



**BAŞKENT**  
**ÜNİVERSİTESİ**



**BÜGAM**  
BAŞKENT ÜNİVERSİTESİ  
Göç Araştırmaları Merkezi

I J H M

INTERNATIONAL JOURNAL OF  
HUMAN MOBILITY

İNSAN HAREKETLİLİĞİ  
ULUSLARARASI DERGİSİ

CİLT 3 SAYI 1 (2023): NİSAN

VOLUME 3 ISSUE 1 (2023): APRIL

E-ISSN | 2792-0461



**BAŞKENT**  
ÜNİVERSİTESİ



I J H M

**INTERNATIONAL JOURNAL OF HUMAN MOBILITY**  
**İNSAN HAREKETLİLİĞİ ULUSLARARASI DERGİSİ**

CİLT | VOLUME: 3 SAYI | ISSUE: 1 NİSAN 2023 E-ISSN | 2792-0461

**SAHİBİ | OWNER**

Prof. Dr. Ali Haberal (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

**BAŞ EDITÖR | EDITOR IN CHIEF**

Prof. Dr. Aytül Kasapoğlu (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

**EDİTÖRLER | EDITORS**

Doç. Dr. Günnur Ertong Attar (Mersin Üniversitesi, Türkiye)

Dr. N. Ela Gökalp Aras (Swedish Research Institute in Istanbul, Türkiye)

Dr. Olgu Karan (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

**DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS**

Doç. Dr. Leyla Burcu DüNDAR (Türkçe) (Başkent Üniversitesi)

Doç. Dr. Deniz ÖRÜCÜ (İngilizce) (Başkent Üniversitesi)

**KİTAP İNCELEME EDİTÖRÜ (İNGİLİZCE) | BOOK REVIEW EDITOR (ENGLISH)**

Dr. Nigel Carter (Oxford Community Action, İngiltere)

**EDİTÖR ASİSTANI | ASSISTANT EDITOR**

Uzman Semanur Bilgiç (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

**TASARIM | DESIGN**

Dr. Banu Erşanlı Taş (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

**DİZGİ | TYPOGRAPHIC/LAYOUT**

Özge Yıldırım Gürses (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

**İLETİŞİM**

Bağlıca Kampüsü Fatih Sultan Mahallesi Eskişehir Yolu 18.km TR 06790 Etimesgut Ankara

+90 312 246 66 66 | [webmaster@baskent.edu.tr](mailto:webmaster@baskent.edu.tr)

## DANIŐMA KURULU | ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Aleksandra Ålund (Linköping University, İsveç)
- Prof. Dr. Őebnem Akçapar (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. İsmail Aydıngün (Başkent Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Nuray Bayraktar (Başkent Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Veysel Bozkurt (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Michael Burawoy (Berkeley University of California, ABD)
- Prof. Dr. Menderes Çınar (Başkent Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Okan Cem Çırakoğlu (Başkent Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Münire Arzu İçağasioğlu Çoban (Başkent Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Saniye Dedeoğlu (Abdullah Gül Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Murat Erdoğan (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Adnan Gümüş (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Elli Heikkilä (Migration Institute of Finland, Finlandiya)
- Prof. Dr. Ahmet İçduygu (Koç Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Sibel Kalaycıoğlu (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Ayhan Kaya (Bilgi Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Birsen Şahin Kütük (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. AyŐegül Özbakır (Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Saime Özçürümez (Başkent Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Wendy Pojmann (Siena College, ABD)
- Prof. Dr. Jan Rath (University of Amsterdam, Hollanda)
- Prof. Dr. Cenk Saraçoğlu (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. İbrahim Sirkeci (University of Salford, İngiltere)
- Prof. Dr. Helga Rittersberger Tılıç (ODTÜ, Türkiye)
- Prof. Dr. Ali Cevat TaŐıran (Ankara Medipol Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Deniz Sert (Özyeğin Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. UlaŐ Sunata (BahçeŐehir Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Tülay Uğuzman (Başkent Üniversitesi, Türkiye)
- Prof. Dr. Abdülkadir Varoğlu (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Özcan Yağcı (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Gözde İnal Cavlan (Dünya Barış Üniversitesi)

Doç. Dr. Bezen Balamir Coşkun (TED Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Emel Coşkun (Düzce Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Esra Dik (Mersin Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Leyla Burcu DüNDAR (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Eugenia Markova (Brighton University, İngiltere)

Doç. Dr. Adam Mrozowicki (University of Wroclaw, Polonya)

Doç. Dr. Deniz Örucü (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Anna Paraskevopoulou (Anglia Ruskin University, İngiltere)

Doç. Dr. Mary Boatemaa Setrana (Director of the Centre for Migration Studies, University of Ghana)

Doç. Dr. A. Didem Danış Şenyüz (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Burcu Şimşek (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Gül İnce Beğ (University of Bari, İtalya)

Dr. Nigel Carter (Centre for Research on Employment and Work, University of Greenwich)

Dr. Turan Cavlan (Akdeniz Karpaz Üniversitesi)

Dr. Bilge Çakır (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Görkem Dağdelen (Temple University, ABD)

Dr. Erdem Damar (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Bülent İlik (BÜGAM, Türkiye)

Dr. Erhan Kurtarır (Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Zeynep Şahin Mencütek (Bonn International Centre Conversion, Almanya)

Dr. Osman Özarlan (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Neva Öztürk (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Susan Rottmann (Özyeğin Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Fethiye Tilbe (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Besim Can Zırh (ODTÜ, Türkiye)

Aydoğan Asar (Uluslararası Göç Entegrasyonu Sınır Yönetimi Araştırmaları Merkezi)

Arzu Fırlarer (Başkent Üniversitesi, Türkiye)

Ertan Karabıyık (Kalkınma Atölyesi, Türkiye)

## EDİTÖRDEN

Dünya’da son 20 yılda 7000 doğal afet yaşanmış ve bir buçuk milyona yakın insan yaşamını kaybetmiştir. Ayrıca dört milyar nüfus doğal afetlerden etkilenirken maddi kayıpların da üç trilyon ABD dolarına ulaştığı Birleşmiş Milletler “Afetlerin İnsan Maliyeti” (Human Costs of Disasters) Raporlarına (UNDDR; 2020) yansımıştır.

Türkiye’de de son 25 yıl içinde çok sayıda deprem yaşanmış ve 1999 Doğu Marmara Depreminde 30.000 kişi hayatını kaybetmiştir. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Göç Politikaları Merkezi Nisan 2023 Raporuna göre, en son Kahramanmaraş merkezli olarak 6 Şubat 2023 tarihinde başlayan sürekli artçıları yaşanan depremlerde 50.000 den fazla can kaybı olmuştur. Ayrıca 37.000 bina yıkılmış, iki milyonu aşkın kişi çadır ve konteynerlerde yaşamaya başlamıştır. Daha da dramatik bir biçimde bölgedeki 11 ilde yaşayan 14 milyon kişiden en az üç buçuk milyona yakın kısmı da Türkiye’nin diğer kentlerine göç etmiştir.

Öte yandan, Türkiye’de Geçici Koruma altındaki Suriyelilerin yarısı ve bunlara ek diğer yabancı uyruklular toplamda iki milyona yakın göçmen depremin olduğu illerde yaşamaktadır. Göçmenler arasında hayatını kaybedenler kadar Suriye’ye dönüş yapanlar da oldukça fazladır. Dolayısıyla yerli ve göçmen depremden doğrudan etkilenen nüfus toplamda 16 milyonun üzerindedir. Kaldı ki, deprem insani, sosyal, ekonomik ve politik boyutlarıyla tüm ülkeyi etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir.

Tüm bu yaşananlar ışığında Türkiye’de afete dönüşen 6 Şubat 2023 depremi dolayısıyla, bundan sonra sadece uluslararası değil, yurt içi zorunlu göçler ile ilgili yapılacak araştırmalara dayanan yayınların Dergimiz açısından öncelik taşıyacağını söylemek mümkündür.

İlgili literatürde afetleri açıklarken kullanılan farklı yaklaşımlar bulunması, konunun zaman içinde değişen karakterini de göstermektedir. Bu yaklaşımların her biri afet zararlarını azaltmada ve risk yönetiminde önemli rol oynadığı için aralarındaki farkları bilmek ve yapılacak araştırmalarda dikkate almak gerekir.

Bunlarda ilki, bireylerin kendi sorumluluklarında kurtulma amacıyla tanrıyı kullanmalarıdır (Act of God). Özellikle Aydınlanma Döneminden başlayarak afetler açıklanırken, tanrının toplumları cezalandırdığını anlatmada İlahi ceza (divine retribution) kavramı kullanılır. Türkiye’de de” takdiri ilahi” (divine providence) söylemi, insanların afetlere bakışındaki tevekkül ve sessiz kabulün en iyi ifadesidir. Maalesef bölgedeki muhafazakar parti oylarının yüksekliği oranında bu şekilde düşünenlerin sayısı ve oranı da az değildir denilebilir.

İkinci yaklaşım ise, afetleri doğal sebeplere bağlamaktır (Act of Nature). Örneğin aşırı yağmurlar, kasırgalar,

taşkınlar, orman yangınları veya depremler bir “ana” olan doğanın eseridir. Büyük can ve mal kayıplarına yol açan insan değil doğadır. Burada da tanrı yerine doğa suçlanır, sorumluluk doğaya yüklenir.

Üçüncü bir yaklaşım ise, afetleri insan ve doğal sistemin etkileşimine bağlar. Örneğin gevşek tarım arazilerini yerleşime açmak kadar, ağır sanayi yatırımlarını bu bölgelere yaparak nüfusun yoğunlaşmasına yol açmak mal ve can kayıplarını arttırır. Dolayısıyla da bu tür yaklaşımlar insanlardan kaynaklanan afetleri hazırlar. Nitekim A.Giddens’da haklı olarak doğal ve insan-ürünü afetler ayrımı yapmıştır.

Burada önemli olan farklı yaklaşımlardan hareket eden bireylerin afet hakkındaki algılarının onların eylemlerini de etkileme gücüne sahip olmasıdır. Örneğin tanrıyı afetlerden sorumlu tutanlar, hiçbir eylem veya davranışta bulunmazlar. Çünkü onların yapacakları bir şey yoktur. Afetleri doğaya bağlayanlar ise, doğal olayları kontrol edebilmek için teknolojiyi kullanırken para gücü ve mühendislik hizmetlerini önemser. Afetleri doğa ve insan ortak ürünü olarak görenler ise, toplumu hazırlamak, riskleri yönetmek ve zararları azaltmak için eylemlerde bulunurlar. Taşkın, sel, deprem gibi toprak ve zemin kaymalarına hazırlık amacıyla programlar ve projeler yapılır.

Aslında tüm bu bilgiler ışığında altının çizilmesi gereken nokta, acil durumlarda yöneticilerin psikolojik dirençlilik açısından en kırılgan, sosyal destek ağları zayıf, politik olarak da güçsüz en yoksul kesimler için afet risklerini nasıl azaltacaklarıdır. Bu da aslında karar vericilerin, sosyal adaletsizliklerle mücadele stratejilerinde hem ahlaki hem de bilimsel yaklaşımları birlikte kullanmalarını zorunlu kılar. Diğer bir ifade ile de en kırılgan olan mağdurlar kadar, bu mağduriyetlere yol açan güçlülerin, kapitalist birikim rejiminde afetlere yol açan çıkarıcı yaklaşımlarını birlikte düşünmek gerekir. Bu aslında hem öznel hem de nesnel boyutlarıyla kimseyi suçlamadan eyleme geçmek demektir.

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında “kültürel sosyoloji” ile “afet sosyolojisi”nin birlikte çalışmasının, günümüzde her zamankinden daha fazla önem kazandığı söylenebilir. Çünkü risklerin yönetimi ve zararları azaltma sadece teknik bir konu değildir. Afet sosyolojisi 1940’ larda ilk ortaya çıktığı ABD’de sivil savunma ve ordu çevresinde kurumlaşma çabasıdadır. Ne yazık ki, devlet desteğiyle girilen kurtarma çalışmalarında Batı dışı ülkeler ve farklı kültürler yok farz edilir. Ancak son 20 yıldır akademiye yapılan çalışmaların yaklaşımlarında radikal değişimler ortaya çıkmaya başlar. Öyle ki, bölgesel ve kültürel faktörleri önemseyen interdisipliner çalışmalar öncelik kazanır. Özellikle 2018 den bu yana büyük ölçüde “kültüre yönelim” yaşanmaya başlar.

Yapılan çalışmalarda hem pozitivism temelinde nicel taramalar kadar anlatı, yaşam öyküsü, biyografiler gibi nitel araştırmalar aynı derecede önemsenir. Kültürel çalışmalarla zenginleşen afet sosyolojisinin giderek modern toplumun tüketim ve kalkınma temelli söylemine eleştirel bakmaya başlaması da çok anlamlıdır. Oysa Neo-liberal politikaların ekonomik büyüme amaçlı programları, bu tür yeni yaklaşımları

marjinalleştirme gayretindedir. Artık afetlere dirençlilik çalışmalarında, kültürel değerler ve bireysel sorumluluklar birlikte önemslenmektedir. Ayrıca “duygusal iyileşme” için anlatılar, biyografiler, gündelik yaşam pratikleri, halkın bilgi kaynakları yoğun olarak kullanılmaktadır. Kalkınmacı devlet yaklaşımlarından yavaş yavaş uzaklaşılırken kültürel sosyolojik çalışmalar daha değer kazanmaktadır.

Afet çalışmalarının daha etkili olması ve dolayısıyla kırılabilirliklerin azalması için daha başka faktörlerden de söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, yöneticiler tarafından afetle mücadelenin teknik bir konuya özellikle de çevre mühendisliğine indirgenmesinin engellenmesidir. Bu teknik, yaklaşım insani, sosyal, ekonomik, kültürel, bölgesel tüm diğer faktörlerin etkilerini küçümser. Afet öncesinde toplumda zaten var olan kırılabilirlikleri ihmal eder. Oysa kentsel veya kırsal yoksulluk ve sağlıklı yapı stokları, binalar zaten herhangi bir afette hemen yıkılmaya hazır ve hatta mahkumdur.

İkinci olarak risklere kapalı planlama çalışmalarının maalesef oldukça yaygın olmasıdır. Burada göz ardı edilen, kalkınmacı yaklaşımların, ekonomik büyüme sağlarken bir yandan da bölgeye zarar verici (hazardous) etkiler yaratmasıdır. Örneğin dere yataklarını veya ormanları iskana açmak veya sürekli çeşitli imar afları çıkarmak gibi. Bu yüzden artık gelişmiş Batı ülkelerinde rant sağlamak amacıyla yeşil alanların imara açılmasını engellemek üzere yapılan çalışmalar önemslenmektedir. Özellikle bu tür verimli tarım arazilerinde yapılaşmayı yasaklamak ve rantları engellemek için mücadele gerekmektedir. Çünkü orman içinde evlerin yangın çıkarma riski kadar fay üzerinde yapılan binaların da yıkılma riski olduğu göz ardı edilemez.

Üçüncü bir faktör de yerel ve merkezi yönetimlerin sürekli ekonomik kazançlarla ilgilenmeleri, potansiyel kayıpları göz ardı etmeleridir. Oysa kırılabilirlikler ve dayanıklılıklar birlikte düşünülme zorundadır.

Afet zararlarını azaltmada önemli olan dördüncü bir faktör ise, gerekli “dirençlilik kapitali”nin (resilience capital) eşitsiz dağılımı veya hiç olmayışıdır. Dayanıklılık kapitali içinde hem fiziksel (kamu ve özel binalar) hem sosyal (güven, sosyal ilişkiler, ağlar) hem politik ve kurumsal (örgütsel kapasite, uzmanlıklar, normatif çerçeveler) ve mali konular (banka hesapları, tasarruflar, fon sağlayıcılar) yer almaktadır. Bu yüzden “kırılabilirlik yönetimi” (vulnerability management) ve dayanıklılık yaratmada kamu ve özel sektör işbirliğinin zayıf olması olumsuz etkiler yaratır. Aslında hem kamu hem de özel kuruluşların, bölgenin afetlerle ilgili bilgisini birlikte toplamaları gerekir. Örneğin bölgede en temel zararların kaynakları nelerdir? Çünkü deprem bölgesi ise daha farklı iken sel, taşkın veya heyelan ise daha başka hazırlıklar gerekecektir. Aynı şekilde en çok zarar görecektir, kırılabilirlikleri yüksek olanlar kimlerdir? Potansiyel kayıpları zararları azalmak için seçeneği faaliyetler nelerdir? Bölgede uygulanacak faaliyetlerde en etkin rol oynayacaklar kimlerdir? Ayrıca kırılabilirlik kapitalinin kaynakları nelerdir? Kırılabilir nüfus bu kaynaklara nasıl ulaşabilir? Deprem anında halkın tahliyesi nereye ve nasıl gerçekleştirilecektir? Toplanma alanları nerelerdir?

Yukarıda sayılan konulara ait detaylı bilgilerin olmayışı veya kısmen ulaşılır olması, yöneticilerin zararları azalmak için planlayacakları risk yönetimi politikalarını olumsuz etkiler. Bu nedenle interdisipliner tarzda kent planlamacılar, sosyologlar, iktisatçılar ve yerbilimcilerin birlikte araştırmalar yapılması gereklidir.

Ayrıca nesnel risk bilgisi kadar öznel risk algısı, kırılganlıkların ve zararların azaltma amaçlı risk yönetiminde iç içe geçen halkalardır. Aynı şekilde mekan ölçeğinde kamu ve özel sektör ve STK eşgüdümü son derece önemlidir. Unutulmamalıdır ki, karar verme konumundaki yöneticilerin bölgenin risk bilgisine ulaşamamaları ve toplumun risk algısını bilmemeleri onlara dezavantaj olarak dönecektir. Nitekim Türkiye, 6 Şubat 2023 tarihli Kahramanmaraş merkezli depremlerde bu gerçeğe yüzleşmiştir.

Kısaca özetlenmeye çalışılan bilgiler ışığında, üç milyona yakın yerli nüfusun zorunlu göçüyle yaşanan ve yaşanacak olan sorunların hem kayda geçmesi hem de sağlıklı politikalar geliştirilmesi için araştırılması gerekmektedir. Yerli veya yabancı göçmenlere tanınacak haklar ve destekler ekonomik olduğu kadar “politik felsefi” bir konudur. Örneğin gündelik yaşama hazırlıksız olarak giren Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı yerli göçmen nüfus bile, kiralar başta olmak üzere genel fiyatlar düzeyini aşırı yükseltmiş ve dolayısıyla tepkilerin odağı olmuştur. Bu çerçevede yabancı göçmenlerin hangi koşullarda barındıklarını ya da insan haklarından ne kadar mahrum kaldıklarını da unutmamak gerekir. Tüm bilgiler aslında araştırma ve yayın için potansiyel alanlara aittir ve ilgiyi hak etmektedir.

Üniversitemiz Kurucusu ve Üst Kurul Başkanı Sayın Prof. Dr. Mehmet Haberal, kuşkusuz bu derginin çıkması ve diğer bulunduğumuz tüm faaliyetlerde yol gösterici örneğimiz olarak en başta teşekkürü hak etmektedir. Dergimizin sahibi Prof. Dr. Ali Haberal ile Rektörümüz Sayın Prof. Dr. İ. Haldun Müderrisoğlu ve Rektör Yardımcımız Sayın Prof. Dr. M. Abdulkadir Varoğlu'na özellikle BÜGAM adına giriştiğimiz uluslararası faaliyetlerimize sağladıkları destekten dolayı çok teşekkür ederiz.

Dergimiz ikinci sayısından itibaren oldukça önemli sayıda index tarafından (“EuroPub” ve “Directory of Research Journals Indexing”, “ASOS”, “Acar Index” ve “Google Scholar” v.b.) taranmaya başlamıştır. Bu vesile ile dördüncü sayımıza yazı gönderenler kadar, dergimize özveriyle hakemlik eden bilim insanlarıyla birlikte dergi teknik işlerinden sorumlu uzmanlarımıza da teşekkür ederiz.

**Aytül Kasapoğlu**  
**Nisan 2023**



## FROM THE EDITOR

According to international reports, 7000 natural disasters have occurred in our world in the last 20 years and nearly one and a half million people have lost their lives. In fact, it has been published in the United Nations "Human Costs of Disasters" (UNDDR ;2020) reports that while four billion people are affected by natural disasters, material losses reach three trillion US dollars.

In the 1999 East Marmara Earthquake, one of the most important disasters Turkey has experienced in the last 25 years, 30,000 people lost their lives. According to the report published by Yıldırım Beyazıt University Migration Policy Centre in April 2023, more than 50,000 lives were lost in the earthquakes with continuous aftershocks that started on February 6, 2023 in Kahramanmaraş. On the other hand, 37,000 buildings were destroyed and more than two million people started to live in tents and containers. In addition, at least three and a half million of the 14 million people living in 11 provinces in the region have forcibly migrated to other cities of Turkey.

On the other hand, half of the Syrians under Temporary Protection who came to Turkey by forced migration since 2010, as well as other foreign nationals, in other words nearly two million immigrants in total, live in provinces where earthquakes occurred. In this context, among the immigrants, there are as many people who returned to Syria as those who lost their lives. Therefore, the population directly affected by the earthquake, both local and migrant, is very large and is almost over 16 million. Moreover, the earthquake affected and continues to affect all of Turkey with its humanitarian, social, economic and political dimensions.

In the light of all these experiences, it is possible to say that due to the earthquake that turned into a disaster in Turkey, publications based on research to be conducted not only on international but also on domestic forced migrations will have priority for our Journal.

The presence of different approaches used in explaining disasters in the relevant literature also shows the changing character of the subject over time. Since each of these approaches plays an important role in disaster damage reduction and risk management, it is necessary to know the differences between them and to consider them in future research.

The first of these is that people use God to get rid of their individual responsibilities (Act of God). The concept used to explain that God punishes societies, especially when explaining disasters starting from the Enlightenment Period, is "divine retribution". The phrase "divine providence" is also used a lot in Turkey to describe the resignation and silent acceptance in people's view of disasters. Unfortunately,

the high votes of the conservative party in the region shows us that there are not few people who think this way.

The second approach is to explain disasters with natural causes (Act of Nature). For example, heavy rains, hurricanes, floods, forest fires or earthquakes are caused by mother nature. It is nature instead of man that causes great loss of life and property. In fact, nature is blamed instead of God, and the responsibility is placed on nature.

A third approach attributes disasters to the interaction of humans and nature. For example, making heavy industry investments in these regions, as well as opening loose agricultural lands for settlement, inevitably increase the loss of property and life, causing the population to be concentrated. Thus, disasters caused by humans occur. As a matter of fact, A. Giddens is one of those who brought the distinction between natural and human-made disasters to the literature.

The point we try to underline here is that individuals' perceptions about disasters have the power to influence their actions. For example, those who hold God responsible for disasters need not take any action. Because there is not much for them to do. Those who attribute disasters to nature, on the other hand, mobilize money power and engineering services as well as using technology to control natural events. Those who see disasters as a joint product of nature and humans make plans and projects to prepare the society, manage risks and reduce damages. They take various actions to prepare for landslides and ground slides such as floods and earthquakes.

In fact, the point that should be underlined in the light of all this information is how managers will reach their goal of increasing social psychological resilience in emergency situations. In other words, how to reduce disaster risks for the poorest, who are fragile, have weak social support networks, and are politically weak.

This is actually the necessity of decision makers to use both moral and scientific approaches together in their strategies to combat social injustices. Because, as well as the most vulnerable victims, it is necessary to consider together the approaches of the powerful who cause these grievances, which cause disasters in the capitalist accumulation regime. In fact, this means working without neglecting both subjective and objective dimensions, and taking action without blaming anyone.

In the light of the information given so far, it is now more important than ever that cultural sociology and disaster sociology work together. Because risk management and mitigation are no longer just a technical issue.

When disaster sociology first emerged in the US in the 1940s, it was mostly trying to be institutionalized around civil defence and the military. However, while state support is considered important in these first rescue efforts, non-Western countries and different cultures are ignored. However, radical changes occur in the approaches of studies conducted in academia for the last 20 years. Increasingly, interdisciplinary studies that care about regional and cultural factors gain priority.

Especially since 2018, a situation that we can call a cultural turn arises. Qualitative studies such as narratives, life stories and biographies gain as much importance as positivist surveys.

It is noteworthy that disaster sociology, enriched by cultural studies, is critical of the consumption and development-based discourse of modern society. However, neo-liberal policies and their economic growth programs try to make such new approaches largely worthless and even marginalize them.

Cultural values and individual responsibilities are now given great importance in disaster resilience studies. In addition, narratives, biographies, daily life practices, public information resources are frequently used for emotional healing. Now, developmental state approaches are gradually moving away and cultural sociological studies are gaining more priority.

There are other factors that play a role in making disaster studies more effective and reducing vulnerabilities. The first of these is to reduce the fight against disaster to a technical issue, for example, to environmental engineering. This approach ignores the effects of human, social, economic, cultural, regional and all other factors. It neglects pre-existing vulnerabilities in a society. However, it is inevitable that buildings with poor construction projects, especially those in urban or rural poor areas, will be destroyed immediately in any disaster.

Second, risk-blind planning studies are common. What is ignored here is that developmental approaches not only provide economic growth but also create hazardous effects on the region. Opening stream beds or forests to resettlement or issuing permanent zoning amnesties are some of these dangers. For this reason, studies are being carried out to prevent the opening of forests to construction in Western countries. It is necessary to fight especially in order to prohibit construction on fertile agricultural lands and to prevent profits. Because there is a risk of collapse of the buildings built on the fault as well as the fires of the houses in the forest.

A third factor is that local and central administrators and politicians are more concerned with economic gains, ignoring potential losses. However, vulnerabilities and resilience are not independent of each other.

A fourth factor that is important in reducing disaster damage is the unequal distribution, and sometimes even non-existence, of resilience capital. Resilience capital includes both physical (public and private buildings) and social (networks, trust, social relations) and political and institutional (organizational capacity, expertise, normative frameworks) and financial issues (bank accounts, savings, funders). For this reason, weak public-private cooperation for "building resilience" as well as "vulnerability management" can have negative effects.

In fact, both public and private organizations need to collect together historical disaster-related information of the region. In addition, important questions can be listed as follows: What are the sources of the most basic losses in the region? Because if it is an earthquake, flood or landslide zone, different preparations will need to be planned. Likewise, who are the most vulnerable individuals and groups? What are the different options for reducing potential losses? Who are the segments that will play the most active role in the activities to be implemented in the region? Also, what are the sources of vulnerability capital? How can particularly vulnerable groups access these resources? Where and how will the evacuation of the people be carried out in the event of an earthquake? If there are assembly points, where are they?

The fact that detailed information on the above-mentioned issues is not systematically collected will adversely affect the risk management policies that managers will plan to reduce losses. For this reason, it is necessary for urban planners, sociologists, economists and geoscientists to conduct research together in an interdisciplinary manner.

In addition, subjective risk perception, as well as objective risk information, are extremely important in risk management for vulnerabilities and hazards reduction. Likewise, the coordination of the public and private sectors and NGOs at the spatial scale is vital. The major disadvantage of decision-making managers is that they do not have access to the risk information of the region and that they do not know the risk perception of the society. As a matter of fact, Turkey has fallen into this extremely unfortunate situation in the earthquakes in Kahramanmaraş on February 6, 2023.

In fact, the problems experienced by the forced migration of the nearly three million Turkish indigenous population need to be investigated both to make a note of history and to develop valid and appropriate policies.

It should not be forgotten that the rights and supports to be granted to local or foreign immigrants are a "political philosophical" issue as well as an economic one. For example, even the local immigrant population, who are citizens of the Republic of Turkey, caused reactions by raising the general price

level, especially the rents. In this context, it is necessary to consider the conditions under which foreign immigrants live or how much they are deprived of their human rights. All summarized information actually deserves attention as potential topics for research and publication.

The founder of our university and the Chairman of the Supreme Council, Prof. Dr. Mehmet Haberal, undoubtedly, deserves the greatest thanks as our guide in the publication of this scientific journal and in all other activities we are involved in.

We would like to thank our Rector Prof. Dr. İ. Haldun Mderrisoğlu and our Vice Rector Prof. Dr. M. Abdülkadir Varoğlu for their support in the internationalization of our Centre, as well as Prof.Dr. Ali Haberal, the owner of our Scientific Journal.

Since its second issue, our journal has started to be scanned by a significant number of indexes ("Euro Pub" and "Directory of Research Journals Indexing", "ASOS", Acar Index and "Google Scholar" etc.). We would like to take this opportunity to thank the authors who submitted articles to our fourth issue, as well as the scientists who devotedly work as reviewers for our journal, as well as our experts in charge of the journal's technical affairs.

**Aytl Kasapoğlu**  
**Nisan 2023**

*Araştırma Makalesi / Research Article*

Bir Göç Toplumu Olarak Almanya'da İslam Din Eğitimi

Habermas'ın Postsekülerist Entegrasyon Çözümü

Islamic Religious Education in Germany As A Migration Society

Habermas' Post-Secular Integration Solution

**Kemal İnal** ..... 14-49*Derleme Makale / Compilation Article*

Göçmenler, Demokratik Yurttaşlık ve İnsan Hakları

Immigrants, Democratic Citizenship and Human Rights

**Onur Bilginer** ..... 50-65*Derleme Makale / Compilation Article*

İlişkisel Sosyoloji Bağlamında Kahramanmaraş Depremleri - Göç - Göçmetre

In The Context of Relational Sociology Kahramanmaraş Earthquakes - Migration - Migrationmeter

**Alp Aslan**..... 66-75*Deneme / Essay*

“Neyi öğrenmek istiyorsun?” İstanbul'da seks satan göçmen kadınlarla yapılan görüşmelere dair feminist düşünceler

“What do you want to know?” Feminist reflections on interviewing migrant women selling sex in Istanbul

**Emel Coşkun** ..... 76-93*Kitap Kitiği*

Göçmen ve Mülteci Kadınlar

**Müzeyyen Yılmaz** ..... 94-97*Proje Tanıtımı / Project Presentation*

Boşluklar: Avrupa ve Ötesinde Göçmen Geri Dönüşleri ve Geri Kabul Politikaları Araştırmalarının Merkezisizleştirilmesi Projesi

GAPs: De-centring the Study of Migrant Returns and Readmission Policies in Europe and Beyond Project

**N. Ela Gökalp-Aras** ..... 98-104

*Araştırma Makalesi*

## Bir Göç Toplumu Olarak Almanya’da İslam Din Eğitimi Habermas’ın Postsekülerist Entegrasyon Çözümü<sup>1</sup>

Kemal İnal<sup>2</sup>

### Öz

Almanya, uzunca bir süre bir “göç toplumu” olduğunu kabul etmedi. Ancak yakın zamanda göçmen işçilerin “misafir” statüsünden “kalıcı” bir konuma evrildiğini ve toplumun fiili olarak çokkültürlü bir göç toplumu haline geldiğini kabul etmek zorunda kaldı. Haliyle entegrasyon çalışmalarına başladı. Bunun için eğitim başta olmak üzere, kurumlar yeniden yapılandırıldı, din eğitimi konusunda yeni bir yaklaşım geliştirilmeye çalışıldı. Bu yeni yaklaşım aslında Habermas’ın teorik olarak geliştirdiği demokratik entegrasyon modeline (inclusion) oldukça yakındır. Bu modelinde Habermas, dinden postseküler toplumda demokratik sistemi güçlendirmek için nasıl yararlanılabileceğini sorguladı ve bu bağlamda dini sezgilerin seküler dile tercüme edilmesini talep etti. Almanya’da İslam’ın sisteme entegrasyonunda eğitim bağlamında fiili olarak yapılan şey tam da bu tercüme eylemidir. Almanya’da üçüncü büyük din haline gelen İslam, göçmen nüfusun kimlik bileşenleri içinde en öne çıkan unsur olması hasebiyle, yaratılan bir talep sonucu olarak, resmi müfredatlarda bir öğretim konusu oldu. Dolayısıyla Almanya, göçmenlerin dinini (İslam) dışlamak yerine sistemin içine alarak yeni bir entegrasyon modeli geliştirmeye çalışmaktadır. Bu makalede bunun teorik arka planında yatan Habermas’ın yaklaşımı tanıtılmakta ve bu yaklaşımla paralel giden Alman pedagojik pratiğinin, didaktik olarak İslam din dersi kitaplarında nasıl bir görünüm sergilediği tercüme eylemiyle gösterilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Göç, Göç Toplumu, Habermas, Postsekülerizm, Postseküler Toplum, İslam Din Eğitimi, Tercüme.

<sup>1</sup> Makale Geliş Tarihi: 04.04.2023 Makale Kabul Tarihi: 07.04.2023

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Helmut Schmidt Üniversitesi (Hamburg, Almanya), inalkemal@gmail.com

*Research Article*

## Islamic Religious Education in Germany As A Migration Society Habermas' Post-Secular Integration Solution

### Abstract

For a long time, Germany did not recognize that it was an "immigration society". However, Germany has recently been forced to recognize that migrant workers have evolved from "guest" to "permanent" status and that it has become a de facto multicultural immigration society. Consequently, it started integration efforts. For this purpose, institutions, especially education, were restructured, and a new approach to religious education was developed. This new approach is actually quite close to Habermas' theoretical model of democratic integration (inclusion). In this model, Habermas questioned how religion could be utilized to strengthen the democratic system in a post-secular society, and in this context, he called for the translation of religious insights into secular language. It is precisely this act of translation that is actually being done in the context of education in the integration of Islam into the system in Germany. Islam, which has become the third largest religion in Germany, has become a subject of teaching in official curricula as a result of a demand created by the fact that it is the most prominent element among the identity components of the immigrant population. Therefore, Germany is trying to develop a new integration model by including the religion of immigrants (Islam) into the system rather than excluding it. This article introduces Habermas' approach, which lies in the theoretical background of this and shows through the act of translation how the German pedagogical practice, which is in line with this approach, manifests itself didactically in Islamic religious textbooks.

**Keywords:** Migration, Migration Society, Habermas, Post-Secularism, Post-Secular Society, Islamic Religious Education, Translation.



## Giriş ve Problem

1980 sonrası kapitalizmin neoliberal safhaya girmesiyle birlikte küreselleşme, bir yandan kalifiye emeğin dünya çapında hareketliliğini artırdı öte yandan bölgesel sorunlar (iç savaş, diktatöryel rejimler, etnik çatışmalar, ekonomik krizi, işsizlik, dinsel ayrımcılık vb.) sonucu yoksul ve ezilen insanların gönüllü veya zorunlu göçmen olarak sınırlar arasında dolaşmasına, metropol ülkelere göçüne ve iltica talebine yol açtı. Bu olgu da demografik açıdan görece homojen sayılan Batılı ülkelerin etnik, din ve kimlik-kültür bakımından değişmesine, çeşitlenmesine ve çokkültürlü bir nitelik göstermesine neden oldu. Küreselleşme olgusunun yanı sıra 2001'deki Amerika Birleşik Devletleri'ndeki (ABD) İkiz Kuleler'e İslami cihat örgütlerinin yaptıkları terörist kanlı saldırılar, yanı sıra İngiltere, İspanya, Fransa ve Almanya gibi ülkelerdeki toplu katliamlar sonucu göç ve göçmenlik bir kez daha tartışmaya açıldı. Bu tartışma Almanya'da farklı bir görünüm aldı. Kabaca, uzunca bir süre "misafir" (gastarbeiter) olarak görülen işçilerin artık "kalıcı" olduğu, Almanya'nın bir "göç toplumu" (Mecheril, 2016) haline geldiği, Alman pedagojisinin de buna göre şekillenmesi gerektiği ileri sürüldü. Aslında bu sürece gelinirken son on yılda yapılan temel tartışma, Almanya'nın geçirdiği toplumsal değişimin kültürel temelde nasıl bir açılım gösterdiğiydi. Bu makalede, göçün ortaya çıkardığı uyum ve entegrasyon probleminin çözümünde Habermasyen tercüme mekanizmasının eğitimde nasıl kullanıldığı, Alman İslam din dersi kitaplarının analiziyle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Makalede önce Almanya'daki göç ve göçmenlik tartışmasına değinildikten sonra Habermas'ın postsekülerizm teorisi göçmenlik, entegrasyon ve din bağlamında açıklanacak. Ardından Habermas'ın önerdiği tercüme yaklaşımı tanıtılacaktır. Almanya'da İslam din dersiyle ilgili mevcut durum özetlendikten sonra ülkedeki İslam din dersi kitapları üzerine yapılan analizin bulguları paylaşılacak ve bu bulgular daha geniş bir bağlamında tartışılarak bir sonuca gidilecektir.

## Almanya'da Göç ve Göçmenlik Tartışması: "Leitkultur"dan "Multikulti"ye

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya birkaç kritik demokrasi sınavı verdi. Bu sınavlardan biri de yabancı işgücüyle ilgiliydi. 1933 ve 1945 arası Almanya'da milyonlarca insan, ya "köle emeği" (Slave Labor) ya da "yabancı zorunlu işçi" (foreign forced laborers) olarak Reich'in savaş ekonomisinin istihdamı için toplama kamplarında, fabrikalarda ve tarım alanlarında çalıştırıldı (Allen, 2002). Bu işçiler ekonomik açıdan sömürülürken aynı zamanda Nasyonal Sosyalizm'in ideolojik ilkeleri gereği olarak Alman halkı (the Volk), bu "yabancı kan"la karışmaması için korunmaya çalışıldı (Herbert, 2000, s.192). Bu işçiler ağırlıklı Avrupa'nın belli başlı Hıristiyan ülkelerine aittiler. İkinci göç dalgası, Alman sanayisinin işgücü talebi doğrultusunda 1960'lardan itibaren Türkiye gibi din, kültür ve yaşam tarzı Almanya'dan çok farklı olan ülkelere gelen işçilerle gerçekleşti. Önce "misafir" olarak görülen bu işçilerin kalıcı olduğu kabul edilince Almanya, bir "göç ülkesi" olduğunu kabul

edip sonunda entegrasyon politikaları geliştirmeye başladı. Ancak bu süreçte büyük bir tartışma yaşandı. Tartışmaların odağında da “Leitkultur” (Guiding/Leading Culture) kavramı vardı. Arap asıllı Alman akademisyen Bassam Tibi, 1998’de bu kavramı ilk kez “European Leitkultur” (Tibi, 1998) biçiminde kavramlaştırırken Batılı liberal değerleri (Aydınlanma, modernite, demokrasi, katılım, çoğulculuk, sivil toplum vb.) vurgulamıştı. Ancak kavram, Alman kamuoyunda farklı bir bağlama evrildi ve Alman olan şeylerle (din, kimlik, kültür, değerler vb.) ilişkilendirildi. Terim, Brandenburg eyaleti İçişleri Bakanı Jörg Schönbohm tarafından göçmenlerin Alman leitkultur’una adaptasyonu anlamında kullanıldı, Hristiyan Demokrat ve Liberal (CDU/CSU) çeşitli politikacılar (Friedrich Merz, Norbert Lammert, Thomas de Maizière vd.) tarafından tartışmaya sokularak siyasi söylemde yer alması sağlandı. Bu tartışmalara mesafe koyan Tibi, terimin politik açıdan araçsallaştırıldığını ve tartışmanın başarısızlığa uğradığını (“failed German debate”) ileri sürdü zira terim, çokkültürlülük, demokrasi ve farklılıklara saygı yerine daha dar biçimde Alman kültürel unsurlarla ilişkilendirildi. Örneğin 2016 yılında dönemin Gıda ve Tarım Bakanı Christian Schmidt, domuz eti yemeyi ve bira içmeyi Alman Leitkultur’unun bir parçası olarak gördü. Bu da haliyle tartışmanın bağlamından kopup trajik bir hal almasına yol açtı (Mezger, 2019). “Leitkultur” son CDU/CSU hükümet programında yer aldı ve Federal Sağlık Bakanı Jens Spahn tarafından CDU, “Leitkultur’un partisi” olarak ilan edildi. Ancak tartışmalara rağmen Alman “Leitkultur”unun neyi oluşturduğuna dair politik ve sosyal bir fikir birliği oluşmadı (Mezger, 2019).

Bu kavramın göç ve göçmenlik bağlamında İslam ile ilgisi ve bağlantısı çoktur. Zira İslami aidiyete dair Alman tartışması, en başından beri Alman kültürüne yönelik tehdide yapılan göndermelerle domine edildi. Thilo Sarrazin’in 2010’da yayımlanan kitabı (Sarrazin, 2010) ve Christian Wulff’un Alman Birlik Günü’nde yaptığı konuşma, ardından Chancellor Merkel ve Bavyera eyalet başkanı Horst Seehofer’in “multicultural” kavramının başarısız olduğunu ilan etmeleriyle kavram, içeriğine ilişkin bir konsensüs olmasa da, göçmenlere ve Müslümanlara karşı bir savunma hattı olarak görüldü. Bu hattı kurmanın gereği, yabancılara karşı hem Alman Leitkultur’unu koruma hem de kültürel homojenliği sağlamakla açıklanmış görülüyor. Ancak gerek İslam’ın bir din olarak resmen tanınması gerekse İslam din derslerinin Alman okul müfredatlarına girmesi, “Leitkultur” kavramının ötesinde çokkültürlülüğün kabulü anlamına gelmektedir. Bu kabul de yine resmen deklare edildi zira ülkedeki Müslüman nüfusun varlığı, Almanya’nın bir parçası olarak kabul edildi. Nitekim önce 2015’te Almanya Cumhurbaşkanı Christian Wulff, “İslam, Almanya’ya aittir” (Detjen, 2015) dedi ve daha sonra Federal İçişleri Bakanı Horst Seehofer, Kasım 2018’de Berlin’de dördüncü Alman İslam Konferansı’nın açılışında “Müslümanların Almanya’ya ait oldukları”nı (Loho, 2021) söyleyerek bu dinin yerleşikliğini resmen kabul ve ilan ettiler. Bu resmi söylemi kamusal onay anlamında tamamlayan pratiklerden biri de Alman okul sistemi içinde yer verilen İslam din dersleri oldu. Bu bakımdan Almanya, İslam ile ilgili bir bakıma iyi bir demokrasi sınavı verdi zira “Öteki”ye bakışta Alman Leitkultur’dan ziyade “multikulti” bir politikanın kabul edildiğini iddia edebiliriz.

Bütün bu tartışmaların felsefi veya teorik arkaplanını, en genelde, Habermas'ın postsekülerizm yaklaşımının oluşturduğunu söylemek mümkün. Dolayısıyla Habermas'ın postsekülerizm teorisi, Almanya'nın göç(menlik), entegrasyon ve demokrasi konusunda nerede olduğunu, neler yaptığını ve nereye gidebileceğini anlayabilmek için en açıklayıcı sosyolojik yaklaşımı içermektedir. Habermas'ın din bağlamındaki postsekülerizm teorisini açıkladıktan sonra İslam din eğitiminin Almanya'da göçmenlerin entegrasyonu bağlamında neyi ifade ettiğini, Alman İslam din dersi kitapları örneğinde inceleyeceğiz zira İslam din eğitiminin Alman müfredat sistemine girmesi, demokrasiden didaktizme değin birçok sorunun da görünürleşmesine, bunlara çözüm bulma çabalarına ve çokkültürlülüğe dayalı yeni bir pedagojik sistemin inşa edilmesine yol açtı.

### **Habermas'ın Postsekülerizm Teorisi, Göçmenlik ve Din**

Nazi dönemi barbarlığını gençliğinde yaşayan Habermas, "politika öncesi koşullar" (pre-political conditions) dediği doğallaştırılmış (naturalize) millet, dil, kültür, ortak etnisite gibi kategorilerin eleştirel olmayan bir biçimde yeniden kullanılarak Almanya'nın politik kültürünün "özcüleştirilmesi" (substantialize) çabalarına karşı çıktı (Pensky, 2007, s.12). Habermas "iletişimsel akıl" (Habermas, 2006) temelinde, demokratik öznelarası diyalog, etkileşim ve ilişkinin bir söylem etiğini ortaya çıkarabilmesi için, (başta din olmak üzere) her türlü konvansiyonel gücün, demokratik kamusal alana girmesinin koşulu olarak bilinç düzeyinde bir epistemik dönüşümü gerekli gördü. Yani din gibi konvansiyonel güçten günümüzde demokrasinin güçlendirilmesinde yararlanılacak ise, dinin modernleşmesini şart koştu. Bu görüşlerini Habermas değişik kitaplarında ve daha çok da postsekülerizm teorisi altında yayınladı. Ancak onun sekülerizmden postsekülerizme nasıl geldiğini de açıklamak gerekiyor.

### **Habermas'ın Sekülerleşme, Modernleşme ve Din İlişisine Bakışı**

Habermas sürekli olarak modernite projesini ve aydınlanma geleneğini savunsa da (Murphy ve Fleming, 2012, s.5) 1980 yılında modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğunu ileri sürdü. Modernlik tamamlanmamış olsa da modernleşme sürmekteydi (Habermas, 1987). Ona göre sekülerleşme, Batı'da modernleşme ile el ele ilerledi (Habermas, 2016, s.116). Sekülerleşmenin tarihi, kısmen, Aydınlanma-akılcılık ile başlar. Aydınlanma ve akılcılıkla din, eski otoritesini büyük ölçüde yitirir. Habermas'a göre din, modernleşme sürecinde, dünyayı yorumlama tekeli ve kapsamlı (comprehensive) yaşam biçimlendirme talebinden, çeşitli gelişmeler -bilginin sekülerleşmesi, devlet gücünün tarafsızlaşması ve genelleştirilmiş din özgürlüğü- sonucu vazgeçmek zorunda kaldı (Habermas, 2016, s.111). Öncesinde Avrupa'da Ortaçağlarda teoloji, felsefenin koruyucusuydu; doğal aklın meşruiyeti, vahyin karşılığı olmasında temelleniyordu. Ancak dünyaya dair bilgi, dinden özerkleşip artık seküler bilgi olarak kendini meşrulaştırmak zorunluluğu duymadığında, kanıtlama yükü tersine dönmeye ve böylece din, aklın sınırlarına çekilmeye çağrılmaya başladı (Habermas, 2016, s.209). Hatta Habermas, dinin, kutsalın otoritesinin büyük ölçüde sağlanmış uzlaşma ile yer değiştirdiği modern, toplumsal açıdan ayrılmış toplumlarda işlevini yitirmeye

mecbur olduğunu ileri sürdü. Bu süreçte,

“... kutsalın otoritesinin yerini yavaş yavaş, başarıyla elde edilmiş (achieved) bir konsensüsün otoritesi alır. Bu, iletişimsel eylemin, kutsal olarak (sacrally) korunan normatif bağlamlardan özgürleşmesi anlamına gelir. Kutsalın (the sacred) alanının büyüünün bozulması ve güçsüzleştirilmesi, ritüel olarak güvence altına alınan temel normatif anlaşmanın dilselleştirilmesi (linguistification) aracılığıyla gerçekleşir; bununla gelişen süreç, iletişimsel eylemdeki rasyonelite potansiyelinin serbest bırakılmasıdır. Kutsaldan kaynaklanan kendinden geçme (rapture) ve dehşet aurası, kutsalın büyüleyici gücü, eleştirilebilir geçerlilik (validity, hakikat) iddialarının bağlayıcı/yapıştırıcı gücü içine emilir ve aynı zamanda gündelik bir olaya dönüşür” (Habermas, 2006, s.77).

Dolayısıyla Habermas’a göre artık mitsel dünya görüşü, özneliğin sınırlayıcı gücünü kullandığı için tam iletişim, dinsel koşullar altında olanaklı olmamaktadır (Habermas, 2004, ss.48-52) zira mitler, şeyler ile insanlar arasında, manipüle edilebilen nesnelere ile konuşma ve eylemde bulunma yeteneğine sahip failer-öznelere arasında, dinsel ifadeler atfettiğimiz açık, temel, kavramsal bir farklılaşmaya izin vermez. Dolayısıyla Habermas’a göre, sekülerleşmenin bir sonucu ve getirisi olarak, ortak bir insan aklı varsayımı veya kabulü, artık dinsel meşrulaştırmalara dayanmayan bir seküler devlet gücünün meşrulaştırılmasının epistemik zemini oldu. Bu durum, kurumsal düzeyde devlet ile kilisenin ayrılmasını (separation) mümkün kıldı ve artık seküler devlette hükümet veya siyasal yönetim, dinsel olmayan bir zemin üzerine kuruldu (Habermas, 2016, ss.120-121).

Ancak Habermas, din ve sekülerleşme (modernleşme) arasındaki ilişkiye dair bu görüşünü korusa da kariyerinin son zamanlarında, klasik sekülerleşmenin temel sayılıtlarını reddeden bir görüşle dine dair farklı bir perspektif geliştirdi. Bu bağlamda ona göre Hegel’den Marx’a ve Hegelci Marksizm’e değin felsefe, Kant’ın başlattığı semantik düzlemde, Yahudi-Hıristiyan kurtuluş/selamet (salvation) mesajının kolektif olarak özgürleştirici içeriğini özümsemek ister (Habermas, 2016, s.232). Öte yandan, sekülerleşme sürecinde gerek felsefenin kiliseye ve inancına toplumda meşru bir yer açmaya çalışması, gerekse bu süreçte kilisenin topluma katılması ve inancın özelleşmesi, aslında inanç ile aşkınlık arasındaki ilişkiyi koparır (Habermas, 2016, s.234). Dolayısıyla Habermas’a göre sekülerleşme, modernlik ve topluma açılma, dinleri bir yandan daha etkili kılarken öte yandan onda varolan aşkınlığın gücünü de kaybetmesine neden olur ve böylece Tanrının varlığı bireyin ruhsal derinliklerine çekilir (Habermas, 2016, s.234).

Habermas’a göre Kant’ın din felsefesi, bu her iki işlevi yerine getirerek yani hem sınırları belirleyen aklın özeleştirisel olarak kendini kısıtlaması hem de özel diller içinde kapalı kalmış olan öznelci semantik potansiyellerin kamusal söylemlerde benimsenerek kullanılmasının üretken rolünün, ölçütleri belirlediğini

iddia eder (Habermas, 2016, s.240). Yani Kant bu ifadesiyle, bir yandan aklın özeleştirel olarak bir adım geri çekilmesini istemiş, öte yandan dinin semantik potansiyelinden kamusal alanda yararlanılmasını talep etmiştir. Bu aslında Habermas'ın postseküler din teorisinin esinlendiği ana kaynaktır. Nitekim Habermas kendi konumunu açıklarken din konusunda öğrenmeye, katkı almaya ve işbirliği yapmaya açık diyalogcu bir konumda olduğunu ve fakat dinsel geleneklere karşı eleştirel bir tutum benimsediğini açıklar (Habermas, 2016, s.245). Yani Habermas için karşılıklı veya birbirinden öğrenme, yararlanma ve ders çıkarma, liberal çoğulcu sistemde çatışmaların çözülmesinde barışçıl bir yol olarak görünmektedir. Filozofumuza göre din özgürlüğü sağlandığında bu durum, farklı görüşlerin ortaya çıkaracağı politik tehlikeyi önleyecek, öte yandan modern sistem içinde kendine bir yer arayan dinsel cemaatlere kendi sorunlarının çözümü için kurumsal bir çerçeve sağlayacaktır (Habermas, 2016, s.306). Nitekim Almanya'da İslami kimliği olan öğrencilere sağlanan resmi eğitim sistemi içindeki İslam din dersleri, bu pedagojik kurumsal çerçevenin önemli bir örneği olarak değerlendirilebilir.

### **Habermas'ın Klasik Seküler Modelden Ayrılması**

Klasik sekülerleşme kuramlarında, aklın giderek uzlaşmaya dayalı iletişimle daha da etkinleşmesi, bilimsel ilerleme ve refahın artışıyla dinin kamusal bir güç olmaktan hızla çıkıp bireysel bir inanç şeklinde özel alana çekileceği ileri sürüldü. Dolayısıyla dinin rasyonel ve bilimsel tartışmalarda, politik çekişmelerde ve yeniliklerde artık bir rolü olmayacaktır. Oysa Habermas, bu tür sekülerist bakış açısının çözüm olamayacağını ifade etti (Habermas, 2016, s.139). Bu bağlamda ona göre, dindarların demokrasiye yani akla dayalı hakikat yolunda uzlaşmaya, diyaloga ve dayanışmaya katkılarını alabilmek için klasik seküler tezlerle (dinin modern öncesi toplumların arkaik kalıntısı olduğu, dinsel görüşlerin bilimsel eleştirinin ışığında ortadan kalkacağı, dindar cemaatlerin kültürel ve toplumsal modernleşmenin baskılarına dayanamayacakları) hareket edilemez. Dini dışlamak yerine içermek gerekir (Habermas, 2005). Bu içirme (inclusion) veya bütünleşme (integration) için seküler yurttaşlar, dini dışlamak yerine, dindarlardan öğrenmeye ve onların katkılarını almaya açık olmadırlar. Bu da postmetafizik düşünmeyi gerektirir (Habermas, 1998). Postmetafizik düşünce, din konusunda agnostik kalırken dinden öğrenmeye hazırdır ancak inancın kesinlikleri ile alenen eleştirilebilir geçerlilik iddiaları (validity claims) arasındaki farkta ısrar eder; fakat postmetafizik düşünce, dini doktrinlerin hangi yönlerinin rasyonel ve hangilerinin irrasyonel olduğuna kendisinin karar verebileceği şeklindeki rasyonalist varsayımdan kaçınır zira aklın tercüme yoluyla kendine mal ettiği içerikler, iman için kaybolmamalıdır (Habermas, 2016, s.143). Dolayısıyla Habermas, postsekülerizm teorisi içinde postmetafizik düşünerek dinin, demokrasinin güçlendirilmesinde katkısı alınabilecek ve seküler öznelerin ondan öğrenilebilecek şeyleri olduğunu iddia ettiği tercüme kuramını geliştirmiştir.

Calhoun'a (2008, s.14) göre Habermas, haklı olarak, Avrupa'daki özgürlük, özgürleşme (emancipation) ve kurtuluş (liberation) fikirlerinin büyük ölçüde dinsel söylemlerin içinde geliştiğini ve dinin bu özgürleşme süreçlerini

şekillendirmeye devam ettiğini belirtir. Ona göre din, kamusal aklın kendisinin soyağacının (şeceresinin) parçasıdır. O yüzden, kamusal akıl fikrini (ya da kamusal alan gerçekliğini) dinden koparma girişimi, dini, kamusal akla/alana yaşam ve içerik kazandıran bir gelenekten koparmaktır zira din, yapabileceği semantik katkılarının hala tüketilmediği bir gelenek olduğu için, bu yapılmadığı takdirde kamusal akıl, bu geleneğin kaynaklarından yararlanmaktan mahrum kalır. Kamusal aklın/alanın dinden yararlanması, aynı zamanda politik adaletin bir gereğidir zira kamusal söylem, dini kabul ederek (tanıyarak) ve tolere ederek dindar yurttaşlarını sisteme entegre etmiş olur.

### **Habermas'ın Postseküler Tercüme Kuramı**

Habermas, tercüman (translator) rolündeki felsefenin, inananların, farklı inanç mensuplarının ve inanmayanların temel yaşam planlarının meşru çeşitliliğine ilişkin aydınlanmayı teşvik ettiği takdirde ancak ahlaki, yasal ve politik uyumu geliştirebileceğini ileri sürer. Fakat felsefe burada daha üstün bir rakip (a superior competitor) konumunu benimsemez. Bu yorumlayıcı rolünde felsefe, başka kaynaklardan olsa da felsefi kavramsallaştırma yoluyla kamusal aklın ışığına çıkarılmadıkları takdirde gömülü kalacak olan duyarlılıkların, düşüncelerin ve güdülerin yeniden canlanmasına bile katkıda bulunabilir (Habermas, 2016, s.240). Dolayısıyla Habermas, bir başka kaynak olarak dindarların ve inançsızların duyarlılık, düşünce ve güdülerinin yeniden canlandırılabilmesi için felsefeye tercüman rolü atfederken aynı zamanda seküler alan, figür ve yaklaşımlara bir görev yükler.

Ancak bu tercümenin gerçekleşmesinin şartları vardır: İlk olarak, inanç meseleleri, seküler bilginin özerk ilerlemesiyle ters düşmemelidir (Habermas, 2016, s.137). İkinci olarak, bu ters düşmemek adına, modernliğin bilişsel meydan okumaları karşısında dindar yurttaşlar, yeni modern epistemik yaklaşımları öğrenmelidirler ve öğrenebilirler. Bunun için seküler yurttaşlar da dindarlarla işbirliğine girip “modernitenin katı ve dışlayıcı sekülerist benlik anlayışının üstesinden gelebilecek bir özdüşünümsellik sergilemelidirler” (Habermas, 2016, s.138). Bir bakıma Habermas, iki tarafı da modernliğin epistemik bilişsel dünyasında buluşup anlaşabilmeleri için ortak bir bölgeye veya zemine (demokratik kamusal alanda akıl temelinde uzlaşmaya) davet eder. Bu ortak bölgede buluşup uzlaşabilmek için dindar yurttaşlar, bilişsel uyumsuzluklarından sıyrılmalı ancak seküler yurttaşlar da dindarlarla anlaşabilmek için seküler bilincin yetmeyeceğine kani olup dindarları anlayabilmelidirler. Anlamak yetmez, bu tercüme çabalarına da katılmalıdırlar. Habermas, liberal bir politik kültürün, seküler yurttaşlarından, dinsel dilden gelen uygun (relevant) katkıları kamusal olarak erişilebilir bir dile (publicly accesible language) tercüme etme çabalarına katılmalarını da beklemeleri gerektiğini söyler (expect) (Habermas, 2016, s.310). Üçüncü olarak, Habermas, her dini, bütünüyle bir yaşam biçimini yapılandırma yetkisi talep etme anlamında bir “dünya görüşü” (worldview) ya da “kapsamlı öğretisi” (comprehensive doctrine) olarak ele alır. Ancak ona göre din, bu yaşamı kapsamlı olarak biçimlendirme talebini, toplumun sekülerleşmesi ve dünyagörüşsel çoğulculuk

koşulları altında terk etmelidir. Bu bağlamda liberal devlet, yurttaşlarının politik açıdan bütünleşebilmelerini sağlayabilmek için, dinsel değer sisteminin seküler toplumun zorlayıcı yasalarına bilişsel olarak uymasıyla yetinmemeli, dinsel cemaatleşmenin seküler topluma uyum sağlaması için önlemler de almalıdır (Habermas, 2016, ss.307-308).

Dolayısıyla, dindar vatandaşların seküler vatandaşlar gibi kamusal alanda tanınmaları (recognition), yer alabilmeleri ve temsil edilebilmeleri için tarafların birbirlerini kabul etmeleri, örneğin kamuoyu tartışmalarında “birbirlerini dinlemeye ve birbirlerinden öğrenmeye” (Habermas, 2016, s.3) hazır olmaları gerekir ancak bu, baskıyla olmamalıdır. Zira,

“Liberal devlet, din ve siyaset arasındaki gerekli kurumsal ayrımı dindar vatandaşları için makul olmayan zihinsel ve psikolojik bir yüke dönüştürmemelidir. Bununla birlikte, siyasi otoritenin kullanılmasının rakip dünya görüşlerine karşı tarafsız olması gerektiği ilkesini kabul etmelerini beklemelidir. Her vatandaş, gayri resmi kamusal alanı parlamentolardan, mahkemelerden, bakanlıklardan ve idarelerden ayıran kurumsal eşğin ötesinde sadece seküler nedenlerin geçerli olduğunu bilmeli ve kabul etmelidir. Bu sadece kişinin kendi dini kanaatlerini dışarıdan düşünümsel olarak değerlendirmesini ve bunları seküler görüşlerle ilişkilendirmesini gerektirir. Dindar vatandaşlar, kamusal söylemlere katıldıkları anda kimliklerini kamusal ve özel olarak ikiye ayırmak zorunda kalmadan bu “kurumsal çeviri şartını” kesinlikle kabul edebilirler. Bu nedenle, seküler “tercümeler” bulamadıklarında bile inançlarını dini bir dille ifade etmelerine ve gerekçelendirmelerine izin verilmelidir.” (Habermas, 2016, s.130).

Yurttaşların birbirleriyle medeni ilişkiler kurmaları, siyasal bir erdemdir ve bu da belirli bilişsel yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlar. Dolayısıyla bu, talimatla (prescribe) değil, ancak öğrenilerek elde edilebilir. Bu öğrenme her iki tarafta tarihsel süreç içinde oluşmuş, kolektif öğrenimin sonucu olarak kazanılabilen bilişsel yaklaşımların olmasını gerektirir, özellikle de dindar yurttaşlarda. Bu bağlamda Habermas dindar yurttaşlara şu görevi yükler:

“Dini inançlarını, dini ve ideolojik çoğulculuk olgusuyla düşünümsel olarak tutarlı bir şekilde ilişkilendirmeyi öğrenmiş olmalıdırlar. Dahası, toplumsal olarak kurumsallaşmış bilimlerin epistemolojik ayrıcalığını ve seküler devletin ve evrenselci toplumsal ahlakın önceliğini inançlarıyla uzlaştırmanın bir yolunu bulmuş olmalıdırlar.” (Habermas, 2016, s.4)

Dolayısıyla Habermas burada sekülerlerin ve dindarların, belirli koşullar altında birbirlerinden bir şeyler öğrenebileceklerine inanır. Tabii bunun için dindarlar, kendilerini kendi dillerinde ancak tercüme niteliği yani görüşlerinin seküler dile çevrilebilmesi yeterliliği şartıyla ifade edebilirler:



“İnançlı vatandaşlar, kamuya, kendi dini dillerinde ancak tercüme şartına tabi olarak katkıda bulunabilirlerken, bunun telafisi olarak seküler vatandaşlar zihinlerini bu sunumların olası hakikat içeriğine açmalı ve dini gerekçelerin genel olarak erişilebilir argümanların dönüştürülmüş kisvesi altında ortaya çıkabileceği diyaloglara girmelidirler. Demokratik bir yönetimin vatandaşları, siyasi pozisyonları için birbirlerine iyi nedenler borçludur. Dini katkılar otosansüre tabi tutulmasa bile, işbirliğine dayalı tercüme eylemlerine bağlıdır. Çünkü başarılı bir tercüme olmadan dini seslerin özlü içeriğinin, siyasi organların gündemine ve müzakerelerine girme ve daha geniş bir siyasi süreçte duyulma ihtimali yoktur.” (Habermas, 2016, s.132).

Öte yandan liberal devletin, dindarların seslerinin siyasi alanda serbest bırakılmasının yanı sıra, dinsel kuruluşların siyasete katılmalarından da çıkarları vardır. Liberal devlet, dindarların düşüncelerini kamusal alana taşımalarına izin vermeden din gibi önemli bir anlam kaynağından mahrum kalıp kalmadığını bilemez. Bu anlam kaynağının ifade edilmesi veya serbest bırakılması, seküler ve başka inançtan insanların dini katkılardan bir şeyler öğrenmelerini, “... örneğin, dini bir ifadenin normatif hakikat içeriğinde kendi sezgilerinin gömülü olduğunu fark ettiklerinde” (Habermas, 2016, s.131) sağlayabilir. Bu öğrenme süreci iyi ve gereklidir zira Habermas, dinsel gelenekleri ahlaki yargılar için, bilhassa hümanist bir birlikte yaşamının kırılğan (vulnerable) biçimleri bakımından özel bir ifade gücüne (a special power to articulate) sahip olarak görür ve şöyle der: “Bu potansiyel, ilgili siyasi tartışmalarda dini söylemi olası hakikat içerikleri için ciddi bir araç haline getirir ki bu hakikat içerikleri daha sonra belirli bir dini topluluğun kelime dağarcığından genel olarak erişilebilir bir dile çevrilebilir.” (Habermas, 2016, s.131).

Habermas, kendilerini dinsel bir dilde/dille ifade etseler bile, dindar yurttaşların ciddiye alınmaları gerektiğini zira dinsel dilde/dille ifade edilen bu açıklamaların veya geleneklerin anlamsız olmadığını ve rasyonel içeriğinin olduğunu ileri sürer (Habermas, 2016, ss.4-5). O halde bu bakış açısı, sekülerler açısından takdir edilmelidir. Ancak yine de bu dinsel ifade ve geleneklerin herkesin anlayabileceği bir dile tercüme edilebilmesi için seküler ve dindar yurttaşlar işbirliği yapmalıdır. Kuşkusuz bu işbirliği sorunu çözmez ama uzlaşma yolunda önemli bir adımın atılmasını sağlar. Yine de Habermas, modern çağda dini bilincin düşünümsel hale geldiğini iddia eder ki bunun anlamı onun modernleştiğidir; kaldı ki, Yahudi-Hıristiyan geleneğin, bu bağlamda, felsefe üzerinden/ aracılığıyla modernleşme süreci içinde kendine özgü işlevler edindiğini iddia eder. Hatta bu açıdan Habermas, Hegel’in tezini yani büyük dünya dinlerinin aklın tarihine dahil oldukları tezini savunur (Habermas, 2016, s.6). Sekülerleşmeye, demokrasiye ve bilime uyum sağlama çabası, dinin aklın tarihi içinde yer aldığına veya yer almaya çalıştığına örnek olarak verilebilir. Kuşkusuz aklın tarihi içinde asla yer almayan ve buna kasten karşı çıkan epey bir din ve mezhep de vardır.



### **Habermas'ın Tercüme Kuramında Ahlakın Yeri**

Habermas, postseküler toplum kavramını, tercüme prosedürünü kullanarak, dinin semantik potansiyelini koruma projesi için önerir. Bu projenin üç boyutu vardır: 1) Ahlaki, 2) politik, 3) felsefi. Ahlaki boyutu içinde dünya dinleri, (düşünsel anlayışları içinde) ahlaki duyguları, kullanımları, argümanları ve motivasyonları korumanın kalesi olarak hizmet ederler. Habermas, uzun vadede ahlaki argümantasyonun din olmadan işlev görüp göremeyeceği şeklindeki sorulardan zarif biçimde kaçınır. Ona göre bu bir empirik sorudur ve kendisini ilgilendiren şey, 'pür seküler ahlak'ın ne olduğuna dair konumunu korumaktır. Politik boyutla Habermas, dini açıdan ortaya konulan itirazlar karşısında yeni bir açıklık önerir çünkü ahlaki boyutun yanısıra bu dini itirazlar, başıboş kalmış modernleşmenin patolojilerinden ve raydan çıkmasından sakınabilmek için önemli kaynaklar sağlayabilir. Felsefi boyut ise, tercüme etme imkanıyla, sadece ortak kamusal dili kullananlara dinsel mesajların erişilebilirliğini sağlar (Barbato & Karatochwil, 2009, s.331).

Ancak, Habermas, inançlı/dindar yurttaşlardan da bu bağlamda bir şeyler bekler: Liberal devlette seküler gerekçeler geçerli olduğu için dindar yurttaşlar, dinsel ve seküler kanılar arasında bir tür "denge" yani bir "dinsel-etik denge" kurmalıdırlar (Habermas, 2016, s.126). Bu aslında, dindar yurttaşların, bilinçlerini ikiye bölmelerini gerektirebilir; bu, Habermas'ın deyimiyle, yapay parçalanmaya yol açabilir.

### **Tercümenin Günümüz İçin Anlamı ve Önemi**

Habermas'ın postseküler tercüme kuramı, moderniteyle birlikte negatif değerlendirmelere maruz kalan dini, ötekileştirip sistem dışına atmaktan ziyade, karşılıklı öğrenme (mutual learning), müzakere (deliberation) ve tercüme (translation) mekanizmalarıyla sistem içinde demokratik temsiliyet ve katılım açısından ele alır. Bu, tüm kuramının merkezi kavramlarından biri olan "bütünleşme" çerçevesinde, "ötekinin içerilmesi"nin (Habermas, 2005) imkanlarından biridir. Habermas, böyle yaparak, bir bakıma dışlayıcı, ötekileştirici ve Batının mutlak üstünlüğünü sergileyici kültür savaşları ve uygarlık çatışmaları nosyonlarında (Fukuyama, 1992; Huntington, 1996) dile getirilen dinin (bilhassa İslam'ın) yenilgiye dayalı bitmiş rolüne yeni bir yorum getirerek postsekülerizm modeliyle ve postmetafizik düşüncesiyle yeni bir bütünleşme modeli önerir. Bu model, dinsel sezgilerin rasyonel seküler akla tercüme edilerek, dinsel bilincin epistemik bir kırılmayla modernleşebileceği ve kamusal alanda demokratik bütünleşme için yeni bir pozitif moment oluşturacağı beklentisini içermektedir. "Tercüme" ve "müzakere"yi Habermas'ın katı (rigid) rasyonalizminden ayırmak ve bir iletişimsel etkileşimler çoğulluğunu, kültürlenmeyi (acculturation), karşılıklı etki ve bulaşmayı (contamination), argümantatif ve retoriksel alışverişleri, ilham ve içgörüyü tahayyül etmek, inançlı insanlar arasında olduğu gibi inananlar ve inanmayanlar arasında da diyalogu geliştirmenin veya daha ileriye götürmenin umut verici bir yoludur.

Günümüzde böylesi iletişimsel alışverişleri veya düşünsel değiş-tokuşları geliştirmenin aciliyeti, göçmenler, mülteciler, yoksulluk ve insan haklarının savunulması gibi küresel meydan okumalara yanıt vermede dinsel geleneklerin oynayabileceği rol tarafından önemli ölçüde motive edilmektedir. Bu bağlamda Habermas, sadece ne inananların ne de inançsızların, pratik akıl yürütme standartlarından kamusal gerekçelendirme repertuarlarına ve sivil motivasyonun sembolik kaynaklarına değin, demokrasinin ve ahlaki tahayyülün siyaset öncesi (pre-political) temelleri üzerinde tek başına mülkiyet iddiasında bulunabileceklerini ileri sürdü (Ungureanu & Monti, 2017, s.523). Yani demokrasiyi güçlendirmek için modern öncesinin repertuar ve sembolik kaynaklarından yararlanılacaksa eğer, bu iş sadece ne dindarlara ne de inananlara düşer; görev birlikte yüklenilmelidir. Habermas burada hem dindar hem de seküler öznelere tercüme kuramı çerçevesinde ortak bir görev verir.

Ancak öte yandan, Calhoun'a göre liberal kuramcılar, dinin özel alanla sınırlı kalması gerektiğini veya dinsel argümanların, spesifik olarak dinsel olmayan (ideal olarak rasyonel) terimler içinde açıklanabildiği ölçüde ancak kamusal alanda meşru bir yere sahip olması gerektiğini ileri sürdüler. Kısaca, çoğu liberal kuram, yurttaşların dindar olduğu yerde bile yurttaşlığın esasında seküler olduğunu belirttiler (Calhoun, 2008, ss.5-6). Bu da dindar yurttaşların seküler sistem içinde nasıl yer alacağı, temsil edileceği ve haklarının korunacağı sorusunu yani "fark"ın, "öteki"nin veya "geleneksel olan"ın akılcı seküler sistemle nasıl bütünleştirileceği sorusunu ortaya çıkardı. Bir düşünce ve felsefi/sosyolojik olarak postsekülerizm ve bir durum/aşama olarak postseküler toplum, bu sorulara verilen en önemli yanıtlardan biri oldu.

### **Postseküler Toplumda İslam**

Habermas'a göre postseküler toplumda kamusal bilincin modernleşmesi gerçekleşir ve düşünömsellik (reflexivity), seküler mantaliteleri olduğu kadar dinsel zihniyetleri de değiştirir. O halde gerek dinsel gerekse seküler kesimler, toplumun sekülerleşmesini, bilişsel nedenlerle tamamlayıcı bir öğrenme süreci olarak anlar ve kamusal sorunlara ilişkin ihtilafli (controversial) meselelerde birbirlerinin yaptıkları katkıları ciddiye alırlar (Rosati & Stoeckl, 2012, ss.3-4). İslam'ın böylesi bir toplum içindeki konumunu ele almadan önce postseküler toplumun özelliklerini belirtelim. Postseküler toplum ilk olarak, düşünömselliğin (reflexivity) olduğu bir zemine izin verir. Gerek seküler modernlikler gerekse dinsel geleneklerin düşünömselliği, modernleşmenin sonuçlarından biridir. Buna göre kendi dar, mutlak ve evrensel semantik mekanının dışına çıkıp demokratik, rasyonel ve eleştirel bir tutum alan dinsel geleneklerin kendi üzerine düşünmesi ve karşıt geleneklerle alışverişe girmesi, düşünömsel bir tutuma işaret eder. Bu bağlamda Ferrara, dinsel dilin özdüşünömsel hareketliliğinin (mobilization, değişiminin), demokrasiyi gerekçelendirmek (justify) için postseküler toplumun tamamlayıcı öğrenme sürecinde nasıl da birincil unsur ve Batı'da liberal demokrasinin temelleri üzerinde özeleştirel düşünüm bağlamında ikincil öge haline geldiğini gösterir (Ferrara, 2012, ss.17-39). Ferrara'ya göre bu analizin ışığında çoklu moderniteler, postseküler toplumların

ortaya çıkmasının gerekli bir koşuludur. Yani düşünümsellik, Batı dışı moderniteler içinde de gerçekleşebilir. O halde, Batılı modernliğin düşünümsel kapasitesi kadar dinsel geleneklerin düşünümsel kapasitesinden de bahsedebiliriz. Bu bağlamda Rosati, modernitenin düşünümselliğinin anlamını şöyle açıklar:

“Modernitenin düşünümselliği, sosyal ve siyasi düzenin yegâne meşruiyet kaynağı olarak kabul edilen geçerlilik (validity) iddialarını rasyonel bir şekilde tartışma becerisi anlamına gelir. Bu beceri, modern toplumların anlam ve işlevsel ihtiyaçlarını tamamen karşılamak için modernitenin bizzat aklın iddialarına başvurması için de gereken bir beceridir. Modernitenin dine yönelik bu düşünümsel kapasitesi, aklın emperyal iddialarından vazgeçmesi ve kendi kendini yok eden bir sekülerizmi terk etmesiyle sonuçlanır. Aklın ve imanın birbirlerinin sınırlılıklarını karşılıklı olarak tanıması, Habermas’ın postseküler olanı inanç ve akıl, dini ve seküler dünya görüşleri arasında tamamlayıcı bir öğrenme süreci olarak tanımlamasına yol açar... Dinin düşünümselliği, dini farklılıkları, bireyler ve gruplar tarafından görünür ve derinlemesine uygulanır olarak tanımak ve liberal değil, dini olarak zenginleştirilmiş kaynaklar temelinde iç ve dış ‘öteki’ni tanıyabilen ‘ilkeli bir hoşgörü’ geliştirmek anlamına gelir” (Rosati, 2012, ss.71-72).

İkinci olarak, postseküler toplumda dinsel ve seküler dünya görüşleri ve pratikleri, aynı kamusal mekânda birlikte var olurlar (co-presence veya co-existence). Burada birlikte yaşam, birinden diğerine indirgeme değil, örtüşen çıkarların uzlaştırılması temelinde ele alınır. Maclure ve Taylor’ın (2015, s.39) ifadesiyle birlikte yaşamak, gücünü, dinsel bir öğretinin seküler karşılığından değil, örtüşen uzlaşımı konu edinen ilkeler ve değerler hazinesinden alacaktır. Ancak Habermas’ın tercüme edimi, dinsel öğretilerin seküler karşılığını esas alır: Din burada seküler akla/dile tercüme edilmelidir. Ancak bu şekilde ortak yaşam mümkün olabilir. Üçüncü olarak, postseküler toplumda din özel alana hapsolmez (de-privatization of religion). Postseküler toplumda din, özel (private, mahrem), bireyselleşmiş, spiritüelleşmiş ve ritüellerden arınmış bir deneyim olarak görülmez. O halde Batı modernitesi din ile çelişmez ve dinsel bireyselleşmeyi modern bireyciliğin ifadelerinden biri olarak görür (Rosati & Stoeckl, 2012, s.5). Dördüncü olarak, postseküler toplum dinsel açıdan çoğulcudur. Bu çoğulculuğu küreselleşme ve göç teşvik etmiştir. Bu çoğulculuk, dinsel tekelciliğin koşullarına meydan okur. Gerçek bir postseküler toplum, ‘yerli’ (indigenous) geleneklerin günümüzde diasporik cemaatlerle yan yana yaşadığı çok-dinli (multi-religious) bir toplumdur. O halde dinsel çoğulculuk postseküler toplumun sosyolojik koşullarının bir parçasıdır. Bireysel ve kolektif dinsel inançlar ve pratikler çoğulluğu, genelde çoğulculuğu zenginleştirir ve güçlendirir. Bu bağlamda Beck’e (2006, ss.5-6) göre postseküler toplum, dinsel farklılıklar ve tikelliklerle dolu bir toplumdur. Beşinci olarak, postseküler toplumda kutsal (sacred) farklı biçimler alır. Bu farklı biçimler, aşkın olduğu kadar içkin (immanent) ve sivil de olabilir.

Bu beş altbaşlık, Rosati ve Stoeckl’e (2012, s.6) göre ideal-tipik bir postseküler toplumun özellik ve koşullarıdır.

Ancak Batı'da ve başka yerlerde kimi toplumların empirik özellikleridir. Bu durumda postseküler toplum, sekülerlikten çıkmış (de-secularized) bir toplum değil, aksine dinsel ve seküler görüşlerin bir arada ve fakat farklılıklarıyla birlikte yaşamaya çağrıldığı bir toplumdur (Rosati & Stoeckl, 2012, s.4). Öyle olunca da postseküler toplumda din ve bilim, inanç ve akıl, gelenek ve yenilik şeklindeki ayırıcı hatlar (dividing lines) yerine 'yeni olasılık ilişkileri' (new relations of possibility) belirir (Beaumont & Baker, 2011, s.2).

O halde, postsekülerizm ve postseküler toplum, bir yandan dinsel ve seküler olanın bir arada yaşamasının yeni koşullarını demokratik çerçevede yeniden tanımlar, öte yandan kültürel bagaj ve kimlik tanımlarında dinin önemli bir yer tuttuğu göçmenlerin (bilhassa Müslüman göçmenlerin) Batılı seküler demokratik kontekste entegrasyonu için yeni bir imkân sağlar. Habermas'ın tercüme kuramı, göçmenliğin yeni (postseküler) koşullarında, dini olanın, tüm farklılıklarıyla ve fakat seküler aklın/dilin gerekleri (rasyonalite, aklın kamusal kullanımı, argümantasyon, özdüşünümsellik vd.) çerçevesinde seküler/demokratik entegrasyonu için bir çözüm olarak görülebilir. Bunu gösterebilmek için çokkültürlü ve çokdinli bir "göç toplumu" haline gelen Almanya'da İslam'ın eğitim bağlamında ve İslam din dersleri üzerinden nasıl da sistem içine çekilip entegre edilmeye çalışıldığını göstermeye çalışacağız. Bunun için Alman İslam din dersi kitaplarından alınan bir örnekleme, Habermas'ın postseküler entegrasyon modelinin (inclusion of other) Alman İslam din dersi kitapları bağlamında pratikleşmesinin örneklerini sunacağız. Ancak önce Almanya'da bir yabancı (alien), uzak ve dışarıklı olarak görülen İslam'ın okullara din dersleri üzerinden nasıl sokulduğunun sürecini çeşitli etkileşim, gelişme ve olaylar üzerinden anlatacağız.

### **İslam Din Dersiyle İlgili Mevcut Durum**

Müslüman çocuklar için din derslerinin sunulması Almanya'da oldukça yeni bir fikirdir (Knight, 2018). Sadece 2012'den bu yana Alman ilk ve orta öğretim okullarında İslam, bağımsız bir din dersi olarak resmen okutulmaktadır (Ucar, 2019, s.16). Bu dersin bir okulda açılabilmesi için derse katılmayı kabul eden en az 12 öğrencinin bulunması, bir başvurunun yapılması ve bu imkân konusunda velilerin bilgilendirilmesi gerekiyor. Almanya'da neredeyse tüm eğitim politikası eyalet düzeyinde belirlenir ve her eyaletin din öğretimi konusunda farklı bir yaklaşımı vardır- bazı eyaletler kiliselerden veya dini kuruluşlardan gelen girdilere izin verir, diğerleri her şeyi devlet aracılığıyla yönetirken, ikisi (Hamburg ve Bremen) yalnızca farklı inançları içeren birleşik din derslerini kabul eder. Bu arada, Berlin dışındaki tüm doğu Alman eyaletlerinde din derslerinde hiçbir şekilde İslam seçeneği yoktur (Knight, 2018). İslam din dersleri yine de 8 eyalette ve fakat farklı biçimlerde verilmektedir. İslam bilgisi, öncesinde bir başka ders içinde kısmen verilmekteydi. Örneğin bu konuda başı çeken Kuzey Ren Vestfalya eyaletinde 1987/88 eğitim yılından itibaren temel eğitim okullarında Müslüman-Türk öğrencileri için bir İslam din dersi vardı ancak bu ders bağımsız değildi ve "Anadilinde Tamamlayıcı Dersler" çerçevesinde veli ve öğrencinin isteğine bağlı olarak verilmekteydi (Gebauer, 2002, s.263). Ancak zamanla İslam din dersleri, çeşitli

gelişmelerin sonucu olarak Alman pedagojik sisteminin resmi ve meşru bir parçası oldu. Bu noktaya gelinmesinde yoğun bir çalışma söz konusudur. İslam din derslerinin anayasal çerçevede okullarda verilebileceğine ilişkin görüşler, 1980'lerden itibaren resmî kurumlar ile Müslüman cemaatler arasındaki pek çok proje, ortak çalışma ve diyalogun gerçekleşmesine yol açtı. Bunun sonucunda 2008 ilkbaharında Alman hükümeti, Müslüman kuruluş temsilcileriyle İslam din dersinin Almanca olarak müfredatlara konulmasına dair bir ilke anlaşmasına vardı ancak resmi muhatap ve Almanca bilen din uzmanı eksiklikleri nedeniyle bu planın yaşama geçirilmesi aksadı. Ne var ki bu konuda her eyaletin tutumu farklı oldu. Örneğin Berlin okullarında din dersi sadece müfredat dışında ve dini cemaatlerin imkanlarıyla verilirken 2006 yılıyla birlikte 7'nci sınıftan itibaren öğrenciler seçimlik olarak ahlak dersi (Etik) almaya başladılar. Farklı inanç ve kültürlere sahip öğrencilerin katıldığı bu derste kimlik, arkadaşlık, özgürlük, şiddet, adalet, ayrımcılık gibi konuların işlenmesinin yanı sıra Hıristiyan, İslam, Musevilik ve Budizm dinleri hakkında temel bilgiler verilmektedir (Dalaman, 2009).

### **İslam'ın Alman Okullarında Okutulmasının Nedenleri**

İslam din dersinin Alman kamu eğitim sistemine girişi yeni bir olgudur ve birkaç gelişmenin sonucudur. Dersin müfredatlara girmesinde dört faktör etkili oldu: a) Yasal durum (anayasal hak ve güvencenin kullanımı), b) artan İslami genç nüfus doğrultusunda velilerin talebi (demografik talep), c) informal İslam din eğitiminin yetersiz bulunması (formal eğitim talebi), d) entegrasyon ve uyum beklentisi (sistemle bütünleşme). a) Federal Alman Anayasası'nın 3'üncü maddesi dinsel özgürlük hakkı tanır. 7'nci maddede ise okul eğitimi rejimi düzenlenir ve bu maddede açıkça belirtilen tek ders din eğitimidir (Rothgangel, 2013, s.119). Bergland'a göre, kendisi seküler olsa da Alman devletinin dine yönelik tutumu destekleyicidir (Bergland, 2015, s.16). Federal Alman anayasasının sunduğu din eğitimi imkânı, devletçe anayasal hak ve güvenceyle koruma altına alınmıştır. Kamu okulu sisteminin bir parçası olan din dersi, devletin denetim hakkına zarar vermeyecek şekilde, dini cemaatlerin temel ilkeleriyle uygunluğu içinde verilir. Devlet ve dini cemaatlerin din eğitimiyle ilgili var olan 'ikili sorumluluğu' (dual responsibility) bu görev açısından her iki tarafı bağlayan bir "ortak anlaşma" (mutual agreement) üzerine oturur (Simon, 2000, ss.253-269). Dolayısıyla bu dersle ilgili çalışmalarda devlet ve dini cemaatler birlikte çalışır. Alman Anayasası'nın 7'nci maddesine göre Müslümanların da Hıristiyanlar gibi devletin gözetimi (supervision) altında çocuklarına din eğitimi aldırma hakkı vardır (Mende, 2008). Bu hak resmi düzeyde yani hükümetten onay görmüş ve onay da açıkça deklare edilmiştir. Örneğin Federal İçişleri Bakanı Horst Seehofer, Müslümanların bu ülkenin tüm yurttaşları gibi aynı hak ve yükümlülöklere sahip olduklarını açıklamıştır (Loho, 2021). Dolayısıyla İslam din dersinin Alman resmi kamu eğitim sistemine girmesinin ilk nedeni, bu anayasal hak ve güvencenin kullanılmasıdır. Hakkın kullanımı, anayasal kurallara uyulmasına dair verilmesi gereken bir güvenceyi de içerir. Bu güvence hem devlet (federal devlet ve eyalet yönetimleri) hem de dini cemaatler tarafından verilmiştir. Bu çerçevede Almanya Müslümanlar Merkezi Konseyi (ZMD), İslami değerler ile Batılı temel (anayasal) haklar

arasında bir çelişki olmadığını ileri sürdü ve kabul etti (Aslan, 2013, s.48). Nitekim bu iddiayı dillendirmek ve kanıtlamak için Avrupa'daki çeşitli Müslüman kuruluşlar 2002'de bir "İslami Sözleşme" (The Islamic Charter) yayınladı. Bu sözleşmede alınan kararlara göre "Avrupalı Müslümanlar"ın, fanatizm, ekstremizm ve kaderciliğin (fatalizm) tüm biçimlerini, yanı sıra dünyanın "İslam alanı" (dar ul-islam) ve "savaş alanı" (dar ul-harb) olarak bölündüğü görüşlerini açıkça reddettiği belirtildi. Dolayısıyla sözleşmeye göre insan hakları, İslam'ın merkezi bir parçasıdır, erkek ve kadınlar eşit partnerlerdir. Müslümanların anayasaya ve yaşadıkları seküler ülkenin yasalarına sadakat göstermeleri gerektiği, çoğulculuğun ve diyalogun kabul edildiği, demokrasinin İslam'a içkin olduğu ileri sürüldü.

İkinci neden ise, Almanya'da artan İslami nüfus içindeki genç kuşaklar için okullarda din eğitimi verilmesi talepleridir. Ülkede Müslüman nüfus 2019'da 5.5 milyona (genel nüfusun % 6.6'sı) ulaştı (Pfünde, Stichs & Tanis, 2021, s.3) ve böylece İslam, Almanya'nın yerleşik üçüncü büyük dini haline geldi, giderek resmi kabul gördü. Ülkedeki Müslüman nüfusun % 21'i'nin 15 yaş altında ve % 22'sinin 15-24 yaş aralığında olması gerçeği (Loho, 2021), İslami nüfusun neredeyse yarısının genç ve eğitim çağı nüfusunu oluşturduğunu göstermektedir. Haliyle velilerin bu derse dair talepleri oldukça yüksek olmuştur (Butt, 2017). Ancak bu genç nüfusun yarısından fazlası, "yetersiz sunum" (insufficient provision) nedeniyle okullarda din eğitimi ve etik derslerine devam edememekteydiler (Haug, Müssig & Stichs, 2009, s.18). Haliyle Alman okullarında daha fazla din derslerine ihtiyaç olduğu uzmanlar tarafından belirtilmektedir. Osnabrück Üniversitesi çağdaş İslam çalışmaları profesörü Rauf Ceylan'a göre kesin sayılar bilinmese de Alman okullarında okuyan 6-18 yaş arası Müslüman öğrenci sayısı 750-800 bin civarındır (Knight, 2018).

Üçüncü neden ise, İslami cemaatlerin kendi içlerinde verdikleri din eğitiminin eyalet yönetimleri ve bazı İslam din bilginleri tarafından yeterli görülmemesi ve eleştirilmesidir. Nitekim camilerde ve Kuran kurslarında verilen İslam din eğitimine dair birçok eleştiri yapıldı: Öğrencilerin Kuran'dan parçaları eleştirel bir yoruma tabi tutmaksızın ezberlemeleri, öğrencilere ekstremist tutumların aşılması vb. Aslında sorun daha genel ve kapsayıcıdır. Rausch'a göre uyum ve adaptasyon süreçlerini olumsuz biçimde etkileyen radikal Müslüman grupların ekstremist çabalarına karşı diğer Müslümanlar, kendi cemaatleri içinde ve ötesinde diyalogu ve sivil katılımı (civic engagement) geliştiren eğitim kurumlarını yaratarak cevap vermeye çalışmaktadırlar (Rausch, 2013, s.24). Dolayısıyla okulda verilen din eğitimi, uyum, entegrasyon ve adaptasyon için en uygun pratik olarak görülmektedir. Bu eğitimin informal ve denetimsiz alanlardan formal ve denetimli, sistemli kurumsal alanlara kaydırılması, konuya dair uzmanların genel bir beklentisi olmuştur. Örneğin Osnabrück Üniversitesi çağdaş İslam incelemeleri profesörü Rauf Ceylan'a göre Almanya'da İslam dini eğitiminin üç ayağı vardır: Bu konuda belirsiz (vague) kalan aile, sadece imanı (faith) aktarmakla yetinen camiler ve temel fikri öğrencileri dinsel olgunluk için

eğitmek olan okullar. Ceylan'a göre İslam eğitiminin amacı, sadece veya basitçe Kuran'ı yorumlamayı öğrenmek olamaz; aksine Kuran üzerine eleştirel biçimde düşünmek öğretilmelidir. Ona göre: "Din eğitimi, dinsel içeriği organize ve analiz etmek ve dinleri mukayese edebilmek becerilerinin öğrenmeye ilişkindir ki bu, çok dinli olan ve ateist ve agnostiklerin olduğu bir toplumda yaşadığınızda önemlidir." (Loho, 2021) İnfomal biçimde verilen İslam din eğitimi eleştirilerine göre bu tip öğretim, çocuklarda sorumluluğu geliştirmekle (promoting responsibility) ve bağımsız düşünmeyi (independent thinking) sağlamakla uyumlu değildir (Mende, 2008). Bu nedenlerle Mart 2008'de İçişleri Bakanı Wolfgang Schäuble'nin başkanlığında düzenlenen "Alman İslam Konferansı" adlı toplantıda, kamu okullarında Alman dilinde İslam dininin kapsayıcı biçimde (comprehensive) öğretilmesi çağrısı yapıldı. Bu toplantıda eğitim uzmanları, Alman üniversitelerinde eğitim almış öğretmenler tarafından verilecek İslam dini öğretiminin entegrasyonu geliştirmeye hizmet edeceğini ifade ettiler (Ibid.). Bu amaçla Almanya'da 2011 yılından itibaren Tübingen, Frankfurt, Münster, Osnabrück ve Erlangen-Nürnberg'de bulunan İslam ilahiyat merkezlerinde çok sayıda İslam din dersi öğretmeni adayına eğitim verilmeye başlandı.

Dolayısıyla bu dersin müfredatlara konulmasının dördüncü nedeni, İslam dersinin uzun dönemde diyalogu geliştirerek daha iyi bir dinsel/sosyo-politik entegrasyonun ve ülkede yaşayan tüm insanların iyi bir birlikteliğinin sağlanabileceği beklentisidir (Haug, Müssig & Stichs, 2009, s.4). Bu diyalog ihtiyacı ve talebinin arkasında olan gerçeklik, din alanında artan çeşitlenmedir (diversification). Seküler Almanya'da din eğitimi Evangelical açıdan ele alan Martin Rothgangel'e göre bu çeşitlilik, okullarda din eğitimi için bazı meydan okumalara (particular challenges) yol açtı. Nüfus Hıristiyan çoğunluklu olsa da örneğin Hamburg'daki öğrencilerin neredeyse yarısı bir göç geçmişine/kökenine (background) sahiptir; öyle ki 185 farklı ülkeden 250 bin yabancı, bu şehirde yaşamaktadır (Rothgangel, 2013). Farklı din geçmişine sahip bu çeşitli toplulukların okullarda din eğitimi talebi kabul edilse dahi, sorun asıl olarak sonrasında ortaya çıkmaktadır: Bu ders, seküler demokratik Almanya'nın değerleriyle çelişki ve çatışmaya düşmeden nasıl verilmelidir?

Buna benzer göç ve göçmenlik kökenli sorunlara Batılı sosyal bilimler literatüründe çok farklı yaklaşımlar önerildi. Biz bu çalışmamızda bu yaklaşımlardan Jürgen Habermas'ın "postseküler" yaklaşımı çerçevesinde önerdiği "tercüme" çözümünü ele alacağız. Habermas, kabaca, çağımızda demokrasinin "sistem" (politik yönetim ve ekonomik güçler) tarafından sömürgeleştirilmesine karşı dinin pozitif rol oynayabileceğini postseküler yaklaşımı içinde ifade etti (Habermas, 2016). Sekülerizm yanlısı Habermas, dinsel sezgilerin seküler akla tercüme edilmesinin hem dinin temsili anlamında hem de dinsel bilincin epistemik bir kırılmayla modernleşmesi bakımından olumlu rol oynayacağına inandı. İslam gibi farklı bir dini geleneğin Batı'nın seküler akli ve diline nasıl tercüme edilebileceği hem bir epistemolojik problemdir hem de entegrasyonu ilgilendiren bir konudur. Çalışmamız, Alman İslam din dersi kitaplarında İslami değerlerin seküler akla/dile nasıl tercüme edildiğini



ahlak boyutunda ele almaktadır. Zira ahlak, gündelik hayatta karşılaşılan pratik sorunlara önerilen davranışsal çözümler bakımından dinlerin yakın ilgi gösterdiği bir alandır. Habermas'ın postseküler teorisinde ahlak, tikel değerler alanını ifade eden dinden farklı olarak evrensel düzeyde kapsayıcı normatif bir alandır. Habermas'a göre öznelerarasında uzlaşmanın gereği olan kamusal alanda rasyonel aklın kullanımıyla oluşan söylem etiği, normatif bilincin demokratik eseridir ve bu eser en mutlak şekliyle hukukta ifadesini bulur. Ancak din gibi ahlak da görelidir ve bu göreliliğin ötesinde öznelerarasında nasıl bir uzlaşma olabileceği sorusu, dini sezgilerin seküler hayata ahlak üzerinden tercüme edilmesinde ortaya çıkmaktadır. Alman İslam din dersi kitaplarında İslami bilgi ve değerlerin dinsel perspektiften seküler ahlaka doğru yapılan tercümesinin öznelerarası rasyonel bir uzlaşmayı ortaya çıkarıp çıkarmadığı, bu çalışmanın temel problemidir.

### Yöntemsel Yaklaşım

Bugüne değin Habermas'ın kuramı felsefi, politik ve sosyolojik açılardan yoğun biçimde incelendi. Onun düşünceleri eğitim alanında da ele alındı (Ewer, 1991; Terry, 1997; Murphy, 2012; Robichaud, 2018). Ancak Habermas'ın tercüme kuramını ders kitapları bağlamında ele alan bir çalışmaya ilgili literatürde rastlamadık. Bu durum, bu çalışma için ciddi bir metodolojik zorluk getirmektedir ancak aynı zamanda alana bir katkı imkânı da doğurmaktadır. Bu çalışmada Habermas'ın tercüme kuramını Almanya'da İslam din dersi kitapları bağlamında etnografik-pedagojik bir eleştirel söylem analizi (ESA) için kuramsal çerçeve olarak kullandık.

İlk olarak, tercüme (translation), Batı konteksinden farklı olan bir kültürün (İslam) "kendi" diline (seküler akıl), etnografik-pedagog olarak gördüğümüz ders kitapları yazarları üzerinden gerçekleştirilen bir "kültürlerarası-yorumsal transfer" eylemi olarak ele aldık. Ders kitaplarındaki kurgusal ve gerçek kahramanlar, yazarlarca konuların üzerlerinden anlatıldığı, örneklendiği, tipikleştirildiği, yorumlandığı, test edildiği, doğrulandığı ve işlevselleştirildiği aktif veya pasif öznelerdir. Bu özneler, hem kültür/din elçileri rolünde İslam'ı Batı bağlamında (seküler Alman okul sistemi içinde ve daha geniş toplumda) tanıtmakta hem de "kültürlerarası tercüman" rolünü oynamaktadırlar. İslam din dersi kitapları ile yazarlar (ve kitaplardaki kurgusal veya gerçek aktörler), hem eğitim vermiş (İslam bilgisini aktarma) hem de tercüme (İslam'dan seküler dile) ile bir söylemin üretimine katılmış olurlar. Bu söylemin üretiminde Batı konteksti (seküler ahlak alanı), hem bir esinleyici/zenginleştirici hem de filtreleyici bir güç rolünü oynar. Ancak ders kitabı yazarları, antropologların aksine, tercümesine giriştikleri İslam'ın yabancı değilidirler. İslam'dan seküler alana doğru tercüme, bir pedagojik-kültürel eylem yani "kültürel tercüme" olarak görülebilir. Ancak bu eylem, Batılı bilim insanının, ilkel (yazısız, tarihsiz vb.) kültürden yaptığı bir tercüme benzemez zira ders kitapları yazarları (ki Müslümandırlar), içinde yetiştikleri Batılı bağlamı (seküler/demokratik kontekst) bilmekte, onu deneyimlemekte ve o kontekstin modern pedagojik yaklaşımlarını çalışmalarında kullanabilmektedirler.



İkinci olarak, eleştirel söylem analizini (ESA) Habermasyen tercüme sorununu çözmek için genel yöntem olarak belirledik. ESA'nın sekiz temel ilkesi vardır: 1) ESA, sosyal sorunları ele alır. 2) İktidar ilişkileri söylemseldir. 3) Söylem, toplumu ve kültürü oluşturur. 4) Söylem, ideolojik çalışma/iş yapar. 5) Söylem, tarihseldir. 6) Metin ve toplum arasındaki ilişkilerin nasıl dolaymlandığını (mediation) anlayabilmek için sosyo-bilişsel bir yaklaşım gerekir. 7) Söylem analizi, yorumsal (interpretive) ve açıklayıcıdır (explanatory) ve sistematik bir metodoloji kullanır. 8) ESA, sosyal açıdan bağlanmış (committed) bir bilimsel paradigmadır (Rogers, 2004, s.2). Rogers'a göre ESA'yı uygulamanın (conducting) [genel geçer] bir formülü yok. Hangi analitik süreçlerin kullanılacağına karar vermek, araştırmacının içinde bulunduğu pratik araştırma durumuna, çalıştığı metinlere ve araştırma sorularına bağlıdır (Rogers, 2004, s.8). Biz de ESA'yı sosyal bir sorunu (dinsel değerlerin seküler ahlaka tercümesi) Habermasyen perspektifte inceleyebilmek için kullandık; bunun için bir "kamusal söylem aracı" (Höhne, Kunz ve Radtke, 2005:9) olarak metin (ders kitapları) ile toplum (Müslümanlar da dahil olmak üzere tüm seküler Alman toplumu) arasındaki ilişkilerin tercüme üzerinden nasıl dolaymlandığını anlayabilmek için bir yaklaşım geliştirdik. Yaklaşımımızda inşa ettiğimiz temel söylem alanı (Postseküler İslami Söylem) ayrıntılandırmada "ahlak" ve "söylem etiği"ni tercümenin "Habermasyen postseküler analiz kategorisi" olarak kullandık. Habermasyen "ahlak" ve "söylem etiği", hem tercümenin karşılandığı seküler kontekst hem de "postseküler İslami söylem" alanının inşasında dinsel bilincin modernleşmesi bakımından ele alınan temel problematiği (araştırmaya konu olan sorunsal alanı) içermektedir.

Üçüncü olarak, "tercüme" ile "tebliğ" arasında bir ayrım yaptık ve "tebliğ" içeren konuları analiz dışı bıraktık. "Tercüme"yi dine seküler akıl üzerinden değişik bağlamlarda (örneğin ahlak) dolayimli çağırma olarak, "tebliğ"i ise İslami inancın ve imanın temel kurallarına yönelik çağrı olarak ele aldık.

### **Bulgular ve Analiz**

Çalışmamızda Almanya'da 2012'den günümüze değin ilkökul, ortaokul ve lise düzeyinde okutulan tüm İslam din dersi kitaplarını (31 kitap) evren olarak belirleyip ve hepsini inceledikten sonra aralarından tesadüfi örnekleme seçtiğimiz 10 kitabı analiz ettik ve bunlardan tercümeğe uygun 10 metin seçtik. Ancak yer darlığından dolayı bu analizlerden sadece birine (örnek metin 1) burada geniş biçimde yer verdik, diğerlerinin analiz sonuçlarına ise kısaca değindik. Genişçe ele aldığımız bu metin analizini, Almanya gibi seküler/demokratik bir ülkede bir Müslüman öznenin din dersinde karşılaştığı bir problemin çözümünde tercüme sorununa nasıl yaklaştığını, öznellik, özdeşünümsellik ve eleştirel bilinç bakımından tipik bulduğumuz için öne çıkardık.

**Örnek metin 1:** Genişçe ele aldığımız "Muhammed peygamber-Müslümanların en büyük rol modeli" ("Der Prophet Muhammad-das größte Vorbild der Muslime") (Ucar, 2019, s.21) başlıklı bu örneğimizde, bir Alman okulunda

okutulan İslam din dersi kitabında yer alan bir metne göre ders işlenirken öğretmen ve öğrenciler kendi aralarında Muhammed Peygamber üzerine tartışırlar. Problem, 1400 yılın ardından Muhammed Peygamber'in günümüz insanları için hala bir "rol modeli" (vorbild) olup olamayacağıdır. Milana adlı Müslüman öğrenci öğretmenine şöyle sorar: "Eski zamanlarda yaşamış olan peygamber, bugün yaşadığım sorunları bilebilir miydi?" (s. 21). Öğretmen "hayır" der ama buna rağmen Muhammed peygamberin günümüz insanları için rol modeli olabileceğini söyler. Milana da kendi sorununu anlatıp bu konuda Muhammed'in kendisine nasıl rol modeli olabileceğini sorar. Milana, bayramda arkadaşıyla yaz tatiline gitmek istediğini söyler. Ama aynı zamanda voleybol takımının önemli bir turnuvası vardır ve maça gitmezse takım kaybedebilir. Milana, peygamberin ne voleybol maçı bildiğini ne de yaz tatili yaptığını söyler; bu durumda onun kendisine nasıl rol modeli olabileceğini sorar. Diğer öğrenciler (Farhad ve Selin) duruma ilişkin kendilerince yorum yaparlar; gitse bir türlü, gitmese başka bir türlü. Milana bir ikilem yaşamaktadır ve problem çözümsüz gibi görünür. Milana sonunda Muhammed'in kendi problemini bilemeyeceğini söylerken öğretmeni de bu konuda Milana'nın kararını kendisi vermesi gerektiğini belirtir ancak Muhammed'in "adalet ve merhamet örneği" olarak alınabileceğini ekler. Sonunda Milana neye karar vereceğini bilemez ama hayal kırıklığına uğrattığı kişiye durumu açıklayıp anlamasını isteyeceğini söyler. Kitapta ayrıca, öğrencilere Muhammed'in kendileri için nasıl rol modeli olabileceğini hayal etmeleri ve örnek vermeleri istenir. Bu kurgusal pedagojik örnekteki problematik, bir geleneksel kalıbın modern yaşam koşullarına nasıl transfer edilebileceğiyle ilgilidir. "Dinsel önder" in (Muhammed) dünyevi (din dışı, seküler) alanda yaşanan bir problemin çözümü için "rol modeli" olabileceği önerisi, önemli bir epistemolojik problemi temsil etmektedir. Metinde aslında dini alandaki "dinsel önder" seküler sosyal hayata "rol modeli" olarak tercüme edilmeye yani dini bir konu, derslik ortamında seküler dil ve akıl üzerinden pedagojikleştirilmeye çalışılmıştır. Dinden ahlaki alana geçişin ilkeler (İslam din dersi öğretmenine göre bu ilkeler, Muhammed'in merhamet ve adalet örneği olmasında temsil edilmektedir) düzeyinde olacağı söylene de merhamet gibi dini soyut ilkelerden gündelik yaşamdaki problemler gibi ahlaki somut davranışlara nasıl geçilebileceği veya transfer edilebileceği yani ilahi önderin rol modeli olarak tercüme edilse bile nasıl örnek alınacağı belirsizdir; aynı zamanda yorum, eleştiri ve tartışmaya da açıktır. İslam din dersi kitaplarında Muhammed peygamberin sahip olduğu "güzel nitelikler" in sürekli anlatılması, Müslümanların iyi şeyleri yapmaları için gereken örneği vermek bakımından gerekli, motive edici ve yol gösterici bulunmaktadır zira Muhammed peygamber, "Müslümanlar için en büyük rol modeli" dir (Ucar, 2019, s.20). Diğer çağdaş kişilikler de (örneğin Alman milli takım futbolcusu Mesut Özil, ünlü Müslüman müzisyen Sami Yusuf, din adamı Dalai Lama, Almanca öğretmeni, Shakira veya Uluslararası Af Örgütü'ne yardım eden evdeki kardeş, Tarkan vd.) (Ucar, 2019, ss.16-17) rol modeli olabileceği söylene de Muhammed'in rol modelliğinin biricikliği, önceliği ve kapsayıcılığı diğer kitaplarda da öne çıkarılmıştır (Ucar, 2012, ss.140-141; Kaddor, Müller & Behr, 2017, s.26; Kaddor, Müller & Behr, 2020, s.27; Shakir, 2020, ss.68-69; Lubig Fohsel, Solgun Kaps, & Baysal Polat, 2017, s.42). Bu konuda Kuran'dan alıntılanan bir de söz var: "Muhakkak ki Allah Resulü'nde sizin için güzel bir rol modeli vardır."

(Ucar, 2019, s.20). Kuran, hayatın tüm durumlarını kapsamadığı için, Peygamberin güzel örneği Müslümanlar için çok önemlidir (Ucar, 2019, s.20). Bu yüzden Müslümanlar, Muhammed'in davrandığı gibi davranmaya çalışırlar (s. 20) Dolayısıyla onun bir eş, aile babası, komşu olarak davranışları örnek alınmaya çalışılır. Onun güvenilir, uysal, adil vb. olarak görülmesi, güzel örnek veya rol modeli olarak alınmasını sağlar. Bu yüzden o, inananlar için bir örnek ve rol modelidir; davranışları, bilgeliği, yapıp ettikleri, tavsiye ve sözleri, Sünnet olarak adlandırılmaktadır; yani Allah'ın emir, kural ve değerlerine göre yaşadığı için bunlar örnek alınmalıdır. Muhammed'in rol modeli olması veya alınması, yaş, eğitim, kültür, kimlik ve deneyim farkları gözetmeksizin yukarıdan aşağıya herkes için en ideal olanıdır. Müslümanlar, bilhassa yetişkinler, onun gibi düşünmek, davranmak ve sorunlarını çözmek için çabalar dururlar. Ortada bir başarı varsa, Muhammed rol modeli olarak alındığı içindir. Ne var ki, Muhammed'in de bir insan olduğu, hatalardan arınmış olmadığı, gündelik hayatta yanlış şeyler yapabileceği de hayatındaki bir olaydan bahsedilerek anlatılmış (Kaddor, Müller Behr, 2020, ss.96-97).

Muhammed'in çağımızın oldukça karmaşık, dinamik ve değişken toplum yaşamında ortaya çıkan sorunların çözümüne nasıl tercüme edileceği ve tercüman olacağı çok da açık değildir. Bu durum, Milana örneğinde bir tartışma konusudur. İslam din dersinde Muhammed peygamberin bile tartışmaya açılması, yaptığı yanlıştan bahsedilmesi, dogmatik inancın epistemik bilinç dönüşümüyle modernleşmesi yolunda önemli bir adımdır. Modern seküler hayatın sorunlarının çözümünde yorum, eleştiri ve yenilik yolları birden fazladır ve tartışmaya açıktır. Dolayısıyla İslam'ın mutlak, belirlenmiş ve yapılaşmış (kadere inanç gibi) dini değerlerinin Batılı demokratik düzenlerdeki seküler ağırlıklı etik yaşama nasıl tercüme edileceği, hem epistemolojik düzeyde bir tartışma konusudur hem de okul ortamında öğrencilerin davranışları anlamında ciddi bir pedagojik/didaktik sorundur. Hele konu ahlak ise, göreceli değerlendirmelere açık bir alana girilmiş olunur. Aslan'ın da belirttiği gibi İslam'ın temel kitabı olan Kuran, bir "ahlaki rehber"dir; insanlar ilahi bir yaşam için bu rehberine uymalıdır. Müslümanlar için rol modeli olan Muhammed peygamber de Kuran'ın etik rehberliğinin yönettiği ve etik rehberliğini insanlığa yaydığı, insanlığın ahlaki reformcusu olarak görüldüğü için (Aslan, 2013, ss.52, -59) ahlak, İslam'da içerilir. Yani İslami inanç (iman) ile etik kurallar (ahlak) iç içe geçmiştir. Ancak İslami inanç kurallarının sınırlı, soyut ve ilkesel oluşu, seküler modern yaşamdaki dinamizmi, değişkenliği ve yorumu yeterince kapsayamamasına yol açmaktadır. Milana'nın yaşadığı problematik (Muhammed'in, kendi sorunu çerçevesinde kendisi için rol modeli olup olamayacağı) veya ikilem (aynı anda iki şeyi de yapmak istemesi), dini inançların seküler ahlaki dile nasıl tercüme edileceğiyle ilgili önemli bir problemdir. Bu problem aslında din bilgisinin seküler hayata dair sorunların pratik çözümünde rol oynayacaksa, nasıl oynayabileceğiyle ilgilidir.

Bu tipik örnek, göçmenlerin ve yabancı bir kültürel unsurun (burada İslam'ın) ev sahibi ülkenin seküler/ demokratik koşullarına uyarlanmasında bir değer, bilgi ve bilinç transferi olarak tercümenin nasıl da problematik

olduğunu göstermektedir. Ancak uyum, entegrasyon ve tanınma (recognition) için tercüme şarttır. Alman İslam din dersi kitaplarında derinlemesine incelediğimiz on tipik metnin tercüme açısından analiz sonuçları Tablo 1’de yer almaktadır.

**Örnek metin 2:** “Sırat köprüsü-doğru yol” (“Sırat al-Mustakim-der gerade Weg”) (Coşkun, Kurtbecer, Kesici & Dağaslanı, 2018, s.77) başlıklı bu metin hayatta doğru yolun seçimiyle ilgilidir. Üç çocuk, üç farklı yöne giden bir kavşakta durmaktadırlar: Hangi yol seçilmeli? Yolları tanımlayan bir işaret, bilgi veya adres yok. Ancak genel yaşam yolunun seçiminde doğru yolu gösteren bir rehber olduğu söylenir: “Kuran bize nasıl iyi bir insan olunacağını ve birlikte barış içinde nasıl yaşanacağını anlatır.” (s. 77) Kuran, ahlaki anlamda “doğru yolu” (“rechten Weg”) (s. 77) gösterir. O halde üç yol, çoğulculuğu, farklılıkların kutsanmasını ve değişik alternatiflerin varlığını göstermekten ziyade, doğru yolun seçilmesi sürecinde hangi tercihin peşinden gidilmesi gerektiğini gösterir. Kuran’dan alınan bir ayetle de bu açık biçimde anlatılır: “Sen, bu Kur’an ile doğru yola giriyorsun.” (s. 77) Dolayısıyla toplumda iyi insan olmanın ve barış içinde yaşamının tek yolu, Kuran’a göre yaşamaktır. Zaten Kuran, bir yasa kitabından (“a law book”) ziyade “ahlaki rehber”dir ve Muhammed peygamber de Kuran’ın rehberliğiyle yönlendirilen insanlığın ahlaki reformcusu olarak görülür (Aslan, 2013, s.52). Bu metinde İslam, seküler hayata en genelde bir “ahlak” olarak tercüme edilmeye çalışsa da tercümenin önemli ölçüde aksadığı da iddia edilebilir. Yine de tikel bir değer olarak İslam’dan (inanç) normatif ahlaki alana geçiş (doğru yol), bütün söylem alanını (genel yaşam) kurucu bir nitelik kazanır. Bu kuşatma, tercümeyle zorlaştıran, zaman zaman imkansız kılan en önemli etmendir.

**Örnel metin 3:** “Sınav” (“Die Prüfung”) (Shakir, 2019, ss.34-35) başlıklı bu metinde Allah, kullarını, kendisine inanmaya dayalı bilinçlerini (“Gottesbewusstsein”) test etmek ister ve üç muhtaç adama (cüzzamlı, kel ve kör), insan kılığına giren meleğini gönderir. Üç adama meleğiyle yaptığı yardımın sonucunu yani sadaka ve şükretmeyi ölçer. Yardım sonucu cüzzamlı iyileşir, kelin saçlı olur ve kör adam görmeye başlar. Ve üçüne de bir sürü verilir. Bu zenginliğin yarattığı ahlaki sonucu ölçmek için meleğini her birine cüzzamlı, kel ve kör olarak gönderir. İlk ikisi meleğe yardım etmez ama üçüncüsü yardım eder. O zaman ilk ikisi eski haline döndürülür ancak kör adam “Allah’a şükür” sınavını geçer ve mutlu yaşamaya devam eder. Şükür sınavı, Allah’ın verdiklerinin değerini bilmek üzerinedir. “Şükür”, gündelik yaşama “sınav” (sadakat yani sadık/iyi insan olmak) olarak tercüme edilir. Sınayıcılar da meleklerdir. Sınanma, Tanrı bilinci, bilgisi ve deneyimi için esas, sürekli ve etkilidir. Bu sınama ilk olarak Hz. İbrahim ile başlar. İbrahim peygamberin, kendisini sınavan Tanrı karşısında sınavı nasıl geçtiği, gerekirse oğlunu Tanrı için kurban vermeye hazır olmasıyla anlatılır (Erkan, Lubig Fohsel, Solgun Kaps ve Ucar, 2018, s.88). İlahi bir borcun yerine getirilmesi olarak şükretmek, ahlaki bir görev biçiminde insanlar arası ilişkilere transfer edilir. Bu transfer sürecinin baş aktörleri de meleklerdir.

**Örnek metin 4:** “Cin” (“Die Dschinn”) (Shakir, 2019, s.37) başlıklı bu metinde öğrencilerden, bir meleğin insan şeklinde kendilerini ziyaret ettiğini düşünmeleri istenir ve bu durumda tepkilerinin ne olacağı sorulur. Dolayısıyla, ilahi alemin melekleri, dünyevi alanın seküler gücünü (devlet) temsil ederler. İlahi bir kontrol aygıtı olan meleklerin, seküler alana pozitif kanunların üreticisi ve uygulayıcısı devlet olarak tercüme edildiği ileri sürülebilir. Tabii burada inancın gereği olarak cinlerin insanlarda yarattığı tedirginlik ve korku bilindiği için, örneğin cinlere dair dolaşımda neden bu kadar çok korkunç hikâyenin (“Gruseliges Geschichten, scary stories”) olduğu sorulur. Bu konuda öğrencilerden savlarını oluşturmaları (“sammelt eure Argumente”) ve sınıfta tartışmaları (“diskutiert”) istenerek (s. 37) bir bakıma konunun inanç diye kestirilip atılmasından ziyade, öğrencilerin bilgi üretmesi, yeni yaklaşım geliştirmesi ve yaratıcılıklarını sergilemesi beklentisi söz konusudur. Böylece burada öğrencilerin kendi özerk, yaratıcı ve yorumsal öznelliklerini geliştirme imkânı doğar. Keza bu durum, Habermas’ın istediği şeyi yani Dindar yurttaşların moderniteye yönelik bir “özdüşünsel epistemik tutumu” (Lafont, 2009, s.132) geliştirmesi gerektiği koşulu karşılar. Habermas’a göre kültürel gelenekler, doğal kabul edilen geçerliliklerini (validity) yitirdikleri ve kendilerini eleştiriye açtıkları ölçüde düşünsel (reflexive) hale gelir (Habermas, 2001, s. 152).

**Örnek metin 5:** “Abdülkadir ve Haydutlar” (“Abdulkadir und die Räuber”) (Coşkun, Kurtbecer, Kesici & Dağaslanı, 2018, ss.80-81) başlıklı metinde İran’da yaşayan Abdülkadir Geylani’nin hikayesi anlatılır. Abdülkadir, annesine Bağdat’ta okumak istediğini söyler. Annesi de tek bir koşulla izin verir: Asla yalan söylememelidir. Annesi bir kese altını Abdülkadir’in gömleğinin içine diker. Abdülkadir bir kervanla Bağdat’a doğru yola çıkar ancak yolda haydutlar tarafından durdurulur. Bir haydut, Abdülkadir’in yanına gelip üzerinde değerli bir şey olup olmadığını sorar, o da 40 altın olduğunu söyler. Ancak haydutlar, Abdülkadir’in doğru sözlü olmasından çok etkilenip utanır ve pişman olurlar, altını geri verirler. Çünkü haydutların lideri, Allah’a söz verdiği halde kötü şeyler yaptığını anlar. Metnin ardından Kuran’dan verilen bir ayette de Allah’a karşı sorumlu olduğu için Müslüman’ın sözünü tutması gerektiği belirtilir. Bu tarihsel meselde doğruyu söyleme (sözünde durma, hakikati dillendirme), ahlaka içkin bir değerlendirmeden ziyade, Allah’a verilen bir sözün yarattığı sorumlulukla açıklanır. Hakikati söyleme edimi, Allah’a verilen sözle tanımlanır. “Allaha biat”, seküler ahlaka “doğruyu söyleme” olarak tercüme edilir. Bunun Habermasyen normatif alandaki etik ilkesi, güvenilirliktir: Güvenilir olmak, evrensel bazda doğruyu söylemekle mümkün olur. Ancak elbette bu metnin didaktik bir özelliği vardır: Öğrencilere mutlaka doğru olmanın ve verilen sözde durmanın erdemi, kötü şey yapıldığında ise pişman olmanın gereği öğretilir. Almanya gibi seküler bir toplumda yaşayan Müslüman bir çocuğun Allah’a karşı kendisini sorumlu hissederek verdiği sözlerini tutması, dinin semantik anlam deposundan olumlu biçimde yararlanmak adına iyidir. Habermas’ın postseküler teorisi de bunu vaaz eder (Barbato & Kratochwil, 2009; Baumeister, 2011; Beckford, 2012; Kaltsas, 2019; Ungureanu & Monti 2017). Ancak insanın çıkarları, onun hakikati her zaman dile getirmesini engelleyebilir. Metin altındaki açıklamaların birinde hikâyeden nasıl bir ders çıkarılabileceği sorulmaktadır (“Findet die Lehre der Geschichte”)

(s.81). “Ders çıkarmak”, öğrencinin özneleşmesini sağlayan didaktik bir edim olabilir. Burada ders almaktan ziyade ders çıkarmakla özne, dersin sınırlarını kendisi belirlemiş olur.

**Örnek metin 6:** “Hak vermek-hak almak” (“Recht geben-Recht nehmen”) (Kaddor, Müller & Behr, 2020, s.130) başlıklı bu metinde yaşlılık ve sağlık nedeniyle zor duruma düşen büyükbabanın, kızı tarafından evine alınmasının gerekçeleri ve görünüşleri anlatılır. Bir beyin ameliyatı geçiren büyükbabanın, bakım için eve alınması gerekir ve kızı bu işi üstlenir. Torunlar da büyükbabaları geleceği için çok heyecanlıdır çünkü daha önce onunla hep oyun oynarlardı. Ama anne, çocuklarını uyarır: Büyükbaba zorlukla konuşabilmekte ve sağ elini de kullanamamaktadır. Dolayısıyla oyun oynamak değil, yardıma ihtiyacı vardır. Torunlardan birisi odasını büyükbabası için verir. Büyükbabaya rahat yatması için özel hasta yatağı satın alınır. Metinde verilen mesaj, hoşgörü ve sorumluluk temelinde ebeveyne iyi davranmaktır. Dolayısıyla burada birlikte yaşamın kural ve zorlukları anlatılır. Açıklamalar kısmında da “birlikte oturma”yı kolaylaştıran (“Zusammenwohnen erleichtern”) (s.131) kuralların öğrenciler tarafından oluşturulması istenirken buna dikkat çekilir ve Kuran’da böylesi bir durumda nasıl davranılması gerektiğine dair bilgi verildiği söylenerek Kuran’ın ilgili parçasının okunması istenir. Kuran’daki bu parçaya göre, sadece Allah’a kulluk etmek yetmez, ana-babaya da iyi davranmak gerekir. Dolayısıyla burada Allah’a “kulluk”, seküler dile (ebeveyne) “sorumluluk” (saygı, ilgi, bakım vb.) olarak tercüme edilir. Kulluk ilahi bir görevken, sorumluluk gündelik hayatta ahlaki bir görev ve “hak”tır (Recht). Büyükbaba zamanında çocuklarına haklarını vermiştir, şimdi ise çocukları ve torunları ona hakkını vermelidir. Burada “hak”, hem dini (kul hakkı) hem de ahlaki (sorumluluk) durumları ifade etmektedir.

**Örnek metin 7:** “Kıyamet günü Allah’a kavuşacağıma inanıyorum” (“Ich glaube daran, dass ich Allah am Jüngsten Tag begegnen werde”) (Khorchide, Yılmaz & Döbber, 2015, s.44) başlıklı bu metinde Bilal, arkadaşı Sarah’a şöyle sorar: “Cenneti gerçekte nasıl hayal ediyorsun?” Sarah: “Kıyamet günü Allah’a kavuştuğum zaman terazime pek çok hayır koyabilmek isterim” (s.44). Metinde şöyle denilir: “Bir sınava hazırlanıldığı gibi Allah ile buluşmaya hazırlanınız. Çok ve iyi öğrenirsen, iyi bir notla ödüllendirileceksiniz. Allah katında da böyle olacaktır. Çok salih amel işler ve Allah’a tam olarak inanırsak, cennetle mükafatlandırılacağız.” (s. 44) Dolayısıyla bu ifadelerle okul yaşamındaki pedagojik performans, Allah’la öteki dünyada karşılaşmadan önce yapılacak hazırlıklarla ilişkilendirilir ve Allah’la karşılaşmadan önceki hazırlıklara tercüme edilir. Bu dünyada yapılan iyi şeylerin (“die guten Taten”) yani hayırların hem bu dünyada (derslerdeki başarılı sonuçlarla) hem de öteki dünyada (Allah tarafından cennetle yani iyi bir şeyle) ödüllendirileceği söylenir. “Şeyler” (ameller), insanın eylemleri veya davranışlarıdır. Burada insanların yaptığı iyi şeyler (“die guten Taten”) (hayır, sevap) ile kötü şeylerin (“die schlechten Taten”, günahlar) “Kıyamet” veya “Yargı” gününde (“Jüngsten Tag”) terazi kefesine konularak tartılacağı, iyi veya hayırlı şeyler (sevaplar) ağır çekerse cennete, kötü şeyler (günahlar) fazla gelirse cehenneme

gidileceği anlatılır. Dolayısıyla cennet, alınacak olan en büyük ödüldür. Ödüllendirmeyi yapacak olan Allah'ın adil yargıç ("der gerechteste Richter") olduğu vurgulanır. Metin altı sorularda ise iyi ve kötü şeylerin neler olduğu sorulmakta ve öldükten sonra neden bir Yargı Günü olduğuna dair sınıfta tartışma yapılması istenmektedir. Dolayısıyla dinden seküler ahlaki (iyi) eylemlere doğru bir tercüme söz konusudur. "İyilik" evrensel düzeyde kodlanan bir etik değer olarak ahlaki norm düzeyine adalet üzerinden çıkarılır. Dolayısıyla (ilahi) "cennet", dünyevi hayata "ödül" olarak, "hayır" da (sevap) "iyilik" (doğru davranışlar) olarak tercüme edilip bunun asıl yargı konusu ve son moment olduğu bildirilirken seküler/dünyevi hayatın normatif yargısı bir bakıma ilahi olana indirgenir.

**Örnek metin 8:** "Ödül" ("Belohnung") (Coşkun, Kurtbecer, Kesici & Dağaslanı, 2018, ss.26-27) başlıklı bu metnin konusu ağaç dikmek bağlamında sadakadır. Halife Harun Reşit, Bağdat'ta bir gün halktan biri gibi giyinerek, halkın nasıl yaşadığını gözlemlemek için sokağa çıkar. Karşılaştığı bir yaşlı adama ne yaptığını sorar. Yaşlı adam da ağaç diktiğini söyler. Halife şaşırır çünkü yaşlı adamın, diktiği bu ağacın meyvesini tadamayacağını düşünür ve bunu ona söyler. Yaşlı adam da bugün meyvesini yediği ağaçları babasının diktiğini söyler. Bu yanıtın memnun kalan Reşit, yaşlı adama altın dolu bir kese verir. Yaşlı adam da Allah'a şükreder ve şöyle der: "Bir ağaç meyvesini 10 veya 20 yılda verir. Ancak ağacımın meyvelerini hemen toplayabildim" (s. 27). Burada sadaka olarak kodlanan ağaç dikmenin karşılığının Allah tarafından mutlaka ödüllendirileceği söylenir çünkü "Allah her iyi şeyi ödüllendirir" (s. 27). Ama nasıl? Şöyle: "Bir Müslüman bir ağaç dikerse ve insanlar o ağacın meyvesini yerse, o Müslüman mükafatını Allah katında sadaka olarak alır" (s. 27). Sadaka, gündelik yaşamda doğru bir iş yapmak (ağaç dikmek gibi) olarak tercüme edilmektedir.

**Örnek metin 9:** "Allah, insanlara bizim vasıtamızla yardım eder" ("Allah hilft Menschen durch uns") (Khorchide, 2012, s.31) başlıklı bu metinde kimi insanların yardıma muhtaç olanlara yardım ettikleri görülmektedir. İlk resimde Bilal, görme engelli bir adama caddede karşıya geçmesi için yardım eder. İkinci resimde Sarah, göldeki ördeklere yem atarak onları besler. Üçüncü resimde Sarah'ın babası bir düşküne ekmek verir. Resimlerin altında şöyle yazar: "Allah bizden başkalarına yardım etmemizi ister" (s. 31). Resim altı açıklamalarda ise okurdan gözlerini kapatıp resimleri düşünmeleri ve hangi resimde/durumda kendini iyi hissettiği sorulmaktadır. Yine bir başka açıklamada, hiç başkalarına yardım edip etmediğimiz ve bu durumda ne hissettiğimiz öğrenilmek istenmektedir. Son açıklamada ise şöyle denir: "Allah'ın bize nasıl sevgi ve merhamet verdiğini bir düşünün. Sınıfta bununla ilgili bir poster hazırlayın" (s.31). Burada "ilahi merhamet", "dünyevi sevgi" olarak tercüme edilmektedir. Dinin belirlediği bu sevgi, dünyevi hayatta da dayanışma şeklinde kendini gösterebilir. Bu tercüme, din dışı alanda bir yardım biçimini ortaya çıkarsa bile, bu yardım, özerk bir bireyin edimi olmakta çeşitli sınırlarla karşılaşır. Sınırları elbette Allah'ın sözlerinin yer aldığı Kuran belirlenir ancak onun dünyevi hayatta nasıl bir sınırlılık göstereceği de



yorumu açıktır ve Allah tarafından halife olarak atanan insanlar (Coşkun, Kurtbecer, Kesici ve Dağaslanı, 2018: 37) bu yorum hakkını kullanırlar.

**Örnek metin 10:** “Kuran-hayatımız için elkitabı” (“Der Koran-das Handbuch für unser Leben”) (Coşkun, Kurtbecer, Kesici & Dağaslanı, 2018, s.86) başlıklı bu metinde bir baba, çocuklarına çoktandır istedikleri oyuncak helikopteri satın alır ancak çocuklar helikopterin parçalarını monte ettikten sonra helikopter çalışmaz ve babalarından yardım isterler. Baba da helikopterin nasıl monte edileceğini kullanım kılavuzuyla öğrenir ve helikopteri çalıştırır. Metinde bu durum şöyle açıklanır: “Bunu bir rehber olmadan yapamazdınız” (s. 86). Baba şöyle der: “Bir rehber bazen bize, her şeyin yolunda gitmesi için nasıl ilerleyeceğimizi adım adım gösterir. Bizim de hayatımız için talimatlarımız var değil mi?” (s. 86). Açıklamalar kısmında da öğrencilerden bu kurgusal hikâye üzerine konuşmaları ve yaşamlarında bir rehber (“Wegwieser”, yol gösteren işaret) olmasaydı neler olacağı üzerine düşünmeleri istenir. Bu metin, teknolojik bir oyuncak üzerinden rehberliğin ve yol göstericinin önemine dikkat çeker. Mesaj, bir şeyi yapabilmek için verilen talimatları takip etme gerekliliğidir. Yaşamda da insanlara talimatlar veren Allah’ın kurallarını takip etmek gerektiği söylenirken “Allah’ın rehberliği” seküler yaşama “rehbere uyma” olarak tercüme edilmektedir. Nitekim açıklama kısmında (s. 86) eğer yaşamımızda bir rehber olmasaydı neler olacağı üzerine düşünmeleri istenen öğrencilere iletmeye çalışılan düşünce, her şeyin ardında eylemlerimizi yöneten bir gücün (Allah) olduğudur. Allah’ın sözü olan Kuran da metnin başlığında belirtilen niteliğe sahiptir: “hayatımız için elkitabı”. Helikopterin kullanım kılavuzunun devreye sokulması, nasıl insanın hayatını teknik açıdan kolaylaştırıyorsa, yaşamında da Allah’ın kılavuzluğunu (rehberliğini) kabul etmeleri hayatlarını kolaylaştıracak, anlamlı kılacaktır.

**Tablo 1:** Genel Tercüme Tablosu ve Habermasyen Etik İlkeler

Örnek metin	Dinsel alan-dogmalar (Tercüme edilen)	Ahlaki-alan-sekülerlik (Tercüme sonucu)	Etik İlke (Habermasyen Normatif Alan)
1	Dinsel önder	Rol modeli	Öznellik
2	İslam	Ahlak	Doğru yol
3	Şükür	Sınav	Paylaşım
4	Melek	Devlet	Normatiflik
5	Biat	Doğruluk	Güvenilirlik
6	Kulluk	Sorumluluk	Tolerans
7	Hayır	İyilik	Sorumluluk
8	Sadaka	Ödül	Doğruluk
9	Merhamet	Sevgi	Dayanışma
10	Kuran	Rehber	Rasyonalite



Tablo 1’de analiz edilen İslam din dersi kitaplarında hangi İslami kavramın/değerin tercüme sonucu hangi seküler/ahlaki kavramla karşılandığı görülmektedir. Etik ilke ise, tercüme sonucu tikel bir değer seküler/ahlaki kontekste girmesiyle normatif alanda evrensel bir içerik edinmesini göstermektedir. Bu bağlamda Habermas’ın tikellik ve evrensellik ayırımından bir parça bahsetmek lazım.

Habermas, değerleri (iyi-kötü, güzel-çirkin vb.) din gibi tikel (particular) kimlikler içinde etik açıdan ele alırken, normları ahlakla ilişkilendirir. Değerler, tercihlerimizi belirler; ihtiyaç, istek ve çıkarlarımızın biçimlenmesine yardımcı olur. Sosyalleşme sürecinde sindirilen değerler, böylece benliğin bilinçli veya bilinçdışı bir parçası olur. Hatta kimliğimizin esas parçası haline gelir. Değerler hafif eğimliyen, normlar kesindir. Değerlerde daha yüksek veya düşük dereceler bulunurken, normlar ya geçerlidir ya da geçersiz. Dolayısıyla normlar, evrensel ve koşulsuz olarak geçerli olduklarında “etik söylem” oluşur. Ahlaki norm, geçerli niteliğini kazandığı için evrensel bir statü edinir, farklı ve rakip kültürel gelenekler karşısında etkisini sürdürür ancak değerler, sadece belirli bir kimlik, kültür ve gelenek içinde etkisini devam ettirir. Geçerli ahlaki normlar, söyleme katılan bütün katılımcıları bağlar. Normlar, “yaşam-dünyası”nın iletişimsel yapısı içinde yer alırlar ve davranışları belirleyen kuralları içerirler. Dolayısıyla “normatif doğruluk” kültürel bir değerden ziyade, söylem kurallarında içerilen bir evrensel dayanışma ve eşit saygının iletişimsel ideallerini dile getirir. O halde ahlaki normlar, değer alanına ait iyi ve güzel gibi değerlendirmelerden ziyade, rasyonel temelde argümanların haklı çıkarılması veya doğrulanmasına yöneliktir. Ahlaki normlar eleştiriye ve değişime izin verir. Habermas bu noktada şöyle der: “Bireylerin yaşam öyküsü ya da öznelerarası paylaşılan yaşam biçimi, tarafların güncel eylem seçeneklerine bakış açısıyla kendi kökenlerini eleştirel biçimde değerlendirebilmelerinin ufku biçimlendirir. Böylesi öz-uzlaşma/anlaşma süreçleri, otantik yaşam tarzı standardıyla ölçülen bilinçli kararları hedef [alırlar]” (Habermas, 2020, s.140). Normatif dünyada anlaşmanın hedefi, Rawls’un dediği gibi, özgür anlaşmayla amaçlanan şey, aklın kamusal kullanımıyla varılan uzlaşmadır (Rawls, 1985, s.230). Fakat akıl, değerler alanında karar verir ve seçim yaparken iptal edilen bir mekanizma değildir. Birey, gündelik hayatta hangi değerleri takip etmesi gerektiğini düşünürken birtakım evrensel normları (iyilik, eşitlik, güzellik, dürüstlük vb.) akıl süzgecinden geçirerek kabul edebilir. Dolayısıyla değer temelli norm seçiminde akıl askıya alınmaz; argüman yine de üretilebilir. Ancak burada iyi, güzel ve doğruya dair argümanların genellikle bir otorite tarafından üretilmesi, yan yana gelen özneler arasında öznelerarasılığa çoğu zaman yol açmaz; aksine bilgi ve eylem otoritesinin ders verme otoritesini yeniden üretir. Böyle olunca da söylem etiği oluşmaz. Bu otorite soyut kişi (Tanrı, melek vb.) veya somut kişi (peygamber, aile büyüğü, bir alim vb.) de olabilir, soyut ahlaki söylem de. Otorite, soyut da olsa söylem etiğinin oluşmasını engeller. Fakat tabloda da görüldüğü gibi, tercümenin başarılı olduğu örnekler bize, tercüme sonucu etik ilkelerin ortaya çıktığı normatif alanın evrensel düzeyde güç kazanan bir yola açıldığını göstermektedir.

Analiz ettiğimiz kitaplarda Habermas'ın ayırımına sadık kalarak değer ve ahlak ayırımına gittik. Değer alanı dini, ahlak alanı da normatif söylem etiğini oluşturmaktadır. Değerler daha ziyade dinsel içgörülerini, ahlaki kurallar ise söylem etiği çerçevesinde aklın kamusal kullanımını temsil eder. Dinsel değerler yerel, ahlaki kurallar ise evrenselidir. Tablo'da İslami değerlerin seküler ahlaka nasıl tercüme edildiğini ve sonuçta hangi Habermasyen normatif ilkenin ortaya çıktığını gösterdik.

### Tartışma ve Sonuç

Alman filozof Carl Schmitt, modern devlet kuramının bütün önemli kavramlarının “sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar” olduğunu yazdı. Örnek olarak da “her şeye kadir Tanrı” (the omnipotent God) kavramının “her şeye kadir yasa koyucu” (omnipotent lawgiver) olarak sekülerleştirilip modern siyaset teorisinde kullanıldığını yani bir bakıma tercüme edildiğini iddia etti (Schmitt, 2005, s.36). Teolojik kavramları sekülerleştirme eylemi aslında bir tür tercümedir. Bu tercüme eylemi, Habermas'ın teorize ettiği dinsel sezgilerin seküler akla tercüme edilmesi yaklaşımıyla ilgilidir (Habermas, 2016). Tercüme eylemi gerçekte gerekli bir “beka stratejisi”dir çünkü Adorno'ya göre tercüme edilmeyen hiçbir teolojik içerik veya kavram hayatta kalmaz (persist). Her içerik/kavram kendisini seküler/profane alana aktarma (migrating) testine tabi kalır (Gordon, 2013, s.173). Tanrı'nın hükümdar, günahın suç, hayrın iyilik, kulluğun sorumluluk, Kuran'ın rehber, sadaka'nın doğruluk olarak seküler akla ve ahlaka tercüme edilmesi, Habermas'ın talep ettiği dinlerin modernleşme sürecinde epistemik bilinç dönüşümü geçirmeye çalıştığını gösterir. Kuşkusuz yüzyılların içinden süzülüp gelen tarihsel bir semantik depo olan dinlerin zengin içeriği, modern hayatın karmaşık, çelişkili ve gerilimli momentlerine birebir tercüme edilemez (ilahi belirlenmişliği ifade eden “kader” ile insanın özerk eylemini tanımlayan “öznel” arasındaki çelişkide olduğu gibi); edilse bile dinler, anlam, zemin ve kimlik kaybına uğrayabilir ancak Adorno'nun beka bağlamında belirttiği gibi, dinlerin statik dogmalarının modern seküler hayatın dinamik momentlerine (seküler akıl gibi) bir şekilde tercüme edilmesi gerekir. İslam, Hristiyanlığın aksine, hem Batılı seküler kontekste yabancı, uzak ve dışarıklı (outsider) hem de eğitim alanında didaktizmin pedagojik taleplerine uyarlanmada bakir (işlenmemiş, geliştirilmesi gereken) bir kurum olduğu için tercüme eylemine olumlu olduğu kadar kimi noktalarda olumsuz bir reaksiyon gösterebilir. Ancak çalışmamız, Habermasyen çerçevede, İslam'ın din dersi bağlamında didaktik ve pedagojikleştirilmiş biçiminin (yani ders kitapları pedagojisinin) seküler Avrupa bağlamına kendini önemli ölçüde uyarladığına işaret etmektedir. Kuşkusuz bu uyarlanma politik, kültürel, ekonomik pek çok alanda gerçekleşebilir. Eğitim bu uyarlanma ve bütünleşme çabasının en geniş ve karmaşık bağlamlarından birini temsil eder zira seküler ve demokratik Alman toplumunda doğan ve yaşayan Müslüman öğrencilerin sosyal yaşamlarında karşılaştıkları seküler (din dışı) sorunlarını nasıl çözecekleri (Milana örneğinde görüldüğü gibi) konusunda dinin tercüme mekanizmasıyla önereceği çözümlerin demokratik değerlerle çelişmemesi, didaktik ve pedagojik (yani öğrenilebilir, tutum olarak içselleştirilebilir) olması lazım. Tercüme, bu anlamda en genelde dinsel bilincin modernleşme yolunda epistemik ve bilişsel dönüşümünü gerektirir.

Tablo’da görüldüğü gibi, çalışmamızda Alman okullarında okutulan bazı İDE ders kitaplarında yer alan kimi dinsel kuralların/değerlerin yani inanç akidelerini ifade eden kavramların veya en genelde iman esaslarının seküler alanlara (insan ilişkileri, teknoloji kullanımı, ağaç dikme, arkadaşlık/dostluk, ebeveyn bakımı vb.) hangi ahlaki kavramlar üzerinden tercüme edildiğini ve bu tercümenin Habermas’ın “ahlak” ve “söylem etiği” teorisinde neye karşılık geldiğini analiz ettik. Ne var ki burada ontolojik bağlamda metodolojik bir sorun söz konusudur. Buna göre din ve ahlak çoğu zaman iç içedir zira bütün din sistemlerinin temelinde ahlak ilkeleri vardır ve bunlar her yerde hukukun temelini oluşturarak toplumsal davranışları düzenler (Bebel, 1987, ss.12-13). Bu açıdan, bazı bağlamlarda dinin, ahlakın bir kaynağı olarak hizmet ettiği ve din eğitiminin (religious education) ahlaki değerleri yaymanın bir vasıtası olarak işlev gördüğü görüşü önemli bir tartışma konusu oldu (Rausch, 2013, s.24). İslam, bir din olsa da toplumda insani birlikteliğin (human coexistence) etik temellerini düzenler (Aslan, 2013, s.52). Bu anlamıyla İslam’ın total yapısı, tercüme eylemini gereksiz kılıyor olabilir ancak dini dogmaların, sürekli değişen modern hayat gerçekliğini olduğu gibi içerebilmesi, her soruna çözüm önerebilmesi pek de mümkün değildir; mümkün olabilmesi için belli bir bilişsel ve demokratik esneklik gerekir. Milana’nın yaşadığı ikilem veya açmaz bunu bize göstermektedir. Ancak İslam, kendini bir ahlak biçimi olarak da sunar ve her soruna çözüm önerir. Bu bağlamda Aslan’a göre Kuran, bir yasa kitabı (law book) değil, daha ziyade bir “ahlaki rehber”dir (moral guide). Dolayısıyla Müslümanlar ilahi (godly) bir hayat yaşayabilmek için bu etik kurallara göre yaşamak zorundadırlar (Aslan, 2013, s.52). Yine de dini dogmanın esnek seküler ahlaka yedirilmesi veya tercüme edilmesi gerekir. İslam’ın her ne kadar ayrı bir ahlak alanı tanımayıp etik ilkeleri de içerdiği iddia edilse de (Aslan, 2011 ve 2013) modern seküler ve demokratik hayat oldukça dinamik, karmaşık ve yoruma açıktır. Dini değerler tartışılmaz dogma olsalar da ahlak tartışmaya açıktır. Zaten Habermas da öznelarası rasyonel tartışma zemininde her bir kişinin grupta en iyi argümanı üretip geçerlilik iddiasında (validity claim) bulunmasını, politika öncesi (pre-political) şartların (gelenek, millet, dini otorite, sadakat vb.) reddedilerek demokratik tartışma, diyalog ve iletişime zemin hazırlanmasını ve bir söylem etiğinin oluşturulmasını son derece önemli bulmuştur. Burada “iletişimsel akıl”, kader gibi “verili” değil, “özerk” öznelerin demokratik ve rasyonel eylemlerine dayanır. Milana’nın, politika öncesi şartların örneği olarak Muhammed peygamberin ilahi önderliğini kabul etmiş görünse de onun rol modelliğini kendi özgül olayı açısından tartışmaya açması, seküler hayattaki çok çeşitli ikilem, çelişki ve karmaşıklıkları temsil etmesi açısından normal ve tipiktir. Ancak İslam dini, tartışma, yorum ve gerilimleri en aza indirerek “tek yolu” göstermeye çalışır. Bu yol din temelli ahlaki yoldur fakat ahlak burada tümüyle dine indirilirse bile çeşitli, değişik ve farklı yorum ve değerlendirmelere izin verir. Bu durum da tercümenin kapsam, genişlik ve zenginliğini gösterir. Sırat Köprüsü-doğru yol örneğinde gençlerin önünde üç yol vardır ama biri doğrudur. Allah kendisine itaati sınamak amacıyla bir melek gönderir ve üç problemlili erkeğin (kel, kör ve cüzzamlı) içinde sadece biri doğru/dürüst davranır. Abdülkadir, hırsızlar karşısında doğru sözlü olmayı, altınlarına tercih eder. Bakıma muhtaç büyükbabaya kızı ve torunları sahip çıkar.

Bu örneklerde dini dogmanın temel çerçeveleri (şükretmek, kulluk, hayır, biat, inanç/iman, sadaka, merhamet), ahlaki biçimde çeşitli olaylar üzerinden ortaya konulur. Alman İDE ders kitaplarında modern hayatın sorun, çelişki ve gerilimleri pek çok değişik örnekte sergilenir (helikopterin nasıl kullanılacağını gösteren teknolojik kılavuzda veya bakıma muhtaç kalan büyükbaba örneklerinde olduğu gibi) ve bunların çözümünde İslam, temel dini yol gösterici rolü oynar. Ahlak, bu tercüme eyleminde hem bir “çeviri dili” rolünü oynar hem de dinin “sosyal uzantı”sı olarak dogmanın gündelik hayat içinde temsil edilmesini sağlar. Ancak tartışmasız dogma olan dinden tercüme eylemiyle seküler ahlaki alana geçilirken bir “söylem etiği”nin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan eylemler de (tartışma, diyalog, iletişim, kendi argümanını oluşturma, özdüşünümSELLİK vb.) devreye girer ve bu, Habermasyen anlamda dinsel bilincin (dogmanın) epistemik ve kognitif dönüşümünü (yani modernleşmesini) gündeme getirir. Zaten Habermas’ın istediği de dinin, modern yaşamda statik ve arkaik bir değerler sistemi olarak görülmesinden ziyade, kamusal alanda pozitif rol oynayıp “sistem”in (politik yönetim ve ekonomik şirketlerin oluşturduğu egemen alan) demokrasiyi zayıflatmasına karşı desteğini (semantik depo olarak ondan bir şeyler öğrenmek) almak, onun sistemle bütünleşmesini sağlamaktır. İDE ders kitapları bağlamında İslam, Alman toplumunda ciddi bir modernleşme sürecine girmiş görünmektedir. Zira Tablo’da “etik ilke” sütunu, dinden ahlaka doğru tercümenin nihayetinde “söylem etiği”ne evrilen sonuçlarını göstermektedir.

Bu bağlamda seküler yurttaşlar, dinsel değerlerin seküler dile tercüme edilmesiyle bu tercüme eyleminden demokrasiyi geliştirmek adına bir şeyler öğrenebilirler (Gordon, 2013). Çalışmamız, seküler ahlak alanına bu tür semantik katkının İDE ders kitaplarında izini sürmüş ve varlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Tercüme eylemi, semantik katkı için bir girişim ve Batılı demokrasiyi din kanalından bir destekleme ve geliştirme hamlesi olarak okunabilir zira tercüme eylemi, iki tarafın da (dinsel özneler ve seküler yurttaşlar) birbirlerinden öğrenmeye, işbirliğine ve diyaloga açık olduklarını gösterir ki bu bir demokrasiyi geliştirici çabadır. Bu öğrenme, işbirliği ve diyaloga gerçekleşen epistemik bilinç dönüşümünün en önemli uğraklarından biri de öznenin özdüşünümü (selfreflexivity) açık olmasıdır. Milana’nın yaşadığı ikilemde kendi özel veya kişisel problemini çözmek konusunda Muhammed Peygamber’in kendisi için rol modeli olma imkân ve ihtimalini tartışmaya açması ve rol modelliğini sorgulaması, hatta itiraz etmesi (kendi sorunuyla peygamberin ilgisiz olduğu iddiası), iki farklı bağlamın uyumsuzluğundan ziyade (ancak çelişki vardır), seküler alanın genişliğini, esnekliğini ve farklı bakış açılarına açıklığını gösterir. İletişim, diyalog ve tartışmaya (argüman oluşturmaya) açık olan seküler ahlaki bağlam, bireyi özerk davranma, itiraz etme ve eleştirel düşünme anlamında özneleştirmeye iter. Bu ve diğer örnekler, aslında İslam’ın, Aslan’ın da belirttiği gibi, dünya toplumu içinde konumunu bulurken özdüşünümü (kendi üzerine düşünmeye, self-reflection) ve eleştiri (criticism) yapmaya zorlandığını (challenge) göstermektedir (Aslan, 2011, s.27). Habermas’ın belirttiği gibi tercüme, kendi üzerine düşünme (self-reflexivity) ve kendine eleştirel bakabilme yani dinsel bilincin modernleşmesi çabasını anlatır. Tercümede dinin, olası kayıplar yaşaması

muhtemeldir ve fakat bu durum dinin bir bakıma kayıpları göze alıp modern hayata uyarlanma isteğini gösterir. Bu modernleşme hamlesi, dinin dogma ağırlıklı epistemik bilincinin dönüşümünü gerektirir. Habermas dinsel bilincin modernleşebilmesi ve anayasal bir yurttaşlığın geliştirilebilmesi için “politika öncesi koşullar” dediği geleneksel aidiyet, düşünme ve eyleme biçimlerinden uzaklaşılması gerektiğini belirtmişti (Habermas, 2016). Dolayısıyla İslam, “tikel kültür” ile “Avrupa kimliği” arasında bir noktada konumunu aramaktadır. Bu bağlamda sadece ve basit bir kültürel transfer sisteminden öte öznel yorum, eleştiri ve değerlendirmeye dayanan tercüme mekanizması, aslında İslam’ı, incelediğimiz seküler ahlak örneği üzerinden, Avrupa’nın meydan okumalarına demokratik biçimde tepki verme yeteneği geliştirmeye zorlamaktadır. İslami değerlerin Batılı seküler bağlama tercüme edilmeye çalışılması, her şeyden önce çeşitli alanlarda (eğitim, politika, kültür, sağlık vb.) yoğun tartışmayı, empirik araştırmaları ve eleştirel bakışı gerektirir. Pedagojik ve didaktik çalışmalar, İslam dininin laik, rasyonel ve demokratik alanlara nasıl daha iyi tercüme edilip dinin semantik anlam deposundan yararlanılırken dinin de epistemik bilinç dönüşümüyle modernleşebilme imkân, biçim ve içerikleri üzerine düşünmelidir. Çalışmamız bu tür bir düşünme hamlesidir.

Öte yandan, Batı’daki Müslümanların laik, rasyonel ve demokratik değer ve kuralları “biçimsel” düzeyde kabul ve ilan etmeleri de küçümsenmemelidir. Avrupa’daki merkezi Müslüman örgütler, bir araya gelip Müslümanların Batılı demokratik değerlere bir itirazları olmadığını, hatta İslam’ın bunlarla arasında bir çelişki bulunmadığını gösteren bir “Şart” (Islamic Charta) yayımladılar (ZMD, 2002). Ancak bu, biçimsel bir kabuldür ve yeterli değildir; ayrıca içeriğin yani İslami değer ve kuralların pratik uygulanmasının da geliştirilmesini gerektirir. İDE ders kitaplarındaki “liberal” bağlam, örnek uygulama ve açıklamalar bu açıdan olumludur. Medine Sözleşmesi bağlamında Alman anayasasının öneminden bahseden, Müslüman olmayan başarılı kişilerin de rol modeli olarak alınabileceğini öneren, israfı mahkûm edip geri dönüşümün öneminden söz eden, farklılıklarımızın zenginlik kaynağı olduğunu öneren, diğer dinleri tanıtan, farklı kimliklerden insanlarla dayanışan Alman İDE ders kitapları, seküler ve modern demokratik Batılı konteksti kabul ettiğinin örnekleri olarak verilebilir.

Sonuç olarak, tercüme eylemiyle ortaya çıkan temel sonucun (dinsel bilincin modernleşmesi), çift taraflı sorumluluğu, birbirinden (öznelerarası) öğrenmeyi ve Habermas’ın ürettiği bir kavram olan “iletişimsel akıl” (communicative mind) temelli bir diyalogu içermesi bakımından gerekli ve olumludur. Ancak İslam’ın seküler kontekste tercümesinin başka epistemik kavramlar üzerinden de alınması, buna ilişkin metodolojik ve didaktik problemlerin tanımlanması ve “ters tercüme”nin (seküler aklın dinsel değerlere tercüme edilmesi) de mümkün olup olmadığına dair daha ileri düzeyde araştırmalara gerek vardır. Ayrıca tercüme eylemiyle İslami gerçek veya kurgusal öznelerin içine girdikleri postseküler toplumdaki çokkatmanlı dindarlık eylemlerinin ne tür çelişkili birlikteliklere yol açtığı da araştırılabilir. O halde, Habermasyen postseküler yaklaşım, Avrupa’daki Müslüman

göçmenlerin seküler/demokratik alana entegrasyonunda teorik olarak bir çözüm önermektedir. Alman İDE ders kitaplarında analiz edilen içerik, göçmen addedilen Müslümanların yaşlı kıtada kalıcı olduğunu ve dışlanan bir konumsallıktan ziyade demokratik entegrasyonla giderek toplumsal yapının bir parçası olmaya başladığını göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- Allen, M. T. (2002). *The Business of Genocide: The SS, Slave Labor, and the Concentration Camps*, University of North Carolina Press.
- Aslan, E. (2011). "Islamic Textbooks and Curricula in Europe" In E. Aslan (ed.) *Islamic Textbooks and Curricula in Europe*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Aslan, E. (2013). "Islamic Education in Secular Societies" In E. Aslan. *Approaches to the concept of secularism from the perspective of Muslims*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 29-69
- Barbato, M., & Karatochwil, F. (2009). "Towards a post-secular political order?", *European Political Science Review*, 1 (3), 317-340.
- Baumeister, A. (2011). "The use of "Public Reason" by religious and secular citizens: Limitations of Habermas' conception of religion in the public realm", *Constellations*, 18 (2), 222-243.
- Beaumont, J., & Baker, C. (eds)., (2011) *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*. London: Continuum.
- Bebel, A. (1987). *Hizmet Muhammed ve İslam Kültürü*, çev. V. Atayman, İstanbul: Süreç Yayıncılık (Özgün adı: Mohamedisch-Arabishe Kulturperiode, Stuttgart, Verlag von U. M. Diek, 1884).
- Beck, U. (2006). *The Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.
- Beckford, J. A. (2012). "SSSR presidential address, Public religions and the postsecular: critical reflections", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51 (1), 1-19.
- Bergland, J. (2015). *Publicly Funded Islamic Education in Europe and the United States*, Analysis Paper, No. 21, Center for Middle East Policy at Brookings.
- Butt, Z. (2017). "Almanya'da Kamu Okullarında İslam Din Dersleri", *Perspektif*, 1 Aralık 2017, <https://perspektif.eu/2017/12/01/almanyada-kamu-okullarinda-islam-din-dersleri/> [Erişim: 2.11.2022].
- Calhoun, C. (2008). "Secularization, Citizenship, and the Public Sphere", *Hedgehog Review*, 10 (3), 7-21.
- Dalaman, C. (2009). "Alman Okullarında 'İslam Dini Dersleri' Tartışması", <https://www.voaturkce.com/a/a-17-2009-05-03-voa3-88152657/873847.html> [Erişim: 31.10.2022].
- Detjen, S. (2015). "Die Geschichte eines Satzes: "Der Islam gehört zu Deutschland", <https://www.deutschlandfunkkultur.de/die-geschichte-eines-satzes-der-islam-gehört-zu-deutschland-100.html> [Erişim: 31. 10. 2022].

- Ewer, G. D. (1991). "Habermas and education: A comprehensive overview of the influence of Habermas in educational literature," *Review of Educational Research*, 61 (3), 345-378.
- Ferrara, A. (2012). "From Multiple Modernities to Multiple Democracies" In Rosati, M. &Stoeckl, K. (eds) *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, London and New York: Routledge, 17-39.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- Gebauer, K. (2002). "Alman okullarında İslam din öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. B. Bilgin, 43(1), 263-292.
- Gordon, P. E. (2013). "Between Christian democracy and critical theory: Habermas, Böckenförde, and the dialectics of secularization in postwar Germany." *Social Research: An International Quarterly*, 80 (1), 173-202.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, Trans. F. Lawrence, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1998). *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. trans. William Mark Hohengarten) Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation. Political Essays*. Translated by Max Pensky, Cambridge: The Polity Press.
- Habermas, J. (2004). *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society. Volume 1*. Trans. Thomas McCarthy, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2005). *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Translated and edited by Ciaran. C. &Pablo. De G, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2006). *The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: The Critique of Functionalist Reason. Volume 2*. Trans T. McCarthy, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2016). *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Trans. C. Cronin, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği*, çev. S. Coşkun, Ankara: Fol.
- Haug, S., Müssig, S., & Sticks, A. (2009). *Muslim Life in Germany. A Study conducted on behalf of the German Conference on Islam*, Reserach Report 6, Federal Office for Migration and Refegues, and Deutsche Islam Konferenz.
- Herbert, U. (2000). "Forced laborers in the third reich: An overview", *International Labor and Working-Class History*, Fall (58), 192-218.
- Höhne, T., Kunz, T., & Radtke, Frank. O. (2005). *Bilder von Fremden. Was unsere Kinder auf Schulbüchern über Migranten lernen sollen*, Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität.
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone.



- Kaltsas, S. (2019). "Habermas, Taylor, and Connolly on secularism, pluralism, and the post-secular public sphere", *Religions*, 10 (8), 1-19.
- Knight, B. (2018). "Study: German schools need more Islamic religion classes", Deutsche Welle, <https://www.dw.com/en/study-german-schools-need-more-islamic-religion-classes/a-43599147> [Erişim: 4.11.2022].
- Lafont, C. (2009). "Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship?" *Philosophy and Social Criticism*, 35 (1), 127-150.
- Loho, P. (2021) "Germany's Growing Muslim population is now more diverse, says new study", Salaam Gateway, 06 May 2021, <https://www.salaamgateway.com/story/germanys-growing-muslim-population-is-now-more-diverse-says-new-study> [Erişim: 2.11.2022].
- Maclure, J., & Taylor, C. (2015). *Laiklik ve İnanç Özgürlüğü*. Çev. İ. Güllü, İstanbul: İskenderiye Kitap.
- Mecheril, P. (ed.) (2016). *Handbuch Migrationspädagogik*, Weinheim Basel: Beltz Verlag.
- Mende, C. (2008). "Promoting Integration", Translated by J. Bergeron, <https://en.qantara.de/content/islamic-religion-classes-in-german-schools-promoting-integration> [Erişim: 1.11.2022].
- Mezger, C. (2019). "*Islam does not belong to Germany.*" *A proxy debate for an insecure national identity? An analysis of a controversial German discourse and its underlying reasons*. Unpublished Master Thesis, Uppsala University, Department of Theology.
- Murphy, M. (2012). "*Forms of rationality and public sector reform. Habermas, education and social policy*" In M. Murphy, & T. Fleming (eds). *Habermas, Critical Theory and Education*, New York and London: Routledge, 78-93.
- Murphy, M. & Fleming, T. (2012). "*Communication, Deliberation, Reason: An Introduction to Habermas*" In Mark Murphy and Ted Fleming (eds). *Habermas, Critical Theory and Education*, New York and London: Routledge, 3-16.
- Pensky, M. (2007). "*Editor's Introduction*" In Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation*. Political Essays, Translated, edited and with an introduction by M. Pensky, Cambridge: Polity Press.
- Pfünde, K., Stichs, A., & Tanis, K. (2021). *Kurzfassung zur Studie "Muslimisches Leben in Deutschland 2020"*, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Rausch, M. (2013). "*Introduction: Secularisms and Islam in Western and post-communist societies*", In E. Aslan, & M. Rausch (eds) *Islamic Education in Secular Societies*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 13-25.
- Rawls, J. (1985) "Justice as Fairness: Political not metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), 223-251.
- Robichaud, A. (2018). *Habermas et La Question de L'Éducation*. Presses de L'Université Laval.
- Rogers, Rebecca. (2004). "*An introduction to critical discourse analysis in education*" In R. Rogers (ed). *An Introduction to Critical Discourse Analysis in Education*, Mahwah, New Jersey, London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1-18.



- Rosati, M., & Stoeckl, K. (eds) (2012). *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, London and New York: Routledge.
- Rothgangel, M. (2013), Religious Education in Secular Germany from an Evangelical Perspective, in: Ednan Aslan und Margaret Rausch (Hrsg.) in cooperation with Sedef Sertkan und Zsofia Windisch, *Islamic Education in Secular Societies* (Wiener Islamstudien 4), Frankfurt a.M.: Peter Lang Edition, 117-124.
- Sarrazin, T. (2010) *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: Random House.
- Schmitt, C. (2005). *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trans. G. Schwab, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Simon, W. (2000). "Kirchlichkeit" des religionsunterrichts. *Trierer Theologische Zeitschrift*, 109 (4), 253-269.
- Terry, Paul R. (1997). "Habermas and education: Knowledge, communication, discourse," *Curriculum Studies*, 5 (3), 269-279.
- Tibi, B. (1998). *Europa ohne Identität, Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. München: C. Bertelsmann.
- Ungureanu, C., & Monti, P. (2017). "Habermas on religion and democracy: Critical perspectives", *The European Legacy*, 22 (5), 521-527.
- ZMD (Zentralrat der Muslime in Deutschland) (2002). "Islamic Charta", <https://www.zentralrat.de/3037.php> [Erişim: 20.11.2002]

### **Analiz Edilen Ders Kitapları**

- Coşkun, A. B., Kurtbecer, R., Kesici, B., & Dağaslanı, E. (2018). *İKRA 3. Mein Islambuch. Grundschule 3, 2. Auflage*, Köln: PLURAL Publications GmbH.
- Erkan, S., Lubig Fohsel, E., Solgun Kaps, G., & Ucar, B. (2018). *Mein Islambuch. Grundschule ½*. Berlin: Cornelsen Verlag GmbH, 4. Baskı.
- Kaddor, L., Müller, R., & Behr, H. H. (yay. haz.). (2017). *Saphir 7/8. Islamisches Religionsbuch für junge Musliminnen und Muslime*. Kösel-Verlag, München, 2. Auflage, 1. Druck.
- Kaddor, L., Müller, R., & Behr, H. H. (yay. haz.). (2020). *Saphir 5/6. Religionsbuch für junge Musliminnen und Muslime*. Kösel-Verlag, München, 3. Auflage, 3. Druck.
- Khorchide, M. (2012). (yay. haz.). *Miteinander auf dem Weg 1/2. Islamischer Religionsunterricht*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag GmbH.
- Khorchide, M., Yılmaz, B., & Döbber, F. (Yay. Haz.) (2015). *Miteinander auf dem Weg 3/4. Islamischer Religionsunterricht*, Erns Klett Verlag GmbH, Stuttgart.
- Lubig Fohsel, E., Solgun Kaps, G., Baysal Polat, S. (2017). *Mein Islambuch 3*, Berlin: Cornelsen Verlag GmbH, 2. Baskı.

- Shakir, A. (2020). *Islamstunde 8. Die Anderen respektieren*. Religionsbuch für die Sekundarstufe I. Oldenburg Verlag, Wien, im VERITAS-VERLAG, Linz, 3. Auflage.
- Ucar, B. (2012). *Ein Blick in den Islam, 7/8*. Hückelhoven: Schulbuchverlag Anadolu GmbH.
- Ucar, B. (2019). *Bismillah-Islam verstehen. Arbeitsheft für den Islamunterricht 6*. Braunschweig: Bildungshaus Schulbuchverlage.

Derleme Makale

## Göçmenler, Demokratik Yurttaşlık ve İnsan Hakları<sup>1</sup>

Onur Bilginer<sup>2</sup>

### Öz

Bu çalışma, sosyal ve siyasal kuramın ışığında, farklı türden eşitsizliklerin kesiştiği dar bir alanda sıkışıp kalan ve orada var olma mücadelesi veren göçmenlerin- ama özellikle de zorunlu göç edenlerin- yurttaş ve insan haklarıyla kurduğu ilişkiyi değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yazının temel sorusu, “yurttaş” olamayan göçmenlerin “insan” olarak nasıl bir hayat sürdüğüdür. Fakat burada yurttaşlığın kimlere hangi koşullarda verilmesi gerektiği gibi uzun ve kapsamlı bir tartışmaya girmek yerine, iki meseleye odaklanılacaktır. İlki, göçmenlerin çeşitli sebeplerle mahrum bırakıldığı yurttaşlığın idealde ne anlamana geldiğidir. Bunun için Jean-Jacques Rousseau’nun siyasal felsefesine (İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Toplumsal Sözleşme isimli eserlerine) başvurulacak ve siyasal katılımın insanın varoluşundaki yeri ve önemini sorgulanacaktır. İkinci meseleyse, “yurttaş” ve “insan” kategorilerinin karşılıklı ilişkisi ve insan haklarının egemen iktidar açısından taşıdığı siyasal fonksiyondur. Bu kısımda, Hannah Arendt, Giorgio Agamben ve Jacques Rancière’in yazılarına ve aralarındaki fikir ayrılıklarına göndermelerle, yurttaş ve insan haklarının örtüşüp örtüşmediği tartışılacaktır. Bunu yaparken, Arendt’in “ya yurttaş hakları insan haklarıdır ya da insan hakları yurttaş hakları” ifadesi üzerinde özellikle durulacaktır. Zira Arendt haklıysa ve insan hakları yurttaş olmayanlara verilen haklar ise, kamusal alandan ziyade özel alana ilişkin olmalıdır. Bu durumda, insan hakları hiçbir siyasal anlam taşımaz. Yok, eğer insan hakları zaten anayasal haklara sahip olan yurttaşlara veriliyorsa, bu sefer de bir totolojiden ibaret olur.

**Anahtar Kelimeler:** Yurttaşlık, Göçmenler, İnsan Hakları, Çıplak Hayat, *Homo Sacer*.

<sup>1</sup> Makale Geliş Tarihi: 03.04.2023 Makale Kabul Tarihi: 08.04.2023

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Başkent Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, onur.bilginer@gmail.com, ORCID NO: 0000-0001-9956-2860

*Compilation Article*

## Immigrants, Democratic Citizenship and Human Rights

### Abstract

In the light of social and political theory, this study aims to evaluate how immigrants relate to citizenship and human rights—particularly, forced migrants who are trapped in a narrow space where different kinds of social inequalities intersect and make their struggle to exist even harder. The main concern of this article is in what ways immigrants as “non-citizens” can lead a life as “human”. But instead of asking who should be given citizenship and under what conditions, we will focus on two issues. The first is the meaning of ideal democratic citizenship, which immigrants and even citizens are deprived of. Here, we will refer to the political philosophy of Jean-Jacques Rousseau and try to explicate the significance of political participation for human existence. The second is the type of relationship between “citizen” and “human” as two distinct categories and the political function of human rights from the perspective of sovereign power. Here, we will discuss whether or not civil and human rights overlap with reference to the writings of Hannah Arendt, Giorgio Agamben, and Jacques Rancière and work through their disagreements. Specifically, we will deal with Arendt’s presupposition that either citizen’s rights are human rights or human rights are citizen’s rights. That is, if human rights are the rights granted to non-citizens, they should belong to the private realm and, therefore, cannot have a political significance. But if human rights are granted to citizens who already have constitutional rights, then it will be a mere tautology.

**Keywords:** Citizenship, Immigrants, Human Rights, Bare Life, Homo Sacer.

Klasik demokrasinin beşiği olan Antik Yunan'dan günümüze demokratik pratikler, içerik ve biçim bakımından bulunduğu dönemin toplumsal koşulları ve siyasal taleplerine uygun olarak dönüşür. Fakat bu dönüşümü aralıksız devam eden bir süreç olarak hayal etmemek gerekir. Zira Helenistik monarşilerle kesintiye uğrayan ve uzunca bir dönem unutulmuş demokrasinin yeniden canlanması, büyük oranda 17. yüzyıl Avrupa'sındaki aydınlanmacı ve rasyonalist hareketin etkisiyle olur. Üzerindeki ölü toprağını atmasıyla, demokratik gelenek, Anglosakson ve Kıta Avrupası'nda yüzyıllardır hüküm süren mutlak monarşilere kafa tutmaya başlar ve bu mücadeleden nihayetinde zaferle çıkar. Kralın elinde biriken siyasal gücü dağıtmayı ve yürütme erkini sınırlandırarak keyfi yönetimi sonlandırmayı başarır. İnsanlık tarihi düşünüldüğünde görece kısa bir zaman diliminde gerçekleşen ve gelgitler yaşamasına rağmen yine de genişlemeye devam eden demokrasi, en başta kendi canı ve malını güvence altına almak isteyen mülk sahipleri olmak üzere farklı toplumsal kesimleri siyasal toplumun bünyesine katar. Demokratikleşme mücadelesinin erken dönemdeki itici güçlerinden biri, John Locke'un (2003) *Hükümet Üzerine İkinci İncelemesi*'ndeki doğal hukuk felsefesi ya da her insanın doğuştan sahip olduğu kabul edilen doğal haklardır. Temel hak ve özgürlükler fikrini anayasal bir çerçeveye oturtan doğal hukukun bugün açısından önemi, zaman içinde kabuk değiştirip "insan haklarına" dönüşecek ve böylelikle modern insan hakları felsefesinin kaynağını oluşturacak olmasıdır. Bunun sonucudur ki, birey hem bir "yurttaş" hem bir "insan" olarak tanınır ve hakları koruma altına alınır. Yurttaş ve insan haklarının tarihsel gelişimindeyse, 1215 Magna Carta, 1688 İngiliz Devrimi, 1776 Amerika ve 1789 Fransız devrimlerinin katkıları o dönemin koşulları içerisinde önemlidir (Clapham, 2007, ss.6-10). Artık yan yana kullanmaya aşına olduğumuz "demokrasi ve insan hakları", bugünkü birlikteliğini büyük ölçüde doğal haklar kuramının modern siyasal dili ele geçirmesine borçludur.

Muhakkak ki demokrasinin uzun ve kesintili serüvenini ve sonunda insan haklarıyla yaptığı evliliğini pürüzsüz bir süreç olarak değerlendirmek doğru olmaz. Zira siyasal alandan dışlanmış grupların "yurttaş" veya "insan" kategorisine girmesi ve yurttaş olamayan yersiz yurtsuzların insan haklarından faydalanabilmesi toplumsal mücadelelerin kazanımıdır. Mevcut toplumsal eşitsizlikler göz önüne alındığında, bu türden mücadelelerin yakın zamanda son bulacağı da söylenemez. Bunlara, 18. ve 19. yüzyıllardaki kölelik karşıtı hareketleri, siyasal haklar için gerçekleştirilen işçi sınıfı ayaklanmalarını, 20. yüzyıldaki sivil haklar hareketini, kadınların özgürleşme hareketini ve azınlık hakları için ortaya konan mücadeleleri örnek olarak gösterebiliriz. Geçtiğimiz yüzyıldaki iki dünya savaşının yarattığı yıkımın ardından, yurttaşlığın ulus-devlet ölçeğinde tasarlandığı ve henüz küreselleşme adına uluslararası ve/ya uluslar-üstü organizasyonların ulusal sınırları kaldırmaya girişmediği bir dönemde, yeni bir gelişme yaşanır. 10 Aralık 1948'de "Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi" Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nca kabul edilir. Böylece "insan hakları" kurumsal ve küresel bir statüye kavuşur. Tüm insanların insan olma hasebiyle sahip olduğu hakları ilan eden bu beyannamenin doğrudan bir yaptırım gücü yoktur ve ulusal anayasalar gibi bağlayıcı değildir. Ama yine de haklar meselesiyle ilgili tartışmalarda bir nevi pusula görevi üstlenir. Bu otuz

maddelik kısa metin, “sivil, siyasal, sosyo-kültürel” alanlara yönelik bir öneri (hatta idealler) paketi sunar ve özellikle üye ülkeler için insanlığın topluca gitmesi gereken yönü işaret eder. Ne var ki, kamusal ve akademik tartışmalarda sıkça atıf alan ve en azından görünüşte etkin olan ya da olması istenen bu haklar manzumesi sürekli olarak *de facto* engellerle karşılaşır ve yoğun eleştirilere konu olur.

Bu eleştiriler, bir yanıyla ona dışsal olan bir durumla ilintilidir. Her ne kadar insan haklarını evrensel ve sabit (zaman ve mekân dışındaymış gibi) görmeye meyilliysek de, toplumsal hayatın bitmek bilmez devingenliği karşısında statik/değişmez olarak kalamazlar. Örneğin, 20. yüzyılın ikinci yarısında, bilim, bilişim ve biyoteknoloji alanlarındaki sıçramalar daha önce görülmemiş etiko-legal tartışmaları gündeme getirir. İnsanın kendi bedeni ve çevresiyle kurduğu ilişkilerin kökten dönüştüğü bu dönemde, doğayı korumaya dönük ya da insan ve diğer canlıların kopyalanmasına dönük haklara gereksinim duyulmaya başlanır. Diğer yanıyla, eleştirilerde parçalı/sübjektif bir algının emarelerine rastlanır. Tüm bu ahlaki, hukuki ve siyasi çekişmenin tarafı/muhatabı olan ve farklı arka planlardan gelen kişiler “yurttaş” ve/ya “insan” olarak aynı gerçekliği deneyimlemezler (Carlson & Listhaug, 2007). Örneğin, bazıları yurttaş olmalarına rağmen yasaların tarafı uygulamalarından ötürü yurttaş gibi hissetmezken; yurttaş olmayan grupların bir kısmı onlara tanınan insan haklarından faydalanamazlar. Bu farklı deneyimler, teori ve pratik, yasa ve uygulama, söz ve eylem arasında tam olarak kapanamayan bir uyumsuzluğu adeta ele vermektedir. Zaten sosyolojik çalışmaların önemli bir kısmı da bu türden fiili durumlar üzerine odaklanır; yaşlı, engelli, kadın, azınlık, yabancı/göçmen, mülteci, sığınmacı, yoksul, çocuk gibi dezavantajlı grupları kendisine çalışma konusu yapar. Bu grupların yüzleştiği toplumsal eşitsizlikleri birtakım anahtar kavram ve temalara başvurarak (demografi, sınıf, çocuk işçiliği, toplumsal dışlanma, kentsel dönüşüm, yaşam koşulları, sosyal hizmetler, ataerkillik, kadın-erkek eşitsizliği, ayrımcılık vb.) *ilişkisellik* ve *kesişimsellik* bağlamında inceler.

Bu yazının merkezinde dezavantajlı bir grup olan göçmenler yer almaktadır. Bir girizgâh olması açısından, sığınmacı (*asylum seeker*), mülteci (*refugee*) ve göçmen (*immigrant*) terimlerini birbirinden ayırmak ve kısa bir kavramsal netleştirme yapmak faydalı olabilir (Vardar, 2015). Öncelikle, göç edenlerin temelde iki yol izlediği görülür. İlk, göç etmek isteyenler eğitim, çalışma ve gelecek kaygısı gibi sebeplerle kendi ülkelerinden başka ülkelere yasal yollarla geçiş yapabilirler. İkinci olarak, yasaları ihlal etme pahasına ve kendilerini tehlikeye atarak, başka bir ülkeye giriş ya da çıkış yapabilirler. “Düzensiz göç” terimi, özellikle bu ikinci gruptaki durumu betimlemek için rezerve edilmiştir. 1951 Cenevre Sözleşmesi’nde belirtildiği gibi, mültecilik, etnik kimliği, siyasi düşünceleri veya başka sebeplerden ötürü ayrımcılığa ve zulme uğrayan ve bu yüzden ülkesini terk etmek zorunda kalan ya da ülkesine geri dönmek istemeyen kişilere verilen hukuki bir statüdür. Resmi başvurusu değerlendirilen ama mülteci olarak henüz tanımlanmayan kişiler içinse sığınmacı kavramı kullanılır. Türkiye’deki hukuki uygulamalara baktığımızda, “uluslararası koruma” ve “geçici koruma” olarak iki farklı koruma türü ve ilgili

hukuki statüler ile oldukça karmaşık bir yapı karşımıza çıkar. Örneğin, Avrupa ülkeleri dışından sığınma talebiyle gelenler, Türkiye'nin 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi'ne koyduğu coğrafi kısıtlama nedeniyle eğer uluslararası koruma başvuruları olumlu sonuçlanırsa üçüncü bir ülkeye yerleştirilene kadar "şartlı mülteci" olarak kabul edilir. Öte yandan mültecilik statüsü sadece Avrupa'dan gelen sığınmacılara verilmektedir. Suriye'den 2011'da başlayan kitlesel bir göç hareketi sonrasında ise Türkiye, Suriyelilere "geçici koruma" statüsü vermiştir, bu da söz konusu kişilerin "sığınmacı" ya da "mülteci" olamayacakları ancak Türkiye sınırlarında geçici olarak özel bir uluslararası korumadan yararlanabilecekleri anlamına gelmektedir.

Burada bize sağlayacağı kolaylık açısından kavramsal bir sadeleştirmeye gidilecek; göç etme sebepleri, yolları ve sonrasında edindikleri yasal statülere bakmaksızın, kendi ülkesini terk etmiş olanlar ve yeni bir yuva arayanlar için "göçmen" kavramı tercih edilecektir. Dolayısıyla, hukuki değil sosyolojik bir sadeleştirmeye, göçmen kavramıyla hem kendi ülkesi dışında yaşamak isteyen *gönüllü göçmenler* hem de sığınma talebinde bulunan ve/ya uluslararası korumaya ihtiyaç duyan *zorunlu göçmenler* ifade edilmektedir.

Yazının amacını belirginleştirmek gerekirse, farklı türden eşitsizliklerin kesiştiği dar bir alanda sıkışıp kalan ve orada var olma mücadelesi veren göçmenlerin (özellikle de zorunlu göç edenlerin) hem yurttaşlık hem insan haklarıyla ilişkisi ele alınacaktır. Yurttaş olamayan (ya da yurttaş olsa bile yerli halk tarafından öyle görülmeyen) göçmenlerin yurttaş olmak bir yana insan olmaktan dahi uzaklaştığı, göçmen olarak yaşadıkları dezavantajlara yenilerinin eklendiği, "ne yurttaş ne insan" olarak arafta sürdürdükleri yaşamlarına sosyal ve siyasal kuramın ışığında bakılacaktır. Buradaki tartışmanın iki aşamada yapılması planlanmaktadır. İlkin, göçmenlerin çeşitli sebeplerle mahrum bırakıldığı yurttaşlığın<sup>3</sup> idealde ne anlamana geldiği Jean-Jacques Rousseau'nun siyasal felsefesi üzerinden incelenecektir. Soradaysa, Hannah Arendt, Giorgio Agamben ve Jacques Rancière'in yazılarına atıfla insan ve yurttaş haklarının birbiriyle ilişkisi ve insan haklarının siyasal fonksiyonu sorgulanacaktır.

---

<sup>3</sup> Buradaki ima, tüm göçmenlere yurttaşlık hakkının ivedilikle verilmesi değildir. Şüphesiz, yurttaşlığın kimlere, hangi koşullarda verileceği meselesi daha uzun ve kapsamlı tartışmaları hak ediyor. Zaten yurttaşlık meselesini burada çözmek gibi bir niyetimiz yok. Fakat aynı meselenin diğer ucundan başlayarak, en azından yurttaş olamamanın (yersiz yurtsuzluğun) yol açtığı sosyal ve siyasal sorunlara temas edilebilir.



## Yurttaş Olmak ya da Olmamak: Bir İdeal Olarak Demokratik Yurttaşlık

“Genel iradeye uymayı reddeden her kim olursa olsun, tüm vücut [siyasal toplum] tarafından buna mecbur bırakılacak...özgür olmaya zorlanacaktır...ki böylece toplumsal sözleşme boş bir formül olmasın.” (Rousseau, 1987b, s. 150)

Bu kısımda, ampirik çalışmalar mevcut yurttaşlık biçimlerini ve (ulus-devletten küreselleşmeye) yurttaşlığın dönüşümünü kendi içindeki farklılıklarıyla birlikte başarıyla sunsa da, siyasal düşünce geleneğinin iki yola ayrıldığı çatalda diğer yöne sapılacak ve felsefe geleneğini takiben yurttaş olmanın idealde neye benzediği ve yurttaş olamamanın ne anlama geldiği tartışılacaktır. İdeal olanı kavramak içinse, Antik Yunan’daki demokrasiden ilham alan Jean-Jacques Rousseau’nun klasikleşen *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Toplumsal Sözleşme* isimli eserlerine değinilecektir.

İdeal demokratik yurttaşlık özünde bir meşruiyet meselesidir. Eğer meşruiyet siyasal otoritenin varlığını gerekçelendirme yolu ve arayışıysa, mevcudiyeti iyi gerekçelendirilmemiş ve yönetilenler arasında kabul görmemiş bir otorite meşru olamaz. Diğer yandan, demokratik meşruiyeti sağlayan araç ve metotların bulunması (temsili hükümet ve seçim sandığı gibi) her zaman halkın egemen olduğu anlamına da gelmez. Rousseau için düğümü çözen soru, egemenin ya da kanun yapıcısının kim olduğudur. İçinde bulunduğu dönem dâhil, insanlığın gayri-meşru sistemlerce yönetildiğine inanan Rousseau (1987a), asıl egemen olarak halkı görür ve meşruiyetin tek kaynağı olarak “genel irade” kavramını devreye sokar (1987b, ss. 147-149). Eğer meşru bir siyasal otoritenin kurulabilmesi genel iradenin hayata geçirilebilmesiyle mümkünse, genel iradenin ne olduğunu açıklamak gerekir. Öncelikle, genel irade, her bir yurttaşın bireysel isteklerinin basit bir aritmetik toplamı değildir; aksine, yurttaşların çelişen istekleri birbirini götürdükten sonra geriye kalan farklılıkların toplamına tekabül eder (1987b, ss. 155-156). Bu anlamıyla, tüm yurttaşların isteklerinin bir ortak kesenidir. Rousseau’nun tahayyül ettiği meşru otorite, her bir yurttaşın kendi isteklerini bir tarafa koyup kamusal çıkarı gözeterek oluşturacağı genel, kapsayıcı ve adil yasalarla mümkün olabilir.<sup>4</sup> Toplumsal sözleşmeyle mühürlenecek bir siyasal birliktelikte genel iradenin hakikaten egemen olabilmesi içinse, o topluluğun üyelerinin ‘eşit’ ve ‘özgür’ yurttaşlar olarak karar alma süreçlerine doğrudan katılması gerekir. Rousseau, bu tutumunda hiç esneklik göstermez. Tıpkı köleliği reddettiği gibi, seçilmiş bir yönetici sınıfını da aynı şekilde reddeder. Meşruiyetin kıstası genel irade olduğu için, aklın ve özgür iradenin bir başkasına devredildiği ya da halkın yasama faaliyetinden koptuğu bir toplumda (kölelik, anayasal monarşi veya temsili demokrasi) ne eşitlikten ne de özgürlükten bahsedilebilir.

<sup>4</sup> John Rawls’un (1971) kaleme aldığı Bir Adalet Teorisi (*A Theory of Justice*), “bilgisizlik peçesi” (*veil of ignorance*) gibi analogiler ve birtakım kurucu prensiplere (“fark” ve “özgürlük”) başvurarak adil bir toplumsal sözleşmenin neye benzemesi gerektiğini tartışır.

Rousseau'nun ideal demokrasisinde, yurttaşlar kendi bedenleri ve hayatları üzerinde kati surette egemen olmalıdır. Fakat bu oldukça zor bir sınavdır; çünkü kişi hem bireysel özgürlüğünü korumalı hem de siyasal topluluğun bir parçası olarak davranmalıdır. Peki, nasıl olur da bireyler kendi-egemenliklerini başkalarının özgürlüğünü çiğnemenen ve kendi özgürlüklerini kötüye kullanmadan siyasal örgütlenme içinde var olabilir? Bu çıkmazla yüzleşen Rousseau, öncelikle hiçbir bir sınıf, zümre, ırk/etnik ya da dini gruba doğal bir üstünlük atfetmez. İdeal (katılımcı) demokraside kimseye bir ayrıcalık tanınmadığı gibi, ayrımcılık da yapılmaz. Ayrıca, Rousseau ideal olanı tanımlarken, doğal hukuk felsefesiyle bağlarını tamamen koparır. Sebebiyse, toplumsal eşitsizliklerin yüzyıllar içerisinde insan eliyle inşa edilmesi ve doğal hukuk aracılığıyla normalleştirilmesidir (Rousseau, 1987a). Ve artık yerleşik hale gelen bu eşitsizliklerden ancak kurgusal ama adil bir sözleşmeyle kurtulunabilir. Bu yeni toplumsal sözleşmenin olmazsa olmaz şartı, eşit ve özgür yurttaşların bir bütün olarak siyasi süreçlere katılması, herkese eşit mesafede (faydayı ve yükü eşit şekilde pay eden) yasalar yapması ve ardından kendi koydukları yasalara uymasındır. Doğrudan katılımı hem kendi egemenliklerini hem de siyasi otoritenin meşruiyetini sağlamış ve korumuş olurlar. O halde, bireyin tüm haklarını devrettiği siyasal topluluk içinde (tıpkı doğal durumda olduğu gibi<sup>5</sup>) hür kalabilmesinin koşulu, itaat ettiği yasaların yapıcısı olmasıdır.

*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda uzun uzadıya ama hipotetik tezlerle, doğal özgürlükten sivil/siyasal topluma geçiş ve bu sürecin aşamaları anlatılır. İnsanlık tarihi, toplumsal eşitsizliklerin giderek çoğaldığı sanki bir düşüş ya da baş aşağı yuvarlanma tarihidir. *Toplumsal Sözleşme* ise bu gidişata son verecek bir reçete sunar. Rousseau'cu toplumsal sözleşmeyle, insan kendi gücü oranında dilediğini yapma hakkını ve bununla beraber bağımsızlığını (doğal özgürlüğünü) yitirse de, karşılığında sivil özgürlüğünü kazanır. Doğal özgürlük ile birlikte içgüdüler ve şehvetler geride bırakılırken, sivil özgürlükle bunların yerini irade, akıl ve ahlak alır (1987b, ss. 150-151). Girişteki alıntı ilk bakışta, Rousseau'nun yurttaşları *zorla özgürleştirmeye* çalışması sebebiyle, bir tezat barındırıyor gibi durabilir. Fakat tarihsel bağlamı içinde değerlendirildiğinde, buradaki esas düşman despotizmdir. Zira despotun istekleri doğrultusunda şekillenmiş bir siyasal toplum, bireylerin kendi-egemenliğini yok saymakla kalmaz, herkesi tek bir kişinin buyruğu altında yaşamaya zorlar. Buradaki zor, özgürleştirici değildir. Baskı ve zulme yol açar. Tek bir zata mahsus isteklerin ve arzuların hâkim olduğu bir siyasal organizasyonun içinde, bireyler kendi iradelerine ve akıllarına yabancılaşır. Daha önce de dediğimiz gibi, siyasal yabancılaşma için illaki despotizm de gerekmez. Rousseau için kişisel çıkarlar kadar grup çıkarlarına dayanan yönetimler aynı derecede gayri-meşrudur. O yüzden, meşruiyeti sağlamanın tek yolu, genel iradeyi bir prensip ve kurum (meclis) olarak tesis etmektir. Dolayısıyla, Rousseau'ya yöneltilen kimi eleştirilerin aksine, genel irade bireylerin özgürlükleri pahasına ayakta tutulmaya çalışılmaz. Ana siyasal motivasyon, eşit ve özgür yurttaşların birlikte hareket

<sup>5</sup>Rousseau (1987a), doğal durumdaki insanı tarif ederken, aslında çok uzak geçmişteki bir yabaniden bahseder. Dil, ahlak ve siyaset öncesinde var olan bu primitif insan, kendi hayatı üzerinde mutlak kontrol sahibidir ve kendi türünün diğer üyelerine karşı saf bir merhamet ve şefkat duygusu besler. Kendini geliştirdikçe, dilin ve kültürün içine girdikçe, doğal eşitlik yerini toplumsal eşitsizliklere bırakır.

etmesinin ve yaşayabilmesinin koşullarını aramak ve pratikte yaratmaktır. Genel irade, bir yerde bu arayışın kaynağı ve neticesidir.

Basitçe, *bireyin özgür olmaya zorlanması* iki temel gerekçesi olduğu görülür. Birincisi, siyaseten özgür ve aktif olmayan birey ne aklen ne de ahlaken gelişmiş olarak kabul edilir. O yüzden, her yurttaş onu bağlayan yasaların yapımında yer almalıdır. Bu, kişinin egemen kalmasının yegâne koşuludur. İkincisiyse, genel iradenin kararına uymamak—önce yasa yapıcı olarak aktif rol üstlenip ardından da kendisinin yaptığı yasalara itaat etmemek—toplumsal sözleşmeyi *boş bir formüle* dönüştürür. Bu, genel iradenin trafik sinyalizasyon sistemini belirlerken, yurttaşların önce kırmızı ışıkta durmaya karar verip sonra da kendi koydukları kuralı çiğnemesine benzer. Haliyle, buradaki zorlamadan kasıt, insanın hem özgür bir yurttaş olmasını (yasa yapmasını) hem de ona uygun davranmasını (kendi yaptığı yasalara uymasını) sağlamaktır. Zora başvuru ancak bu anlamıyla özgürleştirici bir fonksiyona sahip olabilir.

Eğer genel irade yerine kişisel ve/ya grupsal çıkarlar siyasal topluluğa yön vermeye başlarsa, ilk önce *eşitlik* ve ardından *kamu çıkarı* yitirilir. Kişisel/grupsal istek ve arzuların genel iradeyi galebe çalmaması için yurttaşların tümü (pratikte ise çoğunluğu) yasa-yapıcı görevlerini (başkasına transfer etmeksizin) yerine getirmelidir. Yasama faaliyetine yabancılaşmak bir başkasının egemenliği altına girmekle eş değerdir. İşte bu yüzden, Rousseau'nun nazarında, insanların *civil toplum içinde başkalarıyla birlikte var olabilmeleri* ve buna rağmen *kendi efendileri (yani, özgür) olarak kalabilmeleri* katılımcı (doğrudan) demokrasinin hayata geçmesine bağlıdır. Tanımı gereği, doğrudan demokrasilerde siyasal partilere veya aracı kurumlara yer yoktur. Temsilcilere bel bağlanmaz; çünkü doğrudan katılım siyasal meşruiyetin ön koşuludur<sup>6</sup>. Bu, herkesin yasamadaki rolünden ötürü aktif birer yönetici olduğu, aynı ve eşit haklara sahip olduğu ve siyasal katılımı sürdürdüğü müddetçe özgür birer yurttaş olacağı anlamına gelir. O yüzden, Locke'un doğal hukuk kuramından farklı olarak, temel hak ve özgürlüklerin anayasal güvenceye alınması yeterli değildir. Kaldı ki, Rousseau'ya göre, “doğal” hak diye de bir şey yoktur. Doğal hukuk, toplumsal ve ekonomik eşitsizliği gerekçelendirmenin ve örtmenin bir aracıdır. Hak ve özgürlükler, özü itibarıyla yapaydır-insanın tarihsel ve toplumsal olarak şekillendirdiği birer üründür. Hak ve özgürlükler, yurttaşlar yasama süreçlerine katıldığı ve genel iradeye itibar ettiği sürece meşru olur. Artık doğal hukuk geçersiz kılındığına göre, siyasal topluluğun elindeki en iyi seçenek o dönemin ihtiyaçlarına göre yasalar yapmaktır. Yeter ki, yasa yaparken, bir prensip ve kurum olan genel iradeye hanel gelmesin. Kısa bir parantez açıp eklemek gerekir ki, Rousseau, Locke'tan miras kalan '*hayatın ve özgürlüğün korunması*' fikrine bir şekilde sahip çıkmaktadır.

<sup>6</sup> Not etmek gerekir ki, Rousseau teoriyi pratiğe uydurmaya çalışan naif bir düşünür değildir. Toplumsal sözleşmenin meşru olabilmesi için gerekli bir takım prensipleri tartışırken aynı zamanda bu prensiplerin pratikte karşılaşılabileceği zorlukları da görür. Örneğin, doğrudan demokrasinin ancak belli ölçekteki şehir-devletlerde hüküm sürebileceğine inanır. Şehir-devletin kendini koruyamayacak kadar küçük ya da yasama faaliyetini yürütemeyecek kadar büyük bir nüfusa sahip olmaması; yaşanan toprakların herkesi besleyebilecek verimlilikte ve barındırabilecek büyüklükte olması gerekir (Rousseau, 1987b, s. 168-174).

Fakat Locke'un korunması gerektiğine inandığı üçüncü bir unsur olan '*mülkiyet*' fikrine katılmaz. Zira Marx gibi, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağında mülkiyet ilişkilerinin ve servet birikiminin yattığını düşünür.

Muhakkak ki, her bireyin aktif birer yurttaş olmaya zorlandığı bu model, günümüzde sadece bir ideali temsil ediyor. Mevcut demokratik toplumlarda, herkesin yurttaş olamadığı, yurttaş olsa bile yasama sürecine dâhil edilmediği ya da dâhil edilmesine rağmen aynı etkin katılıma/temsiliyete sahip olamadığı biliniyor (Dahl, 2006; Mills, 1956). O yüzden, ideal demokrasiye kıyasla temsili demokrasilerdeki yurttaşların ne kadar egemen ve özgür olduğu sorusu önemini kaybetmiş değil. Tam da bu sebepten, demokratik hareketler olması gereken (ideal yurttaşlık) ile olan (yurttaşlık pratikleri) arasındaki farka işaret ederek, bu farkı kapatmanın yollarını öneriyorlar. Diğer yandan, siyasal katılımı arttırmaya dönük uygulamalar da karşımıza çıkıyor. Örneğin, New England'daki (ABD) kasaba toplantılarında; İsviçre kantonlarındaki meclislerde ve referandumların yapıldığı o coşkulu anlarda doğrudan demokrasi kendini bir şekilde gösteriyor (Heywood, 2013, s. 95).

İdeal demokratik yurttaşlık tartışması göçmenleri içerecek şekilde yapıldığındaysa, en az iki kritik soru karşımıza çıkıyor. Bunlar, göçmenler arasında yurttaşlığa kabul edilmeyenlerin ya da yurttaşlığı (satın) alabilen şanslı bir azınlığın (1) yurttaşlık kavramını (içinde veya dışında kalarak) nasıl dönüştürdüğü ve (2) yurttaş olamayan göçmenlerin insan haklarından faydalanıp faydalanamadığı ve dolayısıyla ne ölçüde "insan" kalabildiğidir. İlk soru bu yazının kapsamı dışında olduğu için ikinci soruya odaklanılacaktır. Bu sorunun ciddiyeti tam olarak şurada yatıyor. Eğer Platon (1992), J. J. Rousseau ve J. S. Mill (1946) gibi, bireysel gelişimi kişinin içinde bulunduğu siyasal topluma üyeliği ve angajmanı ile ölçeceksek, yurttaş olamayan göçmenlerin ancak siyasal katılımı edinilen ahlaki ve siyasi eğitimi alamadığını, toplumsal varlığı için ihtiyaç duyduğu irade, akıl ve ahlaktan mahrum kaldığını ve neticede "yurttaş" olamadığından "insan" da olamadığını kabul etmek durumunda kalırız. Fakat ilkinin (yurttaşlığın) yokluğu diğerini (insan olmayı) imkânsız kılıyorsa, *yurttaş* haklarından mahrum olanlar nasıl oluyor da *insan* haklarına sahip olabiliyor?

### İnsan Olmanın Dayanılmaz Belirsizliği

"Çıplak hayat (insan), antik çağda Tanrı'ya aitken ve klasik dünyada (*zoē* olarak) siyasal hayattan (*bios*) açıkça farklıyken, devlet yönetiminde ön plana çıkarak, tabiri caizse onun dünyevi temelini oluşturur. Ulus-devlet, doğumu [*nativity, nascita*], yani çıplak insan hayatını, kendi egemenliğinin temeli yapan devlet anlamına gelir." (Agamben, 2008, s. 93).

Tartışmaya çalıştığımız konuya "içeriden" bir bakış sunması nedeniyle, Hannah Arendt'in 1943 senesinde kaleme aldığı "Biz Mülteciler" oldukça zihin açıcı bir yazıdır. Burada bahsi geçen Nazi Almanyası, İkinci Dünya Savaşı ve

tabii ölüm kamplarından kaçan Yahudilerin ülkesini terk etmesi, evsiz ve yurtsuz kalması ve sonrasında bilinmez bir geleceğe doğru sürüklenmesi, maalesef ki insanlık tarihinin utanç verici bir parantezi olarak kalmaz. Tıpkı Yahudiler gibi, sonraki yıllarda değişik etnik ve dini gruplara mensup ya da muhalif siyasi görüşe sahip kişiler ülkelerindeki zulüm ve baskıdan kaçıp başka ülkelere sığınmaya mecbur kalır. Bu gruplar içinden görece ufak bir kesim, zorunlu olarak gittiği ve uyum sağlamaya çalıştığı ülke(ler)de dostane duygularla karşılanır veya yurttaşlık hakkıyla ödüllendirilir.

Arendt yazısına başlarken, Yahudilerin mülteci olmasına karşın kendilerine “yeni gelen” veya “göçmen” demeyi tercih ettiğini söyler (1994, s. 110). Sanki içinde buldukları durumu sıradanlaştırmak veya sıradanlık hissiyatını, kelime oyunları ile olsa yaşamak istemektedirler. Zaten birçoğu radikal herhangi bir eylem veya söylemde bulunmayan sıradan insanlardır. Yine de kendileri için artık yaşamaya elverişli olmayan yurtlarından kaçmış ve başka ülkelere yerleşmişlerdir; artık ellerinden tek gelen, dağılan hayatlarını yeniden bir araya getirmektir (Arendt, 1994, s. 110). Öldürülen dostlara, yitirilen evlere, geride bırakılan mesleklere ve giderek unutulmuş ana dil ile birlikte silinen doğal ve içten ifadelerle direnircesine, garip bir iyimserlikle yola çıkmışlardır.

Fakat iyimserlikle gittikleri yerlerde yurttaş olmayı umarken, “müstakbel yurttaş” (*prospective citizens*), “düşman yabancı” (*enemy aliens*), “sefil veya dilenci” (*schnorrer*), “Alman” (*boches*), “dışlanmış kişi” (*pariah*) ve “sonradan görme” (*parvenu*) gibi etiketler onları bekler. Brezilya’da zenginliklerinin yüzde 30’una el konulur; Paris’te akşam sekizden sonra sokağa çıkamazlar; Los Angeles’te “düşman yabancılar” olarak hareketleri kısıtlanır. Onlar için yaşam değerini ve coşkusunu, ölümse dehşetini öyle kaybetmiştir ki, kimileri intihar eder. Hatta ölüm tüm dertlerin sonunu getireceğinden, dostlar ve akrabalar için temenni edilir hale gelir. Kimileri gerçek kimliğini saklamak için olağanüstü çaba harcar. Kimileri ise, gittikleri ülkede insan onuruna yakışmayan tavırlara maruz kalmasına rağmen, yerli halktan neredeyse daha fazla yurtsever olmaya çalışır. Örneğin, Yahudilerin hiç de göründükleri gibi “devletsiz” veya “yurtsuz” olmadığını ispatlamak adına, Fransızlar, Almanlar, Macarlar veya diğer milletlerle hep bir uyum içinde yaşadığını ileri süren felsefi ve tarihsel tezler ortaya atılır (Arendt, 1994, s. 118).

Bu kendinden menkul bir aidiyet arayışı değildir. Bu tezleri savunmak zorunda kalırlar çünkü bu dünyada tek başına Yahudi olmak onlara hiçbir legal statü kazandırmaz. Varlıklarının korunması için gerekli siyasal ve hukuki sözleşmeler olmadığında, geriye sadece “insan” olarak kalmışlardır. Fakat insan olmanın kendi içinde bir hüküm yoktur. Arendt, siyasal aidiyetini yitirmiş, yasal statüsü olmayan, yersiz yurtsuz insanların durumunu açıkça tehlikeli bulur. Siyasal bir topluluğun parçası (*zoon politikon*) olarak tarihini inşa eden insanoğlunun uzun süre önce tek başına “insan” olmayı bıraktığını söyler. Son tahlilde, tıpkı Rousseau ve Mill gibi, yurttaşın siyasal ve yasal

statüleri bozuma uğradığında geriye kalan insanın istikametini ve bütünlüğünü kaybedeceğini düşünmektedir: “İnsan sosyal bir hayvandır” ve ondan beklenen ahlaki standartlar ancak “bir toplumun dokusu içinde çok daha rahat korunur” (Arendt, 1994, s. 116).

Giorgio Agamben (2008), “İnsan Haklarının Ötesinde” başlıklı kısa yazısında, Arendt’in bıraktığı yerden sözü devralarak tartışmayı sürdürür. Ona göre, Arendt, “Biz Mülteciler” makalesinde daha önce görülmeyen tarihsel bir bilincin paradigmasını açığa çıkarır (2008, s. 90). Agamben, Birinci Dünya Savaşı sonrası kitlesel olarak ülkelerinden sürülen insanların taşıyıcısı olduğuna inandığı bu paradigma üzerinden, uzun süredir şekillenmekte olan siyasal topluluğun “form ve sınırlılıklarını” sorgular; yurttaş hakkı, insan hakkı ve egemen halk gibi siyaset biliminin temel kavramlarını eleştirir; ve bu eleştirilerden bir siyasal felsefe geliştirir (2008, s. 90). Kendi yazısına, devleti olmayanlar (*stateless*) ile mültecileri kavramsal düzlemde birbirinden ayırmanın kolay olmadığını, ikinci grubun (mültecilerin) devletsiz/uyruksuz olmayabileceğini hatırlatarak başlar. İlk gruptakilerin durumu farklıdır; çünkü Birinci Dünya Savaşı sırasında Fransa, Belçika ve İtalya gibi Avrupa ülkelerinde “vatandaşlıktan çıkarma” yasasıyla sırf insan olmaya itilmişlerdir (Agamben, 2008, s. 91).

Arendt gibi Agamben de, hangi kategoriye düşerse düşsün, yurttaşlık kalkanından yoksun olanların doğuştan devredilemez haklara sahip olduğu fikriyle kendini avutmaz. İnsan hakları, uyruksuz kişilerin ya da mültecilerin sorununu çözemediği gibi, içinde buldukları belirsizliğin idaresini aslında olduğu gibi “hümaniteryen kuruluşlara ve polise” bırakmaktadır (Agamben, 2008, s. 92). Tam da bu sebepten ve ironik bir şekilde, insan haklarına en çok ihtiyaç duyan gruplar (yersiz yurtsuzlar, mülteciler, sığınmacılar vs.) insan haklarından faydalanamaz hale gelir. Agamben’e göre, bu durum bir paradoksa—veya insan hakları kavramının açık bir krizine—işaret etmektedir (2008, s. 92). O halde sormak gerekir: Eğer ulus-devletin önceliği *yurttaşın* sahip olduğu hak ve özgürlüklerse (tersinden söylersek, *insanın* doğuştan sahip olduğuna inanılan haklar değilse), nasıl olur da “yurttaş” ve “insan” ulus-devletin koruyucu şemsiyesi altında birlikte var olabilir?

Bu bölümün girişindeki kısa alıntı tam bu soruya bir cevap niteliğindedir. Çıplak hayat, ulus-devletin siyasi-hukuki düzeni içine insan haklarıyla birlikte girer. Bir ulusun içine doğan kişi, onu koruyan yurttaşlık kalkını kaldırıldığında ve artık herhangi bir siyasal topluma ait olmadığında, kendini çıplak hayatın içinde bulur. Agamben’in deyişiyle, yurttaşlık hakları kişinin elinden alındığı vakit, geriye arkaik Roma hukukunda tanımlanan *kutsal insan* (*homo sacer*) kalır. Bu terim, ölüme mahkûm bırakılmış (ceza görmeden öldürülebilir) insanları niteler. Nasıl ki Antik Yunan’da şehir-devletten (*polis*) dışlananlar kişisel ihtiyaçlar ve üreme alanı olan haneye (*oikos*) indirgendiyse, oldukça benzer bir durum (yani, *bios*’tan *zoē*’ye geçiş) ulus-devletin sağladığı yurttaşlık haklarından koparılıp yalın/çıplak yaşama terk edilen insanlar için de geçerlidir. Fakat bu, tüm canlıların ortak

özelliği olan çıplak yaşamın (*zoē*) ve bir topluluğun yaşama biçimine tekabül eden siyasal hayatın (*bios*) birbirini dışladığı anlamına gelmez. Aksine, egemen iktidarın kurulumu çıplak hayatın siyaset alanına sokulmasına bağlıdır; “egemen siyasetin ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır” (Agamben, 2013, s. 15). Başka bir ifadeyle, siyasal alan (*polis*) çıplak yaşamı (*oikos*) dışlayarak içerler. Modern ya da antik fark etmez, siyaset daima çıplak hayatı siyasallaştırmaktadır. Nasıl mı? Siyasal toplumun bir üyesi olma ve içinde bulunma ayrıcalığını çıplak hayatın varlığına atıfla gerekçelendirerek. Öyle ki, Agamben kendi düşünce silsilesini takiben, siyasal kavramının asıl kurucu ikiliği olarak Schmitt’in “dost-düşman” (*friend-enemy*) ayrımı yerine “çıplak hayat-siyasal varoluş” (*zoē-bios*) ayrımını önerir (2013, s. 17).

Bu denilenler ışığında, göçmenler olarak genelleştirdiğimiz ve yurttaşlık haklarından mahrum olan gruplar (mülteciler, sığınmacılar, geçici koruma statüsündekiler vb.) egemen iktidar tarafından dışlanarak siyasetin içine alınır. Fakat Schmitt’i takiben Agamben, egemenin hukuk düzeninin hem içinde hem dışında olduğunu iddia eder. Egemen, hem yasa yapar hem yasayı askıya alır; böylece, kendini hukukun dışında tutabilir (Agamben, 2013, s. 26). Dolayısıyla, egemen iktidar hep eşikte durarak yönetir. Bunu “istisna hali” fikriyle birleştiren Agamben, egemen istisnayı hukukun askıya alınmış hali olarak betimler. Yine de, egemen bir yasayı askıya alırken aslında onu muhafaza etmiş ya da kendini yasanın dışında tutarak aslında o yasayı hayata geçirmiş olur. Kısaca, yasa-doğa, dışarı-içeri, şiddet-hukuk ikilikleri arasında belirsiz bir mıntıka yaratan egemen, kendini oraya yerleştirmektedir (Agamben, 2013, s. 83). Birinin başkasını öldürmesi cinayetken, egemen şiddet sonucu birilerinin öldürülmesi kuralın istisnası olur. Eşikte duran egemen, bu ölümün/suçun sorumluluğunu almaz ve eyleminden ötürü cezalandırılmaz. Bu bağlamda, Agamben’in kutsal insan (*homo sacer*) kavramı, egemen için açılan yepyeni bir şiddet ve eylem alanını imler. Bu egemenlik alanı, “cinayet işlemeksizin veya kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alandır ve kutsal hayat da...bu alanda zapt edilen hayattır” (Agamben, 2013, s. 104). O halde, çıplak yaşama indirgenmiş *homo sacer*, modern devletin egemenlik alanında şiddete maruz kalabilir ve öldürülebilir.

Agamben’e göre, egemen ve *homo sacer* “aynı yapıda ve bağlantılı olan simetrik iki figürdü[r]”: Egemenin karşısında herkes potansiyel birer *homo sacer*, *homo sacer* karşısında ise herkes egemendir (2013, s. 105). Bunu derken pek de haksız sayılmaz. Zira egemenin öldürülebilir insan kategorisine indirgeyebileceği gruplar sadece yurttaşlık hakları ellerinden alınmış gruplar değildir. Pandemi döneminde olduğu gibi, yurttaşların bir bölümü (işçiler, moto-kuryeler, doktorlar, hemşireler vb.) bu “içleyici dışlama” siyasetinden nasibini alır (Bilginer & Aykan, 2021). Bu yaklaşım, özünde iki kişi ve eğilime dönük bir eleştiridir. Agamben, Foucault’nun özneleştirme süreçlerini incelediğini ama biyopolitikanın örnek mekânları olarak totaliter devletleri ve ölüm siyasetini (thanatopolitiği) iskaladığını, Arendt’in ise biyopolitik bir perspektif sunmakta başarısız olduğunu düşünür



(2013, s. 144). Onun iddiasına göre, demokratik siyaset hızlı bir biçimde çıplak hayatın alanına dönüşmekte ve “eşi benzeri görülmemiş şekilde totaliter siyaset haline” gelmektedir (Agamben, 2013, s. 144). O yüzden, biyopolitika ölüm siyasetinden (thanatopolitikten) ayrı düşünülemez. Buna göre, yaşam ve ölüm hattında sürekli mekik dokuyan ve kendini yasadan muaf tutabilen egemen iktidar, modern demokrasilerde kutsal hayatı tüm toplumsal bedene yayarak, bir nevi herkesi *homo sacer*’leştirilmektedir. Sadece zorunlu ya da gönüllü göçmenler değil, bizzat yurttaşların kendisi egemen iktidar tarafından uygun görüldüğünde çıplak hayata indirgenebilir.

Arendt ve Agamben’in bu tartışmasına dâhil olan Jacques Rancière (2004, s. 297), insan haklarının insana dışsallığı konusunda hemfikirdir. İnsan hakları, despotik yönetimlerden, zenofobik uygulamalardan, etnik soykırımdan, köktendincilikten kaçanlara (kurbanlara) ya da hiçbir hakka sahip olmayanlara başkaları tarafından verilir. Hâlbuki ne kendileri bu hakları talep etmiştir ne de gerçekten bu hakları kullanabilir durumdadırlar. İnsan haklarını onlara bahşedenler, yine onlar adına yeri geldiğinde gerekli “hümaniteryen” adımı atmakta beis görmezler. Hatta Bush ve Blair’in yalanlarla taşlarını döşediği Irak Savaşı’nda olduğu gibi (Bayoumi, 2023), hümaniteryen hassasiyet, “demokratik müdahale”, “demokratikleşme” veya “özgürleşme” gibi retorikler arkasına saklanarak bir işgale bile dönüşebilir. Burada, Agamben’in dillendirdiği (insan haklarının soyutluğu ve formalizminden kaynaklanan) paradoks yeniden karşımıza çıkar. Yurttaşlık haklarından yoksun bırakılanlar, insanlıkları dışında başka hiçbir vasıfları kalmadığından insan haklarına sahiptirler. Fakat Fransız devriminin etkilerini yorumlayan Edmund Burke (1793 [1790]) ve Karl Marx (1978 [1843]) gibi muhafazakâr ve sosyalist düşünürlerin benzer şekilde eleştirdiği üzere, ‘hiçbir hak sahibi olmayana sırf insan olmasından dolayı verilen haklar’ özünde garip bir önermedir. Zira ulus-devletin çerçevelediği soyut/formel yurttaş hakları bile insanın somut sorunlarına (işsizlik, açlık, evsizlik vs.) çözüm üretmezken; herhangi bir bağlayıcılığı olmayan insan haklarının bunları gidermesi beklenemez. Agamben’in terminolojisiyle ifade edersek, bırakın (kutsal) insan olmayı, yurttaş olmak dahi egemen istisnadan kurtulmayı garanti etmez.

“Çıplak hayat, artık devlet gücünün baskılayacağı öznenin hayatı değildir. Ne de öldürmek zorunda olduğu bir düşmanın hayatı. [Çıplak hayat], Agamben’e göre, “kutsal” bir yaşamdır-istisna halinin içine alınan, “baskının ötesinde” bir yaşam. Hüküm giymiş birinin veya komadaki bir kişinin yaşamıyla tanımlanabilir, yaşam ile ölüm arasında kalan bir yaşamdır.” (Rancière, 2004, s. 301)

Sonuç olarak, Agamben’in egemeni Foucault’nun biyoiktidarıyla bir bakıma benzer. Ama sadece bir bakıma; çünkü Agamben, Foucault’nun yönetsel mantığının merkezindeki “yaşamı kontrol etme” çabasını Schmitt’in istisna hali teziyle birleştirerek kendi düşüncesini başka bir noktaya taşır (Rancière, 2004, s. 300). Bu bakışta, egemen istisna belirleyici olandır. Egemen istisnanın penceresinden bakıldığında, kaçınılmaz olarak yaşamaya değer

bulunmayan veya çıplak yaşama indirgenmiş bir insan fazlası ortaya çıkar. Bunlar arasında kimi zaman suçlular, zihinsel engelliler ve göçmenler, kimi zamansa COVID-19 pandemi döneminde olduğu gibi, farklı meslek grupları bulunabilir. Rancière, Agamben ve Arendt üzerine gerekli hatırlatmaları yaptıktan sonra, özellikle Arendt'in pimini çekip bizlerin kucağına bıraktığı bir ikilemden kurtulma arayışına girer. Arendt'e göre, ya yurttaş hakları insan haklarıdır ya da insan hakları yurttaş hakları. Eğer insan hakları zaten hiçbir hakkı olmayan (yani, yurttaş olmayan) bireye verilen haklar ise, özü itibarıyla kamusal alandan ziyade özel alana ilişkin olabilir ve dolayısıyla siyasal bir anlam taşımaz; eğer hâlihazırda anayasal haklara sahip bir yurttaşa insan hakları veriliyorsa, bu sefer de bir totolojiden ibarettir (Rancière, 2004, s. 302). Rancière, Arendt'in bu siyasal çıkmazını alternatif bir bakışla (Agamben'in gözden kaçırdığına inandığı siyasal özneleşme fikriyle) aşmaya çalışır. Temel önerisi, insan ya da yurttaş, kişiyi siyasal bir özne olarak ele almak ve siyasal özneleri de mukarrer bir bütünlük olarak hayal etmemektir (Rancière, 2004, s. 303). Buna dair iyi bir örneği, Fransız Devrimi sürecinde, Olympe de Gouges'un şu ünlü beyanında bulur: "Eğer kadınlara darağacına çıkma hakkı tanınıyorsa, meclis kürsüsüne de çıkma hakları vardır!" Kamusal/siyasal alanda erkeklerle eşit görülmemen ve bu yüzden özel alana (çıplak hayata) hapsedilen kadınlar "erkekler" gibi asılabiliyorsa, pekâlâ onların yaptığı diğer pratikleri de yerine getirebilirler. Aslında bu beyan, temeldeki bir görüş uyuşmazlığından doğan siyasallaşma çağrısıdır: Kamusal alandan partiyarkal akıl yürütmeler sonucu uzaklaştırılan kadınlar, ölüme mahkûm edildikleri özel alandan/çıplak hayattan ancak siyasallaşarak çıkabilir. Bu siyasallaşmayla, ya erkeklere layık görülen ama kadınlardan sakınılan ya da hiç var olmayan ama ufukta beliren birtakım haklar talep edilebilir. O halde, birilerinin insan haklarını kullanmaması başkalarının onlardan bir şekilde faydalanmadığı/faydalanmayacağı anlamına gelmez. Hatta insan haklarının soyut/formel mevcudiyeti bazı grupların bu haklara atıfla siyasallaşmasını tetikleyebilir. Böylelikle, Agamben'in aksine, Rancière, çıplak hayatı geri dönüşü olmayan ve egemenin kontrolündeki bir sürgün hayatı olmaktan çıkarır.

### Sonuç Yerine

Yurttaş haklarından mahrum olan ve yaşam koşulları insan hakları tarafından güvence altına alınamayan göçmenlerin elinde biri pasif, diğeri aktif olmak üzere iki seçenek olduğu görülür. Ya egemen istisnanın nesnesi olacak ve terk edildikleri çıplak hayat içinde *homo sacer* olarak ölümü/öldürülmeyi bekleyecekler ya da siyasal öznelliklerini sıkıştıkları özel alanlarında keşfedip kamusal hayatın parçası olmak için gayret sarf edeceklerdir. Ne var ki, ikinci seçenek de en az ilki kadar belirsizdir. Zira siyasallaşan göçmenlerin neyi, hangi yollarla talep edeceği, taleplerinin demokratik prensip ve teamüllerle uyumlu olup olmayacağı, konuk ülkedeki sosyo-ekonomik koşulların yurttaşlığa geçişi ve/ya insan haklarına uygun bir entegrasyonu kolaylaştırıp kolaylaştırmayacağı, yerli halkın göçmen algısı ve demografik değişime tepkisi gibi birçok unsur bu süreçte etkili olur.

Bununla birlikte, göçmenlerin siyasallaşma sürecine eşlik edecek güvenlik odaklı bir siyasal eğilim ve muhtemel toplumsal gerilimler beklenebilir. Fakat demokratik toplumlarda ne devlet, yurttaş ve göçmen ilişkisi sadece güvenlik ve radikalleşme riski üzerinden okunabilir ne de (yurttaş olsun ya da olmasın) benzer düşünceye sahip insanların bir araya gelip siyasallaşmasına koşulsuz olarak izin verilebilir. Özgürlük ve güvenlik arasındaki dengeyi yakalamak ve üstüne üstlük bunu demokratik prensiplere zarar vermeden yapabilmek, bir yandan anti-demokratik tutum ve reaksiyonlara karşı sürekli tetikte olmayı ve diğer yandan eşitlik, özgürlük, siyasal katılım gibi prensipleri mümkün olan en geniş kesimin kullanımına sunmayı gerektirir.

Mevcut durumda, yurttaşlardan farklı deneyim ve pratiklere sahip olan göçmenler kendi talep ve beklentileri üzerinden siyasallaşırken, demokratik fırsat ve araçların çoğuna erişemezler. Yine de, yurttaşlar ve göçmenler aralarındaki tüm asimetriye rağmen, egemen iktidar karşısında benzer bir kaderi paylaşabilmektedir. Agamben'in diliyle ifade edersek, hangi kategoride olduğuna bakılmaksızın, insanlar hiç beklenilmedik bir anda ve ne zaman biteceği bilinmeyen bir aralıkta çıplak hayata mahkûm edilebilir. Rancière, tam da çıplak hayatın belirsizliğine indirgenen kişilerin çıkış yolu olarak siyasallaşmayı işaret eder. Buna katılmakla birlikte, siyasallaşmanın öngörülebilir bir açıklık değil, daha ziyade yeni bir belirsizlik alanı olduğunu eklemek gerekir. Nihayetinde, siyasallaşmak *zoē*'den (özel alandan veya çıplak hayattan) *bios*'a (kamusal alana veya siyasal topluma) geçişi garanti etmese de, bunun bir olanağını yaratır. Son tahlilde, yurttaş olmayan göçmenlerin kamusal alanda (ahlaken ve siyaseten gerekçelendirilebilir) bir amaç için birlikte hareket etmesi, en azından onları insan haklarının soyut taşıyıcıları olmaktan çıkarıp somut faydalanıcılarına dönüştürme kapasitesi taşımaktadır.

### Kaynakça

- Agamben, G. (2008). Beyond Human Rights. *Social Engineering* (15), 90-95.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (2. b.). (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Arendt, H. (1994). We Refugees. M. Robinson (Dü.) içinde, *Altogether Elsewhere: Writers on Exile* (s. 110-119). Boston: Faber & Faber.
- Bayoumi, M. (2023, Mart 14). *The Iraq war started the post-truth era. And America is to blame*. Mayıs 5, 2023 tarihinde The Guardian: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/mar/14/iraq-war-9-11-george-bush-post-truth> adresinden alındı
- Bilginer, O., & Aykan, B. (2021). Salgın Dil Oyunlarında Düşmanlaştırılan COVID-19. B. Aykan, & O. Bilginer (Dü) içinde, *Salgın Halleri: COVID-19 ve Toplumsal Eşitsizlikler* (s. 77-115). Ankara: Nika Yayınevi.
- Burke, E. (1993 [1790]). *Reflections on the Revolution in France*. London: Oxford University Press.

- Carlson, M., & Listhaug, O. (2007). Citizens' Perceptions of Human Rights Practices: An Analysis of 55 Countries. *Journal of Peace Research*, 44(4), 465-483.
- Clapham, A. (2007). *Human Right: A Very Short Introduction*. Oxford New York: Oxford University Press.
- Dahl, R. A. (2006). *On Political Equality*. New Haven: Yale University Press.
- Heywood, A. (2013). *Politics* (4. b.). New York: Palgrave Macmillan.
- Locke, J. (2003). The Second Treatise of Government. J. Locke, & D. Wootton (Dü.) içinde, *Political Writings* (s. 261-387). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Marx, K. (1978 [1843]). On the Jewish Question. R. C. Tucker (Dü.) içinde, *The Marx-Engels REader* (s. 26-52). London: W.W.Norton & Company.
- Mill, J. S. (1946). *On Liberty and Considerations on Representative Government*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mills, C. W. (1956). *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
- Platon. (1992). *Republic*. (G. M. Grube, Çev.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rancière, J. (2004). Who is the Subject of the Rights of Man? *The South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 297-310.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Massachusetts: Belknap Press.
- Rousseau, J. J. (1987a). Discourse on the Origin of Inequality. *The Basic Political Writings* (D. A. Cress, Çev., s. 25-109). içinde Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rousseau, J. J. (1987b). On the Social Contract. *The Basic Political Writings* (D. A. Cress, Çev., s. 140-227). içinde Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Vardar, N. (2015, Eylül 08). Nisan 28, 2023 tarihinde Bianet: <https://bianet.org/bianet/toplum/167434-multeci-gocmen-siginmaci-arasindaki-adresinden-alindi>

Derleme Makale

## İlişkisel Sosyoloji Bağlamında Kahramanmaraş Depremleri - Göç - Göçmetre<sup>1</sup>

Alp Aslan<sup>2</sup>

### Öz

Göç, nedeni ne olursa olsun insanların devletler arasında veya bir devlet içinde süreye ve kapsamına bakılmaksızın yer değiştirdiği nüfus hareketlerini inceleyen bir sosyal bilimler kavramıdır. Her ne kadar net bir göçmen tanımı bulunmamakla beraber bu kavrama mülteciler, sığınmacılar, yer değiştirmiş kişiler, yerinden edilmiş çıkarılmış kişiler, refah göçmenleri, afete ve felakete uğrayanlar bu kapsamdadır. Göç hareketleri insanlık tarihi ile özdeşleşmiş toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel ve coğrafi nedenlere dayanan bir olgudur. Göç, bireylerin ya da grupların içinde buldukları fiziki ve siyasi sınırların ötesine geçmek, yeni yerleşim yerlerine varmak, toplumlarını taşımak ya da yeni toplumlara uyum sağlamaya dönük yolculuk hareketlerini kapsar. Göç hareketleri literatürde genel olarak göç etme biçimlerine göre ele alınmakta, iç göç - dış göç, zorunlu göç - isteğe bağlı göç vb. şekillerde incelenmektedir. Bu genel yaklaşım göç kavramını, kendisini ortaya çıkaran etkenleri kavramlaştırmaya odaklanmaktadır. Oysa ki günümüzde göç olgusunun aldığı çok boyutlu anlam itibarıyla kavramların ortaya çıktığı etkenlere odaklı olmaktan ziyade kanaatimizce sonuçlara odaklı kavramlaştırma yoluna gitmek daha doğru bir yaklaşım olabilecektir. Bu amaçla kriminalistik bakış açısı ile bizi faile götürecektir olan bulguları doğru yöntemlerle saptadığımız takdirde nasıl bir hakim doğru hüküm kurabilecek ise göç olgusunda da benzer şekilde doğru yöntemler ile elde edeceğimiz bulgular göç ilgili tüm paydaşları doğru çözüme ulaştırabilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Afet, Aktif-Pasif Göçmen, Göç, Göçmetre, Göç Ayakizi, İlişkisel Sosyoloji.

<sup>1</sup> Makale Geliş Tarihi: 03.04.2023 Makale Kabul Tarihi: 09.04.2023

<sup>2</sup> Dr., Adli Bilimciler Derneği, 06ileri@gmail.com, ORCID NO: 0000-0002-0234-5964

*Compilation Article*

## In The Context of Relational Sociology Kahramanmaraş Earthquakes – Migration - Migrationmeter

### **Abstract**

Migration is conceptually the denomination of population movements in which people change the location by crossing an international border or relocating within a state, regardless of the duration, nature or reason thereof. Although there is no clear definition of migrant, this concept includes refugees, asylum seekers, relocated persons, displaced persons, dislocated persons, economic migrants, and disaster victims. Movements of migration refer to a phenomenon based on social, economic, political, cultural and geographical reasons identified with the history of humanity. Migration involves the journey movements of individuals or groups to reach new settlements and join new communities beyond physical and political boundaries. Migration movements are generally discussed in the literature according to the forms of migration, and they are examined in the forms of internal migration - external migration, forced migration - optional migration, etc. This general approach focuses on conceptualizing the concept of migration and the factors that reveal it. However, today, in our opinion, it may be a correct approach to refer to the conceptualization focused on results rather than focusing on the factors where the concepts emerge in terms of the multidimensional meaning of the migration phenomenon. For this purpose, as how a judge will make the right decision if we determine the findings that will lead us to the perpetrator with the right methods from a criminalistic point of view, the findings that we will obtain with the right methods in the migration phenomenon will be able to lead all stakeholders of migration to the right solution.

**Keywords:** Active-Passive Migrant, Disaster, Migration, Migrationmeter, Migration Footprint, Relational Sociology.

## 1. Giriş: Kahramanmaraş Depremleri

Ülkemizde 6 Şubat 2023 tarihinde merkez üsleri Kahramanmaraş (Pazarcık) 7,8 Mw ve Kahramanmaraş (Elbistan) 7,6 Mw büyüklüklerinde arda arda iki deprem yaşanmış bulunmaktadır. Bu depremlerde ve artçı sarsıntılarında resmi verilere göre (14 Mart 2023 itibariyle) Türkiye’de 48.448 ve Suriye’de 8.476 kişi hayatını kaybetmiş ve 129.000’den fazla kişi çeşitli biçimlerde yaralanmıştır. Bu ana depremlerin ardından büyüklüğü 6,7 Mw 'e kadar ulaşan yaklaşık 17.000 artçı sarsıntı gerçekleşmiş durumdadır (AFAD, 2023). Türkiye’de 13,5 milyon kişinin Bu depremlerden doğrudan doğruya etkilendiği açıklanmış, 11 ilde, 507 bin bağımsız bölümden oluşan 227 bin 27 binanın yıkık, acil yıkılacak ve ağır hasarlı olduğunun tespit edilmiştir.

Deprem bölgesinde arama kurtarma çalışmaları sırasında ve tamamlandıktan sonra karşılaşılan en önemli sorun, böylesine yaygın ve uzun süreli bir afet karşısında tüm bölge sakinlerinin afetzede duruma düşmüş olmaları ve bunun neticesinde barınma ihtiyacı olarak karşımıza çıkmıştır. Bölgede kurulan çadırkent ve konteyner kentlerin depremzedelere sosyal ve fiziki olarak yeterli bir iase, ibadet ve barınma imkânı sunamayacağı, karşı karşıya kalınan afetin büyüklüğü karşısında ortaya çıkmıştır. Bu nedenle deprem bölgesindeki yaşam koşullarının zorluğu ile yüz yüze kalan vatandaşların bölgeden ayrılma istekleri de doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır.

## 2. İlişkisel Sosyoloji bağlamında Göç ve Kahramanmaraş Depremleri

Göç, nedeni ne olursa olsun insanların devletlerarasında veya bir devlet içinde süreye ve kapsamına bakılmaksızın yer değiştirdiği nüfus hareketlerini inceleyen bir sosyal bilimler kavramıdır. Her ne kadar net bir göçmen tanımı bulunmamakla beraber bu kavrama mülteciler, sığınmacılar, yer değiştirmiş kişiler, yerinden edilmiş kişiler, refah göçmenleri, afet-felaketzedeler, savaş sığınmacıları vb. dahildir. Göç insanlık tarihi kadar eski sosyal, ekonomik, siyasal, kültürel ve coğrafi olgulardan oluşan bir bütündür. Göç, oluş tarzına göre iç - dış göç, zorunlu-isteğe bağlı göç vb. şekillerde ortaya çıkmaktadır.

Uluslararası Göç Araştırma Merkezi araştırmalarına göre (IDMC, 2023) göre, 2008 yılından beri her yıl ortalama 25,4 milyon insan iklim değişikliği veya iklimsel olaylar nedeniyle yerlerinden olmuştur. 2018’de ise çatışma ve afetler nedeniyle yer değiştiren kişi sayısı 28 milyon kişiye ulaşmıştır.

6 Şubat depremi ve sonrasında deprem bölgesinden hem içeriye hem de dışarıya doğru çift yönlü ve çok yoğun bir nüfus hareketi olduğu gözlenmiştir. Gerek yardım görevlileri ve gerekse afete uğrayan yakınlarının yardımına koşan vatandaşlar afet bölgesine akın etmiş, bunun yanında da birçok vatandaş, en temel içgüdü olan hayatta kalma ve hayatın doğal akışına dönme çabasının bir parçası olarak afet bölgesinden ayrılmaya karar vermiştir.



Gerek kurtarma ve gerekse tahliye çabalarının bir parçası olarak, deprem bölgesine her türlü hava, kara, deniz vd. ulaşım araçlarıyla ilk günden itibaren ücretli veya ücretsiz şekilde çok büyük insan ve yük ulaştırma operasyonu yapıldığı gözlenmiştir. Bu ulaştırma köprüsünü kullanan üç milyona yakın afetzedenin (GSM sinyal verilerine göre) deprem bölgesinden ayrıldığı tahmin edilmektedir (Milliyet, 24 Şubat 2023). Aynı şekilde bazı büyük şehirlerdeki atık yönetim miktarlarındaki artışlara göre de örneğin Ankara’da 600 bin yeni sakin olduğu tahmin edilmektedir (Milliyet, 12 Mart 2023).

Deprem sonrasındaki bu insan hareketleri için basında ve yazında tahliye, yer değiştirme, göç vb. terimler kullanılmaktadır. AFAD broşürlerinde depremlenelerin bölgeden tahliyesinin sağlandığı görülmektedir (AFAD Ankara, 2023).

Yaşanan bu afet sonrasında yaşanan nüfus hareketlerinde üç temel eğilim gözlenmektedir:

- a. Yıkıma maruz kalan kent merkezlerinden daha güvenli olduğu düşünülen kırsala doğru geçici nüfus hareketi,
- b. Depremden hasar görmemiş komşu illere yönelen nüfus hareketi (Mersin, Diyarbakır ve Antalya hem akrabalık hem de istihdam imkânı sunması açısından bu kapsamda düşünülebilir.
- c. Uzun mesafeli nüfus hareketleri. İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyük kentlere yönelen daha kalıcı görüntü veren ve göç olarak bahsedilebilecek nüfus hareketleri. Bu gibi yer değiştirmelerde, maddi ve manevi daha çok imkâna sahip olanların zaman içinde afet bölgelerine geri dönme ihtimallerinin azaldığı söylenebilir.

Kahramanmaraş depremleri neticesinde gözlenen göç olgusu, sayılan bu eğilimler nedeniyle İlişkisel Sosyoloji bağlamında yakından incelenmeyi hak etmektedir.

İlişkisel Sosyoloji öncelikle “ilişki nedir?” sorusunu sorar. Günümüzde bireyler ve onları çevreleyen canlı-cansız tüm çevre sürekli ilişki halindedir. İlişki, bireyin yalnızca toplum ve çevre ile değil kendisiyle de kurduğu bir etkileşim bütünüdür. Bunun sonucu olarak ilişkiler ağı çerçevesinde ele alınan İlişkisel Sosyoloji kavramı, günümüzde yeniden belirlenen sosyal gerçekliğin yeniden tanımlanması sürecinde önemli görev ifa etmektedir. İlişkisel Sosyoloji, geçmişten günümüze sabit kabulleri esas alan tözel yaklaşımı kırmak için araştırmacılara çok kullanışlı bir çantası sunmaktadır. İlişkisel Sosyolojinin günümüzde çok boyutlu bir yapı kazanan göç olgusunu ele alan çalışmalara yol göstermesi ve göçün aldığı yeni biçimi doğru analiz edebilmesi beklenmelidir. Bu analizi doğru yapabilmek için ise öncelikle göç olgusunu doğru analiz edebilecek, deyim yerinde ise ölçümlendirebilecek yeni bir bilimsel yöntem gereği bulunmaktadır.

İlişkisel Sosyoloji bağlamında göç incelemeleri bizlere evrensel bir deneyim olarak, zaman, mekan ve toplum genelinde sürekli değişen kalıplara göre anlık gözlemler yaparak, göç kuramlarını anlamamıza, onları şekillendiren süreçleri açıklamamıza ve bunlar arasındaki söz birliğinin sağlanmasına yardımcı olabilecek genel bir metodoloji oluşturmakta mantıklı bir araç gibi gözükmektedir.

İlişkisel Sosyoloji bağlamında göç olgusunu analiz edebilmek için bir metodoloji geliştirilmesi kanaatimizce büyük önem arz etmektedir. Anlık gözlemin esas olduğu çok boyutlu sorunların doğru anlaşılabilmesi için doğru metodoloji geliştirilmesi için seçilen göç kuramlarının günümüzde ve yakın gelecekte daha çok etkisini göreceğimiz makine öğrenmesi veya yapay zeka uygulamalarına uygun kriterler taşıması dikkate alınmıştır. Bu amaçla, İlişkisel Sosyoloji bakış açısı ile geliştirilmeye ön ayak olduğumuz metodoloji için, daha önce ileri sürülen birçok göç kuramı içerisinde bazı göç kuramları seçilerek, metriklendirmede işe yarayabilecek kavramlar başlıklar halinde sıralanmıştır. Göç kuramları ile ilgili geniş literatür bulunduğu için tekrardan burada özellikle kaçınılmıştır.

#### a. Ravenstein'in Göç Kanunları

Ravenstein çalışmalarında yedi göç kanunu ileri sürmüştür (akt.Yalçın, 2004) :

1. Göç ve mesafe: Göçmenlerin büyük çoğunluğu sadece kısa mesafeli göç ederler.
2. Göç ve basamakları: Hızlı ekonomik büyüme yakın yerlerdeki hızla kente çekmektedir.
3. Yayılma ve emme süreci: Göç olgusunda yayılma ve emme süreci birbirini destekler.
4. Göç zincirleri: Her göç dalgası, başka bir göç dalgası yaratır.
5. Doğrudan göç: Uzun mesafeli göçlerde, kişiler büyük şehirlere yönelmekte ve basamaksız şekilde, doğrudan bu kentlere yerleşmektedirler.
6. Kır kent yerleşimcileri farkı: Kenttekiler, kırsal kesimdekilere göre daha az göç etme eğilimindedirler.
7. Kadın erkek farkı: Kadınlar, erkeklere oranla daha fazla göç eğilimindedir.

#### b. İtme Çekme Kuramı

Everett Lee, göçmenden daha çok göçe odaklanmış, fakat göçmenin göz ardı edilmemesi gerekliliğini de kuramında belirtmiştir. Lee, göçlerin karakteristik temel ortak özelliklerini ve göçe ait itici ve çekici dört temel faktör saptamıştır (akt. Yalçın, 2004):

1. Yaşanan yerle ilgili faktörler,
2. Gidilmesi düşünülen yerle ilgili faktörler,
3. İşe karışan engeller,
4. Bireysel faktörler

İtme ve çekme kuramına göre, yaşanan yerdeki ve göçülecek yerdeki, itici ve çekici faktörler bir bütünlük oluşturur.

### c. İlişkiler Ağı Kuramı

Her göçün bir karakteristiği bulunmakla her göç olgusu için interdisipliner bir yaklaşım kullanılmalıdır. Günümüzdeki göç hareketlerinde birçok faktör gözlenmekte ve bu faktörlerin yarattığı etkiler, göç ve göçmen ilişkiler ağı bağlamında geniş bir bakış açısı yaklaşımını zorunlu kılmaktadır. İnterdisipliner yaklaşımdan hareket ederek her göç olayının kendi içerisinde farklı dinamikleri içermesi, geçmişte yaşanan benzer göç olaylarının ilişkilerinin ve benzerlik ya da farklılıklarının analiz edilmesi çok büyük önem taşımaktadır (Demir, 2020).

### 3. Göç olgusunun metriklendirilmesine dair çözüm önerisi: “Göçmetre”

Mevcut göç kuramları deneysel araştırmalara yol gösterme ve gerçeklerle karşılaştırılabilecek test edilebilir hipotezler sağlama işlevini yerine getirmek yerine olaylardan sonra açıklama getirmeye yaramaktadır. Buradaki başlangıç noktası genellikle genel sosyal bilimler alanından yerine göre alınmış uygun açıklamalarla birlikte resmi ve soyut sayılabilecek terimlerle süslenmiş deneysel gözlemler ve birkaç sağduyu örneğidir. Bu şekilde, kavramsal çerçeve teorileri deneysel gözlemlerin resmi statüsünü geliştirme işlevini görmektedir (Arango, 2000, akt. Bakewell, 2015).

Risk ve güven, aynı paranın iki yüzü gibidir ve belirsizlikten kurtulabilmek için onu kontrol etmek gerekir (White, 2013). Tarafımızca güveni artırma ve afet alanındaki gibi riski azaltma amacını taşıyan, göç olgusunda ileri sürülen kuramları anlık olaylarda test edebilecek, İlişkisel Sosyoloji bağlamında ölçümlenebilir ve ölçeklenebilir girdi-çıkıtların ve verilerin işlenebileceği bir yapay zeka uygulaması geliştirilmesi önerilmektedir. AFAD Başkanlığı Türkiye Afet Risk Azaltma Planı- TARAP 2022’de “göç” olgusu ile ilgili belirlenen hedeflerin, özellikle Kahramanmaraş Depremleri sonucunda yaşanan felaket karşısında yeterli öngörü ve yöntemleri ortaya koyamadığı ortaya çıkmıştır. Örneğin bu planda anılan, “göç haritalandırma” hedefi ile ilgili olarak, hiçbir varlık ve gerçeklik “asrın felaketi”nde tarafımızca gözlenmemiştir (AFAD TARAP, 2022). Yine Birleşmiş Milletler Uluslararası Göç Örgütü (UN-IOM) tarafından iyi niyetle ortaya konulan Nüfus Hareketleri Takip Matrisi (Displacement Tracking Matrix - DTM) de yerel ortaktaklardan ve resmi otoritelerden son derece sınırlı ve gecikmeli veriler alabilmekte, nüfus hareketlerini bir veritabanında takip etme gayretinden öteye geçememektedir. Bu veri tabanı ile Örneğin Türkiye en son 2021 yılında veri paylaşmıştır. Yine Avrupa Birliği ve OECD öncülüğünde Avrupa Göç Ağı’nın 2022 yılındaki bir çalışmasında göç yönetiminde sayısallaşma ve yapay zekânın kullanımına dair saptamalar yapılmıştır ancak bu çalışma da ne yazık ki Avrupa Birliği’nin son zamanlarda karşı karşıya kaldığı dış göç, mülteci,

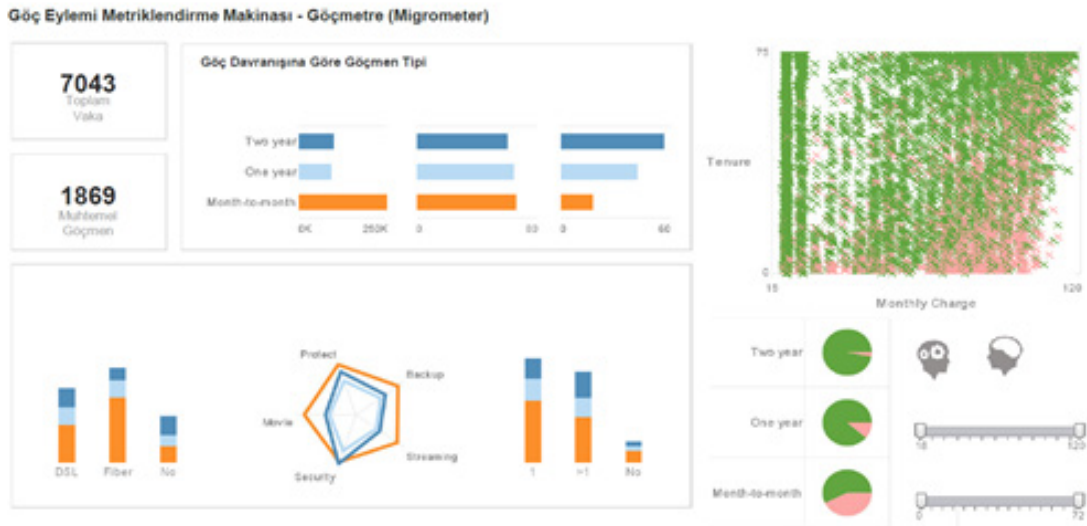
sığınmacı krizinin yönetimine dair bir bakış açısı göstermekte, kanaatimizce İlişkisel Sosyoloji yönünü ortaya koyamamaktadır. (OECD, 2022). Aynı şekilde yapılan çalışmalarda ortaya konulduğu üzere (Çetin, 2022) Ulusal ve Uluslararası alandaki otorite enflasyonu ve bunların arasındaki eşgüdümsüzlük de göç olgusunun “aktörlerini”, başrolden figüran durumuna düşürmüştür. Bu sayılan çabaların çoğunlukla “dış göç” olgusunu kapsadığı ve genelde gelişmiş ülkelerin güvenlik meselelerine odaklanarak, sosyolojik açıdan “çözüm-çözumsuzlük ikilemi” ortaya çıkardığı tarafımızca gözlenmektedir.

Yukarıda sayılan tüm bu nedenler ile “Göçmetre” adı verilebilecek bir uygulama ile, alandan elde edilen verilerin ilgili sosyolojik kuramlar temelinde oluşturulmuş algoritmalara uygun olarak modellendirilmesi ve anlık takip sonucu öneriler getirebilmesi yararlı olabilecektir. Bu uygulama sayesinde, İlişkisel Sosyoloji bilinçli bir şekilde epistemolojik ve dolayısıyla yöntemsel olarak ele alan çalışmalar temelinde hayat bulabilmektedir (Kasapoğlu, 2016). Kanaatimizce, Kasapoğlu tarafından ortaya koyulan “İlişkisel Sosyoloji’de Yol Haritası”, makine öğrenmesi-yapay zekâ yoluyla göç kuramları üzerinden üretilen hipotezlerin, farklı veri setlerine göre anlık olarak test edilmesi imkânı sağlayabilecek bir başlangıç noktası sağlamaya son derece uygundur. Buna göre tarafımızca ortaya atılan “Göç Ayak İzi” kavramının takibi de her koşulda mümkün olabilecek görünmekte, göç olgusuna holistik bir bakış açısı ile dinamik bir yaklaşım getirilmektedir. Bu şekilde üretilen algoritmaları çalıştırabilecek “Göç Matrisi” üzerinden, Sosyoloji temelinde zaman-mekân boyutlarında multidisipliner bir bakış açısı ortaya konulması mümkün olabilecektir. Günlük yaşamda suya düşen su damlaların neden olduğu gibi dalgalar ve bu dalgaların birbirine geçişi gibi göç olgusunun günlük yaşamdaki etkilerinin ancak bu yolla ölçümlendirilebileceği düşünülmektedir. Örneğin göç eğilimi, göçü ortaya çıkaran faktörler, neyin refah göçü, beyin göçü, afet göçü, savaş göçü, kriminal göç vb. veya kimin göç aktörü olduğu-olmadığı gibi durumlar daha doğru betimlenebilecektir. Yine bu şekilde göç olgusunun aktif ve pasif aktörleri de ilk defa doğru bir şekilde betimlenme fırsatı bulabilecektir. Örneğin ülkemizde yakın zamandan yaşanan önemli göç dalgaları olan Suriye ve Ukrayna Savaşları ve Kahramanmaraş Depremleri neticesinde bu göç olaylarının aktörleri sadece “Aktif Göçmen” diyebileceğimiz doğrudan göçmenler ile sınırlı kalmamış, göç alan Antalya, İstanbul, Ankara vb. bölgelerde mevcut yerleşikler de bir nevi göç aktörü konumuna gelerek “Pasif Göçmen” durumuna düşmüşlerdir. Buna en güzel örnek olarak artan ev ve kira fiyatları nedeniyle göç eden veya göç kararı veren mevcut yerleşikler gösterilebilir. Bu yönüyle göç olgusunun aktif ve pasif boyutunun tüm katmanları ile çok yönlü olarak “göçmetre” yoluyla metriklendirilmesi, göç olgusunun “hümanist” bir bakış açısı ile daha iyi anlaşılma imkânını sağlayabilecektir. Yukarıda izah ettiğimiz nedenlerle İlişkisel Sosyoloji çalışmalarında doğru kararlara ulaşabilmek için yordam sürecine metriklendirme boyutunu katabileceğimiz bir karar destek modeli kazandırılması ve geliştirilmesi son

derece yararlı olabilecektir. Bu yolda altlık olarak kullanılabilir, Kasapoğlu tarafından alana kazandırılan “Türkiye’de Uygulamalı İlişkisel Sosyoloji Yapacaklar için Bir Yolculuk Haritası” çalışması gibi çalışmaların varlığı büyük önem taşımaktadır (Kasapoğlu, 2016).

Bu çalışma kapsamında doğabilecek patentlenebilir algoritma buluşları ve teknoloji fikirlerinin, fikri haklar mevzuatı gereği yeni olma ve ifşa şartlarına hanel gelmemesi için yazı kapsamında uygulama metodolojisi ve İlişkisel Sosyoloji alanında uygulanabilir teknoloji çözümleri hususunda bilinçli olarak ayrıntıya girilememiştir. Aşağıda “Göçmetre” modeline ilkin temsili bir arayüz örneği sunulmuştur.

**Şekil 1:** Göçmetre Arayüzü (Temsili)



#### 4. Sonuç

Ülkemizin yaşadığı deprem afetinin yaraları ile baş edebilmek için ekonomik, sosyal ve psikolojik mücadele yolu olarak en etkin yol olarak göç etme tercihinin başvurulduğu gözlenmektedir. Başvurulan yol ve yöntem, tahliye, yer değiştirme, sığınma, göç vb. her ne adla anılırsa anılsın, gözlenen geniş çaplı bu nüfus hareketi, beraberinde çok çeşitli risk ve belirsizlikleri de getirmektedir. Asrın felaketi olarak adlandırılan Kahramanmaraş depremleri neticesinde yaşanan büyük nüfus hareketinin nedenlerini ve gelecekte ortaya çıkarabileceği sonuçları İlişkisel Sosyoloji bağlamında çok yönlü araştırıp ortaya koymak hayati öneme sahiptir. Bu amaçla çağımıza uygun karar destek teknolojilerinin kullanılması kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmakta ve bu yolda tarafımızca “Göçmetre” önerisi getirilmektedir. Bu yolla göç olgusunda ölçme ve değerlendirme kullanılarak etki-tepki, itme-çekme, aktif-pasif göç vb. ikili yapıların incelenmesinde tözcülük kısıcından İlişkisel Sosyoloji yaklaşımı ile kurtulmak mümkün olabilecektir.

#### Kaynakça

- AFAD, T.C. İçişleri Bakanlığı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, (2023), *06 Şubat 2023 Depremlerine İlişkin Ön Değerlendirme Raporu*, [https://deprem.afad.gov.tr/assets/pdf/Kahramanmaras%20%20Depremleri\\_%20On%20Degerlendirme%20Raporu.pdf](https://deprem.afad.gov.tr/assets/pdf/Kahramanmaras%20%20Depremleri_%20On%20Degerlendirme%20Raporu.pdf) (Erişim tarihi: 13.03.2023)
- AFAD, T.C. İçişleri Bakanlığı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, (2023), *Türkiye Afet Risk Azaltma Planı 2022*, [https://www.afad.gov.tr/kurumlar/afad.gov.tr/e\\_Kutuphane/Planlar/28032022-TARAP-kitap\\_V6.pdf](https://www.afad.gov.tr/kurumlar/afad.gov.tr/e_Kutuphane/Planlar/28032022-TARAP-kitap_V6.pdf) (Erişim tarihi: 27.04. 2023)
- Bakewell, O. (2015). Göç kuramında yapı ve fail kavramları üzerine bazı görüşler, *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 188-218.
- Çetin, E. (2022). Türkiye’de göç yönetiminde Uluslararası Göç Örgütü’nün (IOM) rolü ve etkisi, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (26), 221-241.
- Demir, S. (2020). *Sosyolojide İlişkisellik ve İlişkisel Sosyoloji*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Konya.
- Depremin göçü “çöp”ten çıktı. (2023, 12 Mart). *Milliyet Gazetesi*. <https://www.milliyet.com.tr/amp/gundem/depremin-gocu-copten-cikti-6915904>
- IDMC, Internal Displacement Monitoring Centre, (2023). <https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2019/> (Erişim tarihi: 13 Mart 2023)
- Kasapoğlu, A. (2016). Türkiye’de Uygulamalı İlişkisel Sosyoloji Yapacaklar için Bir Yolculuk Haritası *Uygulamalı İlişkisel Sosyoloji* içinde (s. 17-82), Ankara: Yeni İnsan Yayınevi.

- OECD, Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü, (2022). *The Use Of Digitalisation and Artificial Intelligence in Migration Management* (Bülten), <https://www.oecd.org/migration/mig/EMN-OECD-INFORM-FEB-2022-The-use-of-Digitalisation-and-AI-in-Migration-Management.pdf> (Erişim tarihi: 04.05.2023)
- UN-IOM, Birleşmiş Milletler Uluslararası Göç Örgütü, (2023). *The Displacement Tracking Matrix* (DTM), <https://dtm.iom.int> (Erişim tarihi: 27.04.2023).
- White, H. C. (2013) *Interplay Between Ambage, Ambiguity, and Contingency Measuring Ambage and Ambiguity*, iç. *Applying Relational Sociology* (Ed. F. Depelteau & C. Powell ), New York: Palgrave Macmillan
- Yalçın, C. (2004), *Göç Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yayınevi.

Essay

## “What do you want to know?” Feminist reflections on interviewing migrant women selling sex in Istanbul<sup>1</sup>

Emel Coşkun<sup>2</sup>

### Abstract

This paper is a critical reflective analysis of the methodological and ethical issues I confronted during my fieldwork with Ugandan migrant women involved in selling sex in Istanbul. Conducting a research with such a fragile group, especially with migrant women in a dynamic and sensitive environment involves in different methodological and ethical challenges. Based on semi-structured in-depth interviews, informal conversations and observations, the research was focused on the relationships around commercial sex industry in Ugandan community. The researcher’s position, access to participants through gatekeepers, the hierarchy between the researcher and ‘the researched’ in interviewing women and the data analysis process will be discussed in the light of feminist discussions on methodological approaches. It is argued that being aware of the asymmetric power relations and seeking the possibilities of non-hierarchical relationships in the research processes is an important approach that the feminist methodology offers to researchers.

**Keywords:** Feminist methodology, migrant women, gender, commercial sex, Turkey

---

<sup>1</sup> Makale Geliş Tarihi: 24.03.2023 Makale Kabul Tarihi: 09.04.2023

<sup>2</sup> Assoc. Prof., Duzce University, Sociology Dept, emelcoskun@duzce.edu.tr, ORCID NO: 0000-0002-9562-7775



*Deneme*

## **“Neyi öğrenmek istiyorsun?” İstanbul’da seks satan göçmen kadınlarla yapılan görüşmelere dair feminist düşünceler**

### **Öz**

Bu çalışma İstanbul’da seks satan Ugandalı göçmen kadınlarla yaptığım bir saha araştırması sırasında karşılaştığım yöntemsel ve etik sorunlara dair eleştirel bir analizdir. Dinamik ve hassas bir çevrede kırılğan bir grupla, özellikle de göçmen kadınlarla araştırma yapmak farklı yöntemsel ve etik zorluklar içermektedir. Yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler, enformel sohbetler ve gözleme dayanan bu çalışma Ugandalı göçmen topluluktaki ticari seks endüstrisi etrafında şekillenen ilişkilere odaklıdır. Araştırmacının konumu, eşik bekçileri aracılığıyla katılımcılara erişimi, araştırmacı ve görüşmeler sırasında ‘araştırılan’ arasındaki ilişki ile veri analizi süreci feminist yöntem tartışmaları eşliğinde tartışılacaktır. Bu yazıda, araştırma sürecindeki asimetrik güç ilişkilerine dair farkındalığın ve hiyerarşik olmayan ilişki kurma olasılığının sorgulanmasının feminist metodoloji tartışmalarının araştırmacılara sunduğu önemli araçlar olduğu ileri sürülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Feminist yöntem, göçmen kadın, toplumsal cinssiyet, ticari seks, Türkiye.

### **Feminist questioning of power relations in social research**

Feminist research has emerged as a critical methodological approach against the traditional ways of social research. Feminist researchers have challenged male dominated science and knowledge production as part of broader feminist struggle against patriarchy (Hartsock, 1983; Mies, 1979; Oakley, 1998; Stanley & Wise, 2013). In fact, Mies (1979) argued that the 'androcentric' positivist approach cannot be used by women studies uncritically especially if those studies are used as a tool for women's liberation by referring to an idiom: "new wine should not be poured into old vessels". By criticising positivism's argument of the objectivity in the research process, feminist epistemology further argues that knowledge is not independent from the status and the position of the researcher, on the contrary, it is constructed as 'contextual', 'spatial' and 'situational' (Wolf, 1996, p.2; Ramazanoğlu & Holland, 2002, p.74). Furthermore, Mies suggested that feminist researchers should bring up their own experiences of oppression into the research processes in order to explore their own "double consciousness" (Leavitt et al. 1975 as cited in Mies, 1979, p.5) as well as to improve their own methodological approach. She suggested methodological principles towards a non-hierarchical feminist research by referring to some concepts such as "conscious partiality", "view from below", "active participation", "the change of the status quo", "conscientization" (Mies 1979). She argued that the research process must be a process of becoming conscious of the common grounds of women's oppression both for the researcher and the researched.

Methodological challenges in social research have created diverse positions among feminists in the sense of producing adequate and valid knowledge through the knowing subject and connecting between ideas and reality. As feminist movement covers diverse approaches within itself, these differences also contribute to the discussions of feminist social research such as empirical, postmodernist or standpoint approaches. For example, while the feminist standpoint theory, emerged as a feminist critical theory in the 1970s and 80s, challenges the traditional relations between knowledge production and power practices (Harding, 2004, pp.1-2), it has been criticised by overlooking differences and power relations within women. However, different theoretical, political and ethical concerns within feminist approaches can potentially negotiate common moral and political positions "to question existing 'truths' and explore relations between knowledge and power" (Ramazanoğlu & Holland, 2002, p.2). In fact, the aim of the feminist research is not only to produce the knowledge of social reality from the perspective of women, but also to use this knowledge for a social change to make women's lives better.

Although feminist research has a great potential to make visible the invisible experiences of women and social change, as Maguire points out, research process is also considered as 'the weakest link' (1987 as cited in Wolf 1996, p.3). One of the central issues of feminist research is how power is exercised in the production of knowledge

where unequal hierarchies between ‘the researcher’ and ‘the researched’ are often “maintained, perpetuated, created and re-created” (Wolf 1996: 2). Wolf argues that these power relations and hierarchies originate from three main areas:

(1) personalities of the researcher and the researched (race, class, nationality, life chances, urban-rural backgrounds); (2) power exerted during the research process, such as defining the research relationship, unequal exchange, and exploitation; and (3) power exerted during the post fieldwork period – writing and representing. (*Ibid*)

According to Wolf, when doing research with marginalised or fragile groups such as migrant women, the researcher’s background, class, educational advantage, ethnicity, citizenship and privileges cannot be altered easily as these hierarchies are often carried over in to the research. Compared to these inherited hierarchies the researcher is assumed to have more control in other areas by using some methods which give more power to ‘the researched’.

The challenges of reproducing power relations and social inequalities in the production of feminist knowledge where feminist researchers have privileged positions over others is an important criticism against feminist methodology and researchers. As Ramazanoğlu and Holland argues (2002, pp.38-39,147) focusing solely on gender and treating women as a homogenous category can have a negative effect on the research process as it ignores significant divisions and differences among women as well as have a risk of reproducing power relations as it empowers the researcher over other differences. The researcher’s social identities, experience of gender, education and family background, occupation, class or ethnicity not only determine the research motivation and design, but also risk producing and reproducing the social hierarchies and power imbalances during the research. Applying such feminist criticism, I will explore and discuss the difficulties and dilemmas that I encountered during my research process.

### **Position of the researcher**

My research interest in Ugandan women’s migration to Turkey stems from my participation in a feminist group and a small solidarity group with migrant women in Istanbul. Established in 2012, the aim of the group was to discuss and raise awareness about the problems that migrant women face in Turkey. After a year, we decided to open a Turkish language course in Kumkapı where migrant women could easily access. The idea of starting a Turkish course was to build solidarity through a language course with migrant women in the neighbourhood

which women could improve their daily Turkish speaking skills. The course continued for more than three years in different places in the neighbourhood such as NGOs' or trade unions' offices or in churches. Our Turkish course was important to get to know the district, the relationships between migrants and locals, and the living conditions of migrants. However, my close relationship with Ugandan migrant women started when a friend of mine from abroad was seeking support for two women who were in a difficult position in Istanbul in 2013. Two Ugandan women<sup>3</sup> were in trouble with their sub-letting landlord as they could not pay their rent for the room in Kurtuluş district of Istanbul. After a temporary accommodation, we found an old house in Kumkapı for rent. I was visiting them almost every week. During my visits I mediated between the women and the real estate agents and the landlords, I went to the hospital and some other public institutions with them as they did not speak Turkish. I encouraged them to join the Turkish course but they were not really interested in as they have urgent needs to cover. First, they applied for asylum in Istanbul, but had to go to one of the remote cities designated for asylum seekers. They did not have a regular income to enable them to live in the remote, satellite city so they stayed in Istanbul and after a while the two women became undocumented. During this whole period of a year, I had the opportunity to get to know Ugandan migrant women and to understand something of their migration and living conditions. My observations of the difficulties they experienced during their stay in Istanbul along with other migrant women's stories led me to start a research in 2015.

### Entering the field ...

Ugandan women represent a gendered migration profile not only by numbers but also by the gendered characteristics of their migration journey and living conditions (Coşkun, 2018). As most Ugandan women cannot cover the cost of their migration journey, they often come to Turkey through employment agencies or through borrowing money from their relatives, and consequently become indebted to different parties. Contrary to their big expectations of finding a good job which usually means better-paid and secured jobs compared to the high unemployment rate and the average wage in Uganda (around 50 USD) and a better life, they soon realized that life in Turkey was not as easy after all. Far from saving a huge amount of money they could hardly find a good job. While their dreams and reality collided, Turkey's increasing restrictions and control over immigrants also made their life more difficult. For example, the only visa type they could get, is a business visa which expires within 15 days (or a month) so they become undocumented without applying for a residence permit. However, as the duration of their stay gets longer in Istanbul, women develop their own survival tactics by creating their own social networks and knowing better their available options as they become much more adapted to the physical and social environment. These tactics may include making friends and especially local male friends

---

<sup>3</sup> Both women have left Turkey for good, one of them is in Europe and the other one is back to Uganda.

whom they could ask for help in case of an emergency, knowing physical environment better, improving their Turkish skills and having better knowledge of the migration legislation. For example, some women were able to escape from those exploitative relationships by getting help from other members of the Ugandan community in Istanbul. However, these tactics are not always strong enough to protect themselves from being exploited, sexually harassed, ill-treated and from unequal relationships in general. The problems they face in Istanbul led me to do a research. My aim was to reveal how the migration regime in Turkey works for these women and how the gendered vulnerabilities of migrant women lead to systematic violence and the criminalisation of migrant women through these women's experiences. I received a small funding for the research which gained me some mobility and time so I started the research in the summer of 2015.

I tried to adopt a feminist methodological approach with a flexible research strategy which could be exploratory through a semi-structured questionnaire and mixed data collection tools such as in-depth interviews, informal conversations and observations. First, I opened up the issue to some women from the Ugandan community and asked for their support in the process of designing the research. They did not hesitate to support me and to offer some potential interviewees. In addition to semi-structured in-depth interviews and informal conversations, I visited different places and participated in a number of events where I could observe the different relationships among migrants. Therefore, my research methodology could be described as semi-ethnographic as it involved in considerable observations and participation. Although the fieldwork was unfolded easily with the help of Ugandan women, there were important dilemmas during the research process such as accessing women in prostitution<sup>4</sup> and the hierarchical relationships between the researcher and "the researched".

### **Hierarchy between the researcher and 'the researched'**

As Wolf argues, it was especially difficult to eliminate the hierarchies inherent in social identities in my fieldwork. Apart from being a 'white' citizen of Turkey and a native speaker, having some knowledge of the migration system, my educational background and access to social and economic resources always stood between me and migrant women. For example, not being able to access work permits, the language barrier, low-waged gendered jobs, discrimination, limited mobility and no easy access to public spaces were important barriers for migrant women. Moreover, the racism that black women encounter in daily life makes these hierarchies even more visible. Although there is little research on racism against migrants in Turkey (i.e. Şimşek, 2019), Ugandan

---

<sup>4</sup> In this paper the terms 'prostitute', 'prostitution' and 'selling sex' are used instead of the terms 'sex work' or 'sex workers' with a reference to a particular position regarding feminist discussions on forced and voluntary prostitution (see Outshoorn, 2004). Apart from the negative meanings attributed to these terms in Turkish official language, this terminology choice is related to my findings and arguments which claim that migrant women's involvement in prostitution involves a lack of choice, coercion, exploitation as well as agency.

migrant women feel that they are at the bottom of the hierarchies among migrants, as black and women. For example, working for less wage than other migrant groups, always doing the dirty work at the workplace, being noticed everywhere, being easily harassed on the street or sexually harassed in the workplace, being constantly deceived by the shopkeepers or being verbally-physically harassed by the men on the street were some of the observable difficulties experienced by Ugandan migrant women. Against these difficulties, women have developed their own tactics such as arriving late to meetings in a public street as a way of avoiding being noticed, harassed, or ID checked by the police.

Despite the systematic difficulties and violence against migrant women in daily life, a significant problem was also my social position as a local, an activist and a researcher middle-class 'white' woman. In order to minimise hierarchies between us, I tried to be careful when we choose socializing places, not to make decisions on behalf of them, or build relationship based on interests. Although there was no direct financial support (except some urgent needs which were covered by my feminist network or some NGOs), I sometimes used my advantaged social position and social network to find solutions to the difficulties encountered by migrant women. In a sense, I made myself available and useful to them. For example, I called their employers many times when their wages were seized, negotiated with the landlords, contacted with NGOs for urgent needs, I went to hospitals, police stations, banks or to local shops in the neighbourhood. The most important reason for using my social position and capital was the impossibility of ignoring some urgent situations when people ask for help in cases of serious illness, death, giving a birth, seeking a lawyer against gendered violence, contacting the police or following up migration documents.

Violence against migrant women was so evident that four women died and three Ugandan women were hospitalised between 2014 and 2017. I was aware that these relationships which were built through solidarity also created a hierarchy between us. In order to escape from this role and to establish a critical distance, I tried to minimize these hierarchies in the research process by being aware of and questioning my privileged social position in the complex field of social relations I was engaged in. It is possible to say that these hierarchies were much reduced during my visit to Kampala, Uganda where I was a 'foreigner'<sup>5</sup>.

Feminist methodological discussions do not suggest a formula for these hierarchies, especially with such a fragile group, but offer some conceptualizations and enquiries. For example, Oakley (2016) conceptualizes these

---

<sup>5</sup> I have been to Kampala, Uganda in January 2016, to attend a conference and to visit some Ugandan women who used to live and work in Istanbul. It was a good opportunity to understand Ugandan migrant women's backgrounds and living conditions in their hometown.

interviews as a 'gift relationship' in which potential women interviewees dedicate their time and share their stories. Discussions on feminist research methodology emphasise the importance of including and empowering women in every process of the research in order to conduct research 'with women'. Similar to activist and action research approaches, feminists also suggest some tools such as co-authoring, polyvocality, direct representation of women to allow 'the researched' to exercise more power over the research processes. However, these tools cannot be applied easily as feminist researchers tend to control the research processes as much as any other mainstream academic research so eventually end up reproducing these hierarchies and benefiting more of the research (Wolf, 1996, p.3). For my research, women neither fully participated in the whole research process nor were relations shaped around the researcher-researched hierarchies. After many years of acquaintance with migrant women, I could not change my position and the relationship created between us easily, however, being aware of the hierarchies inherent in social positions and often questioning them, it can be said that we have formed a kind of friendship that is partially based on solidarity. To explain my relationship to the field better, the next section will explain my position in the Ugandan community further.

### **Being recognised in an unfolding field**

I have been to Kumkapı many times between 2012 and 2016, first to find a home for the two women and after through the Turkish course. Through visiting the district over some time, I have met many people in churches, restaurants, and houses. Speaking English as a common language made my social interactions easier. I have attended celebrations for Christmas, Ramadan and weddings in Kumkapı, Kurtuluş or Okmeydanı and some funerals as well. Sometimes we would meet at the weekends to spend time together, for having picnic, cooking, seeing a movie or going together to 8 March International Women's Day meetings. I became closer with some women who came to visit me at home, and met my mother and friends. Years of activism, volunteering, helping and socialising underpinned how I was seen by the community. Making contacts for urgent situations, finding NGOs for specific needs and pursuing the rights of migrants contributed to my presentation of self as a trustworthy, helpful, organized and knowledgeable woman. Although these connections and relationships were developed over time, it was not my intention to do such research in the beginning of these social interactions. On the contrary these relationships led me to start such research.

These meetings and social interactions gave me better insights about the Ugandan community in Istanbul. I realized that religion is very important for the community and that the pastors have a great influence on members. Another powerful group backed by their high financial income were women who sell sex or who are intermediaries in the commercial sex business. While these women were stigmatized by other members of the

community, their business shape their relationships in the community. I realised that some Ugandan women were also acting as pimps and mediators as they had many 'girls'. Some Ugandan men with Turkish language skills were also making money from this business both as translators and guards. Men not only had these pimp-friend type roles, but men also rented rooms to prostitute women, owned companies that ship cargo to Uganda, were merchants bringing goods from Uganda, run restaurants or nightclub-like businesses and were beneficiaries of the economy created around the sex business. Even the relations with local shopkeepers and landlords revolved around this income. According to migrant women from other sub-Saharan countries and locals, Ugandan women were clearly associated with prostitution.

The system basically worked as follows; Many women who decided to migrate from Uganda due to poverty, unemployment and/or gendered responsibilities, get help from intermediaries to cover their migration expenses and/or to find a job prior to their journey. Shortly after arriving in Istanbul-Kumkapı, women become undocumented, they are then either employed in sweatshops or directly involved in prostitution depending on the scale of their indebted status or by force of those in the community. This system, which is easily can be identified as 'trafficking of women for sexual exploitation', is legitimized by relations based on verbal contracts (see Coşkun, 2018). Women whose expenses for visa and travel were covered by mediators, have to pay back two or three times the amount of their debt. Considering that those working in the sweatshops do not earn even the minimum wage, it was difficult for women to pay thousands of dollars for their debt. When some women had difficulties in paying back and object to their debts, they may be forced in prostitution as they were seen as not fulfilling the requirements of a verbal agreement. For example, as I was told, when a woman did not pay her debt, the issue was discussed by the community leaders, and she was forced to repay her debt based on a so-called rightful verbal agreement. Another case also shows the community's power, when a woman became ill while she was selling sex on the street she was 'forgiven' for her debt. The majority of women selling sex on the street had freedom of movement but were bonded by their debt and surrounded by hierarchical relationships in the community, and even they could be threatened with the police when they wanted to exit. They were forced to sell sex on the street which can be a 'quick way' to repay their debts. Women were forced to work in such bad conditions (i.e. no bargaining power over sexual demands of men such as unprotected sex, or number of customers) for at least a few months until they got to know the environment and develop some tactics. The main reason of staying in such forced relationships was the fear of deportation and they knew that they would be deported if they made a complaint to the police. After they had given all their energy, time and money by taking the risk of going to another country, 'returning with empty hands' was not an option for many women. Sometimes



through coercion, sometimes through the construction of the consent<sup>6</sup>, women could turn to prostitution where they could earn money in a short time. In fact, there are success stories of women in prostitution, demonstrated by the amount of money they sent home, the houses they built in Uganda, or the way they sent their children to expensive schools also attracted other migrant women in poverty in Uganda. Women in prostitution, especially those who have stayed in Turkey for years have more power. They can also become fearless after going through extremely oppressive relationships and eventually can reproduce oppressive practices against other migrant women. Some women were making money by exploiting other women by bringing them to Turkey. On the other hand, when there is a detention and sickness, or a death requiring a sending the body home and a funeral back in Uganda, these women were the ones who supported others. But despite their solidarity with the community members, they were also able to exploit other women such as new arrivals or those in great need.

During my research, I was confused about these relationships as it was difficult to understand who does what and who benefits from these business, I lost track. For example, I later realized that I had been speaking to one of the women who directly benefited or mediated these relationships. It was also difficult to position some men within the community relationships. For example, I learned that a church pastor who helped women exit from prostitution was also violent to his wife. By getting know better these complex relationships, I realised that I had embraced a certain stereotype of victimizing all migrant women. Despite their fragile position in Turkey's migration and gender regime, I realized that there are more complex relations of power and exploitation among migrants. Women can utilise a range of resources against the oppressive relationships rather than being powerless subjects as they 'fight back' (Stanley and Wise, 2013, p.22) with their social and economic resources of gendered relationships. In general, these complex relationships also made it difficult for me to describe social positions of both women selling sex and the men I met. Sometimes I felt like I was drifting between these multi-hierarchical complex relationships in which I failed to position migrant women.

### **Access to women selling sex**

Once I began to understand the group dynamics in the Ugandan community, I became interested in the relationships built around commercial sex industry and women selling sex. I knew that two Ugandan women whose flat I was visiting in Kumkapı rented their room to another woman, Afiya<sup>7</sup>. Her share for the rent was

---

<sup>6</sup> The consent issue in prostitution is an important topic and usually works against women in Turkey as the official definitions of prostitution involves in material gain and police officers are usually motivated to prevent unregistered prostitution, those who have freedom of movement and/or small material gain are interpreted as voluntary prostitutes. For a detailed explanation see Coşkun, 2018.

<sup>7</sup> Pseudonym.

higher than others, and two others said that they split the rent in half because she was occupying a room alone. Afiya was working in a sweatshop, as she told me. When I went to visit them on the weekends, I didn't see her very often because she was asleep all day. One day, when I asked if the work was really tiring, she said that sometimes she works the night shift and sleeps during the day because her legs hurt. We ran into each other a couple of times on the street in the early evening. She was usually standing on the main street with a younger, shorter and skinny Ugandan man who was talking to local men who came along. We had short conversations on the street a few times. After some time, I understood that he was a friend of hers who was also doing translation, pimping, and negotiating with potential clients for selling sex. After noticing these relationships, I started to observe the neighbourhood where one can see migrant women selling sex waiting at the lights, crossing the lights, in front of telephone boxes, or leaning in to a car while smoking and negotiating with a 'client'. At every hour of the day, one can also see men especially, middle-aged men, wandering around looking for sex who might ask any women around - "kaç para" (how much?). Sexual intercourse was taking place in the back streets behind the boulevard, hotels, pensions or in private flats organised for commercial sex.

When I started the research I was going to focus on Ugandan migrant women working in the sweatshops, however, later I decided to include women in commercial sex, so I spoke to Afiya. I told her about my research subject and that I would like to talk to her. She was a little hesitant, but agreed to meet me a few weeks later. She had a kind of daily work routine and she would meet me when she had a break. We met at a fast food restaurant close to where she was soliciting. In our interview, she explained how difficult it was to work in the 'fabrika' (textile atelier-sweatshop) as she received little money for long working hours and with no lunch. She was not earning enough money to take care of her four kids in Uganda. The reason for selling sex on the street was the pressure from her family to send money back home. She showed me photos of a half-constructed house which will be her future house in her hometown. Some parts of the interview were emotionally heavy but others were joyful with some jokes. I didn't ask her the relationships on the street or her 'customers' and she did not want to talk about them. I asked Afiya if she could ask her friends for an interview but unsurprisingly, they did not want to participate in research which would not benefit them directly, and which on the contrary, might make them uncomfortable by sharing their personal stories. However, she gave me a phone number of a man who had close relationships with women in commercial sex and act as a pimp-friend. I phoned him, introduced myself and asked if he could arrange a meeting with women who sell sex in the nightclubs and on the street. After some months he arranged two meetings but meanwhile we had a few conversations over the phone as he asked me to explain some documentation, visa applications and to help one of his friends.

### **“What do you want to know really?”: ‘Normal’ questions vs. reality**

My first meeting was arranged with three Ugandan women who were working in nightclubs in the neighbourhood. The women met me on the low ceilinged second floor of a restaurant in Aksaray where women live nearby. I introduced myself shortly and showed my university ID card which was necessary to build a trust relationship with women who are usually deceived or cheated. I explained my subject and aim in doing such research, I answered some of their questions. They introduced themselves, then I started asking general questions about their migration motivation, journey etc. Since they did not want me to record I just took short notes. Bale, who spoke the most, was in her early 30s, a university graduate, married with two kids. She worked in Uganda for many years but unemployment and financial difficulties made her migrate, and her husband did not object to her decision. The story of her migration was also through an intermediary agency and borrowing money. She talked openly about her journey and how she was accommodated in the same house as women working in the nightclub. She was very much aware of her situation and told me that her consent was built gradually by making her see the difficulties with working in a *fabrika* and the luxurious life of her roommates. Then she talked about her working conditions in the nightclub and the relationships with intermediaries such as a nightclub operator, taxi driver, and hotel owner. She mentioned that these intermediaries provide security and could interfere quickly in violent situations. Since she had been working in a nightclub for a while, she was not happy with the conditions but she had some degree of control on the conditions. The other two women were also talkative and compared their conditions with others. Salma mentioned that her family and husband knew what she was doing but they ignored it as long as she sent money. Similarly, Acanit (32), a divorcee with kids, also said that her sister borrowed her money and pushed her to sell sex in order to pay her back. The youngest one, Camila (22) was selling sex on her own and she explained to me how she used dating applications and took security measures. Her aim was to save some money in order to marry back in Uganda. Women were sincere and friendly to me, I listened them carefully without interrupting their stories. This meeting was important to understand different relationships and mechanisms built in the community and in the commercial sex business.

My meeting with another group of women took place in a July evening in 2015. We met at a coffee shop in the same boulevard. The young Ugandan man I spoke on the phone, three women, and another man I knew from the community came along. First I introduced myself and then asked the two men to sit somewhere else. Three women were sitting across from me in a crowded coffee shop and after we had our coffees, I explained my research loudly in the noisy coffee shop and started asking my routine question. They were new in Istanbul, one of them even arrived only two weeks before while the others had been there for 3-4 months. All of them were undocumented which was usual among migrants. They were young women between the age of 22 and 27. When

I asked them why they came to Turkey, they told me about the economic difficulties they had, their children and unemployment in Uganda, and the opportunity to save some money in Turkey. These were the common reasons I was told by other respondents. When I asked them if they borrowed any money to come here, they said yes. One of them was indebted by a huge amount of money and she had to pay back more than 7,000 dollars by selling sex on the street. In fact, they did not even have the chance to look for a job and one of them even started selling sex in the same day she arrived from the airport. When she asked to have some rest, she was told “What did you expect? It is not a holiday”. It is said that it was part of the contract made between them and the money lenders. The women said that they were expected ‘to work hard’ in order to pay back their debt, however they did not expect such bad conditions in which they felt confined and confronted ill-treatment. They knew that they would work in commercial sex or entertainment but they were basically forced to work hard on the street. They told me that the money lender visited them without any notice to check if they have got any extra client in their flats. One of them said she could not sleep at all, always waiting someone to enter their rooms. In fact, she seemed sleepless, angry and suspicious of everything.

I kept asking my 'normal' questions such as their motivations, work or living conditions which I prepared to ask to my potential interviewees in general. Considering the situation in which these women were struggling with, my questions were too 'light' to understand their experiences. When I asked them what kind of problems they had, one of them asked me impatiently “What do you want to know really?”. I kept quiet. She continued, “They treat us like animals, they don't want to use condom and want to take us from behind”. I could not say anything but I will never forget the anger reflected in her eyes as she talked. At that moment, I stopped asking because it was nonsense to continue asking my 'normal' questions. I thought their situation could be considered as trafficking into prostitution and that probably they had no passports with them and that they were indebted so somehow bounded to work. I dropped my researcher ID and started to talk to them about the possible situation they were in and some options. I offered them my assistance if they wanted any help to get out of this debt relations. I told them that there are special NGOs working in the field of human (sex) trafficking and I could contact with them to consult with the situation and get some specialist help. The same woman replied “No one could help us” and mentioned the impossibility of their return to Uganda with empty hands. I told them that there is a possibility of sending them back after going through some ‘support mechanism’ for victims of trafficking according to the regulations, and tried to encourage them to take an action. I did not think of anything else except giving my phone number again and telling them that they could reach me any time. I think that was one of the most desperate moments I ever felt. I could not help thinking that if that meeting was arranged through a different social contact -which probably would not be possible – the interview would have been different. It is worth

noting that, even in this meeting, the women talked about their feelings, the mistreatment by customers, their debts and others. Their real life experiences were important to my research, but this interview made me question my position as a researcher and my access to the respondents through a male gatekeeper. After this meeting, I decided not to interview women who sell sex again through a man, in fact, I stopped interviewing at all.

Feminist methodology draws attention to the fact that knowledge production is highly gendered and argues that the effort to produce knowledge of the invisible is necessarily shaped by women's daily experiences and practices. However, accessing potential respondents and the knowledge production are also part of a political process that includes different hierarchies, as Harding (2004) suggests. In my research, I realised that gendered hierarchies among fragile groups and the role of (male) gatekeepers were extremely important in accessing potential respondents (Watts, 2006; Ramazanoglu & Holland, 2002). In fact, these hierarchical relations, which are usually managed by men, often not only shape design and knowledge production but risk reproducing hierarchies. In my research the challenge was to access women in prostitution. The commercial sex industry, either legal or illegal in Turkey, is also one of the fields where female researchers have much more difficulty. Existing studies show how difficult it is to conduct research in this field, both as a result of its informal or underground nature and because of the difficulty in getting permission from local governments (Açıklın, 2013; Gülçür & İkkaracan, 2002; Zengin, 2011). Furthermore, doing a research with migrants also involves in other ethical issues such as stigmatisation or the risk of deportation etc. Researchers in the field of migration face several dilemmas such as accessing respondents by using hierarchical relationships through their employers and NGOs if otherwise is not possible. By using such male dominated social relationships, women may either avoid sharing their experiences or feel compelled to share their personal stories, sometimes exaggeratedly. Consequently, the researcher can reproduce and reinforce these male dominated hierarchical relationships. In this sense, it is not sufficient to obtain the so-called informed consent of the interviewees who often do not know exactly where and how their stories will be used or what purpose they will serve. Therefore, the design of the research, access to the interviewees and the ethical issues become important in questioning these hierarchical relationships. During this research, I experienced how gender hierarchies not only shape community relationships but also the research processes. Men's advantageous position in the community allows easier access to public spaces, stronger economic and social resources, knowledge of Turkish, and, having migrated earlier, creates a hierarchical position among migrant community and in Turkey, a male-dominated society.

### **Interpretation, constructing the data and analysis**

Another area that feminist methodology points to and where these hierarchies are produced is in data and the writing process (Wolf, 2009, p.400). In fact, the researcher has more control over her own research processes and results during the writing process (ibid.) As when quoting the stories of women, the researcher can take the initiative to include in her analysis what she finds important. The researcher can also use initiative with the terminology she uses, the way she narrates and interprets the testimonies. However, when doing research with the disadvantaged in particular, the researcher is responsible for the effects of the data she uses, both to the people she interviews and to the wider social group they represent. Basic ethical principles such as protecting personal data, not harming respondent individuals or groups, using a stigmatizing or criminalizing language or terminology are some of the issues that the researcher should question when analysing the data (Clark Kazak, 2017). In order to minimize the power in data analysis, researchers adopt some strategies such as direct representing or co-writing by incorporating the perspectives of the interviewees into knowledge production and theory (Ong 1995 as cited in Coşkun et al., 2020, p.77; Wolf, 2009, p.375). For example, asking the opinion of the interviewees before the data analysis and discussing the results with them are some of the methods that are used to ensure this polyphony. Although these methods are criticized for some ethical issues (reflecting a certain tendency, etc.), they are often not applied by the researcher as they require a significant amount of time and energy even when participants are willing to share their views. In my research, although I had a chance to ask their opinions on the findings and discuss different dimensions of the research, most of them were either busy working or uninterested in academic reading. I did not have any other chance again to talk to women respondents selling sex on the street. I also tried to discuss the results with some participants and other feminist researchers. For example, I was advised to adopt a critical approach to women's stories of being involved in prostitution and discuss further instead of adopting a homogenised approach. I tried to organise my results partly on these discussions. It necessarily involved selecting narratives, so I tried to include both typical and different stories in narrative constructions of reality, and not to represent any one tendency. For example, I selected different stories of how women became involved in prostitution in order to show different consent-building processes, deception and women's agency within certain conditions. Furthermore, I did not include some biographical data such as detailed description of previous work experience, number of kids, names of home towns or detailed explanation of living environments. I was trying to be careful about how much information to include in the analysis in order to protect and not to cause any trouble to the Ugandan migrant group. For example, I chose not to write some details, both personal and spatial, as they might serve to stigmatize the Ugandan community as well as the participant women. Instead, I focused on stigmatisation against Ugandan (and other) migrant women as 'voluntary' prostitutes, gender-based inequalities within and outside of the community, and structural

restrictions on migrants in Turkey and systematic male violence against migrant women. Otherwise it would be contradicting with the aim of my research which was to improve women's lives by using the research.

### **Concluding remarks**

This paper focused on methodological and ethical concerns arose during my fieldwork with Ugandan migrant women selling sex in Istanbul, and the possibilities of building a non-hierarchical research process in the light of feminist methodology discussions. It has discussed and illustrated how difficult it was to challenge the hierarchies and the complex nature of the power relationships in the fieldwork. It argues that complex political and social relationships in the research process cannot be easily accommodated in a feminist research paradigm. During this research, I experienced how gender hierarchies not only shape community relationships but also the research processes. Men's advantageous position in the community and in the society creates a hierarchical position among migrant community and in Turkey, a male-dominated society. These male dominated relationships can affect the access to potential respondents, the meeting environment, the content of testimonies and, eventually, the result of the research. Therefore, it is important to adopt a critical approach to gendered and power relations in the field of study, and to avoid using these power relations in order to access potential interviewees. My fieldwork also shows the importance of questioning the position of the researcher and 'the researched' hierarchy, and the complex hierarchical relationships in the field. The discussions on feminist methodology argue that not only women's individual experiences but also the researcher's experience and the gendered hierarchies are important factors in the knowledge production. The differences between the researcher and the researched such as gender, class, ethnicity, access to social and economic resources, education and language knowledge create significant hierarchies that impact knowledge production. It is also difficult to understand complex hierarchical relationships among fragile groups based on gender, age, the length of stay, economic and social resources, education etc. Although it is not possible to completely eliminate these hierarchies which can affect the research design, process and analysis significantly, being aware of these power relations and seeking the possibilities of non-hierarchical relationships in the research processes is an important tool that the feminist methodology offers to researchers.



## References

- Açıklan, N. (2013). Fuhuş pazarında sermaye olmak: Mersin örneği. *Çalışma ve Toplum*, 3 (38), 243-282.
- Clark Kazak, C. (2017). Ethical considerations: Research with people in situations of forced migration, *Refugee: Canada's Journal of Refugees*, 33 (2), 11-17.
- Coşkun, E. (2018). Criminalisation and prostitution of migrant women in Turkey: A case study, *Women's Studies International Forum*, 68, 85-93. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2018.03.002>
- Coşkun, E., Sarılioğlu, Ö. & Dinçer, C. G. (2020). Discourse, method and ethics in migration studies: is a feminist methodology possible?, *Fe Dergi*, 12 (1), 70-81.
- Gülçür, L. & İlkaracan, P. (2002). the "Natasha" experience: migrant sex workers from the former Soviet Union and Eastern Europe in Turkey, *Women's Studies International Forum*, 4, 411 – 421.
- Harding, S. (2004). "Introduction", In *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*, S. Harding (ed.). London and New York: Routledge, pp.1-17.
- Hartsock, N. (1983). *Money, Sex, and Power*. New York: Longman.
- Hooks, B. (1995). *Killing Rage: Ending Racism*. New York: Henry Holt and Company.
- Mies M. (1979). "Towards a Methodology of Women's Studies". *The Hague: Institute of Social Studies*, ISS Occasional Papers, No. 77.
- Oakley, A. (1998). Gender, methodology and people's ways of knowing: Some problems with feminism and the paradigm debate in social science. *Sociology*. 32,707.
- Oakley, A. (2016). Interviewing women again: Power, time and the gift. *Sociology*. 50, 195.
- Outshoorn, J. (2004). "Introduction: Prostitution, women's movements and democratic politics". In *The Politics of Prostitution: Women's Movements, Democratic States and the Globalisation of Sex Commerce*. J. Outshoorn (Ed.). Cambridge: Cambridge Univ. Press. pp.1-21.
- Ramazanoglu, C. & Holland, J. (2002). *Feminist Methodology*. London: Sage.
- Stanley, L. & Wise, S. (2013). "Method, methodology and epistemology in feminist research", In *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*. L. Stanley (ed.). London and New York: Routledge. pp.20-63.
- Şimşek, D. (2019). İstanbul'daki Afrikalı göçmenlerin gündelik ırkçılık deneyimleri. [Daily racism experiences of African migrants in İstanbul], *Mukaddime*, 10 (1), 233-248. DOI: 10.19059/mukaddime.561913
- Watts, J. (2006): 'The outsider within': Dilemmas of qualitative feminist research within a culture of resistance. *Qualitative Research*. 6 (3), 385-402. <https://doi.org/10.1177/14687941060650>



- Wolf, D. L. (1996). Situating feminist dilemmas in fieldwork, In *Feminist Dilemmas in Fieldwork*. Diane L. Wolf (ed.). Boulder: Westview Press, pp.1-55.
- Wolf, D. L. (2009). *Saha Çalışmasında Feminist İnkilemler*. Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından (D. Hattatoğlu, Çev., s. 372-441). içinde İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Zengin, A. (2006). *İktidarın Mahremiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.

Kitap Kritiği

## Göçmen ve Mülteci Kadınlar

Müzeyyen Yılmaz<sup>1</sup>

Türkiye’de Araştırma, Politika ve Uygulamada Toplumsal Cinsiyet Farkındalığı (2022)

Yayına Hazırlayanlar: Emel Coşkun, Selmin Kaşka, Lucy Williams

Bağlam Yayıncılık, 2022, Sayfa Sayısı: 256, ISBN: 9786059911856

Bağlam Yayınlarından 2022 yılında yayımlanan *Göçmen ve Mülteci Kadınlar: Türkiye’de Araştırma, Politika ve Uygulamada Toplumsal Cinsiyet Farkındalığı* başlıklı kitap, 2020 yılında İngilizce basılan kitabın güncellenmiş Türkçe çevirisidir.<sup>2</sup> Bu çalışma, politik bir özne olarak göçmen kadınların deneyimlerini farklı boyutlarıyla ve toplumsal cinsiyet perspektifinden inceleyen dokuz makaleden oluşuyor. Türkiye’deki farklı göçmen kadın gruplarını merkezine alan kitap, göçmenlik ve toplumsal cinsiyetin kesişiminde farklı zamanlarda farklı ülkelerden göç eden kadınların deneyimlerini farklı boyutlarıyla aktarması ve mevcut politikalar ışığında tartışması açısından önemli bir kaynak olarak değerlendirilebilir.

Kitap odaklandığı temalar açısından üç ana kısımdan oluşuyor. 1. Kısım, konu ile ilgili yapılan araştırmaların tarihsel, tematik değerlendirmesi; 2. Kısım, sosyal politikalar, karar yapıcılar, göçmen kadınların kırılma noktalarını şekillendiren yapısal, kurumsal faktörler; 3. Kısım, ampirik araştırma bulgularına dayanan deneyimler ve stratejiler içeriyor.

“Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Göç: Ana Temalar” başlıklı ilk kısımda Türkiye’deki kadın göçüne dair işgücüne katılım ve güvencesizlik gibi boyutlar tartışılırken, mevcut çalışmalar toplumsal cinsiyet perspektifinden değerlendiriliyor. Bu kısım Afgan bir göçmen kadın, Afgan Mülteciler Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği üyesi olan bir insan hakları aktivisti olan Zakira Hekmat’ın tanıklığıyla başlıyor. Mülteci kadınların karşılaştıkları zorlukları; cinsel şiddet, taciz, cinsel sömürü, fuhuş amaçlı kadın ticareti, göçmen kadınların destek mekanizmalarına erişememe, iş bulamama, ücretlerini alamama, iş piyasasında “vasıfsız” işçi olarak görülme, birey olarak muhatap alınmamaları ve bu nedenle şiddet görseller bile dil bariyeri ve destek mekanizmalarına erişememekten dolayı birlikte yaşadıkları erkeğe bağımlı kalmaları gibi sorunları aktarıyor. Derlemenin ilk makalesi, Selmin Kaşka’nın “‘Kadın’ ve ‘Toplumsal Cinsiyet’in Keşif Süreci: Türkiye’den Göç Araştırmalarının

<sup>1</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Göç Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Bölümü, muzeyyilmaz@gmail.com, ORCID NO: 0009-0001-3738-7187

<sup>2</sup> Williams, L., Kaska, S. and Coskun, E. (Ed). (2020). Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender Sensitivity in Migration, Research and Practice. London: Palgrave Macmillan

Yörüngeleri” adlı çalışmasıdır. Türkiye’de toplumsal cinsiyet ve göç araştırmaları tarihine odaklanan yazar, toplumsal cinsiyet bakış açısıyla göç çalışmalarının araştırmacılar için olanakları ve zorluklarını ele almaktadır. Yazar, çalışmasında göç çalışmalarındaki mevcut olan güç ilişkilerinin göç olgusunu tüm yönleriyle anlamının önünde engeller yarattığını, toplumsal cinsiyet bakış açısıyla yapılacak çalışmaların göç olgusunda mevcut olan güç ilişkilerini öznel ve yapısal dinamiklerle ilişkilendirerek daha iyi kavramayı mümkün kılacağını uluslararası literatür ışığında tartışıyor.

Kitabın ikinci makalesi, Nazlı Şenses’in “Toplumsal Cinsiyet, Kadınlar ve Prekarya: Türkiye’den Örnekler” başlıklı çalışmasıdır. Yazar, göçmenliğin güvencesizlik boyutunu toplumsal cinsiyet açısından ele alıp, cinsiyet eşitsizliği ve sınıfsal farklılıkların kadınları savunmasız ve eşitsizliklere karşı durabilme kapasitelerini nasıl sınırlandırdığına odaklanır. İlk kısmın üçüncü makalesinde Gülay Toksöz, göçmen kadınların işgücüne katılım biçimlerini ulusal politikalar ışığında inceliyor. “Göç ve Refah Rejimlerinin Toplumsal Cinsiyet Üzerindeki Etkileri: Türkiye’de Göçmen Kadın İşçiler” başlıklı bu makale, neoliberalizmin ve refah rejiminin göçmen kadınların çalışma ve yaşam koşulları üzerindeki etkilerini tartışıyor. Yazar, Batı Avrupa ülkelerinde, özellikle Almanya’nın 1960 ve 1970’lerde uyguladığı misafir işçi sistemi ile Türkiye’deki çalışma iznine erişebilen göçmen kadınların durumu arasında paralellik kuruyor. Birinci kısmın son bölümü ise göçmen kadınların işgücüne katılımına odaklanıyor. Saniye Dedeoğlu ile Çisel Ekiz Gökmen, “Türkiye’ye Gelenler, Türkiye’den Gidenler: İşgücü Piyasasından Kesitlerle Göçmen Kadın Emeği ve Toplumsal Cinsiyet” başlıklı makalelerinde, Türkiye’de turizm, tekstil ve tarım sektöründe çalışan göçmen kadınların işgücü piyasasına katılımını analiz ediyorlar. Bu çalışmaların bize sunduğu veriler, kadınların toplumsal cinsiyet rollerinden dolayı yaşadıkları eşitsizlikleri belgelerken aynı zamanda farklı yasal statülerine ve çalıştıkları sektöre bağlı olarak etkilene oranının değiştiğini göstermektedir. Bu çalışma, farklı sosyo-kültürel özelliklere ve hukuki statülere sahip kadınların çok katmanlı kesişimsel kırılma deneyimlerinin değiştiği bulgulanmaktadır.

Kitabın “Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Göç Politikaları” başlıklı ikinci kısmında ise Türkiye’nin göç politikalarının farklı göçmen ve sığınmacı kadın gruplarına etkileri ele alınıyor. Bu kısım bir göçmen hakları aktivisti olan Meltem Öztürk’ün tanıklığıyla başlıyor. Öztürk, İranlı ve Afgan sığınmacı kadın ve LGBTİ+ bireylerin Türkiye’deki hukuki statülerine ve toplumsal cinsiyete dayalı olarak yaşadıkları sorunlara işaret ederken bunlara karşı kadınlarla ortak bir mücadele zemininin nasıl kurulacağını sorguluyor. Bu kısmın bir diğer tanıklığı iki Kırgız göçmen kadın, Elvira Budaichieva ile Eliza Shaeva tarafından kaleme alınıyor. Yazarlar, Kırgızistanlı göçmen kadınların daha çok ev içi bakım sektöründe çalıştıklarını, güvencesiz ve kayıt dışı çalışmaktan kaynaklanan sorunları dile getirirken kendi aralarında kurulan dayanışma ağlarının önemine vurgu yapıyorlar. Bu tanıklıkların ardından Emel Coşkun ve Beril Eski, “Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye’nin Sığınma Sistemi” başlıklı çalışmalarında Türkiye’nin sığınma

rejiminin kadınları nasıl etkilediğini ve maruz kaldıkları toplumsal cinsiyete dayalı şiddeti göçmen kadınların tanıklığıyla belgeliyorlar. Reyhan Atasü Topçuoğlu ise “Refah Devleti ile Göçmen ve Mültecilerin İlişkileneşinde Sosyal Çalışmacılar, Toplumsal Cinsiyet ve Empati” başlıklı makalesinde göçün başka bir boyutuna, sosyal hizmet uzmanlarının deneyimlerine odaklanıyor. Yazar, sosyal hizmet uzmanları ile yaptığı görüşmelere dayanarak Suriyeli mültecilerin refah devleti ile ilişkileneşmelerini toplumsal cinsiyet perspektifinden inceliyor. Bu kısmın son çalışmasında Emel Coşkun, “Türkiye’nin Kadın Ticaretini Önleme Çabalarında Kurumsal Kör Noktalar” başlıklı yazısında Türkiye’nin kadın ticaretine karşı yürüttüğü politika ve uygulamaları irdelerken devletin yürüttüğü kadın ticaretini önleme çabalarındaki eksikleri, Türkiye’deki insan ticareti tanımının toplumsal cinsiyet perspektifinden yoksun oluşu, fuhuş ve göç rejimlerini toplumsal cinsiyetin göz önüne alınmadan uygulanışı gibi ‘kör noktalar’ı gözler önüne seriyor.

Kitabın üçüncü kısmı “Suriye Göçünde Toplumsal Cinsiyet Roller ve Stratejiler” başlığı ile Suriyeli mülteci kadınlara odaklanıyor. Türkiye’de çalışan Mısırlı bir tercüman olan Rasha Najy’nin tanıklığıyla başlayan bu bölüm, Suriyeli göçmen kadınların yaşadıkları sorunları kendi deneyimleri ışığında tartışıyor. Çağla Ünlütürk Ulutaş ve Sezgi Akbaş, “Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye İşgücü Piyasasında Suriyeli Kadın Emeğinin Vasıfsızlaşması” başlıklı çalışmalarında, vasıflı Suriyeli kadın göçmenlerin işgücüne katılımını kadınların deneyimlerine odaklanarak tartışıyor. Araştırmada yüksek öğretim görmüş Suriyeli kadınların ülkelerinde aldıkları diplomanın geçersiz sayılması veya geçerliliğinin onaylanma sürecinin uzun olması gibi nedenlerden dolayı bakıcılık, ev işleri, temizlikçilik, tezgahçılık gibi işlerde çalışmak zorunda kaldıklarına dikkat çekiliyor. Sonraki bölümde ise Melda Yaman, “Çocuk Evlendirmeleri: Türkiye’deki Suriyeli Mülteci Aileler İçin Hayatta Kalma Stratejisi mi?” başlıklı makalesinde Suriyeli mülteci kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmesine odaklanıyor. Yazar, Suriyeli mülteci kadınlarla yaptığı görüşmelere dayanan bu çalışmasında mülteci kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmelerini, Suriye’deki din ve yasal rejimle desteklenen tarihi arka plan ve Türkiye’de verdikleri yaşam mücadelesi açısından tartışıyor.

Coşkun, Kaşka ve Williams tarafından editörlüğü yapılan kitap, orijinal araştırmalarla birlikte toplumsal cinsiyet perspektifinden Türkiye’deki göç tartışmalarına katkıda bulunması ve göçmen kadınların öznel deneyimlerine ve tanıklıklarına yer vermesi bakımından önemli ve özgün bir çalışmadır. Kitabın her kısmının ilk bölümünde mülteci, göçmen kadın hakları aktivistlerine yer verilmesi, ikili araştırma yapılarını aşan bir yapıda olması açısından bu katkıyı daha belirgin hale getirmektedir. Bu haliyle kadınların tanıklıkları, “araştıran” ve “araştırılan” konumunun yarattığı hiyerarşi ve “dışarıdan” olma halini ortadan kaldırarak politik birer özne olarak göçmen kadınların deneyimlerine odaklanarak kadınları pasif özneler olarak konumlandıran araştırmalara yerinde bir müdahale ile kadınları iradi aktörler olarak görmeye dair bir yöntem sunuyor. Nitekim son yıllarda göçmen kadınlara dair yapılan

araştırmalar artmakla birlikte toplumsal cinsiyet merceğinden yapılan çalışmaların hâla sınırlı sayıda olduğu gözlenebiliyor. Göçe dair yapılan pek çok akademik araştırma sadece toplumsal cinsiyet körü değil aynı zamanda göçmen kadınların birer sayısal veri olduğu çalışmalardan öteye gidememektedir. Oysa toplumsal cinsiyet temelli eşişsizliklerin kadınların yaşantısında ne kadar belirleyici olduğu kendi deneyimlerinden anlaşılmaktadır. Yaşadığımız ataerkil toplumda göçmen kadınlar toplumsal cinsiyet, ırksal farklılık, güvencesizlik gibi kategorilerin keşişimiyle daha da kırılgan hale gelmektedirler. Geldikleri ölkeler, göç sebepleri, Türkiye'deki hukuki statüleri farklı olsa da bulabildikleri işler, uğradıkları cinsel taciz, iş yerinde sömürü gibi göçmen kadınların, kadınlık ve göçmenlik kimliklerinin ortaklaştığı, keşiştiği noktalar olduğunu görüyoruz. Bugün Türkiye'nin Asya ve Afrika ölkeleri dahil dünyanın pek çok ölkesinden göç aldığı göz önünde bulundurulursa, çok çeşitli göçmenlik halleri olduğu yadsınamaz bir gerçek. Kitaptaki alışmalar, tüm bu göçmen gruplarını kapsamasa da göçmen kadınların farklı alanlardaki göçmenlik deneyimlerine odaklanan araştırmalar bulmak mümkün. Dünyada yaşanan savaşlar ve ekonomik krizler etkisiyle her geçen gün artan kadın göçü, cinsiyet eşişsizlikleri nedeniyle kadınların daha fazla zorluk çekmesine neden olmaktadır. *Göçmen ve Mülteci Kadınlar: Türkiye'de Araştırma, Politika ve Uygulamada Toplumsal Cinsiyet Farkındalığı* kitabı gibi çalışmalar özellikle göçmenlere yönelik politika yapımında göçmen kadınların zaten yeterince zor olan yaşantılarının daha da zorlaştırılmaması ve ihtiyaçlarının anlaşılması için politika yapıcılara da rehber olma özelliği taşıyor. Özellikle göçmen kadınları birer nicel veri değil, onları özne olarak gören araştırmaların daha fazla dikkate alınması ve teşvik edilmesi anlamında bu kitap iyi bir rehber olarak da değerlendirilebilir.

*Project Presentation*

## GAPs: De-centring the Study of Migrant Returns and Readmission Policies in Europe and Beyond Project<sup>1</sup>

N. Ela Gökalp-Aras<sup>2</sup>

### Abstract

GAPs: De-centring the Study of Migrant Returns and Readmission Policies in Europe and Beyond Project is a comprehensive, transnational and interdisciplinary research project focusing on the drivers of return policies, international cooperation on returns and the experiences of migrants in the process. The Project examines the disconnects between expectations of return policies and their actual outcomes by de-centring the dominant, one-sided understanding of “return policymaking”. The Project is financed by the European Union through the Horizon Programme and brings together 17 organisations from 14 countries.

**Keywords:** Return, Readmission, Return Governance, Return Migration Infrastructures, Return Migration Diplomacy, Migrants’ Trajectories.

---

<sup>1</sup> Makale Geliş Tarihi: 12.04.2023 Makale Kabul Tarihi: 16.04.2023

<sup>2</sup> Kıdemli Araştırmacı (Senior Researcher), İsveç Başkonsolosluğu Araştırma Enstitüsü (Swedish Research Institute in Istanbul/SRII), ela.gokalparas@sri.org.tr, ORCID NO: 0000-0002-9844-3955

*Proje Tanıtımı***Boşluklar: Avrupa ve Ötesinde Göçmen Geri Dönüşleri ve Geri Kabul Politikaları Araştırmalarının Merkezleştirilmesi Projesi****Öz**

Avrupa ve Ötesinde Göçmen Geri Dönüşleri ve Geri Kabul Politikaları Projesi kısa adıyla “GAPs” geri dönüş politikalarının itici güçlerine, geri dönüşlere ilişkin uluslararası işbirliğine ve süreçte göçmenlerin deneyimlerine odaklanan kapsamlı, ulusötesi ve disiplinlerarası bir araştırma projesidir. Proje, baskın, tek taraflı “geri dönüş politikası oluşturma” anlayışını merkezden uzaklaştırarak, geri dönüş politikalarının beklentileri ile bunların gerçek sonuçları arasındaki kopuklukları incelemektedir. Proje Avrupa Birliği tarafından Horizon Programı tarafından finanse edilmekte ve toplam 14 ülkeden 17 kuruluşu bir araya getirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Geri Dönüş, Geri Kabul, Geri Dönüş Yönetişimi, Geri Dönüş Göç Altyapıları, Geri Göç Diplomasisi, Göçmen Deneyimleri.



# GAPS

A Study of Migrant Returns  
and Readmission Policies

**GAPs:** De-centring the Study of Migrant Returns and Readmission Policies in Europe and Beyond Project is a comprehensive, transnational and interdisciplinary research project focusing on the drivers of return policies, international cooperation on returns and the experiences of migrants in

the process. The Project examines the disconnects between expectations of return policies and their actual outcomes by de-centring the dominant, one-sided understanding of “return policymaking”.

GAPs is funded by the European Union (EU) as a part of HORIZON-CL2-2022-TRANSFORMATIONS-01-09 Programme- Return and readmission of irregular migrants in the EU Call (Grant Agreement No: 101094341) with a total budget of 3,489,526.00 EUR.

GAPs will a) scrutinise the shortcomings of the EU’s governance of returns internally and externally; b) examine the complex interactions of policymakers and local actors involved in return processes to shed light on cooperation failures; c) analyse the perspectives of migrants themselves to understand their knowledge of return policies, aspirations and experiences. By taking a close look at governance, cooperation and actor’s agency, the Project is able to suggest new avenues for international cooperation, develop recommendations for stakeholders and explore alternative pathways to returning migrants. In this framework, the main objectives of the Project are summarised below:

GAPs specific objectives	
<b>Objective 1</b>	To examine drivers of return governance by focusing on (i) existing policy, legal, and operational infrastructures as well as (ii) the gaps between policies and practices to advance return governance indicators
<b>Objective 2</b>	To analyse enablers and barriers of international cooperation by (i) assessing various cooperation attempts of the EU and its MSs targeting origin and third countries (ii) studying specific dynamics and drivers of South-South returns in connection with EU policies.
<b>Objective 3</b>	To examine the agency of migrants and the autonomy of migration processes that influence and are influenced by governance and cooperation.
<b>Objective 4</b>	To co-create and suggest alternative pathways and models for existing return policies, practices, and cooperation with stakeholder expert panels in 12 countries that would contribute interplay between policy and science.



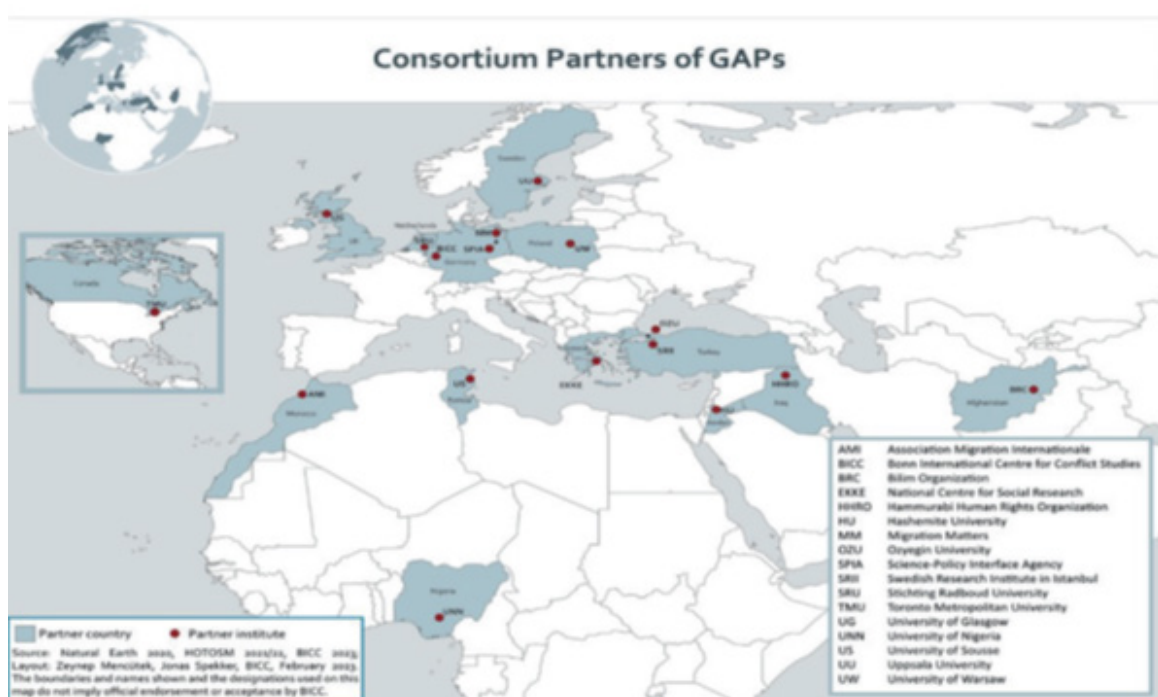
GAPs grounds itself in an interdisciplinary perspective and a mixed-method approach to provide scientific evidence into debates on return governance and cooperation. The Project 11 different work packages that address 4 dimensions as follows:

<b>Dimensions of return gap, analytical approach, and related WPs</b>		
<b>Dimensions</b>	<b>Analytical Approaches</b>	<b>Related Work Packages</b>
Revisiting concepts and data on return (intersecting with all dimensions) ( <b>Work Package 1:</b> Concepts & Data on Returns )		
<b>Dimension I Return Migration Governance (Obj1)</b>	Return Migration Infrastructures	<b>Work Package 2</b> (Legal and Policy Infrastructures of Returns in the EU) <b>Work Package 3</b> (Operational Infrastructures of Returns) <b>Work Package 6</b> (Public Attitudes on Returns)
<b>Dimension II International cooperation on returns (Obj2)</b>	Return Migration Diplomacy	<b>Work Package 4</b> (South-South Dynamics) <b>Work Package 5</b> (International Cooperation)
<b>Dimension III Migrant agency (Obj3)</b>	Migrants' Trajectories	<b>Work Package 7</b> (Return Aspirations and Trajectories of Migrants) <b>Work Package 8</b> (Post-Return Experiences)
<b>Alternatives and Recommendations (Obj4)</b>	Interplay between policy and science	<b>Work Package 9</b> (Alternative Pathways) <b>Work Package 10</b> (Dissemination & Exploitation & Communication)
<b>Work Package 11:</b> Project Management & Ethical Governance		

The Project combines its de-centring approach with three innovative concepts: 1) a focus on return migration infrastructures that enable GAPs to analyse governance fissures, 2) an analysis of return migration diplomacy to understand how relations among EU Member States and third countries hinder cooperation on returns, and 3) a trajectory approach that uses a socio-spatial and temporal lens to understand migrant agency. The Project involves wide-ranging and innovative impacts, including the creation of an interactive data repository on returns, a return cooperation index, return governance indicators, policy briefs and workshops, the formation of stakeholder expert panels, a digital storytelling and video series, the launching of Massive Open Online Course (MOOC), as well as open access policy and scholarly publications.

The project achieves its aims via multi-disciplinary, qualitative and quantitative comparative research in 14 countries in Europe, Africa and the broader Middle East (including Afghanistan) with 17 partner institutions.

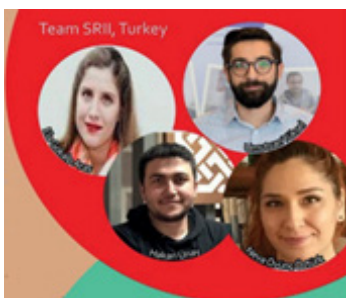
EU Member Partners	Non-EU Members
Uppsala University (UU, Applicant, co-coordinator), Sweden	Swedish Research Institute in Istanbul (SRII), Turkey
Bonn International Centre for Conflict Studies (BICC, co-coordinator), Germany	Istanbul Özyegin University (OzU), Turkey
Radboud University (RU), Netherlands	Hammurabi Human Rights Organisation (HHRO), Iraq
University of Warsaw (UW), Poland	The Hashemite University (HU), Jordon
National Centre for Social Research (EKKE), Greece	Association Migration Internationale (AMI), Morocco
Migration Matters (MM), Germany	Ryerson University (Ryerson), Canada
Science-Policy Interface Agency (SPIA), Germany	University of Nigeria, Nsukka (UNN), Nigeria
	Bilim Research and Social Studies, (BRC) Afghanistan
	University of Sousse, Tunisia
	The University of Glasgow (UG), United Kingdom



To capture geographical, socio-spatial, and political variations, the GAPS Project identifies three return systems in line with the EU's external migration policies:

- 1. Central and Western Mediterranean Return Route:** from EU countries to Africa (Tunisia, Libya, Morocco, Nigeria, and Niger)
- 2. Eastern Mediterranean Return Route:** from EU countries to the broader Middle East (Turkey, Iraq, Syria, Jordan and Afghanistan)
- 3. Eastern European Return Route:** from EU to Eastern Europe (Ukraine, Georgia)

Within the Project, Turkey is represented by two institutions Swedish Research Institute in Istanbul, the co-leader of Work Package 2 and Özyeğin University, the co-leader of Work Package 7. The research team of two institutions are given below:



- Dr N. Ela Gökalp-Aras (Principal Investigator/ PI, SRII)
- Dr Neva Övünç Öztürk (Senior Researcher, SRII)
- Hakan Ünay (Researcher, SRII)
- Umutcan Yüksel (Researcher, SRII)



- Dr Susan Rottmann (Principal Investigator/PI, OzU)
- Dr Massiam Nimer (Senior Researcher, OzU)

GAPS officially started as of 1<sup>st</sup> March 2023, and the kick-off meeting in Uppsala, Sweden was held on 8-9-10 March 2023 with the participation of consortium members from 14 countries.



GAPs project is just started, and further information, outcomes and publications will be shared through IJHM's further issues and the Project's website:

<http://www.returnmigration.eu>

<https://cordis.europa.eu/project/id/101094341>

@GapsReturns

