsuz gelişmesine katkıda bulunmuştur. Çok-eşlilik pratiği şehvet düşkünü Doğulu imajını kuvvetlendiren bir etkiye sahipti (Lesser, 1997). Ancak Maruniler ve Melkaniler gibi tek-eşli bir aile yapısını temel alan Hristiyan Arap Los Turcos göçmenleri de bu olumsuz imajdan nasiplerini almışlardır.

Los Turcos göçmenleri her ne kadar daha çok şehirlerde yerleşse-ler de çerçilik yaparak iç bölgelerle de içli dışlı oluyorlardı. '*Türk*' (bu

isimlendirme bazen Suriyeli, bazen Arap gibi çeşitli varyasyonlara sahip olabiliyor) tüccar imgesi neredeyse bütün Latin Amerika coğrafyasında hayli yaygındı. Bugün bile edebi eserlerde bu türden kahraman yahut karakterlere rastlamak mümkündür. En bilinen örnek Brezilyalı ünlü romancı Jorge Amado'nun *Tarçın Kokulu Kız* (*Gabriela, Cravo e Canela*) adlı romanındaki Suriyeli başkahraman Necip'tir (Nacib Saad). Ayrıca yine Jorge Amado *Amerika'nın Türkler Tarafından Keşfi* (*A Descoberta da America pelos Turcos*) adlı romanıyla, kıtanın Avrupalılarca keşfinin 500. yıldönümünde farklı bir perspektiften kıtaya bakış sunmaktadır.¹⁰ Ancak her zaman bu romandaki gibi romantik bir tasvire sahip değillerdir. Özellikle dönemin gazetelerinde oldukça sert eleştirilerle karşılaştıkları da oluyordu. Gittikleri hemen her ülkede yılışık, sefahat düşkünü, hilekâr yaftasına maruz kalabiliyorlardı.

Bu noktada Arjantinli ve Latin Amerika edebiyatını da büyük ölçüde şekillendiren ünlü yazar Jorge Louis Borges'in Bin Bir Gece Masallarından etkilenecek uyarladığı, yeniden yorumladığı mistik ve büyümlü öykülerin olumsuz, barbar doğulu imajını bir nebze olsun düzelttiğini söylemek mümkündür. Yine aynı şekilde Juan Domingo Peron'un Araplara daha sıcak bir yaklaşım göstermesi de toplumdaki Los Turcos imajının düzelmesinde etkili olmuştur (Rein ve Noyjovich, 2022). Benzer örüntüler Brezilya ve Şili'de de gerçekleşmiştir (Karam, 2007; Daccarett, 2022). Yukarıda Brezilyalı büyük yazar Jorge Amado zaten anıldı. Şili'de de Pablo Neruda ve Gabriela Mistral gibi Nobel Edebiyat Ödülü kazanmış şairlerin evrenselci yaklaşımları dışlanan Los Turcos göçmenlerinin topluma entegre olmalarında etkili olmuştur. Yine Şilili sosyalist lider Salvador Allende'nin döneminde toplumun her kesimini kucaklama siyaseti de Los Turcos'un konumunun iyileşmesinde önemli tesirleri olmuş gelişmelerdir.

Los Turcos üzerindeki olumsuz algının esas olarak ikinci ve üçüncü kuşak göçmenler tarafından kırıldığı söylenebilir. Günümüzde Los Turcos göçmenlerinin torunları Latin Amerika toplumlarına tamamen entegre olmuş durumdadırlar. Her ne kadar ilk nesillerde çeşitli sorunlar yaşanmışsa da günümüzde okullaşma, şehirleşme ve örgütlenme oranlarında bir farklılaşma yoktur ve toplumsal hayatın hemen

¹⁰ İlginçtir, yazar bu uzun öyküyü İtalyan bir editörün ricası üzerine 500. yıl etkinlikleri anısına çıkacak olan bir edisyon için Portekizce yazmış ancak Portekizce olarak basımı Türkçe basımından sonra gerçekleşmiştir. Yazarın belirttiğine göre Türkçe basım 1993 yılında, Portekizce basım 1994 yılında gerçekleşmiştir (Amado, 1994: iv).

her alanında (sanat, siyaset, spor gibi) kendilerine alan açmakta sorun yaşamamaktadırlar. Tabii tam da bu noktada, kültürel özelliklerini kısmen yahut tamamen kaybettikleri de söylenebilir. Örneğin; Los Turcos'un çağdaş nesilleri Arapçayı (yahut Arapça konuşmayan diğer etnik kökenliler için kendi dilleri) neredeyse tamamen unutmuşlardır. Aynı durum daha sıkı bir etnik kimlik inşa etmeyi başarmış olan Ermeni ve Yunan göçmenler için de geçerlidir. Her ne kadar Ermeni ve Yunan gruplarda ikinci ve kısmen üçüncü kuşaklarda dil nispeten daha iyi korunabilmişse de yeni nesiller artık diğer Los Turcos grupları gibi ata-dilinden uzak kalmaya başlamışlardır. Dil artık eskiden neneleri yahut dedeleri tarafından evde konuşulan garip bir dilin uzak anılarından ibarettir. Aynı şekilde, özellikle Müslüman göçmenler için, dini pratikler de unutulmuştur. Kimi durumlarda yeni kuşaklar atalarının dini geçmişlerini bile bilemez hale gelmişlerdir. Latin Amerika ülkelerinin hemen hepsinde, özellikle büyük şehirlerde, camiler ve mescitler görmek mümkündür ancak bu ibadethaneler genelde çok daha yakın zamanlarda kurulmuş örneklerdir. Müslüman göçmenler de ilk geldikleri yıllarda kendi ibadethaneleri ve okullarını kursalar da günümüze kadar gelen yapıların sayısı oldukça azdır.

Bu noktada Ortodoks Hristiyanlar kendi dini kültürlerini daha iyi muhafaza etmişlerdir denebilir. Bu durumda en belirleyici olanın kurumsal din kültürü olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Ortodokslar hemen her gittikleri yerde kendi kiliselerini kurup cemaatlerini oluşturdukları için dini kültürlerini nispeten daha iyi koruyabilmişlerdir. Latin Amerika toplumları ekseriyetle Katolik mezhebine bağlı oldukları için Katolik Maruniler kendi kiliselerini kurma ihtiyacı hissetmemişler, toplumun çoğunluğuna ayak uydurmuşlardır. Zaten yukarıda da belirtildiği gibi en çabuk entegre olan grup Katolik Marunilerdir. Tabii bu Marunilerin hiç kilise inşa etmedikleri anlamına gelmez. Ancak zaten toplumun genelinin de bağlı olduğu Katolik mezhebini paylaştıkları için kendilerini ayırmak zorunda hissetmemişlerdir.

Yine de Los Turcos göçmenlerinin uzak kültürel geçmişlerinin izleri bazı durumlarda gün yüzüne çıkabilmektedir. Bunun en güzel örneği isimlerde görülmektedir. Necib (Nagib), Ömer (Omar), Muhammet (Mohamed), Ayşe (Aicha), Şakire (Shakira), İsmail (Ismael) gibi isimlerle ya da Arapça kökenli soyadlarıyla (Jozami, Saad, Seineldin, Arslan gibi - Ermenilerin durumunda '-yan' yahut '-ian' ile biten soyadları;

Devedjian, Arzoumanian gibi) karşılaşınca Los Turcos'un varlığını tespit etmek kolaylaşıyor. Aynı şey mahalle, dernek, ibadethane isimleri için de geçerlidir. Ancak pek çok vakada göçmenlerin geldikleri toplumda isimlerini değiştirme yoluna gittikleri de unutulmamalıdır (Gutierrez, 2021).

Entelektüel Öncüler

1858 yılında Brezilya ile yapılan Seyr-ü Sefain anlaşması ile birlikte Osmanlı Devleti Brezilya ilişkileri gelişmeye başlamış ve yüzyılın sonlarına doğru (1898) Osmanlı'dan Brezilya'ya fahri bir şehbender (ataşe) gönderilmiştir. Resmi ve kalıcı bir şehbender gönderilmesi on yıl sonra 1908 yılında gerçekleşmiştir. Muzaffer Paşa oğlu Fevaid Bey Brezilya'nın o dönemki başkenti Rio de Janeiro'ya bir Şehbender (ataşe) olarak gönderilmiştir. Bu oldukça kritik önemde bir atamadır zira söz konusu atama yapılana kadar artık sayıları on binleri bulan Osmanlı göçmenleri ihtiyaç hasıl olduğunda resmi işlerini görebilecekleri bir makam bulamıyorlar ve başka ülkelerin (özellikle de Fransa'nın) etki alanına girebiliyorlardı.

Peşi sıra Latin Amerika ülkelerine gönderilmeye başlanan resmi ünvanlı görevliler aynı zamanda kültürel çalışmalarda da bulunarak hem göçmenlerin topluma entegrasyonunu kolaylaştırıyor hem de toplumun bu göçmenleri daha yakından tanımalarına vesile oluyordular. İmparatorluğun son döneminde, 1910 yılında Arjantin ile imzalanan benzer bir anlaşmayla bir dönem Osmanlı adına Paris ve Brüksel sefaretlerinde de çalışmış olan Lübnanlı Dürzi yazar ve düşünür Emir Emin Arslan Buenos Aires Şehbenderi olarak Arjantin'e gönderilmiştir. 1911 yılında Arjantin'e vasil olan Emir Emin Arslan hayatının kalan kısmını Arjantin'de geçirmiş ve Arjantin kültürel hayatına oldukça önemli katkılarda bulunmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu yıkılış dönemine girince İttihatçı hükümetle arası bozulan ve Osmanlı bürokrasisi ile olan bütün irtibatını koparan Arslan, takip eden dönemlerde Lübnan ve Suriye'nin Fransa'dan bağımsızlığını savunan bir tavır almıştır. Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşına katılmasına karşı çıkan Emir Arslan, dış politikayı eleştiren tavrından ötürü önce görevinden azledilmiş daha sonra da giyabında kaçak olarak yargılanıp idam cezasına çarptırılmıştır. Bu nedenlerle Osmanlı İmparatorluğuna geri dönmemeye karar veren Arslan

Arjantin vatandaşlığına geçerek ölümüne kadar Buenos Aires'te yaşamaya devam etmiştir.¹¹

Emir Emin Arslan çok yönlü bir entelektüeldir. Bürokrat olmasının yanı sıra yayıncılık faaliyetleri ile de ilgilenen Arslan, Buenos Aires'te Los Turcos'a yönelik sırasıyla *La Nota (Not)*, *El Lapiz Azul (Mavi Kalem)* ve *Al İstiklal (Özgürlük)* dergilerini çıkarmıştır. Ayrıca Emin Arslan Doğu edebiyatını ve kültürünü Latin Amerika'ya tanıtan önemli şahsiyetlerden biridir. Arapça kaleme aldığı metinlerin yanı sıra Latin Amerikalılar için İspanyolca bir Arap tarihi yazmıştır. Bunun haricinde Osmanlı'da harem kültürünü ele aldığı bir risale kaleme alarak harem hakkında bilinen yanlışlara açıklık kazandırmıştır (Gasquet, 2012).

Arjantin'de Arap Los Turcos göçmenleri arasında eğitim faaliyetlerinin en önemli öncülerinden biri de Jose Elieas Guraieb'dir. Jose Guraieb, 1895 Banyas, Suriye doğumlu birinci kuşak Los Turcos göçmenlerinden biriydi. Birinci Cihan Harbi başlamadan hemen evvel, 1914'te henüz 19 yaşındayken Arjantin'e gelmiş ve Tucuman şehrine yerleşmişti. Arapça, Fransızca, İngilizce ve Türkçenin yanı sıra Arjantin'de İspanyolca da öğrenen Guraieb, burada çeşitli eğitim faaliyetlerinin içine girmişti. Gazetecilik yaparken bir yandan ABD'ye göç etmiş olan ünlü Lübnanlı yazar Halil Cibran'ın eserlerinin ilk İspanyolca çevirilerini de yapmaya başlamıştı. Daha sonra eğitim için Kordoba'ya gelmiş ve yayıncılık faaliyetlerine burada devam etmişti. Halil Cibran'la yakın arkadaş olan amcası vasıtasıyla Cibran'dan eserlerini İspanyolcaya çevirmek için izin almış ve ünlü *Ermiş* adlı uzun öyküyü yayınlamıştı. 1979'daki ölümüne kadar Arap Los Turcos göçmenlerinin eğitim ve örgütlenmesiyle yakından ilgilenen Jose Elias Guraieb, Los Turcos'un entelektüel öncülerinden biridir ve Los Turcos göçmenleri arasındaki etkisi oldukça derindir.

Osmanlı göçmenleri gittikleri hemen her ülkede yayıncılık faaliyetlerine girişmişlerdir. Buenos Aires'te yayınlanan *es-Selam*, *ez-Zaman* ve *el-İstiklal*, Sao Paulo'da yayınlanan *El Brazil* ve Rio de Janeiro'da yayınlanan *el-Efkar*, *el-Hamra* gazeteleri ilk örneklerdir. Öyle ki daha 1902 gibi erken bir tarihte Buenos Aires'te Arapça bir gazetenin (*es-Selam*) kurulduğunu görüyoruz (Noufouri, 2009: 148). Hatta Latin Amerika'da

¹¹ Görev sahası içerisinde bulunan Uruguay'ı ziyaret ettiği zaman, ziyaretinin anısına dönemin Uruguay hükümeti tarafından ülkenin önemli sayfiye kasabalarından Punta del Este'de bir plaja Emir Emin Arslan'ın adı verilmiştir; bugün bu plaj (Playa de Emir) hala Arslan'ın adıyla anılır.

Arapça olarak yayınlanan ilk gazete Brezilya'nın Campinas şehrinde 1895'te yayınlanan *El Feyha*'dır (Genç ve Bozkurt, 2010: 98). Bunu altı ay sonra Santos'ta yayın hayatına başlayan *El Brazil* takip eder. Ancak ilk kuşak göçmenlerin her alanda olduğu gibi yayıncılık alanında da örgütlü olamadıklarını görüyoruz. İlk kuşak öncülerin çalışmaları genelde daha bireysel, amatör uğraşlar olarak kalmıştır. Ancak ikinci kuşakla beraber çeşitli klüpler, dernekler ve birlikler kurularak daha sistematik ve fikri açıdan münbit çalışmalar yapılmıştır. Bu açıdan Amerika kıtasında Osmanlı'dan gelen göçmenlerin kurdukları ilk birlik Amerika Birleşik Devletleri'nin New York şehrinde 1920 yılında kurdukları *al-Rabita al-Qalamiyya (Edebiyat Derneği)* olarak kayıtlara geçmiştir (Makki, 1970). Ünlü Lübnanlı yazar Halil Cibran'ın ABD'ye gidişiyle kurulan ve ilk başkanlığını da kendisinin yaptığı bu öncü dernek çatısı altında pek çok edebiyatçı bir araya gelerek çalışmalar yapmışlardır. Latin Amerika'da ise ilk edebi çatı Brezilya'nı en büyük şehirlerinden olan Sao Paulo'da 1932 yılında kurulan '*al-Usha al-Andalusiyya (Endülüs Ligi/Yolu)*' adlı oluşumdur. Bu edebi birliğin en bilinen üyesi 'kır şairi' (el poeta campesino) olarak da edebiyat tarihine geçmiş olan Reşit Salim el-Huri'dir (Rasid Salim al-Juri). Ancak ABD'deki edebi dernek ile Brezilya'daki arasında bir keyfiyet/nitelik farkı vardır. New York'taki edebiyatçılar hümanizma eksenli felsefi konulara yoğunlaşan bir topluluk iken Sao Paulo'daki edebiyatçılar daha metin ve üslup/biçem odaklı olagelmışlerdir (Makki, 1970: 25; Martinez Lillo, 2009: 352).

Los Turcos göçmenleri arasında daha ilk yıllardan itibaren oldukça zayıf kalan Osmanlılık vurgusu, Birinci Dünya Savaşını müteakiben dağılan imparatorlukla birlikte yerini daha milliyetçi duygulara bırakmıştır. Nitekim eski bir Osmanlı bürokrati olan Emir Emin Arslan da kendi memleketi olan Lübnan'ın Fransız egemenliğine girişine itiraz etmeye ve bağımsızlık vurgusu yapmaya başlamıştır. 1920'lere kadar faaliyet gösteren *Osmanlı Cemiyeti (Sociedad Otomana)* İmparatorluğun dağılması ile birlikte işlevsizleşmiş, yerini daha lokal vurgulu cemiyetler almıştır (Klich ve Lesser, 1998: 3). Los Turcos göçmeni entelektüellerin Osmanlı'dan bağımsızlığını yeni kazanan bölgelerin başka mandaya yönetimlerine girmesine karşı çıkan politik tavırları Birinci Dünya Savaşını takip eden yıllarda üretimlerini etkileyen birincil öğedir. Aynı zamanda yeni geldikleri toplumda oluşan olumsuz kalıp-yargıların da önüne geçmeye ve Los Turcos göçmenlerini çeşitli dernekler

altında toplamaya çalışan çalışmalar içine girdikleri görülebilir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi ilk kuşak Los Turcos arasında örgütlenme oranı diğer Osmanlı göçmenlerine nazaran daha sınırlı ve dağınıktır. Dağınıktır, zira yukarıda da vurgulandığı gibi Arap Los Turcos merkezden dışlanmış taşraya dağılmış durumdaydı. Osmanlı'dan göçen diğer grupların (Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler) siyasi, iktisadi, toplumsal ve dini örgütlenmelerde daha başarılı olduklarını gözlemliyoruz (Akmir, 1991; Baycar, 2016). Yeri gelmişken bir kere daha vurgulamak gerekir ki bu durumun en büyük nedeni diğer Osmanlı göçmeni grupların kültürel ve sosyal sermaye birikiminin Arap nüfusa göre daha yüksek olmasında yatmaktadır. Özellikle Ermeni ve Yunanlar beyaz Avrupa medeniyetinin bir parçası olarak görülerek kültürel ve siyasi dışlamaya maruz kalmamışlardır.

Los Turcos Göçmenlerinin Günümüzdeki Konumlanışları

Ermeniler her ne kadar kendilerini zaman içerisinde Los Turcos adlandırmasından ayırarak kendi kimliklerini inşa etmiş olsalar da kendi kimlikleri ile Latin Amerika toplumlarına etki edebilecek ölçüde yerleşikleşmiş Sefarad Yahudileri ile birlikte en başarılı Osmanlı göçmen grubudur. Ermeniler kimlik inşasında geçmişlerinde yaşadıkları travmaları kullanmışlardır. Kutsal maduniyet/mağduriyet olarak literatürde (Açıkel, 1996; Volkan, 2014) yer alan bu durum kısaca bir topluluğun kendi geçmişlerinde vuku bulan travmatik bir olay etrafında birleşerek ortak bir anlatı oluşturmaları ve bu ortak hikâyeden hareketle ulus kimliğini oluşturmalarıdır. Ermeniler de 1915 Tehcir'ini kullanarak Türk etnik kimliğinin karşısına konumladıkları Ermeni kimliğine tutunarak ulusal kimlik yaratma yoluna gitmişlerdir. Bugün Latin Amerika ülkelerinde oldukça etkin olan Ermeni diasporası hala ulusal anlatıda önemli olan tarihlerde faal olarak ulusal benliği diri tutma eğilimindedirler. Nitekim Ermeni diasporasının oldukça etkili olduğu Latin Amerika'da bu çalışmanın kapsamındaki bütün ülkeler 1915 olaylarını soykırım olarak tanımaktadırlar. Öyle ki Uruguay 1965 yılında meclisten geçirdiği bir yasa ile dünyada Ermeni soykırımını tanıyan ilk ülke olmuştur.

Yunanlar da kendi kimliklerini oluştururken tıpkı Ermeniler gibi kendi kimliklerini Türk kimliğinin karşısında negatif konumlandırmalarına rağmen vurgu Ermeni kimliği kadar keskin değildir. Ermeniler

sadece kendi ulusal yas yahut bayram günlerini değil aynı zamanda Türkiye'deki milli bayramları da takip ederek protestolar düzenlemekte, bildiriler yayınlarak Türkiye'yi soykırım inkarcısı olmakla suçlayarak kınamaktadır. Ancak Yunanlar bu türden eylemlere girmek-tense kültürel alanda rekabet etme eğilimindedir. Sefarad Yahudileri ise kendini Los Turcos göçmenlerinden ayıran bu üç büyük grubun içerisinde en ılımlı ve hatta Türk yanlısı tutum takınanlarıdır. Bu anlamda Türk kimliği karşısında bir maduniyet hikayesine tutunmuş olmadıkları gibi kültürel bir rekabet duyguları da yoktur. Dahası, zaman zaman kendilerine Türk denildiğinde bunu uysallıkla kabul eder ve kendileri de kullanır görünmektedirler (Behar, 2009).

Araplarda ise açık bir kimlik karmaşası gözlemlenmektedir. Günümüzde Arap Los Turcos'un toplumsal entegrasyonu üçüncü kuşak itibariyle bitmiş bir süreçtir. Burada asimilasyon yerine entegrasyon kelimesini bilinçli olarak kullanılmaktadır¹² zira kimliklerini tamamen unutmuş değiller ve yeri geldiğinde Şilili Filistinlilerde olduğu gibi yeni ülkelerinin politik gündemlerini belirleyebilmektedirler. Evvelce de vurgulandığı üzere Şili'de Filistinli göçmenler ağırlıktadır ve Şili'nin Filistin politikası üzerinde hayli etkindirler.¹³ Bu durum aslında hemen hemen bütün Güney Amerika ülkeleri için geçerlidir. Arjantin, Brezilya, Uruguay gibi ülkeler de İsrail-Filistin çatışmasında Filistin yanlısı bir tutum takınmaktadırlar. Ancak dördüncü ve beşinci kuşak Arap Los Turcos için asimilasyon terimini kullanmak daha yerinde olacaktır zira bu kuşaklar 'Turco' olduklarının farkında olsalar da kimlik aidiyeti olarak kendilerini Latin Amerikalı saymaktadırlar. Her yeni kuşakla birlikte *Turco* kimliği silikleşmekte, Latin Amerikalılık daha ön-plana çıkmaktadır.

Bir zamanlar Osmanlı Devleti'nin bir parçası olan Filistin, Lübnan, Suriye ve Ürdün gibi ülkelerden göçler devam etmektedir ve bu yeni göçmenler Latin Amerika'daki Arap Los Turcos'un Arap kimliğini yeniden keşfetmelerine yardımcı olmaktadır. Her ne kadar bu çalış-

¹² Göç çalışmalarında 'asimilasyon' terimi (özellikle Amerikan sosyoloji geleneğinde) oldukça sık kullanılır. Ancak Türkçe'de bu kelime pejoratif bir anlam kazandığı için Türk sosyoloji geleneğinde 'entegrasyon' terimi daha fazla rağbet görmektedir. Burada entegrasyona yaptığım vurgu Los Turcos göçmenlerinin topluma başarı ile uyum sağladığını ama kendi kimliklerini tamamen unutmadığını vurgulamak içindir.

¹³ Okuyucuları yanıltmamak için Filistinlilerin özellikle Şili'ye göçünün Osmanlı Devleti yıkıldıktan sonra da devam ettiğini belirtmekte yarar var. Özellikle İsrail Devleti kurulduktan sonra ve çatışmalar şiddetlendikten sonra bu göç hızlı bir şekilde artarak devam etmiştir. Latin Amerika'da Şili'nin tercih edilmesinde daha önce buraya göçen Filistinlilerin oluşturduğu toplumsal ağların etkili olduğunu söyleyebiliriz.

manın temelini 1875-1925 yılları arasındaki Osmanlı göçmenleri oluştursa da 1950'li yıllara kadar bu coğrafyadan gelenlere Türk denmeye devam edilmiştir. Esasında bu eğilim (Ortadoğu göçmenlerini Türk olarak adlandırma) Paraguay'da ve özellikle Filistinli göçmenler söz konusu olduğunda Şili'de hala caridir.

Sonuç Yerine

Zaman içerisinde Ermeni, Yunan ve Yahudi Osmanlı tebaası kendilerini *Turco* adlandırmasından sıyrılmış ve kendi kimliklerini inşa edebilmişlerdir. Ancak Arap göçmenlere bu tanımlama yapışıp kalmıştır. İkinci ve üçüncü kuşaklardan itibaren kendilerini topluma kabul ettirebilmiş ve başarı basamaklarını tırmanıp toplumda daha görünür olmuşlarsa da her zaman *Turco* olarak tanınıp bilinir olmuşlardır ve bu durum günümüzde bile böyledir. Bu nedenle Los Turcos göçmenleri ve onların torunları Türk adı ve Arap kimliği ile Ortadoğululuk ve Latin Amerikalılık arasında sıkışıp kalmıştır ve bu sıkışmışlık hali her ne kadar büyük şehirlerde artık hissedilmese de taşrada hala kendini hissettirmektedir. Yine de beşinci kuşaktan itibaren *Turco* adlandırması anlamını kaybetmiş görünmektedir zira yeni kuşaklar bu kimliklendirmeye karşı kayıtsızdırlar.

İlk gelen Osmanlı tebaası kuşağın Latin Amerika kültürüne eklenmesi oldukça zordu zira en başta burada istenmiyorlardı. Özellikle Arjantin'de devletin en üst kademesince açıkça istenmedikleri deklare edilmişti. Meksika'da da 1927 yılında Arap, Ermeni, Suriyeli, Lübnanlı, Filistinli ve Türk göçmenlerin ülkeye girişini yasaklayan bir kanun meclisten geçmişti. Latin Amerika genelinde pek çok gazete ve dergide Los Turcos göçmenleri aleyhine kalıpyargıları besleyen karikatürler çıkıyordu. Latin Amerika'da bağımsızlık dalgası ile yeni kurulan devletler kreol oligarkların elindeydi ve Avrupa soylu olan kreoller yeni devletleri beyaz Avrupalı değerlere göre şekillendirmek istemekteydi. Dolayısıyla, Avrupa-dışı olarak görülen Los Turcos göçmenleri (özellikle Arap kökenliler) daha baştan istenmeyen olarak ilan edilmişlerdi. Ayrıca kültürel, dini ve dil bariyerleri de entegrasyonu oldukça zorlaştırıyordu. Tüm bu nedenlerle Los Turcos merkezden uzak kalmış, taşraya doğru itilmişlerdir. Yine de her türlü engele rağmen taşrada tutunmayı başaran Arap Los Turcos, sosyal ilişkilerini geliştirmeye başlamıştır. Ancak arada kalmışlık her zaman bir problem

olmaya devam etmiştir. Ne Araplıklarını bırakabilmişler ne de tam anlamıyla Latin Amerikalı olabilmışlerdi. İlginç olan ise yerel halkla evlilikler yaptıklarında bile (ki Los Turcos arasında oldukça yaygın bir uygulamaydı) yerel halk bu evliliklerden doğan çocukları 'El Turco/La Turca' olarak adlandırmaya devam ediyordu. Bu nedenle kimliksel sıkışmanın ikinci ve üçüncü kuşaklarda daha net olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim birinci kuşak göçmenler Los Turcos tanımlamasına pek itiraz geliştirmemişken ikinci ve üçüncü kuşak daha tepkisel yaklaşmakta, Arap kimliğinin altını çizmektedirler. Bu tepkiselliğin dördüncü ve beşinci kuşaklarla birlikte kesildiği gözlemlenebilir. Zira artık Latin Amerikalılık baskın kimlik olmuştu ve 'El Turco/La Turca' artık soluk bir geçmişten gelen, bazen nostaljik ama çoğunlukla belirsiz bir lakaptan başka bir şey değildi.

Latin Amerika'ya göç eden Ortadoğulu Arap göçmenlerin yaklaşık olarak yüzde 30'unun bir süre sonra geldikleri topraklara geri döndükleri tahmin edilmektedir (Baycar, 2016: 13). Her ne kadar kesin sayılar arşiv kayıtlarının yetersizliği nedeniyle bilinemese de bu geliş gidişlerin pek çok etkisi olmuştur. Öncelikle geri dönenlerin bir kısmı bir süre sonra yanlarında yeni kişilerle (geri dönüşte evlendikleri eşleri, aile bireyleri yahut arkadaşları gibi) birlikte tekrar Latin Amerika'nın yolunu tutabiliyorlardı. Kalanlar ise yeni öğrendikleri fikirleri Ortadoğu'da Osmanlı yıkıldıktan sonra da devam eden Avrupa manda yönetimlerinde yayıyorlar, bağımsızlık hareketlerini besliyorlardı. Bu açıdan Latin Amerika'daki Los Turcos göçmenlerinin de uzaktan da olsa bağımsızlık hareketlerine önemli fikri, maddi ve siyasi katkı sunduklarını bilmek gerekir.

Geri dönenlerin bir başka etkisi ise o dönem gayet zengin olan Latin Amerika ülkelerinde edindikleri maddi birikimi de kendi topraklarına getirmeleriydi. Bu birikimi sadece nakdi olarak düşünmek gerekir. Aynı zamanda yeni zanaatlar, teknikler de öğrenmişler, dünyadaki gelişmeleri bizzat görmüşlerdi. Dolayısıyla başka bir dünyanın mümkün olduğunu bilen ve hatta o dünyanın inşasında çalışan bu kişiler Ortadoğu ülkelerinin modernleşmesine önemli katkılarda bulunmuşlardı. Ayrıca Yeni Dünya'da kurdukları ilişkiler vasıtasıyla buralara gitmek isteyen akrabalarına, arkadaşlarına ve vatandaşlarına da yardımcı olabiliyorlar, tecrübelerini aktarabiliyorlardı. Yine kurdukları ilişkilerle ülkelerinin ticaret potansiyelini büyüterek yeni im-

kanlara, pazarlara kapı aralayabiliyorlardı. Esasında Los Turcos göçlerinin başladığı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu kültürel, ticari ve siyasi alış-veriş hiç kesintiye uğramadan günümüze kadar artarak devam etmiştir. Ortadoğu ülkelerinin turizm gelirleri içerisinde Los Turcos göçmenlerinin yaptığı aile ziyaretleri önemli bir yer tutmaktadır (Karam, 2007:3). Her zaman olmasa da Arap Los Turcos ata toprakları ile ilişkileri muhafaza ederek, akrabalarının Latin Amerika'ya göç etme ihtimali belirlediği zaman kolaylaştırıcı bir rol oynamışlardır. Ayrıca kimi aileler çocuklarının evliliği için memleketlerindeki akrabalarının yardımını istemişler, sık sık akraba evliliği yapmışlardır. Görücü usulü evlilikler de yakın döneme kadar Arap Los Turcos arasında azımsanmayacak ölçüde yaygın bir pratikti. Memleketteki yahut halihazırda Latin Amerika'ya göç etmiş akrabalara haber göndererek görücü usulü evlilik yapmak Los Turcos'un öncü aileleri arasında bile görülüyordu. En bilinen örnek iki dönem Arjantin devlet başkanlığına seçilen Carlos Menem'dir.

Kaynakça

- Açıkel, F. (1996). Kutsal mazlumluğun psikopatolojisi. *Toplum ve Bilim*, 70, 153-198.
- Akmir, A. (1991). La inserción de los inmigrantes árabes en Argentina (1880-1980): implicaciones sociales. *Anaquel de estudios árabes*, (2), 237-260.
- Amado, J. (1994). *A Descoberta da America pelos Turcos*. Record.
- Amado, J. (2008[1958]). *Tarçın Kokulu Kız* (Gabriela, Cravo e Canela). Çev. Ayda Düz. Can Yayınları.
- Aydemir, M. and Özşahin, M.C. (2011). Türk Demokrasisinde Kayıp Halkayı Keşfetmek: Türkiye Örneği Üzerinden Sosyal Sermaye-Demokrasi Bağlantısını Yeniden Düşünmek. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 6(1), 41-87.
- Baycar, K. (2016). Küresel Göç Çağında Osmanlı Transatlantik Göçleri ve Sebepleri (1870-1914). *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 21(40), 1.
- Behar, C. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927*. Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.
- Behar, R. (2019). Los colados. In *The Jewish Diaspora in Latin America* (pp. 117-126). Routledge.
- Bourdieu, P. (2011). The forms of capital. (1986). *Cultural theory: An anthology*, 1, 81-93. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Bourdieu, P. (2020). *Sosyal Uzam ve Sembolik İktidar* (1986). Seçilmiş Metinler, 189 - 210. Heretik yayınları.

- Coelho, J. R. M. (2018). Suriyeli Mültecilerin Osmanlı'dan Günümüze Türkiye Topraklarından Brezilya'ya Göç Yolculuğu. In *Göç ve Kültürel Etkileşim*. Edited by Mehmet Mehdi İlhan and Orhan Albayrak. pp. 411-430. İZÜ Yayınları.
- Çatalbaş, A. Ü. (2022a). *Militarism, Democracy, and Concordance: The Role of Citizenry in (Re-) Establishing Democratic Order in Argentina and Turkey*. Çizgi yayınevi.
- Çatalbaş, A. Ü. (2022b). Venezuela'nın Bitmeyen Siyasi Krizi ve Latin Amerika'nın Göç Sorunu Üzerine Bir Değerlendirme. *Tezkire Dergisi*, year: 31, issue: 81, pp. 91-107.
- Daccarett, J. (2022). La influencia economica de los Palestinos en Chile. *This Week in Palestine*. (<https://thisweekinpalestine.com/the-economic-influence-of-palestinians-in-chile-es/> Son görüntülenme tarihi 21 Aralık 2023)
- Davis, K., Taeuber, I. B., Arca-Parró, A., Roberts, G. W., Linder, F. E., & Reed, L. J. (1964). The place of Latin America in world demographic history. *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, 42(2), 19-53.
- Doğan, A. (2023). "Osmanlı Devleti'nin Son Dönemlerinde Latin Amerika Ülkelerine Yapılan Göçler", *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 9(60):2144-2156. DOI: <http://dx.doi.org/10.29228/JOSHAS.67324>
- Duben, A., & Behar, C. (2002). *Istanbul households: marriage, family and fertility, 1880-1940* (Vol. 15). Cambridge University Press.
- Elkin, J.L. (Ed.). (1987). *The Jewish Presence in Latin America* (1st ed.). Routledge.
- Gasquet, A. (2012). Historia, leyendas y clichés del Oriente en la obra de Emir Emin Arslán. *Cuadernos del CILHA*, 13(1), 105-131.
- Genç, H., & Bozkurt, İ. (2010). Osmanlı'dan Brezilya ve Arjantin'e Emek Göçü ve Göçmenlerin Sosyo-Ekonomik Durumu (1850-1915). *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 28(1), 71-103.
- Genç, M. (2014). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. Ötüken Neşriyat.
- Gutierrez, G. I. S. (2021). The Turcos of Latin America: The Story of 20th-Century Ottoman Migrants. *Politics Today* (Retrieved: <https://politicstoday.org/the-turcos-of-latin-america-the-story-of-20th-century-ottoman-migrants/>) Last seen: May 18, 2022.
- Hauser, K. and Gil, D. (ed.). 2009. *Contribuciones Arabes a las Identidades Iberoamericanas*. ROTOSA.
- Hordge-Freeman, E. (2015). *The color of love: Racial features, stigma, and socialization in black Brazilian families*. University of Texas Press.
- Karam, J. T. (2007). *Another arabesque: Syrian-Lebanese ethnicity in neoliberal Brazil*. Temple University Press.
- Karam, J. T. (2021). The Levant in Latin America.". In *Global Middle East: Into the twenty-first century*, 253-66.

- Karpat, K. (1985). The Ottoman Emigration to America, 1860–1914. *International Journal of Middle East Studies*, 17(2), 175-209.
- Karpat, K. (2003). *Osmanlı Nüfusu: Demografik ve Sosyal Özellikler*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Klich, I., & Lesser, J. (Eds.). (1998). *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities* (1st ed.). Routledge.
- Klich, I., & Lesser, J. (1996). Introduction: “Turco” Immigrants in Latin America. *The Americas*, 53(1), 1-14.
- Makki, M. A. (1970). La poesía árabe en América Latina. *Estudios orientales*, 5(12), 22-36.
- Lesser, J. (1997). ‘Jews are Turks who sell on credit’: Elite images of Arabs and Jews in Brazil. *Immigrants & Minorities*, 16(1-2), 38-56.
- Martinez Lillo, R. (2009). El mahyar del ayer al hoy: dimension literaria y cultural. In *Contribuciones Arabes a las Identidades Iberoamericanas*. Edited by Karim Hauser and Daniel Gil. pp. 349-376. ROTOSA.
- Noufour, H. (2009). Contribuciones argentinoarabes: entre el dato y la imaginación orientalista. In *Contribuciones Arabes a las Identidades Iberoamericanas*. Edited by Karim Hauser and Daniel Gil. pp. 115-154. ROTOSA.
- O’Rourke, K. H., & Williamson, J. G. (2001). *Globalization and history: the evolution of a nineteenth-century Atlantic economy*. MIT press.
- Ortaylı, İ. (1984). 19. yüzyıl sonunda Suriye ve Lübnan üzerinde bazı notlar. *Osmanlı Araştırmaları*, 4(04), ss. 89-112.
- Putnam, R. (2001). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon and Schuster.
- Quataert, D. (2005). *The Ottoman Empire, 1700-1922* (Vol. 34). Cambridge University Press.
- Rein, R., & Noyjovich, A. (2022). *Peronism as a Big Tent: The Political Inclusion of Arab Immigrants in Argentina*. McGill-Queen’s Press-MQUP.
- Sarmiento, D. F. (1896). *Civilización y barbarie*. Impr. y Litogr. Mariano Moreno.
- Schut, R. A. (2021). “New White Ethnics” or “New Latinos”? Hispanic/Latino Pan-ethnicity and Ancestry Reporting among South American Immigrants to the United States. *International Migration Review*, 55(4), 1061-1088.
- Tatunts, S. y Ponamariova, A. (2020). La Política De Memoria De La Diáspora Armenia En Los Países Latinoamericanos. *Iberoamerica*, (4), 124-144.
- Volkan, V. (2014). *Killing in the name of identity: A study of bloody conflicts*. Pitchstone Publishing.

Sosyal Sermaye ve Kültürel Sermaye İlişkisi Üzerine Bir Deneme

Osman METİN*

Özet

Sosyal sermaye, bireylerin ve grupların ağlar, normlar ve sosyal ilişkiler aracılığıyla elde ettikleri kolektif veya bireysel faydaları ifade ederken, kültürel sermaye ekonomik olmayan varlıklar olarak sosyal hareketliliği etkileyen beceriler, bilgi ve nitelikleri içerir. Bourdieu'nün teorik çerçevesinde, sosyal sermaye, karşılıklı tanıma ve tanınmaya dayalı kurumsallaşmış ilişkiler açısından elde edilen kaynakları içerirken, kültürel sermaye bu durumu destekleyecek üç farklı biçimde ele alınmaktadır. Sosyal sermayenin diğer sermaye biçimleriyle, özellikle kültürel sermayeyle nasıl etkileşim halinde olduğu ve bu etkileşimin toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretilmesinde nasıl rol oynadığı üzerine düşünülmüştür. Coleman ve Putnam, sosyal sermaye kavramına odaklanmış olsalar da çalışmalarının kültürel sermaye kavramını kullanmadan ilgili unsurlara dolaylı olarak değindiği söylenebilir. Özellikle, Coleman'ın eğitimde aile ve toplumsal yapıların rolüne yaptığı vurgu ve Putnam'ın sosyal sermayenin düşüşüyle ilgili analizleri, kültürel faktörlerin sosyal yapıları ve bireylerin fırsatlarını nasıl etkilediğine yönelik izler sunmaktadır. Sonuç olarak, sosyal sermaye ve kültürel sermayenin içsel olarak bağlantılı olduğu ve sosyal ağların, kültürel sermayenin edinilmesi ve aktarılmasında kritik bir rol oynadığı ileri sürülmektedir. Sosyal sermaye açısından zengin ağlarda yer alan bireylerin, kültürel sermaye edinme konusunda daha avantajlı konumda oldukları ve bunun da onların sosyal konumlarını koruma veya geliştirme becerilerini artırdığı sonucuna varılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Sermaye, Kültürel Sermaye, Pierre Bourdieu, Toplumsal Eşitsizlik, Sosyal Hareketlilik

Abstract

Social capital refers to the collective or individual benefits that individuals and groups obtain through networks, norms, and social relations, while cultural capital includes skills, knowledge, and qualities that affect social mobility as non-economic assets. In Bourdieu's theoretical framework, social capital includes resources derived from a network of institutionalized relationships based on mutual recognition and acknowledgment, while cultural capital is considered in three different forms to support this. Much thought has been given to how social capital interacts with other forms of capital, especially cultural capital, and how this interaction plays a role in the reproduction of social inequalities. Although Coleman and Putnam focus on the concept of social capital, their work indirectly touches on related elements without explicitly using the concept of cultural capital. In particular, Coleman's emphasis on the role of family and social structures in education, and Putnam's analysis of the decline of social capital, provide insights into how cultural factors affect social structures and individuals' opportunities. In conclusion, it is argued that social capital and cultural capital are intrinsically linked and that social networks play a critical role in the acquisition and transmission of cultural capital. It is concluded that individuals in social capital-rich networks are in a more advantageous position to acquire cultural capital, which enhances their ability to maintain or improve their social position.

Keywords: Social Capital, Cultural Capital, Pierre Bourdieu, Social Inequality, Social Mobility

* Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, ometin@aku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0888-1485

Giriş

Sosyal sermaye ve kültürel sermaye kavramları, toplumsal eşitsizlik, hareketlilik ve toplumsal yapıların yeniden üretilmesine ilişkin sosyolojik söylemin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Pierre Bourdieu, James Coleman ve Robert Putnam'ın çalışmaları ile öne çıkan bu sermaye biçimleri, bireylerin ve grupların sosyal hiyerarşilerde nasıl gezindiklerini ve kaynaklara nasıl eriştiklerini analiz etmek için kullanılmaktadır.

Sosyal sermaye, bireylerin ve grupların kolektif veya bireysel faydalar elde etmesini sağlayan ağlar, normlar ve sosyal ilişkiler anlamına gelir (Coleman, 2010). Bir topluluk veya toplumun üyeleri arasında güven, karşılıklılık ve iş birliği de dahil olmak üzere sosyal ağlardan elde edilen değeri kapsar (Putnam, 2010). Bourdieu (2010) tarafından ortaya atılan bir terim olan kültürel sermaye, ekonomik araçların ötesinde sosyal hareketliliği etkileyen ekonomik olmayan varlıkları ifade eder. Üç şekilde var olur: somutlaştırılmış (zihin ve bedenün uzun süreli eğilimleri), nesnelleştirilmiş (kültürel mallar) ve kurumsallaştırılmış (eğitim nitelikleri). Sosyal sermaye ve kültürel sermaye üzerine yapılan araştırmalara rağmen, bu iki sermaye biçimi arasındaki etkileşim üzerinde yeterince durulmamaktadır. Bu iki sermaye biçimi çalışmalarda genellikle ayrı varlıklar olarak ele alınmakta, sosyal tabakalaşma ve hareketlilik bağlamında birbirlerini nasıl etkileyip güçlendirebilecekleri ihmal edilebilmektedir. Bu anlamda, sosyal sermaye fırsatları kolaylaştıran ağlara erişim sağlayabilirken, kültürel sermaye bireylerin bu ağlardan ne kadar etkili bir şekilde yararlanacağını belirleyebilir.

Sosyal sermaye ve kültürel sermaye arasındaki ilişkiyi incelemek ve toplumda bireylerin sosyal yörüngelerini etkilemek için nasıl etkileşime girdiklerine yönelik bakışları değerlendirmek bu makalenin temel amacıdır. Sosyal sermaye ve kültürel sermayenin içsel olarak bağlantılı olduğunu ve sosyal ağların kültürel sermayenin edinilmesi ve aktarılmasında çok önemli bir rol oynadığı bu makalenin tezi olarak söylenebilir. Özellikle, sosyal sermaye açısından zengin ağlarda yerleşik bireylerin kültürel sermaye edinme konusunda daha iyi bir konumda olduklarını ve bunun da sosyal konumlarını koruma veya geliştirme becerilerini artırdığı söylenebilir. Bu doğrultuda ilk olarak, Bourdieu, Coleman ve Putnam'ın çalışmalarından yararlanılarak sos-

yal sermaye ve kültürel sermayenin temel tanımları gözden geçirilmiştir. Ardından, bu sermaye biçimlerinin kesişimine yönelik bir bakış oluşturulmaya çalışılmıştır.

Sosyal Sermaye

Sosyal sermaye kavramının tarihi serüvenine bakıldığında ilk olarak 1916 yılında Lyda Judson Hanifan tarafından ortaya atıldığı ve kırsal alanlarda eğitim sonuçlarının iyileştirilmesinde topluluk iş birliğinin faydalarını tanımlamak için kullandığı görülmektedir. Daha sonra sırasıyla Jane Jacobs 1961’de bu fikri şehir planlamasına genişleterek canlı mahalleler yaratmada gayri resmi sosyal ağları vurgulamak için kullanmıştır. 1980’de Pierre Bourdieu sermaye biçimleri teorisi kapsamında sosyal sermayeyi yeniden tanımlamış ve sosyal hiyerarşileri güçlendiren ağlar aracılığıyla erişilebilen kaynaklar olarak görmüştür. 1988’de James S. Coleman sosyal sermayenin, özellikle eğitim ve sosyal hareketliliği etkileyen sosyal yapılar içindeki bireysel eylemleri kolaylaştırmadaki rolüne odaklandı. 1990’larda Robert D. Putnam sivil katılımı kurumsal performansla ilişkilendirerek sosyal sermaye kavramını kullanmış ve karşılıklı fayda için iş birliğini kolaylaştıran ağlar, normlar ve güven olarak tanımlamıştır. Francis Fukuyama 1995 yılında güven ve paylaşılan normları refahla ilişkilendirerek ekonomik önemini vurgulamıştır. 2001’de Nan Lin bir ağ perspektifi sunarak sosyal sermayeyi, amaçlı eylemler yoluyla erişilen sosyal yapılara gömülü kaynaklar olarak tanımlamıştır. (Şan & Şimşek, 2011). Farklı tanımlara rağmen, tüm bu çalışmalar sosyal bağlantıların önemli bir değere sahip olduğunu, bireysel başarıdan demokratik kurumların ve ekonomik sistemlerin işleyişine kadar her şeyi etkilediğini kabul etmektedir. Bu makale kapsamında konu Bourdieu, Coleman ve Putnam’ın perspektifleri doğrultusunda ele alınacaktır.

Pierre Bourdieu tarafından kavramsallaştırıldığı şekliyle sosyal sermaye, sosyal yapıların yeniden üretilmesinin ve toplumlar içindeki güç dinamiklerinin sürdürülmesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bourdieu sosyal sermayeyi, karşılıklı tanıma ve tanımaya dayalı kurumsallaşmış ilişkilerden oluşan kalıcı bir ağa sahip olma sayesinde bir bireye veya gruba tahakkuk eden gerçek veya sanal kaynakların toplamı olarak tanımlar (Bourdieu, 2010). Fiziksel veya ekonomiden farklı olarak sosyal sermaye, bireyler arasındaki ilişkilerde ve bağlantılarda

bulunur. Sosyal bir alanda kişinin çıkarlarını ilerletmek için harekete geçirilebilecek bilgiye erişim, etki ve dayanışma da dahil olmak üzere sosyal ağlardan elde edilen faydaları kapsar.

Bourdieu'nun teorik çerçevesine göre sosyal sermaye tek başına var olmayıp diğer sermaye biçimleriyle -ekonomik, kültürel ve sembolik- etkileşim halindedir. Ekonomik sermaye maddi varlıkları ve finansal kaynakları ifade ederken, kültürel sermaye eğitim, beceri ve kültürel bilgiyi içerir (Bourdieu, 2010). Sembolik sermaye ise prestij, onur ve tanınma ile ilgilidir. Sosyal sermaye bu diğer sermayelerin birikimini kolaylaştırabilir; örneğin, etkili sosyal ağlar ekonomik kazanç için fırsatlar sağlayabilir veya değerli bilgi ve uygulamalara maruz kalma yoluyla kültürel sermayeyi artırabilir (Bourdieu, 2021). Tersine, ekonomik ve kültürel sermayeye sahip olmak kişinin sosyal ağlarını güçlendirebilir ve sosyal avantajları sürekli kılan güçlendirici bir döngü yaratabilir.

Sosyal sermaye birikimi, kısa veya uzun vadede doğrudan kullanılabilir sosyal ilişkiler kurmayı ve sürdürmeyi amaçlayan kasıtlı yatırım stratejilerini içerir (Bourdieu, 2010). Bireyler ve gruplar aile bağlantıları, eğitim kurumları, meslek birlikleri ve sosyal kulüpler aracılığıyla sosyal bağlar geliştirir. Bu ilişkiler, müteakabiliyet normları tarafından yönetilen güven ve karşılıklı yükümlülükleri teşvik eden sürekli alışverişler yoluyla sürdürülür. Sosyal sermaye, bireyler kaynaklara erişmek için ağlarını harekete geçirdiğinde, örneğin kişisel yönlendirmeler yoluyla istihdam sağlamak veya kuruluşlardaki karar alma süreçlerini etkilemek için kullanılır (Bourdieu, 2019).

Bourdieu, sosyal sermayenin sosyal hiyerarşilerin yeniden üretilmesinde ve eşitsizliğin sürdürülmesinde kritik bir rol oynadığını ileri sürmektedir (Bourdieu & Passeron, 2015). Önemli ölçüde sosyal sermayeye sahip olanlar, fırsatlara ve kaynaklara erişmek için daha iyi bir konumdadır ve bu da egemen statülerini pekiştirir. Örneğin, elit eğitim kurumları genellikle üyelerine sosyal sermaye sağlayan ağlar olarak hizmet eder, etkili sosyal çevrelere ve yüksek statülü mesleklerle girişi kolaylaştırır. Bu tür ağlara erişimi olmayan marjinal gruplar ise sosyal hareketliliğin önünde engellerle karşılaşır. Sosyal sermayedeki bu eşitsizlik, sınıf yapılarının sürekliliğine katkıda bulunmakta ve eşitlikçi toplumsal değişim potansiyelini sınırlamaktadır. Sosyal sermaye, sosyoloji, ekonomi ve siyaset biliminde önemli bir kavram

olarak ortaya çıkmış ve sosyal yapıların bireysel ve kolektif eylemleri nasıl kolaylaştırdığına yönelik ele alınmıştır. James S. Coleman, sosyal sermayenin insan sermayesinin yaratılmasındaki rolünü ve eğitim sonuçları üzerindeki etkisini inceleyerek sosyal sermaye teorisinin gelişimine yönelik çalışmıştır.

James S. Coleman (2010) sosyal sermayeyi işlevine göre tanımlamış ve tek bir varlık olmadığını, iki ortak unsura sahip farklı varlıklar olduğunu vurgulamıştır. Bu sosyal sermayeler sosyal yapıların bazı yönlerinden oluşurlar ve yapı içindeki aktörlerin belirli eylemlerini kolaylaştırırlar. Coleman'a göre sosyal sermaye, kişiler arasındaki ilişkilerde somutlaşır ve yükümlülükler ile beklentileri, bilgi kanallarını ve yaptırım uygulayan sosyal normları içerir. Bireylerin içinde bulunan fiziksel veya beşerî sermayenin aksine, sosyal sermaye bireyler arasındaki ilişkilerde mevcuttur (Baştürk, 2012). Coleman, sosyal sermayenin oluştuğu ve işlediği çeşitli mekanizmalar tanımlamıştır. Temel mekanizmalardan biri, sosyal ortamlarda güvenilirliğin tesis edilmesidir; bu da bireyler arasında yükümlülüklerin ve beklentilerin yaratılmasına yol açar (Coleman, 2010). Bireyler birbirlerine güvendiklerinde, eylemlerinin karşılık bulacağını bilerek işbirlikçi davranışlarda bulunma olasılıkları artar. Bir diğer mekanizma ise sosyal ağlar içerisinde etkili bilgi kanallarının varlığıdır. Bu kanallar bilgi edinme maliyetini azaltarak bireylerin daha bilinçli kararlar almasını sağlar (Baştürk, 2012). Ayrıca, normların sosyal ilişkiler yoluyla uygulanması, uyumu teşvik eder ve sapkın davranışları caydırarak sosyal düzen ve uyuma katkıda bulunur.

Coleman, sosyal sermaye kavramını eğitim alanına uygulamış, aile ve toplumdaki sosyal yapıların öğrencilerin akademik başarılarını nasıl etkilediğini incelemiştir. Coleman, güçlü ebeveyn-çocuk ilişkileri gibi aile içindeki ve ebeveynler arasındaki kuşaklar arası yakınlık gibi toplum içindeki sosyal sermayenin eğitim sonuçlarını olumlu yönde etkilediğini savunmuştur (Coleman, 2010). Coleman'ın ampirik çalışmaları, sosyal sermayenin eğitimin değerine ilişkin norm ve beklentilerin aktarılmasını kolaylaştırması nedeniyle, daha yüksek düzeyde sosyal sermayeye erişimi olan öğrencilerin akademik olarak başarılı olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu göstermiştir. Coleman, bireysel eylemleri kolaylaştırmada sosyal yapıların önemini vurgulayarak, mikro düzeydeki etkileşimler ile makro düzeydeki sonuçlar ara-

sındaki boşluğu doldurmuştur. Coleman'ın çalışmaları, sosyal ağları ve topluluk bağlarını güçlendirmeyi amaçlayan politikaların eğitim, ekonomik kalkınma ve suçun azaltılması gibi çeşitli toplumsal sonuçlar üzerinde olumlu etkileri olabileceğini öne sürmektedir. Örneğin, ebeveynlerin okullara ve topluma katılımını teşvik etmek, öğrenciler için mevcut olan sosyal sermayeyi artırabilir ve böylece eğitimsel kazanımları iyileştirebilir.

Bir siyaset bilimci olan Robert D. Putnam, sosyal sermayenin ve modern toplumlardaki rolünün anlaşılmasına yönelik çalışmalarda bulunmuştur. *Bowling Alone: America's Declining Social Capital* adlı eserinde Putnam, Amerika Birleşik Devletleri'nde azalan sivil katılım ve topluluk katılımı seviyelerine dikkat çekmektedir. Bu düşüşün demokrasi, sosyal uyum ve genel toplumsal refah üzerinde derin etkileri olduğunu savunmaktadır (Field, 2008). Putnam'a göre sosyal sermaye, "karşılıklı fayda için koordinasyon ve iş birliğini kolaylaştıran ağlar, normlar ve sosyal güven gibi sosyal organizasyon özelliklerini" ifade eder. Putnam, sosyal sermayenin bireyler arasındaki ilişkilere gömülü olduğunu ve sivil katılım, topluluk katılımı ve kişiler arası güven yoluyla ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Putnam tarafından tanımlanan sosyal sermayenin temel bileşenleri arasında sosyal ağlar, karşılıklılık normları ve güvenilirlik yer almaktadır. Bu unsurlar, eşgüdümlü eylemleri mümkün kılarak ve toplumsal sorumluluk duygusunu teşvik ederek toplumun verimliliğini toplu olarak artırır (Putnam, 2010).

Putnam, 20. yüzyılın ortalarından bu yana Amerika Birleşik Devletleri'nde sosyal sermayenin azaldığını gösteren saha çalışmaları yapmıştır. Seçmen katılımında, sivil ve kardeşlik örgütlerine katılımında, dini vecibeleri yerine getirmede ve enformel sosyal faaliyetlere katılımında önemli azalmalar olduğunu belirtmektedir. Örneğin, işçi sendikaları, okul aile birlikleri ve gönüllü gruplar gibi geleneksel sivil örgütlere üyelik belirgin bir şekilde azalmıştır. Putnam bu düşüşü artan televizyon tüketimi, banliyöleşme, zaman baskısı ve sosyal davranışları ve öncelikleri değiştiren kuşak değişiklikleri gibi çeşitli faktörlere bağlamaktadır (Putnam, 2010). Putnam iki tür sosyal sermaye arasında ayırım yapar: bağlayıcı ve köprü kurucu. Bağlayıcı sosyal sermaye, yakın arkadaşlar ve aile gibi homojen gruplar içinde duygusal destek sağlayan ve özel kimlikleri pekiştiren bağlantıları ifade eder. Köprü kuran sosyal sermaye ise sosyal bölünmeleri aşan, fark-

lı geçmişlerden gelen bireyleri birbirine bağlayan ve kapsayıcı ağırları teşvik eden ilişkileri kapsar. Köprü kuran sosyal sermaye, heterojen toplumlarda hoşgörü, anlayış ve iş birliğini teşvik etmek için özellikle önemlidir. Putnam, her iki formun da gerekli olduğunu, ancak toplumsal uyum ve ilerleme için bunlar arasında sağlıklı bir dengeyin çok önemli olduğunu ileri sürmektedir (Putnam, 2010).

Putnam tarafından gözlemlendiği üzere, sosyal sermayenin erozyona uğramasının demokrasi ve toplumsal refah üzerinde önemli etkileri vardır. Azalan sivil katılım, vatandaş katılımını, hesap verebilirliği ve duyarlılığı azaltarak demokratik kurumların altını oymaktadır. Düşük sosyal güven ve iş birliği seviyeleri suç oranlarının artmasına, ekonomik üretkenliğin azalmasına ve toplum direncinin zayıflamasına yol açabilir. Putnam ayrıca sosyal izolasyonun daha kötü sağlık sonuçları ve azalan mutlulukla ilişkili olduğunu belirterek bireysel refah üzerindeki olumsuz etkilerin de altını çizmektedir. Topluluk oluşturma girişimleri, politika müdahaleleri ve bir katılım kültürünün teşvik edilmesi yoluyla sosyal sermayenin yeniden canlandırılması için çaba gösterilmesi çağrısında bulunur (Putnam, 2010).

Kültürel Sermaye

Kültürel sermaye, ekonomik araçların ötesinde sosyal hareketliliği teşvik eden ekonomik olmayan sosyal varlıklara atıfta bulunan sosyolojik bir kavramdır. Bu varlıklar eğitim, zekâ, konuşma tarzı, kıyafet veya fiziksel görünümü içerebilir. Bu terim, kültürel sermayenin sosyal eşitsizlikleri sürdürmek ve yeniden üretmek için sosyal yapılar içinde nasıl işlev gördüğünü detaylandıran Pierre Bourdieu tarafından ortaya atılmıştır (Bourdieu, 2010).

Bourdieu kültürel sermayeyi üç durumda mevcut olarak tanımlamıştır:

- 1. Bedenlenmiş Durum:** Bu form, zihin ve bedenin uzun süreli eğilimlerini içerir. Bireylerin sosyalleşme ve eğitim yoluyla zaman içinde edindikleri yetkinlikleri, becerileri ve bilgileri içerir. Somutlaştırılmış kültürel sermaye derinlemesine kökleşmiştir ve anlık olarak aktarılamaz; kişisel yatırım ve yetiştirme gerektirir. Örneğin, dil yeterliliği, görgü kuralları ve sanatsal zevkler bu formun bir parçasıdır.

2. Nesneleştirilmiş Durum: Nesnelleşmiş durumdaki kültürel sermaye, kitaplar, tablolar, enstrümanlar ve makineler gibi kültürel mal ve eserleri ifade eder. Bu nesnelere sahip olunabilir ve maddi olarak aktarılabilir, ancak bunların takdir edilmesi ve kullanılması somutlaşmış kültürel sermaye gerektirir. Birey bunları uygun şekilde kullanmak için gerekli bilgiye sahip olmadığı sürece, sahiplik tek başına kültürel sermaye sağlamaz.

3. Kurumsallaşmış Durum: Bu form, kurumsal tanınma olarak, özellikle de akademik kimlik ve yeterlilikler yoluyla kendini gösterir. Kurumsallaşmış kültürel sermaye, bireyin yetkinlik ve becerilerinin resmi olarak belgelendirilmesini sağlayarak, ekonomik sermayeye benzer bir şekilde kültürel sermayenin karşılaştırılmasına ve değiş tokuş edilmesine olanak tanır. Eğitim dereceleri bu durumun başlıca örnekleridir.

Bourdieu, kültürel sermayenin sosyal hiyerarşilerin yeniden üretilmesinde önemli bir rol oynadığını, çünkü baskın kültürün sermayesine sahip olanların okullar ve işgücü piyasası gibi kurumsal ortamlarda başarılı olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu savunmuştur (Bourdieu & Passeron, 2015). Kültürel sermaye yaşamın çeşitli alanlarını etkileyebilir. Okullarda baskın sınıfın kültürel sermayesi öne çıkarılıp değer verildiğinde, bol miktarda kültürel sermayeye sahip ailelerden gelen öğrenciler genellikle akademik olarak başarılı olmak için daha donanımlıdır. Kültürel sermaye, bireylerin sosyal kurumlarda gezinme ve fırsatlara erişme becerilerini etkileyerek sosyal hareketliliklerini ve sınıfsal konumlarını etkileyebilmektedir. İşverenler, işe alma ve terfi kararlarını etkileyerek, kurum kültürüyle uyumlu kültürel yetkinlikler sergileyen adayları tercih edilebilir olmaktadır. Bu anlamda kültürel sermaye, bireylerin sahip olduğu beceri, bilgi ve kültürel yetkinlikleri kapsayan çok yönlü bir kavramdır. Eğitim sonuçlarını, sosyal hareketliliği ve kaynaklara erişimi etkileyerek sosyal eşitsizliklerin şekillenmesinde önemli bir rol oynar.

James S. Coleman ve Robert D. Putnam'ın çalışmaları sosyal sermaye kavramını ele almasına rağmen, her ikisi de Pierre Bourdieu tarafından tanımlanan kültürel sermaye kavramını açıkça geliştirmemiştir. Bununla birlikte, analizleri kültürel sermaye ile ilgili unsurlara değindiği yorumu yapılabilir. Bu çalışmaların, sosyal ve kültürel varlıkların sosyal yapılarda nasıl etkileşime girdiğine yönelik fikir yürütebilmek için ilgili yorumlamalar yapılabilir.

Yukarıda önceki bölümlerde ara ara zikredildiği üzere James S. Coleman sosyal sermayeyi eğitim ve beşerî sermaye oluşumu bağla-

mında tanıtmıştır. Coleman'ın tanımı, sosyal yapıların yapı içindeki bireylerin belirli eylemlerini kolaylaştırma işlevine odaklanmaktadır. Coleman sosyal sermayeyi, aile ilişkileri ve toplumsal sosyal örgütlerde gömülü olan ve çocuğun bilişsel ya da sosyal gelişimi için faydalı olan kaynaklar olarak tanımlamıştır. Coleman kültürel sermayeyi açıkça tartışmamış olsa da çalışmalarının bazı yönleri dolaylı olarak bununla ilgilidir. Örneğin, eğitim sonuçlarında aile geçmişinin ve ebeveyn katılımının rolünü kabul etmiştir. Normların aktarımına ve eğitimde sosyal yapıların önemine yaptığı vurgu, aile ve toplum değerlerinin bir çocuğun başarısını nasıl etkilediği açısından kültürel sermaye fikriyle örtüşüyor olarak görülebilir. Ancak Coleman, Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramında vurgulanan kültürel yeterlilikler ya da eğilimlerden ziyade, öncelikle sosyal sermayenin yapısal ve işlevsel yönlerine odaklanmıştır. Coleman'ın ilgisi, kültürel sermayeyi oluşturan somutlaşmış kültürel bilgi veya kurumsallaşmış tanınmadan ziyade, sosyal ilişkilerin eylemi nasıl kolaylaştırdığına yöneliktir.

Yine aynı şekilde yazının ilgili yerlerinde önceden belirtildiği üzere Robert D. Putnam, sosyal sermayeyi sivil katılım, topluluk yaşamı ve demokratik yönetimle ilişkili bir şekilde incelemiştir. Putnam, *Tek Başına Bowling* gibi çalışmalarında Amerikan toplumunda sosyal sermayenin düşüşünü ve bunun sosyal uyum üzerindeki etkilerini analiz etmiştir. Putnam'ın sosyal sermaye kavramsallaştırması, katılımcılarının ortak hedefler doğrultusunda daha etkin bir şekilde birlikte hareket etmelerini sağlayan sosyal ağlar, karşılıklılık normları ve güvenilirlik etrafında dönmektedir. Putnam, bağlayıcı ve köprü kurucu sosyal sermaye arasında ayırım yapmış ancak kültürel sermayeyi ayrı bir yapı olarak ele almamıştır. Putnam kültürel sermayeyi açıkça ele almamış olsa da sosyal sermayenin düşüşüne ilişkin analizi, sosyal normlar, değerler ve davranışlardaki değişikliklerin topluluk katılımını etkilediği ölçüde kültürel faktörlere değinmektedir. Örneğin, kuşaklararası tutumlardaki değişimler, artan televizyon tüketimi ve değişen iş modelleri sosyal sermayeyi etkileyen kültürel dönüşümleri yansıtmaktadır. Bununla birlikte, bu tartışmalar Bourdieu'nün tanımına göre kültürel sermaye üzerine gelişmiş bir görüş anlamına gelmemektedir.

Ne Coleman ne de Putnam bir kültürel sermaye teorisi formüle etmemiş olsalar da çalışmalarının kültürel faktörlerin sosyal yapıları nasıl etkilediğini anlamaya yönelik etkileri vardır. Analizleri, sos-

yal ağların ve normların, davranış ve fırsatları şekillendiren kültürel bağlamlar içine gömülü olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Örneğin; Coleman'ın eğitim üzerine çalışmaları, aile ve toplumun, eğitimsel kazanımları etkileyebilecek değer ve beklentilerin aktarılmasında rol oynadığını kabul etmektedir. Bu kavram, Coleman'ın sosyal sermaye açısından çerçevelemesine rağmen, kültürel sermayenin akademik başarıyı etkilediği fikriyle uyumludur. Putnam'ın topluluk katılımındaki düşüşle ilgili gözlemleri, kültürel değişimlerin sosyal sermayeyi etkilediğini göstermektedir. Bireycilik, güven ve yurttaşlık sorumluluğundaki değişimler, sosyal sermayenin nasıl inşa edildiğini ve sürdürüldüğünü etkileyen kültürel dönüşümleri yansıtmaktadır.

Nihai olarak, Coleman ve Putnam, Bourdieu tarafından tanımlanan kültürel sermaye kavramını açıkça geliştirmemiş veya bu kavrama odaklanmamıştır. Başlıca katkıları sosyal sermaye alanında olmuş, iş birliğini kolaylaştırmada ve toplumsal hedeflere ulaşmada sosyal ağların, normların ve güvenin önemini vurgulamışlardır. Çalışmaları sosyal yapıları etkileyen kültürel unsurlara değinmekle birlikte, ayrı bir kültürel sermaye teorisi ortaya koymamışlardır. Onların bakış açılarını anlamak, sosyal ve kültürel kaynakların nasıl etkileşime girdiğine yönelik daha geniş bir tartışmayı zenginleştirir, ancak Bourdieu'nün kültürel sermayeye ilişkin özel kavramsallaştırmasından ayırt edilmelidir.

Sonuç

Sosyal sermaye ve kültürel sermaye kavramları, toplumsal eşitsizliklerin ve hareketliliğin anlaşılmasında kilit rol oynayan sosyolojik kavramlardır. Pierre Bourdieu, James Coleman ve Robert Putnam gibi isimlerin çalışmalarıyla yaygın halde şekillenen bu kavramlar, bireylerin ve grupların sosyal hiyerarşilerde nasıl konumlandığını ve kaynaklara nasıl eriştiğini analiz etmek için kullanılır. Sosyal sermaye, bireylerin ve grupların ağlar, normlar ve sosyal ilişkiler aracılığıyla kolektif veya bireysel faydalar elde etmesini sağlayan bir kavramdır. Coleman'a göre sosyal sermaye, sosyal yapılar içindeki bireysel eylemleri kolaylaştıran işlevsel bir unsurdur. Putnam ise sosyal sermayeyi, topluluk üyeleri arasında güven, karşılıklılık ve iş birliği yoluyla elde edilen değer olarak tanımlar. Bourdieu ise sosyal sermayeyi, karşılıklı tanıma ve tanınmaya dayalı kurumsallaşmış ilişkilerden oluşan kalıcı

bir ağ sayesinde elde edilen gerçek veya potansiyel kaynakların toplamı olarak kavramsallaştırır.

Kültürel sermaye kavramı ise Bourdieu tarafından, ekonomik araçların ötesinde sosyal hareketliliği etkileyen ekonomik olmayan varlıkları ifade etmek için geliştirilmiştir. Kültürel sermaye, somutlaştırılmış, nesnelleştirilmiş ve kurumsallaşmış olmak üzere üç biçimde varlık gösterir. Bu biçimler, bireylerin toplumsal hayatta nasıl konumlandığını ve hangi fırsatlara erişebildiğini belirleyen temel unsurlardır. Sosyal ve kültürel sermaye arasındaki ilişki, bireylerin toplumsal yürüngelerini belirlemede kritik bir öneme sahiptir. Sosyal sermaye, bireylerin fırsatları kolaylaştıran ağlara erişimini sağlarken, kültürel sermaye bu ağlardan ne kadar etkili bir şekilde yararlanılabileceğini belirler. Coleman ve Putnam, sosyal sermaye üzerine odaklansalar da çalışmalarında kültürel sermayeye dair unsurlara dolaylı olarak değinmişlerdir. Coleman, aile ve toplumdaki sosyal yapıların öğrencilerin akademik başarılarını nasıl etkilediğini incelerken, kültürel sermayenin aktarımına da işaret eder. Örneğin, aile içindeki güçlü ebeveyn-çocuk ilişkileri ve ebeveynlerin eğitim süreçlerine katılımı, çocukların eğitim başarısını artırabilir. Bu durum, kültürel sermayenin sosyal sermaye aracılığıyla nasıl aktarıldığını gösterir. Putnam'ın çalışmalarında da sosyal sermayenin toplumsal refah ve demokrasi üzerindeki etkileri vurgulanır. Sosyal sermayenin azalması, toplumsal katılımın ve güvenin düşmesine, bu da sosyal uyumun zayıflamasına neden olur. Bu süreçte kültürel faktörlerin de rol oynadığı söylenebilir. Örneğin, bireycilik ve tüketim kültürünün yükselişi, toplumsal bağların ve ortak değerlerin zayıflamasına neden olabilir.

Gündelik yaşamda bu ilişkiyi somut örneklerle gözlemlemek mümkündür. Örneğin, yüksek eğitim düzeyine sahip bir ailede büyüyen çocuklar, erken yaşlardan itibaren kültürel sermaye biriktirme fırsatı bulurlar. Sanatsal etkinliklere katılma, yabancı dil öğrenme veya kitap okuma alışkanlığı gibi kültürel faaliyetler, bu çocukların ileride sosyal ağlarda daha etkili bir şekilde yer almalarını sağlar. Aynı zamanda, ailelerinin sahip olduğu sosyal bağlantılar sayesinde prestijli okullara veya iş fırsatlarına erişimleri kolaylaşır. Bourdieu'ya göre, sosyal sermaye ve kültürel sermaye, toplumsal hiyerarşilerin yeniden üretilmesinde ve eşitsizliklerin sürdürülmesinde önemli bir rol oynar. Sosyal sermayesi yüksek olan bireyler, fırsatlara ve kaynaklara daha

kolay erişebilir ve bu avantajlarını nesiller boyu aktarabilirler. Kültürel sermaye ise bireylerin eğitim ve iş yaşamında başarılı olmalarını sağlayarak, mevcut toplumsal yapıların korunmasına katkıda bulunur. Bu döngü, sınıf yapılarının sürekliliğine ve eşitlikçi toplumsal değişim potansiyelinin sınırlanmasına yol açar. Sonuç olarak, sosyal sermaye ve kültürel sermaye kavramları, bireylerin ve grupların toplumsal hiyerarşilerde nasıl konumlandığını ve hareket ettiğini anlamak için birlikte ele alınmalıdır. Bu iki sermaye türü arasındaki etkileşim, toplumsal eşitsizliklerin sürdürülmesinde ve sosyal hareketliliğin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynar. Sosyal ağlar, kültürel sermayenin edinilmesi ve aktarılmasında kritik bir öneme sahiptir ve bu nedenle, toplumsal yapıların yeniden üretilmesinde merkezi bir rol oynarlar. Bu etkileşimin farkında olmak, toplumsal eşitsizliklerle mücadele ve daha adil bir toplum inşa etme çabalarında önemli bir adım olacaktır.

Kaynakça

- Baştürk, Ş. (2012). Rasyonel Tercih Sosyolojisi Bağlamında James S. Coleman'ın Sosyal Sermaye Kavramı: Eğitime Katılma Yönünden Tartışmalar. *Sosyoloji Konferansları*, s. 75-123.
- Bourdieu, P. (2010). Sermaye Biçimleri. M. Şahin, & A. Ünal içinde, *Sosyal Sermaye –Kuram, Uygulama, Eleştiri-*. İstanbul: Değişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2019). *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Bourdieu, P. (2021). *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Ankara: Nika Yayınevi.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (2015). *Yeniden Üretim*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Coleman, J. S. (2010). Beşeri Sermayenin Yaratımında Sosyal Sermaye. M. Şahin, & A. Ünal içinde, *Sosyal Sermaye –Kuram, Uygulama, Eleştiri-*. İstanbul: Değişim Yayınları.
- Field, J. (2008). *Sosyal Sermaye*. (B. Bilgen, & B. Şen, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Putnam, R. (2010). Tek Başına Bowling: Amerika'nın Azalan Sosyal Sermayesi. M. Şahin, & A. Ünal içinde, *Sosyal Sermaye –Kuram, Uygulama, Eleştiri-*. İstanbul: Değişim Yayınları.
- Şan, M. K., & Şimşek, R. (2011). Sosyal Sermaye Kavramının Tarihsel - Sosyolojik Arkapları. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 6(1), s. 88-110.

Bir Sosyal Kültür ve Etkileşim Olarak K-Pop Kültürü ve Türkiye'deki Yansımaları Üzerine Kısa Bir Değerlendirme

Bilsen UYGUR*

Özet

1990 sonrası ülkelerin birbirleriyle olan mücadelesinin askeri ve siyasal zeminden daha çok sosyal ve kültürel zemine doğru olduğu gözlemlenebilir. Popüler Kültür, sanat ve popüler müzik tüm toplumlarda ortak bir dile sahiptir. Güney Kore başta olmak üzere bu dili etkin bir şekilde kullanan ülkeler gençlerin ilgisini ve alakasını çekmektedir. Dizi ve film sektörü ile Çin, Japonya'da başlayan furya daha sonra tüm dünyaya yayılan Kore Dalgası olarak adlandırılmıştır. Kore müziği (K-Pop) başat olmak üzere çeşitli sektörlerde yapılan yatırımlar neticesinde bu alanlara olan ilgi artış göstermiştir. Bu alanlarda ortaya çıkan çıktılar popüler kültürü oluşturmuş ve bu ürünlerin tüketimi hızla artmıştır. Hükümetleri marifetiyle de desteklenen bu kültürün ajanları daha çok etkileşimde bulunarak BTS gibi ideal genç gruplar yaratmış ve gençlerin bu kişileri taklit etmeleri hedeflenmiştir. Bu çalışmanın amacı başta müzik, sinema, moda olmak üzere Kore tarafından üretilmiş bir kültürün tüm dünya ülkelerinin yanı sıra Türkiye'deki yansımalarına dikkat çekmek ve bu kültürün oluşturduğu genç hayran kitlesini nasıl etkilediği üzerine okuyucuya bir değerlendirme sunmaktır. İlerleyen bölümlerde kişinin bireysel yeteneklerini ya da özelliklerini görmezden gelip onlar üzerinden algı yaratarak tek tip bir gençlik inşa etme çabası eleştirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: K-Pop, Kore Dalgası, Yumuşak Güç, Popüler Kültür

Abstract

After 1990, it can be observed that the field of struggle between countries has shifted from military and political to social and cultural. Popular culture, art, and popular music have a common language across all societies. Countries that use this language effectively, especially South Korea, attract the attention and interest of young people. The trend that began in China and Japan with the TV series and movie industry was called the Korean Wave, which later spread worldwide. As a result of investments made in various sectors, especially Korean music (K-Pop), interest in these fields has increased. The outputs of these fields formed popular culture, and the consumption of these products grew rapidly. The agents of this culture, supported by their governments, have created ideal youth groups, such as BTS, by interacting more and more, and young people are encouraged to imitate these figures. The aim of this study is to highlight the reflections of a culture produced by Korea, especially in music, cinema, and fashion, in Turkey as well as in other countries. It will also provide an evaluation of how this culture affects the young fan base it creates. In the following sections, the effort to build a uniform youth culture by ignoring individual talents and characteristics, and creating perceptions through them, will be critiqued.

Keywords: K-Pop, Korean Wave, Soft Power, Popular Culture

* Öğr. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Tapu Kadastro Yüksekokulu, bilsen.uygur@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2631-0723

Giriş

Kalkınma kavramı olarak, dünya genelinde özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında gündeme gelen bir konu olmuştur. 1950'den sonra küresel ticaretin hızlı bir şekilde ivmelenmesi kalkınma kavramını nitelikli hale getirmiştir. 1970'lerden sonra kalkınma politikalarıyla rekabet edebilmek adına Asya Kıtası'nın Doğusunda yer alan Çin, Tayvan, Japonya, Kore (Kuzey Kore ve Güney Kore) gibi ülkeler de kendilerine has kalkınma politikaları oluşturmaya başlamışlardır. Bu ülkeler içerisinde yer alan Güney Kore'de kalkınma hamleleri kendilerine has yöntemlerle gerçekleşmiştir.

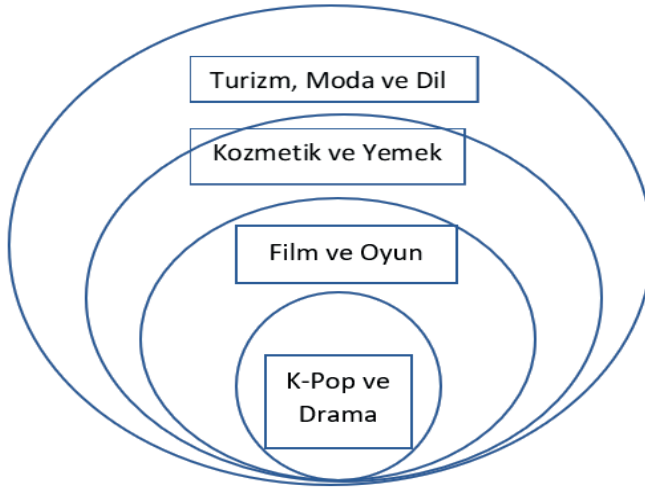
Sanayileşme konusunda geç kalan Güney Kore gelişmiş ülkelere ayak uydurabilmek için hızlı bir modernleşme hareketi başlatmıştır. 1997 yılı bu ülke için milat sayılabilecek bir gelişmeyi beraberinde getirmiştir. Bu yıllarda yaşanan ekonomik kriz ülkedeki sermayenin 'sanat, medya ve kültür' çevresinde bütünleşerek bir 'Kore Dalgası' oluşmasına zemin hazırlamıştır. Sermayenin bu yöne kaymasında Güney Kore hükümetinin hatırı sayılır etkisini de unutmamak gerekir. Bu dönemde hükümet, müzik, sinema, dijital oyun, moda vb. onlarca alan oluşturmıştır. Kore müziği (K-Pop), Kore yıldızları, Kore sineması gibi birçok alanda yapılan yatırımlar neticesinde bu alanlara olan ilgi artış göstermiştir. Bu alanlarda ortaya çıkan çıktılar popüler kültürü oluşturmuş ve bu ürünlerin tüketimi hızla artmıştır.

Bu çalışmada Güney Kore müziğinin başta Türkiye'de olmak üzere dünyadaki yansımaları, hayran kitlelerini nasıl etkilediği incelenmeye çalışılacaktır. Bunun için de öncelikle tarihsel olarak Kore Dalgası'nın tanımı yapılarak Güney Kore'de bu popüler kültür teorisinin ortaya çıkma aşamaları incelenecek, bu popüler kültür ürününün Türkiye yansıması üzerine analiz yapılmaya çalışılacaktır.

Kore Dalgası (Hallyu)

Çin'den başlayarak, Japonya ve tüm dünyaya yayılan Kore Dalgası'nın temelini birkaç film ve dizi oluşturmaktadır. Hallyu kelimesindeki 'Hall' Güney Koreliler'in ülkelerine verdikleri Hankook'tan gelmektedir. Bu tabir dalga anlamına gelen 'lyu' ile birleşince Kore Dalgası terimi oluşmuştur. Dünya, PSY isimli sanatçısının "Gangnam Style" şarkısıyla Kore Dalgası'nın farkına varmıştır.

Kore Dalgasının temelini oluşturan dizi sektörünün gelişimi ve dünya genelinde kendine yer edinmesindeki asıl neden; ülkedeki TV kanallarının birbirleriyle olan çekişmeleri olmuştur. Bu çekişmeler sonucu kanallar diziler için çok büyük yatırımlar yaparak dizilerin izlenebilirliğini artırmışlardır. Tabi burada şirketlerin bu yönde karar almasında ülke yönetiminin de etkisi unutulmamalıdır. Ülkedeki ekonomik ve siyasi durumdan ziyade halkın diziler ile zaman geçirmesi en çok ülkedeki siyasi yapının işine gelmiştir (Kim, 2011: 622). Bu noktadan hareketler Güney Kore’de Hallyu ile kamu diplomasi kavramı için önem teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki, ülkenin Dışişleri Bakanlığı resmi sitesinde Hallyu açıklanmaktadır. Bu noktadan bakıldığında Hallyu’nun ağırlığının Güney Kore diplomasisinde çok fazla olduğu görülmektedir.



Kore Dalgasının Katmanları

Her bölümün birbiriyle bağlantılı olduğu Kore Dalgasında K-Pop ve Drama ile halka içinde dahil olan kişiler sırasıyla Oyun ve Film sektörüne dahil olmakta, Yemek ve Kozmetik sektöründen sonra Turizm Moda ve Dil alanlarına geçen kişilerin günlük hayatlarına bu sistem entegre edilmektedir. Bu dört süreç sonunda kişiler bu kültürü özümsemiş hale gelmiş olurlar.

Güney Kore’nin Dünya’daki görünümünün hızlı bir şekilde evrilmesinde TV dizilerinin yeri yadsınamaz. Özellikle kendi coğrafyasında ekonomik olarak çok geride görülen ve istikrarsızlıkla bilinen ülke

bu olumsuz durumları bu diziler sayesinde tersine çevirmiştir. Ülke için Hallyu öncesi ve sonrası tabiri yapılması da buradan gelmektedir. Hallyu öncesinde Japonya Güney Kore'yi ekonomik ve sosyal olarak bir çöküntü halinde tanımlarken, Güney Koreliler de Japonları doyumsuz, kaba olarak tanımlamışlardır. Hallyu sonrası özellikle Japonların algısının değiştiği, dizilere olan ilginin fazla olmasından anlaşılmaktadır (Jung, 2009: 74).

Kore'nin Yumuşak Güç Algısı

Yumuşak Güç kavramını, ülkelerin markalaşarak diğer ülkeler arasından sıyrılmasını sağlayan çok faktörlü bir yapı şeklinde tanımlayabiliriz. Bu kavramı oluşturan başlıca etmenler:

- Ülkelerin iç politikadaki başarısı,
- Ülkelerin dış politikada üstlendiği misyon,
- Ülkelerin gerçekleştirdiği kültür ve turizm organizasyonlar,
- Dünya genelinde sahip olduğu markalar,
- Eğitim amacıyla öğrenci çekebilme (Nye, 2008: 95) şeklinde açıklanabilir.

Kore, küresel piyasalarda yer edinebilmek, ürettiği malları dünyanın her yerinde tanınmasını sağlamak adına bu stratejiyi benimsemiştir (Lee, 2009:1096). Bu stratejideki en önemli nokta ülkenin sahip olduğu kültürel özellikleri endüstri haline getirmesidir. Ülke kültürel özelliklerini, yerelde kullandığı sembolleri dünyaya tanıtarak kendi pazarını oluşturmıştır. Bu da ülkenin bu başarısının şans etmeninden çok büyük emekler neticesinde olduğunu bize göstermektedir. Ülke aslında kendi markasını yaratıp çok büyük iktisadi fayda sağlamayı amaçlamıştır. Bu durum da 'milliyetçi' bir oluşumdan çok 'yumuşak güç' şeklinde açıklanabilir.

Kore Dalgası, (Hallyu) Güney Kore için sosyal ve kültürel getiri sağlayarak ülkenin yumuşak gücüne çok büyük katkı sağlamıştır. Herkesin dikkatini çekerek insanların Kore toplumuna ilgi duymasını sağladılar. Güney Kore'nin, dil öğrenmek amacıyla yurtdışı eğitiminde tercih edilen ülkeler arasında üst sıralarda olması bu ilgiyi en iyi şekilde açıklamaktadır.

Şöhretin Kapısını Aralayan Ajanslar ve BTS Grubu

Kore Dalgası Katmanlarının en alt kısmında yer alan K-Pop ve Drama alanlarında eğitime başlanan genç yaştaki bireylerin tanınırlıklarının dünya çapında olabilmesi için ülkede yer alan ve devlet tarafından desteklenen özel ajansların önemi çok büyüktür (Binark, 2019: 69). Burada oluşturulan sistemin hiçbir doğal tarafı olmadığı açıklıkla belirtilebilir. Özel ajansların kontrolünde olan bu sistemde, sisteme dahil olan çocuklara/gençlere çok katı içerikleri olan sözleşmeler imzalatılır. Uyku süresi dışında gün boyu süren oyunculuk, ses ve dans gibi derslerin birkaç yıl devam eder, bu dersler sonucu başarılı olan gençlerin planlı bir şekilde üye sayıları 4 ve fazlası olacak şekilde grup oluşturulur ve piyasaya sürülür. Grup üyeleri için olmazsa olmaz en önemli özellik 'kusursuzluk imajı' dır.

Ülkedeki özel ajansların planlanmasının devlet tarafından yapılması neticesinde sayısal olarak az, nitelik olarak yüksek ajansların varlığından söz edilebilir. Bu özel ajanslar başta 'Korean Pop' (K-Pop) olmak üzere kültürel özellikleri tanıtmak için çeşitli iletişim araçlarını çok iyi kullanabilmektedirler. Dünya çapında bilinen dört özel ajansın olduğu ülkede, en dikkat çeken ajans HYBE'dir. Şirketin yıllık kazancı 20 milyon dolar civarındadır. Bu kadar yüksek gelir sağlamasındaki en önemli etken ajansın dünyaya tanıttığı Bangtan Sonyeondan (BTS) Grubudur. 2013 yılında kurulan ve 7 üyesi bulunan grup, Kore Dalgası teriminin tam olarak anlaşılabilmesindeki en güzel örneklerden biridir. Farklı türlerde müzik yapan grup, şarkı sözlerinde kişisel problemlerden, sosyal olaylardan, gençlerin yaşadığı sıkıntılardan bahsetmektedir. Tabi bu grubun söylemlerindeki temel argümanın 'cinsiyetsiz toplum' olmasının da altını çizmek gerekir. Grup üyelerinin cinsiyetlerini tanımlamaları esnasında 'bütün cinslere aynı mesafede' şeklinde tabir kullanması ve grup üyesi erkeklerin makyaj yapması da toplumsal erozyona neden olabilecek türden bir davranıştır. Bu durumun dışında hükümet yetkililerinin, biçtiği vizyon gereği kültürlerini dünyaya tanıtması amacıyla kurulan bu grubun üyelerini 'Gelecek Nesiller ve Kültür Özel Elçisi' olarak göstermiş olması ve bununla da yetinmeyerek üyelere diplomatik pasaport çıkarmış olması ülkenin bu konuya ne denli önem verdiğini bize göstermektedir.

Burada yaratılan endüstrinin planlı ve programlı şekilde ilerlediği görülmektedir. Oluşturulan şarkıların içeriğine bakıldığında yerel dil

dışında çokça İngilizce kelimelerinde kullanıldığı fark edilmektedir. Hatta oluşturulan müzik gruplarının isimleri de özenilerek oluşturulmakta, Latin Alfabesi kullanılmaktadır (BTS, Twice, Black Pink vb.). Bu durum da bizlere Güney Kore'nin günümüzde 'kültürel teknoloji'yi ne kadar etkin kullandığını göstermektedir (Binark, 2020: 192).

K-Pop'ın Türkiye Yansıması

İki ülke başkenti arasında yaklaşık 8.000 km mesafe olmasına rağmen tarihsel arka plan faktörü bu uzaklığın önemini kaybetmesine neden olmaktadır. Sosyal medyanın yaygın kullanımını avantaja çevirerek Kore Dalgası'nın yayılmasını sağlayan şirketler, özellikle iki ülke arasındaki geçmişteki iyi ilişkileri de kullanarak Türkiye'de çok büyük bir hayran kitlesi oluşturmuştur. 'Korecan'¹ tabiriyle sosyal medya platformlarında binlerce hayran kitlesine ulaşan gruplar günümüzde 'K-Pop' grupları için oluşturulan hesaplara binlerce gencin üye olmasını sağlamaktadırlar.

Türkiye'de bu gruplar 20 ve altı yaş aralığına sahip, çoğunlukla kız çocuklarından oluşan bir kitle tarafından takip edilmektedir. Bu durum dünya geneliyle örtüşmektedir. K-Pop'ın Türkiye'de hatırı sayılır bir kesimde gençlerin cinsiyetsizleştirilmesi için uygulanan bir proje olarak kabul edildiği görülmektedir (www.aa.com.tr).

Güney Kore'deki dizilerin Dünya çapında ilgi ile izlenmesinin çok çeşitli nedenleri vardır. Bu konunun temelindeki olgu Güney Kore halkının geçmiş kültürel öğelerine bağlı, aile kavramını önemseyen ve her yaşta kişilere saygıyı gözetken bir yapıya sahip olmasıdır (Macit, 2018: 53). Yapılan araştırmalarda ilginin yüksek olduğu bu dizilerde nedenlerin ülkeden ülkeye değiştiğini bize göstermektedir. Avrupa ülkelerindeki ilginin nedeni olarak gündelik, akıcı olayların işlenmesi görülürken, Amerika'da bu durum komik olduğu için izlendiği belirtilmiştir. Müslüman coğrafyalardaki izlenmenin yüksek olma sebebi cinsel içerik içermemesi olmuştur (Jang ve Paik, 2012: 198).

Ülkemizdeki medya sektörü de bu konuda çok büyük öneme sahiptir. Kültürün popüler olduğu ilk dönemlerde medya konuyu sadece gerçekleştirilen konserler olarak ele alarak işin magazinsel boyutuy-

¹ "Korecanlar" terimi ilk olarak NTV'de ve daha sonra Haber Türk'te yapılan programlarda hayranların kendilerini bu ad altında ifade ettiği olarak sunulmuş ancak hayranlar bu ifadenin kendilerince röportajlarda bahsedilmediğini, bu kelimenin hayran gruplarına yönelik bir "etiket" olarak üretilen, hayranların hiçbir zaman kabul etmediği bir terim olduklarını beyan etmektedir.

la ilgilenmiştir. Devamında bu kültür ile ilgili hazırlanan yayınlarda ve yazılan yazılarda 'ben' merkezli bir motto öğretisiyle bu hareketten gençlerin etkilenmesine neden olunmuştur. Bu noktada medya sektörü iyi bir sınav verememiştir.

Ülkemizde 2024 yılı içerisinde bu konuda çok sayıda etkinlik düzenlenmiştir. 7 Eylül tarihinde İstanbul'da düzenlenen ve bilet fiyatları binlerce lira olan 'K-Pop İstanbul Festivali' ile Ürgüp'te Kore Cumhuriyeti Büyükelçiliği tarafından düzenlenen ve yaklaşık 30 bin kişinin katıldığı 'K-Kültür Festivali' dikkat çeken etkinlikler olmuştur. Özellikle Ürgüp'teki konserde sahne alan sanatçının giydiği kırmızı elbiseyi Güney Kore bayrağında da bulunan kırmızı yerine Türk Bayrağının kırmızısı ile özdeşleştirmesini ironik bir söylem olarak algılayabiliriz.

Sonuç

Günümüzde sosyal medya kullanımının geniş kitlelere ulaşması neticesinde bu durum genç bireyler arasında popüler kültür ürünlerinin yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Erişim hızının yüksek olması popüler kültür ürünlerinin dünyanın her bölgesine anında ulaşmasına olanak sağlamaktadır. Güney Kore tarafından Dünya'ya lanse edilen popüler kültür bu durumun en güzel örneklerindendir. Değişik olarak niteleyeceğimiz bu müzik türünün, batılı devletlerde boy gösteren, 'star' olarak tanımlanan müzisyen/sanatçılarla kendini bulamayan gençler için yeni bir ortam oluşturduğu görülmektedir. Gençlerin toplum içerisinde birey olarak kabul edilmesi mücadelesinde, onlara bir alan tanımaktadır. Buradaki birleşimi sağlayan temel argüman Batı kültürü dışında ve belli açılardan muhafazakâr olan bir kültürün çıkışı olmasıdır.

Türkiye'de bu kültürün benimsenmesinde rol oynayan temel faktörler şu şekilde sıralanabilir:

- Müzik formlarında ve çekilen kliplerde 'cinsellikten' ayrıştırılmış bir tarafın bulunması.
- Grup üyelerinin, çocuksu makyajlar kullanarak cinsel çekiciliği en aza indirmeleri.
- Grup üyelerinin, ağır çalışma şartlarını kabul ettikleri kontratlarda, karşı cinsten bir arkadaş edinmelerinin yasak olması.

Geçmiş yıllarda Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde opera, Amerika Birleşik Devletleri'nde rock grupları bir diplomasi aracı olarak ilgili ülkeler tarafından kullanılmıştır. Fakat bu kullanımın daha da ötesinde ilgili kültürel ve sosyal alanların devlet tarafından destekleyen, büyük ölçekli finansman kaynaklarını aktaran, günün sonunda 'yumuşak güç' tabirini dünya literatürüne kazandıran ülke Güney Kore olmuştur. Güney Kore'nin ileri teknoloji enstrümanlarını kullanarak ilgili alanlarda sağladığı ilerlemeyi diplomasiye iletmesi ülkeye eşsiz bir güç katmaktadır. Güney Kore'nin burada geliştirdiği yolun Türkiye tarafından detaylıca analizinin bugüne kadar yapılmaması bir eksiklik olarak görülebilir.

Bu kültürün baskın özelliği olan 'cinsiyetsizlik' kavramının toplumsal bağlamda ele alındığı görülmekle birlikte biyolojik gerçekliklerin göz ardı edildiği görülmektedir. Cinsiyetsizleştirme kavramının burada kendisine risk olarak görebileceği tek konu din ve toplumların sahip oldukları gelenektir. Kadın ve erkeğin sürekli rakip olduğu, çatıştığı hatta düşman olarak gösterilmeye çalışılarak cinsiyetsizleştirme'nin bir kurtarıcı olarak gösterilmesi, esasında geçmiş değerlerini unutan, asimile olan bir toplum düzeni yaratılacağını bize göstermektedir.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta da K-POP grup üyelerinin büyük çoğunluğunun LGBT destekçisi olmasıdır. Bu grup üyelerinin birçoğunun konserlerinde LGBT sembolü içeren takı, rozet taktıkları bilinmektedir. Çocuk ve gençlerin ilgi alanında olduğu bu kültürün temelinde köleciliğin yattığı, bireylerde kavram karmaşasına neden olduğu görülmektedir. Bu kültürün etkisi altına aldığı gençler ile yetişkinler arasında bir iletişimsizlik oluşmaktadır. Bu etkiye maruz kalan nesli sosyal medyanın, suretsiz toplumun yerlisi olarak gösterirken, yetişkin olanlarımızı yabancıları şeklinde görebiliriz. Yetişkin olarak gençlerin dilini anlamak zorunda olduğumuz gerçeğiyle yüzleşmediğimiz taktirde gençleri kaybedebiliriz. Sonuç olarak bu durum her kesimden insanların üzerinde düşünmesi gereken toplumsal ve sosyolojik bir olaydır. Ülkemizde bu durumun tehlikeli bir duruma dönüşmeden önlem alınabilmesi için birden fazla seçenek varken, bu önlemlerin tamamını 'aile' kavramı çatısı altında birleştirebiliriz. İletişim gücü yüksek ebeveynler sayesinde çocukların bu tip risklere daha az maruz kaldığı herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Özellikle ergenlik döneminde çocuklarla kurulan iletişimin güçlü sey-

ri kontrolün ebeveynlerde olmasını sağlayacaktır. Bu durum da gençlerimizin bu tip tehlikelere karşı savunmasının en üst noktada kalarak güvende olmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Binark, M. (2019), “Güney Kore Hükümetlerinin Kültür Politikaları ve Sinema Endüstrisi Destekleri”, *sinecine: Sinema Araştırmaları Dergisi*, 10 (1), 147-172. Retrieved from <http://dergipark.gov.tr/sinecine/issue/44218/545808>.
- Binark, M. (2020), *Arttırılmış Eğlence Olarak K-Pop ve BTS’nin Çekim Gücü*, Asya’da Popüler Kültür ve Medya İçinde (189-225), Ankara
- BTS Koreli Müzik Grubu, www.asialogy.com/bts-koreli-muzik-grubu, Erişim Tarihi: 11.08.2024.
- Faydalanılan İlgili Bağlantılar
- Güney Kore’nin Yumuşak Gücü Olarak Popüler Kültür, www.ankasam.org/gu-ney-koreni-yumusak-gucu-olarak-populer-kultur, Erişim Tarihi: 24.08.2024.
- Jang, G., & Paik, W. (2012), “Korean Wave as tool for Korea’s new cultural diplomacy”, *Advances in Applied Sociology*, 2(3), 196-201.
- Jung, E.Y. (2009), “Transnational Korea: A Critical Assessment of the Korean Wave in Asia and the United States”, *Southeast Review of Asian Studies*, 31, 69-80.
- Kim, S. (2011), “Interpreting South Korean Competitiveness: From Domestic Rivalry to Global Competitiveness”, *Korea Observes*, 42(4), 621-643.
- Lee D. S. (2009), *Training, wages, and sample selection: Estimating sharp bounds on treatment effects*, *Review of Economic Studies* 76: 1071–1102.
- Macit, M. (2018), *Kore Dalgası Küresel Popüler Kültür Fenomeni HALLYU/Kore Dizileri*, Bir Yay., İstanbul.
- Nye, J. (2008), *Public Diplomacy and Soft Power. The Annals of The American Academy*. 616, 94-109.
- Uzak Doğu’dan yayılan ‘K-Pop tehlikesi’, www.aa.com.tr/tr/yasam/uzak-dogudan-yayilan-k-pop-tehlikesi/1392110, Erişim Tarihi: 19.08.2024.
- What You Need to Know About Hybes New Kpop Group? www.delivered.co.kr/tr/newjeans-what-you-need-to-know-about-hybes-new-kpop-group/, Erişim Tarihi: 14.08.2024.

Söyleşi

Türkiye'nin Sosyal Sermayesi: Potansiyeller ve Sorunlar Üzerine Bir Mülahaza

Mustafa Kemal ŞAN*

Söyleşen: Yunus BADEM**

Y(unus BADEM): Sayın hocam merhaba, sizinle bugün Türkiye’de akademik alanda giderek önem kazanan ve çalışma sayısı artan bir konuyu konuşmak istiyoruz. “Sosyal Sermaye” kavramı özelinde gerek teorik gerekse gündelik hayata yansıyan boyutlarıyla konuya dair bir çerçeve çizmek üzerine fikirlerinize başvurmak istiyoruz. Sayın hocam konuyla ilgili ilk çalışmaları üreten bilim insanları arasındasınız. Konuya dair bir giriş olması için Sosyal Sermaye kavramı hakkında genel bir bilgi verir misiniz? İçeriği, boyutları, genel hatları ile bakıldığında “Sosyal Sermaye Nedir?” Akademi veya sivil gündeme düşen içeriği ve yanlış kullanımları ile düşünüldüğünde ise “Ne değildir?”

M(ustafa Kemal ŞAN): Sosyal sermaye, bireyler arasındaki ilişkiler açısından doğan ve toplumsal fayda sağlayan bir kaynak türüdür. Bu ilişkiler ağı, güven, karşılıklılık, normlar ve ortak değerler üzerine kuruludur. Sosyal sermaye nedir sorusuna verilebileceğimiz en öncelikli cevap, sosyal sermaye olgusunun toplumsal kalkınmanın çok önemli bir unsuru olduğudur. Sosyal sermaye, toplumların maddi ve manevi yönden kalkınmasını sağlar. Güven, işbirliği ve dayanışmayı teşvik ederek ekonomik büyümeye ve insan refahına katkıda bulunur.

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mksan@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3669-0766

** Tezkire Yayınları ve Dergisi Genel Yayın Yönetmeni, Bağımsız Araştırmacı, yubadem@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6696-5700

Kavrama yönelik çeşitli disiplinlerde genişleyen bir ilgi mevcuttur. Başta sosyoloji olmak üzere siyaset bilimi ve ekonomi gibi alanlarda kavrama yönelik ilginin gün geçtikçe arttığını görüyoruz. Kavramın sosyal bağların önemini vurgulaması popülaritesinin artışında önemli bir etken olmuştur. Çünkü Modern toplumun çoğu zaman önemsemediği ilişkiler ve ağlar, toplumların sağlıklı bir şekilde devam etmesi için hayati değer taşır. Mesela bu çerçevede toplumlardaki güçlü bir sivil toplum anlayışını desteklenir. Dernekler, yardımlaşma kuruluşları gibi kurumların gelişimini önemser; toplumlardaki güvenle yakından ilgilenir. Dolayısıyla bir toplumda sosyal sermayenin varlığı o toplumun mevcut yapısı hakkında bize geniş bir bilgi sunar. Ancak sosyal sermayeyi salt niceliksel göstergeler üzerinden okumak bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Yine sivil toplum üzerinden gidilecek olursak örneğin dernek üyeliği gibi göstergeler tek başına ülkelerin sosyal sermayelerini göstermeye yetecek bir kriter değildir. Yine kavram sadece “yabancıya güven” ile sınırlandırılmayacak kadar geniş bir çerçeveye sahiptir. Bu çerçeve içinde karşılıklı normlar, ortak değerler gibi unsurlar da yer alır. Bu noktada niteliksel faktörlerin de dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü sosyal sermaye her toplumda aynı bağlamda işlemez. Toplumların tarihsel, kültürel ve sosyo-ekonomik yapılarına göre farklı şekillerde tezahür eder. Batı toplumları için geçerli olan modeller, Türkiye gibi batı dışı toplumlara birebir uygulanamayabilir.

Türkiye’de sosyal sermaye konusu, akademik çevrelerde ve sivil toplumda giderek artan bir ilgiyle karşılanmaktadır. Ancak, sosyal sermayenin tanımı, ölçümü ve Türkiye’deki durumu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Özellikle din, laiklik ve modernleşme ekseninde yaşanan tartışmalar, sosyal sermaye kaynaklarının etkili bir şekilde kullanılmasını engellemiştir. Çalışmalarımda üzerinde sıklıkla durduğum bir nokta var; Türkiye’nin zengin sosyal sermaye rezervleri bulunmaktadır. Aile bağları, kültürel ve dini değerler gibi unsurlar, potansiyel sosyal sermaye kaynakları olarak öne çıkmaktadır. Ancak, bu kaynakların toplumsal kalkınma için seferber edilmesinde sorunlar yaşanmaktadır. Güçlü bir sivil toplum geleneğinin eksikliği, toplum ve devlet arasındaki gerilimler, sosyal sermayenin istenilen düzeyde kullanılmasını engellemektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse sosyal sermaye, toplumsal kalkınma ve refah için önemli bir kaynaktır. Ancak, sosyal sermayenin karmaşık yapısı, ölçüm sorunları ve Türkiye’deki özgül koşullar göz önünde bulundurularak ele alınması gerekir.

Y: Özellikle seksenlerden sonra dünya gündeminde, iki binlerden sonra ise Türkiye gündemine giren bu kavram bir çalışma başlığı olarak sizce yeterince ilgi görmüş ve çok boyutlu olarak çalışılmış mıdır? Sizce çalışılması gerekli ve değerli midir? Yeterince anlatılamamış ve önemsenmemiş bir kavram mı? Yoksa abartılmış ve şişirilmiş bir içerik mi? Ne dersiniz?

M: Sosyal sermaye kavramı, 1980'lerden sonra dünya gündeminde ve 2000'lerden sonra Türkiye gündeminde önemli bir yer edinmiş olduğu doğru bir saptamadır. Ancak, Türkiye'de kavramın yeterince ilgi görüp görmediği, çok boyutlu olarak çalışılıp çalışılmadığı ve öneminin tam olarak anlaşılıp anlaşılmadığı tartışmalıdır. Sosyal sermaye, toplumsal kalkınma ve refah için kritik bir öneme sahiptir. Kaynaklar, sosyal sermayenin güven, dayanışma ve işbirliğini artırarak toplumların maddi ve manevi kalkınmasına katkıda bulunduğunu vurgulamaktadır. Özellikle güven duygusu, sosyal sermayenin temel taşlarından biri olarak kabul edilmektedir. Türkiye'de sosyal sermaye rezervlerinin potansiyel olarak zengin olduğu söylenebilir. Aile bağları, kültürel ve dini değerler gibi unsurlar, bu zenginliğin göstergeleridir. Ancak, Türkiye'de sosyal sermayenin istenen düzeyde kullanılmadığı ve hatta kaybedildiği de bir gerçektir. Bunun nedenleri arasında şunlar sayılabilir:

- Güçlü bir sivil toplum geleneğinin eksikliği: Türkiye'de sivil toplumun gelişimi, tarihsel süreçte çeşitli engellerle karşılaşmıştır.
- Toplum ve devlet arasındaki gerilimler: Toplumun devlete olan güveninin düşük olması, sosyal sermayenin gelişmesini olumsuz etkilemektedir.
- Din eksenli tartışmalar: Türkiye'de din ve laiklik ekseninde yaşanan tartışmalar, sosyal sermaye kaynaklarının etkili bir şekilde kullanılmasının önünde engel teşkil etmektedir.
- Gelir dağılımındaki adaletsizlik: Gelir dağılımındaki adaletsizliğin artması, toplumsal uyumu bozarak sosyal sermayeyi zayıflatmaktadır.
- Toplumsal konsensüs eksikliği: Toplumun temel konularda uzlaşma sağlayamaması, güvensizlik ve kutuplaşmayı artırarak sosyal sermaye birikimini olumsuz etkilemektedir.
- Bireysel inisiyatif eksikliği: Türkiye'de bireylerin toplumsal sorunlara müdahale etme konusunda çekimser davranması, sosyal sermayenin gelişmesini engellemektedir.

- Sosyal sermayenin ölçülmesi ve kavramsallaştırılması sorunları: Sosyal sermayenin ölçülmesi ve tanımlanması konusunda farklı yaklaşımlar bulunması, kavramın tam olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Yukarıda ileri sürülen hipotez yargıları üzerinde nitelikli akademik çalışmalar yapılarak bu yargıların bilimsel olarak analiz edilmesi zorunludur. Bu anlamda sonuç olarak, sosyal sermaye kavramı Türkiye’de yeterince çalışılmış ve anlaşılmış bir konu değildir. Kavramın çok boyutlu yapısı, Türkiye’deki özgül koşullar ve ölçüm sorunları göz önünde bulundurularak daha kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Sosyal sermayenin toplumlar için taşıdığı önem düşünüldüğünde, bu alanda yapılacak çalışmalar hem akademik hem de toplumsal açıdan son derece değerli olacaktır. Sosyal sermaye kavramı, bazı çevrelerde abartılmış ve gerçekçi olmayan beklentilere yol açmış olabilir. Özellikle Batı toplumları için geliştirilen modellerin Türkiye’ye aynen aktarılmasının doğru olmadığı unutulmamalıdır. Sosyal sermaye, sadece ekonomik kalkınma aracı olarak görülmemelidir. Toplumsal uyum, güven ve dayanışmanın artırılması, insan refahının yükseltilmesi ve demokratik kültürün güçlendirilmesi gibi alanlarda da sosyal sermayenin önemli katkıları bulunmaktadır.

Y: *Konuya dair sosyolojik ilgi ve çalışmaları nasıl değerlendirirsiniz? Siz bir sosyolog olarak konuya dair nasıl bir perspektife sahipsiniz? Konuya dair fikirleriniz ile dâhil olabileceğiniz, zengin tartışmalara ve bilgi paylaşımlarına ulaşabileceğiniz bir sosyolojik bağlam ülkemizde oluştumu?*

M: Sosyal sermaye kavramına dair sosyolojik ilgi, son yıllarda giderek artmaktadır. Özellikle modern toplumların karşılaştığı bireyselleşme, toplumsal çözülme ve güven eksikliği gibi sorunlar, sosyal sermaye kavramını daha da önemli hale getirmiştir. Sosyal sermaye, bireyler arasındaki ilişkiler açısından doğan ve toplumsal fayda sağlayan bir kaynak türüdür. Kavramın toplumsal yaşama en önemli katkılarından biri toplumsal bütünleşmeyi ve dayanışmayı güçlendirici işlevidir. Güven, karşılıklılık ve ortak değerler üzerine kurulu bir toplum, daha güçlü bir sosyal dokuya sahip olur. Bunun yanında demokratik kültürün gelişimi için bir destek sağlar. Sosyal sermayesi yüksek toplumlarda, vatandaşlar siyasi süreçlere daha aktif katılır, siyasi kurumlara daha fazla güvenir ve demokratik değerler daha güçlü bir şekilde

de yerleşir. Bazı toplumlar için ise kavram öncelikli olarak ekonomik kalkınmanın temelini oluşturur. Sosyal sermaye, işbirliği ve güven ortamı yaratarak ekonomik faaliyetlerin daha verimli bir şekilde yürütülmesini sağlar. Ayrıca, bilgi paylaşımını ve inovasyonu teşvik ederek ekonomik büyümeye katkı sağlar. Bunların ötesinde eğitim, sağlık ve suç gibi toplumsal sorunların çözümüne yardımcı olur. Sosyal sermayesi yüksek toplumlarda, eğitim ve sağlık hizmetlerine erişim daha kolay olur; suç oranları daha düşük olur ve genel olarak yaşam kalitesi daha yüksek olur.

Daha önce de belirttiğim gibi Türkiye, potansiyel olarak zengin sosyal sermaye rezervlerine sahip bir ülkedir. Aile bağları, kültürel ve dini değerler, komşuluk ilişkileri gibi unsurlar bu rezervleri oluşturmaktadır. Ancak, bu rezervlerin toplumsal kalkınma için etkin bir şekilde kullanılamadığı ve potansiyel kaynakların etkili bir şekilde kinetik hale getirilemediği de görülmektedir. Ülkemizde sosyal sermaye düzeyini yükseltebilmek ve var olan potansiyelini daha efektif bir şekilde kullanabilmek için kısaca şu konularda adımlar atmak gerekiyor:

Güven duygusunu güçlendirmek: Adalet, şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkelerine dayalı bir yönetim anlayışı, güven bunalımının aşılmasına yardımcı olacaktır.

- **Sivil toplumu güçlendirmek:** Sivil toplumun gelişimini destekleyen yasal ve kurumsal düzenlemeler yapılmalı, sivil toplum kuruluşlarının faaliyetleri kolaylaştırılmalıdır.
- **Toplum ve devlet arasındaki ilişkileri iyileştirmek:** Diyalog ve uzlaşma kültürünün geliştirilmesi, toplumun devlete olan güvenini artıracaktır.
- **Din eksenli tartışmaları sağlıklı bir zemine oturtmak:** Din ve laiklik konusundaki farklı görüşlerin karşılıklı saygı çerçevesinde ifade edilebildiği bir ortam yaratılmalıdır.
- **Eğitim sistemini sosyal sermaye oluşumunu destekleyecek şekilde yeniden yapılandırmak:** Eğitim müfredatında işbirliği, dayanışma, hoşgörü, eleştirel düşünme gibi değerlere daha fazla yer verilmelidir.
- **Gönüllülüğü teşvik etmek:** Gönüllülük faaliyetleri, sosyal sorumluluk bilincini geliştirerek sosyal sermaye birikimine katkı sağlar.

Sonuç olarak, sosyal sermaye, Türkiye'nin toplumsal kalkınma ve refah hedeflerine ulaşması için kritik öneme sahip bir kaynaktır. Sosyal sermaye konusunda daha fazla araştırma yapılmalı, toplumsal farkındalık artırılmalı ve sosyal sermayeyi güçlendirecek politika-

lar hayata geçirilmelidir. Tüm bu eksikliklere rağmen sosyal sermaye olgusu ekseninde akademik yazında önemli çalışmalar da yapılmış ve yapılmaktadır. Bölümümüzde bu eksenle yapılan doktora tezleri bulunmaktadır. Kavramın Türk akademiyasında şöhret bulmasında Yasin Aktay, Mehmet Ali Aydemir, Erhan Tecimer, Handan Akyiğit gibi akademisyenlerin önemli katkılarının altını çizmek isterim.

Y: *Sosyal sermaye yaklaşımı salt teorik bir tartışma alanı olarak ele alınmaz elbette, konuya dair saha çalışmaları, boyutlandırma ve ölçüm düzeyleri ile çok boyutlu olarak yeni bağlamlara taşınmalı. Sizce bu konuda neler oluyor?*

M: Sosyal sermaye kavramı son yıllarda sosyal bilimler alanında önemli bir yer edinmiştir. Ancak, bu kavramın salt teorik bir tartışma alanı olarak kalmaması, saha çalışmalarıyla desteklenmesi ve farklı bağlamlarda incelenmesi gerektiği de bir gerçektir. Özellikle Türkiye gibi sosyal sermaye rezervlerinin zengin olduğu düşünülen ancak bu rezervlerin etkin bir şekilde kullanılmadığı ülkelerde, konuya dair saha çalışmaları ve çok boyutlu analizler daha da önem kazanmaktadır. Peki, bu konuda neler oluyor? Sosyal sermaye kavramının soyut yapısı, ölçülmesini ve somut göstergelerle ifade edilmesini zorlaştırmaktadır. Literatürde farklı disiplinler ve yaklaşımlar tarafından kullanılan, birbiriyle çelişen ya da çakışan çeşitli tanımlar ve ölçüm yöntemleri bulunmaktadır. Örneğin, Dünya Bankası tarafından geliştirilen ölçütler, Türkiye gibi ülkelerin sosyal sermaye gerçeğini tam olarak yansıtmamaktadır.

Kimi çalışmalarda sosyal sermaye, içsel ve dışsal sosyal sermaye olarak ikiye ayrılmaktadır. İçsel sosyal sermaye, birincil bağlar (aile, akraba, komşu) üzerinden oluşan güveni ve dayanışmayı ifade ederken, dışsal sosyal sermaye, daha formel örgütlenmeler ve ikincil ilişkiler ağı üzerinden oluşan güveni ve işbirliğini ifade etmektedir. Türkiye’de yapılan çalışmalar genellikle içsel sosyal sermaye odaklıdır. Dünya Bankası’nın sosyal sermaye ölçütleri eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştiriler, kullanılan göstergelerin toplumsal ve kültürel bağlamı yeterince dikkate almaması ve Avrupa-merkezci bir bakış açısıyla oluşturulmuş olmasıdır. Sosyal sermayenin çok boyutlu yapısını anlamak için hem nitel hem de nicel yöntemlerin birlikte kullanılması gerekmektedir. Nicel çalışmalar, sosyal sermayeyi ölçmek ve istatistiksel veriler elde etmek için önemlidir. Ancak, bu verilerin anlamlı bir şekilde yorumlanabilmesi için nitel çalışmaların da devreye girmesi ve

toplumsal ve kültürel bağlamın dikkate alınması şarttır. Sosyal sermaye, sadece sosyoloji değil, ekonomi, siyaset bilimi, eğitim bilimleri gibi farklı disiplinlerin ilgi alanına giren bir konudur. Bu nedenle, farklı disiplinlerin bakış açılarını ve yöntemlerini bir araya getiren disiplinlerarası çalışmaların yapılması, konunun daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Sosyal sermaye, evrensel bir olgu olmakla birlikte, her toplumun kendine özgü tarihsel, kültürel ve sosyal dinamikleri çerçevesinde şekillenir. Bu nedenle, Batı toplumları için geliştirilen sosyal sermaye modellerinin Türkiye gibi batı-dışı ülkelere aynen aktarılması doğru değildir. Türkiye’de sosyal sermaye araştırmaları yapılırken, aile, din, cemaat, devlet-toplum ilişkileri gibi unsurların rolünün ve etkisinin de dikkate alınması gerekmektedir.

Sosyal sermaye yaklaşımının teorik tartışmaların ötesine taşınması ve saha çalışmalarıyla desteklenmesi için atılması gereken bazı adımlar bulunmaktadır. Öncelikle toplumsal ve kültürel bağlama duyarlı ölçüm araçlarının geliştirilmesi gerekmektedir. Türkiye’de sosyal sermayenin ölçülmesi için kullanılan mevcut yöntemlerin ve göstergelerin yetersiz kaldığı açıktır. Yerel dinamikleri ve kültürel değerleri göz önünde bulunduran yeni ve özgün ölçüm araçlarının geliştirilmesi gerekmektedir. Bunun yanında farklı toplum kesimleri ve gruplar üzerine odaklanan araştırmaların yapılmasının önü açılmalıdır. Sosyal sermaye, toplumun farklı kesimleri ve gruplarında farklı şekillerde tezahür edebilir. Bu nedenle, belirli bir bölge, sektör, etnik grup veya sosyal sınıf üzerine odaklanan çalışmaların yapılması, sosyal sermayenin farklı yüzlerini ortaya çıkaracaktır. Son olarak sosyal sermayenin zaman içindeki değişimini inceleyen uzun soluklu araştırmaların desteklenmesi elzemdir. Sosyal sermaye, statik bir olgu değildir. Toplumsal ve siyasi değişimler, sosyal sermaye düzeyini ve yapısını etkileyebilir. Sosyal sermayenin zaman içindeki değişimini ve bu değişimin nedenlerini inceleyen uzun soluklu araştırmalara ihtiyaç vardır.

Toparlayacak olursak, sosyal sermaye yaklaşımının salt teorik bir tartışma alanı olmaktan çıkarılması, saha çalışmaları ve çok boyutlu analizlerle desteklenmesi gerekmektedir. Bu sayede, sosyal sermayenin Türkiye gibi ülkelerde toplumsal kalkınma ve refah için nasıl daha etkin bir şekilde kullanılabileceği konusunda somut ve uygulanabilir öneriler geliştirilebilir.

Y: Sosyal sermaye kavramı ile işaret edilen toplumsal analizlere bakıldığında özellikle Türkiye toplumu için genel anlamda iç açıcı cümleler kurulmuyor. Türkiye'nin sosyal sermaye rezervlerinin yetersiz olduğu, düşük güven ve sivil katılım düzeyleri ile dünya genelinde sıralamalarda sonlarda yer aldığı vb. analizler yapılıyor. Bu açıdan bakıldığında Türkiye olumsuz bir tablo ile sunuluyor. Bu bakış açısı ile yapılan analizler haklı çıkarımlar üretiyor mu? Aksi bir analiz zeminini kurulabilir mi?

M: Sosyal sermaye kavramına dayalı toplumsal analizler, özellikle Tür toplumu için genellikle olumsuz bir tablo çizmektedir. Türkiye'nin sosyal sermaye rezervlerinin yetersiz olduğu, düşük güven ve sivil katılım düzeyleri nedeniyle dünya genelindeki sıralamalarda sonlarda yer aldığı gibi tespitler sıklıkla yapılmaktadır; bu elbette bir gerçeğe işaret etmektedir. Ancak, daha önce de belirttiğim gibi, bu bakış açısının bazı eksiklikleri ve alternatif analiz zeminleri bulunmaktadır. Dünya Değerler Araştırması gibi uluslararası araştırmalar, Türkiye'de insanların birbirine olan güven düzeyinin oldukça düşük olduğunu göstermektedir. Bu durum, toplumsal işbirliğini ve dayanışmayı zorlaştırarak sosyal sermaye birikimini olumsuz etkilemektedir. Bununla beraber Türkiye'de sivil toplum kuruluşlarına üyelik oranları ve sivil inisiyatif alma eğilimi, Batı demokrasilerine kıyasla oldukça düşüktür. Bu durum, sosyal sermaye oluşumu için gerekli olan örgütlülük ve kolektif eylem kapasitesinin zayıf olduğunu göstermektedir. Ancak Türkiye'de sosyal sermayenin olumsuz tablosuna alternatif bir bakış açısı sunabilecek bazı unsurlar da bulunmaktadır. Bunların en başında ülkemizin potansiyel bakımından zengin bir rezerve sahip olmasıdır. Türkiye, aile bağları, kültürel ve dini değerler, komşuluk ilişkileri gibi potansiyel olarak zengin sosyal sermaye rezervlerine sahiptir. Ancak bu rezervler, çeşitli nedenlerle toplumsal kalkınma için etkin bir şekilde kullanılamamaktadır. Çalışmalarda ayrıca içsel sosyal sermaye yaklaşımının Türkiye'deki sosyal sermaye çalışmalarında baskın olduğu belirtilmektedir. Bu yaklaşım, birincil bağlara odaklanarak güveni ve dayanışmayı dar bir çevreyle sınırlı tutmaktadır. Oysaki Türkiye'de hemşerilik, cemaat gibi yapılar üzerinden işleyen güçlü bir dışsal sosyal sermaye ağı da bulunmaktadır. Bu ağlar, içsel sosyal sermaye ölçütlerine göre düşük puan alsa da toplumsal dayanışma ve yardımlaşma mekanizmalarını işletmede önemli bir rol oynamaktadır. Son olarak, sosyal sermayenin ölçülmesinde kullanılan yöntemlerin ve göstergelerin Türkiye gibi ülkelerin toplumsal ve kültürel bağlamını yeterince dikkate almadığına dair eleştiriler dile getirilmektedir. Batı toplumları

için geliştirilen ölçütler, Türkiye'deki farklı ilişki biçimlerini ve dayanışma mekanizmalarını göz ardı edebilmekte ve bu da sosyal sermaye düzeyinin olduğundan düşük görünmesine yol açabilmektedir. Türkiye'de sosyal sermayenin düşük olduğu yönündeki yaygın kanı, bazı haklı gerekçelere dayanmakla birlikte, bu konuda daha nüanslı ve bağlama duyarlı bir analize ihtiyaç olduğu da açıktır. Alternatif bir analiz zemini kurulurken, Türkiye'nin sahip olduğu potansiyel sosyal sermaye rezervleri, içsel ve dışsal sosyal sermaye ağlarının işleyişi ve mevcut ölçüm yöntemlerinin eksiklikleri dikkate alınmalıdır.

Y: Türkiye zor zamanlarda ortaya koyduğu dayanışma, işbirliği, yardımlaşma ve insani programları ile yüksek bir sosyal sermaye potansiyeli ortaya koyduğu da bir başka bakış açısı olarak akademik çalışmalarda gündem oluyor. Bir önceki soruyla birlikte düşünüldüğünde hangisi doğru, hangi bakış açısında eksik veya sorunlar var yahut hangi doğrulara öncelik vermek gerekir?

M: Türkiye'de sosyal sermaye konusundaki akademik çalışmalar genellikle düşük güven ve sivil katılım düzeylerine odaklanarak olumsuz bir tablo çizmektedir. Ancak, Türkiye'nin zor zamanlarda sergilediği dayanışma, işbirliği ve yardımlaşma örnekleri, bu olumsuz tabloya alternatif bir bakış açısı sunmaktadır. Bir önceki cevabıma destek olacak şekilde söylersek Türkiye, zor zamanlarda ortaya koyduğu dayanışma, işbirliği ve yardımlaşma örnekleri ile yüksek bir sosyal sermaye potansiyeline sahip olduğunu göstermiştir. Ülkemiz, deprem, sel gibi doğal afetlerde ve diğer toplumsal krizlerde büyük bir dayanışma ve yardımlaşma örneği sergilemektedir. Bu dayanışma, resmi kurumların yanı sıra sivil toplum örgütleri ve bireysel girişimlerle de desteklenmektedir. Yine ülkemizde, aile bağları, komşuluk ilişkileri, dini inançlar gibi potansiyel olarak zengin sosyal sermaye kaynaklarına sahiptir. Bu değerler, insanların birbirine destek olmasını, ortak amaçlar için bir araya gelmesini ve toplumsal sorunlara çözüm bulmasını kolaylaştırmaktadır. Hepimiz 6 Şubat depremindeki gönüllü akınına televizyonlar ve sosyal medya aracılığıyla şahit olduk. Elbette istenmeyen görüntüler ve olaylar da yaşandı. Ancak insanların dayanışma ve işbirliği içinde hareket etmesi var olan potansiyele dair ciddi işaretleri de gözler önüne serdi.

Türkiye'deki sosyal sermaye tartışmalarında bazı hususlara öncelik verilmesi gerekmektedir. Öncelikle Sosyal sermayenin olumsuz yönleri kadar olumlu yönleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

Türkiye’de var olan güçlü dayanışma ve yardımlaşma ağları, sosyal sermaye ölçümlerinde yeterince yansıtılmamaktadır. Sosyal sermaye-nin ölçülmesinde kullanılan yöntemlerin ve göstergelerin Türkiye’nin toplumsal ve kültürel bağlamına uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Batı merkezli ölçütler yerine, Türkiye’deki farklı ilişki biçimlerini ve dayanışma mekanizmalarını dikkate alan yerel ölçütler geliştirilmelidir. Devlet-toplum ilişkilerinin iyileştirilmesi ve sivil toplumun güçlendirilmesi, sosyal sermaye birikimini artırmak için hayati önem taşımaktadır. Devletin, sivil inisiyatifleri destekleyen ve katılımıcılığı teşvik eden politikalar izlemesi gerekmektedir. Türkiye’de sosyal sermaye konusundaki akademik çalışmalar, olumsuz tabloyu çizerken bazı önemli noktaları göz ardı etmektedir. Türkiye’nin zor zamanlar-da sergilediği dayanışma, işbirliği ve yardımlaşma örnekleri, ülkenin yüksek bir sosyal sermaye potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. Bu potansiyelin etkin bir şekilde kullanılabilmesi için, sosyal sermaye kavramının Türkiye’nin toplumsal ve kültürel bağlamına uygun bir şekilde ele alınması ve devlet-toplum ilişkilerinin iyileştirilmesi gerekmektedir. Özellikle afet, savaş ve göç olguları ekseninde Türk toplumunun şimdiye kadar göstermiş olduğu büyük kolektif hareketler bize gelecekten ümitvar olmamızı ifade etmektedir.

Y: Türkiye toplumu özelinde bir sosyal sermaye ölçüm düzeyi geliştirmek gerekir mi? Dünya değerler araştırması vb. gibi bazı küresel ölçekli veriler üzerinde bir analiz üretmek ne kadar doğru? Türkiye için en önemli sosyal sermaye göstergesi nedir? Hangi parametrelere odaklanmak gerekir?

M: Türk toplumu için özel bir sosyal sermaye ölçüm düzeyi geliştirmek gerekir gerekmediği, akademik tartışmalarda önemli bir yer tutmaktadır. Dünya Değerler Araştırması gibi küresel ölçekli veriler, Türkiye’de düşük güven düzeyi ve zayıf sivil toplum katılımı gibi bulgular ortaya koyarak genellikle olumsuz bir tablo çizmektedir. Ancak, bu küresel ölçekli verilerin Türkiye’nin toplumsal ve kültürel bağlamını yeterince yansıtmadığı ve bu nedenle Türkiye’ye özgü bir sosyal sermaye ölçüm düzeyine ihtiyaç duyulduğu yönünde güçlü argümanlar bulunmaktadır. Öncelikle küresel ölçekli verilerin birtakım sınırlılıkları olduğunun altını çizmek gerekiyor. Küresel ölçekli veriler, Batı toplumları merkezli geliştirilen ölçütlere dayanmaktadır. Bu ölçütler, Türkiye’deki farklı ilişki biçimlerini ve dayanışma mekanizmalarını göz ardı edebilmekte ve bu da sosyal sermaye düzeyinin olduğun-

dan düşük görünmesine yol açabilmektedir. Örneğin, Türkiye’de akrabalık, hemşerilik gibi birincil ilişkilere dayalı cemaatsel yapılardan oluşan bir ağ içerisinde gelişen sosyal sermaye, Dünya Değerler Araştırması’nın ölçütlerine göre düşük puan almaktadır. Yine büyük ölçekli araştırmalarda kullanılan güven ölçütleri, genellikle “yabancıya güven” üzerine odaklanmaktadır. Oysaki Türkiye’de güven, daha çok yakın çevreye ve tanıdık kişilere duyulan bir duygudur. Bunun anlaşılması pek mümkün olmayan büyük veriler sivil toplumu genellikle Batı demokrasilerindeki gibi formel örgütlenmeler üzerinden ele almaktadır. Türkiye’de ise sivil toplum, daha çok cemaatler, dini yapılar ve informal ağlar üzerinden işleyebilmektedir. Bu durum, Türkiye’deki sivil toplum katılımının küresel ölçekli verilerde eksik ölçülmesine yol açabilmektedir.

Sıkça belirttiğim gibi güven, sosyal sermaye kavramının merkezinde yer alan en önemli göstergelerden biridir. Ancak, Türkiye’deki güven düzeyi, küresel ölçekli araştırmalarda düşük olarak ölçülse de toplumun sahip olduğu potansiyel sosyal sermaye rezervleri göz ardı edilmemelidir. Türkiye’de aile, sosyal ilişkiler, kültürel ve dini toplulukların toplum üzerindeki etkisi azımsanamayacak boyutlardadır. Bu nedenle, güvenin yanı sıra, aşağıdaki parametrelere de odaklanmak gerekmektedir:

- **Dayanışma ve Yardımlaşma:** Türkiye, zor zamanlarda sergilediği dayanışma, işbirliği ve yardımlaşma örnekleri ile yüksek bir sosyal sermaye potansiyeline sahip olduğunu göstermiştir. Deprem, sel gibi doğal afetlerde ve diğer toplumsal krizlerde toplumun gösterdiği kenetlenme, bu potansiyelin önemli bir göstergesidir.
- **Sivil Toplum Katılımı:** Türkiye’deki sivil toplum katılımını ölçerken, formel örgütlenmelerin yanı sıra, cemaatler, dini yapılar ve informal ağlar da dikkate alınmalıdır. Bu yapıların toplumsal dayanışma ve yardımlaşma mekanizmalarındaki rolü göz ardı edilmemelidir.
- **Devlete Güven:** Ordu haricindeki toplumsal kurumlara duyulan güvenin düşük olması, Türkiye’de sosyal sermayenin zayıf olduğuna dair yaygın kanıyı desteklemektedir. Ancak, devlete güvenin artırılması için atılacak adımlar, sosyal sermaye birikimini de olumlu yönde etkileyecektir.
- **Farklılıklara Tolerans:** Türkiye’de farklı etnik, dini ve kültürel grupların bir arada yaşaması, sosyal sermaye açısından hem bir fırsat hem de bir zorluktur. Farklılıklara toleransın artırılması, toplumsal uyumu ve dayanışmayı güçlendirecektir.

- Gönüllülük: Gönüllülük, sosyal sermayenin önemli bir göstergesidir. Türkiye'de gönüllülük faaliyetlerinin yaygınlaştırılması ve desteklenmesi, sosyal sermaye birikimine katkı sağlayacaktır.

Y: Türkiye'de son dönemlerde yaşanan olağaniüstü olaylar, suç ve sosyal problemler, sivil toplum ve sosyal politikaların içeriği, siyaset ve öteki yaratan kutuplaşmalar vb. gibi daha pek çok konu ile ilintili olarak sosyal sermaye yaklaşımının söyleyecek bir sözü olabilir mi?

M: Türkiye'de son dönemlerde yaşanan olaylar, suç, sosyal problemler, sivil toplum ve sosyal politikaların içeriği, siyaset ve öteki yaratan kutuplaşmalar gibi konular, sosyal sermaye kavramı ile elbette yakından ilintilidir. Sosyal sermaye yaklaşımı, bu sorunların anlaşılmasına ve çözümüne katkı sağlayabilecek önemli bir perspektif sunmaktadır. Deprem, sel gibi doğal afetler ve toplumsal krizler, bir toplumun sosyal sermayesinin sınındığı anlardır. Türkiye, bu tür zor zamanlarda gösterdiği dayanışma, yardımlaşma ve iş birliği ile yüksek bir sosyal sermaye potansiyeline sahip olduğunu kanıtlamıştır. Ancak, bu potansiyelin kalıcı hale getirilmesi ve gündelik hayata yansıtılması için çaba sarf edilmesi gerekmektedir. Yüksek suç oranları, toplumsal güvenin azaldığına ve sosyal sermayenin zayıfladığına işaret eder. Güvenin tesis edilmesi, suç ve sosyal problemlerle mücadelede en önemli adımlardan biridir. Güçlü bir sivil toplum, insanların birbirine destek olduğu ve ortak sorunlara çözüm aradığı bir ortam yaratarak suçun azalmasına katkı sağlayabilir.

Sosyal sermaye, güçlü bir sivil toplumun oluşması ve etkin sosyal politikaların uygulanması için gereklidir. Sivil toplum kuruluşları, insanların ortak çıkarlar etrafında bir araya gelmesini sağlayarak toplumsal dayanışmayı ve güveni artırır. Sosyal politikalar ise, ekonomik eşitsizlikleri azaltarak ve dezavantajlı gruplara destek sağlayarak sosyal sermayenin oluşumuna katkıda bulunabilir. Siyasetteki kutuplaşma ve ötekileştirme, toplumsal güveni zedeler ve sosyal sermayenin oluşumunu engeller. Toplumun farklı kesimleri arasında köprüler kurulması, ortak değerler etrafında buluşulması ve uzlaşmacı bir dil kullanılması, sosyal sermayenin güçlendirilmesi için önemlidir. Daha önce de vurguladığım gibi, Türkiye'nin sahip olduğu zengin kültürel ve dini değerler, aile bağları ve yardımlaşma geleneği, önemli sosyal sermaye rezervleri oluşturmaktadır. Ancak, bu rezervlerin etkin bir şekilde kullanılabilmesi için aşağıdaki adımlar atılmalıdır: Güçlü bir sivil toplum geleneği oluşturulmalı ve sivil toplum kuruluşları desteklen-

melidir. Devlet-toplum ilişkileri iyileştirilmeli ve devletin toplumsal sorunların çözümünde daha aktif rol alması sağlanmalıdır. Toplumsal güvenin artırılması için çalışmalar yapılmalı ve ötekileştirici söylemlerden kaçınılmalıdır. Farklılıklara tolerans ve hoşgörü kültürü geliştirilmeli ve toplumun tüm kesimlerinin katılımını sağlayacak mekanizmalar oluşturulması ve özellikle ilk öğretimden itibaren bu başlıkların tüm müfredatlara girmesi büyük bir zorunluluktur. Gönüllülük faaliyetleri teşvik edilmeli ve yaygınlaştırılmalıdır. Yani genel olarak sosyal sermaye yaklaşımı, Türkiye'nin güncel sorunlarının anlaşılmasına ve çözümüne katkı sağlayabilecek önemli bir araçtır. Sosyal sermaye rezervlerinin etkin bir şekilde kullanılabilmesi için toplumun tüm kesimlerinin çaba sarf etmesi ve ortak bir amaç etrafında buluşması gerekmektedir. Bunun için de Devlet-Millet konsensüsü şarttır.

Y: Türkiye’de siyasetten, ekonomiye, sağlıktan, spora kurumsal yapıların işleyişi ve gündelik hayatın akışı ile bütünlüklü düşünüldüğünde sosyal sermaye tartışmalarını taşıyacak yeni çalışma alanlarından bahsedebilir miyiz? Konuya dair çalışma yapmak isteyen akademisyen ve lisansüstü öğrencilerine çalışma konuları önerir misiniz?

M: Elbette tüm bu sahalarda sosyal sermaye tartışmalarını derinleştirecek yeni çalışma alanları bulunmaktadır. Akademisyenler ve lisansüstü öğrencileri için bu alanlarda yapılabilecek çalışmalar hem sosyal sermaye kavramına hem de Türkiye'nin toplumsal dinamiklerine yeni bakış açıları kazandırabilir. Örneğin kutuplaşma ve ötekileştirmenin sosyal sermaye üzerindeki etkisi önemli bir konudur. Türkiye’de son yıllarda artan siyasi kutuplaşmanın, toplumsal güven ve dayanışma üzerindeki etkisi, önemli bir araştırma konusu olabilir. Bu çalışma, farklı siyasi görüşlere sahip bireyler arasındaki ilişkileri, güven düzeyini ve iş birliği eğilimlerini inceleyebilir. Yine siyasi partilerin ve sivil toplum kuruluşlarının sosyal sermaye oluşturmadaki rolü kritik bir öneme sahiptir. Siyasi partiler ve sivil toplum kuruluşları, insanların ortak amaçlar etrafında bir araya gelmesini sağlayarak sosyal sermaye birikimine katkıda bulunabilir. Bu alanda yapılacak bir çalışma, farklı siyasi partilerin ve sivil toplum kuruluşlarının sosyal sermaye oluşturmadaki rollerini karşılaştırmalı olarak inceleyebilir. Yaşadığımız acı deprem tecrübesinden hareketle yerel yönetimlerin sosyal sermaye üzerindeki etkisini ya da tam tersini incelemenin ne kadar önemli olduğunu gördük. Yerel yönetimler, vatandaşların katılımını teşvik ederek ve yerel düzeyde sosyal hizmetler sunarak sosyal

sermaye oluşumuna katkı sağlayabilir. Bu alanda yapılacak bir çalışma, farklı yerel yönetim modellerinin sosyal sermaye üzerindeki etkilerini karşılaştırmalı olarak analiz edebilir.

Bu konuların yanında sosyal sermaye ve ekonomik alanda da analize ihtiyaç duyulan konular önerebilirim. İlk olarak iş dünyasında sosyal sermaye ve işbirliği kritik bir öneme sahip. Güven ve iş birliği, ekonomik faaliyetlerin verimli bir şekilde yürütülmesi için olmazsa olmazdır. Bu alanda yapılabilecek bir çalışma, Türkiye'deki işletmelerin sosyal sermaye düzeyini, bu düzeyin işletme performansı üzerindeki etkisini ve işletmeler arası iş birliğine olan katkısını inceleyebilir. Bu konuda literatürün önemli kaynaklarından olan Fukuyama'nın eserinde ele aldığı biçimi ile Türk sanayi ve iktisadi teşekkülleri akademik çalışmalara konu olmalıdır.

Tabi kavram etrafında yapılabilecek akademik çabalar sadece bununla da sınırlı değildir. Toplumsal bağların sağlık üzerindeki etkisi, sağlık hizmetlerine erişimi kolaylaştırmada sosyal sermayenin rolü gibi alanlarda da etkili analizler sunabilir. Bununla bağlantılı olarak kamu kurumları ve özel sektörün sosyal sermaye ile bağlantısı incelenebilir. Kamu kurumlarında çalışanlar arasındaki güven ve iş birliği, hizmet kalitesini ve verimliliği artırabilir. Bu alanda yapılacak bir çalışma, Türkiye'deki farklı kamu kurumlarının sosyal sermaye düzeyini, bu düzeyin hizmet kalitesi ve verimliliği üzerindeki etkisini inceleyebilir. Özel sektörde ise, sosyal sermaye, çalışanların motivasyonunu artırarak, müşteri sadakatini güçlendirerek ve yenilikçiliği teşvik ederek kurumsal performansı olumlu yönde etkileyebilir. Bu alanda yapılabilecek bir çalışma, Türkiye'deki farklı sektörlerde faaliyet gösteren şirketlerin sosyal sermaye düzeylerini ve bu düzeyin kurumsal performans üzerindeki etkisini analiz edebilir. Tabi kavram sadece kurumsal düzeyde değil gündelik hayat düzeyinde de incelenmeye ihtiyaç duymaktadır. Örneğin komşuluk ilişkileri, insanların birbirine destek olduğu, güven duygusunun geliştiği ve toplumsal dayanışmanın güçlendiği önemli bir alandır. Bu alanda yapılacak bir çalışma, Türkiye'deki kentsel ve kırsal alanlardaki komşuluk ilişkilerinin niteliğini, bu ilişkilerin sosyal sermaye üzerindeki etkisini ve toplumsal uyuma olan katkısını inceleyebilir. Son olarak dijitalleşen dünyada sosyal medyanın yeri artık tartışılmaz bir öneme sahiptir. Sosyal medya platformları, insanların yeni bağlantılar kurmasını ve mevcut ilişkilerini sürdürmesini kolaylaştırarak sosyal sermaye oluşumunu etkileyebilir. Bu alanda yapılacak yeni çalışmalar, Türkiye'de farklı sosyal medya platformlarının kullanımını, bu platformların sosyal sermaye üzerindeki etkisini ve toplumsal etkileşimi nasıl dönüştürdüğünü analiz edebilir.

Kitap İncelemesi & Tanıtım ve Değini

Kültürlerarası Duyarlılığın Toplumsal Uyuma Etkisi -Sosyal Sermayenin Aracı Rolü-

Değerlendiren: Emine ÇİFT*

Zeynep EKMEKÇİ, 2022, *Kültürlerarası Duyarlılığın Toplumsal Uyuma Etkisi*, Literatürk Academia, 1. Basım, s. 136, İstanbul, ISBN- 9786257606851

İnsanın insanlık adına aldığı en önemli karar şüphesiz yerleşik hayata geçmesidir. İnsanlık tarihinde önemli bir dönüm noktası olan yerleşik hayata geçişle artık toplum kavramının da gelişimi başlamış; zamanla şehirleşme, toplumsal yapı, sosyal ilişkiler gibi kavramlarda insanlığın gündemine girmiştir. Gelişen ve genişleyen insan popülasyonları kendi sosyal, ekonomik, kültürel dinamiklerini oluşturmuş, bu dinamikler farklı tarihsel süreçlerde çeşitli sebeplerle karşı karşıya gelmiştir. 4. ve 6. yüzyıllarda Roma İmparatorluğu'nun da çöküşüne neden olan göç dalgası ki Avrupa'da da büyük değişimlere yol açmıştır; 13. yüzyıldaki geniş bir coğrafyayı etkileyen Moğolların neden olduğu göçler; 19. yüzyılda Amerika'nın demografik ve ekonomik yapısını değiştiren Avrupa'dan gelenlerin neden olduğu büyük göç; 20. yüzyılda daha çok savaşların neden olduğu sınır değişiklikleri ve sürgünlerle milyonlarca insanın yerinden edilmesi ve günümüzde yine savaşların neden olduğu bilhassa Suriye ve Ukrayna özelinde yoğun olarak karşımıza çıkan göçler, her biri farklı kültürel bagajlara sahip milyonlarca insa-

* Doktorant, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı, eminecift@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3689-2165.

nın karşılaşma, çatışma, etkiletişim gibi toplumsal dinamikleri etkileyen sonuçlar doğuran süreçlere girmelerine neden olmuştur, olmaya da devam etmektedir. Elbette coğrafi keşifler, sanayi devrimi, ticaret yollarının gelişmesi ve kesinlikle modernleşme de bu karşılaşmalarda önemli dönüm noktalarındandır.

Uzun zamandır sosyolojinin çalışma alanlarından biri olan farklı kültürel yapıların bir arada yaşama pratikleri daha çok çok kültürlülük başlığı altında bir çalışma konusu olmuştur. Zira kültürel farklılıklar devletlerin sağlamaya çalıştığı siyasi bütünleşmenin önündeki en büyük sorunlardan biridir. Bu farklılıklar devletler nezdinde çoğunlukla bir güvenli sorunu olarak değerlendirilmektedir. Aslında hem devletlerin hem de bireylerin kendileri ile aynı düşünce iklimine sahip aynı değerleri paylaşan insanlarla beraber var olmalarını istemeleri kendilerini güvende hissetmek istemeleriyle ilgilidir.¹ Güvenlik reflekslerinin yanı sıra bazı karşılaşmalar hiyerarşik bir ilişki içinde tezahür etmiştir. Kolonizasyon döneminde yeni gidilen ülkelerdeki insanlara karşı asimilasyonist bir tavırla yaklaşmıştır. Bu tavrı kolonyal ülkeler kendi topraklarında da devam ettirmiştir. Özellikle Avrupa'da asimilasyon göç hareketlerinin neden olduğu demografik çeşitlilikte yerleşik hâkim toplumun yeni geleni içinde eritmeyi ve kendine benzetmeyi uyumun bir unsuru olarak değerlendirmiş ve uygulamıştır. Ancak bu politikalar bilhassa altmışlılardan sonra sert eleştirilere maruz kalmıştır.² Çok kültürlülük dinamikleri özellikle Kanada ve Amerika ekseninde alınmaya ve insani değerler üzerinden ve hiyerarşik bir ilişki kurmadan nasıl yönetilebileceği tartışılmaya başlanmıştır. Değerlendireceğimiz kitabımızın ele aldığı konularda bu süreçlerin sonucu olarak karşımıza çıkan disiplinlerden oluşmaktadır. Kültürlerarası duyarlılık basit bir şekilde bireysel ilişkilerimizdeki empati, önyargıdan uzak olma gibi ve buna benzer kavramların kitlesel ilişki ve karşılaşmalara uyarlanmış hali olarak değerlendirilebilir. Bu basitleştirme aldatıcı olmasın zira literatürde konuya dair pek çok yaklaşım ve teori ile karşılaşmaktadır. Küreselleşen dünyada çalışmak, okumak, ticaret yapmak, sadece gezmek ya da farklı zorunluluklardan kaynaklanan yer değişiklikleri ile ekonomik ve sosyal zeminde sıklıkla karşı karşıya geliyor olmak karşımızdakinin özelliklerine ve hassasiyetlerine karşı farkındalığı zorunlu kılmaktadır. Kültürlerarası duyarlılık bilişsel bir boyu-

¹ Bağlı, M., Özensel, E., Çok Kültürlü Vatandaşlık, 2. Baskı, Çizgi Yayınevi, ss. 42-43.

² Doytcheva, M., Çokkültürlülük, Çev. Tuba Akıncılar Onmuş, 2. Baskı, İletişim Yayınları, s. 30.

tu olmakla birlikte daha çok bu karşılaşmaların duygusal boyutuna odaklanmaktadır. Tarafların kendi olmaklıklarını koruyarak bir arada yaşayabilme pratiklerine odaklanmaktadır. Toplumsal uyum ise yerleşik toplumla bir arada yaşama pratiklerinin geliştirilmesi bağlamında önemli bir başlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Hâkim toplum içinde kendini ifade edebilme, gündelik hayatını devam ettirebilme, kendi olarak yaşadığı toplumun bir paydaşı olarak var olmak ilgili devletler açısından da önemli bir çalışma konusudur. Bu konuda devletler pek çok projeye, eğitim çalışmalarıyla farklı kimliklerin ülkeleri içinde yaşayabilme kabiliyetlerine katkıda bulunmaya çalışmaktadırlar. Buna en güncel örneklerden birini ülkemizde Suriyeliler özelinde yapılan projelerde görebiliriz. Her iki sürecin yürütülmesi ve yönetilmesinde taraflar bir geçmiş, tecrübe, kültürel dinamiklerinin oluşturduğu bagajlarla masaya oturmakta, karşı karşıya gelmektedir. Tüm bu süreçlerin yönetimi disiplinler bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda kökleri klasik sosyologlara kadar uzanan çalışmalar literatürde kendilerine alan açmıştır. Kökleri Durkheim'e kadar dayandırılan sosyal sermaye bir sosyal bilim kavramı olarak daha çok son yıllarda önem kazanmıştır. İlk defa 1916 yılında Amerikalı eğitimci, reformist Lyda Judsen Hanifan tarafından sermayenin ekonomik boyutunun dışında kalan, bireyler ve aileler arsında günlük yaşama ilişkin birtakım sosyal münasebetlerin varlığına dikkat çekmek için kullanılan kavram özellikle 1960'lardan sonra önemli bir çalışma alanı haline gelmiştir.³ Sosyal sermayeye dair fikirler daha çok sosyal davranış ve sosyal ilişkilerdeki değişimlerle öne çıkmaktadır. İnsan davranışlarının temeli olarak alışkanlıkların ve geleneğin maruz kaldığı erozyon, artan iş bölümü, kamusal alanla özel alan arasındaki sınırların yanında insanların ilişki süreçlerindeki sınırların bulanıklaşması dikkat çekici bir hal almıştır. Sosyal davranışın kültürel yönüne gösterilen önemle birlikte sosyal bilimler mikro düzey olarak tanımlanabilecek bireysel davranışlar ve deneyimlere de ilgi göstermeye başlamıştır.⁴ Bu ilgi etkileşim ve iletişim süreçleri sosyal bağların önemini öne çıkarmıştır. Özellikle modern toplumlarda ferdileşme ve sosyal ağlardaki zayıflama ve yabancılaşma sosyal sermaye çalışmalarına ilgiyi önemli ölçüde artırmıştır.⁵ Yazımıza konu olan Zeynep Ekmekçi'nin kaleme

³ Şan, M. K., Şimşek, R., "Sosyal Sermaye Kavramının Tarihsel-Sosyolojik Arkaplanı", *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt:6, Sayı:1, s. 93.

⁴ Field, j., *Sosyal Sermaye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, s. 1-11.

⁵ Yarcı, S., "Pierre Bourdieu'da Sosyal Sermaye Kavramı", *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt:6, Sayı:1 s. 126.

aldığı “Kültürlerarası Duyarlılığın Toplumsal Uyuma Etkisi -Sosyal Sermayenin Aracı Rolü-” başlıklı kitap, bir arada ele alınmamış bu üç çalışma alanını birbirleriyle etkileşimleri bağlamında inceleyerek okuyucunun takdirine sunmaktadır.

Ekmekçi ‘Kültürlerarası Duyarlılık’ konusunu incelediği kitabının birinci bölümünde çoğulcu bir dünyada uyumlu ve anlamlı yaşamının ön koşulu olarak ifade edilen kültürel duyarlılığın kültürler arası iletişimin duygusal boyutuna işaret ettiğini belirterek (s. 17) kavram detaylı bir şekilde ele almaktadır. Konunun farklı boyutları ortaya konularak incelenirken, geliştirilen modellerde bölümde geniş bir yer bulmaktadır. Kültürlerarası duyarlılığın eğitimle geliştirilebilir tarafı hazırlanan eğitim programlarının yapılarına dair verilen bilgilerle pekiştirilmekte, teorik boyutu ise geliştirilen modellerin alt başlıklarıyla beraber incelenmektedir. Kültürün farklı boyutlarına da odaklanan bölümde iletişim çalışmalarında karşılaştığımız kavramları sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Ekmekçi ikinci bölümde sosyal sermaye konusunu inceleyerek literatürde konuya dair yapılan çalışmaları ortaya konulan teorilere geniş bir şekilde yer vermektedir. Özellikle iktisat/ekonomi bilimlerinin konusu olan sermayenin sosyolojik boyutuna odaklanan bölümde beşerî sermaye ve sosyal sermaye ayrımını da net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bölümde yazar sosyal sermayenin özelliklerini, yaklaşımlar arasındaki farklılıkları da ortaya koyarak tartışmaktadır. Diğer yandan farklı alanlarda yapılan çalışmalarla sosyal sermayenin riskleri de yine bu bölümde ele alınan konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü bölümde toplumsal uyum kavramını inceleyen Ekmekçi, kavramın klasik sosyolojiye kadar uzanan köklerine inerek toplumu düzenleyici bir etkiye sahip toplumsal uyumun makro sosyoloji bağlamındaki çalışmalarına da bölümde yer vermektedir. Yazar uyumla ilgili çalışmaların odaklandığı başlıkları incelerken, bağlamına göre farklılaşan uyum tanımlarına da bölümde geniş bir yer vermiştir. Farklı yaklaşımlar ve tanımlamalara rağmen sonuçta beklentinin aynı olduğu da bölümde ele alınan konulardan biri. Konu kökleri bağlamında klasik sosyologlara kadar dayansa da günümüzde önemli bir konu alan farklıların uyumu konusunda modern sosyologların kayıtsız kalması elbette beklenemez. Ekmekçi modern sosyologların katkılarına da bölümde önemli bir yer ayırmıştır. Ekmekçi kitabın sonuç bölümünde üç başlığı genel bir değerlendirmeye tabi tutarak, bu üç kavramın birbirleriyle ilişkilerine, farklı ül-

kelerde yapılan çalışmalardan örnek vererek elde edilen sonuçlara, önemlerine, sürdürülebilirliklerine dair tespitlerde bulunmaktadır. Bütün değerlendirmelerinin ardından Ekmekçi, politika yapıcılara ve akademisyenlere önerilerini de bu bölümde sunmaktadır.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi'nde akademisyen olarak görev yapan Zeynep Ekmekçi doktora tezinden kitaplaştırdığı eserinde, bugüne kadar bir arada değerlendirilmemiş üç kavramı alan yazın çalışmasıyla etraflıca ele alarak birbirleriyle ilişki ve etkileşimlerine odaklanmıştır. Bilhassa günümüzde göç olgusuyla beraber öne çıkan farklı kimlik ve kültürlerden gelen insanların bir arada yaşadığı toplumlarda yaşanan ve yaşanabilecek sorunlara karşı bir farkındalık oluşturmaya çalışırken ve sonuç bölümüyle de çözüm önerileri ortaya koymaktadır. Özellikle sosyal sermayenin diğer iki kavram arasında birleştirici aracı rolüne odaklanmaktadır. Kitapta yer alan kavramlar bireyler arası ilişkilerde de sıkça karşımıza çıktıklarından zaman zaman yeni olan ne sorusu kafanızda belirse de kültürlerarası duyarlılık, toplumsal uyum, sosyal sermaye kitlesel karşılaşma ve etkileşimlere odaklandığından kavramları bu bağlamda değerlendirmek isabet kaydedecektir. Her bir başlıkta benzer kavramların karşımıza çıkması yazarın sürekli tekrara düştüğünü düşündürse de bu yazardan değil alan yazında her üç başlığın aynı kavramlara atıfla kendini açıklıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Kitapta başlıklandırmalar tez yazım usullerine göre yapıldığından her bir başlık ve alt başlıkta birbiri ardınca sıralanan sayılar okuru zorlayabilir. Yazar ilk kaynaklardan günümüze uzanan süreçte başlıklara dair teorileri literatürü tarayarak geniş bir perspektifte sunarken böylece teorisyenlerin konuya yaklaşımlarındaki farklılıklarını görmeyi de sağlıyor. Konunun ilgilileri için derli toplu bir kaynak olma özelliği taşıyan eser, kültürlerarası duyarlılık, toplumsal uyum ve sosyal sermaye konularının birbirleriyle ilişki ve etkileşimleri gözetilerek yapılacak çalışmaların sorunların aşılmasına önemli bir katkı sunabileceğine işaret ederken, sonuç bölümünde yer verdiği çözüm önerileriyle de buna bir kapı aralıyor.

Sadece uluslararası ölçekte değil, devletler bağlamında da farklı kültürel unsurların bir aradalığı önemli bir konu teşkil etmektedir. Özellikle pek çok farklı kültüre av sahipliği yapan ülkemizde bunun önemini daha net bir şekilde görebiliriz. Kitap özellikle Suriye ve Afgan göçleri sonrası toplumda oluşan demografik faktörlerin değişimi-

mine dair kaygıların, ötekileştirme ve nefret söylemlerine kaymadan nasıl çözülebileceğine dair ip uçları da veriyor. Farklı ÷lkelerde yapılan çalışmaların ışığında artılar ve eksiler ortaya konularak çözümler aşamasında ayağa takılabilecek taşlar da bir anlamda temizleniyor. Zeynep Ekmekçi'nin araladığı kapıdan girmek barışıl bir toplumda yaşama imkanına bizi biraz daha yaklaştırabilir. Ekmekçinin kitabında yer verdiği ifade ulaşacağımız sonuç aısından yol gösterici olabilir: "OECD'ye göre uyumlu bir toplum, tüm üyelerinin refahı için çalışır, dışlanma ve marjinalleşmeyle mücadele eder ve üyelerine yukarı doğru hareket etme fırsatı sunar (s. 99)" Ne dersiniz denemeye değmez mi?

Kaynakça

- Bağlı, M., Özensel, E., *Çok Kùltürlü Vatandaşlık*, 2. Baskı, Çizgi Yayınevi, Konya.
- Doytcheva, M., *Çokkùltürlülük*, Çev. Tuba Akıncılar Onmuş, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Field, J., *Sosyal Sermaye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- şan, M. K., şimşek, R., "Sosyal Sermaye Kavramının Tarihsel-Sosyolojik Arkapları", *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt:6, Sayı:1, Sakarya.
- Yarcı, S., "Pierre Bourdieu'da Sosyal Sermaye Kavramı", *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt:6, Sayı:1, Sakarya.



Göç ve Sosyal Sermaye -Türkiye'deki Suriyelilerin Sosyal Sermaye İnşası-

Değerlendiren: Adem SAĞIR*

Yunus EROĞLU, 2024, *Göç ve Sosyal Sermaye -Türkiye'deki Suriyelilerin Sosyal Sermaye İnşası- Çizgi Kitabevi*, S. 208, Konya, ISBN-9786253963347

İnternette arama motorlarının herhangi birine göç kavramı yazılsa 20 milyonun üzerinde sonuç karşımıza çıkacaktır. Göç teorilerini izlediğinizde bu sonucun kaçınılmaz bir gerçeklik olduğu görülecektir. 21.yüzyıl “göçler çağı” olarak tanımlansa da göçün tarihsel bir geçmişi olduğu ama bugün karşılaşılan insan hareketliliğinin yeni bir süreç olduğu anlaşılabacaktır. Kitle halinde hareket eden göçmenler, önlerine çıkan duvarlara aldırış etmeden hedefledikleri destinasyonlara her türlü zorluğu aşarak ulaşabilmektedirler. Bugün Doğu’dan Batı’ya hemen her topluluğun ilk gündem maddesi göçün ve göçmenlerin yarattığı toplumsal alanlar, etkileşimler ve melezliklerdir. Bugün Ortadoğu’dan zorunlu nedenlerle çıkıp yer değiştiren göçmenler, yerleştikleri coğrafyalarda oluşturdıkları sosyal ağlarla birçok tartışmanın da merkezinde yer almaktadır. 2011 yılından itibaren Türkiye’nin Suriyeli göçmenlerle karşılaşmaları da benzer bir gündemin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Yunus EROĞLU’nun “Türkiye’deki Suriyelilerin Sosyal Sermaye İnşası” alt başlığıyla hazırladığı “Göç ve Sosyal Sermaye” kitabı da böylesi bir gündeme farklı bir yaklaşım sunması açısından dikkate değer durmaktadır. Geçici koruma kapsamında bulunan ve

* Prof. Dr., Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ademsagir@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0763-0518

zaman zaman yönetmeliklerle statülerindeki durumları güncellenen Suriyelilerin, İstanbul ve Şanlıurfa'da geliştirdikleri sosyal ilişkilerini ve güven düzeylerini araştırırken hem kendi aralarında hem de Türk toplumuyla olan ilişkilerinde sosyal sermayeye nasıl ve ne düzeyde kaynak ürettiklerine odaklanmıştır.

Göç olgusunun sosyal sermaye ile olan ilişkilerini de tartışan kitap, iki bölümden oluşmaktadır. Kitabın birinci bölümünde sosyal sermaye ve göç olgularının kavramsal ve kuramsal analizine yer verilmiştir. Bu bölümde sosyal sermayenin ne olduğu, neler içerdiği, kimler tarafından ve hangi bağlamlarda ele alındığı; göçe dair tanımlar, kuramlar ve yaklaşımlar ele alınmıştır. Bununla birlikte sosyal sermayenin toplumlarda kaynak üretmesi için gerekli olan sosyal ağlar, değerler ve normlar, güven, karşılıklılık gibi unsurlar da bu bölümde ele alınıp sosyal sermayenin türleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu bölümü tamamlayıcı bir kısım olarak göçe dair tanım ve yaklaşımlar, göçün tarihsel kökenleri ve Türkiye'ye 2011 yılından bu yana kitlesel olarak göç eden Suriyeliler ele alınmıştır. Kitabın ikinci bölümü uygulama kısmına ayrılmıştır. Bu bölümde araştırmanın kapsamı ve metodolojik yaklaşımı ortaya konulmuş, arkasında İstanbul ve Şanlıurfa'da gerçekleştirilen saha araştırmasından elde edilen bulgular tartışılmıştır. Kitabın özgünlüğünü yansıtmaya bağlamında saha verilerinin karma yöntemle elde edildiğinin altınının çizilmesi gerekir. Böylece araştırmanın bulguları başlığı altında hem anket hem de mülakat verilerinden elde edilen ilişkiler tartışılmıştır.

Sosyal sermaye kavramının Türkiye'de yeterince karşılık bulmadığını söyleyen yazar, kavramın günümüzde önemi kavranmaya başlandığını ve genel manada topluluk ilişkileri, güven, sivil ve demokratik katılım, yardımlaşma gibi temel değerlerin inşası üzerine kurulu bir kavram olduğuna değinmektedir (s.17). Krizlerle çevrili günümüzün dünyasında güvensizlik ve toplumsal çöküş tartışmalarının sosyal sermaye tartışmalarına olan ilgiyi artırdığını söylemek mümkündür. Yazar, literatürde alana katkı sunmuş isimlerin çalışmalarını irdelerken, yazarların hem bir toplumsal aşınmaya dikkat çektiklerini hem de bu aşınmanın etkilerinin nasıl azaltılabileceğine değindiklerini ifade etmektedir. Eroğlu, sosyal sermaye tartışmalarının izi sürüldüğünde bir artıdeğerden bahsedilmek için ilişki ağlarının genişliliği, diğer sermaye türleri ile desteklenmesi ve desteklenen diğer sermaye biçimleri ile harekete geçirilmesi gerektiği olduğuna dikkat çekmektedir (s.23). Yazar, bu değer inşasında bazı engellerin de olabildiğini ve bu engelin önemli bir bölümünün sosyal sermaye kavramının kendi özelliklerinden kaynaklandığını söylemektedir. Yazar bu noktayı şu şekilde çerçevelemiştir:

“Literatürde sosyal sermayenin olumsuz yönüne dikkat çekilmesi ve eleştirilmesi genel manada ölçümlerinin objektif ve genellenebilir olmaması, sosyal sermayenin tanımlanmasının muğlak kalmasına neden olduğu görülmektedir. Toplumsal alana olumsuz tesirinin ise daha çok bağlayıcı sosyal sermayenin içinde barındırdığı menfi durumdan ileri geldiğine yöneliktir. Bağlayıcı sosyal sermaye, iç-grup dayanışmasını artırması, iç-grup içinde yüksek güvenilirlik düzeyi yaratması bakımından önemli sosyal sermaye kaynağı oluşturmaktadır. Fakat iç-grup içerisinde oluşan güven, dış gruba da aynı şekilde tesir etmemekte, aksine dış gruba daha temkinli yaklaşılmaya ve “biz-öteki” ayrımının da daha belirgin düzeylere çıkmasına neden olmaktadır” (s.26).

Sosyal sermaye kavramının tarihsel serüvenini aktaran yazarın temel sosyolojik kuramlarla ilişki kurarak ilerlemesi çalışmanın özgün bir yönü olarak değerlendirilmiştir. Yazarın sosyal sermaye yaklaşımlarda ön plana çıkan dört ismi tartışarak ilerlemesi ayrıca dikkate değerdir. Bu dört yaklaşım kitapta Pierre Bourdieu’nun “Eşitsizliğin Yeniden Üretimi”, Samuel Coleman’ın “Rasyonel Tercih Kuramı”, Robert Putnam’ın “İletişim Ağları ve Sosyal Organizasyonlar” ve Francis Fukuyama’nın “Güvene Dayalı İletişim” alt başlıklarıyla sunulmuştur.

Kitabın teorik çerçevesini inşa eden diğer bir ana başlık göçü ve göçle ilgili tartışmaları kapsamaktadır. Bu bölüm özgün olmamakla birlikte göçe dair kavramsal çerçeveyi derli toplu sunması bağlamında dikkate değerdir. Bu bölümde “Suriyeliler” göçüne ayrılan alt başlığın oldukça az olması, kitabın eksik yönlerinden birisidir. Kuşkusuz çalışmada göçün kavramsal ve teorik sınırlarının tartışılmasından ziyade Suriyeliler öncesi ve sonrası Türkiye’de göç tartışmaları sunulsaydı kitabın uygulama kısmıyla teorik kısmı arasındaki uyum daha sağlıklı olabilirdi. Kitabın bu bölümü göç teorilerinin açıklanmasıyla bitirilmiştir. Kuşkusuz göç çalışmak isteyen araştırmacılar için bu bölümün derli toplu bir bilgi sunduğunu ve literatürü özgün bir şekilde özetlediğini söylemek mümkündür.

Kitabın en güçlü yönlerinden birisi uygulama bölümüdür. Sosyolojide karma yöntem kullanan çalışmaların azlığı dikkate alındığında kitabın nicel ve nitel yöntemleri birlikte kullanmasının alana önemli bir katkı sunduğunu belirtmek gerekir. “Suriyelilerin Sosyal Sermaye Düzeyleri ve Türkiye Sosyal Sermayesine Etkileri” ana başlığıyla verilen uygulama kısmı, sosyal sermaye tartışmalarının pratikte neye karşılık geldiğini tespit etmesi bakımından oldukça önemlidir. Bu bölümde dikkat çeken noktalar özellikle Suriyeli göçmenlerin iç-grup ve dış-grup etkileşimlerini ve aralarında meydana gelen daya-

nışma düzeyinin saptanmasını hedeflemesi (s.106) bağlamında dikkat çekmiştir. Kuşkusuz kitabın güçlü taraflarından birisi de literatürde sosyal sermaye kavramını merkeze koyarak yapılmış başka bir çalışma olmamasıdır. Çalışmanın uygulama kısmı İstanbul ve Şanlıurfa'da yapılmıştır. Sahada 18 yaşından büyük 35 Suriyeli, 29 Türk katılımcı olmak üzere toplamda 64 yarı yapılandırılmış mülakat gerçekleştirilmiş, anket çalışmasıysa 205 Suriyeli, 238 Türk olmak üzere toplamda 443 katılımcıyla sınırlandırılmıştır. Bölgede Suriyeli göçmenlerle yerli toplulukların etkileşimlerinin sınırlarını ve niteliğini anlamak için elde edilen bulguların dikkate değer olduğu görülmektedir. Bulgularda Suriye'deki savaş durumundan kaçarak Türkiye'ye gelmiş olan geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin uyum problemleri, geldikleri şehirdeki komşuluk ilişkileri, sosyal ilişkilere katılımları, imkânları, fırsatları ve bu bağlamda sosyal sermayeye olan etkilerini irdelemiştir. Kitapta ortaya konan veri analizinde altı çizilmesi gereken noktaları şu şekilde sıralamak mümkündür. İstanbul'da ve Şanlıurfa'da yaşayan geçici koruma kapsamındaki Suriyelilerin sosyal sermaye rezervlerinin düşük seviyelerde ölçüldüğünü ortaya koymaktadır. Diğer yandan Türk katılımcıların sosyal sermaye rezervlerinin de düşük olduğunu ve iki grup arasında sosyal sermaye bileşenlerinin ortaya çıkmasında bazı engellerin belirdiğini tespit etmiştir. Bu genel kanıya ulaşılmasında her iki kentteki genel güven düzeylerinin düşük seviyelerde ölçülmesi, Türk ve Suriyeli topluluklar arasında karşılıklı ilişkilerin sınırlı düzeyde ya da tamamen kopuk olması, gönüllü organizasyonlara katılımın her iki grup için de düşük seviyelerde ölçülmesi ve karşılıklı etkileşimin önünde duran, güvensizlik yaratan önyargıların yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Sosyal sermaye yaratımını engelleyen bu nedenler, her iki grup arasında işbirliğini ve dayanışmayı engellemekte ve toplumsal birlikteliğin oluşumunu geciktirmektedir.

Nihai olarak kitabın alanda önemli bir boşluğu doldurduğu açıktır. Türkiye'de sosyal sermaye konusunun ihmal edilen bir uzmanlık alanı olduğu düşünüldüğünde -alanda özgün çalışmalar olmakla birlikte çalışma sayısının yaygınlığından bahsetmek zordur- bahse konu bu noktanın değeri daha net anlaşılacaktır. Kuşkusuz sosyal sermaye bölümünde ortaya konulan teorik çerçeveyle sahadan elde edilen verilerin yeterince işlenmemiş olması; kitabın metodolojik kısmının zayıf ve karmaşık olması; veri toplama süreçlerinde karma yöntem kullanımının ölçütlerine uygun ilerlememiş olması; göçle ilgili kullanılan teorik alanda Suriyeliler göçüyle ilgili tartışmalarının yetersizliği kitabın ciddi eksikliklerinden birisidir. Ancak sosyal sermaye konusunda yapılacak çalışmalar için temel eserlerden olmaya aday olduğunun altını çizmek gerekir.



Kent ve Sosyal Sermaye

Değerlendiren: Esra SEKİZ*

Osman ALACAHAN, 2023, *Kent ve Sosyal Sermaye*, Kriter Yayınevi, 1. Baskı, s.173, İstanbul- ISBN: 978-625-6894-31-0

“Kent ve Sosyal Sermaye” isimli eser, yürütücülüğü Osman Alacahan tarafından yapılan ve Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Bilimsel Araştırmalar ve Projeler Birimince İKT-124 No’ lu proje ile desteklenmektedir. Osman Alacahan tarafından kaleme alınan eser, “Önsöz” ve “Sonuç” bölümü hariç olmak üzere temel olarak iki ana bölümden ve bu bölümlere dair alt başlıklarından oluşmaktadır. Yazar, bölümlerin sıralamasında öncelikle teorik bir inşa sonrasında uygulamalı bir içeriğe yer vererek sistematik bir ilerleyiş sağlamaktadır. Alacahan “Önsöz” bölümünde, modernleşmenin toplumsal yaşamdaki bir dizi gelişim ve değişime aracılık etmesinden ve modernleşme sürecinin en önemli çıktılarından olan kent mekanları ve buralardaki insan ilişkilerinden bahsederek toplumsal yaşamın her alanında sosyal sermayenin diğer sermaye türlerine göre öncelikli ihtiyaç oluş sebeplerine yer vermektedir. Kavramın önemine kısaca değinen yazar, sosyal sermayenin en önemli bileşeni olan güvenin ölçümü adına akademik ve politik arenada küresel, bölgesel ve yerel düzeyde yapılan çalışmalardan bahsederek eserin içeriğini oluşturan kavramlar ve araştırmanın önemi hakkında öz bir bilgi sunmakta böylece okuyucuya bir yol haritası çizmektedir.

* Doktorant, Selçuk Üniversitesi SBE, Sosyoloji Anabilim Dalı, sekizesra@gmail.com, ORCID: 0009-0008-5843-4502

Eserin teorik çerçevesinin çizildiği “Birinci Bölüm” ana başlığı altında yazar, eserin ismindeki sıralamayı göz önünde bulundurarak “kent” ve “sosyal sermaye” kavramlarını ayrı başlıklar altında eserin sınırları dahilinde irdelemektedir. Yazar, öncelikle “Giriş” başlığı altında toplumların yerleşim yerlerinin dönüşümlerini ilkel dönem, feodal dönem ve sanayi dönemi sınıflandırmasıyla genel bir değerlendirmeye tabi tutarak günümüze kadar olan kent tanımlamalarını ele almaktadır. Değişen yaşam alanlarının toplumsal ilişki ağlarını da dönüştürdüğünden bahseden yazar, modern zamanlarda sosyal sermaye stoğu olarak ifade edilen bu ağların toplumsal yaşamın her alanında belirleyici olduğunu açıklayarak bir girizgâh yapmaktadır. “Giriş” başlığı altında “kent” ve “sosyal sermaye” kavramlarının bir-biri üzerinde karşılıklı olarak değiştirme ve dönüştürme etkisi ve ilgili literatürdeki ölçümleme çalışmalarının önemine eserdeki şu satırlar kanıt niteliğindedir: “Sanayileşme ile birlikte kır ve kent üzerinde yapılan çalışmalarda yoğunlaşmıştır. Yapılan çalışmalarda kır ve kent farklılaşması çok boyutlu ele alınmıştır. Kır/köy ve kent sadece demografik ya da mekânsal ayrışmanın bir ismi değildir; aynı zamanda zihniyet ve yaşam tarzında gerçekleşen farklılaşmanın da bir göstergesidir” (s. 2).

Öncelikle “Kent” başlığı altında kır/köy ve kent ayrımı üzerinden kavramın tanımlamasına yer verilmekte ve kentin hangi anlam dünyasına karşılık geldiğini açıklanmaktadır. Kır/köy ve kent tanımlamalarında iki kavramda ayırt edici nitelikleri üzerinden diğerinin tam olarak neye karşılık geldiğini açıklamaktadır. Kentler, öncelikle tarımsal üretimin yerini endüstri ve hizmet üretimine bıraktığı mekânlardır. Ürün, işgücü ve ekonomik yapı kentlerde oluşur. Siyasal gücün merkezileşmesi, bilgi üretimi ve ikincil ilişkilerin egemenliği kentlerde görülmektedir (Bal, 2020: 64) Temel ayırt edici özellikler olan modern yaşamın getirileri üzerinden bir tanımlama ile kentin tam olarak neye karşılık geldiği açıklanmaya çalışılsa da farklı disiplinlerin kavramı ele alış biçimleri dolayısıyla birden çok tanımlama ortaya çıktığı görülür. Ancak genel görüş kır karşıtlığı üzerinden ele alınan yaklaşımlardır. Nitekim kavramların tanımlamasında iki kavramın ayırt edici özellikleri üzerinden bir diğerinin tanımlamasının yapılması çokça başvurulan bir yöntemdir. “Yerleşim alanına göre farklılık gösteren insan ilişkilerinin açıklayıcı analizi için kır ve kent ayrımı bir metot olarak kullanılmaktadır. Kır/köy ve kent insanoglunun inşa ettiği yerleşim birimlerini tanımlamak için sıkça başvurulan kavramlardır. Ancak bu kavramların anlamı, farklı bilim dalları ve uzmanlar arasında dahi

farklılık göstermektedir. Kent bilimciler, sosyologlar, coğrafyacılar, iktisatçılar, yönetim bilimcileri ve yöneticiler, kır/köy ve kent olgularını farklı açılardan ve farklı ölçütler kullanarak ele almış ve bu farklı tanımlar halen devam etmektedir” (s. 4).

Kent kavramına dair bir portre oluşturmaının ardından yazar, “Kentleşme” başlığı altında kentleşme sürecini ele almaktadır. Kent bir mekâna karşılık gelirken kentleşme kent yaşamı içerisindeki değişim ve dönüşümü yansıtan süreçtir. “Kentleşme, fiziksel ve ekonomik bir yapıdan öte kendine özgü bir yaşam tarzı ve kent kültürü de yaratmaktadır” (s. 12). Öyle ki kırsal ve kentsel mekânlar sadece fiziksel ve demografik bir ayrışmadan öte ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel ilişkilerde gerçekleşen ayrışmanın da bir biçimidir.

Kente dair temel kavramlar hakkında okuyucuya öz bilgi vermeyi hedefiyle, “Kent Kimliği” alt başlığı altında kentlerinde insanlar gibi bir kimliği olduğundan bahsedilmekte ve kentlerin tarihi, coğrafi konumları, yapıları ve sınırları içerisinde yaşayan toplumların yaşam tarzlarıyla kendine özgü karaktere sahip olduğunu vurgulanmaktadır. Kısacası kent kimliği, kentin oluşması için mihenk taşı olan fiziksel, mekânsal, davranışsal ve kültürel unsurları içinde barındırırken diğer yandan sahip olduğu fenomenlerle insanlara bir tahayyül sunan karakterdir (Nacak, 2019:105). Sonrasında “Kentlileşme- Kentli Kimliği” başlığı altında Alacahan, kent ve insanın karşılıklı olarak birbirinin gelişimin destekleyen ve dönüştüren yapısından bahsederek ilerlemektedir. “Kentli kimliği, insanların aynı zamanda ve mekânda bir arada yaşamalarıyla ve kentle olan ilişkileri neticesinde ortaya çıkar. Bu noktada kent kimliğinin, yalnızca kentte bulunan bireylerin kimliklerinin toplamından ibaret olmadığı, bunun ötesinde kentte yaşayan insanların ilişkileri ve kent değerlerinin içselleştirilmesi olduğunun gözden kaçırılmaması gerekir. Kentlileşme sürecinde, bireyin yaşam biçimi, algısı, zevkleri, hobileri, eğlence tarzı, yemek alışkanlıkları, sanatsal, kültürel, siyasal ve sivil toplum çalışmalarına katılımı, boş zaman yönetimi, çevre bilinci ve konut koşulları, sosyal güvencesi gibi gözle görülebilen değişiklikler meydana gelmektedir” (s.16). Kendine has özellikleri barındıran kentler fiziki bir mekân olmanın yanında zamanla kendi içerisinde fiziksel olarak dönüşümlere ve ayrışmalara kaynaklık etmekte ve kentli olmaya dair bir değişim sunmanın sonucu olarak kendine ait bir kültürde oluşturmaktadır. Ancak kent veya kentli olmak üzerinden tek bir tanımlama veya sınıflandırma yapmak mümkün olmamaktadır. Kentler coğrafi konumu, tarihi ve kültürel

birikimi ve modernleşme sürecinin etkisiyle farklı özellikler barındırmakta böylece kentlerin ve kentli olmanın içeriği farklı kentlerde farklı özellikler üzerinden tanımlanmaktadır.

Son olarak “Kentsel Mekânda İnsan İlişkileri” başlığında kent yaşamındaki bireysel ve toplumsal ilişkilerin geleneksel topluluklara göre değişen yapısına dikkat çekilmektedir. “Sosyolojik açıdan incelendiğinde kent yaşamının belirgin nitelikleri, birincil ilişkilerin ikincil ilişkilere yerini bırakması, akrabalık bağlarının gevşemesi, ailenin toplumsal öneminin azalması, komşuluk ilişkilerinin zayıflaması ve geleneksel ilişki temelini zayıflaması olarak gösterilmektedir. Bu durumu en iyi mesleklerde gözlemleyebiliriz, çünkü mesleklerdeki gelişmiş ve uzmanlaşmış görevler, kentin bölünmüş niteliğini ve ilişkilerin faydacılığa yansımaları yansıtmaktadır. Maddi çıkarların öne çıkması iş yaşamıyla ilgili yasalar ve meslek ahlakı tarafından denetlenmediği sürece, toplumda düzeni bozan çıkar ilişkilerinin egemen olmasına yol açar” (s. 20). Kent yaşamında insan ilişkileri geleneksel yaşam tarzına göre farklılık göstermemektedir. Hızlı sanayileşme, değişen ekonomik koşullar ve küreselleşme kent mekânlarında da ayrışmayı beraberinde getirmiş ve bu durum kentsel mekânlara bağlı olarak ilişki ağlarının farklılaşmasına kaynaklık etmektedir. “Kentler, insanların farklı kimliklerini ifade etme ve yaşama tarzlarını benimseme imkânı sunduğu gibi, aynı zamanda farklı grupların birbirinden ayrışmasına da neden olabilmektedir. Bu durum, kentlerin içerisinde çeşitliliğin ve farklılıkların bir arada var olduğu karmaşık, kendi içinde, ayrışan ve dinamik mekânlar haline getirmektedir. Ayrışma süreci bireyler arasındaki güven ilişkisini zayıflattığı ve sosyal bağları kopardığı söylenebilir. Bu durum, kentlerin heterojen yapısını ve kültürel çeşitliliğini olumsuz yönde etkileyerek toplumsal entegrasyonu zorlaştırmaktadır. Kentlerdeki mekânsal ayrılaşma, toplumun bütünleşmesini sağlayan unsurları sınırlarken, aynı zamanda farklı grupların kendi kimlik ve değerlerini koruma eğilimini de desteklemektedir. Bu durum kentlerin içinde yaşayan insanların birbiriyle sınırlı etkileşimde bulunduğu ve farklı sosyal ve kültürel grupların kendi içlerine kapandığı bir ortam yaratmaktadır” (s.22). Araştırmanın sahasının bir kent olması dolayısıyla yazar öncelikle okuyucuya kent kavramı hakkında bilgi sunarak ilerlemekte sonrasında ise Cumhuriyet tarihi boyunca kentsel mekânlardaki fiziksel dönüşümler iz düşümünde insani ilişkilerde farklılaşma sürecinden bahsederek eserin başlığını oluşturan ikinci kavram olan Sosyal Sermaye” başlığı ile bir köprü kurmaktadır.

İkinci alt başlık olan “Sosyal Sermaye” altında yazar, öncelikle kavramın ne olduğunu anlaşılır kılmak adına kavramın tarihsel arka planını irdeleyerek ilgili literatüre katkı sunan filozofların fikirlerine yer vermektedir. Kavram son yıllarda sosyal bilimlerin farklı disiplinleri tarafından incelenmesi, birçok tanımının yapılmasının yanında hızlı küreselleşme etkisiyle ortaya çıkan faktörler sosyal sermayenin modern zamanların tanımlayıcı kavramlarından olmasına kaynaklık etmektedir. Sosyal sermaye kavramı 1980’lerden itibaren yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmış olsa da kökeni daha eski zamanlara dayanmaktadır. Bugün ekonomi politikaları içinde kalkınma teorisiyle ilişkilendirilse de kavramın temelinde sosyolojik araştırmalar yatar. İlk kez 20. Yüzyılın başında Max Weber’in “Protestanlık Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” adlı makalesinde dolaylı olarak ele alınan sosyal sermaye fikri, 1916’da Lyda Hanifan tarafından sosyal yapıya vurgu yapmak için kullanılmıştır. Hanifan’a göre sosyal sermaye, insanların günlük yaşamlarında en önemli olan somut maddelerden oluşur. Bu maddeler iyi niyet, arkadaşlık, sempati gibi değerlerle bireyler ve aileler arasındaki sosyal ilişkileri içerir. Birey yalnız bırakılırsa savunmasız olur ama komşularıyla etkileşime geçerse sosyal sermaye birikimine sahip olabilir. Bu birikim, toplumda yaşam koşullarının önemli ölçüde iyileştirilmesi için yeterli bir potansiyele sahiptir” (s. 31). Kavramın ortaya çıkış süreci hakkında ön bilgi sunan Alacahan, sonrasında Bauman, Putnam, Coleman, Kawachi, Portes ve Fukuyama’nın sosyal sermaye üzerine çalışmalarından ve tanımlamalarından bahsederek literatüre dair doyurucu bir içerik sunmaktadır. Bireysel çalışmaların yanında Dünya Bankası ve OECD gibi kuruluşların sosyal sermaye üzerine ampirik çalışmalarına da yer veren yazar, okuyucunun kavrama dair bir anlam dünyası geliştirmesine katkı sunarak eserin uygulamalı kısmını sağlam bir temele oturtmaktadır.

Bir önceki bölümde olan sıralamayı tekrarlayan Alacahan, öncelikle sosyal sermaye kavramının bir tanımlamasını yapmakta sonrasında kavramın içeriğini oluşturan ve zenginleştiren bileşenleri ayarı başlıklar altında incelemektedir. Öncelikle “Sosyal Sermaye Bileşeni Olarak Güven” başlığı altında kavramın psikolojik ve sosyolojik boyutunu ele alarak çeşitli filozofların değerlendirmelerine yer vermektedir. “Temelde psikolojik bir durum olan güven, bireyin toplumsal yaşamda davranışlarına ve diğer insanlarla ilişkilerine yön veren bir duygu olarak toplumsal yaşamın şekillenmesine doğrudan etki etmektedir. Güven öncülüğünde ve genel kabul görmüş normlar eşliğinde

sosyal ağlara katılım oranı toplumun sosyal sermayesinin göstergesi olarak kabul edilmektedir” (s. 45). Güveni kapsayan sosyal sermaye sadece bireysel düzeyde ilişkileri etkilemekle kalmaz ayrıca ülkelerin kendi sınırları dahilinde ve küresel düzeyde gelişmiş, istikrarlı ve demokratik toplumlar olması üzerinde de belirleyici bir faktör niteliğindedir. Sosyal sermayenin içeriğini oluşturan bir diğer unsur “Sosyal Sermaye Bileşeni Olarak Sosyal Ağlar” başlığı altında inceleyen yazar, sosyal ağları da çeşitli kategorilere ayırarak tanımlamaktadır. Diğer yandan “Sosyal hayatın içinde bireylerin sivil bağlılıkları ve sahip oldukları sosyal ağlar, güvenin önemli kaynaklarıdır. Çünkü sosyal ağlara katılım güven temelinde gerçekleşirken, ağlara katılım arttıkça güvende güçlenmektedir” (s. 53) diyerek kavramı şekillendiren bileşenlerin birbirini tamamlayıcı yönüne dikkat çekmektedir. Kavramın son yapıtaşı olarak normlara “Sosyal Sermaye Bileşeni Normlar” başlığı ile yer veren Alacahan, güven, sosyal ağlar ve normları tümevarımcı bir yöntemle irdeleyerek bu bileşenlerin birbirini tamamlayıcı unsurlar olduğuna dikkat çekmektedir.

“Sosyal Sermaye ve Sosyal Kaynaşma” ile eserin teorik kısmına dair son başlık altında sosyal sermaye ve sosyal kaynaşmanın birbirinin hem nedeni hem sonucu olduğuna değinilerek bazı düşünürlerin fikirleri ile yazarın kendi savları desteklenerek ilerlenmektedir. Yazar teorik kısmı oluşturan kavramları farklı bakış açıları üzerinden irdeleyerek kavramın köklerine inmekte ve kavramın anlaşılması adına okuyucuya derin bir içerik sunmaktadır. Böylelikle eserin ikinci bölümünü oluşturan saha kısmını okuyucunun daha kolay anlamasına ve yorumlamasına zemin hazırlamaktadır.

Eserin uygulama kısmını oluşturan “İkinci Bölüm” başlığı altında Alacahan, öncelikle yöntem kısmına dair içerik sunan “Çalışmanın Yöntemi” başlığına ve sonrasında saha çalışmasının analizini içeren “Bulgular” başlığına ve bu başlıklara dair alt başlıklara yer vermektedir. Öncelikle “Çalışmanın Yöntemi” başlığı altında esere “Güven Temelinde Sosyal Kaynaşma Olgusu” başlıklı bilimsel çalışmanın projesinin kaynaklık ettiğini ve saha kısmının Sivas örneğinde yürütüldüğü hakkında bilgi vermektedir. Sonrasında “Araştırma Evreni” başlığında Sivas’ın tarihi ve idari yapısı ve nüfus hareketlerini alt başlıklar altında irdeleyerek zengin bir içerik sunmaktadır. 1075 yılında Türk hakimiyetine giren Sivas’ın günümüze kadar şehrin genel karakteristik yapısından bahsederek ilerleyen yazar, yüzyıllardır süren göç alma- verme sürecini de göz önünde bulundurarak günümüze kadar

ki coğrafi, ekonomik, sosyal, kültürel değişim ve dönüşümünün şehrin bugünkü yapısına kaynaklık ettiği vurgulamaktadır. Sivas iline dair idari yapı, nüfus ve demografik yapısına dair verilerin TÜİK istatistikleri ve tablolar gibi somut verilerle desteklenmesi saha kısmında eksikliğe yer vermeme çabasının kanıtı niteliğindedir.

Örneklem kısmı ile ilgili spesifik bilgilere “Örneklem” başlığı altında değinilmekte ve ayrıca bu bölümde Yüksek Seçim Kurulu’ndan 2019 yılı verileri ile %5 hata payını baz alarak 100 soruluk anket formunu 500 kişide uygulandığına dair bilgilere de yer verilmektedir. SPSS 24.0 programında işlenen veriler teorik kısım sınırları dahilinde betimleyici bir analize tabi tutulmaktadır. İlgili bölümün son alt başlığı altında Alacahan, araştırmanın önemi adına detaylı bir veri sunmak adına “Sosyal Sermaye Ölçümü” başlığını eklemektedir. Araştırmanın ayırt edici yönünü anlama amacı güdenler için şu sözler özet niteliğindedir: “Türkiye’de 2000’li yıllardan itibaren farklı bilim dallarının ilgisini çeken sosyal sermaye araştırmaları aile araştırmaları, gençlerde davranış problemleri, okul ve eğitim, topluluk/cemiyet yaşamı, demokrasi ve yönetim, ekonomik kalkınma ve toplu hareketlerdeki problemlerin çözümlenmesi üzerinden incelenmeye başlanmıştır. Öte yandan kentleşme araştırmaları ise göç, gecekondulaşma, kentleşme yoksulluk, siyasal katılım gibi bağlamlarda ele alınmıştır. Kentleşme sürecinde kentsel yaşamda değer ve tutumlarının oluşumunun ve şekillenmesinde sosyal sermaye ve güvenin içerik ve etkisi üzerine çok az sayıda çalışma bulunmaktadır” (s. 79).

Araştırmanın saha kısmındaki verilerin yorumlandığı “Bulgular” başlığı altında öncelikle “Demografik Bulgular” ve “Sosyo-Ekonomik Bulgular” ele alınarak ilerlenmektedir. Alacahan bu bölümde saha aşamasında elde ettiği verileri yazı dilinin yanı sıra tablo ve grafiklerle de göstermektedir. Ayrıca saha verilerinin yanında TÜİK, 2011 Türkiye Değerler Araştırması ve 2010-2014 Dünya Değerler Araştırması verileriyle bulgularını desteklemektedir. Bulgular kısmına dair özet bir bilgi sunmak gerekirse, “Bugün ve Gelecek”, “Kent ve Siyaset”, “Kamusal Alanda Güven”, “Değerler ve Normlar” alt başlıkları altında teorik kısmı oluşturan kavramlar temelinde elde edilen verilere dair istatistiksel bilgilere ve yorumlamalara yer verilmektedir.

Eserde son olarak “Sonuç” başlığı altında araştırmanın önemine bir kez daha vurgu yapılmakta ve araştırmanın küresel ve bölgesel düzeyde yapılan araştırmalardan farkına değinilerek önemi vurgulan-

maktadır. Sosyal sermayenin güçlü olmasının toplumsal hayatın tamamına olan etkisi ve müreffeh bir toplum olmada dönüştürücü yönüne değinen Alacahan, araştırmada elde edilen verileri maddeler halinde sıralayarak bir özet sunmaktadır. Araştırmada elde edilen düşük düzeyde verilerin nasıl yükseltilebileceğine dair çeşitli toplumsal kurumlara ve STK'lara öneriler vererek eseri sonlandıran yazar, ölçümleme çalışmasının zaman içerisinde tekrarlanarak değişimin gözlemlenmesine ve faydacı bir nitelik kazanmasına öncülük etmektedir.

Esere genel bir bakışın ardından sonuç olarak yazarın, zengin bir literatür taradığı görülmektedir. Kent ve sosyal sermaye kavramlarına dair geniş bir içerik sunan yazar böylece uygulamalı bölümde okuyucunun anlam dünyasını şekillendirecek bir yol haritası sunmaktadır. Gerek küresel düzeyde gerekse bölgesel düzeyde kentleşme ve sosyal sermaye stoku üzerine farklı ölçümleme araştırmaları olmasına rağmen bu araştırmaların odak noktaları ve yerel düzeyde yapılan araştırmaların odak noktası farklılık göstermektedir. Bu noktada eserin özgünlüğünü ortaya koyan nokta, Sivas ili sınırlı kalan bir ölçümleme çalışması olması ve bu minvalde yerel düzeyde araştırmalara örnek teşkil ederek literatürdeki boşluğu doldurmasıdır. Ayrıca eserin uygulama kısmını oluşturan bölümde, saha verilerinin 2010-2014 Dünya Değerler Araştırması, 2011 Türkiye Değerler Araştırması, TÜİK verileri ile karşılaştırılması ve desteklenmesi okuyucuya karşılaştırmalı bir analiz imkânı sunarak eserin literatüre katkısı bir kez daha vurgulanmaktadır.

Kaynakça

- Bal, H. (2020). *Kent Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Nacak, İ. (2019). *Kent Sosyolojisinde Temel Kavramlar*. (Ed. Köksal Alver). Kent Sosyolojisi. Konya: Çizgi Kitabevi