

**EDİTÖR**

*Doç. Dr. Nebiye KONUK KANDEMİR*

*Researches and Evaluations in the Field of*

**SOCIOLOGY**

**SOSYOLOJİ**

*Alanında Araştırmalar ve Değerlendirmeler*

**MART**  
**2025**

**İmtiyaz Sahibi • Yaşar Hız**  
**Genel Yayın Yönetmeni • Eda Altunel**  
**Yayına Hazırlayan • Gece Kitaplığı**  
**Editör • Doç. Dr. Nebiye KONUK KANDEMİR**

**Birinci Basım • Mart 2025 / ANKARA**

**ISBN • 978-625-388-267-9**

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.  
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan  
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

**Gece Kitaplığı**

**Adres:** Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak Ümit Apt  
**No:** 22/A Çankaya/ANKARA Tel: 0312 384 80 40

[www.gecekitapligi.com](http://www.gecekitapligi.com)  
[gecekitapligi@gmail.com](mailto:gecekitapligi@gmail.com)

**Baskı & Cilt**  
Bizim Buro  
**Sertifika No:** 42488

**Sosyoloji Alanında  
Araştırmalar ve  
Değerlendirmeler &  
Research And  
Evaluations In The Field  
Of Sociology**

**Mart 2025**

Editör:  
Doç. Dr. Nebiye KONUK KANDEMİR



# İÇİNDEKİLER

## BÖLÜM 1

### KADİM GELENEKTE RUH VE BEDEN İLİŞKİSİNİN ETİK VE DİNİ SÖYLEMLER ÜZERİNDEKİ REFARANSLARI

*Hakan ÖNALAN*..... 1

## BÖLÜM 2

### AİLEYE İLİŞKİN BİR SOSYAL PROBLEM OLARAK BOŞANMA: DENİZLİ'DE BOŞANAN KADINLARIN DURUMU

*Radiye Canan BAĞIŞ*.....33

## BÖLÜM 3

### ÇATIŞMA VE TOPLUM: İLETİŞİM SOSYOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN BİR DEĞERLENDİRMELER

*Sultan ERGUN* .....69

## BÖLÜM 4

### CORE ARGUMENTS AND KEY THEORISTS IN POSTCOLONIAL THEORY

*Alkan ÜSTÜN, Emine AKÇELİK*.....85

## BÖLÜM 5

### CULTURAL DIVERSITY AND THE DYNAMICS OF INTEGRATION: THEORETICAL PERSPECTIVES ON MIGRATION AND MINORITY ISSUES

*Ayşe SERT GÜDÜL, Alkan ÜSTÜN* ..... 101



# BÖLÜM 1

## KADİM GELENEKTE RUH VE BEDEN İLİŞKİSİNİN ETİK VE DİNİ SÖYLEMLER ÜZERİNDEKİ REFERANSLARI

*Hakan ÖNALAN<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Dr. Bingöl Milli Eğitim Müdürlüğü, <https://orcid.org/0000-0002-7562-7428>

## GİRİŞ

Aristoteles Metafizik adlı eserinin birinci bölümüne şu cümleyle başlar: “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.” (Aristoteles, 2010: 75). Aristoteles insanın beş duyu organını kullanmaktan aldığı hazdan bahsederek insanı diğer canlılardan farklı kılanın çevresinden başlayarak toplumu, tarihini ve son olarak kendini tanıması ve bilmesi olarak görür (Arslan, 2003: 27). Bu bilme edimi ise Sokrates’in deyişiyle hayretle başlar. Hayret, insanın merakını kamçılayan soru ve sorunlar karşısında duyduğu bir şaşkınlıktır. Şaşkınlık bir acziyettir. İnsanı hayrete düşüren şeyler karşısında yaşadığı çaresizliktir. Ancak, insanoğlu idrak ve akıl sahibi olması hesabıyla nefis-i natıkadır. İnsan bu yetisini fiili hale getirerek tanrılara, evrene ve kendine yönelmiş ve her türlü merakını giderme yoluna girmiştir. Bu yönelmelere hep bir merak ve sorular eşlik etmiştir.

Bu soruların neticesinde insanın ilgisine mazhar en önemli problemlerden biri insanın varlığı sorunu olmuştur. İnsan ne olduğu, nasıl var olduğu, varlığı başkasının eseriye kim tarafından, niçin, nasıl ve neyden yaratıldığı gibi sorularla kendi ardına düşmüştür. İşbu düşünsel yolculuğun en kadim problemi olan ruhun ve beden mahiyeti mitolojiler, dinler ve felsefe eliyle tarihten günümüze taşınmıştır. Dolayısıyla ruhun ve bedenin özüne ve ilişkilerinin mahiyetine yönelik bir tartışma aynı zamanda toplumların zihinsel haritalarına da dokunmak demektir. Çünkü toplumların kültürel kabulleri, inançları ve bunlar doğrultusunda kendilerini ve yaşamlarını düzenlemeleri zihniyetlerinden bağımsız değildir. Hal böyle tasavvur edilince ruh ve beden gibi ontolojik mahiyette güçlü bir problemi tartışmaya açarak anlamaya çalışan kadim kültür ve inançların bunların ilişkisine yönelik tasavvurları tartışmasız önem arz etmektedir.

Sözlük anlamı bakımından ruh: 1. Vücutta bulunduğu inanılan maddesiz hayat ilkesi, hayatın özü, cevheri, can ve özbenlik. 2. Bazen can ile bir tutulan, bazen de zihin, bilinç ve düşünce olarak ele alınan yaşam ilkesi. 3. Duygu, duyarlılık ve hareket ve canlılık. 4. Bir topluluğa özgü, onların genel düşünce yapı ve davranış biçimleri. 5. Bir şeyin can alıcı noktası (Atay, 1997: 2-3). 6. Yaşayan şeyleri canlı kılan şey anlamına gelen ruh “canlandırmak” (ensoul) kelimesiyle aynı köktendir (Flew, 2005: 397). 7. İnsanın ahlaksal ve manevi yanı olarak tanımlanan ruh yaşamın, düşünmenin ve iradenin merkezi. 8. İnsan doğasının duygusal yanı. 9. Ölümden sonra bedenden ayrılarak varlığını devam ettirebilen metafizik varlık. 10. Ölümsüz olduğu varsayılan fizik ötesi varlık: Kişinin manevi yanı (Budak, 2003: 638). 11. Canlı varlıklarda hayatı sağlayan idrak edici unsur (Vural, 2016: 566). 12. İbranice’de “*ruah*” olarak geçen ruh, manası itibarıyla Allah’ın ruhudur (Paçacı, 2001: 115). Ruh kavramı üzerine en sistematik çalışmalar felsefe alanında verildiği için konunun anlaşılması açısından hem Antik Yunan hem de İslam filozoflarının ruh hakkındaki düşüncelerinin



bilinmesi elzemdir. Ancak bu dūřüncelerin dinler ve mitolojilerin yaratılışa yönelik temel ilgilerinden bağımsız olmadığını ve de onların temellendirilmesine dōnük olduğunu da göz önüne alınması gerekir.

### **Antik Yunan ve Hellenistik Felsefede Mutluluk ve Erdemin Ölçütü Olarak Ruh ve Beden İkillemi**

İngilizce’de (spirit), Latince (spiritus), Yunanca (pneuma), Arapça (ruh), İbranice (ruah), Farsça (revan), Almanca (geist) ile karşılanan ruh (Temelli, 2017: 10), Sokrates öncesi literatürde “nefes”, “soluk”, “üfleme”, “soluma” anlamına gelen ‘pneo’ kökünden hareketle canlılık özelliği taşıyan bütün varlıkların temel cismanî ilkesi anlamında kullanılır. Kavram, antik çağın ünlü ozanı Homeros’un söylencelerinde canlılığın ölümden sonra da varlığın devamını sağlayan “yaşam soluğu” olarak geçer. Ruhun canlılık, duygu ve dūřüncenin merkezine alınarak bedenın karşıtı olarak ele alınması ise felsefi tartışmalarla başlanmıştır denilebilir. Sokrates öncesi felsefede ruh, varlığın dört arkhesinden havaya karşılıklı gelmektedir (Ulař, 2002: 1187-Kutluer, 2008: 198-199). Ruh kavramıyla ilişkili nefesi (pneuma) yani havayı Aneksimenes, hem dünyanın hem de insan yaşamının en temel ögesi olarak görmektedir (Thilly, 2007: 41). Burada nasıl ruhumuz hava olmakla bizi bir arada tutuyorsa soluk ve hava da evreni kuşatır (Burnet, 2013: 61). Aneksimenes’te hava devinimsiz manada bir madde olmadığı için hem kendinin nedeni hem de devindirici güçtür. Çünkü hava canlı, ölümsüz, ebedi ve nedensizdir. Bu yönleriyle tanrısallık içerir. Havanın ruh ya da yaşamla özdeş kılınması ise erken dönem halk inançlarının sonucudur (Gurthrie, 2003: 140-141). Genel anlamıyla ruh bu dönemde canlılığın ilkesi manasında ele alınır.

Üç büyük semavi dinde insanın nasıl, neden ve niçin yaratıldığına dair ifadeler mitolojilerle birçok yönden benzerlik göstermektedirler. Kitabı Mukaddes’in birinci kısmını oluşturan Eski Ahit’in Tekvin yani Yaratılış bölümünde evren altı günde yaratılmıştır. Tanrı bu altı gün içerisinde yeri, göçü, ışığı, geceyi, gündüzü, karayı, denizi, toprağı, tohumu, bitkiyi, hayvanları yaratır ve son gün olan altıncı günde ise topraktan cinsi erkek olan adamı varlığa getirir; sonrasında bu topraktan yapıma varlığın burnuna nefesini üfler ve bu adam hayata kavuşmuş olur. Aynı gün Tanrı adamın yalnız olmasını doğru bulmaz ve uykudayken kaburga kemiğinden eşini yani Havva’yı yaratır. Kur’an’da insanın yaratılışını konu edinen Mü’minun Suresi 12-14., Târik Suresi 5-9., Secde Suresi, 7-9. ayetleri insanın süzölmüş bir balçıktan nutfeye, nutfeden kan pıhtısına, kan pıhtısından ete, etten kemiğe dönüştürölerek yaratıldığını vahyeder (Olgunlu, 2010: 83-87).

Söz konusu tartışmaları ruh ve beden karşıtlığı olarak ele aldığımızda beden karşısında önceliği ruha veren ilk filozofların Phyttagaros, Phyttagarosçular ve Sokrates olduğu söylenebilir. Felsefe tarihinde Phyttagarosçulara mal edilen ruh göçü düşüncesinden hareketle ruhun bedenden mahiyeti itibarıyla farklı bir varlık, insanın gerçek özü; beden de buna tehdit olduğu düşüncesine ulaşılabilir. Phyttagarosçu tarikat yaşamı, bir nevi ruh konusundaki düşüncelerinin yansımasıdır. Ruhsal uyumu bozabilecek davranışlar belirlenerek bunlardan uzak durmaya çalışılmıştır. Örneğin sessizliği korumayı, tavuk ve balık eti yememeyi, ortak mülkiyeti; lüks, zenginlik, gösteriş, şan ve şeref düşkünlüğünden uzak durmayı bir yasa olarak kabul etmektedirler (Erkızan-Çüçen, 2013:41-57). Bu örneklerden hareketle ruhun bedenden ayrı bir töz olup asıl gerçekliğin kendisi olduğu Phyttagarosçu fikir, denilebilir ki bütün Batı ve Doğu felsefelerinin temel yönelimi olan ruh-beden ikileminin temelidir (Arslan, 2009:145).

İnsanın mahiyeti üzerine düşünceler sarf eden Sokrates'e göre de insan bir yanıla ruhsal, akılsal bir yanıla da bedensel ve duyusal bir varlıktır. Sokrates düşüncesinde beden; duygu, haz ve tutkunun kaynağı olduğundan teyakkuz halinde olunması gereken bir varlık olarak düşünmüşse de beden-ruh karşıtlığını daha köklü bir tasnife tabi tutan Platon ve onun düşüncelerini dini yaşamın önceliği haline getiren, buradan hareketle bedeni yok edilmesi gereken bir düşman olarak gören Hristiyan ahlakçıları gibi düşünmez. Yaşamından elde edinilen bilgilere göre Sokrates bu ahlakçıların öne sürdüğü gibi çileci bir yaşam da sürmemiştir. Ancak bu ikilemde tavrını ruhtan yani bilinçli ruh ve bilinçli kişilikten yana kullanır. Bu anlamıyla Sokrates'in nefse hâkimiyeti bir değer olarak gördüğü ve buna göre yaşadığı söylenebilir (Arslan, 2014a: 122-123). Bu yönüyle Sokrates, Antik Yunan doğa filozoflarınca biyolojik bir canlılık ilkesi anlamına gelebilen ruh kavramını ahlaki karakterin temeli kabul ederek etiğin ve onun temelinde yükselen politik yaşamın nasıl olması gerektiğine dair fikirler öne süren ilk düşünürlerden biri olmaktadır (Kaya, 2013: 174-175). Bu karşıtlığı daha köklü bir şekilde temellendiren kişi ise Platon'dur (Ulaş, 2002: 1188). Bu bakımdan ruhun zamanla din ve ahlakın zemini haline gelmesiyle metafizik bir boyut kazanmıştır denilebilir.

Platon, varlık tasnifinde onları kendi başlarına hareket yeteneği olan ve olmayan diye iki kısma ayırır. Canlı varlıklara canlılık katan iradi hareketlerin kaynağı ve ilkesini ruh olarak tanımlar. Platon, kendinde hareket kabiliyeti olan gök cisimlerini de canlı, akıl ve zekâ sahibi varlıklar olarak görür. Eğer böyleyse onların da ruhları var demektir. Aynı akıl yürütmeden hareketle evrenin kendisi canlılığın ve ruh sahibi olmanın en mükemmel halidir. Platon, ruhu özü itibarıyla hareket olarak görmektedir. Ruh, hareketi kendinde olan bir ilkedir. İlke olduğu için de başka bir nedenle var veya yok olamayacağını belirtir. Ruh, varlığa ve yokluğa gelen bir varlık

olsaydı evren sonsuz bir hareketsizlik içerisinde olurdu. Aynı doğrultuda Platon, doğa filozofları gibi ruhu herhangi bir maddeyle de özdeş kılma-  
maktadır. Çünkü doğa filozofları gayrimaddi bir Şeyin varlığını kabul et-  
medikleri için ruhu latif, ince bir cisim olarak görmüşlerdi. Oysa Platon  
idealar kuramı çerçevesinde ruhun bedenden, maddeden, cisimden farklı  
olarak tinsel bir töz olduğunu belirtmektedir (Arslan, 2014a: 364-367).

Platon, ruhu açıklamanın uzun süren “tanrısal bir çaba” olduğunu sy-  
leyerek onu benzetmelerle daha anlaşılır kılar. Platon düşüncesinde ruh  
lmsz bir varlıktır. İlk dönem diyaloglarında Platon ruh ile bedeni daha  
karşıt bir temelde ele almışsa da yaşlılık diyaloglarında bu düşüncesini  
esnetir. Bu iki dönemde değişmeyen tek Şey ise beden ile ruhun karşıtlı-  
ęı meselesidir. İlk dönem diyaloglarında beden ruhun yabancı, mezarı  
ve kurtulması gereken bir düşman olarak betimlenir (Arslan, 2014a: 361).  
Örneğin Phaidon Diyaloğu’nda ruhun beden gibi kötü bir Şeye bulaşmasın-  
dan ötürü hakikati hiçbir zaman elde edemeyeceğini belirtir. Çünkü beden  
beslenmesi gerektiğinden ruh için bir tehdittir. Beden hastalıklara maruz  
kalmasının yanında arzu, istek, haz, korku ve kuruntularla bizi hakikatin  
yolundan edebilecek potansiyelindedir. Bedenin istekleri ihtiyaç fazlasını  
elde etmeye, bu da para ve mal hırsına neden olmaktadır. Daha fazlaya  
yönelik bedensel itki hakikate ulaşmanın önündeki engelidir. Dolayısıyla  
hakikate ulaşmak bedenden kurtulmakla mümkündür. Eğer biz bilgeliğe  
aşıksak ancak ona ölümden sonra kavuşabiliriz. Ona göre ruh bedenden  
arındıka saf zn kendisini tanımaya başlayabilir (Platon, 2007: 78). Ho-  
cası Sokrates’in ağzından ruhun ölümsüzlüğünü anlattığı Phaidon diyal-  
oğunda ilahi dinlerin ahiret anlayışını hatırlatacak bilgiler bulunur. Platon’a  
göre ruhların ölümsüzlüğü kötülerin cezalandırılacaklarının da bir kanıtı-  
dır.

Platon ileri yaş diyaloglarında ruh-beden karşıtlığını yumuşatarak be-  
deni ruhun emrine verir (Arslan, 2014a: 362). Buna göre beden ruhun y-  
netebileceği bir madde olarak görülür. İnsanın doğru bir eğitim ve talimle  
bedeni terbiye edip kontrol altına alabileceğini belirtir. Bu ise hem etiğin  
hem politik yaşamın vazgeçilmez ögesidir. Platon düşüncesini canlı var-  
lıklardaki bütün yaşamsal faaliyetin ilkesi olarak gördüğü ruhu  kısıma  
ayırarak temellendirir.

Platon ruhun kısımları ve farklı ruhlar kuramını ilk olarak “Devlet”,  
sonrasında Phaidros ve yaşlılık dönemi diyaloğu olan Timaios eserinde  
ele alır. Devlet ile insan organizması arasında yaptığı analogi organik bir  
toplum teorisi olarak görülebilir. İnsan davranışlarına kaynaklık eden üç il-  
kenin belirli bir işlevi ve işlevini gerçekleştirebileceği bir yeri vardır. Bu üç  
ilkeden ruhun beslenme ve üreme başta olmak üzere bedeninin ihtiyaç olan  
Şeyleri arzulayan iştah kısmının bulunduğu yer karın bölgesinde; ruhun  
Öfke, zafer arzusu ve gazap yetisi ile bedeni koruyan göğüste; ruhun bilen,

hesaplayan, düşünen kısmı ise beyindir. Politik yaşamda akıl yönetici kesim, irade koruyucu sınıf, istek ise üretici sınıfa karşılık gelir. Bu şemada konumuzla ilgili dikkate değer olan olgu iradenin akıl ile istek arasına yerleştirilmiş olmasıdır. Platon irade gücünü tam merkeze yani kalp bölgesine yerleştirmiştir. Böylece irade aklın emirleri doğrultusunda istekleri kontrol altına alabilmektedir. Platon bu durumu biri güzel ve asil diğeri çirkin ve asi olan iki atın çektiği bir savaş arabasıyla örnekler. Çirkin, asi ve huysuz olan at ruhu aşağıya doğru çekmeye çalışırken aracın sürücüsü olan akılsal ruh iradeyi temsil eden güzel ve asil at vasıtasıyla aracı idealler âlemine yükseltmeye çabalar. Bu çaba hâsıl olursa ruh manevi âleme yükselmiş, değilse bozguna uğramış olacaktır (Arslan, 2014a: 374-375, Kaya, 2013: 173-174).

Beden-ruh ikileminden hareketle akılsal ruhun işlevi yönetmek, erdemi bilgelik; koruyucu ruhun işlevi idare etmek, erdemi cesaret; istek ve arzu ruhunun görevi ise beslemek ve üretmek, erdemi ise ölçülülüktür. Bir insan ve devletin sağlığı bu yetilerin dengeli uyumuna bağlıdır. Bu dengeğin bizatihi kendisi ise adalettir (Skirbekk-Gilje, 2006: 82-83). Sonuç olarak Platon'da karşımıza ilkin yok edilmesi gereken düşman olarak çıkan beden, sonraki yaşlarında eğitim vasıtasıyla dizginlenebilir esnek bir madde olarak çıkar. Bu talim ve terbiyenin hem politik hem etik açıdan ölçüsü adalettir. Greklerde adil olan aynı zamanda estetik olandır. Antik Yunan düşüncesinde fazilet, matematiksel uyum ve harmonin karşılığıdır. İnsan düşüncesinin en yetkin yetisi olarak görülen akıl (ratio), tözsel olarak bedensel istekleri belirli bir ölçüye göre düzenleyerek erdemin temel icracısıdır. Bir kişinin davranışlardaki oran ve orantı erdemin göstergesi olarak kabul görür. En nihayetinde bu, güzel olan demektir (Mumford, 2015: 68). Aristoteles felsefesinde de karşımıza çıkacak olan oran ve orantı fizik dünya ile de ilgili bir tespittir denilebilir. Beden-ruh ikilemini Platon geleceği üzerinden sürdüren Aristoteles hocasından farklı olarak konuyu daha olgusal bir düzeyde tartışır. Çünkü Aristoteles ruhu bedenle ilişkisinde ele aldığı için ruhun matematikçi ve metafizikçinin değil, fizikçinin konusu olması gerektiğini belirtir. Aristoteles'in neden böyle düşündüğünü anlamak için ruhun doğası üzerine söylediklerine göz atmamız gerekir.

Aristoteles'e göre ruh mahiyeti itibarıyla canlılık istidadı taşıyan varlıkların entellekheiasıdır. Başka bir deyişle ruh "bilkuve (güç halinde) hayata sahip olan doğal cismin biçimidir." Daha doğrusu, bir fiil ancak kuvve olarak hayata sahip olan bir cisimde tecessüm edebilir. Buna göre Aristoteles ruhu, beden gibi bir cisim ya da madde olarak görmemişse de ruha hocası Platon gibi daha ayrıcalıklı bir yer tanımaz. Platon'da ezeli ve ebedi olarak tasarlanan ruh Aristoteles düşüncesinde bedenden önce ve sonra varlığı olmayacak bir ilke düzeyine gelir. Örneğin eğer göz maddeyse görme onun ruhudur. Nasıl göz patladıktan sonra görme işlevini gerçek-

leşmiyorsa ruhta ölümünden sonra yok olur. Yani beden ortadan kalkmışsa ruh da kalkmıştır denilebilir. Aristoteles sadece bedenle yakın irtibatlı olan öfke, iştah, arzu, heyecan gibi ruhsal olayları değil, en üst derecede zihinsel olayları dahi bedene ilişkin görür (Arslan, 2014b: 209-218; Aristo, 2000: 63-70). Aristoteles düşüncesinde beden ile ruh öyle iç içedir ki bunların birbirinden ayrılabilceğini düşünmek imkânsız gibidir (Atay, 1997: 6). Hatta ruhun bedenle birleşik olması ruhun yetilerini uygulayabilmesi açısından olumludur (Copleston, 2013: 68).

Aristoteles ruhun kısım ve işlevleri noktasında da Platoncu gelenekten farklı görüşler ileri sürer. Aristoteles ruhun birliği, bütünlüğü ve basitliğini ortak bir tanım ve öz çerçevesinde tanımlamaya çalışır. Aristoteles canlılık potansiyeli taşıyan varlıkların faaliyetlerini sahip oldukları ruhlarla açıklar. Örneğin bitkilerde üreme ve beslenme faaliyetini ‘besleyici ruh’, hayvanların hareket, arzu ve duyum faaliyetini ‘duyusal ruh’ ve insanların bilme, düşünme faaliyetini ‘akılsal ruh’ yerine getirir. Platoncu gelenek, bunlar arasında keskin ayrımlar yaparken Aristoteles doğada gözlemlediği hiyerarşi ile ruhun doğasını izah eder. Bunu ise tek bir ruhun faaliyetini daha yukarıda olanın aşağıda olanı içerecek bir tasarım içerisinde ele alır. Hayvansal ruh besleyici ruhun içleminde, hayvansal ruh da akılsal ruhun içleminindedir. Bu mantık örgüsünde bilginin algı, duyum, deney gibi görünümleri arasında kesinti değil, geçişlilik ve süreklilik söz konusudur (Arslan, 2014b: 215-217).

Aristoteles’e göre en alt düzeyde yer alan besleyici ruh üreme ve beslenme faaliyetini gerçekleştirerek organik varlığa canlılık kazandırır. Hayvani ruh bilkuvve hareket etme potansiyeline sahip varlıklara istek gücüyle hareketlilik kazandırır. Bu modern psikolojide içgüdülere karşılıklı gelir yani iradi bir hareket içermez. İradi faaliyet ise hayvani ruhta değil, insani ruhta bulunur (Kaya, 2014: 93). Bitkilerin üstünde yer alan hayvanlarda ortaya çıkan duyum hem duyuyu hem de duyusal olanı kuvve halinden fiile getirir. Aristoteles duyumdan sonra imgelemeyi yani hayal gücünü ve hafızayı ele alır. İmgelem bir duyumun zihindeki suretidir. Yani zayıf bir duyumun, nesnesi olan maddi yapısından soyutlanarak imgesinin zihinde canlandırılmasıdır (Arslan, 2014b: 218-221).

Ruhun bedenle ilişkisinden etik hayal gücünün üstünde bulunan akılsal ruhla hâsil olur. Teorik ve pratik olarak iki kısma ayrılan aklın teorik kısmının gayesi bilgelik, pratik aklın gayesi ise aklı başındalıktır (Özcan, 2006: 108). Aristoteles’te insanı ahlakın konusu yapan şey, pratik aklın arzu ve istek güçlerini denetim altına alabilme yetisidir. Aristoteles düşüncesinde insanın ‘sığır’ yaşamından insan yaşamına geçmesi hayvani ruhun akılsal ruhtan pay almasıyla mümkündür. Kendine hâkim olabilme iştah ve arzuların aklın denetiminde gerçekleşir. Böyle bir imkân olmasaydı ahlaktan bahsetmemiz mümkün olamazdı. Hayvani güç her

ne kadar akıldan yoksunsa da akıldan pay alabilme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla akıl sahibi insan akıldan pay alması ölçüsünde iştah gücünü yönlendirebilir (Özturan, 2014: 46-48). İştah ve arzuya duyarlı kısım irade gücüyle yönlendirilebilir. Ki bu, pratik akıl olarak adlandırılır (Özcan, 2011: 181). Ahlakın imkânı olan pratik akıl insan eylemlerinin hem yol göstericisi hem de mutluluğun teminatıdır. Pratik akıl zayıflar da irrasyonel olan hayvani güç baskın gelirse (Özlem, 2010: 58-59) insan mutlu olamaz. Bu ise felsefenin en önemli problemlerinden biridir.

Felsefenin en temel gayesi (*eudomonia*) mutluluktur. İnsan yaşamının son ereği olarak görülen mutluluk ortak bir gaye olsa da buna nasıl ve ne şekilde ulaşacağı farklılaşabilmektedir (Ulaş, 2003: 1018-1019). Benzer veya farklı, düşünürlerin çoğu ruhun mahiyetini tartışarak ilgili düşüncelerini ortaya koymuşlardır.

Bu düşüncelerin önemi ve anlamı dönemin siyasal, ekonomik ve kültürel değişimlerinden de bağımsız değildir. Özellikle hem Doğu'nun hem Batı'nın düşünsel birikimlerinin iç içe geçtiği "Helenistik Çağ" olarak tanımlanan dönem bu anlamda zengin tartışmalara sahne olmuştur. Şöyle ki 339'da, Yunan ordularının Makedonya Krallığı'na yenilmesinden sonra polisler bağımsızlıklarını ilan etmiş; ardından Yunan dünyası, Helenistik Çağ olarak bilinen bir döneme girmişti. Bu tarihsel döneme Helenistik denmesi kültürel anlamda yeni bir dönemle ilgili olmasıdır. Özellikle III. Aleksandros'un Asya seferleri sonucunda, Yunan kültürü dışarı açılmaya başlamış ve Doğu kültürüyle kaynaşma sürecine girmişti. Bu entegrasyon sürecinde Yunanlıların barbarlardan üstün olduklarına dair düşünceleri yerini bütün insanların ortak bir doğaya sahip oldukları anlayışına bırakmıştı. Kültürel alanda yaşanan bu değişimin nedeni polislerin bağımsızlıklarını yitirmesiydi. Bunun sonucunda polise özgü kurumların, değer yargılarının ve yaşam felsefesinin hiçbir anlamının kalmadığı görüldü. Öyle ki, polisin siyasal hayvani yerini kozmopolit bireye bırakmıştı. Yunanlı bir vatandaş için artık kamusalığın anlamı yoktu; o kendini dünyanın ortasına atılmış, bütün yurttaşlık bağlarından kopuk, çıplak, tek başına ama bu yönüyle de bir değere sahip olan bir birey olarak görmeye başlamıştı (Ağaoğulları, 2006: 387-389). Bu durum, bir insanın yaşamına nasıl bir anlam verebileceği ilgili farklı felsefi düşüncelere zemin hazırlamıştı.

Helenistik dönemde filozofların -bir zamanlar seçkin bir yurttaşı olduğu kent devletinin siyasal kargaşalarla ortadan kalkmasına paralel olarak- düşünce nesnesi de değişmiş oldu. Artık filozof, ideal bir siyasal rejimin niteliği, ne tür yasalarla yönetilmesi gerektiği ve kamusal çıkarın ne olduğuna ilişkin politik meseleleri mülhaza etmiyordu. Böyle bir kargaşa döneminde filozoflar içe çekilip bireysel yaşamlarında nasıl mutlu olunabileceği üzerine düşünmeye başladılar (Arslan, 2012: 16-17). Böyle bir siyasal ve kültürel iklimde insanın mutluluğu ve ruhun doğası hem

Epikuroşçular hem de Stoacılar tarafından üzerine düşünölmeye değer en önemli konuların başında gelmeye başladı.

Epikuros, ruhun ne olduğunu, ölümsüzlüğünü, işlevlerini ve bedenle ilişkisini çok ayrıntılı olmasa da ele alır. Epikuros ruh, cisimsel bir özelliğe sahip ölümlü bir varlıktır. Bu düşünce de ruhun ince atomlardan meydana geldiği varsayılır. Bu atomlar vasıtasıyla da beden canlılık özelliği taşıır. Eğer beden ruha bitişirse ölümden sonra ruh da dağılarak yok olur. Daha doğrusu Epikuros, Aristo gibi ruhu bedenle birlikte var olan ve onun ölümlüyle dağılıp yok olabilen bir varlık olarak görür (Arslan, 2012: 98-105).

Epikurořçular bu ruh kuramından hareketle felsefeye insanı mutlu kılma görevi vermişlerdir. Bu mutluluğa engel olabilecek iki şeyden biri ölüm, diğeri Tanrı korkusudur. Eğer ölümden sonra bir yaşam yoksa kaygılanmaya gerek yoktur. Ruh dinginliğine (*ataraksia*) kavuşup mutlu (*eudomonía*) olmanın yolu acı ve korkudan uzaklaşmak, hayattan haz almakla mümkündür. Hazsa dünyevi zevklerde haddi aşmamayı, ölçülü bir yaşamı gerektirir. Zevk denildiğinde akla öyle tıka basa yeme, cinsel sapıklıklar gibi hayvanca hazlar gelmemelidir. Aslolan akla uygun bir hazdır. Akıl ise hazların kaynağı olan arzular arasında bir ayırım yapar. Kimi hazlar yeme ve içme gibi doğal ve zorunlu; kimileri cinsellik gibi doğal ama zorunlu değil; kimileri ise zenginlik, gösteriş gibi ne doğal ne de zorunludur. Epikuros sonuçta azla yetinmeyi bir erdem olarak gördüğü için doğal ve zorunlu olanla yetinmeyi salık verir. Bu ise ruhsal sükûnetin en temel şartıdır (Hançerlioğlu, 2012: 98-99, Cevizci, 2002: 49-50). Epikuros felsefesinde “haz” ruhsal sükûnet, dinginlikle mutluluğa ulaşmanın aracıdır.

Epikuros felsefesinde hazlar ikiye ayrılır. Ruhsal dinginliği sağlayan hazlar statik, gelip geçici hazlar da kinetik hazlar olarak adlandırılır. Epikuroşçular kinetik hazların tam olarak doyurulamayacağını düşündükleri için önceliği entelektüel hazlara verirler (Özlem, 2010: 64). Statik hazlar bedensel hazlardan farklı olarak zihinsel dinginliği sağlayan kalıcı ve uzun süreli hazlardır (Cevizci, 2002: 49). Bu hazlar vasıtasıyla insan iradi bir varlık haline gelir (Özcan, 2006: 132). Bu imkânla insan ruhsal dinginliği bozabilecek tutku, acı ve korkuları yatıştırır ve erdemli bir yaşam sürer. Bilgece bir yaşamsa özgürlüğü, mutluluğu ve ruhsal dinginliği vaat eder (Weischedel, 2009: 69-70). Ruhun arınması ve dinginleşmesi hazların doğru bir şekilde idare edilmesiyle ilgilidir. Epikuros ruhsal yaşamı uhrevi manada ele almamış olsa da bedeninin bir taşkınlık yaratarak mutluluğa engel olabileceğini düşünür.

Platon felsefesinde ruh, hareketten duyuma duyumdan düşünmeye kadar bütün zihinsel halleri ifade eden daha geniş ve esnek bir kavram olarak kullanılır. O, ruh sahibi olan ve olmayan varlıklar diye ikili bir ayırım yapar. Ruh sahibi varlıkları da organik yapıları olan bitki, hayvan ve insan olarak

görür. Hayvan ve insan ruhlarından farklı olarak bitkisel ruhu asıl anlamda ruh değil de doğa olarak görür. Platon ruhu akılsal dünyaya ait cisimsel olmayan tinsel bir töz olarak ele alır. Platon daha geniş bir tanımlama olarak âlem ruhunu da tanımlar. Platoncu düşüncede âlem ruhu göksel cisimler gibi evrenin de canlı, mükemmel, akıllı ve ölümsüz bir tanrısallık içerdiğini belirtir. Evren Tanrı'nın izini taşıdığı için mümkün olan en mükemmel yerdir. Stoacı ve Platoncu felsefe ortak bir evren tasavvuruna sahip olsa da Tanrı'nın içkinliği veya aşkınlığı, ruhun cisimsel veya tinsel oluşu bakımından farklılık arz eder. Stoacı düşüncede Tanrı evrene içkin olup ateşe, sıcak nefese yani maddi bir şeye özdeştir. Platoncu düşüncede ise Tanrı evrene aşkın, tinsel bir varlıktır. Stoacılar da Tanrı'nın bizatihi kendisi akıl, “logos” olarak evrenin özüdür. Buna göre evrenin kendisi bütünüyle canlı ve akıllıdır. Sonuç olarak Stoacı evren tasarımı doğa ve insan hem aynı yapıdadır hem de aynı yasalara tabidir. Stoacı etik, bu tasarımdan bağımsız düşünülemez (Arslan, 2012: 315-324). Tanrı ile evreni bir ve aynı gören bu Panteist tasarımda ruh cismani ateş türünden ısınmış (pneuma) bir varlık olmaktadır (Peters, 2004: 332).

Stoacı felsefede bedensel güdü ve itkiler teyakkuzda olunması gereken yetilerdir. Eğer beden baskın bir güç haline gelirse insan akıldan saparak doğal düzene aykırı davranışlar sergileyebilir. Ancak insan aklını kullanarak arzularını, hazlarını ve duygularını yatıştırıp ruhsal ve duygusal dinginliğe ulaşabilir. Böyle bir yaşam için en uygun yol kozmik düzenle uyum içinde olmaktır. Çünkü insan makro kozmosun mikro formudur. Bilgece bir yaşam evrene uyum sağlamakla sürdürebilir. Bu bağlamda Stoacı düşünce ahlaki yasalar ile doğa yasalarını birbirinden ayrı düşünmez (Özlem, 2010: 64-65). Stoacı felsefede rasyonel bir düzenden pay alan insanın aklına uyması ile ruhsal dinginliğe kavuşabilir.

Rasyonel düzene uyum yetkin bir mutluluk anlamına gelir. Buna erişenler aşırı istek ve tutkularından yani doğa dışı duygulanımlardan uzak, tam bir duygusuzluk (apethia) durumuna gelirler. Bu tam manasıyla hürriyettir (Ağaoğulları, 2006: 427-428). Erdemsizlik ise doğaya karşıt bir yaşam demektir. Erdemli yaşam ise insanı mutsuz edebilecek zenginlik ve fakirlik, sağlık ve hastalık, yaşam ve ölüm gibi şeylere kayıtsızlık kalmakla mümkündür (Cevizci, 2002: 58). Yaşam karşısında tam bir kanaatkârlık acının ve hazzın ötesinde bir yaşamın teminatıdır.

Stoacı düşünce, ruhu olup da akıllı olmayan hayvanların kendilerini içgüdüleriyle koruduklarını ve hayatta kalmayı içtepileriyle başardıklarını söyler. İnsanın ise “reddetme” ve “kabul etme” yetisine sahip olduğunu düşünür. Yani insan bu yetisiyle dışardan gelen izlenimleri ya reddederek ya da onaylayarak düzenler. Bu yetiler, “emredici” ve “yasaklayıcı” akıl olarak tanımlanır. Ruhun bir üst yetisi



olan akıl yetisi, iyi denilen eylemlerin yapılabilmesinin koşuludur. Bu yetisiyle insan Tanrı'nın fiillerini bilinçli olarak kabul eder, benimser ve onları kendi fiilleri kılarak ona itaat eder (Arslan, 2012: 345-347). Bu ise insanda tanrısal ruhun tecelli etmesi anlamına gelir.

Helenistik dönemde ortaya çıkan diğer bir felsefe olan Yeni-Platonculuk, içinde Phytagarosçu, Aristocu öğeler olsa da ağırlıklı olarak Platoncu bir felsefedir. Yeni-Platonculuk hem Hristiyan hem de İslam felsefesini etkileyen mistik bir akımdır. Öyle ki, Orta Çağ dönürleri için Plotinos'un fikirleri çok değerliydi. Çünkü onun düşüncesinde Orpheus'tan, Phytagaros'tan ve Platon'dan kalma öte dünyacı fikirler bulunmaktaydı. Özellikle değişmeyen, ezeli, ebedi, herşeyin nedeni, kendisi nedensiz, bir, bölünemez ne ruh ne zihin ne de cisim olan Tanrı tasavvuru semavi dinlerin ilah anlayışıyla çok benzerdir. Bir farkla ki, o da şudur: Plotinos'ta Tanrı'ya yaratım izafe edilemez. Çünkü yaratım Tanrı'ya bir eylem, hareket, irade ve bilinç izafe etmek demektir. Bu ise Tanrı'nın sınırlanması anlamına gelir. Dolayısıyla bu düşüncede varlık âlemi Tanrı'dan ancak sudür ederek var olur. Plotinos'un felsefesinde Tanrı'dan başlayan sudür sürecinde bir varlığın değeri ona yakınlığı ölçüsündedir. Bir varlık Tanrı'ya ne kadar yakınsa o kadar değerli, ondan ne kadar uzaklaşırsa o kadar kusurlu ve değersiz olur. Yukarıdan aşağıya, yetkin olandan olmayana, değişmezden değişene, birlikten çokluğa doğru bir hiyerarşi vardır. Bu tasarımda varlığa en uzak olan şey maddedir (Cevizci, 2006: 494-500). Bunun insandaki karşılığı ise bedendir.

Plotinosçu düşüncenin ruh ve beden konusundaki düşünceleri Platoncu düşüncenin izlerini taşır. Plotinusçuluk insanı ölümlü beden (madde) ve ölümsüz ruh ile tanımlar. Plotinos'un bu tanımı radikal bir *düalizm* içerir. Çünkü beden ve ruhtan yalnızca ruh tanrısal ve ölümsüz, beden ise gelip geçicidir ve ölümlüdür. İnsan ruhu, bedene düşmeden "*Nous*"u yani Tanrı'dan ilk sudür eden akli temaşa etmekteydi. Ruh, kısmen maddeye bir form kazandırma arzusundan kısmen de duyuşal dünyanın çekimine maruz kaldığı için bedene düşmüştür. Ruhun yeniden varlığa yani Tanrı'ya yükselmesi bedeninin duyuşal haz ve isteklerinden arınmasıyla mümkündür. İnsanın kurtuluşa ermesi bedeninin kirinden uzaklaşmasına yani ruhun saf-laşmasına bağlıdır. Bu ise vecd haliyle çileci bir yaşama adanmış ruhların işidir. Dolayısıyla beden ruhun Tanrı ile bütünleşmesinin önündeki en temel engeldir. Bu engelin aşılması ruhun bedenden kurtulmasıyla mümkündür (Skirbekk-Gilje, 2001: 135, Cevizci, 2006: 503-505).

Ruh ve beden arasında kurulan hiyerarşinin izlerini birçok felsefi akım ve dinde bulmak mümkün gibidir. Özellikle inanışlarını sistematik olarak kurumsallaştıran semavi dinlerden olan Hristiyanlık ve İslamiyet'in ruh ve beden konusundaki düşünceleri önemlidir. Bu amaç doğrultusunda iki dinin ruh ve beden anlayışları kadar bu dinlerin mensubu olan filozof-

ların akıl yoluyla imana esas olan konuları temellendirmeleri de önemli olmaktadır.

### **Hristiyan Felsefesinde İlahi İnançta Mazhar Olmanın Ölçütü Olarak Ruh-Beden İlişkisi**

Beden ve ruh ikilemi bağlamında Hristiyan inancı ve düşüncesini belirleyen asıl olgu Hz. İsa'nın doğumu, çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilmesidir. İncillere göre bir melek Hz. Meryem'e görünerek kutsal ruh sayesinde bir çocuk doğuracağını, adının İsa ve kendisinin Tanrı'nın krallığını kuracak vaat edilmiş kişi olduğunu bildirir. Böyle bir inancın zaten var olduğu bir toplumda Kral olan Hirodes'in endişe ve korkusu onu müneccimlere yöneltir. Müneccimlerin İsa'nın doğumunu bildikleri, onu gördükleri ve Tanrı korkusundan bunu krala bildirmedikleri anlatılır. Rivayetlere göre bundan haberdar olan Kral Hirodes bölgede iki yaşından küçük bütün çocukların öldürülmesi emrini verir. Rüyasında bir meleğin uyarısı ile Yusuf; Meryem'i ve İsa'yı yanına alarak Mısır'a yerleşir. Onları öldürmek isteyenlerin öldüğü ve dönebilecekleri haber edilince Yusuf ailesini Nasıra'ya getirir ve burada yaşamlarını sürdürmeye devam ederler. İsa gençlik döneminde öğretilerini başta havarileri olmak üzere diğer insanlara anlatmaya başlar. Bu öğretilerini hem kendi hem de dinleri için bir tehdit olarak gören Ferisi ve Sadukiler, Roma yönetimiyle işbirliği yaparak İsa'nın yargılanmasına ve çarmıha gerilmesine sebep olurlar. İnanışa göre İsa, çarmıha gerildikten sonra kırk gün daha hayatta kalmış; sonra göğe yani Tanrı'nın katına yükselmiş ve sağına oturmuştur (Eroğlu, 2015: 135-139).

Hristiyanlık geleneğinde asli öğretilerden biri İsa nezdinde insanlığın kurtuluşudur. Bu tartışmanın konumuz açısından önemi Âdem ve Havva'nın işledikleri 'ilk günah' sebebiyle insanın irsi olarak günahkâr olması ve ölümlülükle cezalandırılmasıdır. Aziz Pavlus, insanın kurtuluşa erebilmesini ve yeniden ölümsüz olabilmesini İsa'nın çilesiyle ilişkilendirir. Ona göre İsa ilk günahın kefareti çarmıha gerilen bedeniyle ödediği için kurtuluş ancak onunla bütünleşmekle mümkündür. Aziz Pavlus, Galatyalılara yazdığı mektupta aklanmanın şeriatla değil, imanla olacağını vadedir. Yine Romalılara yazdığı mektuplarda ölümü günahkâr bir insanın itaatsizliğine; kurtuluşu ise Mesih'e bağlar (Eroğlu, 2015: 141).

Pavlus, ilk günahın ötürü Âdem'den İsa'ya kadar bütün insanların günahkâr olduğunu düşünür. Burada İsa, ruh olarak babadan, bedensel olarak da Davud'un soyundan gelir. Bu, Aziz Pavlus'un dolaylı olarak Gnostik düşünceden etkilendiğini gösterir. Gnostik inançta evrende tek kudret sahibi olan Tanrı ile kendi yeteneklerini bahşettiği diğer alt tanrılar bulunur. Alt tanrılar ise maddi dünyanın yaratımından sorumludur. Maddi dünya ise fiziksel, maddi ve bedensel olduğu için değişir, geçici, ölüm-

ldr. Dolayısıyla bu dünya kudret sahibi olan Tanrı'ya izafe edilemez. Tüm varlık âleminin üstünde güç sahibi olan Tanrı'dan kusurlu değil ancak kusursuz ruhların doğabileceğini söyleyen Gnostikler kurtuluşun İsa gibi olmaktan geçtiğini düşünürler. Bu ise insanın içinde var olan tanrısal ruhun tutku, arzu, isteklerden arındırılması ile mümkündür. Gnostikler'e göre bedene hapsolan ruh mutlak huzura ancak ölümden sonra kavuşabilir (Akalm, 2015: 208-210). Gnostikler bedeni ruhun mezarı ve onun ruhani yolculuğuna engel bir "leş", "et" ve ortadan kaldırılması gereken bir "fazlalık" olarak görürler (Breton, 2014: 9-18). Bu düşünce, Platon'un erken diyaloglarının benzeri niteliğindedir denilebilir.

Gnostizmde bedeninin lmlğ, ruhun ezeli ve ebediliği düşünceleri Aziz Pavlus'un İsa'ya yüklediği kurtuluş misyonunun temeli olur. Bu mistik gelenekte asli gnahtan ötürü bozulan ahit İsa'nın kefareti ile sağlanmış olmazsa ölümden sonra ayrılan ruh ve beden birleşip cennette Tanrı ile yaşayamaz. Daha doğrusu Tanrı, oğlunu insanın evrensel kurtuluşu adına kurban etmiş ve ona sevgiyle ulaşabilmenin nn amış oluyordu. Ancak insanın önünde günaha teşne bedeni bulunmaktadır. Öyleyse beden, arınmak için mücadele edilmesi gereken bir kötülükler yuvasıdır. Dolayısıyla beden yok edilmesi gereken, insan varlığının asli olmayan parçasıdır.

Evrensel bir kurtuluş, evrensel bir insan tasarımı gerektirir. Asli günah ve kurtuluş öğretisi ortak bir doğaya sahip bir insan tasavvuru olmadan düşünülemez. Bunun güçlü izlerini hem Aziz Augustinus hem de Aquinalı Thomas'ta bulmak mümkündür. Örneğin Aziz Augustinus'a göre asli günah ebeveynlerden insanlara geçen bir kusur olarak görülür. Aquinalı Thomas da insanları Âdem'in bedensel bir parçası olarak görür. Yani aynı bedene sahip olan varlıklar nasıl bir türe aitlerse bir türe ait varlıklar da bir beden gibidirler. Dolayısıyla uzuvlardan birinin işlediği günah sadece o uzva bağlanamaz. Bütün insanlar Âdem'den gelme ortak bir doğaya sahip olduğu için de gnahkrlık irsidir (Tarakçı, 2006: 313). ğretiye göre asli gnahtan ötürü insan kendi iradesini hkim kılabilcek gçten mahrum kalmıştır (Corbin, 2004: 42). Öyle ki, insan ancak günah işlerken zgr olabilir. Ruhsal kurtuluş ise ancak tanrısal bir inayetle mümkündür (zcan, 2006: 175). Bunun yolu da ruhu, bedeninin ağırlığından kurtarıp özgürlüğüne kavuştırmaktan geçer (Sennett, 2011: 79).

Hristiyan düşüncesinin en temel ögelerinden biri Mesih'in bedeni dir. Michel Certau'nun da dediği gibi Hristiyan düşüncesi İsa'nın bedeni üzerine kurulmuştur. Beden sadece olumsuz sıfatlarla tanımlanamayacak genişlikte bir anlam derinliğine sahiptir. Beden kimi zaman yceltilmişti. Örneğin kelim ve etin buluştuğu Tanrı'nın oğluna ait yücelmiş beden, tekrar dirilecek olan muzaffer beden, azizlerin, işkence ve eziyetle şehadete erenlerin ve son yargı gününde kurtuluşa erenlerin bedenleri... Konumuz açısından bizi ilgilendiren, gnahkrların bedenleridir. Özellikle karşı-Re-

formasyon döneminde kilise, kendisine yönelik ağır saldırıları günahkâr bedenlere yönelik inançlarını derinleştirerek (Gélis, 2008: 18) bir savunma hattı oluşturmuştur.

Batı göstergibiliminde kurtuluşa işkence, eziyet, sıkıntı, hastalık ve acı eşlik eder (Soyşekerci, 2013: 60). Bunlar kurtuluşa ermenin bedelidir. Yani Hristiyan bir mümin İsa'nın acısına ne kadar ortak olursa o kadar onunla bütünleşebilir. Özellikle Hristiyan mistisizmde bu, kimi zaman aşırı noktalara varır. Örneğin yemek listeleri içerisinde ölümü hatırlatan kül ve toprağın olması, daha fazla acı için ağrı kesici kullanmamak gibi. Hristiyan mümin için acı kurtuluş için dindirilmemesi gereken bir lütuftur. Çünkü Eziyet ve çile ölçüsünde kurtuluş imkân dahilindedir (Faure, 2021: 32-34). Bu ve benzeri örneklerden hareketle Hristiyanlık düşüncesinin, bedensel terbiyeyi en uç noktasına kadar taşıdığı söylenebilir (Berkowitz, 2018: 134-139).

Bedeni ruhsal kurtuluş adına hiçleştirmeye dönük *anoreksiya* pratikleri oruç tutmanın ötesinde bir şiddette kabul görür. Çünkü beden sefaletler yuvası, pislik çuvalı ve çirkefliler kuyudur. Beden hiç mertebesine getirilmesi gereken bir düşmandır. Ne kadar eziyet edilirse o kadar iyidir. Beden-ruh savaşında bedene tattırılacak her yenilgi ruhun yüceltir. Hastalıklar, acılar, eziyetler ruhsal ve ahlaksal erdem in aslında dostlarıdır. Ağır hastalıklara yakalanmak korkulacak bir şey değil tanrısal bir lütuftur. Bu, seçilmişliği gösterirdi. Mesih'in yolundan gitmek için bunlar sabırla katlanılması gereken şeylerdir. Öyle ki, işkence yapan kâfir ve paganlar artık olmadığı için Hristiyan mistik, kurtuluş yolu için kendisini bir dizi işkenceye tabi tutuyordu. Şeytana karşı zafer 'Arma Christi' denilen koleksiyondaki aletlerden -ki bunun içinde haç, dikenli tel, mızrak ve çiviler bulunur- faydalanarak kazanılabiliirdi. Bu çileli yol Tanrı'ya ulaşmanın yegâne yoluydu. Burada dikkatten kaçmaması gereken husus ruh ile beden in gerilimini muhafaza edebilecek bir mücadele alanı bırakmaktı. Yani beden in ruhsal egzersizler için belirli bir ölçüyle dizginlenmesi tavsiye ediliyordu (Gélis, 2008: 36-49). Örneğin şehvet dürtüsü tamamıyla ortadan kaldırıldığında onunla mücadele edilmesinin anlamı ve değeri ne olacaktı? Ruhsal anlamda kurtulmak demek shevi duygulardan tamamen arınmak değildir. Ödülü değerli kılan asıl şey iğvaya karşı metanetle durabilmektir (Yıldırım, 2008: 56).

Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altında doğan, gelişen ve kurumsallaşan Hristiyanlığın bedeni bu kadar aşağılamasının başka gerekçeleri de vardı. Bu sosyo-politik sebepler çileciliğ in neden bu kadar ifrat noktasına getirildiğ ini de açıklar. Onlar, Roma'nın çöküşüne şahit olmuşlardı. Bu çöküşün sebeplerini iyi biliyorlardı. Hristiyan mümin ve azizler, Roma'yı içerden kemirip yok eden hastalığın nedenlerini üst yönetimin yaşam tarzına bağlıyorlardı. Onların yaşamı bedensel arzu ve istekler üze-

rine kuruluydu. Bedenlerini çalışmaya değil aylıklığa, ll bir yemeye değil oburluğa bırakmışlardı. Roma, eğlencenin zevksefası içerisinde yok olmanın eşiğine gelmişti. Bedenleri her geçen gün ryor, bozuluyor ve bir leş haline geliyordu. Ruhsa onurlu bir kaçış için dünyadan uzaklaşıyordu (Mumford, 2015: 81-86). Bu ise onlar açısından dehşet verici bir şeydi. Dolayısıyla onlar dünyevi zevklerin nelere sebep olabileceğini yaşayarak tecrübe etmişlerdi. Bundan kaynaklı olarak İncil’de *saeculum* olarak geçen maddi dünya haz, istek ve arzuların karşılığıydı. Kavram, ruhsal ve dinle ilişkili şeylerin karşıtı olarak kullanılır (Canatan, 2011b: 202-203). Sonuç olarak Hristiyan düşünce ve geleneği ruh ve beden ikileminde tavrını kontrol altına alınmış, dizginlenmiş ve terbiye edilmiş bir beden tasavvuruna sahip olduğu söylenebilir. Bu anlayış ve gelenek, bedenin terbiyesini yer yer bir mutedil bir çerçevenin dışına çıkacak şekilde ifrat derecesinde yok edilmesi gereken bir fazlalık olarak telakki etmiştir.

### **İslam Felsefesinde Bir Nefis Terbiyesi Olarak Ruh-Beden İlişkisi**

Kutsal bağların hayatın merkezinde olduğu geleneksel toplumlarda beden gzetlenmiş ve kontrol altına alınmıştır (Okumuş, 2011: 58). Bu müdahalenin boyutu toplumların kutsal inanışlarına göre farklılık gösterir. Örneğin, İslam inancında beden Hristiyanlığın aksine ruhun evi olarak görüldüğünden bir değer kazanır. Yani İslam’da beden Allah’ın emaneti olduğu için hakkıyla gözetilmesi gereken bir şey olarak görülür. Emanetin kolanması ve gözetilmesinden insan sorumlu olduğundan bedeni ihmal etmek günahtır. İslam’ın temel kaynakları olan Ku’ran-ı Kerim ve hadislerde bedenin iyi kullanılmasına dair birçok ayet ve hadis de bulunur. rneği bir hadis, salih ameller bedenle yapıldığı için beden bilgisini din bilgisiy-le birlikte önemli iki ilimden biri olarak nakleder. Beden üzerinde insani sorumluluğa vurgu yapan “Bedenlerinizin sizin üzerinizde hakkı vardır.” hadisinin de benzer doğrultuda bir çağrışımı bulunmaktadır (Martı, 2011: 237-238). Yani İslamiyet Hristiyanlık inancının aksine bedeni ahiret ve dünya dengesi içerisinde bir yerde konumlandırır (Canatan, 2011b: 214).

Yaratılış öğretilerinde beden topraktan, ruhsa tanrısal bir soluktan gelir. İnsanın yaşamı maddi özü toprak olan bedene tanrısal soluğun üflenmesiyle başlar. Bu, üç semavi dinin ortak yaratılış temasıdır. Diğer bir taraftan inanç düzeyindeki bu temalar her dinin müntesipleri tarafından felsefi olarak temellendirilir. nk bir dinin kurumsallaşması inançlarını tutarlı bir mantık örgüsü içinde sistemleştirmesiyle mümkün olur. Yani bir yerde dşnrlenir, herkesin çok rahat at koşturabildiği ilahiyat alanındaki iddiaları açıklığa kavuşturarak dini kabulleri sistemleştirirler (Aydın, 2002: 5). Bundan sebep Müslüman filozoflar da dhili temel kaynakları olan Kur’an-ı Kerim ve hadislerde geçen inançları harici kaynaklar olan Phytagaros, Platon, Aristo, Plotinos düşünce geleneği üzerinden temellendirmişlerdir.

Bu kelami ve felsefi tartışmalarda en yoğun işlenen konuların başında beden ve ruh meselesi gelir. Dolayısıyla İslam düşüncesi bu geleneği kendi bağrında bütün canlılığıyla taşıyan üç semavi dinden biridir denilebilir.

İslam düşünce tarihi içerisinde “ruh ile nefis” kavramı genel anlamda aynı manada kullanılır. Farklı manalarda kullanımı hakikat ve mahiyet bakımından değil, sıfatlar ve özellikler açısındandır. Gündelik kullanımda ise nefis insanın maddi, hayvani ve şehvani; ruh ise nurani ve manevi tarafına matuftur. Kavramlar arasındaki fark zata yönelik olmadığı için nefis yerine ruh kavramı kullanılacaktır (Vural, 2016: 566). Kur’an-ı Kerim’de nefis kavramı iki yüz kırk altı defa geçer. Nefis genel anlamıyla kişi, şahıs, fert; insanın kendisi ve amel olan cüzi tarafı olmak üzere üç manada kullanılır. Kur’an dili Arapça dâhil olmak üzere bütün dillerde ruh kavramının kökünde nefes, rüzgâr anlamları bulunur. Ancak Kur’an’da ruhun mahiyetine yönelik açıklayıcı bilgilere az rastlanır. Örneğin İsra Suresi’nin “sana ruhun ne olduğunu soruyorlar, de ki: Ruh, Rabbimin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.” ayeti bu durumu izah eder. Kur’an’ın ilham ve keşf yoluyla tefsir eden işârî yani tasavvufî tefsirlerde nefis kötü amellere, ruh da iyi ve salih amellere istinaden tanımlanır (Atay, 1997: 48). Yani Arapça (nefis), Farsça (can), İbranice (nefeş), İngilizce (soul), Almanca (seele), Latince (anima), Yunanca (pskyhe) anlamlarına gelen nefis bedene hayat veren bir güçtür. Burada nefis, bedene bitişik ölümlü ve geçici bir varlıkken ruh beden yok olduktan sonrada varlığını devam ettirebilen ilahi bir cevherdir (Temelli, 2017: 10-11). Bu cihetten hareketle İslam düşünürlerinin ruhun mahiyeti ve bedenle olan ilişkisine bakılabilir.

İslam düşüncesinin ilk filozoflarından olan El Kindî’nin ruh tasnifi ve tanımı klasik Antik Yunan düşüncesinin izlerini taşır. El Kindî düşüncesinde ruh doğal cismin ilk yetkinliği, kemale ermiş hali ve kendiliğinden hareket sahibi olan cevher manalarında kullanılır. Üç manada da ruh, organı olan doğal cisimlerin hareket ettiricisidir. Kindî ruhu bileşik olmayan, basit, değerli ve ilahi kaynaklı bir cevher olarak görür (Uysal, 2012: 115-116).

1 İslam Ansiklopedisi’nde “ruh” başlığının müelliflerinden Yusuf Şevki Yavuz, klasik İslam geleneğinde Ruh ile nefsi aynı manada kullanıldığını gibi kimi kelimelerin nefsi “ateş ve toprak” türünden; ruhu ise ilahi tabiatlı bir varlık olarak gördüklerini belirtir. Ayrıca “el-Muvatta’”, Cenâ’iz, Ebû Dâvûd, Nesâî, Cenâ’iz”den nakledilen hadislerde ruh yerine nefis kelimesinin de kullanıldığını ifade etmektedir. Genel manada ise nefsin insanın beden ve ruh birliğine, ruhu ise sadece manevi yönüne atfen kullanıldığını da sözlerine eklemektedir. Ayrıca Felsefi olarak da örneğin İbni Sina ve Farabi düşüncesinde Yunancadaki “psyche”, “nefis” olarak çevrilip bedenden ayrı soyut ve ölümsüz bir cevher olarak değerlendirilir. Son olarak Yavuz, İslam düşünce geleneğinden hareketle ruhun Kur’an-ı Kerim ve hadislerdeki yeri, ruhun mahiyeti, özellikleri, varlığına dair akli deliller ile ölüm sonrası ruhun akıbeti hakkındaki tartışmaları ortaya koyduktan sonra ruhun mahiyetinin çözüme kavuşturulmasının mümkün olmadığını, ruhun kimi kelimelerin savunduğu gibi latif bir cisim veya araz da olamayacağını, nihayetinde onun Allah’ın bir emri olup uhrevî bir boyutu olduğunu öne sürer (2008: 189-191).

Kindi, Platon ve Aristo felsefesinde olduğu gibi bitkisel, hayvani ve insani ruh olmak üzere üç tür ruhu konu edinir. Asıl olarak Kindi insan ruhuna yoğunlaşır. İnsani ruhu Şehvet, öfke ve akıl olmak üzere üç güçle açıklar. Bunlardan ilk ikisini bedensel ve maddi dünyayla ilişkili, sonuncusunu ise insanı kemale erdirecek bir imkân olarak görür. Ona göre insan ruhunda üç kuvvet olduğundan ruh ile beden savaş halindedir. Öfke ruhu baskın gelirse kişi köpeğe, Şehvet gücü baskın gelirse domuza, akli ruhu baskın gelirse meleğe benzer. İnsanın akli ruhuyla melekleşiip kemale ermesi nefisini aşırıya kaçmadan terbiye etmesiyle mümkündür (Kayaalp, 2016: 157-159). Yani güzel davranış itidale binaen teecessüm ederse adalet tebeyyün eder (Saruhan, 2012: 342). Ahlaki erdemın kriteriyse davranışlardaki “ölçülülük”tür. Buna göre öfke gücünün erdemi cesaret, Şehvet gücünün erdemi iffettir. Aşırılıklar ifrat, eksiklikler tefrit, orta durum yani denge durumu ise adalettir. Bu düşünce, ruhsal sükûnet ve dinginlik itidal hallerinde ortaya çıkar.

İslam felsefesinde ruh ve beden ilişkilerini daha derin ve geniş bir çerçevede alan kişilerden biri Farabi'dir. Düşüncelerinin genişliği ve derinliği, barındırdığı perspektif çokluğundan kaynaklanır. Onun düşüncesinde ağırlıklı olarak Platon, Aristo, Plotinos ve Ptolemaios'un fikir izleri bulunur. Farabi'nin ontoloji, metafizik, kozmoloji, siyaset ve ahlak üzerine yazdıklarında bu düşünürlerin önemli payı bulunur. Farabi düşüncesini Plotinosçu düşünce geleneğinin sudûr teorisi, Batlamyus'un yer merkezli evren modeli, Aristo'nun insanın mahiyeti ve mutluluğu üzerine düşünceleri, Platon'un siyaset felsefesi ayırmak mümkün değildir. Farabi felsefesi Antik Yunan düşüncesinin dini ve kültürel kalıplarla harmanlandığı İskenderiye düşünce geleneğinin izlerini taşır. Bu gelenekte baskın olan mistik motiflerin kaynağı Yeni Platonculuk'tur. Farabi, Yeni Platonculuğun Tanrı merkezli monist sudûr teorisinin izinden yürür (Farabi, 2009: 43-44). Farabi'nin ruhun mahiyetine yönelik düşünceleri sudûr anlayışı ile yakından ilgilidir.

Tanrı'dan sudûr eden zorunlu varlığın kendini düşünmesiyle birden çokluğa gelen evren modelinde ilk ortaya çıkan varlık ilk akıldır. Bu aklın da kendini düşünmesi ile sadece akılla hareket edebilen ay-üstü âlem meydana gelir. Ay üstü âlem birbirinden türeyen on akıldan oluşur. Bunun son kısmını faal akıl oluşturur. Bu akıl etkin akıldır. Etkin akıl ise maddi dünyanın işleyiş ve yönetimini gerçekleştirir (İzmirli, 2008: 176-177). Faal akıldan sonra zincirin akıllar kısmı sona erer ve ay altı âlem meydana gelir. Ay altı âlem maddi dünyadır. İnsan bu dünyanın bir parçasıdır. İnsan bilkuvve aklıyla faal akla yakın olsa da maddeden azade bir varlık değildir. Böyle tanımlansa da insan da diğer varlıklar gibi ilk yetkin varlık olan Tanrı'ya yönelme arzusu taşır. Hatta kemale erme arzusu diğer varlıklara nazaran insanda daha fazladır (Tokat, 2006: 141-144). İşte bunun sağlayı-

cısı faal akıldır. O, insan bilgisinin yegâne imkânıdır. Onun bilkuvve akılla olan ilişkisi güneşin gözle ilişkisi gibidir. Nasıl güneş olmadan göz görmezse faal akıl olmadan da bilkuvve akıl idrak edemez. Yani insan ancak faal aklın ışığında âkil olur, akledilen olur ve maddi yönünden kurtulup tanrısal bir cevher olabilir (Farabi, 2009: 48-49).

Ay altı âlemin zirvesi insan, altı ise ortak ilk maddedir. Maddeden ilk olarak ateş, hava, su ve toprak; bu dört unsurdan madenler, ardından yer değiştirme istidatları olmayan organlı ilk canlı bitkiler, sonrasında dil ve düşünce gücü olmayan hayvanlar ve en sonunda düşünen, akleden irade sahibi varlık olan hayvan-ı natık yani insan oluşur. Farabi'nin evren kozmolojisinde insan hem ruh sahibi hem beden sahibi bir varlıktır. Akıl ruhun bir yetisidir. İnsan bilkuvve sahibi olduğu aklını faal akılla ittisaliyle bilfiil hale getirebilir. İnsanın zorunlu, tam ve yetkin varlık olan Allah ile temasa geçmesi ancak bu bağlantıyla mümkündür (Tokat, 2006: 153-155). Ezeli ve ebedi olan Allah ile temasa geçmenin imkânı olan faal akılla ittisal belirli bir mücadele ve azmi gerektirir. Bu sabır ve metanet gerektiren zorlu bir yolculuktur. İnsanın önüne çıkması muhtemel engelleri aştığı oranda birleşme hâsil olur.

Bilkuvve hayata sahip olan tabii cismin ilk istikmalî olan ruhun üç yetisi bulunur. Sırasıyla bunlar: Bitkisel, hayvani ve insani ruhtur. Farabi'de bu üç nefsin temel güçleri beslenme (el ğaziyye), duyum (el hasse), tahayyül (el mütehayyile), düşünme (el natika) ve (el nuzuiyye) arzudur. Ona göre bunlar yaşamı organize eder (Özturan, 2013: 39-41). Belirli bir tasnife tabi tutulursa bitkisel ruhun yetisi olan beslenme ve üreme bitkiler, hayvanlar ve insanlarda ortak olup onları yaşamda tutan bir güçtür. İnsan ve hayvanda var olup bitkilerde olmayan hayvani nefsin duyum gücü tat alma, koklama, dokunma, işitme ve görmedir. Bunlar bilkuvve yer değiştirebilen canlılara hareket kazandırır. Birbirlerini etkileyişlerine göre beş duyum haz ve acıyı, onlar arzuyu, arzu ise isteme ve kaçınmayı sağlar. Görüntü, ses, koku, tat ve dokunmaların nesnesi olan varlıkların resimleri duyulara dönüştükten sonra kalpte toplanır. Böylece duyumsanan varlığın kendisi ortada olmasa da onun tahayyülü geriye kalır. Tahayyülde kalan varlıkla ilgili bilgi mütehayyile yoluyla birleştirilip analiz edilir. Bu güç hayvanlarda ve insanlarda ortak olsa da insanı ahlakın konusu yapan bir şey akıldır. Hayvanların tahayyül yoluyla oluşan istemesi akıl ve irade dışı iken insanların tefekkür yoluyla istemesi aklidir (Özturan, 2013: 46-48). Bu minval üzere insan, ruhun yetisi olan düşünme gücünü kullanarak be-densel arzularını iradesiyle yönlendirebilir.

Ruhun en üst yetisi olan akıl, âlemde her şey gibi bir gayesi olan insan mutluluğun imkânıdır. Aklın ise nazari ve ameli olmak üzere iki yönü bulunur. Nazari akıl yetkin olan varlığı ve kozmik âlemi temaşa etmeye meyleder. Ameli akılsa bedeninin güçlerini denetlemek ve yönlendirmek



suretiyle insanı ahlakın konusu eder. Beslenme ve üreme insanın asli gayesi değildir. Sadece asli gayenin yardımcı kaynaklarıdır. Bunlar siyaset felsefesinin diliyle söylenirse hizmetkârdırlar. Amil olansa akıldır. Doğası gereği hizmetkâr olanlar akli olana tabi oldukça hem toplumda hem insanda saadet vuku bulur. İnsan ruhunu arındırdıkça faal akılla ittisal ederek hakikate ulaşır. Böylece iyi ve kötünün bilgisi edinilir. Bilgi ise erdeme ulaştıran yoldur. Erdem ise asli mutluluğun kendisidir. Yani Farabi düşüncesinde aklın ışığından hakikati temaşa etmeyle ulaşılan erdem mutluluğun kendisidir (Özgen, 2018: 100-108; Farabi, 2009: 43). Bu ise insanın en yüksek amacı olan saadete kavuşmasının yoludur.

İbni Sina düşüncesinde insanın varlık âlemindeki konumu ve yeri Farabi'nin sudûr teorisindeki gibidir (Vural, 2016: 308-309). Teoriye göre insan; akılı, iradesi ve düşünme kabiliyetiyle diğer canlılardan üstün bir konumdadır. Çünkü insan ruh ve beden denilen iki cüzden meydana gelir. İbni Sina düşüncesinde ruh bileşik olmayan, bölünmeyen, basit ve yalın bir cüz iken beden bileşik, bölünebilen ve ölümden sonra yok olabilen maddi bir cüzdür. İbni Sina ruhun bedenden bağımsız olduğu ve bedenin bir fonksiyonu olmadığı düşüncesiyle Aristo'dan; ruhun insanda tek bir cüz olarak bulunduğu düşüncesiyle de Platon'dan farklı düşünür. İbni Sina'ya göre insanlar dışında bitki ve hayvanların da ruh sahibidirler. Buna göre ay altı âlemde yani oluş ve bozuluş dünyasında bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç tür ruh bulunur. Aristo gibi mantıksal bir içleme ile bitkisel ruhu beslenmeden ve üremeden; hayvani ruhu duyuşsal idrak ve hareketten, insani ruhu ise düşünme ve bilinçten sorumlu tutar. Ruhun kuvveleri hiyerarşisinde insani ruh hayvani ruhun sureti, hayvani ruh ise bitkisel ruhun suretidir (Alper 2012: 189-190).

Ruhun mahiyeti ve kuvveleri bahsinde İbni Sina, Farabi gibi düşünür. Besleyici ruh asli ihtiyaç olan beslenme ve üremeden hayvani ruh ise idrak ve hareketten sorumludur. İdrak gücü dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış idrak beş duyu organıyla uyarıcıları algılar. İç idrak ise beş duyudan gelen izlenimleri işler. Hayal, tahayyül, tefekkür, vehmetme, belleme ve hatırlama iç idrakın fonksiyonlarıdır. Hayvani ruhun hareket etme gücü ise idrak ve bilginin sonucunda oluşan isteme gücü ile olur. Hayvanlar ve insanlar kendilerine haz ve acı veren şeyleri hayal ederek onlara ya yaklaşırlar ya da onlardan uzaklaşırlar. Bu istemin ardından sınırların ve kasların harekete geçer. Böylece hareket sağlanmış olur. Hayvani ruh insan ve hayvanların ilineği olsa da insan iradi hareket etme özüne sahip olması sebebiyle ondan farklıdır. Bu fark ise insani ruhtan kaynaklanır (Alper, 2012: 191-192). Söz konusu potansiyel insanı erdemli bir varlık kılabilen ruhsal sükunetin gereğidir.

İbni Sina'ya göre insanın istidadı kemale erdemdir. Aristo'nun diliyle söylersek bu insanın *entelekheiası*dır. İnsan gaye sahibi bir varlıktır. Ga-

yesi ise ihtiyari bir edimle olgunlaşmasıdır. Bilgi ve erdem yönünden yetkinleşmesidir. Bu onun *telos*udur. Yani insanın gayesi üzerine tamam hale gelmesidir (Özturan, 2013: 37-38). İbni Sina'nın bu teleolojik düşüncesinin ardında insan ruhunun en üst kuvvesi olan akli ruha ilişkin izahı vardır. Akli ruh da nazari ve ameli olmak üzere iki kuvveye sahiptir. Nazari akıl tikellerin soyutlanması yoluyla tümellerin bilgisine ulaşmayı sağlayan akıldır. Ameli akıl ise uygulamaya ilişkin olup yüzü arza dönüktür. Beden üzerine etki eden akıldır. Bu akıl nazari aklın ışığında edindiği ilkeler vasıtasıyla bedeni denetim altına alır. Yani nazari aklın kılavuzluğunda yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri düşünür ve pratiğe döker. Bedenin ruhun yetkinleşmesi noktasında engelleyici bir güç olmasına izin vermez. Bunun için ameli akıl bedeni belirli bir ölçü ile denetimde tutar. Bunun ölçüsü ise erdemdir. Erdem ifrat ve tefrite kaçmadan orta yolu bulmadır. Güzel ahlak erdem ise bunun yetkin ölçütü adalettir (Atay, 1997: 22-23). Beden hakikatin önündeki engel olduğu için pratik akıl olarak da ifade edilebilecek olan ameli aklın denetlenmesi gerekir.

İbni Sina'ya göre nefis-i nâtıka yani akıl sahibi olan insanın mutlak güzelliği, mutlak iyiliği temaşa edip onu hayatına nakşetmesi bedeni arzu ve istekleri dizginlemekten geçer. Duyusal hazlarla kıyaslanmayacak değerde olan asıl saadetin hazzı hayvansal türde değildir. O her türlü hazdan daha şerefli ve üstün bir hazdır. Bunun adı saadettir; nefesine galip gelinmeden edinilen hazzın adı ise bedbahtlıktır (İbni Sina, 2005: 169-174). Netice itibariyle insanın yetkinliğe kavuşup saadete ulaşması bedenin belirli bir ölçü içerisinde terbiye edilmesi ile hasıl olur.

İbn Rüşd de Aristoteles'in Peri Psükhe (De Anima) adlı eserini şerh ettiği "Psikoloji Şerhi" eserinde ruhun mahiyetini burhanî delillerle izah eder. İbn Rüşd bu eserde Aristoteles'in ruhun mahiyetine yönelik analizlerini yeni sorular ışığında ele alır. Buradan hareketle İbn Rüşd insanın hem cismen hem sureti bakımından tanımlanması gerektiğini söyler. İbni Rüşd insanı tanıma görevini ise bundan sebep tabiat ilmine havale eder (2007: 2-9). İbni Rüşd da Aristoteles gibi ruhu metafizik bir konu olarak ele almaz.

İbn Rüşd ruhu canlı ve organik yapıya sahip olan varlıkların ilk yetkinliği olarak tanımlar. İbn Rüşd ruhun varlığını ontolojik, hareket, epistemolojik delillerle kanıtladıktan sonra ruhu güç ve fonksiyonları bakımından ele alır. O kendisinden önceki filozofların yaptığı gibi ruhu bitkisel, hayvani ve akli bir tasnife tabi tutmaksızın işlevleriyle ele alır. Sırasıyla bu güçler: Beslenme, büyüme, üreme, duyu, hayal, düşünme ve istek gücüdür. Ruh ile Allah arasında bir benzerlik kuran İbn Rüşd, Allah nasıl bu dünyanın düzen ve birliğinin kaynağı ise ruh da bedenin organik bütünlüğünün kaynağıdır. Ona göre ruh bedenden bağımsız, ölümsüz bir cevherdir (Aruç, 2007: 61-70). Dolayısıyla İbn Rüşd de diğer filozoflar gibi ruhu mahiyeti

itibariyle varlık hiyerarşisinde üst bir konuma yerleştirir. Onun açısından da pratik aklın kaynağı olan ruhsal temaşa kişiye ölçölü ve mutedil bir kişi kılar. Bu vasfıyla kemale ermiş kişi, kendisini ruhsal dinginlik ve sukunetten alıkoyacak davranış, tutum ve fikirlerden uzak durur.

Ahlakın ana dayanağı ruh olduğu için ruhun mahiyeti ve kuvveleri üzerine düşüncelerini detaylandıran önemli İşlam filozoflarından biri de Nasirüddin Tûsi'dir. O, ruhu kuvvelerine göre üç kısma ayırır. Bunlar sırasıyla: Bitkisel, hayvansal ve insani ruhtur. En altta yer alan bitkisel ruh beslenme, büyüme ve üreme yetisidir. Hayvansal ruh fitri ve iradi olmak üzere iki kısma ayrılır. Hayvansal ruhun fitri kısmı ise kendi arasında iç ve dış duyudan oluşur. Birincisi koklama, tat alma, duyma, dokunma ve işitme gibi beş duyumu; fitri olansa ortak duyu, hayal etme, vehim ve belleği kapsar. İradi kısım ise hareketi sağlayan şehvet ve öfkeden müteşekkildir. Şehvet hayvan ve insanlarda beslenmeyi sağlayan şeylere karşı iştahı harekete geçirir. Öfke yetisi ise hayvan ve insanları tehlikelere karşı koruyucu bir güdüdür. Bu tasnifte en üst kuvve olan insani ruh düşünme yetisi olup insanı diğer canlılardan ayırır. Bu da kendi içinde teorik ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik akıl gerçekliğin özünü bilme ve temaşa etme iken pratik akıl başta beden olmak üzere yaşamı iyi ve kötü fiiller aracılığıyla düzenleme becerisidir. Bu, insanı ahlakın konusu yapan kuvvedir. İnsan bu kuvve vasıtasıyla iyilik, kötülük, güzellik ve çirkinlik gibi değer yargılarını bilir ve ona göre hareket eder (Canatan, 2011a: 135). Benzer doğrultuda ruhu birbirileriyle mücadele halinde olan kuvvetlerin çarpışma alanı olarak görür. Akletme ruhu ile insan ameli aklının pratik etkinliğini bilfiil kullanmak suretiyle nefsin denetim altına almış olur.

Tûsi ameli akıl noktasında manevi fizyonomisini en iyi anlattığı eserlerden biri *Ahlak-ı Nâsiri*'dir (Corbin, 2004: 115). Burada ruh cismani olmayan zatıyla kaim bir cevherdir. Tûsi ruhu yalın, basit ve bedenle birlikte yok olmayan ölümsüz bir cüz olarak tanımlar. İnsan ruhunun üç ana kuvvesi olan düşünme, öfke ve şehvet kuvvelerine sırasıyla melekî ruh, vahşi ruh, behimi ruh adını verir. İnsanı yetkinleştiren asıl ruh melekî olandır. İnsan bu ruh kuvvesi ile tercihlerde bulunabilir. Kerem ve cevher sahibi olan melekî ruh önce yırtıcı ruhu te'dib eder. Yırtıcı ruh gazap vasıtasıyla edebi kabul etmekten uzak behimi ruhu terbiye eder. Melekî nefsin merkebi olan beden böylece ehlileştirilmiş olur. Tûsi, bu durumu bir şehrin yönetimine benzetir. Eğer melik olan melekî ruh baskın gelirse her şey yerli yerinde olmuş olur; ki bu adalettir. Eğer melekî ruh zayıflar, kontrolünü kaybederse yoldan sapmalar olur ve kötülükler baş gösterir. Bu ise zulümdür. Zulmün olduğu yerde her şeyin yerli yerinde olmasını ifade eden adalet ortadan kalkar. Şöyle ki yönetici olması gereken melik köle ve hizmetli, köle ve hizmetli olması gereken de efendi olur (Tûsi, 2007: 57-59). İşlam düşünce

geleneğinde bu tasarım aynı zamanda toplumsal düzeni sağlamanın da bir analogisidir.

Tûsî'ye göre insan beden ve ruhtan oluştuğu için bir yüzü cismani âleme bir yüzü manevi âleme dönüktür. İnsan bilkuvve iki âlem arasında orta bir yerdedir. Yerini belirlemesi bir seçim ve tercih meselesidir. Akıl ve irade sahibi bir varlık olan insanın teorik ve pratik akıl olmak üzere iki kuvvesi vardır. Teorik akılı vasıtasıyla tevhit âlemine hakkı bilmekle ittisal eder. Bu istidadını kullanma biçimi onun varlık hiyerarşisindeki yerini belirler. İnsan akılı ve iradesiyle marifet ilimlerine meyleder; onlardan aldığı feyzle erdemlere yönelirse ulvi bir mertebe olan Mele-i A'la'ya yani melekler âlemine yükselir; değilse bir taş misali madenler âlemine düşer ve bozulur. Bu düşüşe şehvani arzular ve kötü eğilimler eşlik eder. Dolayısıyla o, ilmi bir başlangıç, bir ilke olarak eylemi ise tamama yani kemale erme olarak görür (Tûsî, 2007: 43-57). Bunlar insanın kendi istidatları kabilinde olduğu için insan, ihyanın da konusudur denilebilir.

İbni Arabî'ye göre de insan beden ve ruh olmak üzere iki kısma ayrılır. Klasik psikolojinin ayırından hareket eden İbni Arabî'ye göre üç türlü ruh vardır. Bunlar sırasıyla bitkisel, hayvansal ve insani ruhtur. Bunların kendilerine has görevleri bulunur. Birincisi beslenme ve üremeden; ikincisi haz ve acıya göre bedeni hareket ettirmekten; üçüncüsü ise bilme, tanıma ve irade etme gücünden sorumludur. İnsanı insan yapan asıl ruh akılsal olandır. O ezeli ve ebedi olandır. Çünkü Allah'tan tevarüs bir cevherdir. Bundan sebep günahsızdır. Ancak, insanın günaha duçar olabilmesi mümkündür. Bu ise, bu ruhun bedene düşmesi, ona ilişmesinden kaynaklanır (Canatan, 2011a: 140-141). İnsanın asli maksadı Allah'tır. Bu maksada ulaştıracak yolsa marifet sahibi olmaktan geçer. Marifet ise nefsini bilmekten ve tanımaktan geçer. Daha doğrusu bedene hakkı ölçüsünde göre davranmak demektir. Dolayısıyla bedeni arzu ve istekler dizginlendikçe ve hakkı olanla muamele gördükçe insan hem arınmış hem süslenmiş olur (İbni Arabî: 2015: 21-22). Burada güzel olan iyi olandır, iyi olan güzel olandır. İnsanın kemale ermesi ile cemali görmesi eş anlamlı bir temaşadır. Bu, hakikatinden emin olunan varlığın kendisine istinaden kabul edilen değerlerin bütünleşmesini ifade eder. Yani var olan haktır, hak olan iyidir, iyi olan güzeldir. Bu düşünce klasik İslam düşüncesindeki ilim türleri içerisinde de kendisine yer bulur.

Geleneksel İslam geleneğinde iki türlü ilim vardır: İlmi hûsulî ve ilmi hûdurî. İlmi hûsulî bilen anlamında özneyi ve bilinen anlamında nesneyi varsayar. Bir şeyi bilmek dışımızda olanı surete getirmekle bilmektir. Yani öznenin nesneyle kurduğu bağlantı ile bir ürüne yani bilgiye kavuşmasıdır. Diğeri ise bilen ile bilineni aynı olan ilmi hûdurîdir. Buradaki bilme ise dolsuz ve aracısızdır. Yani kişinin kendini veya nefsini bilmesidir. Bilmek marifet, zıddı ise gaffettir (Cündioğlu, 2014: 52-53). Bu ayırım gereğince

İbn Arabi, insanın nefsini tanıması ölçüsünde nefsinin hakkını verebileceğini söyler. Böylece asli saadetin imkânı olan davranışları sergilemiş olur; ki bunun adı ahlakıtır. İfrat ve tefrit dengesinde adalete ulaşma kaygısı esastır. Bir örnekle şu söylenebilir: Nefs terbiye edilecek diye insanın kendini açlığa terk etmesi doğru değildir. Bunu ayarlama ve gözetme insanın irfanı ölçüsünde taalluk eder. Ancak İbni Arabi bu anlamda insanı hak yolundan edecek birçok fitnenin olabileceğini de söyler. O, ayetlerden hareketle evlat ve malların bir fitne sebebi olabileceğini belirtir. Dolayısıyla kalbi Allah yolunda atan her insanın bunlara karşı aklını uyanıklık ölçüsünde diri tutması gerekir. Hal böyle olunca ruh sahibi insanın yapması gereken Allah'ın ahlakı ile ahlaklanması bedeni arzu ve isteklerini dizginlemesi, arındırmasıdır (İbni Arabi, 2015:117-130). Nefsini bilmek kendindeki kusurları bilme anlamında düşünöldüğünde yapılan yorumunu isabeti daha iyi anlaşılmış olur.

Benzer doğrultuda görüşleri olan İslam düşünürü Gazali'dir. Gazali ruhu bir canlılık ilkesi ve idrak edici bir latife olarak görür. Gazali, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi insanı bir şehre benzeterек somutlaştırır. Ona göre insan yapısı itibariyle bir şehre benzer. Bu muazzam şehirde sanat parmaklara, şehvet maliyeye, gazap emniyete, **yönetme kalbe**, vezir akla denk gelir. Her birinin kendi gayeleri doğrultusunda sorumlu oldukları görevleri vardır. Burada asıl belirleyici ruhtur. Ruhsa gönülle, kalple ve melikle ilişkili olup zahiri olarak beş duyu gücü; batini olarak da hayal etme, vehmetme, idrak etme, bilme güçlerine sahiptir. Bu şehirde ruh veya melik irfandan yoksun olursa şehvet ve gazap yetileri dizginlerinden kopar. Eğer şehvet baskın gelirse yolsuzluk ve rüşvet; gazap baskın gelirse zulüm baş göstermeye başlar. Yine kalp değil de akıl baskın gelirse şehir yok olmaya başlar. Burada ruh sahibi varlığın gayesi dünya âleminde mana âleme geçmektir. Bu geçişi Gazali nefsin halleri ile izah eder. Buna göre insan şehvani duygularını dizginlediği ölçüde nefsi saadet düzeyinde bir huzura kavuşur ki bunun adı nefsi mütmâindir. İnsan eğer ayıplayıcı nefsinde yani nefsi levvâmeden olursa kötölüğü emreden nefsi emmârenin emrine girmiş olur ki bu insanın bozulması ve tahrif olması demektir (Canatan, 2011a: 139-140). Gazali'nin nefis tasniflerinden hareketle hayvani nefse karşı yaptığı mücadelenin kazanmasını hayr; kaybetmesini ise şer olarak görür.

Gazali "Kalplerin Keşfi" adlı eserinde Kur'an-ı Kerim'den ayetler ve sahabelerin hayatlarından kıssalarla nefsin insanı aldatabileceğini, onu hak yolundan edebileceğini ve bundan sebep nefsin tehlikelerine karşı tefekkürle, sabırla, metanetle durulması gerektiğini belirtir. Nefis terbiyesi konusunda tasavvufi imaları daha güçlü vurgularla ortaya koyan Gazali düşüncesinde nefis özü itibariyle süflî olduğu için kötölüklerin kaynağıdır. Dolayısıyla hesap gününde Allah'a en yakın olanların nefslerine en çok

direnenler olduğunu ifade eder. Ona göre, varlık âleminde meleklerle nefis verilmediği, hayvanlara nefis verildiği ancak akıl verilmediği, insana ise hem akıl hem nefis verildiği için davranışlarında sorumlu olan tek varlık insandır. Akıllı nefisine üstün gelmişlerin meleklerden daha hayırlı olacağını ama aksi durumda insanın hayvandan bile aşağı olacağını ifade eder. Gazali söz konusu eserinde marifet ehli için asıl cehdin ve mücadelenin nefse karşı olduğunu söyler ve bunun da cihatların en faziletlisi olduğundan bahseder (Gazali, 2014 30-37). Binaenaleyh, nefisle mücadele İslam düşünce geleneğinde cihad-ı ekber, yani en büyük cihat olarak görülür.

İslam'ın bir hikmet geleneği olan tasavvuf insanın kendini tanıması, bilmesi üzerine kurulu tecrübî bir ilimdir. Hicri ikinci asırdan önce İslam topraklarında yayılmaya başlayan tasavvuf, ruh yaşamı manasına gelir. Konumuz açısından önemi insanın maddi yönünden koparak Allah ile hemhal olmasının yoluna işaret etmesidir. Bu ise nefsi zevklere dayalı hayatın terki ile mümkündür. Burada model kişi Hz. Peygamber'dir. O; sade, gösterişten uzak ve basit bir hayat sürmüştü. O bir ahlak abidesiydi. Az ve alçak sesle konuşur, az bir yiyecek ile talim eder, bir kuru hasırın üstünde yatar, kimsenin kalbini incitmez, işlerini başkasına yaptırmazdı (Altıntaş, 1986: 1-4). Bunun tasavvufi gelenekteki karşılığı olan “bir lokma bir hırka” şeklinde sembolize edilen hayat tarzı dünyaya karşı mesafe almanın gereğidir.

Kendini Allah'a adayan tasavvuf ehlinde olanlar için iki tür ilim vardır: Birincisi, şeriatın emir ve yasaklarından oluşan zahirî bilgi; ikincisi keşfe dayalı batınî bilgidir. Hakkı kalp ile keşfetmeyi ifade eden batınî bilginin kaynağında temiz bir vicdan ve aşk vardır. Bu, yokluğu varlığa, sadeliği şatafata, açlığı tokluğa tercih edenlerin yaşamına binaendir. Manevi bir yaşam ile ruhani bir yolculuğa çıkan sufiler için *asıl mertebe 'fena fillâh'* tir. Sufi için bu mertebe bir son değil, başlangıçtır. Sufi, nefisini arındırıp Allah aşkı ile çıktığı bu yolculukta benliğini Allah'ın nuru ile doldurduktan sonra geri döner; insanların arasına karışır ve onlara ruhani bir hizmette bulunur (Olgunlu, 2010: 345-346). Nefsten arınması ölçüsünde bir gönül ehline dönüşen sufi, tebliğ vazifesini yine gönül diliyle gerçekleştirir.

Tasavvufi öğretilerde insan ruh, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Ruh ve nefis mahiyeti itibarıyla aynı cevherden olup ayrımları sıfat ve özellikleri noktasındadır. Ruh iyi ve güzel, nefis ise terbiye edilmemiş, arındırılmamış, dizginlenmemiş kötü amellerin mahallidir. Buna göre nefis ruhun düşmanıdır. Kalp bu mücadelenin adresidir. Ruh nefse hâkim olursa insanın kalbi nur ile dolar; aksi durumda bedbaht olur. Tasavvufun gayesi ruhu kötü amel ve sıfatlardan arındırıp temizlemektir. Bu hâkimiyet ölçüsünde çeşitli nefis mertebeleri tanımlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'den mülhemle ilkin üçlü, sonrasında dörtlü, Osmanlı döneminde ise yedili bir mertebe tarifinde bulunulmuştur. Sırasıyla bunlar: *Nefs-i Emmâre*, *Nefs-i Levvâme*,

*Nefs-i Mülhime, Nefs-i Mutmainne, Nefs-i Râziye, Nefs-i Marziye* ve son olarak *Nefs-i Kâmile*'dir (Yıldız, 2007: 33-47). Son aşama insanın olgunlaşması ve kemale ermesidir. Bu, marifet ehlinin izleyebileceği seyrüsülûk yolculuğudur. Yolculuk çetin bir sınavdan geçmeyi gerektirir. Bu yolculukta kişinin nefsinin tevbe, riyazet, halvet, itikâf, çile ve vecd usulleri ile terbiye etmesi icap eder. Bu yolculuğun sonunda âşık maşukuna kavuşmuş olur. Abid arzu, istek ve tutkuların arındıkça gurbeti sona ermiş olur ve asli yurduna yani sılaya varmış olur (Erzurumlu, 2015:139-141). Ki bu, Allah'a kavuşma, onunla hemhal olma yani birleşmedir.

## SONUÇ

Bedene olan genel ilgi yakın zamanın ürünü olsa da ona yönelik düşüncelerin varlığı insanlıkla yaşittir denilebilir. İnsanlar, içinde yaşadıkları fiziksel ve toplumsal çevreyi anlamaya ve açıklamaya başladıkları günden itibaren onu düşünsel ufuklarına dâhil etmişlerdir. Bedenin ve ruhun mahiyetine yönelik düşünceler uygarlıkların, dinlerin veya toplumların evren tasarımlarından soyutlanarak düşünülemez. Geleneksel kozmolojide varlık âlemi yukarıdan aşağıya doğru tanrı, melek, insan, hayvan, bitki ve madenlerden oluşmaktaydı. Beden toprağın türevi olan balçık ve kilden olduğu için madenler dünyasına aitti. Bedenin tayin edilen bu yerden semaya ve ruhani bir yaşama geçmesi imkânsızdı. Böyle bir istidadı olmadığı gibi bizatihi kendisi semaya yükselmenin önünde de engeldi. Beri taraftan ruh, ilahi bir yaşamın imkânı olduğu gibi toplum, hane ve kendini yönetme sanatlarının da odak noktasıydı. Çünkü ruha ilahi, felsefi, toplumsal yaşamın idaresini sağlayabilecek ve ona düzen verebilecek bir yetkinlik olarak da bakılmıştır. Bu noktada elzem olan ruhun yetkinliğinin aktif hale getirilmesi ve güçlendirilmesiydi. Ruhun yetkinliği ise bedenin kontrolü ölçüsündedir. Bedensel istek, arzu, tutku ve hazlar ne kadar dizginlenirse ruh o kadar özgür ve yetkin hale gelir. Ruhun yetkinleşmesi siyasette devlet, ekonomide hane, ahlakta insan idaresinin imkânıdır. Dolayısıyla beden, potansiyeli itibariyle bir tehdit olarak görüldüğü için ideolojiler, felsefi görüşler ve dinler açısından gözetilmesi, denetlenmesi ve kontrol edilmesi gereken bir unsur olarak görülmüştür denebilir.

İç beden yakın zamanlı bir kavram olmuşsa da birçok medeniyetle yaşıt bir olgudur. Antik Yunan'da özellikle de Platon'un diyaloglarında bölünmez bir töz olarak görülen, kendisinde hareket ilkesine sahip, tanrısal bir öz olan ve bu niteliksel mahiyetinden ötürü ölümsüz olarak görülen ruh bedene zıt, onunla bir çatışma ilişkisinde korunması ve kollanması gereken insanın en üst yetisi olarak tanımlanır. Antik Yunan düşüncesinde ruhu en ulvi bir konuma yükselten Platon'un aksine Aristo ruhu bir form ilkesi olarak maddeye bütünleşik, onun yok olmasıyla varlığı son bulacak bir şey olarak görmüşse de onu bir ölçü içerisinde bedenin hezeyanlarına,

çalkantılarına karşı korunması gerektiğini düşünür. Yine her ne kadar günümüzde sınırsız, ölçsüz, keyfi tüketimcilikle anılan Epikürcüler, bu özdeşliğe dayalı ön yargıları kırabilecek düşüncelere sahiptirler. Onlara göre ruhun dinginliği (ataraksiya) için asıl yapılması gereken maddi hazların geçiciliğini bilip kalıcı ve ruhu tatmin edecek manevi hazlara ulaşmaktır. Dolayısıyla onlar açısından da insan ölçsüz hazlara teslim olmaması gerekirdi. Yine Hristiyan düşüncesine eklenen Stoacılıkta da mikro kozmos olan insan ile makro kozmos olan âlem arasındaki özdeşlikten kaynaklı olarak insanın doğaya tabi olmasını, onun gibi sade yaşamasını, lüks, para, makam gibi insanı doğasından alıkoyan her şeye mesafeli durması öğütünde bulunulur. Seneca, Epiktetos, Marcel Aurelius gibi stoacıların bu yöndeki düşünceleri bedene karşıt ruhun erdemlerini yüceltir.

Uzun insanlık tarihi boyunca haz ve zevkin aşırısına kaçmış, ölçüyü aşmış eğilimlerini ifade eden tutkuların yuvalandığı, ürediği ve beslendiği yer olarak görülen beden, kendilik kaygısının gereği olarak belli bir ölçü ve gaye üzerine sınırlandırılmış, kontrol edilmiş ve terbiye edilmiştir. Bu Antik Yunan'da "kendini bil" düstürü, Hristiyanlıkta tanrısal inayete ve İslam inanç ve düşüncesinde de bir nefis terbiyesinden geçerek Allah'ın rızasına mazhar olma adına beden, kendisine rezerv konulması gereken bir tehdit unsuru olarak görülür. Bedene koyulan mesafe tehditin boyutu ve şiddeti kadar içinde bulunan kültürel atmosferin bedeni algılama biçiminden bağımsız düşünülemez. Örneğin Hristiyanlık kurumsallaşma aşamasında ve karşı reform döneminde beden kimi zaman ifrata kaçacak şekilde yani bir nefis mücadelesine dahi yer bırakmayacak şekilde yok sayılmıştır. Buna mukabil İslam düşünce tarihinde beden Allah'ın bir emaneti olarak görülür, belirli bir denge üzere gözetilmesi ve kendisine layıkıyla muamele edilmesi gerektiği emredilir. Söz konusu kültürel çevrelerde ne tür bir gaye göz önüne alınmış veya beden terbiyesi ne tür pratikler içerisinde gerçekleştirilmişse de ortak paydayı hazların beden ile ruh arasında aracı bir yeti olan "can" yoluyla ruhu kötülöklere maruz bırakmaması iç bedeninin denetlenmesi oluşturmaktadır.

Hristiyan ve İslam düşünce tarihinde tartışmaya yer bırakmayacak şekilde etkileri olan Platon'un Phaidon, Timaios başta olmak üzere Şölen, Devlet gibi dialogları ile Aristoteles'in Metafizika, Nikomakhos'a Etika ve Yeni Platoncu Platinos'un sözlerinden derlenen Enneadlar adlı eserleri bu iki ilahi dinin harici kaynakları olarak hakları teslim edilir. Söz konusu eserlerin ruh-beden ilişkilerine dair vurguları hem Hristiyan hem de İslam felsefecilerini yakından etkilemiştir. Bu iki ilahi dinden olan Hristiyanlık mucizevi bir şekilde dünyaya gelen Hz. İsa'nın doğumu, yaşamı ve çarmıhta gerilmesine binaen sistemleşerek ruh ve beden ikileminde Roma'nın yıkılmasına sebep olan faktörleri de yakından gözlemleyerek bedeni aşılayıp bir hiç konumuna getirmeye dönük düşünce ve ritüelleri



salık vermişlerdir. Hz. İsa'nın çilesine öykünerek tanrısal inayete mazhar olmak isteyen Hristiyan müminler hadım etmelerden yemeklerine ölümü hatırlatan kül koymalara, yılın üçte birlik zamanını oruç tutma ritüellerine ayırmaktan bedeni manastırların çile odalarında işkenceye tabi tutmalara kadar ifrat derecesinde bir nefis terbiyesini öğütlemişlerdi. Oysa İslam Hz. Muhammed'in bedeni ne küsteren ne de çoşturan, ona Allah'ın emaneti cihetinde bakan ve bu minval üzere muamelede bulunan örnekliliğiyle bedenlerin terbiye edilmesini emreder. İtidalli bir şekilde bedeni gözeten, nefse zulmü haram ve günah sayan İslam inancında beden ölçülülüğü, mutedil bir yaşamı salık veren "adalet" fikri temelinde terbiye edilmesi öğütlenir. Hristiyan ve İslam düşüncesinde beden algısı böyleyken modern devletlerin kurulması ile beden çağın gerekleri üzere daha sistemli bir şekilde düzenlenmiştir.

## KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2006): **Kent Devletinden İmparatorluğa**, İmge Kitabevi, Ankara.
- AKALIN, Kürşat Haldun (2015): “Pavlus Felsefesinde Gizlenen Gnostik Unsurlar”, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, (Editör: Süleyman SEYDİ-Hayri ÇAPRAZ), Sayı: 34, ISPARTA.
- ALPER, Ömer Mahir (2012): “ İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbni Sina ve Felsefesi”, **İslam Felsefesi Tarihi**, (Editör: Bayram Ali ÇETİNKAYA), Grafiker Yayınları, Ankara.
- ALTINTAŞ, Hayrani (1986): **Tasavvuf Tarihi**, A.Ü. Basımevi, Ankara.
- ARİSTOTELES (2000): **Ruh Üzerine**, (Çeviren: Zeki ÖZCAN), Alfa Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (2010): **Metafizik**, (Çeviren: Ahmet ARSLAN), Alfa Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2003): **Felsefeye Giriş**, Odakitap Yayınları, Ankara.
- ARSLAN, Ahmet (2009): **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2014a): **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2014b): **İlkçağ Felsefe Tarihi 3**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2012): **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ARUÇ, Numan Yusuf (2007): **İbn Rüşd’ün Felsefi Düşüncesi**, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- ATAY, Hüseyin (1997): “Nefis”. **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 37/1, Ankara.
- AYDIN, Mehmet (2002): **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İzmir.
- BERKOWITZ, Eric (2018): **Seks ve Ceza: Arzuyu Yargılamanın Dört Bin Yıllık Tarihi**, (Çeviren: Orhan DÜZ), Kolektif Kitap, İstanbul.
- BRETON, David Le (2014): **Bedene Veda**, (Çeviren: Aziz Ufuk KILIÇ), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- BUDAK, Selçuk (2003): **Psikoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- BURNET, John (2013): **Erken Yunan Felsefesi**, (Çeviren: Aziz YARDIMLI), **İdea Yayınları, İstanbul**.
- Büyük Larousse (1986): **“Ruh”**, (Genel Yayın Yönetmeni: Adnan BENK), Milliyet Gazetecilik, İstanbul.

- Büyük Lügat ve Ansiklopedi (1990): “**Ruh**”, (Genel Yayın Yönetmeni: Safa KI-LIÇLIOĞLU, Nezihe ARAZ, Hakkı DEVRİM), Meydan Yayınevi, Ankara.
- CANATAN, Kadir (2011a): “Klasik İslam Düşüncesinde İnsanın **Özbenlik** ve Beden Haritası”, **Beden Sosyolojisi**, (Derleyen: Kadir CANATAN), Açılım-kitap, İstanbul.
- CANATAN, Kadir (2011b): “Profetik Dinlerde ‘Dünya’ ve ‘Beden’in Değeri: Karşılaştırımlı Bir Yaklaşım”, **Beden Sosyolojisi**, (Derleyen: Kadir CANATAN), Açılımkitap, İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet (2002): **Etiğe Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet (2006): **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınları, Bursa.
- COPLESTON, Frederick (2013): **Aristoteles**, (Çeviren: Aziz YARDIMLI), İdea Yayınları, İstanbul.
- CORBİN, Henry (2004): **İslam Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd’ün Ölümünden Günümüze**, (Çeviren: Ahmet ARSLAN), İletişim Yayınları, İstanbul.
- CÜNDİOĞLU, Dücan (2010): **Felsefe’nin Türkçesi: Cumhuriyet-Felsefe-Eleştiri**, Kapı Yayınları, İstanbul.
- ERKIZAN, H. Nur-ÇÜÇEN, A. Kadir (2013): **Felsefe Tarihi 1**, Sentez Yayınları, Ankara.
- EROĞLU, Ahmet Hikmet (2015): “**Hristiyanlık**”, Dinler Tarihi, Editör: Baki ADAM, Grafiker Yayınları, Ankara.
- ERZURUMLU, Kenan (2015): **Geçmişten Günümüze Mistisizm ve Tasavvuf**, Bilge Oğuz Yayınları, İstanbul.
- FARABİ (2009): **Farabî: Doğu Bilgeliliğinin Kapısı**, (Hazırlayan: Hüseyin Gazi TOPDEMİR), Say Yayınları, İstanbul.
- FAURE, Olivier (2021): “Hekimlerin Bakışı”, **Bedenin Tarihi 2: Fransız Devrimi’nden Büyük Savaşa**, (Çeviren: Orçun TÜRKAY), Alfa Yayınları, İstanbul.
- FLEW, Anthony (2005): **Felsefe Sözlüğü**, (Çeviren: Nurşen ÖZSOY), Yeryüzü Yayınevi, Ankara.
- GELİS, Jacques (2008): “Beden, Kilise ve Kutsal”, **Bedenin Tarihi 1: Rönesanstan Aydınlanmaya**, (Hazırlayanlar: Alain CORBİN, Jean-Jacques, Georges VİGARELLO), (Çeviren: Saadet ÖZEN), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- GÖKBERK, Macit (1990): **Felsefe Tarihi**, Remzi Yayınevi, İstanbul.
- GUTHRIE, W. K. C. (2003): **Yunan Felsefe Tarihi**, (Çeviren: Ergün AKÇA), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2012): **Düşünce Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul.

**İBNİ ARABİ, (2015): Nefs Terbiyesinin Esasları**, (Çeviren: Ekrem ERDEMLİ), Litera Yayıncılık, İstanbul.

**İBN RÜŞD (2007): Psikoloji Şerhi**, Litera Yayıncılık, İstanbul.

**İBNİ SİNA (2005): Kitâbu's Şîfa: Metafizik II**, (Çeviren: Ekrem DEMİRLİ – Ömer TÜRKER), Editör: Muhittin MACİT, Litera Yayıncılık, İstanbul.

**İMAM GÂZALÎ (2014): Kalplerin Keşfi**, (Çeviren: Ali KAYA), Semerkand Yayınları, İstanbul.

**İZMİRLİ, İsmail Hakkı (2008): İslam Felsefesi Tarihi**, (Hazırlayan: Refik ERGİN), Ötüken Yayınları, İstanbul.

KAYA, Mustafa (2013): "Platon'un Ruh Anlayışı", **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: XV, Sayı: 1, Afyon.

KAYA, Mustafa (2014): "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı:18, Denizli.

KAYAALP, Ümran (2016): "El Kindi'nin Nefs Algısının Ahlak Anlayışına Etkisi", **V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi -Bildiriler Kitabı IV**, (Editörler: Ümit GÜNEŞ-Eyüp Sami YAVAŞ), Isparta.

KUTLUER, İlhan (2008): "Ruh-Felsefe", **İslam Ansiklopedisi**, (Yayımcı: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), 35. Cilt, İstanbul.

KÜTÜKÇÜ, Tamer (2010): **Türk Yazınında Kadın Bedeni ve Cinselliğinin Temsili**, Cinius Yayınları, İstanbul.

MARTI, Huriye (2011): "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti", **Beden Sosyolojisi**, (Derleyen: Kadir CANATAN), Açılımkitap, İstanbul.

MOLLAER, Fırat (2015): **Modernlik Kehanetleri**, Orion Kitabevi, İstanbul.

MUMFORD, Lewis (2015): **İnsanın Durumu**, (Çeviren: Yusuf KAPLAN), Açılımkitap, İstanbul.

OKUMUŞ, Ejder (2011): "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", **Beden Sosyolojisi**, (Derleyen: Kadir CANATAN), Açılımkitap, İstanbul.

OLGUNLU, Ali Canip (2010): **Ana Tanrıça'dan Mevlana'ya**, Karakutu Yayınları, İstanbul.

**ÖZCAN**, Muttalip (2006): **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma**, Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul.

**ÖZCAN**, Muttalip (2011): **Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.

**ÖZGEN, Mehmet Kasım (2018): Farabi'nin Mutluluk Anlayışı**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri.

**ÖZLEM, Doğan (2010): Etik: Ahlak Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul.

- ÖZTURAN, Hümeıra (2013): Akıl ve Ahlak: Aristo ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı**, Klasik Yayınları, İstanbul.
- PAÇACI, Mehmet (2001): **Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi**, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul.
- PETERS, Francis E. (2004): **Antik Yunan Sözlüğü**, (Çeviren: Hakkı HÜNLER), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- PLATON (2007): **Toplu Diyalogları -1-**, (Çeviren: Suut Kemal YETKİN-Hamdi Rağıp ATADEMİR), Eos Yayınevi, Ankara.
- ROBİNS, Kevin (2013): **İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası**, (Çeviren: Nurçay TÜRKÖĞLU), *Ayrıntı Yayınları, İstanbul.*
- SARUHAN, Müfit Selim (2012): “Ahlak ve Erdemin İnşası”, **İslam Felsefesi Tarihi**, (Editör: Bayram Ali ÇETİNKAYA), Grafiker Yayınları, Ankara.
- SENNETT, Richard (2011): **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, (Çeviren: Tuncay BİRKAN), Metis Yayınları, İstanbul.
- SİSSA, Giulia (2005): “Platon ve Aristotles’in Cinsiyet Felsefeleri”, **Kadınların Tarihi 1: Antikçağlardan Hristiyan Azizlere**, Editör: Pauline Schmitt PANTEL, (Çeviren: Ahmet FETHİ), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- SKIRBEKK, G.-GILJE Nils (2006): **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, (Çeviren: Emrah AKBAŞ-Şule MUTLU), Kesit Yayınları, İstanbul.
- SOYŞEKERCİ, Serhat (2013): **Beden Sanatı**, DoğuBatı Yayınları, İstanbul.
- TAŞÇIER, Feysel (2010): “Michel Foucault ve Güç/İktidar Çözömlenmeleri”, **Postyapısalcılık**, (Derleyen: Armağan ÖZTÜRK), Phoneix Yayınları, Ankara.
- TARAKÇI, Muhammet (2006): “St. Thomas Aquinas’a **Göre Asli Günah**”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , 15/1. Bursa
- TEMELLİ, Mehmed (2017): “Sunuş”, **Simya: Sembolizm ve Dünya Görüşü**, Titus BURKCHARDT, (Çeviren: Mehmed TEMELLİ), Verka Yayınları, Bursa.
- THİLLY, Frank (2007): **Yunan ve Orta Çağ Felsefesi**, (Çeviren: İbrahim ŞENER), İzdüşüm Yayınları, İstanbul.
- TOKAT, Latif (2006): “Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, (Editör: Yavuz ÜNAL), Cilt:6, Sayı: 3, Samsun.
- TUSİ, Nasiruddin (2007): **Ahlak-ı Nasiri**, (Çeviri: Tahir ÖZAKKAŞ-Zaur ŞÜKÜROV), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- ULAŞ, Sarp Erk (2002): **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- UYSAL, Enver (2012): “İlk İslam Filozofu: El Kindi”, **İslam Felsefesi Tarihi**, (Editör: Bayram Ali ÇETİNKAYA), Grafiker Yayınları, Ankara.

- VURAL, Mehmet (2016): *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara.
- WEİSCHEDEL, Wilhelm (2009): *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Çeviren: Sedat UMRAN), İz Yayınları, İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2008): “Ruh”, *İslam Ansiklopedisi*, (Yayımcı: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), 35. Cilt, İstanbul.
- YILDIRIM, Belma (2008): *Batı Sanatında İnsan Bedeni ve Değişen Anlamı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- YILDIZ, Adem (2007): *İmam Gazzâlî’ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Ana Bilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, Konya.

# BÖLÜM 2

## AİLEYE İLİŞKİN BİR SOSYAL PROBLEM OLARAK BOŞANMA: DENİZLİ'DE BOŞANAN KADINLARIN DURUMU

*Radiye Canan BAĞIŞ<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Antalya Belek Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Dr. Öğretim Üyesi Radiye Canan Bağış, ORCID ID: 0000-0001-6748-1003

## Giriş

Yetişkin erkek ve kadının evlilik birliği ailenin temeline dayanak oluşturmaktadır. Bireyler evlilik yoluyla karşılıklı ekonomik ve duygusal bağımlılık içinde olmaktadır. Ancak eşler birbiriyle çatışabilmekte uyumsuzluk yaşayabilmektedir. Yaşanan bu çatışmaların sıklık kazanması, çözümsüz kalması, bireylerin birbirine karşı sevgi ve saygısının zayıflaması, bireylerin psikolojik olarak yıpranmaları evlilik birliğinin bozulmasına neden olabilmektedir. Bu noktada boşanma bireyler için bir çözüm olabilmektedir.

Kanunen oluşturulmuş evlilik birliği kanunen sonlandırıldığında boşanma gerçekleşmiş olmaktadır. Boşanma iki kişinin evliliğinin hukuken sona ermesi durumu olmasına rağmen sosyal bir problem olarak günümüzde giderek önemi artan bir olgu haline gelmektedir. Yaşanan toplumsal değişimler boşanma olgusunu etkilemektedir. Kentleşme, aile yapısının değişmesi, eğitim düzeyinin yükselmesi, kadının ekonomik olarak güçlenmesi, artan bireycilik/bireylerin özgürleşme eğiliminin artması, aile içi konumda farklılaşmaların yaşanması gibi değişimler boşanmaların yaşanmasında etkili olmaktadır.

Bu araştırmanın konusu Denizli’de boşanan kadınların durumlarının ortaya konulmasıdır. Araştırmada Denizli’de boşanan kadınların evlilik sürecinde, boşanma sürecinde ve sonrasında yaşadıkları deneyimlerinden hareketle sosyodemografik, ekonomik, kültürel ve psikolojik faktörler göz önünde bulundurularak açıklanması amaçlanmaktadır. Araştırmanın bu genel amacı doğrultusunda araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır:

1. Denizli’de boşanan kadınların sosyodemografik özellikleri nelerdir?
2. Denizli’de boşanan kadınlar nasıl bir evlilik süreci yaşamaktadır?
3. Denizli’de boşanan kadınların boşanma nedenleri nelerdir?
4. Denizli’de boşanan kadınların boşanma sürecinde ve sonrasında yaşadığı sorunlar nelerdir?
5. Denizli’de boşanan kadınların boşanma sürecinde ve sonrasında yaşadığı sorunlarla baş etme yolları nelerdir?
6. Denizli’de boşanan kadınların boşanmaya ilişkin algıları nelerdir?
7. Denizli’de boşanan kadınların evlilik hakkında düşünceleri nelerdir?

Yukarıdaki sorulara yanıt arayan bu araştırmada öncelikle kavramsal çerçeve çizilmektedir. Kavramsal çerçevede aile, evlilik ve boşanma ol-



guları üzerinde durulmaktadır. Kavramsal çerçevenin yanı sıra aileye ilişkin kuramlara değinilerek kuramsal çerçeve belirlenmektedir. Daha sonra araştırmanın metodolojisine yer verilmekte ve araştırma bulguları sunulmaktadır. Nihai olarak araştırmanın sonucuna varılmaktadır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Aile Olgusu

Aile bütün toplumların ilk sosyal grubu olan ve en ufak birimini oluşturan, insanın en köklü ve kısmi olarak organik özelliklerine dayalı bir sosyal kurumdur (Oktik, 2018, s. 2). Aile her kültürde bulunan evrensel bir kurum olmakla beraber yapısı ve yerine getirdiği işlevler bakımından toplumlara ve zamana göre farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma aileyi tanımlamayı güçleştirmektedir. Çok çeşitli aile tanımlamalarının yapıyor olmasının temel nedeni ailenin dinamik bir kurum olmasından kaynaklanmaktadır (Daşlı, 2019, s. 3).

Aile, biyolojik olarak neslin devamını sağlayan, karşılıklı ilişkileri belirli kurallara göre kuran, toplumsallaşma sürecinin ilk ortaya çıktığı, kültürel zenginlikleri nesilden nesile aktaran, biyolojik, psikolojik, sosyo-ekonomik, hukuksal, ahlaki, dinsel vb. görünümlere sahip sosyal birimdir (Sayın, 2020, s. 33).

Bourdieu'ya göre aile, hem teknik olarak hem de gerçekteleştirdiği ritüellerle, bütünleşmeyi sağlayacak duyguların her üyesinde sürekli kurulmasını hedefleyen bir kurumsallaşmanın ürünüdür. Ritüeller aileyi, birleşik, bütünleşmiş, istikrarlı, daimi, bireysel duyguların değişimine duyarsız bir varlık olarak kurmayı amaçlar (Aydın, 2019, s. 16-17). Bu bağlamda ritüellerin aile düzeninin yeniden inşasına katkıda bulunduğu ve her üyenin bütünleşmeyi sağlayan duygularının süreklilik kazanmasıyla aileyi kurumsallaştırdığı söylenebilir.

Biyolojik, ekonomik, duygusal, ahlaki görünümlere sahip olan aile hukuki görünümünü evlilik yoluyla kazanmaktadır. Buna göre aile, "içinde bulunduğu toplum şekline ve kültür bütünlüğüne göre üyelerinin sayısı değişen, temelde eş birlikteliği ile hukuki zemini oluşan bir kurumdur" (Berkay, 1990 akt. Birekul, 2019, s. 233).

### 1.2. Ailenin Kurulması: Evlilik

Aile birliğinin kurulması evlilikle başlamaktadır. Sosyolojik açıdan evlilik, "erkek ve kadın ilişkisinde belirli yaptırımları olan ve onları aile yaşamları için hayati bir unsur olarak karşılıklı haklar ve yükümlülükler sistemi içinde bağlayıcı bir kurum veya sosyal normlar bileşenini ifade

etmektedir” (Theodorson ve Theodorson, 1969 akt. Aksan, 2019, s. 146). Buradan hareketle evliliğin farklı cinsten iki yetişkin bireyin ilişkilerinin toplumca benimsendiği, kadın ve erkeğe yasal olarak ve toplumsal kurallar tarafından belirlenen görev, hak ve yükümlülük yükleyen, yasal geçerliliği olan, sözleşme niteliği taşıyan bir birliktelik olduğu söylenebilir.

Evlilik kurumu toplumlara, dönemlere ve kültürlere göre farklı özellikler taşımasına rağmen evliliğin sahip olduğu işlevler bütün toplumlarda aynıdır. Bu işlevler arasında meşru cinsellik, meşru yoldan çocuk yapma, neslin devamlılığını sağlama, cinsiyet rollerini belirleme, üretim ve tüketim etkinliklerini düzenleme, bireylere güven içinde olma, korunma ve dayanışma içinde olduklarını hissettirme, bireylere toplumda statü sağlama, bireylerin sevme-beğenilme gereksinimlerini karşılama, bireylere yasal haklar tanıma, bireyleri başka akrabalık gruplarına bağlama yer almaktadır (Aksan, 2019, s. 149; Özgüven, 2010, s. 61; Yıldırım, 2021, s. 66).

### 1.3. Aile Türleri

Aile türleri tarihsel süreç içerisinde toplumlarda farklı tipleriyle var olmaktadır. Genel olarak, aile yapısı, işleyiş ve değerler bakımından ele alındığında geleneksel olarak geniş aile ve çekirdek aile şeklinde sınıflandırılmaktadır (Özgüven, 2010, s. 10). Modernleşmeyle birlikte ailenin yeni türleri oluşmakta ve aile değişimleri yaşamaktadır (Yıldırım, 2021, s. 70-71). Bu değişimlere paralel olarak geleneksel ailenin yerine çekirdek aile geçmiştir. Çekirdek aile modern toplum yapısının temel öğelerinden biri olmuştur. Çekirdek nitelikli ailenin de kendi içinde çözülen, parçalanmış, tamamlanmamış (Sayın, 2020, 2. 53, Aydın, 2010, s. 47) ve eklemli aile (Sayın, 2020, s.53) olmak üzere biçimlerinden söz edilebilmektedir.

Geleneksel geniş aile, birçok üyenin olduğu ve geniş akrabalık bağlarını içeren ailedir. Bu aile yapısında anne, baba ve çocuklar, büyük anne ve babalar, kardeşler, kuzenler, vs. yer alabilmektedir. Geleneksel toplumlarda yaygındır (Yıldırım, 2021, s. 71). Aile üyeleri arasında cinsiyet, yaş, aile içindeki statü ve erkeğin soy çizgisine göre belirlenmiş hiyerarşik bir düzen vardır. Aile bireyleri bu hiyerarşiye dayalı olarak işbölümü ve işbirliğinde bulunurlar (Özgüven, 2010, s. 10).

Çekirdek aile az sayıda kişiden; anne, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan ve sanayi devriminden sonra kentleşmeyi hayata geçirmiş toplumlarda kabul edilen bir aile türüdür (Yıldırım, 2021, s. 74). Çekirdek aile görece de olsa akrabalık grubundan soyutlanmıştır. Eş seçimi ve ikamet edilecek yerin belirlenmesi bireylerin genellikle kendi kararlarına bağlıdır. Evliliklerin çoğu, görücü usulü dışında görüşerek ve anlaşarak gerçekleşir. Anlaşarak evlenme yaygın olmasına rağmen bu aile türünde boşanma

oranları çok yüksektir. Çekirdek ailede evlenme yaşı oldukça yüksek, doğurganlık çok düşük düzeyde kalmaktadır (Sayın, 2020, s. 54-55).

Çözülen ailenin özünde çekirdek aile vardır. Çözülen aile çekirdek aile gibi anne, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşur. Çözülen ailenin çekirdek aileden farkı, aile yeleri arasındaki ilişkilerin oldukça zayıfladığı aile tipi olmasıdır. Çözülen aile kavramını ne süren Ogburn bu kavramla ailenin yok olacağını savunmaktadır. Ona göre çözülen ailelerde aile yeleri evi otel gibi kullanmaktadır. Eşler evde raslantısal olarak karşılaşmaktadır. Ergen ocuklar evde arkadaşlarıyla ya da diğer arkadaşlarının evinde kalmaktadır. Ebeveyn ocuk sorumluluğunu taşımak istememektedir. Bu aile tipinin tek işlevi karı koca ilişkilerini çok zayıf düzeyde sürdürmektir (Sayın, 2020, s. 59).

Parçalanmış aile çözülme sürecinin yerini parçalanmaya bırakan (Gökçen, 2019, s. 91), çekirdek ailenin kendi içinde parçalanması sonucunda oluşan bir aile tipidir. Sayın'ın da belirttiği gibi, başlangıçta çekirdek aile olarak kurulan ailede belli bir süre sonra eşler arasında anlaşmazlık ve çatışmaların çıkmasıyla çocuklar da olumsuz etkilenmeye başlar. Eşler bu evliliği sürdüremez hale gelir ve çiftler ayrılmaya karar verir. Böylece ekirdek aile parçalanmış aile haline gelir. Akrabalıktan soyutlanan, toplumsal baskıyı hissetmeyen, aile içi dayanışması kaybolan, sosyal çevreden destek görmeyen ailelerin birçoğu dağılarak parçalanmış aileleri oluştururlar (Sayın, 2020, s. 60). Çekirdek ailenin üyelerinden birinin sonradan yokluğuyla meydana gelen parçalanmış ailede eşlerden biri çocuklarıyla varlığını müstakilen sürdürmektedir (Aydın, 2000, s. 45).

Tamamlanmamış aile genellikle gayrimesru çocuklarla annelerinden oluşur (Zeybekoğlu Dündar, 2020, s. 46). Bireysel özgürlükleri sürdürme ve ocuk sahibi olma isteği tamamlanmamış ailelerin doğmasına yol açmıştır (Sayın, 2020, s. 61).

Eklemlı aile türüne günümüzde yaygın olarak rastlanmaktadır. Bunun nedeni sıkça grlen boşanmalardır. Boşanmaların yanı sıra yeniden evlenmelerle de karşılaşılmaktadır. Hem boşanmalar hem de yeniden evlenmeler sıkça görülmekte ve birçok kez evlenip boşanmalara rastlanılmaktadır. Böylelikle eklemlı aile olgusu ortaya çıkmaktadır (Sayın, 2020, s. 63). Eklemlı ailenin boşanma sonucunda yeniden evlenmelerle oluşan bir aile türü olduğu söylenebilir.

#### 1.4. Boşanma

Günümüzde aileye ilişkin sorunlar önemli yer teşkil etmektedir. Aile, sosyal sorunların çözümü olduğu kadar birçok sosyal soruna kaynaklık etmektedir. Boşanma olgusu da aile içerisinde ortaya çıkmakta ve toplumsal

bir sorun oluşturmaktadır (Daşlı, 2019, s. 12). Farklı ortamlarda yetişmiş, farklı kişiliklerdeki iki insan tarafından kurulan aile, karşılıksız kalan beklentilere, başarısız ilişkilere, duygusal rahatsızlıklara, gerilim ve çatışmalara kaynak olabilmektedir. Böyle olunca eşler birlikteliklerini bitirmeye karar vermektedir. Neden, sonuç ve etkileri toplumlara, zamana ve kişilere göre değişiklik gösteren boşanma olgusunun, günümüzde hızla artan bir eğilim içinde olması onun günümüz sosyal problemleri arasında değerlendirilmesine neden olmaktadır (Zeybekoğlu, 2009, s. 42). Bu araştırmada boşanmanın aileye ilişkin sosyal problem olarak değerlendirilmesinde Zeybekoğlu'nun bu tespiti etkili olmaktadır<sup>1</sup>.

Evlilik yoluyla kurulan ailenin parçalanmasının nedenlerinden biri boşanmadır. Güleç'in tanımladığı üzere, “eşlerin, birlikteliklerinden ruhsal olarak doyum sağlamadıkları, beklenti ve gereksinmelerini karşılayamadıkları evlilik yaşantılarına yasal olarak son vermelerine boşanma denir” (Güleç, 2018, s. 27). Boşanmanın zorunlu sayılan koşullarını toplumun kültürel, değersel, dinsel ve normatif yapısı belirlemektedir. Bazı toplumlarda boşanma ayıplanmakta ve aile prestijini sarstığı düşünülmektedir. Dinler de çoğu zaman boşanmayı hoş karşılamamakta, boşanma öncesi ve sonrası süreçler, boşanmayı kimin nasıl gerçekleştireceği, mal paylaşımı gibi konularda bazı kurallar öngörülmektedir (Aksan, 2019, s. 161). Bu toplumlarda geleneksel ve dini değerlere bağlılık çiftlerin yaşamını şekillendirmektedir. Geleneklerin ve dinin ön planda olduğu toplumlarda çiftlerin ve sosyal çevrenin boşanmayı hoş karşılamamasının etkisiyle çiftlerin evlilik birliğinin yıkılmaması için evliliklerini mutsuz da olsa yürütmeyi yeğledikleri söylenebilir. Timurturkan'ın da belirttiği gibi, “özellikle dünya genelinde boşanmanın dini ve geleneksel zeminden çıkarılıp yasal sürece bağlanması ve nedenlerini çeşitlendirmesi boşanmanın hukuki yönü açısından önemli gelişmelerdir” (Timurturkan, 2020, s. 203).

#### 1.4.1. Boşanma Eğiliminin Artışına Yol Açan Faktörler

Batı ülkelerinde 20. yüzyılın başından beri boşanma oranlarında ciddi artışlar gözlenmiş, boşanma oranlarında ilk sırayı Amerika Birleşik Devletleri almıştır. ABD'den daha düşük olmakla birlikte, Batı Avrupa ülkelerinde de boşanma oranları yükselmiştir (Özguven, 2010, s. 308). Batı toplumlarında boşanma oranlarının hızlı bir şekilde artış göstermesinde kültürel değerlerin yanı sıra ekonomik gelişmişlik düzeyinin etkisi bulunmaktadır. Newman, gelişmekte olan ülkelerdeki boşanma oranlarının, gelişmiş ülkelere oranla çok daha düşük olduğunu belirtmektedir (Newman, 2008 akt. Timurturkan, 2020, s. 204). Batı ülkeleri ve gelişmiş ülkeler ile

<sup>1</sup> Öyle ki Zeybekoğlu'nun yerinde olan bu tespiti doğrultusunda araştırmanın konu başlığı da Aileye İlişkin Bir Sosyal Problem Olarak Boşanma: Denizli'de Boşanan Kadınların Durumu olarak belirlenmektedir.

kıyaslandığında Türkiye’de boşanma oranları çok daha düşüktür (Aksan, 2019, s. 162). Türkiye’deki 2001-2017 yılları arasındaki boşanma sayılarına bakıldığında, 2001 yılında 91.994 çift boşanırken, 2017 yılına gelindiğinde bu sayı 128.411 çifte ulaşmıştır. Boşanma oranları ülkenin Batısında yoğunlaşmakta, en yüksek Marmara bölgesinde gerçekleşmektedir (Daşlı, 2019, s. 15-16).

Günümüzde dünya genelinde boşanmanın yasal olarak kolaylaşması, bireylerin kendi hayatları üzerinde kendilerinin kontrol kurmak istemesi/ artan bireycilik, romantik aşk beklentisinin karşılanmaması, boşanmanın toplum tarafından daha kabul edilebilir olması, çiftlerin stresli hale gelmeleri ve çatışma yaşamaları, kadınların ücretli işlerde çalışmaları ve ekonomik gücünün olması boşanmaları artırmaktadır (Abbott vd., 2005 akt. Güneş, 2012, s. 37).

Ekonomik katkılardaki değişim boşanma üzerinde risk faktörü oluşturmaktadır. Kadın ve erkeğin çalışma yaşamındaki konumunun değişmesine bağlı olarak aile bütçesine katkıda değişim yaşanmaktadır. Kadının çalışma yaşamına katılmasıyla kadın bağımsız bir bütçeye sahip olmakta ve sadece erkek aile bütçesinden sorumlu olmaktan çıkmaktadır. Bu durum kadın ve erkeğin aile içi rol tanımlarında değişiklik yaratmakta ve kadının ekonomik kaynaklara erişebilmesi boşanma üzerinde etkili olmaktadır (Timurturkan, 2020, s. 208). Kadının gelir getirici işlerde çalışmasıyla aile içi kararlara katılabilmesi ve söz hakkı talebi evlilikte krize ve boşanmalara neden olabilmektedir (Aksan, 2019, s. 163). Kadın haklarının gelişimi, kadının eğitim düzeyinin yükselmesi, kadının toplumsal yaşama artan katılımı boşanmaları kolaylaştırıcı etkenler arasında yer almaktadır (Zeybekoğlu, 2009, s. 43). Ayrıca dinsel kurumların evlilik üzerindeki baskılarının azalması ve dini duyguların zayıflaması da boşanmaların artmasında etkili olmaktadır (Aksan, 2019, s. 163, Aydın, 2000, s. 61; Özgüven, 2010, s. 307).

Boşanma sebeplerini sınıflandırmak mümkündür. Demir’in belirttiği “boşanma sebepleri, özel boşanma sebepleri ve genel boşanma sebepleri olarak iki gruba ayrılmaktadır. Özel boşanma sebepleri, zina, cana kast ve pek fena muamele, suç işleme ve haysiyetsiz hayat sürme, terk ve akıl hastalığıdır. Genel boşanma sebepleri ise evlilik birliğinin sarsılması, eşlerin anlaşmaması ve ortak hayatın yeniden kurulamamasıdır” (Atıla Demir, 2016, s. 243).

#### **1.4.2. Boşanma Süreci ve Çiftler Üzerindeki Etkileri**

Boşanmanın sosyo-ekonomik, kültürel ve bireysel olarak çeşitli nedenlerle ortaya çıktığı ve çiftlerde boşanma nedenlerinin farklılaştığı söylenebilir. Çiftlerin birbirlerinden beklentilerinin kaybolması ve arala-

rındaki iletişimin kopması evliliklerinin gidişatının bozulmasına yol açar. Çiftler evliliklerini kurtarmak için çabalar ve buna rağmen ilişkilerini düzene koyamazlarsa ayrılmaya karar verirler. Yasal süreç başlar ve hukuken boşanma gerçekleştiğinde boşanan çiftler yeni yaşamlarına uyum sağlamaya çalışırlar. Böylelikle boşanma süreci ayrılık öncesini ve sonrasını kapsayan uzun bir süreç içerir.

Bohannon'a göre (1970), boşanma süreci altı aşamalıdır. Boşanmanın ilk aşaması olan "duygusal boşanma" aşamasında eşler birbirine yabancılaşmakta, sevgi ve saygının kaybolmaya başlamasıyla çatışma ortaya çıkmaktadır. "Yasal boşanma", evliliğin hukuken son bulduğu hukuki sorunları içeren aşamadır. "Ekonomik boşanma" eşlerin yollarının ayrılması sonucu para ve mallarını ayırdıkları aşamadır. "Ebeveyn olarak boşanma" çocukların velayeti ile ilgili olup çiftler ebeveyn olarak rollerini sürdürürler. "Toplumsal boşanma" çiftlerin toplumsal rol ve statülerinin değişimini ve boşanma sürecinin toplumsal kabulünü içerir. "Psikolojik boşanma", tarafların yeniden bağımsızlığını kazanarak kendini bulma sorunuyla ilgilidir. Boşanma sürecinde ve sonrasında bireyler yalnızlık, korku, depresyon gibi psikolojik değişimler yaşarlar. Başlarda boşanmayı kabul etmeyen çiftler daha sonra kabullenerek bu sürece alışırlar. Yalnız yaşamaya devam edebildikleri gibi yeniden evlenebilirler (Özgüven, 2010, s. 310; Timurturkan, 2020, s. 212).

Boşanma sürecinin eşler üzerine etkileri iki aşamaya ayrılmaktadır: Ayrılık öncesi ve ayrılık sonrası yaşanan aşamalar. Ayrılık öncesi aşamada eşlerin ilişkilerinin bozulması, düş kırıklığı yaşanması, duygusal tatminsizlik gibi sorunlar yaşanmaktadır. Ayrılık sonrası aşamada çiftler yas ve kimlik bunalımı sürecine girmektedir. Yalnız kalan çiftler başarısızlık duygusu, gelecek beklentilerinde ümitsizlik, mutlu beraberliklere imrenme, kötümserlik ve azalan benlik saygısı gibi sorunlar yaşayabilmektedir (Atakan, 1990 akt. Timurturkan, 2020, s. 211). Ayrıca boşanma gerçekleştikten sonra bireyler aile ve çevre tepkisi ve boşanmış olarak damgalanma kaygısı, tek başına yaşama korkusu sorunları da yaşayabilmektedir (Zastrow, 2014).

Özgüven'in belirttiği gibi, boşanmanın eşlere verdiği zararları maddi zararlar, manevi sıkıntı ve sosyal sıkıntı olmak üzere incelemek mümkündür. Maddi zararlar arasında; ekonomik, konut bulma ve nafakayla ilgili sıkıntılar, yeni bir ev düzeni kurma ve evin onarımı gibi sorunlar yer almaktadır. Manevi sıkıntı, genel ve ruhsal sıkıntı, vicdan muhasebesi, yalnızlık, çocuklara duyulan özlem gibi sorunları kapsar. Sosyal sıkıntı için şunlar söylenebilir: Kentlerde yaşayanların boşanmaya ve boşananlara yaklaşımı daha hoşgörülüdür. Ancak sosyo-ekonomik düzeyi düşük, yaşı ilerlemiş, eğitim seviyesi düşük, yaşamın çoğunu kırsalda geçirmiş olanlar arasında boşanmaya daha olumsuz bakılır. Aile ve çevrenin boşanmış bireyler

üzerindeki sosyal baskıları ve çevredeki erkeklerin dul kadınları tacizleri olabilir (Özgüven, 2010, s. 311).

Boşanmanın gerçekleşmesiyle ailenin parçalanması ve ailenin tüm bireylerinin ekonomik, psikolojik ve duygusal açıdan bu süreçten etkilenmesi söz konusu olmaktadır. Boşanma yetişkinler için zorlu bir süreç olmakla birlikte yetişkinlerin zaman içinde bu durumun üstesinden gelmeleri mümkün olabilmektedir. Ancak duygusal sürecin ağırlıklı olduğu boşanmanın çocuklar üzerinde daha sarsıcı sonuçları olduğu söylenebilir.

### 1.4.3. Boşanmanın Çocuklar Üzerindeki Etkileri

Boşanmanın sonuçları arasında çocukların boşanma süreci ve sonrasında yaşadıkları sorunlar boşanmayla ilgili tartışılanlar arasında yer almaktadır. Çocuğun ilk sosyalleştiği yer ailesidir. Çocuğun sosyalleşme sürecini sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmesi ve sağlıklı bir gelişim yaşamayı açısından aile ortamının sevgi ve huzur dolu bir ortam olması önemlidir. Ailenin çocuğun kişilik gelişiminde önemli yeri vardır. Çocuk anne ve babasını kendisine örnek alır. Anne ve baba birbirlerine karşı uyumlu ve sevgi dolu olur, çocuğa değer verirse çocuk da gelişimini sağlıklı bir şekilde sürdürür, uyumlu bir birey olur ve kişisel düzensizliklerle karşılaşmaz. Kısacası gelecek yaşantısı olumlu etkilenir. Bu bağlamda boşanmanın çocuklar üzerinde önemli etkileri bulunmakta, çocuklar boşanma sürecinden genellikle en çok etkilenen taraf olmaktadır.

İlgili alan yazına göre boşanmanın çocuklar üzerinde aşamalı etkileri bulunmaktadır. Bu aşamalara göre çocuklar öncelikle boşanmayı inkâr ederler, sonra boşanma nedenlerine kızarlar, daha sonra anne ve babayı birleştirme çabalarına girerler bu aşamayı depresyon ve çöküntü izler ve nihai olarak boşanmayı kabullenirler (Özgüven, 2010, s. 314). Boşanmanın çocuk tarafından kabullenilişine kadar geçen süreçte çocuk çeşitli tepkiler vermektedir. Bu tepkiler arasında çocuğun anne ve babasının ayrılmasından kendisini sorumlu tutması ve bu durumun onda suçluluk duygusu yaratması, anne ve babasını barıştırma hayali, korkma, çabuk öfkelenme, yeme ve uyku bozuklukları, yalnızlık hissi, okulla ilgili sorunlar ve fiziksel rahatsızlıklar yer almaktadır (Zeybekoğlu, 2009, s. 45).

şentürk'ün (2006) "Parçalanmış Aile Çocuk İlişkisinin Sebep Olduğu Sosyal Problemler (Malatya Uygulaması)" adlı, 280'i parçalanmış aile, 280'i ailesi ile yaşayan çocukla gerçekleştirdiği araştırmada parçalanmış ailelerden gelen çocukların diğer çocuklara oranla daha çok problem yaşadığı ortaya çıkmıştır. Araştırmada parçalanmış ailenin ve olumsuz aile koşullarında yaşamanın çocuğun eğitimde başarısızlığına, içine kapanıklık, düşük benlik saygısına sahip olma, depresyon, sadist davranışlarda bulunma şeklinde ruh sağlığı problemleri yaşamasına, anti sosyal davra-

nışlar (saldırganlık, şiddet, suç ve intihar eğilimleri) sergilemesine, anomi ve yabancılaşma yaşamasına neden olduğu, sigara, alkol ve uyuşturucu bağımlılığına yönelttiği, çocuk işçiliği sorununu ortaya çıkararak geleceğini olumsuz etkilediği tespit edilmiştir (Şentürk, 2006 akt. Timurturkan, 2020, s. 215).

Bazı evli çiftler evliliklerinde anlaşmazlıklar olmasına rağmen çocuklar küçük olduğu için evliliklerini sürdürmektedirler. Ancak sevgi ve saygının yitirildiği, sürekli tartışmaların yaşandığı huzursuz bir ortamda çocuğun yetişmesi yerine boşanmış olan ebeveynlerinden biri ile yaşaması daha olumlu olabilmektedir (Özguven, 2010, s. 315).

## 2. Kuramsal Çerçeve

### 2.1. Aile ve Boşanma İle İlgili Teoriler

Ailenin tanımlanması, evrenselliği ve işlevleri hakkında farklı görüşler vardır. Aileyi değerlendiren ve yorumlayan değişik sosyolojik yaklaşımlar bulunmaktadır (Özen, 1991, s. 399). Genel olarak sosyolojik yaklaşımlar ailenin evrenselliğini temel almakta, ailenin yapısı ve sorunlarından hareketle toplumsala ulaşılabilceğini düşünmektedir. 1950’lerde ailenin vazgeçilmez ve yararlı bir kurum olduğu kabul edilmekte, 1960’larda toplumsal sorunlarla aile arasında güçlü bir ilişki olduğu görülerek aile sorgulanmaya başlamaktadır (Oktik, 2018, s. 9). Ayrıca 1960’lardan itibaren aile sistemlerindeki değişmelerin, ailenin evrenselleştikten ziyade farklı kültür olgusunun sonucu olduğu tartışılmaktadır. Ailede uyumun/dengenin doğal olduğu düşüncesine çatışma ve şiddetin de doğal olduğu düşüncesi eklenmektedir (Güçlü, 2020, 69).

Bu çalışmada aileye ve boşanmaya ilişkin teorilerden yapısal işlevselci teori, çatışmacı teori, sembolik etkileşimci teori, feminist teori ve sosyal alışverişi teorisi üzerinde durulacaktır.

#### 2.1.1. Yapısal İşlevselci Teori

Yapısal işlevselci teoriye göre aile toplumun devamı için üzerine düşen işlevleri yerine getiren ve toplumu oluşturan alt sistemlerden biridir. Aile, toplumun diğer alt sistemleri ile etkileşim içerisinde. Diğer alt sistemlerde meydana gelen bir değişim aileyi etkilemekte, ailede meydana gelen değişim de diğerlerini etkilemektedir.

Yapısal işlevselci teoride “aile, kendi içinde aile sisteminin ve nihayetinde sosyal sistemin korunmasında önemli fonksiyonları olan ve rol-statü toplamları bakımından en iyi konumlara sahip bireylerden ibarettir” (Özen, 1991, s. 400). Dolayısıyla rol-statü toplamı, ailenin ve aile aracılığıyla sos-



yal sistemin devamlılığına katkıda bulunur (İçli, 1997, s. 62). Aile bireylerinin her birinin rollerini yerine getirmesi aile bireyleri arasındaki bağı artırır, aile sisteminin istikrarını ve kendi işlevlerini yerine getiren sağlıklı bir yapının ortaya çıkmasını sağlar (Canatan, 2011, s. 39).

İşlevsel yaklaşım ailenin evrensel bir kurum olduğu ve bazı evrensel işlevleri yerine getirmesi gerektiğini belirtmektedir. Bazı temel işlevlerin öngereksinimleri vardır ve toplumun devamı bu gereksinimlerin karşılanması ile mümkündür. Aile bu işlevleri en iyi biçimde karşılayan kurumdur (Sayın, 2020, s. 164-165). Ailenin dört temel işlevi vardır: Cinsel, ekonomik, üreme ve eğitim (Güçlü, 2020, s. 74; Oktik, 2018, s. 10).

Toplumunu belirleyen üreme, sosyalizasyon, ekonomik yeniden üretim, bir inanç sistemine ait olma, arkadaşlık, yaşlı ve hastalara sunulan sağlık hizmetleri, adalet ve adaletsizlik, barış, nüfus artışı ya da azalması, topluluk, romantik ilişkiler, evlilik ve boşanma, sağlıklı ya da sağlıklı olmayan aile ilişkileri gibi birçok temel olgu, ailenin hem birey hem de toplum için temel özelliklerinin göstergesi olarak kabul edilebilir (Hammonds, 2010 akt. Oktik, 2018, s. 10).

Günümüz toplumlarında, aile kurumunun işlevlerinin büyük bir bölümü diğer kurumlar tarafından üstlenilmektedir. İşlevselci yaklaşım, birçok gereksinimi karşılıksız kalan kadınların da aile üyeleri için duygusal destek olmalarının zorlaştığını belirtmektedir. Duygusal destek olma işlevini yerine getiremeyen aile yapılarında ise yüksek boşanma oranları yaşanmaktadır. Ayrıca işlevselcilere göre, dünya genelinde boşanma, tek ebeveynli aile, evlenmeden birlikte yaşama, evlilik dışı çocuk doğum oranlarında artış olması aile kurumunun geleceğini riske atmaktadır (Zeybekoğlu, 2009, s. 39-40).

### 2.1.2. Çatışmacı Teori

Çatışma teorisine göre güç çatışmanın doğasını belirlemede etkili olmaktadır. Aile, “grup dinamiği çerçevesinde işleyen bir güç birikimidir. Ailesel sorunlar kaynağında bu güç birikiminin kullanımıyla ilgilidir” (Koyuncu, 2019, s. 48). Bireyler belli sonuçları elde etmeyi hedefleri süreçlerde güç kaynaklarını elde etmek isterler. Güç, uyum yokluğunun bir ifadesidir. Clayton, ailesel güç tiplerini ücret gücü, baskı gücü, söz gücü ve uzmanlık gücü olarak ayırmıştır. Eğer kadın çalışıyorsa ücret gücünün arttığı, eğer kocası çalışmıyıp sadece kendisi çalışıyorsa daha da fazla arttığı aile dinamiklerini hesaba katmaya yardımcı olabilir (Shornack, 1987 akt. Güçlü, 2020, s. 79-80). Çalışan kadının ücret gücüne sahip olması onun evlilikte karşılaştığı erkek baskısına karşı koymasını sağlamakta, güç elde eden kadın evlilikteki eşitsiz ilişkiyi sona erdirmeye karar vererek boşanabilmektedir.

Çatışmacının parçalayıcılığı konusunda Freiderich Engels, kapitalizmde bulunan baskı ve sömürünün ailede çoğaltıldığını göstermeye çalışır. Örneğin üretim anlamındaki ekonomiyi kontrol eden erkek, ailede kadın üzerinde güce sahiptir ve üst statüden hoşlanmaktadır. Sermaye ve güce erişemeyen kadınlar ve çocuklar bu nedenle bağımlıdırlar (Zeybekoğlu, 2009, s. 40). Sermaye, gücün eşitsiz dağılımı ve cinsiyete dayalı eşitsizlikler erkeğin egemenliğinin pekiştirerek, kadının ailede güçlü olan erkek karşısında güçsüz taraf olarak dezavantajlı konumda yer almasına neden olmaktadır.

### 2.1.3. Sembolik Etkileşimci Teori

Sembolik etkileşimciliğe göre aile etkileşim içinde bulunan bireylerin oluşturduğu sosyal bir birliktir. Aile içinde her kişinin çeşitli rollerle belirlenmiş bir yeri vardır. Birey, aile üyelerinin rol beklentilerini algılar. Bu rolleri kendi anlayışı ve referans grubu açısından tanımlar. Bu rol beklentilerine göre rolünü oynar (Sayın, 2020, s. 160-161). Rol beklentileri, bunların algılanma biçimleri aile içi ilişkilerde belirleyicidir. Aile üyeleri arasındaki ilişkilerde roller ve rollerin algılanma biçimlerinin net olma ölçüsü arttıkça etkileşimin kalitesi de o kadar yüksek olacaktır (Canatan, 2011, 43). Rol analizi dışında, statü sorunları, otorite ilişkileri, iletişim, çatışma, sorun çözme, karar alma, evlenmeden boşanmaya kadar tüm etkileşim süreçleri gibi konular sembolik etkileşimci çerçevede değerlendirilir (Özen, 1991, s. 403).

İnsanlar içinde bulunduğu durum ışığında, yorumları temelinde davranışı ve nesneye yüklediği anlamı değiştirebilirler (Poloma, 2007, s. 231). Nihai olarak sembolik etkileşimcilik, evliliklerin boşanma ile sona ermesini paylaşılan anlamlardaki değişme ile açıklamaktadır. İnsanların boşanmaya ilişkin düşüncelerinin değişmesi, aşk ve evlilikten tatmin olma, karı-koca, ebeveyn, çocuk rollerinin değişmesi eşler üzerinde baskı oluşturmaktadır. Bu sembollerdeki değişmeler birlikte değerlendirildiğinde boşanmaya itici faktörler güçlü olmaktadır (Kasapoğlu, 2018, s. 8).

### 2.1.4. Feminist Teori

Feminist kuram kadının tarihsel süreçte ve aile içinde rolünü aile içi ilişkiler, çatışma, sömürü, patriyarki çerçevesinde ele alır (İçli, 1994, s. 64). Birbirinden farklı feminist düşünceler mevcut olmakla birlikte, hepsinin ortak noktası toplum ve ailede ataerkil ilişki ve değerlerin hâkim olması ve ataerkilliğin kadına yönelik sonuçlarıdır (Canatan, 2009, s. 41).

Feminist kurama göre, Güneş'in ifade ettiği gibi, kadın, toplumsal cinsiyet kategorisi olarak, sadece aileyi oluşturmaz, eş anlı olarak aile tarafın-

dan meydana getirilir. Bu bağlamda, kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğe dayalı ilişkilerin varlığında ailenin payı bulunur (Güneş, 2018, s. 142).

Sonuç olarak feminist kuramın kadınlar ve erkekler arasındaki ayrımcılık, onlar arasındaki eşitsizlik, kadının toplumda ve ailede egemen olan erkek tarafından sömürüldüğü, toplum ve aile yaşamının, ekonomik ve ataerkil yapıların açıklanmasında kadın deneyimlerinin önemi üzerine duran bir teori olduğu söylenebilir. Feminist kuram ailenin eşitsizliğin, ezilmenin ve baskılanmanın meşrulaştırıldığı bir alan olarak ele alınan kuram olarak ifade edilebilir.

### 2.1.5. Sosyal Alışveriş Teorisi

Homans'ın alışveriş kuramı kişinin davranışının ya ödül elde etmek ya da cezalandırılmaktan kaçınmak amacıyla oluştuğu varsayımına dayanmaktadır (Polama, 2007, s. 73). Eğer birey ödüllendirilirse, ileride aynı davranışı tekrarlanır. Tepkinin acı verici ve cezalandırıcı olması durumunda ise davranışın tekrarlanma olasılığı azalır (Ritzer ve Stepnisky, 2013, 130).

Sosyal alışveriş kuramında ailevi ilişkiler fayda ve maliyet hesapları çerçevesinde ele alınmaktadır. Kişiler ilişkinin kendisine sağlayacağı kar ve zarara göre tercihler yapmaktadır (Canatan, 2011, s. 45). Bu kurama göre aile içinde işlevler bir mübadeledir, her üye bir şeyler alıp, buna karşılık vermektedir. Aile üyeleri, aralarında görece alışveriş eşitliği olduğuna inandıkça evlilik sürmekte, verdikleri kadar almadıkları kanaatine vardıklarında zarar ettiklerini düşünerek aile birlikteliğine son vermektedirler. Bu yüzden aile üyeleri arasında kültürel, eğitimsel, ekonomik ve bedensel denkliklerin olması önemlidir (Koyuncu, 2019, s. 46-47).

Özetle sosyal alışveriş kuramının açıklamaları boşanmaya uyarlanabilir. Buna göre, boşanma ortaya çıktığında ilişkiyi sürdürmenin ödülünün daha düşük, maliyetin ise tek başına yaşamının maliyetinden daha yüksek olduğu aşikârdır (Nock, 1987 akt. Oktik, 2018, s. 19).

## 3. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Bu araştırmada genelleme yapılmaktan ve sayısallaştırılmadan uzak durulmaktadır. Katılımcıların ifadelerine ve onların deneyimlerine dayalı bir araştırma yürütölmektedir. Araştırmada esas olarak Denizli'de yaşayan kadınlar tarafından boşanma "nasıl yorumlamakta, nasıl anlaşılmakta veya nasıl üretilmektedir?" (Bal, 2021, s. 26) bununla ilgilenilmekte dolayısıyla bu araştırma nitel bir araştırma olarak şekillenmektedir.

Araştırmanın evreni Denizli’de ikamet eden boşanmış kadınlardır. Nitel bir yöntemle dayalı olmasından dolayı araştırmanın örneklem birimi küçüktür. Araştırmada boşanma olgusunu derinlemesine anlamak için toplanacak “verinin derinliği ve genişliği örneklem büyüklüğü ile genellikle ters orantılı” (Yıldırım ve Şimşek, 2016, s. 124-125) olduğundan örnekleme dâhil edilen birey sayısı sınırlı tutulmaktadır.

Araştırmada amaçlı örnekleme tekniği kullanılmaktadır. Denizli’de ikamet eden, resmi olarak boşanmış olan, farklı yaş aralığında yer alan ve farklı gelir grubundan/meslek grubundan gelen kadınlar araştırmaya dâhil edilmektedir. Bu kadınlara araştırmacının amaç kriterlerine uygun olan tanıdıklarına doğrudan ulaşılmaktadır. Araştırmacı tanıdıkları kadınlar dışında kadınlara ulaşmakta zorluk yaşadığında ise bu kadınlara amaçlı örnekleme türlerinden biri olan kartopu örnekleme (Merriam, 2018, s. 79) kullanılarak ulaşılmaktadır. Kümbetoğlu’nun belirttiği gibi “örneklem büyüklüğü, araştırmanın ana kavram tema ve sorunlarına ilişkin en ayrıntılı veriye ulaştığını veya bu veriyi bulabileceğini düşünen araştırmacının kendisi tarafından bir doyum noktasına varıldığı zaman belirlenir” (Kümbetoğlu, 2021, s. 98). Nitekim bu araştırmada 15 kadınla görüşme yapıldığında verilerin tekrar etmeye başladığı araştırmacı tarafından fark edilmekte, iki kadınla daha görüşme yapıldıktan sonra araştırmacı veri doygunluğuna ulaşıldığını anlayarak veri toplama işlemini sona erdirmektedir. Bu durumda araştırmanın örnekleme 17 kadın katılımcıdan oluşmaktadır.

Araştırmada desen olarak fenomenolojik desen kullanılmaktadır. Fenomenoloji “bireylerin olayları, durumları nasıl algıladıklarını anlamaya çalışır. Bunun yanında algılanan fenomenin özünün ne olduğunu anlamaya çalışır” (Bal, 2021, s. 74). Fenomenolojik araştırma bireylerin ilgili fenomenle deneyimlerinin araştırmacı tarafından betimlemenin önemli olduğu bir araştırma desendir. Genel olarak mülakatlar yapmayı gerektirir (Creswell, 2017, s. 14). Dolayısıyla bu araştırmada veri toplama tekniği olarak derinlemesine görüşme tekniği kullanılmaktadır. Derinlemesine görüşmelerde kullanılmak üzere araştırmacı tarafından ilgili literatürden hareketle hazırlanan katılımcıların sosyo-demografik bilgilerini, evlilik sürecine, boşanma ve boşanma sonrası süreçlerine ilişkin bilgilerini elde etmek üzere 47 sorudan oluşan görüşme formu bulunmaktadır. Derinlemesine görüşmeler yoluyla veri toplanması Toros Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu’nun 09.09.2021 tarihli 8 numaralı toplantı/94 sayılı karar ile Onayı alındıktan sonra başlayıp, 30.11.2021 tarihine kadar bizzat araştırmacı tarafından yapılmaktadır. Araştırmaya katılım tamamen gönüllülük esasına dayanmaktadır. Bu bağlamda araştırmacı araştırmanın bilimsel bir çalışma olduğunu ve amacını katılımcılara açıkladıktan sonra onam formunu imzalayan 17 kadınla mülakatlar gerçekleştirilmektedir. Katılımcılardan izin alınarak görüşmeler ses kayıt cihazına kaydedilmek-

tedir. Araştırmada kadınların gerçek isimleri kullanılmamakta kod/rumuz kullanılarak kadınların ifadelerine yer verilmektedir.

Toplanan verilerin analizi nitel araştırma yöntemlerinden betimsel analiz yöntemi kullanılarak analiz edilmektedir. Betimsel analizde “*görüşme çözümlerindeki verilerin özgün biçimlerine sadık kalınarak, bireylerin söylediklerinden doğrudan alıntılar yaparak, betimsel bir yaklaşımla verileri sunmak*” (Kümbetoğlu, 2021, s. 154) esastır.

Araştırma verileri toplandıktan sonra katılımcılarla yapılan görüşmeler olduğu gibi bilgisayar ortamına aktarılmakta ve her biri deşifre edilerek veri transkripsiyonu yapılmaktadır. Araştırmanın kavramsal çerçevesi betimsel analiz için zemin hazırlamaktadır. Bu çerçeveye göre temalar belirlenmektedir. Araştırmacı yazıya dökülen verileri dikkatlice okuduktan sonra araştırmanın kapsamıyla bağlantılı olan veriler ilgili temalar altında düzenlenip tanımlanmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2018, s. 240). Bu araştırmanın fenomenolojik desenli olmasından dolayı “ne oldu?” sorusu sorularak dokusal betimleme ve “nasıl yaşandı?” sorusu ile de yapısal betimleme yapılarak buradan bir öze ulaşmak veri analizi açısından önemlidir (Bal, 2021, s. 79).

## 4. ARAŞTIRMANIN BULGULARI

### 4.1. Sosyo-demografik Bilgilere İlişkin Bulgular

Araştırmanın kapsamına Denizli’de ikamet eden boşanmış 17 kadın dâhil edilmektedir. Görüşülen bu kadınların yaşları, doğum yerleri, eğitim düzeyleri, meslekleri, çocuk sayıları, şu an ki medeni durumları, eski eşleriyle evli kalma süreleri ortaya konularak onların sosyodemografik durumları açıklanmak istenmektedir.

Tablo 1: Denizli’de Boşanan Kadınların Sosyodemografik Özellikleri

Rumuz	Yaş	Eğitim	Meslek	Çocuk Sayısı	Medeni Durum	Eski Eşle Evli Kaldığı Süre	Doğum Yeri
K1	55	Üniversite	Mühendis	1	Boşanmış	10 Yıl	Denizli (Kent)
K2	55	İlkokul	Ev Kadını	2	B o ş a n m ı ş (İkinci evlilik)	14 Yıl	Denizli (Köy)
K3	55	Lise	İş Kadını/ Yönetici	2	Boşanmış	10 Yıl	Denizli (Kent)
K4	45	Üniversite	Öğretmen	1	Boşanmış	8-9	İzmir (Kent)
K5	33	Üniversite	Bankacı	Yok	Boşanmış	2.5 Yıl	Denizli (Kent)
K6	51	Üniversite	Mühendis	1	Boşanmış	10 Yıl	Denizli (Kent)
K7	44	Lise	Gündelik Temizlik İşçisi	1	Boşanmış	17 Yıl	Denizli (Köy)
K8	44	Üniversite	Mühendis	1	Boşanmış	7 Yıl	Denizli (Kent)
K9	46	Lise	Temizlik İşçisi	1	Boşanmış	4.5 Yıl	Denizli (Köy)
K10	61	İlkokul	Emekli Tekstil İşçisi	3	B o ş a n m ı ş (İkinci evlilik)	3 Yıl	Denizli (Köy)
K11	60	Üniversite	M e m u r Emeklisi	1	Boşanmış	30 Yıl	Aydın (Kent)
K12	57	İlkokul	İşçi Emeklisi	2	Boşanmış	33 Yıl	Denizli (Köy)
K13	45	Lise	Tıbbi Mühessil	1 (İkinci eşinden)	B o ş a n m ı ş (İkinci evlilik)	6 Ay	Denizli (Kent)
K14	55	Üniversite	Öğretmen	2	Boşanmış	21 Yıl	Denizli (Köy)
K15	45	Ortaokul	Tekstil İşçisi	2	B o ş a n m ı ş (İkinci evlilik)	10 Yıl	Denizli (Köy)
K16	38	Ortaokul	Tekstil İşçisi	1	Boşanmış	4 Yıl	Burdur (Köy)
K17	40	Üniversite	Öğretmen	2	Boşanmış	11 Yıl	Denizli (Kent)

Görüşülen 17 kadının yaş dağılımına bakıldığında yaşlarının 33 ila 61 yaş arasında değiştiği, bu kadınların yoğunluklu olarak 40’lı (7) ve 50’li (6) yaşlarda yer aldıkları görülmektedir. Kadınların 15’i Denizli doğumlu olup, 2 kadın Burdur ve Isparta doğumludur. Doğum yeri Denizli dışında olan kadınlar işleri dolayısıyla Denizli’ye gelmişler ve burada evlenmişlerdir. Görüşülen kadınlardan 9’u kent doğumlu, 8’i ise kır kökenlidir.

Kadınların eğitim durumlarının dağılımında sayıca üniversite mezunu (8) olanlar fazla olup, lise mezunu olan 4, ortaokul mezunu 2 ve ilko-

kul mezunu 3 kadın vardır. Mesleki dağılımları incelendiğinde kadınların mühendis (3), öğretmen (3), fabrikada yönetici (1), bankacı (1), işçi (4), tıbbi mümessil (1), ikisi işçi emeklisi biri memur emeklisi olmak üzere üç emekli kadın olduğu, bir de hiçbir meslekle uğraşmayıp ev kadını olan bir kadın bulunduğu görülmektedir.

Kadınların farklı yaş grubundan olmalarının, kır/kent kökenli olup olmamalarının, eğitim durumlarının ve mesleki durumlarının onların boşanma deneyimleri üzerinde etkili olması beklenmektedir. Her biri farklı boşanma deneyimi yaşıyan bu kadınların boşandıktan sonra sadece dördünün yeniden evlendiği görülmektedir. Kadınların yeniden evlenme durumunda da yaşadıkları boşanma deneyiminin etkisi olduğu söylenebilir.

Boşanma deneyimi yaşıyan kadınlardan biri dışındakilerin çocuğu bulunmaktadır. Çocuğu olan kadınlardan birinin ise çocuğunun ikinci evliliğinden olduğu görülmektedir. Kadınların çok çocuklu olmaması dikkat çekicidir. Kadınlar ağırlıklı olarak tek çocuk (9) ve iki çocuk sahibi (7) olup 3 tane çocuğu olan sadece bir kadın vardır.

#### **4.2. Ailenin Kurulmasına/Evlilik Sürecine İlişkin Bulgular**

Evlenme biçimi ailenin kurulmasında önemli bileşenlerden biridir. Evlenme biçiminde aileler sorumluluk alabilirken, bireyler de kendi iradeleriyle evlenme biçimini belirleyebilmektedir. Ülkemizde eş seçme konusunda iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan biri geleneksel düzende yaygın olarak görülen görücü usulü ile evlilik, diğeri ise tanışıp anlaşarak evlenme biçimidir (Özğüven, 2010, s. 39-40). Görücü usulü ve arkadaşlık ederek yapılan evlilikler dışında yaygın olmasa da kaçarak evlenmeler şeklinde evliliklere de ülkemizde rastlanabilmektedir.

Denizli’de boşanan kadınlarla ilgili yürütölen bu araştırmada kadınların yaygın olarak evlenme biçimlerinin arkadaşlık ederek (12) evlenme biçimi olduğu, ikinci sırada görölen evlilik biçiminin görücü usulüyle (4) evlilik olduğu görölmektedir. Bir katılımcının ise kendi rızasıyla kaçarak (1) evlendiği bulgusuna rastlanmaktadır.

Kaçarak evlenen kadının (K16) ailesinin evliliğe onayı bulunmamaktadır. Bu katılımcının yaş olarak küçük olmasına rağmen ailede gördüğü baba baskısı ve kısıtlamalar onun kendisinden yaşça büyük bir kişiye kaçmasına neden olmaktadır. Bu kadının ailede görmediği baba sevgisini kaçtığı erkekte bulduğunu sanmış ancak çocuk denilebilecek yaşta gerçekleştirildiği bu kaçış evliliği onun hayalini karşılayamamıştır. Neticede mutsuz bir evlilik yaşantısına sahip olan K16’nın evliliği boşanmayla sonuçlanmıştır.

Görücü usulüyle evlilik yapan kadınların evlilik kararlarını ailelerinin verdiği görülmektedir. Aileler evlilik kararının alınmasında kızlarının fikirlerine danışmamışlardır. Bu ailelerde karar alıcı evin otoritesi olan babadır. Ataerkil değerlerin bu ailelerde baskın olduğu söylenebilir.

Arkadaşlık ederek evlenme biçiminde kadınlar evlilik kararını almayı bireysel olarak üstlenmişlerdir. Bu katılımcıların bir kısmının aileleri kadınların kararına saygı göstermiştir. Bazılarının aileleri ise kızlarının o kişiyle evlenmelerine sıcak bakmasalar da kabul etmek durumunda kalmışlardır.

Arkadaşlık ederek yapılan evlilik eşlerin başlangıçta birbirleriyle uyumlu ya da yoğun duygu içerisinde olduklarını düşünmelerine neden olabilmektedir. Ancak birbirleriyle aynı evi paylaştıkça uyum ve duygu yoğunluğunun giderek kaybolması, eşlerin beklentilerinin karşılanmamasıyla hayal kırıklıkları yaşaması onların anlaşmazlık yaşamalarına ve nihai olarak boşanmalarına neden olduğu söylenebilir. Dolayısıyla katılımcılar arasında arkadaşlık ederek evlenme biçiminin yaygın olması, eşlerin birbirini tanımalarının ve aile onayının olmasının, kimi durumlarda ailenin karşı tarafı istemese de evliliğe engel olmamasının evliliğin devam ettirilmesinde yeterli olmadığını göstermektedir.

Özgüven (2010, s. 40) toplumdaki hızlı değişimle birlikte geleneksel evlenme biçimi olan görücü usulünün yerini tanışarak evlenmeye bıraktığını belirtmektedir. Araştırmadan elde edilen bulgular bu düşünceyi desteklemektedir.

Boşanan kadınların evlilik süreleri incelendiğinde evli kalma süresi 1 yıldan az olan sadece bir kadın bulunmaktadır. Evlilik süresi 1-5 yıl arasında evli kalmış kadınların 4 kişi olduğu, 6-10 yıl evli kalan kadınların 5 kişi, 11-15 yıl evli kalan 2 kadın, 16 yıl ve üzeri evli kalmış olan 5 kadın olduğu karşımıza çıkmaktadır. Buna göre kadınların evlilik sürelerinin sona ermesinin 6 yıl ve üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Türkiye’de yapılan çalışmalarda evliliklerin çoğunlukla 1-5 yıl arasında sona erdiğini göstermektedir. Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü’nün yürütmüş olduğu Boşanma Nedenleri Araştırması (2009), boşanmaların en fazla ilk 5 yıl içerisinde gerçekleştiği, evlilik süresinin uzamasıyla boşanma oranlarının düştüğü bulgusuna yer vermektedir (Timurturkan, 2020, s.210). Özkalp’in de ifadesine göre “*çifflerin uzun süre beraber yaşaması yani evli kalmasının boşanmaları engellediği düşünülmektedir*” (Özkalp, 2011’den akt. Güneş, 2018, s. 37). Bu araştırmanın bulguları ise bu düşünceyi desteklemektedir. Bu çalışmada boşanmaların en fazla 6-10 yıl (5) ve 16 yıl ve üzerinde (5) gerçekleştiği görülmektedir. Uzun süre evli kalmaları sonucunda nihai olarak boşanan kadınların evliliklerini uzun yıllar sürdür-



melerinde çocuğun büyümesini beklemeleri, aile ve çevre baskısı, ekonomik nedenlerin belirleyici olduğu söylenebilir.

### 4.3. Boşanma Sürecine İlişkin Bulgular

Boşanma süreci ve algılarında yaşanan değişiminin aile kurumunda yaşanan değişim ve dönüşümlerle yakın ilişkisi vardır. Aile durağan bir halde kalmayıp, geçirdiği değişimlerle yeni biçimler almakta bunun sonucunda evlilik ve boşanma ilişkileri yeniden düzenlenmektedir (Timurturkan, 2020, s. 201). Son yıllarda artan boşanma oranlarının bireylerin boşanma hakkındaki düşüncelerini etkilediği söylenebilir. Son zamanlarda boşanma oranlarındaki artışın boşanmanın daha olağan/normal bir durum olarak görülmesine yol ağtığı araştırma bulgularına dayanarak söylenebilir. Nitekim Gülcan'ın "*Artık çok kadın boşanıyor. Bu yüzden boşanmanın da evlilik gibi çok normal olduğunu düşünüyorum*" şeklindeki ifadesinde olduğu gibi görüşme yapılan kadınlardan önemli bir kısmı (8) boşanmayı normal bir şey olarak kabul etmektedirler.

Boşanmanın olağanlaşmasına yönelik algının oluşması kadınların boşanma kararlarını kendilerinin vermelerinde etkili olabilmektedir. Ancak görüşülen kadınlardan bir kısmının aileleri tarafından boşanma normal, kabul edilebilir bir durum olarak görülmemektedir. Ailelerinin boşanmaya olumlu yaklaşmamalarının bazı kadınların kötü giden evliliklerini uzun yıllar sürdürmelerine neden olduğu, ailenin bu tutumunun kadınların boşanmalarına engel teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

*"Ben mesela aileme tamam ben boşanacağım diyemezdim. Asla diyemezdim. Babam boşanmalara karşı çok şeydi onları da üzme istemezdim. Fakat benim kavgalarım hiç dışarı yansımadı, yani boşandığımı en samimi arkadaşım mahkemeye başvurduğumda öğrendi. Aslında ben boşanmak istedim ama çevremden ailemden çekindiğim için 21 yıl boşanmayı dile getiremedim"*(K14).

Bu kadınlar başlarda aileleri istemediği için boşanmadıklarını ancak kendi evliliklerinde yaşadıkları memnuniyetsizliklerin artması ve evli kalmanın kadınlar için zarar verici bir hal almasıyla ailelerine rağmen boşanma kararını alabildiklerini, ailelerinin de mecburiyetten bu durumu kabul etmek durumunda kaldıklarını belirtmektedirler. Nitekim aşağıdaki K15'in ifadesinde bu durumu görmek mümkündür:

*"Eskiden şöyle bir şey vardı: büyükler araya girer akrabalar araya girer yuva yıkılmasın edilmesin. Sürekli 10 yıl boyunca 5-6 defa aynı durumu yaşadım gittim, ama geri gönderildim. Ailem boşanmamı istemedi, çocuklarım var*

*diye istemediler. Boşanma kararını ben verdim artık benim hep aldığım karardı hep sinir krizleri geçiriyordum en sonda babamda şahit oldu benim sinir krizime artık bu işin bitmesi gerektiğini anladılar” (K15).*

Evliliğin işlevsiz hale gelmesi ve kadına yarardan çok zarar getirmesi boşanmanın akılcı bir seçim olarak sunulmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla boşanma başarısız evlilik deneyiminden çıkış yolu sağlayan bir rasyonalizasyon deneyimine dönüşmektedir. Araştırmanın bu bulgusu, Fahrianoor ve arkadaşlarının yaptıkları araştırma bulgusu ile benzerlik göstermektedir. Onların araştırmalarında boşanmanın anlamının, “*aile işlevsizliği sorunundan çıkış yolu veya çözüm olarak*” (Fahrianoor vd., 2020, s. 305) anlaşıldığı bulgusuna rastlanmaktadır.

Evliyen çalışan kadınlardan bir tanesi hariç bu kadınların çalışıyor olmalarının da onların boşanma kararını almalarında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çalışıyor olmanın kadına verdiği özgüven, çalışmanın kadının kendi ayaklarının üzerinde durabilmesini ve kadına ekonomik yeterlilik/ekonomik özgürlük ve sosyal statü sağlaması sayesinde kadınlar boşanma kararlarını daha kolay alabildiklerini dile getirmektedirler:

*“Çalışıyor olmam boşanma kararı vermemde en büyük etkenlerden birisiydi. Çünkü ekonomik özgürlüğün olması bence bir kadında olması gereken en önemli özelliklerden biridir. Eğer çalışıyor olmasaydım belki çocuğumu bile alamayacaktım. Çalışıyor olduğum için belli bir gelirim olduğu için çocuğum bende kaldı, ayaklarımın üzerinde durabildim, özgüvenim geldi” (K4).*

*“Temizlik işi boşanma kararımı vermede etkili oldu, maddiyat iyi olduğu için kararını net verebiliyorsun. Temizlikte güzel kazanç olduğu için ben tek başıma hayatı idare edirim dedim, esir altında kalmanın hiçbir anlamı yok dedim” (K7).*

*“Maddi ve sosyal olarak da kendinizi yeterli hissediyorsanız böyle bir kararı almanız daha kolaylaşıyor” (K8).*

Çalışan kadınlar arasında çalışmanın önemini vurgulayanlar bulunmaktadır. Bu kadınlar çalışmanın bir kadını erkeğe bağımlı kılmadığını belirtmektedirler. Onlar kadının bağımsızlığını elde etmesinin çalışarak mümkün olduğunu, bunun da kadının yetiştiriliş tarzıyla ilgili olduğunu işaret etmektedirler. Onların ifadelerine bakıldığında zihinlerde çalışan kadın imgesinin oluşturulması için sosyalleşme sürecinin, bizatihi ailenin ne kadar önemli olduğu görülebilir. Yine bu kadınların ifadelerinden kadının

yeri evidir, ben bilmem eşim bilir gibi cinsiyetçi syölemlere onların bir tür meydan okuduğu anlaşılabilir.

*“% 100 vallahi şimdi ben alışmıyor olsaydım acaba bağımlı olsaydım onun maddi gelirine, kolay kolay gidemezdim herhalde. Düşünsene ne yapacaktın babanın eline bakacaktın... Bizde okumak bir meslek sahibi olmak özellikle mecburdur zaten. Hiç kimse kocasının eline bakmaz, onun içinde çok büyük bir rahatlıkta boşanma kararını vermek için” (K1).*

*“Tabii ki hiç kimseye eyvallahım olmadı hiçbir zaman alışmıyor olsam da yine boşanma kararı verirdim, gider çalışmaya başlardım. Çünkü öyle büyütüldüm. Ben küçükken bile babam bana kız çocuğu gibi davranmadı. Babam hiçbir zaman kimseye muhtaç olmamanı istiyorum diyerek tamirat öğretti, araba kullanmayı öğretti, her türlü işi yapmayı öğretti. Öyle prensens gibi büyütmedi beni. O yüzden girer bir yerde çalışırdım” (K6).*

Görüşülen kadınların çoğunluğu boşanma kararlarını, kadınların yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere kendileri vermektedir. Ancak boşanma kararını eşlerinin verdiğini, kendilerinin de bunu kabul ettiğini belirten kadınlar da bulunmaktadır.

*“Boşanma kararı? Eşim verdi. Çok üzüldüm çok ağladım ama sonra yapacak bir şey olmadığını anladım” (K3).*

*“Bağlar koptu, sevgi saygı olayı bizim aramızda tamamen bitti. Ama ben yine dediğim gibi aile çevresi boşanmayı kaldırmayacağı için idare etmeye çalıştım. Ama bir gün kendiliğinden ben ayrılmak istiyorum dedi bende karşı çıkmadım” (K14).*

Eşlerin boşanma kararlarını alması bireysel alınmış bir karar ve süreç gibi görülmesine rağmen, boşanma ekonomik, sosyo-kültürel ve hukuki boyutları olan sosyal bir süreci de içermektedir (Sarı, 2018, s. 246). Görüşülen kadınların önemli bir kısmının belirttiğine göre onların boşanmaları tek bir nedene dayanmamaktadır.

Kadınlar tarafından en sık dile getirilen boşanma nedeni erkeğin babalık ve kocalık rolünü yeterince yerine getirmemesi, sorumsuz davranmasıdır.

*“Çocuklarıyla ilgilenmezdi. Evlendikten 1 sene sonra aldatmaya başlamış ve onun içinde sürekli olarak şehir dışında işi vardı şehir dışına gidip geliyordu onun için*

benimle çok fazla çocuklarıyla ilgilenmezdi. 10 sene evli kaldıktan sonra boşandıktan sonra çocuklarını ilk 1 ay hariç 15-20 seneye yakın neredeyse hiç aramadı diyebilirim” (K3).

Kimi kadınlar eski eşlerinin babalık rolünü yerine getirdiğini ancak kocalık rolünü yerine getirmediğini dile getirmektedir. Nitekim K4’ün “*baba iyi bir eş olmasa da sürekli aradı durdu*” ifadesinden hareketle erkek babalık rolünü yerine getirmesine rağmen kocalık rolünü Anderson’un belirttiği gibi “*hoş olmayan biçimde yerine getiriyorsa eşinin beklentileri konusunda onu hayal kırıklığına uğratabilir*” (Anderson, 1971 akt. Sayın, 2020, s. 191).

Eski eşlerinin kocalık rolünü yerine getirmediğini düşünen kadınlardan bazıları ailelerinin kocalarını yönlendirdiklerini belirtmekte ailelerinin etkisi altında kalan kocalarının kendilerinin yanında yer almadıklarını ve sorumluluklarını yerine getirmediklerini vurgulamaktadırlar.

*“Eşimin ailesi evet. Bizim evliliğimizin bitme sebebi zaten eski eşimin ailesinden kaynaklı sebepten dolayı ben bitirme kararı aldım. Evlilik bir kurum dediğinizde iki kişi evleniyor ama ailelerinde evlenme durumu olduğu için bunu eşim terazide dengeleyemedi o yüzden. Daha çok ailesinin sözüne bakan bir kişiydi. Her anlamda maddi manevi onların ağızına çok bakan birisiydi. Sorumluluk sahibi birisi olmadığı için o yüzden evliliğimizi yürütemedik”* (K5).

Erkeğin değişen iş hayatı (erkeğin gelirinin düzensizleşmesi, erkeğin kadından daha az gelir elde etmesi, işsiz kalması vb.), bununla birlikte kadının iş hayatındaki yerinin değişmesi (çalışmaya başlaması, gelir bağımsızlığı, terfi etmesi, sosyal statüsünün yükselmesi vb.) evdeki gelire ve ev içi karar alımı sürecine ilişkin güç ilişkilerini etkilemektedir. Bazı durumlarda kadın erkekten daha fazla gelir elde ederek ailenin başlıca geçim sağlayıcısı ve karar alıcısı haline gelebilmektedir. Bu durum boşanmaya sebebiyet verebilmektedir. Kasapoğlu’nun belirttiği gibi, “*kadının daha fazla kazanmasını koca geleneksel erkeklik rolüne bir tehdit olarak algılayacak*”tır (Kasapoğlu, 2018, s. 8). Nitekim görüşülen kadınların ifadelerinden de erkeğin daha düşük gelir elde etmesinin, kadınların mesleki statülerinin yükselmesinin ve ekonomik olarak daha güçlü olmalarının karşısında erkeğin ezildiğini ve kimi durumlarda kadına bağımlı hale geldiğini, kadının ev içi kararların alımında belirleyici olmaya başladığını, bunun erkeklik otoritesini sarstığı anlaşılmaktadır.

*“Kararlara katılım çok müşterektir ama bu ekonomik ve sosyal anlamda denge biraz bozulmaya başlayınca o müştereklik biraz bana doğru kaymaya başladı daha kararları*

*ekonomik anlamda da daha yetkin kararları veren pozisyonuna geçmeye başladım. Benim ekonomik olarak daha güçlü olmam onda kıskançlık yaptı. Esas olayların başlangıcı bence o. Bakın aslında o kadar modern şey, bir insandı ki aydın görüşlü ona rağmen bence erkek egosu denen var ya bir erkek ne kadar modern ne kadar aydın ne kadar erdemli gözükmüşse gözüksün belli bir noktada kadın erkek ilişkisinde erkek o gücü hissetmek hissediyor. O güç dengesi bozulduğu zaman bu erkeği olumsuz yönde etkiliyor. Başta işleri çok iyiydi, sonra kötü gitti. Maddi olarak bana bağlı olmak zorunda kaldı, bu onu bunalıma itti” (K8).*

Erkeğin kadından daha düşük eğitim seviyesine sahip olması, onun mesleki olarak kadından daha düşük statüde olmasına neden olmaktadır. Erkeğin düşük eğitim düzeyi ve dolayısıyla düşük mesleki statüsü kadınların boşanmaları üzerinde etkili olabilmektedir. Nitekim görüşmecilerden K1, K7 ve K10’un eğitim düzeyleri eski eşlerinin eğitim düzeylerinden yüksektir. K1 Üniversite mezunu iken eski eşi lise; K7 lise mezunu iken, eski eşi ortaokul; K10 ilkokul mezunu iken eski eşi hiç okul okumamıştır. Onların ifadelerinden kadının erkekten eğitim ve mesleki olarak daha yüksek düzeyde olmasının, erkeğin aşağılık kompleksi geliştirmesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Erkek bu kompleksini kadını ezerek ve kadına aşağılayıcı davranarak gidermeye çalışmaktadır.

*“Benim hiçbir zaman yükselmemi istemedi. İş konularında hep onun aşağısında olmamı istedi ezmeye çalıştı” (K7).*

*“Sosyal statü; beni kendisiyle eşitlemek için beni aşağı çekmek istiyordu” (K1).*

Erkeğin eğitimsizliği ve mesleki yetersizliği onun ekonomik sermayeyi sağlamasında yetersizliğe neden olmakta hatta evin para kazananı olması beklenen erkeğin işsiz kalması söz konusu olmaktadır. Bu durumda kadın ekonomik sermaye sağlayıcısı haline gelmektedir. Toplumda evin reisi ve sağlayıcısı olması beklenen erkeğin bu görevini yerine getirmemesi kadının evde ve işte emek harcayarak evin işlerini ve geçimini sağlaması Yıldırım’ın ifade ettiği gibi “*pederane kadınlık*” performansı olarak adlandırılabilir (Yıldırım, 2021, s. 83). K10’un anlatısında bu durumu görmek mümkündür. O evin geçimini sağlayarak aynı zamanda evin tüm sorumluluğunu yüklenmektedir. K10, eski eşinin çalışmamasının yaşadıkları hanenin sürdürülebilirliğine engel olduğunu ve kendi kazancına el koyduğunu ifade etmektedir. Eski eşin karısının parasına el koymasının ekonomik şiddet olduğu da söylenebilir.

*“Boşanmanın temel nedeni: bir yerde çalışmıyor olması maddi durum bir de onun cahil olması. Ben tekstilde çalış-*

*şırdım. Sadece benim çalışmamla geçinirdik. Hiç desteği yoktu kösteği olurdu. Çalıştığımız paraları alırdı” (K10).*

Görüşülen kadınların eski eşleriyle ortak paydada buluşamamalarının onların boşanmaları üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu kadınların kimisi eski eşleriyle fiktirsel ve kültürel uyumsuzluk yaşadıklarını, kimileri ise eşleriyle birlikte istedikleri gibi bir yaşam paylaşamadıklarını dile getirmektedirler.

Kadınlar tarafından dile getirilen bir başka boşanma nedeni kadının şiddet görmesidir. Bu kadınların ifadelerinden onların şiddeti sadece dayak gibi fiziksel olarak görmediği psikolojik (aşağılama vb.) olarak şiddet görmekle birlikte kimisinin ekonomik şiddet (parasına el koyma vb.) gördüğü ve onların eski eşlerinin kadınların paralarını içki, kumar vb. kötü alışkanlıklarda kullandığı anlaşılmaktadır. Kimi kadınların diğer şiddet türleriyle birlikte cinsel şiddete de (aldatılma, istemediği cinsel davranışlara zorlama vb.) maruz kaldığı bilinmektedir. Son kertede şiddet katlanılmaz olduğunda kadınlar çareyi boşanmakta görmektedir.

*“Dayağı vardı. Aşırı kıskançtı. Öyle hem psikolojik hem fiziksel şiddet uyguluyordu. Onun umurunda değildi yine aynı şeyleri yapıp yine akşam yatakta aynı şeyleri isteyebilece kadar umursuz bir insandı. Kıskançlık, alkol, kumar hepsi vardı. Bana göre bunlar boşanmamızın nedenleriydi” (K13).*

*“Boşanma nedenim: Kazandığım paraya bile eşim el koyuyordu. Parasal taciz oluyordu. Para kazanıyordu bizimle yemiyordu: At yarışı, kumarhaneler” (K11).*

*“Eve gelmediği zaman tartışırdık kadın konusunda tartışırdık. Ben affediyordum hep çocuklar için kadın kısmı ne yapsın hep çocuklar için katlanıyordum. Arkadaşım diyor du ayrılmak istemiyordu ama ben gördüm. Şiddet (dayak) uyguladı kadını gördüm boşanma kararı verdim diye uyguladı” (K2).*

Kadınlar farklı gerekçelerle boşanma nedenlerini dile getirirler de mahkeme tarafından verilen boşanma gerekçelerine bakıldığında onların boşanmaları hemen hepsi için şiddetli geçimsizlikten kaynaklanmaktadır. Özetle yukarıda kadınların ifadelerinde görüldüğü üzere onların boşanmalarının nedenlerinin bireysel nedenlerle sınırlandırılmadığı, boşanmalarının ekonomik ve sosyo-kültürel nedenlerden de kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

#### 4.4. Boşanma Sonrası Sürece İlişkin Bulgular

Boşanma kadınların hayatında bir dönüm noktası olmaktadır. Boşanan kadınlar yaşamlarını boşanma öncesi ve boşanma sonrası olmak üzere iki döneme ayırmaktadır. Boşanma sonrası süreçte kadınlar birtakım problemlerle karşılaşılabilmektedirler.

Kadınların ifadelerinden en çok etkilenenlerin ise çocuklar olduğu, onların psikolojilerinin bozulduğu, öfke nöbetlerine tutulduğu, kendi içlerine kapanıp, bilgisayar bağımlılığı gibi olumsuz davranışlar sergilediği görülmektedir. Bu çocukların anne ve babalarının ayrılmalarını başlarda kabullenemediği ancak zamanla onların da duruma alıştıkları anlaşılmaktadır.

*“Tabii ki çocuğumuz o üç buçuk yaşındaydı. Ben sonrasında da psikolojik destek onun için de kendim için de aldım. Özlem konusunda zorluk çekmedi ama olayların farkına vardıkça bizim ailemizin diğer ailelerden farklılıklarını görmeye başladıkça onları sorgulamaya başladı. O zaman bunun sıkıntısını yaşadı. Sürekli hayatında bulunması gereken bir erkek figürünün sürekli olmaması bir eksiklik tabii” (K8).*

“Çocuklar için zor bir süreçti. O dönem zordu. Küçük biraz daha rahat atlattı onda da bir saç dökülmesi oldu dışarıya yansıtamadığı için psikolojikman içine attı sanırım. Büyükte psikolojik destek aldık küçüğü götüremedim ben gitmek istemiyorum dedi” (K14).

“Çocuk desen bu ayrılıklarda çok yıkılıyorlar. Benim çocuğum zaten bilgisayar bağımlıydı. Biz evliyken de bilgisayar bağımlıydı ayrıldıktan sonra da bilgisayar bağımlıydı. Kendini bilgisayara attı” (K7).

“Çocuklar. Onların bazı davranış değişiklikleri oldu. Alt ıslatmalar, ağlama krizleri. Ama kısa bir süre oldu daha sonra baba da ilgilenince ben de ilgilenince geçti zaten alıştılar” (K17).

Ancak bazı kadınlar çocuğa rağmen boşanma kararını aldıklarını ve bu kararın çocuk için daha sağlıklı olduğunu belirtmektedirler. Onlar çocukların sürekli tartışma ortamında, mutsuz bir evliliğe tanıklık ederek büyümelerindenese eşlerin boşanmasıyla çocukların daha sağlıklı bir ortama kavuştuklarını, eskiye nazaran mutlu olduklarını ve gelişimlerinin daha iyiye gittiğini ifade etmektedirler.

*“Büyük rahatlık, yani mahkeme bittiği gün evde kutla-*

*ma falan yaptık. Oğlunda çok rahatladı. Çünkü o da çok huzursuz oluyordu gerginlikten dolayı. Şimdi oğlum büyüdü, yetiştii, gayet güzel meslek sahibi oldu” (K1).*

*“Oğlum boşandıktan sonra bana şey demişti: siz boşandıktan sonra daha mutluyum çünkü evin içinde kavga yok, babam da artık benimle ilgileniyor oyun oynuyor vakit geçiriyor. Babasını hafta sonları gördüğü için. Ondan önce hafta sonları al çocuğu annelere git ben dinleneceğim diyen bir adamdı. O yüzden oğlumun çok kötü etkilenmediğini düşünüyorum” (K6).*

Kimi kadınlarsa babalarının hiç sevgi görmeyen çocukların boşanma sonrası süreçten olumsuz etkilenmediklerini ifade etmektedirler. Bu kadınların çocuklarına hem annelik hem de babalık yaparak onlara baba sevgisinin eksikliğini hissettirmemeye çalışmalarının çocuklarının bu süreci rahatsız olmadan atlatılmasını sağladığı düşünülmektedir.

*“Ama ben ona hem maddi hem manevi hiçbir şekilde o eksikliği yaşatmamak için elimden geleni yaptım. Hep onunla arkadaş olmayı tercih ettim, ailemde görmediğim ya da görmek istediğim ne varsa kızımda uyguladım diyebilirim. Psikolojisi hiç etkilenmedi. Ne okula ne arkadaş hayatına bunu hiçbir zaman yansıtmadı. Babasının ona verdiği ilgisizlik, sevgisizlik onu hiç rahatsız etmedi ona hem anne hem baba oldum” (K16).*

Çocuklar dışında en çok etkilenen kadınlar olduğu düşünülmektedir. Görüşülen kadınlardan iki kadın hariç diğerleri boşanma sonrasında ekonomik sıkıntılar, psikolojik sorunlar, dışlanma ve mahalle baskısı, aile evine dönmek şeklinde birtakım problemler yaşadıklarından bahsetmektedirler.

Boşandıktan sonra kadınlar tarafından en çok dile getirilen problemler arasında yaşanan ekonomik sıkıntılar yer alır. Boşanmayla birlikte kadınlar kendi başlarına yaşamlarını idame ettirmeye çalışır. Çocuğu olan kadınlar kendileriyle birlikte çocuğun da sorumluluğunu taşır. Bu kadınların yaşamın idamesi ve çocuğuna bakabilmesi için ekonomik gücü olmalıdır. Ekonomik olarak ayakta durabilmelerinin yolu çalışmaktan geçer. Evliyen çalışmayan kadınlar işe başlamakta çalışanlar ise ekonomik olarak daha iyi konumda olmak için ek işler yapmak durumunda kalır.

*“Boşandıktan sonra ailemin yanında yaşamadım, direkt kendim eve çıktım. Ben hayata tek başıma sıfırdan başladığım için benim yatacak yastığım bile yoktu, evimde bir buzdolabım dahi yoktu. Ben onları zamanla aldım, çalıştım çirpindim aldım. Ablam, açıkçası maddiyat sonuçta bu*



az bir Şey değil” (K7).

“İki-iki buçuk yıl kadar maddi sıkıntılar çektim. Bu çok zorlu bir süreçti. Çok borcumuz vardı ve o borçları ödemek zorundasınız, kimisi sizin üzerinde kefaretiniz var. Bir araba vardı onu sattım. Ek işler yaptım, takı yaptım, İstanbul'dan kıyafet getirip onları sattım. Zaten hani düzenli bir maaşım vardı o çok büyük bir avantajdı. Eşim-dostum, arkadaşlarım sağ olsunlar. Günlük yaşam akışı içerisinde bugün bir yere gidip bahane edip bir Şey yemek, çocuğun doğum gününü bahane edip çocuğun birkaç eksiğini almak gibi destekleri olduğu için o borçlar mevzusunu bu şekilde ek işler yaparak kapattım” (K8).

“Boşandıktan sonra ben psikolojik açıdan da ben daha rahattım tamam maddi sorun yaşadım yaşamadım değil. Ama bir yandan öğretmenliğe devam ederken bir yandan ek dersleri artırmanın yolunu tuttum, kurslar, yurtlarda nöbet tuttum. Akşam evde kaldığımda el işi yaparak takviye yaptım, el işlerinden sattım” (K14).

“Kendim ayaklarımın üstünde durdum. Kimseden yardım istemedim. Dantel falan ördüm el işleri ördü, çiçek sattım, kaçak sigara sattım, Kıbrıs'tan eşyalar getiriyorlardı onu satıyordum. Yeni eve taşındım, işe de girdim, yedi tane bileziğim vardı onları bankaya koydum onla yaşadım” (K2).

“Yalnız hayat çok zor; her Şeyin altından kalkmak bir çocukla kalkmak çok zor. Maddi sıkıntı yaşadım. Her Şeyi kendim evimi kooperatiften aldım” (K9).

Görüşülen kadınların ifadelerinden onların sıkıntılarını içine atmak, hayal kırıklığı, utanç, psikolojinin bozulması, psikolojik destek almak, haksızlığa uğramaktan duyulan öfke, korku-endişe, yeme bozukluğu gibi rahatsızlıklar yaşamak şeklinde psikolojik açıdan zorluklar yaşadıkları da anlaşılmaktadır.

“Tabii ki çocuk en çok etkilenen ama şöyle bir Şey de var: o etkilenmesin diye maalesef siz ağlayamıyorsunuz bile. Ağlayamadım ben, içime ağladım, içine ağlamak deyimi neymiş onu yaşadım. Birebir ağlayamıyorsun ağladığın zaman çocuk seni anlıyor. O yüzden ağlamamayı öğreniyorsun” (K4).

“Benim öfkeden kurtulmam çok uzun zamanımı aldı nasıl olup da böyle bir adamla zamanında evlenme kararı aldığımda uğradığım haksızlık duygusunun yarattığı öfke çok

*uzun sürdü. Yıpratıcı bir süreç” (K6).*

*“Psikolojik destek aldım. Uyuyordum. İşe geç kalıyordum. Kendimi dışarılara attım öyle üstesinden gelmeye çalıştım” (K10).*

*“İçime kapanıyordum. Çok kafama takmaktan da anoreksiya hastalığı oldum ben, yememe hastalığı. 6 ayda 12 kilo kadar kilo verdim. Psikolojik destek aldım boşandıktan sonra aldım hem terapiye gittim hem de ilaç desteği aldım” (K13).*

*“Psikolojim çok bozuldu. Psikiyatriste gitmeye başladım. Kaç sene oldu boşanalı 27 sene oldu. 27 senedir de psikolojik destek alıyorum. Çünkü o yaşta açılan yaralar yani kolay yıpranıyorsunuz, her seferde yıpranıyorsunuz yıpranıyorsunuz. Çünkü bekâr bir genç kadınsınız. Boşandıktan sonra toplum baskısı sebebiyle kısıtlanıyor hareketlerin” (K3).*

Yukarıda K3’ün ifadesinde olduğu gibi boşanmadan psikolojik olarak etkilenen kadınlar olmakla birlikte toplumsal baskıyla da karşılaşabilmektedirler. Kimi kadınların dul olarak damgalanmaları, hemcinslerinin kocaları için tehdit olarak algılanmaları ve dışlanma yaşamaları onlar için stresli ve problemlidir.

*“Dışlanmakla karşılaştım boşanma sürecinde değil de boşandıktan sonra. Dul adın dul ya hep bazı çevreler seni uzaklaştırıyor, kocalarına karşı tehdit görüyorlar seni. Bir şey söylemeseler bile sen hissediyorsun yani ne bileyim toplanıyorlar mesela akşam seni çağırıyorlar yani daha önce evliyken gidiyorken o insanlarla boşandıktan sonra seni çağırıyorlar çünkü onların kocaları var ve sen onların kocaları için tehdit teşkil ediyorsun. Bunları yaşamak çok üzücü tabii” (K1).*

*“Eşimden yeni ayrılmıştım ben bir iş yerinde çalışıyordum. Tamirciyi çağırdım. Tamircinin eşi sekreterdi yukarı çıktı eşi benim yanımda ya, telefonu bir fırlattı ben dul olduğum için. Ön yargı bu kadar kötü bir şey. İlkokuldan beri arkadaşım bir erkek arkadaşım vardı diyalogumuz o kadar iyiydi ki ama eşi bundan rahatsızlık duydu sebep ben dulum ya eşinden elini alırsam” (K16).*

Dul damgası yemek ve çevreden dışlanmakla birlikte kimi kadınların konu komşu tarafından dedikodu yapıldığı hissiyatına kapılması, boşanan

bir kadın olunduğu için karşı cinsin uygunsuz üslupta yaklaşım göstermesi kadınların karşılaştığı diğer sorunlar arasında yer almaktadır.

*“Boşandıktan sonra epey bir mücadele ettim tabii ki çevrenin baskısı da gözü de üzerinde oluyor olaylarda boşanan olarak. Çevrenin baskısı sürekli nereye gidiyorsun ne yapıyorsun” (K14).*

*“Birkaç kere boşanmış olmamdan kaynaklı negatif şeyler duydum. Erkeklerin genel olarak boşanmışın gel benle takıl diye tutumları oldu evli erkekler. Özellikle boşandıktan sonra talepler oluyor olmaya da devam ediyor” (K17).*

Kadınlar boşandıktan sonra yeni bir düzen kurmaktadır. Görüşme yapılan kadınlardan hemen hepsi boşanma gerçekleşikten sonra evliyken yaşadıkları evi terk ettiklerini belirtmektedir. Bu süreçte kimisi yeni bir eve çıkarak sıfırdan düzen kurmakta iken kimisi de aile evine yerleşmektedir. Belirli bir süre aile evine yerleştiğini dile getiren kadınlar ailelerinin bu süreçte onlara kucak açtığı ve destek olduğu için memnuniyetlerini ifade etmektedir. Ancak bağımsız olarak yaşamaya alıştıkları için aile evinde yaşamamanın onlar için daha kısıtlayıcı olduğunu, kadın ailesinin yanına yerleşince etraftaki kişiler tarafından kadının boşanmış olduğunun duyulduğunu ve bu durumların bir süre sonra sıkıntı oluşturduğunu da söylemektedirler.

*“Boşandıktan sonra ailemin yanında kalmak durumundaydım üç sene kadar. E şimdi insanın on altı sene kendi düzenini kurduktan sonra ailesinin yanına gidip bir odanın içersine tıklması kolay değil. Başka bir insanın evine gidiyorsun ne kadar annen baban da olsa artık orası senin evin değil, bunu hissediyorsun. Oğlumunu ben kendi başıma yetiştirmeye almışım annem karışıyor bu sefer oğlan huzursuz olmaya başladı anne benim kaç tane annem var diye. Rahat büyütüyordum çünkü” (K1).*

*“Eve dönüş süreci oldu. O evden iyi bir şekilde güzel dileklerle ayrılıyorsunuz, tekrar bizim Türk kültüründe şey bakış açısı vardır şey boşandı imajı belirli bir çevreye duyurmak bunun bilgisi olması bunun biraz utangaçlık kısmı. O süreç tabii iki buçuk yıllık bir hayatın ne kısa ne uzun bir süreç ama evlilik gibi bir hayatı bırakıp, eve dönmek, ailene tekrardan geri dönmek, sürece tekrar alışmak biraz zor” (K5).*

Görüşülen kadınlar arasında boşandıkları eşlerinin boşanmadan dolayı olumsuz etkilendiğini düşünen kadınlar da bulunmaktadır. Onlar eski

eşlerinin boşanmayı bir türlü kabul edemediğini, kendilerini kaybettikleri için eski eşlerinin pişmanlık duyduklarını dile getirmektedirler.

*“En olumsuz eşim etkilendi. Çünkü o da bankacıydı. Ailesine döndükten sonra ailesinin nasıl insan olduğunu az çok biliyordu ama boşandıktan sonra kafasına dank etti. Biz boşandıktan bir ay sonra beni arayıp pişmanlığını dile getirdi ama bir daha olamayacağını biliyordu ve iki ay sonrada başka bir şehre tayini çıktı” (K5).*

Özetle boşanma tek taraflı düşünülmemesi gereken bir olgudur. Boşanmayla birlikte bir aile birlikteliği sona ermektedir. Dolayısıyla ailenin her bir üyesi bu süreçten belli bir ölçüde etkilenmektedir. Boşanmadan en çok etkilenenlerin ise çocuklar ve kadınlar olduğu anlaşılmaktadır.

Boşanma sonrası süreçte kadınlar birtakım problemlerle karşılaşsalar bile hemen hepsi boşanmanın onlar için olumlu kazanımları da beraberinde getirdiğinden bahsetmektedirler. Boşanmak kimi kadınlarda kişisel kazanımlarını arttırdığı için olumlu deneyim olarak algılanmakta kimisinde evlilik kadar normal olduğu vurgulanmaktadır.

Boşanma gerçekleştikten sonra, örneğin K5 ve K15, istedikleri şeyleri yapabildiklerinden, kendilerini daha özgür hissettiklerinden bahsetmektedirler. Ayrıca K15 boşanmayı yaşamaya başlamak olarak düşünmektedir.

*“Ben boşandıktan sonra yaşamaya başladım. Onunla bir yere gidemiyordum. Bir şey yapamıyordum. Bir şey yapalım dersem para yok derdi. Artık arkadaşlarımla buluşmaya başladım. Kafeye gittim. Üstüme bir şey aldım” (K15).*

*“Daha özgür hissettim. Sonuçta evlisiniz, beraber yapmanız gereken şeyler var. Bazı şeyleri tek başına yapamıyorsunuz, evli olduğunuz için sorumluluğunuz oluyor” (K5).*

Görüşme yapılan kadınlar arasında boşanmanın onların kişisel değişimlerine olumlu yönde katkı sağladığını dile getirenler de bulunmaktadır. Bu kadınlar için boşanmanın, Hung’un ifade ettiği gibi *“artan öz-farkındalık ve kendini geliştirme, ilgi alanları geliştirmek, konuşmak ve anlamlı işler yapmak için daha fazla özgürlüğün yanı sıra ekonomik yükleri, şiddet tehditlerini ve cinsel hastalıkları omuzlamaktan kurtulmayı”* (Hung, 2012, s. 4) içerdiği söylenebilir.

*“Rahatlık. Sıkıntı yok, dayak yok, şiddet yok, hakaret yok, sen nesin diyen yok, sen bir şey yapamazsın diyen yok. Ben her şeyi yaparım istesem bende o kadar özgüven var ki özgüven çok önemli. Daha özgür oldum doğa yürüyüşü grubuna katıldım, önce en iyi arkadaşımın evine bile*

*gidemezdim ben, küfredirdi 5 dakika uğradığım zaman. Telefon etti mi elim ayağım titrerdi korkumdan hiçbir yere çıkamazdım. Eve de kimse gelmezdi onun yüzüne bakarak insanlar korkardı. Ama şimdi istediğim yere giderim, istediğim yere gelirim, istediğim kişiyle gezmeye giderim, hiç kimse bir şey demez” (K7).*

*“Kitap çıkardım. İki tane köşe yazıyorum. Musiki derneğine rahat rahat gidiyorum ağlayarak gitmiyordum artık. Hafta sonları istemediğim adamlarla, istemediğim insanlarla piknik yapmaya gitmek zorunda kalmadım. Sürekli hafta sonları şehir dışına çıktım. Öbür türlü kocam istemiyor diye ben teyzemin oğlunun düğününe gidemedim onun başka bir işi vardı laf ediyordu tek başıma gitmeme. Huzursuz olurdu gittiğim bir yerde. Boşandıktan sonra gittiğim her yerde huzurlu oldum” (K1).*

*“Boşanmadan önce kendime ayırdığım hiçbir zamanım yoktu. Boşandıktan sonra bana epey zaman kaldı kendimi keşfetmeye başladım. Kitap okuyorum, yoga yapıyorum, geziyorum, evliyken hiç gitmediğim yerlere gidiyorum, hafta sonu arkadaşlarımla aktivitelere dâhil oluyorum. Kaliteli yaşamım oldu. Kendime ait özel zamanlarım çok” (K17).*

*“Ben çok keyifli ve daha özgür davrandığım için daha fazla gezebilmeye tozabilmeye başladım. Daha fazla arkadaşlarımla vakit geçirebilmeye başladım. İlğim olan şeylerle biraz daha fazla ilgilenmeye başladım. Ben aynı zamanda bir çevirmenim. Yazı işleriyle daha fazla ilgilenmeye başladım” (K6).*

Ancak boşanmalarına rağmen evliliği boşanmaya tercih ettiğini belirten kadınlar da bulunmaktadır.

*“Boşandığım için pişman değilim. Ama yaşamınızdaki en büyük eksikliğiniz, keşke olsaydı dediğiniz şey ne derseniz ben ömür boyu süren bir evlilik derdim. Dolayısıyla boşanmak hiç güzel bir şey değil tekrar şansım olursa evliliği akılla deneyimle tekrar yürütebileceğimi düşünüyorum” (K8).*

*“Boşanma tabii ki hoş bir olay değil ben de anlayabileceğim biriyle vakit geçirmek isterdim” (K14).*

## SONUÇ

Günümüzde artan boşanma oranları boşanmanın bireysel nedenlere indirgenecek kadar basit bir olgu değildir. Boşanmadan bahsedebilmek için önceden evlilikle kurulmuş bir ailenin yasal olarak sona ermesi gerekmektedir. Boşanma aileyi ilişkilendiren ve bireyselden öte toplumsal bir mesele olduğu anlaşılmaktadır.

Boşanmanın evlilik süresiyle ilişkisine bakıldığında araştırma kapsamında görüşme yapılan Denizli’de boşanan kadınların evlilik sürelerinin sona ermesinin 6 yıl ve üzerinde yoğunlaştığı ortaya çıkmaktadır. Türkiye’de yapılan çalışmalara bakıldığında evliliklerin çoğunlukla 1-5 yıl arasında sona erdiği görülmektedir. Bu araştırmanın bulgularının ortaya koyduğu sonuç ise Türkiye’deki istatistiki verilerle paralellik göstermektedir. Araştırmanın örneklemindeki evliliklerini 1 ila 5 yıl arasında sonlandırmayan boşanan kadınların evliliklerini 5 yılın üzerinde sürdürmelerinde çocuğun büyümesini beklentileri, aile ve çevre baskısı, ekonomik nedenlerin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Boşanma nedenleri arasında ekonomik nedenler, iletişim eksikliği, eşlerin kültürel olarak birbirinden farklı olması, aldatma, kıskançlık, alkol kullanımı, kumar gibi kötü alışkanlıklar, fiziksel-psikolojik-ekonomik-cinsel şiddet, eşlerin birbirine ve çocuklarına sorumsuz davranması, eşlerin ortak paydada buluşamaması, erken yaşta yapılan evlilikler, ailelerin evliliğe karışması, ruhsal hastalıklar gibi nedenler sayılabilir.

Boşanmaya genellikle olumsuz anlam atfedilmektedir. Eşler mutsuz olsa bile evliliğin sürdürülmesine yönelik baskı olabilmekte eğitimsiz olan çevrelerde alt sosyoekonomik grupta yer alan kesimlerde, kırsal bölgelerde boşanmalara karşı önyargılı olunabilmektedir. Cinsiyetçi bakış açısı boşanma sürecinde kadınların daha çok etkilenmesine neden olmaktadır. Şüphesiz bu süreçten her bir aile üyesi etkilenebilmektedir, çocukların etkilenme derecesi daha fazla olabilmektedir.

Boşanma sonrasında kadınların belirli ölçülerde boşanmadan kaynaklı ekonomik sıkıntılar, psikolojik sorunlar, dışlanma ve toplumsal baskı, aile evine dönmek, dul yaftası takılması, erkeklerin uygunsuz üslupla yaklaşımı şeklinde sorunlar yaşadıkları ortaya çıkmaktadır.

Kimi kadınlar için boşanmanın onlarda kişisel gelişim fırsatı sağladığı görülmekte bu da Thomas ve Ryan’ın (2008) in bulgusuyla örtüşmektedir. Kadınlardan bazısının boşanmanın onlarda kişisel farkındalığı artırdığı, kendi ilgi alanlarına yönelmesini ve özgüvenlerini geliştirmesini sağladığı ortaya çıkmakta ve bu durum Hung (2012) tarafından da işaret edilmektedir. Boşanmak kimi kadınlarda özgürlük hissi ve yeni bir yaşama başlama olarak deneyimlenmektedir.

Öz olarak Denizli’de boşanan kadınların durumları; onların gelir düzeylerine, eğitim seviyelerine, yerleşim yerlerine/kır-kent kökenli olma durumlarına, yetiştikleri sosyokültürel çevrelere, mesleklerine göre farklı deneyimleme ve algılama biçiminde olduklarını ortaya koymaktadır. Boşanma sonrası süreçte kadınlar birtakım problemlerle karşılaşsalar bile hemen hepsinde boşanmanın onlar için olumlu kazanımları da beraberinde getirdiği görölmektedir. Ancak evliliği boşanmaya tercih ettiğini belirten kadınların bulunması, onların boşanmayı kötü bir şey olarak değerlendirmesi, evliliğin rasyonel ve sağlıklı bir şekilde yürütöldüğünde evliliğin güzel bir şey olduğunu ve evliliğin onların yaşamlarına anlam katacağına inanmaları bu kadınların evlilik kurumuna olan inançlarını koruduklarını göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- Aksan, G. (2019). Evlilik ve Ayrılma: Ailenin Kurulması ve Sona ermesi. *Sistematik Aile Sosyolojisi*, (ed.) Mustafa Aydın, Ankara, Çizgi Kitabevi.
- Atila Demir, S. (2016), Aile İçi Problemler: İletişimsizlik, Şiddet ve Boşanma. *Aile Sosyolojisi*, (ed.) Nazmi Avcı, Erdal Aksoy, İstanbul, Lisans Yayıncılık.
- Aydın, M. (2000). *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara, Vadi Yayınları.
- Bal, H. (2021). Nitel Araştırma Yöntem ve Teknikleri, Ankara, Sentez Yayıncılık.
- Birekul, M. (2019). Aile-Toplum İlişkisi. *Sistematik Aile Sosyolojisi*, (ed.) Mustafa Aydın, Çizgi Ankara, Kitabevi.
- Canatan, K. (2011). *Aile Sosyolojisi*, İstanbul, Açılım kitap.
- Creswell, J. W. (2017). *Araştırma Deseni, Nitel, Nicel ve Karma Yaklaşımlar, Ankara, Eğiten Kitap*.
- Daşlı, Y. (2019). Toplumsal Sorunların Merkezindeki Aile. *Sosyal Sorunlarda Güncel Tartışmalar*, (ed.) Yılmaz Daşlı, Ankara, Anı Yayıncılık.
- Fahrianoor vd. (2020). Divorce phenomenon among young Couples (Analysis of family motives and meanings on divorce women in Bandung), *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, volume 54, 300-306
- Gökçen, A. (2019). Aile Türleri ve Başlıca Aile Sınıflandırmaları. *Sistematik Aile Sosyolojisi*, (ed.) Mustafa Aydın, Ankara, Çizgi Kitabevi.
- Güleç, G. (2019). Evlilikte İlişki Sorunları. *Aile Psikolojisi ve Eğitimi*, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 3627.
- Güneş, F. (2018). Aile, Evlilik, Akrabalık ve Hane. *Aile sosyolojisi*, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 3748.
- Hung, S. L. (2012). An Empowerment Model on Reconstituting the Meanings of Divorce, *Affilia: Journal of Women & Social Work*, 27(3), 289-299.
- İçli, G. (1997). Aile araştırmalarında yöntem ve yaklaşım, *PAÜ. Eğitim Fak. Dergisi*, Sayı: 3, 59-66.
- Kasapoğlu, M. Aytül (1994), Aile ve kadın araştırmaları için yedi temel rol ve statü, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi*, 15, 217-233.
- Kasapoğlu, (2018). Sosyolojik Yaklaşımlar Temelinde Aile Kuramları. *Aile Sosyolojisi*, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayını No: 3748.
- Koyuncu, A. (2019). Aile Araştırmaları Metodolojisi. *Sistematik Aile Sosyolojisi*, (ed.) Mustafa Aydın, Ankara, Çizgi Kitabevi.
- Kümbetoğlu, B. (2021). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul, Bağlam.



- Merriam, S. B. (2018). *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, Ankara, Nobel.
- Oktik, N. (2018). Aileyi Anlamak. *Aile ve Toplum Sosyolojik Yaklaşımlar*, (ed.) Nurgün Oktik ve Halime Ünal Reşitoğlu, Ankara, Nobel Yayın.
- Özgüven, İ.E. (2010). *Ailede İletişim ve Yaşam*, Ankara, PDREM Yayınları.
- Özen, S. (1991). Aile Kurumuna Bazı Sosyolojik Yaklaşımlar. *Aile Yazıları* (der.) Beylü Dikeçligil ve Ahmet iğdem, Ankara, Aile Araştırmaları Kurumu Başkanlığı.
- Poloma, M. (2007). *ağdaş Sosyoloji Kuramları*, (ev.) Hayriye Erbaş, Ankara, EOS Yayınevi.
- Ritzer, G. ve Stenesky, J. (2013). *ağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, Ankara, De Ki Yayınları,.
- Sayın, Ö. (2020). *Aile Sosyolojisi*, Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- Sarı, Ö. (2018). Boşanmanın Sosyolojisi-Toplumsal Boyutlar ve Bireysel Kesitler. *Aileyi Anlamak* (ed.) Nurgün Oktik ve Halime Ünal Reşitoğlu, Ankara, Nobel Yayın.
- Timurturkan, M. (2009). Cinsiyet Eşitsizliği Sorunu. *Sosyal Problemler Sosyolojisi*, Ankara, Siyasal.
- Thomas, C., ve Ryan, M. (2008). Women's perception of the divorce experience: A qualitative study. *Journal of Divorce & Remarriage*, 49(3-4), 210–224.
- Yıldırım, M. E. (2021). *Yeni Bir Hayat Kurmak Kadınlar Anlatıyor: Babalık, Evlilik ve Boşanma*, İstanbul, İletişim.
- Yıldırım, A., şimşek, H. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, Ankara, Seçkin.
- Zastrow, C. (2014). *Sosyal Hizmete Giriş*, Ankara, Nika Yayınevi.
- Zeybekoğlu, Ö. (2009). Sosyal Problem Boyutuyla Aile. *Sosyal Problemler Sosyolojisi*, (ed.) Nurşen Adak, Ankara, Siyasal.
- Zeybekoğlu Dündar, Ö. (2020). Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri. *Değişen Toplumda Değişsen Aile*, (ed.) Nurşen Adak, Ankara, Siyasal Kitabevi.



# BÖLÜM 3

## ÇATIŞMA VE TOPLUM: İLETİŞİM SOSYOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN BİR DEĞERLENDİRMELER

*Sultan ERGUN<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Öğr. Gör. Dr. Sultan Ergun, Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü  
ORCID ID: 0000-0002-4001-5325

## **Çatışma ve Toplum: İletişim Sosyolojisi Perspektifinden Bir Değerlendirme**

Bu bölümde çatışma, iletişim sosyolojisi perspektifinden incelenerek, toplum içindeki etkileşim ve medya dinamikleri ile bağlantılı olarak ele alınacaktır. Çatışma kişilerin söylenenleri, olayları, yaşantıları algılama biçimlerinden, farklı düşünce yapılarından, kültürlerinden, eğitimlerinden, deneyimlerinden, tutumlarından, değerlerinden, ihtiyaçlarından, beklentilerdeki uyumsuzluktan kaynaklandığı gibi duygularını yönetemedikleri, iletişim becerilerine sahip olmadıkları, çözüm odaklı düşünemedikleri, yanlış anladıkları, geri bildirim vermedikleri, iç görüleri olmadığı, yaratıcı ve yapıcı düşünmedikleri için uyumsuzluk ve huzursuzluğa sebep olan sıkıntılı, yıpratıcı bir durumun içinde yer almalarından da kaynaklanabilir. Çatışmanın toplum içindeki etkileşimler ve medya dinamikleri ile nasıl bağlantılı olduğunu açıklamak üzere çatışma; iletişim sosyolojisi, sosyal kimlik, grup dinamikleri, medya, söylem, çatışmanın toplumsal dayanışmaya ve bölünmeye olan etkisi, iletişimin önemi, müzakere, çatışma koçluğu ve sosyal arabuluculuğun ilişki dinamiklerine etkisi bağlamında değerlendirilecektir.

### **Çatışma ve Sosyal Çatışma**

Çatışma toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir parçasıdır. Çatışma, aralarında bağ olan kişilerin, bir konuda uyumsuzluk yaşadıklarını fark etmeleri ile başlayan bir etkileşim olup, bu etkileşimde taraflar arasındaki anlaşmazlığın temelinde, karşı tarafın uygunsuz veya beklentileri karşılanmayan davranışların yattığı düşüncesinin bulunduğu bir süreç olarak ele alınmaktadır (Folger ve ark. , 220, s.4). Çatışmanın özellikle rekabetçi ortamlarda taraflar arasında gerçekleşen amaçlı etkileşimlerden doğduğu ve davranışlara yansıdığı belirtilmektedir (Oberschall, 1978, s. 291). Çatışma, tarafların çıkarlarının farklı olduğu veya isteklerinin eşzamanlı karşılanamayacağına inandıkları durumda karşılarına çıkan bir olgu olarak ifade edilmektedir (Rubin ve ark. 1994, s.5). Boulding'e göre çatışma, tarafların gelecekteki pozisyonlarının uyumsuzluğunun farkında olduğu tarafların birbirleriyle çelişen pozisyonları hedeflediği rekabetçi bir ortam olarak açıklanmaktadır (Boulding, 1963, s. 5'ten akt. Oberschall, 1978, s. 291). İletişim sosyolojisi perspektifinde çatışma, sosyal çatışmanın mikro düzeydeki etkileşimsel dinamiklerine odaklanmaktadır. Sosyal çatışmaların, insan yaşamının her alanında görülebildiği ve bu çatışmaların en yakın kişiler arası ilişkilerden, ulusal devletler uluslarüstü kuruluşları arasındaki geniş çaplı ilişkilere kadar her yerde mümkün olabildiği; dolayısıyla çeşitli bağlamlarda ortaya çıkan çatışmaların kendine özgü dinamiklerinin ve özelliklerinin olduğu belirtilmektedir (Mikula&Wenzel, 2000, s. 126). Çatışma kuramının özünde bireylerin temel çıkarlarını

korumak; eşitsiz güç dağılımını engellemek; değerlerini ve ideolojilerini savunmak olduğu söylenebilir. Sosyal atışma olgusunu kronolojik olarak kısaca özetlemek gerekirse; Karl Marx'ın ekonomi politiği ve sosyal felsefesinden etkilendiği belirtilen çatışma kuramı, toplumsal örgütlenmenin ekonomik sistem içerisindeki ilişkilere dayanmasından dolayı sınıf çatışmalarının ortaya çıktığı; 1950'lerden sonra işlevselciliğe tepki olarak çatışma kuramının yeniden ön plana çıkmasıyla Simmel çatışan ve çatışmayan bireylerin aynı toplumsal yapıda bütünleştiğini; Coser dış gruplarda yaşanan çatışmaların topluluk bilincini güçlendirdiğini; Dahrendorf g, otorite ve çatışma arasındaki ilişkilerin önemli olduğunu ve Bourdieu toplumu oluşturan bireylerin sadece ekonomik değil eğitim, sosyal ilişkiler gibi kültürel birikimlerinin olduğuna dikkat çekmektedir (Aydınalp, 2010, ss. 189-192).

“Sosyal atışma” bireylerden ziyade gruplar, örgütler, topluluklar veya kalabalıklar gibi kolektiflerin dahil olduğu çatışmaları tanımlamaktadır ki bu durum çatışmaların genellikle tarafların rol atışması yaşadığı durumlarda ortaya çıktığını belirtmektedir (Oberschall, 1978, s. 291). Coser'a göre sosyal çatışma, değerler, statü, g ve kıt kaynaklar üzerindeki hak iddiaları için verilen bir mücadele olarak açıklanmaktadır (Coser, 1967, s.232'den akt. Oberschall, 1978, s. 291). Coser, bu mücadelede tarafların amacının sadece istedikleri değerleri elde etmek değil, aynı zamanda rakiplerini etkisiz hale getirmek, yaralamak ve ortadan kaldırmak olduğuna da dikkat çekmektedir. Oberschall (1978, s.291) 'a göre sosyal çatışma, sınıfsal, irksal, dinsel ve toplumsal çatışmalar, isyanlar, ayaklanmalar, devrimler, grevler, sivil kargaşalar, yürüyüşler, gösteriler, protestolar ve benzeri sosyal olguları içerdiğini vurgulamaktadır.

## **İletişim Sosyolojisi**

Geleneksel iletişim yaklaşımı, iletişimi insanların toplumsal doğasının bir yansıması olarak ele alırken aslında iletişimin kökeninde ortaklık, toplumsallaşma ve birliktelik anlamlarını barındırdığı ve kişiler arasında anlam yüklü sembollerin gönderilmesi, alınması, işlenmesi ve yeniden üretilmesi sürecini içeren iletişimin hem kişilerarası etkileşimleri hem de bu etkileşimler aracılığı ile gerçekleşen toplumsal süreçleri kapsayan geniş bir olgu olduğu belirtilmektedir (İnceoğlu, 2011, s.199). Toplumun temelini oluşturan iletişim, insan yaşamının her alanında var olup, bireyler ve çevresi üzerinde etki yaratan ve farklı düzeylerde gerçekleşen toplumsal varoluşun vazgeçilmez bir parçası olarak açıklanmaktadır (Zillioğlu, 2014, ss.29-33). Bu bakış açısından hareketle, iletişim toplumsal yaşamın özüdür. Görüldüğü üzere, iletişim kavramı, iletişim sosyolojisi disiplininin temelini oluşturmaktadır. İletişim sosyolojisi, sosyolojinin araçlarını kullanarak iletişim olgusunu anlamayı ve açıklamayı hedefleyen özel bir

sosyoloji alanı olarak iletişimin toplumsal boyutuna odaklanan bu disiplinin, her toplumsal sistemin kendi iletişim sistemini geliştirdiğini ve bu alt sistemin sosyolojik kavram ve kuramlarla incelediğini belirtmektedir (Bal, 2013, s.12). Ayrıca, Bal (2013) iletişim sosyolojisinin pozitivist yaklaşımla ele alındığında, iletişimin toplumsal bir gerçeklik, bir kurum ve toplumsal yapının ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirildiğini; ancak anlayıcı ve yorumlayıcı sosyoloji geleneği benimsendiği zaman, iletişimi bireylerin sosyal eylemlerini yönlendirdiği bir süreç olarak gördüğünü ve bu sürece yapıdan daha fazla önem verdiğini vurgulamaktadır. Bu bakış açısından hareketle iletişim sosyolojisi, farklı sosyolojik yaklaşımların perspektifinden iletişimin toplumsal rolünü ve bireysel etkileşimlerdeki yerini çok yönlü bir şekilde ele almaktadır. Kültür, din, aile gibi toplumsal yapılar ve kurumlar bireyin yaşam anlayışlarını şekillendirdiği; toplumsal düzen ve sosyal sınıf, cinsiyet ya da etnik köken gibi eşitsizlikler bireylerin deneyimlerini etkilediği ve sosyolojinin anlam arayışını yapılar, ilişkiler, değerler ve normlar çerçevesinde incelendiği ve bireysel deneyimlerin toplumsal düzen ile nasıl etkileşime girdiğini anlamaya çalıştığı üzerinde durulmaktadır (Güvendi&Erciş, 2023, ss.145-146). Bu bakış açısından hareketle farklı anlamlara sahip bireylerin ve grupların etkileşimi kaçınılmaz olarak çatışma potansiyeli taşır.

### **Çatışma, Sosyal Kimlik ve Grup Dinamikleri**

Bireylerin kendilerini ait hissettikleri gruplarda, gruplar arası iletişimde uyum yaşadıkları zaman iletişim dinamiklerini olumlu, ayrışma yaşadıkları zamanda çatışmayı tetikleme olduğu da doğaldır ki kimi zaman uyumlu ilişkilerde çatışmaya dönebilir. Sosyal kimlik yaklaşımı, Henri Tajfel'in sosyal kategorizasyon, gruplar arası ilişkiler, önyargı ve stereo tiplendirme üzerine yaptığı çalışmalarla başlamış ve John Turner'ın kolektif benlik ve benlik kategorizasyonunun grup davranışlarındaki rolünü inceleyen kuramsal çalışmalarıyla geliştirilmiştir (Hogg&Vaughan, 2017, s.141). Sosyal kimlik kuramcılarının göre bireyin grup üyeliği ile tanımlanan sosyal kimlik etnosantrizm, iç grup yanlılığı, grup dayanışması, gruplar arası ayrımcılık, uyuma, stereo tiplendirme ve önyargı gibi grup davranışlarını etkilerken ve kişisel özellikleri ile tanımlanan kişisel kimlik kişilerarası ilişkiler ve bireysel davranışlarla ilişkilidir (Hogg&Vaughan, s.141). Bireylerin kendilerini ve başkalarını sosyal grupların üyeleri olarak algılamaları, gruplar arası davranışları şekillendirir ve bu algılar, gruplar arasındaki ilişkileri derinden etkileyecek yüz yüze etkileşimlerden daha derin izler bırakabilir (Hogg&Vaughan, s.400). Sosyal etki ve grup süreçleri genellikle grup içi dinamikler olarak ele alınsada, her iç grubun varlığı dış grupları da beraberinde getirir; bu nedenle grup içi süreçler, gruplar arası ilişkilerden bağımsız düşünülemez (Hogg&Vaughan, s.400). Birey-

ler hayatta kalmak için gruplar oluşturur ve bu gruplar kendi içlerinde iş birliği yaparken dış gruplarla rekabet eder ya da çatışlırlar. Bu durum “biz” ve “diğerleri/onlar” ayrımını keskinleştirir (Sumner, 1906, ss.2-12’den akt. Aydın, 2023, s. 64). Bilgin (2013, s.238)’e göre kategorizasyon, insanların çevrelerini anlamlandırmak için kullandıkları temel bir süreçtir. Bu süreçte, insanların fiziksel ve sosyal çevrelerini kategorilere ayırır ve çeşitli öğeleri bu kategorilere yerleştirirler. Kategoriler, bireylerin eylemleri, niyetleri veya tutumları açısından benzer gördükleri insanları, nesnelere, olayları veya bunların belirli özelliklerini içerir. İnsan grupları meslek, yaş, cinsiyet, yerleşim yeri gibi çeşitli kriterlere göre oluşturulabilir ve “biz” ve “onlar” ayrımı gibi aidiyet duyguları da bu kategorizasyon sürecinde önemli rol oynar. Kolektif kimlik, bir bireyin belirli bir gruba sürekli olarak ait hissetmesini sağlayarak, o grubun sınırlarını, kimlerin üye olabileceğini ve üyelerin birbirlerini nasıl algılayıp tanımlaması gerektiğini belirleyen temel bir unsurdur (Melucci, 2013, s. 43 ‘den akt. Pamuk, 2014, s. 79). Bu durum, grup üyeliğinden “biz” ve “onlar” ayrımını yaratarak, ötekinin ortaya çıkmasına ve kolektif kimliğin sınır ve kültürel farklılıklarla belirginleşmesini sağlar (Pamuk, 2014, s. 79). Bu bakış açısından hareketle “biz” ve “onlar” ayrımı, gruplar arası potansiyel çatışmaların temelini oluşturur. Bu nedenle, kültürel kimlikler ve sınırlar, kaynak rekabeti veya ideolojik ayrılıklar nedeniyle gerginliklere ve çatışmalara zemin hazırlayabilir. Toplumsal aidiyet iç grupta yaşanırken bireyi olumlu yönde etkilerken, dış grupta dışlanma deneyiminin yaşanması bireyin sosyal kimliğini ve özsaygısını olumsuz yönde etkilemektedir.

### **Medya, Söylem ve Çatışmanın Yayılması**

Medyanın, bireylerin toplumsal cinsiyet, yaş, medeni durum veya sosyo-ekonomik durumları gözetmeksizin, yaşamlarının her alanında var olan ve onları özel yaşamlarından dış dünyaya bağlayan temel bir araç ve kurum olduğuna ve gücünü geniş kitlelere ulaşabilmekten ve insanların gücünü etkileyebilme kapasitesinden aldığına dikkat çekilmektedir ki bu kapasite sosyal bütünleşmeden dışlamaya; toplumun aydınlatılmasından manipüle edilmesine kadar geniş bir kapsama sahiptir (<https://www.uzmankariyer.com/>). Dolayısıyla, medyanın kullandığı söylem, toplumda çatışma yaratılmasında ya da var olan çatışmaların tetiklenmesinde etkili bir rol oynayarak toplumsal ayrışmalara zemin hazırlayabilir. Medyanın kullandığı dil ve görsel temsiller; çatışmalı durumlarda farklı grupların kullandığı söylemler, medya aracılığı ile yayılan dezenformasyon gerilim yaratabildiği gibi var olan gerilimi artırarak çatışmayı derinleştirerek toplumsal bütünlüğe zarar verebilir. Medya söylemsel şiddeti etkin bir şekilde kullanarak toplumsal söylemi şiddetin söylemi haline getirmekte toplumun farkındalığını olumsuz yönde etkileyebilmektedir (Çoban, 2012, s.

7). Kitle iletişim araçları günümüzde genellikle medya veya kitle medyası olarak adlandırılır ve medya denilince akla ilk olarak görsel boyutta gazete, işitsel boyutta radyo ve hem işitsel hem de görsel boyutta televizyon geldiği belirtilmektedir (Bal, 2013, s.205). Medyanın şiddet içerikli olayları sürekli olarak işlemesi, şiddeti teşvik edebildiği ve bu durumun, şiddet olaylarının medyada daha fazla görünür olmasına sebep olabileceği; ancak şiddetin temelinde sosyo-ekonomik faktörlerin, eğitim eksikliğinin ve ataerkil düşüncelerin bulunduğunu da dikkat çekmekle beraber medyanın ürettiği söylemlerle sürekli yenilendiği ve bu söylemlerin çoğunun şiddet içerikli olduğuna ve şiddetin sürekli konu olarak işlenip yeniden üretildiğine de vurgu yapılmaktadır (Bal, 2013, s.258). Bu bakış açısından hareketle, şiddetin medya ile güçlenmesi yıkıcı çatışmaların en büyük tetikleyicisidir. Medyadaki şiddet içerikli söylemler toplumsal gerginlikleri artırarak yıkıcı çatışmaların temelini oluşturmaktadır. Medya şiddeti çatışma söylemlerini şekillendirerek bireylerin çatışma algısını etkilemektedir. Çatışma ortamında ortaya çıkan ve bireylerin yaşadıkları anlaşmazlıkları yorumlamalarına yardımcı olan kişisel düşünceler, “çatışma söylemleri” olarak adlandırılır. Bu söylemler, insanların çatışma durumlarında nasıl hareket edeceklerini etkileyebildiği gibi bireylerin çatışmalarda sorumluluğu kimlere yüklediğinin de belirlenebildiği vurgulanmaktadır (Uluğ, 2024, s.62). Ayrıca Uluğ, toplumun geniş kesimleri tarafından benimsenen çatışma söylemlerinin, çatışmanın özünü tanımladığını ve bu söylemlerin insanların çatışma ortamlarında ortaya çıkan yorumlara nasıl yanıt verebileceklerini ve bu yanıtların çatışmanın şiddetini azaltabileceği gibi artırabileceğini de dikkat çekmektedir. Karaman ve Işıklı (2016, ss.138) söylem analizi kavramı söz konusu olduğunda Foucault’nun, Van Dijk’in söylem konusundaki düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadırlar: Foucault a göre söylemi kültürel, tarihsel ve ideolojik bağlamda; Van Dijk’e göre söylem ancak bağlamıyla anlam kazanmakta ve bireylerin algısına göre şekillenmektedir. Bununla birlikte Van Dijk’e göre, haber medyası olayları sadece kaydetmekle kalmaz, aynı zamanda çeşitli kaynaklardan aldığı bilgileri kullanarak yeniden şekillendirirken bir diğer yandan da şirketlerin çıkarları, haberlerin değeri, mesleki ideolojiler ve haber formatları açısından da ele alır (Türkoğlu, 2024, s.309). Cloke ve Goldsmith (2021, s. 39-40) popüler medyanın çatışmayı vurgulayarak veya önemsizleştirerek bireylerin algısını etkilediğini, şiddete özendirilerek yapıcı çözümlerin göz ardı edildiği ve bunun da şiddetin normalleşmesine ve çatışma kültürünün yaygınlaşmasına yol açtığını belirtmektedir. Türkoğlu (2024) medyanın toplumu etkileyen güçlü bir araç olduğunu ve toplumda kabul görebilmek için etik sınırları aşarak, düşünceleri manipüle ederek yanlış bilgilendirme veya dezenformasyon yoluyla toplumda yanlış bir bilinç oluşturabileceğini ve medya kuruluşları, siyasi ve ekonomik çıkarlar için yanıltıcı haberler yayılabileceğini belirtmektedir. Bu düşünceden hareketle, etik sınırların



ařılması ve dezenformasyon yolu ile kitlelerin dūřuncelerinin manipūle edilmesi farklı gōrūřler arasında derinleřen bir çatıřmaya yol açabilir. Cloke ve Goldsmith (2021, s.40) sūrekli kūltūrel saldırıya maruz kalmanın Őiddeti kabullenme eřięini dūřūrdūęūnū, barıřı saęlama yeteneęini azaltıęını ve Őiddete baęımlılıęa yol açtıęını belirtmektedir. Kaplan (2025, s.184) gūnūmūzde dezenformasyonun kurumlar ve toplumlar için būyūk bir sorun olduęunu, toplumsal hayatın birçok alanını etkileyen, karar verme sūrelerini zorlařtıran, akıl karıřıklıęı yaratan bu olgunun mekanizmalarını ve sonuçlarını anlamanın, dezenformasyonla mūcadele stratejileri geliřtirmenin gereklilięine deęinmektedir. Arslan (2022, s.120) medyanın dezenformasyonu propaganda amacıyla kullanmasının toplumda derin yaralar aan bilinçli bir taktik olduęunu, hedef kitlede olumsuz bir hava yarattıęını, gerçek bilgiyi destekliyormuř gibi gōrūnerek aslında onu geçersiz kıldıęını ve sūrekli çarpıtılmıř bilgi bombardımanına tutarak toplumun doęru bilgiye eriřimini engelleyerek manipūlasyona açık hale getirdięini belirtmektedir. Ekmekçi ve Varol (2024, s.188) dezenformasyon ve algı yōnetimi arasındaki farka řu Őekilde deęinmektedirler; dezenformasyonu yayarak toplumu ikna etme halkla iliřkilerde kōklū bir yōntem iken algı yōnetimi, bireylerin veya grupların algılarını yōnlendirmek için bilgiyi seçerek sunması ve iletiřim stratejileri kullanmasıdır. oban (2012, s.20)'a gōre iletiřim alanındaki dōnūřūm tūm medyanın demokratik ve barıřçıl bir anlayıřla hareket etmesini gerektirir. Ayrıca, oban (2012) alternatif medyanın dıřlanan ve ayrımcılıęa uęrayan kesimlerin eřit bir Őekilde ifade bulabildięi demokratik bir iletiřim ortamı yaratarak toplumsal çatıřmaların ařılmasına ve diyalog temelinde barıřın saęlanması gerektięine vurgu yapmaktadır. Bu dūřūnceden hareketle çatıřmalar, bir yandan toplumsal bōlūnmelere yol açarken, dięer yandan da dayanıřma ve iř birlięi mekanizmalarını tetikleyebilir. Rahim (2011,ss.16-17)'e gōre çatıřma bireyler, gruplar ve organizasyonlar arasında uyumsuzluk ve anlařmazlık Őeklinde ortaya çıkan etkileřimli bir sūretir. Çatıřma belirli bir dūzeyde būyūme ve geliřme için gerekli olsada, ařırı yıpratıcı olabilir. Kimileri için tatsız bir deneyim, kayıp veya ihanet duygusu anlamına gelirken kimileri içinse farkındalıęı artıran bir unsurdur (MCguigan, R., Popp, N. 2007, PP.227,256). Sosyolog Lewis Coser (Folger ve ark. 2020, s.8) çatıřmaları gerçekçi ve gerçekçi olmayan çatıřmalar olmak ūzere ikiye ayırır. Gerçekçi çatıřmalar, amaca ulařma yōntemleri veya amacın kendisiyle ilgili olup, tarafların temel sorunlarını ōzmeye odaklanmasını gerektirir. Gerçekçi olmayan çatıřmalar ise daha çok saldırı amaçlıdır, karřıdakini yenmek veya zarar vermeyi hedeflemektedir. Coser' a gōre gerçekçi olmayan çatıřmalar zorlayıcı yōntemlerle ōzūlebilir iken, gerçekçi çatıřmalar gū, mūzakere, ikna gibi çeřitli ōzūm teknikleriyle ele alınabilir, ūnkū amaç sorunun temelini ōzmektir. Sonuç olarak, çatıřma etkileřiminin yapıcı ya da yıkıcı olabileceęi belirtilmektedir. Cloke ve Goldsmith (2021, s.37)'e gōre çatıřma,

sosyal bağları zayıflatma potansiyeli taşıyan bir tür sosyal kırılma olup anlaşmazlıkların çözülebilmesi için kuralların olması önemlidir. Bununla birlikte çatışma, insanların isteklerini dile getirme ve gelişme sağlama yoludur.

### Çatışmanın Toplumsal Dayanışmaya ve Bölünmeye Etkisi

Çatışmanın sadece farklılıklardan kaynaklanmadığı, bu farklılıkların bilincinde olan bir grubun mücadele etmeye başlayıp harekete geçmesiyle çatışma sürecinin tamamlandığı ve toplumsal yapının oluşumu ve devamlılığı için çatışmanın vazgeçilmez bir rolü olduğuna da dikkat çekilmektedir (Akdağ, 2020, s. 5233). Akdağ (5233), çatışma teorisini tarihsel bir süreç olarak ele almakta ve çatışmanın toplumun dengesini koruma ve değişimi başlatabilme gücüne de ayrıca dikkat çekmektedir. Bu sürecin gelişimi Tablo 1’de özetlenmektedir.

### Çatışma Teorilerinin Tarihsel Gelişimi

Teorisyenler	Çatışma kaynakları
Niccolo Machiavelli	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Toplumsal çatışma kültürel bağlamda ele alınır.</li> <li>● İşgal edilen topraklardaki farklı dil, yaşam biçimi ve düzen çatışmanın temel kaynaklarıdır.</li> </ul>
Thomas Hobbes	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Çatışma süreklilik arz eder, savaş halidir.</li> <li>● Kıskançlık temel motivasyondur</li> <li>● Toplumsal dayanışmayı sağlayacak konuların ortaya çıkmasını sağlamıştır.</li> </ul>
Karl Marx	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Toplumsal çatışmayı üretici güçler ve üretim ilişkileri bağlamında ele alır.</li> <li>● Emek ve sermaye arasındaki sınıf çatışması, toplumsal çatışmanın temelini oluşturur.</li> </ul>
Emile Durkheim	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Toplum dayanışma üzerine kurulur.</li> <li>● Dayanışma biçimi iş bölümüne göre değişir.</li> <li>● Modern öncesi toplumlarda mekanik dayanışma vardır.</li> <li>● Modern toplumlarda iş bölümü ile organik dayanışma gelişir.</li> <li>● İnsanların birbirine bağımlılığı artar.</li> </ul>
Georg Simmel	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Çatışma, sosyal sistemlerin yaygın bir özelliğidir.</li> <li>● Çatışma sadece çıkarların çatışması değil, içgüdülerin çatışmasında da kaynaklanır.</li> </ul>
Max Weber	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Toplumda çatışma kaçınılmazdır.</li> <li>● En barışçıl düzen bile çatışmanın yollarını, konularını ve güdülerini yok edemez.</li> </ul>

Lewis Coser	<ul style="list-style-type: none"><li>● Sosyal çatışma kıt kaynaklar, statüler ve iktidar üzerindeki m¼cadelelerden kaynaklanır.</li><li>● Amaç, rakipleri etkisizleştirmek, yaralamak veya ortadan kaldırmaktır.</li></ul>
Ralf Dahrendorf	<ul style="list-style-type: none"><li>● Sınıf çatışması, sanayi toplumunun ortaya çıkışı ile değişmiştir.</li><li>● Devlet ve sanayi girişimlerdeki değişimler, çatışma d¼zenlemeleriyle çatışmanın şiddetini azaltmıştır.</li><li>● Kurumsallaşma arttıka çatışmanın şiddeti azalır.</li></ul>
Talcott Parsons	<ul style="list-style-type: none"><li>● Toplum, değer uzlaşması üzerine kurulur.</li><li>● 1968 toplumsal hareketleriyle çatışma teorisi yeniden önem kazanır.</li><li>● Sivil haklar protestosu, savaş karşıtı hareket ve kadın hareketleri toplumsal çatışmayı yeniden gündeme getirmiştir.</li></ul>
Randall Collins	<ul style="list-style-type: none"><li>● Uyumsuz amaçlar, dayanışma, organizasyon, mobilizasyon, d¼řmanlık ve kaynaklar çatışmacı davranışlara yol açar.</li><li>● Çatışmanın odağı tabakalar arasındadır.</li><li>● Tabakaları gruplar, etnisite ve eğitim durumu gibi değişkenler şekillendirir.</li><li>● Çatışma davranış farklılıklarından kaynaklanır.</li></ul>

**Kaynak.** Akdağ, 2020, ss. 5234-5235

Tablo 1’de de gör¼ld¼ę¼ üzere çatışma teorileri toplumdaki güç m¼cadelelerini incelemektedir. Alanda uzman teorisyenler çatışmanın nedenlerini ve sonuçlarını farklı açılardan ele alarak, çatışmanın toplumsal değişimin temel itici gücü olduğunu vurgulamaktadırlar. Toplumsal uyumun güçlenmesi, iş birliğinin artmasında, farklılıkların yönetilmesinde iletişim oldukça önemli bir yere sahiptir. Ancak iletişim eksikliği yabancılaşmayı derinleştirerek bireylerin ve grupların birbirlerine karşı güvensizlik duymalarına, d¼řmanlık beslemelerine yol aarak toplumsal çatışmanın tetiklenmesine sebep olabilir. Yabancılaşmanın, bireyin değerlerine, topluma ve bağlı bulunduğu kurumlara olan bağlarının zayıflaması sonucu bireyin kendi değerleri ve toplumsal değerleriyle savaşmak olduğunu ifade etmektedir (Özbudun vd. 2008 :838-839 ve G¼ndoęan, 1997:116’dan akt. şahin, 2013, s. 2315). Biricik (2016, s.88) kökl¼ ve karmaşık bir kavram olan yabancılaşmanın, toplumu birleştiren ve insanı değerli kılan unsurların yitirilmesi ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. Yabancılaşmanın, birey ve toplumu hem d¼řünce hem de eylemde etkilediğini; baskı altında kalmak bir yandan toplumu dışlamaya bir diğer yandan da bireyi içe dönmeye zorladığına dikkat çekmektedir (Korkmaz, 2008, 18’den akt. şahin, 2013, s. 2315). şahin (2013, s. 2316) bireylerin ve toplumların değişim ierisinde-

de kendilerini ve diğerlerini yeniden tanımlama sürecini modern yaşamın yarattığı dinamiklerde tam olarak anlamlandıramamanın toplumsal düzeni bozduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda yabancılaşmanın birey ve toplum üzerindeki etkilerini azaltmak ve toplumsal düzeni yeniden sağlamak için etkili ve açık iletişimin önemi yadsınamaz bir gerçektir.

### **Çatışma Çözümü: İletişim, Müzakere, Çatışma Koçluğu ve Sosyal Arabuluculuk**

İletişim çok yönlü ve karmaşık bir süreç olup, insan yaşamının ve toplumun her alanında önemli bir rol oynamaktadır. Gökçe (2015, s. viii) iletişimin toplumsal yaşamdaki yerini şu şekilde açıklamaktadır; iletişimin insanın varoluşunu anlamlı kıldığı ve toplumsal yaşamın temeli olduğu, iletişim olmadan toplumun devamlılığının ve bireylerin mutluluğunun mümkün olmadığı ve birlikte yaşamak için iletişim kurmanın gerekliliğidir. Bununla birlikte diyalog becerilerinin gelişmediği toplumlarda şiddet, çatışma, yalnızlık ve psikolojik sorunların arttığını da özellikle vurgulamaktadır.

Gökçe (2015, s. 155)'ye göre iletişim bir toplumun tarihsel ve kültürel yapısıyla şekillenirken, iletişimsizlik de aynı toplumun kültürel mirası olabilir. Baskıcı ve dışlayıcı bir kültüre sahip toplumlarda, değer veren ve dinleyen bir iletişim stiline mümkün olmadığını eklemektedir. Ayrıca, Gökçe (2015), bu tür toplumlarda iletişimin, daha suçlayıcı ve saldırgan bir nitelik taşıdığına ve daha da üzücü olanı; insanların bu duruma alışkın oldukları için farkında bile olmadıklarına değinmektedir. Bireysel ve toplumsal ilişkilerin etkin ve sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için, iletişimin sistematik bir süreç olduğuna dair farkındalığın geliştirilmesi elzemdir. İçsel iletişim kişilerarası iletişimin, kişilerarası iletişimde toplumsal iletişimin temelini oluşturmaktadır. İletişim hem bir sanat hem de bir bilim olarak değerlendirilmelidir. Kişilerarası ve toplumsal etkileşimlerin ve algı farklılıklarının bilincinde olunması, iletişim becerilerinin kazanılması ve içselleştirilmesi kişisel gelişimde ve toplumsal düzlemde olumlu yansımalar doğuracaktır. Toplumsal iletişim yaklaşımları, olayların bireyler tarafından nasıl algılandığından ziyade, insanların etkileşim süreçlerinde ortaya çıkan ortak anlamlara odaklanır (Hurwitz, 2016, s. 6). Bu perspektife göre iletişim, özünde iş birliğine ve ortak anlayışa dayalı bir süreçtir (Kellerman,1992, s.288). Bireylerin etkileşimleri, paylaşılan anlamlar ve iş birliği, iletişimin temelini oluşturur. Hurwitz (2016, ss.5-11)'in toplumsal yaklaşımlar perspektifinde iletişim biliminde öne çıkardığı temel noktalar şunlardır;

- İletişimin kasıtlı olmama potansiyeli: İletişim eylemlerinin her zaman kasıtlı olmadığı varsayımından hareketle, sözlü ve sözsüz

davranışların uyumunu inceleyerek iletişimsel davranışın daha kapsamlı bir şekilde anlaşılması hedeflenir.

- **Gerçekliğin toplumsal inşası:** Toplumsal gerçeklik, insan eylemlerinden bağımsız, önceden var olan bir olgu değil, insan etkileşimi sonucunda şekillenir. İnsanlar kelimeleri, sembolleri ve davranışları aracılığı ile toplumsal dünyayı inşa ederler.
- **Beklentiler ve özgünlük arasındaki denge:** Toplumsal yaklaşımlar, insanların hem kendilerinden bekleneeni yerine getirirken hem de özgün ve benzersiz davranışlar sergileyebilme esnekliğini nasıl koruduklarını inceler.
- **Benliğin ve kimliğin incelikli yapısı:** Benlik, dil ve davranış, toplumsal etkileşim anlarında vurgulanan, önemi azaltılan veya değişime uğrayan karmaşık bir olgu olarak değerlendirilir. Toplumsal rol ve kimlik, toplumsal iletişim çalışmalarında önemli bir yer tutar.
- **Kültürün rolü:** Kültür, bireylerin doğuştan getirmedikleri, toplumun onaylanmış bir parçası olabilmek için öğrenmeleri gereken bir bilgi birikimidir. İletişim davranışlarının anlam ve değer kazandığı en geniş çerçeveyi oluşturur. Bu bağlamda söylem, konuşma analizleri, konuşma biçimleri ve kültürel çeşitlilikler, iletişim süreçleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir.
- **Topluluğun önemi:** Topluluk içerisinde iletişim davranışları anlam kazanır ve kültürel bağlam içerisinde şekillenir.

Hurwitz'in üzerinde durduğu bu toplumsal yaklaşımlar; iletişimin kasıtlı olmaması, gerçekliğin toplumsal inşası, beklentiler ve özgünlük dengesi, benlik ve kimlik yapısı, kültürün rolü ve topluluğun önemi gibi unsurları vurgulayarak toplumdaki farklı algı, beklenti ve kimlik çatışmalarının analizine olanak tanır ve çatışma yönetiminde etkin bir rol oynar. Toplumsal yaklaşımların çatışma analizine getirdiği bu derinlik, çatışma yönetiminde müzakere, çatışma koçluğu ve sosyal arabuluculuk gibi daha yapıcı ve çözüm odaklı yaklaşımların benimsenmesine zemin hazırlayarak toplumsal uyumu güçlendirme potansiyeli taşır.

TDK'ya göre müzakere, "bir konu üzerinde fikir alışverişinde bulunma ve oylaşma" anlamına gelirken; arabuluculuk uzlaştırıcılık olarak tanımlanır ve bu bağlamda, mevcut sorunlara çözüm aramak için görüş alışverişinde bulunma sürecinin müzakere, bu süreci yöneten kişinin de arabulucu olarak ifade edilir ( Özeren, 2022, s.3). Müzakere, taraflar arasında değerlerin tartışılmasını, sorunlar için çözüm odaklı diyaloglar kurulmasını, rekabetçi stratejilerin uygulanmasını ve karşılıklı tavizler verilmesini içeren bir süreç olup basit bir tartışmadan, toplumsal ve

uluslararası düzeydeki karmaşık çatışmaların çözümüne kadar geniş bir yelpazede farklı bağlamlarda gerçekleşmektedir (Öztürk, 2022, s. 7). Bu duruma ek olarak Öztürk, müzakerelerin mevcut veya yeni kurulan ilişkiler çerçevesinde gerçekleşmekte olduğu; tarafları güven, saygı, destek, sorumluluk veya sevgi gibi bağlarla bir araya getirebildiği gibi, nefret, kırgınlık ve güvensizlik gibi duygularla da ayrılabilmesine; bununla birlikte, verimli müzakereler için çoğu zaman gerekli olan yapıcı ilişkilerin, ortak olumlu duyguların, algıların, etkileşimlerin karşılıklı yükümlülükler çerçevesinde oluşturulduğuna ve geliştirildiğine dikkat çekmektedir (s.9). Bu perspektiften yola çıkarak, müzakere süreci ilişkilerin varlığı ve niteliği ile şekillenen toplumsal etkileşimler aracılığı ile gerçekleşir; bu nedenle, toplumsal iletişim becerileri, yapıcı ilişkiler kurma ve sürdürme, farklı bakış açılarını anlama ve ortak zeminler bulma yeteneği, başarılı ve sürdürülebilir müzakereler için önem arz eder. Doğrudan iletişim, gruplar arası ilişkileri daha olumlu bir noktaya getirirse de, gerginlik ve şüphelerin aşırı yükseldiği durumlarda bu iletişim imkansız hale gelebildiği ve bu durumda çatışma içindeki grupların, birbirlerini tehdit etme, şiddet uygulama ve karşılık verme eğilimi gösterdikleri, üstüne üstelik sonuçta da tekrarlanan bu olumsuz davranışların çatışmayı şiddetlendirdiği üzerinde durulmaktadır (Hogg&Vaughan446). Bu noktada, taraflar arasındaki iletişimi yeniden sağlamak, karşılıklı anlayışı artırmak ve şiddeti önlemek için müzakere bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

Çatışma çözümü sürecinde çatışma koçluğu bir alternatif olabilir. Çatışma koçluğunun temellerinin 1996 yılında atıldığı, kişilerin problemlerini çözme sürecinde farklı çözümler içerisinden en uygun çözümün önerilmesinin kampüste uygulanması ile çatışma koçluğunun başladığına dikkat çekilmektedir (Brinkert, 2002, s.1). Sonrasında, çatışma koçluğu kamu ve özel sektörde hızla büyüyen bir alternatif uyuşmazlık süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Alternatif uyuşmazlık çözümü (ADR) kişilerin yaşadıkları anlaşmazlıkları eleştirmeden, yargılamadan, suçlamadan farklı yöntem ve yollarla çözülebileceğini vurgulayan, çatışma yönetimini desteklemek amacıyla sadece ADR değil ODS (Örgütsel Uyuşmazlık Sistemi) de çatışma koçluğundan çalışma yaşamında en iyi şekilde faydalanmaya çalışan bir sistem olduğu belirtilmektedir (Jones, 2016:89). Jones (2016:90) çatışma koçluğunda, koç ve koçluk alan kişi arasında birebir gelişen iletişim sürecinde üç hedefi gerçekleştirmenin önemine değinilmektedir: bu hedeflerden birincisi, kişinin neden çatıştığını, kök sorunun ne olduğunu ve ayrıca çatışmaya kimlerin dahil olduğunu anlayabilmesi; ikinci hedef ise çatışmanın nasıl yönetileceğine karar vermek; üçüncü hedef ise çatışmayı etkili bir şekilde yönetebilmek için gerekli olan becerilerin geliştirilmesini sağlamaktır. Görüldüğü üzere çatışma koçlarının öncelikle kendilerini tanımaları, duygularını yönetmeleri, çatışma sürecine hâkim

olmaları, çatışma yönetimi ve çözümleri üzerine bilgi sahibi olmaları oldukça önemlidir. Jones (2016:91) tarafların arabulucu ile görüşmeye ikna olmadıkları durumlar için en iyi çözümlerin koçluk olduğunu ileri sürmektedir. Arabuluculuk daha geniş bir uygulama alanına sahiptir. Toplumdaki çeşitli gruplar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde sosyal arabuluculuk önemli bir rol oynamaktadır. Özeren (2022, s.V) insan hakları, demokrasi, şiddetsizlik ve sosyal arabuluculuk kavramlarının birbirini tamamladığı, bu alanlar arasında sıkı bağlar bulunduğu ve bu bağların sosyal hizmet modeli ile desteklenen, birlikte yaşama kültürünü güçlendiren sosyal arabuluculuk ile desteklenebildiğine dikkat çekmektedir. Sosyal arabuluculuk eski bir çözüm yolu olsa da, sanayileşme, kentleşme gibi modern gelişmelerin çatışmaların artmasına neden olduğu ve her geçen gün artan gerilim ve anlaşmazlık atmosferinde anlaşmazlıkların sistematik çözümü için sosyal arabuluculuğun her zamankinden daha önemli olduğuna da dikkat çekilmektedir (Solak, 2022, s.9). Müzakere, çatışma koçluğu ve arabuluculuk toplumsal uzlaşının sağlanmasında farklı yaklaşımlar sunarak toplumsal iletişime önemli katkılar sağlamaktadır. Çatışma dinamiklerine göre, çatışma konusuna ve çatışmaya dahil olan bireylerin grupların yapısına, ait oldukları kültürün dinamiklerine göre en uygun yöntemin seçilmesi kişilerarası ve toplumsal ilişkilerde anlayışı, iş birliğini ve uyumu artırarak sağlıklı ve sürdürülebilir bir iletişim ortamı yaratılmasını sağlar.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Toplumun temel yapı taşlarından biri olan iletişim, sosyal etkileşim, kültür aktarımı ve toplumsal düzenin sağlanmasında kilit bir rol üstlenerek bireylerin sosyal kimliklerini oluşturmalarına, sosyal normları öğrenmelerine, toplumsal rolleri yerine getirmelerine, çatışmaları etkili müzakere becerileri ile çözmelerine olanak sağlar. Çatışmanın toplum içindeki etkileşimler ve medya dinamikleri ile olan karmaşık ilişkisi, sosyal kimlik, grup dinamikleri, medya ve söylem gibi çeşitli faktörler aracılığıyla anlaşılabilir. İletişim sosyolojisi bu noktada devreye girerek, taraflar arasındaki iletişim dinamiklerini analiz eder, yanlış anlaşılmaları ve iletişim engellerini ortadan kaldırmaya yönelik stratejiler geliştirir. Bu sayede, çatışmanın yayılması önlenirken, toplumsal dayanışma güçlenebilir. Müzakere, çatışma koçluğu ve sosyal arabuluculuk ile daha yapıcı ve sürdürülebilir çözümler üretilebilir. Sonuç olarak iletişim sosyolojisi, çatışma çözümüne çok boyutlu bir yaklaşım sunarak toplumun daha uyumlu ve barışçıl bir geleceğe doğru ilerlemesine katkıda bulunur.

**Kaynakça:**

- Akdağ, İ. (2020). Çatışma Teorisi bağlamında Tarihsel-Toplumsal çatışmanın Değişen Biçimleri Üzerine Bir İnceleme. *OPUS-Uluslararası Toplum araştırmaları Dergisi.*, 15(10. Yıl özel sayı), 5231-5251. DOI: 10.26466/opus.629985
- Arslan, Ş. (2022). Sosyal medya ve Dezenformasyon Tehdidinde Gazetecilik. *Aksaray İletişim Dergisi*, 4(2), 107-134. doi:10.47771/aid.1102392
- Aydınalp, H. (2010). Sosyal Çatışma ve Din. *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt. 19, sayı.2, ss.187-215
- Aydın, A. (2023). Biz ve Onlar: Siyasi Söylemlerin İç-Grup ve Dış-Grup İkililiğinin İnşası Bağlamında Analizi. *X. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiriler Kitabı. Ed. Akın Bakioğlu*
- Bal, H. (2013). İletişim Sosyolojisi. Sentez: Bursa
- Bilgin, N. (2013) Sosyal Psikoloji. Ege Üniversitesi Yayınları. Edebiyat Fakültesi Yayın No: 145
- Biricik, İ. (2016). Albert Camus'un "Yabancı" Romanında Kimlik ve Yabancılaşma Problemi. *Journal of Turkish Language and Literature*. 2(3).ss.85-94
- Brinkert, R. (2002). Conflict Coaching. Vol. 2. Number 2
- Cloke, K. & Goldsmith, J. (2021). Çatışma Yönetimi. Sola Unitas: İstanbul
- Çoban, B. (2010). Toplumsal çatışma Demokratik İletişim ve Alternatif Medya. *Marmara İletişim Dergisi*, 17 (17), ss.1-20
- Ekmekçi, Z. Varol, F.B.A., (2024). Dezenformasyon ve Algı Yönetimi: Bibliyometrik bir Analiz. *IV. Uluslararası İletişim Sempozyumu: Dijital Çağda Dezenformasyon*. ed. Doç. Dr. Uğur Ünal, Yrd. Doç. Dr. Meerim Artysheva. ss.187-193
- Folger, J., Poole, M, Stuttman, R.(2020) Çatışma Yönetimi. Çeviri ed. Füsün Akkoyun, Nobel: Ankara
- Gökçe, O. (2015). İletişim. Nasıl Daha İyi Anlar ve Anlaşıyorum. Çizgi: Konya
- Güvendi, N.E.& Erciş M.S.(2023). İletişim Sosyolojisi Perspektifinden Yaşamda Anlam Arayışı: Disiplinlerarası Bir Değerlendirme. *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Uluslararası Araştırmalar XXV*. Ed. Doç Dr. Aysel Öztürkçü Akçay, Eğitim Yayınları: Konya
- Hogg, M.& Vaughan, G. (2017). Sosyal Psikoloji.çevirenler: İbrahim Yıldız, Aydın Gelmez, Ütopya: Ankara
- Hurwitz,W.L.( 2016). İletişim Bilimlerine Toplumsal Yaklaşımlar. Nobel: Ankara
- İnceoğlu, M. (2011). Tutum, Algı, İletişim. Siyasal: Ankara
- Jones, T. (2016) Advancing Workplace Mediation Tjthrough Integration of Theory and Practice. eds. Katalien Bollen, Martin Euwema, Lourdes Munduate. Springer. Switzerland. DOI. 10.1007/978-3-319-42842-0



- Kaplan, İ. (2025). Sosyal Medya ve Dezenformasyon: İsrail'in Gazze Saldırıları Örneği. *TRT Akademi Dergisi*, 10 (23), ss.182-207. <https://doi.org/10.37679/trta.1559858>
- Karaman, H., Işıklı, ř. (2016). Twitter'daki Dini ve Etnik temelli Nefret Söylemlerinin Analizi. *Cilt.7 say. 25 ss.137-151*
- McGuigan, R. and Popp, N. (2012) 'Consciousness and conflict (explained better?)', *Conflict Resolution Quarterly*, 29(3), pp.227-260. DOI: 10.1002/crq.21042
- Mikula, G.& Wenzel, M. (2000). Justice and Social Conflict. *International Journal of Psychology*, 35, 2, ss.126-135
- Oberschall, A. (1978). Theories of Social Conflict. *Ann. Rev. Sociol.* 4, 291-315
- Öner, S.(2022). Kuramdan Uygulamaya Sosyal Arabuluculuk. Hegem Yayınları: Ankara
- Özeren, G.S. (2022). Müzakerenin Sosyal Psikolojisi "Davranış Dinamiği". Hegem Yayınları: Ankara
- Moor, C.W&Woodrow,P.J.,(2022).. Müzakere ve Çok Kültürlü Müzakere El Kitabı. Çev., Öztürk, E:B, Kültür ve Müzakereye Giriş. ss.3-19. Çev. Edt. Prof. Dr. Ömür Neczan Timurcanday Özmen Nobel: Ankara
- Pamuk, A. (2014). Kimlik ve Tarih Öğretimi. Tarih Nasıl Öğretilir? ed. Mustafa Safran, Yeni İnsan yayınevi
- Rahim, M. A. (2011) *Managing Conflict in Organizations* (4th edn.). New Brunswick: Transaction Publishers
- Rubin, J.Z, Pruitt, D.G., Kim, S.H. (1994). *Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement* (2nd ed.). New York: Mc Graw-Hill
- şahin, V. (2013). Oğuz Atay'ın Romanlarında Toplumsal Yabancılaşma. *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(9), ss.2313-2322
- Türkoğlu, H.S.(2024). Sosyal Medyada Yanlış Bilinç İnşası: Gazze'ye Yönelik İsrail Saldırılarının Dezenformasyon Boyutu, s. 21, ss. 28-47, DOI: 10.58793/marusad.1498542
- Uluğ, Ö.M. (2024). "Dayanışma Ezilenlerin İnceliğidir": Etnik Kimlikle Özdeşimin ve Çatışma Söylemlerinin Farklı Gruplarla Dayanışmadaki Rolü". *Türk Psikoloji Dergisi*, 39, ss. 61-82. DOI:10.31828/turkpsikoloji.1542538
- [https://www.uzmankariyer.com/dosyalar/dokuman/12501G7029%20%C4%B0letisim%20sosyolojisi\\_degisen\\_bolumler\\_pdf.pdf](https://www.uzmankariyer.com/dosyalar/dokuman/12501G7029%20%C4%B0letisim%20sosyolojisi_degisen_bolumler_pdf.pdf)



# BÖLÜM 4

## CORE ARGUMENTS AND KEY THEORISTS IN POSTCOLONIAL THEORY

*Alkan ÜSTÜN<sup>1</sup>*

*Emine AKÇELİK<sup>2</sup>*

---

1 Assoc. Prof. Dr. Bartın University, Faculty of Letters, Department of Sociology, ORCID: 0000-0002-3616-8193.

2 Res. Asst. Bartın University, Faculty of Letters, Department of Sociology, ORCID: 0000-0003-3003-9195.

## Introduction

The objective of this study is to explore the foundational arguments of postcolonial theory while underscoring its transformative role within the social sciences. Postcolonial theory offers a robust analytical framework for understanding the enduring social, cultural, and political structures shaped by colonial histories and their legacies. By critically engaging with the narratives of power, representation, and identity, this theoretical approach seeks to challenge Eurocentric paradigms and advocate for the inclusion of marginalized voices in academic discourse.

In its examination, this study focuses on the contributions of seven influential thinkers whose works have profoundly shaped the trajectory of postcolonial theory. Edward Said's groundbreaking concept of *Orientalism* (1978) interrogates the ways in which the West constructs and sustains stereotypical representations of the East to assert dominance. Frantz Fanon, particularly in *The Wretched of the Earth* (1961), emphasizes the psychological and political dimensions of anti-colonial resistance and decolonization. Homi K. Bhabha introduces key concepts such as *hybridity* and the *third space* to analyze the complexities of cultural identity and negotiation in postcolonial contexts. Gayatri Chakravorty Spivak, through works like *Can the Subaltern Speak?* (1988), problematizes the representation of subaltern groups and highlights the silencing of marginalized voices within hegemonic structures.

This study also incorporates the insights of Albert Memmi, Ngũgĩ wa Thiong'o, and Walter D. Mignolo, whose contributions extend the scope and depth of postcolonial theory. Memmi, in *The Colonizer and the Colonized* (1965), provides a penetrating analysis of the relational dynamics between colonizers and colonized, emphasizing the mutual dependency and alienation inherent in these roles. Ngũgĩ wa Thiong'o, through works such as *Decolonizing the Mind* (1986), critiques the cultural and linguistic imperialism perpetuated by colonial systems and advocates for the reclamation of indigenous languages and narratives. Walter D. Mignolo, in *The Darker Side of Western Modernity* (2011), introduces the concept of *decoloniality* to highlight the persistent colonial matrix of power and propose pathways for epistemic disobedience and the decolonization of knowledge.

By exploring the diverse yet interconnected perspectives of these seven theorists, this study seeks to illustrate the relevance of postcolonial theory in addressing sociocultural and epistemological challenges within the social sciences. The analysis seeks to highlight the critical interventions made by these thinkers while aiming to demonstrate how their ideas continue to inspire contemporary research across disciplines. In doing so, the study underscores the necessity of decolonizing methodologies and fra-

metworks to foster more inclusive and equitable understanding of social realities in a postcolonial world.

### **The Emergence and Main Objectives of Postcolonial Theory**

Postcolonial theory is a significant theoretical approach that examines the social, cultural, and political impacts of the West's colonial legacy. This theory seeks to understand the power relations and identity politics that emerged in the postcolonial era. Edward Said's *Orientalism*, published in 1978, is widely regarded as a foundational work of postcolonial theory. Said highlighted how the West constructed the East as an exotic, irrational, and backward "Other," emphasizing that this portrayal served as a tool to legitimize colonial domination (Said, 1978).

One of the primary objectives of postcolonial theory is to uncover the impact of colonialism on national identities. It interrogates how colonized societies were positioned within Western-centric systems of knowledge and how their identities were shaped through this process. In this context, theorists aim to expose power relations by critically addressing the West's cultural hegemony and linguistic dominance. This perspective has been enriched by Michel Foucault's work on the relationship between power and knowledge, which has notably contributed to the depth of postcolonial analyses (Foucault, 1982).

Another key objective of postcolonial theory is to empower colonized people to raise their voices and narrate their own histories. Gayatri Spivak's concept of the "subaltern" is a critical term that examines the capacity of the most marginalized social groups in the postcolonial world to make their voices heard against dominant power structures (Spivak, 1988). This concept holds significant importance in understanding the issues of representation for marginalized peoples in colonial discourse and their position within the modern world order.

Postcolonial theory provides a framework for confronting the colonial past of the West and understanding its enduring effects on contemporary societies. Among its primary aims are to comprehend the diversity of experiences and histories of postcolonial societies and to investigate the formation of identities within this process.

### **The Contributions and Significance of Postcolonial Theory to Social Sciences**

Postcolonial theory challenges the dominance of Western-centric paradigms that have shaped the epistemological foundations of the social sciences, offering a critical perspective to the field. Traditional approaches

in social sciences have often relied on frameworks that assume the historical, political, and cultural superiority of the West, interpreting social structures through this lens. In contrast, postcolonial theory seeks to foreground the lived realities, historical experiences, and discourses of communities that exist outside these dominant frameworks, particularly those of postcolonial societies and marginalized groups (Young, 2001).

This theory facilitates an understanding of how historical processes have shaped the social world and reveals the enduring impact of imperialism on contemporary societal structures. For instance, Robert Young (2001) argues that colonialism was not merely a system of military and economic control but also a mechanism of cultural hegemony. Such a perspective underscores the significance of cultural, ethnic, and social identities in the study of societal dynamics, exposing the power structures underlying global policies and social hierarchies.

Postcolonial theory examines the distribution of power within social sciences from a broader and more critical perspective. Gayatri Spivak's work has brought new depth to the discourse by foregrounding the concepts of "otherness" and "representation," emphasizing the voices and identities of marginalized communities (Spivak, 1988). In this context, postcolonial analyses serve as a crucial tool for understanding the political and economic struggles for independence in the Global South and the lasting impact of these struggles on contemporary social and political frameworks.

Furthermore, postcolonial theory critiques the relationships between power, sovereignty, and identity within the social sciences, offering new conceptual tools and challenging the epistemological foundations of the field. This approach enriches theoretical debates while contributing to the development of more equitable and inclusive policies for addressing contemporary global issues (Chowdhry & Nair, 2002).

Postcolonial theory offers a significant critique of traditional frameworks within the social sciences by challenging hegemonic Western paradigms and emphasizing the lived experiences of marginalized and exploited groups (Said, 1978). This approach addresses the historical colonial relationships that have shaped societies while examining how these dynamics continue to influence contemporary cultural, economic, and social inequalities (Bhabha, 1994). By focusing on the intersections of power, identity, and representation, postcolonial theory brings attention to the enduring impact of colonial structures on global social systems.

Central to postcolonial thought is the call to move beyond Western-centric analyses and to foreground the diverse realities of different geographical and cultural contexts. It critically interrogates the legacy of colonialism in shaping social hierarchies and economic dependencies, ur-

ging scholars to examine the roles of both colonial powers and formerly colonized societies in maintaining systemic inequalities (Spivak, 1988). This perspective highlights how global structures of power, rooted in colonial histories, continue to influence the cultural and social dynamics of modern societies.

Postcolonial theory reveals that societal structures are shaped by economic and political systems as well as cultural representations and power dynamics. Postcolonial thinkers emphasize the importance of recognizing regional and cultural autonomy, the rights of minorities, and the voices of local populations, which are often overshadowed by dominant narratives rooted in colonial legacies (Said, 1978; Spivak, 1988). By doing so, the theory broadens the scope of social sciences, offering tools to analyze how marginalized communities navigate and resist these global structures.

The relevance of postcolonial theory extends to addressing pressing global challenges, such as economic inequalities, cultural identity conflicts, and the social impacts of environmental crises (Bhabha, 1994). It underscores how the policies and practices of former colonial powers continue to shape the socio-economic realities of postcolonial societies. For instance, the imposition of neoliberal policies by Western nations often exacerbates economic and social disparities in developing regions, perpetuating dependency and cultural hegemony (Young, 2001).

By critically examining the lingering effects of colonialism, postcolonial theory enriches the social sciences with a deeper understanding of systemic injustices and structural inequalities. It offers pathways to reimagine more inclusive and equitable frameworks for analyzing social dynamics. Through its focus on power relations, cultural representations, and identity struggles, postcolonial theory contributes to building a more just and empathetic understanding of global social realities (Young, 2001).

## **The Prominent Theorists of Postcolonial Theory**

### **Edward Said**

#### ***The Concept of Orientalism and His Analysis of How the West Constructed the East***

Edward Said, as one of the most influential theorists of postcolonial theory, has deeply examined how the West perceives and constructs the East, articulating this process through the concept of *Orientalism*. Said's seminal work, *Orientalism*, published in 1978, is a critical study that scrutinizes the ways in which the West interprets and represents the East. Said argues that the West has constructed the East not merely as a geographical

region but as a cultural, historical, and intellectual construct. This narrative has generated a discourse that legitimizes the West's superiority and defines the East in terms of the exotic, primitive, and backward.

Orientalism is an academic and cultural framework through which the West has sought to understand and represent the East. Said (1978) argues that this framework has been employed by Western powers as a tool to reinforce their dominance over the East. Western scholars, historians, artists, and writers have consistently depicted the East as distinct, incomprehensible, and subordinate to the West. This process has solidified a narrative in which the West associates itself with concepts such as "naturalness," "advancement," and "modernity," while linking the East to terms like "backwardness," "primitiveness," and "chaos" (Said, 1978). Said emphasizes that such representations legitimize the West's political and cultural dominance over the East, positioning the West as the "center" and the East as the "other."

Said's concept of Orientalism is not merely a cultural analysis but also a power analysis. The West's representation of the East functions as part of power relations. The West does not view the East solely as a geographical space but shapes the social structure, culture, and intellectual world of the East in terms of its own superiority. This mode of representation reinforces the West's power to control and shape the East. Said argues that this is not merely an academic activity but also serves as the intellectual foundation for military and political interventions in the East. The dominance of the West is built upon the "othering" and marginalization of the East.

Said argues that the West's constructed representation is not merely a construction of meaning; it also constitutes a form of psychological colonization. He claims that Western intellectual production has depicted the East in contrast to the modern and civilized values of the West, thereby enabling Western societies to define themselves as "developed," "cultured," and "scientific." In this manner, the East serves as a backdrop that acquiesces to the cultural, economic, and political dominance of the West. Said's analysis provides more than just an academic framework; it also uncovers the processes by which the West upholds its cultural and political dominance. Ultimately, Said's analysis of Orientalism allows us to deeply understand how the West has constructed the East and used this construction as a tool for domination.



## Frantz Fanon

### *The Psychological and Cultural Effects of Colonialism Through His Works “Black Skin, White Masks” and “The Wretched of the Earth”*

Frantz Fanon, as one of the leading figures in postcolonial theory, has deeply examined the physical and economic impacts of colonialism alongside its psychological and cultural effects. Fanon’s works, *Black Skin, White Masks* (1952) and *The Wretched of the Earth* (1961), help us understand the effects of the colonial system on individuals and how this system shapes social identities. Fanon argues that colonialism is a relationship of domination that also operates as a form of psychological violence.

*Black Skin, White Masks* is a seminal work in which Fanon explores the identity issues faced by Black individuals in colonial societies. In this text, Fanon (2008) describes how the forced conformity to Western white norms transforms the inner identities of Black people. The colonial system defines Black people as the “Other” and positions them in opposition to the Western understanding of modernity and civilization. Fanon suggests that this situation compels Black individuals to continuously wear a “white mask.” To gain acceptance in Western societies, they are pressured to align themselves with white values, adapting to their culture and behaviors. This process leads to a loss of selfhood, as Black people are forced to reconstruct their identities according to an external reference. Fanon (2008) emphasizes that this psychological process creates an identity crisis within colonial societies, with Black individuals constantly feeling “foreign” and “othered.”

Fanon’s *The Wretched of the Earth* (2004) goes beyond examining the individual effects of colonialism, exploring how it transforms into a collective mentality within colonial societies and the forms of violence this results in at the societal level. Fanon argues that the oppressed peoples in colonial societies, driven by the desire to free themselves from colonial rule, are propelled toward social change and revolutionary action. He asserts that colonialism, in addition to deeply shaking the identities and psyches of indigenous populations, evokes a response in the form of rebellion and resistance. Fanon emphasizes that the degradation of indigenous peoples, both physically and psychologically, ultimately transforms into a desire to dismantle the colonial structures. This uprising is both a response to external pressures and a pursuit of internal liberation. According to Fanon (2004), this psychological and cultural liberation must occur both at the societal level and at the individual level.

In Fanon's works, the psychological effects of colonialism are particularly pronounced. The colonial system constantly causes indigenous peoples to feel excluded and degraded, while simultaneously preventing them from discovering their own identities. *Black Skin, White Masks* and *The Wretched of the Earth* illustrate how this psychological pressure leads to a cultural identity crisis and forces individuals and communities to redefine themselves. Fanon also emphasizes that these psychological pressures intensify social inequalities, asserting that the struggle for liberation involves both physical efforts and mental transformation.

### **Homi K. Bhabha**

#### *The Concepts of Hybridity, Difference, and the Third Space*

Homi K. Bhabha, as one of the prominent figures in postcolonial theory, has developed several concepts that are crucial for understanding the cultural dynamics of the postcolonial era. Among these, the most notable are hybridity, difference, and third space. Through these concepts, Bhabha argues that postcolonial cultural interactions do not simply mean the dominance or assimilation of one culture over another. Instead, he emphasizes that cultural identities are constantly shaped through a process of ongoing change and interaction.

Bhabha's concept of "hybridity" refers to the idea that cultural identities are not homogeneous and fixed but are instead shaped through a continuous process of transformation and interaction. According to Bhabha (1994), hybridity is a cultural form that emerges and develops under the influence of colonial relations. He defines hybridity not as a cultural compromise or struggle for dominance between the West and the East, but as a new, mixed, and transitional space that arises from the interaction of two cultures. Hybridity encompasses elements of both Western and Eastern cultures, but these elements do not merely imitate each other; they create a new cultural form through conflict and transformation. This reinforces Bhabha's view that identities and cultures are not static but dynamic and multilayered. Hybridity is not an "Other" identity that challenges the Western "dominant" culture, but rather an identity that reshapes itself through interaction with the West (Bhabha, 1994).

Another key concept introduced by Bhabha, "difference," suggests that the boundaries between cultures and identities are not fixed and distinct, but are constantly being reproduced (Bhabha, 1994). Difference should not be understood as a process that merely accentuates the cultural disparities between the West and the East, but rather as a dynamic and evolving field where these differences are in constant flux. Bhabha argues that cultural

differences are often employed as a tool of hegemony, reinforcing a binary relationship where one culture subjugates the other. However, difference does not solely represent these relations of domination; it also encompasses the continuous reproduction of these differences by both sides, with a constant interaction between them. In other words, differences are not static, discriminatory concepts but are fluid, continually transforming, and carrying various meanings. Therefore, according to Bhabha, cultural identities can never be fully separated, as there is always a process of transition and transformation between cultures.

Another significant concept proposed by Bhabha, “third space,” further deepens the notions of hybridity and difference. The third space is defined as a “gap” or a space that emerges as a result of the interaction between two cultures (Bhabha, 1994). This space is defined by cultural fluidity, where identities are constantly shaped and remain unfixed. Bhabha views the third space as a creative area shaped by processes of displacement, intersection, and conflict between cultures. It is described as a place where individuals and groups reconstruct their cultural identities, blending forms of both oppression and resistance. The third space illustrates that cultural identities are in a continuous process, and in this process, old patterns and norms are reimagined. In this regard, the third space transcends the traditional boundaries between the West and the East, creating an area where new forms of cultural identity are shaped.

## **Gayatri Chakravorty Spivak**

### ***Discussions on “Subaltern” and the Representation of Silenced Groups***

Gayatri Chakravorty Spivak, one of the most influential theorists of postcolonial theory, has deeply examined cultural representation in relation to power dynamics and hegemonic discourses. Spivak’s renowned work, *Can the Subaltern Speak?* (1988), stands out as a seminal text within postcolonial studies. In this work, she offers a comprehensive discussion on the representation of groups labeled as *subalterns* in the postcolonial era, referring to communities marginalized and silenced by power dynamics. Spivak’s analysis helps us understand the barriers that subalterns and oppressed communities, shaped by colonial legacies, face in their struggles for self-expression and representation.

Spivak’s concept of the *subaltern* refers to individuals who are situated within the “lower classes” in a physical sense, as well as those who are socially, culturally, and politically excluded, silenced by power structures, and marginalized (Spivak, 1988). Subalterns are those who are left out of

Western-centric representations and deprived of the capacity to voice their concerns. Spivak examines how the representation of these groups becomes problematic and describes them as a community whose voice is systematically suppressed. Hegemonic structures such as colonialism and capitalism have hindered these “subalterns” from expressing themselves, thus consigning them to a state of perpetual marginalization and oppression.

According to Spivak (1988), the representation of the subaltern is shaped within a framework that accepts the superiority of the West. The West prefers to represent the subalterns without “hearing” their voices, making it impossible to truly understand what their voices and experiences entail. Spivak emphasizes that the way the West represents the subaltern often includes a portrayal constructed to serve its own hegemonic interests, which presents a significant barrier to these groups’ ability to express themselves accurately. The identities of the subalterns are often misrepresented and incomplete, as they are viewed from the perspective of others.

In her influential work *Can the Subaltern Speak?* (1988), Spivak presents one of the most significant discussions regarding the silencing of the subaltern voices. She argues that the silencing of the subalterns signifies their exclusion and suppression in a manner that goes beyond verbal expression within the prevailing hegemonic system. This situation leads to the subalterns being relegated to a passive, marginalized position, stripping them of their right to self-expression and the ability to narrate their historical experiences. While these groups are often represented by the West, Spivak contends that such representations are frequently detached from their true realities and voices. She views this representation and silence as a form of “colonial violence” and asserts that it constitutes a significant barrier to the subalterns’ ability to reclaim their own voices.

Spivak (1988) argues that the representation of the subaltern should be placed at the center of postcolonial critique. The subalterns are more than just a category of identity; they are a group excluded and marginalized by social and political systems. Postcolonial theories, through critiques of subaltern representation, aim to ensure that the voices of these silenced communities are heard. In this context, Spivak’s work on the representation of the subaltern and the issues they face regarding voice and silence forms one of the most critical discussions in postcolonial theory. Spivak asserts that unless the voices of the subalterns are heard, these groups will never receive the representation they deserve in society, and this condition of underrepresentation will persist. Listening to their voices should be seen as a fundamental step toward achieving social justice and equality.

## Albert Memmi

### *The Colonizer and the Colonized*

Albert Memmi, postcolonial theory's significant yet often understated figure, provides a sociologically rich perspective on colonial and postcolonial dynamics. His work primarily revolves around the psychological and social ramifications of colonialism, particularly focusing on the complex relationship between colonizer and colonized. Memmi's theoretical contributions are most prominently encapsulated in his seminal work, *The Colonizer and the Colonized* (1965), where he explores the interdependent yet exploitative relationship between colonizers and the colonized, laying the foundation for much of postcolonial thought in the sociological context.

Memmi's core theoretical framework is built on the notion of colonialism as a deeply ingrained social system, one that is not merely a political or economic arrangement but also a psychological and cultural force. He introduces the concept of the *colonial trap*, in which both the colonizer and the colonized are caught in a mutually destructive relationship. For the colonizer, colonialism is a source of power, prestige, and material gain; however, it is also a means of self-alienation, as it necessitates the suppression and dehumanization of the colonized. On the other hand, the colonized subject, deprived of autonomy, dignity, and identity, internalizes their oppression, often resulting in feelings of inferiority and resentment (Memmi, 1965).

Memmi's examination of this dynamic is pivotal because it does not merely address the economic exploitation inherent in colonialism, but also the psychological and emotional cost to both parties. He argues that the colonizer, despite their position of power, is also trapped by their role in the colonial system, as it reduces their humanity by forcing them into an inherently unjust relationship. The colonized, meanwhile, are denied their humanity by the oppressive structures of colonialism, yet this denial is internalized, often manifesting as a desire for assimilation into the colonizer's culture (Memmi, 1965).

In addition to this, Memmi introduces the idea of *colonial complicity*, where the colonized, despite their victimization, are not entirely passive; some, particularly the educated elite, may collaborate with the colonial system, often for personal gain or survival. This complicity creates a complicated social dynamic, where certain members of the colonized society contribute to their own subjugation, further entrenching the colonial system.

Memmi occupies a critical space in postcolonial theory, especially in his emphasis on the psychological and sociological dimensions of colo-

nialism. Unlike other postcolonial theorists like Frantz Fanon, who focus heavily on violence and revolution as a means of liberation, Memmi provides a more nuanced, sociologically informed analysis. His work serves as a bridge between classical sociological theories of power, domination, and social inequality, and the emerging postcolonial critiques of Western hegemony.

Memmi's approach is often seen as more theoretical and less radical than Fanon's, focusing on understanding the psychological mechanisms of colonialism rather than advocating for a revolution. This positions him as a crucial figure in postcolonial studies, offering insights that complement and expand upon the work of theorists like Edward Said and Homi Bhabha, who explore the cultural and discursive dimensions of colonialism. His focus on the human and social consequences of colonialism provides a remarkable sociological lens through which to understand both the history and the ongoing legacies of colonialism.

## Walter Dignolo

### *Coloniality of Power and Border Thinking*

Walter Dignolo is an influential postcolonial theorist, known for his critical contributions to the understanding of coloniality, decoloniality, and the epistemic foundations of modern global power structures. His work centers on the concept of *coloniality*, which refers to the enduring structures of power, knowledge, and being that continue to operate in postcolonial societies, even after the formal end of colonialism (Dignolo, 2000). Dignolo critiques Western epistemology and the way in which the colonial legacy persists in contemporary global dynamics.

In *The Darker Side of the Renaissance* (2011), Dignolo argues that colonialism is not just a political or economic event but also an epistemic one, which reshaped knowledge production in ways that marginalized non-Western ways of knowing. He introduces the concept of the *coloniality of power*, explaining how the colonial system established global hierarchies of race, culture, and knowledge that continue to influence contemporary global structures. This concept is fundamental to understanding how modern power relations are shaped by colonial history and how they perpetuate inequalities in the present.

Dignolo's critique of Western-centric knowledge production is evident in his work *Local Histories/Global Designs* (2000), where he discusses how the writing of global history has been dominated by Eurocentric narratives that ignore or distort the histories of colonized peoples. He argues that a decolonial option, which recognizes the multiplicity of knowledge

systems, is essential for dismantling the ongoing effects of colonialism. This idea is further developed in his work on *border thinking*, which emphasizes the importance of knowledge produced from the margins of colonial experience. Border thinking, Mignolo suggests, offers alternative ways of knowing and being that challenge the dominance of Western thought (Mignolo, 2000).

Mignolo's ideas have significantly influenced social science literature, particularly in the fields of sociology, anthropology, and political science. His work provides a framework for understanding the structural inequalities that continue to shape global relations, emphasizing the need to include non-Western epistemologies in the social sciences. His decolonial approach invites scholars to question the foundations of knowledge production and to recognize the diverse experiences and histories of marginalized peoples.

Mignolo's contributions to social theory are valuable, particularly in the context of postcolonial studies, as they provide essential insights into the ways in which colonialism shapes global inequalities. His call for decoloniality challenges scholars to reconsider the assumptions of Western-centered knowledge and to embrace more inclusive, pluralistic approaches to understanding power and identity in the modern world (Mignolo, 2007).

## **Ngũgĩ wa Thiong'o**

### ***Decolonizing the Mind and the Role of Language in Resistance***

Ngũgĩ wa Thiong'o is a prominent postcolonial theorist and writer whose work critiques the impact of colonialism on language, culture, and identity, particularly within the context of African societies. One of Ngũgĩ's major contributions to postcolonial theory is his critique of colonialism's role in shaping cultural and linguistic hierarchies, and his call for the decolonization of the mind (Ngũgĩ, 1986b). In his influential book *Decolonizing the Mind* (1986b), Ngũgĩ argues that colonialism's most enduring legacy is the imposition of the colonizer's language and cultural norms on the colonized peoples, a process he refers to as "linguistic imperialism."

Ngũgĩ contends that language is a central vehicle for colonial domination, as it is through language that the colonizers imposed their worldview on colonized societies. In his work, he emphasizes the importance of reclaiming indigenous languages as a means of restoring cultural identity and agency to colonized peoples. He argues that the use of indigenous languages in education, literature, and political discourse is essential for the decolonization of African societies (Ngũgĩ, 1986b).

His book *Petals of Blood* (1977) provides a vivid depiction of post-colonial Kenya, highlighting the ways in which colonial legacies continue to affect social, political, and economic structures. Ngũgĩ's work also extends to the critique of neocolonialism, particularly in post-independence African states, where Western cultural and economic dominance continues to shape the lives of African people (Ngũgĩ, 2009). In *A Grain of Wheat* (1986a), he explores the psychological and cultural effects of colonialism on African individuals and communities, emphasizing the trauma caused by the destruction of traditional cultures and social structures.

Ngũgĩ's contributions are crucial for understanding the intersection of language, power, and identity in postcolonial societies. His focus on language as a tool of resistance is a key aspect of postcolonial theory that challenges the dominant Western narratives and advocates for the cultural and intellectual empowerment of marginalized peoples (Ngũgĩ, 1986b). His work has been influential in sociology and cultural studies, as it provides a critical perspective on how colonialism continues to shape the identities and social structures of former colonies. Ngũgĩ wa Thiong'o's postcolonial theory offers salient insights into the cultural and linguistic dimensions of colonialism and its lasting effects on contemporary societies. His work on decolonizing the mind and reclaiming indigenous languages is essential for understanding the complex relationships between language, culture, and power in postcolonial contexts (Ngũgĩ, 1986).

## Conclusion

By engaging with the foundational contributions of seven prominent theorists—Edward Said, Frantz Fanon, Homi K. Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Albert Memmi, Ngũgĩ wa Thiong'o, and Walter Dignolo—the study has highlighted the enduring relevance of postcolonial thought in understanding and critiquing the complex legacies of colonialism.

Each theorist has brought forward critical concepts that continue to shape postcolonial discourse. Said's exploration of Orientalism and its lasting impact on the construction of East-West dichotomies remains foundational to the critique of cultural representations. Fanon's analysis of psychological liberation, particularly his focus on the internalized trauma of colonization, emphasizes the deep, pervasive effects of colonialism beyond the political and economic spheres. Bhabha's ideas of hybridity and the third space offer notable insights into the fluidity of identity and the negotiations of power in postcolonial contexts, while Spivak's interrogation of subalternity and the silencing of marginalized voices has provoked important conversations on representation and agency.



The works of Memmi, wa Thiong'o, and Mignolo further enrich this theoretical landscape. Memmi's examination of the dynamics between colonizers and colonized exposes the complexities of dependency and alienation, which continue to inform our understanding of power relations. Wa Thiong'o criticizes linguistic imperialism and supports reclaiming indigenous languages, challenging colonial cultural dominance and promoting cultural renewal and self-determination. Mignolo's concept of decoloniality highlights the lasting impact of colonial power structures and calls for resisting them by decolonizing knowledge and valuing indigenous ways of knowing.

Together, the contributions of these theorists highlight the transformative potential of postcolonial theory within the social sciences. The framework provides critical tools for analyzing the enduring impacts of colonial histories on contemporary global dynamics. Furthermore, by challenging Eurocentric paradigms and advocating for the inclusion of marginalized voices, postcolonial theory promotes a more equitable and inclusive approach to understanding social realities. For sociology, in particular, postcolonial theory offers a lens through which the structural inequalities and power imbalances embedded in society can be critically examined, providing a deeper understanding of the intersections between race, culture, power, and identity.

In conclusion, postcolonial theory's significance within the social sciences lies in its ability to deconstruct dominant narratives and challenge the status quo. The intellectual interventions of Said, Fanon, Bhabha, Spivak, Memmi, wa Thiong'o, and Mignolo provide a robust foundation for future research, ensuring that the voices of the marginalized continue to shape academic inquiry. As global challenges become increasingly interconnected, postcolonial theory offers a vital framework for fostering more inclusive, just, and transformative social scientific approaches to understanding the complexities of a postcolonial world.

## References

- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Chowdhry, G., & Nair, S. (Eds.). (2002). *Power, postcolonialism and international relations: Reading race, gender and class*. London: Routledge.
- Fanon, F. (2004). *The wretched of the earth* (R. Philcox, Trans.). New York: Grove Press.
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks* (R. Philcox, Trans.). New York: Grove Press.
- Foucault, M. (1982). *The subject and power*. *Critical Inquiry*, 8(4), 777–795.
- Memmi, A. (1965). *The Colonizer and the Colonized*. Beacon Press.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2007). *Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality*. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514.
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press.
- Ngũgĩ, W. T. (1986a). *A Grain of Wheat*. Heinemann.
- Ngũgĩ, W. T. (1986b). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. James Currey.
- Ngũgĩ, W. T. (1977). *Petals of Blood*. Heinemann.
- Ngũgĩ, W. T. (2009). *Something Torn and New: An African Renaissance*. Basic Books.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Spivak, G. C. (1988). *Can the subaltern speak?* In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). Urbana: University of Illinois Press.
- Young, R. J. C. (2001). *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.

# BÖLÜM 5

## CULTURAL DIVERSITY AND THE DYNAMICS OF INTEGRATION: THEORETICAL PERSPECTIVES ON MIGRATION AND MINORITY ISSUES

*Ayşe SERT GÜDÜL<sup>1</sup>*

*Alkan ÜSTÜN<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Res. Asst. Bartın University, Faculty of Letters, Department of Sociology, ORCID: 0000-0001-8959-9264.

<sup>2</sup> Assoc. Prof. Dr. Bartın University, Faculty of Letters, Department of Sociology, ORCID: 0000-0002-3616-8193.

## Introduction

Migration, a phenomenon that occurs for a variety of reasons, signifies the beginning of a new life for migrants. However, in certain cases, this new beginning can entail profoundly destructive and debilitating effects for the migrant. Particularly, the presence of negative perceptions towards migrants and their cultures in the host country, coupled with an unfavorable stance among both policymakers and the public regarding the rights migrants should be granted, can lead to damaging consequences in the lives of migrants in their newly settled countries. In the existing migration literature, the term “migrant” generally refers to individuals who engage in modern labor migration, typically migrating to a new country for economic reasons. The integration of these migrants, who arrive and settle in a country long after the formation of the nation-state, has generated considerable debate. In many countries, where national identity is defined through blood and ethnicity, the policies enacted have expected migrants to leave behind the culture and characteristics they learned and became accustomed to during their socialization process, and to conform to the cultural attributes of the host country. Such countries have viewed cultural contact solely as the adaptation of migrants to the culture of the host society, often assuming that members of the host society are closed off to the cultures of migrants.

One of the first scholars to work on the concept of acculturation, Gordon, defined acculturation as “change towards the cultural elements of the host society” thus equating it with assimilation (Gordon, 1964: 71). The interaction of different cultures has long been a subject of interest for scholars working on migration. In the literature, there are approaches that differ from Gordon’s assimilation-like model. Specifically, Berry and his colleagues (2006b), through their research, have proposed a definition that emphasizes the intercultural communication dimension within the concept of acculturation, treating it in this light. This point raised by Berry and his colleagues is of considerable importance. They suggest that encounters between groups from different cultures will ultimately lead to four different strategies: assimilation, separation, integration, and marginalization (Berry, Phinney, Sam, & Vedder, 2006b: 73-74).

Upon reviewing studies conducted within the context of socio-cultural contact and integration, one of the first notable observations is the distinction made between migrants who settled in a country many years ago through specific migration movements and subsequently acquired citizenship during the nation-state process, and those who migrated to a country more recently, after the completion of the nation-state process. Particularly, the differences arising from the nation-state process have led to the first group being recognized as national ethnic minorities, allowing them to perform many practices related to their own culture and granting them various

rights. In contrast, the second group is labeled as migrants, and their desire to maintain their culture and demand rights is often perceived by the host country's policies as a negative and harmful issue. In the existing migration literature, the integration process of these two groups is often seen as similar, with studies on both groups frequently overlapping. This research seeks to explore the reasons behind this overlap and discusses whether the integration of both groups can be considered within the same framework.

Given Türkiye's geopolitical position and its developing economy, the country receives a significant amount of migration from neighboring countries. In light of this, how recently arrived migrants, their rights, and their integration should be addressed emerges as a critical issue. Türkiye has long been home to many different ethnic groups living together. When considering both of these situations, the integration of recently arrived migrants with other ethnic groups, the contact between cultures, and the feasibility of this process are among current discussions in the relevant literature. This study aims to highlight a notable gap in literature by addressing these issues and underscores the potential contributions that concepts such as "cultural diversity" and "plural nationalism" could make to fostering more positive attitudes toward migrants within current integration debates.

The study of migration sociology critically examines the complex relationships that emerge between migrants and the host society following the migration process. One of the key areas of focus within this field has been the integration of migrants into the host society, a subject that remains pivotal in contemporary research. Upon reviewing the migration sociology literature, it becomes evident that while the processes of integration and socio-cultural assimilation are often treated as distinct phenomena, they frequently yield similar outcomes, particularly within the axis of cultural adaptation. The literature highlights the importance of understanding why these processes are framed differently and what underlying factors contribute to these divergent conceptualizations.

This research presents a conceptual comparison that delves into the key terms shaping the debate, including migration, migrant, socio-cultural contact, socio-cultural integration, acculturation, and ethnicity. A significant observation from existing studies is that the treatment of integration and socio-cultural contact as separate processes stems largely from the ambiguous nature of the concepts involved. The tendency to define integration in ways akin to assimilation has contributed to this ambiguity. Furthermore, the varying definitions of migrants across temporal contexts play a crucial role in these differing conceptualizations, particularly as migration is often framed from a nation-state perspective. This state-centric lens results in migrants, especially those arriving through modern migration

waves, being viewed not as ethnic minorities but simply as migrants, often lacking the rights and opportunities afforded to long-established groups.

In the final sections of this study, the potential for integrating the concept of acculturation with these diverse conceptualizations of migration is explored. Drawing on ideas from new societalism and plural nationalism, the study argues for the expansion of the concepts of nation and nationalism to more inclusively encompass migrants. This broader understanding can provide a foundation for more frequent application of plural nationalism, offering a functional framework for bridging the gaps between existing theoretical discourses on migration and integration.

### **Socio-Cultural Contact, Cultural Interaction, and Approaches to These Phenomena**

At its most basic level, socio-cultural contact refers to the interaction and communication between different cultures. This interaction can occur in various forms, driven by economic or cultural motives such as migration, war, trade, and tourism. It is also important to note that socio-cultural contact is not solely a contemporary phenomenon linked to globalization. Even in historical periods when technology and transportation were far less advanced than they are today, instances of socio-cultural contact can be observed. However, the scale of such interactions was not as extensive as in the present day; instead, significant cultural exchanges primarily occurred between geographically proximate countries sharing common borders (Gelekçi, 2003:47).

In today's world, advancements in technology, communication, and transportation networks have intensified the frequency and depth of cultural interactions. As a result of these interactions, cultures undergo various forms of change and transformation. Cultural contact between societies gives rise to processes of voluntary or enforced cultural change, with these exchanges or flows potentially occurring reciprocally between interacting cultures. However, in some cases, they are unidirectional, typically flowing from developed to developing or underdeveloped countries (Yaman Kahveci, 2018: 30). Smith has also argued that this cultural flow facilitated by globalization is less about mutual exchange and more about the dominance of hegemonic cultures.<sup>1</sup>

Triandis (2004) posits that there are two primary ways to ensure socio-cultural contact between societies occurs in a reciprocal and equitable manner: avoiding excessive ethnocentrism and enhancing perceived simi-

---

1 Smith, A.D. (1990). Towards a Global Culture? *Theory, Culture & Society*, Vol: 7, 171-191.

larity. Avoiding ethnocentrism facilitates a positive outlook toward other cultures, broadens the scope of interaction, and simplifies the acceptance of cultural differences. Perceived similarity, as explained by Triandis (2004), refers to the notion that individuals find it easier to establish close and effective communication with those they perceive as similar to themselves. Consequently, when individuals can perceive people from other cultures as part of their circle of similarity, cultural contact is likely to be significantly more positive.

Cultural contact, whether unilateral or reciprocal, enables the coexistence of diverse cultural traits across the globe and fosters pathways for different cultures to engage with one another. For such contact and familiarity to be sustainable, as previously mentioned, it is crucial to steer clear of ethnocentric perspectives and avoid approaching individuals from different cultures with negative biases.

The discussion of cultural contact and interaction inevitably brings new concepts into discourse. Among these, concepts such as ethnicity and migrant, which hold a significant place within migration theories, prove particularly functional in contextualizing and enriching the discussion.

### *Ethnicity*

The concept of ethnicity, frequently mentioned in the sociology of migration, derives etymologically from the ancient Greek term *ethnos*. The word *ethnos* originally referred to pagans or infidels. Eriksen notes that the term *ethnic* was used in this sense in England until the 19th century, while in the United States, it came to be employed during World War II as a polite way to refer to Jews, Italians, Irish, and individuals from other groups (Eriksen, 2002: 15-16). The political usage of ethnicity as a concept is attributed to the American sociologist David Riesman, who first introduced it in 1953 (Yıldız, 2001: 39). Although its use dates back to 1950s, the concept played a functional role in the establishment and perpetuation of the nation-state process. Ethnicity holds a particularly dominant role when a specific ethnic group is elevated to a position of dominance in the formation of a nation-state. The dominant ethnic group, by virtue of its cultural and societal position, assumes a central role in shaping the political formation of a nation. This process involves the identification of a particular ethnic group as primary, followed by the conceptualization of a nation and the formulation of political structures aligned with that ethnicity (Yanık, 2013: 231).

Max Weber, one of the prominent classical thinkers of sociology, addressed the concept of ethnicity in his works and sought to define it. In contrast, Tönnies and Durkheim focused more on the dichotomy between

traditional and modern societies rather than ethnicity in their studies. Weber approached ethnicity in comparison with the concepts of class, status, and party, emphasizing its subjective nature. He noted that while ethnicity may have biological roots, it is distinct from race and is instead based on shared history, customs, and traditions. He described ethnic groups as “human communities believed to share a common origin due to physical appearance, customs, or experiences of colonization and migration” (cited in Somersan, 2004). Through this definition, Weber shifted the meaning of ethnicity from being understood as “shared culture” to being viewed as “a presumed shared culture.”

Ethnicity can be regarded as one of the most debated concepts within the social sciences. It is primarily addressed through two perspectives: the first, referred to as the ‘objective’ approach, views ethnicity as a “distinct/inherent culture.” Scholars adopting this perspective argue that ethnicity is an expression of primordial affiliations. The second approach, however, treats ethnicity as a phenomenon of stratification, often serving purposes such as advancing interests. This debate is notably discussed in the works of Robert E. Park and W. I. Thomas (Erbaş, 2019:98). In light of these discussions, ethnicity can be defined as “an inherent condition, accepted through individuals’ sense of belonging, ensuring intergenerational continuity via genetic means, and centered around rituals that sustain commonalities such as language and traditions, forming the basis of community organization. Ethnicity encompasses having a shared ancestry, myths of origin, and a collective history” (Göka, 2006: 233).

The concept of ethnicity is frequently analyzed in connection with the notions of ethnic identity and nationalism, which is no coincidence given their close interrelation. Ethnic identity often emerges as a concept employed by groups relegated to minority status. This tendency of minority groups imbues the concept with not only social but also political significance. As long as the reference points of minority groups encompass linguistic, religious, cultural, and political characteristics, the concept of ethnic identity transitions from being a social condition to a political construct. Additionally, ethnic identity plays a crucial role in shaping the concepts of nation and nationalism, as nationalism fundamentally emerges within the context of ethnic identity.

### *Migrants*

Within migration literature, another concept that plays a pivotal role alongside migration itself is that of the migrant. In its simplest form, a migrant is defined as an individual who relocates from their place of origin to a designated destination for various reasons.



At the international level, there is no universally accepted definition of a “migrant.” The term is generally understood to encompass all cases in which an individual makes the decision to migrate freely and for “personal suitability” reasons, without the intervention of coercive external factors. Consequently, this definition applies to individuals and family members who move to another country or region to improve their material and social conditions and enhance their prospects for themselves and their families. The United Nations defines a migrant as an individual who resides in a foreign country for more than one year, regardless of the reasons, whether voluntary or involuntary, the pathways of migration, or whether it occurs through regular or irregular channels. Under this definition, individuals traveling for shorter durations, such as tourists or businesspeople, are not considered migrants. However, in common usage, certain types of short-term migrants, such as seasonal agricultural workers traveling for the planting or harvesting of crops, are also included in the broader understanding of migration (Perruchoud & Redpath-Cross, 2009: 37).

The definition of migration status may vary depending on the origin (source) and destination locations of migrants. In this regard, migrants are categorized based on their movement between urban-to-urban, urban-to-rural, rural-to-urban, and rural-to-rural areas. Migrants undertaking such movements are also described as short-term or long-term migrants. The term long-term refers to staying away from the origin location for more than one year, with the destination location becoming the regular place of residence. For an individual to be classified as a short-term migrant, they must reside at the destination location for at least three months but not exceed one year (Perruchoud & Redpath-Cross, 2009: 57, 89). The social status of migrants, often characterized by the type of migration and the associated features, is one of the most emphasized aspects in migration studies. Rex (1988) described the social status of migrants as forming an “underclass,” while Castle and Kosack (1987) defined migrants as a class fraction within the working class, referred to as a “divided working class” or a “reserve labor pool” for capital (Erbaş, 2019: 78).

The primary reason for migration is often attributed to economic factors. The classification of economic migrants is typically made to distinguish them from refugees, asylum seekers, and other migrants fleeing coercive reasons such as war, terrorism, and persecution. In this context, “poverty-driven migrants” who are almost forced to leave their place of re-

sidence to secure their livelihood, as well as “temporary migrant workers” who aim to achieve targeted earnings and then return, can be considered subcategories within the economic migrant classification (Beyaz, 2019: 14).

### **Integration Debates in the Context of Migration Theories and Approaches to Socio-Cultural Contact**

Migration processes inherently involve interactions and communication among individuals from diverse cultural backgrounds. Within the relevant literature, the contact between different cultures and their practices of coexistence have been examined from various perspectives. Concepts such as integration, assimilation, and cultural adaptation are frequently used interchangeably or with overlapping meanings. A pertinent example of this can be found in the *Glossary on Migration* published by the International Organization for Migration (IOM). In this glossary, “integration” is defined as follows: “The process by which migrants, both as individuals and as groups, are accepted as part of society. However, integration is not the sole responsibility of a single group; rather, it is a shared responsibility among migrants themselves, the host state, institutions, and society as a whole” (*Glossary on Migration*, 2019:17).

Assimilation, on the other hand, is defined as follows: “The process by which an ethnic or social group (usually a minority) becomes integrated into another group. Assimilation entails changes in language, traditions, values, and behaviors, or even in fundamental vital interests and the sense of belonging. It represents a more advanced stage than cultural adaptation” (*Glossary on Migration*, 2019: 3). Cultural adaptation is described as “the gradual adoption of elements of a foreign culture (ideas, discourses, values, norms, behaviors, and institutions) by individuals, groups, or classes originating from a specific cultural background. Partial or complete adaptation arises from contact and interaction between different cultures through migration and commercial relations” (*Glossary on Migration*, 2019: 39). The interchangeable use of these three concepts is not exclusive to this glossary; many scholars in migration studies also employ these terms synonymously or with overlapping meanings.

As noted above, the concept of integration can be defined in various ways, making it difficult to establish a universally accepted definition. Etymologically, the term originates from Latin, derived from the root *integratio*, which is defined as “the restoration of a whole, renewal, reestablishment of unity, completion, or repair” (cited in Clemens et al., 2008: 22, as referenced in Nisan & Şentürk Kara, 2020: 717). Somersan defines integration as “the voluntary adaptation of migrants or local populations

to the dominant culture and society, as well as the adoption of the norms, values, and thought patterns of the majority society” (Somersan, 2004: 92). Given that integration represents a long and demanding process for both migrants and host societies, effective communication and mutual learning between both parties are considered essential for its successful realization.

Şen (2006) highlights two key criteria for a successful integration: the provision of equal opportunities to incoming migrants by the host country and the implementation of practices that facilitate coexistence (Şen, 2006: 124). Thus, the process of integration serves both to foster proximity, mutual perception, communication, and collaboration and to cultivate a shared sense of social responsibility between migrants—who are, in other words, minorities—and the majority population. Unlike assimilation, integration does not require individuals outside the majority to disregard or eliminate their own cultural identities (cited in *Lexikon der Sozialen Arbeit*, 1997, as referenced in Nisan & Şentürk Kara, 2020: 717).

The emphasis that integration places on coexistence and communication constitutes the main distinction between integration and assimilation. One of the prominent scholars studying integration, Esser, conceptualizes it through two distinct categories: system integration and social integration (Esser, 2000). System integration refers to the seamless inclusion of migrants into the society they have migrated to, without encountering major conflicts with the established members of that society. In this framework, migrants who are accepted into society without difficulty participate in the economic structure by engaging in employment, securing stable incomes, and fulfilling their tax obligations. Additionally, these individuals are expected to comply with the laws and regulations of the host society. In other words, migrants who sustain their lives in alignment with the existing societal system are considered part of “system integration.” However, this type of integration does not necessarily require migrants to fully adopt or internalize the culture, customs, or language of the host society. On the other hand, “social integration” extends beyond mere economic or legal adaptation. Esser argues that the domains in which adaptation is required manifest in four distinct dimensions of social integration: acculturation, socio-economic and political positioning, interaction, and identity. The process of social integration unfolds through the interplay among these four dimensions, and depending on how they are realized, it can take one of four distinct forms: assimilation, segregation, multiple integration, or marginalization (cited in Esser, 2000: 56-66, as referenced in Şahin, 2010: 60-61).

The concepts of communication and interaction, which emerge both in socio-cultural contacts and in integration debates, point to another key notion within migration literature: acculturation. One of the earliest stud-

ies on acculturation was conducted by Redfield, Linton, and Herskovitz in 1936. According to these scholars, for acculturation to occur, different cultural groups must engage in prolonged and continuous interaction, leading to certain changes in both cultures. This process of cultural change resulting from sustained interaction was termed “acculturation” by the authors. Through this definition, they emphasized that acculturation is fundamentally based on cultural exchange and reciprocal relationships. In other words, for the process of acculturation to begin, migrants must actively engage with and interact with the culture of the host country. The scholars further suggested that acculturation can unfold in three different ways: acceptance, adaptation, or resistance (Redfield, Linton, & Herskovitz, 1936: 149). Another notable scholar in the study of acculturation is Gordon, who defines it as a process of “cultural change toward the elements of the host society.” Gordon’s theory of acculturation is often interpreted as a unidimensional model of cultural transformation, in which migrants abandon their own cultural backgrounds and fully adopt the new culture—an understanding that closely aligns with assimilation (Gordon, 1964: 71).

Another prominent scholar in the field of acculturation is John W. Berry, who adopts an approach primarily based on psychological effects. Berry defines acculturation as “a process of cultural and psychological change following intercultural contact” (Berry, Phinney, Sam, & Vedder, 2006a: 304). Cultural change refers to economic and political transformations in migrants’ traditions, whereas psychological change pertains to shifts in individuals’ attitudes toward social behaviors developing within both cultures.

In another study, Berry and his colleagues (2006b) discuss acculturation strategies, identifying four distinct approaches: assimilation, separation, integration, and marginalization. “Assimilation” can signify either the complete absorption of a migrant group into the dominant culture—where they abandon their original culture in favor of the host culture—or the formation of a new culture through interaction with other groups. Migrant groups that exhibit strong attachment to their own culture, maintain a distant stance toward the dominant culture, and avoid interaction represent the “separation” strategy. “Integration” describes a stance in which migrants both preserve their own cultural identity and actively engage with the dominant culture. “Marginalization,” on the other hand, refers to a state in which interaction with other cultures is highly limited, often accompanied by exclusion and discrimination, leading to the social alienation of migrants (Berry, Phinney, Sam, & Vedder, 2006b: 73-74).

As the aforementioned statements suggest, both integration and socio-cultural interactions ultimately culminate in the concept of acculturation as discussed by Berry. This fundamental commonality fades when

migrants from different historical periods are included in the studies. Prior to the nation-state process, migrants who arrived in the country and participated in national struggles were regarded as part of the founding elements of the nation, accepted as ethnic groups (and sometimes classified as ethnic minorities), and granted rights such as citizenship. However, after the establishment of the nation-state, especially with modern migration movements, migrants arriving in the country are not as fortunate as the early arrived minorities regarding citizenship and rights. The elimination of this division, which arose from the nation-state process, and the discussions on how communication and cohabitation can be achieved in the “era of migration” have become important.

In the context of cohabitation, Anna Triandafyllidou’s work titled “*National Identity and Diversity: Towards Plural Nationalism*” which focuses on identity and the common identity perceptions, holds significant potential to guide future research in this field. In her work, Triandafyllidou asserts that the political order of the world is still naturally defined through nation-states and that issues such as nation, nationalism, and blood ties remain significant. From this perspective, she argues that this viewpoint contributes to the perception of migrants and minorities as potentially harmful elements to the culture of the host country.

In her work, Triandafyllidou provides examples of different minorities from various countries and the exclusionary, sometimes even racist, attitudes these groups have had to confront. She also mentions the existence of the opposite, stating that some host cultures view migrants as a “meaningful other” and engage in communication with them, granting them the rights they request. She emphasizes that nationalism plays a strong role in the formation of cultures that approach migrants and minorities with a negative perspective. Furthermore, she suggests that the acceptance of migrants by the host country (and their recognition as meaningful other) could function as a foundation for the creation of a new identity. In this context, she proposes the ideas of “plural nationalism” and “new societalism” as potential frameworks for such a transformation. In this regard, she discusses the concept of new societalism as follows:

New societalism views migrant communities as homogeneous units tightly bound to each other, operating under the assumption that these communities are often concentrated in specific geographic areas, form dense social networks within their community, and maintain strong ties with their home countries. These communities show a tendency not toward their “homeland,” but toward the countries they have settled in. New societalism assumes that migrants wish to live in a socially isolated environment in the host

country while preserving their own cultural, linguistic, and religious uniqueness. This attitude indicates not only the desire to maintain cultural or familial bonds, but also to sustain economic relationships with their homeland, specifically with the village, town, or region from which the community originates (Triandafyllidou, 2014: 47).

Triandafyllidou emphasizes that the new societalism approach does not ignore the transnational aspects of migration, noting that it focuses on the position of migrants between two cultures. After introducing the concept of new societalism, the researcher argues that the national identity must be reconsidered in a self-reflective manner. In this context, she brings up the concept of “plural nationalism.” Initially, plural nationalism may appear as a new concept or a normative perspective suggesting what the national majority should do to integrate migrant communities. However, she highlights that the relationship between this form of nationalism and the distinction between classical civic nationalism (territory-based/liberal/civil) and ethnic nationalism should not be overlooked.

The approach discussed and proposed by Triandafyllidou concerns the necessity of transforming the notions of nation and identity, which are rooted in the nation-state framework. This perspective appears to be applicable to countries experiencing high levels of migration, particularly in the European Union. Triandafyllidou, emphasizing the importance of cultural diversity, argues that the foundations of plural nationalism can be laid through the recognition of migrants and minorities as meaningful others.

## **Conclusion**

One of the key concerns of migration sociology is the relationship that migrants develop with the host country after the migration process. The successful integration of migrants into the host society has been a significant subject of study. A review of migration sociology literature reveals that although integration and socio-cultural assimilation processes often lead to similar outcomes—particularly in terms of cultural adaptation—these processes have been treated as distinct, and the reasons behind this distinction have been the subject of debate. In this regard, it can be said that the research brings forth a conceptual comparison. The discussion primarily refers to the following terms present in the relevant literature: migration, migrant, socio-cultural contact, socio-cultural integration, acculturation, and ethnicity.

In studies conducted, the reason for treating integration and socio-cultural contact as distinct processes is often attributed to the ambiguous meanings of the concepts in the field and the tendency to define integration in

ways similar to assimilation. Another factor contributing to this distinction is the varying definitions of migrants depending on the temporal context in which they migrate to a country. The most important aspect influencing these definitions is that they are created from a nation-state-centered perspective. Migrants who arrived in the country through modern and current migration movements, often after the establishment of the nation-state, are not recognized as ethnic minorities but simply as migrants, and they are often less fortunate than the first group in terms of their access to rights.

The later sections of the study address how the issue of migrants, and living in communication and interaction with them, can be examined through the lens of the concept of acculturation. Furthermore, ideas related to new nationalism and plural nationalism are discussed. To integrate the various studies in literature, it is emphasized that the meanings of the concepts of nation and nationalism should be expanded to include migrants, and that referring more frequently to the concept of plural nationalism could be functional in this regard.

This study has also examined the dynamics of integration and acculturation processes, bringing together various theoretical perspectives to understand the complexities surrounding migration and minority issues. The integration of migrants and minorities should not merely be seen as a process of economic and legal adjustment; rather, it should be understood as a deeply relational and interactive process involving cultural, social, and psychological dimensions. Esser's conceptualization of integration as both a systemic and social process underscores the importance of not only incorporating migrants into the economic structure but also fostering meaningful interactions between migrant communities and the host society, while preserving cultural diversity. Furthermore, the process of acculturation is not confined to the migrant's interaction with the new culture; it involves mutual transformation, where both cultures undergo changes as a result of their interaction.

Berry's acculturation strategies highlight the varying attitudes migrants may exhibit during their integration process, whereas Triandafyllidou's concepts of plural nationalism and new societalism propose new approaches that enable a more inclusive and participatory identity construction. Plural nationalism, in particular, encourages meaningful engagement between migrants and host societies, promoting the acceptance of cultural diversity as a societal asset.

In conclusion, migration and integration processes reveal not only the migrants' adjustment to their new surroundings but also the capacity of societies to embrace and enrich their cultural diversity. For these processes to be managed in a more sustainable and equitable manner, it is essential to

provide migrants with equal rights and opportunities not only on economic and legal fronts but also in cultural and social spheres. The understanding of cultural diversity and plural nationalism has the potential to transform national identity concepts based on the nation-state paradigm, contributing to the construction of more inclusive and tolerant societies.



## References

- Abadan-Unat, N. (2006). *Bitmeyen g: Konuk işilikten ulus-tesi yurttaşlığa*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berry, J. W., Phinney, J. S., Sam, D. L., & Vedder, P. (2006a). Immigrant youth: Acculturation, identity, and adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 55(3), 303–332.
- Berry, J. W., Phinney, J. S., Sam, D. L., & Vedder, P. (Eds.). (2006b). *Immigrant youth in cultural transition*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Beyaz, C. (2019). *Kırsal göçmenin kimlik, aidiyet ve bağlılık mücadelesi: Rizeli göçmenler üzerine bir alışma* (Unpublished doctoral dissertation). Hacettepe University, Institute of Social Sciences, Ankara.
- Castles, S., & Miller, M. J. (2009). *Gler ağı: Modern dünyada uluslararası göç hareketleri* (1st ed.; B. U. Bal & İ. Akbulut, Trans.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ağlayan, S. (2006). G kuramları, g ve göçmen ilişkisi. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE, 17), 1–15.**
- akır, S. (2011). Geleneksel Türk kültüründe g ve toplumsal değişme. SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 24, 129–142.**
- Danış, D. (2011). Küreselleşme, ulusötesi g ve ulus devlet. In . Adadağ (Ed.), *Küreselleşme ve demokrasi: Küreselleşmenin farklı yüzleri* (pp. 255–288). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Erbaş, H. (2019). *Gidişlerden kaışlara: G ve göçmenler – Kuram, yöntem ve alan yazıları*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Eriksen, T. H. (2002). *Etnisite ve milliyetçilik*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Faist, T. (2003). *Uluslararası g ve ulusaşırı toplumsal alanlar*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Gelekçi, C. (2003). *Küreselleşme ve milli kültür* (Unpublished doctoral dissertation). Hacettepe University, Institute of Social Sciences, Ankara.
- Gordon, M. M. (1964). *Assimilation in American life*. New York, NY: Oxford University Press.
- Göka, E. (2006). *İnsan kısım kısım: Toplumlar, zihniyetler, kimlikler*. Ankara: Aşina Kitaplar.
- Güllüpınar, F. (2013). G olgusu ve uluslararası göç kuramları. In N. Suğur (Ed.), *İnsan ve toplum kitabı içinde* (pp. 145–168). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Harvey, D. (2019). *Postmodernliğin durumu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- zkul, D. (2012). Ulus-tesi g: Uluslararası g yazımında yeni bir paradigma. In N. A. ř. ner & S. G. İhlamur-Ömer (Eds.), Kreselleş-**

- me çağında göç: Kavramlar, tartışmalar* (pp. 483–500). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Perruchoud, R., & Redpath-Cross, J. (Eds.). (2009). *Göç terimleri sözlüğü* (B. Çiçekli, Trans. Ed.). Cenevre: Uluslararası Göç Örgütü (IOM).
- Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M. (1936). Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, 38(1), 149–152.
- Somersan, S. (2004). *Sosyal bilimlerde etnisite ve ırk*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Şahin, B. (2010). Almanya'daki Türk göçmenlerin sosyal entegrasyonunun kuşaklar arası karşılaştırması: Kültürleşme.** *Bilig*, 55, 103–134.
- Şahin Kütük, B. (2017). Hollanda'ya gerçekleştirilen Türk göçü ve ulusötesi faaliyetler.** *Sosyoloji Konferansları*, 55(1), 85–106.
- Şen, F. (2006). Almanya'daki Türkler: Entegrasyon veya gettolaşma.** Retrieved from <http://www.konrad.org.tr/Medya%20Mercek/13faruk.pdf> (Accessed on January 23, 2025).
- Şentürk Kara, E., & Nisan, F. (2020). “Gegen Vorurteile” adlı reklam filminin entegrasyon ve ön yargı bağlamında söylemsel ve göstergebilimsel açıdan analizi.** *TRT Akademi Dergisi*, 6(10), 716–741.
- Triandafyllidou, A. (2014). Kültürel çeşitlilik, çoğul milliyetçilik ve Avrupa kimliği. In A. Kaya (Ed.), *Farklılıkların birlikteliği: Türkiye ve Avrupa'da bir arada yaşama tartışmaları* (pp. 41–56). İstanbul: Hiperlink.
- Triandis, H. C. (2004). *Culture and social behavior*. New York, NY: McGraw-Hill.
- Vertovec, S. (2004). Migrant transnationalism and modes of transformation. *International Migration Review*, 38(3), 970–1001.
- Yalçın, C. (2004). *Göç sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Yanık, C. (2013). Etnisite, kimlik ve milliyetçilik kavramlarının sosyolojik analizi. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 21, 225–237.
- Yaman Kahveci, G. (2018). *Hollanda'da yaşayan Türklerin ev sahibi toplumla sosyo-kültürel temaslarının kültürel aktarım sürecine etkileri* (Unpublished doctoral dissertation). Hacettepe University, Institute of Social Sciences, Ankara.
- Yıldız, A. (2001). *Ne mutlu Türküm diyebilene*. İstanbul: İletişim Yayınları.