

T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

**GÜNDELİK HAYAT İÇERİSİNDE SİYASALIN
İZİNİ SÜRMEK: İSLAMİ GENÇLERİN
KENDİLİK ARAYIŞI VE İMKÂNLARI ÜZERİNE
BİR İNCELEME**

Orhan HAYAL

2502150258

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ayşegül KOMSUOĞLU

İstanbul - 2021

ÖZ

GÜNDELİK HAYAT İÇERİSİNDE SİYASALIN İZİNİ SÜRMEK: İSLAMİ GENÇLERİN KENDİLİK ARAYIŞI VE İMKÂNLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

ORHAN HAYAL

Bu tez, farklı ekonomik, toplumsal ve kültürel kökenlerden dindar ailelerin mensupları olan yeni orta sınıf İslami gençlerin özneleşme ve tanınma stratejilerini gündelik yaşamlarındaki boş zaman değerlendirme ve tüketim alışkanlıkları, “bulunuş” olarak metropolde-olma ve bedensel olarak metropolde-olma, ikamet etme ve yerleşme örüntüleri, cinsiyetler arası ilişkileri, aidiyet ve kolektifleşme biçimleri gibi performatif pratikleri üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla söz konusu genç kadın ve erkeklerin İstanbul özelinde modern kent uzamındaki bulunuşları, kafeler, sosyal yardım dernekleri ve ilgi odaklı gruplaşmalarda katılımcı gözlem ve derinlemesine mülakat yöntemleri kullanılarak incelenmiştir. Araştırmaya göre gençler, geçirgen olmayan çizgilerle çerçevelenmiş katı bölümlülüklerden oluşan temsili yapılardan akan ya da kaçan kaçış çizgilerini giderek daha fazla takip etmektedir. Onları çerçeveyeleyen molar kimliklere karşı, kendilerini gündelik yaşam ve çağdaş kapitalizmin olanaklarının sağladığı duygulanımsal olarak yüklü moleküler oluşlara bırakılmaktadırlar. Dolayısıyla artık temsili yapıların makro-politikasından gündelik yaşamın duygulanımsal olarak yüklü mikro-politikasına bir dönüşüm vardır. Gündelik yaşamdaki her pratik, kendiliği oluşturan performatif bir mikropolitik pratiktir.

Ancak gençlerin onları tabi kılan ulusal ve dini kimliklerinden kaçan kendilik kaygıları, arzu yatırımları ve moleküler oluşları, kimliklerin katı bölümlülüklerinin tamamen ortadan kalkmasını içeren mutlak yersizyurtsuzlaşmaya yol açmaz. Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi, onları yeniden-yerliyurtlulaştırma ve molar çizgilerde çerçevelemek için eşikte beklemektedir. Aslında tabi kılma/özneleştirme moleküler düzeyde işlenir. İslami gençliği molar çizgilerden kaçırarak moleküler arzu

akışlarının hali hazırda Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin karmaşık öbekleşmesiyle dolayımlanmış olduğu dikkat alınmalıdır. Bunu İstanbul'un genel manzarası üzerinde duygulanımsal atmosfer mühendisliği yürüten yıkım-yapım makinesinin operasyonlarında ya da daha mikro ölçekte manzaralaştırılan sokak ve yeni küçük burjuva işletmelerinde görmek mümkündür. Devlet-Neoliberal-İslam makinesinin kentin genel manzarası üzerindeki operasyonel müdahalesi ve bu müdahaleyle yankılanan belediyeler ve yeni küçük burjuva işletmelerinin mikro-soylulaştırması, İslami yüzlerin yankılanıp yansımalarını bulacakları şekilde kenti manzaralaştırmaktadır. Kesintisiz, önalıcı, aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya bu manzaralaştırma, İslami genç kadın ve erkekleri kişi-öncesi düzeyde duygulanımsal kapasitelerini düzenleyerek ve yönlendirerek yönetmeyi amaçlamaktadır. Bu, arzunun neden kendisinin bastırılmasını arzulayabildiğinin ve toplumsal oluşumu oluşturan kimliklerin katı bölümlülüklerinin neden ortadan kalkmadığının ve farklı görünümelerde yeniden üretildiğinin cevabıdır. Bu, siyasal olanın tüketilemez olduğunu ve gündelik yaşamdaki karşılaşmaların siyasal ayrımlara yol açtığını gösterir. Eski ayrımların yerini yenileri, hiç öngörülmedik tarzlarda almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslami gençlik, gündelik yaşam, rezonans makinesi, duygulanımsal atmosfer, yeni orta-sınıf.

ABSTRACT

TRACING THE POLITICAL IN EVERYDAY LIFE: AN INVESTIGATION ON THE SELF QUEST AND POSSIBILITIES OF ISLAMIC YOUTH

ORHAN HAYAL

This thesis aims to study subjectification and recognition strategies of new middle class Islamic youth, who are members of religious families from different economic, social and cultural origins, based on performative practices such as leisure time and consumption habits, being-in-the-metropolis as “state of mind” and being-in-the-metropolis as bodily, dwelling and settlement patterns, gender relations, forms of belonging and collectivization. For this purpose, beings of these young men and women in the modern urban space is studied by using participant observation and in-depth interview methods in cafes, social assistance associations and interest-oriented groupings. According to the research, young people increasingly follow lines of flights flowed or fledged from representational structures consisting rigid segmentarities enframed by non-permeable lines. Against the molar identities that enframe them, they leave themselves to affectively-charged molecular beings provided by possibilities of everyday life and contemporary capitalism. Hence there is now a transformation from the macro-politics of representative structures to the affectively-charged micro-politics of everyday life. Here, every practice in everyday life is a performative micropolitical practice that constitutes the self.

However, cares of self, investment of desire and molecular beings of young people, which fledged from national and religious identities that subordinate them, do not lead absolute deterritorialization consisting completely disappear of rigid segmentarities of identities. State-Neoliberal-Islam resonance machine wait at the threshold for reterritorialization and enframing them within the molar lines. In fact, subjection/subjectivation is operated at the molecular level. It must be considered that molecular flows of desire which flees Islamic youth from molar lines, are already

mediated by complex assemblage of State-Neoliberal-Islam resonance machine. It is possible to see this in the operations of destruction-building machine that carries out affective atmospheric engineering on the general landscape of Istanbul or in the street and new petty bourgeois enterprises that are landscaped on a more micro scale. The operational intervention of the State-Neoliberal-Islam resonance machine on the general landscape of the city, and the micro-gentrification of local municipalities and new petit bourgeois enterprises resonating with this intervention, make city landscape in such a way that Islamic faces resonate and find their reflections. This continuous, pre-emptive, bottom-up and top-down landscapification aim to govern young Islamic men ve women at the pre-personal level by organizing and guiding their affective capacities. This is the answer why desire its own suppression and why rigid segmentarities of identities consisting social formation are not disappear and are reproduced in different appearances. This shows the fact that the political is not exhaustible and encounters at the everyday life leads to political distinctions. Old distinctions are replaced by new one in unpredictable ways.

Keywords: Islamic youth, everyday life, resonance machine, affective atmosphere, new middle class.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın çıkış noktası, araştırmacısının kendisini hiç de yabancı hissetmediği bir kesim gence yönelik duygusal yatkınlığıdır. Kendilerini var kılma adına toplumsal normlar ve hiyerarşiler içerisinde/karşısında takip ettikleri güzergahlara duyduğu empatinin ürünüdür.

Bu çalışmanın tamamlanmasında sabrı ve anlayışıyla büyük emekleri geçen tez danışmanım Prof. Dr. Ayşegül Komsuoğlu'na ve tez izleme komitemde yer alan ve eleştirileriyle katkılarını eksik etmeyen Prof. Dr. Birsen Hekimoğlu ve Prof. Dr. Yücel Bulut'a teşekkürü borç bilirim.

Çalışmanın teorik ve ampirik aşama ve bulguları üzerinde beni merakla ve sabırla dinleme nezaketinde bulunan, kişisel yaşamları ve gözlemlerinden katkılar sunan dostlarıma teşekkür ediyorum. Kendilerine oldukça yakın ama bir o kadar da uzak bir konuda kendi üzerlerine düşünümde bulunma ve somut yaşamlarından örnekler sunma nezaketiyle katkılarını eksik etmediler.

Bu çalışmanın tamamlanmasında en büyük teşekkürü, aralarında uzun vakit geçirdiğim gençler hak etmektedir. Beni kişisel yaşamlarına dâhil edip araştırmacı-örneklem ilişkisinin ötesinde bir dostluğa imkân tanıdılar. Yaşamlarından özel kesitleri benimle paylaştılar. Çalışmanın olgunlaşmasında merakları ve görüşleriyle katkılarını eksik etmediler.

Son olarak başta annem olmak üzere aileme, maddi ve manevi destekleri, sabır ve anlayışları için teşekkür borçluyum.

Orhan HAYAL

İSTANBUL, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
FOTOĞRAFLAR LİSTESİ.....	ix
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ:

TEMSİLİ BİR YARATIK OLARAK

MODERN DEVLETİN OLUŞUMU VE DEVLET SOYLULARI

1.1. Sivil Toplumun Yokluğu Retoriği: Post-Kemalist Yazında Türk Modernleşmesinin Eleştirisi.....	45
1.1.1. Türk Modernleşmesi ve Erken Cumhuriyet Dönemine İlişkin Alternatif Sosyal Tarih Çalışmaları	57
1.1.2. Sivil Toplumun Evrenselliği Sorunu	63
1.2. Temsili Bir Yaratık Olarak Modern Devlet	75
1.2.1. Temsil Çağı: Dünyanın Bir Resme Dönüşmesi	77
1.2.2. Sonlu Varlıkların Politik Yönetimi	82
1.2.3. Devlet İnsanları	90
1.3. Türkiye’de Modern Düzenin Yerleşmesi ve Devlet İnsanlarının Doğuşu.....	99
1.3.1. Kopuş ve Süreklilik Eşiğinde Cumhuriyet	113
1.3.2. Beyanın Biz’i: Kuruluş Olarak Türk Milleti.....	116

İKİNCİ BÖLÜM

1980 SONRASI TÜRKİYE PANORAMASI:

DEVLET-NEOLİBERAL-İSLAM REZONANS MAKİNESİ

2.1. Neoliberalizm: Hegemonya vs. Yönetimsellik	129
2.2. Yönetimsel Öbekleşme: Devlet-Neoliberal-İslam Rezonans Makinesi.....	145

2.2.1. İslamcılık.....	154
2.2.2. İslami Tüketim Piyasası ve Müslüman Öznelliklerin Yaratımı.....	174
2.2.3. İslami Gençler	188
2.2.3.1. Dindar Nesil: Disiplin ve Pastoral Kaygı	193
2.2.3.2. Yüz-Manzara Sistemi	199

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSTANBUL’UN MANZARALAŞTIRILMASI

3.1. Modern Fantazmagoryanın Mekânı: Kent ve Bir Kent Gezgini Olarak Flâneur....	209
3.2. İstanbul’un Manzaralaştırılmasının İşlemcisi: Yıkım-Yapım Makinesi.....	220
3.2.1. Makinesel Kent	224
3.2.2. Dünyalaşan İstanbul.....	227
3.2.3. Şantiyede Tutma: Ontoiktidar ve Yıkım-Yapım Estetiği	233
3.2.3.1. Atmosfer Mühendisliği	239
3.2.3.2. Tehdit ve Vaat.....	243
3.3. Kentin Mikro-Düzeyde Manzaralaştırılması: Sokak ve Yeni Küçük Burjuva İşletmeleri.....	256
3.3.1. At Pazarı Meydanı	268
3.3.2. Üsküdar’ın Manzaralaştırılması.....	278
3.3.3. Karşılaşmalar ve Yeni Belirlişlerin Mekânı: Butik Kafeler ve Kahveciler	298
3.3.3.1. Sokak Kahvesi	309
3.3.3.2. “Sivil Bir Kültür Merkezi”	316
3.3.4. Üsküdar’ın Tasarlanmış Atmosferindeki Gençler	320
3.3.5. Farklı Mekan Arayışları	332
3.4. Bir Kentsel Neo-Kabile Örneği: Yer Altında Yaşayanlar	352
SONUÇ.....	382
KAYNAKÇA	401
ÖZGEÇMİŞ.....	442

FOTOĞRAFLAR LİSTESİ

Fotoğraf 3.1: Fotomontaj Şeklinde Düzenlenmiş Televizyon Kulesi, Büyük Çamlıca Cami ve İş Merkezleri.	245
Fotoğraf 3.2: At Pazarı Meydanı ve Kafeleri.	269
Fotoğraf 3.3: Üsküdar Meydanı ve Çevresi Uydu Görüntüsü (2002-2020)	283
Fotoğraf 3.4: Mihrimah Sultan Cami'nden Üsküdar Meydanı.	284
Fotoğraf 3.5: Çavuşdere Kentsel Dönüşüm, Yeni Belediye Binası, Meydan, Rezidans ve Çarşı.....	285
Fotoğraf 3.6: Üsküdar Bağlarbaşı Nevmekân.....	289
Fotoğraf 3.7: Nevmekân Sahil Çalışma Alanı.	290
Fotoğraf 3.8: Nevmekân Sahil Kütüphane Kuralları ve İkram Menüsü.	291
Fotoğraf 3.9: Üsküdar Uncular Caddesi (2020).....	294
Fotoğraf 3.10: Üsküdar Uncular Caddesi (2015-2020).	294

KISALTMALAR LİSTESİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
Ak Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
AYM	: Anayasa Mahkemesi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
FP	: Fazilet Partisi
İBB	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İİT	: İslam İşbirliği Teşkilatı
KİPTAŞ	: İstanbul Konut İmar Plan Sanayi ve Ticaret A.Ş.
RP	: Refah Partisi
SMİİC	: İslam Ülkeleri Standardlar ve Metroloji Enstitüsü
TOKİ	: Toplu Konut İdaresi Başkanlığı
TSE	: Türk Standartları Enstitüsü

GİRİŞ

Çalışmanın Sorunsalı

Dünya, Soğuk Savaş'ın sona ermesi, ebedi düşmanın tarih sahnesinden çekilmesi ve özgür dünyanın zaferiyle son üç on yıla girdi. Soğuk Savaş, insanlık tarihine yön veren iyi ve kötü arasındaki mücadelenin nihai cephesiydi. Özgür dünya kazandı ve kötülüğün güçleri nihai olarak yeryüzünden silindi. Artık Kant'ın özlemini duyduğu *Ebedi Barış*'ın, evrensel mutabakat, barış, özgürlük, refah ve güvenliğin önünde hiçbir engel kalmamış gibi gözüküyordu. Özgür dünyanın kendinde iyiliğinin değer ve kurumları, tüm yeryüzü ve insan türü boyunca hâkim olabilirdi. İyi ve kötünün mücadelesinin iyinin nihai galibiyetiyle sona ermesi, günahların tarihinin de sonu anlamına geliyordu. İdeolojiler, tutkular, inançlar, hırsları bir kenara iterek günahsız/tarihsiz/rasyonel bireyler tüm bunların neden olduğu arızı nitelikteki çatışmalara son verebilirdi. Tanrı'nın göklerdeki saltanatı, yeryüzünde somutlaşıyordu. Ebedi barış, evrensel bir din ve dindarlık vaat ediyordu. İnsanlık bu bilince hazır ve bu bilinci gerçekleştirebilecek araçlara sahip gibi görünüyordu. Yeni iletişim ve ulaşım teknolojileri, fiziksel kısıtları ortadan kaldırdığı ölçüde tüm insanlığa bir eşzamanlılık getiriyordu. Dünya, artık ulusal sınırların ortadan kalktığı pürüzsüz bir uzamdı. İnanma ayrıcalığı olan insanlar, ebedi barışın kendilerine vaat ettiklerine inanarak bu yeni dinin müminleri oldular: Akademisyenler, teknokratlar, ekonomistler, finansçılar, şirket yöneticileri, vd. Bu yeryüzü dininin manastırlarında, bu yeni dinin inanç kaideleri ve ritüellerini öğrenmek için sıraya girdiler. Periyodik olarak uluslararası toplantılarda bir araya gelerek inançlarını tazelediler.

Büyük şirketler, siyasi kurum ve uluslararası organizasyonların yöneticileri olan bu insanlar yeni bir sınıf oluştururlar. Aynı toplumsal perspektifleri paylaşan kurumlarda eğitilmiş ve belirli zihinsel kategori ve yatkınlıkları benimsemişlerdir. İkna ediciliklerini, uzamsal kısıtlardan özgürleşmiş bir dizi ortak buluşma noktası, konferanslar, raporlar ve komisyonlarda ortaya konulan tartışma götürmez varsayımlardan almaktadırlar. Dünyayı gayri safi milli hasıla, yatırım, tasarruf, faiz ve borçluluk oranları, tedavüldeki para miktarı, döviz fiyatı, borsa değerleri gibi bir dizi ekonomik gösterge üzerinden okumaktadırlar. Ekonomi ve ekonominin göstergeleri,

toplumsal-kültürel, fiziksel ve biyolojik yaşam alanlarından bu alanların değeriyeceğı bir hakikat ve geçerlilik alanı, kendi göstergesi olmayan ama kendi dışındaki her şeyi gösteren bir yok-yer olarak ayırır. Ekonomik göstergelere sığdırılamayan geniş bir yaşam alanı, birtakım dışsallıklar, sapmalar olarak değeriendirilir. Yeryüzündeki insan toplulukları, ekonomik göstergeler açısından sıraya konur ve yöneticilerine bu göstergeler doğrultusunda politikalar üretmeleri vaazı verilir. Teknokratlar eliyle tam bir tekno-politik, siyasal olan, egemenlik ve egemenliğin faili *demos*’u “nötrleştirme ve depolitikleştirmektedir”.¹ Ekonomi, bir teknik olduğı için teknokratların konusudur. Tekniğin nötrlüğü çağında tekno-ekonomi tartışmasız varsayımlarıyla tüm siyasal tasavvur ve ayrımlardan ari herkesin sığınabileceğı bir tarafsızlık alanı olarak belirir. Burada pratik için *a priori* bir ideolojiden değil, bir akıl yürütme biçiminden, bir hakikat rejimi ve buna uygun bir rasyonaliteden söz ediyoruz. Bu rasyonalite tam bir *doxa* olarak taraftarlarında bedenselleşir. Bir tür doğal tutum halini alarak dünyanın ne ise öyle olduğı varsayımını yaratır.

Ebedi barışın yeryüzü cenneti vaadinin dışında son üç on yıl, savaşlar, ekonomik krizler, isyanlar, kıtlıklar, göçler ve bunların karşısında ulusal sınırların tahkim edilmesine yönelik çabalar, temsili kurumların zayıflaması, olağanüstü hal rejimleri, vatandaşlık haklarının kısıtlanmasına yönelik düzenlemeler ve dahası olağanüstülüğün siyasal bir rasyonalite olarak normalleşmesine tanıklık etmiştir. Hukukun üstünlüğü ve kısıtlı iktidarı vazedenden liberal anayasacılık anlamsızlığını kanıtlamıştır. Bir tarafta göçmen yasaları ve dikenli tellere takılanlar diğeri tarafta yeryüzünün uzamsal kısıtlarından boşanmış sermaye akımları ve bu akımların bedenleştiğı kişilerin istisnai hareketliliği söz konusudur.

Küreselleşme, neoliberalizm, postmodern tüketim kültürünün post-politik çağ vaadi her yerinden sızdırmaktadır. Piyasa ekonomisi ve liberal demokrasinin ilkeleri, görünürde hegemonik bir söylemdir. Her yerde insan haklarından söz açılır. İnsan haklarına yönelik ihlallere karşı taburlar harekete geçirilir, akıllı mühimmatlarla kentler bombalanır, ülkeler işgal edilir, totaliter yönetimler alaşağı edilir. Bunun maliyeti dikkate alındığında doğrudan müdahalenin yerini vekalet savaşları alır.

¹ Carl Schmitt, **Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis, 2014.

Taraflar silahlandırılır ve silahlandırılan tarafların hak ihlallerine göz yumulur. Ancak küresel barış ve güvenliğe tehdit teşkil eden, hak ihlallerinden sorumlu totaliter yönetimlerin alaşağı edilmesinin yan sonuçları vardır: Milyonlarca ölü ve sakat, yıkılmış kentler ve yollara dökülmüş milyonlarca insan.

Türkiye, son üç on yılda yaşanan tüm bu gelişmelerle paralel bir seyir içerisinde derin siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel dönüşümlere tanıklık etmiştir. Özellikle küreselleşme ve neoliberal yeniden yapılanmanın beraberinde gündelik yaşam üzerinde derin etkileri olan bir tüketim kültürü içerisinde yurttaşlar şekillenmiş, var olan toplumsal ayrımlar ve kültürel fay hatları yeniden biçimlenmiştir. Post-Kemalist tarihyazımında Osmanlı-Türk modernleşmesinin semptomları olarak görülen son üç on yıldaki siyasal ve toplumsal dönüşümler, ayrışmalar ve çatışmalar, aslında söz konusu üç on yılda dünyada yaşanan gelişmelerin Türkiye’de aks bulması olarak ortaya çıkmıştır. Laik-dindar, seküler-İslami yaşam tarzı, Kemalist-İslamcı gibi kutuplar, çağdaş kapitalizm ve piyasanın küreselleşme, neoliberal yeniden yapılanma ve postmodern tüketim kültürü unsurlarının devlet ve yurttaşlarla girdiği çok boyutlu ilişkilerin sonucu olarak siyasal ve toplumsal yaşama damgalarını vurmuşlardır.

Hiçbir kültürel kod, çağdaş kapitalizmin isterlerinin dışında kendinde ontolojik statüye sahip olarak değerlendirilemez. Kendinde inançsız bir niceliksel hesaplanabilirlikler aksiyomatığı olarak kapitalizm, önce ontolojik statüleri olduğu varsayılan kültürel kod, anlam ve inanç sistemlerinin içini boşaltır ardından onları hiç olmadıkları kadar katı biçimselliklerde fetişleştirir. Türkiye’de bugün tarihe kayıtlanan ve tarihsel bir süreklilik içerisinde tarihsizleştirilerek tözleştirilen tüm ayrımlar, aslında çağdaş kapitalizmin tarihselliğinin izlerini taşır. Toplumsal yaşamın tümünü artı-değer yaratılacak bir üretimin alanı olarak gören kapitalizm, artık maddi malların üretiminden öznelliklerin üretimine ve bu öznelliklerin karşı karşıya getirilmesine dayanmaktadır. Burada ulus-devlet, egemenlik ve yurttaşlara ne olur?

Küreselleşme, çağdaş kapitalizm ve dijital devrimin Türkiye’de ulus-devletin ülkesi ve nüfusu üzerindeki egemenliğine etkileri bağlamında egemenliğin faili *demos*’a ve yurttaşlara ne olduğu, içerisinde bulunduğumuz çağın tekno-ekonominin hâkimiyetinde nötrleştirilmiş ve depolitikleştirilmiş bir çağ olup olmadığı meselesi

mütedeyyin ailelere mensup orta-sınıflaşma temayülündeki İslami gençlerin gündelik yaşam pratikleri açısından konu edinilmektedir.

“İslami genç/gençler” kullanımı literatürde ağırlıklı kullanım biçimi olduğu için tercih edildi. Bunun yerine “dindar gençler”, “Müslüman gençler” ya da “İslamcı gençler” türü kavramsallaştırmalara gidilebilirdi. İlk ikisi dini aidiyet, duyarlılık ve pratiklerle daha çok ilişkilirken İslamcı gençler teriminin politik tınısı daha fazladır. Bunlar dışında İslami gençler kavramsallaştırması dahi kendi içerisinde sorun taşır. Nesnel bir belirlenim olarak belirli bir yaşla, psikolojik bir duyarlılıkla ya da toplumsal-söylemsel kabulle tanımlanan gençlik kategorisini niteleyen bir sıfattır. Tıpkı devletler, ekonomik kuruluşlar, sivil toplum örgütleri, tüketim malları, boş vakit değerlendirme alışkanlıkları, mekanlar ve şehirlerin İslami sıfatıyla nitelenmesi gibi gençler de benzer bir nitelemeye maruz kalır. İslami nitelemesiyle genel gençlik kategorisi altında istisnai ve ayırt edici bir gençlik alt-grubu tanımlanır. Oysa bu çalışma için İslami gençlik nesnel bir gönderime sahip değildir. Bu, İslami gençlik tamlamasının her iki terimi için de geçerlidir. İslami gençlik, olan bir şeyi temsil etmekten ziyade iktidar teknolojileriyle oluşturulmaya çalışılan belirli bir öznellik biçimini ifade eder. Giriş bölümünün ilerleyen sayfalarında bu bahse tekrar dönülecektir.

Sahada gözlemlerde bulunurken tezin başlığında ve genelinde kullandığım “İslami genç” terimini kendisini tanımlamak için kullanan bir gençle karşılaşmadım. Hatta görüşme yaptığım gençlerden biri “ben İslami genç miyim” diye bir soruyu bana yöneltti. Gençler kendilerini farklı şekillerde tanımlıyorlardı. “Elhamdülillah Müslümanım” verilebilecek en yaygın cevaptı. Başka bir yaygın cevap muhafazakâr olduklarına yönelikti. Muhafazakârlığın ne anlam ifade ettiğinin çok bir önemi yok gibiydi. Gönderim ailenin dini duyarlılıkları ve politik tercihlerine yönelikti. Eğer ev ve yakın sosyal çevrede namaz kılınıyor, oruç tutuluyor, kurban kesiliyor, alkol kullanılmıyor, genelde anne, büyükanne ya da kız kardeş başını örtüyor, baba bayram namazı için sabah erkenden kalkmayı buyuruyor, Kuran-ı Kerim okumayı öğrenmek için Kuran kursu ya da dini bir cemaate gönderiliyor, evde televizyonda belirli kanallar izleniyor, hepsinden önemlisi seçim günleri ebeveynler sandık başına giderek muhafazakâr hassasiyetleri ön planda olan veya bu iddiada olan bir partiye oy

veriyorsa aile muhafazakâr bir aile, gençse muhafazakâr aileye mensup bir genç oluyordu.

İslami nitelemelesi, gençlerin gündelik yaşamın sıradanlığı içerisinde dikkatlerden kaçan, önemsiz addedilen ve doğallaşmış nitelikteki pratikleriyle ilişkilidir. Bunlar arasında giyim tarzları ve damak tadları, bedensel tutum ve davranışları, konuşma üslupları ve söz dağarları, cinsiyetler arası ilişkileri, mekan tercihleri, kentte bulunuş tarzları ve yerleşme örüntüleri, eğlence ve boş vakit değerlendirme alışkanlıkları vardır. Belirli bir öznenin yaratımı, kişiyi çevreleyen nesneler, ilişkiler ve ortamın da o öznenin yansıma bulacağı ve kendisini yerinde yurdunda hissedeceği tarzda yüzleştirilmesi ve manzarlama yapılmasını gerektirir. Burada iktidar, kendisini bir dışardanlık, bilinci hedef alan ideolojik bir temsil olarak sunmaz. Aksine kişinin içerisinde gömülü olduğu nesneler, ilişkiler, ağlar ve ortamlarda doğallaşmış şekilde yer alır. Soru şudur: İktidarın gündelik yaşama, bedenlere, nesnelere, ilişkilere, ortamlara bu denli yerleşik olması karşısında iktidar stratejilerini boşa çıkaracak, gücünü herhangi bir aşkınlık, normatiflik, ideolojik program ya da kurumsal siyasetten almayan bir etik-estetik siyasetin imkânı nedir?

Bu çalışmada, bu soruya, gündelik yaşam pratiklerinin performatif nitelik taşıdıklarını, bu nitelikleriyle siyasal bir boyuta haiz olduklarını ileri sürerek cevap aranmaktadır. Performatif, konuşma ediminin salt betimleyici olmadığına edimsel bir nitelik taşıdığına işaret eder.² Buradan hareketle gündelik yaşam ve siyasal olan

² Bu çalışmada performatif kavramı, farklı konular açısından farklılaşan anlamlarda kullanılmıştır. J. L. Austin'in performatif kuramı, dilin sadece bir şeylerin temsiline indirgenmesine karşı çıkarak söylemenin aynı zamanda bir şeyleri vücuda getirmek olduğunu ifade eder. İnsanlar, söyleyerek yapmaktadırlar. Buna göre "bir şey söylemek, bir şey yapmaktır". Örneğin "evlilik töreni sırasında söylenen 'evet'", salt bir ilam değil, aynı zamanda yapmaktır. Burada ilam öncesinde olmayan evlilik bağının, ilamla birlikte tesisi söz konusudur. Bununla birlikte Austin, performatif edimin söylediğini yapabilmesini yerindelik koşuluna bağlar. J. L. Austin, **Söylemek ve Yapmak: Harvard Üniversitesi 1955 William James Dersleri**, çev. R. Levent Aysever, İstanbul, Metis, 2017, s. 43. Derrida, Austin'in yerindelik koşulunu eleştirir. Derrida'ya göre Austin'in performatifi, bir bağlam değeri gerektirir. Performatif önermenin söylediğini yapabilmesi, yerinde kullanımına bağlıdır. Dolayısıyla konuşma ediminin bütünlüğünde konuşan öznenin niyetinin bilinçli mevcudiyeti temel bir esas olarak varlığını sürdürür. Bu da bir kez daha performatif iletişimi, niyetli anlamın iletişimine dönüştürür. Bu anlamın, bir şey biçiminde herhangi bir referansı olmasa bile. Derrida için performatif, dilin dışında ya da dile öncel bir şeyi tanımlamaz. Kendi dışında bir göndereni yoktur. Böyle olmakla bir durumu üretir ya da dönüştürür. Yani performatifin gücü, dilin yapısından gelir. Jacques Derrida, "Signature event context", **Limited Inc.**, der. Jacques Derrida, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1988, s. 1-23. Buna karşın Bourdieu, "söylediği şeyi yapan, kurucu önermelerde söylediği şeyi büyüğü şeklinde kuran performatif dilin büyüğü etkisinin ilkesi, kimilerinin düşündüğü gibi dilin kendisinde değil, aksine onu

arasında çoğunlukla yapıldığının aksine bir ayrıma gidilmemektedir. Aksi taktirde gündelik yaşam, şeylerin düzeninin olduğu haliyle tekrarlanageldiği statik ve homojen bir alan olarak kabul edilirken siyasal olan gündelik yaşama dışsal aşkın bir boyuta yerleştirilmiş olurdu. Bu çalışma açısından bir taraftan Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin anlamlama ve öznelleştirme rejiminin kentsel manzarada yürüttüğü duygulanımsal atmosfer mühendisliği, diğer yandan İslami öznellikler olarak oluşturulmak, yönetilip yönlendirilmek istenen gençlerin tasarlanan bu

yetkilendiren ve tanıyan ve onunla kendisini yetkilendiren ve tanıyan grupta yatar” der. Bourdieu’ya göre performatifin gücü, dilde değil, dile dışsal olan daha geniş toplumsal bağlamda, kuvvet ilişkilerinde yatmaktadır. Pierre Bourdieu, **The Logic of Practice**, çev. Richard Nice, Stanford, Stanford University Press, 1990, s. 110. Toplumsal cinsiyet üzerine çalışmalarında toplumsal cinsiyet normunun performatif doğasına işaret edilişle tanınan Butler, Bourdieu’yu “muhafazakar” olmakla eleştirir: “[Bourdieu’nun] konuşma edimleri ile ilgili muhafazakar açıklaması, icracıyı yetkilendirecek olan uyuşmaların hali hazırda yürürlükte olduğunu varsayar ve bu nedenle söyleyişlerin icra edildikleri bağlamla Derridacı ‘kopuşu’nu açıklayamaz. Görüşü, konuşulamayanı konuşmanın, ‘resmi söylem’de ortaya çıkan sansürlenmiş konuşmanın isyancı ‘kuvveti’nin uyuşmada ürettiği krizi ve öngörülemez bir gelecek için performatifi açmasını dikkate almaz.” Judith Butler, **Excitable Speech: A Politics of the Performative**, New York, Routledge, 1997, s. 142. Butler, Derrida’ya benzer şekilde performatifin gücünü tam da uyuşmanın bağlamından kopmasında görür. Derrida için nasıl ki imza, imzacısının namevcudiyetini imliyor, okunabilir olması için tekrarlanabilir, yinelenebilir, taklit edilebilir bir biçime ve üretiminin mevcut ve tikel niyetinden ayrılabilmeye gereksinim duyuyorsa ve bu yinelenebilirlik imzanın özdeşlik ve tekelliğini bozarak fark doğuruyorsa Butler için de performatifin yinelenebilirliği bir faillik ve değişim kuramıdır. Toplumsal normların istikrarı, yinelenen gerçekleştirmelerine bağlıdır. Butler için failliğin imkânı her bir yinelenmenin açıklığında yani yinelenmenin verili toplumsal normu yinlemede başarısız olma, onu istikrarlaştırmaktan başka sonuçlara yol açma olasılığında yatmaktadır. Tüm toplumsal formasyonlar, normların yeniden yürürlüğe konmasıyla yeniden üretildiklerinden yeniden üretilebilirlik yani yinelenebilirlik sorunuyla yüzleşmek durumundadırlar. Bu da onları yaralanabilir kılmaktadır. Sonuç olarak Austin’in performatif teorisinin terimleriyle söylenecek olursa Bourdieu, edimsöz edimleri (illocutionary act) buna karşın Butler, etkisöz edimleri (perlocutionary act) ilgilenir. Söz konusu iki tür konuşma edimi arasındaki farkın kaynağında meşruiyet sorunsalı yer almaktadır. Edimsöz edimleri, dile getirdiği şeyi varlığa getirecek egemen bir konuşma iktidarına ihtiyaç duyarken etkisöz edimleri, dışsal bir gerçekliğe bağlıdır, dolayısıyla egemen olmayan bir iktidar durumu üzerinde işler. Edimsöz ediminde bulunan biri, toplumsal ilişkiler ya da toplum tarafından evrensel otorite olarak tanınmış kurumlarca konuşmaya yetkilendirilmiş biridir. Ancak bu sayede bulunduğu yargı, meşru ve geçerlidir. Oysa Butler’in ilgilendiği etkisöz edimlerinde edimi gerçekleştirenin hali hazırda tanınmış bir meşruiyeti söz konusu değildir. Yani konuşma edimini gerçekleştirenin temelinde bir meşruiyeti yoktur. Bu meşruiyet, edimi gerçekleştiren tarafından edim esnasında yaratılır. Bourdieu açısından edimsöz ediminin meşruiyeti söylemin dışındaki kurumsal koşullarda üretilir. Burada her iki ismin farklılaştığı husus, söylemin gücüdür. Bourdieu, meri iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesi ve meşrulaştırılmasında söylemin oynadığı rolün farkındadır. Ancak söylemsel pratikler ve konuşma edimlerinin toplumsal yaşamın salt bir tek boyutunu oluşturduğunu düşünür. Söylem, ancak maddi kaynaklar yani sermayelerle bağlantısı aracılığıyla meşrulaştırıldığında güç sahibi olabilir. Yani konuşma ediminde bulunan kişinin konuşmasının gücü, toplumsal iktidar ilişkilerindeki konumundan gelir. Bu konumu da belirleyen sahibi olduğu maddi kaynakların görece ağırlığıdır. Ancak bu şartla bir failliği söz konusu olabilir. Burada Butler ve Bourdieu’nun konuşma edimlerine yönelişlerinde bir farklılık söz konusudur. Bourdieu, meri iktidar ilişkilerinin ve geçerli toplumsal düzenin kendisini yeniden ürete kapasitesini konu edinirken Butler, tam tersine olası bir direniş kaynağını ele alır. O yüzden verili koşulları, sarsma imkânı taşıyan spesifik konuşma edimleriyle ilgilenir ve yetkilendirilmiş konuşma edimlerinin başarısızlığa düşme olasılıklarını inceler.

manzarayla girdikleri çoklu etkileşimler, gündelik yaşam ve siyasal olan arasındaki dolayımı ortaya koymaktadır.

Değişim Sorunsalı

İslamcı yazarlar arasında mütedeyyin ailelerin gençlerinin yaşam tarzlarında yaşanan dönüşüm üzerinden sekülerleştikleri şeklinde endişe dozu yüklü yazılar kaleme alınır. Onların endişeleri muhalif kimi medya kuruluşlarında da gündem oluşturur. Hatta yabancı medya kuruluşları, İslami toplumsal kesimlerin yoğun olarak yaşadıkları ve İslami görünümüleriyle öne çıkan semtlerde gençleri dosya konusu yaparlar. Gençlerin gündelik yaşam pratikleri, gösterişçi tüketimleri, giyim-kuşam, boş vakit değerlendirme ve eğlence tarzları, cinsiyetler arası ilişkileri, sosyal medya görünürlüklerinden ebeveynleri, din ve inanç ile olan ilişkileri, daha spesifik olarak dindarlığın maddi göstergeleri olan ibadetlerden uzaklaşmaları ve daha temel olarak inanç ve iman noktasındaki gerilimleri modernleşme paradigmasının içerisinde konumlanan siyasal gelişme, toplumsal ve kültürel değişim anlatısı benimsenerek sekülerleşme olarak okunur. Bu da İslamcı siyasal-toplumsal proje ve Ak Parti'nin başarısızlığı olarak değerlendirilir. Gençler üzerinden Ak Parti'nin iktidardan düşmesinin dinamikleri aranır. Sekülerleştikleri varsayılan İslami gençlerin değişim/dönüşümü nasıl tespit edilmektedir? En açıklayıcı yaklaşımlar, modernleşmeye karakterini veren makro-yapısal dönüşümler, kentleşme, sanayileşme, eğitim ve toplumsal mobilizasyondaki artışa değinmektedirler. Bunlar Weberci rasyonelleşme kuramına dayanan bilindik modernleşme paradigması ve sekülerleşme teorisinin yapısalcı-işlevselci sistem analizlerini yansıtmaktadır. Burada herhangi bir toplum, kimlik ya da toplumsal grup kendi üzerine kapalı, katı sınırlarla çerçevelenmiş, geçirgen olmayan, istikrarlı, uyumlu, homojen bir organizma-sistem olarak düşünülmektedir. Bu tarz bir organizma-sistem bir varsayım olarak merkezde durmakta ve bu bütünün içindeki tüm unsurlar, anlam, yer ve önemlerini merkezdeki komuta-kontrol merkezinin direktiflerine uygun olarak edinmektedirler. Böylelikle oldukça statik, kalıcı, dirençli bir tablo açığa çıkmaktadır.

İslami gençlerin sekülerleştikleri şeklindeki tespitlerde gönderimde bulunulan unsurlar, bu tespitleri yapanların bir din olarak İslam'ı kavramsallaştırma tarzlarını

sorunsallaştırmayı gerektirir. Burada din, belirli zihin durumları, sembol ve ritüellerin atfedildiği *sui generis* bir kategori olarak kabul edilir. Tarihsel, toplumsal ve biyolojik süreçlerden bağımsız, siyasal ve sosyo-kültürel özerkliğe sahip evrensel bir kategoridir. Dini gerçekliğin özerk bir alanı olarak kabul eden “*sui generis* din söylemi”, özellikle modern din çalışmalarında ifade bulur.³ Aslında dinin gerçekliğin özerk bir alanı, evrensel ve kültüraşırı bir çalışma nesnesi olarak inşası, emperyalizm, kolonyalizm ve neokolonyalizmin içerisinde yer aldığı daha geniş bir tarihsel sürecin parçasıdır. Bu sürecin bir parçası olarak din ve dini olmayan arasında oldukça ideolojik bir ayrım yerleştirilir.⁴ Bu anlamda dinin yaşamın diğer alanlarından özerk, kendi iç nitelikleriyle tanımlı çerçevelenmiş evrensel bir kategori olarak kabulü oldukça yaygındır. Burada sözü edilen din, ancak modern bir kategori olarak dindir ve tarihin hiçbir döneminde belirli iç iyeliklerle böylesine tanımlanmış bir kategori olarak din yoktur. Yaşamın dışında ayrıcalıklı bir kategori olarak belirlenmemiştir. Daha ziyade maddi ve manevi, somut ve soyut, insani ve insani olmayan bileşenleriyle oluşmuş bir bütün olarak yaşamın diğer alanlarıyla her zaman geçirgen ilişkiler içerisindeki bir öbekleşme (*assemblage*) olagelmıştır. Oysa bugün sekülerleşme süreciyle uzaklaşıldığı söylenen dinin bizatihi kendisi, bir kategori olarak sekülerleşme söylemi tarafından üretilen bir inşadır. Din ideolojikleştirilmiş bir temsil olarak pratiğe öncel kabul edilir. Dindar varsayılan kişinin dışavuran maddi pratiklerini bu pratiklere öncel, zamansız bir töz olarak anlamlandıran ve yönlendiren, yeri içerisi olan bir değişmezdir. Bu tür inanç temelli, maddesizleşmiş dini bir töz modern eğitim teknolojileriyle aktarılabilir. İmam hatipler gibi modern disiplinci kurumlar aracılığıyla yürütülen İslamileşme bu türden bir dini tözünü varsayar. Böylesi bir dini töz, Latour’un ifadesiyle modernliğe özgü arındırmanın ürünüdür.⁵ Tarihsel özgüllüğünü Protestan reformuna borçlu olan bu anlayış, anlam ve madde arasında dinin normatif çerçevesi ve dindar faillerin pratikleri arasında katı bir ayrım varsayar.⁶ Dinin madde ve şeylerin düzeniyle iç içeliğine yönelik amansız bir muhalefet sergiler.

³ Russell T. McCutcheon, **Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia**, New York, Oxford University Press, 1997.

⁴ Timothy Fitzgerald, **The Ideology of Religious Studies**, New York, Oxford University Press, 2003, s. 8.

⁵ Bruno Latour, **Biz Hiç Modern Olmadık**, çev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk, 2008.

⁶ Webb Keane, **Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter**, Berkeley, University of California Press, 2007.

Din, insanın içerisinde bir inanç olarak deneyimlenir. Böylelikle inanca, insanın bir iç meselesi olduğu gerekçesiyle ayrıcalıklı bir alan tanınarak siyaset, ekonomi ve toplumsal yaşamdan soyutlanması sağlanır. Burada dinin beden ve maddi olana ilişkin boyutları ve daha genel olarak iktidar ilişkileriyle girdiği çoklu bağlantılar ise hiç dikkate alınmamaktadır. Dikkate alınmayan bu noktalara temas etmeye, Talal Asad'ın söylemsel gelenek kavramsallaştırması olanak tanır.⁷

Asad'a göre "dinin evrensel bir tanımı olamaz çünkü dinin kurucu öge ve ilişkilerinin tarihsel özgüllüğü bir yana, bu tarz bir tanımın kendisi de söylemsel süreçlerin tarihsel ürünüdür."⁸ Evrensel din tanımının erken modern dönemdeki Hristiyanlığın izlerini nasıl taşıdığını, dolayısıyla diğer geleneklere ancak sınırlı bir değer atfettiğini gösterir. İnsan deneyimine ilişkin evrensel bir kategori olarak din fikri, doğrudan 17. ve 18. yüzyıllarda teolojide yaşanan gelişmelerle ve özellikle dinin tüm toplumların bir özelliği olduğunu savunan Doğal Din fikri ile yakın ilişki içerisinde.

[B]ugün antropologlara tartışmasız görünen şey, aslında Hristiyanlıkta özgül bir tarihe sahip bir görüştür. Yani, özsel olarak dinin (ayin ve/veya doktrinle ifade edilen) genel düzen hakkındaki fikirlerle bağlantılı sembolik anlamlara dair bir mesele olduğu, türsel işlevler/özellikler taşıdığı, ayrıca tarihsel veya kültürel tikel formlardan biriyle karıştırılmaması gerektiği yolundaki görüş belli bir tarihin eseridir. Din, özgül iktidar ve bilgi süreçlerine bağlı somut eylem ilkeleri kümesiysen, soyutlanmış ve evrenselleştirilmiştir. Bu hamlede, sadece dinsel hoşgöründe bir artış, yeni bir bilimsel keşif görmüyoruz; bir kavramın ve bir dizi pratiğin modern iktidar ve bilgi panoramasında gerçekleşen daha büyük bir değişimin parçası olarak geçirdiği mutasyona tanık oluyoruz.⁹

Dolayısıyla antropologların din olarak adlandırdıkları çeşitli gelenekler, insan deneyiminin *sui generis* bir kategorisi olarak anlaşılmak yerine kendi özgüllükleri içerisinde disiplin, iktidar ve otoritenin dolayımında üretilen söylemler olarak değerlendirilmelidir. Aksi doğrultuda dini, bilim, siyaset yahut sağduyunun özünden ayırt edilmesi gereken bağımsız bir öze sahip tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen

⁷ Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam", **Qui Parle**, 17, 2009, s. 1-30.

⁸ Talal Asad, **Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin**, çev. A. Aram Tekin, İstanbul, Metis, 2015, s. 44.

⁹ A.g.e, s. 58.

olarak tanımlama yönündeki çaba, dinin siyaset, hukuk ve bilim gibi gerçek iktidar ve akıl alanından tamamen ayrı tutulması gereği üzerinde duran liberal talebe cevap vermektir.¹⁰

Asad'ın söylemsel gelenek kavramsallaştırmasına başvuran bir çalışmada Hizbullah'ın hâkim olduğu Güney Beyrut'taki kafeler özelinde dindar gençlerin İslam ve eğlence arasında kurdukları ilişkiyi ele alan Lara Deeb ve Mona Harb, kafelerin yeni eğlence biçimleriyle mevcut ahlaki normlarda esnemeyi getirdiğini belirtirler. Yeni mekânlar ve boş vakte ilişkin yeni arzular, neyin ahlaki olduğuna ilişkin dini ve toplumsal düşünceler arasında gerilimi açığa vurmaktadır. Bu anlamda ahlak ve coğrafya arasında diyalektik bir ilişkisellik vardır. Boş vaktin geçirildiği alanlar üzerinden kenti deneyimlemenin yeni yolları, ahlak ve coğrafyayı dönüştürmektedir. Deeb ve Harb'a göre kafelerin sağladığı yeni tüketimcilik, gün geçtikçe İslamcılığın ideolojik katılığı yumuşatmaktadır. Ancak aynı zamanda İslam'ın kırmızı çizgilerini ihlal etmeksizin para ve zaman harcamayı arzulayan gençlere yeni olanaklar sunmaktadır. Dahası İslam'ın bilindik sınırlarını zamanla değişime uğratma, yeniden yorumlama ve yeni gerilimler doğurma olasılığını içermektedir. Deeb ve Harb'a göre gençler, boş zaman değerlendirme alışkanlıklarıyla İslami söylemsel geleneğin bir parçası haline gelmektedir.¹¹

Asad'ın dini söylemsel gelenek olarak kavramsallaştırmasının ötesinde dindar failler için dini normların bir dışardanlık olarak pratiklerine yön veren soyut normatif bir çerçeve olmadığını, bizatihi dini ritüellerin yinelenmesiyle performatif olarak tesis edildiğini söylemek gerekir. Performatif edim, tekrarlar gibi görüldüğünü tesis eder. Buradaki tekrar, hali hazırda bir özdeşliğin tekrarı değil, farkın üretimidir.

İslami gençler, maddi pratiklerinin ötesinden gelen soyut bir çerçeve tarafından yönlendiriliyor değildir. Söz konusu normatif çerçeve, hali hazırda bedenselleşmiş şekilde icra edilir. Bedensel edimler aracılığıyla ritüelleşmiş şekilde yinelenir. Bu yinelemede baştan yönlendiriyor gibi yaptığı maddi pratikler aracılığıyla tesis edilir.

¹⁰ A.g.e, s. 42.

¹¹ Lara Deeb ve Mona Harb, **Leisurely Islam: negotiating geography and morality in Shi'ite South Beirut**, Princeton, Princeton University Press, 2013, s. 220.

Dinin, dindar faillerin performatif edimleri dışında soyut bir çerçeve gibi görünüyorsa karmaşık iktidar teknolojilerinin bir efektidir. İktidar, dini temsili düzeyde bir dışardanlık olarak vaz ederek esasında faillerin edimlerindeki bedenselleşmesini ve anlaşılabilirlik koşullarını gizler. Kimse edimlerini yönlendiren bir norma, açıktan bir kuralmış gibi bilinçli şekilde tabi olmaz. Aksine tahakküm, kendisini pratiklere, beden ve şeylere kaydedilmiş şekilde gizler.

Belirli iç iyelikler, eylem, tutum, davranış ve ruh hallerinin özgülendiği, bu iç iyelikleriyle toplumsal yaşamın diğer alanlarından katı sınırlarla ayrılmış modern bir kategori olarak din, devlet için bir yönetim teknolojisi olarak kapitalizmle rezonansa girer. Tıpkı toplumsal yaşamdan özelleşmiş bir alan olarak kendi içine kapanan modern ödipal üçgenin ailesi gibi arzuyu hadım ederek arzu akışlarının yeni bağıntılar oluşturacak şekilde ilişkileneşine ket vurarak kapitalizmi kendi sınırlarına doğru sürmekte olan şizofreniye paranoyak bir tepki oluşturur. Gençlerin dinden uzaklaştıkları yollu endişe ya da tespitler, bu paranoyak tepkiselliğin dışavurumlarıdır. Gençlerse temsili bir yaratık ve bir temsil yarattığı olarak kapitalizme gerçekleşme modelini sağlayan devletin katı bölümlülüklerindeki çatlaklardan/daracık mekânlardan taşan kaçış çizgilerine tutunarak siyasallaşmaktadır. Dinden uzaklaşma ya da sekülerleşme tespiti, bu kaçışı sorunsallaştırarak gençleri yeniden-yerliyurtlulaştırma girişimidir. Gençlerin yaşam biçimlerinde dönüşüm ve mütedeyyin ailelerinden farklılaşma olarak tespit edilen unsurların oy verme davranışlarında ifadesellik kazanacağı beklentisi, İslamcı siyasal aktör ve entelektüeller nezdinde korkuya muhalif kesimlerde ise ümide yol açmaktadır. Burada karşımıza çıkan şey, siyasal olana indirgemeci bir bakıştır. Siyasal olan seçmen tercihleri ve oy verme davranışlarına indirgendiği ölçüde siyaset, temelde yatan tözsel bir kimliğin olduğu gibi ifadesellik kazanması ya da kimliği dışavurduğu düşünülen çeşitli göstergelerdeki değişimin tepkisel dışavurumu olarak okunur.

Açıkçası Ak Parti'nin temsil ettiği düşünülen toplum kesimlerine yüklenen kimlik ve değerlerle uyumuyor görünen gündelik yaşam örüntülerinden unsurların doğrudan siyasal sonuçlarının olacağı beklenmektedir. Gençler, gündelik yaşamlarında toplumsal kökenlerinden hareketle konumlandırıldıkları topluluk kimliğini ihlal edici pratikleri sergilemektedir. Ancak bunu toplumsal değişim sorunsalı olarak ortaya

koymak ve yansımalarını siyasal tercihlerde beklemek gerekir mi? Gençler, pek çok ihlal edici pratiklerine rağmen Ak Parti'yi tercih ettiklerinde bu siyasal aktörlerin manipülasyonuna mı bağlanacaktır? Burada şu soru doğar: Değişimin kendisini sorunsallaştırmak gerekir mi? Değişim, bir şeylerin değişmeden durduğunu varsaymak durumundadır. Yaşamda değişmeden duran bir şey var mıdır ki değişim sorunsal teşkil edebilsin?

Değişime dair geleneksel görüşler, “bir varolanın bir ikincinin yerini aldığı ve onun yerine geçtiği değiştirme yoluyla değişim” anlayışına sahiptirler. Burada “birinci özdeşlik ikinciye dönüşmez, onun yerine ikame edilir... Değiştirme yoluyla değişimle ikinci varolan kurulmadan ya da inşa edilmeden önce bir varolan kaldırılır ya da yok edilir, böylece her ikisinin de ayrı özdeşlikleri korunur.”¹² Bu hâkim yaklaşım, özdeşliklerin iç uyumluluk ve birbirinden ayrıkılığına işaret eder. Çağdaş Batı düşüncesinde fenomenal deneyimlerin kaotik akışı altında ayrık, izole edilebilir, “şey-benzeri” varolanlardan oluşan bir gerçeklik varsayılır. Bunlar kalıcı uzamsal-zamansal ve fiziksel biçimlerdir. Newtoncu madde tanımı, kesin ve belirli şeylerin uzam ve zamanda kesin ve belirli yerleri işgal ettiğini ileri sürer. Gerçekliğin bu şekilde kavranışı, sınıflama ve tanımlama amaçları için yerleşik ve zamansız kavramsal kategorileri kullanarak fenomenal deneyimlerin çeşitli yönlerinin sembolik olarak temsil edilebilirliğini varsayar. Kelimeler ve kavramlarla temsil edilebilmesi için gerçekliğin kısımlarının sadece zaman-uzamda değişmeden sabitlenebilir olması yeterli görülür. Buradan dilbilimsel terimlerin ayrık ve tanımlanabilir nesneler, kuvvetler ve üretken mekânizmalardan oluşan dış dünyayı kesin şekilde temsil edebildiğinin ileri sürüldüğü uygunluk kuramı çıkar. Bu tür bir temsilci epistemoloji için değişim sürecinin kendisinden çok değişimin çıktıları önem kazanır. Buna göre değişim, salt herhangi bir evrimsel sürecin çeşitli aşamalarının bağlantılandığı geçiş aşamasıdır. Bunun ardında gerçekliğin ayrık, tözsel ve kalıcı olduğu varsayımı yatar.¹³

¹² Jeffrey D. Ford ve Laurie W. Ford, "Logics of Identity, Contradiction, and Attraction in Change", **The Academy of Management Review**, 19, no. 4, 1994, s. 773.

¹³ Robert Chia, "A 'Rhizomic' Model of Organizational Change and Transformation: Perspective from a Metaphysics of Change", **British Journal of Management**, 10, 1999, s. 214.

Hareketi düşünmede yeteri kadar iyi değildir. Bunu Bergson tüm açıklığıyla ifade eder:

Sağlam dayanak noktaları arayan zihnimizin [esprit], hayatın olağan akışındaki başlıca işlevi, durumların ve şeylerin temsilini kurmaktır. Zihnimiz, reel olanın bölünmemiş hareketliliğine ilişkin hemen hemen anlık görüşleri uzaktan uzağa elde eder. Böylece *duyumlar* ve *idealar* edinir. O sırada sürekli olanın yerine süresizi, hareketliliğin yerine sabitliği, değişim yönündeki eğilimin yerine ise değişimin ve eğilimin istikametini işaretleyen sabit noktaları koyar... *Zekâmız, kendi doğal akış yönünü takip ettiğinde, bir yandan kalıcı algılarla, diğer yandansa yerleşik/stabil kavramlarla iş görür.* Hareketsiz olandan yola çıkar ve hareketi sadece, hareketsizlik bakımından kavrar ve açıklar. Hazır kavramların içine yerleşir ve geçip gitmekte olan realiteden bir şeyleri sanki bir ağ ile toplamaya çabalar... [B]undan dolayı zekâmız, realitenin özü olan şeyin, elinden kaçmasına fırsat verir.¹⁴

Hareket, süreç ve oluş karşısında maddenin zaman-uzamda kesin ve istikrarlı bir yer kaplamasını onun temsil edilebilme koşulu olarak varsayan bir ontoloji doğa ve sosyal bilimlere hâkimdir. Burada değişimin süreçselliğinden çok değişimin çıktılarına odaklanılır. Zira değişim, salt bir halden başka bir hale geçiş aşamasından ibarettir. Bu tür bir ontolojinin kökleri, Parmenides ve onun takipçisi Zenon’a kadar gider. Burada değişim, bir yanılsamadan ibarettir. Çünkü hakiki gerçeklik, kalıcı ve değişmezdir. Zenon, hareket ve değişimin olanaksızlığını ünlü ok ve kaplumbağa örnekleri üzerinden temellendirir. Bergson’a göre Zenon ortaya yanlış problemler koymuş, hareket ve izleği birbirine karıştırmıştır. Zenon’a göre ok, bir noktadan diğerine hareket ederken bu iki nokta arasındaki hareketinin her anında bir dizi yer işgal eder. Dolayısıyla “ok, hareketinin her lâhzasında... geçtiği yerlerin her noktasında, hareket ettiği müddetçe, hareketsizdir.” Oysa Bergson için “ok geçtiği yerlerin hiçbir noktasında aslâ *bulunuyor* değildir... Hakikat şu ki eğer ok B noktasında düşmek üzere A noktasından hareket ederse okun AB hareketi, hareket olarak, kendisini fırlatan yayın gerginliği kadar basit, bölünmez bir harekettir.”¹⁵ Buradan hareketle Bergson, Aristo’dan Platon ve Plotin’e kadar hâkim anlayışa eleştiri geliştirir. Onlar “evrensel oluş akışına, uzun fasılalarla alınmış görüşler” arasından

¹⁴ Henri Bergson, **Metafiziğe Giriş**, çev. Atakan Altınörs, İstanbul, Paradigma, 2011, s. 75.

¹⁵ Henri Bergson, **Yaratıcı Tekâmül**, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul, Dergah, 2017, s. 355.

bakmaktadırlar.¹⁶ Bu dünyaya yönelik “sinematografik” bir bakıştır. Dünyayı donmuş imgeler dizisinden oluşan bir mekânîk olarak kavrar. Oysa Bergson için

Hayat bir tekâmüldür. Biz ise bu tekâmülden bir devreyi alarak şekil dediğimiz istikrarlı bir görüşte topluyor; değişme, idrakimizin bu ataletini yenecek bir hâle geldikten sonradır ki cisim şekilde değiştirdi diyoruz. Halbuki cisimlerin şekilleri her an değişiyor. Daha doğrusu şekil yoktur. Çünkü şekil demek, hareketsizlik demektir. Realite ise harekettir. Gerçek olan, şeklin durmadan değişmesidir: Şekil, bir intikal üzerinde alınan bir lâhzadan başka bir şey değildir.¹⁷

Herhangi bir öznelîk, birey, grup ya da toplumsal formasyon indirgenemez bir tekilliktir. Tekillik oluşuyla temsile direnen niteliksel bir çokluk oluşturur. Düşüncenin bu niteliksel çokluğu çerçevelemeksizin temsil etmesi mümkün değildir. Her ne kadar dil, gerçekliği olduğu gibi gösteren bir temsil mahalli olduğu iddiasında olsa da temsil etme işlemi dil ile gerçeklik arasındaki dolaysız bir ilişkiden öte politik bir nitelik taşır. Burada Bergson’un zaman kavrayışından etkilenen Deleuze’nün öbekleşme kavramı toplumsal kimlikleri kendine kapalı ve statik bütünlerden ziyade geçici, geçirgen ve eklemlenişlere açık bir bütün olarak açıklamaya olanak tanır.

Deleuze ve Guattari için bir öbekleşme olarak herhangi bir toplumsal formasyonu öncelikli olarak tanımlayan iktidar noktalarından ziyade kaçış çizgileridir. İktidar, organizma-sistem gibi öbekleşmeyi katmanlaştırarak onu katı sınırlarla çerçevelenmiş, geçici-geçirgen olmayan bölümlülüklerden oluşan bir bütün olarak tasarımılsa da bölümlülükler etrafındaki sınırlardan sarkan kaçış çizgileri toplumsal formasyonu yersizyurtsuzlaştıran vektörleri oluştururlar. Dolayısıyla herhangi bir öbekleşme, kendinden başka bir şey oluşunun dinamiklerini içkin olarak barındırır. Öbekleşme, bir anlamda Bergson’un belleği gibi işleyen bir makinedir. Onu oluşturan bileşenlerden herhangi birindeki en ufak bir değişim, öbekleşmenin tümünde esaslı dönüşümler doğurmaktadır. Bu anlamda öbekleşmenin eşanlı iki durumundan söz edilebilir: Bir tarafta devlet gibi bir üst-kodlama aygıtı, katı bir bölümlülük, bir makro-bölümlülük tanımlar. Varolan bölümleri yeniden üretmekten ziyade onları üretir, onları birbirleriyle karşılaştırır ve tüm merkezleri rezonansa sokar, bölünebilir,

¹⁶ A.g.e, s. 361.

¹⁷ A.g.e, s. 349-50.

homojen bir uzam yaratır. Diğer tarafta ise kaçış çizgileri oluşturan kodsuzlaştırarak ve yersizyurtsuzlaştırarak işleyen mutasyonun soyut makinesi vardır.¹⁸

Burada değişim, incelikle, gizli ve heterojen bir gelişim sergiler. Adeta bir yağ lekesi gibi yayılır. Çoklu, nihayetsiz ve beklenmediktir. Özne ve nesneyi kurmak, içeriği ve dışarıyı tanımlamak ve makroyu mikrodan ayırmak için çizilecek sınırlara dayanak teşkil edecek tek bir nokta yoktur. Çokluklar sadece yoğunluklara ve bağıntı çizgilerine sahiptirler. “Değişim önceden belirlenmiş bir biçimden diğerine geçişten... bir koddan diğerine çevrimden kaynaklanmamaktadır.” Eğer değişim sorunsalı böyle formüle edilirse biçimlerin yerleşik tiplerinin indirgenemez dolayısıyla çevrim ve dönüşümün olanaksız olduğu sonucuna varılmak durumunda kalınır. Oysa bir kodun kodsuzlaşma sürecinden ayırt edilemez olduğu kabul edildiği takdirde problem yeni bir formüle kavuşur. “Her kod, bir kodsuzlaşma marjı tarafından etkilenir”.¹⁹

Bu çalışma devlet, kapitalizm, İslam ve metropol kent uzamının rezonansa girerek oluşturdukları makro-siyasal bağlamın katı bölümlülükleri içerisinde/dolayımında mikro-siyasal bir perspektiften bu katı bölümlülüklerden sarkan kaçış çizgilerine tutunarak siyasallaşan İslami gençlerin özneleştikleri tekil noktaların tespitini yapmaktadır. Gençlerin gündelik yaşamları, yukarıda bileşenleri sayılan rezonans makinesinin belirlenimi altındadır.²⁰ Yine de gündelik yaşamlarında

¹⁸ Gilles Deleuze ve Felix Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, çev. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, s. 223. Bu çalışmada kapitalizm ve kente ilişkin tartışmalarda pek çok kez yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyuurtuluşma kavramlarına başvurulmuştur. Bu iki eğilim ya da hareket, organizma gibi bileşenlerinin merkezde bir yerde duran sabit bir noktadan işlev ve anlamlarını edindikleri sistemli yapılara karşı geçici, geçirgen ve olumsal bir bütün oluşturan öbekleşmeye aittir. Birey, grup, sınıf, ulus, din, kent, devlet gibi herhangi türden bir toplumsal formasyon öbekleşme olarak kavramsallaştırılabilir. Öbekleşme, bir yapıdan ziyade makinenin özelliklerine sahiptir. Zamansız bir eşzamanlılıkla karakterize olan yapıya karşın zaman, makinenin her yanına nüfuz eder. Bu yüzden makine, yapısal bir temsile değil, bir tarihe ve bir değişime işaret eder.

¹⁹ A.g.e, s. 53.

²⁰ Deleuze’ün rezonans kavramından hareketle ABD’de yönetici gücün ittifakını açıklamak adına rezonans makinesi kavramsallaştırmasına başvuran William Connolly, “kovboy kapitalizmi” ve “Evanjelik Hristiyanlık” arasında her ne kadar müşterek bir doktrine sahip olmasalar da bir manevi yatınlığın olduğundan söz eder. Bu iki ayrık dizi, işlemcisinin hırs ve intikam olduğu bir iktidar öbekleşmesi meydana getirir. Bu iki ayrık dizi arasında birbirini koşullayan ya da belirleyen bir doğrusal nedensellik ilişkisi yoktur. Aksine rezonans vardır. Connolly, rezonansı bir metafor olarak kullanmadığını önemle belirtir. Rezonans “mekânîk nedensellik tarzlarını aşan ritmik iç-kaynaşma örüntülerini” ifade eder. Rezonans giren diziler arasında mekânîk bir nedenselliğin yerini “yeni beliren nedensellik” alır. William E. Connolly, **Capitalism and Christianity, American Style**, Durham ve London, Duke University Press, 2008, s. 82.

yapabildiklerini yaparak bir şeyleri değiştirirler. Buradaki değişim, makro yapısal dönüşümler, devrimler, isyanlar, savaşları ve oy sandıklarını dikkate alanlar için değişimden ziyade statik bir durum ya da olanın olduğu haliyle sürüp gitmesi şeklinde değerlendirilir. Çünkü gündelik yaşam, şeylerin oldukları halleriyle kalmakta kararlı davrandıkları bir aleladeliliğin mekânı olarak görülür. Eğer bir şeyler değiştirilmek isteniyorsa gündelik yaşamın sıradanlığının dışına çıkılmalı, aşkın birtakım amaçlar ya da değerler adına hareket edilmelidir.

Amaç ve Yöntem

Siyasal olanın, devlet, parlamento ve örgütlü yaşamla sınırlı liberal kavrayışından uzaklaşarak temelini gündelik hayat içerisindeki kimlik oluşumlarında bulduğunu iddia eden bu çalışmada, gündelik hayat siyasalın mekânı olarak değerlendirilerek kendisini en olağan pratiklerde dışavurduğu iddia edilmektedir. Bu doğrultuda İslami gençlerin beğeni ve estetik tercihleri, tüketim, harcama ve boş vakit değerlendirme alışkanlıklarıyla kendiliklerini nasıl kurdukları, kendileri ve ötekilerini belirli bir kolektivite olarak nasıl tanımladıklarının yürütülen katılımcı gözlem metoduyla incelenmesi ve oluşturulan örneklemle yarı-yapılandırılmış sorularla derinlemesine görüşmeler yapılması amaçlanmaktadır. Böylelikle hangi tür olağan pratiklerin kendilik ve kolektivite kuran performatif edime dönüştüğü, biz ve onlar arasındaki karar verilemez alanda siyasallaştığı açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

Araştırma evrenini İslami gençlerin yoğun olarak vakit geçirdikleri kafeler, eğitim ve yardım amaçlı dernek ve vakıflar, okuma grupları oluşturmaktadır. Bu tür ortak kamusal mekânlara katılımda bulunarak kartopu örneklem oluşturma yöntemine başvurulmuştur. Katılımcıların iki ana gruptan oluşması amaçlanmıştır. Bunlardan ilkinin, hali hazırda üniversite öğrenimi görenler, ikincisini ise üniversite mezunu profesyonel çalışan, kendi işini yapan ve lisansüstü akademik eğitimlerine devam edenler oluşturmıştır. Kadın ve erkek katılımcılardan oluşacak örneklem grubunda 18-35 yaş arası genel bir nicel sınıflandırma olarak kabul edilmiştir. Örneklem oluşturulmasında katılımcıların yaş, cinsiyet, eğitim durumu, aile kökeni, sınıfsal konumu, ikamet ettiği semt, ikamet etme tarzı etkili olmuştur. Bu süreçte 58 gençle tanışılmış, bu gençlerin 17'sini kadın, 41'ini ise erkek oluşturmıştır. Bir lisans

programından mezun, profesyonel çalışan, kendi işini yapan ya da yüksek lisansta akademik eğitimini sürdürenlerin 13'ünü erkek; 5'ini kadın oluşturmaktadır. Diğer gençler ise üniversite öğrenimlerini sürdürmektedirler. Bu örneklem havuzu içerisinde çalışmada görüşlerine doğrudan yer verilenlerin sayısı ise 26'dır. Bunların 6'sını kadın, 20'sini erkekler oluşturmaktadır. Bu 26 kişinin içerisindeki genç kadınlarla araştırmacının ilişkisi, kafe ve sosyal yardım derneklerinde derinlemesine görüşme yapmakla sınırlı kalmış, farklı arkadaş gruplarından oluşan genç erkeklerin büyük çoğunluğuyla ise gündelik yaşamlarına katılarak gözlemler yürütülmüştür. Gündelik yaşamlarına katılarak gözlemlerde bulunulan üç erkek arkadaş grubu vardır. Bunlardan ilkiyle bir okuma grubu; ikincisiyle ise Üsküdar'da faaliyetlerini yürüten bir sosyal yardım derneği aracılığıyla tanışılmış, araştırmacının ilk grupla ilişkisi, Eylül 2018'den itibaren yaklaşık iki yıllık bir süreç, ikinci grupla ilişkisi ise Ağustos 2019'dan itibaren yaklaşık bir yıllık bir süreci kapsamıştır. Bu gençler aracılığıyla yeni gençlerle tanışılmış ve örneklem genişlemiştir. Liselerinden henüz mezun olan ve üniversiteye yeni yerleşen gençlerden oluşan üçüncü grupla ise araştırmacının ilişkisi çok daha sınırlı kalmış, kafelerdeki birkaç yüz yüze görüşmenin dışında daha çok telefon ve whatsapp aracılığıyla haberleşme şeklinde olmuştur.

Lisans ve lisansüstü eğitim döneminde tanıştığım arkadaşlarımla Üsküdar'daki siyasal ve toplumsal hareketler içerisinde bir dönem aktif olarak bulunmuş ya da bulunmaya devam eden tanıdıklarım gençlere ulaşmama yardımcı oldu. Onlar aracılığıyla gençlerin muhtemel çekinceleri en baştan aşıldı. Profesyonel meslek sahibi ya da kendi işini yapan üniversite mezunu gençlere ulaşmak araştırmacının yaşı ve çevresindeki ilişkilerinden dolayı nispeten kolaydı. Hali hazırda üniversite öğrenimi görmekte olan daha genç gençlere ulaşmakta da bir sorun yoktu. Onlarla ilgili sorun, araştırmacıyla aralarındaki 8-12 yıllık bir yaş farkından kaynaklanmaktaydı. Bu yaş farkı, salt bir araştırmacı-örneklem ilişkisi için sorun teşkil etmeyebilirdi. Ancak onların gündelik yaşamlarına dâhil olarak yürütülecek bir araştırmada iletişimde kurulacak dil, üslup, tutum ve davranışlar, kaygı ve beklentiler açısından bir nesil farkı söz konusuydu. Dolayısıyla onların gündelik yaşamlarına katılarak onlarla duygulanımsal bir ilişki geliştirmek araştırmacının kendisi açısından öğretici oldu.

Bu uzun birliktelik tam da gençlerin yaşamlarındaki önemli bir dönemece denk geldiğinden onlara dair aktarımlarım sürekli bir tadilatı gerektirdi. Üzüntü, kayıpları ve sevinçlerine, ümit ve kaygılarına, başarı ve başarısızlıklarına tanıklık ettim. Gün geçtikçe samimileşen teklifsiz bir arkadaşlık ilişkisi ortaya çıktı. Farklı semtlerde oturan, farklı ailevi ve sınıfsal kökenlerden, farklı ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye sahibi, farklı arkadaş gruplarından gençlerle sürekli iletişim halinde oldum. Tez çalışması boyunca neredeyse her haftanın birkaç günü onlarla buluştum. Haftanın bir günü bir genç grubu, diğer günü bir diğer genç grubuyla bir araya geliyordum. Bu buluşmalar teklifsiz ve programsız gerçekleşiyordu. Çoğu zaman gün ve gecenin herhangi bir saati telefonum çalıyor ve yanlarına gidiyordum. Bazen de buluşmalar benim inisiyatifimle oluyordu. Gençlerle buluşmalarımız çoğunlukla Üsküdar'daki kahve/kafelerde çay içme şeklinde oluyordu. Ancak tek buluşma yeri, Üsküdar'daki kahve/kafeler değildi. Fatih, Balat, Acıbadem, Koşuyolu ve Kuzguncuk gibi semtlerin yanı sıra öğrenci evleri, aile evleri, halı saha maçları, parklar da buluşma yerleri olabiliyordu.

Araştırmanın konusunu teşkil eden İslami gençlik kategorisinin nesnel bir sınıflandırma değil, bir inşa olduğuna dikkat çekmek gerekir. Gençlik kategorisi yaşla ilişkili nesnel bir birim olarak kabul edildiğinde devlet, kapitalizm, bilim, teknoloji ve buralardaki iktidar ilişkilerinin dolayımı gözden kaçırılır. Siyasetçilerin, uzman pedagog, psikolog ya da sosyologların söylemlerinde genç insanlar, kimi zaman ulusun bekçisi, geleceği, ilerleme ve kalkınmasının, ebediliğinin sembolü olarak kimi zamansa tam tersi bir şekilde toplumsal değer ve normları tehdit eden suçluluk, sapkınlık, başıboşluk, uyumsuzlukla anılır. Genç insanlara yönelik her iki söylemde de ortak nokta, yetişkinler dünyasının genç insanlara bir “sorun/mesele” dolayımında yaklaştığıdır. Dahası genç insanlar tikel ve somut varoluşlarından soyutlanarak bir tümellikte, “gençlik” kelimesinde kavramsallaştırılır. Gençlik, genç insanların evrenselleştirilmesini, diğer insanlardan farklı bir tümellik olarak görülmesini sağlar. Genç insanların kavramsallaşarak gençlik olabilmesi için hem kendi içerisinde benzerliklerinin hem de kendi dışındakiler ile farklılıklarının birer sabite, evrensel norm olarak kabul edilmesi gerekmiştir. Bu da genç insanlara dair bir “gençlik fikri” üzerine temellenir. Buna göre gençlik, çocukluk ve yetişkinlik arasındaki bir geçiş

dönemidir. Bu geçiş dönemini kişinin fiziksel ve zihinsel gelişimi karakterize eder. Böylece gençlik, aynı zamanda ergenlik olarak tıpkı bitki ya da hayvanlarda olduğu gibi biyolojikleştirilmiş bir yaşam evresidir. Bu yaşam evresinin nesnelleştirilmesi adına kronolojiye başvurulur. Yaş, insanın yaşam süresi içerisinde geçirdiği psikolojik ve biyolojik gelişmeleri nesnel olarak dönemlendiren bir “icat” olarak sunulur. Yaş, öylesine nesnel ve evrensel bir dönemlendirme “aracı” haline gelmiştir ki hak ve sorumluluklar, hukuk ve ceza sistemi, eğitim sistemi, emek piyasası buna göre tanzim edilmektedir. Örneğin 18 yaş tam yurttaşlık statüsüne erişmenin sınırı olarak pek çok ülkenin anayasasında kabul görmüştür. Aynı zamanda hukuk ve ceza sistemi, 18 yaş cezai ehliyetin sınırı olarak belirlemiştir. 18 yaş altı için ise çocuk ceza sistemi ve mahkemeleri kurmuştur. Eğitim sistemi, modern öncesi dönemde olmadığı şekliyle yaşa göre bir sınıflandırmayı esas almış, aynı yaş gruplarını belirli bir sınıfta toplayıp, belirli bir müfredat ve sınav sistemi uygulamayı esas almıştır. Emek piyasasını düzenleyen yasalarda ise benzer şekilde çalışma yaşı, belirli yaş gruplarının çalışabilecekleri işlerin niteliği belirlenmiştir.²¹

Gençlikten toplumsal bir birim olarak bahsederken Bourdieu’nun bir mülakatında bahsettiği “gençlik sadece bir kelimedendir ibarettir” uyarısını dikkate almak gerekir. Bu ifadesiyle Bourdieu, toplumsal bir birim olarak gençlikten bahsetmenin manipülatif tarafına vurgu yapar. Bourdieu’ya göre sosyolog, mesleki refleksi gereği yaşlar arası bölünmelerin keyfilikliğini hatırdan çıkarmamalıdır. Zira gençlik ve yaşlılık, verili olmadığı gibi gençler ve yaşlılar arasındaki mücadelede toplumsal olarak inşa olunmaktadır. Bu nedenle “gençlerden, ortak çıkarlarla donanmış, oluşmuş bir grup, bir toplumsal bütün olarak bahsetmek ve bu çıkarları biyolojik olarak tanımlanmış bir yaşa indirgemek zaten apaçık bir manipülasyondur.” Esas olan ise gençler ve yetişkinlerin kuşak farklılıklarından doğan daha geniş siyasal, ekonomik ve toplumsal dolayımına sahip çıkar farklılıklarıdır.²² Bourdieu’nun “gençlik

²¹ Gençliğin toplumsal bir inşa oluşuna dair Foucaultcu anlamda soybilimsel bir çalışmada Nancy Lesko, gençliğin “sosyal bilim ve psikolojinin bireylerin içsel, kişisel niteliklerini modern bir toplum inşa etmek için görünür ve anlamlı kılmaya yardımcı olduğu modern ulus-devlete geçişin bir parçası” olarak görülebileceğini söyler. Nancy Lesko, **Act Your Age! A Cultural Construction of Adolescence**, Newyork, Routledge, 2012, s. 8.

²² Pierre Bourdieu, "Gençlik Sadece Bir Kelimedendir İbarettir", **Sosyoloji Meseleleri**, der. Levent Ünsaldı, çev. Filiz Öztürk et al., Ankara, Heretik, 2016, s. 175.

sadece bir kelimedden ibarettir” şeklindeki iddiasına Asef Bayat itiraz eder. Modernlikle birlikte yaygınlaşan kitlesel eğitimin “gençliği kitlesel olarak, ülke çapında olduğu kadar dünya çapında da” ürettiğini söyler. Özellikle kentlerin önemine işaret eder. Gençlik, modern olduğu kadar “kentsel bir fenomendir.” Bayat, “gayri-hareket” kavramsallaştırmasıyla modern Ortadoğu kentlerinde Müslüman gençlerin bir “gençlik habitusu” ileri sürdüklerini belirtir. Bunu örgütlü, hiyerarşik, ideolojik olarak amaçlı bir toplumsal hareket biçiminde değil, “özel ve kamusal alanlarda davranışları, kılık kıyafetleri, konuşma ve yürüme tarzları bakımından” gerçekleştirirler.²³

Gençlik, İslam ve İslamcılık ile yan yana geldiğinde ise hali hazırda Türkiye’de yapılmış bazı çalışmalara gönderimde bulunulabilir. İslamcılığı, yeni toplumsal hareketler literatürüne atıfla okuyan Nilüfer Göle, yukarıdan aşağıya toplumun topyekun dönüştürülmesini hedefleyen İslamcılığın bizatihi kendi aktörlerince “katılımın siyasal biçimlerini benimseme, açık toplumun sınırlamalarına uyum sağlama ya da onu reddetme yoluyla, piyasa ekonomisi ve küresel yaşam biçimleri ile” içsel bir dönüşüme tabi tutulduğunu belirtir:

Diyebiliriz ki, bir anlamda kendi varlıklarını ve güçlenmelerini kolektif İslami harekete borçlu olan İslamcı aktörler modern kent mekânları, küresel iletişim ağları, kamusal tartışmalar, tüketim kalıpları, piyasa kurallarıyla karşılaştıkça bir bireyleşme, etkileşim ve alışveriş sürecine girdiler. [Böylece] İslamcılık, iktidara gelip gelmemekten ve siyasal stratejilerden bağımsız bir şekilde, İslami tanımları dönüştürmekte, yeni aktörler yaratmakta, yeni kamusal mekânlar oluşturmakta, benlik ve modernliğin kültürel programlarını sorgulamaktadır.²⁴

Kolektif hareketin dışında keşfedilen “yeni bireysel yollar ve bağımsız düşünme tarzları”, Göle tarafından İslamcılığa atfettiği iki farklı eylem mantığından kültürel İslam’ın siyasal İslam’ı öncelediği şeklinde değerlendirilir. Burada Siyasal İslam-kültürel İslam ikiliği, devlet-sivil toplum ikiliği üzerine oturtulur. Bu çalışmanın ilk bölümünde yürütülen soruşturma bu tür bir ikiliği hedef almaktadır.²⁵ Ayşe

²³ Asef Bayat, **Siyaset Olarak Hayat: Sıradan İnsanlar Ortadoğu’yu Nasıl Değiştiriyor?**, çev. Özgür Gökmen, İstanbul, Metis, 2016, s. 173-75.

²⁴ Nilüfer Göle, **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, İstanbul, Metis, 2011, s. 34.

²⁵ Nilüfer Göle, **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, İstanbul, Metis, 2014, s. 144.

Saktanber, siyasal İslam-kültürel İslam ikiliğine karşı kültürel olanın siyasal olanla dolayımıldığı bir strateji olarak “yaşayan İslam” (living Islam) kavramını kullanır. Buna göre İslamcılık, gündelik yaşamın dönüştürülmesiyle ahlaki dönüşümü barındıran bir tür “yaşam siyaseti”dir.²⁶ Bu çalışma, İslami gençliği gündelik yaşamdan hareketle soruştururken Bayat’ın “gayri-hareket” ve Saktanber’in “yaşam siyaseti” kavramsallaştırmalarını kendisine daha yakın bulmaktadır.

Araştırma sürecinde örnekleme dâhil edilen gençlere İslamiliğini veren nedir? Hangi gençler, İslami olarak sınıflandırılıp örnekleme dâhil edilecektir? Bir genci İslami kılan nedir? Onun İslamiliği ne tür söylem ve pratiklerden hareketle anlaşılır? İslami genci İslami kılan nedir sorusu, bir metayı, mekânı, kenti, toplumu, ülke ve devleti İslami kılan nedir sorusundan ayırt edilebilir mi? İslami gençten söz ettiğimizde elbette bir insan bireyden, konuşan, düşünen, hareket eden, yiyen ve içen, giyinen, jest ve mimikleriyle duygularını dışa vuran, seven, nefret eden, arzulayan, isteyen, tüketen bir bedenden söz ediyoruzdur. Peki bu bedeni bir insan olarak tanımlamak için özgülünen tüm bu özellikleri, onu diğer bedenlerden ayırt edici kılan özellikler olarak varsaymazsak ne olur?

Birisini İslami genç olarak tanımlamanın yolu, neyi ne şekilde yediği ve içtiği, neyi ne şekilde giyindiği, kimlerle nasıl iletişim kurduğu, nasıl bir aileden geldiği, ne tür eğitim aldığı, hangi siyasal partiye oy verdiği, hangi toplumsal olaylara ne şekilde tepki verdiği, nerede nasıl ikamet ettiği, boş vakitlerini değerlendirmek için nelerle uğraştığından geçebilir. Örneğin alkol kullanmaması, yemek yerken lokmaları sağ eliyle ağzına götürmeye özen göstermesi ve yemeğe besmele çekerek başlaması, eve ayakkabılarını çıkararak girmesi, boy abdesti almadan sokağa çıkmaması, kadınların/erkeklerin elini sıkıca saran kıyafetler yerine bol olanlarını tercih etmesi, (kadınlar için) başörtüsü takması, arkadaşlarıyla karşılaştığında ya da bir yere girdiğinde selamlaşmak üzere selamünaleyküm ayrılırken Allaha emanet olun ifadelerini kullanması, arkadaş grubunun erkekler için büyük çoğunlukla erkeklerden kadınlar içinse büyük çoğunlukla kadınlardan oluşması, beş vakit namaz kılması ya da beş vakit namaz kılmıyorsa Cuma ve Bayram

²⁶ Ayşe Saktanber, **Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey**, London, I. B. Tauris, 2002.

namazlarını aksatmaması, oruç tutması, zinadan kaçınması, flörtünün olmaması varsa da cinsel yakınlıktan uzak durması, ilk yurtdışı deneyiminin çoğunlukla ailesiyle gittiği umre ya da hac ziyareti olması, ilköğrenime paralel olarak cami, cemaat ya da tarikat Kuran kursuna gitmesi, ailesinin büyük çoğunlukla Ak Parti seçmeni olması, vd. Bir genci, İslami olarak tanımlamaya imkân tanıyan bu pratikler listesi uzatılabilir. Ancak bu genç, İslamiliği imleyen pratiklerle çelişik görülebilecek pek çok söylem, tutum ve davranış içerisinde de olabilir. Bunun için Samuli Schielke'nin Müslümanlarla ilgili etnografik çalışmalara dair uyarısını dikkate almak gerekir. Bu çalışmalar, çoğunlukla kendilerini bilinçli olarak dindar, adanmış Müslümanlar olarak sunanlara ve dini grupların ve kuruluşların faaliyetlerine katılanlara yani aktivist bir bağlılık duygusunu paylaşanlara ayrıcalık tanırlar. Kişilerin dini söylem ve görünürlüklerinin öne çıktığı anlara fazlasıyla odaklanarak farklı zamanlarda, çok farklı şeyler hakkında konuşuyor olmaları ve çok farklı görünürlükler sergiliyor olmaları gerçeğini göz ardı ederler. Böyle yaparak aslında İslamcı ideoloji ve siyasal hareketlerin söylemlerini ve Müslümanlar'a dair Batılı temsilleri yeniden üretirler. Buna göre İslam, yaşamın tüm alanları açısından en üstün yönlendirici olarak ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.²⁷

Gençlerin gündelik yaşamlarına katılarak ve aralarında uzun vakit geçirerek sürdürülen bir çalışmada dini hassasiyet, söylem ve görünürlüklerin, onların yaşamlarının çok sınırlı bir kesitini oluşturduğu açığa çıkar. Elbette araştırmacının amacı, İslamilik kategorisini, İslamcılık ve Batılı İslam temsillerini doğrulayacak şekilde yeniden üretmekse gözlerinin ardındaki işlemci, onu bu yönde yönlendirecektir. Buna karşın amaç, gençlerin gündelik pratiklerinin çokluğundan hareketle bu pratiklerin nasıl İslami olarak çerçevelenip, belirli öznellik biçimleri ve hareket tarzlarıyla ilişkilendirildiği koşulları açığa çıkarmaksa araştırmanın odağı, İslamilik kategorisine uygun pratiklerin seçicilerle ayırt edilmesinden bu genel kategorinin ne tür iktidar ilişkileri içerisinde oluştuğunu sorgulamaya kayar.

Bu çalışmanın başlığında yer verilen İslami gençlik, Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi olarak tanımlanan yönetsel öbikleşmenin bir efekti olarak

²⁷ Samuli Schielke, "Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life", **Zentrum Moderner Orient**, 2010.

değerlendirilmektedir. Ne verili bir kimlik ne de pratikleri yönlendiren normatif bir çerçevedir. Söz konusu yönetsel öbekleşme için sürekli oluşturulması ve sürdürülmesi gereken bir edimdir. Bunun için oldukça kompleks iktidar teknolojilerine başvurur: Aile, okul, diploma, cami, tarikat ve cemaatler, dernek ve vakıflar, tesettür modası, helal mal ve hizmetler piyasası, kültür merkezleri, kafe ve restoranlar ve genel olarak kentsel manzara.

İstanbul'da belirli ilçelerin İslami gençlerin yoğun olarak vakit geçirdikleri kafeler, kahveciler ya da kitap-kahveler açısından öne çıktığı görülmektedir. Mekân ve kimlik oluşumu arasında birbirine indirgenemez bir etkileşim söz konusudur. Mekân, insanların verili kimlikleriyle üzerinde hareket ettikleri boş/fiziksel/geometrik bir uzam değil, öteden beri kimliklenmiş, kullanıcılarının edimleriyle sürekli yapılanmaya açık, üzerinde mücadele ve uzlaşmaların yer aldığı çekişmeli bir alandır. Mekân aynı zamanda hâkim anlamlama ve öznelleşme rejiminin, kişilerin duygulanımsal kapasitelerini ve karşılaşmalarını yönetmeyi amaçladığı bir müdahale alanıdır. Mekân bir olasılıklar alanı olarak inşa edilir. Böylelikle doğrudan kişiler üzerinde değil, onların olası eylem ve karşılaşmaları üzerinde eylemde bulunur. Bu çalışmada Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi olarak adlandırılan yönetsellikler öbekleşmesi içerisinde, devlet ve sermayenin kuvvetleri, yerel yönetimler, planlamacılar, mimarlar, işletme sahibi yeni küçük burjuvazi, mimari biçimler, kente dair varsayımlar, fikirler, araştırmalar, dini değer, ritüel ve pratikler bir araya gelerek İslami öznelliklerin üretileceği mekânları yaratırlar. Bu açıdan gündelik kent yaşamında oldukça sıradan bir vakit geçirme mekânı olarak görülebilecek kafeler, çok daha genel siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel bağlama yerleşir. Dolayısıyla bu tür mekânların inşasının, gençlerin bu tür mekânlardaki deneyimleri ve karşılaşmalarının soruşturulması, hâkim anlamlama ve öznelleştirme rejiminin gücünü ve zayıflıklarını çözümleme imkânı tanır.

Çalışmanın Planı

Çalışmanın her üç bölümünün de kendi içerisinde bir anlam bütünlüğü oluşturacak şekilde tasarlanmasına özen gösterilmiştir. Bu amaçla her bir bölümün girişinde o bölümün sorunsalı ve bu sorunsal çerçevesinde soruşturulacak temalar ve

soruşturulacak bu temalara yönelik benimsenen teorik perspektifler belirginleştirilmiştir.

Birinci bölümün sorunsalını Türkiye’de devlet-toplum ilişkileri, modernlik ve modern devletin oluşumu oluşturmaktadır. Bu sorunsal, Türkiye’de İslamcılığın siyasal ve toplumsal bir hareket olarak güçlenmesi, İslami değer ve sembollerin görünürlüklerindeki artışı, İslami değer ve sembollerle kamusal tanınırlık elde etme mücadelesi yürüten toplum kesimlerini inceleyen yazının çoğunlukla söz konusu gelişmeleri Osmanlı-Türk modernleşmesinin semptomu olarak okumalarına karşı bir karşı-sorunsal olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda Türkiye’de İslamcılığın ortaya çıkışına dair yazında genel kabul gören Türk modernleşmesi ve erken Cumhuriyet dönemine ilişkin varsayımların sorgulanması amaçlanmıştır, bu yaklaşımların devlet-toplum ilişkileri ve sivil toplum üzerine düşüncelerinde verili aldıkları devlet ve toplumun birbirine dışsal iki ayrı varlık olduğu, devletin her zaman baskıcı ve müdahaleci şekilde toplumun üzerinde durduğu yönündeki kabuller sorgulanmıştır. Özellikle 1980 sonrası post-Kemalist düşünürlerin Türk modernleşmesine ilişkin eleştirilerinde demokrasinin konsolidasyonu sorunu ağırlıklı gündemi oluştururken bunun ardında Şerif Mardin, Metin Heper ve İdris Küçükömer’in Osmanlı-Türk tarihsel/toplumsal formasyonuna ilişkin düşünceleri vardır. Mardin’in merkez-çevre, Heper’in aşkın devlet-zayıf toplum ve Küçükömer’in sol-sağ kutuplaşmasını tersine çevirerek Türkiye’ye aktaran ikilikleri post-Kemalist yazına Türk modernleşmesine demokrasinin yerleşememesinin ana nedeni olarak yaklaşma olanağı tanır. Burada modernliğin Batı’da başlamış ve nihayete ermiş, ardından kendi dinamikleriyle modernliği üretemeyen bir topluma dışsal olarak aydınlanmış siyasal seçkinleri eliyle yukarıdan aşağıya benimsetildiğini görürüz. Bu, açık ya da örtük tüm yazın için başlangıç noktasıdır. Aslında iki kademedede bir ikiliğin varsayıldığından söz edebiliriz: Bir yanda Batı-Doğu, diğer yanda bu Batı-Doğu karşıtlığının içeriye taşınması olarak devlet ve toplum, aydınlanmış seçkinler ve geri kalmış halk, iktidar ve direniş. Buradan hareketle Türk modernleşmesinin bir Batılılaşma projesi olduğu, bu Batılılaşma projesini benimseyen seçkinler ile gündelik yaşamlarında İslam’a göre yaşayan halk sınıfları arasında kültürel bir fay hattı açığa çıktığı varsayılır. Burada tek-boyutlu, kültürel özcülüğe dayanan katı bir ikilik, devlet-toplum ilişkilerine hâkim

kılınır. Modernleşme sürecindeki çoğul etkileşimler göz ardı edilir, modernleşmeler ve özelde devletleşmeler tarihi merkez-çevre, devlet-toplum gibi tarihsizleştirilmiş ikilikler içerisine hapsedilir. Sonrasında ise bu arkaplan özcülüğüne dayanarak İslamcılık, İslamcı siyasal ve toplumsal aktörler ele alınır.

Batı ve Doğu arasında herhangi bir karşıtlığa gitmeden ya da modernliğin Batı'da kendi dinamikleriyle başlamış bir süreç, Türkiye'de ise tamamen ithal bir proje olduğunu varsaymadan modernliği başka bir düzlemde ele alıyorum. Bunun için öncelikle modernliğe karakterini veren şeyin ne olduğunu keşfetmeyi amaçlıyorum. Bu doğrultuda Timothy Mitchell'in modernliğin kendisini bir temsil olarak sunduğu önermesine başvurarak bu önermenin ardındaki isim, Heidegger'in resim-olarak-dünya kavrayışına temas ediyorum. Heidegger için modernliğin özü temsil mantığında yatar. Bunu teknoloji özelinde modernlikte varlığın unutulmuşluğu ya da varlığın kendisini varolanlardan geri çektiğini iddia ederek ileri sürer. Modern dünya, bir resim-olarak-dünyadır. Heidegger'in çerçeveleme (gestell, enframing) kavramı tam da modern teknolojinin saldırı biçiminde doğayı gizinden-çıkma zorlamasını anlatır. Nehirler hidroelektrik santrallerine, yeraltı kömür madenlerine dönüştürülür. Burada söz konusu olan varolanların ötede bir amaç uğruna hesaplayıcı akıl tarafından daha sonrasında kullanılmak üzere stoklara dönüştürülmesidir. Heidegger'in ardından Michel Foucault, başka bir dönemselleştirmeye de olsa Rönesans, Klasik dönem ve insan çağı olarak modernlikte episteme'lerin dönüşümü üzerinden benzer şeyleri ileri sürer. Descartes'la birlikte temsilin hâkim hale geldiğini Heidegger'e benzer şekilde tespit eder. Ancak Kant'ın Kopernikçi devrimiyle birlikte insanın hem bilginin koşulu olarak öznesi hem de bizzatı bilginin kendisinden edinileceği nesnesine dönüşmesiyle ampirik-aşkın bir çift olarak ortaya çıktığını söyler.

Modern dünyada temsil mantığının hâkim hale gelişinin ardında kelimeler ve şeyler, gösteren ve gösterilen, anlam ve dünya arasında Tanrı'nın mutlak düzeninin sarsılışı yatmaktadır. Öncesinde Tanrı'nın şeylerin düzenine kaydettiği mutlak uyumda kelimeler şeyleri tam anlamıyla karşılamaktadır. Ancak artık kelimeler, şeyler üzerinde şifresi çözülecek, Tanrı'nın teminatı altındaki imzalar olmayı yitirdiğinde anlam kayması doğar. Bu kaymayı durdurmak, gösterenleri, bir noktada gösterilende sabitleyerek anlam uğrağı oluşturmak adına bağdaştırıcı bir aracı olarak ortaya çıkan

özne-olarak-insan, karşısındaki nesne-olarak-dünyayla temsil edici bir ilişkiye girer. Ancak burada söz konusu olan sekülerleşme teorisinin kolaylıkla ileri sürebildiği gibi aşkınlığın yok oluşu değildir. Olan şey aşkınlığın bu-dünyada içkinleşmesidir. Zira birinci bölümün temas ettiği diğer bir husus, bu içkin-aşkınlığın bedene büründüğü modern devleti çözümlemektir. Modern devlet hem anlamın sabitlenmesi açısından Tanrı'yı ikame etmesiyle bir temsil yarattığı hem de bizatihi kendisi temsili bir yaratıktır.

Bourdieu'dan hareketle devletin fiziksel şiddet ötesinde sembolik şiddet tekelini sahip bir iktidar alanı olduğu belirtilmektedir. Modern devlet, Bourdieu'nun devlet soyluları olarak nitelendirdiği, yeniden üretim stratejilerinde fetih ve soy karşısında devletin tasdik edici edimlerine muhtaç bir sınıfın kendisini var kılmak adına var kıldığı bir iktidar alanıdır. Bourdieu için modernleşme, toplumun birbirine görece özerk kendi mantıklarına tabi alanlara farklılaşmasıdır. Her bir alan, kendi mantığına tabi olarak işler ve kendine özgü bir faydayla karakterize olunur. Devlet ise tüm alanların üstünde bir iktidar alanı olarak toplumsal uzamdaki diğer alanlar üzerinde değerlendirme iktidarına sahip olarak fiziksel/zor sermaye, ekonomik sermaye, kültürel/enformasyonel sermaye ve sembolik sermayenin tek bir noktada merkezileşmesiyle ortaya çıkar.

Bourdieu'nun Fransa'yı merkeze alarak okuduğu modern devlet oluşumu, postkolonyal bir müdahaleyle Türkiye'ye aktarılmaktadır. Bu aktarımda kilit unsur, Mitchell'in Mısır'ın sömürgeleştirilmesini konu edinen çalışmasıdır. Mitchell, Heidegger'den hareketle modernliği karakterize ettiği resim-olarak-dünyanın sömürgeleştirme sürecinde Mısır'a gelişini konu edinir. Modern temsil, haritalar, istatistikler, nüfus cüzdanları, pasaportlar, sokak levhaları, trafik ışıkları, sergi, müze, hayvanat bahçeleri, okul, hastane, kışla, kent gibi hepsi de kendi ötesinde bir gerçeklik efekti yaratan unsurlarıyla birlikte gelir. Burada artık yeni bir düzen kavrayışı söz konusudur. Toplumsal dünya, kendi dışında işleyen bir düzene göre okunmakta, planlanmakta ve yönetilmektedir. Bu yeni düzen, adeta bir resmi çerçeveye ancak çerçevelediği resimden bağımsız bir çerçeve gibi işler.

Böylesi bir düzenin Türkiye'ye girişi, Lale Devri'nde Avrupa'ya gönderilen sefirlerin sefaretnameleriyle başlar. Bu sefaretnamelerde Batı'da hâkim düzen anlayışına ait pek çok şey bulunur. Ordu, askeri talim ve manevralar, idare, eğitim kurumları, hastaneler, altyapı, kentler ve temsilin bizatihi seyir edenlere sahnelendiği opera ve tiyatro. Bu sefaretnamelerin de etkisiyle 18. yüzyıl, orduda modernleşme çabalarına tanık olur. III. Selim'in yeni düzeni de çağrıştıracak adıyla nizam-ı cedidi en kapsamlı reform çabalarından biridir. Ardından en kapsamlı modernleşme girişi, Tanzimat gelir. Tanzimat'ın idare, hukuk, eğitim, maliye, orduda gerçekleştirdiği kurumsal modernleşmenin ötesinde bunların sıradan Osmanlıların dünyayı anlamaya ilişkin zihinsel yapılarında doğurduğu başkalaşımalar önemlidir. Nitekim “Cumhuriyet'i kuran kurucu habitusun”²⁸, Cumhuriyet'i Osmanlı'nın radikal bir olumsuzlaması olarak kavramasının ardında modern düzen fikri ve temsil mantığını içselleştirmesi yatmaktadır. Söz konusu modern düzen ve temsil mantığı, Batılı tarzda eğitim veren modern okullarla sınırlı olmanın çok ötesindedir. Artık kendisini devletin en olağan gündelik pratiklerinde gösterir. Böylelikle sıradan insanlara temas eder. Bir doğum belgesi, nüfus cüzdanı, diploma, pasaport, bilet, sokak tabelası, trafik işareti, apartman numarası, musluktan akan su, içeriği aydınlatan elektrik, ısınılan havagazı, üzerinde yürünen makadan/şose yol, seyahat edilen demiryolu, vapur, vaktin öğrenildiği saat kulesi, vb. Hepsi hali hazırda burada olmayan ama hali hazırda buradaki pratikleriyle kendisinin var olduğu efekti yaratan devleti temsil ederler.

²⁸ Burada “Cumhuriyet'i kuran kurucu habitus” kavramsallaştırması, başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere Cumhuriyet'in kuruluşunda etkin rol almış bir nesil ya da kadroyla sınırlı olmayan modern temsil ve düzen mantığını tedrisi eğitimle sınırlı olmayan şekilde gündelik karşılaşmalarındaki devlet edimleri ile içselleştirenleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Kemalistler, Kemalist seçkinler ya da Kemalist nesil gibi bir kavramsallaştırmaya gitmekten özenle kaçınılmıştır. Kemalistler ya da Kemalist seçkinlerden özenle kaçınılmasının ardında Türk modernleşmesine ilişkin değerlendirmelerin bu kavramlara aşırı normatif yüklemde bulunmaları vardır. Diğer yandan Türk modernleşmesini olumlayan modernleşme kuramları ya da eleştirel yaklaşan post-Kemalist yazın modernleşmeyi bilinç sahibi faillerin bilinçli edimlerine indirgemekte birleşirler. Bourdieu'dan ilhamla kullanılan habitus kavramı ise fail-yapı, özne-nesne, öznellik-nesnellik gibi Kartezyen ikilikleri aşmaya olanak tanır. Ayrıca bilinçten öte bedensel yatkınlıklara gönderimde bulunur. Yapılandırılmış ve yapılandırıcı bir yapı, içselleştirilmiş bir toplumsallık olarak habitus, dünyayı algılama, değerlendirme ve sınıflandırmaya yönelik bilişsel şemalar kadar bedensel tutum ve davranışları da içerir. Habitusun oluşumunda aile ve okulun etkisi yadsınmasa da burada söz konusu olan Foucault'nun disiplinci iktidar kavramsallaştırmasındaki kapatıp-kuşatmayla sınırlandıramayacak şekilde toplumsal yüzeyin ve gündelik karşılaşmaların tamamına yayılmış bir bedenselleştirme. Bu bedenselleşmede modern düzen ve temsil mantığının yerleştiği gündelik yaşamın her alanı etkilidir: Ev, mahalle, kent uzamı, diploma, nüfus cüzdanı, harita, tapu gibi “seyyar değişmezler” olarak devletin tasdik ve takdis ettiği temsiller, bina numaraları, sokak isimleri, trafik tabeları, vd.

Cumhuriyet'i kuran kurucu habitus, devleti böyle tanır. Tıpkı daha sonrasında İslamcıların da tanıyacakları gibi. Ancak bu tanıma, bir içine doğma, bünyeye dâhil etme şeklindedir. Söz konusu pratiklerin olağanlığında devleti bilmeden tanırız. Bu bir ön kavrayış, bir pratik sezgi şeklindedir. Bu yüzden devlet insanlarıyızdır. Tüm düşüncemizde farkında olmaksızın bize musallat olur. Dünyayı sınıflandırma, değerlendirme, anlamlandırmaya ilişkin tüm bilişsel şemalarımızı ona borçluyuzdur. Onun gözlükleriyle ondan hareketle onun perspektifinden dünyaya bakarız.

Modernliğe karakterini veren düzen ve temsil mantığının Osmanlı-Türk siyasal toplumsal formasyonuna girişi, tanrısal bir bilinçlilik/faillik atfedilen seçkinlerin Batı'dan alarak uyguladıkları bütünlüklü bir plan/proje şeklinde olmadığı üzerinde önemle durulmuştur. Modern temsil ve düzen mantığının ordudan, maliye, hukuk, eğitim ve sağlık sistemine, idari yapılanma, siyasal katılım mekânizmaları ve kent planlamasına değin somutlaşması geniş bir coğrafyada farklılaşan derecelerde, çoğul etkileşim, müzakere ve mücadelelerle, zaman zaman kurumsal anlamda devlet dışı aktörlerin inisiyatifiyle gerçekleşmiştir. Devlet-güdümlü varsayılan somutlaşmaları ise bürokratik seçkinlerin zihinlerindeki pratiğe öncel *a priori* plan ve programların yürürlüğe konmasından ziyade sorun odaklı, geçici ve olumsal niteliktedir.

Tarihsel bir olgu ya da olay, sosyal bilimler nezdinde her zaman hesaplama yetisine sahip olan bir toplumsal fail olarak insan varlığı ve iradesine işaret eder. Ancak bir olay ya da olgunun oluşumunda sadece insanların hesaplayıcı akıllarına indirgenemez bir faillikler dizisi söz konusudur. Pek çok kuvvet, iş başındadır. Bunlar arasında teknolojinin, hastalığın, savaşın, doğanın ve insan olmayan diğer pek çoklarının kuvvetleri sayılabilir. İnsan, etkileşim içerisine giren kuvvetlerden sadece biridir. Etkileşimlerin sonuçları ise oldukça karmaşık olduklarından hesaplayıcı aklın ufkunun dışındadır. Dolayısıyla herhangi bir olgu ya da olayın gelişiminde etkileşime giren kuvvetler, tekilliklerinde ele alındıklarında belirli toplumsal çıktılara yönelmiş hesaplayıcı aklın rolünün son derece kısıtlı olduğu, hatta bizatihi kendisinin bir dizi etkileşimin ürünü olduğu açığa çıkar. İnsan failliği, önünde duran dünyayı gözetleyen, hesaplayan ve yeniden düzenleyen bedensizleşmiş bir akıl mıdır? Yoksa fikirler ve

şeyler, insan ve insan olmayanlar arasındaki farkı önceleyen süreçlerin ürünü olan teknik bir beden midir?²⁹

İnsan olmayan kuvvetlere dikkat çekmek, uzmanlığın tekno-bilimsel planlarına karşı doğanın ya da maddi koşulların direnişiyle ilgili bir mesele olmaktan ötedir. İnsan uzmanlığına karşı işleyen ya da teknik ilerleme ve kapitalist gelişmeye engel teşkil eden insan olmayan kuvvetlerin farkına varma meselesi de değildir. Bu, insan uzmanlığına insan olmayan kuvvetler üzerinde ayrıcalıklı bir fail konumu atfederek insan ve insan olmayan ayrımını yeniden üretmek olurdu. Zira uzmanlık, hali hazırda tamamlanmış kapalı bir rejim olarak sonradan doğanın ya da maddi koşulların direnişiyle dışsal olarak karşılaşıyor değildir. Aksine planlar, niyetler, bilimsel uzmanlık, tekno-iktidar ve artı değer, insan olmayan diğer kuvvetlerle kombinasyonda yaratılır. Fikir ve teknoloji, bu kombinasyonu önceleyen saf düşünüm biçimlerinden ziyade kombinasyondaki karışımdan doğar ve süreçlerde üretilir.³⁰

Burada Batı dışı olarak varsayılan Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal formasyonunda yöneticilerin karşılaştıkları sorunlara yönelik teknik çözümlerinin Batı'da uygulanmış ve geçerliliği kanıtlanmış çözümlerden mülhem olduğu, bunun da Osmanlı-Türk modernleşmesinin Batılı modelden esinlenmiş bir kopya proje olmasını kanıtladığı ileri sürülebilir. Ancak teknik uzmanlık, dışarıdan doğrusal bir şekilde getirilmez, her zaman yeni olan ile mevcut bilgi ve iktidarın yeniden organizasyonudur ve “her zaman [başta] niyetlenilmemiş olan tarafından oldukça aşılır.”³¹ Uyarlanabilir bir kapasite üretmeye çalışan müdahaleler, öngörülebilir ve sorunsuz sonuçlar vermez. Her zaman birilerinin başkaları pahasına faydalandığı niyetlenilmemiş sonuçlar olacaktır. Bilgi, uzmanlık ve Batı biliminin söylemleri, yerel normlar ve geleneklerle belirli pratikler ve yapıları kurumsallaştırmak için iç içe geçer.

Modernleşmenin karakteristiğine ilişkin böylesi bir belirlenimin ardından modernleşmenin faili olarak tanımlanan seçkinlerin oluşumu ele alınmıştır. Modernleşme sürecinin öncülüğünü üstlenen ve karar-verici konumundaki seçkinlerin

²⁹ Timothy Mitchell, **Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity**, California, University of California Press, 2002, s. 11.

³⁰ A.g.e, s. 52.

³¹ A.g.e, s. 42-43.

toplumsal kökenlerine ilişkin çok az şey yazılmış olmakla birlikte hepsinin imparatorlukta kurumsallaşan Batı tarzı eğitim kurumlarından yetişmiş çoğunlukla askeri bürokratlar oldukları üzerinde anlaşma vardır. Bu uzlaşma dahi modernleşme sürecinin faillerinin Bourdieucu anlamda habituslarına dair çok şey söyler. Burada çokça ileri sürüldüğü üzere modernleşme sürecinde söz konusu faillerin öne çıkışında onların geçmiş dönemin geleneksel seçkinlerinden farklı olarak İslami bir bağlamdan ziyade seküler bir bağlamda yetişmiş olmalarının belirleyiciliğini öne sürme, yine bir kültürel özcülüğe kapı aralamakta ve modern tedrisi eğitimde somutlaşan modern temsil ve düzen mantığına ilişkin çok az şey söylemektedir. Modern tedrisi eğitimi değerlendirmek için iki temel yol söz konusudur. Okul, ya Foucault'nun iktidarın mikro-fiziği analizinden hareketle, uysal bedenler üreten disiplinci bir kurum olarak ya da Bourdieu'nun sembolik sermayenin merkez bankası olarak belirlediği devletin sembolik tahakkümünü gerçekleştirdiği, devletin yetkilendirilmiş otoritesinin temsilcisi olarak kavramsallaştırılacaktır. Foucaultcu analizde iktidar ilişkilerinin aşağıdan yukarıya analizi söz konusu olduğundan egemenlik, ideoloji ve meşruiyet sorunları bir kenara itilecektir. Buna göre okul, disiplinci teknikleri, prosedürleri, panoptik mimarisi içerisinde uzamsal ve zamansal düzenlemeleriyle söylemsel olmayan bir rejimdir. Burada bedenlere, uysallaşmaları adına bir öznellik giydirilir. Ancak bu çalışmada Foucault'ya Bourdieucu bir bakış eklenerek devletin egemenlik fonksiyonu üzerinde önemle durulmuştur. Devlet, toplumsal uzamdaki tüm diğer alanlar üzerinde bir değerlendirme iktidarı olarak sembolik sermayenin merkez bankasıdır. Meşru ve geçerli görülebilecek tüm konumlar, unvanlar, iyelikler onun evrensel bir otorite olarak sahip olduğu sembolik iktidarın sayesinde. Kişi ve gruplar, ancak onun tasdik ve takdisiyle toplumsal tanınma elde eder. Bu oldukça Hobbescu bir iddiadır. Ancak diploma ve onun bir tür geçmiş zamanlardaki kral tarafından bahşedilen soyluluk unvanlarıyla benzerliği dikkate alındığında bu iddianın haklılık payı ortaya çıkar. Modern devletle birlikte geçmişin soya bağlı soylularının yerini devlet soyluları, devlet insanları almıştır. Bu devlet insanları, kendilerini var kılmak adına devletin varlığını tesis etmiştir. Çünkü ancak onun tanınmasıyla evrensel bir tanımaya erişebileceklerdir. Buradan hareketle Kemalist seçkinler yerine Cumhuriyet'i kuran kurucu habitus olarak adlandırmayı seçtiğim modernleşmeci failler, devletin tasdik ve takdisiyle evrensel tanınmalarını elde eden devlet

insanlarıdır. Bu vurgu, kurucu habitus ile İslamcılar arasındaki büyük benzerliği açığa vurmaktadır. İslamcılar, öznelliklerinin oluşumu ve takip ettikleri toplumsal güzergah açısından ulus-devletin ürünüdürler. Devlete karşı olmak, devlete karşı sivil toplumun unsuru olmak bir yana devletin katı bölümlülük çizgileri içerisinde hareket ederek evrensel bir tanınma peşindedirler. İslamcılık; kapitalizm, devlet ve İslam'ın birbirine karşıt değil, birbirini pekiştiren bir bağlamını ifade etmektedir. Burada birbirine indirgenemez üç unsur, rezonans içerisinde birbirlerini koşulladıkları, geçici, olumsal ve yeni eklemlenişlere açık bir öbikleşme oluşturmaktadır.

İslamcılığın siyasal alanda temsil ettiği İslami değer ve sembollerin kamusal alanda tanınması talebine gelince yukarıda Türk modernleşmesine ilişkin verili kabulleri başlangıç noktası kabul edenler, Türkiye'de modernleşmenin devlet ve toplum, merkez ve çevre, siyasal seçkinler ve halk arasında derin bir kültürel fay hattı yarattığından hareketle İslamcılığı bastırılmış olanın geri dönüşüyle ilişkilendirirler. İslam, Cumhuriyet'in radikal laisizminden sığınabildiği bir dehlizde beklemiş, ardından devletin İslam'ı bastırma iradesi ortadan kalktığında geri gelmiştir. Bu en hafif ifadesiyle bir özcülüktür. Verili bir İslami kimlik varsayar. Onu zamanın dışında bir mevcut-olan olarak sabitler. Dahası tarihsel açıdan da Cumhuriyet dönemindeki çoğul etkileşimleri göz ardı eder. Ardından İslam'ın değişen yüzlerinden söz açar. Ben verili bir İslam ya da İslami kimliğin söz konusu olamayacağından bunun çoğul eklemlenişlerin ürünü, her an oluş halinde ve hiçbir zaman hitama ermemiş olduğunu ileri sürüyorum. Asad, İslam'ı Foucault'dan hareketle söylemsel bir gelenek olarak kavramsallaştırmakla bu iddiamın dayanağını oluşturur. Eğer bu İslam'dır şeklindeki bir tanımlama söz konusuysa orada modern iktidarın bir efekti olarak vardır. İslam, bu ya da şu şekilde temsil edildiğinde içerisinde bulunduğu hayatın verili bir momentinde sabitleniyor demektir. Akademi, ideal-tipleştirmeler üzerinden bu sabitlemeyi yapmaya en yetkin kurum olarak devlete yardımcı olur. Sonrasında verili bir momentteki İslam'ın görünümü ile verili bir başka momentteki İslam'ın görünümü arasındaki değişim bir hız problemine dönüşür.

Çalışmanın ikinci bölümünde 1980 sonrası Türkiye'de yaşanan derin siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel dönüşüm tartışılmaktadır. Bu dönem Türkiye'de devlet ve ulusal kimliğin ulus-üstü ve ulus-altı baskılarca tartışmaya açıldığı dönemdir. İlk

bölümde Bourdieu'dan hareketle ele alınan modern devletin sembolik iktidar üzerindeki tekeli, ulus-altı ve ulus-üstü baskılar, küreselleşme ve neoliberalleşme, ulusal sınırları aşan bir tüketim kültürünce aşınmaya maruz kalır. İslamcılığın Türkiye'de kitleselleşmesi bu döneme denk gelir. Bu dönem ayrıca Türkiye'de neoliberal ekonomi politikalar doğrultusunda bir tüketim toplumunun inşasına tanık olur. Diğer yandan yeni bir toplumsal sınıf olarak yeni küçük burjuvazi, eğitimleri, profesyonel meslekleri, tüketim alışkanlıklarıyla ortaya çıkar. Küreselleşme ve neoliberalizm, zorunlu olarak ulus-devletin nüfus ve coğrafyası üzerindeki egemenliğinde, egemenlik fonksiyonu olarak devletin sembolik tahakkümünde bir çözülmeye yol açar mı? Marksist eleştirel siyasal iktisat kuramcılarının ileri sürdükleri gibi neoliberalizm evrensel ölçekte geçerli devletin ekonomiden el çekmesini amaçlayan ve burjuvazinin sınıf çıkarlarına hizmet eden bir ideolojiden mi ibarettir? Marksizm'in ideoloji olarak neoliberalizm çözümlemesine karşı neoliberalizmin bir yönetsellik teknolojisi ve siyasal rasyonellik biçimi olduğu şeklinde Foucaultcu bir cevap verilebilir. Ancak bu bölümde Deleuze ve Guattari'nin kapitalizm ve devlet arasındaki özgün ilişkiye yönelik çözümlemeleri daha makul görülmüştür. Bu çözümleme İtalyan otonomist Marksistlerinin maddi olmayan üretim ve emek kavramsallaştırmalarına zemin hazırladığından geç kapitalizm döneminde iş ve emeğin biçim ve organizasyonunda yaşanan kapsamlı dönüşümü açıklamaya olanak tanır.³² Buradaki amaç, çağdaş kapitalizm koşullarında küreselleşme, neoliberalizm ve postmodern tüketim kültürüyle birlikte yeni sınıf oluşumlarının etkisi altındaki bir devlet bağlamında İslami gençleri kavramsallaştırmaktır. İslami gençler yukarı doğru toplumsal hareketlilik güzergahlarını, ilk bölümde Cumhuriyet'in kurucu habitusu ve ardından İslamcılar üzerinden ayrıntılandırıldığı üzere eğitim, sınav ve diploma gibi devletin takdis ve tasdik edici edimlerine borçludurlar. Bununla birlikte ulus-devletin bu egemenlik fonksiyonu ve buna bağlı sembolik tahakkümünü aşındırıyor gibi görünen küreselleşme ve tüketim kültürünün maddi ve teknolojik görünüm ve yaşam tarzlarının da etkisi altındadırlar. Ancak bu devletin öznelliklerin oluşum sürecindeki etkisini yitirdiği anlamına gelmez. Okul gibi bir disiplinci kurum ya da diploma gibi

³² Maurizio Lazzarato, "Maddi Olmayan Emek", **İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika**, der. Paolo Virno ve Michael Hardt, çev. Sinem Özer ve Selen Göbelez, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2005, s. 227-46.

bir teknoloji bireysel bedenlerin belirli bir anlamlama zincirine kaydedilmesi ve öznellesmesinde eskisi kadar etkili olmayabilir. Ancak ondan çok daha yaygın ve sinsi bir makine iş başındadır. Deleuze ve Guattari'nin çağdaş kapitalizmin hâkim öznellesme tarzı olarak düşündükleri yüzsellik makinesi bu yaygın ve sinsi öznellesme tarzına işaret eder. İkinci bölümün sonunda tartışılan yüzsellik makinesi, hâkim anlamlama ve öznellesme tarzına göre bedenlerin yüzelleştirilmesi kadar bu yüzselliklere uygun bir manzaranın oluşturulmasını ifade eder. Dolayısıyla bu açıklama, çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacak olan İslami gençler ve metropol sorununa giriş niteliği taşır.

Çalışmanın üçüncü bölümü İslami gençlerin mekânsal bulunuşlarına ilişkin ön hazırlık niteliğinde bir girişle başlar. Burada beden olarak insanın mekân olarak dünyayla Kartezyen felsefe ve Kantçı idealizmde izleri sürülen temsilci düşünmeye indirgenemez ilişkileneşine yönelik bir anlayış geliştirilmesinin ardından modernlikte metropolü ayrıcalıklı kılanın ne olduğuna, metropolün kapitalizmle özgün ilişkisi üzerinden insanın varoluşundaki tesis edici rolüne değinmek adına Walter Benjamin'in Paris üzerinden metropol kent uzamına ilişkin fragmanlarına yer verilmiştir. Benjamin için mutlak din olarak kapitalizm, fetişist karakterini metropol kent uzamında ve mikro-kentsel mekân olarak pasajlar özelinde gösterir. Benjamin'in pasajlar özelinde 19. yüzyıl Paris'ine yönelik bir koleksiyoncu titizliğindeki analizleri, Baudelaire'in modernliğe ilişkin "geçici, ele avuca sığmaz, olumsal" tanımının izlerini sürer. Benjamin, pasajlarda modernliğin bir zamanlar yenisi olan ama artık modası geçmiş, artık birer fosile dönüşmüş çerçöpler üzerinden bir doğa tarihi, modernliğin kök-tarihini çıkarır:

Kehanetimsi bakışı altında koleksiyoncunun kendi tikel zaman ve uzamına getirilen tarihsel nesne, sanki hep o an için bekliyormuşçasına şimdiki ana getirilir. Geçmişten çağrılan an, önceden hiç olmadığı kadar canlı hale gelir. Bu şekilde şimdi, sonrada biçimlenmiş gibi deneyimlenir. Adeta tarihsel nesne yeniden dirilmiştir. Bu adeta bir şimşek çakması karakterine sahip tanınırılığın şimdisiidir. Sokak ve iç mekânın bir olduğu pasajların tozlu koridorlarında tarihsel zaman sürekli değişen dikkat dağıtıcılara, anlık gelişmelere ve geçiciliğin sayısız görüntülerine bölünür. Pasajların bu tozlu koridorlarında normal olarak ilerleme

diye adlandırılacak olan şey, aslında kayıp zamanın, şeylerde gömülü zamanların kök-tarihsel, kolektif dirilişidir.³³

Antikite-modernlik diyalektiği ve antikitenin modernlik içerisinde varlığını sürdürdüğü şeklindeki tespit, Benjamin'in modernlik kavrayışının ayırt edici yönlerinden biridir. "Modernliğin uykusundan ona gelen bir kabus gibi kendi antikitesi vardır."³⁴ Bu, Benjamin'in tarihin ilerlemeci kavranışını sorguladığı noktadır. Bunun için başvurduğu çerçöpler, artık modası geçmiş, fosilleşmiş nesneler de diyalektik imgelerdir.

Kent, fantazmagorik bir mekân olarak büyümlü bir evrendir. Sınırsız sayıda temsil, kent sakinini kuşatmaktadır. Burada Benjamin'in Baudelaire'den hareketle değindiği modern bir figür ortaya çıkar: O da flâneur'dür. "Avare gezinen" anlamına gelen flâneur için kent bir avlanma sahasıdır. Kalabalıklar içerisinde ayrıksı bir figürdür. Kenti tecrübe ederken düşünceler üretir. Metropolün kentsel mikro-mekânları flâneurün sığınağını oluşturur. Benjamin, sanayi kapitalizminin getirdiği meta fetişizminin sergilendiği pasajları örnek gösterir. Ancak bulvarlardaki ısl vitrinleriyle mağazalar ve lüks dekorları, kaldırımlardaki masa ve sandalyeleriyle sokağı içerisi kılan *Parisien* kafeler de flâneur'ün mekânlarıdır.

Flâneur, tüm yüzelleştirme ve manzaralaştırma girişimlerini "avare gezintisi" ile direnmeden boş çıkaran bir figürdür. Bir yandan bu girişimlerin bir ürünüdür, diğer yandan bu girişimlerin, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel açıdan bölümleyerek pürüzlü hale getirdikleri kent mekânını, kendi duygulanımsal kapasitelerini zenginleştirmek için avlanma sahasına dönüştüren bir göçebedir. Bu anlamda İslami gençlerin, Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin manzaralaştırdığı İstanbul'un flâneurleri olarak tanımlıyorum. Gençler, onları İslami yüzlerle donatarak molar kimlikler içerisinde çerçevelemeyi amaçlayan ve bu amaçla metropol kent mekânını manzaralaştıran makinenin ürünleridir. Ancak ürünleri oldukları makineyi öngörülemez tarzlarda yersizyurtsuzlaştırmaktadırlar.

³³ Walter Benjamin, **The Arcades Project**, çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin, Cambridge, Harvard University Press, 2002, s. xii.

³⁴ A.g.e, s. 372.

Burada makine teknik bir aygıt ya da mekânizmaya yahut da bir metafora gönderimde bulunmaz. Makine, Guattari'den hareketle yapı kavramının yerine kullanılmaktadır. Guattari, yapının zamansız eşzamanlılığı ve kendi kendine yeterlilik iddiasından uzaklaşmak için makine kavramsallaştırmasına gider. Yapıda olmadığı şekliyle zamansallaşma, makinenin her yanına nüfuz eder. Bu yüzden makinenin ortaya çıkışı, yapısal bir temsilden farklı olarak bir tarihe ve yapıyı yöneten yasalardan çıkarsanamayacak bir değişime işaret eder:

Makinedeki otopoetik düğüm, onu yapıdan ayıran ve farklılaştıran ve ona değer veren şeydir. Yapı, geribildirim döngülerini ima eder, kendisinin hâkim olduğu bir bütünleştirme kavramını devreye sokar. Bir ebedi dönüş ilkesine göre yapının işlev görmesini amaçlayan girdi ve çıktılarla doludur. Bir sonsuzluk arzusu tarafından yakalanmıştır. Makine ise tam tersine bir kaldırılma arzusuyla şekillenir. Ortaya çıkışı arıza, felaket – ölüm tehdidi ile ikiye katlanır. Bir eke sahiptir: farklı biçimlerde geliştirdiği bir başkalık boyutu. Bu başkalık, onu homeomorfizm ilkesine dayanan yapıdan ayırır. Makinesel otopoiesis'in sağladığı fark, dengesizliğe, dengeden uzak virtüel Evrenlerin keşfine dayanır. Ve bu sadece biçimsel dengenin bir kırılmasını değil, aynı zamanda radikal bir ontolojik dönüşümü içerir. Makine olduğu haliyle var olabilmek için her zaman dışsal öğelere bağımlıdır. Bu, bir tamamlayıcılığa işaret eder, sadece onu üreten, işlev görmesini sağlayan ya da onu bozan adamlar değil, aynı zamanda diğer virtüel ya da aktüel makineler – “insan-olmayan” bir sözce, ön-öznel bir diyagram – ile bir başkalık ilişkisinde olduğunu gösterir.³⁵

Makinenin işlemselliği yani işlevsel kimliğinin sürdürülmesi hiçbir surette garanti değildir. Aşınma ve yıpranma, hassas denge ve arızalar, makinenin maddi bileşenlerinin, enerji ve bilgi bileşenlerinin yenilenmesini gerektirir. Ayrıca makinesel öbekleşmenin tutarlılığının korunması, onun bileşimindeki insan eylem ve zekasının yenilenmesini şart koşar. Bir makinenin yıpranma ve aşınması, kaza, ölüm ve yeni bir kopya ya da modelde dirilişi, onun kaderinin unsurlarıdır. Makinenin yeniden üretilebilirliği, programlanmış bir yinelemeden ibaret değildir. Buradaki yineleme, olanın olduğu haliyle tekrarı değil, fark doğuran bir yinelemedir. Her tekrarda³⁶, her nakaratta³⁷, her ritimde³⁸ fark virtüel bir imkân olarak bulunur. Belirli davranışların

³⁵ Felix Guattari, **Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm**, çev. Paul Bains ve Julian Pefanis, Bloomington, Indiana University Press, 1995, s. 37.

³⁶ Gilles Deleuze, **Fark ve Tekrar**, çev. Burcu Yalın ve Emre Koyuncu, İstanbul, Norgunk, 2017.

³⁷ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**.

³⁸ Henri Lefebvre, **Ritimanaliz: Mekan, Zaman ve Günvelik Hayat**, çev. Ayşe Lucie Batur, İstanbul, Sel, 2017.

yeniden üretimine adanmış, en katı şekilde bölümlenmiş, düzenlenmiş pürüzlü mekânlar dahi en küçük bir karşılaşmada yersizyurtsuzlaşmaya açıktır. Çünkü karşılaşmalar olaylar olarak baş gösterir. Olay adeta başa gelir. Tahmin edilmeleri ve karşı konmaları oldukça güçtür. Çok küçükten küçük, sonsuz küçük aralıklarda meydana gelirler.

Çalışmanın üçüncü bölümü, Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin ürettiği yüzlerin yankılanacağı bir manzaranın inşasını, kent manzarasına hâkim olan büyük projeler ile sokak ve kafe gibi mikro-kentsel mekânlar arasındaki etkileşimler aracılığıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hem kamu destekli büyük altyapı projeleri hem de sokak düzeyinde belediyeler ve yeni küçük burjuva işletmelerinin katıldığı dönüşümün yarattığı duygulanımsal atmosfer içerisinde birbirine katlanan mekân ve bedenler İslami yüzlerin oluşumunu belirler.

İstanbul'un genel manzarası üzerinde operasyonel bir yıkım-yapım makinesi işlem görmektedir. Bu, Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin kente kesintisiz ve önalıcı müdahalesini işlemselleştirir. Bu müdahale, sürekli eylem halindedir. Nesnesi ve hedefi belirsizdir. Kendi kendisinin nedenini üretir. Kent sakinleri üzerinde kesintisiz denetim ve müdahaleyi içeren bir iktidar tarzını gerçekleştirir. Bunu kenti, sürekli şantiye halinde tutarak ve yıkım-yapımı görselleştirerek yapar.

Neden İslami gençleri metropol kent uzamında bulunuşları itibariyle gözlemlemekteyiz? Metropol, kendi üzerine kapalı, statik, uyumlu ve homojen sistemik bir bütünden ziyade yeraltı ve yerüstü, beşeri ve beşeri olmayan, teknik-materyal ve kültürel bileşenleriyle geçici-geçirgen bir öbekseldir. Temsilci düşünmenin “sinematografik bakışı”, kavram olarak kenti önceler ve kenti, donuk bir imge, homojen bir bütün olarak tasarımı. Oysa kent, Deleuze ve Guattari'nin kullandığı anlamıyla bir makinesel öbekseldir. Öbekselleme, Bergsoncu bellek gibi işleyen niteliksel bir yoğunluk, bir çokluk, bir akışlar dinamiğidir. Yeraltı ve yerüstü kanalizasyon, su, doğalgaz, telefon, internet ve elektrik iletim hatları, ulaşım sistemleri, sokak ve binalardan oluşan yapısal bir çevrenin yanı sıra jeolojik katmanlar ve fay hatları, dağlar ve su yolları gibi coğrafi ve iklimsel unsurlar kenti öbekseltirir. Doğasında bir akışlar dinamiği olan öbekselleme, iktidar ilişkilerini de içerisinde

barındırır. Dolayısıyla bölümler ve katmanlardan oluşan az ya da çok katmanlaşmış bir bütündür. Ancak akışlar temeli oluşturduğundan ne denli katmanlaşırsa katmanlaşırsın her zaman bir katmansızlaşma dinamiğine içkin olarak açıktır. Deleuze ve Guattari'nin mikro-politik bir perspektiften toplum ile ilgili söyledikleri gibi her bir öbekleşme “moleküler kaçış çizgileriyle tanımlanır. Her zaman akan ya da kaçan bir şeyler vardır”.³⁹ Modern devlet ya da iktidar teknolojilerinin yapmaya çalıştığı şey, kaçış çizgilerini belirli bir tarzda semiyotikleştirerek dindirmektir. Metropol kent uzamı, bu tarz bir semiyotikleştirmenin en belirgin olduğu yerdir. Burada her şey bir başka şeyin gösterenidir. Guattari'nin ifadesiyle bir “gösteren diktatörlüğü” hüküm sürmektedir. Kent, içerisindeki bileşenlerden bağımsız atıl bir çerçeveymişçesine sakinleri üzerindeki iktidarını icra eder.

Modern kurumların ayırt edici özelliklerinden olan mekânın ve işlevlerin kesin bir biçimde tanımlanması, bu işlevlerin eşgüdümlemesiyle hiyerarşik düzenlemeler yaratılması, denetim ve gözetimin örgütlenmesi, zamanın çizelge ve programlarla dilimlenmesi, tüm bunlar, bir toplumsal pratikler kompleksine değil de ikili bir düzene dayalıymış gibi görünen bir dünyanın inşasına katkıda bulunurlar. Bu ikili düzenin bir vechesi kişiler ve faaliyetleri, diğeri de her nasılsa kişilerden ayrı ve önce var olan, onları içerip hayatlarına bir çerçeve sağlayan atıl bir yapıdır.⁴⁰

Metropol kent uzamını ayrıcalıklı kılan onun modern düzen ve temsil mantığının somutlaştığı en önemli yerlerden biri oluşudur. Ondaki akışlar dinamiğinin yönetilmesi, modernliğin en büyük çaba gerektiren ve süreğen mücadelesidir. İslami gençlerin metropol kent uzamıyla ilişkisi, kentleşme tarzında bir dışardanlık ilişkisi değil, metropolde-olma, Heideggerci anlamda ona “fırlatılma” şeklindedir. Metropol kent uzamı İslami gençlerin çevreleyen-dünyasını oluşturmaktadır. Bu çevreleyen-dünyadaki beşeri ve beşeri olmayan fiziksel-teknik-materyal bileşenlerin oluşturduğu akışkan kuvvetler dinamiği içerisinde öznellemektedirler.

³⁹ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 216.

⁴⁰ Timothy Mitchell, **Mısırın Sömürgeleştirilmesi**, çev. Zeynep Altok, İstanbul, İletişim, 2001, s. 19-20.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ:

TEMSİLİ BİR YARATIK OLARAK MODERN DEVLETİN OLUŞUMU VE DEVLET SOYLULARI

1980 sonrasında sol-liberal aydınlar, İslamcı ve Kürt entelijansiyası, akademi, gazete ve dergilerden Türk modernleşmesini yoğun bir eleştiriye tabi tuttular. Özellikle İkinci Cumhuriyetçi olarak adlandırılan liberal aydınlar arasında Kemalizm, Jakobenizm, yukarıdan aşağıya totaliter ve otoriter modernleşme, elitizm, bürokrasi, devlet-toplum ve merkez-çevre karşıtlığı, katı laisizm Türk modernleşmesine yönelik eleştirilerde kullanılan kavram ve argümanlardı. Demokrasi, birey, sivil toplum, bireysel hak ve özgürlükler, çoğulculuk, çok-kültürcülük ise savunulmaktaydı. Akademide yüksek lisans ve doktora tezleri, makale ve bildiriler, konferans ve sempozyumlarda, sermaye ve yabancı kuruluşların katkısıyla sivil toplum örgütlerinde bu konulara ağırlıklı yer verilmekteydi. Medyanın “demokratikleşmesi” ile birlikte sınırlı çevrelerde ele alınan bu konular, gazetelerdeki köşe yazıları, dergilerdeki makaleler, televizyon ve radyolardaki tartışma programlarında geniş okur ve izlerkitleye ulaşma imkânı buldu.

Osmanlı-Türk modernleşmesi ister ilerleme açısından olumlansın isterse devlet ve bürokrasi merkezli baskıcı ve yukarıdan aşağıya modernleşme şeklinde eleştirilsin modernliğin Batı’yla özgülmesiyle karşılaşırız. Buna göre modernlik, Batı Avrupa tarihselliği içerisinde gelişmiş, aydınlanma, modern devlet, ulus, milliyetçilik, kapitalizm, bilim ve teknik ilerlemeyle sonuçlanmıştır. Batı dışındaki toplumlar da gerek kolonyal işgal gerekse kapitalizmin küreselleşmesiyle Batı icadı modernlikle kendilerine dışsal olan bir şey olarak karşılaşmışlardır. Batı dışı toplumlar modernliği kendi içsel süreçlerinin sonucu üretecek devingenliğe sahip olmadıklarından onlara modernliğin değer ve kurumlarını modernleşme şeklinde empoze edecek aydınlanmış despotlara ihtiyaç vardır. Bunlar Batılılaşmış asker-sivil bürokrasi ve aydınlar olacaktır. Burada iki tür özcü konumlandırmadan söz edilebilir. Bir tarafta modernliğin genel bağlamı içerisinde Batı ve Doğu karşıtlığı diğer tarafta bizatihi Doğu içerisindeki Batılılaşmış seçkinler ve geri kalmış toplum arasındaki karşıtlık.

Araştırmacılar, erken Cumhuriyet döneminde devletin son derece baskıcı, müdahaleci ve dönüştürücü bir varlık olduğunu genellikle kabul ederler. Ayrıldıkları nokta sadece modernleşme politikalarının yorumlanmasına ilişkindir. Kimileri açıkça modernleşme teorisi çerçevesinde Kemalist rejime yerel aşiret liderleri ve dini önderlerin baskısı altındaki cahil bırakılmış Anadolu halkını toplumsal ve siyasal dönüşümlerle aydınlatma rolünü atfederler.⁴¹ Söz konusu araştırmalara ve Kemalist rejime eleştirel yaklaşan kimi araştırmacılar ise devletin baskıcılığına ve alternatif seslere çok az yer bıraktığına işaret ederler.⁴² Ancak her iki yaklaşım da devlet oluşumunu yukarıdan aşağıya tek yönlü bir süreç olarak okumakta birleşirler. Kimisi buna olumlu rol atfederken kimisi daha liberal bir bakışla eleştirel yaklaşır. Ortaklaştıkları nokta sıradan insanların Kemalist rejime ilişkin algılarını ve onunla girdikleri kompleks ilişkileri ihmal etmeleridir.

Genel kabul, erken Cumhuriyet döneminde Kemalist seçkinler öncülüğündeki radikal modernleşme çerçevesinde yürürlüğe konan laik reformların, devlet ve toplum arasında telafisi imkânsız bir kültürel fay hattı yarattığı yönündedir. Aydınlanmış Kemalist seçkinler, idare, hukuk, eğitim sisteminin yanı sıra gündelik yaşamda giyim-kuşam, adabı muaşeret, kadın-erkek ilişkilerini de içine alacak şekilde Batı'dan mülhem değer, kurum, sembol ve yaşam tarzlarını geri kalmış olarak gördükleri toplumu medenileştirmek için devreye sokmuşlardır. Bu da yüzyıllardır geleneksel İslami değerlerin hüküm sürdüğü toplumla yabancılaşmalarına yol açmıştır. Söz konusu kültürel fay hattı, pek çok araştırmacı için Cumhuriyet döneminde parti siyasetinin, toplumsal ve kültürel ayrışmanın, devlet-toplum ilişkilerinin yapısal belirlenimini oluşturmaktadır.

⁴¹ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul, YKY, 2012; Frederick W. Frey, **The Turkish Political Elite**, Cambridge, The M.I.T. Press, 1965; Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, çev. Prof. Dr. Metin Kırathı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993; Daniel Lerner, **The Passing of Traditional Society: Modernizing Middle East**, New York, The Free Press, 1958; Stanford J. Shaw ve Ezel K. Shaw, **History of the Ottoman Empire and Modern Turkey Volume II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975**, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

⁴² Mete Tuncay, **Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt, 2012; Çağlar Keyder, **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul, İletişim, 2011; Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul, İletişim, 2007; Ahmet İnsel, **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, İstanbul, Birikim, 2005. Murat Belge, **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, İstanbul, İletişim, 2012.

1980 sonrasında sivil toplum ve demokrasiye yönelik akademik yazın, Kemalist modernleşmenin seçkinciliği ve yukarıdan aşağıya uygulanışının devlet ile toplum arasında yarattığı yabancılaşmanın, Türkiye’de demokrasinin konsolidasyonu ve sivil toplum içerisinden siyaseti yönlendirecek aktörlerin çıkamayışı sorunuyla ilişkili olduğunu ileri sürmüştür. Mardin’in, Türk siyasetinin kaynağını teşkil ettiğini ileri sürdüğü merkez-çevre ayrışmasının izlerini Osmanlı toplum yapısındaki kendine özgü tabakalaşma örüntüleri resmi İslam-volk İslam, büyük gelenek-küçük gelenek gibi kutuplar çerçevesinde yorumlayan çalışmaları ve Heper’in güçlü/aşkın devlet-zayıf toplum ikiliği, sivil toplum ve demokrasi tartışmalarına kaynaklık etmiştir. Osmanlı-Türk toplum yapısını bugünden geriye doğru, söz konusu ikilikler çerçevesinde düşünmenin nedeni olarak Batı toplumlarında demokrasi ve sivil toplumun gelişimine kaynaklık eden aracı kurumların Türk toplumunda yokluğu ileri sürülür. Aristokrasi, özgür kentler, tüzel kişiler gibi aracı kurumların yokluğunda hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemlerinde devlet ile tebaa/yurttaş arasındaki ilişkiler doğrudan bir nitelik arz etmiştir. Bunun sonucunda aktif bir devletin karşısında edilgen pasif bir toplum tablosu açığa çıkar. Söz konusu örüntü, devlet adamları eliyle yürütülen Osmanlı-Türk modernleşmesinde daha belirgin hale gelir.

Buna göre devlet adamlarının Batı kurumlarını benimsemekteki amacı her şeyden önce devletin muhafaza edilmesidir. Bunun için Batı’dan öncelikle askeri kurumlar, yeni bir subay sınıfı için eğitim kurumları alınır. Askeri modernleşmenin, büyük mali kaynaklara gereksinim duyduğunun kısa sürede farkına varılarak askeri ve eğitim kurumlarının yanı sıra Batı tarzı mali kurumların alınmasına da karar verilir. Mali kurumların vergi kaynağına ulaşabilmesi ve gerekli kaynakları alabilmesi için modern istatistik, hesaplama ve sayım teknikleri gereklidir. Ayrıca bu teknikleri uygulama yeterliliğine sahip bir maliye bürokrasisine ihtiyaç vardır. Bunun için de idari ve mali personel yetiştirecek eğitim kurumları oluşturulur. Ülkede üretilen artı değerden devletin gereksinim duyduğu kadarına kayıp-kaçak olmaksızın el koyabilmesi için hem nitel hem de nicel açıdan yetkinleşmesi önemli bir meseledir. Bir yandan ülke sathındaki nüfuzunu yoğunlaştıracak bir ölçeğe ulaşacak diğer yandan yeni teknikler uygulamaya koyacaktır. İdari ve mali personelini merkezden taşraya

atayacak, merkezde çıkardığı yasa, yönetmelik ve genelgelerle idareye bir tekbiçimlilik getirecektir.

Erken Cumhuriyet dönemine yönelik normatif değerlendirmelerinde farklılaşan söz konusu yaklaşımlar, temelde devlet ve toplum arasında radikal bir ayrım olduğunu varsaymakta birleşirler. Devlet, üniter ve topluma dışsal bir varlık olarak değerlendirilir. Toplum ise devletten özerk ve ona karşı reaksiyoner bir konuma yerleştirilir. Burada devlet, sıradan insanlardan ya da toplumsal ve siyasal aktörlerden gelen taleplere karşı duyarsızdır. Toplum da pasif ya da dönüşüme karşı katı bir direnç içerisinde resmedilir. Devlete toplum karşısında dışsal ve ayrıcalıklı bir konum izafe eden yaklaşımların Doğu despotizmi, Weberyen patrimonyalizm, Şarkiyatçı yazın ve 1960’larda ABD başta olmak sosyal bilimlerde paradigmatik bir statü kazanmış modernleşme ve siyasal gelişme kuramlarından derin şekilde etkilendiği açıktır. Dahası devlet-toplum karşıtlığına siyasal kültür, gelenek, din çerçevesinde kültürel bir öz yüklenmiştir.

Osmanlı-Türk modernleşmesine yönelik böylesi bir okumadan hareketle İslamcı hareketin Türkiye’de 1980 sonrasındaki gelişimi ele alınır. İslam ve siyaset arasında dolaysız bir ilişki gören Şarkiyatçı yaklaşımlardan bu tür bir kültürel özcülüğü reddeden siyasal iktisat temelli yaklaşımlara ve kültürel söz dağarı içerisinde sivil toplum ve toplumsal hareketler kuramını bir araya getiren ve İslamcılığın gelişimini Osmanlı-Türk modernleşmesinin yarattığı kültürel ayrışmadan hareketle okuyan yaklaşımlara değin devlet ve toplum karşıtlığı merkezi tema olmayı sürdürür.

Bu bölümde Osmanlı-Türk modernleşmesi, devlet-toplum ilişkileri ve sivil toplum üzerine yazında ortak bir tema oluşturan devlet-toplum karşıtlığı, devlet ve toplumun birbirine dışsal iki ayrı varlık olduğu, devletin her zaman baskıcı ve müdahaleci şekilde toplumun üzerinde durduğu yönündeki yaklaşımların sorgulanması amaçlanmıştır. Bu amaçla öncelikle 1980 sonrası post-Kemalist yazındaki erken Cumhuriyet dönemi, Türk modernleşmesi, devlet-toplum ilişkilerine dair hâkim yazın ortaya konmuştur. Ardından modernliğin özüne ilişkin Heidegger ve Foucault’dan hareketle bir belirlenime gidilmiştir. Modernliğin kendisini temsil mantığında gerçekleştirdiği ileri sürüldükten sonra bu temsil mantığının modern

egemenlik anlayışında cisimleşmesi olarak modern devlet ve halk egemenliği konu edinilmiştir. Bununla birlikte modern devlet oluşumu ve eş zamanlı olarak ortaya çıkan modernleştirici faillerin modernleşme sürecindeki konumları ele alınmıştır. Bu doğrultuda Bourdieu'nun modern devlet oluşumu ve devlet soyluları olarak nitelendirdiği evrensel sınıfın ortaya çıkışının Fransa özelinde bin yıllık izleğini konu edinen genetik çözümlemesi yer verilmiştir. İkinci hatta Bourdieu'nun Fransa özelinde yaptığı bu okumanın postkolonyal bir okumayla birleştirilerek Osmanlı-Türk siyasal-toplumsal yapısına uygulanması söz konusudur. Burada Mitchell'in Heidegger ve Foucault'yu birleştiren yaklaşımı, modernlik içerisinde Batı'yı merkezsizleştirir. Modernlik, Batı'nın bir icadı değildir, aksine Batı, modernliğin icadıdır. Modernliğe ait düzen fikri ve iktidar teknolojileri, kolonyal dünyadaki ötekiyle karşılaşmalarda ortaya çıkmıştır. Mitchell için modernliğin özgünlüğü, Heidegger'in resim-olarak-dünya kavrayışından hareketle temsil mantığında yatmaktadır. Resim-olarak-dünyada, her şey bir başka şeyin temsilini üstlenmektedir. Temsil, kendisinin nesnelliğini askıya alarak kendisinden öte bir gerçeklik efekti yaratmaktadır. Haritalar, istatistikler, nüfus cüzdanları, pasaportlar, sokak levhaları, trafik ışıkları, sergi, müze, hayvanat bahçeleri, okul, hastane, kışla, kentte söz konusu gerçeklik efekti her yerdedir. Yaşamın kendi dışında çerçeve olarak işleyen bir düzence okunaklı kılınması, üzerine hesap ve planlar yapılması, mühendislik uygulamalarına gidilmesi söz konusudur. Mitchell, modern düzen fikri ve iktidar teknolojilerinin Mısır'a girişini konu edinirken benzer şekilde Tanzimat ve Cumhuriyet modernleşmesine yaklaşılabılır.

Tanzimat'ın idare, hukuk, eğitim, maliye ve orduda gerçekleştirdiği kurumsal modernleşmenin ötesinde bunların sıradan Osmanlıların dünyayı anlamaya ilişkin zihinsel yapılarında doğurduğu başkalaşımın önemlidir. Nitekim Cumhuriyet'i kuran kurucu habitus, Cumhuriyet'i Osmanlı'nın radikal bir olumsuzlaması olarak kavramasının ardında modern düzen fikri ve temsil mantığını içselleştirmesi yatmaktadır. Ancak sergi-olarak-dünya kavrayışının Batılılaşan eğitim kurumlarında yetişen seçkin bir azınlıkla sınırlı olmadığına dikkat çekmek gerekir. Hâkim yazının modernleşmeyi seçkin, yukarıdan aşağıya tek yanlı ve baskıcı bir süreç olarak kavrama hatası, sıradan Osmanlıların 19. yüzyılda hali hazırda içine doğdukları, yaşamlarını sürdürdükleri sosyal dünyanın onların zihinsel yapılarında yarattığı

dönüşümü kavrayamamasıdır. Oysa modern temsil mantığı ve siyasal teknolojiler, adım adım sıradan Osmanlıların gündelik yaşamlarına girmektedir. İnsanlar, adına devlet denen evrensel/soyut otoritenin pratikleri ve yetkilendirilmiş temsilcileriyle sık sık karşılaşmaktadır. Vali, kaymakam, devlet dairesindeki memur, mahkemedeki hâkim ve savcı, hastanedeki doktor ve hemşire, karakoldaki polis ve jandarma, okuldaki öğretmen, ordudaki komutan hepsi adına devlet denen evrensel otoritenin namevcudiyetinde mevcudiyetini temsil eden yetkilendirilmiş otoriteler olarak yetkilendirildikleri görev alanlarının gerektirdiği ve sınırları pratiğin ötesinde belirlenmiş siyasal ve idari teknolojileri uygularlar. Kısacası devlet, son derece önemsiz görülebilecek rutinleşmiş gündelik pratiklerle kendisini var eder. Bu pratikler, pratik dışından gelen evrensel bir düzenin kaidelerince yerine getirildiklerinden adeta bir resmi çerçeveleyen çerçevenin çerçevelediği resimden ayrı ve özerk oluşu gibi bir dışardanlık efekti yaratırlar. Dolayısıyla devlet de kendisini toplumsal dünyayı çerçeveleyen bir dışardanlık olarak var eder. Bu gözden kaçırıldığında devlet ve toplumun birbirine dışsal iki ayrı varlık alanı oluşturduğu gibi bir yanılsamaya düşülür. Osmanlı-Türk modernleşmesi üzerine eleştirel yazında ve bu eleştirel yazının İslamcılığa ilişkin okumasında bu tür bir yanılsamanın izlerine sıklıkla rastlanır.

Modernliğin karakterinin temsil mantığında yattığı, bunun modern devlet ve siyasal teknolojilerinde cisimleştiği dolayısıyla devlet ve toplum diye iki ayrı varlık alanından söz edilemeyeceği belirlendikten sonra birinci bölümün son kısmında Mardin'in Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyet'in arasındaki farkın kopuş-süreklilik ilişkisinin dışında Cumhuriyet'in tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasında yattığını belirten yerinde önermesi, Derrida'dan hareketle performatif bir edim olarak ele alınmaktadır. Performatif edim, Türk milletinin egemen bir varlık olarak beyanla tesis edilmesini, kendisini gerekçelendirecek herhangi bir dayanak olmaksızın kararverilemezlikteki bir karara dayanmasını ifade eder. Bu karar, verili normatif düzenin deyim yerindeyse başına gelen ve dinamiğini somut yaşamda bulan Schmittçi anlamda bir istisnadır. Başa gelen olayın istisnailiğine karar veren ise egemenin siyasal edimidir. Ancak burada egemen, olaya öncel *a priori* bir özne değil, bizatihi olayın çağrısınca tesis edilmektedir.

Herhangi bir kuruluş gibi Türk milletinin kendisini dayandıracığı normatif bir temelin yokluğunda kurucu şiddet biçimine bürünen siyasal bir edime varlığını borçlu olması, gelecekte gelecek bir gerekçelendirmeye ve sürekli tasdik edilmeye muhtaç oluşu, onun hitam ermediğini ve yeni eklemlenişlere açık olduğunu gösterir. Bu doğrultuda İslamcılığın düşünülmesine kapı aralanmaktadır. İslamcılık, Kemalizm'in ya da devletin 1980 sonrası konjonktürel krizine bir cevap olmaktan öte herhangi bir kuruluş gibi Türk milletinin de varoluş yapısına içkin yeni eklemlenişlere açık olmasının ifadesidir. Çünkü Türk milleti, dayanağı ancak siyasal bir edim olan normatif/temsili bir çerçevelemedir. Bu çerçevenin içerisinde kalanlar gibi dışında kalanlar da vardır. Ancak bu dışarıda kalanlar, ayrı bir varlık alanı oluşturmak şöyle dursun bizatihi dışardanlıklarıyla içerinin varoluşuna içkindir. Ne içerisi ne de dışarısı mutlak temsiller olarak mevcut-olanlardır. Süreğen eklemlenişler ikisinin de varoluş yapısını belirler. Dolayısıyla kimilerince Cumhuriyet'in laik reformlarının kamusal alandan dışladığı ileri sürülen İslami kurum, kimlik, değer ve semboller, dışlandıkları yerde eklemlenişlere kapalı şekilde beklememiş ve fırsatı geldiğinde bastırılmış olanın geri dönüşü şeklinde ortaya çıkmamışlardır. İslam ve İslamcılık arasında kurulan özcü özdeşleştirmeye karşı en dikkate değer eleştirilerden birini geliştiren S. Sayyid, "İslam'ın varoluşu İslamcılığı açıklamaz" der.⁴³ Özcüler için "İslam basitçe 'orada' Müslüman toplumlardadır ve mevcut düzene karşı siyasal muhalefetin temel parçası haline gelmesinde şaşılacak pek bir şey yoktur."⁴⁴ Oysa Kemalizm'in krizine karşı neden liberal ya da sosyalist bir düzen çağrısı değil de İslamcılık cevap vermiştir? "Nasıl olmuş da Kemalizme muhalefeti İslamcılar açıkça tekellerine almışlardır?"⁴⁵ Bu sorunun cevabı için öncelikle Türk modernleşmesi üzerine yaklaşımlardan geçerek İslam ve İslamcılık arasında kurulan özcü özdeşlikle yüzleşmek gerekecektir. Çalışmanın bütün bir birinci bölümü, Türk modernleşmesine yönelik yaklaşımlarla eleştirel diyaloga girerek onların modernliğin dışında kaldıklarını düşündüklerinin nasıl da modernliğin merkezinde bir şekilde yer aldıklarının gösterilmesine ayrılmıştır. Dolayısıyla yukarıdaki soru, bir ideoloji olarak Kemalizm'in krizine yönelik yine bir

⁴³ S. Sayyid, **Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu**, çev. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz, İstanbul, Vadi Yayınları, 2000, s. 110.

⁴⁴ A.g.e, s. 109.

⁴⁵ A.g.e, s. 112.

başka ideoloji olarak İslamcılığın cevabı şeklinde konulmamalıdır. Dahası ideoloji kavramsallaştırmasından özenle kaçınmak gerekir. Çünkü ideolojilerin karşılaşması olarak okunan toplumsal iktidar ilişkileri, toplumsal yaşamın maddiliği ve olumsuzluğunun üzerini örtecek şekilde bütün bir mücadelenin bilinçlerde yine bilinçli ve hatta tanrısal faillerce yürütüldüğünü varsayar. Bu anlamda biraz Foucaultcu olmakta yarar vardır. Ancak Foucault ile yetinmeyerek belki onunla zıt bir noktadan Bourdieu'nun kavramsal dünyasına başvurmak yararlı olacaktır. Bu bölümde ele alınacak olan modernlik, modern devlet oluşumu, Türk modernleşmesi ve “Türk ulusunun oluşu”nu⁴⁶ bir yandan Foucault'nun egemenlik, meşruiyet ve ideoloji kavramlarından özenle kaçınan ve aşağıdan yukarıya maddi iktidar pratiklerine odaklanan mikro-fiziğiyle diğer yandan egemenlik, devlet, sembolik tahakküm ve tanıma/yanlış-tanıma gibi Bourdieucu kavramsal sözdağarıyla okumak amaçlanmıştır. Bu, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin ifade ettiği şekliyle “her şey siyasaldır” ve “fakat her siyaset eşzamanlı olarak bir makro-siyaset ve bir mikro-siyasettir” tespitine uygun bir strateji olacaktır.⁴⁷

1.1. Sivil Toplumun Yokluğu Retoriği: Post-Kemalist Yazında Türk Modernleşmesinin Eleştirisi

Türkiye’de sivil toplum tartışmalarının merkezi teması, onun demokratikleşme için bir ön gereklilik olduğu şeklindedir. Devletten özerk bir sivil toplum ve örgütlü yaşamın olmayışı demokrasinin gelişimi önündeki en büyük engel olarak değerlendirilir. Sivil toplum unsurlarının güçlenmesinin devletin gücünü dengeleyerek çoğulculuğa yol açması umulmaktadır. Türkiye’de demokrasi ve sivil toplumun az gelişmişliğinin ardında ise Osmanlı’dan Cumhuriyet’e süreklilik içerisinde tevarüs eden devlet-toplum ilişkileri örüntüsünün yattığı düşünülmektedir.

⁴⁶ Burada “Türk ulusunun inşası” ya da “bir inşa olarak Türk ulusu” gibi inşacı bir perspektife yönlendiren söz öbeklerinden özenle kaçınılması adına “Türk ulusunun oluşu” denmiştir. Çünkü bir şeyin töz olmadığı, toplumsal ve tarihsel bir inşa olduğunu söylerken dahi Bruno Latour’un dikkati çektiği üzere “birisi, ‘bu bir inşadır’ dediğinde ima edilen şey: ‘Onun bazı failler tarafından inşa edilmiş olduğudur’.” Burada sanki edimlerine hâkim bir fail, bir yaratıcı, bir “büyük mimar (master-builder)” söz konusudur. Halbuki Latour’un dediği gibi “kimse *ex nihilo* yarattığına inanacak kadar aptal değildir.” Bkz. Bruno Latour, “The Promises of constructivism”, **Chasing Technoscience: Matrix for Materiality**, der. Ihde Don ve Selinger Evan, Bloomington, Indiana University Press, 2003, s. 5.

⁴⁷ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 213.

Weberyen bir yaklaşımla Osmanlı siyasal düzeni patrimonyalizm olarak kabul edilir. Patrimonyalizm, Montesquie'nun *İran Mektupları*'nda ilk emarelerine rastlanan Doğu despotizminin Weber'deki izdüşümüdür. Mardin, söz konusu Weberyen yaklaşımın öncü ismidir. Ona göre patrimonyal Osmanlı düzeninde merkez-çevre arasında Batı'dakine benzer aracı kurumların ortaya çıkması söz konusu olmamıştır. Mardin, ilk kez *Din ve İdeoloji*'de, Batı Avrupa ile Osmanlı toplumunu karşı karşıya getirenin Osmanlı'da patrimonyalizmin hâkim olması ve sivil toplumun yokluğu olduğunu ileri sürer.⁴⁸

Osmanlı Devleti, hem Machiavelli, hem de Montesquieu'nün, Doğu istibdadı ile Batı feodalizmi arasındaki ayrılığı meydana getiriyor diye gördükleri "ara" tabakalardan yoksundur. Hegel'in "medeni toplum" diye adlandırdığı temel yapı unsurundan, merkez hükümetinden bağımsız olarak işleyebilen ve mülkiyet haklarına dayanan toplum bütünü burada görünmüyordu.⁴⁹

Mardin için Batı Avrupa'yla karşılaştırıldığında Osmanlı'da ne özerk bir kent ne kentli zümre ve sınıflar ne de tüzel kişilikler söz konusudur. "Osmanlı Devleti yalnızca Rechtsgemeinschaft (üçüncü "etat"nın belkemiğidir bu) yokluğu ile Batı'nın karşısı değildi, aynı zamanda birinci ve ikinci "etats"ların yokluğu ile de ayrıldı. Yapısı çok daha yayılmış (diffuse) idi."⁵⁰

İkincil yapıların yokluğu ve Osmanlı toplumsal düzeninin aşırı yayılmışlığında devlet, toplum karşısında mutlak bir güç sahibi olarak toplumsal zümrelerin özerkleşmesini engellemiş ve kendisine bağımlı kılmıştır. Burada ortaya çıkması muhtemel tek bölünme, yönetenler ile yönetilenler arasındadır. "Gerçekten de, Osmanlı toplumunun esasından iki kültürden oluştuğu hayli iyi bilinen bir özelliğidir. Bunlardan ilkinde saray kültürü, diğerine de taşra kültürü denebilir."⁵¹

Mardin, yöneten-yönetilenler arasındaki fonksiyonel ayrışmanın bir dizi kültürel karşıtlığa tekabül ettiğini ileri sürer: Yüksek kültür-aşağı kültür, büyük gelenek-küçük gelenek ya da ortodoks İslam-volk İslam. Osmanlı düzenine hâkim

⁴⁸ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim, 2012, s. 104.

⁴⁹ A.g.e, s. 113.

⁵⁰ A.g.e, s. 120.

⁵¹ A.g.e, s. 124.

olan bu eşdeğer karşıtlıklar, modernleşme sürecinde giderilememiş, yönetenler ve yönetilenler arasındaki ayrım daha açık bir kültürel biçim almıştır: “Bir yanda cilâlı, Paris-yönelimli devlet adamları, öte yanda kaba taşralılar vardı. Aradaki ayrılık Fransız kültürü ile İslâm kültürü arasındaki ayrılıktı.”⁵²

Mardin benzer bir hattı, klasikleşmiş makalesi “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”nde Edward Shils’den aldığı merkez-çevre karşıtlığı çerçevesinde sürdürür. Osmanlı-Türk tarihinde devlet-toplum ilişkilerini genel bir bağlam içerisine yerleştirir. Merkez ve çevre arasında kökleri Osmanlı toplumsal ve siyasal düzenine dek uzanan ayrışmanın Türk siyasetinin temelinde yatan en önemli toplumsal ayrışma olduğunu ileri sürer.

Mardin’e göre her “toplumun bir merkezi vardır.”⁵³ Merkezileşme sürecinde merkez ve çevre arasında yaşanan çok boyutlu çatışmalar, farklı siyasal ve kültürel örüntülerin ortaya çıkışıyla sonuçlanmıştır. Bu anlamda Batı’da devlet oluşum sürecini biçimlendiren güçler ile Osmanlı siyasal-toplumsal yapısı arasında derin farklılıklar bulunmaktadır. Batı’da modern devletin ortaya çıkışı, çevredeki aktörler olarak görülebilecek feodal soylular, kentler ve kentliler, işçi sınıfıyla belirli bir uzlaşmayı getirmiştir. Dolayısıyla çevre, merkezle iyi entegre olmakla birlikte özerkliğini muhafaza etmiştir. Bunun karşısında 19. yüzyıl öncesi Osmanlı siyasal-toplumsal yapısı, Batı’dakine benzer çok boyutlu çatışmalardan yoksundur. Çatışma, merkez ile fiili özerkliğe sahip çevre arasında tek boyutluluk arz etmektedir. Mardin’e göre merkez ve çevre birbiriyle gevşek bağlarla ilişkili iki ayrı dünya gibidir.

Osmanlı’nın klasik devirlerinde beraya/reaye ya da yönetenler-yönetilenler şeklindeki söz konusu ayrışma, vergi verenler ile temellük edenler arasında fonksiyonel bir boyut taşımaktadır. Ancak Mardin, bu ayrışmanın klasik devirlerde şiddetli bir çatışmaya dönüşmediğini, bunun ardındaki temel nedenin de merkezin kendisini tanımladığı kültürel kodlar ile çevreninkiler arasında ayrışmadan ziyade belirli bir uyumun olmasında yattığını belirtir. Özellikle yönetenler sınıfı içerisinde yer

⁵² A.g.e, s. 130.

⁵³ Şerif Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, İstanbul, İletişim, 1990, s. 30.

alan ulema, merkez ile çevre arasında kültürel kodların tahvil edilmesine olanak tanımaktadır.

Klasik Osmanlı dönemindeki uyum, modernleşme sürecinin yarattığı yabancılaşma sonucunda yerini çatışmacı bir karaktere bırakmıştır. 18. yüzyıldan başlayarak ilk önce merkez içerisinde ulema ve laik bürokrasi arasında yaşanan çatallaşmanın ardından 19. yüzyılda reform siyasetinin önderliğini laik bürokrasinin üstlenmesi ve Tanzimat sürecinde kurumsallaşan Batılı eğitim kurumlarından yetişen kadroların merkez içerisindeki öneminin artmasına paralel olarak ulemanın konumunun zayıflaması, merkeze yeni bir hüviyet kazandırmıştır. Özellikle yargı ve eğitim alanlarında yapılan reformlar, ulemanın merkezden giderek tasfiyesiyle sonuçlanmış, bu da merkez ile çevre arasındaki kültürel ayrışmanın şiddetlenmesine yol açmıştır. Merkezden yabancılaşan çevre, kendisini giderek daha fazla dinle tanımlar hale gelmiştir. Merkez, devlet aygıtının modernleşmesi, eğitim kurumları, ulaşım ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelerle çevreye hiç olmadığı kadar nüfuz etme kapasitesine erişirken çevrede merkezi dengeleyecek bir güç ortaya çıkmamıştır. Mardin'e göre Osmanlı modernleşme sürecinde merkez ve çevre arasında yaşanan yabancılaşma, Cumhuriyet döneminde de devam etmiş ve temel karşıtlık olmayı sürdürmüştür.

Mardin'in Batı Avrupa ve Osmanlı siyasal-toplumsal yapısı arasında yaptığı karşılaştırma çerçevesinde Osmanlı'da var olmadığını savunduğu temel husus, çevreyi merkeze eklemleyecek bir uzlaşının gelişmemesidir. Batı'da çevredeki aktörlerin merkeze özerkliklerini muhafaza ederek eklemlemelerini sağlayacak *Ständestaats*, *États* ve parlamento gibi aracı kurumlar vardır. Söz konusu kurumların içeriğini oluşturan bireysel sözleşmeler ve uzlaşılar, Avrupa kamu hukukunun temelini oluşturmuştur.⁵⁴

Bu bağlamda Osmanlı'dan temel farklılık, özgürlük, düzen ve mülkiyetin Batı'da yasallık kazanmasıdır. Dolayısıyla Batı'daki sözleşme geleneğinin örneğine "Doğu Despotizmi"nde rastlanmamaktadır. Mardin, modern ulus-devleti, Hobbes'un ölümlü tanrısı Leviathan olarak ele almakta ve modern devletin oluşumunu toplumsal

⁵⁴ A.g.e, s. 31.

güçler arasındaki sözleşmeye bağlamaktadır. Sivil toplumu oluşturan aracı kurumların kazandığı yasallığı da söz konusu sözleşme geleneğinin bir uzantısı olarak değerlendirmektedir.

Mardin'in Batı Avrupa tarihselliğiyle karşıtlığı içerisinde Osmanlı'da sivil topluma kaynak teşkil edecek aracı kurumların yokluğu önermesi, daha sonraki çalışmalarında belirli bir tadilata maruz kalmış ve sivil toplum kavramının Osmanlı-Türk siyasal-toplumsal yapısına ilişkin bir analizde başvurulabilecek uygun bir kategori olup olmadığını sorgulanmıştır. Mardin, 1980 sonrasında sivil toplum tartışmalarının yoğunlaştığı bir dönemde "Osmanlılarda 'sivil toplum'un öğelerini gördüğümüzü söyleyebilir miyiz?" diye sorar. Bu soruya cevabı, hem "evet" hem "hayır" şeklinde olacaktır. Örfi Sultani karşısında Şeriat'ın sağladığı güvenli liman, tebaanın mülkiyet hakkını belirli ölçüde güvenceye aldığından kısmi bir sivil toplumdan bahsedilebilir.⁵⁵

Mardin, Osmanlı-Türk siyasal-toplumsal yapısını analiz ederken sivil toplum kategorisine başvurmanın eksiklikleri bulmaya yönelik yüzeysel bir girişim tehlikesine yol açabileceği uyarısında bulunsa da onun merkez-çevre ilişkilerindeki anlatısını takip eden pek çok ismin yaptığı şey, tam da sivil toplumun yokluğunu veri olarak analize başlamaktır. Türkiye'de sivil toplum ve demokrasi, devlet-toplum ilişkileri üzerine yazında etkili bir başka isim, Heper'in yaptığı tam da budur. Heper'in kurumsalcı bakışında merkez-çevre yerini aşkın devlet-zayıf toplum ikiliğine bırakır. Heper için "Türkiye'de egemen bir devlet ve iyi örgütlenmemiş ve siyasal hayatta etkin olmayan bir çevre"⁵⁶ karşı karşıyadır. Heper'in temel sorunsalı Türkiye'de demokrasinin konsolide edilememesidir. Kalkış noktası ise devletin belirli bir siyasal kültüre yol açtığı, dolayısıyla devlet geleneğinin siyasal yaşamın karakterini belirleyen bağımsız bir değişken olarak ele alınması gerekliliğidir. Dolayısıyla Osmanlı yüzyıllarından beri hayatın çok önemli bir gerçekliği olan devlet olgusunun siyasal kültür ve yapı üzerindeki etkileri sistematik olarak analiz edilmelidir.⁵⁷

⁵⁵ Mardin, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak "Sivil Toplum"", s. 25.

⁵⁶ Metin Heper, **Türkiye'de Devlet Geleneği**, çev. Nalan Soyarık, İstanbul, Doğu Batı, 2015, s. 167.

⁵⁷ A.g.e, s. 33.

Mardin'in merkez ve çevre kategorilerini kurumsalcı bakışına ekleyen Heper, İngiliz merkezi feodalizmi ve Fransız ademi-merkezi feodalizmi karşısında Osmanlı'daki hâkim yapının Weberyen anlamda patrimonyalizm olduğunu ve patrimonyalizmde çevrenin merkez tarafından tamamen etkisiz hale getirildiğini belirtir. Başlangıçta Türk gazilerinin tehdidine maruz kalan Osmanlı yöneticileri, bu gazilerin soyundan gelen aristokrasiyi merkeze eklemlenmek yerine çevreye itmiştir. Böylelikle merkez, yönetimin normlarını belirleme tekeli eline geçirmiştir.⁵⁸ Heper için merkez, devletin özerkliği ve üstünlüğünü sürdürmeyi amaçlayan grup ve kişilerden oluşmaktadır. Ortak özellikleri ise devlete karşı duydukları sarsılmaz sadakattir.⁵⁹

Merkezin değişmeyen amacı, köylüler başta olmak üzere reayanın korunmasıdır. Dolayısıyla köylüler aleyhine olacak şekilde yerel ileri gelenlerle uzlaşmak arzu edilen bir şey değildir. Bunun yerine merkez, yerel ileri gelenlerden kendi amaçları doğrultusunda yararlanma yoluna gitmiştir. İlk zamanlarda yerel ayan ve eşraf, lonca ve din adamları imparatorluk düzeninin işleyişinde aracı bir konuma sahip olmuştur. Sonrasında ise tımar sisteminin etkisizleşmesi ve doğrudan vergi toplama sisteminin kademeli olarak yerleşmesiyle yerel ileri gelenlerin önemi artmakla birlikte devlete bağımlılıkları devam etmiştir. Yerel ileri gelenler için otoriteye erişim ve devlet otoritesi içerisinde konumlanma, kendi iktidarlarına sahip olmaktan çok daha önemlidir. Devletin taşradaki otoritesi azaldığı ölçüde onların artmaktadır. Ancak burada yerel ileri gelenlerin rolü, devletin boşalttığı otorite alanının yine onun tanınmasıyla doldurulmasından ibaret kalmıştır.⁶⁰

Heper'e göre Osmanlı'da yerel ileri gelenlerin gerçek anlamda bir aristokrasi, doğumla elde edilen bir tüzel kişilik oluşturmadıkları açıktır. Merkez tarafından sunulan fırsatları değerlendirerek ekonomik çıkarlarını genişletmekle birlikte asla bir tarımsal girişimci sınıf ya da özerk bir güç oluşturmamışlardır. Bunun yerine devlet ve köylüler arasında aracı olmayı yeğlemişlerdir. En güçlü oldukları dönemde dahi

⁵⁸ A.g.e, s. 37-38.

⁵⁹ Metin Heper, "Center and periphery in the Ottoman Empire: With special reference to the nineteenth century", **International Political Science Review**, 1, no. 1, 1980, s. 85.

⁶⁰ A.g.e, s. 87.

merkeze karşı dengeleyici bir iktidar odağı olmaktan ziyade merkezin kendileri için uygun gördüğü yerleri doldurmaya odaklanmışlardır. Bunun için de kendi aralarında yerel düzeyde rekabete girişmiş ve merkeze karşı yatay ilişkiler kuramamışlar, aksine devletle bireysel düzeyde dikey bir ilişki içerisinde olmuşlardır.⁶¹

Modernleşme sürecinde de merkezin çevreye karşı tutumu değişim göstermez. Merkezin reform çabalarıyla hali hazırda “omnipotent” olan devlet, bir kez daha merkez ve çevreyi çatışmaya sürükleyecek şekilde ancak bu sefer çevreye daha etkin bir nüfuza sahip bir başka “omnipotentlik”e dönüşür.⁶²

Heper’e göre Osmanlı siyasal yaşamının tarihsel evrimini göz önüne alan biri özellikle merkez ve çevre arasındaki ilişkiler perspektifinden bakarak klasik Osmanlı dönemi, gerileme yüzyılları ve 19. yüzyıl modernleşme süreci arasında belirgin bir sürekliliğin olduğunu görecektir. Söz konusu ilişkinin doğası öylesine belirgindir ki Cumhuriyet dönemi siyasal kültürü dahi onun tarafından yapılanmıştır. Bu ilişkinin yarattığı gerilim, şüphe, güvensizlik, keyfilik ve etik olmayan manevralar üretmektedir.⁶³

Nihayetinde Türkiye Cumhuriyeti’ne Osmanlı’dan aşkın bir devlet ve zayıf bir toplum geleneği miras kalmıştır. Bu da Heper’e göre Cumhuriyet tarihi boyunca devletin karşılaştığı meşruiyet sorunlarına zemin hazırlamıştır. Her ne kadar Atatürk, geçici aşkın bir devlet tasavvur etmişse de Osmanlı’dan güçlü devlet geleneğini devralan merkezi bürokrasi, çevreye karşı duyduğu kaygı nedeniyle aşkın devleti muhafaza etme yoluna gitmiştir.

Devlet seçkinleri bütünleşme krizine karşı aşırı duyarlı olmuş ve dolayısıyla çevreye karşı hoşgörüsüz davranmış, çoklukla zapturapt altına alınmış çevre de mümkün mertebe her durumda devletin hegemonyasını sorgulamış ve böylece, istemeyerek de olsa devlet seçkinlerinin bu konuda önyargılarının perçinlenmesi için uygun bir zeminin ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır.⁶⁴

⁶¹ A.g.e.

⁶² A.g.e, s. 91.

⁶³ A.g.e, s. 98.

⁶⁴ Heper, **Türkiye’de Devlet Geleneği**, s. 41.

Heper'e göre bu kısır döngünün yarattığı siyasal kültür, Türkiye'de demokrasi ve sivil toplumun karşılaştığı krizlerin ardındaki temel nedendir.

Mardin ve Heper'den patrimonyalizm, Doğu despotizmi, merkez-çevre ya da aşkın devlet-zayıf toplum gibi kategorileri hazır alan pek çok isim, sivil toplumun demokrasi açısından ön gereklilik olduğu inancından hareketle kısıtlı bakışlarını sürdürürler. Ne sivil toplum ve demokrasinin bizatihi Batı'daki inişli çıkışlı tarihsel gelişimi ne de liberal demokrasinin evrenselliğine ilişkin eleştiriler dikkate alınır. Dahası devlet ve toplum arasında ontolojik bir karşıtlık olduğu sorgulanmaksızın kabul edilir.

Ersin Kalaycıoğlu, Türkiye'de demokrasi ve sivil toplumun karşılaştığı sorunların temelinde Türk siyasal kültürünün omnipotent devlete yönelik referanslarla dolu olmasını gösterir. Devlet, dışsal bir güç olarak siyasal sistem ve toplumu biçimlendirmektedir. Seçkinlerin yanı sıra topluma içkin aşkın devlet algısı, Osmanlı'dan tevarüs edilen devlet geleneğinin uzantısıdır. Siyasal kültüre yerleşmiş omnipotent devlet algısının yanı sıra sivil toplumun gelişiminin önündeki bir ikinci engel, devlet bürokrasinin çevreye karşı olan tutumudur. Bu tutum, çevreye karşı "tepeden ve aşağılayıcı" bir niteliği haizdir. Dolayısıyla toplum içerisinde gelişmesi muhtemel sivil inisiyatifleri boğmaktadır.⁶⁵

Kalaycıoğlu'nun Türkiye'de devlet geleneğinin sivil toplumla barışık olmadığını belirlemesine benzer şekilde Binnaz Toprak da toplumu her yönüyle denetleyen devlet geleneğinin devlet ve sivil toplum ilişkisini ciddi bir siyasal soruna celp ettiğini söyler. Osmanlı patrimonyalizminin sivil toplumun gelişmesine ve modernleşmeye öncülük edecek özerk bir sınıfın ortaya çıkmasına müsaade etmediği üzerinde durur.⁶⁶

⁶⁵ Ersin Kalaycıoğlu, "State and Civil Society in Turkey: Democracy, Development and Protest", **Civil Society in The Muslim World**, der. Aryn B. Sajoo, London, I.B. Tauris Publishers, 2002, s. 250.

⁶⁶ Binnaz Toprak, "The State, Politics and Religion in Turkey", **State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980**, der. Metin Heper ve Ahmet Evin, New York, Walter de Gruyter, 1988, s. 119.

Göle, sivil toplum unsurlarının kendilerini devlet hâkimiyetinden kurtarma yönündeki girişimlerinin her defasında devlet müdahalesiyle karşılaştığını belirtir.⁶⁷ Ancak Göle için 1980 sonrası sivil toplum unsurlarının merkezden özerkleşmesi adına umut vericidir. Daha öncesinde entelijansiya ve ordunun İslamcılık, Kürt hareketi, sol ya da liberal ideolojilerde ifadesini bulan sivil topluma karşı kuşkusu, Kemalizm ve Türk tarzı modernleşmece biçimlendirilmiştir. Ancak 1980 sonrası teknokrat seçkinlerin halkı eğitmekten ağırlıklarını İslami değerler ve pragmatik rasyonaliteyi sentezlemeye vermeleri önemli bir imkân yaratmaktadır. Bürokratik seçkinler nezdinde yaşanan bu değişimi, siyasal söylemlerdeki yumuşama takip etmiştir. Zira merkezin çevreye kuşkusunun yanı sıra 1970’li yıllarda siyasal gruplarca benimsenen çatışmacı söylem de sivil toplumun gelişmesinin önünde bir engel oluşturmuştur. Göle’nin bakış açısından sivil toplum devletten özerk bir alandır. Böyle olmasıyla demokrasinin gelişmesi açısından ön gerekliliktir. Nitekim siyasal sistem ve toplumsal alanın devletin tahakkümünden görelî özerkleşmesiyle ancak sivil toplum içerisinde farklılık ve çoğulculuk ifade bulabilecektir.⁶⁸ Ancak devletten özerk bir sivil toplumda çoğul kimlikler gerçek anlamda kendilerini ifade edebileceklerdir. Bunun karşısında sivil toplumun aşırı siyasallaşması demokratikleşmenin önündeki büyük bir engeldir. Göle’ye göre bu engelin aşılmasında sivil toplum unsurlarına önemli bir görev düşmektedir. O da kendilerini total siyasetten geri çekerek sorun-merkezli siyasete yönelmeleridir. Zira 1970’li yıllarda sol ve sağda sivil unsurların aşırı siyasallaşması, şiddetli bir ideolojik kutuplaşmayla sonuçlanmıştır. Bu aşırı siyasallaşmanın odağında devletin ele geçirilmesi ve devlet aracılığıyla toplum üzerinde yürütülecek bir total proje yer almaktadır. Buna karşın Göle, demokratikleşmeye temel oluşturacak bir sivil toplum için kendi kendini sınırlamanın, total projeleri terk etmenin ve çoğulculuğu tanımanın önemini altını çizer.⁶⁹

Liberal yazından devlet geleneğine yönelik eleştirinin benzerini liberal-sol yazında bulmak mümkündür. Sol yazın, sivil toplum meselesine liberal bir perspektif

⁶⁷ Nilüfer Göle, "Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey", **Politics in the Third Turkish Republic**, der. Metin Heper ve Ahmet Evin, Boulder, Westview Press, 1994, s. 213-14.

⁶⁸ A.g.e, s. 219.

⁶⁹ Nilüfer Göle, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey", **Civil Society in the Middle East Volume 2**, der. A. Richard Norton, Leiden, E.J.Brill, 1996, s. 37.

geliştirmiş ve Türkiye’de sivil toplum üzerine yazan öncü isimlerden Küçükömer’in argümanlarını takip ederek Kemalizm ve erken Cumhuriyet dönemi eleştirisi üretmiştir.

Küçükömer, “Osmanlılar neden kapitalist düzene geçemedi?” sorusu çerçevesinde 16. ve 17. yüzyıllarda kapitalizmin merkantilist aşamasına geçen Batı ile bu dönemdeki Osmanlı toprak düzeni ve üretim ilişkilerini karşılaştırır. Bu dönemde Osmanlı’nın Batı gibi merkantilist bir aşamaya geçememesini geriye doğru işleyiş olarak nitelendirir. Osmanlı’da kapitalizmin gelişmemesinin nedenlerini Batı’da olup da Osmanlı’da olmayan özellikler üzerinden analiz eder. Buna göre Batı kapitalizmi gelişme süreci içerisinde görülen; kırsal bölgelerle şehirlerarası ve uluslararası mübadelenin tamamlanışıyla gittikçe gelişen bir iş bölümü ve bu iş bölümü ile birlikte üretim araçlarının özel mülk olarak sermaye halinde birikimi Osmanlı’da gerçekleşmemiştir. Küçükömer’e göre Osmanlı’nın kapitalistleşmemesi ağırlık olarak içsel nedenlere dayanmaktadır.⁷⁰

Batılılaşma yönünde yapılan reformlar, Osmanlı’nın yarı-sömürgeleştirilmesine yol açtığı ölçüde üretici sınıflar açısından gerileyişe neden olmuştur. Hem 17. yüzyılda merkezi devlet ve bürokrasinin içerideki kaynakları “talan” edercesine tüketmesi hem de sonraki yüzyıllarda Batılılaşma reformlarıyla kurumsallaşan yeni düzen “tarihi kapan” olarak üretici güçlerin gerilemesiyle sonuçlanmıştır. Batılılaşma yönündeki reformlar, üst-yapı ile sınırlı kaldığı, alt-yapıya temas etmediği ölçüde kapitalizm gelişme kaydedememiş dolayısıyla modernleşme tam anlamıyla gerçekleşemediği gibi üst-yapı üzerindeki ideolojik tartışmalara neden olduğu için sınıflar arası ilişkilerdeki gerçek çelişkiyi boğmuştur. Kurtuluş Savaşı ise emperyalizmin geriletilmesine neden olsa da bu kısa erimli bir gelişmedir. Batılılaşmanın neden olduğu tali ideolojik kavga, sınıf ilişkilerindeki temel çelişkinin gelişimini engellediğinden Kurtuluş Savaşı’na rağmen Türkiye tekrar kapitalizmin kısılcasına girmiştir. Özellikle bürokratik seçkinlerce toplumu boğucu şekilde gerçekleştirilen Batılılaşma yönündeki reformlar, kapitalist sınıf ilişkilerinin gelişiminde bürokrasinin tutucu rolünü gözler önüne sermektedir. Buradan hareketle

⁷⁰ İdris Küçükömer, **Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması**, İstanbul, Bağlam, 2007.

Küçükömer, geleneksel kabulleri tersyüz eder şekilde ilginç bir sol-sağ sınıflandırmasına gider. Bu sınıflandırmada tarihsel olarak sol tarafta yer alanlar; yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen doğucu-İslamcı halk cephesine dayanan: Jön Türklerin Prens Sabahattin kanadı ve Hürriyet ve İtilaf Partisi, Birinci Meclisteki İkinci Grup, Terakkiperver Fırka ve Serbest Fırka, Demokrat Parti ve Adalet Partisidir. Bu cephenin karşısında sağ cenahta yer alanlar ise Batıcı-laik bürokratik geleneği temsil eden: Jön Türklerin İttihat ve Terakki kanadı, Birinci Meclisteki Birinci Grup, CHP, CHP-Milli Birlik Komitesi ve ortanın solu söylemiyle CHP'dir.

Küçükömer'in Türkiye'deki yaygın sol-sağ kabulüne ters düşen bu sınıflandırması, mevcut sınıflandırmanın üzerindeki ideolojik perdeyi kaldırma girişimidir. Çünkü Türkiye'deki sınıflandırma, Batı'dakinin aksine üretim ilişkilerindeki konuma denk düşmemekte, daha çok ideolojik kutuplaşmayı yansıtmaktadır. Üretim ilişkileri bağlamında yaklaşıldığında ise sınıflandırmanın tarafları farklı pozisyonlara yerleşmektedir. Çünkü Batıcı-laik bürokrasi ve halefleri, alt-yapıya temas etmeyen kurulu üretim ilişkileri düzenini muhafaza ederek bu düzenden sağladıkları maksimum kazancı idame ettirmeye çalışmaktadırlar. Bu da onları solda konumlandırmaktan ziyade daha muhafazakâr kılmakta ve sağa yerleştirmektedir. Mevcut ayrımın sağ cenahta konumlananlar ise toplumun geniş kesimlerinin Batıcı-laik bürokrasinin muhafazakârlığına karşı değişim yönündeki arzularını yansıtmaktadır.

Düzenin Yabancılaşması'nda Asya Tipi Üretim Tarzı'na dayandırılarak yapılan bu analizi, sivil toplum üzerine yazında devlet ve toplum arasında iktidarın bölünmüşlüğü kavramsallaştırması takip eder. Buna göre Antik Yunan-Roma ve onun halefi konumundaki Batı dünyasında iktidar her zaman çeşitli düzeylerde bölünmüştür. Söz konusu bölünme, yapıya yerleşmiş ve gruplar ve sınıflar arası mücadelelerce tahrik edilmiştir. Özdeki model embriyolojik olarak süregelmekle birlikte farklılaşma, gelişme ve dönüşmelerle oluşmuştur. O da politik iktidarın her zaman bölünmüş olmasıdır. Politik iktidarın bölünmüşlüğüne dayanan kültür mirasında otonom kültür kurumları ortaya çıkmıştır. "Batı'nın özgün karakteri, kimliği bu otonom kültür kurumları ile insanların onlarla bağlamlarında belirir. Sivil toplumun

gelişim biçimi bu otonomilerle belirir.”⁷¹ Oysa Doğu’da bölünme yapısal olmaktan ziyade geçicidir. İktidarın özü monizme dayanmaktadır. Simetri yoktur ama tamamlayıcı organik bir bütün söz konusudur. Batılı devlet, çeşitli iktidar sahipleri arasındaki denge sistemi üzerine kuruludur. Doğulu devlette ise iktidar “tecezzi etmez” yani ayrışmaz.

Bu devlet, yapısı ve tanımı gereği omnipotentdir: Her şeyi bilebilir ve yapabilir. Burada ulema da devletindir, profesör de devletin profesörüdür. Herkes mevcut ideolojiye (daima tektir) biat etmeye zorlanır. Bütüncül ideoloji daima ortodokstur, karşıtlığı (heterodoksluğu) reddeder. Yeni sentezlere karşıdır. Kendisiyle olan yeniyi evet der. Gücünü kendini tekrarlamaktan, üretmekten alır.⁷²

Böylesi bir devlet yapısı, söz konusu ülkenin yasal, ideolojik ve epistemolojik mirasıyla eklemlenerek siyasal kültürünü tesis eder.

Ahmet İnsel, liberal sivil toplum yaklaşımlarına benzer şekilde egemen devlet karşısında zayıf toplum ikilemeni sürdürür. Modernleşme sürecini hedef alarak “Türkiye toplumunun içinde bulunduğu yılgınlık ve şaşkınlık halinin en önemli sorumlusu”nun “kendini toplumun dışında ve üstünde gören bir güç”ün onu çok kültürlü, uzaktan denetimli bir yapıdan kısa bir zaman dilimi içerisinde homojen ve yakından denetimli bir yapıya dönüştürmek arzusu olduğunu belirtir.⁷³ Toplum olduğundan farklı bir yöne doğru yukarıdan aşağıya dayatılan bir program çerçevesinde sürüklenmektedir. Bu sürüklenme haline Türk toplumunun refleks olarak verdiği cevap muhafazakârlaşmadır. İnsel, “kendini toplumun dışında ve üstünde gören bir güç” ifadesiyle modernleşme çabasının asli aktörü olarak devleti konumlandırır. Devletin asli aktörü olduğu modernleşme sürecinde devletçilik ilkesi, cumhuriyetçilik, laiklik ve milliyetçilik gibi siyasal ilkelerin mayasını oluşturur. Esasında ekonomik bir ilke olarak öne çıksa da zamanla “toplumdaki her türlü dinamiğin devlet denetim ve gözetimi altında gerçekleştiği, her toplumsal gelişmenin

⁷¹ İdris Küçükömer, **Sivil Toplum Yazıları**, İstanbul, Profil, 2009, s. 147.

⁷² A.g.e, s. 132.

⁷³ İnsel, **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, s. 11.

devletin üstün çıkarları açısından değerlendirildiği, devlet dışı hiçbir toplumsal olgunun özerk meşruiyetinin tanınmadığı bütüncül bir siyasal dünya” haline gelir.⁷⁴

Devletçilik ilkesiyle ifadesini bulan denetleyici ve biçimlendirici bir güç olarak toplumun üstünde ve ona nüfuz etme amacıyla işleyen devlet anlayışının ortaya çıkışı modernleşme süreciyle yakından ilişkilidir. Geleneksel Osmanlı siyasal düşüncesinde devlet, toplum hayatına her yönüyle nüfuz etmek yerine onu uzaktan denetlemekle yetinmektedir. Ancak modernleşme süreci siyasal merkez ve toplum arasındaki geleneksel dengeyi yerinden oynatarak topluma derinlemesine nüfuz etmeyi amaçlayan bir anlayışı getirir. Ancak modernleşme süreci için Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte her ne kadar devletin asli aktör olması bakımından süreklilik söz konusuysa da modernleşme sorunsalında farklılık ortaya çıkar. Osmanlı modernleşmesi devletle sınırlıyken Cumhuriyet, toplumun modernleşmesini asli hedef olarak belirler.⁷⁵

Burada Osmanlı-Türk modernleşmesini devlet-toplum karşıtlığı temelinde ister modernleşme paradigması içerisinde olumlayan isterse de sivil toplum ve demokrasi ekseninde seçkinci, totaliter ve baskıcı olduğu gerekçesiyle eleştiren “liberal tarihyazımı”nın⁷⁶ dışında erken Cumhuriyet döneminin karmaşık devlet-toplum ilişkilerini, çoğul etkileşimleri, müzakere süreçlerini merkeze alan ve sıradan insanların reformları ne şekilde deneyimlediklerine ve yorumladıklarına odaklanan sosyal tarih çalışmaları dikkate değerdir.

1.1.1. Türk Modernleşmesi ve Erken Cumhuriyet Dönemine İlişkin Alternatif Sosyal Tarih Çalışmaları

Michael E. Meeker’in *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus*’u Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinde ele alırken modernleşmeci seçkinler ve

⁷⁴ A.g.e, s. 14.

⁷⁵ A.g.e, s. 21.

⁷⁶ Nadir Özbek, “liberal tarihyazımı” olarak adlandırdığı yazının “Doğu Despotizmi” varsayımını sürdürerek devletin gücünü oldukça abarttığını, buna karşın Osmanlı toplumunun farklı sektörlerindeki sivil inisiyatifleri önemsizleştirdiğini belirtir. Bu önemsizleştirme, Osmanlı’da devlet-toplum ilişkilerine dair nüansları önemli ölçüde dikkatten kaçırır. Dahası güçsüz olarak varsaydığı sivil inisiyatifin güçsüzlüğünü, özselci bir şekilde kültürel/dini özgünlüğe yükler. Nadir Özbek, "Defining the Public Sphere during the Late Ottoman Empire: War, Mass Mobilization and the Young Turk Regime (1908-18)", **Middle Eastern Studies**, 43, no. 5, 2007, s. 795-809.

toplum arasındaki ilişkiyi tek yanlı şekilde çatışmacı olarak okumanın eksikliklerini gözler önüne serer. Trabzon'un Of ilçesinde yürüttüğü etnografik çalışmasıyla bölgenin imparatorluk sistemine eklemlenmesinin dinamiklerini klasik Osmanlı yüzyıllarına değin izler. Böylelikle klasik Osmanlı döneminden Tanzimat modernleşmesi ve Cumhuriyet'e uzun erimli bir bakış sağlar. Yerel ileri gelen ağalar ve hocalar öncülüğünde bölgenin imparatorluk sistemiyle nasıl bütünleştiğini, bu süreçte devlet otoritesiyle yerel ileri gelenler arasındaki çoğul etkileşimleri açığa çıkarır. Osmanlı dönemindeki devlet ve yerel ileri gelenler arasındaki ilişki örüntüsünün benzeri Cumhuriyet'e de taşınmıştır. Osmanlı'nın merkezileşme yönündeki çabaları, merkezden oluşturduğu kurumlar ve atadığı yöneticiler, zaman zaman yerel ileri gelenlerin güçlerini budamaya çalışsa da bu ilişkideki tek örüntü değildir.

Hocalar, ağalarla işbirliği içinde yerel nüfusun imparatorluk sistemine dâhil olması için gerekli kanalları sağlıyordu. Bu, eski Osmanlı modernliğinin cumhuriyetçi bir ilkeyi içerisinde barındırdığını gösterir. Devlet bir toplum şeklinde oluşturulmuştu ve devletin bir parçası haline gelecek olan da toplumdur. Dolayısıyla halihazırda imparatorluk sistemi içerisinde bulunan cumhuriyetçi ilke yeni Cumhuriyet'e hizmet etme potansiyeli taşıyordu.⁷⁷

Ağalar ve hocalar, bölgenin etnik, dinsel ve dilsel açıdan çoğulluğuna rağmen bir devlet toplumu oluşturmaktadırlar. Bu devlet toplumunun kökeninde Meeker'in "kişilerarası birlik" kavramıyla açıkladığı yüz yüze etkileşim disiplinine dayalı enformel toplumsal ağlar vardır. Söz konusu disiplinin kaynağında İslam olmakla birlikte onunla yüzde yüz örtüştüğü söylenemez. Cumhuriyet, her ne kadar radikal reformlarıyla yerel ileri gelenlerin enformel toplumsal ağlarla oluşturduğu devlet toplumuna karşı devlet sistemini güçlendirmeye ve vatandaşlardan mürekkep bir ulus inşasına girişse de devlet toplumunun eski uygulamaları varlıklarını korur ve dahası yeni rejime eklemlenir. Yeni rejim ve kamu kuruluşlarında yer alabilmek için yerel ileri gelenler, ulusalcı yeni davranış kalıplarını benimserler. "Türban, şalvar ve takunyalar geçmişte kalmıştır. Onların yerine şapka, pantolon ve ayakkabılar

⁷⁷ Michael E. Meeker, **İmparatorluktan Gelen Bir Ulus: Türk Modernitesi ve Doğu Karadeniz'de Osmanlı Mirası**, çev. Tutku Vardağı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 339.

gelmişti.”⁷⁸ Özellikle eski ağaların çocukları ve torunları, yeni davranış standartlarını benimseyerek kamusal yaşama katılmakta, CHP teşkilatına girerek parti ideolojisini savunmakta, böylelikle devlet görevlileriyle aralarındaki bağı korumakta ve konumlarını pekiştirmektedirler.⁷⁹ Bununla birlikte toplumsal konumlarının esas dayanağını oluşturan İslam’a dayalı enformel toplumsal ağlarını da sürdürmektedirler.

Kahvehanelerdeki tartışmalarda CHP’nin radikal laik reformlarını yüceltirken, abdest almak ya da namaz kılmak için izin isteyebiliyorlardı. Katı Kemalist kalıplara uygun bir biçimde takım elbise, gömlek, kravat ve şapka giyiyor, fakat Cuma namazlarından eksik olmuyorlardı. Bir yandan CHP’nin resmî politikasını savunurken dindarlıklarını sergilemeye de özen gösteriyorlardı.⁸⁰

Meeker’e göre yerel ileri gelenlerin bir yandan Cumhuriyet’in davranış standartlarını benimseyerek kamusal yaşama katılmaları, diğer yandan İslam’a dayalı enformel toplumsal ağlarını sürdürmeleri bir tür “Kemalo-İslamcılık”la sonuçlanmıştı.⁸¹ Bu yüzden Meeker, yerel seçkinlerin devletin merkezden görevlendirdiği yöneticilerle çatışma içerisinde olduğu, merkezi bürokrasiye direndiği ve bölgelerinin idaresinde onlarla rekabet halinde olduğu şeklindeki yaygın kabulü reddeder.

Gavin D. Brockett, tek partili yıllar üzerine tarih yazımında, biri Cumhuriyet’i geçmişten radikal bir kopuş olarak gören ve diğeri Cumhuriyet ve selefi Osmanlı arasında süreklilik olduğuna işaret eden hâkim iki eğilimin de seçkinlerin hâkim olduğu siyasal sürece odaklandıklarını belirtir. Brockett, Atatürk dönemindeki bilindik kolektif olayları ele alarak döneme ilişkin bir sosyal tarih geliştirmeye ve özellikle reformlara karşı İslami reaksiyonu bağlamsallaştırarak kristalleşmiş seçkin-kitle ikiliğini aşmaya çalışır.⁸²

Erken Cumhuriyet dönemine ilişkin tarih yazımında Kemalist reformlara karşı İslami direnç söylemi merkezi bir temadır. Bu dönemde yaşanan bir dizi isyan ve

⁷⁸ A.g.e, s. 71.

⁷⁹ A.g.e, s. 89.

⁸⁰ A.g.e, s. 60.

⁸¹ A.g.e, s. 58.

⁸² Gavin D Brockett, "Collective action and the Turkish revolution: towards a framework for the social history of the Atatürk era, 1923–38", **Middle Eastern Studies**, 34, no. 4, 1998, s. 44-66.

kalkışmanın bağlamından kopararak reformlara karşı İslami irticanın göstergeleri olarak sunulmasına sıklıkla rastlanır.⁸³ Bunlar arasında 1925 Şapka Kanunu'na yönelik Rize ve Erzurum gibi bazı Anadolu kentlerindeki tepkiler, 1925 Şeyh Sait isyanı, 1930 Menemen Olayı, 1932-1933 ezanın Türkçeleştirilmesine karşı Bursa'daki olaylar vardır. Brockett, bu tür olayların bir paradigmanın tezahürleri gibi sunulmasına karşılık kendi bağlamlarında değerlendirilmesi gerektiğini işaret eder. İrtica paradigmasının iddialarına karşın geniş toplum kesimlerinden Kemalist reformlara karşı açıktan kolektif protesto çoğunlukla benimsenmemiştir.⁸⁴

Hale Yılmaz, modernleşme projesinin devletçi ve seçkinci taraflarından ziyade sosyal boyutlarını konu edinen çalışmasında erkek ve kadınların giyimi, dil ve ulusal kutlamalara ilişkin reformların pasif kabul ve ret gibi iki uç noktadan değerlendirilmesine karşı çıkarak bireyler, topluluklar ve devlet arasındaki etkileşimlere odaklanır. Sıradan insanlar Kemalist reformları nasıl deneyimlemişlerdir? Devletin öncülük ettiği reformları nasıl algılamış ve tepki göstermişlerdir? Kemalist modernleşmeye devlet ve muhalefet ya da direniş odağından yaklaşan tarih yazımı, Türkiye'nin tek parti yıllarındaki sosyal ve kültürel yaşamın karmaşıklığını yakalamaktan uzaktır. Bu karmaşık ve zengin tarihi gözler önüne sermek için devlet ve toplum arasındaki diyalog ve buluşma zeminine odaklanmak gerekir.

İnsanlar, reformların anlamını devlet otoriteleriyle kurumsal ve bireysel düzlemde sürekli müzakere etmektedirler. Vali ve kaymakamlar, mahkeme ve yargıçlar, Halk Evleri, Müftülük ve imamlar, okullar ve öğretmenler kamu otoritesiyle müzakerelerin yürütüldüğü aracı kurum ve kişilerdir. Bu müzakere süreci salt reformlara yönelik katı bir tepkiselliğe indirgenemez. Müzakere içerisinde zaman zaman kabul ve reddi, eklemlenme ve yeniden yorumlamayı içermektedir.⁸⁵ Ne reformlara maruz kalanların tepkileri, ne de devlet yetkilileri arasında yasaların

⁸³ Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Cereyanı I-II-III**, İstanbul, Cumhuriyet Gazetesi, 1998. Tunaya'daki irtica paradigması, Binnaz Toprak üzerinde önemli ölçüde etkilidir. Binnaz Toprak, **Islam and Political Development in Turkey**, Leiden, E.J.Brill, 1981.

⁸⁴ Gavin D Brockett, "Revisiting the Turkish Revolution, 1923–1938: Secular Reform and Religious 'Reaction'", **History Compass**, 4, no. 6, 2006, s. 1067.

⁸⁵ Hale Yılmaz, **Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945**, New York, Syracuse University Press, 2013, s. 9.

yorumlanması ve uygulanmasında tek biçimlilik vardır. Hatta çoğu zaman anlaşmazlıkların olduğundan söz edilebilir.⁸⁶

Erkek ve kadın giyimine ilişkin şapka takma zorunluluğu, peçe ve çarşaf yasağı gibi düzenlemeler, bilindiği üzere çeşitli Anadolu kentlerinde olaylara yol açsa da bunların kapsamı sınırlı kalmıştır. Ancak bu tür yasal düzenlemelere ilişkin toplumda yaygın bir hoşnutsuzluğun olduğu yadsınamaz. Peki sıradan insanlar, hoşnutsuzluklarını eğer düzenlemelere karşı kolektif tepkiler sınırlıysa nasıl göstermektedirler? Bu soruya Yılmaz, James C. Scott'ın *Weapons of Weak*'te geliştirdiği kuramsal altyapıdan faydalanarak cevap verir.⁸⁷ İnsanlar, “ayak sürüme”, “yalandan uyma”, “bilmemezlikten gelme” gibi bireysel edimlerle hoşnutsuzluklarını devlet otoriteleriyle doğrudan karşı karşıya gelmeksizin ve özellikle bundan kaçınarak ifade etmektedirler. Şapka Kanunu'na insanların verdiği tepkilerden biri, kamusal alanda bir araya gelmekten kaçınarak şapka takmamaktır. Diğer zaten şapka alacak durumları olmadığından yanında ya da arkasında siper olan başlık ya da külah takmaktır.⁸⁸

Yılmaz'a benzer bir çalışmayı Meltem Türköz, 1934 tarihli Soyadı Kanunu üzerine yapar. Kanunun uygulanması sırasında reformun resmi yetkililer, vatandaşlar ve aileler arasında nasıl dolayımlandığına değinir. Burada resmi yetkililer ve vatandaşlar arasındaki ilişkinin bağlamı, vatandaşların sosyal, ekonomik, eğitimsel ve azınlık konumları belirleyicidir. Kimileri yetkililerce verilen soyadlarını alırken kimileri tercihte bulunurlar ya da yetkililerle seçimleri üzerine müzakereye girerler. Sadece vatandaşlar değil, nüfus memurları da yasanın uygulanmasında çoğul yollar

⁸⁶ A.g.e, s. 75.

⁸⁷ James C. Scott, Malezya'nın Sedaka köyünde köylüler, toprak sahipleri ve devlet arasındaki ilişkileri çözümler. Temel sorusu, köylülerin seçkinlerce sunulan toplumsal düzeni ne ölçüde ve hangi yollarla kabul ettikleridir. Buna cevabı, iktidarın köylülerin davranışlarını görünüşte denetim altında tuttuğu ancak zihinlerine nüfuz edemediği şeklindedir. James C. Scott, **Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance**, New Haven, Yale University Press, 1985. Bu çalışma açısından Scott'ın kimi varsayımları tartışmaya açıktır. Özellikle iktidarın fiziksel zora dayalı maddi biçimleri ile sembolik-ideolojik biçimleri arasında ayırma gitmektedir. İktidar, köylülerin davranışlarını kontrol etmekte ama zihinlerine nüfuz edememektedir. Dolayısıyla köylüler, fırsatını bulduklarında iktidarın arkasından iş çevirmektedirler. Bu aşırı rasyonel bir köylü imajı çizmektedir. Scott'ın bu yönden kapsamlı eleştirisi için bkz. Timothy Mitchell, "Everyday metaphors of power", **Theory and society**, 19, no. 5, 1990, s. 545-77.

⁸⁸ Yılmaz, **Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945**, s. 35.

benimser.⁸⁹ Bir soyadına sahip olma, belki kişinin yaşamını dramatik şekilde değiştirmez, ancak devlet ve toplulukla etkileşime girdiği yollardan biridir.

Erken Cumhuriyet dönemine ilişkin bir başka çalışmada Yiğit Akın, devlet-toplum ilişkilerinin kompleks yapısına ışık tutmak adına vatandaşların şikayet ve isteklerini dile getirdikleri dilekçeleri konu edinir.⁹⁰ Dilekçeler, vatandaşlar, bürokrasi ve CHP arasındaki söylemsel ve pratik etkileşimler ağını görünür kılarak gündelik siyaset içerisinde insanların failliklerini açığa çıkarır. CHP Genel Sekreterliği, insanların şikâyetlerini ciddiye alacak, böylelikle rejimin meşruiyetinin güçlendirilmesi açısından aracı rol üstlenebilecek bir yapıya kavuşturulmuştur.⁹¹ Dilekçeler, bir yandan insanlarda şikâyetlerinin dikkate alındığına dair bir güven oluşturarak siyasal meşruiyet üretmede diğer yandan da toplumun haritalanmasını sağlayarak aşağıdan yukarıya bilgi akışını tesis etmekte, böylelikle hem bürokrasinin etkinliği ve yerel yetkililerin hem de reformların geçerliliğine ilişkin öngörü oluşturmaktadır.

Meeker, Brockett, Yılmaz, Türköz ve Akın'ın özetlenen çalışmalarında erken Cumhuriyet dönemine ilişkin alternatif bir sosyal tarih yazımı geliştirilmiştir. Böylelikle döneme ilişkin devlet-toplum karşıtlığını verili kabul etmekte ortaklaşan hâkim tarih yazımının iki ucu, bir yanda modernleşmeyi teleolojik şekilde değerlendirip olumlayan Lewis ve Berkes, diğer yanda bunların erekselciliğine ve kopuş argümanlarına eleştirel yaklaşmakla birlikte Kemalist reformları tek yanlı, yukarıdan aşağıya, seçkinci ve baskıcı aynı zamanda başarısı sınırlı kalmış bir modernleşme girişimi olarak değerlendirenlere karşı eleştirel bir tutum ortaya çıkmıştır.

Devlet, toplumla olan sınırının nerede başlayıp bittiğinin kestirilemeyeceği bir etkinlikler bütünüdür. Kendisini her ne kadar resmi ideoloji çerçevesinde söylemsel bir bütünlük olarak ortaya koysa da sanki toplumla arasında olağan, işin doğasından

⁸⁹ Meltem Türköz, **Naming and Nation-Building in Turkey: The 1934 Surname Law**, New York, Palgrave Macmillan, 2018, s. 2.

⁹⁰ Yiğit Akın, "Reconsidering state, party, and society in early republican Turkey: Politics of petitioning", **International Journal of Middle East Studies**, 39, 2007, s. 435-57.

⁹¹ A.g.e, s. 442.

kaynaklanan katı bir sınır varmış gibi gösterse de merkezinden taşra örgütlenmesine kadar çeşitli gündelik pratik ve etkinliklerle tanımlı geniş bir bürokratik mekânizmadır. Söz konusu bürokratik mekânizma, pratik ve etkinliklerinde sıradan insanlarla gündelik karşılaşma yoğunluğuna bağlı olarak kendi içerisinde de farklılaşmaktadır. Mekânizmanın en tepesindekiler ile en altındakilerin devlet başkanı, bir bakan, müsteşar ya da müdürün devlet dairesindeki herhangi bir memur, karakoldaki polis ya da jandarmayla karşılaştırıldığında sıradan insanların gündelik ihtiyaç ve beklentileriyle karşılaşma yoğunluğu kaçınılmaz olarak farklıdır. Bu farklılık, bürokratik mekânizma içerisinde kaçınılmaz olarak bir tabakalaşmayı, idealizmden pragmatizme, yasallıktan pratiğe ve iş bitiriciliğe doğru bir evrilmeyi getirir.

1.1.2. Sivil Toplumun Evrenselliği Sorunu

Post-Kemalist araştırmacıların sivil toplum vurgusunu 1980’lerde Ortadoğu üzerine yazındaki daha genel bağlamda yaşanan bir değişimin sonucu olarak görmek mümkündür. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Ortadoğu’daki seküler-milliyetçi rejimlerin ortaya çıkışıyla araştırmacıların dikkati ağırlıklı olarak söz konusu postkolonyal rejimlerin ayakta durup duramayacağıyla ilgiliydi. Büyük ölçüde modernleşme paradigması ve siyasal gelişme kuramlarından beslenmekteydiler. 1980 sonrasında ise araştırmacıların dikkati devletten topluma doğru kaydı. Özellikle İslam ve demokrasi, İslam ve sivil topluma ilişkin Şarkiyatçılığın özcü açıklamalarının eleştirisini üstlenen söz konusu yazın devlet karşısında sivil toplum ve toplumsal hareketlere odaklandı. Odaklarını devletten topluma kaydırmakla Ortadoğu’da Batı benzeri sivil toplum unsurlarının arayışına koyuldular. Böylelikle Müslüman toplumlardaki sivil toplum unsurlarına dair geniş bir literatür oluştu.⁹²

Sivil toplum vurgusu ve devlete karşı güvensizliğin ardında Ortadoğu’dan da öte dünyadaki gelişmeler vardır. Batı Avrupa’da refah devletinin krizi ve krize yönelik neoliberal çözüm, Sovyetler Birliği’nin dağılması ve Doğu Avrupa’da bağımsız rejimlerin ortaya çıkışı bir anlamda Foucault’nun “devlet fobisi” olarak adlandırdığı eğilimi güçlendirir. Foucault, “devlet fobisi” kavramını devletin toplum ve tarihteki

⁹² Augustus R. Norton, **Civil Society in the Middle East Volume I**, Leiden, E.J. Brill, 1995.

negatif rolünü aşırı abartan siyasal ideolojileri eleştirmek için kullanır. Devlet fobisinde devletin aşırı değerlenmesinin iki biçimi söz konusudur: İlki, “duygusal ve trajik bir biçimde: Karşımızdaki soğuk canavara dair lirik biçim.” İkincisi ise “devleti örneğin üretim güçlerinin gelişimi, üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesi gibi bazı işlevlere indirgeyen çözümlemedir”.⁹³ Burada Foucault, hem devletin “soğuk canavarlar içinde en soğuk canavar olduğu” şeklindeki Nietzscheci önermeyi hem de devletin burjuvazinin sınıfsal tahakkümünün aracı olduğu şeklindeki Marksist indirgemeciliği reddeder.⁹⁴ Sonrasında Foucault, devlet fobisinin liberal izleğini konu edinir. Alman Ordoliberalizmi ve Avusturya neoliberalizmi içerisinde devletin sivil toplum üzerinde genişlemesini sınırlamaya çalışan bir yönetim anlayışının izlerini sürer. Böylelikle devlet fobisinin siyasal spektrumun uçlarında – bir tarafta radikal sol, diğer tarafta liberal ve yeni muhafazakârlar – nasıl yer ettiğini gösterir.

Foucault, sanat tarihçisi Bernard Berenson’un “atom bombasının dünyayı yok etmesinden ne kadar korktuğumu Tanrı bilir. Fakat ondan daha çok korktuğum bir şey varsa, o da insanlığın devlet tarafından istila edilmesidir” şeklindeki ifadesinden alıntı yaparak devlet fobisinin “1920’lerin Sovyet deneyimi, Nazi Almanyası, savaş sonrası İngiliz planlamacılığı” gibi çok çeşitli kaynaklardan beslendiğini aynı zamanda bu fobinin taşıyıcılarının da “Avusturya neomarjinalizminden etkilenmiş politik ekonomi profesörlerinden, 1920-1925 yıllarından beri günümüz dünyasının politik bilincinde hiç de azımsanamayacak ve belki de henüz hiç derinden incelenmemiş bir rol oynayan politik sürgüncülere” dek çeşitlilik gösterdiğini söyler.⁹⁵

Foucault için devlet fobisi, neoliberalizmin soybilimine yönelik bir giriş niteliğindedir. Alman Ordoliberalizmde ifadesini bulan devlet fobisinin ardındaki iki unsur, bugün için de devlete yönelik “müşterek eleştiri”ye zemin teşkil etmektedir. Bu unsurlardan ilki, “devletin kendi içinde barındırdığı, kendi dinamiğine özgü genişleme yetisi, kendine has bir büyüme eğilimi, içinden gelen ve onu sürekli alan kazanmaya, derinleşmeye, gelişmeye iten bir emperyalizm fikri... devletin nesne-hedefi olan sivil

⁹³ Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus: College De France Dersleri (1977-1978)**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 98.

⁹⁴ A.g.e.

⁹⁵ Michel Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)**, çev. Alican Tayla, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 63-64.

toplum karşısındaki içsel gücü.” İkincisi ise devletin çeşitli biçimleri arasında sorgulanmaksızın varsayılan “bir tür genetik devamlılık, evrimsel bağlılık: İdarî devlet, refah devleti, bürokrasi devleti, faşist devlet, totaliter devlet, bunların tümü, analizlere göre tek bir ağacın, birbirini takip eden, dev devlet ağacının devamlılığında ve birliğinde uzayan dallarıdır.”⁹⁶ Bu “enflasyonist eleştiri”, “paranoyak ve açgözlü bir devlet fantezisi” yaratmaktadır. Liberal gelenek içerisinde devlet fobisi, devlet karşıtı bir eskatoloji şekli almaktadır. “Bu devrimci eskatoloji, 19. ve 20. yüzyılı bir hayalet gibi kat etmiştir. Yani karşı-tutumun ilk biçimi, sivil toplumun devleti yeneceği bir eskatolojinin savunulması olmuştur.”⁹⁷ Hatta bu eskatolojinin izleri, Amerikan ve Fransız devrimlerine dek sürülebilir. Dolayısıyla devlet fobisi, liberal ve neoliberal sivil toplum kavrayışlarında yerleşiktir.

Foucault için sivil toplum, felsefî bir düşünceden ziyade bir yönetim teknolojisi kavramıdır. “Sivil toplum sorunu”, “ekonomik ekonomiye dayalı bir yönetimselliğin hukuk ekonomisi”dir.⁹⁸ Burada sivil toplum ve *homo economicus* birbirinden ayrıştırılamaz. *Homo economicus*, somut ve karmaşık sivil toplum hakikatini oluşturan soyut, ideal ve ekonomik olgudur. Her ikisi, *homo economicus* ve sivil toplum, “liberal yönetimsellik teknolojisi bütünü’nün parçalarıdır.”⁹⁹ Tıpkı delilik ve cinsellik gibi Foucault’nun “geçişli gerçeklikler” adını verdiği yani iktidar ilişkileri ve onun denetimi dışında kalanların arasındaki oyundan doğan “geçici ve işlemsel” bir figürdür.

Foucault, siyasal ve felsefî söylemde sivil toplumun bir muhalefet ilkesi olarak karşısına konduğu devletle ilgili şöyle der:

Peki ya devlet bir yönetim biçiminden... bir yönetimsellik tipinden başka bir şey değilse... [ve] devleti meydana getiren şeyler, birbirlerinden çok farklı ve çoklu süreçlerden hareketle oluşup yavaş yavaş birbirlerine yapışan ve etki yaratan bu yönetim pratikleriye? O zaman tarih içerisinde adına devlet denen şeyin, sivil

⁹⁶ A.g.e, s. 156.

⁹⁷ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus: College De France Dersleri (1977-1978)**, s. 311.

⁹⁸ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)**, s. 242.

⁹⁹ A.g.e, s. 243.

toplum üzerinde bir tür organizma gibi gelişip yayılan bir soğuk canavar olmadığını teslim etmek gerekir.¹⁰⁰

18. yüzyıl ekonomistleri tarafından devlet aklının karşısına insanlar arası ilişkilere özgü, “insanlar birlikte oturduklarında, birlikte bulunduklarında, mübadele ettiklerinde, çalıştıklarında, ürettiklerinde ortaya çıkan şeye özgü bir doğallık... bir nesneler alanı, olası bir analizin alanı, bilme ve müdahale alanı olarak” doğallaştırılan sivil toplum, esasında ne insanın doğal varoluşudur ne de basitçe devletin bir ürünüdür. Bunlara karşın devletin meşgul ve sorumlu olacağı, bileceği, tüzüğe bağlayacağı, kendindeki doğallığını takip edip düzenlemeye tabi tutacağı bir alandır.¹⁰¹

Dolayısıyla devletin dışında ve ondan özerk, hatta sözleşme kuramcılarının ileri sürdüğü gibi devletin kuruluşuna öncel, devlete karşı duyulan güvensizliğin izdüşümü olarak bireylerin kendilerini gerçekleştirecekleri bir özgürlük adası şeklinde sivil toplumdan bahsetmek mümkün değildir. Foucault’nun iktidarın mikro-fiziğini takip edecek olursak sivil toplum, başlı başına disiplinci iktidarın uysal bedenler yaratmak üzere işlediği uzamdır. Hastane, hapisane, tımarhane, okul, kilise gibi mikro-kurumlar, iktidarın operasyonlarının aşağıdan yukarıya doğru takip edilebileceği ve sivil toplum olarak adlandırılan uzamda ikamet eden söylemsel oluşumlardır.

Buna karşın sosyalist bloğun çöktüğü ve bunun sivil toplum ve demokratikleşme için yeni imkânlar tanıdığı, ancak aynı zamanda yeni muhafazakarlığın yükselişinin bu imkânları kısıtladığı bir dönemde devletin sınırlarının yeniden çizilmesi ve sivil toplum üzerinden devletin demokratikleştirilmesine yönelik bir inanç söz konusudur. John Keane, sivil topluma ilişkin genel bir tanımda bulunarak bu inancı yansıtır:

En soyut anlamıyla sivil toplum, üyeleri öncelikle devlet dışı faaliyetlerde - ekonomik ve kültürel üretim, ev yaşamı ve gönüllü birlikler (voluntary associations) - uğraşan ve bu faaliyetler dolayısıyla devlet kurumları üzerinde her çeşit baskı ve denetimi uygulayarak kendi kimliklerini koruyan ve dönüştüren kurumların oluşturduğu bir bütün olarak kavranabilir... Sivil toplumun son

¹⁰⁰ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus: College De France Dersleri (1977-1978)**, s. 220.

¹⁰¹ A.g.e, s. 305.

derece önemli, ek bir anlamı daha vardır. Yasal güvence altında bulunan ve kendi kendini örgütleyen çok sayıda kamusal alanı – üretim birimleri, ev yaşamı ve gönüllü örgütlenmeler ve topluluklara yönelik hizmetler – kapsayan, devlet dışı bir alan olma potansiyeli taşır.¹⁰²

Çoğulcu bir demokraside, asli vatandaşlık edimi bu türden bir birlik oluşturmak olarak görülür. Bu birlikler, devlet ve sivil toplum arasındaki sınırı muhafaza etme görevini yerine getirirler. Bunu toplumsal eşitlik ve özgürlüğü genişleterek ve devlet kurumlarının yeniden yapılandırılması ve demokratikleştirilmesinde aktif bir rol üstlenerek yaparlar. Sivil toplumun demokrasi için önemi de burada yatmaktadır. Bu inanca karşı Michael Hardt, sendikalar, çıkar örgütleri ve yerel gruplardan gelebilecek bir iktidar eleştirisine bel bağlayanların hayal kırıklığına uğramasının olası olduğunu söyler. Çünkü “devlet değil, sivil toplum çözülmetedir! Başka bir deyişle, sivil toplum siyasal olarak arzu edilir olsa dahi... sivil toplum için gerekli toplumsal koşullar artık söz konusu değildir.”¹⁰³

Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk*'ta Deleuze'den ilhamla disiplinci toplumdan bir denetim toplumuna geçildiğini söyleyerek sivil toplum için gerekli toplumsal koşulların imkânsızlığını ortaya koyarlar. Modern devlet ve kapitalist üretim ilişkilerinin geliştiği bir dönemde “sivil toplum... sermayenin içkin kuvvetleriyle modern egemenliğin aşkın iktidarı arasında arabulucu... (içkin) Çok ve (aşkın) Bir arasındaki dolayımıdır... Sivil toplumu oluşturan kurumlar... kapitalist toplumu devlet düzeni içinde örgütlemiş ve zamanla devlet yönetimini bütün topluma yaymıştır... Sivil toplum (yukarıdan aşağıya, kapitalist topluma doğru) modern devlet egemenliğinin içkin-oluş alanı ve aynı zamanda ters yönde (aşağıdan yukarıya, devlete doğru) kapitalist toplumun aşkın-oluş alanıydı.”¹⁰⁴

Oysa tüm dışları genişleyen ağına asimile ederek işleyen pürüzsüz bir yerküre yaratma eğilimindeki imparatorlukta egemenliğin ayırt edici faili olarak ulus-devletin egemenlik üzerindeki ayırt edici konumu sarsılır. Söz konusu olan sadece artık ulus-

¹⁰² John Keane, **Devlet ve Sivil Toplum: Avrupa Sosyalizminin Açmazları, Toplumsal ve Siyasal İktidarın Denetlenmesi Sorunu ve Demokrasi Beklentileri Üzerine**, çev. Necmi Erdoğan, İstanbul, Ayrıntı, 1994, s. 35-36.

¹⁰³ Michael Hardt, "The Withering of Civil Society", **Social Text**, 45, no. 4, 1995, s. 40.

¹⁰⁴ Michael Hardt ve Antonio Negri, **İmparatorluk**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı, 2003, s. 338.

devletlerin önemli siyasal aktörler olmaması değil, egemenliğin nihai biçimi olmamalarıdır. İmparatorluk egemenliği de ayırım hatları yaratır ancak bu ayrımlar, artık ulusal sınırları takip etmez. Devletin çözülmesi, devlet ve sivil toplum ayrımının çözülmesini tekrar eder. İmparatorluğun hiper-geçişli kuvvetleri, sivil toplumun da çözülmesiyle sonuçlanır. Sivil toplumun çözülmesi, kapitalist devlet ve emek kuvvetleri arasındaki eski diyalektiğin ortadan kalkmasıyla gerçekleşir.

Sivil toplumun tükenişi aynı zamanda disiplinci toplumdan kontrol toplumuna geçişle eşzamanlı bir gelişme olarak da kabul edilebilir. Bugün... sivil toplum... ile yakından ilişkili olan, disiplinci toplumu oluşturan kurumlar (okul, aile, hastane, fabrika) her yerde krize girmiştir. Bu kurumların duvarları parçalanırken, daha önceleri onların sınırlı uzamlarında iş gören özneleştirme mantıkları artık toplumsal alanın tamamına yayılıyor. Kurumların çöküşü, sivil toplumun tükenişi ve disiplinci toplumun çözülüşü; bunların hepsi modern toplumsal uzamı bölen çizgilerin silinip süpürülmesiyle ilgilidir. İşte burada kontrol toplumunun ağları ortaya çıkar.¹⁰⁵

Sivil toplumun Soğuk Savaş sonrası dönemde doğası gereği totaliter bir yapı olarak değerlendirilen devlete karşı demokrasi ve özgürlüklerin genişletilmesinin ön gereği olarak varsayılmasının Türkiye'deki izdüşümlerini eleştiren Yael Navaro-Yashin, Kemalizm eleştirisiyle sivil toplum tartışmalarında öne çıkan isimleri devlet ve toplumu sanki somut ve birbirinden ayrılabilir şeyler gibi veri aldıkları için eleştirir. Navaro-Yashin'e göre Türkiye'de devlet fikri, esas olarak resmi iktidar merkezinin dışında bizatihi insanların gündelik yaşam pratiklerinde sürdürülmektedir. Askere uğurlama etkinlikleri, milli futbol maçlarını televizyonda izlerken takınılan tavırlar, balkonlara asılan Türk bayrakları ve daha pek çok gündelik yaşam pratiğinde sıradan insanlar, devlet fikrini yeniden üretirler. Böylelikle gönüllü olarak devlet oluşumuna katılırlar. Dolayısıyla araştırmacıların kolaylıkla toplum alanı olarak tanımladıkları yerde devlet ve devletçilik çeşitli görünümeler altında vardır.¹⁰⁶

Navaro-Yashin, devlet-toplum karşıtlığı dili ve sivil toplum kavramının 1990'lardaki yaygın kullanımına rağmen bunların hiç de zannedildiği gibi toplumsal gerçekliği temsil eden nötr ifadeler olmadığını söyler. Sosyal bilimciler nezdinde

¹⁰⁵ A.g.e.

¹⁰⁶ Yael Navaro-Yashin, **Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey**, Princeton ve Oxford, Princeton University Press, 2002, s. 134-35.

gerçekten öyleymiş gibi kullanılan devlet-toplum karşıtlığı söylemi, aslında devlet üzerinde etki mücadelesi veren yeni ideolojilerin temelini oluşturmaktadır. Sivil toplum kavramı hem İslamcılar hem de laiklerin söyleminde çeşitli şekillerde yer bulur. Devletin meşru sahibinin kim olduğuna yönelik iddialarda araçsal bir kullanıma kavuşur.¹⁰⁷

Örneğin RP yetkilileri, önce belediyeler ardından merkezi hükümette iktidarı ele geçirdiklerinde dahi sivil toplum söylemini terk etmemişlerdir. İktidarda olmalarına rağmen kendilerinin devletin değil, sivil toplumun temsilcileri olduklarını ileri sürmüşlerdir. Böylelikle kendilerine devletin dışında ve karşısında bir yere konumlandırarak toplumsal meşruiyet sağlama yoluna gitmişlerdir. Buna karşın laik kesimler de yerleşik laik düzeni savunmak adına sivil toplum kavramını söylemlerinin başat unsuru haline getirmişlerdir.¹⁰⁸ Devlet yetkileri başta olmak üzere Refah'ın seçim başarıları ve İslamcılığın yükselişini yaşam tarzlarına tehdit olarak gören orta-üst sınıfların mensubu olduğu toplumsal örgütler, laikliğin sadece resmi bir ideolojinin uzantısı olmaktan öte toplumsal gerçekliğin kendisiyle örtüştüğünü ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁹ 28 Şubat sürecinde silahlı kuvvetlerin doğrudan askeri müdahale yerine siyasal partiler, yargı, medya ve toplumsal örgütlerden oluşan geniş bir koalisyona başvurması, popüler-siyasi bir desteği harekete geçirme ihtiyacı bu açıdan değerlendirilebilir.¹¹⁰

İslamcı hareketin güçlenmesi ve RP'nin seçim zaferleri, endişeye kapılan laik kesimlerde toplumsal seferberliğe yol açmış, Atatürk tekrar laikliğin sembolü olarak öne çıkmıştır. Bu dönemde Atatürk rozetleri, tüm yaş gruplarından laik erkek ve kadınlar arasında popüler olmuştur. Laikliğe yönelik yenilenen bu referansta dikkat çekici olan resmi devlet ideolojisi olarak sivil toplumda ne denli kökleşmiş olduğudur. Yani İslamcılığın güçlenmesi, laikliğin bir devlet ideolojisi olmaktan öte sivil

¹⁰⁷ Yael Navaro-Yashin, "Uses and abuses of "state and civil society" in contemporary Turkey", **New Perspectives on Turkey**, 18, 1998, s. 1-22.

¹⁰⁸ A.g.e, s. 7.

¹⁰⁹ A.g.e, s. 15.

¹¹⁰ Mesut Yeğen, "Kemalizm ve Hegemonya?", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2: Kemalizm**, der. Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim, 2002, s. 70.

toplumda canlanmasına yol açmıştır.¹¹¹ “Yurttaşlar Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk kez resmi devlet ideolojisini kendilerinin sağladığı korumaya muhtaç olduğunu düşünmüşler ve bunu ön plana çıkarmak için kişisel olarak sorumluluk almışlardı.”¹¹²

Kemalistler kamusal alanda İslami sembollerin ortaya çıkışına ve bu tür sembollerin tüketiminin işaret ettiği İslami kimliğin kabul edilebilirliğine misilleme yaparcasına, ikonlarını geleneksel devlet alanından sivil toplum, piyasa ve ev gibi özel alanlara taşımışlardı.¹¹³

28 Şubat 1997 tarihli Milli Güvenlik Kurulu toplantısında alınan kararlarda “Türkiye’de laikliğin sadece rejimin değil, aynı zamanda demokrasinin ve toplum huzurunun da teminatı ve bir yaşam tarzı olduğu” belirtilmektedir. Daha öncesinde bizatihi AYM kararlarında laikliğin yaşam biçimi olarak kavramsallaştırılmasına rastlanmaktadır. Örneğin Anavatan Partisi iktidarı döneminde 1988 yılında Yükseköğretim Kanunu’na “yükseköğretim kurumlarında, dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dinî inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir” şeklinde eklenen bir maddeyle yükseköğretim kurumlarında başörtüsü serbestisinin önü açılmıştır.¹¹⁴ Cumhurbaşkanı Kenan Evren’in ek maddenin Anayasa’nın Başlangıç Kısmı ile, 2., 10., 24., 174. maddelerine aykırılığı nedeniyle açtığı iptal davasını görüşen AYM, özetle değişikliğin iptaline karar vermiştir. Ancak iptal kararını gerekçelendirirken kullandığı kimi argümanlar, yukarıda laikliğin bir yaşam tarzı olarak kavramsallaştırılması hususunda yüksek yargının konumunu yansıtmaktadır. Buna göre “laiklik, ortaçağ dogmatizmini yıkarak aklın öncülüğü, bilimin aydınlığı ile gelişen özgürlük ve demokrasi anlayışını, uluslaşmanın, bağımsızlığın, ulusal egemenliğin ve insanlık idealinin temeli kılan bir uygar yaşam

¹¹¹ Alev Çınar, **Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005, s. 20.

¹¹² Esra Özyürek, **Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011, s. 133.

¹¹³ A.g.e, s. 135.

¹¹⁴ 2547 Sayılı Yükseköğretim Kanununun 44 üncü Maddesinin Değiştirilmesi ve Bu Kanuna Bir Ek ve Dört Geçici Madde Eklenmesine Dair Kanun, **T.C. Resmi Gazete**, 27 Aralık 1988, <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20032.pdf>, Erişim: 30.10.2018.

biçimidir.”¹¹⁵ “Laiklik din-devlet işleri ayrılığı biçiminde daraltılamaz. Boyutları daha büyük, alanı daha geniş bir uygarlık, özgürlük ve çağdaşlık ortamı... insanca yaşama yöntemidir.”¹¹⁶ AYM’nin “uygar yaşam biçimi” olarak laiklik hükmü, daha sonraki kararlarına ve Cumhuriyet Başsavcılarının parti kapatmalara ilişkin iddianamelerine yansımıştır. RP, FP ve Ak Parti kapatma davalarındaki iddianamelerde söz konusu partilerin laikliğe aykırı eylemlerin odağı olmalarında “uygar yaşam biçimi” olarak laiklik kavrayışı merkezi temayı oluşturmaktadır.¹¹⁷

Görüleceği üzere laikliğin resmi devlet ideolojisi olmaktan öte topluma mal olmuşluğuna yönelik ordu ve yargının yanı sıra İslamcılığı yaşam biçimlerine tehdit olarak görenlerin yaptığı vurgu, yukarıda Navaro-Yashin’in ifade ettiği şekliyle devlet-toplum karşıtlığı ve sivil toplum söyleminin İslamcılar ve laikler arasında çatışan kullanımlarını ortaya koymaktadır.

1980 sonrasında gerçekliğin kendisiymiş gibi sosyal bilim yazınında ve kamuoyunda yaygın kullanıma haiz olan devlet-toplum karşıtlığı dili ve sivil toplumun demokrasi, insan hakları ve özgürlük açısından kaçınılmaz bir ön gereklilik teşkil ettiği şeklindeki önermeler, Osmanlı-Türk modernleşmesini ve Cumhuriyet tarihini, söz konusu önermeler üzerinden okuyarak tarihsel-toplumsal bağlamdaki tüm antagonizmaları merkez-çevre, aşkın devlet-zayıf toplum türü ikiliklere indirgemektedir. Bu aslında sosyal dünyayı daha okunaklı kılmak adına temsil ve gerçeklik, soyut ve maddi, sembolik ve fiziksel, ideoloji ve pratik türünde daha genel bir ikiliğe hapseden modern iktidar efektinin yansımasıdır. İlerleyen sayfalarda Mitchell’in bu konudaki analizlerine yer verilecektir. Ancak şimdi Navaro-Yashin’in ifade ettiği sivil toplum söyleminin nasıl farklı ideolojilerin çatışan çıkarlarının

¹¹⁵ Anayasa Mahkemesi Kararı (Esas Sayısı : 1989/1 Karar Sayısı : 1989/12), **T.C. Resmi Gazete**, 5 Temmuz 1989, s. 25, <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20216.pdf>.

¹¹⁶ A.g.e, s. 27.

¹¹⁷ Anayasa Mahkemesi Kararları (Esas Sayısı: 1997/1 Karar Sayısı: 1998/1), **T.C. Resmi Gazete**, 22 Şubat 1998, <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23266.pdf>, Erişim: 30.10.2018; Anayasa Mahkemesinin E: 1999/2 (Siyasi Parti Kapatma), K: 2001/2 sayılı Kararı, **T.C. Resmi Gazete**, 5 Ocak 2002, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2002/01/20020105M1.htm>, Erişim: 30.10.2018; Anayasa Mahkemesinin E: 2008/1 (Siyasi Parti Kapatma), K: 2008/2 Sayılı Kararı, **T.C. Resmi Gazete**, 24 Ekim 2008, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/10/20081024-10.htm>, Erişim: 30.10.2018.

taşıyıcısı haline geldiği, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un hegemonya ve söylem analizi üzerinden teorik olarak temellendirilecektir.

Burada sivil toplum kavramı, tıpkı demokrasi gibi bir olumsuzluğun, olmayan bir tamlığın olumlanması anlamında herkesin kendisini özdeşleştirebileceği bir içi boş evrenselliği, bir boş gösteren, gösterileni olmayan bir gösterene dönüşmüştür. Tüm tikel grupların amacı, söz konusu içi boş evrenseli doldurmaktır, yani sabit bir anlamdan yoksun gösterenin anlamını hegemonize etmektir. Zira hegemonik bir mücadelenin ön gereği, tikel bir grubun tikel amaçlarının ötesinde bir evrenselliği temsil etmesidir. Dolayısıyla sivil toplum gibi içi boş bir gösteren İslamcılar bir tarafta laikler diğer tarafta kendi tikel amaçlarını özdeşleştirdikleri evrenselidir. Sivil toplum, devlet karşısında toplumun özerkliği, demokrasi, özgürlük, insan hakları, birarada yaşama, çokkültürcülük gibi pek çok şeyi gösteren ancak tikel bir içerikten yoksun boş bir gösterene dönüşmüştür.

Burjuvaziden işçi kesimlerine, liberallerden sol entelektüellere, İslamcılardan laik, Kürt ve Alevilere değin farklı toplum kesimlerince sivil toplum söyleminin benimsenmesinin ardında kendi tikel çıkarlarını toplumun geneli açısından makul kılmak vardır. Ancak böylesi bir içi boş evrensel karşısında eşdeğerli kılınmış olduklarından artık onları farklılaştıranın ne olduğu sorunu doğar.

Boş gösteren (empty signifier), temel-gösteren (master-signifier) ya da Lacancı anlamıyla *point de capiton* (düğüm noktası), anlamın nihai sabitliği söz konusu olmamakla birlikte kısmi sabitleştirmeler zorunlu olduğundan gösterenler akışını durdurup, bir merkez tesis ederek söylemsellik alanına bütünlüğünü veren ayrıcalıklı bir gösterendir.¹¹⁸ Düğüm noktası, yüzen gösterenler üzerinde “onları diken, kaymalarını durdurup anlamlarını sabitleyen”, birleşik bir alan olarak yapılanmalarını sağlayan bütünleştirici bir etkiye sahiptir.¹¹⁹ Söz konusu düğüm noktası, içi boş olarak evrenselleşmiş tikel bir gösterendir.

¹¹⁸ Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, **Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru**, çev. Ahmet Kardam, İstanbul, İletişim, 2015, s. 181.

¹¹⁹ Slavoj Žižek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2011, s. 103.

Laclau'ya göre evrenselliğe “boş ama sökülüp atılamaz bir yer” olarak rastlanır.¹²⁰ Evrensel bir zeminin imkânsızlığı, ona duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Aksine zemini, çeşitli siyasal stratejilerle içi kısmen doldurulabilecek boş bir yere dönüştürür.¹²¹ Evrenselin paradoksal şekilde ortak bir içerikten yoksun oluşu tam da onun imkân koşuludur.

Eğer evrenselin yeri boş bir yerse ve herhangi bir içerik tarafından doldurulmamak için hiçbir a priori sebep yoksa, eğer bu boşluğu dolduracak güçler savundukları somut politikalar ile bu politikaların bahis konusu boş yeri doldurma kabiliyetleri arasında kurucu olarak ikiye ayrılmışlarsa, kurumsal yapısı şu veya bu ölçüde sarsılmış ya da tehdit altına girmiş herhangi bir toplumun siyasal dili de yarılacaktır.¹²²

Laclau, böylelikle tüm siyasallaşmalara ortak bir koşul saptar. Ancak bu, ortak içeriğe sahip bir koşul değildir. Bundan ziyade herhangi bir özgül içeriğin hiçbir kimliği tam olarak kuramamasının koşuludur. Tikel bir unsurun temsil eder olduğu eşdeğerlikler zinciri ne kadar çok uzar ve amaçları ne kadar kapsamlı bir özgürleşmenin adı haline gelirse, o ad ile özgün tikel anlamı arasındaki bağ o kadar gevşek olur ve içi boş bir gösteren statüsüne o kadar çok yaklaşır, ne var ki evrenselin tikelle bu toptan örtüşmesi eninde sonunda olanaksız olduğu için bir tikellik kalıntısı yok edilemez.¹²³

Zizek, Laclau'nun evrensellik kavrayışını şu şekilde özetler:

Evrensel boştur, ancak tam da bu haliyle onun yerine geçmiş gibi davranan olumsal tikel bir içerik tarafından daha en baştan doldurulmuş, yani hegemonize edilmiştir -ezcümle her evrensel, tikel içerikler arasında verilen hegemonya mücadelesinin alanıdır... Evrenselin tüm pozitif içerikleri hegemonya

¹²⁰ Ernesto Laclau, **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Birikim, 2012, s. 36.

¹²¹ A.g.e, s. 38.

¹²² A.g.e, s. 39.

¹²³ Ernesto Laclau, "Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü", **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar**, der. Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Zizek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil, 2005, s. 69.

mücadelesinin olumsal bir sonucudurlar -evrensel, kendi içinde, mutlak ve katiyetle boştur.¹²⁴

Toplumun namevcut tamlığına işaret eden yani bir anlamı olmayan bu tür gösterenlerin üretimi, siyasetin koşuludur. Bunlar herhangi bir kesin içerikle zorunlu bağı olmayan gösterenlerdir. Yaygın haksızlık duygusuna karşı “adalet”, toplumsal dağılmaya karşı “düzen”, öz-çıkarın hâkim olduğu bir durum karşısında “dayanışma” gibi terimler, var olan bir sistemin olanaksız tamlığını akla getirdiklerinden farklı grupların toplumsal ya da siyasal amaçlarıyla özdeşleştirilebilirler.¹²⁵ Tikel gruplar arasındaki hegemonik mücadele, anlamı olmayan bu içi boş evrenselliklerin içini kendi tikel içerikleriyle doldurma girişimidir.

Navaro-Yashin’in sivil toplum kavramının İslamcılar ve laikler arasındaki çatışan kullanımlarına ilişkin tespiti ve Laclau ve Mouffe’un herhangi bir evrensellik iddiasına yönelik içi boş gösteren kavramsallaştırması, sivil toplum kavramının demokrasi, hak ve özgürlüklerin ön gereği olarak evrensel geçerliliği, farklı sosyo-politik ve sosyo-kültürel bağlamlara aktarılabilirliği sorununu doğurur. Sivil toplum kavramının Ortadoğu çalışmalarında devlet-toplum ilişkilerini analiz etmek için yaygın kullanımına karşın Asef Bayat, sosyal bilimcilerin sivil toplum kavramına odaklanmasının gelişmekte olan pek çok ülkedeki kentsel siyasete hâkim kurumsallaşmamış ve melez toplumsal etkinlikleri görünmez kıldığını belirtir. Halbuki sivil toplum tartışmalarının dışladığı gündelik yaşamdaki mücadele ve ifade biçimleri, devletin dışında konumlanan sivil toplum kuruluşlarından çok daha etkilidir.¹²⁶ Bayat, “sokak siyaseti” kavramsallaştırmasıyla sivil toplum kavramının yakalayamadığı gündelik direniş biçimlerini açığa çıkarmaya çalışır. Devletin kurumsal alanı muhalefete kapadığı Ortadoğu rejimlerinde sıradan insanlar, gündelik pratikleriyle devletle ilişkilerinde direniş, kabul, yeniden uyarılma, saptırma şeklindeki müzakere biçimleri geliştirmektedirler. Böylelikle Müslüman toplumların güçlü rejimler karşısında pasif itaat ya da şiddetli direniş gibi iki ayrı uçta tutum geliştirdikleri

¹²⁴ Slavoj Žižek, **Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi**, çev. Şamil Can, Ankara, Epos, 2003, s. 128.

¹²⁵ Laclau, "Yapı, Tarih ve Siyasal", s. 207.

¹²⁶ Asef Bayat, "Un-civil society: The politics of the 'informal people'", **Third World Quarterly**, 18, 1997, s. 55.

yönündeki kanının ötesine geçilebilir. Sokak siyaseti, insanların tutarlı bir ideoloji ve sıkı örgütlü bir yapı etrafında örgütlenmeksizin salt devletle karşıtlık ilişkisine indirgenemez çoğul etkileşim ve siyasallaşma biçimlerini açığa çıkarmaya olanak tanır.

1.2. Temsili Bir Yaratık Olarak Modern Devlet

Önceki alt başlıklarda devlet ve toplumun birbirine karşıt entiteler oluşturdukları ön varsayımından hareketle Türk modernleşmesini siyasal seçkinlerin yukarıdan aşağıya dayatması şeklinde okuyarak Türkiye’de sivil toplum ve demokrasinin gelişiminin önündeki engellerin bu dayatmada yattığı savını ileri sürenler ele alındı ve ne devlet-toplum karşıtlığının ne de sivil toplum kavramının nesnel gerçekliği yansıtan nötr ifadeler olmadığı, aksine siyasal iddia sahipleri arasında birbiriyle çelişkili kullanımları olduğu ileri sürüldü. Yanı sıra sivil toplum söyleminin akademi, medya ve kamuoyunda yaygın bir kabul görmesinin ardındaki tarihsel gelişmelere yer verildi. Burada ise modernleşme, devlet oluşumu ve devlet-toplum ilişkileri modernliğe özgüllüğünü veren temsil ve düzen fikri ile birlikte ele alınacaktır. Modern devlet ve halk egemenliği nosyonlarının modernliğin insanı çevreleyen-dünyasıyla ilişkisini yeniden yapılandıran temsil mantığında yattığı üzerinde durulacaktır.

Üretim ilişkilerindeki dönüşüm, yeni dünyanın keşfiyle dünyanın bilinen sınırlarının ötesinde bir dünyanın varlığının ortaya çıkışı, kentlerin yükselişi, burjuvazinin doğuşu, Protestan etik, emeğin metalaşması, Descartes’in öznesi, Newton’un matematiksel-mantıksal evreni, doğa bilimlerinin gelişimi, Peter Berger’in *sacred canopy* olarak adlandırdığı dünyayı anlama/anlamlandırma, sınıflandırma ve yargılamaya dair “kutsal gökkube”nin çöküşüyle dinin makul ve yegane açıklayıcı gücünü yitirmesi sonucu katı olan her şeyin buharlaşması ve kutsal olan her şeyin kutsallığının bozulması, Bauman’ın istekler ve yetenekler arasında sürekli bir uyumsuzluğun varlığıyla tasvir ettiği modernliği getirir. Bauman, modernlikte üç şeyin kesiştiğini söyler: Müphemlik, özgürlük ve kuşkuculuk. Modernlik, temelde katı olan her şeyin buharlaşmasıyla ortaya çıkan müphemlik, belirsizlik ve çift anlamlılığa karşı bir savaş stratejisidir. Modernlik, katı şeylerin düşmanı değildir. *Ancien regime*’den

arta kalanlar yeteri kadar katı olmadıkları için elenmektedir. “Eritme fırınlarına katı oldukları için değil, yeterince katı olmadıkları için [atılırlar].”¹²⁷ Akılla tasarlanmış bir düzenle ikame edilmelidirler. Bentham’ın panaptikonu, Taylorizm ya da Fordizm söz konusu belirsizlik ve müphemliği gidermeye yönelik çabalardır.

Modernlik, “imkânsız ödevlerin en imkânsızı, vazgeçilmez ödevlerin en vazgeçilmezi olarak; gerçekten de, bütün öteki ödevleri sadece kendisinin metaforu haline getiren bir ödev, bütün öteki ödevlerin arketipi olarak... bir ödev olarak düzen”i kendisine görev biçer.¹²⁸ Bu yüzden modernlik, “tanımlama ve tanımları sabitleme iktidarı”na sahip modern devlet egemenliği aracılığıyla gerçekleşir.¹²⁹ Çünkü Latour’un dediği gibi modernlik, gerçekliğin arındırılmasına yönelik sonu gelmez bir çabayla karakterize olunur. Arındırma, modernlerin insanlar ve insan-olmayanlar, göstergeler ve şeyler, insan fantezileri ve maddi nedensellik, kültür ve doğa arasında sonu gelmez ayırım yapma çabasını ifade eder. Modernler, yaşamın tüketilemez karmalığına karşı sürekli tetiktedirler. İnsanlar ve şeylerin birbirine karıştırılmasından dehşete kapılırlar.¹³⁰

Modern öncesinde göstergeler, şeyler üzerinde birer imzadır. Dünyaya erişim, şeyler ve kelimelerin oluşturduğu sınırsız ve homojen katmanın deşifre edilmesiyle mümkündür. Burada dil, keyfi bir göstergeler sistemi değil, dünyanın parçasını oluşturmaktadır. Şeylerin isimleri, tanımladıkları şeylerde gizlidir. Kelimeler ve şeyler arasındaki uyumlu ilişki, ilahi düzenin teminatı altındadır. Bu teminat ortadan kalktığında, göstergeler şeyler üzerindeki kayıtlarını yitirir, kelimeler ve şeyler arasına keyfilik girer. Bu noktadan sonra sınırsız gösterenler akışı içerisinde anlam uğrağı oluşturacak evrensel bir otoriteye ihtiyaç duyulur. Bu evrensel otorite, Tanrı’nın öte-dünyadaki aşkınlığının yerine bizatihi bu-dünyanın içkinliğindeki bir aşkınlık olarak egemen devlet olacaktır. Bodin’den itibaren adım adım gelişen egemenlik teorisi, egemeni sadece yasanın üzerine yerleştirmekle kalmaz, onu belirli teritoryal sınırlar dâhilinde doğru ve yanlışın tek kaynağı kılar. Schmitt’in belirttiği gibi Kral, “Barok

¹²⁷ Zygmunt Bauman, **Kuşatılmış Toplum**, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı, 2018, s. 258.

¹²⁸ Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı, 2003, s. 13.

¹²⁹ A.g.e, s. 19.

¹³⁰ Latour, **Biz Hiç Modern Olmadık**, s. 47.

felsefesinin Tanrısı”dır.¹³¹ Egemenin ilahlaşması, devletin mistikleşmesiyle el ele gider. Böylelikle her ikisi de sıradan akılca erişilemez hale gelir. Dil ve bilgideki temsillerin sınırları, egemen ve devleti aklın eremediği öte bir yere yerleştirir. O yüzden Schmitt, “modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileşmiş ilahiyat kavramlarıdır” der. “Çünkü bu kavramlar, ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür.”¹³² Burada temsil fikriyle birlikte modernliğin düzen ve kesinlik arayışı, modern devletin nüfusu ve coğrafyası üzerindeki Tanrı’yı ikame eden bir içkin aşkın olarak mutlak egemenliğin gelişimine olanak tanır.

1.2.1. Temsil Çağı: Dünyanın Bir Resme Dönüşmesi

Modern dünya her şeyin bir başka şeyin gösterenine dönüşerek kendi şeyliğini reddeden, reddetmek suretiyle ancak bir şeyin kendi ötesinde bir gerçekliğin göstereni olabildiği, temsillerin egemenliği altında bir çağdır. Temsiller, hayatın her alanı, her anını kuşatır. Canlı ya da cansız pek çok temsilin ortasında çeşitli şekillerde temsil eder ve ediliriz. Parlamentoda temsilciler bizler adına karar alır, mahkemede avukatlar bizlere vekâlet eder, nüfus cüzdanları, pasaportlar, doğum belgeleri, diplomalarda temsil olunuruz, romanlar, ansiklopediler, filmler, haritalar çok uzak zamanlar ve yerlerdeki olay, olgu ve şeyleri görümze getirerek bizim için burada ve şimdi kılar. Bir kitap, sanat eseri, mimari proje hali hazırda orada yokluğunda bize müellifini temsil eder. Kısacası modernlikte temsil, gündelik yaşama değin sızarak yaygın bir kullanıma kavuşur. Temsilin modern dünyadaki bu hâkimiyetini Bruno Latour, gayet açık şekilde özetler:

İçimizden en mütevazısı, delege ve temsilcilerin soylu bir maiyetince çevrelenmiş şekilde yaşar. Her gece, televizyonda, Parlamentodaki temsilcilerimiz bizim adımıza konuşur. İnsan olmayan vekillerin yüzlercesini diğer insan ya da insan olmayanları disipline etme, yapma ve hareket ettirme görevine temsilci tayin etmekteyiz -asansörler, arabalar, trenler, makinalar. Bilimsel disiplinlerin ve araçların yüzlercesi, sürekli olarak denetlememiz için temsil edilen uzak yerler, nesneler ve zamanı bize getirmekteler. Düzinelerce kitap, film, oyun, resimde insan ve insan olmayan karakterler, şiddetimiz ve

¹³¹ Carl Schmitt, **Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2005, s. 10.

¹³² A.g.e, s. 41.

korkularımızla bizi temsil etmekte, dünyamızı dost ve düşman kalabalıklarla doldurmaktadır.¹³³

Temsil kavramı, sözcüler, makineler, araçlar, karakterler, üretilmiş nesneler gibi farklı bağlam ve şekillerde çeşit çeşit olay, karakter ve şeyi betimlemek için kullanılır. Buradan hareketle modernliğin ayırt edici karakterinin temsil mantığında yattığı söylenebilir. Modern dünya, Heidegger'in ifadesiyle bir "resim-olarak-dünya"dır. Modernlik, imaj, anlam ve yapı ile "gerçek gerçek" arasında kurduğu ayrımla bir gerçeklik efekti yaratır. Modernlik, her zaman bir temsil olarak sahnelenir. Dünyayı sonsuz kere temsil etmek için düzenleyerek bizde gerçeklik olarak tanıyacağımız bir efekt yaratır. Gerçeğin bu düalizmi, yani temsil ve temsil ettiği gerçeklik arasındaki ayrım, 19. yüzyıldan beri mimari ve kent planlamasında, sosyal mühendislik ve doğanın yönetiminde, okul ve edebiyatta, kolonyal disiplin ve ulus inşa süreçlerinde, modern öznelerin yaşamlarını biçimlendiren kendi-gözetim ve kendi-disiplinin sıradan biçimlerinde, üretimin organizasyonu ve piyasa mekânizmasında genelleşmiştir. Sosyal yaşamın tüm alanlarında dünya, imaj ve gerçeklik düalizmine tabi kılınmıştır. Böylelikle sosyal yaşamın karmaşıklık ve antagonizmaları, ikili bir yapıya indirgenerek basitleştirilmiş ve okunaklı hale getirilmiştir: Yaşam ve anlamı, şeyler ve mübadele değerleri, etkinlik ve yapı, uygulama ve plan, içerik ve biçim, nesne ve özne-dünyası.

Resim-olarak-dünyada, temsil ikili bir iddiada bulunur. Bir yandan temsil olarak kurulan bir şey kendi gerçekliğini reddeder. Temsili metin imaj, model, oyun, yapı ya da proje ama gerçekçi bir biçimde, her zaman sadece bir metin, bir resim, bir kopya, bir oyun, bir şema, bir çerçeve, bir soyutlama, bir projeksiyon, gerçek olmayan bir şey olduğunu ileri sürer. Kendisini yoksunluğu, orijinal eksikliği, maddesizliği, zaman, mekân ve gerçek şeyden ayıran özde boşlukla tanımlar. Diğer yandan kendi yoksunluğunu ileri sürmede temsil, kopya ettiği, tasarladığı, yeniden düzenlediği,

¹³³ Bruno Latour, "Visualisation and Social Reproduction", **Picturing Power: Visual Depiction and Social Relations**, der. Gordon Fyfe ve John Law, London ve New York, Routledge, 1988, s. 15.

canlandırdığı ya da anlam ve yapı bahsettiği dünyanın orijinalle, maddiyle, mevcutla, kendinde tamamlanma gerçeğinde olması gerektiğini iddia eder.¹³⁴

Heidegger için modernlik temsil çağıdır. Modernlik, insanı dünyadaki diğer varolanlardan ayrı ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmekle birlikte daha önceki hiçbir çağla karşılaştırılmaz bir nesnelciliğin de harbercisidir. Bundan önceki hiçbir çağda, bireysel-olmayan, kolektif biçiminde bu denli değer görmemiştir. Burada esas olan şey, modern çağla birlikte öznelcilik ve nesnelcilik arasında karşılıklı bir etkileşimin söz konusu olmasıdır. Modern çağın özü de bu etkileşimde yatmaktadır. Bu da ifadesini, daha önceki hiçbir çağda olmadığı şekliyle “modern dünya resmi”nde bulur. “Dünyanın resme dönüşmesi, modern çağın özünü ayırt eden şeydir.”¹³⁵ Dünyanın bir resme dönüşmesi, onun bir temsile indirgenmesini ifade eder. Heidegger modernliği, “dünya resmi çağı” ya da “temsil çağı” olarak niteleyip insanın dünyayla ilişkilendirilmesinin tek tarzı olarak temsilin hâkim hale gelişini eleştirir. Burada insan, doğaya kendi zihinsel kurgularını empoze etmek suretiyle şeylerin kendilerini oldukları gibi açığa vurmalarına olanak tanımaz. Gerçekliği temsilde kurar ve sabitleştirir. Böylelikle modern çağın özü, dünyanın bir resme indirgenmiş olduğu gerçeğinde açığa çıkar.

Dünyanın bir resme indirgenmesi, Heidegger’in modernliği tarif ettiği ikinci özelliği yani nesnelciliği çağırır. Bunun için “çerçeveleme” (Gestell) kavramına başvurur. Meydan-okuma şeklinde bir gizini-açma olarak çerçeveleme, doğaya saldırır ve onu el-altında-duran (Bestand) bir kaynak ya da stoka dönüştürür.¹³⁶ Doğaya yönelik saldırı biçimini alan, ona “onun sökülüp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır” (Herausfordern).¹³⁷ Bu saldırı, bir koruyup geliştirme ve çabuklaştırmadır. Bir yandan nesneleri, kilit altından kurtarma ve istihraç etme amacıyla koruyup geliştirir. Diğer

¹³⁴ Timothy Mitchell, "Stage of Modernity", **Questions of Modernity**, der. Timothy Mitchell, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, s. 18.

¹³⁵ Martin Heidegger, **The Question Concerning Technology and Other Essays**, çev. William Lovitt, New York, Garland Publishing, 1977, s. 130.

¹³⁶ A.g.e, s. 58.

¹³⁷ A.g.e, s. 55.

yandan bu koruyup geliştirme, en başından başka bir şeyin geliştirilmesine, iktisaden en az çabayla en yüksek verimliliğe ulaşmaya yöneliktir.

Çerçeveleme, gerçeği sürekli erişilebilir ve yeniden dağıtılabılır bir tedarik olarak mevcudiyete-çıkmaya zorlar. Dünya, insanın kullanımı için beklemede olan bir kaynak deposu olarak aşkar kılınır. Dolayısıyla çerçeveleme, insanın yapıp etmesinden öte bir kaderdir (Geschick).¹³⁸ İnsanın kendisi, Varlığın kaderine yakalanmış, doğanın insan için kaynak olmaya zorlandığı bir dünyaya fırlatılmıştır. Bu kader, onun tarafından yazılmamış olsa da onun aracılığıyla gerçekleşir. Yani doğanın el-altında-duran olarak mevcudiyete-çıkışı insan aracılığıyla olur. Söz konusu olan bizatihi insanın kendisinin teknolojinin mevcudiyete-çıkışına yardım edecek şekilde tertiplenmesi olarak mevcudiyete-çıkışıdır.¹³⁹ İnsan, doğayı araştırdığı, gözlemlediği, kendi tasarımının alanı olarak gördüğü sürece çerçevelemenin failidir. Doğaya araştırma nesnesi olarak yaklaşması yönünde ona meydan okuyan bir gizini-açma tarafından talep edilmiştir.¹⁴⁰

Heidegger için modernliğin temsil çağı olarak karakterize oluşunu ifade eden çerçeveleme kavramının politik sonucu, devlet ve toplumun birbirinden ayrı iki varlık alanı olarak düşünülmesidir. Devlet adeta bir resmi çerçeveleyen çerçevenin resimden bağımsız oluşu gibi hükmettiği nüfus ve coğrafyadan ayrı atıl ve bağımsız bir çerçevedir. Böyle oluşuyla kendisinden ayrı bir varlık alanı olarak görülen toplumun dışında ve üzerindeymiş gibi nesnellik efekti üretir. Modern devletin temel özelliklerinden biri, fiziksel olarak sınırlanması gereken bir alanda ve bu alan içerisindeki bir nüfus üzerinde dışlayıcı ve tekçi bir egemenlik iddiasıdır. Siyasi haritalar, devlet iktidarını harita üzerinde birbirinden çizgilerle ayrılmış ve adlandırılmış alanlarda görselleştirir. Bu çizgiler, pek çoğu 20. yüzyıl öncesinde bilinmeyen modern gelişmelere karşılık gelir: Pasaportlar, dikenli teller, elektrikli çitler, vizeler ve çalışma izinleri, mülteciler ve turistler. Söz konusu olan bu teknolojiler aracılığıyla insanların mekândaki hareketliliğinin kontrol edilmesi ve

¹³⁸ A.g.e, s. 67.

¹³⁹ A.g.e, s. 37.

¹⁴⁰ Martin Heidegger, **Tekniğe İlişkin Soruşturma**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma, 1998, s. 61.

yönlendirilmesidir. Belirli bir mekânın bu şekilde tekçi ve dışlayıcı bir egemenlik alanı olarak kapatılması, bir ulusu çerçeveleyen ve böylelikle onu bir başkasından ayrı bir düzen ve boyut olarak ayrı tutan bir çerçeve olarak devlet efektini üretir.

Farklı bir dönemselleştirmeye başvursa da Foucault da Heidegger ile benzer şekilde modernliğin özünü temsil mantığında bulur. Modernlikle birlikte insan tüm şeylerin ölçüsüdür. Dünyanın düzeni Tanrı vergisi olmaktan ve verildiği şekliyle bir tabloda temsil edilebilir olmaktan çıktığında insanı dünyadaki diğer varolanlarla birlikte yerleştirmiş olan sürekli ilişki bozulur. Bir zamanlar diğer varolanlar arasında bir varolan olan insan, artık nesneler arasında özneye dönüşür. Fakat bu insan, sadece diğer nesneler arasında bir özne olmaktan öte zamanla anlamaya çalışacağı şeyin sadece dünyanın nesneleri değil, bizatihi kendisi olduğunu keşfedecektir. Dolayısıyla insan hem özne hem de kendi kavrayışının nesnesine dönüşür.

İnsan bir bakıma çalışmaya, hayata ve dile tabi durumdadır: somut varoluşu, belirlenmelerini burada bulmaktadır; insana ancak kelimeleri, organizması, imal ettiği nedenler boyunca ulaşılabilir – sanki gerçeği öncelikle onlar (belki de sadece onlar) ellerinde tutuyorlarmış gibi – ve insanın kendi de, düşünür düşünmez kendini kendine, çoktan zorunlu olarak gizli olan bir kalınlığın içinde, indirgenemez bir önceliğin içinde, ancak bir canlı, bir üretim aracı, ondan önce var olan kelimeler için bir taşıyıcı biçimi altında açık edebilmektedir. Bilgisinin ona dışsal ve daha eski olduklarını açık ettiği bütün bu içerikler onu incelemekte tüm sağlamlıkları içinde onun üzerine sarmakta ve onu sanki bir doğa nesnesinden veya tarih içinde silinecek bir çehreden başka bir şey değilmiş gibi kat etmektedirler.¹⁴¹

Çalışmaya, hayata ve dile tabi oluşuyla sınırlanmış insan, sonluluğunu bilginin pozitifliği içinde bulmaktadır. Kant, bu sonluluğu avantaja çeviren bir hamle yapar ve sonluluğu, tüm olgusal, pozitif bilginin temeli kılar. “Kant eleştirisi... modernliğimizin eşğine işaret eder. Temsili, basit unsurdan tüm olası kombinasyonlarına doğru ilerleyen sonsuz harekete göre değil, haklı sınırlarının temelinde sorgular.”¹⁴² Böylelikle Kant, bilgi ve düşüncüyü temsil uzamının dışına çeken ilk kişi olur. Bu uzam, temeli, kökeni ve sınırları itibarıyla sorunsallaştırılır.

¹⁴¹ Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2001, s. 437.

¹⁴² A.g.e, s. 342.

Klasik düşüncenin sınırsız temsil alanı, artık metafizik olarak görülmeye başlar. Foucault'nun "sonluluk analitiği" olarak tanımladığı Kant'ın temsilin sınırlarına ilişkin soruşturması, sınırı, insana dışarıdan dayatılan bir belirlenim olarak değil, aksine "kendi olgusuna dayanan ve her somut sınırın pozitifliğine açılan temel sonluluk olarak" görür.¹⁴³ İnsan bilgisinin sonluluğu, dil, emek ve hayatın pozitif içeriklerinin içinde hapsedilmiş olmasından kaynaklanır. Tersinden dil, emek ve hayat, kendilerini pozitiflikleri içerisinde sunuyorsa bunun nedeni, bilginin sonlu biçimlere sahip oluşudur.¹⁴⁴ Bizatihi bu sonluluk, bilmenin imkân koşulunu oluşturur. Olgusal sınırları, sonluluk olarak değerlendirme ve sonrasında sonluluğu tüm olguların imkân koşulu kılma girişimi yeni bir kavrayışa işaret eder. Burada insan, siyasal iktisadın yasalarına göre çalışan, biyolojinin yasalarına göre yaşayan ve filolojinin yasalarına göre konuşan sonlu bir varlıktır.

1.2.2. Sonlu Varlıkların Politik Yönetimi

İnsan denen ampirik-aşkın çifti ve onun sonluluğunun pozitif sonucu olarak insan bilimlerinin ortaya çıkışını mümkün kılan epistemik dönüşümün politik çıktıları nelerdir ya da bu sürece ne tür iktidar ilişkileri eşlik etmiştir? Foucault, öznellikleri kuran hakikate sahip olduğu iddiasındaki insan bilimlerinin arkeolojisini yani ortaya çıkış koşullarının analizini yaparken söylemsel oluşumları söylemsel olmayan oluşumlar üzerinde önceliyor, söylemsel olmayan öğeleri negatif bir dışsallık olarak değerlendiriyor gibidir. Zira Foucault'nun metodolojisindeki, arkeolojiden soybilime, söylemden iktidarın analizine doğru yaşanan dönüşüm bu anlamda bir kopuş olarak değerlendirilir. Ancak Foucault iktidarın soybilimine odaklandığı dönemde ilk çalışmalarında iktidar sorununa açıkça olmasa da örtük olarak yer verdiğini belirtir. *Kelimeler ve Şeyler*'e yönelik sonraki bir değerlendirmesinde amacının bilimsel söylemlere içkin iktidar mekânizmalarını belirlemek olduğunu söyler. Henüz açıktan bir iktidar sorunsallaştırması söz konusu değildir. Ancak zaten yaşayan, çalışan, konuşan canlı olarak insan üzerine onun pozitifliklerinden hareketle bilimsel bir bilgi oluşturma iddiasındaki insan bilimleri örtük olarak iktidar mekânizmalarını

¹⁴³ A.g.e, s. 439.

¹⁴⁴ A.g.e, s. 441.

barındırıyordur. Burada Foucault, “edebi denebilecek” bir tarzda “iktidar mekânizmalarının belirlenmesi”ni amaçladığını söyler. “Yaşam üzerine, doğa tarihi üzerine, ekonomi politik üzerine bilimsel bir söylem sürdürülmek isteniyorsa, belli bir dönemde hangi kurala uymak zorunda kalınır? Neye uymak gerekir, hangi kısıtlamaya tabiyiz, bir söylemden diğerine, bir modelden diğerine iktidar etkileri nasıl meydana gelir?”¹⁴⁵

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*’nda iktidar tekniği olarak ceza yumuşamasının çözümlenmesi aracılığıyla “kendine özgü bir tabi kılma tarzının, ‘bilimsel’ statülü bir söylemin bilgi nesnesi olarak insanı nasıl ortaya çıkardığı”nın anlaşılabilirliğini iddia eder.¹⁴⁶ Daha sonrasında *Cinselliğin Tarihi*’nde benzer bir hattan Batı’da insanı bir “itiraf hayvanı”na dönüştüren cinselliğe ilişkin bilme istencinin nasıl olup da bilimsel biçimlere büründüğünü sorgular.¹⁴⁷ Böylelikle *Kelimeler ve Şeyler*’deki arkeolojik yöntemle tarihsel *a priori* ve episteme üzerinden insanı ampirik-aşkın çift olarak keşfeden insan bilimlerinin imkân koşullarına ilişkin epistemolojik düzeydeki sorgusunu, soybilimsel bir yöntemle spesifik tabi kılma tarzları, bilimsel düzenlilikler ve itiraf ritüelleri üzerinden ampirik düzlemde devam ettirir. İnsan bilimlerinin doğuşunu ampirik düzlemde takip etme, aynı zamanda yeni iktidar biçimlerinin gelişimini konu edinmeyi beraberinde getirir. *Hapishanenin Doğuşu*, insan bilimlerinin ortaya çıkışının yeni iktidar biçimlerinin gelişimi göz önüne alınmaksızın anlaşılamayacağını ortaya koyar. Elbette iktidardan bağımsız psikolojik ya da sosyolojik teorileri bulmak her zaman mümkündür. Fakat genel olarak konuşmak gerekirse toplumlar, bilimsel gözlemin nesnesine dönüşebildiyse, insan davranışları analiz edilmesi gereken bir sorunsal haline geldiyse bu iktidar mekânizmalarıyla ilişkilidir. İnsan bilimlerinin doğuşu, yeni iktidar tekniklerinin gelişimiyle el ele gider.

Foucault, biyoiktidar ve yönetimselliği konu edindiği derslerinde daha öncesinde insanın ortaya çıkışıyla ilişkilendirdiği insan bilimlerini bu sefer nüfusla

¹⁴⁵ Michel Foucault, **İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı, 2012, s. 171.

¹⁴⁶ Michel Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 1992, s. 29.

¹⁴⁷ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı, 2007, s. 54.

ilişkilendirir. 17. yüzyılda zenginlikleri hesaplamak, dolaşımlarını ölçmek, paranın rolünü belirlemek söz konusu olduğunda zenginlikler çözümlemesiyle sınırlı kalan “ekonomik analiz”, ekonomik teori ve pratiğin alanına yeni bir özne-nesne olarak nüfus dâhil edildiğinde yeni bir bilgi alanı olarak siyasal iktisada dönüşmüştür. Benzer bir gelişim canlı varlıkların tasnif ölçütlerini belirlemeye sınırlı doğa tarihinin, organizma ve nüfus arasındaki karşılıklı kurucu ilişki konu edinilmeye başladığında yerini biyolojiye bırakmasında görülebilir. Aynı gelişimi, nüfus ve dil arasındaki bağıntı keşfedildiğinde genel dilbilgisinden filolojiye geçişte de görmek mümkündür. Kısacası Foucault, “doğa tarihinden biyolojiye, zenginliklerin çözümlenmesinden ekonomi politığe, genel dilbilgisinden tarihsel filolojiye geçişi sağlayan işlemcinin ne olduğunu, tüm bu sistemleri deviren, bu bilgi bütünlüklerini yaşamın, çalışma ve üretimin, dilin bilimlerine dönüştüren işlemcinin ne olduğunu sorarsak, bunun cevabını nüfusta aramak gerekir” der.¹⁴⁸

Nüfus, “bütün karmaşıklığı ve kırılmalarıyla” daha önceki yüzyılların siyasi ve hukuki düşüncesinin yabancı olduğu yeni bir politik-kolektif özne olarak ortaya çıkar.¹⁴⁹ 17. yüzyıl merkantilist ve kameralistleriyle 18. yüzyıl fizyokratlarının nüfusa bakışı oldukça farklıdır. İlki, nüfusa, hükümrancılık eksenli bir biçimde hükümrancılık ve tebaası arasındaki itaat ilişkisi bağlamında yaklaşırken ikincisi nüfusu, doğal veçhesi içerisinde onda doğal olan şeyler üzerinden idare edilmesi gereken bir süreçler toplamı olarak görür.¹⁵⁰ Nüfusun, hukuki-politik bir kavram olan tebaa olarak değil de yönetimin teknik-politik nesnesi olarak algılanmasının ardında onda keşfedilen doğallık yatmaktadır. Nüfus, artık bir toprakta oturan bireylerin toplamı değildir. İklim, coğrafya, ticaretin yoğunluğu ve zenginliklerin dolaşımı, yasalar, alışkanlıklar, ahlaki ya da dini değerler, geçim kaynakları gibi bir dizi değişkene bağlı bir doğallık olarak kavranır. Dolayısıyla nüfus, “hükümrancılığın edimleri karşısında geçişken olmamasını sağlayan bir dizi değişkene bağlı olan bir veridir. Gene bu değişkenler nedeniyle, nüfusla hükümrancılık arasındaki ilişki yalnızca itaat ya da itaati ret, itaat ya da ayaklanma düzeyinde olamaz.” Nüfusun hükümrancılığın istenci karşısında geçişken

¹⁴⁸ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus: College De France Dersleri (1977-1978)**, s. 75.

¹⁴⁹ A.g.e, s. 41.

¹⁵⁰ A.g.e, s. 64.

olmayan bir doğa fenomeni olması, ona nüfuz edilemeyeceği anlamına gelmez. Nüfus, hükümrânın istençlerini yansıtan yasal düzenlemeler karşısında geçirgen olmayabilir ancak nüfusa etkide bulunan değişkenler üzerinde eylemde bulunmak mümkündür. Dolayısıyla söz konusu olan bambaşka bir tekniktir: Hükümrânın istencine uyrukların itaatini sağlamak değil, “nüfustan uzak görünen fakat hesaplama, çözümleme ve düşünsel çaba yoluyla nüfus üzerinde etkin bir rol oynadığı anlaşılan şeylere hâkim olmak.”¹⁵¹

Nüfusa özgü sorunların algılanması ve ekonominin yalıtılması, yönetimi hükümrânlığın hukuki çerçevesi dışında düşünmeyi olanaklı kılar. Nüfusun kendine özgü sorun ve düzenliliklerinin keşfedilmesinde ise istatistik önemli bir rol oynar. İstatistik, “nüfusa ait ölüm sayısı, hasta sayısı, kaza düzenlilikleri”nin yanı sıra “nüfusun kendi toplu varoluşuna dair etkiler barındırdığını”, “belirli ekonomik etkilere sahip olduğunu” ortaya koyar.¹⁵² Bu yönüyle nüfus, yönetimin gereksinim duyduğu siyasal bilme için bir gerçeklik alanı, müdahalelerin hem nesnesi hem de doğrulama alanıdır. Nüfusun bir problematik olarak ortaya çıkışı, Foucault için yönetim sanatında da değişimin habercisidir.

Nüfustan söz ederken, sürekli geçen bir kelime vardı..., bu da ‘yönetim’ [gouvernement] kelimesiydi. Nüfustan söz ettikçe ‘hükümrân’ demeyi bıraktım. Burada görece yeni olan, kelime ya da gerçeklik düzeyi olarak yeni olmasa da teknik olarak yeni olan bir şeyi belirtmeye ve ona ulaşmaya doğru sürüklendim. Ya da daha ziyade, bir gün kralın iktidarını sınırlandırmak için ‘kral hükmeder ama yönetmez’ dedirtecek ölçüde, yönetimin kurallara nazaran ayrıcalıklı hale gelişinin, yönetimin hükmetmenin yerini almasının ve yönetimin aslında hükmetmeye, hükümrânlığa, *imperium*’a göre daha fazla bir şey oluşunun, kısacası buradaki modern politik sorunun mutlak olarak nüfusa bağlı olduğunu sanıyorum.¹⁵³

Nüfus, güvenlik düzenekleri, biyoiktidar, yönetim ve yönetimsellik Foucault’nun iktidara ilişkin çözümlemesindeki ileri bir uğrağı temsil eder. Foucault, ortaçağlardan itibaren iktidarın hukuksal-normatif bir çerçevede anlaşıldığını, monarşinin “iktidar temsiline musallat olmayı” bırakmadığını, dolayısıyla “siyasal

¹⁵¹ A.g.e, s. 66-67.

¹⁵² A.g.e, s. 93-94.

¹⁵³ A.g.e, s. 71.

düşünce ve çözümleme alanında, kralın kellesi hala uçurulmadı” diyerek iktidarın üretken ve pozitif doğasının anlaşılması için kralın kellesinin uçurulmasını salık vermişti. Bu yüzden de devlet teorisinden kaçınmıştı. Kendisinin devlet teorisinden kaçındığı yollu eleştirilere ise “evet gerçekten de devlet teorisinden kaçınıyorum, kaçınmak istiyorum ve kaçınmalıyım, tıpkı hazmı güç yemeklerden kaçınmak gerektiği gibi” şeklinde cevap vermişti.¹⁵⁴ Bu, Foucault’nun devlete ilişkin herhangi bir genel kuramsallaştırmaya karşı oluşunun ifadesidir. Devlet yerine iktidar teknolojileri, iktidar-bilgi ilişkileri ve iktidar ilişkilerinin yapılandırıldığı stratejilere odaklanır. *Hapishanenin Doğuşu*, *Cinselliğin Tarihi* ve 1975-1979 yılları arasında *College de France*’da verdiği derslerde iktidar analizine devlet teorisinde olduğunun aksine varsayılmış metafizik nitelikteki bir tözden değil, aşağıdan yani heterojen ve dağınık iktidar uygulamalarının mikro-fiziğinden hareketle başlanması ve iktidarın hapishane, hastane, okul, kışla ya da fabrika gibi mikro-kurumlardaki spesifik icra tarzlarının soruşturulması gerektiğini söyler. Ancak “disiplin altına alma süreçlerine, yerel pratiklerin ve hastane ya da hapishane gibi tek tek kurumların incelenmesine” odaklanan iktidarın mikro-fiziği, disiplinin ötesine geçen özneleş(tir)me süreçlerini ve daha kapsayıcı hâkimiyet biçimleri şeklinde işleyen daha genel mekânizmalara iktidar ilişkilerinin nasıl eklemlendiği sorusunu göz ardı etme eğilimi taşımaktadır. Thomas Lemke, Foucault’nun *College de France* derslerinde geliştirdiği yönetsellik kavramının bu iki soruna bir cevap arayışı olduğunu söyler.¹⁵⁵

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*’nin birinci cildini yayımladığı 1970’lerin ortalarından itibaren özellikle *College de France*’da birbirini takip eden yıllarda verdiği ders dizilerinde odağını, iktidarın mikro-fiziğinden yönetselliğe kaydırmış ve daha öncesinde bir kenara bıraktığı devlet sorununu, genel yönetsellik tarihi içerisinde konumlandırarak ele almaya başlamıştır. Yönetsellik tarihi içerisinde, ruhların pastoral idaresi, insanların siyasal yönetimi olarak devlet aklı ve “temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütün”¹⁵⁶ olarak liberal yönetim sanatı

¹⁵⁴ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)**, s. 64.

¹⁵⁵ Thomas Lemke, **Foucault, Yönetsellik ve Devlet**, çev. Utku Özmkas, Ankara, Pharmakon Yayınevi, 2015, s. 18.

¹⁵⁶ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus: College De France Dersleri (1977-1978)**, s. 97.

birbirinden ayrılır. Bu yönetim tarzlarının ayrışmasına, Foucault'nun daha önce *Kelimeler ve Şeyler*'de belirttiği Rönesans'tan, Klasik Çağ ve Modern Çağ'a epistemelerdeki dönüşümler karşılık gelir.

Foucault, Klasik Çağ'a geçilirken epistemedede yaşanan dönüşüme benzer bir kırılmayı, yönetim açısından ele alır. Bunu, “ruhların pastoral idaresinden insanların politik yönetimine geçiş” şeklinde ortaya koyar. Öncesinde yönetim, modelini kendi dışında, Tanrı'nın mükemmel yaratımında, şeylerin düzenine kaydettiği mutlak uyumda bulmaktadır. Hükümrana yönetme yetkisini ve yönetmesinin modelini sunan “Tanrı'dan başlayıp, doğadan ve pastörlerden geçip aile babasına uzanan” kozmolojik-teolojik bir süreklilik söz konusudur. Hükümrana, “yönetebiliyorsa, bu... büyük sürekliliğe dâhil olduğu içindir.”¹⁵⁷

16. yüzyıla gelindiğinde bu büyük süreklilik, epistemedede yaşanan dönüşümlerin de etkisiyle parçalanır. “Copernicus ve Kepler'in astronomisi, Galileo'nun fiziği, John Ray'ın doğa tarihi, Port-Royal'in dilbilgisi”, dünyanın artık “harikalarla, mucizelerle ve alametlerle dolu” bir yer olmadığını, Tanrı'nın dahi dünyayı ancak genel, değişmez, evrensel, basit ve kavranabilir yasalarla idare ettiğini, bu yasalara da matematiksel, sınıflandırıcı ve mantıksal analizle erişilebileceğini ortaya koyar.¹⁵⁸

Bunun anlamı, Tanrı'nın dünyayı “yönetmiyor” oluşudur. Daha ziyade ilkeler aracılığıyla dünyaya hükmediyordur. Bu da ruhların selamete ulaştırılmasına yönelik manevi bir yönetim tarzı olarak pastoral iktidarın artık geçerli olmadığını gösterir. Düzen artık verili bir şey değildir. Aksine insanın, matematik ve sınıflandırmayla elde edeceği bir düzen söz konusudur. İnsanın görevi, özdeşlik ve farkları çözümleyecek kesin bir yöntem bulmak ve ardından keyfi bir işaretler sistemi olarak inşa ettiği yapay dille, şeylerin düzenini bir tabloda temsil etmektir.

Bilmenin koşullarındaki dönüşüm nasıl ki şeylerin düzenini, bir tabloda temsil edecek çözümleme yöntemlerinin yani matematik ve sınıflandırma araçlarının keşfini gerektiriyorsa benzer şekilde hükümdara hükmetmesinin modelini veren kozmolojik-

¹⁵⁷ A.g.e, s. 206.

¹⁵⁸ A.g.e, s. 206-07.

teolojik süreklilik parçalandığında “yönetim” sorunsalı belirir. Yönetim, yönetmesinin modelini aşkın bir kaynaktan değil, kendisine özgü bir rasyonalitede bulmalıdır. Söz konusu olan “aklını aramak zorunda olan” bir yönetimdir.¹⁵⁹ Bu, Foucault’nun “devlet aklı” dediği şeydir.

Devlet aklı, “devletin... kendi ereğini kendinde barındıran bir şey” olduğunu ifade eder.¹⁶⁰ Devlete dışarıdan dayatılabilecek pozitif, ahlaki, doğal ya da ilahi hiçbir yasa söz konusu değildir. Tek bir ereği vardır: O da kendisini koruyup geliştirme ve zenginleştirmedir. Bunun sonucunda “ereklerini yalnızca kendilerinden alan bir devletler çoğulluğundan müteşekkil bir dünya belirlemeye başlar.”¹⁶¹

Devlet aklıyla birlikte yönetim sanatında söz konusu olan artık Tanrı’nın yaratımına uygun şekilde ya da yönetmenin modelini yönetime dışsal bir kaynaktan alarak yönetmek değil, “rekabetçi gelişimler içeren bir rekabet alanı içerisinde kuvvet ilişkilerini manipüle etmek, baki kılmak, dağıtmak, kurmaktır.”¹⁶² Kendi ereğini kendinde bulan devletler çoğulluğundan oluşan bir dünyada yönetim sanatı, ilişkisel kuvvetler alanında kendisini oluşturur. Burada birbiriyle sürekli rekabet halindeki devletler arasında kuvvetlerin dağılımını düzenleyen yeni siyasal teknolojiler ortaya çıkar: diplomatik aygıt ve profesyonel ordu. Bu siyasal teknolojiler bütününe ek, bir başka siyasal teknoloji bütünü de devlet içindeki kuvvetlerin dağılımını düzenleme amacıyla ortaya çıkar: O da polistir. “Polis, devletin iç düzeniyle onun kuvvetlerinin artışı arasında hareketli ama buna rağmen istikrarlı ve kontrol edilebilir bir ilişki kurmayı sağlayan hesap ve teknik”ler bütünüdür.¹⁶³

Polisin hedefinde devletin kuvvetlerinin gelişimini ilgilendirdiği ölçüde insan etkinliği vardır. Söz konusu olan “devletin yararının, insanların etkinliği üzerinden ve bu etkinlik sayesinde yaratılması”dır.¹⁶⁴ Polisle birlikte “nüfus” bir problematik olarak yönetim sanatının konusu haline gelir. Nüfusun sayısı ve topraktaki dağılımı, bu nüfusun kendisini idame ettirmesi için gerekli zaruretlar (yiyecek, giyecek, barınak,

¹⁵⁹ A.g.e, s. 209.

¹⁶⁰ A.g.e, s. 251.

¹⁶¹ A.g.e, s. 252.

¹⁶² A.g.e, s. 269.

¹⁶³ A.g.e, s. 271.

¹⁶⁴ A.g.e, s. 281.

vd.), sağlık, aylıklık ve dolaşım polisin nesnelerini oluşturur. Kısacası “polisin idare etmek durumunda olduğu ve onun temel nesnesini oluşturan şey, insanların birbirleriyle bir arada varoluşlarının tüm biçimleridir.”¹⁶⁵ Bireylerin yaşamlarını düzenleyen polis pratikleri arasında tarım politikaları, pazarın, yiyecek ve malların dolaşımının kontrolü, bireylerin devletin kuvvetlerine aktif katkı sağlamalarını temin edecek şekilde sağlık sorunlarının halledilmesi ve mesleklerin düzenlemesi vardır.

Devlet akıllı, hem devletler çokluğuyla karakterize olan dıştaki güç dengelerinin hareketine hem de her bir devletin yönettiği içteki kuvvetlerin hareketine göre yöneten bir akılsallık türüdür. Devlet akıllı içerisinde devlet, hem “yönetimsel pratiğin hesaplanmasına yönelik bir veri işlevi” görür hem de “inşa edilecek bir hedef” olarak var olur. Dolayısıyla devlet “aynı zamanda hem var olan, hem de henüz yeteri kadar var olmayandır.” Devlet akıllı da “var olduğu varsayılan bir devletle, inşa edilecek bir devlet arasında bulunan bir pratik, ya da daha doğrusu pratiğin akılsallaştırılmasıdır.” Burada yönetim sanatının yapması gereken şey, “olması gereken” devletin gerçekten olmasına yönelik rasyonel yöntemleri keşfetmesidir.¹⁶⁶

Bu yüzden devlet, evrensel bir özü olmayan, sayısız işlemin daimi olarak devletleştirilmesinin hareketli bir sonucudur. Deleuze, bunu, “devlet yoktur, yalnızca bir devletleşme vardır” diyerek ifade eder. Devlet, bir kapma aygıtı olarak toplumsal alandaki iktidar ilişkilerini yakalayarak entegre eder. Bu anlamda “pedagojik, hukuki, ekonomik, ailevi, cinsel alanlarda global bir entegrasyonu amaçlayan, her halükârda duruma göre son derece değişkenlik gösteren ‘sürekli bir devletleşme’ operasyonu” söz konusudur.¹⁶⁷ Devlet, “kendi işlerliğini olanaklı kılan çok sayıda iktidar ilişkisinin kodlanmasından” meydana gelir. “Devlet, bedeni, cinselliği, aileyi, akrabalığı, bilgiyi, teknolojiyi, vb. kuşatan bir dizi iktidar ağı karşısında üstyapısal konumdadır”. Söz konusu iktidar ağlarıyla bir koşullandıran-kosullanan ilişkisi içerisine giren ve “yasaklama işlevleri etrafında yapılanan bir ‘meta-iktidar’”dır.¹⁶⁸

¹⁶⁵ A.g.e, s. 285.

¹⁶⁶ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)**, s. 6.

¹⁶⁷ Gilles Deleuze, **Foucault**, çev. Burcu Yalın ve Emre Koyuncu, İstanbul, Norgunk, 2013, s. 95.

¹⁶⁸ Michel Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1**, çev. vd. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı, 2005, s. 73.

Foucault için iktidar ilişkilerinin karmaşık ve ayrıntılı doğasını çözümleyen iktidarın mikrofiziğinde analizi devletten başlatmak oldukça verimsiz gözüktür. Bu yüzden devlet sorununu metodolojik olarak bir kenara bırakır. Devlet, toplumsal bünyenin kılcallarındaki sayısız iktidar ilişkisini çözümlemek için oldukça geniş ve soyut bir aygıttır. Ancak iktidarın mikrofiziğinin yerine yönetimsellik analizi geçtiğinde devlet özgün bir yere yerleşir. Disiplinci kurumlardaki iktidar-bilgi ilişkilerinin soykütüğünün yerini devletin soykütüğü alır. Yine de devlet, şeyleştirilmiş bir genellik, kendisine ait özü olan bir evrensellikten ziyade çoklu yönetimselliklerin hareketli bir sonucu olarak değerlendirilir.

Devletin ikincil bir niteliğe sahip olduğu Foucault'dan, devlet meselesini, toplumsal faillerin dünyayı ve gerçekliği algılama, sınıflandırma ve anlamaya dair bilişsel kategorilerini oluşturma ve toplumsal dünyayı oluşturan farklı güç alanlarının her birine özgü sermayelerin birbirlerine çevrilebilirlik oranlarını belirleme iktidarı açısından ciddiye alan Bourdieu'ya dönersek devlet oluşumuna ve bu oluşumda rol oynayan evrensel sınıf olarak devlet soylularına dair daha somut cevaplar alabiliriz. Bourdieu, klasik sosyal teorinin kurucu isimleri Marx, Durkheim ve Weber'den esinlenerek özgün bir pratikler sosyolojisi geliştirir. Bu sosyoloji içerisinde sosyal bilimlere hâkim olmuş öznelcilik-nesnelcilik, birey-toplum, fail-yapı gibi ikilikleri aşmaya çalışır. Bu çaba içerisinde habitus, alan, kültürel sermaye, sembolik sermaye, sembolik şiddet ve tahakküm gibi özgün kavramlar geliştirir. Bu kavramlar aracılığıyla son dönem çalışmalarında yoğunlaştığı devleti analiz eder.

1.2.3. Devlet İnsanları

Bourdieu, devlet üzerine eğilirken üç temel soru gündemini belirler: “Devlet nasıl kavramsallaştırılmalıdır?”, “Neden modern devletler bu denli istikrarlıdır?” ve “Devlet nereden gelmektedir?”. Bourdieu, sosyolojide dönüşümler, “isyan, darbe, başkaldırı ve devrim gibi en olağandışı” durumlara yönelik ilginin eleştirisini yapar. Ona göre asıl şaşırtıcı olan düzenin yaygın varlığıdır. “Sorun olan, tam sorun edilmeyendir.”¹⁶⁹ Nasıl olup da “yönetenler o kadar az sayıda, yönetilenler ise bu kadar

¹⁶⁹ Pierre Bourdieu, **Devlet Üzerine: College de France Dersleri (1989-1992)**, çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim, 2016, s. 200.

kalabalıkken, yani sayı üstünlüğünü ellerinde bulundurlarken, toplumsal düzen bu kadar rahatça korunabilmektedir?”¹⁷⁰ Bourdieu için asıl şaşırtıcı olanın sorun edilmemesinin ardında güç ilişkilerinin fiziksel ya da ekonomik güce indirgenmesi vardır. Buna karşın sembolik iktidar kavramını devreye sokar. Devlet, kendisinin düşünülmesine aracılık eden zihinsel yapıları faillere empoze eden bir sembolik iktidara sahiptir. Marksist “yanlış bilinç”ten ziyade insanların bilinç öncesi bir şekilde örtük varsayımlar olarak devlet kategorileriyle bütünleşmesi söz konusudur. Bourdieu, buna “*doxa*” bir nevi kanı ya da sağduyu der. *Doxalaşmış* kategoriler, tekrar tekrar sosyal dünyaya uygulanır.¹⁷¹

Toplumsal faillerin tümü farklı derecelerde de olsa farkında olmaksızın sosyal düzenin yeniden üretimine katılırlar. Devlet düzeninin temsilcileri olduklarından yetkililere duyulan saygı, Spinoza’nın “uyum” dediği süreci gösterir. Bu saygı, bilinçli bir kandırmaca ya da Marksistlerin işaret ettikleri gibi bireylerin rızasından gelmez. Aksine devlet kategorileri ve sosyal düzen, zihinsel yapılar ve sosyal yapılar arasındaki bilinçdışı anlaşmanın ürünüdür. Bu uyumun ardında bedende gömülü sınıflandırmalar ve inanç mekânizmaları yatmaktadır. Toplumsal faillerin içselleştirdikleri ve sosyal dünyaya uyguladıkları, betimleyici ve değerlendirci bilişsel yapılar, devlet tarafından oluşturulur, beden ve zihnin dünyayla ön-anlaşmasıyla işler. Sosyal düzene düşünüm öncesi bu bağlılık, devletin görme, ayırım ve sınıflandırmanın evrensel ilkelerini empoze etme kabiliyetiyle fiziksel zora başvurma gereksinimi duymaksızın nüfusun büyük çoğunluğunun kural ve düzenine itaat ettiği bir inanç efekti, bir “büyülü efekt” üretmesi anlamına gelir.

¹⁷⁰ A.g.e.

¹⁷¹ A.g.e, s. 136. Her yerleşik düzen çok farklı derecelerde ve çok farklı araçlarla kökenindeki keyfiyetin doğallaştırılmasını üretme eğilimindedir. Bu efekti üretmeye yönelik tüm mekânizmaların en önemlisi ve en iyi gizlenmiş, nesnel olasılıklar ve faillerin beklentilerinin diyalektiği yani nesnel sınıflandırmalar ve içselleştirilmiş sınıflandırmalar, toplumsal yapılar ve bilişsel yapılar arasındaki uyumluluktur. Yerleşik düzene bağlılığın temelinde bu uyumluluk yatar. Kendi spesifik mantıklarına göre nesnel sınıfları yani cinsiyet, yaş ya da üretim ilişkilerindeki konumu yeniden üreten sınıflandırma sistemleri, temellerindeki keyfiliğin yanlış-tanınması aracılığıyla tanınmasını temin ederek ürünü oldukları iktidar ilişkilerinin üretimine katkı sunarlar. Böylelikle nesnel düzen ve öznel ilkeler arasında tam bir uyumluluk yakalanarak doğal ve toplumsal dünya aşikar hale gelir. Bourdieu, dünyanın olduğu haliyle zorunlu ve apaçık deneyimlenmesini farklı ya da karşıt inançların olabilirliğine ilişkin farkındalığı ima eden ortodoks ya da heterodoks inançlardan ayırarak *doxa* olarak nitelendirir.

Bourdieu için devlet, monolitik, soyut, bağımsız bir varlık değildir. Alelade, aynı zamanda derin bir yapı olarak devlet, toplumsal faillerin içinde ve onlar aracılığıyla işler. Devlet düşünümü, toplumsal faillerin gündelik yaşamlarının en önemsiz yönlerine nüfuz eder. Nüfuz cüzdanı taşıyarak, doğum belgesi imzalayarak, gün gün toplumsal faillerin düşüncesini biçimlendirerek devlet var olur. Dolayısıyla fazlasıyla özel görülen şeyin kalbinde kamu vardır. Devlet, ders programları, çalışma saatleri, takvimlerle sosyal dünyayı, toplumsal failin sosyal yaşamının tümünü yapılandırır. Toplumsal faillerin çalıştıkları ve yaşadıkları kategoriler, sınıflandırdıkları pratikler, sosyal süreçleri algılama ve değerlendirme süreçleri, devlet düşüncesinin efektleridir. Sıradan görülen ritüeller, bayramlar, tatiller, söz konusu devlet efektinin zamansallığı nasıl yapılandığına gösterir. Devlet, takvim ve saat düzenlemeleriyle toplumsal faillerin zamansal düzenini, kolektif hafızasını biçimlendirir. Bilinçdışı aşılana bu düşünme biçim ve kategorileri, toplumsal faillerin sosyal kimlik ve özdeşleşmelerini yapılandırır. Bourdieu için sembolik şiddet bilinçdışı efektlerini uygularken her yerdedir: Şeylerin nesnellğinde, disiplinlerin ayırımında, yaş gruplarında, resmi istatistiklerde, sayımlarda, diplomalarda, ulusal sınırlarda ve daha ötesi belirli şekillerde sınıflandırma ve edimde bulunduran zihinsel yapılarda. Toplumsal faillerin ulusal sınırlar içerisinde konuştukları dil, takip ettikleri dilbilgisi ve imla kuralları, hükümetlerinin yaptırım ve önerilerini dikkate almalarının ardında devlet efektlerinin bir çıktısı olarak *doxa* aracılığıyla içselleştirdikleri ve doğal kabul ettikleri süreçler vardır.

Devlet, resmi kurumsal söylemiyle üç işlevi bir araya getirir: Adlandırma edimleriyle sosyal kimlik verir; insanların eylem ve davranışlarını yönlendirir; sosyal süreçleri rasyonelleştirir ve sağduyu üretir. Bourdieu'ya göre devletin toplumsal faillerin zihinsel yapılarında edindiği bu tartışmasız konum, sosyal dünyadaki pek çok şeyin doğal karşılanmasına yol açtığından devlet çoğu zaman düşünüldüğü gibi olmaktan uzaktır. Devlet, kendisine yönelik anlayışı ve varlığına ilişkin inancı yaratmasıyla bir anlamda kolektif bir illüzyon, teolojik bir gerçekliktir. Efektleri aracılığıyla deneyimlenen kolektif bir yanlış-tanıma (misrecognition) ürünüdür:

Devlet tam da bu son derece iyi temellendirilmiş yanılsama, büyük ölçüde var olduğuna inanıldığı için var olan bu mekândır. Bir yanılsama olmakla birlikte müşterek bir uzlaşî ile geçerli kılınan bu gerçeklik, bir dizi olgudan yola çıkıp - eğitim unvanları, mesleki unvanlar veya takvim- geriye gittiğimizde varacağımız mekândır... Bu esrarengiz gerçekliğin varlığının temelinde yarattığı etkiler ve o etkilerin esasını oluşturan, varlığına müştereken duyulan inanç bulunmaktadır... [Ö]znesi devlet olan bütün cümleler teolojik cümlelerdir. Ama bu yanlış oldukları anlamına gelmez; zira devlet inanç vasıtasıyla var olan teolojik bir varlıktır.¹⁷²

Devlet, insanlar onun o şekilde var olduğuna inandıkları için spesifik bir şekilde var olur. İnsanlar onun gerçek olduğuna inandıkları için bir gerçekliktir. Bir anlamda kendini gerçekleştiren bir kehanettir. Devlet, devlet düşüncesinin içselleştirilmesi sonucunda aktüel, bütünleşik bir varlık olarak yanlış-tanır. Aslında devlet, bir kuvvetler alanıdır, iktidar alanının bir sektörüdür. “İdari”, “bürokratik” ya da “devlet dairesi” alanı olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla devlet, insanların inandıklarından oldukça farklı bir şekilde vardır. Bir varlıktan ziyade idari ya da bürokratik bir alandır. İktidar alanının bir parçası olarak farklı sosyal çıkarlarla ilişkili sermaye biçimlerine yönelik karşıtlıklara göre yapılanmış bir uzamdır. Bourdieu, devleti meşru fiziksel ve sembolik şiddet tekeline sahip bürokratik ya da idari bir alan olarak tanımlamasının yanı sıra onun “sembolik sermayenin merkez bankası” olduğunu söyler. Yani devlet, meşru sembolik şiddetin tekelleştiği yerdir. Sosyal dünyada “dolaşımda olan tüm itibari değerler ile diplomalar, meşru kültür, millet, sınır kavramı ya da imla gibi fetiş olarak tanımlanabilecek tüm gerçekliklerin ortaya çıktığı ve teminat altına alındığı bir mekân”dır.¹⁷³ Bourdieu’nun bu ifadesinin karşılığını Hobbes’ta da bulmak mümkündür. “Şeref ve paye vermek hakkı... [devlete] aittir... Şeref yasalarının olması ve devletin ihsanına layık olan veya layık olabilecek kişilerin değeri için genel bir ölçünün olması” gerekir. Bu yüzden “herkesin hangi paye ve soyluluk derecesine sahip olacağını; ve kamusal veya özel buluşmalarda birbirlerine hangi saygı işaretlerini göstereceklerini belirlemek de egemene aittir.”¹⁷⁴

Bourdieu’nun sözünü ettiği fetişler aracılığıyla insanların sosyal dünyaya ilişkin zihinsel yapılarını biçimlendirdiğinden devlet üzerine düşünmek oldukça

¹⁷² A.g.e, s. 26.

¹⁷³ A.g.e, s. 153.

¹⁷⁴ Thomas Hobbes, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, çev. Semih Lim, İstanbul, YKY, 2007, s. 136.

zordur. Ancak onun teolojik gerçekliğinin yarattığı illüzyonun bir kenara itilebilmesi için devletin yerine devlet edimlerine yönelmek gerekir. Sembolik sermayenin devlette tekelleşmesi, ona sadece unvanlar verme imkânı tanımaz, aynı zamanda tüm adlandırma, niteliklendirme ve teminat verme edimlerinin ardında durmasını sağlar. Kendi adına konuşacak olan devlet organlarına bir sembolik otorite verir. Bu, şahsi bir hakaretle yetkilendirilmiş bir kişinin yargısı arasındaki farkta açığa çıkar. Söz gelimi, “sen tam bir ahmaksın” şeklindeki bir hakaret, tekil bir şahsın tekil bir şahıs üzerindeki tekil bir yargısıdır. Halbuki öğretmen, veliye “oğlunuz bir ahmak” dediğinde dikkate alınması gereken bir yargıya bürünür. Çünkü “resmi yargı toplumsal düzenin bütün gücünü, yani devletin gücünü taşır.”¹⁷⁵

Sıradan bir kişinin yargısıyla resmi olarak yetkilendirilmiş bir kişinin yargısı arasındaki fark, ikincisinin evrensel kılınmış bir sınıfın üyesi olarak yargıda bulunuyor olmasıdır. “Resmi insan, devlet adına konuşan bir vantriloktur: Resmi bir tavır takınır, hitap ettiği grup adına ve lehine konuşur, herkes için ve herkesin yerine konuşur, evrenselin temsilcisi olarak konuşur.”¹⁷⁶ Herkes için ve herkesin yerine konuşan bu insanın ortaya çıkışı şu eşzamanlılığı işaret eder. Devletin doğuşu hem evrenselin idare edildiği yerin, hem de aynı zamanda evrenselin tekeli ile tanımı itibarıyla evrensel olan o şey nedeniyle tekelin parçası olan bir insan topluluğunun doğuşudur.”¹⁷⁷

Bourdieu, bu evrensel sınıfı “devlet soyluları” olarak nitelendirir. Modern devletin oluşumu ile devlet soyluluğu arasında ilginç bir örtüşme vardır. Devlet soyluları, hanedan devletinden modern devlete geçiş sürecinde kan bağı ve doğumla elde edilen kılıç soyluluğu karşısında farklı bir yeniden üretim stratejisinin failidir. Devlet soylularının selefi kostüm soyluları (noblesse de robe), devleti yaratarak kendisini yaratan, kendisi için devleti yaratmak zorunda olan bir bedendir. Kılıç soylularının krala hizmetinden farklı olarak kamu hizmeti olarak devlete hizmeti şiar edinirler. Böylelikle evrensel, genel çıkara adanmış çıkarsız bir beden olarak ortaya çıkarlar.¹⁷⁸ Dünün burjuva kökenli kostüm soyluları bugünün teknokratları, evrensel

¹⁷⁵ Bourdieu, **Devlet Üzerine: College de France Dersleri (1989-1992)**, s. 27.

¹⁷⁶ A.g.e, s. 85.

¹⁷⁷ A.g.e, s. 130.

¹⁷⁸ Pierre Bourdieu, **The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power**, çev. Lauretta C. Clough, Cambridge, Polity Press, 1996, s. 379.

sınıf olmanın ayrıcalıklarını taşıdıklarından hâkimiyetlerini sürdürmek için evrenselliğe sahip olmak durumundadırlar. Kendi yarattıkları oyunun kurallarına göre oynamak ve pratiklerini evrensel olarak tanınan normlara uydurmak zorundadırlar.¹⁷⁹

Devlet ya da bürokrasi alanında en üst konumları tutan devlet soyluları, yeniden üretimlerinde diğer statü gruplarından farklılaşırlar. Akademik unvanları onları doğrudan devletle ilişkilendirir. Akademik unvan, kolektif otoriteye tanınmış kamusal ve resmi bir geçerlilik verir. Devlet, akademik unvanla birinin yetisini nesnel olarak teminat altına alır. Ancak bu teminat, mülk ve makamlardan farklı olarak mirasla devredilemez. Bununla birlikte kimi ayrıcalıklar, uzmanlıklar ve gelir verir, sahibine devlet otoritesince desteklenmiş bir yasal tekel sağlar. Bu yönüyle akademik unvan, bir tür devlet büyüdür.

Devlet, ayrıcalıklı bir kastın oluşumu için akademik unvan ve uzmanlığı onar. Bourdieu, tanınma mücadelesi üzerine yazarken kurum ayinlerinden bahseder. Kurum, iktidarını ancak bireylere bir anlam görünümü verdiğinde uygulayabilir. Bireylere bir role, öneme sahip oldukları hissini verir. Böylelikle onları anlamsızlığın pençesinden kurtarır. Artık varoluşlarının meşruluğuna inanan takdis edilmiş bireylerdir onlar. Bir amaç uğruna var olmaktadır.¹⁸⁰ Devlet tarafınca onanan unvanlar, kişinin sadece özünü dönüştürmekle kalmaz, kendi üzerine algısını radikal olarak değiştirir. Kendisini olması gerektiği şey olmaya adar. Bu yüzden gündelik yaşamda önemsiz görülebilecek devlet edimlerinin oldukça önemli sonuçları vardır.

Bourdieu, Weber'in önerdiği şekliyle akademik unvan ve bürokrasinin tek taraflı temsilinden kurtulmak gerektiğini söyler. Modernlik ve rasyonalite maskesi ardına gizlenen kurumların derindeki keyfiyeti açığa çıkarmak gerekir. Akademik unvan, bir devlet büyüdür. Sembolik sermayenin merkez bankasının faili olarak eyleyen resmi bir otorite aracılığıyla bir diplomayı onama, sertifikasyon ya da tasdik edimleri sınıfına sokarak kelimeler ve şeyler arasında, söylem ve gerçeklik arasında bir edim ya da dokümanı onaylanmış ve doğru, bir kopyayı hakiki, bir dokümanı

¹⁷⁹ A.g.e, s. 383.

¹⁸⁰ Pierre Bourdieu, **Language and Symbolic Power**, der. John. B. Thompson, çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson, Cambridge, Polity Press, 1991, s. 126.

geçerli, bir hakkı iyi olarak onanmış kılan kaşe ve imzada olduğu gibi belirli bir durumu, bir uygunluk ilişkisini teminat altına alır ve kutsar. Bu tür resmi kayıt altına alma edimleri, doğumunu kaydederek bir çocuğu tanıma, birini geçici ya da eyleyen bir pozisyonda onama gibi düzenleme operasyonları, bir anlamda hiçbir şeyi değiştirmeyen bürokratik manevralar gibi gözükür, ancak başka taraftan her şeyi değiştirir. Kolektif olarak atfedilen anlam ve kamusal olarak tanınmış eylem ve şeylerin sosyal değerini değiştiren sonuçlara sahiptir: “miras hakkı, muhtaçların ödenekleri, malulen emekli aylığı, hastalık izni, vd.” şeyler, bu tür bir tanınmaya bağımlıdır.¹⁸¹ Dolayısıyla devletin gündelik edimleri olarak önemsiz görülebilecek mühür ve imza, insanları ve şeyleri takdis ederek alelade bir yerden toplumsal olarak tanınmış, kutlu addedilmiş bir yere yerleştirir. Devlet edimlerinin takdis edici yetkinliği, bünyesinde taşıdığı egemenliğin istisnai karakterinden gelir. Sıradan görülebilecek bu edimlerde, devletin egemen olarak istisnaya karar verme yetkinliği açığa çıkar. Söz gelimi devlet dairesinde yetkilendirilmiş bir otorite olarak devlet memuru, karşısına gelen kişi, olgu ya da olayı mühür ve imzayla onayarak içerir. Devlet memuru, bir yargıç gibi tekil bir olayı genel bir norma göre değerlemek durumundadır. Bu soyut normun tekil bir olayda tekrarlanması sorununu beraberinde getirir. Çünkü tekil olay ya da olgu, her zaman genel norm için bir istisna teşkil edecektir. Bunu Derrida, hukuk ve adalet arasındaki ilişki sorunu üzerinden gösterir. Derrida’ya göre “bir yargıcın kararının adil olabilmesi için onun bir hukuk kuralını veya genel bir yasayı izlemesi yetmez yalnızca – o kuralı veya yasayı tekrar eden bir edimle üstlenmeli, tasdik etmeli, onun değerini onaylamalıdır, sanki sınırda, bu yasa daha önce var olmamış gibi, sanki bu yasayı her seferinde yargıcın kendisi icat ediyormuş gibi... Bir kararın adil ve sorumlu olması için, onun kendi momentinde... hem kurallı hem de kuralsız olması gerekecektir. [Çünkü] her durum başkadır, her karar farklıdır ve mutlak bir biçimde biricik bir yorumu gerektirir.”¹⁸²

Bu durum, devlet dairesinde bir memurun imza ve mühür gibi gündelik bir edimi için de geçerlidir. Burada Agamben’in Schmitt’ten ilhamla ifade ettiği

¹⁸¹ Bourdieu, **The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power**, s. 376.

¹⁸² Jacques Derrida, "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddet Eleştirisi Üzerine**, der. Aykut Çelebi, İstanbul, Metis, 2014, s. 70-71.

egemeninin hukuk ve yaşam arasındaki konumu söz konusudur. “Egemen, hukuk düzeninin aynı anda hem dışında hem de içindedir.”¹⁸³ Dışarıda konumuyla hukukun karşılaştığı somut yaşam kaynaklı olayların istisnailiğine karar vererek içerilmesini sağlar. Çünkü herhangi bir normatif çerçeve gibi hukuk da ancak içerisini tanıyabilir. İşte egemenin fonksiyonu, hukukun dışında kalarak somut olayları içerebilmesinden kaynaklanır.

Devlet soyluları, söylemlerinde evrensellik retorik ve dilini kullanarak Weber’in modern rasyonel bürokrasisi maskesi altına gizlenir. Ancak sosyal uzamdaki konumlarını pekiştirecek stratejileri sürdürürler. Evrenselliklerinin ardında tikellikleri gizlidir. Evrensellik iddialarıyla ancak tikelliklerinin toplumsal tanınmasını elde edebilirler. Dolayısıyla devletin, diploma vererek onların tikelliklerinin evrensel tanınmasında varoluşsal bir yeri vardır. Çünkü eski zamanların soyluları gibi kılıç ve kana, fetih hakkına dayanan, kalıtsal olarak aktarılmış iyeliklerden yoksunlardır. Var olmak adına varlıklarına meşruiyet kazandıracak evrensel bir kurum olarak devletin varlığına muhtaçtırlar.

Devletin bu konumu, onun bir üst-alan olarak yapılaşmasından kaynaklanır. Devlet, iktidarın merkezileşmesiyle birleşmiş bir uzam inşa eder. Birleştirme süreci, aynı zamanda evrenselleşme sürecidir de. “Farklılaşmış ve görece özerk alanların inşasına (ekonomik alan, kültürel alan), onlara karşılık gelen uzamların birleşmesi (ekonomi piyasası, kültür piyasası) ve birleşmiş bir uzamın inşası eşlik eder.”¹⁸⁴ Modernleşme, toplumsal farklılaşmayı ifade ettiği ölçüde birbirine görece özerk ancak kendi içlerinde bütünleşmiş ve kendi mantıklarına tabi sosyal uzamların oluşumudur. Siyaset, ekonomi, kültür, sanat, din gibi her biri kendi mantığına göre işleyen toplumsal faillerin her bir alanın özgün sermayesi için mücadele yürüttükleri iktidar alanlarından söz edilebilir. Alanlar kendi mantıklarına tabi ve birbirine görece özerk olduklarından bir alana özgü sermayenin başka bir alana aktarılması ya da değer taşınması için zorunluluktan söz edilemez. Alanlar arası sermaye aktarımı ya da sermayelerin birbirine eşdeğerliliğini kuracak sabit bir formül yoktur. Söz gelimi

¹⁸³ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı, 2013, s. 25.

¹⁸⁴ Bourdieu, **Devlet Üzerine: College de France Dersleri (1989-1992)**, s. 270.

ekonomik sermayenin eğitim sermayesine ve eğitim sermayesinin de sosyal sermayeye çevrimi için genel ve sabit bir eşdeğerlilikten bahsedilemez. Devlet tam da bu noktada söz konusu tüm alanlar üzerine iktidar uygulayabilecek bir üst-sermayenin sahibi üst-iktidar olarak ortaya çıkar. “Devlet diğer sermaye türlerine güçlerini veren bir sermayenin üretildiği, muhafaza edildiği ve yeniden üretildiği bir alanın bir tür üst-alanı olarak kademeli biçimde teşekkül [etmiştir]”.¹⁸⁵ “Üst”tür, çünkü bir “üst-sermaye”, sermayeler üzerinde bir sermaye, tüm her şeyin üzerinde bir iktidarı resmi ve meşru olarak taşır. Bu üst-sermayeyi taşıması sayesinde devlet, farklı alanlar ve farklı sermaye türleri ve özellikle bunlar arasındaki çevrim oranlarını belirleme iktidarını edinir.

Devletin, bir üst-sermaye olması onun oluşumundan ileri gelir. Hanedan devletinden modern devlete geçiş aşamasında Bourdieu, devlet oluşumunu fiziksel şiddetin zor aygıtlarının tekelleşmesine indirgeyen Weber ve Elias’ı eleştirir. Bourdieu’ya göre devlet oluşumu, farklı sermaye türlerinin yoğunlaşmasıyla (yoğunlaşma = evrenselleşme + tekelleşme) mümkün olabilmiştir. Burada dört sermaye türü tanımlar: İlki, polis ve ordu gibi zor aygıtlarını içeren fiziksel kuvvet sermayesi; ikincisi, ekonomik sermaye; üçüncüsü, kültürel/enformasyonel sermaye; dördüncüsü ise sembolik sermaye.¹⁸⁶ Bu sermaye türlerinin yoğunlaşmasıyla ki devlet diğer sermaye türleri ve sermaye taşıyıcıları üzerine iktidara sahip bir üst-sermaye haline gelir.

Farklı sermaye türlerinin yoğunlaşması (bu durum, bunlara tekabül eden farklı alanların kurulmasıyla birlikte oluşan bir olgudur) gerçekten de özgül, tam olarak devletsel bir sermayenin ortaya çıkması sonucunu doğurur; o sermaye de devletin farklı alanlar ve farklı tikel sermaye türleri üzerinde, özellikle de bunlar arasındaki kur değerleri üzerinde (dolayısıyla da onları elinde tutanlar arasındaki güç ilişkileri üzerinde) bir erk kurmasını sağlar.¹⁸⁷

¹⁸⁵ A.g.e, s. 240.

¹⁸⁶ Pierre Bourdieu, **Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Hil, 2015, s. 103.

¹⁸⁷ A.g.e.

Dolayısıyla devlet hem üzerine mücadelenin verildiği odak hem de diğer alanlar üzerinde iktidara sahip bir üst-iktidardır.

Bourdieu'nun devlete ilişkin genetik çözümlemesi, devletin meşru sembolik şiddet tekeli elinde tutan bir tür devlet sermayesine sahip bir üst-iktidar, tüm iktidarlar üzerinde bir iktidar olarak ortaya çıkışıyla bu iktidarın taşıdığı evrenselliğin temsilcisi olarak devlet soylularının ortaya çıkışını eşzamanlı kılar. Eşzamanlılık, yeniden üretim stratejileri bağlamında tedrisi eğitim ve akademik unvanlara bağımlı devlet soylularının kendilerini evrensel kılacak bir evrensel iktidarın tanınmasına, onamasına ve yetkilendirmesine muhtaçlıklarından çıkar. Dolayısıyla kendilerini var kılmak için devleti varlığa getirirler.

Buraya kadar modernliğin temsil ve düzen mantığının ortaya çıkışı, epistemelerdeki dönüşümler ve bu dönüşümlerin insanların politik yönetimiyle ilişkisinden ve birbirine zıt gündemleri, kaynakları ve kavramlarıyla Foucault ve Bourdieu'dan söz edildi. Her iki isim için de odak, Batı Avrupa'da iktidar ilişkileri, tahakküm yapıları, öznelliklerin oluşumudur. Bu açıdan Batı-dışı toplumları dikkate almadıkları için eleştirilebilirler. Ancak kavramlarının, Osmanlı-Türk siyasal ve toplumsal bağlamına ve özellikle modernleşme sürecine uygulanabilirliği sorgulanabilir mi? Osmanlı-Türk tarihi ve modernleşme süreci için herhangi bir özgüllük ya da istinailikten söz edilebilir mi? Bu tarih, Batı Avrupa tarihselliğinin ne kadar dışarıdadır? Foucault'nun yönetimsellikleri ve teknolojileri ya da Bourdieu'nun devlet soyluları bu tarihe yabancı mıdır? Modernliği tanımlayan en temelde temsil ve düzen mantığıyla, bununla ilişkili yönetim rasyonaliteleri, kurumları, teknolojileri, pratikleri dışarıdan mı alınmışlardır? Bunların ithal edildiği söylenen Osmanlı İmparatorluğu için bir dışarıdan söz edilebilir mi?

1.3. Türkiye'de Modern Düzenin Yerleşmesi ve Devlet İnsanlarının Doğuşu

Bourdieu'nun geç dönem çalışmalarında sosyolojisinin anahtar unsurları; alan, sermaye ve habitus kavramlarını kullanarak modern devlet oluşumuna ilişkin düşünceleri, Fransa özelinde Batı Avrupa'da modern devlet oluşumunun yaklaşık bin yıllık izleğini merkeze alsa da belirli sınırlar dâhilinde Osmanlı-Türk modernleşmesi,

modern devlet ve ulus inşası, Cumhuriyet'e geçiş ve bu geçişte Bourdieu'nun devlet soyluları olarak kavramsallaştırdığı kurucu habitusa ilişkin bir bakış sağlar. Böylelikle Osmanlı'nın son yüzyılındaki modernleşme girişimlerinin ürünü olan kurucu habitusun dünyası ve Cumhuriyet'i Osmanlı *ancien regime*'inin radikal bir olumsuzlaması olarak kavrama ve vücuda getirmesi açıklık kazanabilir. Ayrıca Türkiye'deki gelişmeleri, devlet-toplum karşıtlığı temelinde klasik Osmanlı döneminden itibaren Osmanlı-Türk modernleşmesini de içine alacak transandantal bir ayrımın semptomları olarak okuyan hâkim yazına cevap üretilebilir. Ancak bunun için bir başka okuma, Bourdieu'nun Batı Avrupa merkezli okumasını Osmanlı-Türk modernleşmesi, devlet ve ulus inşa sürecine aktaracak postkolonyal bir müdahaleye daha ihtiyaç vardır. Bu aynı zamanda modernlikte Batı'nın merkeziliğini sorgulayan bir okuma olacaktır. Modernliği, kurum ve değerleriyle kolonyal dünya ve Osmanlı İmparatorluğu sınırlarında kurulmuş bir şey, Batı'nın icadı değil de Batı'nın onun icadı olduğu bir bakış. Bu hem modernleşmeye dair hem de modernleşmenin faillerinin zihinsel yapılarına dair bir anlatı, devlet soyluların oluşumunda yeniden üretim stratejisi olarak Bourdieu'nun okul vurgusunun ötesinde daha genel bir düzen ve iktidar mantığına vurguyu içermektedir. Bu çerçevede 19. yüzyıl Tanzimat modernleşmesinin Cumhuriyet'i kuran neslin habitusunun biçimlenişinde nasıl ve ne ölçüde belirleyici olduğunu anlamak için Mitchell açıklayıcı olacaktır.

Mitchell, yukarıda özetlediğimiz Heidegger'in modernliği resim-olarak-dünya şeklinde okumasından etkilenir. Modernliğin ayırt edici karakterinin temsil mantığında yattığını söyler ve resim-olarak-dünyanın inşa edildiği modernleşmenin genel bağlamı içerisinde Mısır'ın sömürgeleştirilmesine eğilir. Amaç, "dünyanın nasıl zaman içinde bir sergiymiş gibi düzenlenip tecrübe edilir hale geldiğini, şeylerin alemi ile bu şeylerin anlamının ya da hakikatinin alemi diye iki ayrı aleme bölündüğünü" göstermektir.¹⁸⁸ Bu çerçevede 19. yüzyıl Mısır'ına okul, ordu, kent ve köy yerleşimine ilişkin reformlarla "yeni bir düzen ilkesinin ve iktidar tekniğinin nüfuzunu" ele alır.¹⁸⁹ Heidegger'den aldığı "çerçevlendirme" (gestell, enframing) kavramını analize dâhil ederek askeri talim ve manevralarda, zaman çizelgelerinde, derslik ve hastanelerin,

¹⁸⁸ Mitchell, **Mısırın Sömürgeleştirilmesi**, s. 258.

¹⁸⁹ A.g.e, s. 222.

kent ve köy yerleşimlerinin belirli bir plana göre inşasında düzen tekniğinin kavramsal ve güncel bir şey olarak ayrı bir mevcudiyeti varmış gibi duran bir yapı efekti yarattığını belirtir.

Eğitim, ordu, köy ve kent yerleşimlerinin belirli bir plana göre inşasına yönelik girişimlerin ardında “kesintisiz, titiz ve tek tip bir tarzda işleme” ve “ülkenin üretici güçleri”ni ayrı ayrı ve kesintisiz bir şekilde denetleme, arttırma ve düzenleme kaygısı vardır.¹⁹⁰ İktidarın bu şekilde yeniden organizasyonu rutin uygulamalarla beşeri davranışı her an gözetlenebilen ve düzenlenebilen bir şeye çevirmeyi amaçlamaktadır. Bu da bir nevi fetişleşmiş bir soyut düzen gerektirir. Örneğin Mitchell, İngiltere’den alınan Lancaster tarzı model okulların modern öğrenim metotlarıyla el-Ezher medreselerindeki fıkıh öğrenimini karşılaştırır. Burası bir fıkıh okulundan ziyade bir meslek ya da zanaat olarak fıkıhın icra edildiği yerdir. Öğrenme ve fıkıhın icrası birbirinden ayrılmamıştır. “Öğrenme fıkıh pratiğinin bir parçasıydı, ve biçimini, öğelerinin sıralanış tarzını bir kodlar ya da yapılar kümesinden değil, bu pratikten almaktaydı.”¹⁹¹ Modern okullar ise öğrenmeyi meslek ya da zanaatın icrasından katı şekilde ayırmıştır. Özetle:

Öğrenme, öncelikle, öğrenilen mesleğin ya da zanaatın pratiği içinde gerçekleşiyordu, ve "okul eğitimi" diye ayrı bir şey olarak tasavvur edilmiyordu. Fıkıh herhangi bir meslekti ve camide odaklanmaktaydı. Diğer meslek ve zanaatlar da kendi mekânlarında, benzer şekillerde öğreniliyordu. İkinci olarak, öğrenme, bir meslekteki kişileri öğrenciler ve öğretmenler diye iki ayrı gruba ayıran bir ilişki değildi. Öğretmen-öğrenci ilişkisine, meslek grubundaki herhangi iki kişi arasında rastlamak mümkündü (tabii daha kıdemli meslek erbabı kendilerini diğerlerinden çeşitli şekillerde, örneğin ders anlatış tarzlarıyla ayırabiliyorlardı). Üçüncü olarak, meslek pratiğinin hemen hemen her anında gerçekleşen öğrenme, müstakil düzenlemeler gerektirmiyor, pratiklerin kendi mantığında akışını buluyordu.¹⁹²

Buna karşın modern okullarda zaman çizelgeleri, konu dağılımları ve müfredatla öğrenmenin hayatın kendisinden ayrı bir süreç olarak kurulması, dünyanın görünürde şeylerin kendisi ve onların anlamları ya da yapıları olarak iki ayrı alana

¹⁹⁰ A.g.e, s. 78.

¹⁹¹ A.g.e, s. 153.

¹⁹² A.g.e, s. 157.

ayrılmasının sonucudur. Modern okul da yaşamdan özerk bir “düzenin alemi”ni temsil ettiği efektini üretmektedir.¹⁹³

Okulun yanı sıra ordu, modern kent ve köy yerleşimlerinde yaratılan gerçeklikten ayrı soyut bir düzenin var olduğu efekti, söz konusu yapıları her an mevcut kıldığından oldukça nesnel göstermektedir. Böylelikle normalden sapan davranışlar, açıkça görünür kılınır ve kolaylıkla denetim altına alınır. Sonuç olarak sömürgeleştirilen Mısır’da da temsil pratiği ve ona dayalı bir hâkimiyet biçimi yürürlüğe girmiştir.

Şimdi modern düzen fikri ve iktidar teknolojisinin Osmanlı İmparatorluğu’na girişini ele alalım. Osmanlı’nın Batılılaşma yönündeki reformları, Tanzimat ve Islahat Fermanları, I. ve II. Meşrutiyet, orduda kışla, askeri talim ve manevralar; okulda sınıf düzeni, ders saatleri ve müfredat; mahkemeler, kamu binaları; kent içi ve kentler arası ulaşım ve iletişimde şoseler, demiryolları, limanların inşası, tramvay ve vapur, tarifeler, ücretlendirme ve hizmet planlaması, telefon, telgraf ve posta hizmetleri, su, kanalizasyon, havagazı, elektrik hatları, saat kuleleri, meydan ve bulvarlar, sokak isim ve işaretleri; kolluk kuvvetleri, jandarma, polis, bekçi, karakol; sınır güvenliği, hudut karakolları, gümrük kontrolleri, pasaport, nüfus cüzdanı, tapu-kadastro gibi sayısız yasal-idari düzenleme ve altyapı yatırımı eskisinden farklı bir sosyal dünya yarattı. Bu sosyal dünya, kurucu habitus kadar onunla temasa geçen herkesin dünyayı algılama ve anlamlandırmasına ilişkin bilişsel yapılarında derin izler bıraktı. İktidar, gündelik edimleriyle sosyal dünyayı okunaklı hale getirerek düzenlenebilir ve denetlenebilir kıldı. Dolayısıyla modernleşme üzerine yazının çoğunlukla odaklandığı üzere salt yukarıdan aşağıya tek taraflı, zor aygıtının işe koşulmasıyla modern olmayan bir topluma modernliğin dayatılması söz konusu değildir. Söz konusu edimler, kendilerini var kılmak adına toplumsalı var kıldılar. İktidar edimlerinin performatif doğası anlaşılmadan devlet öncesi kendinde bir toplum varmış yanılsamasına düşülmektedir.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, edimlerden ve iktidar pratiklerinden söz ediliyor oluşudur. Yani edimlere öncel *a priori* bir özne iktidarı sahipleniyor ve söz konusu pratikleri uyguluyor değildir. Ancak Osmanlı-Türk modernleşmesine yönelik

¹⁹³ A.g.e, s. 302-03.

çoğunluk yargıda ister padişah isterse bürokrasiden ileri gelenler aydın despotlar olarak sunulmaktadır. İktidarın yeri *a priori* bir özneye bağlanmaktadır. Bu ise düşünce kalıplarında ne denli monoteist olduğunu gösterir. Her şeyi bilen kadir-i mutlak, her yerde hazır ve nazır omnipotent Tanrı'nın yerine aydın despot konulmaktadır. Aydın despot, rasyonel bir Tanrı gibi edimlerinin sonucunu önceden bilen, olacak olanı başı ve sonu belli bir planda tasarlayan ve pratikleriyle gerçekliğe aktaran evrensel bir akıl gibi sunulur. Halbuki modernleşme sürecinin bizatihi kendisi aktüelleşmesi içerisinde dikkate alındığında ne baştan bir plan vardır ne de çoğu zaman gerçekleştirmeler beklentileri karşılamaktadır. Gündelik ihtiyaçlara yönelik süregelen müdahaleler eşliğinde adım adım gerçekleşen, hiçbir surette doğrusal olmayan inişli-çıkışlı bir modernleşmeler tarihinden söz edilebilir. Daha da ileri gidilerek bu modernleşmeler tarihinin yegâne faili olarak görülen insanın merkezi konumu dahi sorgulanabilir.

Modern düzen fikrinin yerleşmesine örnek olarak 19. yüzyılda Osmanlı başkenti İstanbul'u ve Cumhuriyet'in ardından başkent Ankara'yı belirli bir plana göre yeniden inşa etme girişimleri göz önüne alınabilir. Tanzimat Fermanı'nın ardından İstanbul'u yeniden inşa etmeye yönelik planlı çabaların ardında kentin yüzyıllardır en büyük sorunu olan yangına çözüm bulma, yeni gelişmekte olan mahallelere ulaşım sağlama, düzensiz sokak örüntüsüne düzen getirme, polis denetimini kolaylaştırma vardır.¹⁹⁴ Bu amaçla, pek çok nizamname çıkarılmış, belediyeler oluşturulmuş, yabancı mimar ve kent planlamacılarına planlar yaptırılmış, projelerin gerçekleşmesi için kamu bütçesinin yanı sıra özel yatırımcılara verilen imtiyazlara başvurulmuştur. Nizamname ve planlarda, sokak, cadde, meydan, kaldırımların genişlik ve yükseklikleri, tramvay yollarındaki ray aralıkları, evlerin sokaklara dizilişi, kullandıkları malzeme ve yükseklikleri, sokaktan geri çekme mesafeleri, cephe

¹⁹⁴ Zeynep Çelik, **19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul**, çev. Selim Deringil, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt, 1998, s. 66.; Stefan Yerasimos, "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine", **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, der. Halil İncelik ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara, Phoenix, 2006, s. 347-62.; İlhan Tekeli, "19. Yüzyılda İstanbul Metropol Alanının Dönüşümü", **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, der. Halil İncelik ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara, Phoenix, 2006. 19. yüzyıl ve Erken Cumhuriyet dönemine dair imar ve kent planlamasından, konut mimarisine, şoseler ve demiryollarından kent içi ulaşımına değin nizamname, proje, kalkınma planları ve uygulamaları konu edinen kapsamlı bir çalışma için bkz. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, **Cumhuriyetin Harcı: Modernitenin Altyapısı Oluşurken**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

görünümleri ayrıntılı şekilde belirlenir. Artık geçmişin labirentvari, çıkmaz sokakları, kapalı havza şeklindeki mahallelerine yer yoktur. Böylelikle hem yangınlar engellenecek, kamu sağlığı gözetilecek ve denetim kolaylaşacak hem de Avrupalı bir imaja kavuşulacaktır.¹⁹⁵ Bunların hepsinin ardında eskinin düzensizliği yerine ayrıntılarıyla planlanmış, kenti bütünlüğü içinde kuşbakışı ele alan bir düzen ikame etme kaygısı vardır. Cumhuriyet'in Ankara'sı ise temsil ettiği yeni düzenle ancak eski Ankara'yı geçmişin, Doğu'nun bir kalıntısı, kendisinin zıddı olarak temsil edip dışladığı, müzeleştirdiği ölçüde var olabilirdi. Eski Ankara, kendinde bir şeyi temsil etmiyordur. Onun kendinden öte bir anlamı temsil ediyor oluşu bizatihi yeni Ankara tarafından yaratılmıştır. Geçmiş, geri kalmışlık, Şarklılık gibi temsiller, bizatihi yeni Ankara'nın eski Ankara üzerine yüklemleridir. Eski Ankara, yeni Ankara'dan uzamsal olarak dışlanır. İkisinin birbirine karışmamasına büyük özen gösterilir. Ancak eski Ankara'nın bizatihi yeni Ankara'nın yarattığı bir temsil olduğu düşünülürse dışlanarak içerlendiği, yeni Ankara'da bir müze olarak kendisine Foucault'nun deyişiyle heterotopik bir alan ayrıldığı söylenebilir.¹⁹⁶

“Düzen, içinde insanların dağıtılabileceği, manevra ettirilebileceği ve hapsedilebileceği, yine insanlar kullanılarak kurulmuş, çizgi ve boşluklardan müteşekkil bir çerçeve”dir.¹⁹⁷ Kışlalar, askeri talim ve manevralar, modern köy yerleşim planlarındaki düzenin özünde bir çerçevelendirme efekti yaratması vardır. “Çerçevelendirme, ‘alan/boşluk/mekân’ denen nötr bir yüzey ya da hacim yaratarak iş

¹⁹⁵ Tanzimat'tan itibaren kentte güvenlik ve kamu sağlığının sağlanması, yangınların önlenmesi, mal ve insan dolaşımının güvenceye alınması doğrultusundaki girişimler, Foucault'nun yeni bir iktidar teknolojisi olarak gelişimini konu edindiği “güvenlik mekânizmaları”nı akla getirir. Foucault'nun belirttiği şekliyle Ortaçağların toprak egemenliği sisteminde kendi kendini yönetme imkan ve hakkıyla her zaman bir istisna teşkil etmiş olan kentin, 18.yüzyıldan itibaren merkezi iktidar mekânizmalarına dahil edilmesi sorunu baş göstermiştir. Bu sorun, başlı başına kendisine kenti mesele edinen “güvenlik mekânizmaları”nın ortaya çıkışını koşullamıştır. Güvenlik mekânizmaları, kentteki dolaşım meselesiyle ilişkili sokaklar, kıtlık ve salgınları düzenlemeye çalışır. “Boş ve yapay bir mekân üzerinde” çalışan ve mekânın baştan sona inşa edildiği disipline karşı güvenlik, “bir dizi maddi veriye dayanır.” Güvenlikte söz konusu olan “olumlu öğeleri olabildiğince arttırmak ve hırsızlık ya da hastalık gibi hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacağı bilinen risk ve sakıncaları en aza indirmektir.” Hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak ancak etkileri azaltılabilecek şeyler söz konusu olduğu için güvenlik, olasılıklar üzerinde iş görür. Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus: College De France Dersleri (1977-1978)**, s. 21.

¹⁹⁶ Michel Foucault, "Differant Spaces", **Essential Works of Foucault 1954-1984 Vol. 2: Aesthetic, Method and Epistemology**, der. James D. Faubion, çev. Robert Hurley, New York, The New Press, 1998, s. 175-85.

¹⁹⁷ Mitchell, **Mısırın Sömürgeleştirilmesi**, s. 86.

gören, kışlaların inşasında ya da köylerin yeniden yapılandırılmasında da kullanılmış bir bölme ve içirme yöntemidir”.¹⁹⁸ Çerçeveselendirme olarak modern düzen, içerisi ve dışarısı arasına sabit bir ayırım koyarak işler.¹⁹⁹

Halbuki eskinin kentinde, kamusal ve özel, içerisi ve dışarısı olarak ikiye bölen sabit bir sınır çizgisi yoktur. Bunun yerine insanlar arasındaki ilişkiler, zaman ve ortam tarafından belirlenen çok farklı derecelerde ulaşılabilirlikler ve engellemelerce şekillenir.²⁰⁰ Bu kent, içerisi ve dışarısı, açıklık ve kapalılık arasında sabit bir sınır tanımamasıyla bir şeyi kendisinin çerçevesi olarak kendi kendinin dışına koymayı reddeden bir yaşamın dışavurumudur. Kent yaşamı, yaşamın dışında duran, yapılanın anlamını içerip temsil eden maddi ya da kurumsal bir “mimarî” fikir temelinde değil, pratiklerin gerçekleşmesi ve yeniden gerçekleşmesiyle anlam kazanmaktadır.²⁰¹ Modern Batılı kent ise kendi somut yaşamının dışında ona anlam veren bir planca düzenlenmiştir. Bu kent, sokak ve bulvarları, mağaza ve pasajları, bina cepheleri ve dış görünüşünün geometrik düzenliliğiyle karakterize olunur. Bilinçli bir plan dâhilinde kendisini, merkezinde duran bir bireyin seyri etrafına kurmuştur.

Tanzimat’la birlikte artık kentler, ulaşım ve iletişim ağları, okul, kışla, eğitim, talim, ordu, kamu binaları, idare, hukuk belirli bir düzen fikrine göre yaşamın dışında onun çerçevesini oluşturan bir düzene göre inşa edilmektedir. Devlet, sosyal dünyayı okunaklı kılmakta, onu haritalar, istatistikler, tapu belgeleri, nüfus cüzdanları, pasaportlar, diplomalarla temsil etmektedir.²⁰² Söz konusu temsillerin her biri kendi mevcudiyetlerini aynı zamanda gerçeği oldukça gerçekçi bir şekilde temsil etmelerine rağmen yadsırken kendi ötelinde bir gerçeklik efekti yaratırlar. Böylelikle gerçek neyse onun hali hazırda hep şeffaf bir göstereni olarak iş görürler. Kendilerini

¹⁹⁸ A.g.e, s. 95.

¹⁹⁹ A.g.e, s. 111.

²⁰⁰ A.g.e, s. 113.

²⁰¹ A.g.e, s. 117.

²⁰² Nüfus sayımları devlet tarafından toplumun haritalandırılması için önemli bir düzenek işlevi görür. Nüfus sayımlarının bu yönüne dikkat çeken isimlerden biri Benedict Anderson’dur. Bkz. Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis, 1995, s. 182-206. 19. yüzyıl Tanzimat modernleşmesi çerçevesinde nüfus sayımlarına ilişkin iki çalışma için bkz. Kemal H. Karpat, "Ottoman population records and the census of 1881/82-1893", **International Journal of Middle East Studies**, 9, no. 3, 1978, s. 237-74.; Stanford J Shaw, "The Ottoman census system and population, 1831-1914", **International Journal of Middle East Studies**, 9, no. 3, 1978, s. 325-38.

yadsımları, gerçeğe şeffaf şekilde göndermede bulunmaları, temsilin kökenindeki keyfiyeti gizleyerek hali hazırda hep öyleymiş gibi bir gerçek sunarak iktidarı iktidar olmayarak tanıtır.

Kurucu habitusun modern düzen ve iktidar mantığını bedenselleştirmesinde hem toplumsal köken olarak alt-orta sınıf²⁰³ ailelerden gelmeleri, yukarı doğru toplumsal hareketliliklerinde tedrisi eğitim ve devletin verdiği akademik unvan ve uzmanlıklara muhtaçlıkları yani yeniden üretim stratejileri açısından eskinin kapıkulları ve 19. yüzyılın kalem odalarından yetişmekle birlikte aristokratlaşan modernleştiricilerinden farklı olmaları belirleyicidir. Tanzimat modernleşmecileri, mesleğin icrasıyla meslek öğreniminin henüz modern okuldaki gibi farklılaşmadığı bir dünyada mesleklerinin zanaatkarı olarak yetiştiler. İmparatorluğun Batı ile diplomatik ilişkilerinin arttığı bir dönemde Avrupa başkentlerine sefir olarak yollandılar. Görevleri hem gittikleri ülkelerle diplomatik ilişkileri geliştirmek hem de Avrupa medeniyetinin askeri nizamından devlet idaresine, maliye, hukuk ve eğitim sistemine, giyim-kuşam, yeme-içme adetlerine ve kentsel düzenlerine ilişkin gözlemlerini kaydetmekti.

18. yüzyılın başından itibaren kaydedilen sefaretnameler, Tanzimat modernleşmesinin asli kaynakları haline geldi. 1720-1721'de Paris Sefirliği yapan Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Paris Sefaretnamesinde Avrupa medeniyetine dair ayrıntılı gözlemlere yer verilir. Bundan başka Ahmet Resmi Efendi'nin 1757-1758 Viyana ve 1764-1765 Prusya Sefaretnameleri, en geniş kapsamlılarından biri olarak Ebubekir Ratip Efendi'nin 1791-1792 Viyana sefirliğindeki kapsamlı izlenimlerini kaleme aldığı Nemçe Sefaretnamesi, Seyyid Mustafa Sami Efendi'nin

²⁰³ Feroz Ahmad, **The Making of Modern Turkey**, London, Routledge, 1993, s. 56. Ahmad, Mustafa Kemal özelinde orduyu geç Osmanlı döneminin durağan sosyal ve ekonomik çevresi içerisinde yukarı doğru toplumsal hareketliliğin ana aracı olarak gören taşralı alt-orta sınıfların saltanata daha az sadakatle bağlı olduklarını dolayısıyla radikal bir dönüşüme daha fazla eğilimli olduklarını belirtir. Bu, alt-orta sınıftan gelen subaylar ile payitahtın üst sınıflarından gelen ve ailelere hanedana yakınlıkları dolayısıyla önemli kazanımlara sahip subaylarla aralarındaki gerilimde belirginleşir. Bu ayrılık, Kurtuluş Savaşı sonrasında kurulacak yeni rejime ilişkin bakışlarında açığa çıkar. Mustafa Kemal Atatürk ve İsmet İnönü, radikal dönüşüm yanlısıyken ikinci grubun başını çeken Rauf Orbay, Refet Bele, Ali Fuat Cebesoy, Kazım Karabekir gibi isimler, daha muhafazakar bir değişimden yanadırlar.

İtalya, Avusturya, İngiltere ve Fransa'yı kapsayan 1838 tarihli Avrupa Risalesi vardır.²⁰⁴

Avrupa başkentlerine giden sefirler, sefaretnamelerinde karşılaştıkları manzaralardan büyük bir hayretle söz ederler. Çünkü kendisini özneye, teşhir olarak sunan bir sergi-olarak-dünyaya adım atmaktadırlar. Artık yaşam, kendi dışında çerçeve olarak işlev gören bir düzen fikrine göre okunmakta, hesaplanmakta ve planlanmaktadır. Sefirler, böylesi bir düzen fikrine göre inşa edilmiş yapılarla her yerde karşılaşmaktadırlar. Okul, hastane, eczane, teşrihhane (otopsi odası), kışla, askeri talim ve manevralar, sokak ve caddeler, konut mimarisi, kanallar, hayvanat ve botanik bahçeleri, müze, tiyatro ve opera, saray ve bahçeleri, fiskeyeler ve süs havuzları, vd. Bunlardaki düzen, hayret uyandırmaktadır.

Bu hayreti Çelebi Mehmet'in yolculuğu ve Paris sefirliği sırasındaki deneyimlerinden görmek mümkündür. Tulon'da karaya inen Çelebi Mehmet, Fransa'ya ilk ayak basar basmaz karantina uygulamasıyla karşılaşır. Ardından merakla ayrıntılarını dile getirdiği insan yapısı kanallardan gemiyle Paris'e yola koyulur. Bu yolculuk esnasında kadınlı erkekli büyük kalabalıklar bir Osmanlı görmek umuduyla kanal etrafında uğranılan kent ve kasabalarda toplanırlar. Çelebi Mehmet ve heyeti, sakalları, kavukları, kaftanları, atlarıyla onlar için bir teşhir nesnesidir. Kalabalıklar için onların önlerinden geçişi, adeta bir tiyatro sahnesindeki gösterim gibidir. Çelebi Mehmet, Paris'e ulaştığında işe koyulur ve asli görevi olan yeni medeniyeti keşfe çıkar. Kaleler, saraylar, bahçeler, opera, hayvanat ve botanik bahçeleri, askeri hastane, eczane, rasathane, askeri talim ve manevra, halı ve ayna atölyeleri, kent ve kalelerin birebir küçük ölçeğinde modellendiği krallık maket odası gezilir. Gezip gördüğü yerlerdeki düzen, Çelebi Mehmet için hayret vericidir. Birkaç örneği doğrudan aktarmak gerekirse Çelebi Mehmet, askeri manevralarda şunlara değinir:

Piyade askerleri bayraklarını açıp göz alabildiğince, beş altı saf halinde dizilmişler... Sonra meydan açıldı. Baş kumandan at sürüp bizimle asker arasında atbaşı çekerek askere doğru döndü. Dört davul sağda, dört davul solda biraz uzakça yerde durdular. Kumandan mendilini çıkarıp bir defa sallar sallamaz

²⁰⁴ Sefaretnamelerle ilgili genel bir anlatı için bkz. Faik Reşit Unat, **Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1968.

davullar çalmaya başladı. Bu arada asker de birden şekil değiştirdi. Mendili bir daha sallayıp davulları vurdurunca, askerler tekrar başka bir şekle girdiler. Her mendil sallama ve davul vuruşunda askerler şekilden şekle giriyorlardı. Yapılan her işaretle bazen tüfeklerini kollarına alıp yere çöküyor, bazen ayağa kalkıyor, bazen de sağa sola dönüp duruyorlardı.²⁰⁵

Modern düzen ve temsil mantığının izlerini gösteren bir başka örnekte kalelerin modellerinin bulunduğu oda ziyaret edilir.

Bu modelleri seyretmek aşağı yukarı o kalelerin her birini olduğu gibi seyretmek gibidir. Bunları hazırlarken o kadar ince noktalara dikkat etmişler ki, hemen her kalenin sokakları, evleri, kilise ve köprüleri aslında olduğu gibi yapılmıştı. Bunun şöyle bir faydası oluyormuş. Savaş sırasında düşman kaleye hangi yönden saldırabilir, ne taraf daha sağlam, ne taraf daha dayanıksızdır; Kral veya Kumandan, bütün bunları modeller sayesinde gözleriyle görür gibi oluyormuş... bir kalenin çevresinde olan dağlar, ovalar, çimenleri ve ağaçlık yerleri parmak kadar ipek parçalarından yapraklı ağaçlarla; sular; hangi yönden kaleyi çeviriyorsa, ortasından veya hangi tarafından geçiyorsa hepsini açık açık belirtmişlerdi. Ayrıca, köprüler nasıl kurulmuş, kalenin hendeği ve kapıları nasıldır; şehrin sokaklarının genişliği ve darlığı, hatta evlerin pencereleri bile sanki şehir içinde dolaşırken seyrediliyormuş gibi görünüyordu... Modeller dikkatle incelendiğinde, bütün kalelerin durumları kolaylıkla öğrenilebilir sanıyorum.²⁰⁶

Çelebi Mehmet, modellerin gerçekçiliği karşısındaki şaşkınlığını ancak ne kadar büyük para harcamışlar şeklinde ifade edebilmektedir. Modeller, kendilerini bakan bir göze teşhir etmek için oradadırlar. Bunu temsil ettikleri şeyi son derece gerçekçi temsil etmekle birlikte kendi gerçekliklerini yadsıyarak kendilerinden öte bir gerçeklik efektiyle yaparlar. Modern dünyada haritalar, istatistikler, panorama, sergi, tiyatro, mağaza vitrini hep bu efektile işler. Burada kale modellerinde görülen şey, Çelebi Mehmet'i tüm Fransa ziyaretinde şaşkınlığa düşüren şeydir. Bu şaşkınlığın bir diğer ifadesi opera ziyaretidir.

Bu saray, özellikle bu Opera denen oyun için yapılmış... Önümüze, saz takımının oturduğu yere, işlemeli büyük bir perde asmışlardı. Gelen halkın hepsi yerlerine yerleştikten sonra, önümüzdeki perde aniden yukarı kaldırıldı ve arkasından orta yere büyük bir saray çıkıverdi. Oyuncular sarayın bahçesinde kendi özel kıyafetleriyle ve yirmi kadar peri yüzlü kız pırlıl pırlıl taşlı elbiseleriyle ortalığı

²⁰⁵ Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi, **Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi Sefaretnamesi**, der. Abdullah Uçman, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, 1975, s. 36-37.

²⁰⁶ A.g.e, s. 43.

aydınlatırlarken, çalgılar da ortalığı nağmeye boğdular. Bir süre dansettikten sonra, Operaya başladılar... Bizim gelip seyrettiğimiz oyunda bir padişah vardı, bu padişah başka bir padişahın kızına aşık oldu ve onu istedi. Meğer kız da başka bir padişahın oğluna aşık olmuş. Oyun süresince, birbirleri arasında geçenleri ayrı ayrı gösterdiler. Mesela padişah kızın bahçesine gidecek oldu, önümüzdeki saray bir anda kayboldu, yerine limon ve turunc ağaçlarıyla dolu bir bahçe çıkıverdi. Oyunun başka bir yerinde padişah dua etmek için kiliseye gidecek oldu, bahçede hemen büyük bir kilise göründü. Padişahla kızın arasını soğutup birbirlerinden ayırmak gerekti, sihirbaza başvurdular, ortaya bir sürü sihirbaz çıkıverdi. Atlı ve yaya askerlerle çeşitli savaşlar gösterdiler. Gökten bulutla yere insanlar indi, yerden göğe doğru yine başka insanlar çıktılar... Gök gürlemeleri ve şimşek çakışları gösterdiler. Gördüğümüz bütün bu şeyler bizzat gözle görülmeyince inanılamayacak kadar tuhaf şeylerdir. Gösterilen garipliklerin hepsini seyrettik. Hele aşk sahnelerini o kadar canlı gösterdiler ki, gerek padişahın, gerek kızın ve gerekse kral oğlunun tavır ve hareketlerine baktıkça insanın acıyacağı geliyordu.²⁰⁷

Çelebi Mehmet'in tüm gezisine damgasını vuran hayret ve tuhaflık hissi, Mitchell'in dediği gibi temsillerin yapaylığından değil, "görünürdeki bu yapaylığın yarattığı 'dış gerçeklik' efektinden" kaynaklanmaktaydı.²⁰⁸ Bizatihi kendileri de Fransızların meraklı bakışlarının nesnesine dönüşmüşlerdi. Hatta Paris sefirliği Ramazan ayına denk geldiğinden Çelebi Mehmet ve heyeti kendilerine tahsis edilen konakta iftarlarını açmakta ve teravîh namazı kılmaktadır. Ancak Paris'in ileri gelen ailelerinden kadınlar, tuhaf bir şekilde onların yemek yemelerini ve namaz kılmalarını seyretmek için kaldıkları yere akın etmektedirler.

Binlerce kadının azap verici bakışları arasında güç bela iftar açarak yemeğimizi yedik... Hemen her gece gelip iftar yapışımızı, yemek yeyişimizi ve teravîh namazını kılışımızı seyretmek için yalvarmaya başladılar... Fransız kadınların hayran hayran bakışları arasında teravîh namazı kılıyorduk.²⁰⁹

Fransız kadınları için kendi gerçekliklerinden ayrılmış bir gösteren, kendilerinden öte bir gösterileni gösteren bir göndergeye dönüşmüşlerdi. Tıpkı tiyatro ya da opera sahnesindeki sanatçıların büründükleri rolleri, öylesine gerçekçi bir şekilde oynamalarına rağmen aynı zamanda kendilerinin bir gerçeklik değil, ancak bir gerçekliğin temsili olduğu algısını doğurmaları gibi. Bunun ardında Fransızların artık

²⁰⁷ A.g.e, s. 44-45.

²⁰⁸ Mitchell, *Mısırın Sömürgeleştirilmesi*, s. 37.

²⁰⁹ Efendi, *Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi Sefaretnamesi*, s. 58.

Heidegger'in bir ifadesiyle sergi-olarak-dünyada yaşıyor olmaları vardır. Bu bir göstergeler dünyasıdır. Burada artık her şey, kendinden öte bir anlama gönderen gösterene dönüşmüştür.

Sefirlerin aktarımları, Osmanlı'da III. Selim ve ağırlıklı olarak Tanzimat'la birlikte yürürlüğe girmiştir. Orduda, maliyede, eğitim, idare ve yargı sisteminde, kent ve nüfus planlamasında, ulaşım ve iletişimde yeni kurum, teknik ve prosedürler oluşmuştur. Ancak bunların hiçbiri total bir tasarımın gerçekleşmesi şeklinde değil, adım adım her biri kendi tarihselliği içinde sorun odaklı olarak gerçekleşmiştir. Batı, Osmanlı devlet adamlarının karşılaştıkları pratik sorunlara uygun çözümler sunmaktadır. Ancak bir kez aktarıldıklarında artık kopya olmaktan çıkmış ve kendi tarihselliklerini üretmişlerdir. Hatta model olarak Batı'ya gitmenin buradan kaynaklandığı düşünülecek olursa en başından aktarımın dahi bir tarihselliği olduğu söylenebilir. Sonuç olarak Tanzimat, Cumhuriyet'i kuran kurucu habitusun şekilleneceği modern düzeni belirli sınırlar dâhilinde geliştirebilmiştir. Tanzimat okullarında eğitim gören, askeri talim ve manevralara katılan, Avrupaileşen kent uzamında sokak, cadde ve meydanlar, mağaza vitrinleri, kafe ve restoranlarda vakit geçiren bir nesil, modern düzen fikri ve temsil mantığını içselleştirebilmiştir. Böylelikle ancak Cumhuriyet'i Osmanlı'nın radikal bir olumsuzlaması olarak kavramış ve inşasına koyulmuştur.

Cumhuriyet'i kuran kurucu habitusu karakterize eden şey, Batılı tarzda eğitim kurumlarında yetişmiş ve okulun kapalı uzamında dünyaya dair yaşam pratiğine öncel tasarımları edinmiş olmalarının yanı sıra yukarı doğru toplumsal hareketliliklerini ve toplumsal uzamda işgal ettikleri konumları evrensel bir otorite olarak devletin tasdik ve güvencesine borçlu olmasıdır. Yukarıda da tartışıldığı üzere tedrisi eğitimin modern düzen ve temsil mantığının yerleşmesinde ayrıcalıklı bir yeri vardır. Böylelikle Cumhuriyet'in kurucu habitusu, toplumsal gerçekliğe dair total bir tasarım sahibi olabilmıştır. Ancak modernleşme okumaları, modernleşmeci seçkinlerin modernleşme sürecindeki failliklerine aşırı özen göstererek tüm bir modernleşme tarihini söz konusu faillerin bilinçli eylemlerine indirgemektedir. Elbette Cumhuriyet'in kurucu habitusunun toplumlarını dönüştürmeyi arzuladıkları rol modelleri vardır. O da çokça ifade edildiği şekliyle çağdaş uygarlık düzeyidir. Ancak tüm bir modernleşme tarihi,

modernleşmeci seçkinlerin zihinlerindeki Batılı modellerden esinlenen bir kopyaya indirgenebilir mi? Yoksa Tanzimat'tan önce ve sonra ordu, maliye, eğitim sistemi, kent planlaması, nüfus sayımı, istatistik, kayıt tutma, muhasebe gibi kurum, teknik ve prosedürler tam teşekküllü total bir tasarımdan ziyade çok daha yerel bazda ve sorun odaklı şekilde uygulamaya konmuş ve zamanla birbirleriyle ilintilenerek ve yoğunlaşarak devletleşmemiş midir? Yukarıda ele alındığı üzere kent planlaması, buna örnek teşkil eder. Yangın ve güvenlik sorununa karşın çeşitli teknik ve prosedürler uygulanmış, bunlar zamanla kurumsallaşarak ve yeni çözüm arayışlarıyla eklemlenerek daha büyük ölçekte bir planlamaya doğru evrilmiştir. Benzer ancak her biri kendi tarihselliğini taşıyan süreçler, ordunun, maliyenin, eğitim ve yargı sisteminin modernleşmesinde de görülebilir. Özellikle geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminde nüfusun dirlik ve düzeni, sağlık ve ahlakı oluşum halindeki modern devletin gündemini giderek daha fazla meşgul eder. Nüfusun dirlik ve düzenini, sağlık ve ahlakını yönetme ve iyileştirmeye yönelik güvenlik düzenekleri, yönetimsellik teknolojileri ve siyasal rasyonellikten modern devlet doğar. Bu anlamda modern devletin oluşum süreci, nüfusla ilgili sorunsallaştırılan alanlarda yürütülen politikalarla hareketle bir devletleşmeler tarihidir. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminde sürekliliği takip edilebilecek bu sorunsallar arasında sıtma, sivrisinek, bataklık ve sulak alanlar; fuhuş ve fuhuşa bağlı zührevi hastalıklar; tarım ve tarımsal işgücü sorununa bağlı olarak düşük rekolte, beslenme yetersizliği, gelişim eksikliği, çocuk hastalıkları ve çocuk ölümleri; kentlerde altyapı yetersizliği, kötü barınma koşulları ve salgın hastalıklar sayılabilir. Bunlar nüfusun durumunu belirlediği ölçüde kamu düzeni ve ulusal güç açısından tehdit teşkil etmektedir.

Cumhuriyet'in kurucu habitusu, savaştan yeni çıkmış hem insan gücü hem kaynaklar anlamında büyük bir yoksunluk içerisindeki ülkenin yeniden imarı sorunuyla yüz yüzedir. Etkin bir yönetim mekânizmasının kurulması, bunun gerektirdiği yetişmiş insan gücü ve altyapının yanı sıra salgın hastalıklar ve çocuk ölümlerinin önlenmesiyle nüfus artışının sağlanması, kentlerin iâşesi ve yeterli beslenmenin sağlanması ve kıtlığın önlenmesi için tarıma elverişli toprakların haritalanması, bataklıkların kurutulması, tarıma elverişli yeni arazilerin açılması, baraj ve sulama altyapısının geliştirilmesi, tarımda makineleşme, gübre ve ilaç kullanımının

özendirilmesi, tehcir, mübadele ve savaştaki kayıplar dolayısıyla tenhalaşan yerlerin Anadolu dışından gelen muhacirlerle yeniden iskanı zorunluluk olarak belirir.

Burada savaş, tehcir ve mübadele dolayısıyla insan kaynaklarının önemli bir bölümünü yitirmiş Cumhuriyet'in ülkeyi imar etme ve nüfus politikası önündeki en büyük engellerden biri salgın hastalıklardır. Özellikle sıtma, ölçeği ve öldürücülüğü, mücadelede kullanılan araçların çeşitliliği açısından özel bir öneme haizdir. Sıtmayla mücadele de yeni Cumhuriyet'in öncelikli hedefleri arasındadır. Mücadele kapsamında sağlık hizmeti, içme, kullanım ve atık su işleri ile bataklıkların kurutulması, sulak alanların kontrol altına alınması ve böylelikle sıtmanın esas nedeni olarak görülen sivrisineklerin üreme, çoğalma ve insanlarla etkileşime girmelerinin önüne geçilmesi, büyük girişimler gerektirdiğinden devletin yetki alanına girmiş, böylelikle merkezileşme sürecini hızlandırmıştır.²¹⁰ Sıtmayla mücadele, mücadele edilecek sahanın haritalanması, sıtmanın nedenleri ve önlenmesine yönelik çözümlerin araştırılması gibi kapsamlı ve örgütlü bir bilgi üretimini gerektirmiştir. Sonuç olarak sıtmayla mücadele kapsamında yürütülen uygulamalar, kamu sağlığının ötesine uzanarak bir dizi başka politikayı koşullamış ve yeni devletin kendisini gerekçelendirmesi için önemli bir fırsat yaratmıştır.²¹¹

Devlet, ereği olmayan bir devletleşmeler tarihinin ürünüdür. Bir savaşta, kentte çıkan bir yangında, bir salgın hastalıkta yürütülen mücadelede alınan kararlar, belirlenen prosedürler, işe koşulan araçların her şey olup bittikten sonraki tortusudur. Ereği olmayan dolayısıyla nihayete ermemiş bir yaratık olarak kendisini devlet insanlarında üretir. Devlet insanları, siyasal karar vericiler ve bürokratik seçkinlerin

²¹⁰ İlhan Tekeli ve Selim İlkin, "Türkiye'de Sıtma Mücadelesinin Tarihi", **Cumhuriyetin Harcı 2: Köktenci Modernitenin Ekonomik Politikasının Gelişimi**, der. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,, 2010, s. 137.

²¹¹ Kyle T. Evered ve Emine Ö. Evered, "Governing population, public health, and malaria in the early Turkish republic", **Journal of Historical Geography**, 37, no. 4, 2011, s. 470-82. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemindeki nüfusun dirlik ve düzenine yönelik politikalara ilişkin yapılan benzer çalışmalar söz konusudur. Bunlar arasında sıtmayla mücadelenin yanı sıra fuhuş ve zührevi hastalıklarla ilgili çalışmalar vardır. "Fuhuş milletin toplumsal bünyesini, hatta varlığını tehdit etmekteydi. Fuhuşun önlenmesi, sağlıklı gürbüz nesiller için önşarttı." Bkz. Zafer Toprak, "Fuhuş-Osmanlı Dönemi", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, der. İlhan Tekeli, İstanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1993, s. 342-45. Ayrıca bkz. Müge Özbek, "The Regulation of Prostitution in Beyoğlu (1875–1915)", **Middle East Studies**, 46, no. 4, 2010, s. 555-68; Kyle T. Evered ve Emine Ö. Evered, "Syphilis and prostitution in the socio-medical geographies of Turkey's early republican provinces", **Health & Place**, 18, 2012, s. 528-35.

ötesinde tüm toplumsal yüzeye yayılır. Bir anlamda devlet ve nüfusun kaynaşmasında herkes devlet insanıdır.

1.3.1. Kopuş ve Süreklilik Eşiğinde Cumhuriyet

Feroz Ahmad'ın belirttiği şekliyle “Türkiye, çoğunlukla söylendiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu’nun küllerinden anka kuşu gibi yükselmedi. [Ancak] yabancı işgalciler ve eski rejime karşı milli mücadeleyi kazanan Kemalist elitin tahayyülünde ‘oluşturuldu’.”²¹² Ahmad’a benzer şekilde Mardin, pek çoklarının Cumhuriyet’i Osmanlı’dan kalanın yeniden örgütlenmesi şeklinde görmelerine karşın aradaki sınırın, Cumhuriyet’in tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasında yattığını belirtir. Mardin, bunu Atatürk’ün düşünce dünyası üzerinden şu şekilde açar: “Olan şey, Mustafa Kemal’in var-olmayan, farazi bir varlığı, Türk Milletini ayağa kaldırarak ona hayat vermesiydi... düşüncesinin ütopyacı niteliğini ortaya çıkaran, olmayan bir şey için sanki varmış gibi çalışması ve onu var etme yolundaki kabiliyetidir. [Zira] göreve başladığı sırada Türk milleti, ne ‘genel irade’nin ve ne de milli bir kimliğin kaynağı olarak vardı.”²¹³ Bu yönüyle Kemalizm, ütopyacı bir niteliği haizdir. Çünkü maddi varlığı olmayan bir toplum imgesinden hareketle modern toplum inşasını kendisine başlangıç noktası olarak alır. Aynı zamanda reformcudur da. Çünkü arzulanan modern toplum yapısının gerçekleşmesini toplumsal değişim olarak tanımlar.

Hasan Bülent Kahraman, Couze Venn’in episteme olarak modernite kavrayışından hareketle araçsalıcı-kurumsalcı modernleşme içerisine sıkışmış açıklama girişimlerinin ötesine uzanarak Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişi her şeyden önce bir epistemolojik kopuş olarak nitelendirir. Osmanlı-Türk toplumunda Batılılaşma yönündeki adımların izleri Tanzimat dönemine kadar uzansa da asıl kopuş, Cumhuriyet’le birlikte epistemolojik anlamda yaşanmıştır.²¹⁴ Cumhuriyet öncesinde Doğulu bir toplum olarak evren daha içrek terimlerle algılanmaktadır. Dolayısıyla

²¹² Ahmad, **The Making of Modern Turkey**, s. ix.

²¹³ Şerif Mardin, "Türkiye’de Din ve Laiklik", **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim, 1991, s. 65.

²¹⁴ Hasan Bülent Kahraman, "Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu’su: Türk Modernleşmesi Kurucu İradesine Yeni Bir Bakış Denemesi", **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, der. E. Fuat Keyman, İstanbul, Everest, 2002, s. 220.

gerçeklik, varlık-görünüş etkileşimi içerisinde bir bütünlük olarak yaşanmaktadır. Batı rasyonalizmini benimseyen Cumhuriyet’le birlikte varlık-görünüş etkileşimi yerini bir düalizme bırakmıştır. Nesnelliğine inanılan mutlak bir gerçeklik adına düzenlenmeye çalışılan toplumun fenomenolojik bütünlüğü ve ontolojik anlamı yitmiştir.²¹⁵

Osmanlı-Türk modernleşmesi içindeki kırılmayı Osmanlı’dan Cumhuriyet’e, “nizam için terakki”den “terakki için nizam”a geçiş şeklinde kavrayan Ayşe Kadioğlu, Tanzimat seçkinleri için asli sorunun devletin muhafazası olduğunu, ilerlemenin ise bu amaç için bir araç işlevi gördüğünü belirtir. Oysa Cumhuriyet dönemi seçkinleri, ilerleme ya da “medenileşme arzusu”nu kendinde bir amaç olarak benimsemişlerdir.²¹⁶ Bunun sonucunda Batı’da bir süreç olarak yaşanan Aydınlanma, Türkiye’de bir proje halini almıştır. Laikleşme yönündeki politikalar ise bu projenin yapı taşlarını oluşturmuştur.²¹⁷

Kadioğlu, “Cumhuriyet epistemolojisi” olarak tanımladığı Fransız pozitivistizminden esinli inşa edici bir zihniyetin medenileşme arzusunun temelinde yattığını belirtir. Söz konusu epistemolojinin ayırt edici özellikleri, “seçkinciliği, devletçiliği, inşa ediciliği, militarizmi ve öncülüğüdür.”²¹⁸ Bir yönüyle Mardin’in merkez ve çevre arasındaki yabancılaşmanın kaynağında gördüğü kültürel farklılaşmadır. Ancak Kadioğlu’na göre bir başka yönüyle Cumhuriyet epistemolojisi, “aşırı-gerçekçi” bir durum yaratmıştır. İçerisinde taşıdığı inşa edici zihniyetle geçmişten kopuşu hedeflemiş, dolayısıyla modern kurumlar, “modern ethos’dan önce inşa edilmiş, yani araba atın önüne bağlanmıştır.”²¹⁹

Cumhuriyet epistemolojisi, tarihsizliği ve belleksizliği beraberinde getirirken, bir yandan da modern görüntülü bir toplum yaratmıştır. Bu durum, dışı yenilenen

²¹⁵ Hasan Bülent Kahraman, **Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye: 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm**, İstanbul, Everest, 2004, s. 40-41.

²¹⁶ Ayşe Kadioğlu, "Cumhuriyet Epistemolojisi ve Aşırı-Gerçekçi Kimlikler", **Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi**, İstanbul, Metis, 1999, s. 24-29.

²¹⁷ A.g.e, s. 27.

²¹⁸ A.g.e, s. 29.

²¹⁹ A.g.e, s. 31.

ancak boru ve elektrik tesisatı günün koşullarına uymayan bir binayı anımsatıyor.²²⁰

Mardin, Kahraman ve Kadioğlu'nda kurucu habitusun zihinsel yapılarında bir kırılma yakalanır. Kurucu habitusu Tanzimat dönemi bürokratlarından ayıran modernliği bütünlüklü bir proje olarak ele almalarıdır. Ancak bu farkına varışın ötesine geçilmez. Kurucu habitusun epistemolojik kopuşu, toplumda hâkim değerlere yabancılaşma ve modernlik projesi, toplumun özünde olmayan bir şeyin ona dışsal olarak dayatılması şeklinde anlaşılır. Yine modernlik, Batı'ya özgülenen ve hali hazırda bir özü olan Osmanlı toplumuna yabancı bir dıştır. Burada iki sorun belirmektedir. Bir tarafta modernliğin Batı'ya özgülenmesi diğer tarafta Osmanlı toplumunun kendinde bir öz olarak sunulması. Bir önceki bölümde modernleşmeler ve devletleşmeler tarihi içerisinde modern devlet oluşumunu yönlendiren nüfusla ilgili sorunsallar ve bunlara yönelik politikalarındaki süreklilik ise hiç dikkate alınmaz.

Tanzimat ve Cumhuriyet modernleşmesi arasındaki ayrımı en açık şekilde karakterize edenlerden biri Peyami Safa'dır. Osmanlı'nın son yüzyılında imparatorluğu kurtarmaya yönelik fikri cereyanlardan İslamcılık Birinci Dünya Savaşı'nda şehit düşmüş, diğer ikisi Türkçülük ve Batıcılık ise ağır yaralanmıştır. Safa'ya göre söz konusu iki fikrin yarasının kaynağında Osmanlılık uzuvları üzerine temelleniyor oluşları vardır. “[Mustafa Kemal] iki fikrin kangren olmuş hüceyrelerini kesip attı ve tekrar hayata kavuşturduğu milliyet-medeniyet prensipleri üstüne yeni Türk bünyesini oturttu”²²¹ diyen Safa, Cumhuriyet modernleşmesinin tamamıyla iki prensip üzerine temellendiğini belirtir: Milliyetçilik ve medeniyetçilik.²²² Yine Safa'nın belirttiği üzere medeniyetçilik, açıktır ki Cumhuriyet modernleşmesinin kaynağını Batı düşüncesi ve muaşeretinde bulduğunu ifade eder. Buna karşın milliyetçilik, Orta Asyalı köklere ve dil birliğine ilişkin bir vurguyu içerir.

Atatürk bu büyük ameliyatı yaptı. Türk bünyesinde yaşamaya müsaid gördüğü bu iki fikrin Osmanlılık mefhumuna yapışan ölü taraflarını kesip attı. Artık varlığından eser kalmayan şeriat ve saltanat otoritelerine boyun eğmeyen, kendi

²²⁰ A.g.e, s. 32.

²²¹ Peyami Safa, **Türk İnkılabına Bakışlar**, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1981, s. 92.

²²² A.g.e, s. 85.

prensibine aid kıymetlerden zırnık vermeyen, müstakil ve kendi kendine bol bol kâfi bir milliyetçilik doğuyordu; üstünde azlıkların yok denecek kadar azaldığı ve baştanbaşa öz Türklerin yaşadığı bir toprakta başka türlü bir nasyonalizmin hiçbir manası kalmamıştı. Böyle bir milletin siyasî istiklâlini Avrupa devletlerine kabul ettirdikten sonra içeride yapılacak tek ve büyük bir iş vardı: Garp metodunu, yeni çağ Avrupasının tekniğini yıkılmış bir imparatorluğun, zarurî kıldığı endişelerden hiçbirleriyle sakatlanmadan, şeriat ve saltanat korkusundan temizlenmiş bir bütünlükle, yekpare ve tastamam bir inkılâb hareketi halinde memlekete sokmak. Artık tanzimatın yarı şer'î, yarı nizamî mahkemesinden eser kalmayacaktı; artık Türk maarifi yarı mekteb, yarı medrese içinde bilgi dağıtmayacaktı; artık Enveriye, şu bu gibi yarı şapka, yarı külâh acayip serpuşlar aranmayacaktı; artık yarı alaturka, yarı alafranga musiki olmayacak ve Türk kadını yarı tavuk, yarı insan halinden çıkacaktı. Atatürk'ten evvel, Tanzimat ve Meşrutiyet gibi bütün inkılâb hareketleri, yarım adamların yarım adımlarıydı. Milletin başına bütün belâları üşüştüren bu yarımılığı; Türk bünyesini hem şark ve garb, hem din ve milliyet arasında yarımsar ve sakat iki parçaya bölüyordu.²²³

Bir kırılma vardır. Bu kırılmaya Mardin, Atatürk'ün olmayan bir varlığa hayat verdiğini ifade ederek yaklaşır. Ancak ötesine geçemez. Bunun için Cumhuriyet'i kuran edimin radikalliğine odaklanırsak onun Derridacı anlamda performatif bir edim olduğunu, kendisini temellendirebileceği herhangi bir gerekçenin yokluğunda kararverilemezlikte bir karara dayandığını görürüz.

1.3.2. Beyanın Biz'i: Kuruluş Olarak Türk Milleti

Derrida, Austin'in dilbilim kuramından aldığı performatif önerme kavramını Benjamin'in "Şiddet Eleştirisi Üzerine" metnine ilişkin okumasına uygular. "Yasanın Gücü"nde dekonstrüksiyonu adalet ve hukuk arasına yerleştiren Derrida, Benjamin'in yasanın kökeninde olumsal bir şiddet vardır önermesini daha da siyasallaştırarak yasayı, temelsizlikte kuran performatif edime odaklanır. Performatif edim, kendisinden önce hiçbir hukukça yetkilendirilemez, çünkü onu aşma, aşarak kurulu hukukun dışında bir adaletin imkân koşulunu yaratma potansiyeline sahiptir. Performatif edim, kısaca kararverilemezlikte verilen karardır. Derrida için kararverilemezlik, belirsizlikle eş anlamlı değildir. Herhangi bir anlam üretimini önceleyen ve onu olanaklı kılan şeydir. Kararverilemezi tecrübe etmeyen bir kararsa özgür bir karar olmayacak, programlanabilir uygulama veya hesaplanabilir sürecin

²²³ A.g.e, s. 84-85.

akışından ibaret kalacaktır.²²⁴ Karar, her zaman bir “delilik” anıdır.²²⁵ Çünkü kendisinin kaçınılmaz olmadığını tanır. Eğer her karar edimi, kararverilemez tecrübesinden geçiyorsa kaçınılmaz olarak kararverilemez, kararda aşılamaz bir şey olarak takılı kalır. Kararverilemez kararda geri bırakılamazlığı Derrida için yapışökümüne imkân tanır. “Karar verilemez olan en azından bir hayalet, hatta özel bir hayalet gibi, her kararda, her karar olayında takılıp kalmış, yerleşmiştir. Onun hayaletliği her mevcudiyet teminatını, bize bir kararın adilliğinin ve aslında karar olayının ta kendisinin güvencesinin veren her kesinliği... içeriden dekonstrüksiyona uğrattır.”²²⁶

Derrida, performatif edimi Amerikan Bağımsızlık Bildirgesini konu edindiği “Declarations of Independence”da kuruluş anına odaklanarak ele alır. Burada kuruluş, kurumu kuran edim, bir imza meselesi olarak konu edilir. “Bir kurumu kuran beyan edimini kim, ne adla imzalar?”²²⁷ Böylesi bir edim, saptayıcı ya da betimleyici bir söyleme karşılık gelmez. Aksine yapar, gerçekleştirir, söyleyerek yaptığı şeyi yapar. Dahası bu tür bir edim, saptamanın aksine bireysel ya da kolektif bir özneyi varsaymaz. Bir kurum, anayasa ya da devleti kuran bu tür bir beyan, kendisiyle angaje bir imzacıya gereksinim duyar. Kendisinden ayrı/önce bir özne söz konusu değildir. İmza, kuran edimle bağıntısını sürdürür. Kendi içerisinde imzayı sürdürmek zorundadır. Fakat bu tür bir beyan ediminin imzacısı kimdir? Bu noktada Derrida, Bağımsızlık Bildirgesi’ne dönerek onu imzalayan Thomas Jefferson’un imzacı olarak konumunu sorgular.

Bağımsızlık Bildirgesi’nin altına imza atan Thomas Jefferson, Amerikan halkını oluşturan iyi insanların temsilcilerinin temsilcisi olarak söz konusu edimi gerçekleştirir. Fakat imzadan önce söz konusu halk bir varlık olarak var değildir. Dolayısıyla söz konusu imzacıyı yetkilendiren kimdir? Henüz varlığa gelmeyen Amerikan halkı adına böylesi bir edimde bulunmaya kim onları yetkilendirmiştir? Burada Derrida’nın belirttiği şekliyle bizatihi imza, imzacısını icat eder. Özne imza

²²⁴ Derrida, "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli", s. 72.

²²⁵ A.g.e, s. 75.

²²⁶ A.g.e, s. 73.

²²⁷ Jacques Derrida, "Declarations of independence", **New political science**, 7, no. 1, 1986, s. 8.

tarafından kurulur, ancak söz konusu icat, imza anında değil, imzadan sonra mevcut olan bir şey olarak icat edilir.

Beyanın “biz”i halk adına konuşur. Fakat bu halk, beyandan önce öylece bir varlık olarak yoktur. Eğer özgür ve bağımsız bir özne, muhtemel bir imzacı olarak kendisine varlık veriyorsa bu ancak imza ediminde gerçekleşebilir. Dolayısıyla “imza, imzacıyı icat eder.” İmzacı kendisini ancak bir kez akıbeti erdiğinde birisi geriye dönük olarak onun imzası olduğunu söyleyebilirse imza için yetkilendirebilir.²²⁸

Kurum, kökenindeki kararverilemezliği tanıdığından ancak onu tabi olanlar nezdinde unutturabildiği, hatta kendisini bir kuruluş olarak unutturabildiği ölçüde var olur. Ancak Butler’in ifade ettiği gibi hiçbir kurulu söylem, kendisini tekrar etmeksizin, yeniden ve yeniden kurmaksızın kurulu kalamaz. Tekrardaki bu zorunluluk ise onu tehlikeye atar.²²⁹

Derrida’da imzanın imza ediminde imzacısını icat etmesi gibi Zizek’in Lacancı bakışında anlam, her zaman bir etki olarak *apres coup* (iş olup bittikten sonra) üretilir. Anlamları henüz sabitlenmemiş hala yüzer-geçer durumdaki gösterenler, belirli bir noktada bir gösteren tarafından geri dönüşlü olarak sabitlenir, böylelikle anlam kayması durdurulur.²³⁰ Ancak temel-gösterenin yüzer-geçer gösterenleri geri dönüşlü olarak anlamlandırıp sabitlemesi unutulduğundan aktarım yapılarak sanki belli bir unsurun anlamı, ona en başından içkinmiş yanılsaması yaratılır. “Bu aktarım yanılsamasının zorunlu olmasında, ‘dikme’ işleminin başarısının ölçüsü yatmaktadır: *Capitonnage* (kapitone dikiş) ancak kendi izlerini sildiği sürece başarılıdır.”²³¹ Bu bir anlamda Derrida için ertelemedir, gelecekte gelecektir. Performatif edim, tam da kararverilemezlik ve karar arasındaki belirsiz noktada alınan karar olduğundan kendi temelini erteler, gelecekte gelecektir bir şey olarak. “Bir devlet nasıl yaratılır ya

²²⁸ A.g.e, s. 10.

²²⁹ Judith Butler, "Evrenseli Yeniden Sahnelemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları", **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloğlar**, der. Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Zizek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil, 2009, s. 52.

²³⁰ Zizek, **İdeolojinin Yüce Nesnesi**, s. 118.

²³¹ A.g.e, s. 119.

da kurulur, nasıl kendisini yaratır ya da kurar?”²³² Bu soru, kararsız kalmaya mahkum gibi gözükür.

Büyük Millet Meclisi’nin açılışı, Teşkilatı Esasiye Kanunu’nun kabulü, Saltanat ve Osmanlı Devleti’nin ilgası, Cumhuriyet’in ilanı; tüm bu edimler, var olan bir şeyi saptamaktan öte beyan ettiklerini yaparlar. BMM, anayasası Kanuni Esasi ve İstanbul’da yerleşik bir devlet başkanı ve hükümeti olan Osmanlı Devleti’ne rağmen açılmıştır. Bu meclis, Türkiye Devleti ibaresinin yer aldığı, hâkimiyetin kayıtsız şartsız millete ait olduğunu, yasama, yürütme ve yargı erklerinin bu millet adına BMM tarafından yerine getirileceğini ifade eden Teşkilatı Esasiye Kanunu’nu kabul etmiştir. Böylelikle iki anayasalı, iki devletli bir düzen ortaya çıkmıştır. Ta ki 30 Ekim-1 Kasım tarihlerinde aldığı Osmanlı Devleti ve saltanatı ilga eden meclis kararlarına kadar. Bununla birlikte Teşkilatı Esasiye Kanunu, Türkiye Devleti ifadesini getirerek, egemenlik hakkını kesin olarak millete vererek, güçler birliğini esas alarak Kanuni Esasi’nin varlık sebebini ortadan kaldırmakla birlikte hukuken yürürlükten kaldırmamıştır. Bu yüzden 1924 Anayasası’na kadar iki anayasalı bir dönem yaşanmıştır.²³³

29 Ekim 1923’e gelindiğinde Atatürk’ün Büyük Millet Meclisi’ne sunduğu kanun tasarısı, geçerli anayasadaki amir hükümlerde değişiklik yapmak suretiyle Cumhuriyet’i ilan etmiştir. “Teşkilatı Esasiye Kanununun bazı mevaddının tadiline dair teklifi kanuni”, “hâkimiyet bilâkaydüşart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir” şeklindeki birinci maddeye “Türkiye Devletinin şekli Hükümeti, Cumhuriyettir” ibaresini getirmiştir. Bu hali hazırda var olan bir durumun saptanması şeklinde değerlendirilebilir. Zira

²³² Derrida, "Declarations of independence", s. 13.

²³³ Bülent Tanör, **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)**, İstanbul, YKY, 2014, s. 203. Atatürk, bir Osmanlı subayı olarak 6 Mayıs 1919 tarihli Erkanı Harbiye Umumiye Dairesi’nin talimatnamesi, Harbiye Nezareti’nin uygun görmesi ve padişah iradesiyle Dokuzuncu Ordu Kıtaatı Müfettişliğine tayin olunmuş ve 16 Mayıs İstanbul’dan Bandırma vapuruyla ayrılmış, 19 Mayıs’ta da Samsun’a ulaşmıştır. 23 Haziran’da görevinden azli ve kendisinin askerlikten istifasını beyan ettiği 8 Temmuz’a kadar egemen bir otoritenin yetkilendirilmiş subayı olarak görev yapmıştır. O tarihten sonra kararverilemezlik aşamasına geçilir. Hatta İstanbul Bir Numaralı Sıkıyönetim Komutanlığı Mahkemesi’nin gıyabında aldığı idam kararı, 24 Mayıs 1920’de padişah iradesiyle onaylanmıştır. "Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarının idamlarına dair çıkan Padişah Buruğu", **Atatürk İle İlgili Arşiv Belgeleri (1911-1921 Tarihleri Arasına Ait 106 Belge)**, Ankara, T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1982, s. 87.

değişiklik teklifinde bulunanlar ve teklif üzerine söz alanlar, maddeye getirilen bu ibareyi hali hazırda var olan bir durumun saptanması olarak nitelendirmişlerdir. Oysa saltanat kaldırılrsa dahi İstanbul'da bir halife vardır ve henüz devlet reisliği makamı tesis edilmemiştir. Mustafa Kemal ise Büyük Millet Meclisi Reisidir. Nitekim aynı teklifle anayasaya eklenen on birinci madde, "Türkiye Reisicumhuru Devletin Reisidir" demektedir. Aynı gün Mustafa Kemal, meclis tarafından Cumhurbaşkanı seçilir. Osmanlı Devleti'nin sonunu ifade eden saltanatın kaldırıldığı 30 Ekim ve 1 Kasım 1922 BMM kararlarından Cumhuriyet'in ilan edildiği 29 Ekim 1923'e kadar İstanbul'da artık devlet başkanı olmayan bir halife ve Ankara'da Büyük Millet Meclisi vardır.

Burada esas olan husus hâkimiyetin kayıtsız şartsız Türk milletine ait olduğu şeklindeki önermenin sadece vaki olan bir şeyi mi saptadığı yoksa bizatihi söylemek suretiyle bir şeyi vücuda mı getirdiğidir? Açıktır ki Kanuni Esasi yürürlüktedir ve resmi bir Osmanlı Devleti vardır. Bu önermeyi yapanlar da söz konusu anayasayla bağlı devletin tebaasıdır. Kanuni Esasi bir Osmanlı milletinden bahsetmektedir. Dolayısıyla siyasal bir beden olarak Türk milleti söz konusu değildir. Bizatihi hâkimiyetin kayıtsız şartsız Türk milletine ait olduğu önermesiyle vücuda gelmiştir. Ancak bu önerme, sadece dile getirdiği Türk milletini değil, henüz hali hazırda olmayan bir millet adına konuşan Atatürk'ü de milletini babası olarak vücuda getirmiştir. Bu tür bir siyasal performatif edim, kararverilemezlikte alındığından her zaman kırılğan olmaya mahkumdur. Dolayısıyla sürekli kendisini gelecekte gelen bir şey olarak gerekçelendirmelidir. Bir anlamda bugün biz, öyle olduğu şekliyle tanıdığımız için geçerliliğini sürdürmektedir. Tıpkı Bourdieu'nun da devletin, biz devlet olduğuna inandığımız için var olduğunu söylemesi gibi. Devlet devasa büyüklük ve yaygınlıktaki aygıtlarıyla bize kendisinin var olduğunu inandırmak için durmadan uğraşmaktadır. Okul, ordu, polis, parlamento bir yana gündelik yaşamdaki önemsiz görünen ama sürekli tekrar eden edimlerle kendisini geçerli kılar.

Türk milleti, Derridacı anlamda performatif bir edimde beyanla vücuda getirilen bir kuruluş olduğundan sürekli eklemlemelere açıktır. Her yeni eklemleme, Türk milletine dair verili temsili tartışmaya açtığından yeni bir gerekçelendirmeyi beraberinde getirir. Kendisini bugünden geçmişe doğru gerekçelendirmek

durumundadır. Bu, herhangi bir kimlik için bir eklenti değil, bizatihi onun varoluş yapısına içkindir. Ancak bu şekilde var olmakta ve var olagelmektedir. Oluşa, eklemlenişe açık bir kuruluştur. Hiçbir zaman hitama ermesi söz konusu değildir.

Bu bölümde post-Kemalist yazının devlet-toplum karşıtlığı ortak temasında demokrasi ve sivil toplum lehine Türk modernleşmesine yönelttikleri eleştirilere karşı modernliği ve ulus-devlet oluşumunu alternatif bir tarzda ortaya koymaktaki amaç, İslamcılar ve orta-sınıflaşma temayülündeki İslami gençlerin söz konusu oluşuma dışsal değil, içkin olduklarına dair – çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ortaya koyulacak – argümanları temellendirmektir. Belirli bir ülkesel alan dâhilindeki yegâne evrensel otorite olarak devletin takdis ve onama edimleri, kurucu habitus kadar İslamcılar ve İslami gençler için de geçerlidir. Devletin evrensel otorite olarak nesnel dünyada şeyleri düzenleme, sınıflandırma ve tanımlama ile buna karşılık gelen algılama ve değerlendirme şemalarını bireyin öznel dünyasında oluşturma iktidarı, modern temsil ve düzen mantığının sonucudur. Foucault’nun dediği gibi devletin bir özü yoktur. Devlet, farklı iktidar ilişkilerinin, disiplinlerin, teknik ve teknolojilerin, güvenlik düzeneklerinin, yönetimselliklerin sürekli olarak devletleştirildiği bir sürecin hareketli sonucudur. Ancak tüm bu pratikler, Mitchell’in söylediği gibi kendilerinin dışında şeyleşmiş, atıl, zamansız bir yapı olarak devlet efektini üretirler. Devlet, çerçevelediği içerikten bağımsız ve ayrı duran bir çerçeve olarak neyin içeride neyin dışarıda olduğunu belirleyen, çerçeveleyen ancak kendisi çerçevelenemez olan mutlak bir otoritedir. Aşağıdan oluşan/oluşmakta olan bu yapı, geri dönüşlü olarak çerçevelediği toplumsal dünyayı bölen, sınıflandıran, tanımlayan sembolik bir ayrıcalığa sahip olur.

İKİNCİ BÖLÜM

1980 SONRASI TÜRKİYE PANORAMASI:

DEVLET-NEOLİBERAL-İSLAM REZONANS MAKİNESİ

Her seçim sonrası televizyon ekranlarında turuncu, kırmızı, mor renklerle parçalanmış, her bir rengin belli bölgelerde yoğunlaştığı Türkiye haritasını, dahası metropol kent uzamında sokak sokak, mahalle mahalle kamplara ayrılmış postmodern zamanın kabilelerini, sınıfsal ve etnik farklılıkları dikine kesen İslami ve laik temelinde ayrılmış tüketim ve boş zaman değerlendirme alışkanlıklarını, sosyalleşme, çocuk bakım ve yetiştirme örüntülerini, giyim-kuşam, yeme-içme, dışarı çıkma, flört etme, eş seçme tercihlerini anlamak için Türkiye'nin 1980 sonrasında içerisinde girdiği yeni evreni retrospektif bir şekilde ele almak gerekir. Bu dönemde küreselleşme, neoliberalleşme ve postmodernlik gibi ulus-üstü etkilerin Türk toplumu nezdinde yarattığı yapısal dönüşümler ve bu yapısal dönüşümlerin bireyler ve toplumsal gruplarca anlamlandırma, eylem, tutum ve davranışlarında bedenselleştirme tarzlarını açığa çıkarmalıdır.

Neoliberalleşme, devletin ekonomiden el çekmesi, emek-sermaye ilişkilerinin dönüşümü, mal ve hizmetlerin özelleştirilmesi, sermaye hareketliliğindeki artış gibi ekonomik içerimlerinin ötesinde piyasa mantığının tüm yaşamı ve insan ilişkilerini içine alacak şekilde yaygınlaşmasıdır. Böylelikle daha öncesinde ekonomik olarak değerlendirilemeyecek alanlar da ekonominin mantığına tabi hale gelir. Burada söz konusu olan toplumun bir bütün olarak ekonomikleşmesidir. Söz gelimi Foucault'nun yönetimsellik adını verdiği yeni neoliberal teknoloji, devlet ve yurttaş arasındaki anayasal hak ve sorumluluklara dayalı ilişkiyi dönüştürerek bu ilişkinin gerçekleştiği temsili kurumların altını oymaktadır.²³⁴ Bu tür bir siyasetleşmeyi ya da her şeyin ekonominin mantığına tabi kılınmasını kültürleşme takip eder. Toplum, kültürleştirilerek parçalarına ayrılır ve her bir parçanın kendisini bulacağı mallar kültürleşmiş meta üretimince sunulur. Reklam, pazarlama, moda gibi sembolik mal üretiminde uzmanlaşmış sektörler bilindik endüstriyel sektörlerin yerini alır. Böylece

²³⁴ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)**, s. 190.

etnik-tüketim teşvik edilir. Artık üretim ilişkilerindeki nesnel konumdan ziyade sembolik malların tüketimi üzerinden yaşanan bir farklılaşma esas hale gelir.

Batılı endüstriyel-sınıflı toplumlardaki dönüşümü resmeden böylesi bir tablonun 1980’den sonra derin bir siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel dönüşümden geçen Türkiye için ne anlama geldiği sorusu önemlidir. 1980’lerde Türk toplumu için yeni bir evrenin kapıları açılır. Türkiye, 1980’lere sağ-sol çatışmaları, temel ihtiyaç maddelerinin yokluğu ve kuyrukların hâkim olduğu, ekonominin devlet planlamasıyla yönetildiği dolayısıyla bürokrasinin karar merci olduğu ve askeri darbeyle kapanan bir dönemin ardından girdi. Bugünden geriye dönüp bakıldığında seksenli ve doksanlı yıllar, öncesindeki yetmişli yılların puslu ve karanlık havası karşısında giderek iyimserlik havasının kitleleri kuşattığı dinamik ve renkli yıllar olarak görülür.

Ulaşım ve iletişim, medya ve kitle iletişim araçlarında yaşanan gelişmeler, zamanın mekân üzerinde kazandığı mutlak zafer, mesafelerin bir kara delikteymişçesine katlanması, artan sermaye hareketleri ve havada süzülenler ile bastıkları toprağa gün geçtikçe daha çok sabitlenenlerin kutuplaşması, Madonna, McDonald’s, Coca Cola, Concorde ve Boeing 747, internet, bilgisayar, cep telefonu ve nihayet küreselleşme ve dünyanın bir köye dönüşmesi. Türkiye de dünyanın gerçekten bir küre olduğunun büyük kaşiflerden yaklaşık beş yüzyıl sonra sıradan insanlarca sıradan yaşamlarına etkisiyle keşfedildiği bu dönemden 1980’lerde nasibini almaya başladı. 80’li yıllardan başlayan ve 90’ları da içine alan Türk toplumunun siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel dönüşümünü Rıfat N. Bali, piyasa ekonomisinin yerleşmesi, tüketimin kimlik unsuru haline gelmesi, yaşamın Amerikanlaşması, işadamlarının medyatikleşmesi, “Beyaz Türk” yeni orta sınıfların yükselişi ve kendilerini “kara” kalabalıklardan ayırması, kendilerine özgü tüketim örüntüleriyle yaşamı üsluplaştırmaları açısından dönemin gazete ve dergilerinde yaptığı kapsamlı arşiv araştırmasıyla ele alır.

Bali, Bedri Baykam’ın bir resminde tasvir edilen dönemi şu şekilde aktarır:

“İcraatın İçinden” programlarında “sevgili vatandaşlar”ına seslenirken elinde tuttuğu altın Cross dolmakalemiyle Turgut Özal, onun yanı başında Semra Özal ve çevresinde eksilmeyen ünlü işadamlarının eşleri veya popüler kültüre mal olan

deyimle “papatyalar”, ithalatın serbestleşmesiyle birlikte vitrinlerde ve manav tezgahlarında aniden beliren Nescafe, yabancı sigara, Çikita muz, ithal peynir ve oyuncakları önce hayran hayran seyreden, sonra kanıksamış bir havayla satın alanlar...²³⁵

Nurdan Gürbilek de askeri darbeye kurulmuş piyasa ekonomisinin içinde doğan yeni kültürel ortamın kendisini nasıl özgürlük ve özerklik vaadiyle sunduğu sorusunu merkeze alarak 80’lerin hızlı dönüşümünü çözümlemeye girişir. 80’ler sözün bastırılması ile patlamasının, bir yanda baskı ile özgürleşmenin, birbirine rakip iki kültürel stratejinin birbiriyle çakıştığı, bir anlamda toplumun vitrinleştirildiği yıllardır. “Birçok şeyin gösterildiği için ve görüldüğü kadarıyla varolduğu, sergilendiği için ve seyredildiği kadarıyla değer kazandığı bir toplum çıktı ortaya. Epeydir vitrinde yaşıyoruz hepimiz.”²³⁶ 80’ler bir yandan özgürlüklerin kısıtlandığı yıllar olmakla birlikte diğer yandan insanların kendilerini ilk kez serbest hissettikleri, tüketim özgürlüğünü fazlasıyla tattığı yıllar oldu. “Teni ve iştahı keşfettiler... Kültür ilk kez bu kadar önem kazandı, bir bakıma günlük hayatın kendisi kültürelleşti, öte yandan kültür denen alan özerkliğini ve otoritesini ilk kez bu kadar kesin biçimde kaybetti.”²³⁷ Mahremiyetin yitimi ve özel hayat denen şeyin kamusallaşmasının beraberinde getirdiği itiraf kültürü, bireyselleşme ve özgürleşme adına savunulur. Foucault’nun bir zamanlar Batı insanı için söylediği gibi 1980 sonrası özel hayatların kamusallaşmasında Türk insanı bir itiraf hayvanına dönüşür.

Entelijansiyanın Türkiye’nin geçmişiyle hesaplaşması ve bunun geniş okur ve izlerkitle nezdinde ne denli etkili olduğu bir yana Turgut Özal liderliğinde yürütülen neoliberal politikaların gündelik yaşamda önemli etkileri oldu. Döviz alım satımı ve ithalatın serbestleşmesi, Türk lirasının konvertibilitesinin önündeki engellerin kaldırılmasıyla piyasa ithal tüketim mallarına doydular. 1970’li yıllarda Amerikan pazarlarında tezgah altından ya da kaçakçılarca getirilip çantalı seyyarlarca satılan her tür gıda maddesi, sigara, çikolata, alkollü içki, Levi’s 501 blucinler, Converse ayakkabılar vitrinlerdeki yerini aldı.²³⁸ Dahası ithal ikameci sanayileşme modelinin

²³⁵ Rıfat N. Bali, **Tarz-ı Hayat’tan Life Style’a: Yeni Seçkinler**, İstanbul, İletişim, 2015, s. 17.

²³⁶ Nurdan Gürbilek, **Vitrinde Yaşamak: 1980’lerin Kültürel İklimi**, İstanbul, Metis, 2001, s. 29.

²³⁷ A.g.e, s. 15.

²³⁸ Bali, **Tarz-ı Hayat’tan Life Style’a: Yeni Seçkinler**, s. 27.

dayandığı yerli dayanaklı tüketim malları ve otomobillerin yerini ithalleri aldı. Gıdadan giyime, kozmetikten temizliğe, beyaz eşyadan otomobile ithal malların istilasına karşısında Türk insanı geniş bir seçenekler yelpazesinin ortasında kaldı. İşlevsel açıdan aynı kullanım değerine sahip olmakla birlikte duyulara kendisini farklı şekillerde veren pek çok nesnenin arasından tercihte bulunmak zorundaydı. Üstelik gündelik yaşamının her an ve her yerinde, sokaktaki panolarda, gazetelerin sayfalarında, televizyon ekranı ve radyoda bu nesnelerin duyularına yönelik bombardımanına maruz kalıyordu. Önceden zorunluluğun verdiği bir kafa dinginliği varken artık kendisi bir zorunluluk hali alan seçme özgürlüğü karşısında kafa karışıklığı yaşamaktaydı. Esasında zorunluluk olarak kendisini hissettiren seçme özgürlüğü, o tüketim mallarına ulaşabilme yeterliliğine sahip sınırlı bir kitlenin lüksüydü. Aynı nesne bombardımanına maruz kalmakla birlikte halk sınıfları, böylesi bir lüksten mahrumdu. Kültür endüstrisi, tüketim mallarını alabilme yeterliliğine sahip sınırlı bir kitleyi hedef alırken bu lüksten mahrum daha geniş kitlelerin de arzu ve beklentilerini o yönde şekillendirmekte, onların zorunluluklara hapsolmuşluğunu özlem duygusuyla pekiştirmekteydi.

Peki kültür endüstrisinin hedefi olan bu sınırlı kitle kimdi? Vitrinleri dolduran kullanım değerinden çok gösterge-değeriyle öne çıkan ithal tüketim mallarını kim tüketecekti? Türkiye’de “beyaz yakalılar” olarak bilinen yeni orta sınıf kitle, Özalp yılların ekonomik politikalarının sonucu oluştu. Ekonomik dışa açılma ve serbestleşme sonucu, uluslararası sermayenin Türkiye’ye akması, çok-uluslu şirketlerin yatırımları, ithal tüketim mallarının piyasaya girmesi, aynı zamanda ihracata dayalı modellerle Türk şirketlerinin yurtdışına açılmasının beraberinde bankacılık, finans, sigorta, danışmanlık, denetim, bilişim, telekomünikasyon, reklamcılık ve medya sektörlerinin gelişmesi, yeni tip bir insan gücüne ihtiyaç doğurdu. İyi bir üniversiteden mezun olmak, yabancı dil bilmek, tercihen yurt dışında lisansüstü derecesine sahip olmak, dış görünüşü kadar dili kullanma becerisi, eylem, tutum ve davranışlarında “prezentabl” ve yüzü Batı’ya dönük olmak aranan kriterlerdi.

Hayri Kozanoğlu, Amerikalı muadillerinden hareketle bu yeni sınıfı, “yuppie” (young urban professional) olarak adlandırır.²³⁹

Ancak yuppie’ler henüz sınırlı bir kitledir. Sayılı birkaç iyi üniversiteden mezun ya da yurtdışında eğitim görme imkânına sahip seçkin ya da orta-üst sınıf ailelere mensup şanslı bir azınlık, yabancı dil bilen, yüzü Batıya dönük, lüks markalardan giyinen, lüks restoranlarda yemek yiyen, lüks sitelerde yaşayan, Avrupa araçlara binen, fizyonomisine, bedensel bakımına dikkat eden, yaşamı belirli bir üslup içerisinde “artistik” bir şekilde yaşayan yuppie’ler, sayılarının az olmasına rağmen gazete, dergi ve televizyonlar, mağaza ve alışveriş merkezi vitrinleri onlara yönelik tüketim mallarıyla dolup taşıdığından, onların eğitim ve işlerinde kariyer basamaklarını aşma hikayeleri dilden dile dolaştığından özgün ağırlıkları söz konusuydu. Yuppie’lerin yaşadıkları, diğer toplum kesimlerinin özlemini kurduğu yaşam haline geldi. Aileler, onlara bakarak çocuklarının eğitim süreçlerini planladılar. Onların okuduğu bölümler ve meslekleri, gençlerin hayallerini süsledi. Gazetelerin pazar günü eklerini tanıtmak için reklamlarında tasvir ettikleri onların yaşamıydı. Güzel bir evde, güzel/yakışıklı ve anlayışlı bir eş ve güler yüzlü çocuklarla pazar sabahı kahvaltısı: Uyum, mutluluk ve aile saadeti tablosu. Çamaşır ve bulaşık makinesi, yemek takımı, mutfak gereçleri, televizyon ve koltuk takımıyla bir orta-sınıf mitosu olarak “idealinizdeki ev”, maddi koşulları el versin vermesin herkesin özlemini kurması “gereken” bir iyi yaşam olarak sunulur.

Çalışmanın ilk bölümü, esas olarak burada konu edineceğimiz Türkiye’de 1980 sonrası derin kırılmanın yani neoliberal yeniden yapılanma ve küresel kapitalizme eklemlenme, postmodern tüketim kültürünün gelişimi ve sınıf kompozisyonundaki değişime bağlı olarak beğeni ve tüketim tercihleriyle öne çıkan kentli orta-sınıfların ortaya çıkışının geniş bağlamı içerisinde geçmişle hesaplaşma arayışındaki post-Kemalist yazına bir cevap niteliğindeydi. Onların Türk modernleşmesini, mutlak bir devlet-toplum karşıtlığı temelinde devletten özerk sivil oluşumlara olanak tanımayan, demokrasinin öngereği olarak görülen sivil toplumun gelişimine ket vuran, yukarıdan aşağıya ve baskıcı, siyasal seçkinlerin zihinlerindeki pratiğe öncel bir tasarım/proje

²³⁹ Hayri Kozanoğlu, **Yuppieler, Prensler ve Bizim Kuşak**, İstanbul, İletişim, 1993.

olarak okuma girişimlerine karşın devlet oluşumunu, seçkin olarak addedilen modernleşmeci faillerin devletle olan ilişkilerini konu edindi. Çalışmanın ilk bölümü, kısacası devlet-toplum karşıtlığı temelindeki okumaların iki tür özcü konumlanmaya hapsedildiğini – bir tarafta Batı ve Doğu; diğer tarafta siyasal seçkinler ve toplumsal çevre – iddia etti. Bu iddia çerçevesinde ilk olarak modernliğin önce Batı’da başlamış ve nihayete ermiş, ardından modernleşmeci failler eliyle bir proje şeklinde diğer uluslara yayıldığı yollu genel kanıyı sorgulamıştır. İkinci olarak birinciyle bağlantılı diğer bir genel kanı, geç modernleşen ülkelerde modernleşmenin orijinal Batı’yı bir model olarak takip edeceği, çünkü Batı dışındakilerin orijinal bir modernlik üretecek toplumsal devinimden yoksun olduğu, dolayısıyla modernlikle bir dışardanlık olarak karşılaşabilecekleri ve modernleşme şeklinde bir proje olarak deneyimleyebilecekleri savı eleştirilmiştir. Buna karşı şu ileri sürülmüştür: Türkiye’de ne modern devletin ne de egemen bir ulus olarak Türk milletinin varlığa gelişi, bu varlığı ona öncel şekilde bir tasarım olarak zihinlerinde barındıran siyasal seçkinlerin oldu ve bittisidir. Yani Tanzimat’tan Cumhuriyet’e iniş ve çıkışlarla kayıtlı Türk modernleşmesi, masadaki bir modelin ne hazırdaki bir toplumsal gerçekliğe dayatılması ne de basitçe bu toplumsal gerçekliğin sil baştan inşasıdır. Türk modernleşmesi ne zaman başlayıp ne zaman biteceği kestirilemez bir oluşlar ve eklemlenişler bütünüdür. Türk modernleşmesinin inişlerine ve çıkışlarına, adına modernleşme denen pratiklere içten bir bakış yöneltildiğinde modernleşmenin baştan sona planlanıp ardından gerçekliğe aktarılan bir model olmadığı, pratiklerden doğduğu görülecektir. Bu ilk bölümde devletin oluşumu açısından gösterilemeye çalışıldı. Ve bu oluşumun, bir modeldeki gibi zamansız, tarihsiz bir çerçeve olmadığı, bir oluş olduğu özellikle Türk milleti açısından değerlendirildi.

Bu bölümde İslamcılığın, dünyayla etkileşim halinde Türkiye’nin 1980 sonrasında geçirdiği siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel dönüşümün bağlamı içerisinde değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Cevabı aranacak olan soru, İslamcılığın Türkiye’ye özgü modernleşme ve ulus-devlet oluşumunun yarattığı toplumsal farklılaşma ve bu farklılaşmanın üstesinden gelecek bir ulusal aidiyet ve ideoloji üretmede Kemalizm’in başarısızlığına ek olarak küreselleşme ve neoliberalizmin ulus-devlet yapıları üzerinde yarattığı çözücü etkinin bir ürünü olup olmadığıdır.

Çoğunlukla İslamcılığın Türk modernleşmesinin yarattığı kültürel fay hattından kaynaklandığı düşünülür. Buna göre yukarıdan aşağıya modernleşme, toplumsal meşruiyete sahip tutarlı bir ideoloji üretmemiş, Türk toplumunu tarihsel olarak belirleyen merkez-çevre ayrışması şiddetlenerek devam etmiştir. Kemalist seçkinler, modernleşme sürecinde geniş toplum kesimlerini seferber edecek bir ideoloji ortaya koyamadığından İslam, toplumsal mahfillerde insanların gündelik yaşamlarını belirlemeye, dünyayı anlama ve sınıflandırmaya ilişkin toplumsal haritalarını yönlendirmeye devam eden yumuşak bir ideoloji olarak varlığını sürdürmüştür. Bu anlatıya göre İslamcılığın ortaya çıkacağı toprak zaten Türk toplumunda mevcuttur. İslam ve İslamcılık arasında dolaysız bir bağ kurularak İslamcılığa devlet tarafından baskı altına alınmış İslami taleplerin taşıyıcılığı rolü atfedilir. İkinci açıdan Kemalizm'in başarısızlığına ek olarak küreselleşme ve neoliberal yeniden yapılanmanın ulus-devlet yapıları üzerindeki çözücü etkisinin İslamcılık için bir fırsat aralığı yarattığı ileri sürülür. Ulus-devletin kimlik oluşturma ve kamusal alanı belirleme tekeli sarsıldığı ölçüde İslamcılık gibi tanınma talepleri için gerekli zemin oluşmuştur. Ayrıca İslamcılık, küreselleşme ve neoliberal yapılanma karşısında devletin dezavantajlı grupları korumadaki başarısızlığının ve bu grupların tepkilerinin bir dışavurumu olarak görülür. İslamcılığın eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik gibi alanlarda taban örgütlü yardım organizasyonlarıyla devletin eksikliğini giderdiği ve böylelikle kent yoksulları arasında kitleselleştiği geniş bir literatürde ileri sürülür.

Küreselleşme ve neoliberal yeniden yapılanmanın zorunlu sonucu, ulus-devlet yapılarının çözülmesi, ulusal kimlik ve sınırların yerinden edilmesi midir? Devlet, ilk bölümde tanımlandığı şekliyle sembolik sermayenin merkez bankası olma yani toplumsal iktidar alanları üzerinde ve ötesinde bu alanların *nomos*'unu ve birbirine eşdeğerlilik oranlarını belirleme, mühür ve imza, diploma ve unvan gibi gündelik edimleriyle bir şeyi gerçek ve hakiki, geçerli ve meşru kılma, insanların kendileri ve dünyaya dair bakışlarını yapılandırma işini, belirli bir ülkesel alan dâhilindeki yegane evrensel otorite olma özelliğini mi yitirmektedir?

2.1. Neoliberalizm: Hegemonya vs. Yönetimsellik

Neoliberalizm üzerine tartışmaların neredeyse tamamı, onu 1970 ve 1980'lerin tarihsel konjonktürüyle ilişkilendirir. Bu tarihsel konjonktürü, petrol şoku, devletlerin mali krizleri, refah sistemlerinin çöküşü, sanayileşmiş ülkelerdeki verimlilik sorunları ve dünyada emtia fiyatlarının düşüşünün sanayileşmemiş ülkelerin ekonomik görünümü üzerinde yarattığı olumsuzluklar belirler. Ayrıca bu tarihsel konjonktüre, söz konusu krizlere ilişkin yeni-muhafazakar, neoklasik ve liberteryen anlayışların ortaya çıkması açısından bakılır. Son olarak ise Chicago Üniversitesi'nden Milton Friedman'ın öğrencileri "Chicago Boys"ların etkisi altındaki General Pinochet Şili'si, Reagan ve Thatcher yönetimindeki ABD ve İngiltere, "Washington Konsensüsü" çerçevesinde Latin Amerika'da uygulanan yapısal uyum politikaları ve Doğu Avrupa'daki post-sosyalist rejimlerin piyasa ekonomisine geçişi gibi örnek vakalar çerçevesinde ele alınır.

Kurumsal-yapısal dönüşümü hedefleyen politik bir program olarak neoliberalizmin özelleştirme ve serbestleşmeyle ekonomiden ve kamu harcamalarında tasarrufa gidilmesi yoluyla sosyal fonksiyonlarından devletin geri çekilmesi sonucunu doğurması beklenir. Kendi kendine işleyen piyasalar ve girişimci bireylerin ekonomik açıdan en etkin sonucu doğuracağı ve toplumsal refaha katkıda bulunacağına yönelik bir inanç söz konusudur. Devlet, merkezi karar alma organları, kurumsal düzenlemeleri ve kalkınma planlarıyla ekonomik etkinliğe müdahalede bulunduğu piyasaların gereksinim duyduğu esneklik ve kaynakların etkin ve verimli dağıtımını önünde en büyük engeli oluşturur. O halde yapılması gereken devlet müdahaleciliğinin önüne geçmek ve devleti ekonomik etkinlik dışındaki belirli fonksiyonlarla sınırlamaktır. Devlet, hukuki düzenlemeleri ve güvenlik aygıtıyla serbest girişim, özel mülkiyet ve sermaye birikimini güvenceye alan pasif bir role bürünmelidir. Yoksulluğu önleme ve kalkınma gibi bölüşümcü müdahalelerden uzak durmalı ve toplumsal refahın üretimini piyasalara ve girişimci bireylere bırakmalıdır.

Kamu harcamalarının kısılması, sosyal refah politikalarından vazgeçilmesi, devletin ekonomideki rolünün azaltılması, özelleştirme, deregülasyon ve sermaye hareketlerinin serbestleştirilmesi, emeğin esnekleştirilmesi, ücretlerin bastırılması,

örgütlü emeğin tasfiye edilmesi, vd. politikalar neoliberal yeniden yapılanma sürecinin en bilindik yönünü oluşturmaktadır. Bu politikaların ana amaçlarından biri, ülke ekonomilerinin küresel rekabete uyumlu hale getirilmesidir. Bu açıdan yeniden yapılanma, küresel ekonomiye uyumlanma anlamına gelmektedir. Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü gibi uluslararası kuruluşlar aracılığıyla Batılı merkezlerden Üçüncü Dünya'ya doğru genişlemektedir. G-8 ülkelerinin üzerinde anlaştıkları Washington Konsensüsü'ndeki mali disiplin, kamu harcamalarının kısılması, özelleştirme, serbest ticaret, finansal reform, sermaye hareketlerinin serbestleştirilmesi, rekabetçi kur politikaları gibi ilkeler, Uluslararası Para Fonu ve Dünya Bankası'nın başta Latin Amerika ülkelerinin yaşadığı ekonomik krizler olmak üzere Üçüncü Dünya'ya yönelik standart yapısal uyum paketinin esas içeriğini oluşturur.

Neoliberal yeniden yapılanmaya özgülenen bu politika ve pratikleri eleştirenler genellikle dört zararlı etki üzerinde dururlar: Yoğunlaşan eşitsizlikler, piyasalaştırılmaya uygun olmadığı düşünülen şeylerin ve faaliyetlerin ticarileştirilmesi, şirket ve finans sermayesi ile devlet arasındaki yeni dolayimler, finans sermayesinin hâkimiyeti ve serbestliğin ekonomide yarattığı belirsizlik ve tahribatlar. Neoliberalizm ilk önce 1970'lerin sonunda başlayan ve 1980'lerde şiddetlenerek devam eden radikal ekonomik ve siyasal değişimleri açıklayan bir politika çerçevesi olarak anlaşılır. Daha sonrasında neoliberalizm açıklamalarına, Marksist ekonomi-politik eleştiriden hegemonya kavramsallaştırması hakim olur. Ardından neoliberalizm, Foucault'nun yönetimsellik kavramından etkilenenler tarafından siyasal bir rasyonalite biçimi olarak kavramsallaştırılır.²⁴⁰

Marksist perspektiften David Harvey, neoliberalizmi, kapsayıcı bir hegemonik proje olarak değerlendirilir. Buna göre neoliberalizm, "iktidarı ekonomi seçkinlerine iade edip, sermaye birikimi için gereken koşulları yeniden oluşturmaya yönelik siyasi bir proje"dir.²⁴¹ Bu proje, "bütün insan eylemlerini piyasa alanına" taşımayı amaçlayan "bir politik-ekonomik pratikler teorisi", "hegemonik bir söylem tarzı" ve

²⁴⁰ Wendy Larner, "Neo-liberalism: Policy, Ideology, Governmentality", **Studies in Political Economy**, 63, no. 1, 2000, s. 5-25.

²⁴¹ David Harvey, **Neoliberalizmin Kısa Tarihi**, çev. Aylin Onacak, İstanbul, Sel, 2015, s. 27.

politikalarından oluşan tutarlı bir pakettir. Coğrafi ölçeği ve zamansal sürekliliği açısından benzersiz bir görünüme sahiptir. Neoliberalizme yöneliş, “düzenleyici önlemlerin sınırlanması, özelleştirmeler ve devletin pek çok sosyal hizmet alanından çekilmesi”ni içerir. Devletin rolü, “güçlü özel mülkiyet hakları, serbest piyasalar ve serbest ticaretin temel alındığı... uygun bir kurumsal çerçeve yaratıp, sonra o çerçeveyi korumak... bu görevlerin ötesinde bir işe” girişmemektir. “Neredeyse bütün devletler bazen gönüllü, bazen zorlayıcı baskılara cevaben, neoliberal teorinin bir türevini kabul edip bazı politika ve uygulamalarını ona” uyarlamaktadır.²⁴²

Burada neoliberalizm, kesin kökenleriyle tanımlanabilir bir dizi kurumca sürdürülen ve yayılan kendi içinde tutarlı hegemonik bir ideolojidir. Hegemonya açıklaması, birbiriyle ilişkili iki önermede bulunur: İlki, siyasal hakimiyetin farklı çıkarlar arasında koalisyonlar kurulmasıyla sağlandığı; ikincisi ise bu tür bir koalisyonun bir araya gelmesinin, dünyaya ilişkin tutarlı bir fikir ve imgeler dizisiyle mümkün olduğudur. Hegemonik fikirlerin, farklı seçkinleri yönetici blokta bir araya getirmesi beklenir. Bununla birlikte yönetici blok, siyasal hakimiyetini meşru kılmak için zora başvurma yanısıra rıza üretmelidir. Fakat hegemonyaya ilişkin ekonomi-politik kavrayış, rızanın nasıl elde edildiğine ya da hegemonik projelerin gündelik hayatta nasıl gerçekleştiğine dair açık bir anlayıştan yoksundur.²⁴³

Marksist gelenek içerisinde neoliberalizmin hâkim sınıf iktidarının yeniden tesis edilmesine yönelik kendi içerisinde tutarlı, her yerde hazır ve nazır, öngörülebilir sonuçlar üreten bir ideolojik-hegemonik proje ya da politika çerçevesi olarak anlaşılmasına karşın neoliberal dönüşüm biçimlerinin oldukça düzensiz, kurumsal olarak melez ve kronik olarak dengesiz olduğuna dair bir literatür söz konusudur. Burada tanımlayıcı bir kavram olarak neoliberalizmin yerini açıklayıcı bir kavram olarak neoliberalleşme alır.²⁴⁴ Buna göre neoliberalizm nihai bir formdan ziyade süreçsel ve ilişkiseldir. Soyut ve evrensel bir modelden ziyade farklı coğrafya ve ölçeklerde “gerçekte var olan neoliberalizmlere”²⁴⁵ odaklanılarak “çeşitlenen

²⁴² A.g.e, s. 10-11.

²⁴³ Clive Barnett, "The consolations of neoliberalism", **Geoforum**, 36, 2005, s. 9.

²⁴⁴ Jamie Peck ve Adam Tickell, "Neoliberalizing Space", **Antipode**, 34, no. 3, 2002, s. 380-404.

²⁴⁵ Neil Brenner ve Nik Theodore, "Cities and the geographies of actually existing neoliberalism", **Antipode**, 34, no. 3, 2002, s. 349-79.

neoliberalleşmelere” dikkat çekilir.²⁴⁶ Neoliberalleşme süreçleri, coğrafi-kurumsal farklılaşmanın sistematik şekilde üretimidir. En genel anlamıyla neoliberalleşme, piyasa ve metalaşmanın yoğunlaştığı siyasal bir yönelimdir. Piyasalaşma ve metalaşma, kapitalizmin tarihsel soyağacında uzun bir geçmişe sahip olsa da neoliberalleşme, hali hazırda eşitsiz gelişmiş bir kurumsal çerçevede ortaya çıkmaktadır. Devlet-ekonomi ilişkilerinin süresiz, eşitsiz ve çelişkili yeniden oluşumunu içermektedir. Bazen kademeli bazen daha radikal kopuşlar yoluyla hali hazırda var olan kurumsal yapıların hatlarını yeniden şekillendirmekte ve aralarındaki bağlantıları yeniden biçimlendirmektedir. Neoliberalleşme süreçleri, seferber edildikleri her yerde hem piyasalaşma ve metalaşmayı teşvik etmekte hem de yerler, bölgeler ve ölçekler boyunca düzenleyici biçimlerin eşitsiz gelişimini doğurmaktadır. Dolayısıyla neoliberalleşme süreçleri, dünyayı giderek homojenleştiren hegemonik bir projenin gerçekleşmesinden oldukça uzaktır.

Marksist yorum, neoliberalizmi kapitalist sınıf ilişkileri ve sermaye birikimi mantığına indirgediği için ondaki ayırt ediciliği kavramaktan uzaktır. Neoliberalizm, piyasa ilişkileri, meta fetişizmi ya da sermaye birikiminin kendiliğinden genişlemesine indirgenemez. Bu yüzden Marksist açıklama birkaç açıdan yetersizdir. Neoliberalizmin biricik boyutu olarak ekonomiyi görür. Burjuvaziyi diğer sınıflarla girdiği mücadele ilişkilerine öncel ve zaman içerisinde varlığını muhafaza eden bir özne olarak varsayar. Bununla birlikte burjuvazinin, Keynesçi politikaları ve emek ile sermaye arasındaki uzlaştırıcı formülleri terk etmeleri için siyasetçileri ve bürokrasileri etkilemesinin yeterli olduğu düşünülür. Oysa neoliberalizm, siyaset, bürokrasi ve iş dünyası ortaklığında sermayenin gerekleri doğrultusunda hazırlanmış bir “büyük komplo” ya da doktrin değildir. Ortada kararlı şekilde uygulanacak bir doktrin yoktur. Neoliberal toplum, başlangıçta sonucu tahmin edilemeyen mücadeleler ve el yordamıyla uygulanan politikaların, öncüleri tarafından programlanmamış bir tarihsel sürecin ürünüdür. Kendi içinde tutarlı, soyut ve evrensel bir doktrinin

²⁴⁶ Neil Brenner, Jamie Peck ve Nik Theodore, "Variegated neoliberalization: geographies, modalities, pathways", **Global networks**, 10, no. 2, 2010, s. 182-222.

doğrudan sonucu olmadığı gibi sermayenin doğal eğilimi olarak varsayılan genişlemesinin de mantıklı bir yansıması değildir.²⁴⁷

Ekonomi-politik eleştirinin dışında neoliberalizme yönelik bir diğer eleştirel yaklaşım, Foucault'dan ilham alan yönetimsellik çalışmalarıdır. Yönetimsellik çalışanlar, neoliberalizmin yerel pratikleri aşan kapsayıcı bir bağlam ürettiğine yönelik kavramsal çerçeveleri reddederler. Neoliberalizmin ideolojik-hegemonik bir proje olarak kavramsallaştırılması, onu "başka şeylerin anlaşılacağı bir makro-yapı ya da açıklayıcı arkaplan" haline getirir. Öyle ki neoliberalizm, dünyadaki diğer şeylerden daha büyük, daha güçlü, daha yapısal ve yapılandırıcı bir şey olarak görülür.²⁴⁸ Sanki "tüm gezegen boyunca kuvvet toplayan, her ülkeyi önüne katan ve eski iktidar yapılarını ortadan kaldıran ekonomik bir tsunami" söz konusudur.²⁴⁹ Bu eleştirilere karşın Marksist ekonomi-politik yapısalcı perspektif, yönetimsellik çalışmalarının yerel düzenleyici pratiklerin içerisinde gerçekleştiği makro-uzamsal çerçeveleri ve yerellikleri aşan dolaşım sistemlerini yani "bağlamın bağlamını" ihmal ettiklerini iddia eder.²⁵⁰

Yönetimsellik en genel anlamıyla insan davranışının çeşitli teknolojiler aracılığıyla belirli amaçlara yönlendirilmesini hedefleyen ancak öngörülmedik sonuçlara açık bir yönetim rasyonalitesidir. Yönetim, başkalarının olası eylem alanını yapılandırmaktadır.²⁵¹ Daha detaylandırılmış bir tanımda, insan davranışını yönlendirmek için rasyonel ve hesaplanmış bir çabayı ifade eder. Yönetme arzusunda olanlar için insan davranışı; düzenlenebilen, kontrol edilebilen, şekillendirilebilen ve belirli bir yöne doğru dönüştürülebilen bir şeydir.²⁵² Davranışların yönlendirilmesinde

²⁴⁷ Pierre Dardot ve Christian Laval, **The New Way of The World: On Neoliberal Society**, çev. Gregory Elliott, London, Verso, 2014, s. 16-17.

²⁴⁸ Stephen J. Collier, "Neoliberalism as big Leviathan, or . . . ? A response to Wacquant and Hilgers", **Social Anthropology**, 20, no. 2, 2012, s. 186-91.

²⁴⁹ Aihwa Ong, "Neoliberalism as a mobile technology", **Transactions of the Institute of British Geographers**, 32, no. 1, 2007, s. 3.

²⁵⁰ Brenner, Peck ve Theodore, "Variegated neoliberalization: geographies, modalities, pathways", s. 201-02.

²⁵¹ Michel Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2**, der. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı, 2014, s. 75.

²⁵² Mitchell Dean, **Governmentality: Power and Rule in Modern Society**, Los Angeles, Sage, 2010, s. 34.

devlet önemli bir rol oynar. Ancak yönetim devletle sınırlı değildir. Devlet ve devlet-dışı kurumlar kadar kişinin öz-yönetimi ve kendiliğın kendi üzerindeki eylemini içerir.

Foucault, neoliberalizmin ekonomik açıdan “bazı ekonomik teorilerin yeniden hayata geçirilmesi”; sosyolojik açıdan “toplum içerisindeki ilişkilerin salt olarak ticaret üzerine kuruması”; ve siyasal açıdan “devletin idari ve genele yayılmış müdahaleciliğının üzerinin örtülmesi” şeklinde anlaşılmasını eleştirir. Bu üç tanım için de neoliberalizm “hiçbir şey” ya da aynı şeyin bir devamı”ndan ibarettir.²⁵³

Foucault, Alman ordoliberalleri ve Amerikan neoliberallerinin düşünceleri üzerine yaptığı okumadan hareketle neoliberalizmde yeni olan şeyin, “liberal yönetimselliğın yeniden programlanması” olduğunu söyler. Neoliberalizm, liberal olandan farklı bir siyasal rasyonaliteyle birlikte gelir. Burada liberalizmin aksine devlet, ekonomiye kendi dışında bir özgürlük alanı tanıyıp tanımadığı ya da hangi ölçüde tanıdığı açısından sorunsallaştırılmaz. Devletin ekonomik temeller üzerine inşa edilmesi söz konusudur.²⁵⁴ Piyasanın ilkeleri, devletin gerekçesini sunar ve devlet aracılığıyla yaygınlaşır. Aynı zamanda okullarda ve işyerlerinde dolaşıma girer. Klasik liberalizmin mübadele partneri *homo economicus*’u yeniden yapılandırır ve onu rekabet öznesi ve “beşeri sermaye” taşıyıcısı, kendi kendisinin girişimcisi bir özneye dönüştürür.²⁵⁵ Bununla birlikte neoliberaler, klasik liberallerin aksine piyasaya safça bir inanç beslemezler. Kendi kendine işleyen piyasalar bir hayal ürünüdür. Piyasaların rekabetçi ve etkin bir şekilde işlemesi için piyasa dışı koşulların uygun şekilde sağlanması gerekliliğı üzerinde dururlar. Ordoliberalere göre rekabet piyasaların doğal bir özelliğı olmaktan uzaktır. Rekabetçi piyasalar için gerekli koşullar sağlanmalıdır. Bu da toplumsal yaşamın açıkça piyasayla ilgili olmayan yönlerinin piyasa ilkeleri doğrultusunda düzenlenmesini gerektir. Burada devlete, rekabet ve piyasa gerekleri doğrultusunda toplumsal yaşamı düzenleme rolü verilir.

Burası neoliberal yönetimselliğın üretken boyutunu oluşturur. Yepyeni bir öznenliğın üretilmesi söz konusudur. Neoliberal özne, sınırsız gibi görünen özgürlük

²⁵³ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)**, s. 109.

²⁵⁴ A.g.e, s. 82.

²⁵⁵ A.g.e, s. 190.

alanı içinde doğal yeteneklerini ve edindiği becerileri rasyonel ve öngörülebilir amaçlara ulaşmak adına yöneten bir “beşeri sermaye”²⁵⁶ taşıyıcısı, kendi kendinin girişimcisidir. Bu nedenle kendi öznelliğinin yanı sıra hareket ettiği özgürlük alanının, neoliberal yönetim teknolojileriyle derinden biçimlendirildiği gerçeğini görmesi oldukça zordur. Neoliberaler için hakikat alanı olarak anlaşılan piyasaya referansla düzenlenen topluma, rekabet mekanizmalarının hakim olması beklenir. Bu, bir mübadele toplumundan ziyade rekabet dinamiğinin dokusuna işlemiş olduğu bir toplumdur. Aranan şey, “süpermarket toplumu değil, şirketler toplumu”dur.²⁵⁷ Böylesi bir ortamın değişkenlerine göre sistematik olarak davranışlarından uygun etkilerin çıkarılması beklenen öznellik biçimi, klasik liberalizmin mübadele partneri *homo economicus*’tan ziyade taşıdığı beşeri sermayesini mümkün olan en üst düzeye çıkarma arayışındaki girişimci öznedir.

Wendy Brown, “neoliberalizm aslandan ziyade tahtakurusuna benziyor... O akıl tarzı, işyerlerinin, okulların, kamu kurumlarının, toplumsal ve siyasi söylemin, hepsinden öte öznenin gövdesine ve dallarına kılcal damar gibi sokuluyor” diyerek bu kesişmeye işaret eder.²⁵⁸ Ancak neoliberalizmi bir “akıl düzeni” ve “siyasal rasyonelite” olarak kavramsallaştırma noktasında Foucault’dan ilham alsa da “demokrasi, yurttaşlık ve siyasi düşünce tarihi gibi, açıkçası Foucault’nun ilgilenmeyeceği ya da itiraz edeceği konular üstüne, onunla birlikte, ona karşı ve ondan ayrı düşünmenin peşinde” olduğunu söyler.²⁵⁹ Foucault’nun *homo economicus* figürünün belirleyici özelliğini çıkar olarak sabitlemesini eleştirir.²⁶⁰

Çıkar kavramını *homo economicus* figürünün özsel ve tarih-aşırı dürtüsü olarak görmek, söz konusu figürün klasik liberalizmden neoliberalizme dönüşümünü anlama

²⁵⁶ Beşeri sermaye, kalıtsal ve genetik özellikler kadar edinilmiş becerilerden oluşur. Kalıtsal özellikler bir kenara bırakılırsa beşeri sermayenin önemli bir boyutunu edinilen beceriler oluşturur. Bu anlamda gelire tahvil edilebilecek beceri-makineleri geliştirmeye yönelik yapılan yatırımlar beşeri sermaye kurmanın konusudur. Bunların başında tedrisi eğitim ve profesyonel meslek edinmek gelir. Ancak beşeri sermaye oluşturma okul ve mesleki eğitimle sınırlı değildir. Ebeveynlerin kültür düzeyi ve çocukla kurdukları ilişki de beşeri sermaye oluşturmaya yönelik yatırımlar arasında görülür. A.g.e, s. 191-94.

²⁵⁷ A.g.e, s. 128.

²⁵⁸ Wendy Brown, **Halkın Çözülüşü: Neo-liberalizmin Sinsi Devrimi**, çev. B. Engin Aksoy, İstanbul, Metis, 2018, s. 43.

²⁵⁹ Brown, **Halkın Çözülüşü: Neo-liberalizmin Sinsi Devrimi**, s. 90.

²⁶⁰ Brown, **Halkın Çözülüşü: Neo-liberalizmin Sinsi Devrimi**, s. 98.

önünde engel oluşturur. Brown için Foucault'nun "resminde eksik olan... adına homo politicus diyebileceğimiz yaratıktır, halk egemenliği ve kendi bireysel egemenliğinin gerçekleşmesi için ve bu sayede hayat bulan yaratık".²⁶¹ *Homo politicus* ve *homo economicus* modernlik boyunca yan yana var olmuş, birbirlerini şekil ve içerik bakımından sürekli değiştirmişlerdir. *Homo politicus* figürü dikkate alınırsa neoliberal yönetimselliğin neye mal olduğu açığa kavuşabilir. *Homo politicus*, "neoliberal aklın yükselişindeki en önemli zayıf"tır.²⁶² "Neoliberal devrim özgürlük – serbest piyasalar, özgür ülkeler, özgür insanlar – adına gerçekleşirken, gerek devletler gerekse özneler için özgürlüğün egemenlikte yatan temellerini söküp atmaktadır."²⁶³

Egemenlik nosyonunun çözülmesiyle ilgili Brown'a benzer bir duruşu, geleneksel anlamda ulus-devlet egemenliğinden söz edilemeyeceğine yönelik savın en ileri boyutunu temsil eden Hardt ve Negri için egemenlik artık yeni bir biçime bürünmüştür. İmparatorluk olarak adlandırdıkları bu yeni küresel egemenlik biçiminde yeni tür bir emperyalizm, ulus-devletlerin yerini alır. "Modern Avrupa egemenliği kapitalist egemenliktir; sermayenin gelişmesinin bir işlevi olarak bireysellik evrensellik arasındaki ilişkiyi üst-belirleyen bir yönetim biçimidir."²⁶⁴ Egemenlik ve evrensel kapitalizm arasındaki bu sentez, sömürgecilik vasıtasıyla dünyanın geri kalanına yayılır. Sömürgeciliğin sona ermesi, "ulus güçlerinin gerilemesi" ve Amerikan kapitalizminin yükselişi ise "modern egemenlik paradigmasından emperyal egemenlik paradigmasına genel bir geçişin göstergesidir."²⁶⁵ Egemenlik, devletin klasik egemenlik kategorilerini ve bunların ulus-devletler sistemine bağımlılıklarını alt üst eden küresel kapitalizm makinelerine doğru yeniden-yerliyuurtlulaşır.

İmparatorluk, ekonomik ve kültürel mübadelelerin küreselleşmesiyle ortaya çıkan yeni bir yönetim mantığı ve yapısıdır. Egemen bir güç olarak söz konusu küresel mübadeleleri düzenler ve böylelikle dünyayı yönetir. Daha önceki imparatorluklardan farklı olarak postmodern zamanların tek İmparatorluğu, ülkesel sınırlara ya da güç merkezlerine sahip değildir. Tüm küresel yerküreyi birleştiren merkezsizleşmiş ve

²⁶¹ A.g.e, s. 100.

²⁶² A.g.e, s. 101.

²⁶³ A.g.e, s. 126.

²⁶⁴ Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 109.

²⁶⁵ A.g.e, s. 156.

yersizyurtsuzlaşmış bir yönetim aygıtıdır. Yönetime ilişkin bu yeni mantık ve yapının kurulmasına, “egemenlikten içkinlik düzlemine geçiş”, sınırların ulusal ve küresel ölçekte çökmesi, “sivil toplumun çözülüşü ve disiplinci kurumların genel krizi”, “ulusal sınır çizgilerini düzleyen küresel bir kontrol toplumunun kurulması, dünya piyasasının gerçekleşmesi ve küresel toplumun sermaye altında gerçek boyunduruğu” eşlik eder.²⁶⁶ Sonuçta sermaye, kendisini dünya piyasalarında gerçekleştirdiğinde “kodlanmamış akışlar, esneklik, sürekli uyarlanma ve eşitleme eğilimiyle tanımlanan pürüzsüz bir uzama yönelir.”²⁶⁷

Neoliberalizmin iktidar ve kendilik teknolojilerinin birleştiği noktada kendi işleyişine uygun öznellikler yaratabildiği şeklindeki Foucaultcu analize karşın Deleuze ve Guattari’den hareketle Maurizio Lazzarato, neoliberalizmin genelleşmiş bir kölelik rejimi getirdiğini ancak üretim ve öznellik üretimini eklemlenmekte başarısız olduğunu iddia eder. Neoliberalizmin krizinin ardında da kendine uygun bir öznellik üretmedeki başarısızlığı yatmaktadır. “Neoliberalizmin son otuz yılda ortaya koyduğu gibi, para ve finans, toplumsal ‘maddeyi’ yersizyurtsuzlaştırma (kodsuzlaştırma) konusunda kusursuz bir yeteneğe sahiptir. Yasaları (özellikle emekle ilgili olanları), toplumsal ve ekonomik kodları, Fordizmle kurulan politik özneleri zayıflatır ve abluka altına alırlar. Çalışanlar ve çalıştıkları kurumlar, işverenler ve fabrikaları, devlet ve onun refah aygıtları, kendilerini radikal bir biçimde dönüştüren bu yersizyurtsuzlaşma sürecine tabi kılınmışlardır.”²⁶⁸ Ancak “neoliberal yersizyurtsuzlaşmayla beraber herhangi yeni bir öznellik üretimi meydana” gelmemiştir.²⁶⁹

Neoliberalizmin var olan öznellik biçimlerini, yurttaş-özne, işçi-özne, vd. yersizyurtsuzlaştırma becerisine karşın yeni bir öznellik biçimi yaratamamasını anlamak için daha öncesinde kapitalizmin etkinlik ve gücünü borçlu olduğu iki tür özneleşme biçimi, toplumsal tabi kılma ve makinesel kölelik; öznenin iki heterojen boyutu, molar ve moleküler, birey ve birey-öncesi, temsil ve temsil öncesi boyutları nasıl birleştirdiğine bakmak gerekir. Bunun için de öncelikle Gilles Deleuze ve Felix

²⁶⁶ A.g.e, s. 341.

²⁶⁷ A.g.e, s. 337.

²⁶⁸ Maurizio Lazzarato, **Göstergeler ve Makineler: Kapitalizm ve Öznellik Üretimi**, çev. Ferda Nur Demirci, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2016, s. 27.

²⁶⁹ A.g.e, s. 9.

Guattari'nin kapitalizmin dinamiklerini altyapı-üstyapı, üretim-yeniden üretim, ekonomi politik-libidinal ekonomi ikiliklerini aşarak Marksist siyasal iktisadın kısıtları dışında soruşturan *Kapitalizm ve Şizofreni* projesine bakmak faydalı olacaktır.

Deleuze ve Guattari, kapitalizme yönelik analizlerinde bir taraftan üretim biçimlerine, toplumsal üretim ve yeniden üretime odaklanan Marksizm'in ötesine geçerek libidinal toplumsal makinelerin ekonomisine, arzu, arzulama-makineleri, arzulama-üretimine diğer taraftan da yapısal ilişkilerden ziyade toplumsal akışlara yönelirler. Böylelikle üretim biçimi ile varoluş ve öznellik biçimleri arasındaki mesafeyi ya da karşıtlığı ortadan kaldırırlar. Varoluş tarzı ya da öznellik, temeldeki yapısal bir unsurun çarpıtılmış yani ideolojikleşmiş temsiline indirgenemeyecek ölçüde altyapıya aittir. Deleuze ve Guattari, bunu arzu nosyonuna ilişkin kendi özgün bakışlarından hareketle arzuyu altyapıya yerleştirip onun bizatihi gerçekliği ürettiğini söyleyerek temellendirirler. Ancak öncelikle bu arzunun, psikanalizin onu ailenin Ödipal üçgenine hapsedip yoksunlukla malul kılmasından kurtarılması gerekir. Arzu, psikanalizde olduğunun aksine öznenin kendisine yasaklanmış olan nesneye duyduğu arzu değildir.

Diğer yandan Deleuze ve Guattari, iktidara bakışlarında Foucault'dan ayrışırlar. Foucault için iktidar, kurucu ve üretken oluşuyla birincil niteliktedir. Ürettiği öznellikler aracılığıyla işler. Oysa Deleuze ve Guattari için iktidar toplumsal akışlar karşısında ikincil konumdadır. Önceliği psikanalizin Ödipal üçgeninden kurtardıkları arzuya verirler. Ancak bu, arzunun farklılaşmamış doğal bir töz olduğu anlamına gelmez. Aksine arzu, her zaman farklılaşmaktadır. Karmaşık bir oluşum sergiler. İktidar ise öbekleşmiş olan bu arzunun bileşenlerinden biridir.

Foucault ile tek anlaşmazlığımız şu noktalardır: (1) bize öbekleşmeler temelde iktidarın değil, arzunun öbekleşmeleri gibi görünüyor (arzu her zaman öbekleşir) ve iktidar, öbekleşmenin katmanlaşmış bir boyutu gibi görünüyor; (2) diyagram ve soyut makine bir öbekleşmede birincil olan, [yani] direniş ya da karşı saldırı fenomeni olmayan fakat yaratım ve yersizyurtsuzlaşmanın keskin kenarları olan kaçış çizgilerine sahiptir.²⁷⁰

²⁷⁰ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, s. 531.

Deleuze ve Guattari için “her şey arzulama-makinelerinin ve arzu üretiminin etrafında döner.”²⁷¹ Toplumsal yaşamı karakterize eden şey arzu akışlarıdır. Sabit bir kimlik ya da organizasyona sahip olmak yerine arzu her zaman daha fazlası olmak, öteki oluş, hali hazırda olduğundan farklı oluş için çabalar. “Sadece bir oluş, gerçekliğin oluşumu” söz konusudur.²⁷² Tanımlanabilir şeylerin ortaya çıkışı, akışların sürekliliğinde yaratılan kesintiler ve tortulaşmalarla mümkündür. Burada bilinçdışı arzulama-makineleri ve arzulama-üretimi ile toplumsal makineler ve toplumsal üretimin bir ve aynı şey oluşunda sentezler tanımlanabilir bir toplumsal dünya meydana getirirler. Özneler, nesneler, kimlikler, toplumsal roller, bu sentezlerin akışlar üzerindeki etkinliklerinden ortaya çıkar.²⁷³

Deleuze ve Guattari, toplumsal alanı karakterize eden arzu akışlarının üretiminin bastırıldığı, kontrol altına alındığı ve koordine edildiği farklı toplumsal makine türleri ayırt ederler. Burada ayrıntılı olarak ele alınacak olan kapitalist toplumsal makine ve onunla özgül bir ilişki içerisinde dönüşüm geçiren “kapma aygıtı” olarak devlettir.

Kapitalist makine, akışların genelleşmiş tarzda kodsuzlaştırıldığı tek toplumsal makine olmakla önceki iki toplumsal makineden ayrılır. Kapitalizm öncesi toplumlarda “toplumsal makineler arzuya ayrılmaz bir biçimde ilişkilidirler: onu kodlarlar... Sociusun işi arzuyu kodlamak... ve kodu çözülmüş akımlardan korku duymak”tır. Buna karşın kapitalizm, “arzu akımlarını serbest bırakır”. Kapitalizm, “kodu çözülmüş akımlar üzerine bina edilen, içsel kodlar yerine para biçimindeki bir soyut nicelikler aksiyomatliğini geçiren tek toplumsal makine”dir.²⁷⁴ Aksiyomlaştırma, birbirine eşdeğer olmayan şeylerin soyut nicelikler aracılığıyla eşdeğerli kılınmasıdır. Kapitalizme eşanlı olarak şizofrenik ve paranoyak eğilimini, eşanlı çifte hareket ve dinamiğini veren yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyurtlulaşmadır.

²⁷¹ Gilles Deleuze ve Felix Guattari, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni**, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014, s. 547.

²⁷² Deleuze ve Guattari, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni**, s. 59.

²⁷³ Üretim aşamasında akışların ve kısmi-nesnelerin bağlayıcı sentezi; kaydetme aşamasında, bağlayıcı sentez tarafından akışların bağlanmasından ortaya çıkan temel makineler anlamının iliştiirildiği ayırıcı sentez; ve tüketim aşamasında, ayırıcı sentez tarafından kodlanarak üretilen farklılıkların yoğunluklar oluşturacak şekilde bir araya getirildiği birleştirici sentez söz konusudur.

²⁷⁴ Deleuze ve Guattari, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni**, s. 205.

Kapitalizmde niceliksel hesaplamalar, daha öncesinde toplumun temelini oluşturan anlam ve inanç sistemlerinin altını boşalttığı için şizofrenik bir eğilime sahiptir. Kapitalizmin bu eğilimini anlaşılır kılacak olan Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'daki ünlü tanımıdır: "Üretimin durmadan altüst edilmesi, bütün toplumsal koşulların aralıksız sarsılışı ve bitmek bilmeyen bir belirsizlik ve çalkantı... Bütün kemikleşmiş, donmuş ilişkiler arkaları sıra gelen eskiden beri saygıdeğer tasavvur ve görüşlerle birlikte silinip gider; yeni oluşumlar ise daha kemikleşmeye fırsat bulamadan eskir."²⁷⁵ Kısacası katı olan her şey buharlaşır. Benzer şekilde Deleuze ve Guattari için kapitalizmin yerleşik kimlik ve kodları çözme ve yeryurtları dönüştürme eğilimi, "yersizyurtsuzlaşmanın saf şizofrenik süreci"ni oluşturur.²⁷⁶ Varlığını sürdürmek adına sürekli devrimci olmak durumunda olan kapitalizm, üretim ve tüketimi, emek ve parayı özgül somut içeriklere katı şekilde bağlayarak kodlayan mevcut anlam ve inanç sistemlerini yersizyurtsuzlaştırır. Artı-değerin üretilmesi ve gerçekleştirilmesi, bu yersizyurtsuzlaştırma ve kod çözümüne bağlıdır. Ancak kapitalizmin bu yersizyurtsuzlaştırıcı eğilimine serbestleştirilen arzu akışlarının ürettiği artı-değeri özel ellerde temellük ettirecek bir yeniden-yerliyuurtlulaştırma eğilimi eşlik eder. Yersizyurtsuzlaşmadan doğan yeni teknik makine ve kültürel ürünler, üretilecek ve kar için satılacak metalar olarak görüldüğünden mülk olarak çitlenir, etraflarında yeni yasal sınırlar çizilir ve onlara erişim denetlenir.

Modem toplumların toplumsal aksiyomatığı iki kutup tarafından yakalanmıştır ve durmaksızın bir kutuptan diğerine salınmaktadır. Kod çözümü ve yersizyurtsuzlaşmadan doğma olup despotik makinenin harabelerinde yükselen bu toplumlar, üst-kodlayıcı ve yeniden-yerliyuurtlulaştırıcı bir birlik olarak yeniden canlandırmayı diledikleri Urstaat ile onları mutlak bir eşiğe doğru süren prangasız akımlar arasında yakalanmışlardır. Sermayelerinin ve halklarının akışkan niceliklerini bir yandan tüm güçleriyle, dünya çapındaki diktatörlüklerin, yerel diktatörlerin ve muazzam polis gücünün darbeleriyle yeniden kodlarlarken, diğer yandan onların kodlarını çözerler, ya da onları kod çözümüne elverişli kılarlar. İki ayrı yön arasında kapılmışlardır: arkaizm ve fütürizm, neoarkaizm ve eski-fütürizm, paranoya ve şizofreni.²⁷⁷

²⁷⁵ Karl Marx ve Friedrich Engels, **Komünist Manifesto**, çev. Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam Kitap, 2015, s. 43-44.

²⁷⁶ Deleuze ve Guattari, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni**, s. 406.

²⁷⁷ A.g.e, s. 377.

Bu noktada devletin kapitalist aksiyomatik içerisinde oynadığı özgül role geçebiliriz. Kapitalizmin eşanlı yersizyurtsuzlaşma ve kod çözümü ile yeniden-yerliyurtlulaştırma ve yeniden-kodlama çifte hareketinden kaynaklanan yeni arzu, ihtiyaç, deneyim ve olasılıklar yaratma eğilimi ile bu potansiyeli mevcut zenginlik ve mülk dağılımını sürdürme ve yeniden üretme gereksinimine tabi kılma eğilimi arasındaki çatışma, kapitalizm ve devlet arasındaki ilişkiye can verir. Kapitalizm, bir kodsuzlaşmış akışlar aksiyomatiği oluşturarak dünya ölçeğinde bir öznelleştirme girişimiye de özneleşmeye tekabül eden toplumsal tabiyet, aksiyomatiğin kendisinden çok gerçekleşme modellerinde görünürdür. “Öznelleşme sürecinin ve ona bağlı olan boyun eğmenin olduğu yer milli öznellikler veya Ulus-Devlet bağlamıdır.”²⁷⁸

Dolayısıyla kapitalizmle birlikte devletin toplumsal işlevi önemli bir değişim geçirir. Despotik makinede olduğunun aksine artık yukarıdan dayatılan bir aşkın birliği temsil etmese de yok olmaz. Bunun yerine “toplumsal kuvvetler sahasına içkin hale gelir, onların hizmetine girer, kodu çözülmüş ve aksiyomlaştırılmış akımların düzenleyicisi olarak iş görür... Kapitalist devlet... kodu çözülmüş ya da yersizyurtsuzlaşmış akımların birleşimi ile üretilir.” Dolayısıyla genel bir kod çözümüyle karakterize olan, kodlar ya da üst-kodlarla değil, soyut nicelikler aksiyomatiğiyle işlemesiyle ilkel yerliyurtlu makine ve despotik makineden farklılaşan kapitalizmde devletin toplumsal sahaya “içkin-oluşu en yüksek noktasına” ulaşır. “Devlet... gücünü [ve özerkliğini] hiç bu ölçüde kaybetmemiştir.” Ekonomik güç göstergelerinin hizmetine girişi ve toplumsal sahaya bu denli içkin-oluşuyla aslında kapitalist devlet bu role çok öncelerinden hala yarı-feodal veya monarşik biçimler altındayken sahiptir. Burada çıkan sonuç, Deleuze ve Guattari’nin ifade ettiği şekliyle liberal kapitalizmin hiçbir zaman var olmadığı, kapitalizmin her zaman bir devlet kapitalizmi olduğudur.²⁷⁹

Liberal kapitalizmin hiçbir zaman var olmadığı aksine kapitalizmin her zaman bir devlet kapitalizmi olduğu saptaması, Foucault’nun yönetsellik analizinde devlet aklına karşı ortaya çıktığını söylediği liberalizm ve liberal yönetim sanatı

²⁷⁸ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 457.

²⁷⁹ Deleuze ve Guattari, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni**, s. 365-66.

açıklamasının zafiyetini ortaya koyar. Foucault için liberalizm, “bir teori ya da ideoloji olarak değil... bir pratik olarak, yani sürekli düşüncenin düzenlediği, belli hedeflere yönelik ‘bir eylem’ tarzı olarak... yönetimin icrasının ilkesi ve akılsallaştırılma yöntemi olarak” değerlendirilmelidir.²⁸⁰ Yönetimin icrasının akılsallaştırılması, sürekli yönetimin kapsam ve yoğunluğuna dair eleştirel bir düşünümü getirir. Daima fazla yönetim sergilendiğine dair bir şüphe söz konusudur.

Liberal düşünüm, devletin varlığından yola çıkıp, yönetimi, devletin kendisinin biçtiği bir hedefe ulaşmak için ihtiyacı olan bir araç olarak görmüyordu. Aksine, devletle hem içeriden, hem dışarıdan karmaşık bir ilişki içinde olan toplumdan yola çıkıyordu. Hem başlangıç noktası, hem de nihai hedef olan toplum sayesinde şu soruyu sormaya gerek kalmıyordu: en düşük maliyetle en fazla yönetim nasıl sağlanabilir? Bunun yerine sorulan soru şuydu: neden yönetmek gereklidir? Yani, yönetimin varlığını gerekli kılan etkenler nelerdir? Yönetimin, topluma nazaran varlığını haklı çıkarması için hangi amaçları gütmesi gereklidir?²⁸¹

Foucault’nun liberal yönetim sanatının toplumdan hareket ederek devleti sorunsallaştırdığı yollu çözümlemesine karşılık Lazzarato, “liberal yönetimsellik hiç var olmuş mudur” sorusunu yöneltir. Buna göre Foucault’nun zafiyeti liberal yönetim sanatı ve tekniklerini devlete karşı ya da alternatif olarak değerlendirmesidir. “Liberaller, devlet yönetimine bir alternatifi temsil etmek şöyle dursun, devlet kapitalizminin mümkün özneleşme kiplerinden biridir sadece.”²⁸²

Devletin kitlesel bir baskı aygıtı aracılığıyla işlemesine gereksinimi yoktur. Aksine öznenin kendi kendisini tahakküm altına alışıyla işler. Özne kendi kendisinin kanun koyucusuna dönüşür. Kanun koyucu özne, üst-kodlayan despotun yerini alır: “Hâkim gerçekliğin beyanlarına daha çok itaat ettikçe, zihinsel gerçekliğin içinden konuşan özne olarak daha çok emir verirsiniz, sonuç olarak yalnızca kendinize itaat edersiniz.” Burada karşılaşılan ilkel yerliyurtlu toplumsal makine ve kişinin sonsuz borçla bağlandığı ve onun tarafından üst-kodlandığı despotik toplumsal makineden farklı olarak yeni bir kölelik biçimi ortaya çıkar. O da “kendi kendinin ya da saf aklın, Cogito’nun kölesi olmak”tır.²⁸³ Belirli düşünce biçimleri devletle meşruluk ve

²⁸⁰ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)**, s. 264.

²⁸¹ A.g.e, s. 265.

²⁸² Maurizio Lazzarato, **Borçla Yönetmek**, çev. Şule Çiltas, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2015, s. 79.

²⁸³ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 130.

anlaşma zemini sağlayarak suç ortaklığında bulunurlar. “Yalnızca düşünce hukuki anlamda evrensel bir devlet kurgusu icat edebilir, devleti de jure evrensellik düzeyine yükseltebilir... Devlet düşünceye bir içsellik biçimi verirken düşünce de bu içsellığe bir evrensellik biçimi verir.”²⁸⁴ Bu karşılıklı kazanımda devlet düşünceye tümüyle nüfuz eder. Akılcı düşünce tümüyle bir devlet felsefesi olup çıkar. “Cogito tarafından oluşturulmuş merkezdeki tüm fakültelerin birliği olarak sağduyu, mutlaklaşmış devlet konsensüsüdür.”²⁸⁵ Dolayısıyla devlet, ona izleğini veren düşüncede içkin olarak bulunur.

Arzunun üretkenliğine karşı “devlet, onun polisi ve ordusu, devasa bir üretim-karşıtlığı” girişimidir. Ancak bu üretime dışsal olmaktan ziyade bir düzenleyici olarak bizatihi üretimin “kalbinde”dir.²⁸⁶ Aksiyomatik sistemi ya da soyut makinesi olarak hizmet edecek bir düşünce imgesine ihtiyacı olmayan devlet yoktur. Antik Yunan’da Öklidçi geometrinin sitenin iktidar organizasyonu için gereksinim duyduğu bilgi ya da soyut makineyi sağlaması ya da benzer bir rolü klasik felsefenin Kilise ve Devlet için üstlenmesi gibi modern dönemde de psikanalizin arzuyu ailenin ödipal üçgenine hapsederek yoksunlukla malul kılması doğası gereği devrimci arzu akışlarını devlete akıtır.²⁸⁷ Deleuze ve Guattari’ye göre psikanalizin ödipal öznesi, üretim-karşıtlığının en önemli silahıdır. Arzunun üretkenliğine set çekip arzu akışlarındaki devlete yönelik tehdit unsurlarını bastırır. Çünkü “arzu daha çok [öbekleşme] ve kesişmeler istediğinden dolayı devrimcidir.” Psikanaliz ise bütün öbekleşme ve kesişmeleri keser, “arzudan nefret eder, politikadan tiksindir.”²⁸⁸ Eğer bir toplum kendisini yeniden üretip varlığını sürdüreceksen ya da kendine özdeşliğini muhafaza edecekse bu özdeşliği tehdit eden arzuyu bastırmalıdır. Hatta “köleliğin arzulanır olması için bastırmadan daha etkili bir şeyin bulunup çıkarılması yaşamsal önemdedir.”²⁸⁹ O da devrimci arzu akışlarının, hali hazırda toplumsal üretimden koparılmış ve özelleşmiş ailenin Ödipal

²⁸⁴ A.g.e, s. 375.

²⁸⁵ A.g.e, s. 376.

²⁸⁶ Deleuze ve Guattari, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni**, s. 341.

²⁸⁷ Gilles Deleuze ve Claire Parnet, **Diyaloglar**, çev. Ali Akay, Ankara, Bağlam Yayıncılık, 1990, s. 123-24.

²⁸⁸ A.g.e, s. 113.

²⁸⁹ Deleuze ve Guattari, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni**, s. 174.

üçgeninde anne, baba ve çocuk arasındaki etkileşime hapsedilerek üretkenliğinden soyunması ve yasaklanana duyulan yoksunluğun arzusuna indirgenmesidir.

Sonuç olarak ilk elden bir tarafta kölelik ya da serflik olarak belirlenmeyen özgürleşmiş emek akışı, çıplak ve özgür emek ile diğer tarafta finansal, ticari ya da toprağa bağlı olarak belirlenmeyen homojen ve bağımsız sermayenin bileşiminden kodsuzlaşmış akışların genel aksiyomatiği olarak biçimlenen kapitalizmle birlikte zenginlik ve emek, onları niteleyen tüm anlam ve inanç sistemlerinden boşanıp saf anlamıyla ekonomikleştiklerinde artık onlara el koyacak yasal ve siyasal bir tahakküme yani devlete gereksinim olmadığı düşünülür. Halbuki bu sermayeye ilişkin kısmi bir görüştür. Daha öncesinde kapitalizmin kodsuzlaşmış akışların genel aksiyomatiği olarak para ve emeği niteleyecek anlam ve inanç sistemlerine gereksinimi olmadığı, kod ve üst-kodlarla değil, aksiyomlarla işlediği söylenmişti. Aksiyomatik ise doğası özgülenmemiş ve değişik alanlarda aniden gerçekleşen işlevsel unsur ve ilişkileri doğrudan varsayar. Bu yüzden her ne kadar küresel ölçekte geçerli bir özneleşme girişimiye de gerçekleşme modelini ancak ulus-devlet ve ulusal öznelliklerde bulur. Dolayısıyla kapitalizmde devlet yok olmaz ancak şekil değiştirir. Onu aşan küresel ölçekteki aksiyomatik için gerçekleşme modeli sağlar. Aksiyomatiğin devleti aşıyor oluşu ondan vazgeçtiği anlamına gelmez. Nitekim kapitalizm kent biçimiyle değil, devlet biçimiyle oluşur.²⁹⁰ “Kapitalizm Urstaat’ı uyandırmakta ve ona yeni bir güç verilmektedir.”²⁹¹

Deleuze ve Guattari’den hareketle kodsuzlaşmış akışların genel aksiyomatiği olarak kapitalizm içerisinde bir “kapma aygıtı” olarak yersizyurtsuzlaştırılmış arzu akışlarını yeniden-yerliyurtlulaştıran devletin oynadığı özgül rol, neoliberalizmde devlet ve devlet egemenliğinin gerileme içerisinde olduğu şeklindeki savlara karşı önemli bir argüman teşkil eder.

Ordoliberal yönetimsellik devleti biçimlendirmeli ve devlet de, piyasanın var olabilmesi ve bir “kapma” ve ölçme aygıtı olarak işleyebilmesi için toplumu biçimlendirmelidir. Bu çifte koşul, “ekonomik” devlet ve “toplumun ekonomikleştirilmesi” olmaksızın piyasanın hiçbir var olma şansı yoktur.

²⁹⁰ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 454.

²⁹¹ A.g.e, s. 460.

Piyasanın otomatizmi ve kendiliğindenliği üretilmiş şeylerdir ve büyük ölçüde devletin müdahalesine ve bunun başarısına bağlıdır: toplumun kapitalist birikime uyarlanması.²⁹²

2008’de dünyayı etkisi altına alan ekonomik kriz, sağdan ve soldan devlete karşı duyulan fobinin altını oyar. Şirketlerin, bankaların, aşırı finansallaşma ve konut balonunun yol açtığı kriz, aslında bir ekonomik krizden öte toplumları yaygın piyasalaşma ve rekabet aracılığıyla yönetmenin tarzı olarak neoliberal yönetimselliğin krizidir.²⁹³ Batık şirketlerin kurtarılması ve piyasaların işlemesi için sözde özerk merkez bankaları üzerinden varlık alımlarına gidilir. Böylelikle şirketlerin borçları ve bankaların batık kredileri devlet aracılığıyla kamusallaştırılır. Burada egemenlik ve yönetimselliğin uyum içinde çalıştığı görülür. Devlet bir yandan kurtarma planlarıyla piyasa lehine diğer yandan bunun bedelini ödetmek için toplum aleyhine olmak üzere iki kez müdahalede bulunur. Neoliberallerin asgari devlet talebinin yerini toplum aleyhine bir azami devlet alır. Dolayısıyla kriz, devlet kapitalizminin pekişmesiyle sonuçlanır.²⁹⁴

2.2. Yönetimsel Öbekleşme: Devlet-Neoliberal-İslam Rezonans Makinesi

Bu bölümde Türkiye’de 1980’den itibaren yerleşmekte olan hakim anlamlama ve öznelleştirme rejimi soruşturulmaktadır. Bu rejimin bileşenlerini; somut görünüm ve egemenliği icra etme tarzında farklılaşsa da toplumsal yaşamı tanımlamaktaki sembolik ayrılacağını sürdüren Devlet, ekonomi dışında kalan toplumsal yaşam alanlarının piyasa mantığına göre düzenlemesini içeren Neoliberal Rasyonelite, soyut ve evrensel bir kategoriden ziyade söylemsel ve maddi unsurlarıyla birlikte gündelik yaşamın dokusuna sinmiş yaşanan din olarak İslam oluşturmaktadır. Birbirine indirgenemez bu üç bileşen, Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi olarak tanımlanan bir iktidar öbekleşmesi meydana getirmektedir. Bu, devletle sınırlı olmayan devletin içerisinde ve dışarısında işleyen bir yönetimsellikler öbekleşmesidir. Bu öbekleşmede tek bir siyasal rasyonelite ve iktidar teknolojisinin hâkimiyeti söz konusu değildir. Yönetilen nüfuslar, sınıf, yaşam tarzı, etnik, mezhepsel ve dinsel

²⁹² Lazzarato, **Borçla Yönetmek**, s. 88.

²⁹³ Dardot ve Laval, **The New Way of The World: On Neoliberal Society**, s. 17.

²⁹⁴ Lazzarato, **Borçla Yönetmek**, s. 109.

kökenlerinin yanı sıra küresel sermaye akışları karşısındaki konumlarına göre söz konusu makineden farklı muameleler görürler. Bir tarafta evrensel otorite olarak devletin bölümleyici, tanımlayıcı, buyurgan ve yasaklayıcı egemen iktidarı, diğer tarafta bireysel bedenler üzerinde işlemde bulunan okul, hapishane, fabrika, kışla gibi kurumların disiplinci iktidarı, insanların ve malların dolaşımlarıyla ilgili güvenlik düzenekleri ve nüfusun genel dirlik ve düzeniyle ilgili biyopolitik düzenlemelerin yanı sıra Nikolas Rose'un İngilizce konuşan dünyadaki ileri liberal toplumlara özgülediği "uzaktan yönetim" ve "özgürlükler aracılığıyla yönetim" gibi doğrudan müdahale yapmaktan ziyade olası eylem alanlarını yapılandırarak kişisel sorumluluk ve kendilik kaygısı etiğiyle kendisini özgür ve hesaplı seçimleri açısından anlayan ve buna göre eyleyerek kendisini gerçekleştirme arayışında olan girişimci ve aktif öznelliklerin üretildiği neoliberal yönetimsellik vardır.

Rose, Foucault'nun yönetimsellik kavramsallaştırmasından hareketle çağdaş Batılı toplumların özgürlük aracılığıyla uzaktan yönetimle tanımlanabileceğini iddia eder. Artık özgürlük, klasik liberalizmin sözdağarı içerisinde iktidarlara direnmenin bir yolu değil, bizatihi iktidarlar tarafından benimsenen bir yönetim tarzıdır.

Yirmi birinci yüzyıl başlarken, özgürlük etiği, nasıl yönetilmemiz gerektiğine, gündelik yaşam pratiklerimizin nasıl düzenlenmesi gerektiğine, kendimizi ve içinde bulunduğumuz durumu nasıl anlamamız gerektiğine dair kavrayışlarımızın temelini oluşturur hale gelmektedir.²⁹⁵

Rose, ileri liberalizmde, ekonomik mantığa ve buna karşılık gelen programlara işaret ederek bir sosyal yönetimin şekillendiğini söyler. Bu mantık ve programlar, işletme biçimini ve ekonomik rekabeti yaşamın merkezine yerleştirirler. Toplumsal davranışın tüm yönleri, hesaplayıcı eylemler ve özgür seçimler açısından yeniden yapılandırılır. Eğitim, sağlık, sosyal sigorta ve refah gibi alanlar, bireylerin kendilerini ekonomik varlıklar olarak oluşturabilecekleri tarzda yeniden oluşturulur.

Devlet artık toplumun düzen, güvenlik, sağlık ve üretkenlik ihtiyaçlarına tümüyle cevap vermekle yükümlü değildir. Bireyler, firmalar, kuruluşlar, mahalleler,

²⁹⁵ Nikolas Rose, **Powers of Freedom: Reframing Political Thought**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 62.

okullar, ebeveynler, hastaneler, toplu konutlar – partnerler olarak – kendi refahları için sorumluluğun bir kısmını üstlenmelidir.²⁹⁶

Kendi kendilerinin girişimcileri olan bireylerin, kendi kapasitelerini en yüksek düzeye çıkaracak değerlendirmeleri yapmaları sağlanır. Bu özgürlük iktidarlarının en önemli sonuçları rekabet ve hesapverebilirliktir. İleri liberalizmin rasyonel öznelere, yaşam şanslarını maksimize etmek için en iyi durumlar ve konumlar için mücadele etmelidirler. Bir anlamda başkalarına rağmen kazanmak zorundadırlar. Bu rekabet oyunu, bireylerin ve kurumların oyunun kurallarına tabi olduğu ve başarıların şeffaf şekilde ölçülebildiği bir alanda gerçekleşir. İyi yönetimin görevi, rekabetin adil, rasyonel ve hesapverebilir biçimlerde gerçekleşebileceği koşulları sağlamaktır. Bunun için kent planlaması, tüketim teknolojileri ve psikolojik uzmanlık gibi sorumlulaştırıcı ve özerkleştirici bilgi ve teknolojilere başvurulur.

Rose'un İngilizce konuşan dünyayla sınırlı yönetimsellik kavramsallaştırmasına yakın tarihli etnografik çalışmalardan çeşitli itirazlar yükselir. Rose'un tek bir yönetimsel rasyonaliteyi ve neoliberalizmi çağdaş durumu açıklamakta hâkim kılmış olması eleştirilir. Etnografik çalışmalar, açıkça liberal olmayan toplumlarda ve hatta liberal toplumların kendisinde farklı rasyonalitelerin birlikte nasıl işlediğini ortaya koyarlar. Dolayısıyla belirli bir dönemi ya da durumu tanımlamak için tek bir siyasal rasyonalite, teknoloji ya da iktidar biçiminden ziyade "iktidar topolojileri"nden, "karma yönetimsellikler" ya da "yönetimsellik öbekleşme"lerinden söz edilebilir.²⁹⁷

²⁹⁶ A.g.e, s. 142.

²⁹⁷ Tania Murray Li, **Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics**, Durham, Duke University Press, 2007; Stephen J. Collier, "Topologies of Power Foucault's Analysis of Political Government beyond 'Governmentality'", **Theory, Culture & Society**, 26, no. 6, 2009, s. 78–108; Michelle Brady, "Ethnographies of neoliberal governmentality: From the neoliberal apparatus to neoliberalism and governmental assemblages", **Foucault Studies**, 18, 2014, s. 11-33; Katharyne Mitchell, "Freedom, faith, and humanitarian governance: the spatial politics of church asylum in Europe", **Space and Polity**, 21, no. 3, 2017, s. 269-88; David A. Palmer ve Fabian Winiger, "Neosocialist governmentality: managing freedom in the People's Republic of China", **Economy and Society**, 48, no. 4, 2019, s. 554-78; Assel Tutumlu, "Governmentalization of the Kazakhstani State: Between Governmentality and Neopatrimonial Capitalism", **Theorizing Central Asian Politics: The State, Ideology and Power**, der. Rico Isaacs ve Alessandro Frigerio, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2019, s. 43-64.

Foucault'nun yönetimsellik kavramından hareketle Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerin küresel kapitalizme eklemleme süreçlerinde devlet, neoliberal rasyonalite ve İslam arasındaki ilişkiye dair çeşitli kavramsallaştırmalar söz konusudur: "Maneviyat ekonomileri"²⁹⁸, "dindar neoliberalizmi"²⁹⁹ ve "dini yönetimsellik"³⁰⁰. Bu çalışmalar, hesapverebilirlik ve şeffaflık gibi neoliberal işletme ilkelerinin yanı sıra kendisini özgür ve hesaplayıcı seçimleriyle tanımlayan girişimci ve aktif neoliberal bireyin kişisel sorumluluk ve kendilik kaygısı etiğinin, İslami ritüel, değer ve pratiklerle iç içe geçtiği tarzları soruşturur.

Neoliberalizmin, küresel ölçekte geçerli hegemonik bir siyasal proje ya da hâkim sınıf ideolojisi olarak görülemeyeceğini aksine "seyyar bir yönetim teknolojisi"³⁰¹ olarak farklı siyasal, ekonomik ve toplumsal bağlamlarda yerleşik yönetsel rasyonalitelerle iç içe geçtiğini belirten Aihwa Ong, bu iç içe geçişi, Güneydoğu Asya devletlerinin küresel sermaye akışlarına göre kendi nüfuslarını yönetmekte benimsediği stratejiler üzerinden açıklar. Ong, Malezya devletinin küresel kapitalizm koşullarında rekabet gücünü arttırmak için farklı iktidar teknolojilerini devreye soktuğunu söyler. Malezya'da söz konusu olan, nüfusun farklı kesimlerinin farklı disiplin ve düzenleme teknolojilerine tabi kılınmasıdır. Devlet, İslam hukukunun kontrolünü ele geçirerek ulusal kalkınmanın bir aracı haline getirir. Söz konusu olan, küresel kapitalizmle sorunsuz şekilde çalışan ve devleti güçlendirmeye yardımcı olan makul ve ılımlı bir İslam'dır. Yeni İslami anlatının içerisi, kalkınma ve girişimciliğe dair mesajlarla doludur. Buna göre İslam, Müslümanlardan kendi kendilerine yetmelerini, bağımsız ve ilerici olmalarını talep etmektedir. İslam'ın, doğru şekilde yorumlandığı takdirde öteki dünyadaki ebedi kurtuluş kadar bu dünyada da başarıya ulaşmanın yolu olacağı düşünülür. Nüfusun geniş kesimleri için oldukça disiplinci bir iktidar varlığını sürdürürken çok az bir "gözde Malay" pastoral kaygının yararlanıcıları olur. Pastoral kaygı, rekabet gücünü arttırmak adına devletin girişimci

²⁹⁸ Daromir Rudnykyj, **Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the After life of Development**, Ithaca and London, Cornell University Press, 2010.

²⁹⁹ Mona Atia, "'A Way to Paradise': Pious Neoliberalism, Islam, and Faith-Based Development", **Annals of the Association of American Geographers**, 102, no. 4, 2012, s. 808-27.

³⁰⁰ Mohammad Musfequs Salehin, **Islamic NGOs in Bangladesh: Development, piety and neoliberal governmentality**, London, Routledge, 2016.

³⁰¹ Ong, "Neoliberalism as a mobile technology", s. 3-8.

ve aydınlanmış Müslüman profesyonellerden oluşan bir orta-sınıf yaratma amacını ifade eder. Bu amaç doğrultusunda öz-disiplin ve kendi kendine yetmeyi aşıl原因an İslami normlara ve eğitim, istihdam ve iş dünyasındaki kayırmacı ilişkilere başvurulmaktadır. Malay gençler, üniversite öğrenimi için Batılı üniversitelere gitmeye teşvik edilir. Ülkelerine Amerikan işletme ilkelerini beraberlerinde getirirler. İslami şirket iktidarının öznelere olan bu “gözde Malaylar”ın Malay kültürüne olan uzaklıkları, “eski Mağribi camiler ile tropikal gökyüzünü delen Petronas ikiz kuleleri arasındaki zıtlığı yansıtır.”³⁰²

Endonezya’da ulusal kalkınma için önemli bir kamu girişimi olan Krakatau Çelik tesislerinde yürüttüğü etnografik çalışmayla Daromir Rudnyckyj, kendi kendini yöneten neoliberal öznelliklerin üretilmesinde din ve neoliberalizmin nasıl bir araya geldiğini “maneviyat ekonomileri” kavramsallaştırmasıyla açıklar. Maneviyat ekonomileri kavramı, çalışanların, hem daha dindar özneler hem de daha üretken ekonomik öznelerle dönüştürülmesine yönelik benimsenen pratikleri ifade eder. Bu kavram, kişinin kendisine, işine ve topluluğuna yönelik benimseyeceği yeni bir etik yönelim yaratmak adına din ve kapitalizmin nasıl bir araya getirildiğini gösterir. Dinin, neoliberal dönüşümlere karşı bir sığınak ya da direniş mevzi değil, aksine ekonomik reform ve neoliberal yeniden yapılandırmanın, bir dindarlık ve maneviyat meselesi olarak kavranabileceği ve yürürlüğe konulabileceğini ifade eder. Burada İslam salt bir araç olmaktan ötedir. Çünkü üretkenlik ve rekabet gücünün elde edilmesinin koşullardan biri olarak kişilerin manevi erdem sahibi olması görülür. Maneviyatın bir müdahale ve eylem alanı haline getirilmesinde, özneler, söz konusu maneviyat ekonomisinin işleyebilmesini olanak kılan normlarla aşılır. Burada çalışma, bir ibadet biçimidir. Öte dünyadaki kurtuluşu elde etmenin yollarından biri olarak yeniden yorumlanır. Dini pratikler, ekonomi normlarına göre yeniden yapılandırılır. Şeffaflık, üretkenlik, verimlilik ve rasyonelleşme gibi çağdaş işletme ilkeleri, İslam’ın etik özünde bulunan ilkeler olarak değerlendirilir.³⁰³ Örneğin İslam’ın temel farzlarından biri olan zekat, hem ticari işlemlerde hem de iş arkadaşlarıyla ilişkilerde “stratejik

³⁰² Aihwa Ong, "Graduated Sovereignty in South-East Asia", **Theory, Culture & Society**, 17, no. 4, 2000, s. 59-60.

³⁰³ Rudnyckyj, **Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the After life of Development**, s. 131.

işbirliği” yaklaşımının uygulanmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca bir diğer İslami farz olan oruç, kişinin kendi kendini kontrol etmesi ve kendi kendisini yönetmesi için bir model olarak sunulur.³⁰⁴

Rudnyckyj’in maneviyat ekonomisi kavramına benzer şekilde Mona Atia, İslam ve neoliberal ilkelerin bir araya gelmesini “dindar neoliberalizmi” olarak kavramsallaştırır. Dindar neoliberalizmi, “Tanrı ile ilişkilerini ilerletmek için bireyleri proaktif ve girişimci olmaya teşvik eden din ve ekonomik rasyonalitenin söylemsel birleşimidir.”³⁰⁵ Bu, bireysellik, kendini geliştirme, üretkenlik ve girişimciliğe yönelik çalışan ve aynı zamanda dindarlığı kendini gerçekleştirmenin gerekli bir bileşeni olarak gören neoliberal bir özelliğin yaratılmasını gerektirir. Atia, bu tür bir dindar özelliğin yaratımının izlerini, İslami retorik ve pratiklerle yürütülen yardım kuruluşları üzerinden takip eder.

Bu öznel neoliberalizmin kurbanları değil, küreselleşmiş bir dini gönüllülük ve inanç söyleminden yararlanarak ve bunu yaygın bireysellik ve girişimcilikle birleştirerek dindar bir neoliberalizmin yaratımına aktif olarak katılırlar. Bilime, verimliliğe, zenginliğe ve hesapverebilirliğe değer verirler. Aynı zamanda dindarlığı, kendi kendini gerçekleştirmenin gerekli bir bileşeni olarak gören dini öznelardır.³⁰⁶

Gönüllük esaslı katılıma dayalı sosyal yardım faaliyetleri, “genel olarak din ve kalkınma, özel olarak İslami dini pratik ve neoliberal yönetimsellik arasındaki uyumluluğa” işaret eder.³⁰⁷ Yardım pratikleri, kurumlar ve özellikler, seküler kalkınma söylemini yeniden eklemeler. Bu da neoliberalizmin melez bir biçimini doğurur. Bu tür bir sosyal düzenleme, dini ve ekonomik rasyonaliteyi bir araya getirerek, İslam, modernlik ve kalkınma arasındaki sınırları yeniden belirleyerek yeni bir Müslüman özellik yaratır. Bu açıdan İslam ve İslami inanç temelli örgütlerin faaliyetleri, neoliberalizme aykırı olmadığı gibi onun işleyişine katılırlar.

³⁰⁴ A.g.e, s. 8.

³⁰⁵ Atia, ““A Way to Paradise”: Pious Neoliberalism, Islam, and Faith-Based Development”, s. 809.

³⁰⁶ A.g.e, s. 811.

³⁰⁷ Salehin, **Islamic NGOs in Bangladesh: Development, piety and neoliberal governmentality**, s. 198.

Türkiye’de İslami orta-sınıflar arasında yaygınlaşan hayırseverlik pratiklerini, neoliberal yönetimsellik çerçevesinde İslam ve piyasa rasyonelitesinin buluşması olarak değerlendirmek mümkündür. Buna göre İslami hayırseverlik, neoliberal ekonomi politikaları ya da küresel kapitalizmin dayattığı hesaplayıcı ve araçsal mantığa karşı İslam’ın geleneksel yardımlaşma ve dayanışma söyleminin romantileştirilmiş bir ifadesi olmaktan öte Müslüman orta-sınıf kimliğinin üretildiği “piyasa İslamı” için performatif bir alan olarak gelişir.³⁰⁸ Yardım kuruluşları ve hayırseverlik, neoliberal toplum mühendisliğinin önemli bir bileşeni olarak iş görür. Bu, hem kurumlar, gönüllüler ve bağışçılar hem de yardıma muhtaç olanları içerir. Özellikle yardım faaliyetlerinin örgütlenmesinde benimsenen söylem ve pratikler, etkinlik, şeffaflık ve hesapverebilirlik gibi neoliberal işletme ilkeleriyle gönüllüler ve bağışçıların dini duyarlılıklarını bir araya getirerek neoliberal öznelliklerin oluşturulmasına imkân tanır. “Etkin yardım dağıtımı”, sivil toplumu, ahlaklı ve sorumlu vatandaşların bulunduğu ahlaki olarak dürüst bir yere dönüştürür. Hayırseverlik, yalnızca neoliberal yeniden yapılanmaya yardımcı olmakla kalmaz, aynı zamanda bağışçılar ve gönüllüler için bir aidiyet duygusu ve duygusal rahatlama sağlar.³⁰⁹

Başkalarına dair kaygı duyma, sorumlulaştırılmış bireyin kendiliğine dair duyduğu kaygının bir ifadesine dönüşür. Kişi, kendisi için duyduğu kaygıyla başkaları için kaygı duyar. Toplumdaki dezavantajlı gruplarla kurulan ilişki, kamusal otoritenin dolayımı olmaksızın doğrudan bir hal alır. Kamu otoritesinin dezavantajlı gruplara yönelik kamusal sorumluluğunun yerini kendileri için kaygı duyan bireylerin sorumluluğu alır. Böylelikle dayanışma ve yardım, kendiliğe yapılan bir yatırıma dönüşür. Şirketler ve bireyler aynı düzleme yerleşir. Kendisini bir girişim olarak gören, kendi kendinin girişimcisi kendilik ve şirketler için toplumsal sorumluluk projeleri aynı şeyi ifade eder. Toplumsal sorumluluk sahibi, başkalarına duyduğu kaygıyla kendisine yatırım yapan bir kendiliğin gelişiminde İslami duyarlılıklar önemli bir rol oynar. Kamunun dezavantajlı gruplara dair sorumluluğunun bireylere ve toplumsal

³⁰⁸ Gizem Zencirci, "Markets of Islam: performative charity and the Muslim middle classes in Turkey", **Journal of Cultural Economy**, 13, no. 5, 2020, s. 612.

³⁰⁹ Damla Işık, "Engineering self and civil society: the promise of charity in Turkey", **Religion**, 51, no. 1, 2021, s. 63.

gruplara devrinde cemaat, tarikat ve vakıflar gibi İslami kurumlar ile ideal Müslüman'ı tanımlayan dayanışma söylemi bir araya getirilir. Hayırda yarışmak, veren elin alan elden üstünlüğü, muhtaçlara yardım, sadaka, zekat ve kurban yoksullukla mücadeleden sürdürülebilir yoksulluğa geçişin söylem ve pratiklerini oluşturur.

Çoğunluğu üniversite öğrencisi ya da profesyonel meslek sahibi gençler, iş ve okul dışı zamanlarında üyesi oldukları yardım kuruluşu ya da vakıfta bir araya gelerek toplumda ihtiyaç sahibi olanlara yönelik faaliyetlerde bulunurlar. Bu faaliyetlerin çeşitliliği ve coğrafyası, kuruluşun örgütlenme ağına bağlı olarak değişkenlik gösterir. Coğrafya, kent ölçeğinden, ulusal ve uluslararası alana kadar genişleyebilir. Faaliyetler, yardımda bulunulacak kişinin cinsiyet, yaş ve dezavantajının niteliğine göre değişkenlik gösterebilir. Yoksul ailelere erzak yardımı, yoksul öğrencilere kırtasiye yardımı, üniversite öğrencilerine burs verilmesi, okullara yönelik bakım, onarım ve eğitim materyallerin karşılanması, öğrenciler için sınavlara hazırlık ve oryantasyon programları, yaşlılara yönelik evde bakım ve dini günlerde düzenlenen ziyaretler, vd.

Devletin yönetselleşmesi sürecinde kamunun dezavantajlı gruplara yönelik sorumluluğunu cemaat, tarikat, vakıf ve sosyal yardım kuruluşlarıyla paylaşması, bu kurumları sosyal yardım faaliyetlerinde teşvik etmesi, vergi muafiyeti tanınması ve faaliyetlerini yürütecekleri mekânları temin etmesi, devletin basitçe sosyal hizmet fonksiyonlarından çekilmesinden öte aktif, girişimci ve hesaplayıcı neoliberal dindar öznelliklerin yaratımının okul ve diplomanın dışında daha yaygın bir yönetsellik rejimi içerisinde gerçekleştiğini gösterir. Bu, Rose'un "uzaktan yönetim" kavramı ile benzerlik taşır. Uzaktan yönetim aynı zamanda "toplumu yönetmeksizin yönetme"³¹⁰ ya da "özgürlük aracılığıyla yönetme"³¹¹ dir. Bunun yolu, kendisini özgür seçimlerinin faili olarak anlayan kişisel olarak sorumlulaştırılmış ve özerkleştirilmiş bireylerin yaratılmasından geçer.

³¹⁰ Rose, **Powers of Freedom: Reframing Political Thought**, s. 88.

³¹¹ Nikolas Rose, Pat O'Malley ve Mariana Valverde, "Governmentality", **Annual Review of Law and Social Science**, 2, 2006, s. 83–104.

Bu öznelleştirme rejimine uygun bir kavramsallaştırma, Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesidir. “Rezonans makinesi” kavramını, William Connolly, Amerika’da hâkim köktenci Evanjelizm, neomuhafazakarlar ve neoliberaler arasındaki ittifakı tanımlamak için Deleuze ve Guattari’nin söz dağarından hareketle kullanır. Buna göre Evanjelik köktencilik ve kovboy kapitalizmi bir öbekleşme oluşturur. Bu öbekleşme, onu meydana getiren bileşenlerin eşzamanlı olarak birbirinin içerisine geçtiği, birbirini dışarıdan etkilediği (affect) ve etkileşimleriyle birbirlerini aşan kuvvet ve yeğlilik akışları ürettiği rezonansla karakterize olur. Öbekleşmenin bileşenleri arasında ilk akla gelenler kapitalist aksiyomatiğin bilindik öğeleri olan şirketler ve finansal kurumlar olmakla birlikte öbekleşme bu bileşenlerle sınırlı değildir. Ayrıca devlet politikaları, eğitim kurumları, medya pratikleri, kilise aktiviteleri, sınıf deneyimleri ve bilimsel pratikler de öbekleşmenin bileşenleri arasındadır. Ayrıca öbekleşmeye, aşırı eşitsizliği, köktenciliği, farklılığa karşı genel bir hoşgörüsüzlüğü ve gelecek kuşaklara, yoksullara, yabancılara ve yeryüzüne karşı kayıtsızlığı destekleyen manevi bir ethos da katılır. Tüm bu bileşenler öbekleşme içerisinde rezonansa girerek birbirlerini pekiştirir, güçlendirir ve çoğaltır. Her birini aşan şiddetli bir akışa yol açarlar.

[Bileşenler] birbirinin içine sızar, hareketli bir komplekse metabolize olur. Manevi duyarlılıklar, ekonomik varsayımlar ve devlet öncelikleri birbirine kayar ve karışır, ancak her biri bir diğerinden bir ölçüde bağımsızdır. [Bu] önemli ölçüde kaynaşmış bileşenler arasındaki rezonans olarak nedenselliktir. Artık nedensellik, ayrı faktörler arasındaki bağımlılık ilişkileri olarak, şimdiye kadar birbiriyle bağlantılı olmayan veya gevşek bir şekilde ilişkilendirilen bileşenlerin katlandığı, büküldüğü, karıştığı, emülsiyonlaştığı ve eksik şekilde birbirine çözüldüğü karşılıklı katlanma ve iç içe geçmenin akım verilmiş komplekslerine dönüşür.³¹²

Burada doğrusal bir nedensellik, neden-sonuç ya da belirlenim ilişkisi yoktur. Yani tek bir faktör, diğerlerini belirleyen bir aşkınlığa sahip değildir. Söz konusu olan dini ya da ekonomik davranışların kendi başına tanımlandıkları şekliyle birinin diğerini belirlemesinden ziyade her birinin kendi hassasiyetleriyle rezonansa

³¹² Connolly, **Capitalism and Christianity, American Style**, s. 40.

girmesidir. Bu rezonanstan çıkan esas efekt, bireysel özlem siyaseti ya da ilahi takdirle uyumlu tek dünyevi etkinliğin girişimcilik olduğuna yönelik teolojik görüştür.

Bu açıdan Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi, tek bir mantığın hâkim olmadığı, pek çok rasyonalitenin iç içe geçtiği bir yönetsellik tarzını ifade eder. Bu makine içerisinde neoliberal rasyonalite kadar İslami söylemsel geleneğin unsurları ve devletin egemenlik iddia ve çıkarları bir araya gelerek karmaşık bir iktidar öbeleşmesi oluşturur. Amaç, girişimci, aktif, sorumluluk sahibi, kendi kendini yöneten, kendiyle bir koruyup geliştirme ilişkisi içerisinde Müslüman öznelliklerin üretimidir. Bununla birlikte Ong'un Malezya örneğinde söylediğine benzer şekilde "gözde" olanlara yönelik pastoral kaygıdan başka sorunlu addedilen nüfuslara yönelik yasaklayıcı ve disipline edici mekânizmalar iş başındadır. Bunu nüfusların sınıfsal, etnik, mezhepsel ve dini kategoriler içerisinde bölümlenmesinde ve her bir bölüme uygun iktidar teknolojisine başvurulmasında görmek mümkündür. Örneğin kent mekânında güvenli site tarzı orta ve üst-sınıf yaşam tarzı için egemen iktidar, site duvarlarının gerisine çekilir. Burada sitenin gündelik yönetimi, sakinlerin kendisine bırakılır. Site yönetimi, aydınlatma, çöp toplama, yol bakımı gibi site duvarları içerisinde kalan işleri kendisi yürütür. Buna karşın kent yoksullarının yaşadığı semtlerde devletin egemen iktidarı ve güvenlik aygıtları oldukça görünürdür. Sonuç olarak nüfusun kimi kesimlerine daha görünür ve daha müdahaleci bir devlet, kimi kesimlerine daha fazla özgürlük ve kendini gerçekleştirme imkânları söz konusudur.

2.2.1. İslamcılık

1980'lerle birlikte İslamcılığın toplumsal ve siyasal bir hareket olarak güçlenmesi, İslami değer ve sembollerin, yeni toplumsal aktörler olarak İslamcı entelektüel, işadamları, kadın ve gençlerin siyaset, ekonomi, eğitim, medya, edebiyat, sanat, boş zaman etkinlikleri ve tüketim alanlarında kamusal görünürlüklerindeki artış, İslamcı siyasal partilerin yerel ve genel seçimlerdeki başarıları siyaset bilimi, sosyoloji ve kültürel çalışmalar alanlarında çokça konu edinildi. Kendisini İslami değer, sembol ve kurumlara karşı konumlandırmış, Batı yönelimli bir toplumsal değişim doğrultusunda radikal adımlar atmış Türkiye Cumhuriyeti'nde İslam'ın siyasal, ekonomik, kültürel ve toplumsal yaşamda yeniden görünürlük kazanması, pek çok

araştırmacının ilgisini çekti. Kimileri İslamcılığı kimlik siyaseti ve tanınma talebiyle ilişkilendirerek küreselleşme ve postmodernizm bağlamında ulus-devletlerin zayıflamalarına ve kimlik oluşturunucu tekellerini yitirmelerine karşı bir cevap olarak okurken kimileri açısından İslamcılık, siyasal iktisat temelli bir yaklaşımla küçük burjuvazi ve yeni orta-sınıfların talepleriyle ilişkilendirildi. Kimi araştırmacılar İslamcı siyasal partilerin seçim başarılarına odaklanarak İslamcılık fenomenini siyasal partiler, seçim sistemi ve seçmen davranışları düzeyinde ele alırken kimi araştırmacılar, toplumsal hareketler kuramından hareketle siyasal partilerle sınırlı kalmayarak cemaat, tarikat, dernek, vakıf, sivil toplum kuruluşlarında örgütlenme ve toplumsal mobilizasyon stratejilerini ele aldı. Kimileri ise gündelik yaşam, kadın-erkek ilişkileri, boş zaman etkinlikleri ve tüketim üzerinden İslam'ın yeni kamusal görünürlüklerine odaklandı. Böylelikle İslamcı siyasal partilerden işadamları dernekleri ve sendikalara, cemaat, tarikat ve vakıflara, radyo, televizyon, gazete ve dergilere, edebiyat ve sanata, moda, tatil, kadın-erkek ilişkileri ve kadın hareketine değin geniş bir literatür oluştu.

İslamcılığı ilk gelişim evresi, kitleselleşme, olgunlaşma ve iktidara geliş süreci içerisinde konu edinen araştırmacılar da oldu. İslamcılığın ilk başlarda sistem karşıtı devrimci bir hareket olarak devleti ele geçirmeyi ve böylelikle toplumu İslamileştirmeyi amaçladığı, ancak zamanla ya hâkim siyasal ve ekonomik sistemle uyumlu bir harekete dönüştüğü ya da siyasal ve devrimci yönünü yitirerek sivil toplum yönünün ağır bastığı, gündelik yaşamı benimseyen kültürel bir harekete dönüştüğü iddia edildi.

İslamcılık çoğu kişi açısından Cumhuriyet'in radikal Batılılaşma ve laikleşme yönündeki reformlarınca bastırılan İslami değer ve sembollerin geri dönüşü olarak okundu. Cumhuriyet'in İslami değer, sembol ve kurumları siyasal merkezden silmesi, yerine Batılı muadillerinin hâkimiyetinde bir merkez inşa etmesi ancak Batılılaşmayı toplumsal çevredeki geniş kitlelere yaygınlaştıracak mobilizasyon strateji ve araçlarından ya yoksun oluşu ya da böyle bir niyeti olmayışı sonucu, İslami değer ve sembollerin toplumsal çevrede kişilik oluşumlarından kolektifleşme biçimlerine kadar etkinliğini koruduğu, siyasal merkezin ulaşamadığı toplumsal çevrenin yeraltı mahfillerinde kuluçkada kaldığı, zamanı gelince yani çok partili siyasal hayata geçiş,

sanayileşme ve kentleşme gibi gelişmelerin koşullandırmasıyla da bastırılmış olanın geri dönüşü şeklinde fırsatını bulduğunda ortaya çıktığı iddia edildi.

İlk bölümde modernliği, dünyayı temsil ve temsil ettiği gerçek arasında ikiye bölünmüş gibi gösteren ve böylelikle temsilin ardında bir gerçeklik efekti yaratan temsil mantığının hâkimiyeti olarak ele alınmış, ardından modern devleti temsil mantığının gerçekleşmesi olarak kavramsallaştırmış, daha sonrasında ise Osmanlı-Türk modernleşmesi, Türkiye Cumhuriyeti ve Türk milletinin oluşumu ve devlet insanları olarak kurucu habitusun biçimlenişini temsil mantığı açısından değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın iddiası, kurucu habitus gibi İslamcıların da varoluş koşulları, dünyayı algılama, sınıflandırma ve anlamlandırma tarzlarını inşa edenin modern temsil ve düzen mantığı olduğu ve bu anlamda kurucu habitus ile İslamcılar arasında herhangi bir kategorik ayırmadan söz edilemeyeceğidir.

İslamcılar, dünyayı bir yanda gerçeklik diğer yanda gerçekliğin temsili olarak ikiye bölen temsil mantığını yeniden üretmek suretiyle devlet kategorilerinin perçinlenmesine katkıda bulunurlar. Deleuze ve Guattari'nin söz dağarından hareketle İslamcılar, devletin ikili kategorilere başvurarak oluşturduğu katı bölümlülük çizgileri içerisinden hareket ederek devletin molar öbekleşmesini yersizyurtsuzlaştıran kaçış çizgilerinin yakalanıp yeniden-yerliyurtlulaştırıldığı bir makine gibi iş görür. Dindar-laik, İslami-seküler, Doğu-Batı gibi katı bölümlülük çizgileri üzerinden oluşan molar kimlikler, İslamcılık tarafından takviye edilir ve her yerinden kaçırılan toplum bir organizma olarak yeniden tesis olunur. Böylelikle toplumsal bütün açısından tehdit oluşturan kodundan boşanmış ve yersizyurtsuzlaşmış arzu akışları, yeniden kayıt altına alınarak tehdit olmaktan çıkarılır. Kapitalizmin tüm anlam ve inanç sistemlerini yersizyurtsuzlaştırarak işleyen küresel aksiyomatiği, gerçekleşme modelini İslami yüzlerin yaratılmasında bulur. İslami değer ve görünürlükler, kapitalist aksiyomatiğin niceliksel hesaplarına dâhil edilerek yeryurtlarından ve kodlarından boşanır. Ardından İslami yüzler ve manzaralar olarak yeniden-yerliyurtlulaştırılır. Böylelikle ayırt edici bir yaşam tarzı, özgür seçimlerin, kendine ve başkalarına dair kaygının ve kendini gerçekleştirmenin bir yolu olarak benimsenir.

Türkiye’de İslamcılığın yükselişine ilişkin siyasal iktisat temelli bir açıklama geliştirenler arasında Ziya Öniş ve Haldun Gülalp vardır. Öniş, ekonomik ve kültürel etkileriyle birlikte ulus-devleti zayıflatan küreselleşmenin siyasal söylem ve çatışmada kimlik siyasetini öne çıkardığını söyler. Geç sanayileşen bir toplumda ortodoks ve seküler sosyal demokratik solun bıraktığı boşluğu İslamcılık doldurmaktadır. Hem yükselen profesyoneller hem de küreselleşmenin mağduru halk sınıfları, dışlanmışlıkları üzerinden birleşmektedirler. Ancak bu dışlanmışlık, her iki kesim açısından farklı anlamlar taşımaktadır. Kent yoksulları, küreselleşmenin mağduru olarak kendisine en çok ihtiyaç duydukları ulus-devletin zayıflaması karşısında İslamcılığın siyasal ve toplumsal mobilizasyonuna dâhil olurlarken küçük ve orta ölçekli işletme sahipleri, yeni profesyoneller ve yükselen İslami burjuvazi, küreselleşmeden fayda sağlamakla birlikte toplumsal hiyerarşide seçkin grubun parçası ol(a)madıklarından hareketin aktörleri haline gelirler.³¹³ Gülalp de postmodernlik ve küreselleşmenin kimlik siyaseti için yarattığı fırsat aralığından İslamcılığın oldukça başarılı bir şekilde faydalandığının altını çizer. “İslamcılığın tarihsel fırsat aralığı” olarak değerlendirdiği, Batı modelinin, modernleşme ideolojisinin, rasyonalizm ve pozitivizmin genel kabullerinin sorgulandığı, otantik kimlik arayışlarının önem kazandığı bu dönemde Gülalp, İslamcılığın küresel düzene uyum gösterme ve onun içinde daha avantajlı bir konum alma, bunun için gerekli dayanışma ağları oluşturma çabası olduğunu söyler. Nitekim İslamcılık, başka hiçbir toplumsal muhalefetin yapamayacağı şekilde küreselleşme ve postmodernlikten faydalanarak toplumsal desteğini arttırabilmiştir. Zira “otantik kimlikler çağında, kim İslamcılardan daha otantik olabilirdi ki?”³¹⁴

Devletin siyasal ve ekonomik vaatlerini gerçekleştirmede başarısız olması, refahı adil bir şekilde dağıtma kapasitesini yitirmesi, yapısal dönüşümler açısından açıklayıcı olmakla birlikte spesifik olarak İslamcı hareketleri anlamada yeterli değildir. Siyasal iktisat, İslamcı hareketlerin de ortaya çıktığı ve işlediği, ekonomik ve toplumsal makro dönüşümlere ilişkin geçerli açıklamalar sunsalar da bu hareketlerin

³¹³ Ziya Öniş, "The political economy of Islamic resurgence in Turkey: The rise of the Welfare Party in perspective", *Third World Quarterly*, 18, no. 4, 1997, s. 743-66.

³¹⁴ Haldun Gülalp, *Kimlikler siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*, İstanbul, Metis, 2003, s. 14.

sembolik, kültürel ve yerel özelliklerini ihmal ederler. Makro düzeye aşırı odaklanmak, makro değişimlerin etkileriyle gündelik yaşamlarında mücadele edenlerin mikro düzeyi pahasına olur.³¹⁵

Siyasal iktisat, kültürel anlatıların özcülüğüne karşı alternatif olarak sunulur. Kültürel faktörler üzerinde yapısal koşulların belirlenimine öncelik verir. İslam’a sadece temelde yatan birtakım maddi çelişkilerin uyumlu temsili statüsü tanınır. Yani devletin refah vaadini gerçekleştirememesi sonucu hayal kırıklığına uğramış kitlelerin bu hayal kırıklığına uğramışlığı İslamcılarca kullanılan İslami dilde ifadesini bulur. İslam, salt bir dışavurumdur yoksa gerçekliğin kendisinin kurucu bir momenti değildir. Bu, Marksist anlamda altyapı-üstyapı ayrımını, ilkinin ikincisi üzerinde her zaman ayırt edici bir önceliği olduğu varsayımını hatırlatır. Peki kültürel özcülüğe düşmeksizin kültürel alanı kurucu bir boyut olarak analize nasıl dâhil etmek gerekir?

Cihan Tuğal, Öniş’in İslamcılığın gelişimine dair benimsediği siyasal iktisat temelli yaklaşımın İslamcı siyasal hareketin çok sınıflı bir koalisyon olduğunu belirtmekte haklı olduğunu ancak sınıf koalisyonun ardındaki dini sembolizmin neden başka bir grup değil de İslamcılar elinde bir araç olduğuna dair pek bir şey söyleyemediğini belirtir.³¹⁶

Tuğal, Gramsci’nin “organik kriz” ve “hegemonya” teorisinden hareket ederek İslamcılığın hâkim siyasal yapının içerisine girdiği hegemonya krizine yönelik bir karşı-hegemonya projesi olduğunu iddia eder. Bir yandan siyasal toplum içerisindeki siyasal önderlik, otorite ilişkileri ve devlet, diğer yandan sivil toplum içerisindeki gündelik yaşam, uzam ve ekonomik ilişkiler hegemonyanın parçasını oluştururlar. Ancak siyasal toplumun sivil toplum karşısında önceliği vardır. “Siyasal toplum sivil toplumdaki farklı eğilimleri bir araya toplar ve bunlardan iç tutarlılığa sahip bir bütün oluşturur.”³¹⁷

³¹⁵ Salwa Ismail, **Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism**, London, IB Tauris, 2003, s. 15.

³¹⁶ Cihan Tuğal, **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, çev. F. Burak Aydar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 33.

³¹⁷ A.g.e, s. 48.

Tuğal’ın merkezi tezi, bir karşı-hegemonya projesi olarak İslamcılığın meydan okuduğu küresel neoliberal rejime ve seküler devlet otoritesine tabi olduğudur. Bunu Gramsci’den iktibas ettiği “pasif devrim” kavramıyla açıklar. İslamcılığın massedilme süreci, Ak Parti’nin siyasal önderliğinde sivil toplumun temel bileşenleri olan günlük yaşam, toplumsal uzam ve ekonomik ilişkilerin dönüşmesiyle gerçekleşmiştir. Ak Parti’nin temsil ettiği siyasal önderliğin ayrıcalıklı ve vazgeçilmez bir önemi vardır:

Mevcut sistemlere meydan okumaya çalışan hareketler günlük yaşamdaki, uzam kullanımlarındaki, ekonomik ilişkilerdeki ve otorite ilişkilerindeki muhalif eğilimleri eklemlmek için parti ya da parti türünde örgütler kurmak zorundadır.³¹⁸

Tuğal, tezini geliştirmek için İstanbul’un Sultanbeyli ilçesinde etnografik bir araştırma yürütür. Sultanbeyli’de İslamcı siyasal önderlik, sivil toplumla hâkim seküler siyasal toplum arasındaki bağları koparmakta başarılı olmuş, ancak kopan bu bağı kendi karşı-hegemonik projesinde birleştirememiştir. Bunda İslamcılığın, gündelik yaşam, toplumsal uzam ve ekonomik ilişkileri İslamileştirme, ideal İslami bir sivil toplum yaratmadaki görece başarısızlığı etkili olmuştur. Dolayısıyla İslami sivil toplum, İslami siyasal toplumdaki kopmuş ve “dini ütopyacılık” a yabancılaşmıştır. Ak Parti ise bu başarısızlığın ardından gelerek İslamcı karşı-hegemonyanın massedilme sürecini tamamlayacak “pasif devrim”i gerçekleştirmiştir.

Gramsci’nin hegemonya kavramı kuşkusuz Marksist alt yapı-üst yapı ayrımı ve alt-yapının yani üretim ilişkilerinin devlet, siyaset, kültür üzerindeki belirleyiciliğinden ileri doğru atılmış bir adım olmakla birlikte ikilik, siyasal toplum-sivil toplum şeklinde sürdürülmeye devam etmiştir. Siyasal toplumdaki hegemonya, siyasal önderliğin aktif müdahalesiyle sivil toplum içerisinde yaratılacak rızaya bağlanmıştır. Bu da önemli ölçüde sivil toplumun edilgenliğini ifade eder. Tuğal’ın İslamcılığın hem karşı-hegemonya olarak gelişimi hem de massedilme sürecine yönelik analizi de kaçınılmaz şekilde Gramsci’de eleştirilebilecek bu boyutları içerisinde barındırır.

³¹⁸ A.g.e, s. 234.

Buna karşın İslamcılığın yükselişi ve eğer başarısızlığı söz konusuysa bunun aktif bir siyasal önderlik karşısındaki edilgen bir sivil toplum şeklinde değil, dahası bu tür devlet-toplum karşıtlığını anımsatan bir ayırmadan uzaklaşarak ele alınması gerekir. Burada İslamcı hareket içerisinde mobilize olan İslami değer ve semboller, ritüel ve pratiklerin taşıyıcılığını üstlenen faillerin edimlerini gözden kaçırmaksızın bir analiz yapılmalıdır. İslamcılık için bir dönüşümden de söz edilecekse bunun kolektif ve kurumsal siyasetten gündelik yaşama doğru yaşandığını, İslami emir ve yasaklara göre eylem, tutum ve davranışlarına yön verenlerin “yaşam siyaseti”nin öne çıktığı dikkate alınmalıdır.

Gündelik yaşamın dayatılmış bir sistem içerisinde yaşanıyor olması, aktörlerin herhangi bir özgürlükten yoksun oldukları anlamına gelmez. Certeau için sıradan insan, bir otomat değil, aksine “kurnaz düzenbaz”dır. Hâkim kültürel ekonominin sunduğu ürünleri kullanarak kendine has sonuçlar doğurur. Nihayetinde her ne kadar gündelik yaşam, hâkim kültürel ekonominin, kültür endüstrisinin mallarıyla doymuş olsa, tüketici olarak kavramsallaştırılan sıradan insan bu malların pasif alıcısı gibi gözüktüğü de “günlük yaşam, düzenbazlık yapmak, dolap çevirmek yani işini kendince yürütmek için herkese binlerce yol yardım sunar.”³¹⁹

Bu çerçevede İslamcılığın Türkiye’deki serüvenini gündelik yaşam içerisindeki kimlik oluşumları, mücadeleleri, tüketim örüntüleri, boş vakit değerlendirme alışkanlıkları, eylem, tutum ve davranışlardan hareketle incelemek, faile failliğini teslim ederken bu faillerin içerisinde hareket ettiği yapıyla etkileşimlerini teşhir etme, devlet-toplum, siyaset-din, seküler-İslami gibi sabitelerden kaçınma imkânı verir. Bunun için de Bourdieu’nun alan analizi analitik bir çerçeve sunmaktadır. Bourdieu, toplumsal hayatın bütüncül bir şekilde değerlendirilemeyeceğini, birbiriyle ilişkisellik içerisinde farklı alanlardan oluştuğunu söyler. Buna göre toplumsal hayat, birbirinden görece bağımsız iktidar, hukuk, ekonomi, bilim, din, sanat, edebiyat, vd. alanların bileşiminden oluşmaktadır. Bourdieu’ya göre “yüksek derece farklılaşmış toplumlarda, toplumsal kozmos, diğer alanları düzenleyen mantık ve zorunluluklara indirgenemeyecek mantık ve

³¹⁹ Michel de Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi – I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**, çev. L. Arslan Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2008, s. 44.

zorunluluğun yeri olan görece bağımsız mikrokozmosların bütünüdür.”³²⁰ Ekonomik alan, din alanı ya da sanat alanı, farklı mantıklara ve zorunluluklara tabidir. Bu alanlarda faaliyet gösteren failer, bu alanların kendilerine dayattıkları özgün mantık ve zorunluluklar çerçevesinde özgün eylemlerin faili olmakta ve böylece faaliyet gösterdikleri alanların özgün faydalarına (iktidar ya da sermaye) erişebilmektedirler. Örneğin ekonomik alan, ilkesel olarak akrabalık ve arkadaşlık ilişkilerinin dışlandığı, rasyonel eylemler doğrultusunda maddi kârın maksimize edilmeye çalışıldığı bir mantığa tabidir.

Her bir alan kendi mantığına sahip bir mücadele alanıdır. Alandaki aktörler, alanın özgül sermayesi (ekonomik, kültürel, sosyal ve bunların dolayımından oluşan simgesel iktidar) için amansız bir mücadeleye tutuşurlar. Alandaki hâkimiyet neyin meşru ve geçerli olduğuna dair ekonomik, kültürel ve sosyal kaynaklar üzerine verilen mücadelenin sonucuna bağlıdır. Bu kaynakların dolayımı alanda neyin meşru ve geçerli yani *doxa* niteliği taşıdığını belirleyen sembolik iktidarı oluşturur. Alanın sembolik iktidarı hali hazırda bir sınıfın elindedir. Ancak bu sınıf, alana yeni gelen heterodoks gruplara karşı sürekli teyakkuz halinde olmak durumundadır. Bourdieu’nun yapısalcılıktan uzaklaştığı nokta alanın yapısal belirlenimi altında da olsa mücadele içerisindeki aktörlere tanıdığı failliktir. Burada strateji kavramı öne çıkar. Nitekim aktörler, ister alana yerleşik isterse sonradan gelen olsun alanın hâkimiyeti için çeşitli stratejiler benimserler. Yerleşik grup, alandaki hâkimiyetini koruma, sonradan gelen ise karşı çıkma eğilimindedir. Bir başka strateji ise eklemlenme şeklindedir ki bu strateji alana yeni gelenlerin hâkim olana eklemlenmesini ifade eder. Alandaki aktörler, alanda boş bir kap olarak yer almazlar. Hepsi alanda benimseyecekleri stratejinin, eylem, tutum ve davranışların gömülü olduğu sınıflayıcı, yargılayıcı yapılandırılmış ve yapılandıran bir yapı ile yüklüdürler. Buna Bourdieu, *habitus* der. *Habitus*, kişinin taşıdığı beğeni, yargı, alışkanlıkları içeren bir şemadır. Bir sınıf ya da grubun, kendisini yeniden üretmesidir. Bir sınıf ya da grup için geçerli ve meşru olanı ifade eden sembolik iktidarın aktörlerde bedenselleşmesidir. Burada Bourdieu’nun Foucault’nun disiplinci iktidarıyla

³²⁰ Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, **Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim, 2014, s. 81.

yollarının kesiştiği söylenebilir. Ancak Bourdieu için esas olan eylemken Foucault'da çözümlenen iktidar teknolojileridir. Belki bu kesişimde Bourdieu'nun çoğunlukla Foucault'nun alameti farikası olan post-yapısalcılığa yerleştirilmesi görülebilir. Foucault'da iktidar, bilgi ile kurduğu özel ilişki aracılığıyla belirli öznellik biçimleri yaratır ve yarattığı öznellik biçimleri üzerinden işler. Dolayısıyla iktidar, kişinin sahip olacağı bir iyelik değil, bir ilişkiler bütünüdür. İktidar, öznesiz içi boş bir teknoloji gibidir. Bourdieu'da ise sembolik iktidar olarak çeşitli mücadelelerin ardından elde edilen, sahiplenilen, toplumsal uzama içkin bir iyeliktir. Dolayısıyla soyut analitik bir kategoriden ziyade somut yaşamda kendisini dışavurur.

İslamcılığa kültürel bir söz dağarı içerisinde bakmaya çalışan yaklaşımların pek çoğu da yine postkolonyal milliyetçi-seküler rejimlerin Müslüman toplumları kuşatacak İslam'a karşı alternatif bir dil kurma noktasındaki başarısızlıklarını görür. Türkiye özelinde Kemalizm bir "medeniyet projesi",³²¹ "medenileştirme iradesi",³²² bürokratik seçkinlerin "yukarıdan-aşağı modernleşme"³²³ projesi "halk için halka rağmen"³²⁴ olarak değerlendirilir. Modernleşme, sadece kurumsal düzeyde kalmayıp Batılı değerlerin özümsemesini de getirdiğinden toplumun yaygın İslami değerleriyle kaçınılmaz bir gerilim oluşturmuştur. İşte bu gerilim, Türk modernleşmesi ve Kemalizm'in aşıl topuğudur. Devletin tüm baskılarına rağmen toplumun yaygın kesimlerinde özellikle taşrada İslam, asli sembolik referans sistemi olmayı sürdürmüştür.³²⁵ Kemalizm'in bu başarısızlığına en çok dikkat çeken isim Mardin'dir.

Cumhuriyet dönemindeki bürokratik sınıfın, köylülerle özdeşleşme konusundaki düşüncesi yetersizdi... Yönetici seçkinlerden herhangi birinin Rus, Çin ve hatta Balkan tipi bir kuram, yani köylüleri harekete geçirecek etkin bir kuram ileri sürdüğünü hatırlamıyorum... Yasalar koyarak tepeden inmecili bütünlüştürmeyi sağlamak, Osmanlı toplumsal yöneticiliğinin temelinde bulunan bir davranıştı.

³²¹ Göle, **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, s. 52.

³²² E. Fuat Keyman, "On the relation between global modernity and nationalism: the crisis of hegemony and the rise of (Islamic) identity in Turkey", **New Perspectives on Turkey**, 13, 1995, s. 102.

³²³ E. Fuat Keyman, "Modernity, secularism and Islam: The case of Turkey", **Theory, culture & society**, 24, no. 2, 2007, s. 215-34.; Menderes Çınar, "The Justice and Development Party and the Kemalist Establishment", **Secular and Islamic Politics in Turkey: The making of the Justice and Development Party**, der. Ümit Cizre, London ve New York, Routledge, 2008, s. 109-31.

³²⁴ Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, s. 175.

³²⁵ Binnaz Toprak, "Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey", **From Nationalism to Revolutionary Islam**, der. Saïd Amir Arjomand, Albany, State University of New York Press, 1984, s. 121.

Kemalizmin karakteristik özellikleri de, toplum konusundaki bu görüşün hala ağır bastığını gösterir... Kemalistler, yönetmeliklerin ve tüzüklerin önemini çok iyi biliyorlardı, ama bazı çağdaş modernleştirme şemalarında, toplumun yeniden kurulması için kitlelerin harekete geçirilmesi gerekliliğini ortaya koyan devrimci ve harekete geçirici yanı gözden kaçırmışlardı... Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler... Atatürk, siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere girişme aracılığıyla başaramadığı şeyi, ideoloji ile yapmaya çalışıyordu.³²⁶

Mardin'e göre bu ideolojinin üzerine yüklenen ağır bir yükür. Nitekim:

Kemalist ideoloji laik cumhuriyetçiliğin soyut planda kişiliğin gelişmesi açısından sağlayacağı yararlar ve evrensel eğitimin ilerlemeye katkıları üzerindeki görüşleri savunmaktaydı. Buna karşılık, bireylere, aile çevresinde günlük pratik ilişkilerde ortaya çıkan konuların üstesinden gelme olanağı sağlayacak yöntemlerde eksik kalıyordu... Kemalistler, insanın doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm gibi belli başlı yaşam duraklarına anlam kazandıran törenler konusunda da herhangi bir görüşe sahip değildiler.³²⁷

Dolayısıyla Kemalizm, "yüzeysel ve toplumla organik bağlardan yoksun" kalmıştır. Mardin'e göre Kemalizm'in başarısızlığının ardında İslam'ın kişilik oluşumu açısından oynadığı rolü anlayamaması, dolayısıyla "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği" için İslam'a karşı rakip bir ideoloji olamaması yatmaktadır.³²⁸ Kemalizm, başarılı bir "uygar din" olarak işlememiştir.³²⁹ Kemalizm'in merkez ve çevre arasında bütünleşmeyi sağlayacak sembolik bir dil kuramaması, Cumhuriyet'in karakteristik kültür krizlerinin ardındaki asli nedendir.³³⁰ "Doğa, boşluktan nefret ettiğinden", Kemalizm'in yarattığı boşluğu din doldurmuştur. "1920'ler ve 50'ler arasında kendi dinsel gelişimini ancak yeraltında yürütebilen kırsal yöre ve kasaba 1950'den sonra Türkiye'nin toplumsal ve siyasal hayatına gittikçe artan bir yoğunlukla katıldı."³³¹

³²⁶ Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 51-53.

³²⁷ Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim, 1992, s. 268.

³²⁸ Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 147.

³²⁹ Şerif Mardin, "Türkiye'de Gençlik ve Şiddet", **Türk Modernleşmesi**, İstanbul, İletişim, 1991, s. 285.

³³⁰ Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 149.

³³¹ Şerif Mardin, "Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaştırmak...", **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim, 1991, s. 243.

İslamcılığın gelişimini Mardin'in "merkez-çevre ilişkisi"nden hareketle merkezde yer alan Kemalist seçkinler ve merkezden dışlanmış çevredeki İslamcı "karşı-seçkinler"³³² arasındaki habitus, kültürel kodlar ve yaşam tarzları mücadelesi şeklinde ele alan Göle, Bourdieu'dan habitus kavramını almakla birlikte onunla özsel bir ilişkiye sahip alan kavramına başvurmamıştır. Bourdieu'ya göre hem toplumsallaşmış bir öznellik hem de kişide bedenselleşmiş bir toplumsallık olarak habitus ile onu koşullayan alan arasında Heidegger ve Merlau-Ponty'nin işaret ettiği toplumsal dünya ve Dasein'ı birleştiren "ontolojik suç ortaklığı"na benzer bir ilişki vardır.³³³ Göle, alan kavramını dikkate almamakla merkez-çevre ve devlet-sivil toplum karşıtlığı çerçevesinde İslamcılığı okumak durumunda kalmıştır. Oysa Mardin'in Osmanlı'daki yöneten-yönetilen ayrımının Cumhuriyet'le radikalleşerek merkez-çevre şeklinde varlığını sürdürdüğü ve bunun Türk toplumundaki temel ayrışmayı oluşturduğu iddiası, Gülalp'in belirttiği şekliyle tarihsel özgüllükten yoksundur.³³⁴ Öyle ki Göle'de devlet-sivil toplum karşıtlığını alan merkez-çevre ilişkisiyle sivil toplum ve çevreyi temsil eden İslamcılık hem demokratikleşmenin hem de sivil toplumun genişlemesinin ifadesi haline gelmektedir.

Göle'nin İslamcılığın gelişimini merkez-çevre ilişkisinden hareketle sivil toplumun demokratikleşmesi olarak gören yaklaşımını önemli ölçüde benimseyen Hakan Yavuz, buna siyasal iktisat ve toplumsal hareketler kuramından öğeler katar.³³⁵ "Fırsat alanları" kavramsallaştırmasına başvuran Yavuz, Özal'la başlayan neoliberalizm ve ekonomik yeniden yapılanmanın sadece ekonomik alanla sınırlı kalmayarak daha öncesinde büyük ölçüde devletin tekeline olan anlam, kimlik ve kültürel kodların oluşum ve yaygınlaştırma araçlarını da liberalleştirdiğini söyler. Kültürel üretim alanlarının demokratikleşmesi, İslamcılara, tarikat ve cemaatlara İslami kimliği inşa etme ve kitleselleştirme için sivil toplum içerisinde çeşitli fırsat alanları sunmuştur. İslami kimliğin çeşitli biçimlerinin oluşumunda bir yanda devlet ve sivil toplum arasındaki gerilim, diğer yanda edebi kültür ve medyanın

³³² Nilüfer Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", **Middle East Journal**, 50, no. 1, 1997, s. 46-58.

³³³ Bourdieu ve Wacquant, **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, s. 118-19.

³³⁴ Gülalp, **Kimlikler siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, s. 43.

³³⁵ M. Hakan Yavuz, **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford, Oxford University Press, 2003.

yaygınlaşmasının etkisi vardır. Yavuz, devlet-toplum, merkez-çevre çerçevesindeki karşıtlık boyunca değerlendirdiği İslami kimliğin gelişimini İslamcılığı ikiye ayırarak devam ettirir. Buna göre bir yanda devlet merkezli İslamcılık, diğer yanda ise tarikat ve cemaatler, burjuvazi ve entelektüellerin içerisinde yer aldığı toplum merkezli İslami hareket vardır. Bu, Göle'nin İslamcılığın dönüşümü bağlamında değerlendirdiği siyasal İslam-kültürel İslam ayrımını anımsatmaktadır. Bu ayrımın toplum-merkezli olan tarafına ise demokratikleşmenin taşıyıcıları olduğu gerekçesiyle sempatiyle yaklaşılır.

Bourdieu'nun alan ve habitus kavramları birlikte ele alındığı takdirde baskıcı devlet iktidarı karşısında yer alan İslamcılar şeklinde bir iktidar-direnış ikiliğinden kaçınmak mümkün olur. Yukarıda da belirttiği üzere Bourdieu açısından toplumsal dünya, her biri kendi özgün kaynaklarıyla karakterize olan alanlardan oluşur. Dolayısıyla alanlara özgü kaynakları ele geçirmenin yolu alanlara özgü stratejiler benimsemekten geçer. Bu anlamda siyaset, bürokrasi, ekonomi, kültür, sanat ve din gibi alanlarda tek bir mantık çerçevesinde tek bir stratejiyle mücadele yürüten tekbiçimli bir İslamcılıktan söz edilemez. İslamcılık, toplumsal dünyayı oluşturan tüm bu alanlarda toplumsal aktörlerin söz konusu alanların özgün kaynaklarını ele geçirmek için yürüttükleri özgün stratejilerin geçici ve değişken, olumsal ve tekbiçimli olmayan bir öbekleşmesidir. Bu alanlardaki kaynaklar ve kuvvetlerin nitelik ve dağılımında yaşanan değişimlere bağlı olarak değişen hareketli bir bütündür.

İslamcılığın gelişiminde etkili olan burjuvazi, yeni orta sınıf erkek ve kadınlar, entelektüeller ekonomi, din, sanat, edebiyat, bürokrasi, akademi gibi toplumsal uzamdaki çeşitli alanlarda hâkim toplumsal gruplara karşı her bir alanın özgül sermayesi için mücadele yürütmüşlerdir. Örneğin ekonomi alanında 1980 sonrasında gelişen İslami burjuvazi, yerleşik İstanbul merkezli sermayeye karşı ekonomik kaynakların kontrolü için mücadeleye girişmiştir. Ağırlıklı küçük ve orta ölçekli işletmelerden oluşan coğrafi anlamda dağınık Anadolu sermayesi, ithal ikameci kalkınma modelinde bürokrasiyle olan ilişkilerinden önemli kazançlar sağlayan yerleşik İstanbul sermayesine karşı dezavantajlıdır. Ancak 1980 sonrası neoliberal yeniden yapılanma çerçevesinde dışa açılma ve serbestleşme sonucu, Anadolu sermayesi yerleşik İstanbul sermayesine karşı mücadele edebileceği imkânlarla

erişmiştir. Özellikle Anadolu sermayesi, yerleşik İstanbul sermayesine nazaran sahip olduğu kültürel ve ağırlıklı olarak sosyal sermayesini yani dayanışma ve güven ağlarını ekonomik sermayeye tahvil edebilmiştir. İslam, bu dayanışma ve güven ağlarının oluşumunda devreye sokulmuştur. İslami ilkelere başvurma, iş topluluğu açısından iki işlevi yerine getirir. Bir yandan toplumsal meşruiyeti sorunlu olduğundan kişisel servet birikiminin neden olabileceği suçluluk duygusunu azaltırken diğer yandan iş adamları arasında güven ve dayanışmaya dayalı ağlar yaratarak güvensizlik ve belirsizlik hissini ortadan kaldırır. Ayşe Buğra'ya göre bu psikolojik ve ekonomik faktörler, iş dünyasının kuralsızlaştığı esnek üretim modelinde önemli işlevler görür. Küçük ve orta ölçekli işletmeler arasındaki güven ve dayanışma ağları, piyasa ve devlet düzenlemesinin formel bağlamını tamamlar. Emek ve sermaye arasındaki ilişkileri düzenleyen formel kuralların yerini ahlaki değerler ve iş etiği alır.³³⁶

Alanlar, toplumsal uzamda görece bağımsız, kendi mantıklarına tabi olsalar da birbirleri arasında ilişkisel bir boyut vardır. Bundan dolayıdır ki belirli bir alanın özgül sermayesi üzerinde kazanılan avantaj, başka bir alana tahvil edilebilmektedir. Nasıl ki İslami burjuvazinin yerleşik İstanbul sermayesine karşı mücadelesinde devreye soktuğu kültürel ve sosyal sermayesi ekonomik sermaye birikimine önemli katkılar sunduysa İslami burjuvazinin ekonomik olarak güçlenmesi sonucu kültürel üretim için yeni kaynaklar harekete geçirilebilmiştir. Kuran kursları, imam hatipler, kolejler, üniversiteler, televizyon ve radyo kanalları, gazete ve dergiler, yayınevleri, sivil toplum kuruluşları, yardım dernekleri, meslek örgütleri ve sendikalar, kültürel üretim, sosyal güven ve dayanışma ağlarının pekişmesi ve güçlenmesi için devreye sokulmuştur.

İslamcılar, toplumsal uzamı oluşturan ekonomik, kültürel, dini, bürokratik, estetik vd. alanlara o alanların özgül sermayesine sahip olmak için girdiklerinde oyunun kurallarını biliyorlardır. Alanların kendilerine özgü sermayelerinin yanı sıra bir de tüm alanlarda üzerine mücadele verilecek sermayenin mücadeleye değer olup olmadığını belirleyen bir sembolik sermaye vardır. Sembolik sermayeyi elinde tutan oyunun kurallarını ve alanda mücadele konusu olan şeyin mücadeleye değer olduğunu

³³⁶ Ayşe Buğra, "Labour, capital, and religion: harmony and conflict among the constituency of political Islam in Turkey", **Middle Eastern Studies**, 38, no. 2, 2002, s. 187-204.

belirler. İslamcılar, alanlarda oyunun kurallarını ve neyin mücadeleye değer olduğunu belirleyen sembolik sermayeyi – ilk bölümde Bourdieu’dan hareketle sembolik sermayenin merkez bankası olarak kavramsallaştırılan – devlet aracılığıyla bedenselleştirmiş olduklarından söz konusu alanların özgün sermayelerinin elde edilmeye değer olduğuna dair bir yatkınlık geliştirmişlerdir. Söz gelimi ekonomik alanda ekonomik sermaye, uğruna mücadele verilmeye değer bir iyelikdir ve onun temel mantığını kar ve zarar oluşturur. Benzer şekilde kültürel üretim alanlarında okul, Kuran kursu, radyo, televizyon ve yayınevleri kurmak değerli olarak addedilir. Yanı sıra bir alandaki kazanımın bir başka alana tahvil edilebilirliğini, alanlara özgü sermayelerin birbirine eşdeğerlilik oranlarını belirleyen tüm sermayelerin üstünde meta-sermaye sahibi olarak devlettir. İslamcılar da devlet insanları olduklarından söz konusu alanlara özgü sermayelerin mücadeleye değer olduklarını ve bu sermayelerin elde edilmesi sürecinde oynanacak oyunun kurallarını en başından pratik bir sezgi olarak bilirler.

Başta Mardin ve Heper olmak üzere Türk modernleşmesine devlet-toplum karşıtlığı çerçevesinde yaklaşanlar için Kemalizm’in toplumsal zembereği oluşturacak tutarlı bir ideoloji yaratmakta başarısız olması, dolayısıyla sadece yukarıdan aşağıya düzenlemeler ve zor vasıtasıyla iktidarını yürütmesi iktidar ilişkilerine tek yanlı bir bakışın ürünüdür. Düzen, sadece fiziksel zor araçlarının tahakkümüyle sağlanabilir mi? Bourdieu’nun dediği gibi aslında en sert güç ilişkileri aynı zamanda sembolik ilişkiler değil midir?³³⁷ Ne yazık ki iktidar ilişkileri değerlendirilirken devlet-toplum, iktidar-direnış, ideoloji-pratik, sembolik-maddi türü ayrımların içerisinde kalarak konuşulmaktadır. Aslında toplumsal dünyanın gerçekliğiymiş gibi bu ayrımlar içerisinden konuşmanın kendisi iktidarı temellendirmektedir. Çünkü daha öncesinde Mitchell’in sergi-olarak-dünya bahsinde değinildiği gibi modern iktidar, sosyal dünyayı sanki temsil ve gerçeklik arasında bölünmüş gibi göstererek toplumsal failer üzerinde büyümlü bir etki yaratır. İnsanlar, esnaf, zanaatkar, işçi, köylü, erkek, kadın, çocuk, genç ve yaşlı olarak işlerinde, mahallelerinde, evlerinde çeşitli gündelik sorunlarla yüzleşmekte ve bu sorunların giderilmesi için hem yerel hem de merkezdeki yöneticilerden sorumluluklarını yerine getirmesini beklemektedirler. Çocuklarını

³³⁷ Bourdieu, **Devlet Üzerine: College de France Dersleri (1989-1992)**, s. 201.

nüfusa kaydettirmekte, okula göndermekte, askerlik yapmakta, hastalanınca hastaneye, adli bir vaka için polis ve jandarmaya, anlaşmazlıklarını çözmek için mahkemeye, mülkiyetleri için tapu dairesine gitmekte, su, kanalizasyon, yol, cami bakımı gibi alt yapı hizmetleri için kaymakam, vali ya da belediye başkanının kapısını çalmaktadırlar. Tüm bu devlet “şey”leri, üzerinde hiç düşünmeden insanlar için bir şeyler ifade eder. “İdari bir form dolduracağım zaman -ad, soyad, doğum tarihi- devleti kavrarım, komutları bana veren devlettir ve ben o komutlara hazırım... Nüfus kaydının ne olduğunu bilirim... bildiğim bir yığın şey vardı... Bürokratik bir formu doldururken; bir dilekçe yazar ya da ister bir kimlik kaydı olsun, ister sağlık raporu ya da doğum belgesi imzalarken devleti tam olarak kavrarım; bir anlamda bir devlet adamıyım: Devlet insanıyım. Dolayısıyla hiçbir şey kavrayamam.”³³⁸

Kemalizm’in fiziksel zoru uygulama kapasitesiyle ters orantılı olarak ideolojik yetersizliğine işaret etmek, bu kapasiteyi yitirdiği anda İslamcılığı, bir zamanlar bastırılmış olanın geri dönüşü olarak değerlendirmek düzenin kendisini idame ettirmedeki sürekliliğini görmemek, sadece konjonktürel yer değiştirmelere odaklanmaktır.³³⁹ İslamcılar ki bu anlamda daha öncesinde kurucu habitus için değinildiği gibi devlet kategorilerini en çok içselleştirenlerdir. Pek çok çalışmanın işaret ettiği husus, farklı kültürel ve siyasal bağlamlarda faal olsalar da İslamcıların paylaştıkları ortak noktalardan birinin kentli ve eğitimli oluşlarıdır.³⁴⁰ İslamcı

³³⁸ A.g.e, s. 136.

³³⁹ Ümit Cizre, askeri darbe sonrası Anavatan Partisi iktidarları döneminde resmi söylemin, daha öncesinde laikliğin tekelindeki siyasal-kamusal alana İslami unsurların girişini hoşgörüle karşıladığını söyler. 1982 Anayasası’nın din derslerini ilk ve orta dereceli okullarda zorunlu hale getirmesi bir yana İslami kesimler, siyasal toplumun tüm kademelerinde siyasal partiler, hükümet, bürokrasi, entelijansiya, iş ve finans dünyasında etkili noktalara gelmiştir. Ancak İslamcılığın, toplumun köklerinden yayılan bir dinamiğin sonucu olduğunu söylemek abartılı olur. Yanı sıra İslamcılığı, tarihsel hoşnutsuzlukların bir dışavurumu ya da onu denetim altında tutan devlet iktidarının zayıflamasının sonucu olarak görmek de benzer şekilde yanıltıcıdır. Aslında İslamcılık, devlet-toplum ilişkilerine devletin hâkim olduğu bir bağlamda gelişmiştir. Bu anlamda Ümit Cizre’ye göre İslamcılığı değişen koşullara yönelik amaçlarını uyarlayan devlet edimleri doğurmuştur. Ümit Cizre Sakallıoğlu, "Parameters and strategies of Islam-state interaction in Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, 28, no. 2, 1996, s. 244-45.

³⁴⁰ Michael M. Fischer, "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie", *Daedalus*, 3, 1982, s. 113.113; Gilles Kepel, *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitap, 2001, s. 72.; Nikki R Keddie, "The revolt of Islam, 1700 to 1993: comparative considerations and relations to imperialism", *Comparative Studies in Society and History*, 36, no. 3, 1994, s. 486.; Nazih Ayubi, *Political Islam*, London, Routledge, 1991, s. 121.; Carrie R Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*, New York, Cambridge University Press, 2002.; Dale F. Eickelman ve James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1996, s.

hareketin takipçilerini çoğunlukla yeni kentleşmiş ailelerden gelme, modern devlet okullarında öğrenim görmüş gençler oluşturmaktadır. “İslamcı kadroların prototipi, kırsal kökenli bir aileden 50’li yıllarda kentte doğmuş mühendis tipidir.”³⁴¹ Dolayısıyla İslamcılık, Müslüman toplumların modernleşmesine karşı bir tepki değil, bu modernleşmenin bir ürünüdür. Roy’un ifadesiyle İslamcılık, “şariat artı elektriktir.”³⁴² Burada “şariat” geleneği, “elektrik” ise modernliği temsil ediyor ve İslamcılar da gelenekle modernliğin melezlendiği bir kimliğe sahipmiş gibi bir yanlış anlaşılmaya karşı dikkatli olunmalıdır. Aksi taktirde İslamcıların geleneğin sürekliliği içerisinde değişmeyen bir töz olarak dini inançlarının pratiklerini belirlediği ve buna uygun olarak modernlikle araçsal bir ilişki geliştirdikleri yanlışlanmasına düşülür.

İslami kimlik ve İslamcılık modernliğe öncel bir öze sahip olmaktan ziyade modernlik içerisindeki iktidar ilişkileri bağlamında kurulmuştur. İslamcılığın İslami değer ve semboller çerçevesinde kitleleri harekete geçirmesi, kendisinin modernlik karşısı geleneksel bir hareket olduğunu göstermez. Bizatihi İslami değer ve sembollerin modern siyasal ve ekonomik sistem, yaşam tarzları ve kültürel yönelimlere karşı harekete geçiriliyor oluşu dahi modern bir çabanın ürünüdür. İslamcılığın İslam ile kurduğu ilişki, modern öznenin dünyayla kurduğu temsil edici bir dışardanlık ilişkisidir. İslamcı bir failin özne, karşısındaki dünyanın ise nesne olarak öne çıkışı ve aralarında temsile dayalı epistemolojik bir ilişkinin kurulması, Heidegger’in ifadesiyle Descartes’tan başlayarak modernliğe karakteristiğini veren dünyanın bir resme dönüşmesinin sonucudur. İslamcılığın asr-ı saadete dönüş iddiasında Kuran ve Sünnet gibi İslam’ın temel kaynaklarını, geleneği, tarihsel ve toplumsal dolayımı reddederek rasyonel düşünümün konusuna dönüştürmesi, böylelikle hâkim siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel düzene karşı cevaplar üretmeye çalışması, ancak modernliğin temsil mantığını ve dünyanın bir resme dönüşmesini en başından içselleştirmiş modern bireyin yapabileceği türdendir.

111-18.; R.H. Dekmejian, "The rise of political Islamism in Saudi Arabia", **Middle East Journal**, 48, no. 4, 1994, s. 629.; Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", s. 53.

³⁴¹ Oliver Roy, **Siyasal İslamın İflası**, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis, 2005, s. 76.

³⁴² A.g.e, s. 79.

İslami kimlik, hem kendiliğe dair bir öz-farkındalık ve kendiyile ilişki kurma biçimi hem de başkaları ve toplumsal dünyaya dair bir farkındalık ve tutum alış olan bir bilinç durumunu ifade eder. Bu yönüyle modern cogito'nun içerisinde değerlendirilmelidir. İslami duyarlılıklar, kendisiyle ve dünyayla kurduğu ilişkide hesaplayıcı ve sahiplenici bireyin iyeliklerine dönüşür. Bu anlamda Fransız post-yapısalcılığının modern Batılı özneye dair soybilimiyle modern Müslüman özneye yönelik bir soybilim arasında kategorik ya da öze dair bir farklılık söz konusu değildir. Modern Batılı özneyi kuran, iktidar-bilgi ilişkileri, söylemler, kurumlar, prosedürler, teknolojileri içeren dispoitifler, disiplinci ve biyopolitik iktidar, modern Müslüman öznenin kurulumunda da aktiftir. Ya da Foucault'nun Batı'nın yönetimsellik tarihinde takip ettiği pastoral iktidar, devlet aklı ve liberal yönetim sanatının izlerini Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerin modernleşme süreçlerinde de görmek mümkündür. Bireyselleştirici ve kitleselleştirici, disiplinci ve normalleştirici modern kurumlar, yönetmenin nesnesi ve amacını nüfusta bulan, kendisini bir bütün olarak nüfusun refahını, sağlığını ve güvenliğini sağlamak ya da iyileştirmekte gerekçelendiren bir yönetsel rasyonalite söz konusudur. Bu iktidar, yönetmesinin modelini “teolojik-kozmolojik” bir süreklilikte Tanrı'nın yaratımı ve şeylerin düzenine kaydettiği mutlak uyumda bulmaz. Kendisini “bu dünya”nın içkinliğinde gerekçelendirmeli ve yönetmesinin modelini bu içkinlikten hareketle oluşturmalıdır. Türkiye’de sürmekte olan modernleşme süreci, bireysel bedenleri hedef alan disiplinci kurumların ve nüfusun esenliğini amaçlayan biyopolitik teknik ve teknolojilerin oluşumu, yaygınlaşması ve sürekli devletleşmesini ifade eder. Bu açıdan Türkiye’de çağdaş İslami öznelliklerin oluşumu, çağdaş Batı’daki öznelleştirme rejimlerinden kültürel özgücülüğe dayanarak ayırt edilemez. Ya da model ve kopya ilişkisi üzerinden değerlendirilemez. Elbette Türkiye’nin siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel özellikleri, öznelliklerin belirli bir tarzda oluşumunda ve öznelleştirme için benimsenen rasyonaliteler, teknikler ve teknolojilerde etkindir. Ancak bu özgüllükler, çoğu zaman orada, Batı’da olan ve burada, Türkiye’de olmayan yoksunluklar ve Türkiye’nin Batılı ereğine henüz erişememiş oluşunun göstergeleri olarak olumsuz şekilde değerlendirilmektedir. Özellikle Türkiye üzerine yapılan çalışmalarda İslam’a yönelik vurgu dikkat çekicidir. Demokrasi ve İslam, Kapitalizm ve İslam, Devlet ve İslam, Sekülerizm ve İslam, Sivil toplum ve İslam. Bu başlıkların ilk terimi, ulaşılması

gereken ereği, ikinci terimi ise bu ereğe ulaşılması önündeki engeli göstermektedir. Türkiye, hukuk devleti, demokrasi, ekonomik refah, hak ve özgürlükler açısından her zaman eksik ve sakatlıklarıyla malum gelişimini tamamlayamamış bir devlet ve toplum olarak sergilenmektedir.

İslam, sıradan Müslümanlar için çok şey ifade eder. Çağdaş durumda Müslüman çoğunluğa sahip toplumlar için İslam'ın öneminin giderek arttığından söz edilebilir. Bu anlamda modernleşme, sekülerleşme tezinin iddialarının aksine İslamlaşma ile birlikte gider. Aslında Türkiye örneğinde “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” birbirinin yerine geçen ya da birbirine zıt süreçlerden ziyade birbirini tamamlayan, birbirine nüfuz eden ve biri olmadan diğerinin olamayacağı süreçlerdir. İslam ülkeleri ve toplumlarından oluşan bir İslam dünyasından söz edebilmenin koşulu, Müslümanların modernliğin içerisinde ve içerisinde olarak onun değerleri, idealleri, kurumları, aygıtları, teknolojileriyle girdikleri etkileşimin sonucudur. Burada modern değer ve kurumlar, devlet aygıtı ve yönetim teknolojileri aracılığıyla yürütülen bir İslamileşmenin nasıl modernleşmeye eşdeğer olarak görülebileceğine dahası İslamileşmenin modernleşme girişimleri içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyan üç çalışmadan söz edilebilir: Selim Deringil'in *İktidarın Sembolleri ve İdeolojileri*, Brett Wilson'ın *Milliyetçilik Çağında Ku'ran Tercümeleri* ve Cemil Aydın'ın *İslam Dünyası Fikri*. Bu çalışmalar, II. Abdülhamid saltanatındaki Osmanlı Devleti'nin meşruiyet kaynağı olarak İslam etrafında yeniden yapılanmasını ve bu meşruiyet kaynağı etrafında modern bir devlet aygıtına dönüşmesini soruştururlar.

Cemil Aydın, İslam dünyası fikrinin “ne doğal olarak paylaşılan tarih ne de Müslümanların değişmez dini gelenekleri üzerine”³⁴³ dayanmadığını aksine “kurgusal bir varlık” olarak 19. yüzyıl kolonyal-emperyal siyaseti içerisinde ortaya çıktığını söyler. 19. yüzyıl Kuzey Afrika'dan Hindistan ve Güneydoğu Asya'ya kadar Müslümanların yaşadığı coğrafyaların Avrupalı kolonyal imparatorluklar tarafından sömürgeleştirildiği bir dönemdir. Müslüman nüfusların çok önemli bir bölümü, kolonyal imparatorlukların sömürge yönetimleri altındadır. Hatta Büyük Britanya örneğinde imparatorluğun kolonyal topraklarındaki Müslümanların sayısı,

³⁴³ Cemil Aydın, *İslam Dünyası Fikri: Küresel Bir Entelektüel Tarih Çalışması*, çev. Hakan Aksakal, İstanbul, Alfa, 2021, s. 68.

metropoldeki İngiliz nüfusunun çok daha ötesindedir. Aydın, bu tarz bir siyasal ve jeopolitik durum içerisinde İslam dünyası fikrinin, kolonyal imparatorlukların ırksallaştırma siyaseti ve Müslüman entelektüellerin bu ırksallaştırma siyasetine karşı gösterdikleri dirençle birlikte ortaya çıktığını ifade eder. İslam dünyası fikri, “Müslümanların Beyaz ırktan farklı bir ırk olduğu iddiasından ayrı düşünülemez.”³⁴⁴ Bununla birlikte birbirinden kopuk coğrafya ve nüfusların kolonyal imparatorlukların sömürge yönetimleri altında birleşmesi, bu imparatorlukların geniş coğrafyaları yönetmek için başvurdukları yeni iletişim ve ulaşım teknolojileri, Müslümanlar arasında daha önce görülmedik yoğunlukta bağlantıların kurulmasına olanak tanır. Burada Osmanlı İmparatorluğu ve İstanbul’daki halife, dünya Müslümanları nezdinde yeni bir anlama kavuşur. Kendi kolonyal yöneticilerine karşı verdikleri hak ve tanınma mücadelelerinde halifenin temsiliyeti önem kazanır.

Osmanlılar Tanzimat reformları sayesinde imparatorluğun medeniliğinde ve Avrupalı imparatorluklar ailesine üyelik konusunda ısrar etse de, hem Avrupa metropollerinde, hem Müslüman sömürgelerinde ayırt edici bir Müslümanlık vasfıyla özdeşleştirilmiştir.³⁴⁵

Selim Deringil, modernleşen ve merkezileşen devletin topluma giderek daha fazla nüfuz ettiği II. Abdulhamid döneminde, bu nüfuzu gerekçelendirecek ve toplumu devletin amaçları doğrultusunda seferber edecek meşruiyet yaratma siyasetinin devreye sokulduğunu söyler. Bu, Osmanlı’ya özgü olmaktan ziyade diğer imparatorlukların da yüzleştiği bir problemdir. İktidar, çeşitli semboller aracılığıyla toplumsal meşruiyetini sağlamaya çalışır: Devlet törenleri ve protokol uygulamaları, devlet arması ve nişanlar, Cuma selamlıkları ve modernleşen cami mimarisinin yanı sıra devletin taşradaki otoritesini görünür kılan kamu binaları, saat kuleleri, demiryolları, telgraf hatları, camiler inşa edilir. Ayrıca devlet, imparatorluk coğrafyasına yayılmış modern eğitim kurumları aracılığıyla bir Hanefileştirme siyaseti yürütür.³⁴⁶ Okullaşmadaki artış, bizi, Wilson’un çalışmasına götürür. Wilson, Kuran’ın matbaa teknolojisiyle seri üretilen bir metne dönüşmesini konu edinir.

³⁴⁴ A.g.e, s. 19.

³⁴⁵ A.g.e, s. 100.

³⁴⁶ Selim Deringil, **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)**, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Doğan Kitap, 2014.

Kuran'ın matbaada basımı, ulema açısından teolojik, yeni eğitimli sınıflar açısından entelektüel, merkezileşmekte olan modern devlet açısından ise siyasal ve idari bir konudur. Dolayısıyla modern devletin siyasal teknolojilerinin merkezinde Kuran'ın basımı, nüshaların denetlenmesi ve dağıtımı bir egemenlik meselesidir. Kitlel eğitile birlikte standartlamış ve satın-alınabilir Kuran nüshası talebi doğar. Bu talebin karşılanamaması beraberinde ticari bir meta olarak Avrupa, İran ve Mısır'dan kaçak yollarla Osmanlı ülkesine Kuran nüshalarının sokulmasını getirir. Devlet, bir yandan ülkeye kaçak yollarla sokulan Kuran nüshalarına karşı hukuki ve idari teknolojilerini harekete geçirir diğer yandan Kuran basım ve dağıtımını uhdesine almaya çalışır. II. Abdülhamid'in saltanat yıllarında Kuran basım ve dağıtımını iyice merkezileşir. II. Abdülhamid'in yakın arkadaşlarından biri olan Osman Zeki Bey'in Matbaa'ı Osmaniye'si Kuran basım imtiyazını alır. 1896'ya gelindiğinde iki buçuk milyon Kuran nüshası basılmıştır.³⁴⁷ Wilson, Kuran basım ve Mushafların dağıtımının hem yaygınlaşan okul sistemine hem de pan-İslamizm siyasetine hizmet etmesiyle II. Abdülhamid'in otoritesinin sembolü olduğunu, böylelikle Türkçe tercümenin, Türk milletinin bir sembolü olarak hizmet görebileceği fikrine zemin teşkil ettiğini söyler.³⁴⁸ Kuran'ı, sıradan halk sınıfları için anlaşılabilir ve erişilebilir kılan mealler ve tefsillerin kitleleşmesi Cumhuriyet döneminde de artarak devam eder. Artık ritüelleşmiş ezber ve ibadet olarak yüzünden okumanın karşısında aktif bir bilinci davet eden kavrayarak okuma itibarlı hale gelir. Matbaa aracılığıyla herkes için erişilebilir ve okunabilir hale gelen Kuran bir bireyselleştirme teknolojisine dönüşür. Certeau'nın modernlikte yazı ekonomisinin aldığı biçime dair açıklaması, ritüelleşmiş ezber ve yüzünden okumayla kavrayarak okuma arasındaki farka işaret eder.

Modern çağdan önce... Yazı konuşur. Kutsal metin bir sestir; eğitir... Tanrı'nın "dile getirme-istencinin" ortaya koyduğudur; bu "istenç" okurundan (aslında, sözün muhatabından), doğruya ulaşma durumuna bağlı olarak bir "anlama-istenci" bekler.³⁴⁹

³⁴⁷ Brett Wilson, **Milliyetçilik Çağında Ku'ran Tercümeleri: Türkiye'de Yazılı Kültür ve Modern İslam**, çev. Ceren Can Aydın, İstanbul, Alfa, 2018, s. 96.

³⁴⁸ A.g.e, s. 105.

³⁴⁹ Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi – I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**, s. 243.

Oysa modernlikle birlikte söz anlaşılmaz hale gelir. Hakikat, sözde aktarılan mesajla özdeşleşen muhatabın dikkatine bağlı değildir. Hakikat, çalışmanın, bir “yapma-etme-istenci”nin ürünü haline gelir. “Varlık, yapıp ettiyle ölçülür”. Dolayısıyla modern yazı, “konuşan değil, imal edendir... bir uygulama yani sadece yapıp ettiğiyle desteklenen bir kimliğin sonsuz üretimi olmak zorundadır... Yazının kapitalist fethi”.³⁵⁰

2.2.2. İslami Tüketim Piyasası ve Müslüman Öznelliklerin Yaratımı

Modernliğin genelinde, yazının söz karşısındaki hâkimiyeti, ayırt edici bir bilinç durumuyla kendisini sürekli imal etmek durumunda olan bir özneyi oluşturmaktaysa çağdaş durumda yazı teknolojisinin oynadığına benzer bir rolü tüketim teknolojileri oynar. Yaygın okullaşma ve kitleselleşen Kuran, İslamcılarını modern öznelere olarak kuran teknolojilerdir. Ancak devletin yönetselleştiği, öznelleştirilmenin okul gibi bir disiplinci kurumun kapalı mekânıyla sınırlı olarak uysal bedenlerin üretimi olmaktan çıktığı çağdaş durumda, yeni gözetleme ve denetim teknolojileriyle, enformasyon, finans ve medya araçlarıyla, enformatikleşen malların ve duygulanımsal emeğin maddi malların ve fiziksel-üretken emeğin yerini almasıyla toplumsal uzamın geneline yayılan bir öznelleştirme rejimi ortaya çıkar. Artık üretim, maddi malların üretiminden ziyade öznelliklerin, varoluş tarzlarının, yaşam biçimlerinin, duygulanımların, algılama ve hissetme tarzlarının biyopolitik üretimidir.

Yael Navaro-Yaşin, 1980 ve 1990’lı yıllarda Türkiye’ye hâkim olan İslamcılar ve laikler arasındaki kültürel kutuplaşmanın küreselleşmenin etkisi altındaki bir tüketim pazarı içerisinde ortaya çıktığını söyler. Metalaştırma, İslamcılar ve laikleri bölen bir alan olmaktan ziyade tarihsel açıdan her ikisinin de paylaştığı bir bağlamı oluşturmaktadır. Ne İslamcılar ne de laikler metalaştırma mantığının dışında otantik bir kimlik iddiasında bulunabilir. Zira metalaştırma, önceden has, gerçek bir kimliği bozuyor değil, aksine Navaro-Yaşin’in iddiasına göre her iki kimliğin de bizatihi oluşumunda metalaştırma mantığı yer almaktadır.

³⁵⁰ A.g.e, s. 244.

İslamcılar ve laisistler, tükettikçe kimliklerinin gerçek olduğunu hissettiler ve ‘gerçek/sahte’ karşıtlığını geçersiz kıldılar. Metalaştırma büyük ölçüde belirli simgelerin somutlaştırılması ile ilgiliydi; örneğin ‘tesettür’ ve ‘Atatürk’ün ‘kimlik’ işaretleri olarak kullanılması gibi. Metalaştırma, tüketilebilir gösterenleri birbirlerinin karşısına çıkartmak suretiyle, kültür politikasını simgeler üzerine bir savaş haline dönüştürmede rol oynadı.³⁵¹

1980’lerde kentli seküler orta-sınıfları etkisi altına alan tüketimcilik, kısa zamanda İslamcı hareket içerisinde mobilize olan yukarı doğru toplumsal hareketlilik içerisindeki İslami burjuvazi ve yeni orta sınıflarca da benimsenmiştir.

Bu, İslami bir burjuvazi: çünkü İslamileşmiş bir tüketim ile kendini ortaya koyuyor: pahalı markaların eşarplarını örtünen ve 4x4 otomobiller kullanan kadınlar, tesettür defileleri, lüks villaların Osmanlı ya da Mekke esintileri taşıyan iç dekorasyonları, sahillerinde haremlik-selamlık uygulamalarının deniz banyolarını meşrulaştırdığı beş yıldız tatil köyleri bu görünürlüğün en çok ses getiren unsurları.³⁵²

Burada artık modernliğe ait her şeyin bir İslami yorumundan söz edilebilir: sivil toplum, edebiyat, müzik, medya, diziler, ticaret, mimari, tatiller, moda ve dahi sosyete. Müslümanlar, iş etiği ve boş vakit mefhumunu keşfettiğinde yeni boş vakit değerlendirme alışkanlıklarını da benimsemektedirler: Sinema, tiyatro, sergi, galeri, eğlence, yurtiçi ve yurtdışı tatil. Bu gelişmeler, ilk bakışta Batı-dışı modernlik ya da çoğul modernlikler başlığı altında modernliğin yerileştirilmesi olarak “İslamın yeni kamusal yüzleri”³⁵³ ya da seküler ve dinsel sınırlarının aşındığı “melez desenler” olarak görülebilir.³⁵⁴ Ancak bu tür bir kültürel sentezcilik ya da melezlik söylemi, kültürel özcülüğe karşı bir çokkültürcülük savunusu gibi gözükse de Asad’ın dediği gibi “mevcut (“saf”) kültürler arasında önceden kavramsal bir ayırım varsaymak anlamına gelir... [Zaten] kültürel bütünlük olarak görünen her şey, çok çeşitli kökenlerin ürünüdür.”³⁵⁵ Asıl sorun, farklı kökenlerden oluşan bir kültürel bütünlüğün

³⁵¹ Yael Navaro-Yaşin, "Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik", **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, çev. Zeynep Yelçe, İstanbul, Metis, 2012, s. 230-31.

³⁵² Dilek Yankaya, **Yeni İslami Burjuvazi: Türk Modeli**, çev. Melike I. Durmaz, İstanbul, İletişim, 2014, s. 16.

³⁵³ Nilüfer Göle, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması**, İstanbul, Metis, 2013.

³⁵⁴ Göle, **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**.

³⁵⁵ Asad, **Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin**, s. 297.

sınırlarının çizilmesine ilışkındır. Artık neyin onun içerisinde kabul edilip neyin edilemeyeceği bir iktidar ilişkileri sorunudur.

İslami bir tüketim piyasasının oluşumu, ağdaş kapitalizmin etnik bir grubun taleplerini karşılayacak ürünler sunması ve bu grubun doğal tüketim tercihlerinin karşılık bulması olarak görülebilir. Arz ve talep ilişkisinin tersine döndüğu artık işletmelerin stratejilerinin merkezine, emek ve üretim sürecinin rasyonel organizasyonundan ziyade müşterilerin geçtiği doğrudur. Ancak bu, talebin doğal oluşu yani ürünlerin kendisine sunulacağı müşterilerin gerçekliğini veri alır. Reklam ve pazarlama gibi ağdaş işletmelerin giderlerinin en önemli kalemini oluşturan faaliyetleri bir enformasyon ve iletişime indirger. Her şey tüketiciyi bilgilendirmek ve rasyonel tercihte bulunmasını beklemekten ibarettir.

Buna karşın Marksist ekonomi politik ve kitle kültürü kuramcıları açısından tüketim, nesnel üretim ilişkilerinin üzerini örterek hâkim sınıfın çıkarlarına hizmet eden bir yeniden-üretim alanıdır. Frankfurt Okulu, kitle kültürünü düşünmek için Marx'ın yabancılaşma ve meta fetişizmi kavramlarını, Weber'in araçsal rasyonalite kavramıyla bir araya getirir. Buna göre iş dışı faaliyetler, işyerinin araçsal rasyonalitesine ve meta mantığına tabi kılınır. Sanatsal ve kültürel mallar, diğer malların üretimindeki standardizasyon ve sahte-bireyselleşmeyi takip eder. Dolayısıyla Adorno ve Horkheimer, “eğlence geç kapitalizmin koşullarında çalışmanın uzatılmasıdır” diyebilmektedir.³⁵⁶ Eskiden mevcut gerçekliği aşan ‘öteki’ne doğru özlemi yansıtan sanat artık bir metadır. Ancak “yeni olan şey bu nitelik değildir: bu yeniliği çekici kılan, sanatın ne olduğunu günümüzde hevesle itiraf etmesi ve kendi özerkliğinden vazgeçip tüketim mallarının arasındaki yerini gururla almasıdır.”³⁵⁷ Kültür endüstrisi, aydınların yüksek kültürene ait ayırt etme ve kültür bilgisinin yerini mübadele-değerinin belirlediği kitle kültürünün aldığı bir üretilmiş kültür sunar. Adorno'ya göre mübadele-değerinin artan baskınlığı, sanat söz konusu olduğuunda zevk ve amaçsızlık gibi orijinal kullanım-değerini yok eder. “Kültür ürünlerinin alımlanması sırasında ortaya çıkan ve kullanım değerı diye

³⁵⁶ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, ev. Nihat Ülner ve E. Öztarhan Karadoğan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 183.

³⁵⁷ A.g.e, s. 209.

adlandırılabilir olan değer, takas değeriyle ikame edilirken, keyif almanın yerini orada bulunmak ve haberdar olmak, erbab olmanın yerini de prestij kazanmak alır.”³⁵⁸

Benzer şekilde Marcuse’nin “tek-boyulu insan”ı, kültürü yeni talebin yaratılmasına tabi kılan hâkimiyet araçları olarak kapitalist üretimdeki büyümeyi ve bunun gerçek ihtiyaçların manipüle edilmesiyle bireysellik ve yaratıcılığı tehdit etmesini kavramsallaştırır. Eğlence ve bilgi endüstrileriyle geç kapitalizm, tüketiciler üzerinde kontrol mekânizması olarak işleyen yanlış ihtiyaçları oluşturan tüketim ideolojisine önyak olur. Malların promosyonu ile kültür endüstrisi tarafından önceden yazılan ilgiler, alışkanlıklar ve duygular, kendisini tüm alternatiflere empoze eden bir yaşam tarzı oluştururlar.

Eğer işçi ve patronu aynı televizyon izlencesinden haz duyuyor ve aynı dinlence yerlerine gidiyorlarsa, eğer sekreter kendine işverenin kızı denli çekici bir görünüş verebiliyorsa, eğer Zenci bir Kadillak alabiliyorsa, tümü de aynı gazeteyi okuyorlarsa, o zaman bu benzeşme sınıfların yitişini değil, ama Kodamanların korunmasına hizmet eden gereksinim ve doyumların altta yatan nüfus tarafından ne düzeye dek paylaşıldığını belirtmektedir.³⁵⁹

Marcuse için tüketim toplumu, çileci, aşırı-rasyonelleşmiş ve yaratıcı kültürel ifade ve radikal siyasal eylem ve düşünceler için oldukça sınırlı alan tanıyan bürokratik bir toplumdur. Malların vücuda getirdiği kullanım-değeri kaybolmaktadır. Mübadele-değerine dönüşmede malların kültürel anlamları, maddi olmayan arzu ve ideolojik fantezilere dayanan yumuşak, serbestçe-yüzen ve sembolik yanılsamalar haline gelir. Bu fanteziler, yüksek düzeyde estetize edilmiş ve tahrik edici imge şeklinde reklamcılık ve tasarımda canlandırılır.

Kitle kültürü kuramcılarında yüksek kültür ve aşağı kültür arasındaki sınırları bulanıklaştıran kültür endüstrisinin kitlesel olarak üretilmiş ürünlerine karşı aristokratik bir melankoli içerisinde karşı çıkış söz konusudur. Tüketim malları, reklam ve pazarlama teknikleri, “en düşük paydayı hedefleyen *ersatz* [yapay], kitlesel

³⁵⁸ A.g.e, s. 210.

³⁵⁹ Herbert Marcuse, **Tek-Boyutlu İnsan**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 1990, s. 7-8.

olarak üretilmiş meta kültürüne katılan atomlaşmış, manipüle edilen bir kitle”ye yol açtığı için eleştirilirler.³⁶⁰

Burada ise İslami tüketim piyasasının oluşumu açısından tüketim ne rasyonel bireylerin özgür seçimi ne yükselişte olan İslami kesimlerin doğal taleplerinin bir yansıması ne de hâkim sınıf çıkarlarının doğrultusunda ideolojik bir manipülasyon olarak değerlendirilmektedir. Aksine Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin hâkim anamlama ve öznelleştirme rejimi içerisinde aktif ve girişimci neoliberal öznelliklerin yaratıldığı bir yönetsellik alanı olarak ele alınmaktadır. Rose’un “tüketim teknolojileri”, özgürlüğü bir yükümlülük olarak benimseyen, yaşamını özgür seçimleri açısından anlayan ve yaşayan modern bireyleri yaratır. Bu bireyler, geçmişlerini yapmış oldukları seçimler açısından yorumlamalı ve geleceklerini yapmakta oldukları seçimler açısından tahmin etmelidirler. Seçimleri, kişiliklerinin ifadesidir. Ehil olan kişi, özgürlüğü, seçimleriyle sürekli icra eden birisidir. Tüketim teknolojileriyle kişi, kendisini ve yaşamını, belirli becerileri elde etmekte ve kendisini gerçekleştirecek seçimleri yapmaktaki başarı ya da başarısızlıkları açısından anlamaya yönlendirilir.³⁶¹

Bu açıdan tüketim öznesinin yaratılması, oldukça karmaşık teknik bir süreçtir. Ne basitçe kar arzusunun gerçekleşmesi meselesi ne de psikolojik ya da imgesel bir kurgunun icadıdır.

Tüketici, reklamcılarının manipülasyonlarının pasif bir araçından ziyade ayrıntılı olarak tanınan, tutkuları ve arzuları çizelge haline getirilen, tüketimi parçalarına ayrılıp incelenmesi ve harekete geçirilmesi gereken bütün bir yaşam biçimine bağlı bir etkinlik olan oldukça sorunlu bir varlık olarak ortaya çıkmıştır.³⁶²

Burada söz konusu olan, yanlış ihtiyaçların icadı ve dayatılması değil, tüketicilerin gerçek ihtiyaçlarının belirlendiği, bu ihtiyaçların belirli ürünlere bağlandığı ve bunların kullanım alışkanlıklarıyla ilişkilendirildiği hassas, karmaşık ve

³⁶⁰ Mike Featherstone, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı, 2005, s. 38.

³⁶¹ Rose, **Powers of Freedom: Reframing Political Thought**, s. 87.

³⁶² Peter Miller ve Nikolas Rose, "Mobilizing the Consumer: Assembling the Subject of Consumption", **Theory, Culture & Society**, 14, no. 1, 1997, s. 6.

teknik bir süreçtir. Tüketicinin yaratımı, aynı zamanda metanın yaratımını ve metanın anlam ve değerini verecek olan küçük gündelik yaşam ritüellerinin bir araya getirilmesini gerektirir. Bu, farklılaşmamış bir kitleye, arzuların dayatıldığı kaba bir girişimden ziyade tüketim ve onun küçük haz ve endişelerinden oluşan gündelik yaşamın titiz bir kartografisidir. Birey ile ürün arasında bir ilişki kurulabilmesi için, belirli yaşlardan, cinsiyetlerden veya toplumsal kesimlerden kişilerin psişesinden çıktığı düşünülen kuvvetler ve akışların karmaşık ve melez bir öbikleşmede bir araya getirilmesi gerekir.³⁶³ Bu noktada tüketim teknolojileri, psikolojik bilgi ve uzmanlıktan faydalanır. Psikoloji, pazarlama ve reklam teknolojilerine, nüfusun belirli kesimlerini kişilerin arzu, tutku, zayıflık, özlem, güvensizlik ve bağılıklarına göre sınıflandırabileceği ve bu sınıflandırmaya göre belirli tüketim mallarını belirli yaşam biçimlerinin ifadesine dönüştürebileceği teknikler için gerekli rasyonaliteye sağlar. Bu açıdan tüketici özne, içerisinde psikolojik bilgi ve uzmanlığın, pazarlama ve reklam teknolojilerinin, tüketim mallarının, tutku ve özelemlerin, endişe ve hayal kırıklıklarının bir araya geldiği karmaşık bir öbikleşme olarak ortaya çıkar.

Bu tür bir öbikleşme açısından İslami tüketim piyasasının oluşumu ve Müslüman tüketici öznelerin yaratılmasına, tesettür modası ve helal ürünler piyasası örnek gösterilebilir. İslami tüketim piyasasının oluşumunun ardında çeşitli çalışmalarda vurgulandığı üzere 1980 sonrası ekonomik yeniden yapılanma ve beraberinde getirdiği kapsamlı siyasal ve sosyo-kültürel dönüşümler yatmaktadır.³⁶⁴ Neoliberal ekonomi politikaları, dışa açılma ve serbestleşmeden yararlanan yeni bir İslami burjuvazi³⁶⁵ ve orta sınıfın oluşumuyla yeni tür bir tüketim örüntüsü ve buna cevap verecek bir tüketim piyasası ortaya çıkmıştır. Bu gelişmede pek çok çalışma, kentli, üniversiteli, orta ve üst sınıf Müslüman kadına hitap eden tesettür modasının ortaya çıkışını merkeze almıştır. Tesettür modası, tesettür giyim endüstrisi, tüketiciler, pazarlama ve reklamcılık faaliyetleri, moda dergileri, tesettürün değişen anlam ve

³⁶³ A.g.e, s. 31.

³⁶⁴ Navaro-Yaşın, "Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik", s. 229-58.; Ayşe Saktanber, "Siz nasıl eğleniyorsanız biz de öyle ibadet ediyoruz: Entellektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği", **Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat**, der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, çev. Zeynep Yelçe, İstanbul, Metis 2012, s. 259-77.

³⁶⁵ İslami burjuvazinin gelişimi için bkz. Yankaya, **Yeni İslami Burjuvazi: Türk Modeli**.

biçimleri çerçevesinde değerlendirilmiştir.³⁶⁶ Ayrıca feminist jeopolitik tartışmalardan hareketle tesettür modasına yaklaşılmıştır.³⁶⁷ Tesettür modasını jeopolitik, ekonomik ve kültürel ilişkiler ağının merkezinde bir meta olarak konumlandırarak tesettüre ilişkin daha önceki çalışmalardaki İslamcılık ve sekülerizm ya da modernlik ve gelenek gibi ideolojik mücadelelerin ötesine geçilmektedir. Tesettür modası, ulus-aşırı bir fenomen olarak jeopolitik niteliği haizdir. Ayrıca neoliberal kapitalizmin merkezinde yer alan bir pratik ve belirli bir öznelliğin oluşum alanıdır. Tesettür modası, bir yarıyla küresel arenada İslam'ın oynadığı rol diğer yarıyla da İslami kimlik, üreticilerin ve tüketicilerin ulus-aşırı bağlantıları ve İslami etik ve neoliberal gereklilikler arasındaki değişen sınırlara dair yeni sorular doğurmaktadır. Tesettür modası etrafından dönen tartışmalar ve pratikler, İslami aktörlerin ne şekilde hem neoliberal kapitalizmi benimseyip dönüştürdüklerini hem de İslam'ın tehditkar "öteki" olarak sunulduğu kompleks jeopolitik zeminde gezindiklerini göstermektedir. Dolayısıyla ulus-aşırı bir fenomen olarak tesettür modası, kadın ve kadın bedenini siyasal tartışmaların odağına yerleştirerek modern ve Müslüman olmanın ne anlama geldiğine ilişkin mücadeleleri açığa vurur.

Tesettür modasının ürünleri, karmaşık bir sosyo-mekânsal sahada anlamlarını kazanırlar. Burada bu ürünleri bir meta olarak İslami kılan nedir sorusu gündeme gelir. İslamilik, metaya nihai olarak atfedilebilir bir nitelik olmaktan ziyade bu metanın tasarlanmasından, üretimi, pazarlanması, satışı ve kullanımına değin yaşamı esnasında "bir an mevcut, bir an kaybolan bir holograf" gibidir.³⁶⁸

Tesettür, tarihsel süreç içerisinde ve örtünenlerin bu süreç içerisindeki toplumsal konumlarına, yaş, meslek ve gelir düzeylerine göre, sektörde faaliyet

³⁶⁶ Barış Kılıçbay ve Mutlu Binark, "Consumer culture, Islam and the politics of lifestyle: Fashion for veiling in contemporary Turkey", **European Journal of Communication**, 17, no. 4, 2002, s. 495-511.; Özlem Sandıkçı ve Güliz Ger, "Aesthetics, ethics and politics of the Turkish headscarf", **Clothing as Material Culture**, der. Susanne Küchler ve Daniel Miller, Oxford, Berg Publishers, 2005, s. 61-82.; Özlem Sandıkçı ve Güliz Ger, "Constructing and representing the Islamic consumer in Turkey", **Fashion theory**, 11, no. 2-3, 2007, s. 189-210.

³⁶⁷ Banu Gökarişel ve Anna J. Secor, "New transnational geographies of Islamism, capitalism and subjectivity: The veiling-fashion industry in Turkey", **Area**, 41, 2009, s. 6-18.; Banu Gökarişel, "Beyond the officially sacred: religion, secularism, and the body in the production of subjectivity", **Social & Cultural Geography**, 10, no. 6, 2009, s. 657-74.

³⁶⁸ Banu Gökarişel ve Anna Secor, "Islamic-ness in the life of a commodity: veiling-fashion in Turkey", **Transactions of the Institute of British Geographers**, 35, no. 3, 2010, s. 314.

gösteren şirketlerin tasarım, üretim, pazarlama ve reklam stratejilerine göre, ürünün üretiminde kullanılan materyal ve tekniğin niteliğine göre ve daha genel olarak Türkiye'deki siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel bağlamdaki değişimlere göre anlam ve biçim açısından değişim gösterir. Başörtülü kadın, tüm bu unsurların bir araya gelerek oluşturduğu bir öbekleşmedir. Bu öbekleşme içerisinde başörtüsü, ayırt edici bir düğüm noktası olarak öne çıkar. Başörtüsü olmadığı takdirde giyim diğer unsurları ne denli iffetli olursa olsun tesettürlü bir kadından söz edilemeyecektir. Başörtülü kadınlar için giyim detaylarına kadar dikkat edilmesi gereken bir pratiktir. Dışarı çıkmak, bedenın uzuvlarıyla uzun bir müzakere ve hazırlık sürecini gerektirir. Bedenin dini açıdan başkalarının gözlerinden sakınılması gereken bölgeleri dikkatlice örtülmelidir. Bu da örtünen kadının, dışarı çıkmadan önce kendi bedeni üzerine denetimci bir bakış geliştirmesini zorunlu kılar. Kendisini bir başkasının bakışından görmelidir. Burada bütün bir öbekleşme söz konusudur. Bu öbekleşmenin pek çok bileşenin açık bir dini anlamı yoktur. Ancak tesettür öbekleşmesinde bir araya geldiklerinde dini bir anlam kazanırlar. Örneğin iç çamaşırı ve çorap gibi giysilerin başka türlü kullanımları da söz konusudur. Bunları tesettür içerisinde bir araya getirense başörtüsüdür. Başörtüsü, tesettürü, tutarlı bir bütün haline getiren düğüm noktası olarak eyleyler. Başörtüsünün çıkarılması, tesettür öbekleşmesini bir arada tutan işlemcinin ortadan kalkması ve öbekleşmenin çökmesi anlamına gelir.³⁶⁹

İslami tüketim piyasasının oluşumu, tesettür modasının yanı sıra gıda maddeleri, kozmetik ve temizlik malzemelerinin üretimi, finansı, pazarlanması ve tüketiminin İslam'ın dini kıstaslarına göre belirlendiği küresel bir helal mal ve hizmetler piyasası açısından tartışılmaktadır. Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde mal ve hizmetlerin üretimi, pazarlanması ve tüketiminde İslam'ın dini hükümlerine dair yeni bir farkındalık oluşmaktadır. Elbette öteden beri Müslümanların gündelik yaşamları, kendilerine ve başkalarına dair tutum ve davranışları, neyi nasıl tüketecekleri, aile ve iş yaşamlarını düzenleme tarzları üzerinde İslam'ın dini hükümlerinin belirleyici bir rolü olmuştur. Ancak çağdaş kapitalizm koşullarında

³⁶⁹ Banu Gökıksel ve Anna J. Secor, "Beyond the Symbolism of the Headscarf: The Assemblage of Veiling and the Headscarf as a Thing", **The Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality**, der. Vasudha Narayanan, John Wiley & Sons Ltd., 2020, s. 331.

emek ve üretim biçimlerinde yaşanan dönüşümler, küreselleşen tüketim piyasaları, reklam ve pazarlama teknikleri, enformasyon teknolojileri, mal ve hizmetlerin niteliğinde yaşanan dönüşümler ve bu mal ve hizmetlerin giderek enformatik bir özelliğe kavuşmaları gibi gelişmeler, herkes gibi Müslümanların da öznelliklerinin oluşumu ve pratiklerinde derin etkiler doğurmaktadır. Öteden beri Müslümanların pratikleri üzerinde belirleyici olan dini hükümler, tüm bu gelişmelerin bağlamında yeni anlamlar kazanmaktadır. Müslümanlardan artık mal ve hizmetleri, dini bir farkındalıkla tüketmeleri beklenmektedir. Giderek büyüyen küresel helal mal ve hizmetler piyasası, bu farkındalığın oluşumunda önemli bir örnek oluşturmaktadır.

Helal, bir mal ya da hizmetin kullanım ve tüketiminin İslami esaslar açısından uygunluğunu ifade eder. İslam'da Kuran'ın Müslümanlar için haram kıldığı belirli içecekler ve yiyecekler dışında Hz. Muhammed'in sünneti, mezhep imamları ve diğer din alimlerinin görüşleri doğrultusunda kullanımı yasaklanmış ya da hoş görülmemiş yiyecekler, içecekler ve giysiler söz konusudur. En bilindik haramlar arasında domuz eti ve alkol vardır. Domuzun kategorik olarak haram kılınmasının yanı sıra etin kim tarafından, kim adına ve nasıl kesildiği de tüketiminin helal olup olmamasını belirler. Ancak helal artık “ezoterik üretim, ticaret ve tüketim biçimlerinin bir ifadesi olmaktan çıkarak devasa ve genişleyen küreselleşmiş bir piyasanın parçası haline gelmektedir.”³⁷⁰ Modern helal, tek bir mantığı indirgenemez çoklu belirlenimlerin ürünü olan, içerisinde İslam, standartlar ve tekno-bilimin yer aldığı “küresel bir öbikleşme” olarak ortaya çıkmaktadır.³⁷¹

Devletler, şirketler, dini kurumlar, reklam ve pazarlama teknolojileri, bilimsel uzmanlık, araştırma teknikleri, laboratuvarlar ve standartlar, sertifikalar, logoların oluşturduğu karmaşık bir öbikleşme İslam'ın haram ve helale dair belirlediği sınırları yeniden tanımlamaktadır. Helale dair yeni standartların belirlenmesinde devletler, şirketler, dini kurumlar, bilim insanları, pazarlamacı ve reklamcılar, İslam İşbirliği Teşkilatı gibi uluslararası örgütler, ulusal ve ulus-aşırı dini gruplar ve sivil toplum

³⁷⁰ Johan Fischer, **The Halal Frontier: Muslim Consumers in a Globalized Market**, New York, Palgrave, 2011, s. 12.

³⁷¹ Johan Fischer, **Islam, Standards, and Technoscience: In Global Halal Zones**, New York, Routledge, 2016, s. 21.

kuruluşlarının yer yer çatışan, müzakere eden, uyuşan çıkarları, otoriteleri, uzmanlık iddiaları etkili olmaktadır.

Küresel helal mal ve hizmetler piyasasının oluşumunda Malezya, Endonezya ve Singapur gibi Güneydoğu Asya ülkeleri öncü rol üstlenmektedir. Malezya'nın helal merkezi olma çabası, ülkenin bankacılık ve finans gibi İslami etiketli hizmetlerin kilit sağlayıcısı olmayı amaçladığı daha geniş bir kalkınma stratejisinin içerisinde yer almaktadır. Helal merkezi haline gelmek, sadece helal gıda üretimine ve helal markaların tanıtımının yapıldığı gıda fuarlarına ev sahipliği yapmakla sınırlı değildir. Malezya devleti, helal mal ve hizmetlere dair standartların belirlenmesi ve helal belgelendirmelerinin yaygınlaştırılması açısından da otorite haline gelmeyi amaçlamaktadır. Malezya devleti, helal piyasasının küresel ölçekte büyümesi için teşvik edici bir yol oynamaktadır. Devlet, helal standartları belirleyecek olan uzmanlık ve altyapıyı geliştirirken helal ekonomiyi ulusal kalkınma stratejisinin merkezine yerleştirmektedir. Petrol zengini Körfez ülkelerindeki refah artışı ve yeni tüketici sınıfların ortaya çıkışıyla artan helal mal talebi, helal uzmanlık ve standart belirleme gibi enformasyon temelli hizmetleri ulusal gelire katkı sunacak kazançlı sektörlerle dönüştürmektedir.³⁷²

Helal ürünlere küresel ölçekte artan talebi karşılamak ve ülkeler arası ticarete eşgüdümü sağlamak amacıyla standartlar oluşturulmasının gereğine işaret edilse de devletler arası çıkar farklılıkları ve helal ürünlere dair standartlara ilişkin farklı dini görüşler, farklı standardizasyon, akreditasyon ve belgelendirme yapılarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Malezya'nın helal standartlara dair uzmanlık ve altyapının oluşturulmasında oynadığı öncü rol, başta Türkiye ve Körfez ülkeleri olmak üzere diğer Müslüman çoğunluğa sahip ülkeleri de harekete geçirmiştir. Bu ülkeler, hem Batı karşısında Müslüman ülkelerin helal ürünlerin standardizasyonunda birlik olmaları gereğine vurgu yapmakta hem de büyüyen küresel helal piyasasından pay almak için kendi aralarında rekabete etmektedirler.³⁷³

³⁷² Fischer, **The Halal Frontier: Muslim Consumers in a Globalized Market**.

³⁷³ Florence Bergeaud-Blackler, "Who owns halal? Five international initiatives of halal food regulations", **Halal Matters: Islam, politics and markets in global perspective**, der. Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer ve John Lever, London, Routledge, 2016, s. 192-97.

Türkiye’de helal belgelendirme işlemi, devlet kuruluşu olan Türk Standartları Enstitüsü’nden (TSE) önce 2005 yılında kurulan GİMDES ile başlar. GİMDES, ilk başlarda Asya ve Ortadoğu’ya ihracat yapan Türk şirketlerinin belgelendirme işlemlerini yürütür. Daha sonrasında ulusal piyasaya mal ve hizmet sunan şirketleri belgelendirmeye başlar. Dernek, belgelendirme ve denetleme işlemlerinin yanı sıra tüketicilerde helal ürünlere dair farkındalığın ve helal yaşam tarzının yaygınlaştırılmasına yönelik faaliyetlerde bulunur. GİMDES’in ardından 2011 yılında TSE, Diyanet İşleri Başkanlığı ile işbirliği içerisinde ihracata yönelik belgelendirme işlemlerine başlar.³⁷⁴

TSE, Türkiye’nin küresel helal mal ve hizmetler piyasasında öncü bir rol oynaması için ülkeler arası standartların oluşumunda önemli bir rol üstlenir. Bu doğrultuda Türkiye’nin öncülüğünde TSE’nin de önemli bileşenlerinden biri olduğu İslam Ülkeleri Standartlar ve Metroloji Enstitüsü (SMIIC), İstanbul merkezli olarak 2010 yılında İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT) çatısı altında 13 üye devletin onayıyla kurulur. Türkiye’nin helal standartların oluşturulmasında öncü rol oynama girişimleri, Malezya ve Suudi Arabistan tarafından olumsuz karşılanır. Malezya zaten oluşturduğu uzmanlık, altyapı ve küresel ağla helal piyasasında öncü konumdadır. Bu yüzden SMIIC ile birlikte çalışmaya isteksizdir. Türkiye’deki GİMDES de Malezya’nın küresel helal ağı içerisinde faaliyetlerini yürütmektedir. Bu açıdan helal konusunda hem devletler hem de TSE ve GİMDES örneğinde olduğu gibi kuruluşlar arasında rekabet söz konusudur.

Bununla birlikte SMIIC üyesi ülkelerin sayısı, bugün itibarıyla 37 üye ve 2 gözlemci üyeye ulaşmış durumdadır. Bunlar arasında Malezya ve Suudi Arabistan da vardır. Enstitü kuruluşundan kısa süre sonra 2011 yılında “Helal Gıda için Genel Gereklilikler - TS OIC/SMIIC 1”, “Helal Belgelendirmesi Yapan Kuruluşlar için Gereklilikler - TS OIC/SMIIC 2” ve “Helal Uygunluk Değerlendirme Kuruluşlarını Akredite Eden Helal Akreditasyon Kuruluşları İçin Gereklilikler - TS OIC/SMIIC 3” standartlarını yayınladı. Aynı zamanda farklı mal ve hizmet kalemleri ile sektörlerdeki

³⁷⁴ John Lever ve Haluk Anil, "From an implicit to an explicit understanding: new definitions of halal in Turkey", **Halal Matters: Islam, politics and markets in global perspective**, der. Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer ve John Lever, London, Routledge, 2016, s. 45.

standartların belirlenmesi ve güncellenmesi için çalışmalar yürüten teknik komiteler oluşturulur.³⁷⁵ Bu çalışmalar kapsamında yeni alanlarla ilgili standartlar yayınlanır: kozmetikler için “TS OIC/SMIIC 4: 2018”, helal yiyecek ve içeceklerin olduğu, hazırlandığı, saklandığı ve servis edildiği yerler için “TS OIC/SMIIC 6: 2019”, turizm hizmetleri için “TS OIC/SMIIC 9: 2019”, nakliye, depolama ve perakendecilikte tedarik zinciri yönetimi için “TS OIC/SMIIC 17-1: 2020, TS OIC/SMIIC 17-2: 2020, TS OIC/SMIIC 17-3: 2020”, vd.³⁷⁶

Kalite yönetimi ve standartları, tutumların yönlendirilmesinde devletdışı aktörler olarak önemli bir yönetimsellik sergiler. Keller Easterling’in tanımıyla “ülke içi ve ulus aşırı yetki alanlarının çarpıştığı çoklu, örtüşen ya da iç içe egemenlik türlerinin bir sahası olarak devletdışı güç (extrastatecraft)” için “altyapı mekânı” oluştururlar. Burada “devletdışı güç, devlet aygıtının dışında, ona ilaveten ve bazen de onunla ortaklık içindeki, çoğu zaman açığa vurulmayan etkinlikleri tanımlayan bir ifadedir.”³⁷⁷

Standartlar, Latour’un görünüşte kendileri dönüşmeksizin dönüştürücü etkiler üreten nesneler için yaptığı “seyyar değişmezler” tanımına uygun olarak iş görür.³⁷⁸ Yalnızca ürün kalitesini arttırmak ve partiler halinde üretilen ürünler arasında benzer kaliteyi tutturmaktan öte firmaların biçim ve faaliyet açısından da benzeşmesine yol açarlar.

Modern dünyada onlar olmaksızın imkânsız olacak olan bir küresel düzen unsuru oluşturmaktadırlar. Dünyanın her yerindeki insanlar ve kuruluşlar aynı

³⁷⁵ Bu komiteler arasında helal gıda, helal kozmetik, hizmet yeri, enerji verimliliği ve yenilenebilir enerji, turizm, tarım ürünleri, taşımacılık, deri ve tabakalama malzemeleri, tekstil ürünleri, helal tedarik zinciri, helal yönetim sistemleri, tehlikeli madde taşımacılığı, mücevherat, petrol ve petrol ürünleri, terminoloji, helal farmetik, el sanatları bulunmaktadır. "Technical Committees", **The Standards and Metrology Institute for Islamic Countries (SMIIC)**, <https://www.smiic.org/en/technical-committees>, Erişim: 16.05.2021.

³⁷⁶ "Standards Catalogue", **The Standards and Metrology Institute for Islamic Countries (SMIIC)**, <https://www.smiic.org/en/standards>, Erişim: 16.05.2021.

³⁷⁷ Keller Easterling, **Devletdışı Güç: Altyapı Mekânı ve İktidar**, çev. Şahika Toker, İstanbul, Metis, 2017, s. 17.

³⁷⁸ Elizabeth C. Dunn, "Standards and Person-Making in East Central Europe", **Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems**, der. Aihwa Ong ve Stephen J. Collier, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, s. 176.

standartları takip etmektedir. Standartlar... birbirinden uzak insanlar ve kuruluşlar arasında bile benzerlik ve homojenlik yaratmaktadır.³⁷⁹

Standardizasyon, gelişmekte olan ülkelerin ulusal kalkınma hedefleri için fazlasıyla ihtiyaç duydukları yabancı sermaye yatırımlarını çekmenin yolu olarak sunulur. Üretim ve finans süreçlerinin şeffaf ve denetlenebilir kayıtlarını oluşturarak yabancı yatırımcıların karar alma süreçlerini kolaylaştırdığı iddia edilir. Standartların sağladığı şeffaflık, yabancı yatırımcıların güvenlerini ve yatırım isteklerini artırır. Örneğin Avrupa Birliği'yle üyelik görüşmeleri yürüten aday ülkeler, AB müktesebatını benimseyerek “coğrafi ve toplumsal bölünmeleri kesen ve böylelikle daha fazla sermaye, insan ve mal akışını garanti altına alan teknolojik olarak homojen bir alan”a entegre olurlar.³⁸⁰

Gıda maddeleri, tekstil ürünleri, temizlik ve kozmetik malzemelerinin helal standartlara uygunluğunun denetlenmesinde bilimsel uzmanlık, laboratuvar ve cihazlar önemli failer olarak iş görür. Gıda maddesi, kozmetik ürünü ya da temizlik malzemesinin ne tür organik ve kimyasal bileşenlerden oluştuğunun ve bu bileşenlerin helal standartlara uygunluğunun tespiti için HPLC (Yüksek Performanslı Sıvı Kromatografisi) cihazı, GC (Gaz Kromatografi) ve MS (Kütle Spektrometresi) üniteleri, FTIR Spektrum cihazı, Raman spektroskopisi cihazı, Diferansiyel Taramalı Kalorimetre Cihazı (DSC), PCR cihazı, vd. aygıtlar kullanılmaktadır.³⁸¹ Tüm bu cihazlar, insan-dışı bir faillik sergileyerek öznelliklerin üretimine katılır.

Helal standartlar ve ürünlerin bu standartlara uygunluğunu analiz eden cihazlar, ürünlerin İslamiliği kadar insanların Müslümanlığını daha hassas şekilde belirler. Müslüman özelliğinin sınırları, ölçüm cihazlarıyla kesin şekilde çizilir. Standartlara uygunluğun göstergesi olarak ürünlerin ambalajları üzerindeki helal logoları karşısında tüketiciler barkod okuyucularıdır. Logoyla uygun şekilde eşleşmek

³⁷⁹ A.g.e, s. 177.

³⁸⁰ A.g.e.

³⁸¹ "Helal Gıda ve Mükemmeliyet Merkezi", **İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZÜ)**, <https://www.izu.edu.tr/akademik/fakulteler/muhendislik-ve-doga-bilimleri-fakultesi/laboratuvar/helal-gida-ve-mukemmeliyet-merkezi>, Erişim: 16.05.2021.

için bu tüketicilerin öznelliklerinin helal tüketime yönelik bir işlemciyle donatılmaları gerekir.

Helal ürünlerin tüketimine yönelik Müslümanlar arasında oluşan farkındalık, sosyo-ekonomik faktörlerin yanı sıra küresel ölçekte İslam'ın önemli bir söylemsel güç haline gelmesiyle ilgilidir. Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerin modernleşme süreçleri, ebeveynleriyle karşılaştırıldığında daha eğitilmiş, kentli ve varlıklı tüketebilir bir orta-sınıf doğurmuştur.³⁸² Modernleşmenin getirdiği okullaşma, profesyonel meslek sahipliği ve kentleşmenin, kişilerin gündelik yaşamlarında, kişilerarası ilişkilerinde, tüketim örüntülerinde dini kısıtlar, değer ve pratiklerden uzaklaşmasına yol açması beklenebilirdi. Ancak eğitilmiş, meslek sahibi ve harcanabilir gelire sahip kentli Müslümanlardan oluşan yeni bir tüketici sınıf ortaya çıktığında tüketim örüntülerinde İslamilik önceki nesillere göre çok daha vurgulu bir hal alır. İslami kısıtlara göre tüketim, Müslüman orta-sınıf kimliğinin oluşturulduğu ayırt edici bir performatif pratiğe dönüşür.

Helal mal ve hizmetler piyasasının oluşumu, basitçe Müslüman oldukları için dini kısıtlara uymakla yükümlü tüketicilerin doğal talebinin karşılanması ve bu doğrultuda tüketim piyasalarının helal mal ve hizmetleri içerecek çeşitlenmesi şeklinde yorumlanamaz. Tüketim basitçe bir ürün ya da hizmetin satın alınması ya da tüketimi değildir. Her şeyin ötesinde bir dünyaya ait oluşu içerir. Bu dünya, ifade makinelerinin öbekleşmesinden oluşmuş bir dünyadır. Bunu anlamak için televizyon izlemek, radyo dinlemek, internette arama yapmak, gazete ya da dergi okumak, kentte bir yürüyüş yapmak yeterlidir. Bu ifade makineleri, dünyaya ilişkin değerlendirmeler, yargılar ve inançları düzenler. Reklam ve pazarlama ifadelerinde söz konusu olan bir ideolojik değerlendirme değil, bir kışkırtma, bir yaşam tarzına davettir. Bu davet ne giyileceğini, ne yeneceğini, nasıl bir bedene sahip olunacağını, nasıl iletişim kurulacağını, nasıl seyahat edileceğini, nasıl stil sahibi olunacağını vb. içerir.³⁸³

³⁸² Elif Izberk-Bilgin, "Theology Meets the Marketplace: The Discursive Formation of the Halal Market in Turkey", **Consumption and Spirituality**, der. Diego Rinallo, Linda Scott ve Pauline Maclaran, New York, Routledge, 2013, s. 44.

³⁸³ Maurizio Lazzarato, "From capital-labour to capital-life", **ephemera**, 4, no. 3, 2004, s. 189.

Bu ifade makineleri bedenler üzerinde performatif etkide bulunur. Bunu da dilde örtük olarak bulunan “parola”larla yapar. Bu parolalar hali hazırda var olan bir şeyi tanımlamak ya da temsil etmekten öte gerçekliğe müdahalede bulunur. Deleuze ve Guattari’nin “cisimsiz dönüşümler” dedikleri bedenlere atfedilen nitelik ve olaylardır. Örneğin uçak kaçırma olayında uçağın yönünü değiştirmek için silahına davranan hava korsanı karşısında yolcular rehineye, uçak-bedeni de bir hapishane-bedenine dönüşür.³⁸⁴

İfade makinelerini tek etkinleştiren işletmeler değil, bu anlamda onlarla bir işbirliği içerisindeymişçesine Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesidir. Artık öznelleşmenin başat tarzı olmasa da bu makine, tedrisi eğitime büyük yatırım yapmayı sürdürmektedir. En azından bedenleri bir ön işleminden geçirip tesviye ederek işletmelerin ifade makineleri için hazır hale getirmektedir. “Toplumlarımızın paradigmatik bedeni artık disiplinler tarafından biçimlendirilmiş bir dilsiz beden değil, göstergeler, kelimeler, imgelerle (şirketlerin logoları) işaretlenmiş beden ve ruhtur.”³⁸⁵

2.2.3. İslami Gençler

İslami gençler; seküler ve İslami, laik ve dindar, Kemalist ve İslamcı kutupları içerisinde değerlendirilir. İslamcı siyasal ve toplumsal hareket, İslamcı işadamları, kadınlar, entelektüeller, sivil toplum kuruluşlarına yönelik akademik çalışmaların girişinde ortak olan şey İslami gençlere yönelik çalışmalar için de geçerlidir. Tüm çalışmalar için başlangıç noktası, Türk modernleşmesi ve Türk modernleşmesinin karakteri, ne yaptığı ve nasıl yaptığı üzerinedir. Çalışmanın ilk bölümünde üzerinde durulduğu şekliyle Türk modernleşmesi Batılılaşmış siyasal ve bürokratik bir seçkin grubunun öncülüğünde yürütülen dışlayıcı bir medenileşme projesi olarak değerlendirilir. Bu projenin en çok dikkat çeken uygulamaları da dini hedef alan laik reformlardır. Türk modernleşmesi, İslam’ın kamusal görünürlükleri, sembol, değer ve kurumlarını hedef almıştır. İslam’ı yerinden ederken tüm toplumu kuşatacak bir anlam haritası, ideolojik bir sözdağarı tesis etmekte ise başarısız olmuştur. Bu başarısızlığın yarattığı meşruiyet krizinin semptomu da İslamcılıktır. İslamcılığın amacı, devleti ele

³⁸⁴ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 80-81.

³⁸⁵ Lazzarato, "From capital-labour to capital-life", s. 191.

geçirerek Kemalist seçkinlerin modernleşme projesini tersine çevirmektir. Batılılaşmış bir toplum yerine kurumlardan başlayarak toplumu İslamileştirmeyi amaçlamaktadır. Kemalizm ve Kemalist seçkinlere atfedilen “tanrısal bilinç” bu sefer İslamcılara yansıtılır. Aktif olan bu bilincin karşısında ise maruz kalan pasif bir toplum vardır. Burada devlet ve toplum karşıtlığının yinelenmesiyle karşılaşırız. Çalışmanın ilk bölümünde ontolojikleştirilmiş bu karşıtlığı aşmaya yönelik pek çok argüman, devletin oluşum süreci ve gündelik edimleriyle toplum içerisinde nasıl var olduğu gösterilerek ileri sürüldü. Bourdieu’dan hareketle tekrar etmek gerekirse devlet, “sembolik sermayenin merkez bankası”dır. Toplumsal yaşamda meşru ve geçerli olarak görülebilecek tüm değer ve kurumların ardındaki üst-iktidardır. Toplumsal yaşamda itibar atfedilen tüm “şey”ler, doğal, geçerli ve meşru oluşlarını onun evrensel otoritesine borçludurlar. Devlet, öznel gerçeklik ve nesnel gerçekliğin örtüştüğü noktada var olur. Onun üniformasını giyen insanlar, mühür ve imzasını taşıyan belgeler, arma ve bayrağının olduğu binalar onun yetkinlendirilmiş otoritesinin temsilcileri oldukları için eylem icra ederler ve bu eylemleri meşru ve geçerli olarak tanınır. Çünkü bu otoritelerin eylemlerine maruz kalanlar için devlet öznel gerçekliklerinde çoktan meşru ve geçerli olarak tanınmıştır. Hepimiz devlet insanıyızdır.

Ayşe Saktanber, İslami gençliğin Türkiye’deki daha genel gençlik kültürü içerisinde bir alt-kültür birimi olarak pek çok özelliği paylaştığını söyler. İslami gençliği tesis eden şey sadece mensuplarının dini yönelimleri değildir. İslami gençlik bir popüler kültürle birlikte ortaya çıkmakta ve bir yaşam tarzı arayışını yansıtmaktadır. Saktanber, İslami gençliğin “kendisini devlete ve laik rejime karşı konumlandıran bir siyasal ideolojinin basit bir beyanına” indirgenemeyeceğini söyler. Bu gurubun “İslamcı olarak adlandırılmasının tek nedeni, üyelerinin diğer müslümanlardan daha dindar olmaları değil, alternatif bir İslami yaşam politikası ve yeni bir toplumsal düzen arayışı içinde olmalarıdır.”³⁸⁶

Bu yüzden İslami gençlerin öznelliklerini belirleyen unsurlarından biri olan dinsellik karmaşık bir toplumsal ilişkiler alanına konumlandırılmalıdır. Daha ötesinde

³⁸⁶ Saktanber, "Siz nasıl eğleniyorsanız biz de öyle ibadet ediyoruz: Entellektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye’nin Yeni İslamcı Gençliği", s. 262.

Samuli Schielke'nin Mısır'daki Müslüman gençler üzerine çalışmasının gösterdiği üzere gençler, gündelik yaşamlarında birbiriyle çelişir gibi gözüken ahlaki normları bir arada tecrübe etmektedir. Gençler, Selefilik ve Müslüman Kardeşlerin püritenliğinden güçlü şekilde etkilendiklerinden “dini farklı yorumlara ya da müzakereye çok az yer bırakan ya da hiç alan bırakmayan açık, kesin bir emir ve yasaklar dizi olarak” anlamakla birlikte gündelik yaşamları, dini söylemleriyle açıkça çelişebilecek unsurları barındırmaktadır.³⁸⁷

Mandaville'e göre İslam'ı sadece devleti ele geçirme arayışındaki bir siyasal ideolojinin düzenleyici ilkesi olarak ya da bireysel dindarlığın inanç temelli bir odağı olarak görmek, devlet ve birey arasında kalan çok çeşitli İslami toplumsal seferberlik biçimlerini ihmal etmek anlamına gelir. İslam etrafında ve aracılığıyla yürütülecek bir toplumsal değişim seferberliği genç kuşaklar için önemini korumaktadır. Ancak bu, kendisine devleti ele geçirmeyi öncelikli hedef olarak belirleyen dönüşümcü bir siyaset değildir. Bugün yükselişte olan eğilim; adalet, kalkınma, İslam'a uygun bir toplumsal değişim gibi söylemsel gönderimleri bulunan gevşek ve çoğu zaman esnek şekilde örgütlenmiş bir dizi heterojen ağ ve grubun oluşumudur. “Günümüz gençleri, örgütlü muhalif gruplara formel üyelikten ziyade gündelik hayatın mekanları ve anlamları üzerinden işleyen toplumun İslamlaştırılmasına yönelik bir yaklaşıma doğru çekilmektedirler.”³⁸⁸

İslami gençleri konu edinen çalışmalarda, onların istisnai bir grup oluşturmaktan ziyade diğer gençler gibi toplumda kendilerine bir alan açmak adına yaratıcı etkinliklerde bulunduklarına dair artan bir farkındalık söz konusudur. Araştırmacılar, İslami gençlerin küresel eğilimleri benimseyerek, yeni eğlence biçimleri geliştirerek, hakim İslami normatif çerçevenin kadın-erkek ilişkilerine dair kısıtlarını “sessizce” yerinden ederek her yerde gençliklerini ileri süren bir tavır içinde olduklarını ancak aynı zamanda Müslümanlıklarını şekillendirmekten geri kalmadıklarını ortaya koymaktadırlar. Gençler artık “inanç ve eğlenceye” birlikte

³⁸⁷ Samuli Schielke, "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 15, no. 1, 2009, s. 30.

³⁸⁸ Peter Mandaville, "Transnational Muslim solidarities and everyday life", **Nations and Nationalism**, 17, no. 1, 2011, s. 21.

katılarak öznelliklerini karmaşık şekillerde biçimlendirmektedirler. Haram ve helaller arasındaki eşikte gençler için bir “yaratıcı aradalık” durumu söz konusudur. Hakim ahlaki düzen içerisinde bireysellik, değişim, eğlence ve “günah”a duydukları gençlik arzularını inançlarıyla uyumlu kılmaya çalışan doğaçlama bir pratik içerisindeyler. Gençlik habituslarını savunmak ve ileri sürmek için açıktan karşı çıkmayan ancak hakim normları ve geleneksel araçları yeniden tanımlayan uyumlulaştırıcı bir icat stratejisi yürütmektedirler.³⁸⁹ Gençler, dinin üstün otoritesini tanısalar da ahlakilik ve ahlaki eyleme dair tanımları her zaman katı teolojik ilkere dayanmaz.³⁹⁰

Pek çok modern değer, kurum ve pratik, en püriten çevrelerde dahi dinin anlama ve yorumlama ve en önemlisi yaşanma biçimlerinin içerisine çoktan nüfuz etmiştir. Bunlar arasında ticaret, çalışma, meslek ve yardımlaşma etiği, aile ve yuva, vatan ve millet, ekonomik büyüme ve kalkınma, teknolojik ve bilimsel ilerleme en başat dolanıklıklar olarak sayılabilir. Dahası gündelik yaşamda kişileri kuşatan ortam ve bu ortamın bileşenlerini oluşturan pek çok maddi unsurla birlikte özneliliğin amaçlı yönelimine indirgenemez, kişi-öncesi ve kişi-ötesi duygulanımsal bir etkileşim söz konusudur. Çoğunlukla başat bir öznenin çevreleyen dünyası ve bu dünyanın bileşenleriyle ideolojik bir ilişki içerisinde olduğu varsayılır. Modern teknolojinin gündelik kullanıma özgü aygıtları, salt araçsal kullanımın teknik alet-edavatına indirgenir. Halbuki kişi, otomobil, toplu taşıma, internet, cep telefonu ve sosyal medya gibi gündelik kullanıma adanmış aygıtlarla makinesel bağıntılar kurar. Bu bağıntılar, onun özneliliğinin sınırları üzerinde yersizyurtsuzlaştırıcı etkilerde bulunur. İslami gençlik olarak tanımladığımız öznellik biçimi ya da toplumsal grup da bu makinesel bağıntıların bir öbikleşmesi olarak var olur. Bu öbikleşme oluşumunu, büyük ya da küçük, molar ya da moleküler, maddi ya da maddi olmayan, söylemsel ya da söylemsel olmayan pek çok doğaca farklı heterojen bileşenin bir araya gelmesine borçludur. Hareket halinde, dinamik, tekil ve eşsiz bir oluşumdur. Sürekli yersizyurtsuzlaşma

³⁸⁹ Asef Bayat, "Muslim Youth and the Claim of Youthfulness", **Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North**, der. Linda Herrera ve Asef Bayat, Oxford, Oxford University Press, 2010, s. 45-46.

³⁹⁰ Adeline Masquelier, "The Mouthpiece of an Entire Generation: Hip-Hop, Truth, and Islam in Niger", **Muslim Youth and the 9/11 Generation**, der. Adeline Masquelier ve Benjamin F. Soares, Santa Fe, University of New Mexico Press, 2016, s. 234.

çizgileriyle dışarısına açıktır. Bununla birlikte onu kapanmaya ve katılaşmaya yönlendirecek bir eğilim olarak iktidar çizgilerini de içerisinde barındırır.

İslami gençler, çağdaş kapitalizmin sınıf kompozisyonunda yarattığı dönüşümlere bağlı olarak öne çıkan yeni küçük burjuvazi ve kentli yeni orta-sınıflar içerisinde kültürel bir fraksiyon oluştururlar. Emeğin ve işin tanım, işlev ve kompozisyonunda yaşanan köklü dönüşümler içerisinde değerlendirilmelidirler. Çünkü İslami gençleri karakterize eden en önemli özelliklerden biri, yukarı doğru toplumsal hareketlilik güzergahlarında tederisi eğitim, profesyonel meslek ve mesleğin göstergesi olarak diplomaya olan bağımlılıklarıdır. Diploma, toplumsal hiyerarşide İslami gençlere ekonomik sermayenin ötesinde belirli bir kültürel sermaye, meşru ve geçerli değerler sistemi açısından tanınma sağlar. Sembolik sermayenin merkez bankası olarak devletin onaması ve teminatı altındaki bir diplomayla meşru kültür tarafından tanınırlar.

Bu açıdan İslami genç, mesleğin öğretimi ile icrasının katı sınırlarla birbirinden ayrıldığı yani öğrenimin pratiğe öncel olduğu tederisi eğitimden geçmiş, bu eğitim sürecinde edindiği bilgi, beceri ve yetkinlik evrensel otorite olarak devletin kurumsallaştırıcı ritüelleri sınav ve diploma ile onanmış ve teminat altına alınmış, bu anlamda toplumsal uzamda işgal ettiği konumu, ailesinden tevarüs etmiş olduğu ekonomik ve kültürel sermayeye değil de devletin söz konusu onayı ve garantisine borçlu olan kimsedir. Kısacası bu kimse, bir devlet insanıdır. Toplumsal dünyayı anlama, değerlendirme ve sınıflandırmaya ilişkin bilişsel şemalarını devlet kategorileri oluşturur. Çoğunlukla mülk sahibi küçük burjuva ailelerden gelen bu gençleri ailelerinden ayıran şey, tederisi eğitimin akültürasyonuna maruz kaldıklarından meşru kültürü bedenselleştirmeleri ve böylelikle devletin varoluşlarına nakşolmuş olmasıdır. Ayrıca mesleğin öğretimi ve icrasını katı şekilde birbirinden ayıran tederisi eğitimin yaşamdan soyutlanmış kapalı uzamında yaşama atılmak için gerekli yönergeleri, yaşama öncel şekilde bir çerçeve olarak edindiklerinden modern temsil ve düzen mantığına göre yetişirler.

2.2.3.1. Dindar Nesil: Disiplin ve Pastoral Kaygı

2002’de iktidar olan Ak Parti’nin, AB uyum süreci ve demokratikleşme reformlarıyla geçen ilk iki dönemin ardından üçüncü döneminde toplumsal yaşamı İslamileştirme amacıyla açık bir politik program benimsediği ve özellikle “dindar nesil yetiştirme” söylemi doğrultusunda eğitim ve gençlik politikalarını şekillendirdiği belirtilir. Hükümet temsilcileri tarafından “ustalık dönemi” olarak ilan edilen 2011 sonrası dönemde Ak Parti’nin Cumhuriyet’in yüzüncü yılı olan 2023 doğrultunda “Yeni Türkiye”nin inşasına koyulduğu dile getirilir. Pek çok araştırmacı için Yeni Türkiye, İslami değerlerle tanımlı yeni bir ulus inşasını hedefler. Bu açıdan Ak Parti, üçüncü döneminde “kurucu iktidar” olma iddiasındadır.³⁹¹ Yeni Osmanlıcılık, Yeni Türkiye’nin ulusal kimliğinin yapı taşı olarak görülür. Sadece politik bir anlatının ötesinde siyasal seçkinler ve kitleler nezdinde paylaşılan; törenler, kamusal mekanlar, adlandırmalar, anıtlar, diziler, eğitim müfredatları gibi çeşitli araçlar vasıtasıyla gündelik yaşam pratiklerine sirayet eden ve sürekli yeniden üretilen bir “duygusal yatırım nesnesi”dir.³⁹²

Bu açıdan dindar nesil, “Kemalist gençlik mitinin İslami muhafazakar olan” ile ikame edilmesi olarak görülür. Aynı zamanda dini olarak tanımlanmış bir ulusal kimliğin üzerinde oluşturulacağı yeni bir toplumsal hafızanın yaratılmasını içerir. Bununla birlikte Kemalist gençlik mitiyle dindar nesil miti arasında süreklilikler söz konusudur. Her ne kadar Batı ilhamlı Kemalist seküler gençliğin altını oymaya çalışsa da yukarıdan aşağıya bir toplum mühendisliği olması itibarıyla onunla benzerlik taşır. Ak Parti, Kemalist selefi gibi gençliği homojenleştirmeyi ve siyasal bir kategoride soyutlayarak hem ideal gençlik hem de ideal bir vatandaşlık modeli yaratmayı amaçlamaktadır. Her ikisinde de öznellikleri göz ardı edilen gençler, toplumsal misyon sahibi gruplar olarak nesneleştirilmektedir.³⁹³

Ak Parti’nin eğitim politikalarını, 2002-2011 ve 2011 sonrası olmak üzere iki döneme ayırarak inceleyen bir çalışmada, ilk dönemin daha çok ekonomi odaklı bir

³⁹¹ Reyhan Ünal Çınar, *Ecdadın İcadı: AKP İktidarında Bellek Mücadelesi*, İstanbul, İletişim, 2020.

³⁹² Nagehan Tokdoğan, *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm*, İstanbul, İletişim, 2018.

³⁹³ Demet Lüküslü, "Creating a pious generation: youth and education policies of the AKP in Turkey", *Southeast European and Black Sea Studies*, 16, no. 4, 2016, s. 637-49.

eğitim politikasıyla karakterize olduğu, eğitimin ülkenin “beşeri sermayesi”ne ve “insan kaynakları”na yatırım olarak değerlendirildiği belirtilir.³⁹⁴ 2011 sonrasında ise “İslamcı modernleşme” ekseninde ulusal kimliğin yeniden biçimlendirilmesi hedefi doğrultusunda kültürel ve ideolojik odağın öne çıktığı ileri sürülür.³⁹⁵

2012 tarihinde yapılan kapsamlı eğitim reformuyla 28 Şubat sürecinin ürünü olan ve imam hatiplerin orta kısımlarının kapatılmasıyla sonuçlanan 8 yıllık kesintisiz zorunlu eğitimin yerine 4+4+4 şeklinde 12 yıllık kademeli zorunlu eğitimin getirilmesi ve böylelikle imam hatip ortaokullarının açılması; aynı düzenlemeyle ortaokul ve liselerde Kuran-ı Kerim ve Hz. Muhammed’in hayatının seçmeli ders olarak müfredata eklenmesi; daha sonraki bir düzenlemeyle üniversitelere getirilen başörtüsü serbestisinin kamu çalışanlarına ve okulöncesi eğitim ve ilköğretim dışındaki tüm öğrencilere yaygınlaştırılması; proje okullar aracılığıyla başarılı ortaöğretim kurumlarının yönetici ve öğretmen kadrolarının belirlenmesinde bakanın yetkili kılınması; müfredat ve ders kitaplarının içeriğinin yeniden düzenlemesi gibi uygulamalar, dini eğitimin yaygınlaştırılması ve eğitim sisteminin İslamileştirilmesi şeklinde okunur. Özellikle eğitim reformunun ardından Milli Eğitim Bakanlığı’nın Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’ne bağlı imam hatip ortaokul ve liselerinin derslik ve öğrenci sayılarında istikrarlı bir artış yaşanır. Ayrıca müdürlüğe ayrılan bütçe önemli ölçüde artar. Aynı zamanda yeni imam hatip liselerinin inşasına ayrılan kaynak okul inşaatlarına yapılan toplam yatırım harcamalarında hatırı sayılır bir pay elde eder. 2019-2020 eğitim-öğretim yılı itibarıyla ilköğretim düzeyinde eğitim veren 20.207 dersliğe sahip 3.437 İmam Hatip Ortaokulu’nda 46.638 öğretmen ve 777.449 öğrenci; ortaöğretim düzeyinde eğitim veren 35.805 dersliğe sahip 1.650 İmam Hatip Anadolu Lisesi’nde ise 49.462 öğretmen ve 495.659 öğrenci bulunmaktadır. Ayrıca 107.160 öğrenci, Açıköğretim İmam Hatip Lisesi’nde eğitim görmektedir.³⁹⁶

³⁹⁴ Elif Gençkal Eroler, **Dindar Nesil Yetiştirmek: Türkiye’nin Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016)**, İstanbul, İletişim, 2019, s. 79.

³⁹⁵ A.g.e, s. 303.

³⁹⁶ Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2019/20, **Milli Eğitim Bakanlığı**, 04 Eylül 2020, http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2020_09/04144812_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2019_2020.pdf, Erişim: 15.06.2021.

Türkiye’de din eğitimi ve özellikle imam hatip okulları, toplumda hakim olan laik-dindar ayrışmasını takip eden bir çekişmenin konusu olarak değerlendirilir. Başlarda devletin din üzerindeki denetimi amacıyla kurulan okulların 1970’lerde merkez sağ hükümetlerin popülist siyasetinin aracına dönüştüğü ve İslamcı partilere toplumsal taban oluşturduğu belirtilir.³⁹⁷ Ayrıca imam hatip okullarına hakim sınıflar arasındaki hegemonya mücadelesi açısından yaklaşılmaktadır. Bu mücadele, okulların Cumhuriyet dönemi boyunca tarihsel gelişimini büyük ölçüde belirlemiştir. İslamcılar ve Kemalistler arasında tartışma konusu olmasının yanı sıra okulların kuruluşundan sayılarının artışına kadar geçirdiği aşamalarda devlet, uluslararası konjonktürdeki gelişmeler, toplumsal ve ekonomik dinamikler belirleyici olmuştur.³⁹⁸

Kemalist ve İslamcı seçkinlerin imam hatip okulları üzerine verdikleri mücadelenin gelenek ve modernlik arasında olmaktan ziyade birbirine rakip iki farklı modernlik projesi arasında olduğuna dikkat çekilir. Kemalistler, Batılılaşma politikasına uygun şekilde İslam’ı reformdan geçirme arayışındadırlar. Bu yüzden din ve dini eğitimi, seküler devlet otoritesi altına almışlardır. İslamcılar ise Kemalist projeye meydan okumalarında devletin sunduğu dini eğitimi siyasallaştırmışlardır. Ancak amaçları, devletin din üzerindeki kontrolünü kaldırmaktan ziyade kültürel ve maddi kaynaklarını kullanarak kendi siyasal gündemlerini sürdürmektir.³⁹⁹

İmam hatip okulları aracılığıyla verilen din eğitiminin Müslüman ülkeler için bir model oluşturabileceğini ileri süren bir makalede, her ne kadar okullar sayıları, müfredatları, öğretmen, öğrenci ve mezun profilleri açısından sürekli tartışma konusu olsalar da kuruluşlarının ardında yatan gerekçenin gelenek ve modernlik arasında bir uzlaşma arayışı olduğu belirtilir. Buna göre okulları, diğer Müslüman ülkelerdeki din eğitiminde ayırt eden birkaç önemli husus üzerinde durulur. İlk olarak imam hatip okulları, sistematik şekilde devletin gözetimi ve denetimi altındadır. İkinci olarak

³⁹⁷ Mustafa Kemal Coşkun ve Burcu Şentürk, "The Growth of Islamic Education in Turkey: The AKP's Policies toward Imam-Hatip Schools", **Neoliberal Transformation of Education in Turkey**, der. Kemal İnal ve Güliz Akkaymak, New York, Palgrave Macmillan, 2012, s. 165-77.

³⁹⁸ Hakan Buyruk, "The role of religious education in hegemony construction: the case of imam hatip schools in Turkey", **Paedagogica Historica**, 2020, s. 1-18.

³⁹⁹ Yusuf Sarfati, "The Politics of Religious Education in Turkey", **Religion, Education and Governance in the Middle East: Between Tradition and Modernity**, der. Sai Felicia Krishna-Hensel, Routledge, 2012, s. 157-82.

paralel bir eğitim sistemi oluşturmak yerine genel eğitim sisteminin bir parçasıdır. Dolayısıyla okullara ilişkin eğitim politikalarının belirlenmesi, planlanması, öğretmen seçimi ve atamaları diğer devlet okullarında olduğu gibi merkezi şekilde gerçekleştirilmektedir. Okulların inşa, donatı, bakım, personel giderleri merkezi bütçeden karşılanmaktadır. Ayrıca öğrenciler, imam hatip okullarına diğer devlet okullarına benzer şekilde ya ulusal sınavla ya da ikamete göre yerleşmektedir. Okulların bir diğer özelliği, dini ve akademik eğitime dair dersleri birlikte vermeleridir. Derslerin verilmesinde modern pedagojik yöntemler takip edilmektedir. Din derslerinin dışındaki bilim, teknoloji ve sanat derslerini veren öğretmenler, üniversitelerin ilgili bölümlerinden mezundurlar. Dolayısıyla imam hatip okulları, “mevcut din bilgilerinin geçmişte olduğu gibi öğrencilerin sorgulamasına fırsat vermeden aktarılması yerine bilginin modern çağa göre yorumlanması ve anlaşılması üzerine” kurulmuşlardır.⁴⁰⁰

Ak Parti’nin dindar nesil söylemi doğrultusunda yürüttüğü eğitim politikalarının, İslami değerlerle tanımlı yeni bir ulus inşasına yönelik hegemonik bir girişim olduğu ileri sürülür. Aslında hegemonya, İslamcı hareket ve Ak Parti üzerine yazında sıklıkla başvurulmuş bir kavramdır. İslamcı hareket, Kemalist hegemonyanın krizine karşı bir hegemonik girişim olarak değerlendirilir. Benzer şekilde Ak Parti’nin organik entelektüelleri ve devletin ideolojik aygıtlarıyla iktidarını rızaya dayalı olarak sürdürmeyi amaçlayan ideolojik-hegemonik bir proje olduğu belirtilir. Hegemonya kavramı dışında Ak Parti’nin geniş toplum kesimlerini bir araya getirmekteki ve iktidarını uzun yıllar boyunca sürdürmekteki başarısının açıklanamayacağı iddia edilir.

Hegemonya kavramı; siyasal toplum ve sivil toplum, zor ve rıza, tahakküm ve hegemonya olmak üzere bir dizi karşıtlık üzerine kuruludur. Devlet tarafına ait tahakkümün zor yoluyla buna karşın hegemonyanın sivil toplumda aktif rıza üretimiyle gerçekleştiği ileri sürülür. Ancak her iki durumda da iktidarla dışarıdan gelen bir şey olarak karşılaşılır. Basitçe iktidar, A’nın B üzerindeki iktidarıdır. Başka türlü yapmayacağı bir şeyi ona yaptırmaktır. Her ne kadar tahakküm ve hegemonya arasında ayrıma gidilerek zorun karşısına rıza üretimi konsa da rıza hakim grubun tabi

⁴⁰⁰ İbrahim Aşlamacı ve Recep Kaymakcan, "A model for Islamic education from Turkey: the Imam-Hatip schools", **British Journal of Religious Education**, 39, no. 3, 2017, s. 286.

grup nezdinde ürettiği fikirlerle gerçekleşir. Hakim grup ya da yönetici blok, tutarlı bir ideoloji etrafında bir araya gelmekte ve iktidarını tabi olanlar nezdinde yeniden üretmek adına rasyonel ve hesaplayıcı yöntemlere başvurmaktadır. Burada iktidar tek bir merkezden yayılmakta ve yukarıdan aşağıya bir biçim almaktadır.

Oysa bu çalışmada Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi olarak tanımlanan çoklu yönetimsellikler öbekleşmesinde iktidar tek bir merkezde yoğunlaşmış ya da tek bir aktör, grup ya da kuruma özgülenmiş bir şey değildir. Dolayısıyla burada iktidar ne zor ne de rıza üretimi anlamında tek kaynaktan gelen bir şey değildir. Öbekleşmeyi oluşturan alanlar, aktörler, kurumlar, yerler, çıkarlar, tutkular, arzular, beklentiler, kaygılar arasında dağınık halde bulunan bir ilişki biçimidir.

Bunu imam hatip okullarıyla ilişkilendirmek mümkündür. İlk bakışta Ak Parti'nin örgün eğitimde özel okullaşmayı teşvik ederken imam hatip okulları ve dini eğitimi devlet kontrolünde merkezileştirmesi ve yaygınlaştırması çelişki gibi görülebilir. Ancak imam hatiplerin diğer devlet okullarına nazaran daha geniş bir toplumsal ağ ve ilişkiler içerisinde konumlandığı dikkate alınırsa devletin yönetimselleşmesinin bir boyutunu oluşturduğu anlaşılabılır. Elbette imam hatip okullarının inşası, müfredatlarının oluşumu, yönetici ve öğretmenlerin atanması, öğrencilerin kabulü, sınav ve diplomalar devletin eğitim üzerindeki tekeline gönderimde bulunur. Bu anlamda devlet kuruluşlarıdır. Bourdieucu anlamda devletin sembolik şiddetinin kurumsallaştığı, toplumsal dünyayı algılama ve sınıflandırmaya dair devlet kategorilerinin kültürel sermaye olarak habitus biçiminde bedenselleştirildiği yerlerdir.

Ancak bir başka açıdan imam hatipler, İslamcı hareket içerisinde seferber olan hükümet ve siyasal parti temsilcileri, kamu bürokrasisi, iş çevreleri, cemaatler, dini önderler, sosyal yardım ve eğitim amaçlı dernek ve vakıflar, öğretmenler, yazarlar, entelektüeller, akademisyenler ve ailelerden oluşan geniş bir toplumsal ağın içerisinde

konumlanır.⁴⁰¹ Bu ağ içerisinde etkinleşen aktör ve kurumlar, çıkarlar ve beklentiler, tutku ve kaygılar İslamcı hareketi bir öbekleşme olarak meydana getirir. İmam hatipler, bu öbekleşmenin tutku ve kaygılarının bir ürünüdür. Öbekleşme, olumlu ya da olumsuz anlamda gençlere dair kaygı üretir. Gençleri, iyileştirilmesi gereken bir sorunsal olarak belirler. Bu açıdan imam hatiplerin iki tür siyasal rasyonalitenin birlikte etkinleştiği teknolojiler olduğu ileri sürülebilir. Bir tarafta Foucaultcu anlamda disiplin ve normalleştirme teknikleri, diğer tarafta pastoral kaygı söz konusudur. Disiplinci kurumlar oluşlarıyla bireysel bedenleri, yalıtılmış bir mekanda kapatıp kuşatarak, sürekli gözetim altında tutarak, mekânsal ve zamansal prosedürlere tabi tutarak öznelleştirirler. Ancak diğer taraftan İslamcı öbekleşmeden ayrıcalıklı bir muamele görmeleriyle pastoral kaygının ürünüdürler. İslamcı öbekleşmede etkileşen ağ ve ilişkiler içerisinde konumlanırlar. İşadamları, dernek ve vakıflar; okulların inşası, donatılması ve bakımında, öğrencilere burs ve yurt, mezunlara kamu ve özel sektörde iş imkanları sağlanmasında önemli rol üstlenirler. İmam hatip öğrencisi ya da mezunu gençler, hükümet ve siyasal parti temsilcileri, üst düzey kamu bürokrasisi ve iş çevreleri nezdinde saygıyla karşılanırlar. Gençlerin öğrencilik yıllarında ilişki ve tanışıklık anlamında edindikleri sosyal sermaye, mezun olduktan sonra akademik eğitimleri, staj ve iş imkanları açısından kolaylaştırıcı bir faktördür. Ancak bu ağ ve ilişkiler, etkinleştirilmeyi bekleyen imkanlar olarak var olurlar. Onları kullanmakta başarılı olanlar kadar başarısız ya da gönülsüz olanlar vardır.

Pastoral kaygı, imam hatip okulları arasında eşit şekilde dağılmaz. Okullar, daha az ayrıcalıklı ve daha ayrıcalıklı olanlar şeklinde farklılaşır. Hükümet temsilcileri ve kamu bürokrasinin mezun oldukları ya da çocuklarını gönderdikleri okullar daha ayrıcalıklı olanlardır. Bunlara fiziksel koşulları ve eğitim kaliteleri anlamında daha özel bir muamelede bulunulur. Bu okullardan mezun olan gençlerin başarıları, imam hatiplerin önlerine engel çıkarılmadığı taktirde diğer ayrıcalıklı liselerden aşağı kalmayacaklarının göstergesi olarak sunulur. Aslında İslamcı öbekleşmenin imam hatip okulları, öğrenci ve mezunlarına gösterdiği kaygının örneğine Osmanlı'dan

⁴⁰¹ İmam Hatip okullarının bu yönüne ilişkin kapsamlı bir çalışma için bkz. İren Özgür, **İmam Hatip Okulları: İnanç, Siyaset ve Eğitim**, çev. Hazal Yalın ve Egemen Özkan, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015.

Cumhuriyet'e miras kalmış askeri okullarda, mülkiyede ve sultanilerde rastlamak mümkündür. Benzer bir kaygı, Cumhuriyet'in siyasal seçkinleri ve üst düzey bürokrasinin çocuklarının gittiği özel kolejler ya da ağırlıklı olarak İstanbul'da bulunan azınlık okulları için geçerlidir. Bu okullar, İslamcı hareketin güçlendiği 1990'larda cemaat ve tarikatlar tarafından açılan pek çok özel okula model oluşturur. Özellikle imam hatipin, dini hizmetlerle ilişkili mesleki bir okul olarak sınırlandırıldığı ya da engellendiği bir dönemde İslami kolejler, modern eğitim müfredatını takip eden ancak aynı zamanda müfredat dışı dini eğitimin verildiği ve dini ritüellerin yaygın şekilde uygulandığı kurumlar olarak öne çıkar. Bu okullar, yükselişteki İslami burjuvazi, küçük ve orta ölçekli işletme sahipleri, bürokratlar ve yeni profesyoneller tarafından tercih edilir. Çocukların herhangi bir engelle karşılaşmadan yükseköğretime geçişlerine imkan tanır. Aynı zamanda çocuklara ilişkin İslamcı pastoral kaygıyı yansıtır. Yozlaşmakta olan toplum karşısında dini değerlerin yanı sıra modern bilim ve teknolojiyle teçhiz olmuş gençlerin yetişmesini sağlarlar.

Saha araştırması yürüttüğüm dönemde daha az ayrıcalıklı ve daha ayrıcalıklı imam hatipler kadar İslami kolejlerden mezun olan gençlerle tanıştım. Araştırmanın kısıtları dâhilinde karşılaşılan gençlerin pek çoğu okullarının sunduğu ağ ve ilişkileri etkinleştirmekte gönülsüzdü. İmam hatip ya da kolej kökenlerinden sıyrılma ve farklı bir toplumsal güzergah belirleme arayışındaydılar. Dindar nesil söyleminin organik temsilcileri olamamışlardı. Ancak okul, gençleri toplumsal yaşamda tanınır olmalarını sağlayan bir yüzle donatmıştı. Bu kolaylıkla sökülecek ve parçalarına ayrılacak bir yüz değildi. Bunu bedenlerinin yüzeyinde, tutum ve davranışlarında, içerisine gömülü oldukları ilişki ve ağlarda görmek mümkündü. Burası farklılaşmalar ve kaçış çizgilerinin çizileceği başlangıç noktasını oluşturmakta, olası karşılaşmalar ve farklılaşmaların imkanlar alanını yapılandırmaktaydı.

2.2.3.2. Yüz-Manzara Sistemi

Devletin sembolik iktidarını tanımlayan okul ve diplomanın öznellik oluşumundaki belirleyiciliğine dair önceki bölümde yapılan açıklama; aile, arkadaş grubu, cemaat, tarikat ve yardım kuruluşları, tüketim piyasası, reklam ve pazarlama teknolojileri, kent planlaması, sosyal medya gibi öznellik oluşumuna katılan başka unsurları dışarıda bırakır. Bunların bir kısmına tesettür modası, helal piyasası ve sosyal

yardıml faaliyetleri açısından daha önceden değinildi. Bunlar devletle örtüşmeyen ama devletin temel bileşenlerinden biri olduğu ve sürekli olarak ona gönderimde bulunma eğiliminde olan daha genel bir öznelleştirme rejimine işaret ederler.

Bu noktada İslamcılar ve çağdaş İslami gençlerin varoluş koşulları ve öznelleştirme tarzlarını ayırt edecek bir ayrıma gitmek mümkündür. İlki, öznelliğinin oluşumu, yukarı doğru toplumsal hareketlilik güzergahı ve toplumsal tanınması açısından büyük ölçüde Cumhuriyet'in kurucu habitusuna benzer şekilde devletin tasdik ve takdis edici edimlerine bağımlıdır. Yukarıda değinildiği üzere bu, İslamcıları Türkiye'nin modernleşme sürecinin içerisine yerleştirir. Kurucu habitus gibi var olmak ve toplumsal tanınma adına evrensel otorite olarak devleti öznel ve nesnel gerçeklik olarak yeniden üretmelidirler. Burada okul ve diploma ayırt edici teknolojiler olarak öznelğin oluşumunda öne çıkar.

Oysa çağdaş İslami öznelliklerin üretiminde sadece devlet aygıtında merkezileşen okul gibi disiplinci kurumlar değil, devletin de içerisinde yer aldığı ve hem devletin içerisinde hem de dışarısında olan daha genel bir yönetimsellikler rejimi etkilidir. Devletin içinde ve dışında olan çoklu yönetimsellikleri, ailede, iş yerinde, piyasada, sivil toplum örgütleri ve yardım kuruluşlarında, yaşam tarzları ve tüketim tercihlerinde, uzmanlık bilgisinde, kendilik ve başkalarıyla kurulan ilişkilerde bulmak mümkündür. Bu açıdan İslami öznellikler, bu çoklu yönetimselliklerin hareketli ve değişken bir öbekleşmesidir. Siyasal parti teşkilatları, gençlik örgütleri, cemaat ve tarikatlar, yardım kuruluşları, Kuran kursları, tesettür modası ve helal mal ve hizmetler piyasası, reklam ve pazarlama, tüm bunlarla ilgili materyaller, teknikler, teknolojiler, prosedürler, standartlar, imgeler İslami öznelliği bir öbekleşme olarak meydana getirirler.

Bu tür bir öbekleşmede rol oynayan çoklu yönetimsellikler rejimine uygun bir kavramsallaştırmayı Deleuze yapar. Foucault'nun tanımladığı disiplinci kurumların genel krizine işaret ederek disiplinci toplumdan bir "denetim toplumu"na geçtiğimizi söyler. Kapitalist şirketler ve devlet, sadece gözetim teknolojileri, polis teşkilatı, hapisane ve orduyla sınırlı olmayan yaygın medya ve pazarlama araçları, karmaşık performans ölçümleri, borç planları, eğitim kurumları, bankalar, reklam şirketleri ve

yardım kuruluşları, sağlık destekçileri, psikologlar, danışmanlar, sanatçılar ve yaratıcı endüstrileri de içerisine alan yaygın bir denetim sisteminde yeryüzündeki tüm insanları kapsamaya çalışırlar. Bu aktörler, arzu ve emeğin beşeri sermaye biçimleri olarak görülen sosyal becerilere, duygusal zekaya ve girişimci kapasitelere dönüştürülmesine yatırım yaparlar. Deleuze’ün ifadesiyle “açık ortamlarda karşımıza çıkacak olan geleceğin kesintisiz denetim biçimleriyle karşılaştırıldığında, en sıkı kapatıp-kuşatmaların bize hoş ve iyi bir geçmişe aitmiş gibi görüneceği günler de gelebilir.”⁴⁰²

Disiplinci toplumlar, iki kutba sahiptir: “Bireyi işaret eden imza ve bireyin kitle içindeki konumunu işaret eden sicil sayısı ya da numarası.” Disiplinler açısından bu ikisini uzlaştırmakta bir sorun yoktur. Çünkü iktidar hem kitleselleştirici hem de bireyselleştiricidir. Denetim toplumlarındaysa artık kitle-birey ikilisi söz konusu değildir. “Bireyler ‘bölünebilir’ bir hal alırken, kitleler de örneklemeler, veriler, piyasalar ya da ‘bankalar’ halini almıştır.”⁴⁰³ Burada geçerli olan şey, buyruktan ziyade kodlardır. Kodlar, bir şeyi temsil etmez ya da anlamlandırmazlar. İşleyişleri itibariyle yorumlanmak üzere bireyin bilincini hedef almazlar.

Deleuze ve Guattari’nin yüzsellik soyut makinesi adını verdikleri bir beyaz duvar/kara delik sistemi, çağdaş kapitalizmde öznelliklerin üretiminin başat tarzı haline gelir:

Çağdaş toplumlarda iktidarların kişiselleşmesi ve yüz oluşu giderek önem taşımaktadır. Paradoksal bir şekilde, üretim uluslararasılaştığı (yersizyurtsuzlaştığı) ölçüde, ulus, bölge, etnik grup, birey vb. üzerinde üretim ilişkilerinin ve toplumsal ilişkilerin kendi özelliklerini koruduğuna (yeniden-yerliyuurtlulaşma) tanık olunur.⁴⁰⁴

Bu, devletin ya da işletmenin bir kişinin elinde yoğunlaştığı ya da tarihi ve ekonomiyi yönlendirenin birey olduğu anlamına gelmez. Yüzsellik, karmaşık bir iktidar öbekleşmesinin ürünüdür. Bedenlere belirli bir görünüşün dayatılmasıdır. Kişi, ona verilen ve tanınmasını sağlayan yüze göre topluma katılır. Kapitalist özne,

⁴⁰² Deleuze, “Denetim Toplumu”, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal (İstanbul: Norgunk, 2013): 185.

⁴⁰³ A.g.m, s. 190.

⁴⁰⁴ Felix Guattari, *Kaçış Çizgileri: Başka Bir Olanaklar Dünyası İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Otonom, 2014, s. 85.

tanınacağı ve takdir edileceği bir yüze sahip olmak ister. Film, televizyon, gazete ve dergiler, kitle iletişim araçları olmaktan çok yüzler üreten ve kaydeden makineler olarak iş görür.⁴⁰⁵

Yüz, yüzey-delikler, bir delikli yüzey sistemidir. Ancak yüzey-delikler sistemi, bedenin barındırdığı bir cilt-oyuk sistemiyle karıştırılmamalıdır. Baş ve başın cilt-oyuk sistemi organik katmana ait bedenin parçasıdır. Yüz ise baş, bedenin bir parçası olmaktan, beden tarafından kodlanmaktan çıktığında, bir çokanlamlı cisimsel kodu terk ettiğinde üretilir. Yüz, çok özgül bir iktidar öbekleşmesinin yüzsellik soyut makinesi tarafından üretilir.⁴⁰⁶

Bu iktidar öbekleşmesi, iki tür gösterge rejimini bir araya getirir. Deleuze ve Guattari, yüzsellik soyut makinesinde olduğu gibi gerçekte her iki rejimin de karma bir semiyotik oluşturduğunu söyleseler de iki rejim arasında ilkece bir ayrıma giderler. Bir tarafta daha çok devletle ilgili olan ve aşkın bir gösterene işaret eden bir anlamlama rejimi, diğer tarafta daha çok kapitalizmle ilgili olan bir anlamlama-sonrası rejimi vardır. Bu iki rejimin kesiştiği noktada beden organik katmandan yersizyurtsuzlaşır ve anlamlama ve öznelleşme katmanında yeniden-yerliyuurtlulaşır.

Anlamlama rejiminin ilk bileşeni tüm rejimin etrafında örgütlendiği merkezdeki despotun bedeni ya da yüzüdür. Tüm diğer göstergeler bir şekilde onun etrafında örgütlenir ve ona gönderimde bulunur. Her şey despot adına yapılır. Her şey ona adanır. Yüzü her yeredir. Despotun sözleri eşmerkezli daireler boyunca dışarı doğru yayılır. Despotun bulunduğu iç daire onun iradesini bilir ancak bu iradenin dış dairelerdeki için yorumlanması gerekir. Bu görevi bürokrasi üstlenecektir. Bu tür bir rejimde iktidar merkezde yoğunlaşır ve dışa doğru yayılır. İstikrara eğilimlidir. Ancak öbekleşmeler istikrar kadar değişim eğilimlerini de barındırır. İstikrar bir defada elde edilmiş değildir. Sürekli kazanılmalıdır. Çünkü öbekleşmeyi esas karakterize eden şey kaçış çizgileri, değişim eğilimleridir. Her şey hareketli bir akış halindedir. İktidar ve iktidarın elleri olası kaçış çizgilerinin önüne kesmeli, onları

⁴⁰⁵ Philip Goodchild, **Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş**, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Ayrıntı, 2005, s. 176.

⁴⁰⁶ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 170.

gerisin geriye merkezdeki iktidar yoğunlaşmasına yeniden yönlendirmelidir. Kaçış çizgisi bu rejimde günah keçisidir. Olumsuz şekilde anlamlandırılmalı, tüm kötülükler ona yüklenmelidir. Böylelikle olumsuz anlamlamayla da olsa merkezdeki iktidara gönderimde bulunması sağlanır.⁴⁰⁷

Anamlama-sonrası rejim ise anamlama rejiminden kaçış çizgisiyle kurduğu pozitif ilişki ile ayrılır. Anamlama rejiminde merkezdeki iktidar yoğunlaşmasına ihanet, günah keçisi olarak olumsuz şekilde anlamlandırılmayı getirir. Oysa bu ihanet aynı zamanda anamlama-sonrası rejimin başlangıç noktasıdır. Burada bir öznelleşme noktası oluşur. Öznelleşme noktası, kaçış çizgisinin başladığı noktadır. Bu, anamlama rejiminin daireselliği karşısında doğrusal bir ilerleyişi içerir. Bununla birlikte ilerleyişler bölümlenmiştir. Yani bir ilerleyişin bittiği noktada diğeri başlar. Fakat bir ilerleyişi takip eden diğer bir ilerleyişin başlayabilmesinin ön şartı bir öznelleşme noktasıdır. Öznelleşme noktası, Deleuze ve Guattari'nin "zihinsel gerçeklik" olarak tanımladığı zihniyeti belirler. Zihniyet, yaşamı değiştiren bir olayı takip eden şeydir. Kişinin "ben buyum" diyebildiği bir "sözcelem öznesi" (subject of enunciation) üretir. Ancak bu süreçle yaratılan tek özne sözcelem öznesi değildir. Aynı zamanda bir "sözce öznesi" yaratılır. Sözce öznesi "hâkim gerçeklikle uyumlu sözcelere bağlanmış bir öznedir."⁴⁰⁸ Dolayısıyla özne tekil değil, her zaman ikilenmiştir. Bu iki özne, sözcelem öznesi ve sözce öznesi, birbirine bağlıdır ve birbirini karşılıklı olarak destekler. Burada artık aşkın bir iktidar merkezine dahi gereksinim yoktur. İktidar içkin ve gerçekle kaynaşmış şekildedir:

Tuhaf bir buluş: sanki bir biçimde ikilenmiş özne bir başka biçimde kendisinin de bir parçası olduğu sözcelerin nedeniymiş gibidir. Bu gösteren despotun yerini alan yasamacı-öznenin paradoksudur: hâkim gerçekliğin sözcelerine ne kadar itaat ederseniz zihinsel gerçeklikte sözcelem öznesi olarak o kadar hâkimsinizdir, çünkü nihayetinde kendinize itaat ediyorsunuzdur... Yeni bir kölelik biçimi icat edildi, yani, kişinin kendisine ya da saf "akla", Cogito'ya köle olması.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ A.g.e, s. 135.

⁴⁰⁸ A.g.e, s. 129.

⁴⁰⁹ A.g.e, s. 130.

Anlamlama-sonrası rejim, anlamlama rejiminin daireselliği açısından kaçış çizgisine pozitif değer atfeden mutlak bir yersizyurtsuzlaşmayı ifade etse de onu bölümleyerek görelî hale getirir. Kaçış çizginin bölümlemesiyle oluşan öznelleşme noktaları Deleuze ve Guattari'nin "kara delik" dedikleri şeydir. Bunlar kaçış çizgisini bölümleyerek onu sona erdirdikleri ve bir dizi son nokta ürettikleri için kara deliklerdir. Tüm kara delikler aynı şeyin işareti olduğundan birbiriyle rezonans içerisindedir.⁴¹⁰

Özne kendisini özgül molar bölümlerde bulur. "Her taraftan ve her yönde bölümlenmiş durumdayız. İnsan bölümlü bir hayvandır... İkamet etme, dolaşma, çalışma, oynama: Yaşam uzamsal ve toplumsal olarak bölümlenmiştir. Ev, odalarının belirlenmiş amaçlarına göre; sokaklar, şehrin düzenine göre; fabrika işin doğasına göre bölümlere ayrılmıştır."⁴¹¹ Bu bölümlerin hepsi merkezdeki majörîter öznenin etrafında örgütlenir. Molar bölümleri tanımlayan tüm noktalar, majörîter özne ile uyumlu olarak oluşturulan örüntülerin yineleyici rezonansı ile güçlendirilir. Böylelikle hâkim anlamlamanın örüntüleri ötesine geçebilecek bireysellikteki varyasyonlar engellenir. Modern toplumda tüm merkezlerin rezonansa girdiği ve tüm kara deliklerin üzerine düştüğü gözlerin ardındaki bir kesişim noktasıymışçasına tek bir birikim noktası vardır.⁴¹² Babanın, öğretmenin, komutanın, patronun yüzü rezonansa girer, birbirlerini güçlendirir ve böylelikle bölümlülüğü daha da katılaştırır. Somut bir yüz, temel yüzlerin spesifik bir konfigürasyonudur. Ardından bu yüzler, molar bölümlemeyle rezonansa girer. Ev ya da okuldayımdır, evde ya da işteyimdir, okulda ya da ordudayım. Bir ebeveynin ya da çocuğun, bir öğretmenin ya da öğrencinin, bir patronun ya da işçinin, bir erin ya da komutanın yüzüne sahibimdir. Devletin üst-kodlama soyut makinesi, yüzsellik makinesinin temel yüzleri olan toplumsal kimlikler arasındaki rezonans noktalarını tesis eder. Yüzsellik soyut makinesi, birbiriyle ikili-tekanlamlı ilişkilere sahip yüzlerden oluşan bir dizi oluşturur: Erkek ya da kadın, zengin ya da fakir, yetişkin ya da çocuk, lider ya da tebaa.⁴¹³ Bu yüzler, anlamlamanın beyaz duvarı üzerinde tasarlanır, ardından öznelleşmenin kara deliği tarafından seçilir.

⁴¹⁰ A.g.e, s. 137.

⁴¹¹ A.g.e, s. 208.

⁴¹² A.g.e, s. 211.

⁴¹³ A.g.e, s. 177.

Şüpheli görülen yüzler reddedilir. Fakat beyaz duvar her zaman genişler, kara delikse yineleyerek işler.

Beyaz duvar olarak anamlama, tüm olası özne konumlarını içeren öznelleşmenin kara deliğini ayırt eden ve farklılaştıran bir şebeke olarak davranır. Yüz esas olarak öznelleştirici bir makinedir. Bedenin akışları sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet gibi tanınabilir toplumsal kimlikler halinde düzenlenene kadar bedeni beyaz duvar/kara delik sisteminin şebekesi boyunca işleyen düzenleyici ilkedir. Dolayısıyla yüzelleştirme, bir öznelleştirme ve kapma sürecidir. Semiyotik materyalleri kapar ve onları yerleşik bir düzene göre ayarlar. Yüzsellik makinesi tarafından tanımlanan normdan tüm olası sapmalar, bu kapmaya tabi kılınır. Çünkü yüzsellik, dışlayıcı pratiklerle değil, katı bir içerme süreciyle işler. Örneğin ırkçılık bakış açısından dışarısı diye bir şey yoktur. Sadece bize benzeyenler ve bize benzememe suçunu işleyenler vardır. Ayırıcı çizgi, içerisi ve dışarısı arasında değil, gösteren zincirlerine ve ardışık öznel seçimlere eşzamanlı olarak içkindir. Bu yüzden yüzsellik makinesi dışlamaktan ziyade normdan sapan dereceleri belirlemekle işler.⁴¹⁴

Yüzsellik, bedenin eyleme kudretini yani başka bedenlerle duygulanımsal bağıntılar kurma kapasitesine ket vurur. Yüz sayesinde bedenin çokanlamlılığı bir ikili-tekanlamlılığa indirgenir. Burada ikili-tekanlamlılık, aynı ayrıma gönderimde bulunan bütün ikilikleri ifade eder. Yüz oluşla birlikte erkek ya da kadın, yetişkin ya da çocuk, patron ya da işçi, zengin ya da yoksul, Müslüman ya da Hristiyan, beyaz ya da siyah olunur. Yüzsellik soyut makinesi sadece başı yüzelleştirmekle kalmaz, bir bütün olarak bedeni ve bedeni çevreleyenleri, kullanım nesnelerini de yüzelleştirir. Yüzelleştirme, yüzelleşmiş öznenin hareket ettiği ortamları ve dünyaları da manzaralaştırır.⁴¹⁵

Yüzsellik, yüzleştirdiği manzarayı yansıtır. Manzara da onu tamamlayacak, onu bir gösterene, topluluktakilerin varsayılan bireyselliklerini ilişkilendiren ve normalleştiren yansıtıcı bir yüzeye dönüştürecek bir yüze gereksinim duyar. “Yüz ve manzara... katı bir disiplin oluşturur... Mimari... evleri, kasabaları ya da kentleri,

⁴¹⁴ A.g.e, s. 178.

⁴¹⁵ A.g.e, s. 181.

anıtları ya da fabrikaları manzaradaki yüzler gibi işlev görecektir şekilde konumlandırır.”⁴¹⁶ Kentin planlanmış manzarası, yüzsel bir öbikleşme, silueti de bir ifadeselliktir.

[M]imari motiflerin ritmik tekrarı – çan kuleleri, kilise kuleleri, minareler, kubbeler ve kuleler hatta bacalar, su kuleleri ve davlumbaz bacaları – ve bu motiflerin manzaranın kuşatıcı özellikleriyle uyum içinde çalışma tarzı basit bir toplamdan daha fazla bir şeye, bir bütüne yol açabilir... [B]u siluetler bir şehrin bölgesel kimliğinin işaretini oluşturarak, o şehre farklı yönlerden giren insanların gözüne her daim çarpmıştır.⁴¹⁷

Daha çok bir Ortaçağ kentini işaret eden ve heterojen bir yığılmanın ürünü olan bu tür bir siluet, küreselleşme ve neoliberal çağda devasa mega-makineler haline gelmiş metropoller için de geçerlidir. Gökdelenler, ekspres yollar, asma köprüler ve viyadükler, büyük bulvar ve meydanların oluşturduğu yığılma bir ifadesellik, yüzsel bir öbikleşme, bir siluet oluşturur. Bu siluet, çağdaş kapitalizmin gereksinim duyduğu öznelliklerin yansıyacağı ve yankılanacağı bir manzaradır. Yüzlerle donatılmış bedenler, hareket ettikleri ve onları yansıtan manzarada rezonansa girerek tek bir merkeze, hâkim anlamlama ve öznelleşme biçimine gönderimde bulunur.

Bu bölüm boyunca Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi olarak tanımlanan yönetsel öbikleşmenin, devletle sınırlı olmayan öznelleştirme rejimini tesettür modası, helal piyasası, hayırseverlik pratikleri, imam hatipler ve yaygın din eğitimi üzerinden nasıl işlettiğine yer verildi. Tüm bu alanlarda devletle sınırlı olmayan bir öznelleştirme rejimi, kendilerini kendilikleri üzerinden yönetip yönlendirecek İslami orta-sınıfları yaratmaya yönelik bir girişimdir. Üçüncü bölümde yüzleştirme ve manzaralaştırmayla işleyen bu yönetsel öbikleşmenin, tüketim ve hayırseverlik pratiklerine benzer şekilde kente yönelik duygulanımsal atmosfer mühendisliği aracılığıyla İslami öznellikleri nasıl yaratmaya çalıştığı ele alınacaktır.

⁴¹⁶ A.g.e, s. 172.

⁴¹⁷ Manuel De Landa, **Yeni Bir Toplum Felsefesi: Öbikleşme Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık**, çev. Sercan Çalıcı, İstanbul, Kolektif Kitap, 2017, s. 185.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSTANBUL'UN MANZARALAŞTIRILMASI

Modernliği tanımlayan temsil ve düzen fikrinin somutlaştığı yer metropol kent uzamıdır. Bilimsel ve teknik ilerlemenin ürünü olan araçların, meta fetişizminin, modern iktidar pratiklerinin, kamunun ve kamusal katılım mekânizma ve mekânlarının, yeni sınıf oluşumları ve sınıflar arası etkileşim, müzakere ve çatışmaların, mimari üslup, felsefe, sanat, edebiyat ve modadaki gelişmelerin, yeni tüketim örüntülerinin ilk kez görünürlük kazandıkları yer metropoldür. Kısacası modern-kapitalist-teknik medeniyetin tüm unsurlarıyla mevcudiyete çıktığı yer metropoldür. Modernliği karakterize eden temsil ve düzen fikrinin ordu ve okulun yanı sıra en önemli somutlaşması oluşuyla metropol yeni bir insan talep eder. Her şeyin bir başka şeyin gösterenine dönüştüğü böylesi bir uzam, kendisini merkezinde duran bir insan özneye teşhir nesnesi olarak açar. Bu çalışmanın ilk bölümünde Heidegger'in modernliğe özgülediği dünyanın bir resim olarak açılışı, daha öncesinde görülmedik bir özneliliği getirdiği gibi mutlak bir nesneliliği de çağırır. Resim-olarak-dünya, dünyayı mesafelendiği bir nesneymişçesine mevcudiyete çıkmaya zorlayan özneyi de beraberinde kurar. "Dünyanın, öznenin önünde kurulmuş bir resim gibi tecrübe edilmesi... dünyayı sınırlı bir bütünlük, başı sonu belli bir yapı ya da sistem olarak gören o tuhaf algılama biçimiyle bağlantılıdır."⁴¹⁸ Bu tür özneliliğin beraberinde getirdiği nesnelcilik, dünyayı gözlemciye sunulan bir gösteri gibi kurar. Gözlemci kendisiyle arasına mesafe koyduğu bu dünya üzerinde bir "görüş noktası" edinir, nesnesiyle kurduğu ilişkinin ilkelerini nesnesine aktarır ve onu sanki sadece biliş için var olan bir bütünlük olarak algılar. Burada dünya, salt bir temsilmiş gibi görünür ve insanların yaşamı da bir piyeste icra edilen rollere ya da belirli planların yürürlüğe konmasına indirgenir.⁴¹⁹ Nihayetinde dünya, resme benzer bir şeye göre düzenlenerek okunaklı kılınmaya, üzerinde siyasal ve ekonomik hesaplar yapmaya müsait hale gelir. Resmi çerçeveleyen çerçevenin resme ait olmayışıyla resmi çerçevelemesi ve sınırlandırmasında olduğu gibi resim olarak algılanan bir dünya da sanki o dünyaya ait

⁴¹⁸ Mitchell, **Mısırın Sömürgeleştirilmesi**, s. 59.

⁴¹⁹ Pierre Bourdieu, **Outline of a Theory of Practice**, çev. Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, s. 96.

değilmiş efekti yaratan bir düzence düzenlenir. Böylesi çerçevenilmiş bir dünya, kendi üzerine yönetilecek hesapçı bakışın öznesinden mesafelenir. Bunun en belirgin olduğu yer metropoldür. Modern insan, temsil ve düzen fikrinin somutlaştığı bir manzara olarak metropolde yüzler edinir.

Metropol sakini, Benjamin’ın tabiriyle fantazmagorik bir evrenin diğeri bir deyişle metaların tüketimi için yoğunlaştırılmış duygulanımsal bir atmosferin içerisinde gündelik yaşamını idame ettirmektedir. Bilen bir öznenin bilinen bir dünya karşısındaki mesafeli duruşunu benimsemez. Metropolün atmosferine duygulanımsal olarak katılır. Onunla ilişkisi, beden ve mekânın sarmalanma, birbirine katlanma tarzındadır. Bu yüzden Deleuze ve Guattari’nin hâkim anlamlama ve öznelleşme rejiminin başat öznelleştirme tarzı olarak sunduğu yüzsellik makinesi, yüzlerin yansıma bulacağı ve yankılanacağı bir manzaralaştırmayı içerir.

Burada beden ve mekânın henüz anlam, temsil ve öznellik düzeyinin altında duygulanımsal bir bağıntı oluşturdıklarından söz edebiliriz. Beden ve mekân henüz biçimlenmemiş maddeler olarak arzu ve kuvvet akışlarının oluşturduğu bir yeğnlik boyunca ilişkilendirilir. Toplumsal bir kimlik ve mekânın üretimi, bu yeğnlik düzleminden akışların bölümlenmesiyle elde edilecektir. Daha önceki bölümde tartışılan yüzelleştirme ve manzaralaştırma buna karşılık gelir. Belirli bir iktidar öbekleşmesi, bedenleri yüzelleştirerek ve onları çevreleyen ortamları manzaralaştırarak hâkim anlamlama ve öznelleşme tarzına dâhil eder. Manzara, yüzelleşmiş bedenlerin yansıyacağı ve rezonansa gireceği anlamlı bir yer haline gelir. Yüz ise bedenlerin eyleme kudretleri, başka bedenlerle duygulanımsal ilişkiler kurma kapasitelerini bir beyaz duvar/kara delik sistemine göre disipline eder. Buna karşın Deleuze ve Guattari’nin nakarat kavramı, heterojen bileşenlerin oluşturduğu öbekleşmenin kendisini her zaman farka açık bulduğunu ifade eder. Nakarat, zaman ve mekânı birlikte düşünmeyi dolayısıyla kapanmayı ve açılmayı, yerliyurtlulaşmayı ve yersizyurtsuzlaşmayı içerecek şekilde bir mekân zaman bloğunun oluşumunu anlatır. Bir yandan yerliyurtlu bir öbekleşme olan mekâna tutarlılığını veren şeydir. “Bir yeryurt çizen ve yerliyurtlu motifler ve manzaralarda gelişen ifade maddelerinin

herhangi bir bileşkesini bir nakarat olarak adlandırıyoruz.”⁴²⁰ Kaosun ve farkın kuvvetlerini belirli bir mesafede tutarak bir yuva yaratır. Diğer yandan öbekleşmeyi oluşturan bileşenlerin tamamen homojenleşmeleri anlamına gelmez. Onları heterojenliklerini koruyarak bir arada tutar. Böylelikle nakarat aynı zamanda yerliyurtlu öbekleşmenin bir başka öbekleşmeyle ilişkilenecek ya da başka bir öbekleşme oluşturmak için yersizyurtsuzlaşma vektörünü oluşturur. Dolayısıyla nakaratta söz konusu olan şey, ölü bir tekrar örüntüsü değil, farka açılan ve her yinelenmesinde başka bir anlama gelecek olan bir örüntüdür.⁴²¹ Bir sonraki bölümde ele alınacağı gibi kapitalizm, fantazmagorik bir kent mekânı inşa eder. Ancak bu mekân, göçebe bir figüre ikametgâh olur: O da flâneur’dür.

3.1. Modern Fantazmagoryanın Mekânı: Kent ve Bir Kent Gezini Olarak Flâneur

Georg Simmel, klasikleşen makalesi “Metropol ve Tinsel Hayat”ta insanların metropoliten hayatı nasıl deneyimlediklerini, bunun taşra ve kasaba hayatıyla karşılaştırıldığında barındırdığı derin değişim ve farkları konu edinir. Kent, bir taşra ya da kasaba topluluğu karşısında gayri-kişisel toplumsal ilişkilerin, para ekonomisinin ve toplumsal düzensizliğin gözlemlenebildiği esas yerdir. Kentin bu özellikleri, modern ve yeni olanın bulgusu olarak algılanmasına yol açar. Zira Simmel’in modernlikle ilişkilendirdiği toplumsal deneyimlerin merkezinde metropol vardır. Metropol ve modern kent hayatı, para ekonomisinin hâkim hale gelişinin doğurduğu toplumsal sonuçları bünyesinde taşır. Para ekonomisi ve zihnin egemenliğinin birbirini koşullar şekilde geliştiği yer olarak metropol “modern hayatın en derin sorunları, ezici toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal kültür ve hayat tekniği karşısında, bireyin, varoluşunun özerkliğini ve bireyselliğini koruma talebi”ni en açık şekilde dışavurur.⁴²² Metropol, “hayatın ve duyusal-tinsel imgelerin ritmi”nin “daha yavaş, daha alışıldık, daha düzenli” olduğu taşra karşısında kişiden farklı bir bilinçlilik düzeyi talep eder. Bunun ardında da metropol hayatında sınırlar üzerindeki uyarıcıların

⁴²⁰ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 323.

⁴²¹ A.g.e, s. 336.

⁴²² Georg Simmel, "Metropol ve Tinsel Hayat", **Modern Kültürde Çatışma**, çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim, 2015, s. 93.

yoğunlaşması vardır. “Değişen imgelerin yoğunluğu”, “tek bir bakışta görülenin süreksizliği”, “birbiri ardınca akın eden izlenimlerin şaşırtıcılığı” altında “kişi yüreğiyle değil, zihniyle tepki gösterir.”⁴²³

Şehir bağlamı, Kracauer'in, Benjamin'in ve evvelce Baudelaire'in modernlik izahında nasıl merkezi bir yer tutuyorsa, Simmel'ininde de öyledir. Benjamin nasıl “flâneur'un yerin ruhunun (genius loci) rahibi” olduğunu öne sürüyorsa, Simmel'in modernlik izahı da özgül mekânsal biçimlenimlere yerleşir. Simmel mekânsal bağlamların insan etkileşimi için toplumsal açıdan taşıdığı önemi açıkça ortaya koyan ilk sosyologdur. Toplumdaki mekânsal imgeler sonraları hem Kracauer'in "toplumsal mekân topografisi" hem de Benjamin'in flâneur ile pasajlar arasındaki, burjuva iç mekânı ile metaların toplumsal konumu arasındaki ilişkiye dair analizi için büyük önem taşıyacaktır. Ama başka hiçbir sosyal teorisyen toplumsal mesafeyle, gerçeklikten kopuşla, “toplumsal çevrelerin kesişmesi” ile Simmel kadar ilgilenmemiştir. Modern toplum analizinde, bütün bunlar öncelikle şehir bağlamına konumlandırılır.⁴²⁴

Simmel'den farklı olarak Benjamin'in kente ilgisi onun bir labirent karakterine sahip oluşundan gelir. Bu labirent, kaybolan rüyalar, umutlar ve eserlerin yeridir. Bunlar en son moda ve gelişmelerce kenara itilmiştir. Yine de bir kent kaşifine tesadüfen rastlayabilir ve ona modernliğin tarih öncesine erişimin kapılarını açabilir ve böylelikle şimdiyi geçmişin üzerinde bir ilerleme olarak gören saf evrimci inancı boşa çıkarabilir. Modern kent, akış ve hareket, görünüş ve manzara, ilerleme ve yeni, rüya ve hayaletlerin deneyimlenmesiyle karakterize olur. Fakat metalar gibi yeni şeylerin yaratılması ve eski şeylerin yok edilmesi, zorunlu olarak ilerlemeyi ima etmez. Dolayısıyla modernlik kendi çelişkisini içerisinde taşır: Yeni olan, yine de eskidir; memnuniyet veren, yine de rahatsız edicidir.

Gündelik yaşam, modernleşme sürecini sürekli bir enkaz birikimi olarak kaydeder. Çünkü modernlik, yeniye yönelik sürekli talebin parçası olarak modası geçmiş olanı üretir. “Modernliğin kendi kalıntıları vardır, tıpkı uykusunda gelen kabus gibi.”⁴²⁵ Benjamin, modernliğin ardında bıraktığı bu kalıntılara, “çerçöp”e odaklanarak yeninin kutlanması ve ilerlemenin övülmesi olarak modernlik anlayışını

⁴²³ A.g.e, s. 95.

⁴²⁴ David Frisby, **Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri**, çev. Akın Terzi, İstanbul, Metis, 2012, s. 97.

⁴²⁵ Benjamin, **The Arcades Project**, s. 372.

reddeder. Aynı zamanda geçmişin kutsanmasının karşısında yer alır. Zira onun için gerileme ve ilerleme kavrayışları aşılması gereken aynı şeyin iki yüzünü oluşturur.⁴²⁶ Burada devreye soktuğu yöntem, “total olayın kristalini küçük, bireysel anların analizinde tespit etmek”tir.

İlk adım, montaj prensibini tarihe taşımak olacaktır. Yani, büyük ölçekli yapıları en küçük ve en hassas şekilde kesilmiş bileşenlerden monte etmek. Dahası, küçük bireysel anın analizinde total olayın kristalini keşfetmek. Ve böylelikle, kaba tarihsel doğalcılıktan kopmak. Tarihin yapısını böyle kavramak. Tefsirin yapısında.⁴²⁷

Bu yüzden Benjamin’in *Pasajlar Projesi*’ndeki 19. yüzyıl Paris’i, modern gündelik yaşamın izlenmesi için bir sahnedir. Kent, metaların akışı ve onları takip eden pazarlama, sinema gibi hayaletlerince arzulanan bir efekt yaratmak adına orkestra edilir. Pasajlar Projesi’nin Paris’i bedenler, imgeler, göstergeler, uyarıcılar, hareketle doludur, gelenek ve insan duyumu üzerine sürekli bir saldırı gibi deneyimlenir.

Kent, modernliğin labirentidir. Sanayi devrimi cennetin yeryüzünde gerçekleşmesini mümkün kılar gibidir. 19. yüzyılda Avrupa genelinde ve nihayetinde dünyadaki başkentler çarpıcı bir şekilde vitrinlere dönüşür ve dünya üzerindeki cennet için yeni endüstri ve teknolojinin vaadini sergiler. Bunlar arasında Paris kadar parıldayan bir başka kent yoktur. Kentin parlaklığı ve zenginliği tarihte yeni olmamakla birlikte bunlara seküler ve kamusal erişim modernliğe özgüdür. Modern kentin ihtişamı, bulvarlarını ve parklarını ya da büyük mağaza, pasaj, kafe, müze, sanat galerileri ve ulusal anıtlarını gezen herkesin deneyimine açıktır. Cam gibi görünen Paris, içindekileri hem büyüler hem de aldatır. Işıklar içerisindeki kent, gece karanlığını yok eder. Aynalarla kaplı kent, kalabalığı kendi manzarasına maruz bırakırken insanları, üreticilerden ziyade tüketiciler olarak yansıtır. Böylelikle camın diğer tarafında sınıf ilişkileri görünmez olur. Dolayısıyla Benjamin, Paris’in manzarasını fantazmagorya olarak nitelendirir. Optik illüzyonların yarattığı bir sihir gösterisidir. Marx, fantazmagorya kavramını metaların piyasadaki görünüşlerinin fetiş karakterini vurgulamak için kullanır. Ancak sermayenin ekonomik analizinden değil

⁴²⁶ A.g.e, s. 460.

⁴²⁷ A.g.e, s. 461.

de tarihsel deneyimden hareket eden Benjamin için kentsel fantazmagorya, piyasada fetiş karakterindeki metadan, yani kullanım değerinin pratik anlamını yitirerek mübadele-değerinin öne çıktığı metadan başka bir şeyi ifade eder. Seksten toplumsal statüye kadar arzulanabilir her şey, kişisel mülkiyetin erişemeyeceği denli uzaktayken bile kalabalığı büyüleyen gösterideki fetişler olarak metalara dönüşebilir. Aslında erişilemez derecede yüksek bir fiyat etiketi, metanın sembolik değerini arttırarak onu daha arzulanır kılar. Yenilik, bir fetişe dönüştüğünde tarihin kendisi meta biçiminin tezahürü haline gelir.⁴²⁸

Benjamin, fantazmagori kavramını modern kent hayatının deneyimlenmesiyle ilişkilendirir. Kentin dış görünüşleri, ona rüya-benzeri bir nitelik katar. Fantazmagoride esas olan şey, hem sanki bir rüyadaymışçasına birbirine karışan imgeleri içermesi hem de üretiminin ardındaki ilişkileri gizlemesidir. Benjamin bu terimi kullanarak fantazmagori deneyiminin her iki yönünü de açığa çıkarır: hem hareketin görünüşü hem de yüzey görünüşlerinin ötesindeki üretim araçlarına bakma gereksinimi. Böylelikle Paris gibi modern kentlerde görülebilen yeni deneyim biçimlerinin yanı sıra kentin birçok manzarasını yaratan sosyal süreçlerin görünmezliğini de vurgulamaktadır. Söz gelimi kalabalıklar, fantazmagori etkisi yaratır. Yüzsüz insanlar, gözler önünden hiç durmadan geçer, biri diğerine karışır. Baudelaire'in ifadesiyle bunun etkisi, yabancılaştırıcıdır. Bu, kısmen kalabalıkları yaratan teknolojilerin görüden uzak oluşundan kısmen de kalabalıklardaki hayalet-benzeri insanlarla temas kurmasının imkânsızlığından kaynaklanır.

Görsel deneyimlerin büyümlü üretimi ve figürlerin rüya-benzeri hareketinin yanı sıra fantazmagoriler, Benjamin için başka bir amaca hizmet eder. Fantazmagori, kolektif rüyanın doğasını tanımlayan analitik bir kavramdır. Modernliğin genel durumu içerisinde insanların yaşamlarını uyurgezerlik içerisinde sürdürmelerini, arzularına uyanamamalarını ifade eder. Ayrıca Benjamin kolektif rüya mekânları olarak tanımladığı, kolektif rüyanın üretildiği ve yeniden üretildiği pasajlar gibi yerlere

⁴²⁸ Susan Buck-Morss, **Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis, 2015, s. 101.

de atıfta bulunur. Buralar, oyalanılan ve Simmelci anlamda hayatın şoklarına karşı sığınılan yerlerdir.

Fantazmagoriler, oyalanma ve can sıkıntısı da dâhil yeni deneyim biçimlerinin yaratılmasıdır. Örneğin Paris’te kalabalıklar, sokaklar, moda, yürüyüş, gazetecilik, dedektif öyküleri, dünya sergileri, ofisler, iç dekorlar, metalar, eski fotoğraflar fantazmagorik deneyimler oluşturur. Paris’teki kent hayatının ötesinde Benjamin, bizatihi modernliğin fantazmagorik olduğundan söz eder: “Fantazmagorilerin egemenliğindeki dünya -Baudelaire’in bu dünya için bulduğu parolaya göre- Modern Çağ’dır.”⁴²⁹ Bu anlamıyla modernlik, kendi fantazmagorileridir. Modernlik ve ilerlemeye dair imgeler, kenti ve hatta tarihi bile fantazmagorilere dönüştürür: “Kolektif rüya, tarih bilmez. Olaylar, her zaman aynı, her zaman yeni olarak önünden geçer. En yeni ve en modern hissi, aslında “aynı olanın ebedi dönüşü” gibi olayların bir rüya oluşudur.”⁴³⁰

Dolayısıyla Benjamin, Weber’in modernliği karakterize ettiğini söylediği dünyanın büyüünün bozulmasına karşı kapitalizm koşulları altında endüstrileşmenin dünyanın yeniden büyülenmesine yol açtığını, “mitik güçleri yeniden harekete geçirdiğini” söyler.⁴³¹ “Kapitalizm, Avrupa üzerine yeni bir düş-dolu uykuyla gelen ve bunun sonucunda mitik güçlerin yeniden harekete geçtiği doğal bir fenomen”dir.⁴³² Benjamin, Weber’in dünyanın büyüünün bozulması olarak gördüğü üretim, piyasa, bürokrasi ve kültürel biçimlerin örgütleyici ilkesinin giderek soyut ve formel aklın hâkimiyetine girdiği yönündeki tezine kısa yoldan meydan okumaz. Toplumsal ve kültürel kurumlar, biçim olarak rasyonelleşmiş olsa da biçimsel rasyonelleşmenin ardında yeni kentsel-endüstriyel dünya tamamıyla yeniden büyülenmektedir.

Benjamin, ölümünden sonra yayımlanan pasajlarından biri olan “Capitalism as Religion”da kapitalizmin bir din olarak görülebileceğinden söz eder. Burada kapitalizmin dinsel yapısının üç ayırt edici özelliğini ortaya koyar. İlk olarak kapitalizm saf anlamda bir kült dinidir. Bu yönü belki de gelmiş geçmiş tüm dini

⁴²⁹ Walter Benjamin, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 2002, s. 106.

⁴³⁰ Benjamin, **The Arcades Project**, s. 546.

⁴³¹ Buck-Morss, **Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi**, s. 279.

⁴³² Benjamin, **The Arcades Project**, s. 391.

geleneklerden daha baskındır. Zira şeylerin kapitalizmdeki anlamı k ltle ilgili olmanın dışında herhangi bir dogma ya da teolojiye dayanmaz. şeylerin ancak k ltle işlişkilendiği ölçüde anlam kazanması, tersinden herhangi bir dogma ya da teolojide temellenmemesi, faydacılığın kapitalizm için dinsel bir nirengi noktası olduğunu gösterir. Kapitalizmin bir kült dini olması, onun dinsel yapısının ikinci ayırt edici özelliğine gönderme yapar. O da kültün kalıcılığıdır. Bu yönüyle kapitalizm, ara vermeksizin herhangi bir kültün kutlanmasıdır. Tapınmanın olmadığı herhangi bir gün yoktur. Böylece iş ya da tatil, çalışma ya da boş vakit arasında ayırım olanaksız hale gelir.    nc  olarak kapitalist tapınma, ne bir selamete ne de günahın kefareatine yöneliktir. O, günah yaratıcıdır ve doğrudan günaha yöneliktir.⁴³³

Agamben de Benjamin'in düşüncelerini takip ederek kapitalizmin Hristiyanlıkta hali hazırda mevcut olan bir eğilimi en uç noktasına taşıyarak dini tanımlayan ayırım yapısını genelleştirdiğini ve mutlaklaştırdığını söyler. Bu genelleştirme ve mutlaklaştırma sonucu, kutsal/profan ve ilahi/insani ayırımı kayıtsızlaşmıştır.  ncesinde kutsaldan profana ya da tam tersi bir geçiş, öncesinin izini bir ortak alan olarak taşırken kapitalizmdeki bir şeyi kutsal alandan çıkarmadaki mutlaklık gerisinde hiçbir şey bırakmaz. Bu da tersinden boş ve bütünleştirici bir kutsama anlamına gelir. Özellikle şeyin kendindeki kullanım ve değişim değerlerini birbirinden ayırarak onu ele gelmez bir fetişe dönüştürür. Halbuki kutsaldan profana geçiş, bir şeyin insani kullanıma açık olması anlamına gelmekteydi. Ele gelmez fetişleştirme, bir şeyin kutsaldan profana geçişinin temel göstergesi olan kullanımı imk nsızlaştırır. Kullanılamayan şey ancak gösteri olarak sergilenmeye ya da tüketime bırakılabilir. "Eğer d nyevileştirmek kutsal alanından çıkan bir şeyi ortak kullanıma iade etmek anlamına gelirse, kapitalist din en uç aşamasında kesinlikle ve mutlak olarak bir d nyevileştirilemeyi hedefler."⁴³⁴

Modern kentte mitin hem tehdit edici hem de cezbedici yüzü her yerdedir. Bina cephelerinde asılı devasa reklam afişlerindeki dev kadın ve erkeklerin diş macunu pazarlamasında belli belirsiz görünür olur, tekdüze caddeleri ve bitmeyen bina

⁴³³ Walter Benjamin, "Capitalism as religion", **Selected writings Vol 1, 1913-1926**, der. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, 1996, s. 288-91.

⁴³⁴ Giorgio Agamben, **D nyevileştirmeler**,  ev. Betül Parlak, İstanbul, Monakl, 2011, s. 140.

sıralarıyla son derece rasyonelleşmiş kent planı, eski zaman mimarlarının hayalini kurduğu labirentleri hayata geçirir. Labirentler, pasajların kapalı geçitleriyle tamamlanır.⁴³⁵ Pasajlarda “meta, en karışık hayallerdeki imgeler kadar rasgele şekilde birbirine karışır ve melezlenir.”⁴³⁶

19. yüzyıl Paris’inin rüya mekânları olarak pasajlarda özellikle bir figür dikkat çekicidir. O da pasajların labirentvari dünyasından geçip giden kitleler arasında kendisine yol arayan, “Kalabalıkların Adamı” flâneur’dür. Benjamin, alegorik bir dehaya sahip olarak nitelendirdiği Baudelaire’in Paris üzerine şiirlerinde “yabancılaşmış sanatçının bakışlarını... büyük kent insanının artık eşikte olan kapkara yaşam biçimine henüz bazı parıltılar katabilen Flâneur’ün bakışı”nı bulur. Flâneur, henüz gerek büyük kentin, gerekse burjuva sınıfının eşliğindedir. Henüz bunlardan herhangi birine yenik düşmüş değildir. Hiçbirine yerleşmiş değildir. Flâneur, sığınağını kitlede arar... Kitle, bir peçedir; bu peçenin ardından alışılmış kent, bir fantazmagori niteliğiyle Flâneur’ü çağırılmaktadır.”⁴³⁷

Benjamin, Baudelaire’i “metropolitan kitleler”in şairi, kentli kitlelerden ayrı durmayı reddeden ve kendisini kitlelerin deneyimine bırakan ilk yazar olarak görür. Benjamin için kent sakinlerinin önemi, sanatçının (Baudelaire) kalabalıkla doğrudan etkileşime girmesine olanak tanımasından ve Baudelaire’in sanatı aracılığıyla modern şok deneyiminin kurtarılmasından ileri gelir.

Paris kentini betimleyenler arasında, Balzac tabiri caizse ilkeldir; insan figürleri hareket ettikleri sokaklardan daha büyüktür. Baudelaire, çok katlı dalgalarıyla evler denizini göz önünde canlandırmakta ilktir. Tabi ki Haussmann ile bir bağlamda.⁴³⁸

“Asfalt yolda inceleme amaçlı bitki toplamaya çıkan” flâneur’ün ilk zamanlar, kentin her yanında rahatça yürüyebilme imkânı yoktur. Çünkü geniş kaldırımlar, Baron Haussmann’dan önce oldukça enderdir, dar kaldırımlar ise araçlara karşı yeterince koruma sağlamaz. Bu dönemde endüstriyel lüksün yeni sayılabilecek

⁴³⁵ Benjamin, *The Arcades Project*, s. 839.

⁴³⁶ A.g.e, s. 827.

⁴³⁷ Benjamin, *Pasajlar*, s. 98.

⁴³⁸ Benjamin, *The Arcades Project*, s. 246.

buluşları olarak pasajlar flâneur'ün imdadına yetişir. Pasajlar, “üstü camla örtülü, mermer kaplı geçitlerdir... Işığı yukardan alan bu geçitlerin iki yanında en şık dükkânlar yer almaktadır; böylece bu türden bir pasaj, kendi başına bir kent, küçük bir dünya demektir.”⁴³⁹

Pasajlar, sokakları iç mekâna dönüştürme becerisidir. Böylelikle sokak, “flâneur için konuta dönüşür; sokaktaki adam, kendi dört duvarının arasında nasıl evinde olduğunu duyumsarsa, flâneur de bina cepheleri arasında kendini evindeymiş gibi duyumsar. Onun gözünde emaye kaplı parlak firma tabelaları, aşağı yukarı bir burjuva salonundaki yağlıboya tablo gibi bir duvar süsüdür; duvarlar, not defterini dayadığı yazı masasıdır; gazete kulübeleri kitaplıklardır; cafe'lerin balkonları da, işini bitirdikten sonra eğilip sokağa baktığı cumbalardır.”⁴⁴⁰

Benjamin, flâneur'ü sokak yaşamının detektifi olarak sunar. Flâneur, nötr bir seyirciden çok daha fazlasıdır. Bu anlamda Simmel'in “yabancı”sının tersine çevrilmesidir.⁴⁴¹ Kentsel yaşamın ince zevklerini ayırt etme ve sokağın hakikatini keşfetme, bir tür yayaya özgü uzmanlığı ve kent ortamının görünüşleri, kokuları, karakterleri ve aksiyonuyla tüketimini gösterir. Burada flâneur, kentin yerlisidir.

Flâneur, gezinmeden daha spesifik bir şeyi ifade eder. Spesifik alanların mekânsal pratiğidir. Kentin iç ve dış kamusal mekânları, flâneurlük pratiğinin yerleridir: Parklar, kaldırımlar, meydanlar, kafeler ve mağazalar. Flâneurlük bireysel bir pratikken esasında Certeau'nın “yapma sanatı” olarak ifade ettiği kent mekânını yaşama ve kendine mal etme toplumsal sürecinin bir parçasıdır.⁴⁴²

Flâneur, meta tüketimi için yoğunlaştırılmış metropolün duygulanımsal atmosferinde ayırt edici bir figürdür. Her ne kadar meta tüketimi için tasarlanmış bir atmosferin bağlamında yer alsın ve kendi mekânından yoksun olsa da Certeau'nın

⁴³⁹ Benjamin, **Pasajlar**, s. 131.

⁴⁴⁰ A.g.e.

⁴⁴¹ Rob Shields, "Fancy footwork: Walter Benjamin's notes on flânerie", **The Flâneur**, der. Keith Tester, London, Routledge, 2014, s. 61-80.

⁴⁴² Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi – I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**.

taktiklerini benimseyerek kendi bedensel varoluşunu zenginleştirecek duygulanımsal bağıntılar geliştirir.

Benjamin'in 19. yüzyıl Paris'ini konu edinirken ele aldığı flâneur figürü, Featherstone tarafından postmodern kent yaşamına uyarlanır:

Postmodern kentler içerisinde, insanlar binalarda ve kentsel dokuda göstergelerin dallanıp budaklanışını yankılayan bir gösterge oyunuyla meşgul [olurlar]... Çağdaş kentin flâneur'leri ya da şehir gezginleri modada ve kentlerin popüler kültürlerinde bulunan kurmacaların ve ilginç değerlerin fantastik *mélange*'nin yapaylığı, keyfiliği ve yüzeyselliğiyle oynar ve bunları selamlar.⁴⁴³

Postmodern kent, flâneur'ün yeniden uyarlanmasına tanıklık etmektedir. Bu sefer, onu yönetilen bir sahnenin figürüne dönüştürmektedir. Postmodern flâneur, selefinin avlanma sahaları olan sokaklardaki tüm etkileşimlerden mümkün oldukça kaçarak günlük ve haftalık ziyaretlerini alışveriş merkezlerine, *flâneurisme* itikadının yerel kiliselerine yapmaktadır. Aralarında daha şanslı olanları senelik hacları, itikatlarının en yüce tapınakları olan plajlar için para bulabilmektedir. Kimileriyle itikatlarını evlerine taşırlar ve orada uygularlar. Bugünün flâneurleri oturdukları yerden kalkmaksızın uzaktan kumandalarıyla bitmez tükenmez bir *flâneurisme* pratiğini uygulayabilmektedir.⁴⁴⁴ Televizyon, uydu bağlantısı, *home theater* ses ve görüntü sistemleriyle baştan çıkarıcı manzara, görüntü ve sesler, evde deneyimlenebilmektedir. Bauman, Baudelaire'deki flâneur'ün modernizmin gerçek öznesi olan bir kahraman olduğunu buna karşın postmodern dünyada flâneurisme'in siyasal yenilgisinde ticari zafer kazanan, flâneur olmayı reddeden bir inşa olduğunu söyler.⁴⁴⁵

Bauman'ın bu olumsuz bakışına rağmen her ne kadar küreselleşmenin etkisi altında postmodern kültür endüstrilerince, küresel markalar ve alışveriş merkezlerince kuşatılsa da kentte kendilerine yönelik bir çıkış yolu arayan postmodern zamanların flâneurlerinden söz edilebilir. Certeau'nın "kent içinde yürümek" olarak tasvir ettiği

⁴⁴³ Featherstone, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, s. 54.

⁴⁴⁴ Zygmunt Bauman, "Desert spectacular", **The Flaneur**, der. Keith Tester, London ve New York, Routledge, 2015, s. 155.

⁴⁴⁵ A.g.e, s. 156.

yapma sanatı, tüketicinin aynı zamanda bir kullanıcıya dönüşerek kendisine sunulanları yolundan saptırdığı ve kendisine mal ettiği bir uygulamadır. Certeau, yürüyen kişinin seçen, seçim yapan kişi olduğunu söyler. Kentin kullanıcısı, sözcelerden, bunları gizlice etkin kılmak için parçalar kesip alır. Yaya, uzamın dilinin göstergeleri arasından seçim yaparak ya da bu göstergeleri mevcut kullanımlarından saptırarak süreksizlik ve kopukluk yaratır.⁴⁴⁶ Yayanın yürüyüşü bir sözceleme operasyonudur. “Yürüyüş, ‘konuştuğu’ izlekleri ifade eder, bu izleklerden kuşku duyar, bunlarla rastlantısal olarak bir araya gelir, bunları ihlal eder, bunları onar vb.”⁴⁴⁷ Dolayısıyla yürüyüşün kendine has bir retorikliği vardır. Ancak yürümek, mekândan yoksunluğun bir ifadesidir. Çünkü mekân çoktan hâkim olanlarca stratejik bir şekilde tabi kılınmış, düzenlenmiş ve organize edilmiştir. Buna karşın yayaya düşen belirlenmiş izlekleri, çeşitli taktiklerle yerinden etmek ve kendisine mal etmektir.

Postmodern kentlerin bugün yüzleştikleri, küreselleşme, aşırı-metalaşma, kent uzamının ticarileşmesi, kamusal nitelikli mekânların çok-uluslu şirketlerce istilası, fast-food ve kahve zincirleriyle boş vaktin küresel tüketim kültürünce homojenleştirilmesidir. Bu, George Ritzer’in “McDonalddlaşma” olarak ifade ettiği şeydir.⁴⁴⁸ Weber’in bürokratik rasyonellik kavramsallaştırmasını McDonald’s tarafından öncülüğü yapılan rasyonelleştirme süreçlerine doğru genişleten Ritzer, etkinlik, hesaplanabilirlik, standardizasyon, öngörülebilirlik ve teknolojik kontrol gibi ilkeler üzerine yürütülen rasyonelleştirme sürecinin küresel kapitalizmin hâkim mantığı haline geldiğini ve bu rasyonelleştirici ve insansızlaştırıcı yapının ABD özelinde ve giderek küresel düzlemde kültürel ve toplumsal yaşamın neredeyse tüm sektörlerini içine aldığını belirtir.

Ritzer’in “McDonalddlaşma” savına karşın yerel kültürlerin de kendi zaviyelerinden cevap ürettiklerini söylemek gerekir. Küresel-yerel karşıtlığını aşan bir kavram olarak “küyerelleşme” (glocalization) tam da yerel ve küresel kültür ve ekonomik biçimlerin yeni melez yapılar içerisinde süregelen dönüşümünü ifade

⁴⁴⁶ Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi – I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, s. 194.

⁴⁴⁷ A.g.e, s. 196.

⁴⁴⁸ George Ritzer, *Toplumun McDonalddlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Şen Sürer Kaya, İstanbul, Ayrıntı, 2011.

etmektedir. Elbette çok-uluslu şirketlerin sunduğu mal ve hizmetlerin yerel olanlar nezdinde geri döndürülemez dönüşümlere yol açtığı bir vakadır. Bir mahalleye giren süpermarket bakkal esnafını ya da Türkiye piyasasına giren fast-food ve kahve zincirleri lokantalar ve kahvehaneleri dönüştürmüş, önemli bir bölümünün piyasadan silinmesine neden olmuştur. Dahası Türk insanının tüketim ve boş vakit değerlendirme alışkanlıklarında derin dönüşümler yaratmıştır. Türk toplumunun değişen sınıf yapısı da çok-uluslu şirketlerin sunduğu mal ve hizmetlere yönelik talebi pekiştirmiştir. Ancak bu ilişkinin tek yanlı bir belirlenim olmadığını akılda tutmak gerekir. Zira çok-uluslu şirketler, ürünlerini Türk insanına sunarken onların beğeni ve tarzlarını dikkate almak durumunda kalmıştır. Söz gelimi, fast-food zincirlerinde Türk insanının geleneksel damak tadına uygun yiyecekler, kahve zincirlerinde ise Türk kahvesi sunulmuştur. Ancak bunun geç kapitalizmin mantığına uygun olarak yeni sermaye birikim stratejisinin üretimi kültürelleştirmekten geçtiği de ileri sürülebilir.⁴⁴⁹

Küreselleşmenin homojenleştiriciliğine esas karşılığın yeni kültür girişimcilerinden geldiğini belirtebiliriz. Postmodern kent sakininin özellikle yeni burjuvazi ve yeni orta sınıfların rafineleşmiş damak tadına, beğeni ve tarz arayışına uygun daha otantik mal ve hizmetlerin sunumu yeni kültür girişimcilerinden gelmektedir. Sayıları giderek artan bir kesim, standart mal ve hizmetlerin kendi sınıfsal konumlarının ayırt ediciliğini sembolik olarak karşılamadığını düşündüklerinden özgün bir tüketime yönelmektedir. Böylece daha kişiselleşmiş mal ve hizmet sunanlar gittikçe yaygınlaşmaktadır. Bunlar arasında en dikkat çeken de kafe ve kahve dükkanlarının giderek artan sayısıdır. Hem yerel hem de yabancı kahve türlerinin sunulduğu bu dükkanlar, kişiselleşmiş sunumlarıyla özgünlük arayışında olanların beğenisine hitap etmektedir. Kafe flâneurleri diyebileceğimiz belirli bir kesim de bu yeni tür mekânlara yoğun talep göstermektedir. Kafe flâneurleri, Oldenburg'un üçüncü-yerleri⁴⁵⁰ idealize ettiği toplumsal dayanışma arayışında olmaktan ziyade kahve dükkanındaki kalabalığın sergilediği sosyal örüntüye katılmaksızın onu izlemekten zevk almaktadır. Böylece kendilerini bir yazar ya da şairin yerine

⁴⁴⁹ Fredric Jameson, **Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiğı**, çev. Nuri Pülümer ve Abdulkadir Gölcü, Ankara, Nirengi Kitap, 2011.

⁴⁵⁰ Roy Oldenburg, **The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of a Community**, Cambridge, Da Capo Press, 1997.

koyabildikleri kimlik oyununa girişmekte, kahve dükkanının uğultusu içerisinde iş ve aile yaşamından özgürleşmiş hissetmektedir.

3.2. İstanbul'un Manzaralaştırılmasının İşlemcisi: Yıkım-Yapım Makinesi

Devlet kapitalizmi yüzsellik makinesiyle hâkim anamlama ve öznelleşme rejimine uygun yüzlerin ve bu yüzlerin yankılanıp yansımasını bulacağı bir manzarayı yaratır. Bu, Foucault'nun disiplinci toplumundan çok daha sürekli bir denetime karşılık gelir. Bu mekânın ayırt edici figürü ise flânuer'dür. Bu bölüm, Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin ürettiği yüzlerin yankılanacağı bir manzaranın inşasını, kent manzarasına hâkim olan büyük projeler ile sokak, kafe ve kahveci gibi mikro-kentsel mekânlar arasındaki etkileşimler aracılığıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hem kamu destekli büyük altyapı projeleri hem de sokak düzeyinde belediyeler ve yeni küçük burjuva işletmelerinin katıldığı dönüşümün yarattığı duygulanımsal atmosfer içerisinde birbirine katlanan mekân ve bedenler İslami yüzlerin oluşumunu belirler.

Ak Parti'nin yirmi yıllık iktidarı boyunca hem ulusal coğrafya hem de kentler düzeyinde yapılı çevrenin maddi dönüşümüne yönelik işlettiği yıkım-yapım makinesi, kitlelerle kurduğu duygulanımsal bağın temelini oluşturdu. Yıkım-yapım makinesinin yapılı çevrede yarattığı radikal dönüşüm, seçim başarılarından öte belirli bir anamlama ve öznelleşme rejimini, Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesini hayata geçirdi. Ulusal mekân, otoyollar, derin vadileri aşan köprüler, dağların derinliklerinden geçen tüneller, barajlar, sulama sistemleri, yüksek gerilim hatları, telekomünikasyon ağlarından oluşan devasa altyapı yatırımlarıyla donatıldı. Ancak yıkım-yapım makinesinin kendisini görselleştirdiği esas yer, ulusun gücünün vitrini olarak görülen İstanbul'du.

İstanbul'un İslamcı tahayyülde özel bir yeri vardı. Laik cumhuriyet karşısında Osmanlı ve İslam geçmişiyle anılıyordu. Kentin manzarasına hâkim selatin camileri, bu geçmişi fazlasıyla somutlaştırıyordu. Her ne kadar Tanzimat sonrası modernleşme girişimleri, gayrimüslim ekalliyet ve Levantenlerin yükselişiyle kent asli kimliğini kaybetmiş ve ardından genç cumhuriyetin genç bir ulus için saf bir mekân arayışında

Ankara'yı İstanbul'a tercih etmesi kenti ihmal edilmişliğe terk etmiş olsa da yenilenen bir fetihle kentin manevi şahsı yeniden gün yüzüne çıkarılabiliirdi.

Ak Parti'nin İstanbul'un mekânsal dönüşümüne yönelik işleme koyduğu yıkım-yapım makinesi, araştırmacılar arasında ya ekonomik politik çerçevede kentin neoliberal yeniden yapılanması ve küresel sermaye akışlarıyla uyumlu kılınması ya da İslamcı ideolojiyi uygun bir program çerçevesinde mekânın İslamileştirilmesi açısından anlaşılır. Çoğunlukla küreselleşme ve neoliberalizm, hegemonik bir proje olarak anlaşıldığından dışarıdan gelen ve yerel olanı dönüştüren bir süreç olarak değerlendirilir. Neo-Marksist temelleriyle bu kavrayışta, neoliberalizm, kentlerin yapılanmasında rol oynayan başka diğer unsurların tabi olduğu küresel ölçekte geçerli bir hegemonyadır.⁴⁵¹ Neoliberal hegemonya doğrultusunda İstanbul'un metropol mekânının yeniden yapılanmasında özellikle devlet destekli kentsel dönüşüm projeleri ve soylulaştırma,⁴⁵² yeni zenginlik biçimlerinin maddi ifadesi olan güvenli sitelerin yaygınlaşması⁴⁵³ ve tarihi semtlere yönelik kentsel yenileme projeleri⁴⁵⁴ üzerinde durulur.

İslamcı bir iktidar, neoliberal hegemonyayı kent mekânını dönüştürmek için yürürlüğe koymaktadır. Kentsel dönüşüm ve soylulaştırma projeleriyle metropol mekânında yeni ayrışma örüntülerine yol açmaktadır. Kent yoksullarının yaşadığı çöküntü alanlarına dönüşmüş semtler, merkezi hükümet ve metropol belediyesinin iştirakleri TOKİ ve KİPTAŞ'ın desteklediği gayrimenkul geliştiricileri aracılığıyla orta ve üst sınıflara hitap eden alışveriş merkezleri ve konutlarla donatılmaktadır. İstanbul'un tarihi semtlerinde yürütülen restorasyon ve kentsel yenileme projelerinden kırsaldan kente göçle oluşmuş eskinin gecekondü semtlerinde yürütülen kentsel dönüşüm projelerine, hazine arazilerinde merkezi hükümet, yerel yönetimler ve büyük

⁴⁵¹ Harvey, **Neoliberalizmin Kısa Tarihi**.

⁴⁵² Tuna Kuyucu ve Özlem Ünsal, "Urban transformation' as state-led property transfer: An analysis of two cases of urban renewal in Istanbul", **Urban Studies**, 47, no. 7, 2010, s. 1479-99; John Lovering ve Hade Türkmen, "Bulldozer Neo-liberalism in Istanbul: The State-led Construction of Property Markets, and the Displacement of the Urban Poor", **International Planning Studies**, 16, no. 1, 2011, s. 73-96.

⁴⁵³ Ayfer Bartu Candan ve Biray Kolluoğlu, "Emerging spaces of neoliberalism: A gated town and a public housing project in Istanbul", **New perspectives on Turkey**, 39, no. 1, 2008, s. 5-46.

⁴⁵⁴ İclal Dinçer, "The impact of neoliberal policies on historic urban space: Areas of urban renewal in Istanbul", **International Planning Studies**, 16, 2011, s. 43-60.

inşaat şirketleri işbirliğinde kamu-özel ortaklıklarıyla yürütülen gayrimenkul geliştirme projelerine, cam ve betondan gökdelenlerin manzaraya hâkim olduğu iş semtlerine, alışveriş merkezlerine, rezidanslara, otellere ve kongre merkezlerine, lüks güvenli sitelere ve toplu konutlara değin kentin fiziksel ve sosyal topografyası büyük bir dönüşüme maruz kalır, sınıfsal ve sosyo-kültürel yeni ayrışma örüntüleri doğurur.

Kentin bu tarz yeniden yapılanması, aynı zamanda Ak Parti'nin sermaye birikim stratejisini yansıtmaktadır. Kentsel rantlar spekülasyon finans sermayesiyle birleşerek gayrimenkul geliştiricilerinden oluşan bir yeni burjuvazinin temellerini atar. Bununla birlikte metropol kent mekânı, İslami burjuvazi ve yeni orta-sınıfların yaşam tarzlarına uygun bir şekilde yeni ayrım örüntülerine kavuşur. Her iki kesim de 1980'lerden itibaren kentte yaygınlaşan güvenli site oluşumuna katılmaktadır. 1980'lerde ve 1990'larda kentsel ekonomide yaşanan dönüşümler ve öne çıkan hizmetler ve finans sektörüyle birlikte büyüyen yuppie'lere benzer bir yerleşme örüntüsünü takip ederler.⁴⁵⁵ Bunlar, Ak Parti'nin yürürlüğe koyduğu metropol kent mekânının neoliberal dönüşümüne yönelik çalışmalarca üzerinde durulan başlıklardır.

Çoğu çalışmanın haklı olarak gösterdiği üzere, açıkça neoliberal bir ajandayı yürürlüğe koyan ve bu doğrultuda kent yoksullarını hedef alan bir iktidar, nasıl oluyor da yeni İslami burjuvazi ve orta-sınıflar ile kent yoksulları arasında her seçimde kanıtlanan bir ittifakı sürdürebilmektedir? Dahası yıkım-yapım makinesi, muhalif kesimleri de içerisinde alan genel bir atmosferin oluşumunu nasıl gerçekleştirmektedir?

⁴⁵⁵ Kent manzarasında yaygınlaşan güvenli siteleri, neoliberal yeniden yapılanmanın yanı sıra yeni sınıf oluşumu ve tüketim kültürü açısından inceleyen çalışmalar söz konusudur. Bu çalışmalar, güvenli siteleri neoliberal kentçiliğin ve 1980 sonrası gelişen sınıf kompozisyonunun ifadesi, mimari üslup ve söylemi, küreselleşme ve yerelciliğin bileşimi, seküler ve İslamcı seçkinler arası sembolik mücadelenin dışavurumu oluşu yönleriyle inceler. Bkz. Sibel Bozdoğan, "Vernacular Architecture and Identity Politics: The Case of the Turkish House", **Traditional Dwellings and Settlements Review**, 1996, s. 7-18; Jean-François Perouse ve A. Didem Danış, "Zenginliğin mekanda yeni yansımaları: İstanbul'da güvenli siteleri", **Toplum ve Bilim**, 104, 2005, s. 92-123; Şerife Geniş, "Producing elite localities: the rise of gated communities in Istanbul", **Urban studies**, 44, no. 4, 2007, s. 771-98; Hatice Kurtuluş, "Gated communities as a representation of new upper classes in Istanbul", **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 44, 2011, s. 49-65.

Neoliberalizmin hâkim Marksist yazında küresel ölçekte geçerli hegemonik bir proje ve tutarlı bir ideoloji olduğu yönündeki anlayışa karşı Aihwa Ong, neoliberalizmin en iyi konumlu bileşenler ve durumlar dizisiyle etkileşim halinde seyyar bir yönetim teknolojisi olarak kavramsallaştırılabileceğini söyler. Neoliberalizm, önceden belirlenmiş sonuçlara sahip sabit bir öz nitelikler kümesi değil, farklı siyasi bağlamlara göç eden ve seçici bir şekilde ele alınan bir yönetim mantığıdır. Ong, neoliberalizme ilişkin açıklamaları, farklılaşan ölçek ve odaklarına rağmen çoklu sosyo-politik değerleri tek bir ölçüye ya da yapıya indirgedikleri gerekçesiyle büyük “N” şeklinde tanımlar. Bunlar benzer soyutlamaları takip ederler. Neoliberalizm, bir ulus ve hatta küre boyunca totalleştirici toplumsal değişimi projelendiren hâkim yapısal koşul olarak görülür. Belirleyici ekonomik ilişkiler dizisi olarak Neoliberal dönüşümler, serbest piyasaların hegemonyası altındaki tüm alanlarda her şeyi kapsayan koşullar üretirler. Ong’a göre bu tür betimlemeler neoliberalizmi “piyasa yönelimli kuvvet ve etkilerin atıl haznesince temsil edilen ulusal uzama saldıran ekonomik bir tsunami” olarak metaforlaştırır.⁴⁵⁶ Halbuki neoliberalizm bir sistem olarak değil de bir göçebe pratikler dizisi olarak görüldüğünde neoliberal akışların çeşitli durumlarla nasıl eklemlendiği açığa çıkarılabilir. Ong’un küçük “n” ile neoliberalizmi, diğer siyasal rasyonalitelerle birlikte var olan özgür özneleri yönetme teknolojisi. Neoliberalizm, komuta ve kontrol operasyonlarıyla değil, formel olarak özgür aktörlerin hesaplayıcı seçimleriyle yönetmeyi amaçlayan bir siyasal rasyonalitedir. Piyasa tipi bir rasyonaliteye göre işler. Bu nedenle oldukça yaygın ve seyyardır. Fakat neoliberalizmin bireysel ve kolektif yaşam biçimleri için aktüel biçim ve önemi ancak diğer bileşenlerle birlikte oluşturduğu öbekleşmelerde anlaşılabilir.⁴⁵⁷

Neoliberalizm seyyar bir yönetim teknoloji, göçebe bir pratikler dizisi olarak farklı siyasal rasyonalitelerle nasıl eklemlenir? Bu çalışmanın odağı açısından neoliberalizm bir yandan devlet ve diğer yandan söylemsel bir gelenek olarak İslam ile eklemlenerek belirli bir anlamlandırma ve öznelleşme rejimi oluşturur. Bu rejim, İslami yüzsellikler kadar bu yüzselliklerin yankılanıp yansımaları bulacağı bir manzara

⁴⁵⁶ Ong, "Neoliberalism as a mobile technology", s. 4.

⁴⁵⁷ Stephen J. Collier ve Aihwa Ong, "Global Assemblages, Anthropological Problems", **Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems**, der. Aihwa Ong ve Stephen J. Collier, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, s. 13.

yaratır. İstanbul'un neoliberal yeniden yapılanması, Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi tarafından yürütülen piyasa ve girişimcilik odaklı şekilde öznelerin yüzlerle donatılması ve bu yüzlerin yankılanacağı şekilde mekânın manzaralaştırılması girişimidir.

3.2.1. Makinesel Kent

İstanbul'un manzarasına minareler ve kubbeler, gökdelenler, alışveriş merkezleri, otoyollar, viyadükler, köprüler, televizyon kulesi ve yüksek gerilim hatları hâkimdir. Bu unsurların bir araya gelerek oluşturdukları bir öbikleşme İstanbul'un manzarasını oluşturur. Aynı zamanda görünür yüzün altında manzaranın işlemlerini olanaklı kılan metro ve karayolu tünelleri, elektrik, su, doğalgaz, kanalizasyon, telefon ve internet iletim hatlarından oluşan devasa bir yeraltı öbikleşmesi vardır. Manzaranın görünür ve görünmeyen yüzü devasa bir makine olarak kenti işler kılar. Tüm bu maddi bileşenler arasındaki makinesel bağlantılar İstanbul'a her gün yenilenen bir ifadesellik kazandırır. Kent sakinlerinin gündelik deneyimleri, bu ifadeselliğin oluşturduğu atmosfer içerisinde gerçekleşir.

Kent, nesneler, mekânlar, materyaller, makineler, bedenler, öznellikler, semboller, formüller ve diğer pek heterojen bileşen arasındaki bağıntılardan oluşmuş bir öbikleşmedir. Bu heterojen bileşenlerin bağıntılarına göre farklı tezahürler kazanabilir: Bir turist kenti, bir ulaşım sistemi, bir oyun alanı, bir iktidar manzarası, siyasal eylem ve gösteri için bir kamusal sahne, bir sosyalleşme mekânı, özel bir hatıra, yaratıcı bir ortam, bir tüketim piyasası olabilir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ Ignacio Farias, "Introduction: Decentring the Object of Urban Studies", **Urban Assemblages: How Actor-Network Theory Changes Urban Studies**, der. Ignacio Farias ve Thomas Bender, London ve New York, Routledge, 2010, s. 14. Deleuze ve Guattari'nin öbikleşme kavramından hareketle öbikleşme kentçiliği, (assemblage urbanism) kent çalışmalarında eleştirel ekonomi politiğin indirgemeciliğine karşı çıkarak kentlerin heterojen bileşenlerin çoklu, dinamik ve süregelen bağıntılarından oluşan öbikleşmeler olduğunu savunur. Öbikleşme kentçiliğiyle ilgili tartışmaları başlatan Colin McFarlane'nin ilgili makaleleri, eleştirel kent çalışmaları tarafından kendisine yöneltilen bağlamın bağlamını yani öbikleşme olarak kenti oluşturan bileşenler üzerinde etkili küresel sermaye akışları ve neoliberalizmin belirleyici bağlamını göz ardı ettiği tarzındaki eleştiriler ve bu eleştirilere verdiği kapitalizmin en iyi, kentleri tabi kılan soyut küresel bir mantık olarak değil, çoklu biçimler alan somut bir süreç olarak anlaşılabilceği şeklindeki karşı cevabıyla ilgili bkz. Colin McFarlane, "The city as assemblage: dwelling and urban space", **Environment and Planning D: society and space**, 29, no. 4, 2011, s. 649-71; Colin McFarlane, "Assemblage and critical urbanism", **City**, 15, no. 2, 2011, s. 204-24; Neil Brenner, David J. Madden ve David Wachsmuth, "Assemblage urbanism and the challenges

Amin ve Thrift, kenti “makinesel öbekleşme” olarak ele almakla geleneksel yaklaşımlarda yok sayılan varlıklarla “kenti yeniden doldurmak” amacıyla olduklarını söylerler.⁴⁵⁹ Kente insan ötesi bir yaklaşım benimseyerek onu bir makine gibi düşünürler. Böylelikle kente ilişkin geleneksel yaklaşımların dikkate almadığı sosyo-materyal ve teknik-bilimsel unsurları kurucu birer kuvvet olarak merkeze yerleştirirler. Ancak bu basitçe kentin, girdiler, mekânizmalar ve çıktılar şeklinde mekânîk metaforlarla anlaşılabileceği anlamına gelmez. Burada söz konusu olan biyolojik, teknik, toplumsal ve ekonomik kategorilerin iç içe geçtiği, aralarındaki sınırların sürekli değişime uğradığı bir ağ örgüsü olarak makinesel bir öbekleşme, bir “mekânosfer”dir.⁴⁶⁰

Kent bir hareketler alanı olarak her türden faillik kombinasyonları içerisinde insan ve insan-olmayan her türlü aktörü çaprazlayan ve ilişkiye sokan bir kuvvetler ve yoğunluklar girdabıdır. Bedenleri belirli tarzlarda bağdaştıran bir tür tutkuların kuvvet-alanı olarak görülmelidir. Kentin bu anlamda bir kuvvet-alanı olarak ele alınması, davranışın artık önceden biçimlenmiş görülen bireylerde yerleştirilemeyeceğini, aksine bireyleri kesen ve organik sınırları geçen kompleks materyal sistemlerin bir fonksiyonu olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Kentte “her şey birer makinedir... Ne insan ne de doğa gibi bir şey vardır artık, sadece birini diğerinde üreten ve makineleri birbirine ekleyen bir süreç vardır.”⁴⁶¹ Bu süreç arzulama-üretimi, arzulama-üretiminin birbirine bağladığı makineler arzulama-makineleridir. Bir makine her zaman için başka bir makineye bağlanmayı arzular. Dolayısıyla “her zaman akım-üreten bir makine ve ona bağlanıp bu akımı kesen, akımdan parçalar koparıp alan bir makine mevcuttur”.⁴⁶²

Bir makineler dünyasında bir beden-makine olarak ikamet etmekteyizdir. Çoğunlukla dikkatimizden kaçan küçük şeyler, gündelik yaşamımızın çok önemli birer parçasını oluşturur. Bizleri şuraya ya da buraya yönlendirirler. Çoğu zaman

of critical urban theory", *City*, 15, no. 2, 2011, s. 225-40; Colin McFarlane, "On context: Assemblage, political economy and structure", *City*, 15, no. 3-4, 2011, s. 375-88.

⁴⁵⁹ Ash Amin ve Nigel Thrift, *Cities: Reimagining the Urban*, Cambridge, Polity Press, 2002, s. 5.

⁴⁶⁰ A.g.e, s. 78.

⁴⁶¹ Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, s. 14-15.

⁴⁶² A.g.e, s. 18.

hareketlerimiz onların yönergelerine göre biçimlenir. Farkında olmaksızın bedenlerimizi onların yönergelerine göre uyarlarız. Yaptığımızı açıkça bilmeksizin uygun bir duruş alırız. Bunun için otomobil kullanırken karşılaştığımız araç-gereçler; trafik işaretleri, şeritler, yaya geçitleri, kasisleri düşünmek yeterlidir. Ayrıca bedenlerimizi, belirli yönle sevk eden işaret ve nesneler; bir yerde giriş ve çıkışı gösteren işaretler, kapılar, koltuklar, tuvaletler, yazarkasalar, pos cihazlarındaki “itin” ve “çekin” şeklindeki yazılardan söz edilebilir. Tüm bu şeyler, biz onları çalıştırdığımız sürece bizi çalıştırır.⁴⁶³Tüm bu şeylerle bedenimiz arasında arzulayan bir ilişki vardır. Burada arzu, daha önce de belirtildiği üzere psikanalist anlamda bir güdü ya da yoksunluk duyulan bir nesneyle ilişkili değildir. Arzuda bir şey eksikse o da “öznedir, ya da arzu sabit bir öznenen yoksundur; bastırma olmadıkça sabit bir özne de yoktur. Arzu ve onun nesnesi aynı şeydir, bir makinenin makinesi olarak makinedir. Arzu bir makinedir, arzunun nesnesi de ona bağlı başka bir makinedir.”⁴⁶⁴ Dolayısıyla kendisi bir makinesel öbekleşme olan bedenimiz, işlev ya da anlamını, kendi içinde taşıdığı bir hakikat ya da kimliğe değil, diğer makinelerle oluşturduğu benzersiz ve tekil öbekleşmelere borçludur:

Hiçbir “ereği” veya niyeti olmayan bir bisikleti düşünün. Bisiklet ancak bir başka “makine”ye, örneğin insan bedenine, bağlandığında işler; bu iki makinenin üretimi de ancak bağlantı aracılığıyla gerçekleşir. İnsan bedeni makineye bağlanarak bir bisikletçi olur; bisiklet bir taşıt olur. Ama farklı makineler üreten farklı bağlantılar tahayyül edebiliriz. Bisiklet bir sanat galerisine konulduğunda bir sanat nesnesi olur; insan bedeni bir fırçayla bağlantı kurduğunda “sanatçı” olur. Sınırlı makinelerle ilişkin imgelerimiz, insan bedeninin kendi kendisini içeren organizması veya saat mekânizmasının etkin özerk işleyişi gibi, makinenin etkileri/sonuçları ve yanılmalardır. Hayatın makine içermeyen hiçbir yönü yoktur; hayat bir bütün olarak yalnızca diğer bir makineyle bağlantı kurarak ve bu bağlantıyı kurduğu sürece/ölçüde var olur.⁴⁶⁵

Kent, sessiz bir ritim olarak yaşamın tüm yönlerini somutlaştıran ve düzenleyen duygulanımsal bir dizi nesneyle ilişki içerisinde makinesel bir düzene sahiptir. Bu makinesel düzen yol işaretlerinden posta kodlarına, borulardan kablo hatlarına, uydulara, ofis tasarım ve mobilyalarına, saatlere, işe gidiş geliş örüntülerine,

⁴⁶³ Amin ve Thrift, **Cities: Reimagining the Urban**, s. 92.

⁴⁶⁴ Deleuze ve Guattari, **Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni**, s. 47.

⁴⁶⁵ Claire Colebrook, **Gilles Deleuze**, çev. Cem Soydemir, Ankara, Doğu Batı, 2013, s. 64.

bilgisayar ve telefonlara, otomobiller, yazılım, tarife ve veri tabanlarına kadar pek çok alelade nesneyi içerir. Bu nesneler, malların dağıtımı, trafik akış düzeni, internet protokolleri, medeni ve kamusal davranış ritüel ve kodları, aile rutinleri, işyeri ve komşuluk kültürleri gibi kentsel ritimleri yapılandırmak için farklı şekillerde düzenlenir. Söz konusu makinesel düzen, duygulanımsal teknolojik bir bilinçdışıdır. İşleri işler hale getirir, dolaşımı kolaylaştırır, ekonomik davranışı, dağıtım ve ödüllendirmeyi yönlendirir, temel kuralları koyar, yatırım ve çöküntü alanlarını ya da ekonomik olarak faydalı ve faydasız olanı ayırarak uzamları, etkinlikleri ve insanları tanımlar. Burada insan-ötesi bir maddi kültür söz konusudur. Yazılım kodu, zaman çizelgeleri, trafik ışıkları, imar planları, listeleri, verileri, sistemleri kentsel toplumsal organizasyon ve davranışı düzenleyen bir nevi “gizli el” gibi görülebilir. Toplumun toplumsal sınır ve ayrımları okuyup kabul ettiği, modernliğin kazanımlarını ölçen ve neyin modern olarak görülebileceğini belirleyen, otorite ve denetimi doğallaştıran gündelik filtre olarak hareket ederler.

3.2.2. Dünyalaşan İstanbul

İstanbul üzerinde uygulanan mekânsal stratejilerin başvurduğu söylem, kentin coğrafi konumu, tarihsel önemi, İslami kimliği üzerine odaklanmaktadır. Küresel kentler arasında iki kıtayı birleştiren, imparatorluklara başkentlik yapmış bir medeniyet merkezi olarak ayırt ediciliğine vurgu yapılmaktadır. Bu yönleriyle yersizyurtsuzlaşmış insan ve sermaye akışlarını kendisine çekecek bir turizm ve finans merkezi olarak küresel rekabette öne çıkması amaçlanmaktadır.

“1980’li yıllarda İstanbul, kumarhane kapitalizminin ve yupi keyfinin kendine özgü bir versiyonunu yaşıyordu.”⁴⁶⁶ Boğaza hâkim modern ofis blokları ve beş yıldızlı otellerin yanı sıra yeni kentli orta-sınıfın beğeni ve tüketim tercihlerine uygun büyük alışveriş merkezleri, lüks giyim markalarının mağazaları, kafe ve restoranlar açılmakta, çokuluslu *fast food* zincirleri ve dünya mutfağından tatlar sunan etnik restoranlar yaygınlaşmaktaydı. Yeni eğlence yerleriyle İstanbul sadece gündüz değil, gece de yaşayan bir kente dönüşmekteydi. Uluslararası konferans, kongre ve

⁴⁶⁶ Çağlar Keyder, "Arka Plan", **İstanbul Küresel ile Yerel Arasında**, der. Çağlar Keyder, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis, 2013, s. 24.

sempozyumlar, konserler, sergiler ve festivalleriyle bir sanat ve kültür merkezi haline gelmekteydi. Burjuvazi ve yeni orta-sınıfların tahayyülündeki küresel kent İstanbul, siyasetçiler ve yerel yöneticiler tarafından da paylaşılmaktaydı. İstanbul daha önce hiç olmadığı kadar mali bir özerkliğe kavuşmakta ve kamu fonlarından daha fazla destek almaktaydı. Bu sayede spekülative altyapı ve gayrimenkul geliştirme projelerine girişiliyordu. Kent merkezinde kalmış endüstri yapıları taşınıyor, çöküntü alanlarına dönüşmüş semtler yıkılıyor, yeni ana arterler açılıyordu.

İstanbul süratle kültürel tüketime göre biçimlenmiş bir kent haline geliyordu: anıtsal yapılarını ve şehrin tarihini canlandıran restore edilmiş mahallelerini içeren sınırları tanımlanmış turizm bölgesini, yeni yapılmış olan otellerden hareketle ziyaret etmek kolaylaşmıştı. Modern, teknolojik donanıma sahip, küresel işlevler göz önüne alınarak tasarlanmış ofis binalarının yoğunlaştığı uluslararasılaşmış bir ticari bölge belirliyordu silüet olarak. 1980'li yıllar boyunca İstanbul, Türkiye'nin dünya sahnesine çıkışıyla tanımlanan sürecin vitrini ve kapısı olacaktı.⁴⁶⁷

İstanbul, Türkiye açısından daha büyük bir vaadin, Türkiye'nin dünyada siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan konumlanmak istediği yer ve oynamak istediği rolün izdüşümü ya da bir fragmanı olarak biçimlenmektedir. Küreselleşmenin ekonomi politik eleştirisi, kentleri dizginlerinden boşanmış sermaye akışlarının tekbiçimli olarak biçimlendirdiği merkezler olarak görür. Dünyanın gelişmekte olan ülkelerinin küresel kent olmaya aday kentlerinin Londra, New York ya da Tokyo gibi hali hazırda gelişmiş dünyanın küresel kentlerinin yazgısını takip edeceği varsayılır.⁴⁶⁸ Kentlerin küreselleşmeyle kurdukları karmaşık ilişkiler yok sayılır. Oysa kent, sadece küresel sermaye akışlarının başatlığında yapılanan ayrıcalıklı bir yer olmaktan ziyade sürekli oluşum halinde, ayrıksı bağıntılar yaratan ve eşzamanlı olarak ulusal ve küresel kuvvetlere tabi bir ortamdır. "Yerleşik ve ulus-aşırı fikirler, kurumlar, aktörler ve pratiklerin belirli bir bağlantı noktası"dır.⁴⁶⁹ Başka bir deyişle mekânlar, nesneler, bedenler, öznellikler ve sembollerin karşılıklı bağıntılarla çoklu tarzlarda

⁴⁶⁷ A.g.e, s. 26.

⁴⁶⁸ Sassen Saskia, **The Global City: New York, London, Tokyo**, New Jersey, Princeton University Press, 1991.

⁴⁶⁹ Aihwa Ong, "Introduction: Worliding Cities, or the Art of Being Globals", **Worliding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global**, der. Ananya Roy ve Aihwa Ong, Malden, Wiley-Blackwell, 2011, s. 4.

oluşturdukları bir öbekleşmedir. Bu bileşenlerin bağıntılarını yöneten küreselleşme ya da neoliberalizm gibi tek bir evrensel mantık ya da ideoloji yoktur. Bunlar, diğer bileşenler gibi kent öbekleşmesinin bileşenleridirler.

Ong, yeni kentsel formların gelişiminin sadece kapitalizmin ve sermayenin gücünün yansıması olarak görülemeyeceğini aksine kentsel manzaraların biçimlenmesinde egemen devletlerin siyasal ve ekonomik hedeflerinin önemli bir rol oynadığını belirtir. “Egemen istisna” olarak tanımladığı kente müdahale biçiminin hem kentler arası rekabetin taleplerini hem de kendinden emin gösterişli bir egemenliği yansıttığını söyler. Egemen istisna, spekülative sermayeyi çeken ve kendisini siyasi gücün kanıtı olarak sunan gösterişli yapıların üretimiyle metropol mekânı üzerinde eylemde bulunur. Kentin manzarasına hâkim yapıların inşası sadece kentin diğer küresel kentler karşısındaki rekabetini güçlendirerek ekonomik kazanca değil, aynı zamanda siyasal alandaki bir kazanca da karşılık gelir. Ong, gelişmekte olan ülkelerdeki “gökdelen megalomani”sinin sadece yabancı yatırımları çekmekle ilgili olmadığını, aynı zamanda dünya tarafından tanınmaya yönelik güçlü bir siyasi arzuyu da içerdiğini belirtir. Kentlerin manzaralarında küresel kapitalizmin ışıldayan yüzeyleri, yersizyurtsuzlaşmış kapitalizm ve sermaye akışlarının siyasal egemenliği ve ulusu yerinden edeceğinin göstergeleri olmaktan çok ulusun dünya sahnesindeki yükselişine katma değer oluşturmaktadır. Dolayısıyla “hiperyapılar” sadece kapitalist hegemonyanın kent mekânındaki izdüşümleri olmanın ötesinde kent manzarasını küresel olarak tanınmış bir markaya çevirerek insan, sermaye, bilgi ve kültür akışlarını çekmeyi sağlar. Kentler arasında en yüksek kule, en büyük havalimanı, en uzun köprü gibi “en”ler üzerinde bir rekabet yaşanır.⁴⁷⁰

İstanbul’da dünyaya eklemlemeye yönelik büyük altyapı yatırımlarına kentin tarihi ve İslami kimliğini canlandırmaya yönelik restorasyon ve rekonstrüksiyon projeleriyle bir ayırt edicilik elde etme çabası eşlik eder. Burada küreselleşme ve yerelleşme arasında ilk elden görülebilecek karşıtlık aslında birbirini besler. Kenti dünyaya eklemleyecek projelere eşlik eden şey, kentin bir “cazibe merkezi” kılınmasıdır. Kent, cazibesini ise kendisini diğer dünya kentlerinden ayıran

⁴⁷⁰ Ong, "Hyperbuilding: Spectacle, Speculation, and the Hyperspace of Sovereignty", s. 209.

özgüllüklerine borçludur. Kent, ayırt ediciliğiyle diğer kentlerle rekabet içerisinde bir küresel kent olarak biçimlenecektir. Kentin tarihi ve coğrafi özgüllüğü, onun cazibe merkezi olarak dünya kentleri arasında öne çıkmasının koşuludur. Ancak İstanbul gibi farklı tarihsel katmanların ürünü olan bir kent için küresel rekabette hangi geçmişin öne çıkarılacağı, küreselleşmeye kendi tarzında eklemlenen farklı kesimler arasında geçmişe yönelik politik bir mücadeleyi canlandırır.

Kentler arasındaki yeni yarışta bir kentin “kültürel kimliği” maddi ve simgesel sermaye olarak büyük önem taşıyor olsa da... kültürel miras, korumacılık ve tarihsel eserlerin muhafazası mücadele alanları haline gelir, geçmiş, şimdiki an ve gelecek bu mücadele içinde sürekli olarak (yeniden) yapılandırılır ve (yeniden) biçimlendirilir.⁴⁷¹

1994 yerel seçimlerinde Refah Partisi, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı’nı kazanır. RP’nin seçim stratejisi, diğer adayların “küresel şehir İstanbul” imgesine karşı bu imgenin dışladığı kent yoksullarına yönelik bir “halk İstanbul” imgesidir. İslamcı hareketin kent yoksullarıyla kurduğu ittifak seçim sonuçlarına yansır. Büyükşehir Belediye Başkanlığı’nın kazanılması İslamcı tahayyül açısından kentin yeniden fethini simgeler. Çünkü “İslamcı tasavvura göre İslam şehri olarak İstanbul, yitmiş, yitirilmiş bir İstanbul’dur. Zira İslamcılara göre modernleşme ve (yani) Batılılaşma, İstanbul’un kimliğini dejenere etmiştir. İstanbul’un güzelliğini yitirmesi de Batılılaşma sürecine bağlanır.”⁴⁷²

1994 yerel seçimlerinde İslamcıların İstanbul’un yönetimini kazanma ihtimali, kentin seküler yaşam tarzına sahip kesimlerinde korkuyla karşılanır. Seçimlerin arifesinde yürüttüğü etnografik çalışmada Yael Navaro, seküler orta-sınıfların korku ve endişelerini ele alır. İslamcılar üzerine pek çok fantezinin üretildiği bir toplumsal histeri hâkimdir. Söylentiler, kulaktan kulağa yayılır. İslamcı yönetim altındaki İstanbul’un geleceğine dair korkular, şaka yollu söylentilerde ifadesini bulur. “Dünyanın en büyük metropollerininkine benzediği söylenen İstanbul’un barları, restoranları, kafeleri, sinema salonları, tiyatroları ve diskoteklerindeki yaşam tarzının

⁴⁷¹ Ayfer Bartu, "Eski Mahallelerin Sahibi Kim? Küresel Bir Çağda Tarihi Yeniden Yazmak", **İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında**, der. Çağlar Keyder, İstanbul, Metis, 2013, s. 57.

⁴⁷² Tanıl Bora, "Fatih'in İstanbul'u: Siyasal İslam'ın Alternatif Küresel Şehir Hayalleri", **İstanbul Küresel ile Yerel Arasında**, der. Çağlar Keyder, İstanbul, Metis, 2013, s. 61.

tadını çıkarmak yerine sosyalleşme ve eğlenmenin İslami ya da yerel tarzlarına zorlanacaklarından korkarlar.”⁴⁷³ Dahası haremlık-selamlık, örtünme zorunluluğu, çokeşlilik gibi İslam ve İslamcı yaşam biçimine attettikleri şeylerin yerleşmesinden endişe duyarlar. Yazılı ve görsel medya da yaşam tarzına müdahale hikâyelerinin yayılmasına önemli bir rol oynar. En çok da kadınların örtünmeleri doğrultusunda bir baskıya maruz kaldıkları dile getirilir. “Refahçılar, kentsel alanda değişim başlatmak için herhangi bir adım atmadan çok önce, seküler İstanbullular İslamcı bir yönetimde neler olacağı konusunda mizah yollu spekülasyonlar yapmışlardı.”⁴⁷⁴ Bu bir anlamda kendi kendine gerçekleşen kehanettir. Çünkü seküler İstanbullular için olabilecek en kötü şey, RP’nin seçimleri kazanmasıdır.

Seküler kesimlerin korkularına rağmen RP’li belediye, kapsamlı bir İslamileştirme politikası gütmeyiz. Bunun yerine söylemsel stratejisine hâkim olan “yerelcilik”tir. Batılılaşma olarak modernliğin hâkim olduğu kamusal alana yerel pratikler, değer ve kültürel ürünleri eklemeye çalışan bir strateji uygular. Buradaki yerelcilik, Batı’ya karşı düşmanlıktan ziyade içerideki Batı’nın reddidir. Batı bir referans noktası olarak alındığından, “yerel” daima “küresel” bir perspektife referansla ortaya çıkar. Bunun en önemli göstergesi, yerelci söylemin çoğunlukla işe koşulduğu yerlerin turistik alanlar olmasıdır.⁴⁷⁵

RP’nin seçim başarısının ardında her ne kadar “küresel şehir İstanbul” imgesi karşısına bir “halk İstanbulu” imgesi koyması varsa da bu, küreselleşmeye karşı bir yerelcilikten ziyade kendi tarzında bir “alternatif küresel şehir” tahayyülünü barındırır. Taksim’e cami, kentin seküler yaşam tarzı ve Batılılığının en önemli göstergesi olan başat kamusal mekânının İslamileştirilmesi açısından kamuoyunda tartışılrsa da kentin İslami kimliğini vurgulamaya yönelik bu tür bir projenin gerekçelendirilme tarzı İslamcılarının “alternatif küresel şehir” tahayyülünü ortaya koyar:

İstanbul turizminin püf noktası o bölgedir. O bölgeye gelen kişi bir defa, o merkezi gördüğünde bir İslam kentinde olduğunu anlayacak... Şehrimizin tarihi

⁴⁷³ Navaro-Yashin, **Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey**, s. 24.

⁴⁷⁴ A.g.e, s. 30.

⁴⁷⁵ Alev Çınar, "Refah party and the city administration of Istanbul: liberal Islam, localism and hybridity", **New Perspectives on Turkey**, 16, 1997, s. 23-40.

ve kültürel dokusunu yavaş yavaş ortaya çıkarınca öyle zannediyorum ki, İstanbul'a gelen turist, halkı müslüman olan bir şehre geldiğini anlayacak.⁴⁷⁶

Burada İslamcı “fetih söylemi” geri plana itilir. İstanbul’un küresel bir kent olarak yeniden yapılanmasında İslami burjuvazi, iş ve alışveriş merkezileri, beş yıldızlı oteller, güvenli siteler ve lüks apartmanların inşasıyla önemli bir rol üstlenir. İslam, kentin “çokkültürlü geçmiş ve bugünün sürekli icra edilen ve sergilenen bir parçası olarak tüketime açılmıştır.”⁴⁷⁷

İstanbul’un belirli bir İslam temsiline göre manzaralaştırılması söz konusudur. Siyasi karar vericiler ve uygulayıcılar, bu temsilin izlerini Şarkiyatçı bir kavramsallaştırma içerisinde bulur. İslam kenti kavramsallaştırması varlığını, Kuzey Afrika ve Ortadoğu kentlerine yönelik Şarkiyatçı çalışmalara borçludur. Batılılaşma arifesindeki modern öncesi Arap kentlerinin küçük ve eksantrik örneklerine dayanarak Batılı otoriteler tarafından oluşturulur. Öncelikle İslam’ın özünde kentli bir din olduğundan bahis açılır. Buna göre İslam’ın erken dönemlerinde ileri gelenlerini kentsoylular oluşturmaktadır. Yanı sıra İslam’da cemaatle kılınan Cuma namazının farz oluşu, müminlerin cemaat oluşturabilecekleri merkezi bir ibadet yerini gerektirir. Bu da Müslümanlar için kent yaşamını zorunlu kılmaktadır. Cuma namazlarının kılındığı büyük caminin yanı sıra pazar yeri ve hamam da İslam kentinin fiziksel yapısını oluşturur. Abu-Lughod, bunun Batılıların oluşturduğu bir söylemsel inşa olduğunu belirtir.⁴⁷⁸

Kentin, bir İslam kenti olarak küresel kentler arasında ayırt ediciliği, onun Batılılar nezdinde tanınmış bir temsiline başvurularak sağlanmaya çalışılır. Yukarıda alıntılanan “şehrimizin tarihi ve kültürel dokusunu yavaş yavaş ortaya çıkarınca öyle zannediyorum ki, İstanbul'a gelen turist, halkı müslüman olan bir şehre geldiğini anlayacak” ifadesi, bu aşinalığın kurulmasına yönelik politikaların ardındaki itkidir. Burada inşa, yeni bir şeyden ziyade kente asli kimliğini kaybettiren modernleşmeye

⁴⁷⁶ Bora, "Fatih'in İstanbul'u: Siyasal İslam'ın Alternatif Küresel Şehir Hayalleri", s. 62.

⁴⁷⁷ Ayşe Öncü, "The politics of Istanbul's Ottoman heritage in the era of globalism", **Cities of the South: Citizenship and Exclusion in the Twenty-First Century**, der. B. Drieskens, F. Mermier ve H. Wimmen, London ve Beirut, Saqi Books, 2007, s. 244.

⁴⁷⁸ Janet L. Abu-Lughod, "The Islamic city – Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", **International Journal of Middle East Studies**, 19, 1987, s. 155-76.

karşı bir canlandırma, modernleşmenin örttüğü gerçeğin ortaya çıkarılması olarak sunulur. Dolayısıyla eski yapıların restorasyonu, yıkılan yapıların temellerinden rekonstrüksiyonu ve hatta mahallelerin yıkılarak asli kimliğine kavuşturulacağı iddiasıyla dönüşümü “tarihi diriltmek” şeklinde ifade edilir.⁴⁷⁹

Burada tarih, detaylarında yerel nüfusun bakışları, sesleri ve kokularından korunacak değerli bir mimari fragmanlar koleksiyonuna dönüşür. Kent otoriteleri, turistik değer arz eden yerlerin kent sakinlerince ele geçirilmesine karşı sürekli bir mücadele yürütür. Işıltılı kongre merkezleri, otelleri, restoran, kafe ve galerilerinin temizliği ve düzeniyle turist alanlar, kent sakinlerinin günlük varoluşunun işgal ettiği kirli ve gürültülü sokaklarla kesin bir tezatlık oluşturur. Tarihi sivil mimarinin önemli örneklerinin bulunduğu tarihi semtler sermaye birikimi için ayrıcalıklı alanlar olarak öne çıkar. Tescilli yapıları dolayısıyla koruma alanı olarak ilan edilmelerine rağmen merkezi hükümet, yerel yönetimler ve özel girişimciler tarafından otel, dükkan ve lüks konutların yer aldığı yenileme projeleri geliştirilir.⁴⁸⁰

3.2.3. Şantiyede Tutma: Ontoiktidar ve Yıkım-Yapım Estetiği

Şehrin tarihi semtlerinde işletilen yıkım-yapım makinesinin örneklerinden birini Süleymaniye’de yürütülen kentsel yenileme projesi oluşturur. Süleymaniye Cami’nin de içerisinde bulunduğu çok sayıda mahalleden oluşan bir bölge Bakanlar Kurulu Kararı ile “yenileme alanı” ilan edilmiştir. Projenin sorumluluğu İstanbul Büyükşehir Belediyesi iştiraki KIPTAŞ ve Fatih Belediyesi’ndedir. Kararın alındığı 2006’tan projenin yükleniciliğini Katar merkezli bir gayrimenkul geliştirme şirketinin resmi olarak üstlendiği 2018 tarihine kadar geçen sürede bölgedeki parsellerin mülkiyeti KIPTAŞ tarafından toplanmış ve yıkıma girilmiştir. Aradan geçen süre zarfında bölge, KIPTAŞ ve Fatih Belediyesi eliyle bir çöküntü alanına dönüştürülmüştür. 2018 yılına gelindiğinde beş etaptan oluşacak projenin ilk etabının inşaatına başlanmıştır. Konut ve ticari alanlardan oluşacak proje, tarihi yapıları aslına

⁴⁷⁹ Kentsel yenileme kapsamında Sulukule, Tarlabası, Balat ve Süleymaniye gibi tarihi semtlerde yürütülen projeler için bkz. Dinçer, "The impact of neoliberal policies on historic urban space: Areas of urban renewal in Istanbul", s. 43-60.

⁴⁸⁰ Öncü, "The politics of Istanbul's Ottoman heritage in the era of globalism", s. 237..

uygun yeniden inşa ederek “Osmanlı mahallesi”nin yeniden canlandırmayı hedeflemektedir.

Dönemin KİPTAŞ Genel Müdürü, bu hedefi şu şekilde açıklamaktadır:

Tarihi yarımadaadaki o mistik havaya uygun Osmanlı Türk mahallelerini canlandırıyoruz. Bizim restore edip satacağımız evlerle Haliç sırtlarından Süleymaniye'ye kadar geniş bir bölgede hızlı bir yenilenme süreci başlayacak. Bu projeyle İstanbul'a yılda 10 milyon turist çekebilecek bir müze kent ortaya çıkacak.⁴⁸¹

Projenin ilgi çekici yanı, karar tarihinden yüklenicinin projeye başladığı tarihe kadar geçen uzun dönemde bölgenin bilinçli bir şekilde harabeye dönüştürülmesidir. İstanbul'un merkezinde tarihi açıdan önem taşıyan bir yerde kent sakinlerinin belleğine kazınacak şekilde yıkım görselleştirilmiştir. Yıkımın görselleştirildiği pek çok örnek İstanbul'da kent manzarasına hâkimdir. Atatürk Kültür Merkezi, Taksim Meydanı, Galataport, finans merkezi, Süleymaniye Yenileme Projesi, Sulukule, Kabataş Martı Projesi, Fikirtepe kentsel dönüşüm projesi ve çeşitli metro ve altyapı projeleri uzun yıllar boyunca kent manzarasında yıkımı görselleştiren projelere örnektir. Terk edilmiş, harabeye dönmüş, çoğu zaman yıkık halde ya da temeli atılmış şekilde bırakılan projeler kent manzarası üzerinde bir yıkım siyasetini görselleştirir. İlk görüşte projelerin kaynak ya da finansman yetersizliği, mahkeme ve koruma kurullarının kararları dolayısıyla durduğu ve kendi haline bırakıldığı söylenebilir. Ancak yıkımın ardında karmaşık bir iktidar mekânizması vardır. Kenti yıkımın donukluğu ve kasvetine mahkûm eder. Harabe olarak ya da yapım aşamasında uzun yıllar boyunca duran yapılar, kent sakinlerinin gündelik deneyimleri ve mekân anlatılarında güçlü bir belleğe dönüşür.

Modern kentçilik, en başından beri kentsel gelişmeyle yıkımı bir araya getirir. Kentler, kendilerini yıkacak teknik kapasitelerle birlikte gelişim gösterir:

[19. Yüzyılda] Paris kenti, kendisine Haussmann tarafından verilen kalıba girer. Haussmann, kentin görünümündeki köklü değişiklikleri düşünülebilecek en basit

⁴⁸¹ Fatih Pınar ve Ayşe Çavdar, "Osmanlılaştırılan Süleymaniye", **Bianet**, 8 Nisan, 2009, <http://bianet.org/bianet/siyaset/113695-osmanlilastirilan-suleymaniye>, Erişim: 19.07.2020.

aletlerle, kazma, kürek, kaldıraç ve benzerleri aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Zaten bu sınırlı aletler, en büyük yıkımlara yol açmamış mıdır? Ve o zamandan bu yana, kentlerle birlikte, onları yerle bir edecek araçlar da geliştirilmemiş midir?⁴⁸²

Marksist açıdan yıkım, bir “yaratıcı yıkma”dır ve “sermayenin dolaşım sürecinde içkindir... kapitalizmi dönemsel kriz nöbetlerine iten başlıca güç”tür.⁴⁸³ Gelecek ekonomik büyüme ve artı-değer yaratımının temelini oluşturur. Kentsel mekân söz konusu olduğunda “mekânın menkule dönüştürülmesi çığınca bir hal alarak, eski ve yeni mekânların öz-yıkımına dek varır. Yatırım ve spekülasyon durmaz, yavaşlamaz bile: cehennemi bir döngü içinde dönölüp durulur... Mekânın üretimini sağlamak için menkulleştirilmesinin sert gereklilikleri vardır.”⁴⁸⁴ Yıkım, mülk değerlerinin radikal olarak düşmesine yol açarak özel yatırımcılar ve gayrimenkul geliştiricileri için gelecekteki büyük kârların habercisidir. Yüksek modernist kent planlamacılığının önde gelen isimlerinden Baron Haussmann’ın bulvarlarıyla Paris’te, Robert Moses’in ekspres yollarıyla New York’ta yaptıkları, yaratıcı yıkımın örneklerini oluşturur.

Yaratıcı yıkım, kentsel gelişim ve yenileme süreçlerinin yanı sıra bu süreçlere eşlik eden soylulaştırma ve yerinden etme uygulamalarının açıklanmasında güçlü taraflara sahip olsa da yıkımın sadece ona doğrudan maruz kalanlar açısından değil, yıkımın görselleştirilmesinin sıradan kent sakinleri üzerindeki duygulanımsal boyutlarına dair bir şey söylemez.

İstanbul’da eşanlı bir yıkım-yapım makinesinin işleyişinde vinçler, buldozerler, damperli kamyonlar, beton mikserleri, çimento ve demir gibi iş makineleri ve materyaller ile toz, gürültü, makine gıcırtısı, çökmüş yollar, çukurlar, yıkılmış binaların ufalanan beton parçaları ve oksitlenmiş demir, kırılmış camlar ve parçalanmış pencere pervazları kent sakinlerinin gündelik yaşamının bir parçası haline

⁴⁸² Benjamin, **Pasajlar**, s. 179.

⁴⁸³ David Harvey, **Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri**, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis, 1997, s. 127.

⁴⁸⁴ Henri Lefebvre, **Mekânın Üretimi**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel, 2015, s. 340-41.

gelir. Kent manzarasını vinçler ve göğe doğru yükselen henüz bitmemiş gri beton kütleler kaplar.

Yıkım-yapım kadar kentin bir makinesel öbekleşme olduğunu görselleştiren çok az şey vardır. Yıkım-yapım makinesinin işleyişinde sürekli oluşum halindeki kent, istikrarlı kimliklerin gelişiminin ön koşulu olan kapanmaların altını oyar ve öngörülmedik sapmalara yol açar. Bütün bir kent ve kent sakinleri “egemen istisna”nın sürekli müdahalesine açık bir “belirsizlik mıntıkası”nda tutulur.⁴⁸⁵ Savaş ve yarattığı yıkımlar gündelik yaşamın bir parçasıdır. Sadece uçaklar, tanklar, bombalar ve kurşun deliklerinin yerini iş makineleri ve hafriyat alır.

Yıkım-yapım makinesi ve şantiye halindeki kent politik bir vaat içerir. Yıkım görselleştirilir ve ardından kurtuluş vaat edilir. Kent sakinleri, işleyen makinenin gürültüsünde kişi-altı ve kişi-ötesi düzeyde duygulanımsal bir mühendisliğe tabi tutulur. Duygulanımın mikropolitikası iş başındadır. Hem kentin küresel insan ve sermaye akışları için bir cazibe merkezi haline getirilmesini hem de siyasi egemenliğin ve ulusun gücünün dünyada gösterilmesini hedefleyen “çılgın projeler” sunuluş biçimleri ve görsel temsilleriyle Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi için sürekli müdahaleye açık bir mekân tasarlar. Bir anlamda kent “egemen istisna” için bir olağanüstü hal bölgesidir. Kentin bu tarz bir “müdahale ortamı”na dönüşmesi iktidarın işleyiş mantığındaki bir gelişmenin de izdüşümüdür. Artık müdahale, herhangi bir neden ya da hedef gözetmez. Aksine kendi kendisinin harekete geçiricisi olarak ne olduğu, ne zaman ve nereden geleceği bilinmeyen bir potansiyel tehdit ya da fırsatın potansiyel belirişini şimdide bir efekt olarak mevcut kılar. Böylece bilinen bir nedeni, belirli bir hedefi ya da nesnesi olmaksızın kendisine oldukça üretken, tek bir potansiyelin gerçekleşmesinde kendisini tüketmeyen geniş bir müdahale alanı yaratır. Bu tür bir efektin yaratılmasında doğrusal nedenselliklere dayalı bir rasyonel hesaplama yerini duygulanımsal bir düzenlemeye bırakır.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Agamben, **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, s. 18.

⁴⁸⁶ Brian Massumi, **Ontopower: War, Powers, and the state of Perception**, Durham, Duke University Press, 2015, s. 15.

Duygulanımsal düzenleme bedenın kapasitelerine yönelir yani bedenlerin duygulanımsal potansiyellerini, kurabilecekleri şu ya da bu bağıntıyı yönlendirmeyi amaçlar. Bu yüzden gelecek yönelimdir. Bedenler sürekli bir eşiği geçme eğiliminde olduklarından düzenleme de sürekli ve içeriden olmalıdır. Esas olan eylemde olmaktır. Bu eylem, düzenlemeyi amaçladığı duygulanımsal kapasitelere yaslanır ve onlarla bir simbiyoz oluşturur. Rasyonalitesini ideoloji, inanç ya da plan-program gibi herhangi bir aşkınlıkta değil, burada ve şimdi bulur. Kurumsal düzenlemelerden çok şok ve dehşet yayarak işler. Problemlere yönelik çözüm tarzı oldukça operasyonel ve saldırganıdır.

Burada duygulanım (affect) kavramının ilk bakışta kararlı bir tanımını yok gibi görünür. Çoğunlukla nefret, utanç, imrenme, kıskançlık, korku, tiksinti, öfke, keder, ıstırap, gurur, aşk, mutluluk, neşe, merak,  mit gibi psişik duygu ve his durumlarıyla ilişkilendirilir. Ancak bu tür öznel duygu ve hislere indirgenemez bir varoluşu vardır. Deleuze’ n ifade ettiği şekliyle öznel duygulardan “aşan oluşlardır”.⁴⁸⁷ Spinoza’nın temel tanımında duygulanım, bedenın “etkileme ve etkilenme” gücünü ifade eder. Burada “etkilemek ve etkilenmek demek, dünyaya açık olmak, onun içinde etkin olmak ve karşılık vermesi için sabretmek demektir... Etkileme ve etkilenme ancak karşılaşmalarda, yani olaylar aracılığıyla mümkün olur.”⁴⁸⁸

[Duygulanım] (affect) derken gündelik anlamdaki “duygulanışı (emotion)” kastetmiyorum... Daha ziyade Spinoza’daki anlamıyla kullanıyorum. Spinoza bedeni etkileme veya etkilenme kapasitesi açısından ele alır. Bunlar iki farklı kapasite değildir, birbirlerine daima eşlik ederler. Bir şeyi etkilediğiniz anda, karşılığında siz de kendinizi etkilenmeye açarsınız, üstelik bu anın hemen öncesine göre farklı bir şekilde etkilenirsiniz. Ne kadar hafifçe olursa olsun, bir geçiş yapmışsınızdır. Bir eşiği ge mişsinizdir.⁴⁸⁹

Duygulanımı, duygu ya da histen ayıran şey, öznenin ötesindeki kuvvet ve yeğinliklerin virtüel alanıyla olan ilişkisidir. Duygulanımda “asla yalnız değilizdir. [Duygulanımlar] esasen başkalarına ve başka durumlara bağlanma tarzlarıdır... Bizden daha geniş olan süreçlere hangi açıdan katıldığımızı gösterir. Yeğinleşiş

⁴⁸⁷ Gilles Deleuze, **Müzakereler**,  ev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk, 2013, s. 148.

⁴⁸⁸ Brian Massumi, **Duygu Politikası**,  ev. Hakan Erdoğan, İstanbul, Otonom, 2019, s. 9.

⁴⁸⁹ A.g.e, s. 19.

[duygulanım], yaşamın daha geniş bir alanı içine dalmış olmaktan kaynaklanan daha güçlü bir hissi – diğer insanlarla birlikte, başka yerlere daha güçlü bir aitlik hissini – beraberinde getirir.”⁴⁹⁰

Böylelikle duygulanım, insanın psişik iç evrenini ve öznenliğini aşan çok geniş bir duygulandırıcı alana gönderimde bulunur. Beden, kendisinden daha öte bir duygulanımsal alandaki başka bedenlerle ve olaylarla karşılaşmalarında duygulanımlara maruz kalır. Bu duygulanımlar, onun eylem kudreti, başka bedenleri etkileme ve onlar tarafından etkilenme kapasitelerinde değişikliklere yol açar. Bedenin kapasiteleri sürekli değişim içerisindedir. Bir bedenın etkileme ya da etkilenme kapasitesi, duygulanım yükü, eyleme kudreti ya da varoluş gücü sabit değildir. “Koşullara bağılı olarak, bir gelgit gibi nazikçe yukarı aşağı hareket eder veya bir dalga gibi şiddetlenir ve doruk noktasına ulaşır ya da bazen dibe vurur.”⁴⁹¹ Deleuze ve Guattari, bedenın ne olduğundan ziyade ne yapabileceğının esas olduğunu düşünürler:

Bir beden hakkında ne yapabileceğini... duygulanımlarının neler olduğunu, bu duygulanımların başka duygulanımlarla, başka bir bedenın duygulanımlarıyla, o bedeni yok etmek veya onun tarafından yok edilmek ya da onunla eylem ve tutku alışverişinde bulunmak ya da daha güçlü bir beden oluşturmada ona katılmak için nasıl bileşime girip giremeyeceğini bilene kadar hiçbir şey bilmiyoruz.⁴⁹²

Burada beden, organik insan bedeninden öte en geniş anlamıyla anlaşılmalıdır. Her şey etkileme ve etkilenme kapasiteleriyle karakterize olan ve çoklu bağıntılardan oluşan bir bedensel toplarıdır. Ruh bir bedendir, zihin bir bedendir, fikirler birer bedendir, şeyler, maddeler, materyaller birer bedendir, ev, sokak, kent ya da ulus bir bedendir. Bu beden, makinesel tarzda işleyen bir arzulama-makinesi, bir öbikleşmedir. Birbirinden farklı heterojen bileşenlerin bir araya gelerek oluşturdukları bir topluluktur. Bileşenler, mekânık nedensellik ya da koşullama ilişkisiyle değil, duygulanımsal kapasiteleriyle bir topluluk oluşturmak üzere bir araya gelen bedenlerdir. Dolayısıyla beden, makinesel işleyişiyle Deleuze’ün söylediğı gibi bir

⁴⁹⁰ A.g.e, s. 22.

⁴⁹¹ Brian Massumi, **The Power at the End of the Economy**, Durham, Duke University Press, 2015, s. 103.

⁴⁹² Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 257.

ortakyaşarlık halidir. Bir sempatidir. “Sempati, birbirlerini seven veya birbirlerinden nefret eden bedenlerdir... Bedenler fizikî, biyolojik, psişik, sosyal, fiili olabilirler.”⁴⁹³

Kent, doğaca heterojen bedenlerin duygulanımsal kapasiteleriyle bir araya gelerek oluşturdukları bir beden-makine-öbekleşme olarak düşünüldüğünde, duygulanımsal müdahale bu öbekleşmenin olası bileşimi ve ifadeselliği üzerinde iş gören bir mikropolitikadır. Bedenlerin kapasitelerini farklı şekilde harekete geçirirken aynı zamanda uyumlanmalarını sağlayan kesici göstergeleri yayar. Bunlar varolan bir şeyi iletme ya da temsil etmeye yönelik bilinci hedef alan göstergeler değil, doğrudan bedenlerin duygulanımsal kapasiteleri üzerinde performatif etkiye bulunan göstermeyen göstergelerdir. Daha önceki bölümlerde bunlardan devlet kapitalizminin işleyiş mantığını oluşturan makinesel kölelik bahsinde söz edilmişti. Kentin makinesel işleyişi söz konusu olduğunda gündelik yaşama çok daha olağan şekilde katılırlar.

Tüm bunlar, bedenlerin şu ya da bu şekilde kuracakları bağlantılarla edinecekleri kapasiteleri mikropolitik düzeyde yönlendiren, onları belirli eğilimlere, geleceklere ve potansiyellere dâhil edip uyumlulaştıran bir siyaset içerir. Bedenler, benzer şekilde hareket etmelerinin garantisi olmasa da bir duygulanımsal ortama sokulurlar. Bu ortamda bedenler, düzenlemenin göstergelerine farklı şekilde tepki gösterebilirler. Ancak önemli olan aynı duygulanımsal ortamın sakinleri olarak birlikte farklı tepkilerde bulunuyor olmalarıdır. Göstergeyi kaydeden herkes ya da her şey, “şu veya bu şekilde aynı... olaya uyum sağlamış olacaktır.”⁴⁹⁴

3.2.3.1. Atmosfer Mühendisliği

Kent manzarası, doğaca heterojen bileşenlerin öbekleşme tarzına göre bir ifadeselliğe, öbekleşmenin kendisinden taşan bir atmosfere sahiptir. Atmosfer, söz konusu öbekleşmenin temsili değil, ondan yayılan ifadedir ve onu aşan “yeğîn bir mekân-zaman” yaratarak onun kavranması ve belirli bir anlam kazanması”nı sağlayan şeydir.⁴⁹⁵ Kenti oluşturan bileşenlerin sürekli varyasyonlar, bozulmalar, onarımlar ve birleşmeler şeklinde makinesel tarzda işleyişi kendisini dolaysız bir ifadesellik olarak

⁴⁹³ Deleuze ve Parnet, **Diyaloglar**, s. 77-78.

⁴⁹⁴ Massumi, **The Power at the End of the Economy**, s. 108.

⁴⁹⁵ Ben Anderson, "Affective atmospheres", **Emotion, space and society**, 2, no. 2, 2009, s. 79.

dışa vurur. Bu ifadesellik, yorumlanacak bir anlam şeklinde kendisini dışındaki hali hazırda bireyselleşmiş özneye sunmaz. Aksine bir atmosfer şeklinde kişinin bedeninin kapasitelerini sarmalar. Makinesel işleyiş sürekli varyasyonlarla karakterize olduğundan ondan yayılan atmosfer de başka bedenleri başka şekillerde etkiler. Çekici ya da itici olabilir. Bu noktada kente yönelik müdahalenin hedefi, kenti oluşturan bileşenlerin makinesel işleyişini ahenkli kılarak bedenlerin arzulanacağı tarzda çekici bir atmosfer yaratmaktır.

Atmosfer, psişik duygu ve his durumlarından öte kişi-ötesi bir yeğlilik olan duygulanımla özellikle kent manzarasının yüzselliklerin yankılanacağı duygulanımsal bir ortam olarak yapılanışı dikkate alındığında birlikte kullanılmaya oldukça müsaittir. Atmosfer kavramı, Benjamin'in insanın çevresiyle ilişkisinin sahilliğini ortaya koymak adına başvurduğu *aura* sözcüğünden tanındıktır. *Aura*, deneyimin otantikliğini temin eden şeydir. Kişi ya da algı nesnesini çevreleyen, özgünlüklerini ve otantikliklerini kapsayan bir tür yakalanması zor olağandışı "hâle" olarak tanımlanabilir.

Zamanın ve mekânın oluşturduğu tuhaf bir ağ: ne kadar avcunuzun içindeymiş gibi görünürse görünsün, belli bir mesafede duran bir şeyin tek bir kezlik görünümü. Bir yaz gününde, ânın ya da saatin de görünümün parçası olmaya başladığı noktaya kadar bir dağ silsilesinin ufukta oluşturduğu çizgiyi ya da gölgesini kendi üstüne düşüren bir dal parçasını seyrederek uzanmak – işte o dağların, o dal parçasının hâlesini hissetmek denen şey budur.⁴⁹⁶

Atmosfer, belirsiz ve elle tutulmayan soyut bir şey olmakla birlikte sarmalama ve yayılma yeteneğine sahip ve bu yayılmada deneyimlenen bir şeydir. Atmosfer, duyumsayan bedenlerde ve bu bedenler aracılığıyla kaydedilirken aynı zamanda dağınık kalmayı sürdürür.⁴⁹⁷ Kolektif durumlara ait olan kişi-ötesi karakteriyle birlikte oldukça kişisel tarzda hissedilir.⁴⁹⁸ Atmosfer, bireysel bedenler arasında yankılanmaktan ziyade bedenlerin topluluğu etrafında dağınık kalır ve yayılır. Bir

⁴⁹⁶ Walter Benjamin, **Fotoğrafın Kısa Tarihi**, çev. Osman Akinhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2013, s. 25.

⁴⁹⁷ Derek P. McCormack, "Engineering affective atmospheres on the moving geographies of the 1897 Andrée expedition", **Cultural Geographies**, 15, no. 4, 2008, s. 413.

⁴⁹⁸ Anderson, "Affective atmospheres", s. 80.

yandan gerçek bir fenomen olmasıyla kuvvetle bir toplumu sarmalar ve onun üzerinde baskı uygular. Ancak diğer yandan mutlaka duyumsanabilir olması gerekmez.⁴⁹⁹ Atmosfer, mekânsal nitelik taşıyan bir sarmalama formuna sahiptir. Bununla birlikte ortaya çıktığı varlığı aşar ve kendisine ait bir yaşam edinir. Böylelikle özgül durumları yutan belirli mekân-zamanlar oluşturur. Bunlar belirlenimi olmayan “duygulanımsal fazlalık”lardır.⁵⁰⁰

Atmosferin sınırı olmamakla birlikte her zaman mekânsal bir özellik taşır. Hissetmenin duygulanımsal güçleri olarak duygu durumlarının mekânsal taşıyıcısıdır. Mekânlardaki kişiler ve şeylerle ilişkide bedensel olarak deneyimlenir. Thrift, duygulanımın mekânda “insan bedenleri ve diğer varlıklar arasında hareket eden bir akışlar kümesi” olduğunu söylerken duygulanım ve mekânı birbiriyle ilişkilendirir.⁵⁰¹ Atmosferin bedenselleşmiş deneyimi, çeşitli karşılaşmalar içerisinde oluşan duyumlardan üretilir. Ortamın sesi, dokunuşu, kokusu, görüntüsü, bedenselleşmiş deneyim için harekete geçer. Duyusal uyarıcıların düzenlemesi aracılığıyla hisler, duygular ve bedenselleşmiş tepkilerin doğacağı bir atmosfer yaratılır. Gündelik yaşamın giderek ‘estetikleşmesi’⁵⁰² beraberinde bir estetik müdahale ve yönlendirmeyi de getirir.

Atmosfer mühendisliği, askeri geçit törenlerinde, ulusal ritüellerde, parti mitingleri ya da spor etkinliklerinde belirgindir. Örneğin spor etkinliklerinde takım renklerinin görsel ipuçları müzik ve marşlarla birleşerek izleyiciyi yaklaşan eyleme hazırlar. Spor etkinliklerine nazaran sıkı prosedürlerle hayli koreografileştirilmiş bağımsızlık kutlamaları, anma, taç giyme, mezuniyet ya da atama törenleri çok daha ağırbaşlı bir kolektif yeğînliği hedefler. Bu kolektif yeğînlik, etkinliğin orada mevcut olanlar üzerindeki önemine dayanarak hareketsiz ve sessiz olmalarını sağlar. Hareketsizlik ve sessizlik, katılımcıların, üniformaların, nişanların ve ulusal sembollerin dikkatlice düzenlenmesiyle işaret edilen olayın gücüne katkıda bulunur. Devletler tarafından sıkı prosedürlerle düzenlenmiş törenler, kitlelerin

⁴⁹⁹ A.g.e, s. 78.

⁵⁰⁰ A.g.e, s. 80.

⁵⁰¹ Nigel Thrift, **Non-representational theory: Space, politics, affect**, New York, Routledge, 2008, s. 236.

⁵⁰² Featherstone, **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**.

duygulanımlarının belirli yönlerde harekete geçirilmesinde önemini korusa da atmosfer mühendisliği sadece önemli etkinliklerle sınırlı kalmayacak şekilde kentlerin manzaralaştırılması, sokaklar, alışveriş merkezleri, mağazalar, kafe ve restoranlar gibi mekânlarda da insanların gündelik yaşam etkinliklerinin duygulanımsal düzenlenmesini içerir.

Ulusların küresel rekabet gücü, kalkınma ve ekonomik refahı, canlı bir kent kültürünü gerektirir. Kentleri canlandırmak ve cazibe merkezi haline getirmek, duygulanımsal atmosfer mühendisliğinden geçer. Kentin manzarasından çoklu-duyusal deneyimlere olanak tanıyan bir atmosfer taşmalıdır. Kent, anıt yapıları, alışveriş merkezleri, konser salonları, stadyumları, müzeleri, kafe, restoran ve eğlence mekânlarıyla canlandırılmalıdır. Kentin ana caddeleri, temiz asfaltları, aydınlatmaları, yürümeyi etkinliğe dönüştüren geniş kaldırımları, kaldırımlar üzerindeki kafeleri ve mağazaları, sokak sanatçıları ve dansçılarıyla canlı hale getirilmelidir.

Kamusal mekânların canlandırılması görevi tasarımcılara verilir. Özellikle ticaret mekânları, tüketici hareketliliğini ve tüketimi arttıracak şekilde düzenlenir. Ses, koku, ışık, renk, sıcaklık ve hava kalitesini düzenleyerek tüketicinin duygulanımsal kapasitelerini yönlendirecek bir atmosfer yaratılır. Bu, geç kapitalizmde tüketimi yoğunlaştırmak adına sıklıkla başvuru olan mekânsal bir strateji olsa da Benjamin'den öğrendiğimiz kadarıyla 19. yüzyıl Paris pasajları tüketimin yoğunlaşmış bir atmosfer içerisinde düzenlenmesinin ilk örneklerini oluşturur. Böyle bir atmosferin yaratılması, belirli teknikler ve materyaller arasında kurulan makinesel bağıntılarla gerçekleşebilmiştir. Benjamin, 19. yüzyıl Paris'inde pasajların ortaya çıkışını yeni inşaat materyallerinin ve tekniklerinin gelişimiyle ilişkilendirir. Özellikle demir ve cam, pasajların inşasıyla ilgili yeni materyaller olarak öne çıkar. Binaların aralarında kalan dar sokakların üstleri demir konstrüksiyon ve cam çerçevelerle örtülerek insanların alışveriş yapabilecekleri kadar geniş, steril ve aydınlık bir alan elde edilmiş olur. Bununla birlikte camın işlenmesi ve üretimindeki tekniklerin gelişmesiyle dükkanların ön cephelerini tavandan tabana kadar kaplayabilecek büyüklükte vitrin camları üretilir. Böylelikle malların teşhir edilebileceği sergi alanları oluşur. Bu sergi alanları tüketicinin teşhir edilen maldan büyülenebileceği şekilde düzenlenir ve ışıklandırılır. Böylelikle tüketici ve mal arasında görünmez bir duvar örülmüş olur.

Tüketicinin görerek büyülendiği mal, onun için erişilemezdir. Böylelikle vitrindeki mal fetişleşir. Pasajların dış etkilerden arındırılmış kapalı ancak steril ve aydınlık atmosferi metaların teşhir ve tüketimine yeni bir soluk getirir. Önceden cadde ve sokaklardaki dükkanlardan alışveriş yapmak hem altyapı hem de hava koşulları gibi dış etkenlere bağlıdır. Tüketici ve dükkan vitrinlerinde teşhir edilen mallar arasındaki ilişki pek çok dikkat dağıtıcı faktörden etkilenebilmektedir. Oysa pasajlar, pasaj koridorları boyunca sıralanmış dükkan vitrinleriyle tüketici arasındaki ilişkiye müdahil olabilecek hava koşulları, trafik, kalabalık gibi dış etkenleri oldukça azaltır, tüketici ve teşhir edilen mal arasında büyümlü bir ilişki kurar. Pasajda meta fetişizmi en yüksek düzeyine ulaşır. Bu yüzden Benjamin, pasajları “fantazmagorik mekânlar” olarak nitelendirir.⁵⁰³

3.2.3.2. Tehdit ve Vaat

Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin kente yönelik kesintisiz ve nesnesi belirsiz gelecek bir tehdit ya da fırsatı şimdide aktüel bir efekt olarak kendi kendisinin motoru kılan önalıcı müdahalesi, yıkım-yapım makinesi, belirli bir anlamlandırma ve öznelleşme rejimini buna dayalı yüzselliklerin yaratımını ve bunların yankılanacağı bir manzaralaştırmayı kent mekânında gerçekleştirir. Yıkım makinesinin harabeye dönüştürdüğü, terk edilmiş ıssız yerler ile yapım makinesinin şantiyeleri ve yarattığı ışıldayan yüzeyler Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin bileşenlerini bir araya getiren hırs ve intikam işlemcisini dışavurur. Biri kurtuluş, diğeri kıyamet. Biri ne olduğu, ne zaman ve nereden geleceği bilinmeyen bir tehdit diğeri sonsuz bir fırsat vaadi. Harabe ve ışıldayan yüzeyler, birbirine çelişik iki zamansallığı aynı mekânda eş-uzamlı kılar. Böylelikle kesintisiz bir gözetim ve sürekli bir önalıcı müdahalenin tüketilemez gerekçesi üretilmiş olur.

Tehdit kendisini nereden, ne zaman ve nasıl geleceği belli olmayan doğal afetler şeklinde gösterir. Örneğin deprem, İstanbul için güçlü bir olasılıktır ve yaratacağı yıkıma dair beklentiler korkutucudur. Ancak burada tehdit, deprem olgusundan önce bir duygulanım olarak İstanbulluları etkisi altına alır. Henüz olgu olarak olmayan ve nesnel olarak öngörülemeyen bir tehdit, kent sakinlerinin

⁵⁰³ Benjamin, **Pasajlar**.

duygulanımlarını yönetip yönlendirmektedir. Dünyanın herhangi bir yerinde ya da Türkiye'nin bir başka bölgesinde meydana gelen depremlerin medya teknolojileriyle aktarılışı, uzman görüşleri ve siyasetçilerin söylemleri henüz olgu olarak olmayan bu tehdidi şimdide bir efekt olarak görünür kılar. Fay hatları ve deprem gibi insan-dışı bir failliğin, kentin neoliberal yeniden yapılanmasında oynadığı rol ya görmezden gelinmiş ya da daha temeldeki ekonomik çıkarın üzerinin örtülmesi ve haklılaştırılmasında siyasal karar vericiler ve çıkar grupları tarafından başvuru bir gerekçe olarak değerlendirilmiştir. Oysa deprem, yaşamın tüm kırılğanlığını ortaya koyabilecek bir insan-dışı faillik örneğidir. Kent sakinlerinin duygulanımları düzeyinde işleyen bir mikropolitik süreçtir. Duygulanım düzeyindeki bu mikropolitik süreç olmasa medya teknolojileri ya da kentsel rantlardan çıkarları olanların söylem düzeyindeki ideolojik yönlendirmelerinin güçlü bir etki doğurması beklenemez. Dolayısıyla burada bir meşrulaştırma söyleminden ziyade bedenleri karşılıklı olarak duygulanıma sokan ve kapasitelerini yönlendiren kapsamlı bir deprem öbekleşmesi söz konusudur. Bu öbekleşme içerisinde deprem ve fay hatları, kentin coğrafi konumu, topografisi ve yerleşim örüntüsü, uzmanlık bilgisi ve medya teknolojileri, siyasal karar vericiler ve çıkar grupları, yönetmelikler, riskli alan haritaları, binaların fiziksel yeterliliği, nüfus yoğunluğu gibi pek çok söylemsel ve maddi, insan ve insan olmayan bileşen vardır. Tüm bu bileşenlerin yönetilip yönlendirilmesi ve uygun bir tarzda işlemesiyle Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi kente yönelik müdahalesini gerçekleştirir.⁵⁰⁴

Fırsat içinse Boğaz'ın iki yakasının hâkim tepelerine bakmak yeterlidir. Bir tepede selatin camilerinin formunu yeniden yorumlayan neoklasik tarzda bir cami, yanındaki tepede teknik medeniyetin, modern teknoloji ve iletişimin geldiği noktanın maddi ifadesi olan bir televizyon kulesi ve karşılarında çağdaş kapitalizm ve küresel sermaye akışlarının tortulaştığı cam ve betondan gökdelenler. Bunlar, Devlet-

⁵⁰⁴ Elizabeth Angell, kentsel öbekleşme kavramından hareketle İstanbul'da deprem ve kentin neoliberal yeniden yapılanması arasındaki ilişkiyi ele alır. Fay hatları, risk haritaları, beton kalitesi, değişen mülkiyet yasaları, depreme yönelik hazırlıklar, gayrimenkul sınıflandırmaları, dindarlık, kadercilik hakkındaki alaycı yorumlar ve "öldüren binalardır" söylemi gibi bileşenler, İstanbulluların kentsel kırılğanlığa dair anlayışlarını biçimlendirir ve emlak alım-satımı ve kentsel dönüşüme dair eylemlerini yönlendirir. Elizabeth Angell, "Assembling disaster: Earthquakes and urban politics in Istanbul", *City*, 18, no. 6, 2014, s. 667-78.

Neoliberal-İslam rezonans makinesinin hırs ve intikam işlemcisinin somut öbekleşmeleridir. Manzarayı kaplayan bu üç yapıyı, sadece kablolar, borular, yollar, tünellerin oluşturduğu bir altyapı öbekleşmesi değil, duygulanımsal bir atmosfer birbirine bağlar. Yayıdıkları atmosfer, İstanbul’u ulus ve devletin kudretinin bir ifadesi, İslam medeniyetinin başkenti, bir turizm ve finans merkezi olarak “cazibeli” kılar.



Fotoğraf 3.1: Fotomontaj Şeklinde Düzenlenmiş Televizyon Kulesi, Büyük Çamlıca Cami ve İş Merkezleri.

Anadolu yakasının en hâkim tepelerinden biri olan Büyük Çamlıca’da 2013 yılında inşasına başlanan Büyük Çamlıca Cami, Selatin camilerinden Sultanahmet Cami’ne benzerliğiyle dikkat çekmektedir. Tepeye yapılacak cami için mimari tasarım yarışması açılmıştır. Yarışmada hiçbir proje birinciliğe layık görülmemiş, ikincilik ödülü iki proje arasında paylaştırılmıştır. Bunlardan biri klasik Osmanlı cami mimarisinin neoklasik bir yorumu, diğeri ise modernisttir. Sonuçta neoklasik tarzın inşasına karar verilmiştir. Caminin resmi açılışı, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın katılımıyla 3 Mayıs 2019’da yapılmıştır.

Cami, iç mekânda 25 bin olmak üzere toplamda 63 bin kişinin aynı anda ibadet etmesine olanak tanımaktadır. Cami kompleksi içerisinde müze, sanat galerisi,

kütüphane, konferans salonu, sanat atölyeleri ve otopark bulunmaktadır. Bu yönüyle çok amaçlı bir kompleks olarak inşa edilmiştir. Caminin teknik bileşenlerinin her biri, Türklerin tarih boyunca yayıldığı geniş coğrafyaya, tarih boyunca kurdukları devletlerin sayısına ve Anadolu'ya girişlerine gönderimde bulunur. Caminin altı minaresi imanın şartlarını; üç şerefeli dört minaresinin 107,1 metrelik uzunluğu Malazgirt Zaferi'ni; 72 metre yükseklikteki ana kubbesi İstanbul'da yaşayan 72 milleti; bu kubbenin 34 metrelik çapı İstanbul'u simgelemektedir. Ayrıca kubbenin iç yüzeyine yazılan Allah'ın 99 isminden 16'sı 16 Türk devletini temsil etmektedir.⁵⁰⁵

Cami, tepedeki hâkim konumuyla hem bulunduğu Anadolu yakasının pek çok yerinden hem de Avrupa yakasındaki pek çok semtten görülebilmektedir. Görünürlük açısından pek çok Selatin camisinin önüne geçtiği söylenebilir. Bununla birlikte yerleşim ve ana ulaşım yollarının dışındadır. Toplu taşımayla ulaşmak mümkünse de ana ulaşım aracı şahsi araçtır. Araç ulaşımını sağlamak adına iki uzun karayolu tüneli inşa edilmiştir. Tünellerden biri Libadiye kavşağından başlayarak tepeye ulaşmakta, diğeri ise kavşağa geri dönmektedir. Tepeye ulaşıldığında tabelalar, cami altındaki ücretsiz otoparka yönlendirmektedir. Otopark içerisinde gelenleri, cami girişi ve abdesthane girişine yönlendiren işaretler vardır. Namaz kılınacak bölge zemin kattadır. Zemin kata ulaşmak için dördüncü katta bulunan otoparktan üç kat yukarı çıkmak gerekir. Yukarı çıkmanın bir başka yolu da asansörlerdir. Üçüncü kat, konferans salonu, sanat galerisi, müze ve kütüphaneyi barındırmaktadır. İkinci katta ise abdesthane ve otopark vardır.

Cami, son cemaat yerinin de bulunduğu revaklarla çevrili bir iç avlu ve bu iç avluyu dışarıdan çevreleyen büyükçe bir dış avluya sahiptir. Dış avlu, panoramik bir İstanbul manzarası sunmaktadır. İç avludan dış avluya çıkan taç kapı, Avrupa yakası istikametine açılmaktadır. Geniş bir görüş açısı içerisinde Avrupa yakasının boğaz sırtları görülmektedir. Burada Levent ve Maslak gibi boğaz sırtlarında konumlu iş semtlerinin gökdelenleri ayırt edici şekilde manzarayı kaplamaktadır.

⁵⁰⁵ "Büyük Çamlıca Camisi'nin resmi açılışı bugün yapılacak", T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, 2 Mayıs 2019, <https://www.diyanet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/25578/buyuk-camlica-camisinin-resmi-acilisi-bugun-yapilacak>, Erişim: 02.06.2021.

Caminin inşa edildiği tepenin eteğinde gecekonduardan oluşan Kirazlıtepe mahallesi bulunmaktadır. Caminin inşaatı devam ederken mahalle de kentsel dönüşüm alanı ilan edilmiştir. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı ile Üsküdar Belediyesi tarafından yürütülen projeye geniş çaplı yıkımlara gidilmiştir. Hak sahipleriyle yürütülen müzakereler sonucunda ilk etapta 501 konut ve 48 dükkanın inşasına başlanmıştır. Toplamda ise 2 bin 200 bağımsız birimin inşa edilmesi planlanmaktadır. Projeye ilgili bir gazete haberinde mahallenin Büyük Çamlıca Cami silüeti içerisinde yer aldığından burada yürütülecek projenin diğer mahallere örnek teşkil etmesinin ve mahalle kültürüne uygun şekilde “geleneksel Üsküdar evi”nin inşa edilmesinin amaçlandığı söylenmektedir.⁵⁰⁶

Bülent Batuman, kent manzarasına hâkim olan neoklasik tarzda camilerin inşasını, İslamcı ulus-inşasının başlıca yollarından biri olarak değerlendirir. Bu camiler, 16. yüzyıl Osmanlı camilerinin tıpatıp kopyalarından ziyade taklitleridir. Tıpatıp kopya ile taklit pratiği arasındaki ayrım önemlidir. Çünkü “taklidin ürünü kopya değil *hakiki* görünür.”⁵⁰⁷

Neo-Osmanlı taklit, milliyetçi-muhafazakar nostaljinin göstereni iken bir temsil olarak kendi başarısızlığını kabul eder; simulakrum olarak ise farkında olduğu bu başarısızlığı kayıtsızca inkar eder. Diğer bir deyişle, elimizde yine Osmanlı’nın 16. yüzyıldaki gücünün temsili vardır, ancak bu kez nostaljik özlemin değil emperyal(ist) bir imgenin bilinçli kullanımının konusudur. Gayet iyi bilinen bu imge, ötekinin nazarında tanınmak için klişelerle kasten özdeşleşme yoluyla işler. Bu, İslam bağlamında da, temsil üstünde bir otorite iddiasıdır. İslam dünyasının ötekileştirilmesini benimseyerek ve kendine orada imtiyazlı bir konum atfederek hem Batı’ya hem de Doğu’ya hitap eder.⁵⁰⁸

Caminin bir replikadan öte taklit oluşunu, çok amaçlı bir kompleks olarak inşa edilmesinde, yapım tekniği ve materyallerinde, kubbe üzerine yerleştirilen alemin ve kubbe içinde yer alan ayetlerin üretiminde nanoteknolojinin kullanılmasında, ulaşım için yapılan iki karayolu tüneline ve planlama aşamasındaki raylı sistem projesinde, yaya ulaşımı için yürüyen merdivenler ve asansörlerde, dış avlusundan sunduğu

⁵⁰⁶ "Tepedeki değişim", **Hürriyet**, 14.02.2018, <https://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/tepedeki-degisim-40741170>, Erişim: 01.06.2021.

⁵⁰⁷ Bülent Batuman, **Milletin Mimarisi: Yeni İslamcı Ulus İnşasının Kent ve Mekan Siyaseti**, çev. Şahika Tokel, İstanbul, Metis, 2019, s. 40.

⁵⁰⁸ A.g.e, s. 75.

küresel kent İstanbul manzarasının genel atmosferi içerisindeki konumunda görmek mümkündür.

Kent manzarasına hâkim olan bu tür bir yapı, detaylarında gönderimde bulunduğu tüm referanslarla – minare sayısı ve yüksekliği ile kubbe yükseliği ve çapı – ve sunduğu panoramik manzarada görüş açısına vurgulu şekilde soktuğu gökdelenlerle dindar neoliberal öznelliklerin küresel sermaye akışlarının dolayımı içerisinde modernliği kucaklamalarını sağlar. Bu tür bir anıtsal yapının manzaraya kaydedilmesinin önemi, sadece anlamından ya da iktidarı meşrulaştırmasından ileri gelmez. Daha çok kent sakinlerinin kendilerini görme tarzlarını yapılandırmasından kaynaklanır.⁵⁰⁹ Yapının detaylarındaki tüm gönderimleriyle genel kent manzarasına kattıkları, bireylerin bu manzarayla ilişki içerisinde kendilerini görmelerini sağlar. Kent sakinleri, caminin neoklasik mimari formu aracılığıyla kudretli bir Osmanlı geçmişiyse, bileşenlerinin teknik detaylarında İslam’a, Türklüğe ve Türk devletlerine yaptığı gönderimleriyle geniş bir coğrafya ve tarihsel bağlamla ilişkili içerisinde kendiliklerini kurarlar. Bunların ötesinde taç kapıdan dış avluya çıktıklarında görüş açlarına dâhil olan gökdelenlerle de geçmişten gelen süreklilikte bugünün şahaneleriyle özdeşleşirler.

Kentin manzalaştırılmasında, Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin gündelik işleyişinin ve kent sakinleriyle gündelik karşılaşmalarının gerçekleştiği kamu binalarının inşası da önemli bir rol üstlenir. Okul ve adliyelerle başlayan ardından valilikler, belediyeler, müftülükler ve karakollara değin uzanan “sivri kemerler, saçaklı çatılar, cumbalar, Osmanlı veya Selçuklu motifleri bezemeli çini süslemeleri ve Selçuklu taçkapılarını taklit eden görkemli girişleri” ile yeni İslamcı “Osmanlı-Selçuklu” kamu mimarisi, “son derece geniş ve heterojen bir tarihsel döneme gönderme yaptığından” kendi içinde tutarsız olmakla birlikte “söylemsel gücünü sentetik karakterinden alan özel bir tür eklektizm”dir.⁵¹⁰ Bu eklektizm, hem ulusal hem de küresel açıdan ideolojik bir anlam ve işleve sahiptir. Anadolu ve Türk tarihiyle kimi unsurların içerilip kimilerinin dışarıda bırakıldığı seçmeci bir ilişki kurulur. Böylelikle

⁵⁰⁹ Timur Hammond, "The politics of perspective: subjects, exhibits, and spectacle in Taksim Square, Istanbul", *Urban Geography*, 40, no. 7, 2019, s. 1042.

⁵¹⁰ Batuman, *Milletin Mimarisi: Yeni İslamcı Ulus İnşasının Kent ve Mekan Siyaseti*, s. 213.

Türklük ve İslam'ın iç içe geçtiği, Ortadoğu İslam coğrafyasından Asya'nın Türk steplerine değin uzanan “ulusötesi bir nitelik taşıyan çağdaş, operasyonel bir ağ” kurulur.⁵¹¹ Türkiye'deki İslamcıların aradığı şey, “özgül bir Türk İslamını milleti tanımlayan öz olarak temsil edecek mimari formlar geliştirmek”ti.⁵¹² Bu mimari formların örneklerine, Sovyet Birliği'nden bağımsızlığını kazanmış Orta Asya Türk cumhuriyetlerinin başkentlerinde Sovyet döneminin izlerini silmeye yönelik Batı klasisizmi ve ulusal sembollerin serbestçe bileştirildiği görkemli kamu binalarında rastlanır. Bu yapıların inşasında Türkiye menşeli inşaat firmaları önemli roller üstlenir. Sonrasında bu firmaların Orta Asya başkentlerinde edindikleri tecrübeler, Türkiye'de mekânın İslamcı formları için seferber edilmiştir. Ak Parti, “Orta Asya başkentlerinde Batı klasisizmini Türklüğün sembolleriyle yerelleştiren, beyazlar içinde, abidevi bir mimari” bulur. Bu mimari, “İslam, ulus ve partiyi birbirine bağlamak için kusursuz”dur.⁵¹³ Bu tür bir mimari, ilçeler ve mahallelere değin yaygınlaşır. Kültür merkezleri, nikah sarayları, millet kıraathaneleri, kütüphaneler, büfeler, taksi durakları, muhtarlıklar “Osmanlı-Selçuklu” mimarisinin daha ucuz, daha niteliksiz malzemeden minyatürleşmiş tarzda uyarlamaları olarak inşa edilir. Modern inşaat teknikleri ve materyaller kullanılarak kütle, cephe çizgileri, pencere formları, saçaklar, taçkapılar, çini ve ahşap benzeri cephe giydirmeleriyle “Osmanlı-Selçuklu” mimari formu oluşturulmaya çalışılır.

Tünel kalıp tekniğiyle inşa edilen yüksek katlı konutlara karşın “yatay mimari” girişiminin başlamasıyla Osmanlı-Selçuklu mimarisinin yaygınlaşmasına, TOKİ ve KİPTAŞ tarafından doğrudan ya da gelir paylaşım modeliyle inşa edilen sosyal konutlar ve daha üst sınıflara yönelik güvenli siteler de katılır. TOKİ, Ak Parti döneminde en büyük ekonomik bölüşüm mekânizmalarından birine dönüşür. Belirli bir sermaye birikim stratejisini içerisinde barındırır. Dolayısıyla yeni bir sermaye sınıfının yaratılması ve kaynakların bölüşümüyle ilgilidir. Buna bağlı olarak harekete geçirdiği çeşitli düzeydeki rant ağlarıyla siyasetin finansmanı alakalıdır. Çeşitli kademelerdeki alt-yükleniciler, büyük gayrimenkul şirketleri, küçük ölçekli taşeron

⁵¹¹ A.g.e, s. 212.

⁵¹² A.g.e, s. 221.

⁵¹³ A.g.e, s. 223.

müteahhitler ve inşaatların kaba ve ince işlerini üstlenen usta ve amelelerin oluşturduğu küçük işletmeler, TOKİ üzerinden rant ağına eklemlenir. İnşaat patlamasının ekonomik büyüme ve istihdamda artış getirdiği doğrudur. Ancak TOKİ projelerinde alt-yüklenici olarak gelir-paylaşım modeliyle proje geliştiren büyük inşaat şirketleri ile çalışanlar arasında doğrudan bir bağ yoktur. Bu şirketler, çoğu işi, alt-yüklenicilere hak ediş, taahhüt ya da barter usulü verir. Hatta kimi projelerde alt-yüklenici silsilesini yakalamak dahi zordur. İnşaatta işçi güvenliğini ilgilendiren bir sorun meydana geldiğinde sorumluluğun kimin üzerinde olacağı – ana-yüklenici mi yoksa işi doğrudan yapan alt-yüklenici mi – belirsizlik oluşturur. Eskinin sınırlı sermayeli yap-satçı müteahhitlerinin artık konut piyasasında pek bir yeri yoktur. Pek çoğu TOKİ'nin hiyerarşik ağı içerisinde inşaatın sadece belirli bir bölümünden taahhülle sorumlu, dolayısıyla montaj hattındaki işçi gibi nihai ürüne yabancılaşmış, alt-yüklenicinin alt-yüklenicisi konumundadır. TOKİ, Ak Parti için bir “sadakat üreticisi” olarak iş görür, bu durum özellikle de TOKİ'den uzun dönemli krediyle ev satın alanlar için geçerlidir.⁵¹⁴ Ancak bu, tüketiciler dışında projenin gerçekleşmesinde çeşitli düzeylerde iş yapan yükleniciler için de geçerlidir.

TOKİ ve KIPTAŞ, belirli bir üleştirme ağı ve sermaye birikim stratejisiyle sınıfsal bir boyuta sahip olmakla birlikte ürettiği konutlarla birlikte bilinçli ya da gayriihtiyari bir yaşam tarzı inşa eder. “Yatay mimari” girişiminin sosyal konutlarda genelleşmesinden çok önce Osmanlı-Selçuklu mimari formlarına sahip İslami burjuvazi ve yeni orta-sınıflara yönelik güvenli siteler inşa edilir. Bunlar “kamusal alanlarıyla birlikte planlanmış, bahçeli, havuzlu, az katlı, içinde yaşayanların mahremiyetleri iyice ve hatta obsesifçe gözetilmiş, binaların birbirlerine karşı konumları ve bahçe düzenlemeleriyle oryantalist resim ve gravürlerdeki Osmanlı mahallesi imgesi etrafında çerçevelenmiş ilüzyonlar”dır.⁵¹⁵

Bu tür güvenli siteler, kentin genel atmosferi içerisinde dışarıya kapalı ayrıcalıklı atmosferler oluşlarıyla İslami burjuvazi ve yeni orta-sınıfların çocukları olan gençlerin yüzleştirilmesinin birincil manzaralarıdır. Kentsel manzaranın

⁵¹⁴ Ayşe Çavdar, "AKP's housing policy: TOKİ as the loyalty generator", **Journal Für Entwicklungspolitik**, 32, no. 1-2, 2016, s. 42-63.

⁵¹⁵ Ayşe Çavdar, "İntiharı Hatırlatan Ölüm", **Express**, 119, 2011.

aşırılıklarından yalıtılmış güvenli atmosferlerin arayışının ürünleridir. Sermaye birikimi ve yükselişteki İslami toplumsal kesimler açısından sınıfsal bir boyut taşıdıkları gibi bizatihi İslamcı hareket içerisindeki sınıfsal farklılaşmanın mekânsal izdüşümleridir. Bir yandan burjuvazi ve kentli profesyonellerin 1980 sonrasındaki genel eğilime katılırlar. Gazete, dergi ve televizyonlarda inşaat firmalarının yeni projelerine ilişkin reklamlarının yanı sıra “deterjan reklamlarından, margarin reklamlarına” kadar pek çok tüketim ürününün arka planda “idealinizdeki ev” mizanseninde sunduğu steril, düzenli ve konforlu ev atmosferini arzularlar.⁵¹⁶ Bu anlamda kent yaşamını bütünüyle bir kargaşa ve düzensiz bir çeşitlilik görmek, “düzen üzerinde ısrarla durmak orta-sınıf zihniyetinin önemli bir özelliğidir; bu zihniyetin kaynağında bir yanda okulda alınan eğitim diğer yanda ise Batı kentleri ile – medya veya kişisel deneyimlerden edinilen bilgiler çerçevesinde – sürekli olarak yapılan karşılaştırmalar yatmaktadır.”⁵¹⁷ Jenny White’ın belirttiği gibi “dindar sitelerin, orta sınıf laiklerin oluşturduğu kapalı cemaatlerden hiçbir farkı bulunmuyor. Çünkü her ikisi de şehrin karma yapısından kaçır; insanların kimlik özelliklerini eleştirir ve iyi, gerekli davranış ve değerlerin ne olduğunun altını çizer.”⁵¹⁸

Diğer yandan seküler burjuvazi ve orta-sınıflarla karşılaştırıldığında kendi yeniden üretim stratejilerinin öngördüğü bir mekânsal kapanmayı hedefler. Seküler ötekilerden, onların tutum ve davranış kalıplarından, bedensel görünümlerinden, tüketim alışkanlıklarından, arkadaşlık ilişkileri ve cinslerarası münasebetlerinden yalıtılmış bir ortamda çocukların öznelleştirilmesi amaçlanır. Güvenlikli site gibi

⁵¹⁶ Ayşe Öncü, ""İdealinizdeki Ev" Mitolojisi Kültürel Sınırları Aşarak İstanbul'a Ulaştı", **Mekan, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler**, der. Ayşe Öncü ve Petra Weyland, çev. Leyla Şimşek ve Nilgün Uygun, İstanbul, İletişim, 2010, s. 85-103.

⁵¹⁷ Sencer Ayata, "Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı", **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, çev. Zeynep Yelçe, İstanbul, Metis, 2012, s. 41.

⁵¹⁸ Jenny B. White, **Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler**, çev. Fuat Güllüoğlu ve Coşkun Taştan, İstanbul, İletişim, 2014, s. 190. Başakşehir örneğinden hareketle dini ve seküler kuvvetler arasındaki rekabet ve dolanıklığın konut piyasası özelinde piyasa mekânizmalarının kuralları çerçevesinde yeniden yapılandığını iddia eden Ayşe Çavdar, İslami orta ve üst sınıfların daha öncesinde “dindar ve seküler kesimler arasındaki çekişmelerin bir sonucu olarak şekillenen seküler ayrımcılık kalıplarını” benimsediğini, “çağdaş dini dışlama biçimlerinin Kemalist dışlama biçimlerinde olduğu gibi aynı grupları etkilediğini” belirtir: “Geleneksel dini yaşam tarzlarına sahip olanlar, Kürtler ve kent yoksulları... Böylece Kemalist sekülerizm ve orta-sınıf dindarlık birbirinin ayna imgesine dönüşmüştür.” Ayşe Çavdar, "Building, marketing and living in an Islamic gated community: novel configurations of class and religion in Istanbul", **International Journal of Urban and Regional Research**, 40, no. 3, 2016, s. 16.

kapalı bir mekânda atmosfer ne denli yoğunlaştırılabilirse çocukların duygulanımsal kapasitelerini düzenlemek, olası duygulanımsal bağıntıları üzerinde henüz kişi-öncesi bir boyutta kontrol sağlamak o denli güçlü olacaktır. Kent, istenmeyen duygulanımsal bağıntılara yol açacağından mümkün oldukça çocuk kentin getireceği karşılaşmalardan kaçırılır. Arkadaşlık ilişkileri siteyle, sitedeki ya da servisle gönderildiği okuldaki kendisinininkine benzer kaygılara sahip ailelerin çocuklarıyla sınırlı olacaktır. Böylece alkol ve sigara gibi kötü alışkanlıklardan korunmuş olacaktır. İslami helal ve haram kıstaslarına riayet edilecek, bireysel ve cemaat halindeki ibadetler aksatılmayacaktır. Ramazan ayında oruçlar tutulacak, bayram namazı kılınacak, Kurban Bayramı'nda kurbanlar kesilecek, kandillerde inzivaya çekilip ibadet edilecektir. Kaygının en önemli boyutlarından birini de cinslerarası münasebetler oluşturur. Çocuk, karşı cinsle karşılaşmanın getirebileceği evlilik öncesi flört ya da cinsel münasebetten sakındırılır. Bu aynı zamanda çocuğun, ailenin uygun görmediği biriyle evlilik olasılığını en başından engellemeyi amaçlar. Bu açılardan güvenli site, bir duygulanımsal kapasiteler, olasılıklar ve olası karşılaşmalar yönetimine hizmet eder. Bedenin kapasitelerinin disipline edilmesini içerir ancak bunu Foucault'nun disiplinci iktidar tarzında değil, daha sonraki çalışmalarında neoliberalizmle de ilişkilendirdiği yönetsellik açısından yapar. Burası bir "ortam", "müdahale alanı", "güvenliğe özgü mekân"dır. Tek tek bireysel bedenlerin değil, bireysel bedenlerin hareket ettiği ve dolaşım içerisinde olduğu ortam ve şeylerin düzenlenmesi söz konusudur.⁵¹⁹ Güvenli site, genel kent manzarası içerisindeki olumsal akışlar ve karşılaşmaların tehdit ve risklerinden kaçınmanın arayışıdır.

İstanbul'un özgünlükleriyle bir cazibe merkezi haline getirilmesi, kent sakinlerinde nasıl yankılanır ve nasıl gündelik deneyimlerinde yansımaları bulur? Yıkım-yapım makinesinin vaatleri, kitlelere yönelik ideolojik bir manipülasyon olarak

⁵¹⁹ "Ortam, dolaşımın gerçekleşmesine olanak sağlayan şeydir. Ortam, nehirler, bataklıklar ve tepeler gibi bir doğal veriler bütünü olduğu kadar, bireylerin bir aradalığı, evlerin bir aradalığı gibi bir yapay veriler bütünüdür de. Ortam, orada yaşayan herkesin üzerinde uygulanan bir dizi kitlesel etkidir. Nedenlerle sonuçlar arasında döngüsel bir ilişkinin kurulduğu ögedir, çünkü bir taraftaki sonuç, diğer taraftaki nedene dönüşür." Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus: College De France Dersleri (1977-1978)**, s. 23. Ortamda söz konusu olan "dolaşımları serbest bırakmak, dolaşımları kontrol etmek, iyi ve kötü olanlarını birbirlerinden ayırmak, her şeyin durmadan kımıldamasını, hareket etmesini, bir noktadan diğerine gitmesini sağlamak, ama bunu, bu dolaşıma içkin tehlikelerin ortadan kalkacağı biçimde yapmak." A.g.e, s. 59.

değerlendirilebilir mi? Kitleler, aldatıldıkları ya da mazoşist bir kolektif histeri içerisinde mi cazibeye yönelmektedirler? Bu sorunun bir cevabı, yukarıda bedenlerin kapasitelerini, ne yapabileceklerini ve olası bağıntılarını yönlendirmeyi amaçlayan duygulanımsal bir düzenleme ve bir atmosfer mühendisliği şeklinde verildi. Ancak duygulanımsal düzenleme siyasal karar vericiler, sermaye kesimleri, finans çevreleri ve planlamacıların yukarıdan aşağıya dayattıkları bir şey değil, yukarıda belirtildiği gibi duygulanım düzeyinde işleyen bir mikropolitikadır. İstanbul'un mekânsal dönüşümü, belirli bir toplumsal grubun kendi toplumsal bağlamında yürüttüğü iktidar mücadelesinin izlerini taşır. İslamcı siyasal ve toplumsal hareketin yukarı doğru toplumsal hareketlilik güzergahına katılan pek çok aktör, burjuvazi, entelektüeller, yeni orta sınıflar, kadınlar ve gençler kendi tarzlarında küreselleşme sürecine eklemlenir, dolaşımdaki küresel fikir, söylem, kurum ve tekniklere başvurur. Tüm bu akışlar "küresel rekabete uyumlu bir yönetimsellik alanı şekillendirmeye çalışırken yerel yöneticiler, şehir planlamacıları, aktivistler ve yurttaşlar tarafından bir araya getirilir."⁵²⁰ Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin duygulanımsal düzenlemeleri "en başta aşağıdan yukarı oluştukları için ancak yukarıdan aşağıya işleyebilir... Duygulanımsal eğilimlerin yapılanışdır."⁵²¹ Duygulanımsal düzeyde kendisini besleyecek eğilimleri bulur.

Buraya kadar Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin İstanbul'a yönelik kesintisiz ve önalıcı müdahalesinin, bir duygulanımsal atmosfer mühendisliğiyle kent sakinlerinin kapasiteleri, olası eylem ve bağıntılarını hem kendisini güçlendirecek bir yankılanmaya hem de küresel sermaye akışlarına nasıl yönlendirdiği gösterilmeye çalışıldı. Bununla birlikte sermaye birikimi, ulusun refah ve zenginliğinin ifadesi, küresel sermaye akışlarına uyumlanma, kenti cazibe merkezi kılarak yersizyurtsuzlaşmış insan, sermaye, bilgi ve teknikleri çekmeyi amaçlayan yıkım-yakım makinesinin yapıllı çevrede yarattığı dönüşümler aynı zamanda kent sakinleri için kaçış çizgileri, yersizyurtsuzlaşma vektörleri oluşturur. Yeni karşılaşmaların önünü açarak, yeni duygulanımsal bağlantı ve kapasitelere yol açarlar. Bir yandan kent, orta ve üst sınıfların güvenli sitelerle kendilerini yeniden

⁵²⁰ Ong, "Introduction: Worlding Cities, or the Art of Being Globals", s. 11.

⁵²¹ Massumi, **Duygu Politikası**, s. 114.

üretmelerini sağlayacak ve kentin genel atmosferinden istenmeyen akışları ve karşılaşmaları dışarıda bırakacak yoğun atmosferik kapanmalarına sahne olur. Ancak diğer yandan altyapılar, ulaşım ve telekomünikasyon ağları daha öncesinde kapalı olan semtleri birbirine açar. Sınıfsal ve sosyo-kültürel açıdan farklı mekân-zaman bloklarına ayırılmış kenti, genel bir atmosfer içerisinde yeniden birleştirir. Bu kent çeperlerinde yaşayan yoksulların kent merkezindeki işlerine gündelik gidiş-gelişleri için geçerli olduğu gibi onlardan daha fazla genç profesyoneller ve üniversite öğrencileri için geçerlidir.

Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi, kent mekânını bölümler, her bölüme uygun sınırları iyi tanımlanmış fonksiyonlar atar. Deleuze ve Guattari'nin dediği gibi "her taraftan ve her yönde bölümlemiş durumdayız. İnsan bölümlü bir hayvandır... İkamet etme, dolaşma, çalışma, oynama: Yaşam mekânsal ve toplumsal olarak bölümlenmiştir. Ev, odalarının belirlenmiş amaçlarına göre; sokaklar, şehrin düzenine göre; fabrika işin doğasına göre bölümlere ayrılmıştır."⁵²² Bölümlerin kesik kenarları, duygulanımsal yeğlilik ve akışların içerisine düşeceği bir kara delikle sonlanır. Tüm olası kaçış çizgileri, yersizyurtsuzlaşma hareketleri, bu kara delikte yankılanarak yeni bir konfigürasyonda yeniden-yerliyuurtlulaşır. Rezonans makinesinin, bölümleyerek pürüzlü bir kent manzarası yaratması onun bir "kapma aygıtı" olarak işleyişinin ifadesidir.

Pürüzlü mekânlar, düzenlenmiş ve yapılandırılmış yerleşik mekânlardır. Pürüzlü mekânda tüm hareketler, noktalara ve konumlara tabidir, başlangıçlar ve bitişler vardır. Bu mekân, devlet aygıtının, öznenin, para, iş ve barınmanın, katmanlaşmanın mekânıdır. Burası mekânsal kıvrımların bedene sıkıca gömüldüğü ve beden-mekân ilişkilerinin yerleşikleştiği ve yere kapatıldığı katı kıvrımların mekânıdır. Pürüzsüz mekânın sürekli farklılaşma ve değişkenliğine karşıt olarak pürüzlü mekân homojenleştirici bir eğilime sahiptir. Sınır noktasında tüm farklılıkları, aykırılıkları ve kaçış çizgilerini ortadan kaldırır.⁵²³

⁵²² Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 208.

⁵²³ Peta Malins, "Body-space assemblages and folds: theorizing the relationship between injecting drug user bodies and urban space", **Continuum**, 18, no. 4, 2004, s. 486.

Başka bir açıdan Lefebvre, “Devlet kapitalizminin” devletçi-bürokratik baskı aygıtı tarafından Kartezyen rasyonelliğin mekâna uygulanışını tanımlar:

Mekân, tahsis edilmiş (gösterilen, özelleştirilmiş) ve (nüfusun herhangi bir bölümüne) yasaklanmış yerlere ayrılır. Çalışma mekânları ile boş vakit mekânlarına, gündüz mekânları ile gece mekânlarına bölünür. Beden, cinsellik, haz, gün bitimiyle birlikte, “normal” faaliyetler sırasında gün içinde hüküm süren yasaklar ortadan kalktığında, (zihinsel ve toplumsal) bir varlık edinirler. Bu yardımcı ve türev varoluşu, geceleyin, özelleştirilmiş... fakat rafine bir sömürünün gösteri ve malzemelerine indirgenmiş yerlerde edinirler. Bu zaman zarfında bu yerlerde cinselliğin her hakkı mahfuzdur. Peşin para karşılığında kendini sergileme hakkı vardır. Mekânın kopuşu şiddetlenir: “Eğlence” mahalleleri geceleyin aydınlanırken, “iş” mahalleleri boşluğa ve ölüme gömülür. Geceleyin, iyice aydınlığa kavuşturulmuş yasaklar yerini kâra dönüştürülmüş sözde ihlallere bırakır.⁵²⁴

Burada söz konusu olan pürüzlü mekânıyla oldukça katı şekilde bölünlenmiş bir kenttir. Ancak Deleuze ve Guattari’nin ifade ettiği üzere “en pürüzlü kent dahi pürüzsüz mekânlar doğurur: Kentte bir göçebe ya da mağara sakini gibi yaşamak. Hareketler, hız ve yavaşlık bazen pürüzsüz mekânı yeniden inşa etmek için yeterlidir.”⁵²⁵ Yukarıda bahsedildiği üzere kenti küresel sermaye akışlarına eklemlenme amacıyla ve ulusun gücünün ifadesi olarak inşa edilen altyapılar, mekânsal ve toplumsal bölümlülükleri çözecek geçirgenliklere yol açar. Kentsel manzaranın altında bir ağ gibi yeraltını dolaşan metro hatları, kent ortamındaki hareket ve dolaşımı artırır, kendi kendisini yeniden üretmeye eğilimli semtler için kaçış çizgileri, yersizyurtsuzlaşma hareketleri meydana getirir. Bunu özellikle genç profesyoneller ve üniversitelilerin kentin alışveriş ve eğlence semtlerine doğru hareketliliğinde görmek mümkündür. Gençler, ikamet ettikleri güvenli site ya da mahallelerden kent merkezindeki semtlerin sokak ve caddelerine akın eder. Bu sokak ve caddeler, bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere kentin cazibe merkezi olarak manzaralaştırılmasının mikro boyutunu oluşturur. Metropolün genelinde olduğu gibi burada da bir duygulanımsal atmosfer mühendisliği söz konusudur. Ancak bu mühendislik, kentin makro düzenlenişinden etkilenmekle ve onun bağlamında yer almakla birlikte kendine özgü eşsiz ve tekil bir öbeleşme meydana getirir. Burada

⁵²⁴ Lefebvre, **Mekânın Üretimi**, s. 325.

⁵²⁵ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 500.

belediyeler, çokuluslu ve ulusal perakende zincirleri, mahalle sakinleri, tüketici yeni orta-sınıflar, esnaf ve zanaatkarlardan oluşan geleneksel küçük burjuvazi ve hipster girişimci yeni küçük burjuvazi arasında mekânın duygulanımsal düzenlenişi üzerine etkileşimler söz konusudur. Metropol ölçeğinde başka dünya metropollerıyla yaşanan rekabet, burada semtler ve hatta sokak ve caddeler düzeyinde yaşanır.

3.3. Kentin Mikro-Düzeyde Manzaralaştırılması: Sokak ve Yeni Küçük Burjuva İşletmeleri

İslami yüzlerin üretimine eşlik eden şey, bu yüzlerin yankılanacağı ve yansımalarını bulacağı bir manzaranın yaratılmasıdır. Bu manzara yaratımı, kent mekânını yapılandırmaya yönelik makro neoliberal politikalarla uyum içerisindeki büyük ölçekli altyapı yatırımları, kamu-özel işbirliği projeleri, konut geliştiricilerinin ürettiği orta ve üst-sınıflara yönelik güvenli siteler ve kentsel dönüşüm projelerinin yanı sıra kültür girişimcileri olarak tanımlanan yeni küçük burjuvazinin sembolik mal ve hizmetlerin üretim ve dağıtımında, beğeni ve tarzların yaygınlaştırılmasında uzmanlaşmış işletmeleri tarafından daha mikro-kentsel ölçekte gerçekleştirilmektedir. Bourdieu'nun yeni küçük burjuvazi tanımı içerisindeki bir fraksiyon olarak kültür girişimcileri ve beğeni yaratıcıları, görece küçük bir ekonomik sermayeye karşın yoğunlaşmış bir kültürel sermayeyle kentli yeni-orta sınıfların beğeni ve tarzlarına hitap eden sembolik mal ve hizmetleri çok geniş bir skalada sunmaktadır: artizan fırıncılar, bağımsız moda tasarımcıları, instagram modelleri, seramikçiler, yemek kamyonu (food truck) girişimcileri, ısmarlama parfüm ve güzellik ürünleri, mücevher, şarap üreticileri, aşçılar, butik çay ve kahveciler, dövmeçiler, dekoratörler ve iç mekân tasarımcıları, moda stilistleri, baristalar, beden terapistleri, sağlık guruları, yoga, pilates ve vücut geliştirme salonları.⁵²⁶

İslami gençler yeni küçük burjuva işletmeleri, kent mekânının yeniden yapılanmasına, yeni beğeni ve tarzların geliştiği bir alışveriş ve eğlenme mekânının üretimine katılmaktadır. Genç kadınlar, çoğunlukla tesettür giyim, takı, beden bakım ürünlerinin satıldığı butikler, ebru, tezhip, hat sanatının tasarlandığı ve üretildiği

⁵²⁶ Michael Scott, "'Hipster capitalism'in the age of austerity? polanyi meets bourdieu's new petite bourgeoisie", **Cultural Sociology**, 11, no. 1, 2017, s. 61.

atölyeler açmaktadır. Genç erkekler ise çikolata barları ve geleneksel şerbetlerin yanı sıra üçüncü nesil kahve türlerinin satıldığı mekânların işletmecileridir. Bu mekânlar, kentin mikro düzeyde özellikle kentin tarihi semtlerinde bulunan sokak ve caddelerin soylulaştırılması, fonksiyonel ve estetik dönüşümünde etkili olmaktadır.

Sokaklar düzeyinde soylulaştırılan kent merkezindeki semtlerde yaratılan manzara, yeni orta-sınıflar tarafından tüketilecek bir gösteri oluşturur. Böylelikle sokaklar, ekonomik ve toplumsal yeniden üretimin mekânları olmanın ötesinde orta-sınıfların kendilerini sergileyecekleri sahneler dönüşür. Yeni perakende işletmeler, sanat galerileri, tasarım atölyeleri, barlar, kafe ve restoranlar, tabelaları, dekor ve vitrinleriyle, bulundukları sokağın fiziksel altyapısındaki düzenlemelerle birlikte bir sokak öbekleşmesi oluşturur. Bu öbekleşme, makinesel işleyişinin ifadesi olarak kendisini aşan ve o sokaktan geçen, orada vakit geçiren, kaldırım kafelerinin yarı-kamusal nitelikteki dış mekânlarında oturanları sarmalayan duygulanımsal bir atmosfer yayar. Bu tür mekânlar, semtlere nitelikli bir fonksiyon ve nüfus kattığından yerel yönetimlerce de teşvik edilmektedir. Çünkü mekânlar ancak belirli bir manzaranın atmosferi içerisinde anlamlı olabilmekte ve arzulanan insan hareketliliğine yol açabilmektedir. Mikro düzeydeki bu manzaralaştırma, kente yönelen yıkım-yapım makinesinin genel manzaralaştırmasının yarattığı atmosferle yankılanır.

Sokak, modern metropol yaşamı açısından ayrıcalıklı bir yerdir. Modernliğin siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel unsurlarının yansımasını bulduğu sahneyi oluşturur. Modernliğin toplumsal hareketliliği, ayırt edici yaşam tarzları, yeşerttiği ümitler ve yarattığı düş kırıkları sokakların canlılığında yansımasını bulur. Bu açıdan sokak, kent sakinlerinin bir yerden bir yere hareket etmelerini sağlayan fiziksel bir aracının ötesinde bizatihi kenti oluşturan ve ona yaşam veren en asli unsurdur. Sokağın önemini vurgulamak için onu inşa edenin kent gibi bir temsil değil, tersinden bir temsil olarak kentin sokaktan itibaren inşa olduğunu söyleyebiliriz. Sokak sadece üzerinde hareket eden insan ve araçların, bir yerden bir yere taşınan malların, sağında ve solunda dizilen binalar ve dükkanların üzerine yerleştirildiği boş bir uzam, boş bir kap değildir. Sokak ve onu oluşturan unsurlar arasında asli bir ilişki vardır. Sokak, toplumsal karşılaşmalar ve siyasal protestoların, direniş ve toplumsal hâkimiyet

biçimlerinin, mutluluk ve korkuların zeminidir. Orada iktidar ve direniş aynı anda ikamet eder. Hem meta fetişizminin hâkimiyetinde fantazmagorik bir evren, iktidar söylemi ve disiplinci aygıtların uzamsallaşması hem de en beklenmedik direniş ve fark biçimlerinin yeşerdiği yerdir. Dolayısıyla sokak, daha geniş sınıfsal ve sosyo-kültürel süreçlerin izlerini barındırır.

Sokağın kent açısından taşıdığı önem, modern kamusal yaşamı konu edinen sosyal bilimciler nezdinde tanınmaktadır. “Şehrin ana kamusal alanları olan sokaklar ve kaldırımlar en hayati organlardır” diyen Jane Jacobs, “bir şehri düşündüğünüz aklınıza ne gelir?” diye sorar: “Sokakları. Bir şehrin sokakları ilginç görünüyorsa şehir ilginç görünüyordur, yavan görünüyorsa şehir de yavan görünür.”⁵²⁷ Pek çok isim de Jacobs’a benzer şekilde kenti kent yapanın sokaklarındaki canlılık olduğu üzerinde önemle durur. Özellikle modern yaşam ve sokakların canlılığı arasında bir örtüşme vardır. Lefebvre için sokak modern kentin karakteristik olgusudur.

Büyük sanayi şehrinde en özgün ve en gerçek yaşam sokağındır. Büyük şehirde köyle ya da kasabayla kıyaslanmayacak kadar çok sayıda olasılık ve tercih sunan, sokaktır. Söz konusu edilen şey ister nesne olsun ister insan, isterse de çağrı, karşılaşma ya da ısrar ve macera, bunlara, “baştan çıkarma”, “kışkırtma”, vesile denir. Sokak, boşalarak ya da -tersine- yoğun araba trafiği yüzünden dayanılmazlaşarak bu cazibesini yitirdiğinde, şehir Ay ıssızlığına bürünür.⁵²⁸

Geçiş yeri, kesişim, dolaşım ve iletişim yeri olan sokak, şaşırtıcı bir tersine dönmeyle, birleştirdiği şeylerin yansıması olur, şeylerden daha canlı olur. Modern hayatın mikro-kozmosu halini alır. Gizlenen şeyi karanlıktan söküp çıkarır ve kamusallaştırır; onu özel karakterinden yoksun bırakarak, aktörlerin biçimsiz bir oyunu oynadıkları, kendiliğinden bir tiyatronun sahnesine sürükler. Sokak, başka yerde, gizlilikte olup biten şeyi yayımlar; onu deforme eder, toplumsal metnin içine katar.

Sivil bir kamunun oluşumunda sokak gibi açık ve müşterek bir uzamın kamusal kullanımına dikkat çekilir. Sokağın açık ve müşterekliğinin getirdiği karışım ve

⁵²⁷ Jane Jacobs, **Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü ve Yaşamı**, çev. Bülent Doğan, İstanbul, Metis, 2017, s. 49.

⁵²⁸ Henri Lefebvre, **Gündelik Hayatın Eleştirisi II: Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel, 2013, s. 326-27.

etkileşim, yabancılar arasında anonim ve gündelik temaslar doğurarak geleneksel aile ve akrabalık bağlarının yerini alır. Bunu ilk ele alan isimlerden biri, Simmel'dir. Simmel'e göre modern kentin sokaklarındaki kalabalık, özgün bir toplumsal aktör olarak belirir. Simmel'in özetlediği şekliyle modern şehrin karakteristik deneyimi, yabancı olarak kalan yabancılar arasında yaşamaktır. Bu yabancılar, kırsaldan gelmiştir, şimdi ise hareketsizdir, ancak hiçbir zaman kalmaya da aşına değildir.⁵²⁹ Karşılıklı anonimlik, modern kentteki en yaygın toplumsal durum olarak çeşitli aşinalık derecelerinin yanında ikamet etmektedir. Anthony Giddens, Simmel'in "blase attitude" (dünyadan bezmişlik) kavramına dayanarak modern kamusal yaşamın "medeni kayıtsızlık" ile karakterize olduğunu söyler:

Kamusal özelden tam anlamıyla sadece birbirine yabancı insanlardan oluşan bir toplum biçimi yerleştiğinde, yani "yabancı" kavramı anlamını kaybettiğinde ayrılır. Bu dönemden itibaren, genel kamusal güvenin yönlendirici mekânizması haline gelen "medeni kayıtsızlık" özel alandan ve özellikle yakın ilişkiler alanından farklı ölçülerde tamamen bağımsızlaşır.⁵³⁰

Giddens'in buradaki yabancıнын artık anlamını yitirdiği yani herkesin artık birbirine yabancı olduğu bir ortamda kamusalın özelden tam anlamıyla ayrıştığı vurgusu, Sennett'in modernliğin ilk dönemlerine ilişkin iyimser yaklaşımına karşıtlık oluşturur. Çünkü Sennett için yabancıların, tesadüfi karşılaşmalar üreten bir araya toplanması, modern kentsel yaşamın temelini oluşturur. Yabancılar arasında yaşamak, kaçınılmaz olarak deneyimin çoklu fikir ayrılıklarına ve sarsıntılara tabi olmasını getirir. Sennett için "bu sarsıntılar bir insana, her medeni insanın sahip olması gereken inançlarının tecrübe edilebilirliği duygusunu vermesi bakımından gereklidir." Bunun karşısında "gettolardan oluşan bir şehrin yıkılması hem politik hem de psikolojik bir zorunluluktur."⁵³¹

⁵²⁹ Georg Simmel, "Yabancı", **Bireysellik ve Kültür**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2009, s. 149-54.

⁵³⁰ Anthony Giddens, **Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum**, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Say Yayınları, 2010, s. 194.

⁵³¹ Richard Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. Serpil Darak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı, 2010, s. 380.

Berman, sokakların Baudelaire'in şiirlerinin "birincil modern sahneler" olarak adlandırdığı gündelik yaşamdan doğan deneyimlere erişim imkânı sağladığını söyler.⁵³² Sokaklar toplumsal heterojenliğin taşıyıcısıdır. Berman'ın ifadesiyle "ortak buluşma zemini, haberleşme hattıdır... Sokağın kendine özgü kişiliğini veren asıl amacı toplumsallaştırmasıdır. İnsanlar buraya görmek ve görülmek, görüşlerini bir diğerine iletmek için gelirler, bayağı bir gayeyle, açgözlülükten ve rekabet hırsıyla değil, kendi başına bir amaç olarak."⁵³³ Farklı toplumsal sınıfların karşılaştığı ve birbirine karıştığı bir arayüz gibidir.

18. yüzyılda kamusal yaşamın gelişmesi, yabancıların birbirleriyle karşılaşabilecekleri sokak ve tiyatro gibi kamusal mekânların ortaya çıkışıyla ilgilidir. Her ikisi de yabancılardan oluşan bir seyirci topluluğu ortasında olmayı getirdiğinden aralarında teatral bir benzerlik vardır. Sahnedeki aktör, nasıl sahne dışındaki karakterini göstermeksizin insanları duygulandırıyor, sokaktaki kişi de kendisini tanımlamaksızın bedeniyle karşısındakileri duygulandırmaktadır. Sennett'e göre sahne ve sokak arasındaki "bu köprü, insanlara kişisel olmayan bir zeminde sosyalleşebilme araçlarını" sağlar.⁵³⁴ Goffman, Amerikan metropollerindeki orta-sınıflar arası teatral karşılaşmaları sokaklarda örnekler. Sokak, "toplumsal yaşamın asıl çağıladığı yer"dir.⁵³⁵ Yüzeysel olarak sokakta rastgele bir karşılaşma olarak görülebilecek şey, aslında gündelik yaşamın gerçekliğini oluşturan derindeki toplumsal süreçlere ışık tutar. "Kent sokakları, en kötü zamanlarda bile yabancılar arasında karşılıklı güvenin rutin şekilde gösterildiği bir ortam vazifesi görür."⁵³⁶ Bir yaya olarak hareket etme, fiziksel bir hareket olduğu kadar kimlik inşa eden sembolik bir edimdir. "Örneğin, yayaların birbirlerine çarpmaktan kaçınmak üzere uyguladıkları teknikleri ele alın. Bunlar pek de önemli görülmez. Hâlbuki böylesi tekniklerden hayli

⁵³² Marshall Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, çev. Ü. Altuğ ve B. Peker, İstanbul, İletişim, 2013, s. 203.

⁵³³ A.g.e, s. 263.

⁵³⁴ Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, s. 96.

⁵³⁵ Erving Goffman, **Kamusal Alanda İlişkiler: Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri**, çev. M. Fatih Karakaya, Ankara, Heretik, 2017, s. 172.

⁵³⁶ A.g.e, s. 38.

takdir edilir sayıda bulunmaktadır; bunlar daima kullanımdadır ve sokak davranışları üzerine bir kalıp dayatırlar. Sokak trafiği onlarsız bir hercümerç olacaktır.”⁵³⁷

Baudelaire’in “gelip geçici, ele avuca sığmaz” olarak nitelendirdiği modernliğin kent uzamındaki yansıması olarak “devingen kaos”, yüksek modernizmin kent planlamacılığının saldırdığı şeydir. Düzensizlik olarak gördüğü bu kaosu, basitleştirmeyi ve düzene büründürmeyi amaçlar. Bu amaçla sokağa savaş açar. Mağaza, kafe, restoran, her türden dükkan, evler, kalabalıkların iç içe olduğu sokak ve sokağın devingenliğini yönetilemez bir kaos olarak değerlendirir. Yüksek modernizmin mimarideki tartışmasız en bilindik temsilcisi Le Corbusier için “kafeler ve boş zaman geçirme yerleri Paris’in kaldırımlarını yiyen asalaklar”dır. Onun için sokak, “bir fabrika kadar donanımlı”, “trafik üreten bir fabrika”dır.⁵³⁸ Çünkü “sürücü arabasını, ancak kente özgü dikkat dağıtıcı özelliklerin asgariye inmesi sayesinde güvenle sürebilir; iyi araba kullanmak standart işaretler, ayırım çizgileri, drenajlar ve ayrıca diğer sürücüler dışında sokak hayatı olmayan sokaklar gerektirir. Kent mekânı salt hareketin bir işlevi haline geldikçe, kendi içindeki uyarım kapasitesini de yitirir; sürücü mekânın içinden geçip gitmeyi ister, onun tarafından uyarılmayı değil.”⁵³⁹

Oysa sokak, yalnızca otomobillerin geçiş ve sirkülasyon yeri değildir. Lefebvre’in ifade ettiği gibi “sokak, bir buluşma mekânıdır (topi) ve o olmadan belirlenmiş yerlerde (kafelerde, tiyatrolarda, çeşitli salonlarda) buluşmak imkânsızdır.”

Bu ayrıcalıklı mekânlar sokağı canlandırır ve bu canlanmadan yararlanır, aksi halde var olamazlar. Spontane bir tiyatro olan sokakta gösteri ve izleyici, bazen de aktör olurum. İşte burada hareket ve kaynaşma ortaya çıkar; bunlar olmaksızın meydana gelebilecek şey kent yaşamı değil, toplumda bölünme, donuk bir parçalanma ve kopma olacaktır. Sokaklar ortadan kaldırıldığında (Le Corbusier’den beri, “yeni kümeleşmeler”de) sonuçları görülmüştür: Tüm hayatın sönüp gitmesi, “şehrin” bir yatakhaneye indirgenmesi, varoluşun anlamsız bir tarzda işlevselleştirilmesi. Gerçekte sokak, Le Corbusier tarafından görmezden gelinen fonksiyonları da içermektedir: bilgilendirici fonksiyon, sembolik fonksiyon, oyun fonksiyonu. Orada oynar, orada öğreniriz. Sokak, düzensizlik demektir. Şüphesiz. Kent yaşamının başka yerlerde sabit ve kendini yenileyen bir

⁵³⁷ A.g.e, s. 26.

⁵³⁸ Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, s. 226.

⁵³⁹ Richard Sennett, **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2008, s. 13.

düzen içinde donup kalmış olan tüm unsurları sokaklarda özgürleşir ve sokaklardan merkezlere doğru akar, bu unsurlar kendi barınaklarına doğru çekilirken birbirleriyle karşılaşır. Bu düzensizlik, yaşayan bir düzensizliktir. Bilgi verir. Şaşırtır. Bu düzensizlik bir anlamda daha yüksek bir düzen anlamına gelir.⁵⁴⁰

Le Corbusier'in temsil ettiği Uluslararası Üslup, James Scott'ın tabiriyle yüksek-modernist bir ideoloji olarak İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Batı-dışı toplumların karar vericileri ve planlamacıları arasında kabul görür. Scott, bunun örneğini Brezilya'ya yeni bir başkent olarak devlet planlamasıyla inşa edilmiş Brasilia'da görür. Brasilia, "Brezilyalıları ve genel olarak dünyaya yeni bir Brezilya yansıtmak için yaratılmış, devletçe dayatılan bir kent"tir. "Kamu personeli için yaratılmış bir kent olduğu ölçüde, yaşamın diğer türlü özel alana bırakılabilecek birçok veçhesi -ev ve yerleşim meselelerinden sağlık hizmetlerine, eğitimden çocuk bakımına, eğlenceye, ticari satış noktaları, vs.ye kadar- inceden inceye düzenlenmiş"tir.⁵⁴¹ Yeni başkentin modernliğinin en radikal ve ayırt edici özelliği, James Holston'un ifadesiyle "sokakların yokluğu"dur. Brasilia'ya göç edenlerin yaşadıkları en derin şok, kalabalıkları olmayan bir kentle karşılaşmalarıdır. Aslında şikayetleri kalabalığın yokluğundan öte kentin kamusal alanlarında beklenen kalabalıkların sosyal yaşamının yokluğudur. Sokaklarda insanların olmayışı, kentin kalabalıklardan ve sokak yaşamından yoksun oluşu, kent sakinlerini derinden etkiler. Sokak yaşamının yokluğu, binaları birbirinden ayıran devasa mesafelere ve etkinliklerin ayrı kentsel sektörlere dağıtılmasına bağlanır. Fakat en temel faktör, sokak köşe başlarının olmayışıdır. Sokaklar, geleneksel olarak kamusal mekânları destekler. Köşe başları, bordürler, kaldırımlar ve kaldırımlar boyunca uzanan apartmanlar, mağazalar, kafeler, meydan ve sokakların kendisi kamusal mekânları yaratır.⁵⁴² Köşe başı, insanlar, konut, alışveriş ve trafik arasındaki sokak mübadele sistemi için mecazi olarak kullanılır. Kentin kamusal mekânları ve sokağın desteklediği kamusal yaşam arasındaki bağlantıyı tesis eder.⁵⁴³ Modern mimari,

⁵⁴⁰ Henri Lefebvre, **Kentsel Devrim**, çev. Selim Sezer, İstanbul, Sel, 2017, s. 21-22.

⁵⁴¹ James C. Scott, **Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu?**, çev. Nil Erdoğan, İstanbul, Versus Kitap, 2008, s. 191.

⁵⁴² James Holston, "The Modernist City and Death of the Street", **Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader**, der. Setha M. Low, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005, s. 105.

⁵⁴³ A.g.e, s. 251.

modern kentsel organizasyonun ön gereği olarak sokakları ortadan kaldırmayı görür. Onun için sokak bir hastalık yuvasıdır. Öte yandan makine çağının ihtiyaçlarını karşılamayan sokak ilerlemenin önünde bir engeldir.⁵⁴⁴

Büyük bulvarlar, ekspres yollar, kent mekânını fonksiyonel olarak bölgelere ayıran imar düzenlemeleri, orta-sınıflara yönelik güvenli siteler ve banliyöleşmeyle birlikte modernliğin birincil sahnelerinin gerçekleştiği kent içi sokaklar ihmal edilmişliğe bırakılır, eski canlılığını yitirir ve çöküntü alanlarına dönüşür. İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan bu eğilim, kapitalizmin yeni aşamasında tersine döner. Çöküntü alanlarına dönüşmüş semtler ve canlılığını yitirmiş sokak ve caddelerin yeniden canlandırılmasına yönelik kent otoriteleri, sivil toplum, sanatçılar ve yeni-orta sınıfların işbirliğinde bir eğilim gözlenir.

Soylulaşma çalışmalarının genel eğilimi bir tarafta üretim yani ekonomik faktörlere, spekülasyon sermaye hareketleri ve sınıf çıkarlarına, diğer tarafta tüketim yani kültürel faktörlere, yeni orta-sınıfların tüketim tercihleri, estetik beğeni ve yaşam tarzlarına odaklanma arasında ikiye bölünme şeklindedir. Bu iki odak noktası açısından da soylulaşma, kent merkezinde olmakla birlikte değersizleşmiş, çöküntü alanlarına dönüşmüş, geleneksel işçi sınıfı ya da güvencesiz kent yoksulları ve marjinalleşmiş azınlıkların yoğun olarak yaşadıkları yerleşim yerlerini, eski endüstri ve liman bölgelerini hedef alır ve bu yerleri orta ve üst sınıflar için tercih edilir kılarak eski sakinleri yerinden eder.

Soylulaşma, kapitalizmde yaşanan küresel ölçekli dönüşümün kent mekânında ifade bulmasıdır. Buna göre Fordizm'den post-Fordizm'e, endüstriyel toplumdan post-endüstriyel topluma geçişle birlikte eski endüstriler önemini yitirir, finans ve hizmetler sektörü sermaye birikimi için öne çıkar. Geleneksel endüstriler, ucuz işgücünün olduğu gelişmekte olan ülkelere kayar. Gelişmiş ülkelerde ise finans ve hizmetler sektörü endüstri aleyhine öne çıkar. Bunun kente yansımaları da endüstri bölgelerinin dönüşümüdür.

⁵⁴⁴ James Holston, **The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia**, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, s. 101.

Finansal spekülasyonu, reel üretimdeki büyümeden büyük ölçüde bağımsız hayali sermaye oluşumuyla... kumarhane ekonomisinin ortaya çıkışı, kişisel zenginleşme için bol bol fırsat yaratacaktı. Kumarhane kapitalizmiyle tanışan birçok büyük kent birdenbire ellerinin altında yeni ve çok etkili bir ticaret dalı olduğunu fark etti. Ticari ve finansal hizmetlerdeki bu patlamayla birlikte, “gentrification”, sembolik sermayeye ilgi, moda, tasarım, kentsel yaşamın kalitesi gibi noktalarda yoğunlaşan yepyeni bir yupi kültürü oluştu.⁵⁴⁵

Kentin kapitalist dinamikler ve yeni sınıf kompozisyonu çerçevesinde mekânsal dönüşümü üzerine eğilen soylulaşma araştırmacıları, genç ve dinamik bir nüfus olarak orta-sınıfların beğeni ve tarzları, hayli estetikleşmiş gündelik yaşam ve otantik deneyim arayışlarının kent içi mekânların soylulaştırılmasında oynadıkları belirleyici rol üzerinde durur.⁵⁴⁶ Orta-sınıflar, özellikle Batılı endüstriyel toplumlardaki metropol kentlerin manzarası, ekonomik fonksiyonu ve sınıf kompozisyonunda dönüşüm yaratan bir “soylulaştırıcı sınıf” olarak tanımlanır. Bourdieucu anlamla bu sınıf, kültürel sermayesinin yeniden üretimine uygun şekilde mekânı dönüştürmektedir.⁵⁴⁷

Ancak yeni orta-sınıflar, kentin mikro-soylulaştırılmasında sadece tüketiciler olarak yer almaz. Scott’ın, Bourdieu’nun kültür aracısı ve beğeni yaratıcısı olarak yeni küçük burjuvazi tanımından hareketle belirlediği hipsterlar sadece “cool tüketiciler” değildir.⁵⁴⁸ Aynı zamanda yoğunlaşmış kültürel sermayelerini ekonomik sermayeye tahvil etme arayışındaki genç ve dinamik bir sınıf olarak yeni küçük burjuva işletmeleriyle soylulaştırma sürecine katılırlar. Hipster girişimciler, kentlerde alışveriş caddeleri ve mağazalar düzeyinde yürütülen mikro-soylulaştırma süreçleriyle ilgili olarak ele alınır. Yeni orta-sınıf kent sakinlerinin ayırt edici beğeni ve tüketim tercihlerine hitap eden bir “butikleştirme” söz konusudur.⁵⁴⁹ Kentin semt ve

⁵⁴⁵ Harvey, **Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri**, s. 366.

⁵⁴⁶ Sharon Zukin, **Loft Living: Culture and Capital in Urban Change**, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982; Sharon Zukin, **Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places**, New York, Oxford University Press, 2010.

⁵⁴⁷ Gary Bridge, "It's not just a question of taste: gentrification, the neighbourhood, and cultural capital", **Environment and Planning A**, 38, 2006, s. 1965-78; Gary Bridge, "A global gentrifier class?", **Environment and Planning A**, 39, 2007, s. 32-46.

⁵⁴⁸ Scott, "'Hipster capitalism' in the age of austerity? polanyi meets bourdieu's new petite bourgeoisie", s. 60-76.

⁵⁴⁹ Sharon Zukin et al., "New retail capital and neighborhood change: Boutiques and gentrification in New York City", **City & Community**, 8, no. 1, 2009, s. 47-64; Gary Bridge ve Robyn Dowling,

caddelerinde yaygınlaşan butik mağazalar ve soylulaştırma açısından oynadıkları roller, post-endüstriyel ekonomilerin niş pazarlara doğru dönüşümünü yansıtır. Bu özellikle eğitilmiş gençlerin iş piyasasında diplomalarının vaat ettiği gelir ve statüyü bulamadıkları bir dönemde çıkış yolu olarak Scott'ın işaret ettiği "hipster kapitalizmi"nin mikro-girişimciliğiyle uyumludur. Kent otoriteleri de kentlerini yersizyurtsuzlaşmış küresel sermaye, insan, beceri ve teknik akışları için cazibe merkezi haline getirecek yeni küçük burjuva işletmelerinin yaygınlaşmasını, sembolik açıdan katma değeri düşük esnaf ve zanaatkarların geleneksel küçük işletmelerinin yerini almalarını teşvik eder.⁵⁵⁰

Kentlerinin küresel rekabette öne çıkmasını arzulayan yerel otoriteler "yaratıcı kentlere" yatırım yapar. Endüstrinin hizmet sektörü karşısında ekonomideki ağırlığının önemli ölçüde azaldığı post-endüstriyel toplumlarda bilgi ve yaratıcılık ekonomik refahın ana itkisi olarak değerlendirilir. Buna göre oldukça çabuk değişen, hayli parçalanmış ve kültürelleşmiş tüketim biçimlerinin ortaya çıkışıyla ilintili şekilde yaratıcı endüstriler zenginlik ve istihdamın itici gücüdür. Yaratıcılık, kültürel çeşitliliği, yerel ayırt edicilik ve farklılığı beslemenin bir yolu olarak görülür.⁵⁵¹

Kentin mikro ölçekte soylulaştırılmasının "peygamberi" Richard Florida, ona uluslararası ün kazandıran *The Rise of the Creative Class*'ta küresel rekabette öne çıkma arayışındaki kentlere nasıl cazibe merkezine dönüşeceklerinin rehberini sunar. Kent otoritelerine görkemli binalara, altyapılara, stadyum ya da konser salonlarına büyük paralar harcamak yerine yaratıcı sınıfları çekecek, bu sınıfların bulunmak isteyeceği kafeleriyle canlı bir kültür ve sanat ortamı yaratmalarını önerir. Kentler için formül açıktır: "Yaratıcı ol – ya da öl". Kentler, küresel rekabette öne çıkmak, ekonomik kalkınma, refah ve istihdam için dinamik yaratıcı sınıfları kendisine çekmeli, onları tutmalı ve hatta şımartmalıdır.⁵⁵²

"Microgeographies of Retailing and Gentrification", **Australian Geographer**, 32, no. 1, 2001, s. 93-107.

⁵⁵⁰ Phil Hubbard, **The Battle for the High Street: Retail Gentrification, Class and Disgust**, London, Palgrave Macmillan, 2017.

⁵⁵¹ A.g.e, s. 202.

⁵⁵² Jamie Peck, "Struggling with the Creative Class", **International Journal of Urban and Regional Research**, 29, no. 4, 2005, s. 740-70.

Genç girişimci bir sınıf, yine genç, dinamik ve tüketmeye hazır yeni orta-sınıfların beğeni ve tarzlarına hitap eden sembolik malların sunulduğu yeni küçük burjuva işletmeleriyle sokaklara yerleşmektedir. Bakkal ve manavların yerini şarküteriler, fırınların yerini artizan fırınlar, kahvehanelerin yerini üçüncü nesil kafeler, lokantaların yerini restoranlar alır. Dahası semt sakinlerinin gündelik ihtiyaçlarını karşılayan televizyon ve radyo tamircisi, tesisatçı, marangoz, nalbur, züccaciyeci, terzi gibi esnaf ve zanaatkarların yerine sanat galerileri ve atölyeler, parfümeri, giyim ve takı butikleri gelir.

İstanbul'da Moda, Yel Değirmeni, Kuzguncuk, Karaköy, Cihangir, Balat, At Pazarı gibi eski semtler, butik kafe ve restoranların, kitap kafelerin, artistik fırıncıların, pubların yeni damak zevki ve eğlence tarzları için yoğunlaştığı yerlerdir. Ayrıca giyim, aksesuar, kozmetik ve parfümeri butikleri, bağımsız moda ve tasarım atölyeleri, dövmeçiler, dekoratör ve iç mekân tasarımcıları, antikacı ve sahaflar, plates, yoga ve spor salonları, yeni orta sınıflar ve üniversiteli gençler için yeni alışveriş ve boş vakit etkinlikleri sunmaktadır. Özellikle bunlar arasında kahve ve çay çeşitlerinin tüketildiği butik kafeler ve kahveciler dikkat çekicidir. Yeni orta-sınıfların ayırt edici beğeni ve yaşam tarzı inşa etme arayışına cevap veren bu tür semtlerin ortak özelliği, Amy Mills'in Kuzguncuk üzerine yaptığı etnografik çalışmasından hareketle söylediği gibi "nostaljik kozmopolitizm"ın somutlaştığı manzaralar olmalarıdır. Bu tür semtler, ahşap yapıli evleri, kilise ve camilerinin yan yanalığından oluşan manzaralarında çoktan geçip gitmiş kozmopolit bir geçmişe dair anıların inşa edilmesine olanak tanır. Ancak manzara, maddiliğiyle kendisini ne kadar somut, nesnel ve tarafsız olarak sunsa da tarihsel anlatıların seçiciliğini içerisinde barındırır. Yansıttığı kadarını gizler. Mills, manzarayı "görme biçimi" olarak nitelendiren temsili bir bakış açısına sahiptir.

[Manzaralara] baktığımızda, temsil ettikleri şeyi görürüz ve ne bu temsili ne de toplumsal normları kalıcı kılmak için yerine getirdiği kültürel işlevi sorgularız... [Manzaraların] görsel maddiliği, gördüğümüz temsilin nesnel görünmesini sağlar ve böylelikle, gerçekte [manzaraları] üreten politik olarak belirlenmiş ve toplumsal olarak koşullanmış süreçler bulanıklaşır.⁵⁵³

⁵⁵³ Amy Mills, **Hafızanın Sokakları: İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik**, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 51.

Oysa manzara, kültürel anlamın görsel bir temsili ya da fiziksel bir kabuğu örten semboller ve anlamlar örtüsü değildir. Manzarayı, bir görme biçimi olarak tanımlamak, bağımsız bir öznenin tutarlı tarafsızlık konumundan tasarladığı, temsil ettiği ve hâkim olduğu verili bir gerçekliği varsayar ve klasik özne-nesne epistemolojik modelinin içerisinde yer alır. Buna karşın ne ampirik bir içerik ne de kültürel bir kurgu olan manzara ne nesneye ne de özneye aittir. Daha ziyade bunların koşullarını yaratan süreçlerle ilişkilidir.⁵⁵⁴

Manzara, bir manzaralaşmalar sürecidir. Manzarayla aramızda bir tür sinerji ve ortak-yaşarlık hali söz konusudur. Bu süreçte gören ve görülen arasındaki ayrım ortadan kalkar. Bunun nedeni manzaralarda çok çeşitli duysal deneyimlerin olmasıdır. Manzara sadece görsellikle değil, dokunuşa duyarlı oluşuyla, kokular, sesler ve tatların rezonansı ile karakterize olur. Dolayısıyla manzara, statik bir arkaplan değil, sürekli oluş halindeki akışkan ve canlandırıcı süreçler çokluğudur. Beden ve manzara arasında sürekli oluşum halindeki bir karşılıklı iç içe geçme vardır.⁵⁵⁵

Kişiler, bedenselleşmiş pratikleri ve icrasında bulundukları performanslarla manzaralaşma süreçlerine katılırlar. Rezonans makinesinin manzaralaştırmaya yönelik duygulanımsal atmosfer mühendisliği, kişileri, kişi-öncesi ve kişi-ötesi kuvvetler, akışlar ve yoğunlukların duygulanımsal düzeyinde yönetip yönlendirmeye çalışırken kişiler de duygulanımsal kapasiteleri ve karşılaşmalarını şu ya da bu yönde yönlendirmeye çalışan bu mühendisliğin tasarlanmış ve yoğunlaştırılmış atmosferinde sürekli kaçış çizgileri çizerler. Dolayısıyla kentsel manzara, bir kerede elde edilmiş, tek taraflı oluşturulmuş ya da ayrıcalıklı ve hâkim bir özne konumundan dayatılmış bir şeyden ziyade sürekli yersizyurtsuzlaşmalar ve kaçış çizgileri ile bölümlenme ve yeniden-yerliyurtlulaşmalarla dinamik ve karmaşık bir oluş sürecidir. Aşağıdaki tüm örneklerde manzaralar, öbikleşmeler olarak var olur. Oluşumlarında devlet, yerel yönetimler, işletmeler, gençler, toplumsal cinsiyet normları, kente dair çıkarlar,

⁵⁵⁴ John Wylie, "Depths and folds: on landscape and the gazing subject", **Environment and Planning D: Society and Space**, 24, 2006, s. 520.

⁵⁵⁵ Emma Waterton, "Landscape and non-representational theories", **The Routledge Companion to Landscape Studies**, der. Peter Howard, Ian Thompson ve Emma Waterton, London, Routledge, 2013, s. 69.

hafızalar ve anlatılar ile söylemsel olmayan duygulanımlar, kuvvetler, akışlar ve materyaller iş başındadır.

3.3.1. At Pazarı Meydanı

At Pazarı, katılımcı olarak gözlemlerde bulunduğum bir gençlik gruplaşması olarak okuma grubunun toplandığı yere çok yakındı. Bu yüzden okuma grubundaki gençlerle haftada bir kez oradaki kafelerde buluşuyorduk. Gençlerden bazıları At Pazarı'nın eski popülerliğini yitirdiğini söylüyordu. At Pazarı'nı İslami okur-yazar ve izlerkitle gençler açısından popüler yapan İslamcı entelektüel, şair ve edebiyatçılar da buradaki kafelerden çekilmişti. Artık seküler kamusalığa alternatif bir İslami kamusalık oluşturma kaygısı ortadan kalkmış, İslamcı entelektüeller de entelektüel kaygı açısından benzeştikleri seküler kesimlerin yoğun olarak bulunduğu semtlere göç etmişti. At Pazarı da çay-nargile-şerbet üçlüsünün oluşturduğu etnik tüketime terk edilmişti. Ancak lüks kafeler ve gösterişçi tüketim dışında At Pazarı'nın yerlisi ve en mütevazı yeri olan “Dayı'nın Yeri” ince belli ya da su bardağı fark etmeyen bir buçuk liralık çayıyla entelektüel ve dini hassiyetleri olan gençler açısından canlılığını korumayı sürdürmekteydi.

At Pazarı Meydanı, İslamcı tahayyülde önemli bir yeri olan Fatih Cami'nin yakınında olmasıyla genç İslamcı entelektüel, gazeteci, yazar ve şairler için hem bir flâneur gibi kent yaşamının kalabalıkları içerisinde kenti deneyimleyebilecekleri bir sığınak hem 1970'li yılların İslamcı gençlik mücadelesinin nostaljisiyle duygulanımsal bağ kurabilecekleri bir yer hem de seküler entelektüel ve sanat çevresiyle özdeşleşmiş Cihangir gibi Batılı yaşam tarzının öne çıktığı bir semt karşısında alternatif bir kamusal mekândır. Kasap ve kebabçıların bulunduğu Siirt Kadın Pazarı ile Fatih Cami arasında bulunan mekân, eskiden oto tamirhanelerinin ve terk edilmiş binaların bulunduğu bir yerken belediyenin bölgeyi araç trafiğine kapatması ve peyzaj düzenlemesiyle bir meydan hüviyetine bürünmüş ve ardından kafelerle dolmuştur.

At Pazarı Meydanı, Güneydoğu tarafında bir girişi ve Kuzeybatı tarafında bir çıkışı olan kapalı bir atmosferdir. Girişlerden biri, kebabçı, kasap, baharatçı, kaçak çay satan dükkanlar, kahvehaneler ve seyyar satıcıların bulunduğu Siirt Kadın Pazarı

tarafındadır. Kadın Pazarı, At Pazarı ile karşılaştırıldığında çok daha geniş ve açık bir meydan hüviyetindedir. Buradan yukarı doğru ara sokaklardan birine girildiğinde, alt sınıflar ve Suriyeli göçmenlerin yaşadığı binalar ve oto tamirhaneleri arasından At Pazarı Meydanı'nın Güneydoğusundaki girişine ulaşılır. Giriş üzerinde belediyenin ve meydanın ismini taşıyan büyük bir tabela vardır. Giriş, biri izbe halinde diğeri yenilenmiş iki katlı iki bina arasında ve kapı niteliği taşıyan tabelanın altındaki bir geçittir. Buradan geçildiğinde bir açıklığa ulaşılır. Meydana kadar yollar çimentodan yapılmış kilit taşla kaplıdır. Araç trafiğine kapalı meydanın girişine gelindiğinde araçların girişini engelleyecek alçalır yükselir mantar bariyerler vardır ve bariyerlerden sonra meydanın ortasından geçen yol granit taşla kaplıdır. Yol, meydan boyunca meydanı ortadan ikiye ayırarak yokuşlu bir eğimle Kuzeybatıya doğru düz bir hat çizer. Yolun sağ ve sol tarafı U şeklinde içeri doğru derinliğe sahiptir. Kafeler, bu iki derinlikte bitişik nizamdaki binaların alt katlarında sıralanır. Kimileri, elektrikli açılır kapanır tentelerle kimileri de daha estetik görümlü dış mekân şemsiyeleriyle derinliği kendileri için ön bahçeye dönüştürür. Müşterilerin ağırlıklı olarak ağırlanacağı yer bu dış mekânlardır. Bu dış mekânlar sayesinde müşteriler meydanın duygulanımsal atmosferiyle dolaysız bir bağ kurarlar. Eğimli yoldan geçenleri oturdıkları masalardan seyre koyulurlar.



Fotoğraf 3.2: At Pazarı Meydanı ve Kafeleri.

Meydanın atmosferine katkı sunan en önemli bileşenlerden biri ağaçlardır. Yolun iki tarafına sıralanacak şekilde dikilmişlerdir. Kafelerin dış mekânlarının üzerini örterler. Yazları yoğun bir yeşil örtü oluşturur, kışları ise solan yapraklarıyla çırılçıplak daldan iskeletlere dönüşürler.

Kafeler, aralarında daha özensiz nargile kafeler bulunsa da gençlere daha otantik bir atmosfer deneyimi sunmak için iç mekânlarında özenle dekore edilmişlerdir. Ağaç ve kırmızı fırın tuğla gibi materyaller yoğun şekilde kullanılır. Ağaç, iç mekânın zemininden masa ve sandalyelere yaygın bir kullanıma sahiptir. Fırın tuğla ise bazı kafelerin dış cephesini kaplamakla birlikte ağırlıklı olarak iç mekânın duvarlarında tercih edilir. Duvarlar, hat, tezhip, ebru eserleriyle doludur. Ayrıca duvarlara çeşitli çalgılar dekor olarak asılıdır. Kış ayları özelinde kafelerin duygulanımsal atmosferine en önemli katkılardan biri soba kullanımıyla gelir. Bazıları dış mekânda oturanları ısıtmak için doğalgaz sistemlerine başvursa da iç mekânda çoğunlukla soba kullanılır. İç mekânın ortasındaki soba, ısıtıcı işlevinden çok ifadeselliğiyle duygulanımsal atmosfere katkı sunar.

Meydanın ortasına yerleştirilen bronzdan bir at heykeli, meydanın soylulaştırılmadan önceki oto tamirhanelerinden ve izbe yapılardan oluşan yakın geçmişini atlayarak uzak geçmişiyile nostaljik bir bağ kurmanın yoludur. Bu, mekânın soylulaştırılmasını kutlayan bir özel gazete haberinde şu şekilde verilmektedir:

Vakt-i zamanında at alınıp satılmış bu meydanda. Bir tarafta ahırlar varmış, bir tarafta atlar nallanmış. Meydana düşen at kestaneleri de bunun bir alameti. Sonra ne olduysa olmuş, herhalde biz modernleşince, atlar gitmiş yerlerine arabalar gelmiş. Küçük çaplı bir oto sanayi sokağına dönüşüvermiş at pazaryken. Ama adı aynı kalmış. Oto kaportacılar, boyacılar, rot balansçılar derken, insanların girmek istemediği, gece geçmeye korktuğu bir meydana evrilmiş At Pazarı Meydanı. Şimdi cıvıl cıvıl kafelerinde, insanların nargilelerini tütürüp, çaylarını yudumladıkları, ince memleket meselelerini konuştukları meydanın geçmişi böyle. Kafe sahipleri oto sanayicilerden devraldıkları dükkanları biraz para, biraz alın teri, biraz özenle şık birer kafe haline getirmiş. Fatih'in en büyük

problemlerinden biri olan, oturup iki çift laf etmek için çekilen mekân sıkıntısı böylelikle çözülmüş, bu ihtiyaç da karşılanmış olmuştur.⁵⁵⁶

Aynı haberde niş kafeleriyle artık At Pazarı Meydanı'nın da nargilecileriyle ünlü Tophane ve Batı tarzı kafeleriyle öne çıkan Cihangir gibi bir kimlik kazandığı belirtilir. Kafeler sayesinde “yazarlar, şairler, sivil toplum kuruluşlarının yöneticileri, öğrenciler, avukatlar, gazeteciler, televizyon yapımcıları, oyuncular”dan oluşan nitelikli bir kitle meydana akın eder. İslamcı dergi ve gazetelerde yazılar yazan, edebiyat ve şiirle uğraşan İslamcı entelektüellerin uğrak noktası haline gelen At Pazarı'na “İslami entelijansiyanın Cihangir'i”, “muhafazakarların Cihangir'i” ya da At Pazarı'nın ün kazanmasında başı çeken ve entelektüellerin yoğun zaman geçirdiği şair Mevlana İdris'in işlettiği Eski Kafa'ya “İslami çevrelerin House Cafe'si” türü yakıştırmalar yapılmıştır.

Aslında semt, kamusal mekânlardan yoksun değildir. Meydanın Kuzeybatı tarafındaki çıkışı Fatih Cami'nin girişinin de bulunduğu Mıhçılar Caddesi'ne açılır. Bu caddenin üzerinde pek çok geleneksel kahvehane, cami eşrafı yaşlıları, esnafı ve alt-sınıftan gençleri ağırlar. Ayrıca caddede her Çarşamba günü canlı bir semt pazarı kurulur. Pazar, semtin alt sınıflarına hitap etmektedir. Meydan, köken itibarıyla çeşitlilik arz eden yoksulların yaşadığı semtin tam ortasında belediye ve yeni küçük burjuva işletmelerinin sokak ve mikro-kentsel mekânlar düzeyinde gerçekleştirdikleri bir soylulaştırma girişimidir.

At Pazarı, entelektüeller dışında zamanla onların okur ve izlerkitesini oluşturan gençlerin sosyalleşme mekânına dönüşür. İmam-hatip okulları ya da İslami kolejlerde yetişmiş, din, felsefe ve siyasete meraklı üniversiteli gençler, At Pazarı'ndaki kafelerde bir araya gelerek kendileri gibi olanlarla mekânsal bir aidiyet deneyimi paylaşır. Mekânların otantik iç mekân tasarımı ve sunulan hizmetler de bu aidiyeti pekiştirir. Alkol servisinin olmadığı, onun yerine nargile, Türk kahvesi ve

⁵⁵⁶ "Fatih At Pazarı Meydanı'yla kentlileşti", **Yeni Şafak**, 31 Temmuz 2011, <https://www.yenisafak.com/yenisafakpazar/fatih-at-pazari-meydaniyla-kentlilesti-332791>, Erişim: 25.02.2019.

şerbetin bir kimlik oluşturuıcı olarak mekân aidiyetini desteklediğı mekânlar, kentin yeni flâneurlerine alternatif tüketim seçenekleri sunar.

Genç erkek ve kadınlar, cinsiyet ayrımının olmadığı mekânlarda birlikte oturmakta, karşı cinsten arkadaşlarıyla din, felsefe, sanat, edebiyat ve siyaset üzerine sohbet edebilmektedir. Bu açıdan meydan, semt çevresiyle karşılaştırıldığında dişileştirilmiş bir mekândır. Burada İslamilik, belirli bir tüketim örüntüsü ve kent uzamını deneyimleme biçimiyle İslami flâneur'ün başkalığını ortaya koymaktadır. Ancak At Pazarı müdavimlerini homojen bir kitle olarak görmemek gerekir. Mekânların çeşitliliğı kadar farklı tipler bulunmaktadır. Her bir tip de kendine uygun mekânı uğrak yeri edinmektedir. Mekânların dekorasyonları, işletmecileri, menüleri de bu farklılaşmayı desteklemektedir. *Onedio* adlı bir paylaşım sitesinde "Muhafazakarların Cihangir'i At Pazarı'ndan 13 İnsan Tipi" başlığıyla yayımlanan bir entry'de At Pazarı müdavimleri şu şekilde sıralanmaktadır: "Ezeli ve ebedi Milli Görüşçü erkekler", "sıkılmadan İslam ve kültür tartışan şiir tutkunları", "bir dergi, gazete kuralım, bir internet sitesi açalımclar", "çok az kişinin sevdiği, kendi çevresinin abi ve ablası edebiyatçılar", "köşe yazarları", "kendisine eş bakan utangaç erkekler", "sabah akşam siyaset konuşan agresif itici erkekler", "twitter müptelaları", "kadınların tesettürünü 'yetersiz' bulan, onların toplum içindeki rahatlığından rahatsız olan erkekler", "Şehir Üniversitesi entelleri", "her sabah Suriye'ye asker sokanlar", "nargilesinden taviz vermeyenler", "At Pazarı'nın methini duyup gelen sekülerler".⁵⁵⁷

Burası açıkça seküler olana alternatif bir kamusal mekân yaratma çabasıyla orta-sınıf dindar gençlerin estetik bir gündelik yaşam ve otantik bir deneyim arayışlarına cevap vermektedir. Fiziksel kapalılığıyla yoğunlaşmış bir duygulanımsal atmosferdir. Genellikle mekânlara anlam katanların o mekânları inşa eden ya da kullananlar olduğu şeklinde insan merkezci bir bakış hâkimdir. Belediye, yeni küçük burjuva işletmeleri ve müşterilerin kimliğı, mekânın üretiminde ve sürdürülmesinde baskındır. Buna göre mekân, İslami gençlerin orta-sınıf habitusuna uygun ve onu yeniden üretecek bir yer olarak biçimlenir. Eğer böyle olsaydı yukarıdaki gönderide

⁵⁵⁷ Özlem, "Muhafazakarların Cihangir'i At Pazarı'ndan 13 İnsan Tipi", *Onedio*, 15 Şubat 2016, <https://onedio.com/haber/muhafazakarların-cihangir-i-at-pazarı-ndan-13-insan-tipi-669136>, Erişim: 19.07.2018.

ifade edilen çokluğa rastlamak mümkün olmazdı. Meydanın duygulanımsal atmosferinin müdavim bedenlerle girdiği çok boyutlu bağlantıların her biri, her bir müdavimde eşsiz ve tekil bir mekân-beden öbekleşmesi meydana getirir. Yani müdavimlerden her birinin, meydanın duygulanımsal atmosferinden kendi bedeninin kapasitelerini arttırmak için alacağı bir payı vardır. Bu pay, bir başka payla asla ortak değildir.

Her karşılaşma, herhangi iki karşılaşmanın beden in eyleme kudretinde aynı duygulanımsal değışikliğı üretmemesi anlamında benzersiz duygulanımsal kapasiteleri üretir. Bedenler bir yerle her benzersiz karşılaşmada, her bir yeni durum için duygulanırlar. Gidilen “kafe bazen sessiz, bazen uğultulu ve bazen boştur.”⁵⁵⁸ Kişinin müdavimi olduğı “kafe bir gün derin bir memnuniyet veya tatmin kaynağıdır, tıpkı başka durumlarda modern kentin tüm hayal kırıklıklarını ve hoşnutsuzluklarını çağırabildiğı gibi.”⁵⁵⁹

Siyaset, sanat, edebiyat, spor, moda, ticaret vd sohbetlerin yanısıra günlük havadan sudan sohbetlerin kendilerine özgü mekânları ve duygulanımsal atmosferleri vardır. Mekânın duygulanımsal atmosferi, onunla en uygun sohbet konusunu canlandırır, hararetlendirir ve çoğaltır. Mekânın atmosferini tanımlayan ses, koku, sıcaklık, doku gibi yeğinsel kuvvetler, bedenlere katlanarak onların belirli bir tarzda jest ve mimiklerini, konuşma üslup ve konusunu belirler. Yüz yüze karşılaşmalardaki sohbet, Goffman tarafından “başkalarıyla bir arada olduğumuz esnada ve bir arada olmamız vesilesiyle meydana gelen olaylar bütünü” olarak nitelendirir:

Burada temel davranış kaynakları; insanların farklı durumlarda isteyerek ya da istemeyerek sürekli kullandığı bakışlar, jest ve mimikler, duruşlar ve sözlü ifadelerdir. Bunlar yönelim ve katılımın görünür işaretleridir – yani toplumsal örgütlenmeler nazarında şimdiye kadar düzenli olarak incelenmiş ruh ve beden halleridir - .⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Eric Laurier ve Chris Philo, "Possible geographies: a passing encounter in a café", **Area**, 38, no. 4, 2006, s. 356.

⁵⁵⁹ Cameron Duff, "On the role of affect and practice in the production of place", **Environment and Planning D: Society and Space**, 28, 2010, s. 885.

⁵⁶⁰ Erwing Goffman, **Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler**, çev. Adem Bölükbaşı, Ankara, Heretik, 2017, s. 9.

De Landa, Goffman'ın yüz yüze karşılaşmada ortaya çıkan bir olaylar bütünü olarak tanımladığı sohbeti her ne kadar kısa ömürlü olabilse de bir öbikleşme olarak değerlendirir. Bir öbikleşme olarak sohbet hem maddi hem de ifadesel bileşenleri içerisinde barındıran heterojen bir toplaniştir. “Temel maddi bileşen *birlikte bulunuştur*: Mekânda gerektiği gibi öbikleşmiş, birbirini duymak için yeterince yakın ve fiziken birbirine yönelmiş insan bedenleri” söz konusudur. Ayrıca sohbet esnasındaki kelime akışları, ifadesel bileşenleri oluşturur. Ancak ifadesel bileşenler, dille sınırlı değildir. Aynı zamanda sohbet katılımcılarının kamusal *persona*'larını ifade etmek için başvurdukları “yüz ifadesi, bedensel duruş, zarafet ve itidal icrası (veya icradaki başarısızlık), konu seçimi” gibi ifadesel bileşenler vardır.⁵⁶¹ Sohbet bir öbikleşme olarak yüz yüze karşılaşmaların gerçekleştiği mekânın duygulanımsal atmosferiyle çoklu bağıntılar oluşturarak öngörülmedik yönlere gidebilir.

Okuma grubundan gençlerin At Pazarı'nda oluşturulan atmosfere dair farklı bakış açıları söz konusuydu. At Pazarı'yla tanışıklığı okuma grubuyla sınırlı olan gençlerden biri için burasının tercih edilecek hiçbir yanı yoktu.

İlk gittiğimde de sevmemiştım. Şimdi de hiç sevmiyorum. At Pazarı'na dair duygularımda hiçbir değişiklik olmadı. Bana İstanbul'un en büyük nargile kafesi gibi görünüyor. Nargile benim için yozlaşmış muhafazakarların sembolü. Nargile 2010 sonrasında popülerleşti. Bu kesimin yozlaşması da ondan sonra başladı. At Pazarı'nı hilkat garibesi olarak görüyorum. Bir alan açılmış orada. Hadi siz de gelin kitap okuyan gençler, size de bir Cihangir yaptık diye. Bakın burası tarihi At Pazarı. Biz burayı dekore ettik. Müthiş taş döşedik, mermer döşedik. Hadi gelin diye yapılmış bir yer. Duvar dibindeki kahvehaneler öyle değil. Bir doğallıkları var. Kötü bir iskemlede oturuyorsun. Belin ağrıyor. Ucuza çay içiyorsun. Mesele nostalji yapmaksa nostalji olan bu.⁵⁶²

Görüştüğüm genç, Anadolu yakasında Üsküdar'ın Çengelköy mahallesinde ailesiyle birlikte ikamet ediyordu. Üniversitesi de Anadolu yakasındaydı. At Pazarı'na okuma grubuna katıldıktan sonra gitmeye başlamıştı. Bunun nedeni hem okuma grubunun toplandığı yerin Fatih'te olması hem de gruptaki arkadaşlarından bazılarının

⁵⁶¹ De Landa, **Yeni Bir Toplum Felsefesi: Öbikleşme Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık**, s. 97-98.

⁵⁶² Görüşmecı 1, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Tarih.

Fatih ve çevresinde oturmalarıydı. Onun için At Pazarı'nın çok tercih edilecek bir yanı yoktu. Sadece geçerken uğranılan bir toplanma yerinden ibaretti.

Okuma grubundan bir başka gencin At Pazarı'ndaki mekânlarla daha yakın bir ilişkisi vardı. Fatih'te öğrenci evinde kalıyordu. Onun görüşleri daha olumluydu.

[İslami kesimde de] üniversite okuyan, boş zamanı olan, entelektüel sohbet yapmak isteyen, erkek arkadaş grubundan başka etkinlik gruplarına katılmak, kız arkadaşıyla buluşmak isteyen gençler var. At Pazarı buna cevap veriyor. da gittiğimde kız arkadaşım da gittiğimde oturacak bir yer bulabiliyorum. Okul kulübü toplantısı için kulüpteki kız arkadaşlarımızla buluşmuştuk.⁵⁶³

Ondan At Pazarı'nın genel atmosferini ve mekânlarda gençleri çekenin ne olduğunu açmasını istediğimde otantikliğe dikkat çekiyordu.

Mekânın içerisinde sürekli biri ud çalıyor. Otantik bir hava var. İçeri girdiğimde mekândaki aşırı vurguyu hissedebiliyorum. Işığın tablosuna sobasına kadar. Osmanlı'nın son dönemindeki kahvehane kültüründen besleniyorlar sanki. Bu, bir mit de olabilir. Somut bir örneği ortaya koyulmuyor belki ama oradaki öğeler sürekli yerleştiriliyor. Oryantalist bir vurgu var. Batı'nın gözünden tasvir edilmiş Osmanlı'ya dair otantikliği benimsiyorlar. Bir yazar görmüştüm. Önüne kağıt kalemi koymuş, sırtını tarihi bir duvara yaslamış, loş ışık üzerine vuruyor, sakın bir müzik çalıyor. Kendisini o otantik atmosfere kaptırmış. Orada oturunca ben de bu topraklarda ezilmiş insanları savunma sorumluluğunu üzerimde hissediyorum. O yazarda da böyle bir sorumluluk var. Onun Paris'teki öğrenci hareketleri üzerine yazdığını sanmam. İslami çevreler hakkında ya da İslam tarihi üzerine bir şeyler yazıyordur. At Pazarı'ndaki mekânlarda bir hafıza var. Dayı'da oturunca burada kimlerin oturmuş olabileceğini düşünüyorum. Burada, başka yerlerde yaptığımız gündelik sohbetlere nazaran entelektüel ve teorik konular üzerine sohbet etmeye yönlendiren bir hava var.⁵⁶⁴

Genç, At Pazarı'nın çevresindeki daha geleneksel çay ocağı ve kahvehanelerde de vakit geçirdiğini söylüyordu. Ona göre aradaki farklardan biri, çevredeki kahvehanelere nazaran At Pazarı'ndaki kafelere gelen kitlenin farklılığıydı. Bunun işletmeciler ve çalışanlar üzerinde medenileştirici bir etkide bulunduğunu belirtiyordu.

Bu mekânlara kadınların, yazarların ve entelektüel gençlerin gelmesinden dolayı işletmeciler ve çalışanların tavırlarında medenileşme görüyorum. Çalışanların

⁵⁶³ Görüşmeci 14, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

⁵⁶⁴ Görüşmeci 14, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

müşterilerle geçirecek zamanları oluyor. Benzer bir şey Fatih Cami'nin duvar dibindeki kahvehaneler için geçerli değil.⁵⁶⁵

Bu iki gencin dışında At Pazarı ile ilişkisi ilkokul zamanlarına dayanan bir başka genç için mekânın ilk zamanları ve zamanla geçirdiği dönüşümler çok daha anlamlıydı. Genç, ailesiyle birlikte Fatih'te ikamet ediyordu. İlkokulu, çevredeki muhafazakar ailelerin çocuklarının gittiği bir kolejde okumuştı. Her ne kadar lisede farklı bir okula geçse de arkadaşlarının çoğu kolejdendi.

Kolejden arkadaşlarımla çok sık At Pazarı'nda vakit geçirirdik. At Pazarı'na ilk kez ortaokulda gittim. Fatih'te oturduğum için evime yakındı. Okulum da Fatih'teydi. O çevrede oturan muhafazakar ailelerin çocuklarının gittiği bir kolejdı. Okuldan arkadaşlarımla geç saatlere kadar oturup sohbet ederdik. Arkadaşlarım arasında başörtülü kızlar da vardı. Okulumuz karmaydı. Aileler de tanıştığı için bizle At Pazarı'nda oturmaları sıkıntı oluşturmazdı.⁵⁶⁶

Gencin At Pazarı ile tanışıklığı abisine dayanıyordu. Abisi, At Pazarı'nda kafelerin ilk açıldığı zamanın müdavimlerdendi. Onun üzerinden ilk müdavim kitlenin entelektüel kaygıları olan eğitilmiş gençler olduğunu söylüyordu. “İlk gidenler daha seçkin muhafazakarlardı. Edebiyat, bilim, sanat üzerine tartışırlardı. Mekânlarda nargile ya da tavla ve okey gibi oyunlar yoktu. Satranç vardı.” Genç abisi sayesinde At Pazarı'na yönelik ailesinde bir güven oluştuğunu, bu yüzden oraya gitmesinin, geç saatlere kadar orada vakit geçirmesinin sorun oluşturmadığını belirtiyordu.

Ailem At Pazarı'nı abimlerden biliyordu. Onlar için güvenli bir yerdi. Babam zaten Karaköy ya da Taksim gibi yerlere gitmeme izin vermezdi. Kitabımı alıp At Pazarı'ndaki mekânların bahçesinde okurdum. Ders çalışmaya giderdik. Üniversite sınavlarına hazırlanırken çoğu zamanımı orada geçirirdim.⁵⁶⁷

At Pazarı'nın genç için bir başka özelliği genç kadın ve erkeklerin karşılaşma mekânı olmasıydı. “At Pazarı'nda tanışıp evlenenler gördüm. Hatta düğünlerine

⁵⁶⁵ Görüşmeci 14, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

⁵⁶⁶ Görüşmeci 24, Erkek, Öğrenci Vakıf Üniversitesi, Hukuk.

⁵⁶⁷ Görüşmeci 24, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk.

gittiğim arkadaşlarım oldu.” Genç, kadın ve erkeklerin tanışmasına çoğunlukla ortak arkadaşların vesili olduğunu söylüyordu. Bunu, kendisini örnek vererek açıklıyordu.

Entelektüel kaygılar eş aramaya dönebiliyordu. Doğru kişiyi bulabiliyorlardı. Orada kızın biriyle tanıştım. Ortak arkadaşımız üzerinden. Birkaç kez görmüştüm. Masasında kolejden bir kız arkadaşım vardı. Ondan rica ettim. O da aracı oldu. Bu sayede gördüğüm kızın masasına oturma bahanem oldu. 6-7 ay flört ettik.⁵⁶⁸

Genç, At Pazarı’nda vakit geçirdiği kolejden arkadaşlarının ailelerinin ekonomik durumlarındaki gelişmelere bağlı olarak zamanla buradan ayaklarını kestiklerini söylüyordu. Buna babaları müteahhit olan arkadaşlarından örnek veriyordu. Bu aileler, aynı zamanda Fatih’ten Başakşehir’e taşınmışlardı.

Arkadaşlarımın babalarının zenginleşmesiyle takıldıkları mekânlar, kıyafetler, kızların başörtüleri değişti. Önceden başörtülerini Fevzi Paşa Caddesi’ndeki butiklerden alırlardı. Sonra İtalyan markalara yöneldiler. Kendi araçları olunca Boğaz’daki mekânlara yeni kıyafetleriyle gitmeye başladılar.⁵⁶⁹

Kendisi de üniversiteyi kazandıktan sonra At Pazarı’na pek az gelir olmuştu. Kendi ifadesiyle “Beyaz Türkler”in okuduğu bir vakıf üniversitesinde hukuk fakültesini kazanmıştı. Üniversiteyle birlikte arkadaş çevresi de değişmişti.

Üniversitede beyaz Türk ailelerden arkadaşlarım vardı. Onlardan kız arkadaşlarım oldu. Onlarla Bomonti Adalar, Nişantaşı ve Akaretler’de vakit geçirirdim. Onlar alkol kullanır, ben kahve içerdim. Bahane olarak antibiyotik kullandığımı söylerdim. Alkol kullanmadığımı, muhafazakar olduğumu, Ak Parti’ye oy verdiğimi, Erdoğan’ı sevdiğimi bilmezlerdi. Bunları hiç konuşmazdık zaten. Galatasaray’dan mezun bir kızla takılırken çevrem, kıyafetlerim, takıldığım mekânlar değişti. Mardinliyim ben. Hayvan barınağına, resim sergisine, müzeye gitmeye başladım.⁵⁷⁰

Ancak genç, başörtülü biriyle “date’e çıkacak olsam, At Pazarı’na giderdim” diyordu. “Flört ettiğim kızın kendisini rahat hissetmesini isterim. Yoksa başka yerlerde

⁵⁶⁸ Görüşmeci 24, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk.

⁵⁶⁹ Görüşmeci 24, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk.

⁵⁷⁰ Görüşmeci 24, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk.

ona öcü gibi bakmalarına katlanamam. Bunu üniversiteki kız arkadaşlarımda gördüm. Başörtülülere öcü gibi bakıyorlardı.”⁵⁷¹

Genç için başörtülülerin kendilerini daha rahat hissebilecekleri yerler vardı. At Pazarı, böyle bir yerdi. Başörtülü genç kadınlar orada kendilerini yeryurtlarında hissedebilirlerdi. Yeryurtlarından çıktıklarında öcü muamelesi görmeye hazırlıklı olmalıydı. Bunu, kendisi yeryurdundan çıktığında, “Beyaz Türk” genç kadınlarla arkadaş olduğunda, aralarından bazılarıyla flört ettiğinde görmüştü. O kendisini saklayabilirdi. Ancak başörtülü bir kadın için bu söz konusu olamazdı. Kendisi de sıkıntılar yaşamıştı. Bahaneler uydurmuştu. Ama başörtülü bir kadın bunları yaşamamalıydı. Kendisini yeryurdunda hissetmeli, olası karşılaşmaların getireceği yersizyurtsuzlaşmalardan güvende, huzur içinde olmalıydı.

3.3.2. Üsküdar’ın Manzaralaştırılması

At Pazarı Meydanı örneğinde duygulanımsal bir atmosfer yaratmak adına belediye ve yeni küçük burjuva işletmelerinin kent yoksulları ve göçmenlerin ağırlıklı olarak yaşadıkları bir semtin ortasında mikro-kentsel soylulaşmayı nasıl gerçekleştirdikleri üzerinde duruldu. At Pazarı Meydanı, İslamcı ve seküler kamuoyunda oluşturduğu gündem açısından önemliydi. Ama daha önce de belirtildiği gibi tahayyül edilen/tasarımlanan bir geçmişle duygulanımsal bir bağ kurmak adına canlandırılmış olan meydan kendisine yüklenen anlamda canlılığı yitirmiş ve başlangıçta oluşumunda etkili olan entelektüel, edebiyatçı, sanatçı tabakanın çekilmesiyle “lumpenleşmiştir”.

Burada ise duygulanımsal atmosfer mühendisliği ve mikro-kentsel soylulaştırma, bir meydandan semtleri, sokakları ve yeni küçük burjuva işletmeleriyle birlikte Üsküdar ilçesine genişletilecektir. Üsküdar’ın önemi, İslamcı siyasal ve toplumsal hareketin yükselişte olan burjuvazi ve yeni orta-sınıflarına hem sermaye birikimi ve toplumsal tanınma hem de bunların mekânsal izdüşümleri olarak yerleşme örüntüleri ve eğlence mekânlarıyla ev sahipliği yapıyor oluşundan ileri gelir. İstanbul’un manzaralaştırılmasının en önemli bileşenlerinden bazıları, altyapı

⁵⁷¹ Görüşmeci 24, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk.

yatırımları, kentsel dönüşüm ve yenileme projeleri, camileri, ayrıcalıklı lüks güvenli siteleri ve alışveriş merkezleriyle birlikte Üsküdar'da yer alır: Çamlıca Cami, televizyon kulesi, Marmaray, metro hattı, meydan düzenlemesi, lüks iki alışveriş merkezi ve burjuvazi ve profesyonellere hitap eden lüks güvenli siteler. Bunlardan bazılarına İstanbul'un genel manzaralaştırılmasında yürütülen atmosfer mühendisliğini konu edinen başlıkta değinildiği için burada yer verilmeyecektir. Başlangıçta da söz edildiği gibi sokak-caddeler ve perakende alışveriş dükkanları ve kafeler düzeyinde duygulanımsal atmosfer yaratımının izleri sürülecektir. Bununla birlikte Marmaray, ulusal ve çokuluslu şirketlerin konsorsiyumunda gerçekleşen bir merkezi hükümet yatırımı olarak yıkım-yapım makinesinin Üsküdar gibi büyük bir ilçenin özdeşleştiği meydandaki somut etkileri ve on yıla yakın bir süreç boyunca burayı egemen istisnanın kesintisiz ve önalcı müdahalesinin sahasına dönüştürmesi açısından önemlidir. Böylesi bir altyapı projesi, inşasındaki uzun süreç boyunca barındırdığı heterojen bileşenleriyle öbekleşme çalışmaları açısından mükemmel bir örnektir: Merkezi hükümet ve söylemleri, ulusal ve çokuluslu sermaye, personel, teknik, teknoloji, kullanılan materyallerin yanı sıra karşılaşılan arkeolojik bulgular ve her gün şantiyeleşmiş bir manzaranın atmosferine maruz kalan sıradan insanlar büyük bir öbekleşme oluşturmaz.⁵⁷²

Üsküdar, Anadolu ve Avrupa yakası arasındaki insan hareketliliğinde geleneksel bir "geçiş yeri" olma özelliği taşır. Anadolu yakasının çeşitli semtlerinde ikamet eden işçi ve profesyoneller önce Üsküdar'a gelir ve ardından deniz yoluyla iş merkezlerinin bulunduğu Avrupa yakasına geçer. Üsküdar'ın Haydarpaşa'dan Beykoz'a kadar uzanan uzun sahil şeridi eski Boğaziçi köyleri, şimdinin burjuva yalılarına, kıyının hemen ardında yükselen tepeler ve bu tepeleri yaran dere yatakları kırsaldan kent göçle oluşmuş gecekondu mahallelerine ev sahipliği yapar. Burada

⁵⁷² Hindistan'ın Mumbai kentindeki ulaşım altyapısını geliştirmeye yönelik projeleri ele alan bir çalışmada küreselleşmekte olan bir kentin altyapı projeleriyle nasıl küresel uzmanlık, teknoloji ve planlama ilişkileriyle dolaşık hale geldiğini incelenir. Çalışma, altyapıların tüm somutlukları ve görünürlüklerine rağmen gökdelenler, havaalanları, alışveriş merkezleri veya sanat galerileriyle karşılaştırıldıklarında küreselleşen kentlerin analizinde ihmal edildiğine vurgu yapar. Büyük ölçekli altyapı projeleri sadece insan, sermaye, materyal ve teknik akışlarının artmasıyla değil, resmi belgeler ve gündelik yaşam aracılığıyla "küresel kentlilik" duygusunun üretilmesine yardımcı olan pratikler ve imgelemlerle kenti küresel akışlarla dolaşıktırır. Çalışma için bkz. Andrew Harris, "Concrete geographies: Assembling global Mumbai through transport infrastructure", *City*, 17, no. 3, 2013, s. 343-60.

Boğaz kıyısı ile art bölgesi arasında derin bir toplumsal ve mekânsal ayrışma vardır. 1990'lı yıllarda İslamcı toplumsal hareketi Ümraniye'de "yerel siyaset" açısından ele alan Jenny White, her gün etnografik gözlemlerde bulunmak için ikamet ettiği Avrupa yakasından Ümraniye'ye gitmek üzere motorla geçtiği Üsküdar'ı "muhafazakar bir alt-orta sınıf ve işçi sınıfı semti" olarak tanımlar.⁵⁷³ Ancak bu tanım oldukça sınırlıdır. Çünkü İslami burjuvazinin ve yeni orta-sınıfların temelleri Üsküdar'da atılır. Üsküdar, küçük ve orta ölçekli işletme sahibi İslami burjuvazinin, siyasetçilerin ve bürokratların ikamet ettiği yerdir. Acıbadem, Küçük Çamlıca ve özellikle Altunizade (Erzurum sitesi) proto-İslami burjuvazinin ve profesyonellerin oturmak için seçtiği mahallelerdir. Bunu özellikle 1990'lı yıllarda bu mahallelerin çevresinde yaygınlaşan farklı tarikat ve cemaat ağlarına mensup İslami kolejlerden görmek mümkündür. Ayrıca İslami yaşam tarzına uygun kamusal mekânların yerel yönetimlerce oluşturulmasının ilk örneklerine de Üsküdar'da rastlanır.⁵⁷⁴

Boğaz boyunca uzanan sahil şeridi ve art bölgelerindeki gecekondu mahalleleri, Büyük Çamlıca ve Küçük Çamlıca tepeleriyle büyük bir ilçe olsa da Üsküdar ile özdeşleşen meydana sahiptir. Bu meydana atmosferini – biri Mihrimah Sultan'ın Mimar Sinan'a yaptırdığı Mihrimah Sultan Cami diğeri Emetullah Rabia

⁵⁷³ Jenny B. White, **Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği: Yerli Siyaset Üzerine Bir Araştırma**, çev. Esen Türey, İstanbul, Oğlak Yayınları, 2007, s. 38.

⁵⁷⁴ Çamlıca Sosyal Tesisi ve Fethi Paşa Korusu Sosyal Tesisi, her iki sosyal tesis de kamusal mekânın İslamileştirilmesinin örnekleri olarak araştırmacılar tarafından incelenir. Bu çalışmalardan ilki, Çamlıca Tepesi'ndeki Turing kulübüne ait restoranın sosyal tesise dönüştürülmesini ele alır. Restoranın iç mekânı, 19. yüzyıl Osmanlı atmosferini yansıtabilecek şekilde düzenlenir. Bahçesi ise Anadolu motiflerini içerir. Köylü kıyafetleri içerisindeki kadınlar gözleme yapar. Sosyal tesiste alkol satışı yasaktır. Menü ise Osmanlı-Türk mutfağından "otantik" yemeklerle yeniden düzenlenir. Çınar, "Refah party and the city administration of Istanbul: liberal Islam, localism and hybridity", s. 23-40. Fethi Paşa Korusu örneğini konu edinen diğ. çalışma eski bir köşkün muhafazakar ailelere hizmet verecek şekilde bir çay bahçesi ve restoran olarak düzenlenmesini konu edinir. Bu çalışmada Houston, İslamileştirilmiş bir mekânı karakterize eden ne olduğunu sorgular? Buna göre mekânın İslamiliğini karakterize eden unsurlar arasında kadınların başörtülü olması, alkol satışının yasaklanması ve mekânın çalışma düzeninin kadın-erkek ilişkileri, gündelik ibadetler ve Ramazan ayına ilişkin İslami kısıtlara göre düzenlenmesi vardır. Bununla birlikte Houston, restoranda alkol servisi olmasa da masalarda su dolu büyük kadehlerin bulunduğu, mekânın, iç mekân tasarımı, mobilyaları, masa ve sandalyeleri, süslü avizeleri ve krem rengi peçeteleriyle bir Avrupalının kendisini evinde hissedeceği tarzda dekore edildiğini söyler. Burada "en 'dini' şey müşterilerdir" der. Ayrıca Üsküdar'dan yürüme mesafesinde olmasına ve pek çok otobüs ve minibüs hattının geçtiği bir güzergahta olmasına rağmen koruya büyük bir otopark yapılmıştır. Müşterilerin koruya arabalarıyla gelecekleri beklentisi "hem belirli bir zenginliğin varsayıldığını" göstermekte hem de "belirli bir yaşam tarzı"na işaret etmektedir. Christopher Houston, "The brewing of Islamist modernity: Tea gardens and public space in Istanbul", **Theory, Culture & Society**, 18, no. 6, 2001, s. 77-97.

Gülnuş Sultan tarafından yaptırılmış Yeni Valide Cami – iki valide cami verir. Üsküdar aynı zamanda rivayetlere konu olmuş Aziz Mahmud Hüdayi’nin dergâh ve türbesinin bulunduğu bir semte ev sahipliği yapar. Rivayete göre Sultanahmet Cami’nin açılacağı ilk Cuma namazında bizzat padişah tarafından hutbeyi okuması istenen Aziz Mahmud Hüdayi’nin Üsküdar’dan Sarayburnu’na geçeceği gün deniz koşulları kötüleşir, karşı yakaya geçmek imkânsızlaşır. Bunun üzerine Aziz Mahmud Hüdayi, güvenle karşı yakaya geçebileceği bir güzergah belirler. Sonrasında bu güzergaha “Hüdayi Yolu” denilecektir. Güzergah, dört yüzyıl sonra iki kıtayı denizin altından birbirine bağlayacak “asrın projesini” müjdelemektedir.

“Asrın projesi” Marmaray, Boğaz’ın 60 metre altında inşa edilen tüp geçit ve iyileştirilen Haydarpaşa-Gebze ve Sirkeci-Halkalı banliyö hatlarıyla birlikte Gebze’den Halkalı’ya 76,6 km uzunluğunda kesintisiz bir ulaşım imkânı sağlar. Mayıs 2004’te Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın katılımıyla Üsküdar’da düzenlenen temel atma töreniyle başlayan projenin Boğaz geçişi, Kazlıçeşme, Yenikapı, Sirkeci, Üsküdar ve Ayrılıkçeşme duraklarından oluşan ilk etabı 29 Ekim 2013’te, her iki yakadaki banliyö hatlarının iyileştirilmesini içeren ikinci etabı ise Mart 2019’da hizmete açılmıştır. Projenin inşa sürecinde Üsküdar Meydanı büyük ölçüde araç ve yaya trafiğine kapatılmış ve şantiye haline getirilmiştir. Marmaray’a Anadolu yakasının iç bölgeleri, Sancaktepe, Çekmeköy ve Ümraniye’den gelen bir başka metro hattı bağlanır. Böylelikle eskiden beri Anadolu’nun art bölgesine giriş kapısı özelliği taşıyan Üsküdar’ın bu rolü Marmaray ve metro hattıyla yenilenir. Türk ve Müslüman Anadolu’nun kozmopolit İstanbul’a giriş kapısıdır.

Marmaray’ın hizmete açılmasının ardından büyükşehir ve ilçe belediyesi, Üsküdar’ın manzarasını dönüştürecek meydan düzenlemesine girişir. Kapsamlı bir imar planı hazırlanır. Proje, sahildeki Üsküdar meydanını ve meydandan içeriye doğru uzanan hatta yaklaşık 195.498 metrekarelik bir alanın düzenlemesini içerir. Proje kapsamında bölgenin kamulaştırılarak pek çok işyerinin yıkılması hedeflenir. Ayrıca

Üsküdar Belediye binası ve çevresi de proje kapsamında yıkılacak ve belediye binası uygun bir yere taşınacaktır.⁵⁷⁵

Meydanın yayalaştırılmasını ve araç trafiğinin yer altına alınmasını öngören proje, bunu meydana Paşalimanı Caddesi, Selman-ı Pak Caddesi ve Hâkimiyeti Milliye Caddesi akslarından bağlanan araç trafiğinin ortadan kaldırılmasıyla gerçekleştirmeye hedeflemekteydi. Paşalimanı Caddesi ve Selman-ı Pak Caddesi arasındaki araç trafiği karayolu tüneliyle yer altından sağlanacak, Hâkimiyeti Milliye Caddesi ise tamamen yayalaştırılacaktı. Araç trafiğinin kaldırılmasıyla elde edilen alanda yayalar için yürüme yolları, sosyal ve kültürel tesis alanları planlanmaktaydı.

Böylelikle “Üsküdar Meydanı’nda bulunan ticaretin kuvvetlendirilmesi sağlanacak... ticaret alanları içerisinde sokak ve meydana açılan kafeterya ve oturma alanları tasarlanarak, günün her saatinde yaşayabilen canlı kentsel mekânlar oluşturulacak”tı. Ayrıca “ticaret alanları; üstü açık, üstü kapalı ve yarı açık olacak şekilde farklı özelliklerde oluşturulacak... cephe kaplaması olarak taş, ahşap ve cam malzemeler seçilecek... meydana zemin kaplaması olarak granit, granit küptaş ve tuğla kaplama malzemeleri tercih edilecek”ti.⁵⁷⁶

Bu kapsamlı proje, kamulaştırmada karşılaşılan zorluklar, arkeolojik kazılar ve mahkeme kararları dolayısıyla henüz gerçekleşmiş değildir. Bununla birlikte meydana bakan bazı işyerleri yıkılabilmiş ve aralarında kaybolmuş olan tarihi bir cami restore edilebilmiştir. Belediye binası, katlı otopark ve bir iş hanı da yıkılanlar arasındadır. Belediye, Çavuşdere’nin ıslah edilmesinden elde edilen yeni yerine akıllı bina olarak inşa edilmiş, meydan ise deniz doldurularak genişletilmiştir.

⁵⁷⁵ "Üsküdar Meydan Düzenlemesi", **Mega İstanbul**, <http://megaprojeleristanbul.com/#uskudar-meydan-duzenlemesi>, Erişim: 14.01.2020.

⁵⁷⁶ "Kentsel Dönüşüm ve Meydanlar: Üsküdar Meydan Projesi", **İstanbul Büyükşehir Belediyesi**, <http://www.ibb.gov.tr/tr-tr/documents/kentseldonusumvemeydanlar/meydan/uskudar/uskudar.htm>, Erişim: 16.01.2021.



Kaynak: <https://www.google.com.tr/maps>.

Fotoğraf 3.3: Üsküdar Meydanı ve Çevresi Uydu Görüntüsü (2002-2020)

12.000 metrekaresel bir alan elde edilmesi amaçlanan deniz dolgusuyla Salacak sahilinden Üsküdar iskelesine kesintisiz bir yaya yolu oluşturulmuş olacaktı. İskele tarafından başlayarak denize çakılan kazıklar Mimar Sinan eseri Şemsi Paşa Cami'nin önüne geldiğinde kamuoyunda tartışma yarattı. Dolguyla caminin denizle olan irtibatı kesilmekteydi. Ayrıca kazıklama işlemi dolayısıyla caminin dış avlu duvarlarında çatlaklar oluştuğu görülmekteydi. Tepkiler yükselince Büyükşehir Belediyesi geri adım atmak zorunda kaldı ve cami önündeki dolgu çalışmalarını durdurdu. Ancak projenin cami ile iskele arasındaki geri kalan kısmı tamamlandı. Cami önündeki kazıklar da öylece bırakıldı. Cami önündeki dolguya yönelik tepkilerden biri, gençler arasında örgütlenmişti. ABD merkezli *change.org* adlı kar amacı gütmeyen sosyal medya platformunda imza kampanyası başlatılmıştı. 2.799 kişinin imzaladığı kampanya başarıya ulaşmıştı.⁵⁷⁷

Tez sürecinde tanıştığım Üsküdar'da ofisi bulunan genç bir mimar, internet üzerinden yayın yapan bir portalda hem dolgu projesinin camide yarattığı tahribat hem de Üsküdar'da yürütülen başka projelere yönelik eleştirilerini dile getirmekteydi. Bunlar arasında “Büyük Çamlıca Cami”, “TV Kulesi”, “yeni belediye binası” ve Üsküdar'ı ulaşım aktarma üssüne çevirmeye yönelik projeler vardı. Genç mimar, yürütülen bu projelerle Üsküdar'ın “gelenek ile modernite arasında sıkışarak ne gelenekselliğini koruyabilmiş ne de moderniteye ayak uydurabilmiş” bir yere

⁵⁷⁷ “Şemsi Paşa Külliyesi'nden ellerinizi çekin”, *change.org*, 2017, <https://www.change.org/p/istanbul-b%C3%BCy%C3%BCk-%C5%9Fehir-belediyesi-%C5%9Femsi-pa%C5%9Fa-k%C3%BClliyesi-nden-ellerinizi-%C3%A7ekin>, Erişim: 13.07.2019.

dönüştüğünü söylüyordu. Özellikle meydan projesi kapsamında yapılan yıkım ve yenileme çalışmalarını eleştiriyordu. “Meydan boşaltılmış bir çıplak alan... eski eserler de etrafı yıkılıp ortaya çıkartılan bir sergilik biblo değildir”.⁵⁷⁸



Kaynak: https://panorama.istanbul/mihrimah_sultan/index.html.

Fotoğraf 3.4: Mihrimah Sultan Cami'nden Üsküdar Meydanı.

Genç mimar için projeler, Üsküdar’ı gelenek ve modernlik arasında “araf”ta bırakıyordu. Ancak bu arafta bırakma, bir önceki bölümde bahsedildiği üzere İstanbul’u manzaralaştıran yıkım-yapım makinesinin kenti kesintisiz ve önalıcı bir müdahale alanına dönüştürmekte kullandığı bir iktidar stratejisidir. Üsküdar Meydanı da sürekli gözetim ve müdahalenin alanı olarak şantiye halinde tutulmaktadır. Bunu tepkiler yükselince durdurulan kazıklama işleminin ardında bıraktığı Şemsi Paşa Cami önündeki denize gömülü çıplak kazıklarda görmek mümkündür.

Üsküdar meydanındaki şantiye halinde tutma politikasından başka hızla tamamlanan prestij projeler de vardır. Bunlardan biri meydan düzenlemesi kapsamında yıkılan belediye binasının taşındığı yeni yerdir. Belediye’nin taşındığı yeni yer, bir çöküntü alanından bir çekim merkezine dönüştürülmüştür. Bölge, kaymakamlık, belediye binası, nikah sarayı, spor salonu ve meydanıyla yeni bir

⁵⁷⁸ Ebubekir Şimşek, "Şemsi Paşa Cami ve Üsküdar Meydan Düzenlemesi Üzerine Bir Karalama", **Arkitera**, 21 Haziran 2017, <https://www.arkitera.com/gorus/semsi-pasa-cami-ve-uskudar-meydan-duzenlemesi-uzerine-bir-karalama/>, Erişim: 13.07.2019.

görünümüne kavuşmuştur. Çavuşdere Caddesi'ndeki eski binaların da cephelerinde yenilemeye gidilmiştir. Cephe iyileştirme çalışmaları kapsamında eski binalara ve bina altlarındaki dükkanlara tekdüze bir görünüm verilmiştir. Kamu yatırımlarıyla manzaralaştırılan ve çekim merkezine dönüştürülen bölgeye, alışveriş merkezi ve rezidans konseptinde çok amaçlı bir konut projesi gelmiştir. Proje, “geleneklerini koruyan, mütevazı, sakin, hoşgörülü ve güzel insanların barınağı... hamurunda köklerine bağlılık ve maneviyat” olan Üsküdar’a “modernizmle gelenekselliği buluşturan kusursuz bir çizgi” vaat etmektedir. Bu iddia, alışveriş merkezine çarşı ismini vermelerinde de görülmektedir. Proje, “Üsküdar çarşılarının geleneğini modern imkânlarla bir araya getir”mekte olduğunu iddia etmektedir.



Kaynak: <https://www.google.com.tr/maps>.

Fotoğraf 3.5: Çavuşdere Kentsel Dönüşüm, Yeni Belediye Binası, Meydan, Rezidans ve Çarşı.

Proje henüz tamamlamadan Üsküdar’a vaatlerinden birini gerçekleştirerek çarşı kısmının girişinde Starbucks açmıştır. Bu, proje tamamlanmadan insan

hareketliliğine yol açabilecek stratejik bir pazarlama girişimidir. Burası Üsküdar'ın ilk Starbucks'ıdır. Üsküdar'daki daha geleneksel kahvehaneler ve yeni küçük burjuva işletmeleri olan kahvecilerle karşılaştırıldığında Üsküdarlı gençlere yeni boş vakit değerlendirme alışkanlıkları ve yeni karşılaşmalar sunmaktadır. Başka semtlerdeki mağazaları gibi çoğunlukla üniversite sınavlarına hazırlanan liseli gençler ve üniversite öğrencilerine hitap etmektedir. Self-servis olması ve tek bir kahveyle saatlerce vakit geçirme imkânı, ücretsiz kablosuz internet ve kapalı oturma alanı, iç mekândaki *soft* müzikleriyle gençlere ders çalışmak için ideal bir mekân sunmaktadır. Ayrıca Üsküdar'da vakit geçiren gençlik profilinde de değişime yol açmıştır. Starbucks sayesinde daha öncesinde Beşiktaş ve Kadıköy'de vakit geçiren gençlerin bir bölümü, ikamet ettikleri Üsküdar'da da kendilerine uygun bir mekân bulmuş oldular.

Starbucks, çokuluslu bir kahve mağazası zinciri olarak Üsküdar gibi çoğunlukla kahvehane ve çay ocağı gibi yerel işletmelerin bulunduğu bir yerde yersizyurtsuzlaştırıcı bir etkiye sahiptir. Kahvehaneler, iş hanları ve pasajlardaki çay ocakları semt esnafına, cami eşrafına, emeklilere hitap etmektedir. Gençler için de Üsküdar'da vakit geçirmenin en yaygın yolu bir yerlerde oturup çay içmektir. Eski belediye binasının bulunduğu “palmiye” olarak adlandırılan küçük meydan, etrafındaki çay ocaklarıyla gençlerin sosyalleşme arayışlarına cevap vermektedir. Ancak meydan düzenlemesi kapsamında belediye binası taşındıktan sonra buradaki çay ocakları da farklı yerlere dağıldı.

İslami gençler arasında kimileri, Starbucks gibi Amerikan değerleri ve küreselleşmeyle özdeşleşmiş bir markada vakit geçirmeye ideolojik gerekçelerle karşı çıkar. Ancak yerel kahve dükkanlarındaki olumsuz deneyimleri ve arkadaşlarının ısrarları zamanla bu direnci kırabilmektedir. Özellikle yerel işletmelerdeki servis kalitesi ve garsonun bir şeyler tüketmesi için müşteriye sürekli gözetim altında tutmasının verdiği rahatsızlık gençleri Starbucks'ın rahatlığına yöneltmektedir. Starbucks'ın rahatlığı “self-servis” olması ve tek bir kahveyle saatlerce vakit geçirmeye olanak tanınmasıdır. Ayrıca ücretsiz kablosuz internet sunması, dizüstü bilgisayar ve akıllı telefonu ile işlerini yürütmek, ders çalışmak, internette gezinmek ya

da bir şeyler izlemek isteyenleri kendisine çekmektedir.⁵⁷⁹ Bilgisayar ve akıllı telefon, kahvehaneyi birileriyle bir şeyler içmek ve içerken sohbet etmek için gidilen bir yer olmaktan çıkarmaktadır. Bilgisayar ve telefonla ilgilenirken kahvehane ve kahvehane kitlesi bir arkaplana dönüşmektedir.

Starbucks standart bir beğeni ve kitleselleşmiş bir tüketime yol açmaktadır. Kişi kahvesini tüketirken küresel bir ağa bağlanmaktadır. Dünyanın herhangi bir yerindeki bir Starbucks'ta olduğu gibi kahve sırasına girmekte, aynı kahve çekirdeklerinden aynı tarzda öğütülmüş, aynı makinede hazırlanmış, aynı tada sahip kahveyi aynı bardakta aynı şekilde tüketmektedir. Çalışanların kıyafeti, jest ve mimikleri, tutum ve davranışları, kahve hazırlama ve servis etme şekilleri aynıdır. Mekânın dekoru, masa ve sandalyelerin form ve düzenlenişi aynıdır. Dünyanın her yerinde aynı atmosfer yakalanmaya çalışılmaktadır. Bu düzenlenmiş atmosfer içerisinde bedenlerin uyumlanması talep edilmektedir. Bu uyumlanma, çalışanların bedenlerinin disipline edilmesinden müşterilere değin uzanır.

Starbucks kolay erişilebilir standart tat ve sunum tarzıyla müşterilerin olası damak tadı, sunum ve hijyen risklerinden, işletmeci, çalışan ya da müşterilerle istenmeyen karşılaşmalardan kaçınmasını sağlar. Ayrıca müşterilerin ekolojik ve toplumsal duyarlılıklarına seslenilir. Kahve, geri dönüşümlü kağıt bardaklarda servis edilir. Şirketin, gelişmekte olan ülkelerdeki kahve yetiştiricileriyle ekolojik ve ekonomik sürdürülebilirlik adına “adil ticaret” yaptığı ve mağazalarının bulunduğu ülkelerde hükümet ve sivil toplum kuruluşlarıyla işbirliği içerisinde toplumsal duyarlılık projeleri geliştirdiği ilan edilir. Zizek’in belirttiği gibi tüketicimliği bir başka boyuta taşıyacak kompleks bir ideolojinin ardına çıkarlarını gizlemekte oldukça başarılıdır. Zizek, Starbucks’tan alınan bir barbak kahve üzerinden bunu örneklendirir: “Starbucks’tan [bir fincan kahve] aldığımızda epeyce ideoloji de aldığımızın farkında mıyız?” Bu ne tür bir ideolojidir? Herhangi bir Starbucks dükkanına girildiğinde müşteriye duvarlardaki dev posterler karşılar. Bu posterlerde Starbucks’ın yürüttüğü “sosyal sorumluluk” projelerine yer verilir. Çevreye ve topluma duyarlı sürdürülebilir

⁵⁷⁹ Görüşmeci 9, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği, 20.08.2020.

Üretim için yerli çiftçilere verdikleri desteklerden bahsederler. Yanı sıra yıllık kazançlarından yoksulluk ve açlıkla mücadele için pay ayırdıklarını söylerler.

Açlık çeken bir çocukla karşı karşıya geldiğimizde bize şöyle denir: ‘Bir fincan kapuinoya vereceğiniz parayla onun hayatını kurtarabilirsiniz!’ Verilmek istenen asıl mesaj ise şudur: ‘Bir fincan kapuinoya vereceğiniz parayla dünyadan bihaber bir halde, keyifle hayatınızı sürdürebilirsiniz; böylelikle suçluluk duymaktan kurtulduğunuz gibi, acı çekmeye karşı verilen mücadeleye katılmış olmanız sayesinde kendinizi iyi bile hissedebilirsiniz!’⁵⁸⁰

Saf, basit tüketiciliğin eski zamanlarında bir ürün satın aldıktan sonra kendinizi kötü hissedebilirdiniz. Siz, o ürünü tktirken dünyanın başka bölgelerindeki insanların açlık ve susuzluk yüzünden öldüklerini düşünüp pişmanlık duyabilir ve bu vicdan azabını gidermek için bir yerlere bağıшта bulunma gereksinimi hissedebilirsiniz. Yeni tktimcilikte ise Starbucks gibi markalar, sosyal sorumluluk projelerini ürünün önüne koyarak sizi vicdan azabı çekmeyen bir tktici kılmaktadır. Çünkü tktimciliğin karşıılığında duyulan vicdan azabını gidermenin bedeli, bizatihi satın alınan metanın fiyatına dâhil edilmiştir. Sanki bir bardak daha fazla kahve içmek, sizi daha fazla tktici kılmıyor, iklim değişikliği, yoksulluk ve açlıkla mücadeleye katkıda bulunuyorsunuzdur.

Starbucks’ın açıkça ticarileşmiş tktiminin karşıısında Üsküdar’da belediye işletmesi olarak Millet Kırathanesi bulunmaktadır. skdar Belediyesi’nin millet kırathanesi projesi kapsamında Şemsipaşa Meydanı’ndaki nikah sarayını gençlere hizmet veren bir sosyal tesise dönüştürdüğü Nevmekân, Starbucks’ın karşııtı bir mikro-kentsel mekândır. Burası daha önce Bağlarbaşı’ndaki eski İETT garajı ve tramvay hangarı olarak kullanılan yapının restore edilerek kitap-kahveye dönüştürüldüğü konsepti takip etmektedir.

Bağlarbaşı Nevmekân, iç mekân tasarımıyla Osmanlı mimarisinden izler taşımaktadır. Aynı zamanda mekânın tramvay hangarı olarak eski işlevini yansıtan mimari özellikleri de korunmaktadır. Tavanda büyük bir vinç yer almakta ve mekânın bir köşesinde ise zamanın atlı tramvaylarından biri raylar üzerinde sergilenmektedir.

⁵⁸⁰ Slavoj Žižek, **Ahir Zamanlarda Yaşarken**, ev. Erkan nal, İstanbul, Metis, 2011, s. 160.

Sokak efekti yaratan bu manzarada dileyenler fotoğraf çektirebilmektedir. Mekânın duvarlarında hat ve tezhip eserleri yer almaktadır. Böylelikle modern endüstriyel mimari ve geleneksel Osmanlı mimarisinin izlerini taşıyan otantik bir mekân yaratılmıştır.



Kaynak: <https://www.kentur.com.tr/tr/main/tesislerimiz/sosyal-tesislerimiz/4/nevmekân/12>.

Fotoğraf 3.6: Üsküdar Bağlarbaşı Nevmeân.

Bu konseptin gördüğü ilgi, belediyeyi sahildeki nikah sarayının yenilenmesi ve fonksiyon dönüşümü için teşvik etmiştir. Nikah sarayı olarak yapılan yapı, geniş saçakları, cephe detayları ve kaplaması, cumbaları, pencere formları ve merkezindeki kubbeye Osmanlı mimarisinden izler taşımaktadır. Her ne kadar yeni bir yapı olsa da tramvay hangarında olduğu gibi otantik bir atmosferin yaratımı için gayet uygundur.

24 saat hizmet veren mekânın alt katındaki çalışma alanında gençlere, ücretsiz çay, kek ve çorba verilmektedir. Nevmeân, çoğunlukla üniversite sınavlarına hazırlanan lise öğrencisi ve mezuna kalmış gençleri kendisine çekmekteyken Starbucks üniversite öğrencilerine hitap etmektedir. İki mekân arasında birinin hizmetlerinin ücretsiz kamusal hizmet niteliğinde diğerinin çok-uluslu bir şirkete ait kapitalist bir girişim olmasının ötesinde mekânda vakit geçirenlerin tercihleri

açısından da farklılaşma söz konusudur. Nevmekân her ne kadar üst katında alakart menüyle hizmet verilen bir mekân olsa da bir belediye işletmesi olması dolayısıyla kolektif bir sosyal mekândır. Bu mekânın kullanıcılarından eylem, tutum ve davranışlarında ölçülü olmaları beklenir. Zira mekânın alt katındaki çalışma alanında görevli kütüphane görevlilerinin bakışları sürekli kullanıcıların üzerindedir. Mekân ve çevresinde sigara içilmez. Mekânın tek bir fonksiyonu vardır. O da kullanıcıların ders çalışmasıdır. Dolayısıyla üniversite sınavlarına hazırlanan lise öğrencilerinin yoğun çalışma temposuna cevap vermektedir. Mekân, fiyatlandırılmaz bir kamusal hizmet oluşu dolayısıyla kullanımında fiziksel yoğunluk bir kısıt oluşturmaktadır. Bunu ancak kullanıcılarını sıraya sokarak giderebilmektedir. Zira mekâna yoğun talep dolayısıyla uzun süre ayakta beklemek gerekmektedir. Mekândaki çalışma ortamının fiziksel düzenlenişi de onu kolektifleştirici kılmaktadır. Eski nikah sarayından dönüştürülen mekândaki çalışma alanı oval bir yapıya sahiptir. Bu oval çerçeveye uygun şekilde çalışma masaları ve oturaklar, mekânı boydan boya kat edecek şekilde boylamsal ve enlemsel olarak yerleştirilmiştir. Bu yüzden gençler yan yana bitişik ve karşılıklı olarak masaların etrafında oturmaktadır.



Kaynak: <https://www.kentur.com.tr/tr/main/news/nevmekân-sahil-ogrencilere-24-saat-acik/12>.

Fotoğraf 3.7: Nevmekân Sahil Çalışma Alanı.

Mekânın düzenlenişi, kullanıcıların bulundukları sürece kendilerine ait özel bir uzam yaratmalarına olanak tanımamaktadır. Mekânın kolektifleştirici bir diğer unsuru, ücretsiz kek ve çorba hizmetinin belirli saatlerde yapılmasıdır. Çay ise çalışma alanının dışındaki sebilden karton bardakla kullanıcılar tarafından alınmaktadır.



Fotoğraf 3.8: Nevmeân Sahil Kütüphane Kuralları ve İkram Menüsü.

Nevmeân'ın üst katının alakart menüyle hizmet veren bir kafe-restoran, altkatının ise tek fonksiyonlu olarak gençlerin ders çalışması için düzenlenmiş bir mekân olduğundan yukarıda söz edilmişti. Ancak mekânın özellikle üst katı, görmek ve görülmek için gençler tarafından kullanılmaktadır. Mekânda vakit geçirmenin bir yönünü sosyal medyada gönderide bulunmak diğer yönünü ise karşı cinsle tanışmak oluşturmaktaydı. Hatta instagramda mekân kullanıcısı genç kadın ve erkeklerin birbirleriyle tanışması için bir hesap dahi açılmıştı. Mekânı gençlerin ders çalışması için düzenleyenler, düzenlenme amacından şaşan bu tür bir kullanımın ayyuka çıkması üzerine hesabın kapatılması için girişimde bulunmuş ve hesap kapatılmıştı. Ancak bu müdahaleyi, farklı adlar altına yeni hesapların açılması takip etmişti. Pek çok hesaptan biri, takip eden kişi sayısı ve paylaşılan gönderilerle öne çıkıyordu. Hesap genel erişime kapalıydı. Sadece takip isteği yollayanlar hesabın yöneticisi tarafından kabul ediliyordu. Açıklamada bunun bir "itiraf" hesabı olduğu ve gizliliğin esas alındığı belirtiliyordu. Mottosu ise "herşey bir itirafla başlar"dı. Mekânda karşılaştıkları genç kadın ya da erkeklerle tanışmak isteyenler doğrudan mesajla hesabın yöneticisine ulaşıyor, ardından hesabın yöneticisi kendisine ulaşan kişinin mesajını gönderi olarak paylaşıyordu. Ardından tanışmak istenilen kişinin gönderiyi beğenmesi bekleniyordu. Örnek vermek gerekirse mekânda beğendiği genç kadınla tanışmak isteyen bir erkek şu şekilde bir paylaşımda bulunuyordu:

Bugün kütüphanede olan gri kazaklı siyah saçlı kız. Yanında kırmızı kazaklı arkadaşın fotoğrafını falan çekiyordu. Buralardaysan beğen lütfen. Anlamışsındır kim olduğumu:)

Görüştüğüm gençlerden bu tür itiraf hesaplarının gençlere karşılaşma imkânı sağlayan pek çok ortamla ilgili açıldığını öğreniyordum. Yukarıdaki örneğin dışında üniversitelerin itiraf hesapları bulunuyordu. Görüştüğüm gençlerden biri, arkadaşıyla ilgili tanıklığından bahsediyordu. İslami yönelimli bir vakfın üniversitesinde okuyan genç, genç bir kadının arkadaşıyla ilgili benzer bir paylaşımda bulunduğunu söylüyordu. Genç kadın, arkadaşının boyu, saç ve göz rengini belirten bir gönderiyi itiraf hesabına yazmış ve arkadaşından cevap beklemişti. Arkadaşı ise orali olmamıştı. Görüştüğüm genç, itiraf hesaplarının artık bir marka niteliği taşıdığından ve semtlerden üniversite kampüslerine ve kafelere kadar pek çok ortamla ilgili açıldığından söz ediyordu.⁵⁸¹ Bir başka İslami yönelimli vakfın üniversitesinde okuyan bir başka gençse hocalarının dahi itiraf hesaplarını takip ettiğini söylüyordu. Bu da itiraf hesabına üniversite yönetimince onaylanmış resmi bir hüviyet kazandırıyordu.⁵⁸²

Burada mekânın amaçlanan kullanımından farklı şekilde kullanıcılar tarafından mekânı düzenleyenlerin hiç de hoş karşılamayacağı tarzda kullanımı, Certeau'nın kullanıcılara tanıdığı failliği anımsatır.⁵⁸³ Mekân, kolektif bir kamusal mekân olarak gençlerin ders çalışması için tasarlanmıştı. Ancak kolektifleştirici özelliği, mekânı genç kadın ve erkekler için duygulanımsal karşılamaların mahalline dönüştürmüştür. Fiziksel etkileşim, mekânın düzenleyicileri tarafından sürekli gözetimle engellenmektedir. Ancak sosyal medya, gözetimin aşılmasına yol açmaktadır.

Marmaray, meydan düzenlemesi, lüks bir güvenli site, alışveriş merkezi, Starbucks ve Nevmekân, Üsküdar'ın manzaralaştırılmasında merkezi hükümet, büyükşehir ve ilçe belediyesi, büyük bir gayrimenkul geliştiricisi ve çokuluslu bir kahve mağazası zincirinin işbirliğini ortaya koyar. Bunlar Üsküdar'ı, bilindik atmosferinden yersizyurtsuzlaştıran ve ufuk ötesi sermaye, insan, tüketim akışlarına

⁵⁸¹ Görüşmeci 10, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Diş Hekimliği, 20.08.2020.

⁵⁸² Görüşmeci 9, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği, 20.08.2020.

⁵⁸³ Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi – I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**.

açan girişimlerdir. Bununla birlikte bu yersizyurtsuzlaşmaya paralel bir başka süreç işlemektedir. Belediye ve yeni küçük burjuvazi işletmeleri olarak butik kahveci ve restoranlar, tesettür giyim mağazaları ve İslami sanat atölyeleri yersizyurtsuzlaşmakta olan söz konusu atmosferi, orta-sınıflaşmakta olan İslami gençlerin tüketim ve boş vakit değerlendirme taleplerine uygun olarak yeniden-yerliyurtlulaştırmaktadır. Bu özellikle tescilli sivil mimari örnekleriyle tarihi dokunun yoğun olduğu semtlerde yaşanmaktadır. Zamanla çöküntü alanlarına dönüşen bu semtler, belediyenin altyapı çalışmaları, restorasyon projeleri ve butik işletmelerle yeniden diriltilmektedir.

Belediyeler, kent merkezindeki eski tarihi semtlerde bulunmakla birlikte toptancı esnafı ve imalatçılarla kent yoksulları ve marjinal kesimlerin ikamet ettikleri çöküntü alanlarına dönüşmüş sokak ve caddeleri kentli orta-sınıfların tüketim ve boş vakit değerlendirme taleplerine uygun bir dönüşüm için teşvik eder. Sembolik mal ve hizmetlerin üretim ve dağıtımında uzmanlaşmış, küçük ekonomik sermayeye karşın görece büyük bir kültürel sermaye gerektiren küçük burjuva işletmeleri, tasarım atölyeleri, kafe ve restoranlar, giyim, takı, ev dekorasyon ürünleri satan butikler eskinin toptancı ve imalatçı esnafının yerini alır. Üsküdar'daki Uncular Caddesi, belediyenin teşvikiyle bu tür bir dönüşüme tanıklık etmektedir. Adını eskiden burada bulunan un toptancılarından alan cadde, daha sonrasında ağırlıklı olarak inşaat malzemeleri satan dükkanlarla dolmuştur.

Belediye, Uncular Caddesi'nde estetik bir sokak görünümü amacıyla cephe düzenlemesine gitmiştir. Dükkan kotlarında ahşap görünümlü çimento esaslı kaplama yapılmış, bu kaplamaların üzerine sokak boyunca tüm dükkanların tek tip tente ve tabelaları montajlanmıştır. Caddenin altyapısı da yenilenerek, kaldırım ve yola granit taş döşenmiştir. Böylelikle Üsküdar merkezdeki tarihi bir sokak olmakla birlikte zamanla ahşap binaların yerini betonarme yapıların almasıyla bu vasfını çoktan yitirmiş sokağa, cephe düzenlemesiyle otantik bir görünüm, estetik bir *façade* kazandırılmıştır. Belediyenin internet sitesinde caddede yapılan yenileme, “şehir ve yaşam kültürüne katkı sunacak” bir “gastronomi noktası” yaratmayı hedefleyen bir “prestij proje”si olarak sunulur: “Trafığe kapalı şekilde ziyaretçilerini ağırlayacak olan

Uncular Caddesi yeme içme kültürünün yeni adresi olarak hem mideye hem de göze hitap edecek”tir.⁵⁸⁴



Kaynak: <https://www.uskudar.bel.tr/tr/main/news/uskudarin-gastronomi-noktasi-uncular-caddesi-/1881>.

Fotoğraf 3.9: Üsküdar Uncular Caddesi (2020).

Altyapı ve cephe iyileştirmesinin ardından caddeye pek çok butik kahveci, kafe ve restoran, çikolata bar satan bir dükkan, tasarım atölyesi ve kafe konseptinde bir mekân gelmiştir.



Kaynak: <https://www.google.com.tr/maps>.

Fotoğraf 3.10: Üsküdar Uncular Caddesi (2015-2020).

Uncular Caddesi, Yeni Valide Cami’nin arka paralelinde uzanmaktadır. Caddeden ayrılan dar bir aralıktan, caminin dış avlusunu çevreleyen taş duvar boyunca uzanan dar bir sokağa ulaşılır. İmam Nasır Sokak, eskiden imalatçıların bulunduğu bir yerken sayıları azalmış, yerlerini ise zamanla kahveciler almıştır. Bir tarafında caminin

⁵⁸⁴ "Üsküdar'ın Gastronomi Noktası Uncular Caddesi Olacak", **Üsküdar Belediyesi**, 07 Ekim 2020, <https://www.uskudar.bel.tr/tr/main/news/uskudarin-gastronomi-noktasi-uncular-caddesi-/1881>, Erişim: 16.01.2020.

taş duvarının diğer tarafında bitişik nizamda üç-dört katlı apartmanların sıralandığı sokakta açılan kahveciler İslami gençlerin buluşma adreslerindendir. Caminin dış avlu duvarı ve apartmanlar, kapalı bir atmosfer efekti yaratarak kahvecilerin sokağı iç mekân kılabilmelerine olanak tanımaktadır. Sokak, trafiğe kapalı değildir ama mekânlar, avlu duvarı boyunca masalarını dizerek müşterilerini ağırladıklarından ancak bir araç geçebilecek kadar yol kalmıştır.

Üsküdar'da İslami gençlere hitap eden mekânlar kafeler değil, kahvecilerdir. Üsküdar'da özellikle meydan ve çevresi söz konusu olduğunda kafeye rastlamak mümkün değildir. Kafelerin yerine kahveciler ya da kitap-kahveler vardır. Ancak bunlar geleneksel mekânları tanımlayan kahvehane kelimesini “kahve” olarak kısaltılsalar da onlarla pek az şey paylaşırlar. İç mekânları özenle dekore edilmiş, Osmanlı mimarisi ve geleneksel sanatlardan izler barındırır. Olmazsa olmazlardan biri, kıraathanelere gönderimde bulunan kitaplar ve kitaplıklardır. Bakır işlemeli çay kazanlarında çay demlenir. İnce belli altın işlemeli bardaklarda servis edilir. Türk kahvesi bakır cezvede yapılır ve porselen fincanlarda sunulur. Bakır işlemeli kapaklı kavanozlarda şekerlemeler, lokumlar, çikolatalar; işlemeli camdan, bakır musluklu rengarenk sebiller içerisinde şerbetler raflarda sergilenir. Bunlara İtalyan marka pahalı bir espresso makinesi eşlik eder. Mekânlardan birinde her masayı bir şair tanımlar. Küçük ahşap bir dekorda masanın “Cemil Meriç Masası”, “Sezai Karakoç Masası”, “Erdem Bayazıt masası”, vd. olduğu yazılıdır. Ayrıca müşterileri, masa üzerlerinde kitaplar karşılar. Burası sokağın ilk mekânıdır. Onun gördüğü ilgi, sokağa başka işletmeleri de çekmiştir. Ayrıca mekân İslamcı entelektüellerle gençlerin buluşmasına da ev sahipliği yapmaktadır.

Mekân, İslami gençlerin kahve, şerbet, şekerlemeler gibi otantik tatları, müzik ve iç mekân tasarımıyla sağlanan otantik bir atmosferde tüketerek sosyalleşebilmelerine olanak tanır. Kahve her ne kadar kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu bir mekân olsa da müdavimlerinin tutum ve davranışlarında ölçülü olmalarını sağlayacak şekilde yapılanmış bir atmosfere sahiptir. Buraya gelen genç erkek ve kadınlar giyim-kuşamlarında, karşı cinsle kurdukları ilişkilerde, tutum ve davranışlarında oldukça ölçülüdür. Genç kadınların örtünme şekilleri Uncular Caddesi'ndeki işletmelerle ve daha ileride ele alınacak olan sokak kahvesiyle

karşılaştırıldığında daha renksiz, bol ve gösterişsizdir. Genç kadınlar genellikle bir arada vakit geçirir. Ya da evli ve nişanlı çiftlerin bir aradalığı söz konusudur. Mekân işletmecisi, çalışanlarının ve müdavimlerinin görünüşleri, müzik ve iç mekân tasarımı ağırbaşlı bir atmosferle olası sapmaları en başından engeller.

Uncular Caddesi ve çevresindeki belediye ve yeni küçük burjuva işletmeleriyle yürütülen manzaralaştırmaya benzer bir süreci, Üsküdar merkezden Beykoz'a uzanan Boğaziçi'nde tarihi dokusu, konut niteliği taşıyan tescilli mimari yapıları ve otantik atmosferini muhafaza edebilmiş semtlerden biri olan Kuzguncuk'ta görmek mümkündür. Burada Üsküdar'daki kahvecilerin yerini yabancı isimleriyle üçüncü nesil kafeler alır ve müdavim kitlesi çok daha çeşitlidir. Bir zamanlar dizi setlerinin aranan mekânlarından olan semt, bu sayede geniş kitleler nezdinde tanınmıştır. Böylelikle çok sayıda butik kafe ve restoran tarzı işletme açılmıştır. Kafe ve restoranlar, Boğaziçi sahilinden Üsküdar'ın İcadiye semtine çıkan caddenin iki yanına sıralanmışlardır. Caddenin iki yanında sıralanan iki katlı ahşap ve betonarme binaların üst katları konut, sokak seviyesindeki alt katlarında ise söz konusu butik dükkanlar vardır. Kafe ve restoranlar, masa ve sandalyeleriyle dış mekân olarak kaldırımları kullanmaktadır. Caddenin iki yanında uzanan kaldırımların üzerini ağaçlar örtmektedir. Binaların konut ve dükkanlardan oluşan karma kullanımı ve kafelerin kaldırımları dış mekân olarak kullanmasının yarattığı canlı sokak yaşamı insanları kendisine çekmektedir. Ayrıca semtte, belediye tarafından düzenlenmesi yapılan tarihi bir bostan yer almaktadır.

Kuzguncuk, Üsküdar'ın merkezinden işletme sahipleri ve müdavimlerinin görünüşleriyle büyük ölçüde ayrılmaktadır. Çok sayıda kadın işletmecinin işlettiği ev yemekleri, kurabiye, börek, kek, pasta satan mekân vardır. Mekânların iç tasarımları, masa ve sandalyeleri, tabak ve fincanları, hizmet sunumları ve müzikleri Üsküdar'daki kahvecilerden farklılaşmaktadır. Burada Üsküdar'daki kahvecilerde vakit geçirmeyecek orta-yaşlı profesyonel çiftlere ve genç sevgililere, dizi ve film oyuncularına, yazar ve sanatçılara rastlamak mümkündür. Ayrıca dünya mutfağından yemekleriyle alkol servisi bulunan restoran-kafeler vardır.

Belediye birkaç kez yenilemesine rağmen yol ve kaldırımları oldukça iyi bir işçilikle granit taşlarla kaplamıştır. Her ne kadar cadde araç trafiğine açık olsa da bir iç mekân kadar sterildir. Kaldırımlar, mekânların masalarını atacak kadar geniştir. Kimi mekânlar, masalarını kaldırımdan yola kadar taşırmaktadır. Caddenin her iki tarafında uzanan kaldırımlar boyu boyunca mekânların masalarıyla doludur.

Semt, sosyal medya gönderileri için eşine az rastlanır bir arkaplan oluşturmaktadır. Semt ve semtteki kafe ve restoranların ünlenmesinde bu gönderilerin önemli bir rolü vardır.⁵⁸⁵ Semtin dar sokaklarında tarihi doku binaların restorasyonu ile yeniden sağlanmış. Instagram kullanıcıları da bu dokuyu kendilerine arkaplan olarak seçmektedir. Bu instagram kullanıcıları arasında başörtülü genç kadınlar özel bir kitleyi oluşturmaktadır. Semtin cadde ve sokaklarında yürürken herhangi bir ahşap yapının önünde onlara rastlamanız büyük olasıdır. Kimileri cep telefonları kimileri de boyunlarına asarak gezdikleri profesyonel fotoğraf makineleriyle çekimlerini yapmaktadır. Semt sakinleriyse ikamet ettikleri konutların bu şekilde fotoğraflanmasına tepki olarak kapılarına fotoğraf çekmenin yasak olduğunu belirten yazılar asmaktadır.

Caddelerin ve eğlence mekânlarının gençleri çekebilmesinin ardında belediyenin yol, kaldırım, aydınlatma ve çevre düzenlemesiyle, yeni küçük burjuva işletmelerinin ise iç mekân tasarımlarıyla duygulanımsal bir atmosfer yaratabilmiş olmaları vardır. Ayrıca belediye, işletmelere iç mekânı dış atmosfere açmaya olanak tanıyan kaldırım ve yol kullanımına izin verir. Böylelikle işletmeler, kaldırıma attıkları masa ve sandalyelerde müşterilerini ağırlayarak semt ve caddenin genel atmosferinden artı elde ederler. Kaldırımda ağırlanan müşteriler için sokaktan geçen insan ve araç trafiği, sokağa dizilen binalar ve dükkanlar bütünleşilecek bir manzara oluşturur.

⁵⁸⁵ Instagram kullanıcılarının yanı sıra online yemek teslimatı yapan, restoran ve kafeler hakkında menü, fiyat ve müşteri yorumları gibi bilgileri mobil uygulama ve internet üzerinden sağlayan girişimler semtlerin, cadde, sokak ve eğlence mekânlarının tanınmasında ve tüketicilerin ilgisini çekmesinde etkilidir. Sharon Zukin, vd. Yelp.com adlı yerel işletme inceleme ve sosyal ağ sitesi örneğinden hareket ederek sosyal medya kullanıcılarının mekânlara dair yaptıkları yorumlarla soylulaştırmanın “söylemsel yatırımcıları” olarak görülebileceklerini belirtirler. Bkz. Sharon Zukin, Scarlett Lindeman ve Laurie Hurson, "The omnivore's neighborhood? Online restaurant reviews, race, and gentrification", **Journal of Consumer Culture**, 17, no. 3, 2017, s. 459-79.

3.3.3. Karşılaşmalar ve Yeni Belirîşlerin Mekânı: Butik Kafeler ve Kahveciler

Kahvehaneler, modern kent yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Baudelaire'in "geçici, ele avuca sığmaz, olumsal" olarak tanımladığı modernliğin birincil sahneleridir. Kent sakinlerinin kenti deneyimledikleri, başkalarıyla bir araya gelerek sosyalleştikleri, boş vakitlerini geçirdikleri ve kendilerine sunulan mal ve hizmetleri tükettikleri merkezlerdir. Kahvehaneler modern kent yaşamı açısından karşılaşmaların mekânıdır. Tıpkı Baudelaire'in Paris'in yeni bulvarlarından birindeki Parisien bir kafede sevgilisiyle otururken bahsettiği gibi:

Akşam, biraz yorgundunuz, hâlâ molozlarla dolu olan, tamamlanmamış parıltılarını şimdiden şarla gösteren, yeni bir bulvarın köşesindeki yeni bir kahvenin önüne oturmak istediniz. Kahve ısıllı ısıldı. Havagazı da bir başlangıcın tüm canlılığını gösteriyor, aklılarıyla gözleri kör eden duvarları, gözler kamaştıran, geniş aynaları, çubukların, kornişlerin yaldızlarını, boyunlarından bağlı köpeklerin götürdüğü tombul yanaklı maiyet beyzadelerini, yumruklarına konmuş atmacaya gülen hanımları, başlarının üstünde meyveler, yemekler, av etleri taşıyan tanrıçaları, peri kızlarını, kollarını uzatıp Bavyeralı kadınlara küçük testiye sunan Hebe'leri, Ganymedes'leri, sorguçu aynaların iki renkli dikilitaşını, kısacası, pisboğazların buyruğuna verilmiş tüm tarihi, tüm söylenbilimi var gücüyle aydınlatıyordu.⁵⁸⁶

Sevgilisiyle kahvede oturan Baudelaire, kırk yaşlarında sakalı kırışmış, paçavralar içerisinde bir adamın bir elinde oğlan çocuğu, öbür kolunda "yürüyemeyecek kadar zayıf bir küçük yaratık"la yolun üzerinde dikildiğini görür. "Bu üç yüz, bu altı göz... hayranlıkla, kımıldısızca... yeni kahveyi" seyretmektedir. Babanın gözlerinden "Ne güzel! Ne güzel!... Yoksul dünyanın tüm altınları gelmiş de bu duvarlara yerleşmiş sanki" diye bir ifade okunur. Oğlan çocuğunun gözleri "Ne güzel! Ne güzel... Ama ancak bizim gibi olmayanların girebilecekleri bir yer burası" der. En küçüğü ise yeni kahvenin ihtişamı karşısında "şaşkın ve derin bir sevinçten başka şey belirtemeyecek ölçüde büyülenmiş"tir. Baudelaire, "bu gözler ailesi" karşısında "duygulanmakla kalmamış", susuzluğundan "daha büyük olan bardakları... sürâhileri... yüzünden biraz" utanmıştır. Halbuki kendi düşüncelerini okumak için

⁵⁸⁶ Charles Baudelaire, "Yoksulların Gözleri", **Paris Sıkıntısı**, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 57.

gözlerini sevgilisinin “öyle güzel, öyle tuhafçasına tatlı gözlerine... yeşil gözlerine... gelgit isteklere yurtluk etmiş, ayla esinlenmiş gözlerine” çevirdiğinde hiç beklemediği bir tepkiyle karşılaşır: “Şu insanlar da ne çekilmez şeyler böyle gözleri araba kapıları gibi açılmış!... Garsona söyleseniz de şunları buradan uzaklaştırırsa!” “Anlaşmak böylesine güçtür işte düşünceler böylesine birleşmez şeylerdir sevgili meleğim, sevişenler arasında bile!” diyerek bitirir Baudelaire.⁵⁸⁷

Kafede sevgilisiyle oturan Baudelaire ve sevgilisinin kafenin önündeki yolda kendilerine dik dik bakan paçavralar içerisinde yaşlı bir adam ve çocuklarıyla karşılaşmasını modern yapan şey nedir? Daha önceki aşk ve sınıf mücadelesine dair sayısız karşılaşmadan bu karşılaşmayı farklılaştıran nedir? Marshall Berman için fark, bu karşılaşmanın sahnelendiği kent mekânında yatmaktadır. Baudelaire ve sevgilisi, “hala molozlarla dolu olan, tamamlanmamış parıltılarını şanla gösteren, yeni bir bulvarın köşesindeki yeni bir kahvenin önünde” oturmaktadır. “Farklılık, tek kelimeyle, boulevard’dır.”⁵⁸⁸

Paris’in yeni bulvarları, 19. yüzyılın en gösterişli kentsel icadıdır ve geleneksel kentin modernleşmesinin simgeleridir. Bu bulvarların mucidi ise önce seçimle cumhurbaşkanı olan ardından imparatorluğunu ilan eden III. Napolyon’un Paris’e genel vali olarak atadığı Georges-Eugene Haussmann’dır. Kendi deyiimiyle “yıkıcı sanatçı” Haussmann, kenti yeniden inşaya koyulur.⁵⁸⁹ Devasa yıkımlarla, kentteki binalar ve sokaklara yeni bir düzen verilir. Geniş bulvarlar, meydanlar, park ve bahçeler inşa edilir. Yıkımlar ve yeniden inşa faaliyetleri sonucunda geniş bulvarlar boyunca uzanan tek biçimli bina cepheleri ortaya çıkar. Parça parça mahallelerden oluşan kente tek bir perspektif içerisinde uyumlu bir bütünlük kazandırılması amaçlanır. “Yüzyıllardır birbirinden yalıtılmış hücreler halinde yaşayan Paris, artık birleşik bir fiziksel ve insanî mekân” olur.⁵⁹⁰ Bu III. Napolyon’un merkeziyetçi

⁵⁸⁷ A.g.e, s. 58.

⁵⁸⁸ Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, s. 205.

⁵⁸⁹ Benjamin, **The Arcades Project**, s. 128.

⁵⁹⁰ Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, s. 207.

programına hizmet eden bir kent uzamıdır. Aynı zamanda İkinci İmparatorluğa “kökten bir kopuş miti” sunar.⁵⁹¹

Baron Haussmann, mutlakîyetçi devletten gelen rasyonel tutarlılık fikrini en uç noktasına taşır. Kent dokusunda düz çizgiler çizer. Ancak bu henüz, Bauhaus ve Le Corbusier’deki dik açının diktatörlüğü değil, kuralın, hizanın, geometrik perspektifin düzenidir. Böylesi bir rasyonel tutarlılığın ardında III. Napolyon’un devleti vardır. Zira “devlet, kendini boşluklar üzerinden ifade eder: açık mekânlar, büyük bulvarlar, gösterilere açık dev meydanlar.”⁵⁹² Benjamin için bu tür yapılar, özellikle bulvarlar, modern fantazmagorinin inşa edilmesinde devletin oynadığı rolü gösterir. Zira kent planlaması, başlı başına kenti modern bir fantazmagori olarak inşa etmenin yoludur. Haussmann’ın bulvarları, muazzam miktarda insanın bir araya geldiği ekonomik, toplumsal ve estetik zeminler yaratır. Bulvar boyunca işyerleri ve mağazalar uzanır, her köşe başında restoran ve kafeler biter. “Bu kafeler, Baudelaire’in aşıklarıyla paçavralar içindeki ailenin karşılaştığı kafe gibi, kısa sürede dünyanın her yerinde *la vie parisienne*’in simgesi olarak görülmeye” başlanır.⁵⁹³

Kahvehane her şeyden önce kahvenin tüketildiği yerdir. Kahve, çay, şeker ve kakao gibi gıda maddeleriyle birlikte denizaşırı ticaretin yaygınlaşması ve küresel kapitalist ağların gelişmesi, yeni dünyanın keşfedilmesi ve sömürge imparatorluklarının kurulması, köle emeği ve plantasyon tarımına öncülük eden metallerden biridir.

Kahvenin kökeni, modern kapitalist dünya sistemini önceler. Ancak bir meta olarak yaygınlaşmasını Avrupalı sömürgeci güçlere borçludur. Bilinen tarihinin göre kahvenin içimlik bir gıda maddesi olarak keşfi, Habeşistan’a giden Yemenli tarikat şeyhleri aracılığıyla. Tarikat şeyhleri, gece zikirleri için kahvenin uyarıcı ve zinde tutucu özelliğinden faydalanmışlardır. Daha sonrasında ise Hicaz bölgesinde yaygınlaşmıştır. Yaygınlaşmasında tarikat ağları ve ticaret kervanları etkilidir. Hicaz bölgesinde yaygınlaşmasıyla birlikte yöneticilerin ve din adamlarının dikkatini çeker.

⁵⁹¹ David Harvey, **Paris Modernliğin Başkenti**, çev. Berna Kılınçer, İstanbul, Sel, 2012, s. 18.

⁵⁹² Lefebvre, **Kentsel Devrim**, s. 105.

⁵⁹³ Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, s. 207.

Müslüman fakihler açısından sorun kahvenin dini açıdan haram olup olmadığıdır. Fakihler arasındaki tartışmalar ve yasaklama girişimlerine rağmen kahve tüketimi, Hicaz'dan Mısır ve Suriye'ye yaygınlaşır. Ardından Suriyeli tüccarlar aracılığıyla İstanbul'a getirilir.

İstanbul'da kahve tüketiminin yaygınlaşması, tüketimine özgü bir mekân olarak kahvehaneyle birlikte gelişir. İlk kahvehane biri Şamlı diğeri Halepli iki tüccar tarafından 1554'te açılır.⁵⁹⁴ İlk kahvehaneyi takiben yenilerinin açıldığı yer esas olarak ticaretin yoğunlaştığı, yabancılar, seyyahlar ve tüccarların kente ilk adım attıkları liman çevresidir. Bu da o dönemde ve yakın zamana dek İstanbul için Tahtakale'dir. Kahvehaneler, kente yeni gelenler ve yerleşikler arasında haber ve bilgi alışverişinin zeminini oluşturur. Yola çıkacaklar, henüz yoldan gelmişlerden yolun durumu, güvenliği, güzergahı hakkında bilgi edinir. Dahası kent sakinleri, kahvehanelerde yoldan gelenlerin anlattıklarıyla dışarıda olanla temasa geçer. Dolayısıyla liman çevresi ve ticaretin yoğunlaştığı alanlarda ilk örneklerine rastlanan kahvehaneler, bir anlamda kentin ve kent sakinlerinin dışarıya açılan kapısıdır. Kahve tüketiminin artması ve yeni kahvehanelerin kent mekânında yaygınlaşmasıyla kahvehaneler dışarıya açılan kapı olmanın ötesinde yeni bir toplumsal mekân işlevi kazanır. Kahvehaneler, artık kent sakinlerinin günün çeşitli saatlerinde bir araya geldikleri, havadan sudan konuştukları, sohbet ettikleri, birbirlerini tanıdıkları, edebi ve kültürel etkileşime girdikleri mekânlar haline gelir. Bundan daha önemli olarak yönetenlerle ilgili dedikoduların kulaktan kulağa yayıldığı ve memnuniyetsizliklerin dile getirildiği siyasal bir işlev de yüklenirler.

Hattox'a göre kahvehanelerin 16. yüzyılda Müslüman coğrafyada hızla yaygınlaşmasının ardındaki nedeni, kent insanına “içinde müthiş bir dürtü uyandıran bir şeyi yapmak, yani evin dışına çıkmak için bir mazeret sağlamasında aramızda gerekir”:

Temelde var olan ve daha önce uykuda bulunan şiddetli bir toplumsal arzunun hüküm sürdüğü ve kahvehanenin bunu deşmek için en azından bir araç, üstelik bütünüyle ayıp sayılamayacak bir araç sağladığı bir durumla karşı karşıya

⁵⁹⁴ Ahmet Yaşar, **Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2010, s. 19.

olduğumuzu söyleyebiliriz. İnsanlar kahvehaneye sırf kahve içme isteği yüzünden gitmiyorlardı. Bunu aynı zamanda dışarıya çıkmak, geceyi arkadaş çevresinde geçirmek, eğlenmek ve başkalarıyla görüşmek için yapıyorlardı. Kahvehanelerin kapıdan kapıya dolaşan kahve satıcıları karşısında elde ettiği görece başarı ve ikinci satış yönteminin sonunda ortadan kalkması bu gerçeğin en açık kanıtıdır.⁵⁹⁵

Ev içine karşın kahvehanenin ev dışında sosyalleşmeye imkân tanıyan bir kurum olarak gelişimini dönemin tanığı İbrahim Peçevi'nin tarihinde görmek mümkündür. “Ahbap toplantıları yapmak için büyük paralar harcayarak ziyafetler çeken kimseler, artık bu masraftan kurtulup bir iki akçe kahve parası vermekle toplantı safasını sürmeye başladılar.”⁵⁹⁶

Peçevi'nin kahvehaneye bakışı oldukça olumsuzdur. Kahvehaneleri işsiz güçsüz ayaktakımının doldurduğundan söz eder. Hatta mevki ve rütbe sahiplerinin dahi kahvehanelerin yolunu tuttuğunu söyler. Peçevi'nin kahvehanelerden rahatsızlığına eklenen bir diğer şey de “İngiliz kafirleri”nin getirdiğini söylediği tütünün yaygınlaşmasıdır. “Kahvehaneler, rezil ve ayak takımı kimselerin fazla tütün içmelerinden dumanla doldu ve içinde olanlar birbirini göremez oldu.”⁵⁹⁷ Kahvehane müdavimlerine yönelttiği sert eleştiriler ve yasaklanmasına duyduğu sempati bir yana Peçevi'de kahvehanenin İstanbul ahalisinde ne denli kabul gördüğü ve toplumsal hiyerarşinin farklı kesimlerini buluşturan bir mekân olduğunu görmek mümkündür.

Kahvehaneler, Osmanlı dünyasına gelen Batılı seyyahların da dikkatini çeker. Seyyahlardan biri, kahvehaneye gelenlerin toplumun hangi tabakasından olursa olsun ayrıcalıkla karşılanmadığını, geldiği sraya göre oturduğunu ve hizmet aldığını belirtir. Buna dayanarak Markman Ellis, saray mensupları, tüccarlar ve yeniçerilerin sıradan halkla eşitlikçi bir koşulda ilişki geliştirdiğini söyler.⁵⁹⁸

Kahvehanelerin kent ahalisinden gördüğü ilginin yanı sıra esnaf ve yeniçerileri bir araya getiren ve isyanla sonuçlanan politik sonuçları vardır. Bu da Osmanlı

⁵⁹⁵ Ralph S. Hattox, **Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri**, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, s. 79.

⁵⁹⁶ Peçevi İbrahim Efendi, **Peçevi Tarihi I**, der. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 258.

⁵⁹⁷ A.g.e, s. 259.

⁵⁹⁸ Markman Ellis, **The Coffee-House: A Cultural History**, London, Phoenix, 2004, s. 26.

yöneticileri tarafından sık sık yasaklanmalarına neden olur. Bunlardan en bilineni IV. Murat döneminin tütün, kahve ve içki yasağıdır. Ulema da dini yönden kahve tüketimine karşı fetvalar çıkararak kent sakinleri arasında yaygınlaşan bu fenomenin önüne geçmeye çalışmıştır. Ancak yasaklar hem kısa süreli olmuş hem de kahve tiryakileri ve kahvehane işletmecileri küçük “düzenbazlıklarla” yasakların üstesinden gelmeyi bilmişlerdir. Necmi Erdoğan’ın “devleti idare etme sanatı” olarak kavramsallaştırdığı küçük hileler, pek çok devlet uygulamasına karşı geliştirilen madun taktiği gibi kahvehaneler için de söz konusudur. Nitekim kahvehanelerin yasaklandığı III. Murat döneminde kimi dükkanların art yerlerinde gizli koltuk kahveleri açılmış, görevli memurlara da sus payı olarak rüşvet verilmiştir. Benzer şekilde yeniçeriliğin kaldırıldığı II. Mahmud döneminde yeniçeri kahveleri de kapatılmıştır. Ancak berberlerin sayısında artış yaşanmıştır. Dışarıdan bakıldığında berber gibi görünen bu dükkanlar, esasında arka tarafına gizli bir bölmeyle geçilen kahvelerdir.⁵⁹⁹

Avrupalı seyyah ve tüccarlar, kahvehaneyi Osmanlı coğrafyasından Batı başkentleri ve liman bölgelerine taşır. 1652’de Londra’nın merkezinde ilk kahvehane, Rum kökenli bir Osmanlı gayrimüslimi Pasqua Rosee tarafından açılmıştır. Pasqua Rosee, Osmanlı ile ticareti düzenleyen Levant Şirketi’nin tüccarlarınca finanse edilmiştir. Kahvehane Avrupa’da yaygınlaşırken karşılaştığı her toplumda biçim ve doğası değişim göstermiştir. İngiltere’de haberlerin okunmasına ve yazılmasına, iş dünyasına, dedikodu ve haber almaya adanmış eril bir uzam olarak kalır. Bu yüzden iş adamlarına uygundur. Ancak müdavimleri arasında sadece tüccarlar değil, din adamları, saray mensupları ve eleştirmenler de vardır. İngiliz modeli Avrupa’da yaygınlaşan kahvehaneleri etkilese de tek model o değildir. Kahvehane ve taverna arasında melez bir kurum olarak Fransız modeli kıta Avrupa’sında daha etkili olmuştur.⁶⁰⁰

Kahvehanelerin Avrupa kentlerinde oynadığı rol, modern kent yaşamının gelişimi açısından sosyal kuramcıların dikkatini çeker. Habermas, modernliğin

⁵⁹⁹ Necmi Erdoğan, "Devleti İdare Etmek: Maduniyet ve Düzenbazlık", **Toplum ve Bilim**, 83, 2000, s. 7.

⁶⁰⁰ Ellis, **The Coffee-House: A Cultural History**, s. 107.

ardındaki kamusal alanın oluşumunda İngiltere’de kahvehanelerin, Fransa’da salonların ve Almanya’da *Tischgesellschaft*’nin (yemek davetleri) önemli yeri olduğunu savunur. Bu mekânlar, saray toplumuna karşı burjuvazi öncülüğünde gelişen siyaset, edebiyat ve kültürün içerisinde yer aldığı yeni tür bir kamusal yaşama işaret eder. 17. yüzyıldan itibaren özellikle İngiltere’deki kahvehaneler ve Fransa’daki salonlar, aristokratik toplulukla burjuva entelektüellerinin okur-yazarlık temelinde buluştuğu, önce edebi olarak başlayan zamanla siyasal nitelik de kazanan eleştirinin merkezleridir.⁶⁰¹ Habermas’ın belirttiği şekliyle

...bir araya getirdikleri toplulukların bileşimi ve çapı, davranış tarzı, akıl yürütme ortamı ve onlara yön veren konular bakımından birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da, hepsi, özel şahıslar arasında süreklilik kazanma eğilimi taşıyan bir tartışmayı örgütlerler; bundan ötürü bir dizi ortak kurumsal ölçüte de sahiptirler. Öncelikle statülerin eşitliğini varsaymak bir yana, bunu yok sayan türden bir toplumsal ilişkiler dizgesi söz konusudur. Rütbe-mevki törenselliğinin yerini, giderek eşdeğerlilik ölçüsü alır. Savlara dayalı bir otoritenin toplumsal hiyerarşiye kafa tutarak sonuçta onu aşabileceği tek zemini oluşturan bu ölçü, dönemin özbilincinde “salt insanı” olanı ifade eder.⁶⁰²

Bu mekânlardaki insanlar (les hommes), beyefendiler (gentlemen) ve özel şahıslar (die Privatleute), sadece kamusal görevlerin kazandırdığı güç ve saygınlığı bir kenara bıraktıkları için değil, aynı zamanda ekonomik bağımlılıkları ve pazar yasalarını da tıpkı devlet yasaları gibi devre dışı bıraktıkları için kamusal bir topluluğu oluştururlar. Kamusal topluluk fikri, ilk kez bu sayede ortaya çıkmıyorsa da bu mekânlar aracılığıyla kurumsallaşabilmiştir.

Kahvehane romantikleştirilen ve aşırı idealleştirilen bir kurumdur: Neşeli, nazik konuşmalar, tatlı anlar ve yakın dostluklar; tümü bir fincan kahve etrafında gerçekleşiyordu... Dahası, kahvehaneler, onları geçmişe dönük olarak romantikleştirmeyi kolaylaştıran bir işlevi daha yerine getiriyordu: O dönemde, her iki şehirde de kahvehaneler başlıca enformasyon merkezleriydi. Gazeteler burada okunurdu... Enformasyon merkezleri olarak kahvehaneler, doğallıkla sohbetin geliştiği yerlerdi... Enformasyonun mümkün olduğunca eksiksiz olması için, mevki ayırımları geçici olarak askıya alınıyordu. Orada oturan herkesin, tanışın tanımasın, istediği ile konuşmaya, yetkili olsun ya da olmasın istediği konuya katılmaya hakkı vardı. Kahvehanede konuşurken karşıdaki insanın

⁶⁰¹ Jürgen Habermas, **Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul, İletişim, 2012, s. 100.

⁶⁰² A.g.e, s. 106.

toplumsal kökenine değinmek dahi çirkindi, çünkü sohbetin özgür akışı engellenebilirdi.⁶⁰³

Dolayısıyla kahvehane sohbeti, sınıf, soy, beğeni gibi anlam simgelerinden ayrı ve onlara meydan okuyan bir işaret sistemiyle derdini anlatmanın ve anlamının en uç örneğidir.⁶⁰⁴ Kahvehanelerinki “özgür, rahat, fakat inceden inceye düşünülmüş” bir konuşmadır.⁶⁰⁵

Peter Stallybrass ve Allon White’a göre kahvehanenin başarısı, pazar yeriyle birleşen toplumsal belirsizliği, karnavalesk bileşenlerin tümünü nötralize ederek medenileştirmesi ve ticaret için gerekli güvene dayalı koşulları sağlamasında yatmaktadır. Bu bir başka açıdan belirsizliğe tahammülü olmayan burjuva kimliğinin oluşumuna işaret eder. Burjuva kimliğinin oluşumu, ancak ötekinin negasyonu yoluyla mümkündür. Kahvehaneler de pazar yerinin keşmekeşliğinin yanı başında alıcı ve satıcıların ticaretlerini karşılıklı güven ilişkisi temelinde yapmalarına olanak tanır.

O zaman burada sahip olduğumuz şey, negasyon yoluyla kimliğin üretiminin, ‘hayır, o değil, o değil’ gibi açık reddetmeler ve inkarlar yoluyla örtülü bir benlik duygusunun yaratımının mükemmel bir temsilidir. Kamusal alan ne saf bir düşünce ne de sadece kendi içinde ve kendisi için olan bir şeydir: herhangi bir kimlik biçimi gibi negasyonlar yoluyla yaratılır, kendisini çevreleyen ve tehdit eden bölgeleri negatif introjenler olarak değerlendirerek yeni bir alan üretir.⁶⁰⁶

Argo, küfür, gürültü ve soğuk şakaların yapıldığı birahaneler karşısında rasyonel insanın kibarlık, terbiyeli konuşma, sessizliği destekleyeceği, soğuk şakalar ve sarhoşluktan kaçınarak bedenini daha sıkı bir denetime tabi tutacağı varsayılır. Dolayısıyla birahaneler karşısında kahvehaneler, rasyonel insanın toplanma mekânları olarak öne çıkartılır.⁶⁰⁷

Burjuva kamusal alanının gelişimiyle kahvehanelerin yaygınlaşması tam bir uyum içerisindedir. Özgür tartışma ve Aydınlanmacı entelektüellerin mekânı olarak

⁶⁰³ Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, s. 117.

⁶⁰⁴ A.g.e, s. 118.

⁶⁰⁵ A.g.e, s. 283.

⁶⁰⁶ Peter Stallybrass ve Allon White, **Politics and Poetics of Transgression**, New York, Cornell University Press, 1986, s. 89.

⁶⁰⁷ A.g.e, s. 94.

kahvehaneler iyi bilinir. Paris kafeleri Ansiklopedistler ve Buffon, Gilbert, Voltaire, Piron, Diderot, D'Alembert, Marmontel, Le Kain, J.J. Rousseau ve D'Holbach gibi Aydınlanmacıların buluşma noktalarıdır.

Kahvehanenin değeri, bütün gün gece yarısına kadar tüm sınıflardan insanların arasında orada oturabilmenizdir. Kahvehane sohbetin gerçekleşebileceği, abartılı planlar, ütöpik hayaller ve siyasi entrikaların kimsenin koltuğunu terk etmeksizin kuluçkalandığı tek yerdir.⁶⁰⁸

Kahvehane demokratik özlemleri tavernadaki bedenin zevk talepleriyle kirletilmemiş bir söylem alanıyla birleştirir. Dolayısıyla söylem alanının sistematik olarak boşaltıldığı yerlerden biridir. Sarhoşluk, beklenmedik hareketler, cinsel referans ve sembolizm, uğultu ve şarkı söyleme, bedensel hazlar ve etrafta aylak aylak dolaşma kahvehanede yasaklanır. Böylelikle ciddi, üretken ve rasyonel görüşmelere alan açılır.

Kahvehane, Protestan etiğin gelişimi ve bedenin serkeş hareketleri üzerinde kurduğu denetimin kurumsal aracı olur. Aynı zamanda kamusal hayatın nezaket ve terbiye kurallarını yaygınlaştırırken toplumsal hiyerarşi ve üstünlüğe dair feodalite kalıntısı kuralların altını oyar. 17. ve 18. yüzyıllarda kahvehaneler, burjuva kurum ve adabının gelişiminde önemli rol oynar. Birahanein tembel ve şenlikli tüketiminin karşısına üretken boş zamanı koyar.

Kahvehane ve benzeri mikro-kentsel mekânlar üzerine sosyo-tarihsel açıklama girişimlerinden hareketle bu tür mekânların saray, parlamento ya da haneden vb. gibi farklı bir toplumsal statü durumuna işaret ettiği açığa çıkmaktadır. Bunlar enformel de olsa belirli müşterek davranış kodlarına bağlı kalınan kamusal mekânlardır. Yukarıda tartışıldığı üzere Habermas'ın öncülüğünde pek çok isim, kahvehaneleri toplumsallık ve kamusal alanın oluşumuyla sınırlı olarak değerlendirir. Habermas tarafından ideal konuşma durumunun gerçekleştiği ideal bir mekân olarak öne çıkarılır. Halbuki kahvehane mekânının ussal iletişimin mekânı olabilmesi için Habermas'ın iddia ettiğinin aksine kapsayıcı değil, dışlayıcı olması gerekir. Nitekim kahvehaneler, başta Londra olmak üzere Avrupa başkentlerinde yaygınlaştıkları dönemde çoğunlukla

⁶⁰⁸ A.g.e, s. 95.

burjuvalar ve püritenler tarafından sahiplenilir. Kahvehanelerin özgüllüğü, kent sakinlerinin ev dışında bir araya gelmelerine olanak tanımasından kaynaklanıyorsa kahvehane öncesinde de insanların bir araya gelebildikleri meyhane, taverna ya da birahaneler vardır. Ancak bu mekânlar, alkol, gürültü, grotesk bedenlerle karakterize olduklarından Habermas’ın ideal konuşma durumu olarak idealize ettiği ussal iletişime uygun değildir.

Habermas’ın idealize ettiği şekliyle kahvehanelerin ussal iletişime olanak tanıyan kapsayıcı mı yoksa dışlayıcı mı kamusal mekânlar olduğu tartışması söylemsel düzeyde kalmayı sürdürür. Bu söylemsel düzeyin dışına çıkarak böylesi bir mekânın oluşumunu mümkün kılan etmenler çokluğuna bakmak gerekir. Kahvehane, doğaca birbirinden farklı heterojen bileşenler çokluğunun ürünü olan bir öbikleşme, makinesel bir karma oluşturmaktır. Liman, gemiler, tüccarlar, deniz aşırı ticaret, kolonyal fetihler, plantasyonlar, köle emeği, oryantal bir meta olarak kahve, kahvenin içime hazır hale getirildiği kavurma, öğütme ve pişirme gibi işlemler ve bu işlemlerdeki başka maddi bileşenler ve tekniklerle birlikte tüm bu bileşenler arasında bir bağıntılar ağı olarak kahvehane öbikleşmesi.

Kahvehanede oturarak ve konuşarak içilen kahvenin, plantasyondan toplanması, çekirdeklerin ayıklanması, kavrulması, öğütülmesi, pişirilmesi ve içime hazırlanması, porselen fincana dökülmesi ve servis edilmesi, ağız yoluyla insan bedenine girip kan dolaşımına karışması sürecindeki hareketi, fiziksel-kimyasal, biyolojik, teknolojik, kültürel ve kozmolojik olarak çeşitlilik arz eden bileşenler boyunca makinesel bir tutarlılık sergiler. Kahvehanenin makinesel öbikleşmesi aracılığıyla kafein molekülünün canlı hareketleri, kimyasal bileşenlerin kozmolojik doğumunu, sindirim sisteminin biyolojik evrimini, kapitalist ekonomik sistemin gelişmesini, günlük yaşamın toplumsal baskılarını ve psiko-aktif uyaranların kültürel kabul edilebilirliğini mekânın maddi tutarlılığında bir araya getirir.

Bu tür bir öbikleşmeyi Ian Hodder, insanlar ve şeylerin birbirine karıştığı bir “ağ örgüsü” olarak nitelendirir ve “dolanıklık” kavramıyla açıklar. Bu tür bir dolanıklığa örnek olarak Sidney Mintz’in kolonyal dünya üzerinden şekerin tarihini Avrupamerkezciliği sorgulayan bir tarzda soruşturduğu çalışmasına atıfta bulunur.

Mintz, şeker gibi bir madde üzerinden “insanlar, toplumlar ve maddeler arasındaki değişen ilişkilerin uzun tarihini” konu edinir.⁶⁰⁹ Bunun Hodder için önemi, şekerde dolanıklaşan insan ve şeylerin ilişkisini açığa vurmasıdır. Buna göre 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa’daki şeker talebinde yaşanan artışla birlikte “Avrupa ile Karayipler, gemiler, köleler ve şeker dolaşımında birbirine” kenetlenir. Talepteki artış, “kolonileri ele geçirme, plantasyon, köle alımı, gemi inşası ve şeker alımı” gibi bir döngü doğurmuştur. Ayrıca şeker, başka kolonilerden gelen çay, kahve ve kakao gibi başka maddelerle dolanıklıklar kurmuştur.⁶¹⁰

Doğaca birbirinden farklı bir heterojen bileşenler çokluğunun oluşturduğu kahvehane kendisinden daha büyük bir öbeksleşmenin bileşen bir parçasıdır. Pek çok başka bileşenle birlikte bir sokak, ardından semt ve kent öbeksleşmesini bir araya getirir. Kahvehane, bir kentin bir semtinin bir sokağının bir binasındaki bir kahvehane olmasıyla tekil ve benzersiz bir öbeksleşmedir. Çünkü onu bir öbeksleşme kılan, bileşenlerinin benzersiz bir konfigürasyonudur. Dinamik ve değişken olduğu için tekil ve benzersizdir. Tekil ve benzersiz olmakla birlikte bileşeni olduğu sokak, semt ya da kent öbeksleşmesinden ayrı ve ayrıcalıklı bir anlam ve statüsü yoktur. O yüzden bir kahvehane ancak hem onu oluşturan bileşenler hem de başka bileşenlerle oluşturduğu daha büyük bir öbeksleşme açısından değerlendirilebilir. Kahvehane gibi bir mikro-kentsel mekân ve bu mekândaki gündelik karşılaşmalar, insanların ve şeylerin, materyaller ve söylemlerin dolayımında çok daha büyük siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel oluşumların, hâkim anlamlandırma ve öznelleşme tarzlarının izlerini barındırır. Baudelaire’in bulvar kafesinde sevgilisiyle otururken yaşadığı karşılaşma buna örnektir. Ya da kahvehanenin bir tüketim mekânı olarak oluşumunun ardındaki kahve, müşterinin fincanına gelene kadar farklı kuvvetlerin ve süreçlerin dâhil olduğu farklı güzergahları takip eder. Dolaşımlarında ve tüketimlerinde dünyalar yaratırlar. Robert J. Foster’in “dünyevi şeyler” olarak tanımladığı içecekler hem fiziksel olarak burada

⁶⁰⁹ Sidney W. Mintz, **Şeker ve Güç: Şekerin Modern Tarihindeki Yeri**, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Kabalcı, 1997, s. 24.

⁶¹⁰ Ian Hodder, **Dolanıklık: İnsanlar ve Şeylerin Arasındaki İlişkilerin Arkeolojisi**, çev. Billur C. Yılmazyigit, İstanbul, Alfa, 2018, s. 235.

ve şimdi mevcutturlar hem de tüketenin yakın ufkunun ötesinde başka yerlerdeki eşzamanlı varoluşlarının izlerini taşırlar.⁶¹¹

3.3.3.1. Sokak Kahvesi

Üsküdar'da Kara Davut Paşa Cami ile Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi'nin (ÖSYM) Üsküdar Şubesi'nin arasındaki trafiğe kapalı dar bir sokakta bulunan kahve, sokağa attığı masa ve iskemlelerde müdavimlerini ağırlamaktadır. Ahşap iç dekoru, yuvarlak masaları, sandalye ve iskemleleri, taş döşeli sokağı, yanındaki caminin ağaçlarının gölgesinde müşterilerine otantik bir deneyim sunmaktadır. Gece geç saatlere kadar hizmet veren kahvede kimi akşamlar, kahvenin de müşterisi olan ney, bağlama ve ud sanatçısı gençler bir kenarda sanatlarını icra etmektedir. Akşam saatlerinde Üsküdar'ın eski kabadaylarından biri, sütlü tatlılar sattığı seyyar tezgahıyla kahvenin bulunduğu sokağa nara atarak girmekte, sokağın sağında solunda oturan gençlerle tek tek selamlaşmaktadır. Kahvenin müşterileri çeşitlilik arz etse de çoğunluğu üniversite öğrencisi İslami genç erkek ve kadınlar oluşturmaktadır. Mekânda kadın-erkek arkadaş grupları rahatlıkla sohbet edebilmektedir. Kimi zaman bu sohbetler, gece geç saatlere kadar sürmekte, mekân da son müşterisi kalkana kadar kapanmamaktadır.

Bu kahvede katılımcı gözlemci bir metotla İslami genç bedenlerin performatif edimlerini analiz etmenin yolu, bu bedenlerin ve edimlerin oluşturduğu ritimlere katılmaktan geçer. Bu tür bir yönetime Lefebvre'in ritimanalizi rehberlik eder. Bu mikro-kentsel uzamda gömülü ritimleri deneyimlemek ve yaşamak adına tüm bedenimle onda bir konum aldım. Böylelikle görsel bir etkileşimin ötesinde söz konusu uzamın ritmik, zamansal boyutuna yerleştim. Bu sayede zaman ve uzam iç içe geçmesine, geçmişin yeniden canlanmasına, mekâna dair hatıralar, onda gömülü ruh halleri ve duyguların yeniden çağrılmasına olanak tanınır. Lefebvre, ritimanalisti şöyle tarif eder:

⁶¹¹ Robert J. Foster, **Coca-Globalization: Following Soft Drinks from New York to New Guinea**, New York, Palgrave Macmillan, 2008, s. xvii.

Büyük bir Akdeniz şehrinin sokakları boyunca dolaşan, “ritimanalist” diye adlandıracağımız esrarengiz bir şahsiyetin portresini, düşüncelerini ve hislerini, izlenimlerini ve şaşkınlığını çizmeye çalışabiliriz. Mekânlardan çok zamanlara, imgelerden çok ortama, belirli olaylardan çok atmosfere duyarlı bu kişi tam anlamıyla ne bir psikolog, ne bir sosyolog, ne antropolog ne de bir iktisatçıdır; bununla birlikte, tüm bu alanların kıyısına yaklaşır ve uzmanların kullandığı araçlardan yararlanabilir. Böylelikle bu farklı bilimlere ilişkin disiplinler-aşırı bir yaklaşım benimser. Daima “dinleme halinde” durur ama yalnızca kelimeleri, konuşmaları, gürültüleri ve sesleri duymakla kalmaz, aynı zamanda bir senfoni veya bir opera dinler gibi bir evi, bir sokağı, bir şehri de dinleyebilir. Elbette, bu müziğin nasıl bestelendiğini, onu kimin ve kim için çaldığını bilmek ister... Zamana (tempoya) ve dolayısıyla tekrarlara ve benzer şekilde zamandaki farklılıklara dikkat kesilerek, bir bütüne bağlı olarak önüne gelen şeyi, yani ritimleri ve ritimlerin ilişkilennemelerini zihinsel bir edim yoluyla ayırır. Yalnızca insan faaliyetlerini gözlemlemez, ayrıca bu faaliyetlerin meydana geldiği zamansallıkları da dinler duyar.⁶¹²

Burada hayati olan ritimanalist ile nesnesi arasında nesnesini analiz edebileceği sağlıklı bir mesafenin bulunmasıdır. “Ritimleri kavrayabilmek ve analiz edebilmek için ritimlerin dışına çıkmak gerekir ama tamamen değil: ya hastalık ya da bir teknik sayesinde dışına çıkmak.” Burada ritimlerin kavranması için analitik aklı harekete geçirecek bir dışsallığa ihtiyaç vardır. Ancak bu dışsallık ikincildir. Zira ritimleri kavramanın ön şartı bizatihi bu ritimler tarafından “kavranmış” olmaktır. “Kendini bırakmalı, teslim olmalı, onun süresine (duree) boyun eğmeli.” Tam olarak bir nesne değil de uçup gidici bir nesne olan ritmi kavramanın yolu, onun hem içinde hem de dışında konumlanmaktan geçer. Lefebvre için sokakla ilişkisiyle balkon, sokağı perspektif içerisine almasıyla “bu işi hayran bırakacak biçimde” yapar.⁶¹³

Kahve, bir şerit gibi anacaddeden içeri derinlik oluşturacak şekilde uzanan trafiğe kapalı ve çıkmaz bir sokakta bulunmaktaydı. Sokağın bir tarafında kahvenin karşısındaki caminin bahçe duvarı, diğer tarafında ise kahvenin altında bulunduğu hanın dış cephesi uzanmaktaydı. Çok katlı han ve caminin bahçesindeki ağaçların yüksekliği bu dar sokağa kapalı bir uzam efekti vermektedir. Kahvenin iç mekânı, sadece birkaç müşteriyi ağırlayabilecek büyüklükteydi. Bu yüzden müşterilerini girişinden itibaren sokağın iki yanına attığı masa, sandalye ve iskemlelerde ağırlamaktaydı. Sokağın hem kapalı bir uzam efektine sahip oluşu hem de iki yanına

⁶¹² Lefebvre, **Ritimanaliz: Mekan, Zaman ve Günvelik Hayat**, s. 112.

⁶¹³ A.g.e, s. 53-54.

atılmış masa ve sandalyeler sayesinde kahve müdavimi anacaddeden bu çıkmaz sokağa girişiyle birlikte performansını sergileyebileceği bir sahneye adım atmış olur.

Ramazan ayı geldiğinde kahve, akşam saatlerinde hafta içi ya da hafta sonu yoğunluğundan bir şey yitirmemektedir. Ramazan ayının yaz kadar bunaltmayan ama dışarıda vakit geçirmek için gayet uygun akşam esintileriyle Mayıs ayına denk gelmesi, kimisi okulundan kimisi işinden çıkışta gençleri buraya çeker. Önce Üsküdar'daki lokantalarda iftarlar açılır. Ramazan'ın Üsküdar'da özellikle iftar ve iftar sonrasında pek çok semte göre canlı geçtiği söylenebilir. Büyüklü küçüklü lokantalar, büfeler, kebabçılar masa ve sandalyeleri yollara atar. İnsanlar, hep birlikte Üsküdar'a rengini veren iki büyük valide camiinden okunacak ezanı bekleyişe koyulur. Ezan okunmasına kısa süre kala Üsküdar'a sessizlik çöker. Yol ve kaldırımların trafiği durulur. Huşu içinde bir bekleyiş hâkimdir. Ezan okunduğunda dua mırıltıları ve bir bardak su eşliğinde oruçlar açılır. Sonrasında yemek yenen yerlerden çayların hüpletileceği, sigaraların tütürüleceği, gece yarısına kadar sıcak sohbetlerin yürütüleceği kahve/kafelere doğru yola çıkılır. Kahve, ana güzergahlardan biridir. Yoğun bir kalabalığa hitap etmektedir. İçeriden sürekli tabureler dışarı çıkarılır. Oturabilenler şanslıdır, diğerleri ise Üsküdar'daki başka mekânların yolunu tutar. Kahvenin bulunduğu loş ışıklı, karanlık bu dar sokakta hararetli sohbetlerin uğultusunu ancak Teravih namazına çağıran Yatsı ezanı bastırabilmektedir. Gençlerden pek teravih namazına rağbet edenini görmedim. Kimileri son yıllardaki dini tartışmalardan hareketle Teravih namazının sünnet, vacip, farz olup olmadığını tartışıyordu. Aslında yirmi değil de sekiz rekat olduğundan söz ediyorlardı. Yine de pek çoğu Ramazan ayı boyunca bir ya da birkaç kez Teravih namazını kılmaya özen gösteriyordu. Özellikle Ramazan ayının yirmi yedinci gününe denk gelen Kuran-ı Kerim'in nazil olduğu Kadir gecesinde. Ramazan ayı boyunca kahvenin müdavimleri, her akşam aynı saatte sokağın başından görünürlerdi. Oruç süresinin getirdiği kısıtlı vakit kahveye geliş gidişleri dakikleştirirdi. Artık hangi aşına yüzün hangi saatte geleceği bilinirdi.

Kahvenin girişinde iki yana doğru açılan ahşap kapılar vardır. İç mekân ahşap donatılıdır. Kahvenin önündeki masa ve sandalye sokağa girenler de dâhil tüm kahve müdavimlerinin gözlenebileceği en stratejik yerdir. Bu kahvede çay iki buçuk liradır.

Çaylar ince belli bardaklarda servis edilir. Siparişe gerek yoktur. Kahve çalışanlarından biri tepsideki çaylarla iç mekândan çıkar ve sokak boyunca sıralanan masalara çayları bırakır. Peşinden bir başka çalışan her bir çay için adisyona bir çentik atar. Siz dur diyene kadar ardı sıra çay servis edilmeye ve adisyona çentikler atılmaya devam eder. Mekândan kalkılacağı zaman adisyonla ödeme yapmak için iç mekâna geçilir. Adisyondaki çentikler ikişer üçer sayılır. Bol çentikli adisyonlarda küsurat atılarak hesap düzeltilir. Kredi kartıyla ödeme için pos cihazı vardır ancak çoğunlukla ödemeler nakit olarak yapılır.

Kahveye havasını veren şey bekarlık ve gençliktir. Evli çiftler de olmakla birlikte mekânın ağırlığını bekar genç erkek ve kadınlar oluşturmaktadır. Çoğunluğu üniversite öğrencisi ya da yeni mezun, iş hayatına yeni atılmış gençlerdir. Kimileri bir yerlerde profesyonel olarak çalışmakta kimileri kendi işini yapmaktadır. Orta yaşlarına doğru ilerleyen gençler için burası, işyerlerinin yakınında bulunan bir üçüncü-mekândır. Bunu özellikle tez çalışması kapsamında tanıştığım bir mimar-mühendis arkadaş grubundan hareketle söylemekteyim.⁶¹⁴ Haftanın birkaç günü Üsküdar'ın farklı yerlerindeki işyerlerinden çıkışlarında buluşmak üzere buraya gelmekteydiler. Onları erkeklerden oluşan bir arkadaş grubuydu. Kalabalık bir arkadaş grubu olarak sokaktaki iskemlelerde oturmaktaydılar. Her yeni gelen bir iskemle çekerek aralarına katılmaktaydı. Her Cuma günü halı saha maçından önce toplandıkları mekânda sayıları 10-14 kişiye ulaşabilmekteydi. Aralarında Üsküdar'da mimarlık ofisi bulunanlar vardı. Onları ofislerinde de pek çok defa ziyaret etme şansım oldu. Mimarlık ofisi, yukarıda mikro-kentsel soylulaştırma çerçevesinde sözü edilen belediye ve yeni küçük burjuva işletmelerinin dönüştürdüğü Uncular Caddesi'nin arka sırasındaydı.

Gençler, taş döşeli sokağın iki yanına atılmış masalarda çaylarını içip sigaralarını tütürürken dumanın gölgesinde yaptıkları ateşli muhabbetlerde sokağı deneyimlemektedir. Zaman zaman hiddetlenen entelektüel münakaşalardan kahkahaların yükseldiği samimi sohbetlere gençlerin hep bir aradalığı ortamın ısını yükseltmektedir. Kahvede tanıştığım genç erkeklerden biriyle her karşılaşmamda onu siyaset, ekonomi, felsefe, din üzerine hararetli tartışmalar içerisinde bulurdum. Genç

⁶¹⁴ Görüşmecı 21, Erkek, Mimar, Serbest Meslek Sahibi, 28.04.2019; Görüşmecı 22, Erkek, Mimar, Serbest Meslek Sahibi, 28.04.2019.

erkekler kadar genç kadınlarla birlikte otururken de düşüncelerini çekinmeksizin ileri sürerdi. Sık sık kendisini genç kadınların arasında hararetli tartışmalar yürütürken bulabilirdiniz. İmam-hatip kökenli ve hukukçu olmasının getirisiyle hitabeti güçlüydü. Tonlamaları, jest ve mimikleri, bedenini hareket ettirme tarzıyla grubun odağına yerleşirdi. Yine bu tür bir performans sergilediği bir gün, genç kadınların yanından ayrıлып kahvenin içine doğru hareketlendiğinde karşılaştık. Kendisiyle tanışmamız kahvede otururken bu tür hararetli sohbetlerden birine kulak misafiri olmamla gerçekleşmişti. Mekânın müdavimlerindendi. Bağcılar'da oturmasına ve Halkalı'daki bir vakıf üniversitesinde okumasına rağmen sosyal çevresi Üsküdar'daydı. Kahve işletmecisi, çalışanları ve kahvenin diğer müdavimlerince iyi tanınırdı.⁶¹⁵

Kahvenin müdavimi olan gençler görünümleri açısından oldukça farklılaşmaktadır. Özellikle genç kadınların örtünme biçimleri, yaşa, öğrenci ya da çalışan olmasına göre çeşitlilik göstermektedir. Kimi genç kadınlar, pardösü ve eşarptan oluşan daha renksiz ve gösterişten uzak bir giyim tarzı tercih ederken kimi genç kadınlarsa daha gündelik/spor bir giyim tarzı benimsemektedir. Genç erkekler ise siyasi ve entelektüel duruşları, öğrenci, serbest meslek sahibi ya da profesyonel çalışan oluşlarına göre giyim tarzlarında farklılaşmaktadırlar. Siyasi angajman içerisindeki parti teşkilatında görevli gençler, rugan ya da makosen ayakkabı üzerine kumaş ya da kanvas pantolon ve özellikle ceket ve içerisine yelek giymektedirler. Doğrudan bir siyasi angajman içerisinde olmayan daha çok entelektüel kaygı sahibi gençlerse salaşlıklarıyla öne çıkmaktadırlar. Spor ayakkabı üzerine bol keten pantolon ve yakasız gömlek giyinmektedirler. Saç ve sakalları daha uzun ve dağınıktır. Çoğunlukla yuvarlak çerçeveli gözlükleri tercih etmektedirler. Siyasi angajman içerisindeki ya da profesyonel çalışan genç erkekler, entelektüel kaygı sahibi ya da serbest meslek sahibi gençlere nazaran modadaki gelişmelere karşı daha duyarlıdır. Dar paça pantolon, rugan ayakkabı ya da loofer ayakkabı, babet çorap, yelek ve blazer ceketleri tercih etmektedirler. Kahvedeki daha genç üniversite öğrencilerinden bazılarıysa eşofman, kısa pantolon ve şort gibi spor giyimleriyle ayrılmaktadır.

⁶¹⁵ Görüşmeci 23, Erkek, Mezun, Vakıf Üniversitesi, Hukuk.

Bedensel performatif, sözsüz de olsa karşıdakine dair güçlü yargılar bırakır. Oturması, ayakta durması, jest ve mimikleri, konuşma üslubu, ses tonu bedensel izlerdir. Otururken bacak bacak üstüne atıp, oturduğu sandalyeye doğru sırtını yaslaması, bir kolunu dirsekten oturduğu sandalyenin sırtına koyup gerilmesi, gülerken ağzını eliyle kapatıp kapatmaması ya da dişlerini gösterecek denli ağzını açarak ve yüksek sesle gülmesi vd. Bedensel tutumlar, çoğunlukla bilinçsizce yerine getirilir ve bu tutumları sergileyenlerin yaşam tarzına dair önemli izler bırakır.

Burası İslamcı siyasal ve toplumsal projenin kadın-erkek ilişkilerine dair benimsediği kısıtlar için bir “paradoksal mekân”dır. Paradoksal mekân, kadınların erkeklerin nesneleştirici bakışlarıyla üzerlerinde oluşan baskıya meydan okudukları bir mekândır. Toplumsal olarak belirlenmiş rollerden farklı davranarak salt bu rolleri reddetmez, kendileri için yeni bir kimlik ve görünürlük yaratmazlar, aynı zamanda kendi konumlarına ilişkin belirlenmiş normatif mekânsallığa meydan okurlar.⁶¹⁶

Kahvenin özelliği genç kadın ve erkekler arasında duygulanımsal karşılaşmalara olanak tanımasıdır. Kahvenin duygulanımsal atmosferinde gençler, yeni ilişkilenebilirlik tarzlarının faillliğini üstlenmektedir. Diğer kahve sakinlerinin seyircisi olduğu bir oyunda performanslarını sergilemektedirler. Kahvenin atmosferi, ışığı, havası, fiziksel kapalılık ya da açıklığı, yoğunluk ve derinliği, bedenlerin, araç-gereçlerin, materyallerin birbirine karşı konumlanması hep birlikte kadın ve erkek performanslarının sergileneceği bir sahne olarak mekânı öbeleştirir. Kahvede karşılıklı masalarda oturmuş, daha öncesinde birbirini hiç tanımayan genç kadın ve erkeklerin büründükleri roller ve birbirleriyle etkileşimlerini mümkün kılan ya da engelleyen bileşen öğelerin bu öbeleşmesidir. Kahve öbeleşmesinin atmosferi bu öbeleşmenin bileşen unsurlarından biri olan genç kadın ve erkeklerin bedenini duygulanıma sokmaktadır. Birinin bedeninden yayılan duygular, kafenin atmosferine karışarak diğerkinin bedenini duygulandırmaktadır. Sonucunda ise tutulum gerçekleşmekte ya da gerçekleşmemektedir. Tutulum, karşılaştığım genç kadın ya da erkeğin bedenim üzerinde yarattığı etkiye bağlıdır:

⁶¹⁶ Uğur Kömüçoğlu, "Micro spaces, performative repertoires and gender wars among Islamic youth in Istanbul", **Journal of intercultural studies**, 30, no. 1, 2009, s. 114.

Benim bedenimi tadil ederken, benim üzerimde eylerken benim kendime özgü bağıntımla, bedenimin karakteristik bağıntısıyla bileşecek bir bağıntıya sahip olan cisimle karşılaştığımda ne olup biter peki? O zaman eyleme kudretinin arttığını söylerim; en azından bu bağıntıya göre artmıştır. Benim üzerimde eylerken benim bağıntılarımdan birini veya kendine özgü karakteristik bağıntımı bozan veya meneden bir bağıntıya sahip cisimle karşılaştığım zaman diyeceğim ki, eyleme gücüm azaldı, hatta mahvoldu. Burada iki temel duygumuzu – *affectus* – buluyoruz: Üzüntü ve Sevinç.⁶¹⁷

Burası müdavimlerinin duygulanımsal bir bağ geliştirdiği Oldenburg'un tanımıyla bir üçüncü-mekândır. Bu anlamda Starbucks gibi bir çokuluslu kahve mağazası zincirinden ayrılmaktadır. Bunu müdavimlerin duygulanımsal bağla ilişkilendikleri mekânı korumak için seferber olmalarında görmek mümkündür. Kahve, trafiğe kapalı sokağa attığı masa ve iskemlelerde müşterilerini ağırladığından belediye zabıtalарının müdahalesine maruz kalmıştı. Gençler, internette yürüttükleri imza kampanyasıyla bu müdahaleye karşı koymuştu. Sosyal medya ve gençler arasında fısıltı şeklinde belediyenin niyetine ilişkin yayılan dedikodular ayyuka çıktığında belediye başkanı, mekânda fotoğraf vererek kapatmanın söz konusu olmadığına ilişkin bir mesajı sosyal medya hesabından paylaşmak durumunda kalmıştı:

... Kahvesi hakkında “niye kapattınız” diye yüzlerce tweet atılmıştı bana. Fırsat buldum, geldim burası ticarethane değil burda çay deminde muhabbet var meşk var, her renk her nefesten tonlar var. Nereden çıkardınız çocuklar, ne kapanması. İşler güçler de yerinde maşallah!⁶¹⁸

Bu örnek olay, gençlerin gündelik yaşamlarına yönelik bir müdahalede dijital uzamın sağladığı olanaklardan faydalanarak siyasallıklarını ifade etme ve iktidar mercileri üzerinde etkide bulunma kapasitelerinin her şeye rağmen var olduğunu göstermektedir. Diğer tarafıyla bu tür bir tepkiye olumlu cevap vermenin de bir yerel yönetici için halkla ilişkiler faaliyetine dönüştüğü açıktır. Zira önceki bölümde belirtildiği üzere benzer butik mekânların yaygınlaşarak nitelikli tüketici sınıfların ilçelerinde boş vakitlerini geçirmeleri belediyelerce teşvik edilmektedir. Bu tür

⁶¹⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı, 2008, s. 30.

⁶¹⁸ hilmiturkmen34, "Ahenk Semai Kahvesi hakkında...", *Instagram*, 11 Temmuz 2018, <https://www.instagram.com/p/BlGrZRRnucZ/?hl=tr&taken-by=hilmiturkmen34>, Erişim: 20.07.2018.

mekânlar, belediyelere hem mekân açma ruhsatları üzerinden gelir sağlamakta hem de estetik *façade* ve müşteri kitlelerinin niteliğiyle imajlarını güçlendirmektedir. Dolayısıyla gençlerin yoğun talep gösterdikleri bir mekânın kapatılacağına dair dedikodular, belediye ve belediye başkanının imajına zarar verme riski taşımaktadır.

3.3.3.2. “Sivil Bir Kültür Merkezi”

Üsküdar’da gençlerin müdavimi olduğu bir başka kahve sokakla olan ilişkisi daha az, erişime kapalı bir deneyim sunar. Selmani Pak Caddesi üzerindeki Kanaat Lokantası’nı geçince Şeyh Devati Cami’nin yanında dar bir geçitten geçilerek ulaşılan kahve, apartmanların arkasındaki geniş bir açıklıkta iki katlı bir yapı ve geniş bir bahçeden oluşmaktadır. Dar bir geçitten ulaşılan mekân, ismini de bu geçide borçludur. İsmi, Mardin evlerinin altındaki dar geçitlere gönderme yapmaktadır. Aslında bu geçit sayesinde mekân dışarıdan yalıtılmış bir kimliğe kavuşur. Dolayısıyla mekânın müdavimleriyle mekânın kimliği arasında bu yalıtılmışlık üzerinden bir örtüşme sağlanır. Mekân işletmecisi de mekânın düzenlenişi ve hizmet anlayışıyla açık ki bu tür amaçla yola çıkmıştı. Mekânı tanıtan bir gazete söyleşisinde Sait Faik Abasıyanık’ın Anadolu kahvehanesinde geçen bir öyküsünden ilham aldığını söylüyordu.⁶¹⁹ Burası adeta bir kültürel üretim mahalli olarak tasarlanmıştı. İç mekân düzenlenişinden cephesine, sergi alanına ve ortamın atmosferine kadar sanat, edebiyat ve şiirle ilgilenen kişilerin buluşabileceği ortak bir mekân oluşturmak amaçlanmıştı. Mekânın duvarlarına asılı etkinlik ilanları da bunu doğrular nitelikteydi. Mekânda akademisyenler, atölye ve söyleşiler; yazarlar kitap tanıtımı ve imza günleri; şairler şiir dinletileri; müzisyenler, mini konserler; resim, fotoğraf ve el işleri sanatçıları sergiler düzenlemekteydi. Yanı sıra sivil toplum örgütleri ve yardım kuruluşları, mekânı aktif şekilde kullanmaktaydı. Yardım kampanyaları, sergi ve kermesler düzenlemekteydiler. Twitter’da bir kullanıcı üstlendiği bu işlevinden ötürü mekânı, “sivil bir kültür merkezi” olarak nitelendiriyordu. *Ekşi Sözlük*’teki bir entry’de ise mekân, müdavimlerinden hareketle “yorgun İslamcılarının” vakit geçirdiği bir yer olarak tanımlanıyordu.

⁶¹⁹ Fatma Çelik, "Kültür Sohbetlerinin Yeni Adresi", **Yeni Şafak**, 19 Kasım, 2017, <https://www.yenisafak.com/hayat/kultur-sohbetlerinin-yeni-adresi-2831163>, Erişim: 09.07.2019.

Mekânın bahçesi çınar ağaçları altında yeşilliklerle çevrili geniş bir alanken bu alanın ortasında iki katlı bir yapı yükselmektedir. Bu yapının içerisinde çalışma gruplarının faaliyetlerini yürütebilecekleri odalar düzenlenmişti. Bu odalardaki masalar etrafında gençler, ders çalışabilmekte ya da gruplar halinde çeşitli faaliyetler yürütebilmektedir. Kahvenin entelektüel atmosferini destekleyecek şekilde duvar raflarında kitaplar, antika radyo, hat, ebru ve tezhipler vardı. Masalarda genç şairlerin şiirlerini yayınladıkları dergiler yer alıyordu.

Mekânın “sivil bir kültür merkezi” olduğundan söz etmiştim. Mekânda sık sık seminer, söyleşi ve atölyeler düzenleniyordu. Bu tür etkinliklerin duyurularına, mekâna girilen dar geçitten itibaren rastlanıyordu. Ayrıca instagram hesabından yapılacak etkinliklerin afişleri paylaşılıyordu. Ben de bir gün mekânın bahçesinde camekânla çevrili ve üstü açılıp kapanabilen alandaki bir etkinliğe denk geldim. *Liberal Düşünce Topluluğu*, Atilla Yayla moderatörlüğünde 29 Haziran 2019 seçim sonuçlarını değerlendirdiyordu. Katılımcılar arasında Gülay Göktürk ve topluluğun mensupları vardı. Liberal Düşünce Topluluğu’na dair yeni katılımcılar için giriş niteliğinde bir açıklama yapan Yayla, topluluğun her türlü düşünce için serbest bir kürsü olduğunu belirttikten sonra tartışmayı başlattı. Tartışmanın eksenini dört başlık oluşturmuyordu: 31 Mart 2019’da İstanbul’da yapılan yerel seçimlerin Yüksek Seçim Kurulu tarafından alınan iptal kararı; 23 Haziran 2019’da tekrarlanan seçimleri, CHP ve Ekrem İmamoğlu’nun kazanması ve Ak Parti ve Binali Yıldırım’ın kaybetmesinin nedenleri; tekrarlanan seçimlerin seçim sistemi ve Türkiye’nin seçimler tarihi üzerine yansımaları; seçim sonuçlarının siyasete yansımaları. Katılımcılara, üçer dakikalık söz hakkı tanınıyordu. Katılımcılar, ağırlıklı olarak seçimlerin tekrarı ve Ak Parti’nin tutumunu, siyaseten ele alıyordu. Hatalı bir karar sonucunda tekrarlanan seçimlerin Ak Parti’nin kaybetmesindeki ana etken olduğu üzerinde duruluyordu.

Mekânın iç bölümlerinin arkadaş gruplarının ortak faaliyette bulunabileceği odalar olarak düzenlendiğinden söz etmiştim. Kahvenin iç mekânına girdiğinizde dernek, vakıf ya da sosyal yardım kuruluşlarının faaliyet toplantılarından gitar çalıp şarkı söyleyen genç kadınlara rastlayabilirdiniz. Ben de mekânda bulunduğum bir gün geç saatlerde bahçede otururken üst katta yan flüt eşliğinde şarkı ve türküler söylediklerini işittiğim genç kadınlara rastladım. Zülfi Livaneli’den hatırdaki kalan bir

şarkı, “Güneş Topla Benim İçin”i söylüyorlardı. Zaman zaman kahkahalar yükseliyordu. Kadın sesinin haram olup olmayışının İslami radyo ve televizyonların yayın hayatına başladığı 90’lı yılların başında ilk kadın spikerler üzerinden çokça tartışıldığı düşünülürse önemli bir mesafe kat edildiği söylenebilirdi. Mekânda oturan genç erkeklerden genç kadınlara yönelik herhangi bir refleks söz konusu değildi. Hatta onları bu mekâna çeken de böylesi bir atmosfere sahip olmasıydı. Bu tür mekânların en önemli özelliklerinden biri de kullanıcılarını bireysel gruplar içerisinde yalıtmasıdır. Bir grup diğeriyle aynı uzamı paylaşmakla birlikte sosyal ilişkiler üzerinden şekillenen ayrı bir uzam oluşturmaktadır. Dolayısıyla bir grubun diğer bir grup, bir cinsiyetin diğer bir cinsiyet üzerinde tabiyet ilişkisi kurması söz konusu değildir. Bu anlamda kahveler, toplumda geleneksel olarak verili cinsiyet rollerini önemli ölçüde aşındırmaktadır.

Üsküdar merkezdeki bu kahveye benzer ama daha küçük boyutlu bir başkasından, pandemi döneminde öğrenci evlerine gittiğim gençlerle sohbet ederken haberim oldu. Çengelköy’deki mekâna birkaç kez gittiklerini söylediler. Buraya özgün bir mekân arayışındayken rastlamışlardı. Pandemiden önce yeni damak tadlarının peşindeydiler. Aradıkları mekân hem ucuz hem de ayırt edici olmalıydı.

Çengelköy’ün arka sokaklarında yürürken bir aralık gördük. Ne var diye girdik. Karşımıza çıktı. Mekânın olduğu yeri gösteren bir tabela yoktu. Sanki bulunmaması amaçlanıyordu. Gizli bir yerdi.⁶²⁰

Pandemi yasakları kapsamında kafe ve restoranlar kapalıydı. Ama mekânı görmek için beni oraya götürmelerini istedim. Çengelköy’ün anacaddesinden ayrılıp bir arka sırasındaki sokağa girdik. Eskiden hırdavatçıların bulunduğu bu sokak zamanla üçüncü nesil kahvecilerle dolmuştu. Ama aradığımız mekân orada da değildi. O sokaktan Çengelköy’ün mahalle içine giden dar bir sokağa, sokaktan da bir iki kişinin geçebileceği kadar genişlikteki bir aralığa girdik. Yarıya kadar açık demir bir kapının ardında genişçe bir bahçe vardı. Bahçedeki masa ve sandalyeler toplanmıştı. Kapalı olduğunu düşündük. Ancak içeri bakınca iki gencin oturduğunu gördük.

⁶²⁰ Görüşmeci 14, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

Tereddütle mekânın açık olup olmadığını sorduk. Açık olduğunu söyleyip bizi içeri buyur ettiler. Mekânda bizden başka müşteri yoktu. Genç çalışanlardan biri hemen bir masa ayarladı ve oturduk. Burası bir Afrika ülkesinde faaliyetlerde bulunan bir sosyal girişimin mekânıydı. Girişimin Afrika ülkesinde de otel ve benzer bir kafesi vardı.

Muhafazakar bir çevreleri, bakımlı sakallı genç erkekler ve güzelce kapanmış genç kadınlar var. Görgü sahibi insanlar. Konuşmalarından ve görünüşlerinden belli. Burada vakit geçirenler kaliteli Müslümanlar. Nargile kafedekiler gibi değil.⁶²¹

Mekân'ın menüsünden iç dizaynına Afrikalı unsurlara rastlamak mümkündü. Menüde Afrika'ya özel kahveler vardı. Çalışan genç, kahveyi yaş halde Afrika'dan getirdiklerini söylüyordu. Mekânın duvarlarını maskeler ve yerlileri tasvir eden tablolar süslüyordu. Mekânda maske yapımı ve deri işleme atölyeleri düzenleniyordu. Gençlerden burada ağırlıklı olarak genç kadınların vakit geçirdiğini öğreniyordum.

Her gittiğimizde tek erkek bizdik. Bekar genç kadınların ağırlığı var. Buraya helal süt emmiş, temiz geçmişleri olan evlenilecek insanlar gelmiş gibi. Sürekli topluluk halinde vakit geçiriyorlar. Buradaki kızlar için okullarını bitirmiş evlenmeyi bekliyorlar diye düşünürüm.⁶²²

Sosyal medya gönderisinde “sivil kültür merkezi” olarak tanımlanan ilk mekân, kar amacının yanı sıra kültürel bir etkinlik girişimiydi. Bu girişim, mekânın düzenlenişine, etkinlik alanlarına, duvarlarındaki etkinlik afişlerine, liberal bir düşünce topluluğunun faaliyetlerine ev sahipliği yapıyor oluşuna yansımıştı. Ayrıca mekânın konumu da buna hizmet ediyordu. İkinci mekânsa çok daha gizlenmiş bir yerdi. Topluluğun faaliyetlerini yürütmek için açtığı bir merkezdi. Müşteri çekmek ikincil plandaydı. Sosyal medya hesabında kendilerini “Afrika için sosyal girişim”, “gönüllülük için çatı” olarak tanımlıyorlardı. Düzenledikleri atölyeler arasında Osmanlıca rika okumaları, İngilizce, işaret dili, yazarlık ve çocuklar için dikiş nakış vardı.

⁶²¹ Görüşmeci 1, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Tarih.

⁶²² Görüşmeci 14, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

Bu çalışmanın ana odağı Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin, kent üzerinde işlettiği yıkım-yapım makinesi üzerinden öznelliklerin oluşturulması ve duygulanımsal yönetimi olsa da bu müdahalelerin gerçekleştiği metropol kent mekânında tüketim teknolojileri ve hayırseverlik pratikleri, öznelliklerin oluşturulmasına katılmaktadır. Çalışma her ne kadar Üsküdar'da sokak ve caddelerin İslami gençlerin vakitlerini geçirecekleri kafe türü yeni küçük burjuva işletmelerinin oluşumu üzerinden duygulanımların oluşturulmasını, yönetilip yönlendirilmesini soruştursa da burada yardım kuruluşları ve hayırseverlik pratiklerinin yaygınlığı kafe tüketimi ve karşılaşmalarıyla yan yana gerçekleşir. Nasıl ki merkezi hükümet, yerel yönetim ve yeni küçük burjuva işletmeleri aracılığıyla canlı bir kent yaşamı yaratılarak kafelerdeki karşılaşmalar ve tüketim pratikleri üzerinden İslami öznellikler oluşturuluyorsa kafeleri çeken duygulanımsal atmosfer mühendisliği aynı zamanda yardım kuruluşları ve hayırseverlik pratiklerini de çekmektedir. İslami gençlerin vakit geçirdikleri kafelerin yoğunlaştığı semtler aynı zamanda yardım faaliyetleri yürüten dernek ve vakıfların da yoğunlaştığı yerlerdir. Bir tarafta özgür bir yaşam tarzı tercihi olarak gönüllü tüketicilik diğer tarafta gönüllü hayırseverlik faaliyetleri söz konusudur. İkisi açısından da ortak olan sorumlu, özerk, özgür seçimleriyle eyleyen ve kendisini bu özgür seçimleri üzerinden anlayan İslami orta-sınıf öznellikler ve bu öznelliklerin, başka nüfus gruplarına nazaran bir orta-sınıf etiğinin bedenselleşmesiyle kendiliklerinden ve kendiliklerine duydukları kaygı üzerinden yönetiliyor oluşlarıdır.

3.3.4. Üsküdar'ın Tasarlanmış Atmosferindeki Gençler

Üsküdar'ın mikro-kentsel mekânlarıyla birlikte duygulanımsal atmosferinin görüştüğüm gençler için ne ifade ettiği sorusu önemliydi. Kendileriyle görüşmelerimde ne tür semtlerde ve mekânlarda vakit geçirmeyi tercih ettikleri, mekân tercihlerinde ne tür kriterlerin etkili olduğu sorularının yanı sıra Üsküdar'da olmanın onlar için ne anlam ifade ettiği sorusunu yönelttim.

Genç kadınlar, Üsküdar'da bulunmayı “evde olma hissi” ile tarif ediyordu. Bir genç kadın “Üsküdar'a ayak bastığımda kendimi evimde hissediyorum” diyordu. Özellikle üniversitede öğrenim gördüğü yıllarda kendisine yabancı gelen semtlerden

geçip Üsküdar'a geldiğinde bu hissi yaşadığını dile getiriyordu.⁶²³ Bir başka genç kadın için ise Üsküdar'da bulunmak hem ibadet hem de gündelik yaşam için gerektiği:

Camiler var. Namazımı rahatlıkla kılabiliyorum. Helal-haramı düşünmeden rahatlıkla yemek yiyebiliyorum. [Bundan başka] isteyen istediğini yapabilir. Ama kadın-erkek ilişkilerine dikkat edilmeyen yerlerde kendimi rahat hissetmiyorum.⁶²⁴

Bir başka genç kadın ailesiyle birlikte Başakşehir'de yaşamaktaydı. Çocukluğunu Üsküdar'ın Küplüce mahallesinde geçirmişti. Babasının işleri dolayısıyla Başakşehir'e taşınmışlardı. Kendisine Üsküdar ve Başakşehir'deki sosyal ve fiziksel çevreye, özellikle gençlik profiline dair sorular yönelttiğimde pek çok konudan şikâyetçiydi:

Başakşehir çok ayrı bir dünya. Babamın işleri dolayısıyla oraya taşınmıştık. Oradaki çoğu insan, sonradan bir şeyleri görmüş imajı veriyor. Çok fazla şırmamışlar, geldikleri yeri unutmuşlar. Ailelerinin durumları gayet iyi. Ancak çocukları hiçbir şeyin kıymetini bilmiyor. Aileler ve özellikle çocukları muhafazakar görünümlü ama içleri son derece boş. Bir yere oturduğumuzda arkadaşlarımla yaptığımız sohbetler çoğunlukla mal, mülk ve para üzerineydi.

Başakşehir'in yeni bir yerleşim yeri oluşuyla parayı bir şekilde kazanmış ve zengin olmuş insanların oraya taşınması arasında bağlantı kuruyordu. "O kadar belli ki [parayı] sonradan gördükleri yaşamlarına, giyim tarzlarına, konuşmalarına dahi yansıyor." Kendisinin Başakşehir'e uyum sorunu yaşamasını Üsküdar'da mahalle ortamında yetişmesine ve dokuz yaşında oraya taşınmasına bağlıyordu. "Oraya taşındığımızda ne okuluma ne öğretmenlerime alışabildim. İlk taşındığımızda camdan bakarken her yerde bina olması, daha önce görmediğim bir manzaraydı. Çünkü mahalle ortamında yaşamıştım. O evlerin arasında yaşamak istemedim Başakşehir'den bir an önce kopmak istedim. Orası bana göre değildi. Buraya [Üsküdar'a] geri dönmemin tek yolu üniversiteyi bu tarafta kazanmaktı."⁶²⁵

⁶²³ Görüşmeci 19, Kadın, Araştırma Görevlisi, 06.01.2020.

⁶²⁴ Görüşmeci 18, Kadın, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Endüstri Mühendisliği, 14.09.2019.

⁶²⁵ Görüşmeci 17, Kadın, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Psikoloji, 12.09.2019.

Üsküdar, düzenlenmiş duygulanımsal atmosferiyle birlikte başörtülü genç kadınlara, seküler semtlerde bulunan sembolik değeri yüksek ayırt edici beğeni ve mekânları ötekileştirici bakışlar olmaksızın deneyimleyebilecekleri imkânları sunmaktadır. Başörtülü bir genç kadın Üsküdar'ın niş kahvecilerinde arkadaşlarıyla birlikte sokak deneyimi yaşayarak kahve içip sosyalleşebilir, butik tesettür giyim dükkanlarından yaşı ve zevkini yansıtan kişiye özel eşarp ve kıyafetleri satın alabilir, tasarım ve sanat atölyelerinde hem atölye çalışmalarına katılıp geleneksel sanatlar ve el işlerinde uzmanlaşabilir hem de evini dekore edecek estetik ürünler satın alabilir. Bu son olanak, Üsküdar'ın eski pasajlarında genç kadınlarca yaygınlaştırılan bir fenomendir.

Genç kadınlar hem yeni burjuva estetiğine hitap eden eserler üreten hem de bu sanat dallarına ilgi duyan genç kadınları eğiten ebru, tezhip, hat, yağlıboya, karakalem atölyeleri açmaktadır. Sembolik mal üretiminde uzmanlaşmış bu genç kadınlar için konvansiyonel medya ve sanat alanındaki iktidar ilişkilerinin hâkimiyeti dışında sosyal medya önemli açılımlar sağlamaktadır. Çalışmalarını *instagram* hesaplarında fotoğraf ve anlık *story*'lerde paylaşarak hem takipçilerine hem de muhtemel takipçilerine ulaşabilmektedirler. Daha sonrasında sosyal medyadaki tanınırlıklarıyla hem belediyelerin hem de yazılı ve görsel basının dikkatini çekebilmektedirler. Bir belediyenin kültür işleri müdürlüğünde proje geliştirmekle memur genç bir kadınla görüşmemde kendilerinin kültür işleri müdürlüğü olarak yeni kültür aracı ve beğeni yaratıcılarına bakışlarında sosyal medya tanınırlıklarının belirleyici olduğunu söylüyordu. Belediyenin kendi himayesinde düzenlediği sempozyum, sergi, fuar ve konserlerde sosyal medyada tanınmış genç kadınlara yer veriliyordu. Zira belediyelerin kültür merkezlerindeki sergi salonlarında söz konusu beğeni yaratıcılarının çalışmalarının sergilenmediği bir gün dahi bulunmuyordu. Böylelikle yerel yönetimlerin kültür üretiminde ve yeni beğeni yaratıcıları olarak ebru, tezhip, hat sanatçılarının himayesinde ne denli önemli bir rol oynadığı açığa çıkmaktadır. Sosyal medyanın bir gösterge oluşu, belediyenin seçmenleriyle kurduğu ilişki açısından da önem arz etmektedir. Üsküdar'da ebru, yağlıboya resim ve karakalem atölyesi olan genç bir kadın, başörtülü genç kadınların bu tür geleneksel sanatlara ilgisinin ardında sosyal medya görünürlüğünün önemli bir etkisi olduğundan bahsediyordu. Biraz da

hayıflanarak kendi sanatına yönelik bu tür bir ilginin yüzeyselinden söz ediyordu. Onu rahatsız eden genç kadınların, sosyal medya profillerinde takipçilerinin ilgisini arttırmak için bu tür etkinliklere yöneliyor oluşuydu. Ancak kendisi de çalışmalarını daha geniş bir izlerkitleye ulaştırmak için sosyal medyayı kullanmaktan geri kalmıyordu.

Akademisyen diğer bir genç kadınla görüşmemde kendisine genç kadınlar arasında geleneksel sanatlara artan ilginin ardındaki motivasyonu sorduğumda bunda İslam'ın resim ve heykel gibi modern sanatlara yönelik kısıtlarının etkili olabileceğini belirtiyordu. Ancak bu ilginin artışında kendisinin de gönüllülük esaslı faaliyetler yürüttüğü sivil toplum kuruluşlarının bir katalizör işlevi gördüğünden bahsediyordu. Gençleri, modern sanatların hâkimiyeti karşısında geleneksel sanatlara yönelmeye teşvik ediyorlardı. Bu teşviklerden biri de bu tür sivil toplum kuruluşlarına mensup İslami kesimden üst-sınıf kadınların talepleri idi. Kendisiyle yaptığım görüşme esnasında çalışma odasındaki bir diğer genç kadına yönelerek söze onu da dâhil etti. Genç kadın geleneksel sanatlarla aktif olarak ilgileniyordu. Kendisi açısından İslami kısıtların sanat konusunda çok da ön planda olmadığını, hatta İslam'ın modern sanata yönelme önünde bir engel oluşturmadığını belirtiyordu. Kendisi de resimle uğraşıyordu. Geleneksel sanatlara yönelik ilgi artışında ise belediyelerin özellikle İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin İSMEK kurslarının etkisine işaret ediyordu.⁶²⁶

Üsküdar'da İslami burjuvazi ve profesyonellerin ikamet ettiği lüks güvenli siteden bir genç erkek için Üsküdar'daki kahveler, başlangıçta kadın ve erkekler için cinsiyetsiz mekânlar oluşlarıyla eleştiri konusuydu. Açıkça bu tür mekânlarda sergilenen tavırlar ve karşılaştığı görünümünden hoşlanmıyordu. Kadın ve erkeklerin bu kadar dip dibe olmaları onu rahatsız ediyordu. Ancak kendisiyle tanıştıktan bir süre sonra Üsküdar'daki kahvelerden birinde sıklıkla karşılaşır olduk. Aslında kendisi gibi burjuva ve üst-orta sınıf profesyonel ailelerden gelen, güvenli sitelerde ikamet eden ve İslami kolejlerde yetişmiş gençler, vakit geçirmek için Üsküdar'ı pek tercih etmiyordu. Şahsi otomobilleriyle daha çok Koşuyolu ve Bağdat Caddesi'ndeki mekânlara gitmeyi yeğliyorlardı. Bu semtlerde karşılaştıkları kadın ve erkekler tutum

⁶²⁶ Görüşmecisi 20, Kadın, Üniversitede Uzman Araştırmacı, 06.01.2020.

ve görünüşleriyle seküler öteki olduklarından normal algılanırken Üsküdar kahvecilerindekiler eleştiri konusu olabiliyordu. Gençle, yürüttüğüm çalışmanın bitimine yakın Kuzguncuk'ta karşılaştık. İki arkadaşıyla birlikte mekânların kapanmasının ardından araçlarına binip evlerine gideceklerdi. Selamlaştıktan sonra Üsküdar'daki sokak kahvesinde ne zamandır denk gelemediğimizden şikayet etti. Arkadaşlarından biri araya girerek “orada ne buluyorsunuz, tam bir bataklık” diye karşılık verdi. Sokak ortasına atılan tabure ve masalarda oturmanın çekici hiçbir yanı yoktu.⁶²⁷

Okuma grubundan tanıdığım genç erkeklerden bazıları için Üsküdar'ın yoğunlaştırılmış duygulanımsal atmosferi kaçış nedenidir:

Bir kahvehanede gidip oturmam. Neden oturmam? Çok basit bir cevabı var: Karşı cins görmek istiyorum. 22 yaşındayım insan görmek istiyorum. Batı'ya medeni olana açım. Bu açlığımı ancak Kadıköy ve Karaköy'deki kafeler giderebiliyor. Üsküdar'da böyle yerler yok. Tercih de etmiyorum. Evime yakın olmasına rağmen beni itiyor.⁶²⁸

Üsküdar'ın camileri ve tarihi dokusuyla İslami atmosferinden söz ettiğimde “ben ona doydum artık” diyordu. “Camilere de doydum, ezana da doydum”. O sırada mülakatımızı dinleyen diğer arkadaşlarından tepki yükselince kendisini “benim bunu kastetmediğimi herkes bilir” şeklinde savunuyordu. Bu savunma karşısında aslında pek çok mekân deneyimini paylaştığı bir arkadaşı “ezana doydum dedin bu lafını unutma” diyerek tepki gösteriyordu.⁶²⁹

Bu iki gençle, Nisan 2021'deki Ramazan'da yürürlüğe konan pandemi yasaklarından önce Kadıköy Yel Değirmeni'ndeki bir kafede buluştuk. Gençler, Üsküdar'da ikamet ediyor olmalarına rağmen kendi tabirleriyle “iki insan görmek” ve “farklılık olsun” diye sık sık Kadıköy'de vakit geçirmeyi tercih ediyorlardı. Neden başka bir yer değil de şu anda Kadıköy'de ve bu kafedeyiz sorusuna verdikleri “iki insan görmek” ve “farklılık olsun” cevaplarının içerisini açıp, artlarındaki beğeni ve

⁶²⁷ Görüşmecisi 8, Erkek, Mezun, İşletme.

⁶²⁸ Görüşmecisi 1, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Tarih, 15.01.2021.

⁶²⁹ Görüşmecisi 3, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, 15.01.2021.

yargıların koşullarını açığa çıkarmak adına sorularımı çeşitlendirerek devam ettirdim. “Görmeyi arzuladığın iki insanla kastın ne?”, “Buradaki insanla ne kastediyorsun?”, “Evinden çıktığında sokağında, mahallende ya da semtinde gördüğün insanla görmeyi arzuladığın bu iki insanı birbirinden ayıran ne?”, “Semtindeki ya da Üsküdar’daki herhangi bir kafe, kahvehane ya da çay ocağında göremeyip de Kadıköy’de görmek üzere geldiğin bu insanları ayırt edici kılan ne?” Sorular, Kadıköy ve Üsküdar gibi iki komşu ilçeyi birbirinden ayıran duygulanımsal sınırlara doğru genişledi.

Gençlerden biri, Çengelköy’de aile evinde, diğeri Küplüce’de öğrenci evinde kalıyordu. Yel Değirmeni’ne gelmek için evlerinden otobüs durağına kadar yürümeleri, ardından otobüse binip Kadıköy’e gelmeleri ve tekrar otobüsten inip yürümeleri gerekiyordu. Bu yolculuk için onları çeken ne olmalıydı? İki genç erkek olarak evlerine daha yakın bir buluşma adresi seçebilirlerdi. Genç erkeklerin mekân tercihlerinde etkili unsurlarından biri olan flörtleri de yoktu. Ancak flörtlerinin olmayışı, mekân tercihlerinde genç kadınların önemli bir rolünün olmadığı anlamına gelmiyordu. Mekânın mimarisi, menüsü, hizmet kalitesi, tercih nedeni olabilirdi. Ancak gençlerin yaptığı yatırım, mekânın bu tür niteliklerinden öte mekânı da içerisine alan ilçe, semt ya da sokağa ve dahası bu ilçe, semt, sokak ya da mekân da öbekteşen pek çok ayrıksı ve heterojen bileşeneydi. Arzulanan şey, bu mekânlarla ve tek tek bir araya gelerek bu mekânları oluşturan bileşenlerle kendi bedenleri arasında eyleme kudretlerini arttıracak bir duygulanımsal bağ inşa etmektir.

Gençler için bir semt ya da mekânı tercih edilir kılan şey, mekânın maddi düzenlenişi ve bu düzenle uyumlu bedenlerin rezonansıdır. Bunu ifade etme tarzları, o mekândaki müşterilerin bedensel görünüşleri, tutum ve davranışları, bakımları üzerinde odaklanmaktadır. Burada görülmek istenen iki insan figürü belirginleşmektedir. İki genç erkek için bu insanın somutlaştığı figür, güzel, bakımlı, iyi giyimli genç kadınlardır. O mekânı genç erkekler için tercih edilir kılan şey, görülmesi istenen genç kadınlarla şahsen bir tanışıklık kurmak ya da flört etmekten ziyade o genç kadınların bulunduğu atmosferin içerisinde yer almaktır. Kaçılan şey ise mahallelerinden ve yakın aile çevrelerinden aşına oldukları yoğunlaştırılmış İslami atmosfer ve görünürlüklerdir. Bu görünürlüğün somut figürü “cami cemaati ve banklarda oturan yaşlı dayılar”dır. Onlara göre Üsküdar, yaşlı dayıların mekânıdır.

Kaçılan şey, yaşlılıktan ziyade “dayı” olma halidir. Dayı, Anadolu’dan İstanbul’a göçmüş aile reisini tanımlar. Ak Parti’ye oy verir ve politikalarını koşulsuzca savunur. “Tiksinti” duyulan dayı imgesinin ardında yaşamları boyunca en yakınlarında sürekli dayılar ve dayıların yargılarına muhatap olmaları vardır. Ailelerinde ve yakın sosyal çevrelerinde tahammül etmek durumunda kaldıkları dayı figürüne, eğlence ya da vakit geçirmek gibi kendi tercihlerine kalmış bir etkinlikte neden tahammül etmek durumunda kalsınları?⁶³⁰

Genç, okuma grubundan diğer bir arkadaşını işaret ederek onun çevresindeki “nargi” ve “kapalı” zengin tayfadan hiç haz etmediğini söylüyordu.⁶³¹ Üsküdar, kahveciler ve üçüncü nesil kafeler gibi manzaralaştırılarak duygulanımsal atmosferi yoğunlaştırılmış sokak ve caddelerin atmosferinden artık elde ederek müşterilerini çeken butik işletmelerin yanı sıra müstakil iki ya da üç katlı büyük iç mekânları, dış mekânları ve açık terasları olan otoparklı ve vale hizmeti veren nargile kafelere de ev sahipliği yapar. Bu tür mekânlar semt ya da sokakla bütünleşmekten ziyade Boğaz boyunca ya da Büyük Çamlıca ve Küçük Çamlıca’nın eteklerinde bulunur. Müşteri kitlesini ağırlıklı olarak Ak Parti’nin sermaye birikim stratejisi doğrultunda burjuvalaşmış ailelerin gençleri oluşturur. Bu sermaye birikim stratejisini belli başlı sektörlere indirgemek mümkündür: Gayrimenkul geliştiricisi büyük inşaat şirketlerinden yap-satçılara uzanan müteahhitler, ithalatçı toptancılar ve küçükten büyüğe ihracatçı imalatçılar. Bir genç, Ak Parti döneminde zenginleşen “nargile kafe tayfası müteahhit çocukları” olarak nitelendirdiklerinin belirli bir gençlik tipolojisi oluşturduğundan bahsediyor, onların nargile zevkleri ve davranışlarını karikatürize ediyordu. Elinde nargile marpucu varmışçasına sipsiyi ağzına götürerek bir yandan nargileyi fokurdattıyor gibi yapıyor diğer yandan da taklit ettiği gençlerin dilinden konuşuyordu. “Futu, futu, futu... (nargile fokurdatması efekti) Allah’a emanet ol karşım. Geçen bir araba aldım. Sıkıntı yok karşım. Peder beyle de takıştık biraz. Sıkıntı yok karşım. Allah’a emanet ol karşım. Rûmeysa’da bu aralar yüz vermiyor. Ama

⁶³⁰ Görüşmeci 1, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Tarih, 02.04.2021; Görüşmeci 3, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, 02.04.2021.

⁶³¹ İşaret ettiği arkadaşının Başakşehir’de ikamet eden tüccar ve imalatçı ailelere mensup gençlerden oluşan bir arkadaş grubu vardı. Onlarla çoğunlukla nargile içmek için genç kadın ve erkeklerin bir arada bulundukları lüks nargile kafelere giderdi. Görüşmeci 5, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Psikoloji, 15.01.2021.

sıkıntı yok karşıım. Allah’a emanet ol karşıım.”⁶³² Burada eleştirinin kaynağını sonradan görmelik ve onun getirdiği gösterişçi tüketim oluşturunuyordu.

Bu tür aile işletmelerinde çalışan gençler, hafta içi iş çıkışlarında ya da hafta sonları arkadaşlarıyla sözleşerek nargile kafelerin yolunu tutar. Oldukça gösterişli şekilde dekore edilen mekânlar Osmanlı mimarisinden izler taşır. Altın varaklı mobilyaları ve duvar işlemeleriyle mekânlar, özenli şişe, ser, marpuç ve sipsileriyle nargilelerini farklı tatlardaki tütünlerle müdavimlerine sunar. Mekânların özelliklerinden biri müdavimlerin araçlarının park edildiği otopark ve vale hizmetidir. Müdavimlerin lüks araçları, marka, pahalılık ve gösterişlerine göre mekân önünde sergilenir. Mekânın kalitesi, pahalılığı ve hitap ettiği kitle önünde sergilenen araçlarla gösterilir.

Nargile müdavimi gençler, mekân müdavimi oldukça işletmeci ve çalışanlarla kurdukları ahabplık ilişkisinin derecesine göre belirli ayrıcalıklara erişim elde eder. Özel marpuç ve sipsileri vardır. Mekâna geldiklerinde özel bir şekilde karşılanırlar. Kendileri için ayrılmış localara geçerler. Mekânda ayrıcalıklı bir muamele görmek hem statü hem de müdavimlik işaretidir. Masalarda valeyeye verilen vale anahtarından başka lüks otomobillerin anahtarları, son model cep telefonları ve sigara paketleri sergilenir. Serginin unsurlarından biri de müdavimin kolundaki büyük kadranlı kol saati ve işlemeli bilekliğidir. Müdavim, mekân çalışanıyla ahabplık ve üstenciliği içeren lakayt bir üslupla senli benlidir. Doğrudan ismiyle hitap eder. Karşılığında kendisine “abi” şeklinde hitap edilir. Oturması ve masaya kendisini konumlandırma tarzı, mekândaki müdavimliğinin yansımasıdır. Artık bir müşteriden öte mekân sahibidir. Yayılarak oturur ve yayarak konuşur. Bedeni mekânın atmosferine doğru genişler. Dar ve kısa paçalı pantolonu, İtalyan kesim kruvaze ceketinin zorlukla zapt ettiği zenginlik, ihtişam, ihtiras ve yükselmenin hırsı dışarı taşar.

Mekânın işlemeli duvarlarındaki büyük ekranlarda maç izlemek için buluşulmadığı zamanlarda sohbetin konusu ticaret, alım-satım, kadınlar, otomobiller üzerinedir. Aralarında parti teşkilatından gençler varsa sohbetin konusu yerel siyaset üzerine olabilmektedir. Teşkilattaki siyasi çekişmeler, performanslar, çıkar

⁶³² Görüşmeci 13, Erkek, Mimar, Profesyonel.

sağlayanlar üzerine dedikodular yapılır. Seçimler ya da teşkilat kongrelerinin yaklaştığı dönemlerde adaylar ve aday listeleri üzerine mülahazalar yürütülür.

Bu tür mekânlarda vakit geçiren gençler, Üsküdar'daki kahveci ya da kitap-kahve müdavimi gençler tarafından dejenereolmakla itham edilir. İslamcı entelektüeller nezdinde de nargile kafelerdeki gösterişçi tüketim endişe kaynağıdır.⁶³³ Gençlerin tüketimini İslamcı hareketin tarihsel gelişimi üzerinden değerlendiren dışarıdan gözler için söz konusu olan devrimci bir hareketin bugün evrildiği noktada gençlerinin tüketimci eğilim içerisinde apolitikleşmesidir.⁶³⁴ Ankara'nın yükselen semtlerinden, Ak Parti'nin genel merkezi, oteller ve lüks rezidansların bulunduğu, Ak Partili siyasetçi ve bürokratların çocukları ile teşkilatlarındaki gençlerin vakit geçirdiği lüks kafelerin yer aldığı Çukurambar üzerine bir çalışmada nargile tüketimi ve lüks nargile kafeler özelinde gençlerin gösterişçi tüketimi Bourdieu'dan hareketle muhafazakar habitusun dönüşümü ve bu dönüşüm içerisinde gelişen beğeni ve ayırım, “zarif ve dinen makbul olanın tercihi” şeklinde değerlendirilir.⁶³⁵

Genç, nargile kafe müdavimleri için “yakiştıramıyorum” diyordu. “Gelinlerin tatlı telaşı şeklinde altın varaklar falan. Olamamış sadece parayı bulmuş. Sınıf atlamayı gerçekleştirememiş. Cebinde sadece parası var.”⁶³⁶ Bir arkadaşı itiraz olarak seküler kesimlerin nasıl parayı bulduklarını soruyordu. İslami kesimlerin gösterişçi tüketimlerine eleştiri yöneltirken diğerlerini doğal karşılamasını eleştiriyordu.⁶³⁷

⁶³³ İsmail Kılıçarslan, nargile ve İslamcı erkekler konusunu farklı zamanlarda farklı başlıklar altında köşesini taşıyan isimlerden biridir. Bkz. İsmail Kılıçarslan, “Şallı erkekler”, **Yeni Şafak**, 06 Eylül 2013, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/alli-erkekler-39431>, Erişim: 19.01.2021; İsmail Kılıçarslan, “Nargilemin marpucu”, **Yeni Şafak**, 21 Temmuz 2015, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/nargilemin-marpucu-2018203>, Erişim: 19.01.2021; İsmail Kılıçarslan, “Muhafazakâr orta sınıf nasıl delirdi?”, **Yeni Şafak**, 25 Mayıs 2019, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/muhafazakar-orta-sinif-nasil-delirdi-2050484>, Erişim: 19.01.2021.

⁶³⁴ Büşra Cebeci, “Kitap kafeler, fanzinler ve nargile: Dindar gençliğin dönüşen sosyal hayatı”, **medyascope**, 11 Eylül 2019, <https://medyascope.tv/2019/09/11/kitap-kafeler-fanzinler-ve-nargile-dindar-gencligin-donusen-sosyal-hayati/>, Erişim: 19.01.2021.

⁶³⁵ Aksu Akçaoğlu, **Zarif ve Dinen Makbul: Muhafazakar Üst-Orta Sınıf Habitusu**, İstanbul, İletişim, 2018, s. 82.

⁶³⁶ Görüşmeci 1, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Tarih, 15.01.2021.

⁶³⁷ Görüşmeci 14, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, 15.01.2021.

Genç erkeğin evden aşına olduğu atmosferlerden kaçışı, Ahmet Mithat Efendi'nin kısa bir hikayesinde anlattığı Süruri Efendi'yi akla getirir. Anadolu'da uzun yıllar memurluk görevinde bulunan Süruri Efendi İstanbul'a yerleşir. Ama "İstanbul'a değil! Beyoğlu'na gelir Beyoğlu'na! İstanbul tarafına ayağını bile atmaz. Niçin atсын?... Herif alafranga aleminde yaşayacak." Pera'daki *Kafe Kristal*'de kahvesini yudumlarken aklından şunlar geçer:

Efendim hayat diye buna derler. Meselâ yemekten sonra bir kahve içeceksiniz. Şimdi gidip de tütün dumanından ocak bacası hâlini bulmuş kahve ocağı yanında yanan bir kör kandil ile tavana asılmış bulunan pis, murdar bir lambanın tenvirinden âciz bulunmuş olduğu o bizim eski kahvehanelerde enfiyeli herifin elinden kahve alarak ve afyon tiryakilerinin öksürüklerini dinleyerek içmekte ne zevk olabilir? Bak işte bu da bir kahvehane! şu tarafta on tane peri-peyker Alman kızları çalgı çalıyorlar. Birkaç tane afet-i cihan Fransız işvebazları şarkı çağırıyorlar. Koca salon kırk elli gaz ile tenvir edilmiş. Hizmetçi diye çağırıldığın zat herkesin nazar-ı rağbetini kazanabilecek bir mahbubedir. Ne de şeker handelerle gelir! Emre intizar eder! Bir kahve istedin mi şeker başka kahvesi başka. Fincanı tabağı temiz, güzel bir tepsiye yerleştirilmiş! Bir şişe suyu, bir su kadehi beraber. Hâsılı her ciheti iştihayı tahrik edecek surette gelir. Vereceğim topu altmış para! Çalgı çalan kız nihayet dört defa gelir ise onar paradan bir kuruş da ona verirsin. Yüz para ile prensler gibi vakit geçirirsin!⁶³⁸

Sururi Efendi'nin İstiklal Caddesi'ndeki Parisien kafeye yönelik duyulanımsal yatırımına benzer şekilde görüştüğüm genç de son yıllarda alkollü ve alkolsüz eğlence sektörü ve mekânlarıyla öne çıkan Kadıköy'e yatırım yapar. O ve bir arkadaşıyla birlikte oturduğumuz Yel Değirmeni, geçmişte gayrimüslim nüfusun yoğun olarak yaşadığı bir yerken gayrimüslimlerin ayrılması ve göçün etkisiyle insanların sokakta yürümekten korkacağı semte dönüşmüştür. Buna rağmen ahşap mimarili evler, kiliseler ve azınlık okulları varlığını korumuştur.

Kadıköy rıhtım meydanının ardında yükselen tepede yer alan semte, rıhtımdan tepeye doğru uzanan sokaklarla ulaşılabilir. Sokaklar, tepenin sırtındaki Karakolhane Caddesi'ne bağlanmaktadır. Bu cadde, 2011 yılında belediye ve sivil toplum öncülüğünde başlatılan yeniden canlandırma projesiyle bugünkü görünümüne kavuşmuştur. Projeye yol, kaldırımlar ve bina cephelerinde iyileştirmeye gidilmiştir.

⁶³⁸ Ahmet Mithat Efendi, "Bekarlık Sultanlık mı Dedin?", *Letaif-i Rivayat*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2001, s. 274.

Daha önce Üsküdar örneğinde söz edildiği gibi bu iyileştirme çalışmaları neticesinde bölgeye kafe ve restoranların yanı sıra sanat galerileri ve atölyeler gelmiştir.

Cadde boyunca açılan kafeler, bölgeye, ağırlıklı olarak üniversiteli gençlerden oluşan bir nüfusu çekmektedir. Gençlerin yanı sıra profesyonel orta yaşlılar, sanatçılar ve yazarlar da bölgeye ilgi göstermektedir. Bu açıdan Kuzguncuk ve Balat ile büyük benzerlik taşımaktadır.

Gençlerle oturduğumuz mekân, bölgenin en bilindik kafelerindendi. Endüstriyel iç tasarımıyla duvarları boyasızdı, beton ve donatılar açıktaydı. İç mekânın duvarlarını endüstriyel tasarıma uygun kitaplıklar kaplamaktaydı. Kafe, müşterilerini iç mekânın yanı sıra kaldırımdaki masalarda ağırlamaktaydı. Yolun iki tarafında karşılıklı iki dükkandan oluşmaktaydı. Bu sayede kaldırım ve caddeyi iç mekâna dönüştürmüştü. Mekânın logosu, Güney Amerika'da faaliyet gösteren radikal sol hareketlere gönderimde bulunur şekilde alnında kırmızı yıldız, ağzında yonca olan bir maymundu. Bu, mekânın menüsündeki ürünlere de yansımaktaydı. En tercih edilen ürünlerinden biri Küba burgerdi. Kafe çalışanları da uzun ve dağınık saçları, küpe ve dövmeleleri, tişörtleri ve salaş pantolon ya da şortlarıyla mekânın tasarımı, logosu ve menüsüyle bir bütün oluşturmaktaydılar. Görüştüğüm gençler de semtin, caddenin, mekânın, logonun, menünün, çalışanların ve müşterilerin oluşturduğu öbikleşmeye uygun bir tarzda katılmaya özen göstermekteydiler. Onları buraya çeken, mekânın bulunduğu semt ve mekânı oluşturan bileşenlerin oluşturduğu öbikleşmeden yayılan ifadesellikti.

Genç kadınlar söz konusu olduğunda seküler görünürlükler ve eğlence mekânlarıyla öne çıkan semtlerde bulunmak, seküler ve dinsel gibi bölümlülükleri yeniden pekiştiren karşılaşmalara yol açabilmektedir. Çünkü erkeklere nazaran kadınların başörtüsü, gündelik karşılaşmalarda başkaları için kolaylıkla bir gösterene dönüşmekte, hali hazırda kalıplaşmış başörtülü kadın temsilini çağırmaktadır. Bu temsillerin en zorlayıcı tarafı, bizatihi başörtülü genç kadınca da benimsenmiş olmasıdır. Gittiği her yerde yadırgayıcı bakışlara maruz kaldığını hissedebilmektedir. Görüştüğüm genç kadınlara, belirli semtlerde vakit geçirirken hiç tahkir edici davranış, söz ya da imayla karşılaşp karşılaşmadıklarını ya da böylesi bir aşağılanma hissine

kapılıp kapılmadıklarını sorduğumda pek çoğunun sözünü edecekleri deneyimleri vardı.

Klasik CHP’li teyze tiplmesi vardır. Onlarla çok problem yaşadık. Özellikle iki kapalıyı yan yana görünce sürekli bir şeyler yapmaya çalışıyorlar. Çok garip şeyler oluyor. Sözle ya da bakışlarıyla rahatsız ediyorlar. Metrobüste Söğütlüçeşme ilk durak olduğu için diğer duraklardan farklı olarak orada sıraya geçilir. Ama kapı açıldığında beni ittirerek önüme geçmeye çalışırlardı.

Genç kadın bu şekilde bir davranışa maruz kalmasının durağın kalabalık oluşuyla hiç ilgisi olmadığını, başörtülü oluşundan kaynaklandığını söylüyordu. Bazı şeylerin aşıldığına dair sadece *-miş gibi* yapıldığını, “ne zaman gücü ellerine geçirecek o zaman” diyerek belirtiyordu. Bu duyguyu, başörtülü genç bir kadının erkeklere nazaran daha çok hissettiğini, erkekleri kastederek “takke takıp şalvarla gezeniz siz de anlardınız” diyerek ifade ediyordu.⁶³⁹

Bir başka genç kadın, bazı semtlerde vakit geçirirken kendisini oraya ait hissetmediğini, bunu zaten oradaki insanların bakışlarıyla dahi hissettirdiğini söylüyordu. “Bakışlarıyla sen burdan git [diyor]. Arabamın içinde bile. Adam şöyle bakıyor. Ya ne? Sanki şeyiz. [Sanki] farklı bir yerden geldik. Aynı toplumun insanıyız. Aynı milletteniz. Muhafazakar kesimde pek böyle bir şey yok. Daha çok o taraf, rahatsız olduklarını hissettiriyorlar.”⁶⁴⁰

Genç kadınlar için “evde olma hissi” ya da Bourdieu’nun habitus için söylediği “ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibi” hissetme doğal değil, doğallaşmış bir yatkınlıktır. Bu doğallaşmış yatkınlığın ardında genç kadınları, ikili bir kıskaç belirli bir tarzda öznelleşmeye itmektedir: Bir tarafta Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin hâkim anamlama ve öznelleştirme rejiminin yüzelleştirme makinesi, diğer tarafta bu yüzelleştirme makinesinin yankılandığı mikro-faşizmler yer almaktadır. Bu mikro-faşizmler yüzelleştirme makinesinin pozitif ve negatif kutupları olarak hem İslami kesimler hem de seküler yaşam tarzına sahip olanlar arasında yankılanmakta, yankılandıkça birbirini güçlendirmekte,

⁶³⁹ Görüşmeci 15, Kadın, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyasal Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, 10.09.2019.

⁶⁴⁰ Görüşmeci 16, Kadın, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı, 10.09.2019.

pekiştirmekte ve çoğaltmaktadır. Genç kadınların arzu yüklü duygulanımsal bağıntılarını hali hazırdaki molar kimliklerin katı bölümlülüklerinde kısıtırmaya ve çerçevelemeye çalışmaktadırlar. Başörtülü genç kadınların kendilerini yeryurtlarının selamatinde hissedecekleri manzaralar vardır. Burada kendilerinin yüzleştirildiği tarzda yüzleştirilen ve manzaralaştırılan bedenleri, metaları, zamanları, mekânları, algılama ve hissetme tarzlarını tüketmeye koyulabilirler. Bölümlemiş ve manzaralaştırılmış alanın dışına çıkarak kendilerine atanan yüzlerin kısıtından bedenlerini özgürleştirmelerine yol açacak duygulanımsal bağıntıların arayışına girdiklerinde ya “süslüman” ya da “Ak Parti zengini” suçlamasıyla karşılaşacaklardır.

Genç erkekler, göçebe hareketlilikleriyle kentin bölümlemesini yersizyurtsuzlaştıran kendi kaçış çizgilerini çizerken benzer kaçış çizgilerini deneyimleyen genç kadınları İslami daireden kaçan günah keçileri olarak kodlayabilmektedirler. Kaçtıkları semtlerde karşılaştıkları başörtülü genç kadınları bu şekilde kodladıklarında aslında kendi kaçış çizgileri bölümlemekte ve gerisin geriye İslami dairenin hakim anlamlama ve öznellesirmesine yeniden-yerliyurtlulaştırılmaktadırlar. Bu da öznellesirme rejiminin hakim bir iktidar konumundan dışsallık olarak dayatılmadığını, aksine sıradan insanların sıradan karşılamalarında yankılanan mikro-faşizmlere dayandığını göstermektedir. Genç erkekler, erkek olarak İslami dairenin yüzlesirmesinden kaçmaktadırlar. Bu anlamda seküler ve İslami tarzdaki bölümlülüğü yersizyurtsuzlaştırmaktadırlar. Ancak toplumsal bölümlülük, bu sefer kadın-erkek şeklinde sürdürülmektedir.

3.3.5. Farklı Mekan Arayışları

Sokak kahvesinde tanıştığım genç erkeklerden oluşan bir arkadaş grubu Üsküdar merkezdeki kahvecilerde vakit geçirmekten kaçınan bir gençlik profiline erişimimi sağladı. Üsküdar’da ikamet eden orta-üst sınıf ailelerden bu gençlerin çoğunluğu güvenli sitelerde ikamet etmekteydiler. Arkadaşlıkları, ilk ve ortaöğrenimlerini gördükleri İslami kolejlere dayanmaktaydı. Bu açıdan Üsküdar’da vakit geçiren gençlerle pek az ortak yönleri vardı. Boş vakitlerini, Acıbadem ve Koşuyolu gibi sınıfsal açıdan orta ve üst sınıfların ikamet ettiği ve daha seküler görünümünün öne çıktığı semtlerdeki kafelerde geçiriyorlardı. Bunun kendileri gibi

benzer ailelere mensup ve benzer sınıfsal kökenlere sahip gençler için genel bir örüntü oluşturduğunu öğreniyordum. Gençlerden biri mezun olduğu kolejden arkadaşlarının Üsküdar'ın merkezinde vakit geçirmekten kaçındıklarını çünkü burada vakit geçiren gençlerden kendilerini farklı konumlandıklarını söylüyordu. Kendisi de her ne kadar erkek arkadaşlarıyla Üsküdar'daki kahve/kafelerde vakit geçirse de flört ettiği genç kadınlarla İslami gençlerin bulunmadığı mekânlarda vakit geçirmeye özen gösteriyordu. Şahsi otomobili yoktu ama ailesinin birkaç otomobili olduğundan her zaman kız arkadaşını alabileceği bir otomobil bulabiliyordu. Bu tür buluşmalarda çoğunlukla tercih ettiği semtler, Bağdat Caddesi, Acıbadem, Koşuyolu ve Kuzguncuk'tu. Salaş yerlerden ziyade semtlerin lüks kafelerine takılıyordu.⁶⁴¹

Beni götürdükleri Acıbadem'deki kafe mezun oldukları kolejden arkadaşlarının uğrak yerlerindendi.⁶⁴² Buraya ders çalışmak ya da arkadaşlarıyla bulaşmak için gelmekteydiler. Bunlar aynı yaş aralığındaki ve birbirlerine aşinalıkları okudukları liseden gelen erkek arkadaş gruplarıydı. Mezun oldukları kolejde kadın ve erkekler ayrı sınıflarda eğitim-öğretim görmekteydi. Bu yüzden gençlerin arkadaş grupları eril bir özellik taşımaktaydı. Kadınlarla karşılaşmaları ya üniversiteye hazırlık döneminde ya da üniversitede olmaktaydı. Aralarında bu dönemde genç kadınlarla flört edenler dahi olabilmekteydi.

Ailenin ekonomik durumu müsaitse bir ailedeki tüm çocuklar, ilkokuldan itibaren bu koleje gider. Görüştüğüm gençlerden birinin kendinden büyük ve küçük tüm kardeşleri orada öğrenim görmüşlerdi. Bazen kafelerde öyle karşılaşmalar söz konusudur ki aynı kolej mezunları arasında devrecilik dahi olur. Söz gelimi bir masada kendisinden sonra mezun olmuş bir gençle karşılaşmasında başka bir genç, onun abisini okuldan tanıdığını söyler. Görüştüğüm gençlerden birinin kardeşi lise sınavlarında başarılı bir sıralama derecesi elde etmişti. İstanbul'da pek çok önde gelen liseye yerleşebilecekken ailesi, iki abisinin de mezun olduğu İslami yönelimli koleji

⁶⁴¹ Görüşmeci 7, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği, 20.08.2020.

⁶⁴² Aralarında devlet ve vakıf üniversitelerinde tıp, işletme, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler, şehir planlama okuyanlar vardı. Bazıları kafenin bulunduğu Acıbadem'de bazıları da İslami burjuvazi ve profesyonel ailelerin bulunduğu Üsküdar Altunizade'deki ve Üsküdar çevresindeki lüks güvenli sitelerde ikamet etmekteydi. İstanbul'un Avrupa yakasındaki üniversitelere gidenler, Anadolu yakasında oturan ailelerinden ayrı öğrenci evlerine çıkmışlardı.

uygun görmüştü. Görüştüğüm genç, kardeşine bu konuda pek de söz hakkının düşmediğini söylüyordu. Ailesinin kardeşiyle ilgili temel motivasyonu çocuklarının hem iyi bir eğitim alması hem de İslami esaslara göre yetişmesiydi. Ona göre de lise karakterin yerleştiği bir dönemdi. Kardeşinin ailesinin yaşam tarzı ve İslami kıstaslara uygun olmayan bir okula gitmesi sakıncalıydı.⁶⁴³ Kendisiyle aynı kolejden mezun bir arkadaşı ise kardeşiyle ilgili bu tür bir tasarrufta bulunmalarını eleştiriyordu. Çünkü mezun olduğu kolejin ne eğitim ne de ahlaki anlamda varsayıldığı kadar iyi olduğunu düşünüyordu. Bunu da kolejde okuduğu yıllardaki tecrübelerinden hareketle örneklendiriyordu. Kendisi kolejde tam bursluydu. Burslu olmasından dolayı okul yönetimi ve öğretmenlerinden farklı muameleye maruz kaldığını belirtiyordu. Özellikle paralı öğrenciler ve burslu öğrenciler arasında ayırım yapıldığını söylüyordu. Arkadaşına nazaran mezun olduğu okul hakkında çok daha eleştireldi. Hatta oradaki karşılaşmaları, onu muhafazakar çevrelerden uzaklaşmaya itmişti.⁶⁴⁴

Gençlerin gittiği kolej, ailelere şu vaatlerde bulunmaktaydı:

[M]ana ile maddeyi, ruh ile aklı, irfan ile bilgiyi, geçmiş ile geleceği, özgürlük ile özgünlüğü buluşturmak için hazırladığımız eğitim modelimiz ve akademik yaklaşımımızda 6 stratejik anahtar kavrama odaklanıyoruz.

1. #Bireysel: Bireyselleştirilmiş eğitimle içindeki potansiyelini keşfetmiş
2. #Küresel: Uluslararası akademik başarıya ve küresel vizyona sahip
3. #İdeal: İnsanlığın geleceğini güzel ahlakıyla ve karakteriyle aydınlatacak
4. #Dil: İki yabancı dille dünyanın her yerinde iş yapabilen
5. #KAD: Kritik Analitik Düşünme becerisi gelişmiş ve geleceğin yetenekleri ile donanmış
6. #Zinde: Doğal ve sağlıklı beslenen, aktif spor yapan zinde bireyler...⁶⁴⁵

Burada söz konusu olan tam da İslamcılığın hedeflediği örnek nesil, Mehmet Akif Ersoy'un şiirlerinde ifadesini bulan "Asım'ın Nesli"dir. Bir tarafla maneviyatı güçlü, diğer tarafla modernliğin tekno-bilimsel kazanımlarını kavramış ve bunu,

⁶⁴³ Görüşmeci 10, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Diş Hekimliği, 18.08.2020.

⁶⁴⁴ Görüşmeci 7, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği, 18.08.2020.

⁶⁴⁵ "ASFA Eğitim Kurumları", 2018, <https://www.asfa.com/hakkinda/>, Erişim: 19.07.2020.

İslam için harekete geçirecek kadar donanımlı bir nesil. Mehmet Akif, manevi oğlu Asım’a şöyle der:

Sâde Garb’ın, yalınız ilmine dönsün yüzünüz.
O çocuklarla berâber, gece gündüz, didinin;
Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin!
Fen diyârında sızan nâ-mütenâhî pınarı,
Hem için, hem getirin yurda o nâfi’ suları.

...

Yarının ilmi nedir, halbuki? Gâyet müdhiş:
“Maddenin kudre-i zerriyyesi” uğraştığı iş.
O yaman kudrete hâkim olabilsem diyerek,
Sarf edip durmada birçok kafa binlerce emek.
Onu bir buldu mu, artık bu zemin; Başka zemin.
Çünkü bir damla kömürden edecekler te’mîn;
Öyle milyonla değil, nâ-mütenâhî kudret!..”

...

– İnkılâbın yolu mâdem ki bu yoldur yalınız,
“Nerdesin hey gidi Berlin!” diyerek yollanınız.⁶⁴⁶

Mehmet Akif, bu mısraları 1919’da yurdu işgal altındaki bir şair olarak yazar. Kurtuluşu, atom üzerine çalışmaları da örnek göstererek Batı’nın tekno-bilimsel ilerlemesinin yurdunun gençlerince kavranması ve hayata geçirilmesinde görür. İslamcı zihinse tüm zaman-mekânda 1919’u yaşamaktadır. Kendi ülkesinde kuşatılmış, örselenmiş bir duygu durum içerisinde. Bu da ifadesini Necip Fazıl Kısakürek’in *Sakarya Türküsü* şiirindeki “öz yurdunda garipsin öz vatanında parya” mısrasında bulur.⁶⁴⁷ Bu paryalığın kökeninde Batılılaşmış seçkin bir azınlığın kültürel hegemonyaya sahip oluşu vardır. Bu azınlık, Batılı değer ve yaşam tarzlarını özümseyerek milli değerlerle özdeşleştirilen, toplumun varoluşsal bileşeni ve varlığının imkân koşulu olarak varsayılan İslam’a yabancılaşmıştır. Yapılması gereken onların tesis ettikleri hegemonyanın unsurlarını yani Batı’nın ilim ve fennini temellük edip maneviyat doğrultusunda harekete geçirmektir. Ancak buradaki araçsal rasyonalitenin başlı başına Batılı bir değer olduğu, bizatihi “maddi ve manevi kalkınma” amacıyla yola çıkanların bunu en çok benimsemiş isimler olduğu gözden kaçır. Buna yönelik uygun bir kavramsallaştırmayı Fırat Mollaer “tekno-

⁶⁴⁶ Mehmet Akif Ersoy, **Safahat**, İstanbul, Akçağ Yayınları, 1994.

⁶⁴⁷ Necip Fazıl Kısakürek, **Çile**, İstanbul, b.d. yayınları, 1997.

muhafazakarlık”la ortaya koyar. Tekno-muhafazakarlık, “muhafazakarların araçsal rasyonellik ve kapitalizmle uzun erimli flörtünün evlilik aşamasına” ulaşmasını ifade eder.⁶⁴⁸

Yukarıda sunulduğu şekliyle kolejin ebeveynlere vaatleri, tam da üst-orta sınıf burjuva ve profesyonel ailelerin çocukları için aradıkları şeylerdir. “Bireysel”, “küresel”, “ideal”, “dil”, “kritik analitik düşünme” ve “zinde” bu altı stratejik kavram, Foucault’nun liberalizmden farklı olarak neoliberalizme özgülediği rasyonalitenin izdüşümüdür. Burada söz konusu olan tam anlamıyla kendi kendisinin girişimcisi bir *homo economicus*’tur. Ancak bu, klasik liberalizmin mübadele insanı, mübadele işleminin tarafı *homo economicus*’undan farklıdır. Neoliberalizmde “*homo economicus* bir girişimci, bir şirket, kendi kendisinin şirketi”dir.⁶⁴⁹ Burada Foucault’nun da *College de France* derslerinde tartıştığı üzere neoliberallerin üzerinde durduğu kilit kavram “beşeri sermaye”dir. Beşeri sermaye, bireylerin edinilmiş, yaşamları boyunca da edinmeye açık oldukları bir sermayedir. “Beşeri sermaye kurmak, gelir oluşturacak ve bu gelirle ücretlerini alacak olan beceri-makineleri geliştirmek”tir. Bu ise kişiye yapılan bir yatırımı gerektirir. Bu yatırım ise okulla sınırlı değildir. “Beraber geçirilen zaman, bakım, ebeveynlerin kültür düzeyi – çünkü biliyoruz ki kültürlü ebeveynlerin çocuklarıyla geçirdiği süre beşerî sermaye için daha etkili olacaktır – çocuğun sahip olduğu kültürel teşvik unsurlarının tamamı beşerî sermaye oluşturmaya yönelik öğelerdir.”⁶⁵⁰

Burada konu edinilen kolejli erkekleri, İslami burjuvazi ya da küçük ve orta ölçekli işletme sahibi ailelerin gençlerinden ayırmak gerekir. Aileleri, görece yüksek gelir düzeyine sahip olmakla burjuva ailelere yakın bir sınıfsal konum paylaşırlar da ekonomik kaynaklarını diploma ve profesyonel mesleğe borçludurlar. Kimi gençlerin ebeveynlerinin her ikisi de eğitimli ve çalışma hayatındadır. Ya profesyonel yönetici ya da diplomalı serbest meslek sahibidir. Kimilerininse babaları diplomalı ve meslek sahibiyken anneleri ev hanımıdır.

⁶⁴⁸ Fırat Mollaer, *Tekno Muhafazakarlığın Eleştirisi: Politik Denemeler*, İstanbul, İletişim, 2016, s. 43.

⁶⁴⁹ Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)*, s. 190.

⁶⁵⁰ A.g.e, s. 193.

Kolejli gençler, her ne kadar İslami kesimin zengin ailelerinin çocuklarıyla aynı çevreyi paylaşıyor olsalar da deneyimlerinden hareketle meslek sahibi-işletme sahibi, eğitilmiş-eğitimsiz, başarılı-başarısız, mütevazilik-gösterişçi tüketimcilik şeklinde ayrımlara gidiyorlardı. Kolejden başlayarak yaşanan bu tür karşılaşmalar, zamanla İslami çevrelerden uzaklaşma ve farklı kesimlerle etkileşim içerisinde olma arayışlarına yol açıyordu. Bunda ailelerinden edindikleri ekonomik sermaye ve kültürel sermayenin dağılımı ve yoğunluk derecesi etkili olmaktadır. Ekonomik sermayesi yoğun işletme sahibi bir aileden gelen genç ile kültürel sermayesi yoğun diplomalı meslek sahibi ebeveynlerden oluşan bir aileden gelen genç arasında okul, diploma ve mesleki kariyere yatkınlık açısından farklılaşma söz konusuydu. Meslek sahibi aileden gelen gencin, diğer gence nazaran, tevarüs ettiği ekonomik kaynakların, ekonomik sermaye-kültürel sermaye matrisindeki yoğunluğunun görece az oluşuna karşın kültürel sermayesi yoğun. Bu açıdan eğitim, diploma ve mesleki kariyere bağımlılık arttığı ölçüde gencin toplumsal uzamda takip edeceği güzergah farklılaşmaktadır. Kendi işini yapma arzusunda olsa dahi bu, eğitim ve mesleki kariyerindeki başarısına bağlıdır.

Eğitim, diploma ve mesleki kariyer, genci, ailesi ve yakın çevresinin toplumsal uzamından ayırmaktadır. Daha geniş bir profesyonel iş ve mesleki kariyer uzamına dâhil olduğunda, bu uzamdaki değişkenlere bağlı olarak aileden ve hatta tedrisi eğitimden edindiğinden farklı şekilde kendiliğine yatırım yapmalı ve yeni yetkinlikler edinme arayışında olmalıdır. Aile işini yürüten gence nazaran toplumsal ilişkilerin çok daha kişiselleştiği ve kurallara bağlandığı bir uzama dâhil olmaktadır. Bu uzam üzerinden çağdaş kapitalizmin gerektirdiği iş ve kendilik eğitimi benimsemeye başlar. Çağdaş işletmenin hesapverebilirlik ve şeffaflık gibi ilkelerini, öznelliğinin kurucu unsuru olarak benimser. Bunlar ona çok da yabancı gelmeyecektir. Çünkü bu tür çağdaş ilkeler, İslami söylemsel geleneğin birer unsuru olarak sunulur. Burada neoliberal rasyonalitenin İslami söylemsel gelenekle iç içe geçtiği bir durumla karşılaşırız. İdeal bir Müslüman'ın Tanrı'ya ve din kardeşlerine karşı ödevleri, meslek sahibi İslami gencin ülkesi ve şirketine karşı ödevlerine tahvil edilir. Meslek sahibi İslami genç, profesyonel bir çalışan ya da diplomaya dayalı serbest meslek sahibi olarak, dâhil olduğu mesleki kariyer uzamının gerekleri doğrultusunda hareket etmeye,

kendiliğini tadil etmeye ve toplumsal ilişkiler geliştirmeye zorunludur. Bu uzamın gerekleri doğrultusunda kendiliğiyle, ailesiyle, yakın sosyal çevresiyle ilişkilerini baştan aşağıya yapılandırmak durumundadır. Mesleki imkan ve kısıtlar, giyim-kuşam, yeme-içme, boş vakit değerlendirme alışkanlıkları, tüketim harcamaları, eş tercihi, arkadaşlık ilişkileri, ikamet etme tarzı üzerinde belirleyici olacaktır.

Kolejli erkeklerin ailelerinin ekonomik kaynakları ve sosyal ilişkilerinden faydalanabilme olanakları, alt-orta sınıftan gelen gençlere nazaran daha fazladır. Ancak kendi işlerini yapabilecek girişimlerde bulunabilme avantajına sahip olsalar da bu girişimlere olanak tanıyan diploma ve mesleki başarıdır. Babası üst düzey yönetici, annesiye diplomalı serbest meslek sahibi olan gençlerden birinin bu tür bir imkanı vardı. Ailesi, gencin kendi işini yapabilmesi için gerekli ekonomik kaynaklara ve sosyal ilişkilere sahipti. Ancak öncelikle dış hekimliğinden başarıyla mezun olmalı ve stajını başarıyla tamamlamalıydı. Pandemi sürecinde haftanın üç ya da dört günü, Üsküdar'dan Bağcılar'daki üniversite hastanesine gidip hastalarıyla ilgilenmek durumundaydı. Bu süreçte eve dönmediği, hastaneye yakın bir yerde bulunan arkadaş evinde kaldığı oluyordu. Bağcılar, daha önce hiç karşılaşmadığı bir ortamdı. Hastanenin bulunduğu semtin tekinsiz sokaklarında, ikamet ettiği Üsküdar'ın güvenli ortamında göremeyeceği manzaralara tanık oluyordu.⁶⁵¹

Kendisini “eğitimli muhazakar bir aile”ye mensup olarak tanımlayan bir başka gençse çocukluğundan itibaren ekonomik olarak herhangi bir sıkıntı çekmediğini söylüyordu. Gelecekteki beklentisi de “şu an yaşadığı maddi rahatlığı” kaybetmemektir. Ancak bu rahatlığı ailesine borçlu olmamalıydı. Kendisi kazanmalıydı.⁶⁵²

Ailenin sağladığı kaynaklar, gencin eğitim gördüğü okulların yanı sıra tüketim harcamaları ve boş vakit değerlendirme alışkanlıkları gibi kendiliğine yatırım yapma olanaklarını belirlemektedir. Alt-orta sınıftan gelen bir genç, giyim-kuşam ve dışarı çıkma, tatil ve yurtdışı gibi kültürel yatkınlıklarını geliştireceği kendilik yatırımı harcamalarında çok daha hesaplı ve stratejik tercihler içerisinde olacaktır. Bu

⁶⁵¹ Görüşmeci 10, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Dış Hekimliği.

⁶⁵² Görüşmeci 7, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği, 06.11.2019.

harcamaları karşılamak için kısa süreli işlerde çalışacaktır. İslami orta-üst sınıf ailelerden gelen gençlerse bu tür harcamalarında ailenin kaynaklarına dayanmaktadır. Ancak bu, tüketim harcamalarında ölçsüz hareket etmeleri anlamına gelmemektedir. Diğer gençlerde bir zorunluluk olarak görülen hesaplılık ve stratejik tercihler, bu gençlerde aileden tevarüs edilen bir kültürel yatkınlık oluşturmaktadır. Hesapsız tüketim, gösterişçilik ve sonradan görmüslük işareti olarak değerlendirilmektedir. Burada haftalık ya da aylık harçlıklar ile kredi kartı limitlerindeki hesaplılık ve gencin tüketim isteklerinin karşılanması koşullara bağlanması, eğitilmiş ebeveynlerin çocuklarını terbiye etme teknolojisi.

Gençler, boş vakitlerinin büyük kısmını dışarı çıkarak geçirmektedirler.

Her gün dışarı çıkıyorum. Önceden hep kafelerde vakit geçirirdim. Koşuyolu'nda gittiğim bir kaç mekan vardı ama artık çok kalabalıklaştı ve bende tercih etmemeye başladım. Sosyal medya gibi kafelerde de bu kadar vakit harcamak bir uyuşturucadan farksız bence. Herkes her gün dışarı çıkmak istiyor. İnsanlar yalnız başına vakit geçirmekten korkuyor, sıkılmayı bilmiyor.⁶⁵³

Kolejli erkekler için tatil ve yurtdışı seyahati, alt-orta sınıftan gençlere nazaran daha imkan dâhilindedir. Bunda hem ailelerinin ekonomik kaynakları hem de yakın arkadaşlarının harcayabilir bir harçlığa sahip olması etkilidir. Bununla birlikte tatiller oldukça stratejik harcama tercihleriyle gerçekleştirilmektedir. Mümkün olan en az harcamayla en yoğun tatil deneyimi hedeflenmektedir. Ulaşım ve konaklama için fiyatların en cazip olduğu dönemler seçilmektedir. Ulaşım ya otobüs ve uçakla ya da tatile çıkacak olanlardan birinin şahsi otomobiliyle sağlanmaktadır. Bunda büyük ölçüde grubun kalabalığı etkilidir. Gençler arasında konaklamak için otelleri tercih edenler olduğu gibi sabit bir yerde konaklamaktan ziyade hem hesaplı hem de daha niş bir tercih olarak kamp yapmayı seçenler vardır. Gençlerden birinin otomobiliyle yola çıkılır. Seyahat uzun bir güzergahı ve farklı uğrak yerlerini içerir. Tatil boyunca yapılacak harcamalar, katılımcılar arasında paylaştırılır.

Gençler için arkadaşlarıyla aileden bağımsız bir tatil deneyimi yaşamak önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Bu gençlerden birçoğu için tatil yeni değildir. Aileleriyle

⁶⁵³ Görüşmeci 25, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Mimari Restorasyon, 15.09.2019.

birlikte pek çok kez İslami otellerde konaklamışlardır. Kaplıcalarda, tatil köylerinde, devre mülk tarzı konaklama tesislerinde bulunmuşlardır. Pek çok ailenin yılın belli zamanları için satın aldığı devre mülkü vardır. Bu tür konaklama tesislerinin en önemli özelliği, alkol servisinin olmaması, kadın ve erkekler için ayrı alanlar oluşturulmasıdır. Gençler, aileleriyle yaptıkları İslami tatillerin ardından çoğunlukla üniversite öğrenimleri döneminde yakın arkadaşlarıyla tatile çıkmaktadırlar. Bu gençlerden biri, arkadaşlarıyla Bodrum’da tatil yapmak üzere sözleşmişti. Şehir içinde üç yıldızlı bir otelde rezervasyon yapmışlardı. Hesaplı bir harcama hedefleri vardı. Genç için sorun, Bodrum’da tatil yapmasının annesi tarafından sorgulanmasıydı: “Bodrum bize uygun bir yer mi?” Genç, bu soruyu abisini örnek göstererek aştığını ancak tatil sırasında sürekli annesinin uyarılarına maruz kaldığını söylüyordu: “Gözlerine mukayyet ol oğlum.”⁶⁵⁴ Genç, diş hekimliği eğitiminin yoğun temposundan arkadaşlarıyla çıktığı tatillerde uzaklaşabilmekteydi. Bahsedilen yaz tatili dışında kış aylarında okula verilen arada arkadaşlarıyla kayak yapmaya gitmekteydi. Tatil dışındaki gündelik boş zaman etkinlikleri arasında haftada bir ya da birkaç kez yaptığı halı saha maçları vardı. Bunun dışında evde ağırlık çalışmaktaydı ayrıca ekstrem sporlarda iddialıydı. İster kayak ya da dalış isterse de halı saha maçı olsun, herhangi bir spor etkinliğini kendisi için ekstrem hale getirmekteydi.

Genç, pandemi yazında kolejden bir arkadaşının okuduğu üniversitenin değişim programı kapsamında bir yıldır bulunduğu Japonya’ya gitmişti. Bu arkadaşıyla oldukça geç tanışma fırsatım oldu. Sosyoloji son sınıf öğrencisiydi. Gençler arasında akademik kariyer planlayan tek isimdi. Sosyoloji öğrencisi olması nedeniyle Japonya’daki toplumsal yapıya dair İslami kesimlerde yanlış bilinenlere ilişkin pek çok gözlemi vardı. Türk entelijansiyası ve özellikle İslamcılar için Japon modernleşmesi, Batılılaşma’ya karşı kültürel değerlerini koruyarak modernliğin teknik ve teknolojik kazanımlarını benimsenin örneğini oluşturmaktadır. Oysa genç, Japonya’da devlet ve büyük sermaye arasındaki işbirliğinin toplumda eşine az rastlanır bir baskı yarattığını ve nüfusu işe yarar ve yaramaz olarak sınıflandırıdığını belirtiyordu. Nüfusun işe yaramaz olarak sınıflandırılan kesimleri, kendi kaderine terk edilmekteydi. Bu dışlamada sıradan insanlar büyük rol oynamaktaydı. Gençlerin,

⁶⁵⁴ Görüşmeci 10, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Diş Hekimliği.

Japonya’da karşılaştıkları en büyük sorunlardan biri yemek kültürüydü. Tokya gibi kalabalık bir yerde helal restoran bulmak oldukça zordu. Genç, eti Müslüman cemaatine ait bir kasaptan alıp evde yaptığını söylüyordu. Bununla birlikte Japonların dünyaca meşhur kobe etinin lezzetinden bahsediyorlardı. Endonezyalıları ait bir restoranda yeme fırsatları olmuştu.

Kolejli erkeklerden bir diğeri benzer şekilde eğitilmiş ebeveynlerden oluşan bir aileye mensuptu. Eğitimi boyunca farklı okullarda bulunmuştu. Kısa süreli bir imam hatip deneyiminden sonra eğitimine İslami kolejlerde devam etmişti. Yukarıdaki gençle de tanışıklığı bir İslami koleje dayanmaktaydı. Burada burslu olarak eğitim görmekteydi. Bir disiplin soruşturmasını takiben okuldan uzaklaştırılmış ve farklı bir koleje geçmek durumunda kalmıştı. Soruşturma konusu olan olayda tek başına değildi fakat okuldan atılan kendisi olmuştu. Bunu da burslu olmasına yoruyordu. Olayda parmağı olan diğer gençlere, ailelerinden dolayı herhangi bir yaptırım uygulanmamasından şikayetçiydi. Ona göre bu, okul yönetiminin genel politikasıydı. Ailelerin ekonomik durumlarına göre öğrencilere farklı muamele uygulanmaktaydı. Zengin ailelerden öğrencilerin başarısızlıkları bir yana öğretmenlerle kurdukları lakayt ilişkilerden bahsediyordu.

Baba ve anne eğitimsiz. Ama zenginler. Çocuk özel koleje gidiyor. Orada da her istediği yerine getiriliyor. Okuduğum kolejde meslek lisesinde mezun olamayacaklar mezun oluyordu. Bir mahalle baskısı var. Muhafazakar aile çocukları hangi okula gidiyor. Bizim çocuk da oraya gitsin. Okuduğum kolej şile bezinden yapılmış yazlık bir gömlekti.⁶⁵⁵

Gencin kolejden sonra yerleştiği üniversite de İslami yönelimli bir vakfa aitti.

Üniversitede gerçekten denyolar arasındayım. Allah benim sabrımı sınıyor her gün. Bir gün birinin ağzını burnunu kırıp atıcam. Kolejden sonra burada da muhafazakar ailelerin şımarık çocuklarıyla sınıyorum. Hadi kolejdeki adam über zengindi. Şımarıklık biraz yakışıyordu. Sen Başakşehirin kırosusun.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ Görüşmeci 7, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği, 27.06.2020.

⁶⁵⁶ Görüşmeci 7, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği, 06.11.2019.

Genç, okulundan ve bölümünden memnun değildi. Dış hekimliği okumak için tekrar sınavlara hazırlandı. Ancak başarılı olamadı. Üniversiteye yerleşmiş olduğu puanını kullanarak devlet üniversitesine geçiş yaptı.

Arkadaşı da okuduğu kolejle ilgili benzer bir şikayette bulunuyordu:

Ticaret ve müteahhitlikle zengin olmuş insanlar. Ailenin algısı baştan yanlış. Okuduğum lisedekilerin büyük çoğunluğu böyle. Yaşama dair bir algıları yok. Öncelik eğitim olmalı. Okuduğum lisede birinci öncelik ticaretti. Güzel bir kampüsü var. Ancak parayı alıp hakkını vermiyor. İslami bir ortam yaratmaya çalışırken yüzeysel şekilde sadece erkeklerle kızlar yan yana durmasın diye uğraşıyorlar.⁶⁵⁷

Eğitimli ebeveynlerin çocukları ile işletme sahibi ailelerin çocukları arasındaki farka, onlar aracılığıyla tanıştığım bir arkadaşlarından hareketle işaret ediyorlardı. Genç, aynı kolejden mezundu. Babası doktor, annesiye peyzaj mimarıydı.

Daha yedinci sınıftayız, bana babasına rapor vermesi gerektiğini söylemişti. Ne raporu olduğunu sormuştum. Her hafta için neler yaptığına ne gelişim kaydettiğine dair babasına rapor veriyormuş. Şimdi her fırsatı değerlendiriyor. Daha üniversiteyi bitirmeden pek çok işte çalışıyor. Ama işte bu istisna. Anne-babasının eğitimi olması belirleyici.⁶⁵⁸

Görüştüğüm kolejli erkekler arasında üniversite sonrasında akademik eğitimini sürdürmeyi planlayanlar azınlıktaydı. Ailelerinin sunduğu ekonomik kaynaklar ve sosyal ilişkilere dayanarak diplomaları doğrultusunda girişimci olmayı planlayanlar öne çıkmaktaydı. Bu özellikle biri dış hekimliği, diğeri tıp fakültesinde okuyan iki genç için fazlasıyla geçerli bir olasılıktı. İlki, babası ve abisinin sosyal ilişkilerine dayanarak kendi dış polikliniğini açmayı planlıyordu. Bunun için Koşuyolu'nda bir yeri çoktan belirlemişti. Diğer gencin babası ise polikliniği olan bir doktordu. Babasının alanında uzmanlaşıp poliklinikte çalışmayı düşünüyordu. Bu iki genç dışındakiler için üniversite sonrası kariyer belirsizliğini korumaktaydı. Bilgisayar mühendisliği okuyan gençlerden biri, vakıf üniversitesinden devlet üniversitesine geçiş yapmış ve pandemi dolayısıyla henüz üniversite kampüsünü dahi görememişti.

⁶⁵⁷ Görüşmeci 25, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Mimari Restorasyon, 27.06.2020.

⁶⁵⁸ Görüşmeci 25, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Mimari Restorasyon, 27.06.2020.

Bilgisayar mühendisliği okuyan bir başka genç ise benzer şekilde vakıf üniversitesinden devlet üniversitesine geçmişti. Ancak onunki bir tercihten ziyade zorunluluktaki. Çünkü üniversitesi kapatılmış ve devlet üniversitene devredilmişti. Genç, ekonomik durumu geçmişte oldukça iyi, sonrasında ise kötüleşmiş bir aileye mensuptu. İlköğrenimini özel okulda almış, liseyi Anadolu lisesinde okumuştur. Üniversiteyi okurken alanıyla ilgili yazılım firmalarında çalışmaktaydı. Böylelikle ailesine yük olmadan harcamalarını karşılayabilmekteydi. Son görüşmelerimizden birinde işten ayrılmak durumunda kaldığını öğrendim. Çok yoğun bir mesaisi vardı. Asgari ücrete yakın bir ücretle uzun çalışma saatleri söz konusuydu. Ancak bu yoğun çalışma temposu sayesinde yazılım alanında kendisini oldukça geliştirmişti. Birbirinden farklı birikim, araç ve programlama dilleri gerektiren “front-end” (ön yüz) ve “back-end” (arka-yüz) tasarımında uzmanlaşmış, “full stack developer” olmuştu. Genç, ailesiyle birlikte ikamet etse de bir süredir bağımsız bir yaşam şekillendirmişti. Aslında kolejli arkadaşlarına nazaran Anadolu lisesinde okuması, onu farklı toplumsal kesimlerden gençlerle etkileşime açık kılmıştı. Diğer gençlerden farklı olarak daha başına buyruk bir yaşamı olmuştu. Lise öğrencisiyken kısıtlı bir bütçeyle şehir dışındaki arkadaşlarının yanına gittiği oluyordu. Sırtında çantayla yola çıkıyor, bütçesinin yettiği yere kadar otobüsle gidiyor ya da yol masrafından kurtulmak için otostopa başvuruyordu.⁶⁵⁹

Gençler araştırmama yardımcı olmak için çevrelerindeki pek çok genci seferber ettiler. Hatta aralarından biri, kendisiyle her karşılaşmamızda daha önceden tanımadığım bir arkadaşını bana arkadaşını kastederek “bu da mütedeyyin aileden bir genç. Sana yardımcı olur” diye tanıstırıyordu. Sayesinde ünüm benden önce yayılıyordu. Yeni tanıstırdığı arkadaşına öncelikle ne yapıp ne ettiğini, hangi üniversitede, hangi bölümü okuduğunu, nerede oturduğunu soruyordum. Üniversite ve bölümüne göre sorular, okuduğu bölümü tercih nedenine ve mesleki kariyer hedefine doğru çeşitleniyordu. Tanışmanın ardından konuşulan konular, sürekli irtibat halinde olduğum gençlerle yaptığımız genel sohbete evriliyordu. Sohbetin sonunda yeni tanımdığım gençle cep telefonlarımızı birbirimize verip yeni bir görüşme için vedalaşıyorduk. Gençleri, çoğunluğu aynı yaş grubunda olduklarından isim ve

⁶⁵⁹ Görüşmeci 9, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği.

soyisimlerinin yanı sıra U-21 olarak telefona kaydediyordum. Bu, gençlerle yaptığım halısaha maçlarından kalma takma bir isimdi.

Acıbadem'deki kafe, pandemi sürecinde dahi gençlerle uğrak yerimiz olmuştu. Çoğunlukla buluşmak üzere haberleşiyorduk. Haberleşmediğimiz zamanlarda dahi onlarla karşılaşmam için kafeye gitmem yeterliydi. Her biri gün içinde gerçekleştirdiği farklı etkinliklerin – okul, iş, staj, spor salonu, kız arkadaşıyla buluşma – ardından akşam saatlerine doğru kafeye geliyordu. Buluşmak üzere sözleştiklerindeyse arabası olan gençlerden biri diğerlerini evlerinden alarak kafeye getiriyordu.

Gençlerle sohbetlerimiz çoğunlukla aileleri, okulları, gittikleri yerler, halı saha maçları, bilgisayar oyunları, evlilik ve kadınlara dair düşünceleri üzerine oluyordu. Gençlerin tanık olduğum en önemli etkinliklerinden ikisi, halı saha maçı ve internet üzerinden bir araya gelerek bilgisayar oyunu oynamaktı. Ben de onlarla birkaç kez halı saha maçına katıldım. Halı saha maçları, başka gençlerle tanışmama olanak tanıdığı için önemliydi. Aynı zamanda kafede oturduğum gençleri, “olağan ortamları”nda gözlemlemek için bir fırsattı. Gençlerden ikisi, oldukça iddialıydı. Vücut geliştirme çalışıyor ve sık sık halı saha maçı yapıyorlardı. Lise yıllarında hentbol, basketbol, futbol gibi pek çok sportif etkinlikte bulunmuşlardı. Aralarından biri, okul takımıyla okullararası şampiyonlara katılmıştı. Bu futbol oynama stillerine de yansiyordu. Takım oyunundan çok bireysel yeteneklerine güveniyorlardı. Benim de onlara en çok katıldığım ve aralarında kendimi kaybettiğim zamanlar bireysel oynama tarzlarıydı. Maçın büyük çoğunluğunu onlara laf yetiştirmekle geçiriyordum. Onlar da beni ileride duran, koşmayan, yardıma gelmeyen ama sürekli pas isteyen “fasulyeden” bir oyuncu olarak görüp bildiklerini yapmaya devam ediyorlardı. Maçlardan sonra gençlerle terli halde sokak kahvesinde oturup halısaha kamerasının çektiği maç görüntüleri üzerine tartışıyorduk.

Gençlerin tanık olduğum grup etkinliklerinden biri diğeri, çevrimiçi bir aksiyon oyunu olan Counter Strike: Global Offensive (CS: GO) adlı bilgisayar oyunuydu. Oyun, Steam adlı dijital dağıtım programından çevrimiçi satın alınarak oynanmaktaydı. Aslında 2000 yılında geliştirilmiş olan oyun, internet kafelerde oldukça popülerdi. İnternet altyapısının ve kişisel bilgisayar sahipliğinin yaygın

olmadığı bir dönemde internet kafede bir araya gelerek yerel ağ bağlantısı (LAN) üzerinden oynanmaktaydı. Oyun şirketi, daha sonrasında evdeki kişisel bilgisayarlardan çevrimiçi olarak oynanabilecek bir versiyonunu geliştirdi. Şirket, 2018 sonrasında oyunu ücretsiz hale getirdi. Ancak oyun içerisinde ulaşılabilecek belirli ayrıcalıklar için ücretli paketleri satışa sundu.⁶⁶⁰

Gençler, oyuna girip bir takım oluşturduktan sonra karşılarına dünyanın herhangi bir yerinden çevrimiçi olarak çıkan oyuncularla karşılaşma yapıyorlardı. Bilgisayar ekranlarının karşısında, ellerinin altında klavye ve kulaklarında kulaklıklarıyla karşılamaya hazırlanıyorlardı. Kendi aralarında sesli iletişim uygulaması olan Discord üzerinden haberleşiyorlardı. Karşılaşmalardan önce rakip takımı nasıl yeneceklerine dair stratejiler oluşturunuyorlardı. Onlarla kafede her oturduğumda bir önceki akşam yaptıkları karşılaşmadan anlar paylaşıyorlardı. Rakip takıma yenildiklerinde aralarından birinin yaptığı hata üzerinden uzun tartışmalara giriyorlardı. Yendiklerindeyse her biri zaferdeki kendi payını dile getiriyordu. Gençler, internet üzerinden oynadıkları oyunun sanal ortamında, kafede onları tanıdığımдан bambaşka bir kişiliğe bürünüyorlardı. Onlarla yüz yüze karşılaşmalarında dile getirmekten çekinecekleri ifadeleri ya kendi takım arkadaşlarına ya da rakip takımdakilere karşı kullanmaktan çekinmiyorlardı. Gençlerden biri, diğeri için “abi bu senin burada tanıdığın gibi değil, oyunda bambaşka bir karaktere bürünüyor” diyordu. Oyun oynama tarzını ve rakip takımla iletişimde kullandığı ifadeleri dile getirmekten utanıyordu. Gençlerin biraz üzerine giderek kullandıkları ifadelerin onlara hiç yakışmadığını söylediğimde aslında sanal ortamdaki etkileşim ve deneyimlerin canlılığına dair çok şey öğreniyordum. Gençler, oyunda rakiple girilen bu tür bir etkileşimin oyunun ve oynama deneyiminin ifadesel gücünü arttırdığını ve yenme hissini pekiştirdiğini belirtiyorlardı. En iç acıtıcı, aşağılayıcı ve yaratıcı küfür ve aşağılamalara başvurunuyorlardı. Gençlerden biri, olağan bir küfrün karşıdakini etkilemeyeceğini söylüyordu. Rakibini yendikten sonra dile getirilecek

⁶⁶⁰ CS: GO, “first-person shooter” (FPS) türünde çokoyunculu bir aksiyon oyunudur. Oyunda teröristler (Terrorists) ve terörle mücadele ekibi (Counter-Terrorists) olmak üzere iki karşı takım bulunmaktadır. Oyuncular, bu takımlardan birine dahil olur. Takımlarıyla birlikte ya karşı takımdaki oyuncuların tümünü öldürmekle ya da bomba imha etme ve rehine kurtarmakla görevlidirler. Oyunda pek çok modern silah, mühimmat ve teçhizat bulunmaktadır.

küfür, maruz kalanın bedeni ve uzuvları, yakın sosyal çevresi, bulunduğu ortamdaki materyalleri içerecek şekilde “pisleştğinde” o denli iz bırakıyordu. İz bırakacak denli ifadesel gücü yüksek bir aşağılama, karşılaşmada kazanılan zaferin ötesinde bir hatırlatıcılık taşıdığı ölçüde haz vermekteydi. Rakibinin, maruz kaldığı aşağılama ifadelerinden sonra ekranın ardında sergileyebileceği tepkiselliğin boyutu gence kazanmaktan daha büyük bir haz kaynağı oluşturmaktaydı. Aşağılamadaki ifadesel güç, ekranın sanal ortamından taşarak karşıdakinin bedeninde duygulanım yarattığı ölçüde değerliydi.

Gençlerle sohbetlerimiz bir süre sonra siyasi gündeme doğru evrildi. Bunda araştırmacı olarak benim de rolüm söz konusuydu. Gençlerle aramızdaki ilişki, dışarıdan gelen bir araştırmacıdan çok arkadaşlığa dönüştüğünde artık onlar için siyaset bilimi okuyan ve çevrelerinden duydukları ya da sosyal medyada karşılaştıkları siyasi olayları ve muhafazakar kesimden hoşnutsuzluklarını değerlendirebilecek bir arkadaşlarıydım. Bir süre sonra ben onları konuşturmaktansa onlar beni konuşturur olmuştu. Kafede arkadaşlarıyla otururken yeni gelen genç, sandalyesine oturur oturmaz, gündemden yakaladığı bir başlıkla sohbete dâhil oluyordu. Gündemden başlıkları oldukça seçici şekilde yakalıyorlardı. Bu seçimlerde bulunurken aileleri ve İslami çevrelerle polemiğe girme arayışındaydılar. Ebeveynleriyle tartıştıkları dahi oluyordu. Bazıları anne ve babalarını “laf anlatılamaz” olarak görüyordu. Gündemi nereden takip ettikleri ve nasıl haberdar oldukları sorgulanıyordu. Ak Parti ve İslami kesimlere dair olumsuz gelişmelere dikkat kesiliyor oluşları dahi günah keçisi ilan edilmeleri için yeterliydi. Ancak gençlerde gördüğüm, zaten çizmekte oldukları kaçış çizgisinin bölümlenerek geri döndürülemeyecek şekilde güçlenmesiydi. Kamuoyu gündemine gelmiş ve ayyuka çıkmış olumsuzlukları, İslami dairenin bölümlüğünden kaçmakta oluşlarını, hem kendi vicdanlarında hem de aile ve yakın çevreleri nezdinde haklılık gerekçesi olarak kullanmaktaydılar. Kaçan gençler arasında zaten uzun süredir kaçmakta ve kaçışını gündemden çıkardığı herhangi bir başlıkla temellendirenler olduğu gibi bölümlendiği daireye tutunmakta ısrarcı olanlar da vardı. Bu ısrarcılardan biri, diş hekimliği okuyan gençti. Arkadaşlarının eleştirilerini dinler, zaman zaman bu eleştirilere hak verir ancak daireden çıkmamaya özen gösterirdi. Ancak onun için dahi bardak taşma noktasına gelmişti. Son damla, merkez bankası başkanının görevden

alınmasıydı. Neden başka olumsuzluklar değil de bu olumsuzluk bardağı taşıran son damlaydı? Bunda banka yöneticisi olan babasının açık bir etkisi vardı. Babasının, görevden alma tasarrufunu ekonomik rasyonalite ve göstergeler için tahammül edilemez buluşu, gencin daireden kaçmasına onay niteliği taşıyordu. Başka bir arkadaşıyla siyasal iktidara karşı çok daha eleştireldi. Ancak eleştirileri siyasal iktidardan öte siyaset kurumuna yönelikti. Kendisini temsil edecek hiçbir siyasal parti yoktu.

Muhafazakar zihniyetli biriyim ama Akp'ye oy vereceğime 10 kere CHP'ye oy veririm. Ona da oy vermeye gönlüm razı olmadığından oy kullanmıyorum.⁶⁶¹

Bu gençlerle tanışmam, Üsküdar'da faaliyetlerini yürüten bir yardım derneği vasıtasıyla olmuştu. Gençlerden bazıları yeni yapılanmakta olan derneğin Üsküdar'daki ilçe şubesinde görev üstlenmişlerdi. Derneğin yürütme kurulu, yönetim kurulu ve komisyonlarında yer alıyorlardı. Derneğin karar alma süreçleri ve etkinliklerinde hem profesyonel hem de üniversite öğrencisi başörtülü genç kadınlar etkiliydi. Genç erkekler için İslami kolejlerden mezun oldukları dikkate alınırsa genç kadınlarla yardım amaçlı da olsa bu tarz bir profesyonel ilişkiye girmeleri bir ilki oluşturmaktaydı. Aile büyükleri, anneleri ya da kız kardeşleri başörtülüydü. Ancak akrabalık dışında bu tarz bir ilişkilene tarzı pek çoğu için yeniydi. Zaten kısa sürede de sorunlar baş gösterdi. Çalışmaları ilerledikçe şikayetleri çoğaldı. Aralarından ayrılanlar oldu.

Genç erkekler için sorunun kaynağında genç kadınların üstlendikleri rollerdeki başatlıkları vardı. Onlar için başörtülü bir genç kadının bu denli önde olması tahammül edilemezdi. Yanı sıra tepkilerinin sınıfsal bir temeli de vardı. Kendileri burjuva ve profesyonel ailelerden geliyor, orta-üst sınıf güvenli sitelerde ikamet ediyor ve arkadaş çevreleri büyük çoğunlukla mezun oldukları İslami kolejlere dayanıyordu. Dernek vasıtasıyla pek çoğu ilk kez İslami kesimin farklı toplumsal katmanlarından gençlerle iletişime giriyordu. Yukarıda belirtildiği gibi bu, onlar için pek de tercih edilecek bir etkileşim değildi. Zaten bu, boş vakitlerini değerlendirirken tercih ettikleri

⁶⁶¹ Görüşmeci 7, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği.

semtlerde de görülmekteydi. Mümkün oldukça İslami görünürlükler ve özelde başörtülü genç kadınların bulunduğu mekânlarda vakit geçirmemeye özen gösteriyorlardı. Daha seküler görünürlüklerin öne çıktığı semtlere gitmek, onlar için yoğunlaştırılmış İslami duygulanımsal atmosferlere sahip evlerinden ve güvenli sitelerinden kaçış anlamına geliyordu. Spinozacı anlamda konuşursak evlerinin yansıma bulduğu her duygulanımsal atmosfer onlar açısından keder vericiydi. Bu yüzden bedenlerinin kapasitelerini arttıracak ve bir anlamda sevinç doğuracak duygulanımsal bağıntıların arayışı içerisindeydiler.

Gençlerden birinin Üsküdar'la ilgili düşünceleri şu şekildeydi:

Üsküdar cami avlusu gibi bir yer, sanki pek çok caminin ortak avlusu gibi. Eskiden cami avluların çay ocakları bulunurdu. Üsküdar tam da cami avlusundaki çay ocağı gibi geliyor bana. Geçenlerde Aziz Mahmud Hüdayi türbesine adaklık kurban için gitmiştim. Türbenin bulunduğu semtte yürürken kendimi Medine'de yürüyormuş gibi hissettim. Üsküdar bana romantik İslamcılarının mekânı olarak görünüyor. İslam'a göre bir hayat programlıyorlar. Ancak bir yandan da bazı şeyleri aşmaya çalışıyor ama beceremiyorlar. Sanat müziği, ney, Kız Kulesi, çay edebiyatı, mektuplaşmak, asla yan yana gelmeden romantizm yaşamaya çalışmak. İmam-hatip romantizmi. Hoşlandığın kız sınıfta olmadığında sırasına mektup bırakmak. Hayalleri eşleriyle beraber abdest almak, evde cemaat yapmak. Bana çok kırınc [cringe] geliyorlar. Birisi adına utanırsınız ya onlar adına öyle utaniyorum.⁶⁶²

Gencin Üsküdar'ı vakit geçirilemez buluşunun nedenlerinden biri de kız arkadaşıydı.

Üsküdar'da kız arkadaşımınla birlikte dolaşmak istemem. Kız arkadaşımınla dolaşırken başkalarının yadırgayıcı bakışlarını üzerime çekmek istemem. Kız arkadaşımın başı açık. Bu yüzden Üsküdar'a yabancı geldiğini düşünüyorum. Burada başı açık birine herkes bakar. Ben dahi Üsküdar'da başı açık birini gördüğümde garipsiyorum.⁶⁶³

Üsküdar, İslami görünürlükleri, İslami görünürlükler de Ak Parti'yi çağrıştırdığı için tercih nedeni değildi. Her ne kadar Üsküdar'ın semtlerinde ikamet etseler de ne sosyal çevreleri ne de kentsel güzergahları Üsküdar'ın merkezine

⁶⁶² Görüşmeci 7, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği, 25.03.2021.

⁶⁶³ Görüşmeci 7, Erkek, Öğrenci, Vakıf-Devlet Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği, 25.03.2021.

düşmekteydi. Kadıköy'ün Üsküdar'a yakın semtleri hem ulaşım kolaylığı hem de vakit geçirilecek mekanların çeşitliliğiyle tercih ediliyordu. Sık sık gittikleri kafe, Acıbadem'in Üsküdar kesiminde olsa da Kadıköy'dü. Burası onlar için stratejik bir mekandı. Zaten kafenin birkaç sokak ötesinde oturan arkadaşları vardı. Diğerleri de Bulgurlu'dan ve Küçük Çamlıca'dan kolaylıkla ulaşabiliyorlardı. Sadece gençlerden biri için mesafe sorun olabiliyordu. O da Çavuşbaşı'ndaki evinden arabayla geliyordu. Güzergahı üzerindeki arkadaşlarını evlerinden alarak kafeye getiriyordu. Bu genç, Barbaros mahallesinde güvenli sitede ikamet ederken ailesiyle birlikte Çavuşbaşı'na taşınmıştı. Orada geniş bir arazileri ve müstakil evleri vardı. Burası ailenin kalabalık nüfusu için gayet uygundu. Kendisinden büyük iki abisi ve küçük bir kız kardeşi vardı. Bir süre evin tadilatıyla meşguldü. Yeni taşındığı yere ilişkin planları vardı. Kendisine bir atölye yapmayı planlıyordu. Elinden geldiğince ahşap işleriyle uğraşmak istiyordu. Mimari restorasyon okuduğu için el işlerine yatkındı. Gençle ilk tanıştığımızda mimarlık eğitimi için İtalya'ya gitmeye hazırlanıyordu. Ancak ailesine yük olacağı endişesiyle vazgeçti. Fotoğrafçılığa meraklı bir arkadaşıyla özgün manzaralar yakalamak için kenti geziyorlardı. Arkadaşı, ikinci el analog fotoğraf makineleri satın alıyordu. Dijital makinelerle karşılaştırıldığında analog makineler gerçekliği daha iyi yakalıyordu. Analog makinesinin bir ruhu vardı. Ayrıca sarf malzemesi olarak film rulosu gerektirdiğinden fotoğrafçıyı seçici olmaya zorluyordu. Deklanşöre basmak ve anı kaydetmek zahmetli bir işti. Uygun ışık ve netlik için makinede manuel ayar yapılmalıydı. Bu da fotoğrafçının maharetinin bir işaretiydi. Çekimin ardından karanlık odayı girilmeli ve negatifler banyo ettirilmeliydi. Sonrası genç, bastığı fotoğrafları dijitalleştirip sosyal medya hesabından paylaşıyordu.⁶⁶⁴

Bu gençlerle gittiğim Acıbadem'deki kafenin bir özelliği Starbucks gibi çokuluslu bir kahve mağazası zinciri karşısında müdavimliğe, ayırt edici tat ve beğeniye, ahabpılık ve samimiyete dayanan bir yeni küçük burjuva işletmesi olmasıydı. Anacaddeden ayrılan tali bir sokakta olmasına rağmen hem semt sakini olan hem de başka semtlerden arkadaş ağlarıyla gelen lise ve üniversite gençlerine hitap etmekteydi. Kafe işletmecisi, 40'lı yaşlarında olmasına rağmen outdoor giyim tarzı, küpeleri, uzun saç ve sakalıyla gençlerle hem yaşıtları gibi hem de abileri olarak

⁶⁶⁴ Görüşmeci 25, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Mimari Restorasyon.

sempatik bir ilişki içerisindeydi. Mekânın müdavimi olan gençlerin masalarına uğrar, hal hatır sorar, sohbet ederdi. Kafede zaman zaman gençlerin ilgisini yoğunlaştıracak etkinlikler düzenlenirdi. Satranç turnuvası bunlardan biriydi. Kafe işletmecisi deri işlerinde mahirdi. Kafenin içindeki çalışma alanında deri aksesuar ve takılar imal ediyordu. Kafe, işletmecisi, çalışanları, mekânsal düzenlenişi, bahçesi, sunum ve ahbablık ilişkileriyle gençleri kendisine çeken bir atmosfere sahipti.

Kafede oraya gitmeme vesile olan İslami gençlerden başka gençlerle de iletişime geçme olanağı buldum. Kafe çevresindeki sokak ya da apartmanlarda ikamet ediyorlardı. Kafe onlar için tam anlamıyla bir üçüncü-mekândı. Aynı sokakta ya da apartmanda oturmalarına rağmen birbiriyle daha önceden hiç iletişime geçmemiş gençler ilk kez kafe sayesinde bir araya geliyor ve tanışıyorlardı. Kafe işletmecisiyle sohbetlerimizden birinde semtin havasından söz açıldı. Kafe'nin Acıbadem'in Üsküdar'a bağlı kısmında olmasına rağmen Kadıköy'den esintiler taşıdığını ifade ediyordu. Buradaki gençler de Üsküdar'daki kahvecileri yoğun İslami ve tarihi atmosferi dolayısıyla tercih etmediklerini belirtiyordu. Genç kadınlardan biri, bunun mekânların iç mekân tasarımına ve orada vakit geçirenlere fazlasıyla yansıdığını söylüyordu. Haliç'te okuduğu üniversiteye gitmek için Üsküdar'a indiğini, onun dışında pek Üsküdar'da bulunmadığını, daha çok Kadıköy'deki mekânlarda vakit geçirdiğini belirtiyordu.

İslami orta-üst sınıfların güvenli sitelerde kendilerini paranteze alma çabaları, çocuklarının sınıfsal beğenileri açısından sonuç vermişse de İslami yaşam tarzının yeniden üretimi açısından sonuçsuz kalmaktadır. Kolejli erkekler olarak tanımlanabilecek bu grup, orta-üst sınıfta olmalarına rağmen taşıdıkları ekonomik ve kültürel sermayenin yoğunluk derecesine göre sınıf içi bir farklılaşma sergilemektedirler. Bu farklılaşma, işletme sahip ailelere mensup gençler ve profesyonel meslek sahibi ailelere mensup gençler olarak somutlaştırılabilir. Siteleri ve okudukları okulların steril ortamından çıktıklarında gördüğüm bir genç erkeğin deyişiyle “sudan çıkmış balığa dönmekte”dirler. Farklı kesim ve yaşam tarzlarıyla karşılaşmaları oldukça sınırlıdır. Büyük çoğunluğunun arkadaş grubu, gidilen kolejin ilk sınıflarından itibaren tanışılan arkadaşlardan oluşmaktadır. İlköğretimden liseye kadar tanıştıkları arkadaşları arasına daha sonrasında yenilerinin katılması oldukça

nadirdir. Buna karşın üniversitede yeni bir arkadaş grubu edinme arayışında olanlar için ise aile ve kolej çevresinden uzaklaşma kaygısı başlıca etkindir. Aralarında İstanbul’da bir üniversiteye gidiyor olsalar da aile evinden ayrılarak ayrı eve çıkarlar vardır. Bu gençler, üniversite yaşamlarına aileleri ve kolejlerinden hiçbir şeyi taşımak istemezler. Bu açıdan işletme sahibi ailelere mensup gençler ile profesyonel ailelere mensup gençler arasında aile işinde çalışma ya da kendi profesyonel mesleğini yapma arasında bir güzergah farklılığı söz konusudur. Bu, gencin arkadaş çevresi ve kentsel bulunuş tarzını da belirlemektedir. Aynı semt ya da güvenli sitede ikamet etmelerine, aynı kolejlerden mezun olmalarına rağmen aileden taşınan kültürel yatkınlıklar ve ekonomik kaynakların farklılaşması, gençlerin toplumsal uzamda, üniversite ve meslek tercihleri, kariyer planları, arkadaş çevreleri ve daha özel olarak kentle kurdukları duygulanımsal ilişkide farklı güzergahları takip etmelerine yol açmaktadır.

İslami bir tüketim piyasasının oluşumu, İslami yaşam tarzına uygun metalar, mekânlar, zamanlar, duygular ve hislerin tüketimi, belirli bir yüzleştirme ve manzaralaştırma işlemini takip eder. Duygulanımsal kapasiteler, belirli bir metayı, belirli bir tarzda, belirli bir mekânda tüketmeye yönlendirilmelidir. İstanbul’un genel manzarası üzerindeki duygulanımsal atmosfer mühendisliği ya da At Pazarı Meydanı ve Üsküdar gibi hem yerel otoritelerin hem yeni küçük burjuva işletmelerinin dâhil olduğu daha mikro-ölçekteki manzaralaştırma yüz-manzara yaratımı olarak kapitalizmin çağdaş işlemcisini gözler önüne serer. Nihayetinde kapitalizm “giderek emeğin miktarından ziyade ulaşım biçimleri, kentsel modeller, medya, eğlence endüstrileri, algılama ve hissetme tarzları gibi her türden semiyotik sistemi devreye sokan karmaşık bir niteliksel sürece dayanmaktadır.”⁶⁶⁵

Bunu kentlerle ilgili olarak ele alacak olursak hâkim anımlama ve öznelleştirme rejimi makinesel bileşenler düzeyinde yürüttüğü duygulanımsal atmosfer mühendisliği ile metropol kent mekânlarını manzaralaştırarak belirli algılama ve hissetme tarzları yaratır. Böylelikle kent sakinlerinin duygulanımsal kapasitelerini belirli yönlemlere yönlendirir.

⁶⁶⁵ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 492.

Ancak kentin İslami yüzlerin yankılanacağı yoğunlaştırılmış bir duygulanımsal atmosfer olarak manzaralaştırılması bir iktidar stratejisini yansıtırken bu manzaralaştırmanın ürünü olarak değerlendirilebilecek İslami gençler bizatihi bu manzaralaştırmanın sunduğu olanaklardan faydalanarak yeni belirişlere ve duygulanımsal bağıntılara yönelebilmektedir. Özellikle kentin küresel sermaye akışlarına uyumlu kılınması amacıyla ve ulusun küresel rekabetteki gücünün ifadesi olarak harekete geçirilen yıkım-yapım makinesinin ürünleri olan altyapılar, yersizyurtsuzlaşma çizgileri olarak semtlerin yerliyurtluluklarını ve kendi kendini yeniden üretmeye meyilli kapalı atmosferlerini dışarı açmakta ve kenti flâneur gençlerin göçebe gezintileri için pürüzsüzleştirmektedir.

Kent otoritelerince canlı bir kent hayatı adına desteklenen kahve ve kafe dükkanları da gençlerin yeni karşılaşmalarla öznelliklerinin baştan aşağıya yeniden yapılanacağı manzaralardır. Mekânın atmosferi, fiziksel düzeni ve müdavim bedenlerle eşsiz ve tekil öbikleşmeler meydana getirirler. Dışarının kuvvetleri, mekândan ve başka bedenlerden yayılan duygulanımsal bağıntılar bedenlere katlanır. Onları şu ya da bu şekilde duygulanımsal yönelimlere sokar.

3.4. Bir Kentsel Neo-Kabile Örneği: Yer Altında Yaşayanlar

Fatih semtinde Süleymaniye Cami yakınlarında dar bir sokaktaki bir apartmandan içeri giriyorum. Apartmanın alt katındaki dükkanda kişisel bakım ürünleri satılıyor. Merdivenlerden yukarı doğru çıkıyorum. İlk katta Afrika kökenli gençlerin girip çıktığını gördüğüm bir daire var. Dairenin girişindeki tabeladan bir derneğe ait olduğunu görüyorum. Merdivenleri çıkmaya devam ediyorum. Karşıma çıkan kapıyı çalınca aylardır her çarşamba akşamı geldiğim ve aşinası olduğum bir manzara beni karşılıyor. Kapı açılınca genç bir simayla karşılaşıyorum. Hoşgeldin abi diyor. Bense selamün aleyküm diyerek içeri giriyorum. Koltuklarda oturan herkes selamı almak ve tokalaşmak üzere ayağa kalkıyor. Ardından gençlerden biri oturduğu koltuktan kalkarak yerini bana veriyor. Hiç gerek olmadığı şeklinde karşılık verdiğimde “estağfirullah” diyor. Kendisi ise bir sandalyeye geçiyor. Gençlerin bir kısmı, dairenin mutfağında çay ve o gün çayın yanında ne ikram edilecekse onların

hazırlığını yapıyor. Bir süre hal hatır sorulup havadan sudan konuşulduktan sonra sıra toplanma amacına geliyor.

Gençlerin toplandığı bu yer, İslami yönelimli bir vakfa aitti. Ancak burada toplanış amaçları vakıf faaliyetleriyle ilgili değildi. Vakıf sadece bir araya toplanmaları ve toplanış amaçları için gerekli mekânı sağlıyordu. Yoksa söz konusu vakıfla herhangi bir doğrudan bağları yoktu. Zaten bir süre sonra grubun moderatörü konumundaki abileri tez aşamasındayken yüksek lisans eğitimine son verip babasının işini devraldığından bu yana grup, pazar günleri sabah erken saatte Eminönü Mercan'daki bir kafede toplanmaya başlamıştı. Bir araya geliş amaçları, felsefe, siyaset bilimi, tarih, roman türünde okudukları kitaplar ve izledikleri film, dizi ya da belgeseller üzerine tartışmak, sohbet etmektir. Bu açıdan Maffesoli'nin neo-kabilelerine benzetilebilirler. Modernliğin rasyonel birey anlayışı üzerine temellenen bireycilik ve toplum fikrinden geçici/geçirgen ve duygusal/etkileyici toplulukların yeni bir estetik paradigmasına geçiş söz konusudur. Modern toplumun yerini alan böylesi bir postmodern sosyalite, basitçe gündelik yaşamda birarada-olmayı ifade eder. Burada yeni tür bir kişilik ve topluluk biçimi hâkim hale gelir. Gençlik kültürleri, alt-kültürler ve çıkar grupları, çatlak, geçirgen ve geçici biçimde oluşur. Özellikle sosyal medya ve diğer internet aktiviteleri, bu parçalanmayı hızlandırır ve yaygınlaştırır. Ortak beğenilere dayanan bu yeni topluluklar, soğuk, soyut ve rasyonel ütopyalar arayışında değildir. Aksine gündelik olarak deneyimlenen küçük ütopyalara doğru bir parçalanmadır. Modernliğin bireyleri işlevleri açısından sınıflandıran ve kimliklendiren toplumu karşısında sosyalite, ilgi odaklı gruplaşmaları ifade eder. Kişi hem profesyonel etkinlikler içerisindeyken hem de katıldığı ilgi odaklı gruplaşmalarda profesyonelizmin getirdiği soyut, kişiliksiz, hiyerarşik yaşamdan uzaklaşarak daha somut, samimi, eşitlerarası bir ilişkide yeni roller üstlenir. Burada kişisel beğenilerine göre giydiği kostüm değişir.⁶⁶⁶

Bu grubun oluşturulmasında doktora döneminde tanıdığım ve aralarına katılmama vesile olan bir arkadaşım inisiyatif sahibiydi. İstanbul dışında üniversiteyi okuduğu yıllarda benzer gruplaşmalar içerisinde olmuştu. Orada hem bir göçebe oluş

⁶⁶⁶ Michel Maffesoli, **The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society**, çev. Don Smith, Sage Publications, 1996, s. 76.

hem de entelektüel bir çevrenin yoksunluğu bu tür gruplaşmalara gitmeyi daha bir elzem hale getiriyordu. Üniversiteyi bitirdikten sonra ailesinin ikamet ettiği İstanbul'a geldiğinde de arkadaşlık ilişkilerini sürdürmüş, oradaki tanışıklıkları aracılığıyla yeni gençlerle tanışmıştı. Bazıları üniversiteyi okuduğu ildeki arkadaşlarının kardeşleriydi. Başka bazıları da onların arkadaşlarıydı. Bu tür tanışıklıklarla grup genişlemişti. Ben de onun davetiyle Eylül 2018'de aralarına katıldım. Tanışıklığımız daha önceye dayandığından doktora çalışmamdan haberdardı. Ancak doktora ders döneminin bitmesi, yeterlilik ve tez süreci derken bir süre birbirimizden haberdar olamamıştık. Telefonda çevresindeki gençlerden bahsetti ve onlarla tanışmamın yararlı olabileceğinden söz etti. Balat'ta gruptaki gençlerin de bulunduğu bir buluşma için sözleştik. Balat'ta toplandıkları bir kahve vardı. Beni de oraya davet etmişti. Yağmurlu bir gündü ve Anadolu yakasından vapurla Eminönü'ne oradan da otobüsle Balat'a geçtim. Kısa bir arayışın ardından oturdukları kahveyi buldum. Aralarında arkadaşımın da olduğu grup çiseleyen yağmurun altında mekânın önündeki masalarda oturuyordu. Arkadaşımla selamlaştıktan sonra o da beni gençlerle tanıştırdı. Aralarında büyük çerçeveli gözlüğü, Ukrayna gezisinden satın aldığı başındaki Rus kalpağı ve üstündeki parka, elinden düşürmediği elektronik sigarasıyla bir genç dikkat çekiyordu. Onun yanında liseden arkadaşı bir başka genç, bu gencin yanında da üniversitede okuduğu bölümden arkadaşı vardı. Bu ilk buluşmada gençlerin memleketleri, İstanbul'da nerede ikamet ettikleri, bölümleri, bölümlerinden beklentileri, ilgi duydukları alanlar ve gelecekteki planları üzerine sohbet ettik. Henüz gruptaki birkaç gençle tanışma fırsatı bulmuştum. Diğer gençlerle de tanışma fırsatı için pek fazla zamanın geçmesi gerekmemişti. Gruptaki birkaç gençle tanıştığım bu ilk buluşmanın tarihi Eylül 2018'den tez çalışmasının sonuna kadar gruptaki tüm gençlerle görüşmeyi sürdürdüm. Ben de grubun bir üyesi olarak haftalık toplantılarından toplantı dışı arkadaşlık buluşmalarına kadar katılımcı oldum. Kimi zaman gruplar halinde İstanbul'un farklı semtlerindeki kahve/kafelerde ve öğrenci evlerinde kimi zamansa skype ya da zoom gibi programlar aracılığıyla internet üzerinden buluştuk. Özellikle pandemi yüzünden buluşmalarımızın tümünü haftada birkaç kez olmak üzere internet üzerinden sağladık. Bu uzun katılım sürecinde grup sayısı hiç sabit kalmadı. Yeni gençlerin katılımının yanı sıra bazı gençler gruptan uzaklaştı.

Bu grup Cuma günleri çoğunlukla dini konular üzerine gençlerin kendi öğrenim gördükleri alanlardan hareketle sunum yaptıkları bir başka sohbet grubunun daraltılmış haliydi. Hem haftalık okuma yüküne hem de konulara ilgiye göre katılımcılar değişiklik göstermekteydi. Gençlerden beklenen daha öncesinde bir programa göre kararlaştırılan kitapları, her hafta bir tane olacak şekilde okumaları ve kitap üzerine bir değerlendirme yazısı yazmalarıydı. Derslerinin yoğunlukları ve sınav haftaları dolayısıyla kendilerine muafiyet tanınsa da grup sıkı kurallara tabiydi. Mazeretsiz şekilde yükümlülüğünü yerine getirmeyen okuma grubundan dışlanmaktaydı. Ancak benim katıldığım grup, tek grup değildi. Burada sosyal bilimler alanında farklı disiplinlerden okumalar yapılmıyordu. Okuma yüküne dayanamayan ya da başka işler dolayısıyla mazeret sunan gençler başka gruplara yönlendiriliyordu. Çarşamba günleri toplanan okuma grubunun dışında roman grubu ve film grubu bulunuyordu. Grup üyeleri arasındaki iletişim, *WhatsApp*'a alternatif bir Rus uygulaması olan *Telegram* üzerinden yapılmıyordu. Gruplar, *Telegram*'daki farklı sohbet gruplarında farklı alan adlarıyla tanımlanıyordu. Okuma grubunun adı “Yer Altında Yaşayanlar”, roman grubunun adı “Romanda Yaşayanlar” ve film grubunun adı “Ekranda Yaşayanlar”dı. İlk grubun grup resmi mavi zemin üzerine büyük bir “Y” harfinden ibaretken “Romanda Yaşayanlar”ın resmi, 19. yüzyıl Londra’sının bir meydanındaki kalabalık; “Yer Altında Yaşayanlar”ın ise Slavoj Zizek ve eşinin beyazlar içindeki düğün fotoğrafıydı.

Grubu, İstanbul’daki devlet ve vakıf üniversitelerinde sosyal bilimler, mühendislik, tıp ve diş hekimliği fakültelerinde okuyan 19-22 yaş aralığındaki genç erkekler oluşturuyordu. Yaşam biçimi ve dini yönelim olarak müteaddiyin ailelere mensuplardı. Aileler; gelir düzeyi, ebeveynlerin eğitim, meslek ve çalışma durumları, ikamet ettikleri yerler açısından farklılaşmaktaydı. Her iki ebeveyni de çalışanlar olduğu gibi çoğunluğunun babaları çalışırken anneleri ev hanımıydı. Babalar arasında küçük bir işletmede ücretli çalışan zanaatkar, kendini işini yapan küçük esnaf, belediye çalışanı, imam, muhasebeci, tekstil sektöründe işletme sahibi, kira gelirleri olan mülk sahibi ve akademisyen vardı. Kimi gençlerin aileleri İstanbul dışındaki çeşitli Anadolu kentlerinde ikamet etmekle birlikte çoğunluğu ailesiyle birlikte İstanbul’da alt ve orta sınıfların yoğun olarak yaşadığı semtlerde ikamet etmekteydi. Bunlar arasında Esenler,

Bahçelievler, Üsküdar ve Ümraniye vardı. İkamet ettikleri semtler ve ailelerinin toplumsal hiyerarşide sınıfsal ve kültürel olarak konumlandığı yer açısından daha önce sözünü ettiğimiz gençlik gruplarından farklı bir gençlik profili oluşturmaktaydılar. Aile apartmanı ve mahalle bu gençler arasında güvenli siteler ve müstakil villalara karşı baskın kente yerleşme örüntüsüydü. Kent uzamıyla kurulan ilişki açısından yerleşme örüntüsü hala enformelliğini sürdürmekte olduğundan yukarı doğru toplumsal hareketlilik ve sınıf atlamada eğitimin önemi açısından bambaşka dinamikler geçerliydi. Eğitim ve profesyonel meslek sahibi olma, kentle formel bir ilişki kurmanın, toplumsal hiyerarşide hem ekonomik hem de kültürel olarak hâkim sınıflar nezdinde tanınmanın yegane meşru ve geçerli aracıydı. Diğer yandan memur, mülk sahibi küçük burjuvazi ya da serbest meslek sahibi ailelerden geliyor olmaları da yegane sınıf atlama imkânı olarak eğitim ve profesyonel meslek sahibi olmayı öne çıkarmaktaydı.

Grubun sadece genç erkeklerden oluşuyor olması, yabancı bir gözlemciye tuhaf gelebilir. Eril bir toplumsal uzamda kadınların dışlandığı ileri sürülebilir. Ancak İslami genç erkeklerin habitusuna aşina olan birisi için kadın katılımcının olmayışı oldukça doğal görünür. Grubun haftalık olarak bir apartman dairesindeki vakıfta toplanması, uzamsal yalıtılmışlık ve erkek samimiyeti zaten kadın olmayışının gerekçesini açık kılar. Bu ise bir tercihi gerektirmeyecek şekilde toplumsal uzamda kadın ve erkeklerin, kadınlık ve erkeklik rollerinin dağılımının bedenselleşmesinin dışavurumudur.

Aşağıda aralarında uzun bir süre vakit geçirilen gençlerin ayırt edici yön ve benzerliklerine yer verilmektedir. Grupla birlikte geçirilen yaklaşık üç yıllık süreçte hem katılımcıların değişmesi, yeni gençler eklenirken kimilerinin çeşitli sebeplerle grup faaliyetlerinden uzaklaşması hem de Mart 2020’den itibaren küresel ölçekte etkili olan koronivürüs pandemisi kapsamında alınan önlemler dolayısıyla gruba ve tek tek gençlere dair oluşturulan anlatı sürekli bir tadilatı gerektirdi. Bir anlamda grup daha önceki bölümlerde kentle ilgili söylendiği gibi makinesel tarzda işleyen yani sürekli başlangıçlar, bitişler, bozulmalar ve onarımlarla hayatta kalmayı sürdüren bir öbikleşme gibiydi. Grubu öbikleşme kılan ve formel ya da ideolojik bir gruplaşmadan ayıran bir diğer şey, bir araya gelen gençlerin pek çok açıdan birbirine heterojen

oluşlarıydı. Elbette grupta bir araya gelen gençleri, bir araya getiren ve bir arada tutan bir anlatı vardı. Bu anlatı, soyut bir değerler manzumesi olarak ifadesellik kazanabiliyordu. Dünyaya İslami bir bakış ve bu doğrultuda kendiliğine yatırım yaparak entelektüel bir kaygı ve varoluş sergileme amacı güdülmekteydi. Bununla birlikte bir amaç olarak ideolojinin ifadesellik kazanmasını mümkün kılan koşullar söz konusuydu. Nihayetinde hepsi belirli bir İslami habitus üzerinden ilişkilenebilmekteydiler. Mütedeyyin ailelere mensuptular ve bunun getirdiği pek çok yatkınlığı bedenselleştirmişlerdi. Bu nedenle her ne kadar belirli bir İslami erek taşınsa da grubun oluşum koşulunu oluşturan ideolojik olmaktan öte bedenlerin duygulanımsal yatkınlıkları ve birbirleriyle rezonans oluşturmalarıydı. Bunu çok sıradan bedensel tutum ve davranışlarda, jest ve mimiklerde, sözdağarı ve konuşma üsluplarında görmek mümkündü. Bunların hiçbirisi için temeli oluşturan dilin anlam ve temsil düzeyi değildi. Dilden çok daha temel olarak bedenlerin duygulanımlarındaki makinesel işleyişlerdi. Bu işleyişler, kişinin organik bedeninin sınırlarından taşarak bir duygulanımsal hale oluşturmakta, bedenleri rezonansa sokmakta ve eyleme kudretleri üzerinde etkide bulunmaktaydı. Grubu hayatta tutan, onu oluşturan bedenlerin rezonansa girerek oluşturdıkları duygulanımsal yakınlıklar, uyuşmalar ve bozulmalardı. Bu, hem grubun katılımcılarındaki hem de grubun gündem, amaç ve toplanma yerindeki değişimlerde görülmekteydi.

Grupa ilk tanıştığım gençlerden biri, üniversite giriş sınavında İstanbul'un en iyi üniversitelerinden birini çok az bir puan farkıyla kaçırmış ve diğer üniversiteler arasında verdikleri burs miktarını dikkate alarak tercihte bulunmuştu. Üniversitesi, kampüsünün bulunduğu semt ve sosyalleşme imkânlarının yetersizliklerinden şikâyetlerini sık sık dile getirirken her ay hesabına yatan bursla gönlünü ferah tuttuğunu söylüyordu. Zira amacının ne akademisyen ne de entelektüel birikim olduğunu daha ziyade hayatını güvene alacak bir memuriyetle yetineceğini ironik şekilde ifade ediyordu. Bu amaçla bir arkadaşıyla eğlence mekânlarının sosyal medya hesaplarını yönetecek ve etkinlik afişlerini tasarlayacak bir girişimin içerisindeydi. Üsküdar'ın boğaz tarafında eski bir semtinde Çengelköy'de ailesiyle ikamet etmekteydi. Diğer gençler arasında hem dış görünüş hem de karakter olarak farklılaşmaktaydı. Uzun sarı saçları ve sakalları, geniş çerçeveli gözlüğüyle Avrupalı

gençlerin karşı-kültür hareketinin figürü hippileri andırıyordu. Gruptaki gençler arasında kendi deyimiyle “yargı dağıtmak” onun işiydi. Özgüveni yüksek ve iddialıydı ancak sürekli değişken bir ruh haline sahipti. Diğer arkadaşlarıyla ilişkisinde kendiliği ön plandaydı. Hayatı tiye alan ama bu tiye alışında endişeler taşıyan biriydi. Endişelerini de pragmatizmiyle gidermeye çalışıyordu. Sık sık idealist olmadığı temel amacının hayatını güvenceye almak olduğunu söylüyordu. Ancak değişken ruh hali, gelecek planlarına da sirayet ediyordu. Onunla ilk tanıştığım da Rus edebiyatına meraklıydı ve bunun için kendisini Rusça öğrenmeye adanmıştı. Ama zamanla hem bu merakının hem de tarih bölümünden mezun olup işsizler ordusuna katılmanın endişesiyle para kazanacak bir faaliyetin içerisinde olmaya yöneldi. Bu amaçla arkadaşıyla yukarıda bahsettiğim işletmelerin sosyal medya hesaplarını yönetme ve etkinlik afişlerini hazırlama işine girdi. Bunun için tasarıma yönelik bilgisayar programlarını öğrenmek gibi meşakkatli bir işe kalkıştı. Bir süre sonra ondan da vazgeçip bu sefer kendisine akademisyen olma hedefini koydu. Ancak daha sonrasında da artık okuma grubundaki okumalara ilgi duymadığını söyleyerek gruptan affını istedi. Kendisine bir amaç doğrultusunda sabırla yürüyemediği her söylendiğinde bu kez herkesi şaşırtacağını, köye gidip geldikten sonra yepyeni biriyle karşılaşacaklarını vaat ediyordu.⁶⁶⁷

Bir diğer genç, ailesiyle birlikte Ümraniye’de oturuyordu. Babası din görevlisi, annesi ev hanımıydı. Anadolu lisesinden mezundu. Lise arkadaşına nazaran daha Öteki-benci bir karaktere sahipti. Üniversiteyi başarılı bir dereceyle bitirip akademisyen olmak istiyordu. Bunun için de yurtdışında yüksek lisans ve doktora öğrenimi görme amacındaydı. Bu amaç için şimdiden hazırlık yapıyor, Fransızca dil kursuna ve bir eğitim vakfında düzenlenen okuma etkinliklerine katılıyordu. Erasmus ile bir Avrupa ülkesine gitti. Aileden alacağı maddi desteğin yanı sıra harcamalarını karşılamak için kısa süreli olarak bir alışveriş merkezinde çalıştı. Yaklaşık altı aylık Erasmus deneyimi boyunca Avrupa’nın pek çok kentini gezme fırsatı bulmuştu. Ondaki beklenti, Avrupa deneyiminden sonra üzerindeki çekingenlik havasını atması ve daha girişimci olmasıydı. Ancak Avrupa’dan döner dönmez, babasının emekliliği ve memlekete yerleşme kararı sonrası İstanbul’dan ayrılmak zorunda kaldı. Avrupa

⁶⁶⁷ Görüşmecisi 1, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Tarih.

deneyiminin ardından İstanbul yerine memlekete dönmesi onun üzerinde travmatik bir etkide bulundu. Başlarda yaptığı planlar akamete uğramış gibi duruyordu. Uzaktan okuma grubuna görüntülü katılıyordu. Bir yanda hemşerileri diğer yanda okuduğu metinler ve okuma grubundaki tartışmalar arasında kültürel bir ikilem yaşıyordu. Bunun üzerine okuma grubunun yöneticisi, kafasını dinlemesi için onu gruptan uzaklaştırdı. Tekrar gruba dönmek için okumaları gerçekleştirip değerlendirme yazılarını yazarak kendisini kanıtlaması gerekiyordu. Eğer kendisine akademik bir kariyer planlıyorsa kafasındaki soru işaretlerini bir kenara bırakıp yazma işini ciddiye almalıydı. Yoksa memleketinde geçirdiği süre boyunca deneyimlediği yaşam gerçeğine dönüşecekti.⁶⁶⁸

Gruptaki bir diğer genç, Üsküdar'ın bir semtinde ailesiyle birlikte yaşıyordu. Orta halli bir ailenin mensubuydu. Ailesinin görece ekonomik durumu iyiydi. Babası ve annesi çalışıyordu. İlköğrenimini Üsküdar'da pek çok mütedeyyin ailenin çocuklarının gittiği İslami yönelimli bir kolejde almıştı. Daha sonrasında ise Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden mezun olmuştu. Şiire oldukça meraklıydı. Hem okuyor hem de kendi şiirlerini yazıyordu ve İsmet Özel hayranıydı. Diğer gençlere nazaran İslami kısıtlar konusunda oldukça hassas ve beş vakit namaz kılıyordu. Ayrıca uzun zaman yarı-profesyonel olarak yürüttüğü bir spor geçmişi vardı. İmam-hatip mezunu biri olarak okuduğu üniversitedeki sosyal çevreye kısmen uyum sorunları yaşıyordu. Üniversite kampüsünde prezervatif dağıtılması ve LGBTİ+ kulübünün faaliyetleri kendisini derinden etkilemişti. Buna rağmen kimi gençlerde gördüğümüzün aksine gittiği üniversiteye yabancılaşmamış, kendi tarzında uyum sorunlarını halletmeye çalışıyordu. Okuduğu bölümden farklı olarak siyaset bilimi ve sosyoloji derslerine katılım gösteriyordu. Okuldaki farklı ideolojik kesimlerden gençlerle bir araya gelmeye, okuma yapmaya ve tartışmaya özen gösteriyordu. Onun için bu bir eklemleniş değildi. Aksine farklı kesimlerden gençlerin arasında bulunarak bulunuşunu onlar nezdinde berrak kılmaktı. Çünkü inanç ve dini hassasiyetlerini içine kapanarak gizlemek ona göre değildi. İnanmayı, siyasal bir duruş, bir tutum alış, bir tavır sergileyiş olarak görüyordu. İnanmanın bir bedeli olmalıydı. Bu bedel, dünyevi kazanımlardan vazgeçmek, daha minimal bir hayatı tercih etmektir. Bisikletle ulaşımını

⁶⁶⁸ Görüşmeci 3, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

sağlıyor, yemeğini yanında taşıyordu. Namaz kılıyor, oruç tutuyor, okulun yemekhanesine güvenmediği için et yemeği yemiyordu. Et yemeği yememesini sorgulayan birine vegan olduğunu söyleyerek geçiştirmişti. Aslında yemekhanedeki et yemeklerini yememesi, helal kesim olup olmadığına kani olamamasıydı. Onun için üniversitesindeki her yeni karşılaşma, bir başka hesaplaşmaydı. Kendisini berrak şekilde ortaya koyma fırsatı olarak değerlendiriyordu. Birtakım zevklerden her vazgeçiş, sonrasında kazanılacak Allah rızası için ödenmesi gereken bir bedel olarak görüyordu. İnanmanın siyasal bir duruş, bir tavır alış olduğundan hareketle kendisinin de bir zamanlar içerisinde bulunduğu İslami kesimlere eleştiri geliştirdiyordu. Yukarıda bahsettiğimiz üzere ilköğrenimini gördüğü İslami yönelimli kolejden ayrılması ve imam hatip lisesine gitmesinin ardında o kolejlerde okuyan gençlerin aileleriyle birlikte inançlarının gereği olan peşin bir bedeli ödemeyi göze alamamaları olduğunu söylüyordu. Arapça, fıkıh ve kelam okumaları için Üsküdar'daki bir vakfa gidiyordu. Onda 1970'li ve 1980'li yılların İslamcı üniversite gençliği yeniden diriliyordu. Genç, şu soruları soruyordu:

Neyin peşindeyiz? Nelerin sorumluluklarını taşıyoruz? Yarının inşası için bugünün dünyasından neleri kaybetmeyi göze alabiliyoruz? Müslümanlık bizim neyimiz olur?

Arayışı ise şu şekildeydi:

Ben sorularımın cevabını bulduğum konum açısından düşünsel bir süreçle bulmaya çalışıyorum. Bunun için zihinsel süreçlerimi kristalize etmek için yapılabilen bir takım şeyler var. Bu sebeple bu grubun çabası benim için anlamlı. Bugün fiziksel direniş yollarını düşündüğümde en ayağı yere basan bu geliyor. İnsan neden yaşamaya devam eder? Müslümanlığımı getirip temellendirdiğim temel sorum bu benim.”

Gence yarın için neden bugününü feda etmeyi, neden sırtına sonsuz bir borcu yüklenmeyi, belki de hiçbir zaman gelmeyecek bir gelecek için neden bugününü ertelemeyi göze aldığını sordum.

Birşey olması önemli değil ki. Ben öznel tecrübemi önceliyorum. Müslümanlık günün sonunda sonucu üretmemi beklemiyordur diye düşünüyorum. Allah benim

üzerime bunca ağırlığı yüklemeyi sanıyordum. Ayrıca Allah'a kul olmanın zıddı kula kul olmaya varıyor. Ben herhangi bir koşulda ve ortamda Allah'a kul olmayı tercih ederim. Devrimci geleneklerden faydalaniyorum. Bütün saadetler mümkündür! Dini Allah'a has kılmak, bana kalırsa en direnişçi faaliyet. Fabrikalardan, insanlardan, kurumlardan ve şehirlerin mekanlarından geçip bunu yapmak.⁶⁶⁹

Gencin gruba katılımı zamanla azaldı. Grubun Telegram'daki sohbet odasında kalmayı sürdürüyordu. Zaman zaman gündemdeki tartışmalara katılıyordu. Ancak bunun dışındaki buluşmalarda yer almıyordu. Kendisiyle son olarak rektör atamasına karşı çıkan öğrenci olayları kapsamında konuştum.

Okuma grubunda aynı bölümde öğrenim gören gençler vardı.⁶⁷⁰ Sosyal faaliyetler konusunda oldukça faallardı. Gençlerden biri bölümündeki kulübünün başkanlığını yürütüyordu. Diğerleri ise aktif olarak kulüp yönetiminde bulunuyordu. Ulusal ve uluslararası konularda sempozyumlar ve film izlenceleri düzenliyorlardı. Kulübün tanınırlık ve üye sayısını arttırmak için yoğun çaba gösteriyorlardı. Okuma grubunun aksine kulüp faaliyetlerinde bölümlerindeki genç kadınlarla birlikte çalışıyorlardı.

Bu gençlerden biri, Bahçelievler'deki aile apartmanında yaşıyordu. Diğer gençlerden birkaç yaş büyüktü. Üniversiteyi kazandıktan sonra bir süre ara vermiş, ardından onlarla aynı dönemde tekrar okumaya başlamıştı. Üniversite kulübü başkanlığından önce Ak Parti'ye yakın bir gençlik vakfının ilçe teşkilatında genel koordinatörlük ve sekreterlik görevlerinde bulunmuştu. Vakfın faaliyetleri ağırlıklı olarak lise öğrencilerine yönelikti. Eğitim ve din üzerine sohbetlerden yaz okulu ve kamplara değin geniş bir skalada faaliyetleri vardı. Ona göre vakfın ana amacı, ideolojik kadrolar yetiştirmekti. Bunu İslami dava doğrultusunda gençleri yetiştirmek olarak ifade ediyordu. Bu amacın ardında neslin bozulduğuna dair bir kaygı taşınması ve idari kadrolara yetişmiş insan gücü bulamama vardı. Vakıfta dini eğitim ve

⁶⁶⁹ Görüşmeci 2, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Uluslararası Ticaret Bölümü, 20.06.2020.

⁶⁷⁰ Görüşmeci 3, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü; Görüşmeci 11, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü; Görüşmeci 6, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü; Görüşmeci 14, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü; Görüşmeci 12, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

gençlerin din doğrultusunda disipline edilmesi önemli bir yer tutmaktaydı. Bu yüzden dini ibadet ve ritüellerin gençlerce uygulanmasına özel önem verilmekteydi. Genç, vakfın ilk kurulduğu dönemlerde parti siyasetiyle belirli bir mesafeyi korusa da zamanla seçim çalışmalarına katılmaya zorlandığını söylüyordu. Siyasallaşma, vakıftan uzaklaşmasına yol açmıştı. Sonrasında okul kulübündeki faaliyetlere ve okuma grubundaki okumalara ağırlık vermişti. Ancak bir işe girme ve ailesine yardımcı olma zorunluluğu, her iki etkinlikten de geri kalmasına, okuma grubundaki ve aynı bölümdeki arkadaşlarıyla ilişki yoğunluğunun azalmasına neden olmuştu. Benim de kendisiyle olan irtibatım büyük ölçüde koptu. Gençle ilgili bilgilerim, okuma grubundaki arkadaşlarının aktardıklarıyla sınırlıydı. Pandemi döneminde arkadaşlarının öğrenci evinde buluştuğumuzda kuyumcуда çalıştığını söyledi. Aile apartmanlarını yeniden inşa ediyorlardı. Okuldan ve işten kalan zamanlarında inşaatı yardımcı oluyordu. Üniversiteyi bitirmesine rağmen lisansüstü programına yerleşmek için inşaatın bitmesini bekleyecekti.

Benzer bir durum, bir başka genç için de geçerliydi. Başlarda okuma grubunda faalken bir katılım bankasında yarı zamanlı işe girmesinden sonra uzaklamıştı. Genç, Üsküdar'daki aile apartmanında ikamet etmekteydi. Babası galericiydi. Ekonomik durumunun kötüleşmesinden sonra ailenin geçimini taksi plakasıyla sağlamaktaydı. Aile, siyasal köken olarak merkez sağdan gelmekteydi. Bu da her ne kadar doğrudan içerisinde olmalar da takipçisi oldukları dini cemaati belirlemekteydi. İslami çevrede Kuran eğitimindeki katı disipliniyle bilinen Süleymancılara yakındılar. Genç, çocukluğunda Kuran eğitimi için cemaatin yurtlarına gönderilmişti. Yurtlarda uygulanan katı disiplinden şikayetçiydi. İbadetler, sıkı denetim altında yerine getirilmekteydi. Namazlarda yoklama alınmakta ve olmayanlar için yaptırım uygulanmaktaydı. Yurttaki temizlik işleri, gençlerin disiplininde önemli bir yer tutmaktaydı. Özellikle ibadetlerini aksatanlar ve “haşerelik” yapanlar tuvalet temizlemekle cezalandırılmaktaydı. Genç, yurttaki her anlarının anı anına tanımlandığını söylüyordu. Belirli saatlerde kalkılacak, yemek yenecek, günlük programlar yürütülecek ve yatılacaktı. Yurtta, yatakhane gibi belirli yerlere belirli saatler dışında girmek yasaktı. Yine yurt içerisinde hangi kıyafetle dolaşılacağı belirlenmişti. Pijamayla yurtta dolaşmak ve kot pantolon giyinmek yasaktı. Cemaatin

özendirdiği giyim tarzı, mavi pantolon, beyaz gömlek ve mavi takkeydi. Genç, katı disiplininden şikayetçi olsa da yurt sayesinde kurduğu ilişkileri hem kendisi için hem de arkadaşları için yarı zamanlı işler bulmada kullanmaktaydı. Erasmus’a gitmek için birikim yapmak isteyen bir arkadaşını, tanıdıkları vasıtasıyla alışveriş merkezindeki bir parfümeri butiğinde işe sokmuştu. Kendisi de katılım bankasında yarı zamanlı işe girmişti. Önce bankanın bir şubesinde işe başlamış, ardından merkezde bir pozisyona geçmişti. Her ne kadar yarı zamanlı bir iş olsa da bankada çalışma, giyim-kuşamı ve tutumlarında profesyonel bir etiği beraberinde getirmişti. Artık takım elbise giymekte ve bankanın steril çalışma ortamına uygun davranışlar sergilemekteydi. Genç, girişimci bir profesyonel çalışan olmaya adaydı. Şimdilik katılım bankasında çalıştığı pozisyon uzman yardımcılığıydı. Müşteri şikayetleriyle ilgileniyordu. Ancak bankada tam zamanlı çalışmaya başladıktan sonra İslami finasta uzmanlaşacağı bir lisansüstü programa girmeyi planlıyordu.

Okuma grubundaki gençlerden üçü Esenler’de ikamet ediyordu. Üçü de aynı semtteki imam hatip lisesine gitmişti. Bu gençlerden biri, okuldan artan zamanlarında kuyumcуда çalışıyordu. Mizaç itibarıyla oldukça sessiz ve sakindi. Gençlerle uzun saatleri bulan görüşmelerimizde bir kez bile araya girmeden sadece dinleyici rolü üstlendiğine çok kez tanık oldum. Onu tartışmaya dâhil etmek, özel bir çaba gerektiriyordu. Grubun diğer üyeleri arasında ibadetlerini yerine getirme noktasında hassastı. Gündemde olan kitap üzerine yapılan tartışmalara verilen aralarda müsait bir odaya çekilerek namazını kılıyordu. Ancak zamanla ibadetlerini saksaklamaya başladı. Bir anlamda “o da diğerlerine ayak uydurdu.” İlk tanışmamızdan itibaren geçen süreçte metin okuma, çözümleme ve düşüncelerini yazıya aktarmada önemli bir gelişim kaydetti. Zaman zaman kısa metinler yazarak yarışmalardan küçük para ödülleri alıyordu. Okuma grubunda ortalaması en yüksek olanlardandı. Bu açıdan iyi bir üniversitede yüksek lisans programına yerleşmesi büyük olasılıktı. Ancak bilim sınavındaki başarısına rağmen çağrıldığı mülakatta başarısız olmuştu. Pandemi dolayısıyla internet üzerinden yapılan mülakatta çok heyecanlandığını, kendisini ifade etmeye çalışsa da mülakata büyük ölçüde sessizliğin hakim olduğunu söylüyordu.⁶⁷¹

⁶⁷¹ Görüşmeci 6, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

Gençle oturduğu semt ve okuduğu üniversite kampüsü arasında nasıl bölündüğü üzerine konuşurken yaşadığı semtin sürprizlere gebe olduğundan bahsediyordu. Uzun zaman boyunca kendisini semtin sosyal ve fiziksel çevresinden çıkarmanın arayışında olmuş, üniversiteyi kazanınca bu fırsatı bulmuştu. Özellikle semtinin gençlerinden kaçıyordu. Üniversiteye hazırlık döneminde gittiği kültür merkezinde daha sonrasında üniversite sınavlarına hazırlanan gençlere yardımcı olmak için çalışmaya başlamıştı. Karşılaştığı gençlerin “yaşadıkları çerçeveye” hapsolmuş olmasından şikayetçiydi. Bir süre sonra oradan ayrılmış, gününün önemli bir bölümünü okuduğu üniversitenin çevresinde geçirir olmuştu. Oturduğu semt ve üniversite arasında bilinci yarılmış durumdaydı. Bunu “bir yanım İstanbul bir yanım Esenler, içimde bir çatışma yaşıyorum, araftayım” diyerek ifade ediyordu. Bu konu üzerine daha sonrasında kısa bir yazı da kaleme aldı. Okuma grubundaki yoğun okuma takviminin ardından grubun yürütücüsü, gençlere o güne değin okudukları kitaplar çerçevesinde belirli bir sorunsal belirleyerek yazı kaleme almalarını söylemişti. Artık grup, grup üyelerinin belirledikleri sorunsallar ve yazıları etrafında toplanıp tartışma yürütecekti. Üniversite son sınıftakiler için bu yazılar, bitirme tezlerine dönüşecekti. Gençle buluşmamızda semtiyle ilgili düşüncelerini daha önce bildiğimden yakın zamanda yayınlanmış bir kitaptan söz ettim. Kitap, Fatih ve Başakşehir’de yaşayan “kentli muhafazakarların dayanışmadan dışlamaya uzanan sosyal kapanma süreçlerinden hareketle, habitus dönüşümü”nü konu ediniyordu.⁶⁷² Genç de bu çalışmaya benzer şekilde yazısının adını “Mekânın Dönüşümü: Esenler-Başakşehir Örneği” belirledi. Yazısında Esenler ve Başakşehir’i sosyo-fiziksel çevreleri açısından karşılaştırıyor, Esenler’deki ailelerin Başakşehir’e yerleşme gerekçelerinden söz ediyordu. Esenler, “düzensiz yapılar, sökülme taşları, birbirinden farklı, karmaşa içerisindeki binalar”dan oluşmaktadır. Buna karşın Başakşehir, “baştan yaratılan ve güvenlik oluşturma amacıyla her metrekaresi geometrik olarak çizilmiş olan... yaşamın rastlantısallığına” yer bırakmamaktadır. Başakşehir’de “birbirinin benzeri binalar, eğlence alanları, yeşil alanlar, matematiksel oranlar” vardır. “İnsanların ne yapacakları, nereye gidecekleri, nerede eğlenecekleri büyük ölçüde

⁶⁷² İrfan Özet, **Fatih-Başakşehir: Muhafazakar Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus**, İstanbul, İletişim, 2020, s. 340.

denetim altına alınmıştır.” Genç, Başakşehir’i yaşamın olumsuzluğuna karşı düzen getirme çabası olarak görmekte ve bunun bir tür şiddet olup olmadığını sorgulamaktaydı. Yazısında ve bitirme tezinde ele aldığı bu konudan, yüksek lisans programına başvururken niyet mektubunda bahsetmişti.

Esenler’de ikamet eden gençlerden bir diğerini eşofmanları ve saç kesim tarzıyla ayırt ediyordum. Spor tarzda giyinmeyi seviyordu. Saçlarını da moda uygun şekilde başının ve kulak arkaları kısa üst tarafı ise daha uzunca olacak şekilde kestiriyordu. İmam-hatip lisesinden mezundu. Ancak hukuk fakültesinde göreceği eğitim ve akademik kariyeri çok daha ön plandaydı. Orta halli bir aileden geliyordu. Babası memur, annesiye hafızdı. Diğer gençlere nazaran ailesinin, onun üzerindeki kontrolü çok daha baskındı. Özellikle annesi, arkadaşlarıyla geç saatleri bulan buluşmalarından rahatsızdı. Arkadaşlarının öğrenci evindeki buluşmalarına katılmakta zorlanıyordu. Esenler’den Üsküdar’daki arkadaşlarının öğrenci evine gelen iki genç, bir süre sonra ona haber vermeyi gereksiz görmeye başlamıştı. Buluştuktan sonra ortak arkadaş grubuna fotoğraf atıp sitem etmesine yol açıyorlardı.⁶⁷³

Gençle ilk tanıştığımızda hukuk fakültesindeki derslerin zorluğundan muzdaripti. Pek çok dersten kalmıştı. Ancak zamanla çalışma ritmini tutturmuş, yoğun bir tempoyla derslerinde başarılı olmaya başlamıştı. Arkadaşlarının toplantılarına katılamamasının gerekçelerinden biri de bu yoğun tempoydu. Genç, notlarını düzeltmesinin yanı sıra hukuk alanda özgün sorunlara eğilen akademik çalışmalara yönelmişti. Özellikle hukuk ve yapay zeka arasındaki ilişki ilgisini çekmekteydi. Bunun için bir makale kaleme aldı. Yapay zekanın gelişimine bağlı olarak otonom cihazların, olası bir kaza durumundaki failliğinin hukuk açısından ne tür sonuçlar doğurabileceğini soruşturuyordu. Yapay zekanın, geçerli hukuk düzeninin faillğe dair insanmerkezci yaklaşımı dâhilinde değerlendirilemeyeceğini savunuyordu. Bu makalesiyle katıldığı yarışmada ikincilik ödülüne layık görülmüştü. Hem okuma grubundaki okumalar hem de hukuk fakültesindeki derslere yatkınlığının artmasının ardından gruptaki bir başka hukuk fakültesi öğrencisi arkadaşıyla kamuoyu gündemindeki olayları ve yargı kararlarını, yasalar ve emsal oluşturan mahkeme

⁶⁷³ Görüşmeci 4, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk.

kararları doğrultusunda tartışıklarına pek çok kez tanık oldum. Tartışıklar konular arasında rektör ataması, İstanbul sözleşmesi, cumhurbaşkanlığı kararnameleri, anayasa tartışmaları, kadına şiddet ve taciz vakaları, kamuoyunda tanınan kişilerin tutuklandığı yargı kararları vardı.

Aynı liseden ve aynı semtten bir başka gence gelince diğerlerine nazaran farklı bir profile sahipti. İmam-hatip mezunuydu. Ancak aynı liseden diğer iki arkadaşına nazaran daha yoğun bir dini tedrisattan geçmişti. İmam-hatipin yanı sıra tarikat tedrisatından geçerek hafız olmuştu. Çocukluğun erken yaşlarında başlanan hafızlık eğitimi, oldukça katı ve meşakkatli bir süreçtir. İslami hassasiyetleri yoğun olan aileler, çocuklarından biri ya da birkaçını hafız olarak yetiştirme ya da hafızlık eğitimi veren kurumlara ya da öğrencilere bağış vermeye özen gösterirler. Genç, gruptaki diğer arkadaşlarına nazaran gelir düzeyi görece daha yüksek bir aileye mensuptu. Şahsi aracıyla okula gidiyordu. Giyim-kuşamında daha prezentabldı. Boş vakit geçirme konusunda ise gruptaki pek çok kişiye göre daha deneyimliydi. Sosyal medyayı daha aktif olarak kullanıyordu. Sosyal medya profilini takip ettiğinizde ya arkadaşlarıyla nargile içerken ya da otomobiliyle bir yerden bir yere giderken arkada fon müziğinin olduğu yol çekimlerine rastlayabilirdiniz. Sosyal medyadaki bu aktifliği, nargile zevki ve otomobil vurgusu, ikamet ettiği semtle birleşince arkadaşları nezdinde imalı göndermelere konu oluyordu. Gencin şahsi otomobili hem onun hem de arkadaşlarının kentsel hareketliliğini kolaylaştırıyordu. Okul ya da okul dışı zamanlarda sürekli dışarıdaydı. Evde pek vakit geçirmezdi. Ya Başakşehir tayfasıyla ya kız arkadaşıyla ya da okuma grubundaki gençlerle buluşurdu. Kendisi gibi Esenler’de oturan bir diğer genci alır ve sık sık Üsküdar’daki öğrenci evine gelirdi.

Genç, aynı semt ve liseden mezun olduğu ve okuma grubundaki arkadaşlarıyla pek örtüşmeyen özelliklere sahip farklı bir arkadaş grubuna da sahipti. “Başakşehir tayfası” olarak nitelendirdiği bu grup, görece ekonomik düzeyleri yüksek ailelerden gelen ve gösterişçi tüketimleriyle öne çıkan gençlerden oluşuyordu. Gencin sosyal medya profilindeki gönderilerinde de arkadaşlarının bu özelliğini görmek mümkündü. Nargile, otomobil, otomobil anahtarı, güneş gözlüğü, dar ve kısa paça pantolon birer metadan öte belirli bir yaşam tarzının açık dışavurumlarıydı. Gençte de bu tür bir yaşam tarzının izlerini bakım, görünüm, tüketim tercihleri ve konuşma üslubundan

takip etmek mümkündü. Ancak o, bunların dışında bir başka rasyonalizasyona gidiyor ve bu kesimle iç içe olmasını mesleki kariyeri açısından gerekli görüyordu. Hem bu kesimden gençlerin çoğunluğunun öğrenim gördüğü üniversitede okuyor olması hem de onlarla arkadaşlığından edindiği tecrübelerden hareketle gelecekte bir psikolog olarak ona “çok iş çıkaracakları”nı düşünüyordu.

Genç, çocukluğunun önemli bir bölümünü farklı cemaat ve tarikatların yurtlarında geçirmişti. Bu süreç boyunca meşakketli bir hafızlık eğitiminden geçmişti. Yurtları, katı disiplinleriyle Foucault’nun disiplinci kurumlarına benzetiyordu. Sıradan Müslüman ailelerin çocuklarının, bu kurumlarda her şeyden önce günah söylemiyle karşılaştıklarını belirtiyordu. Çocuklar, “ilk olarak suçları öğrenirler” diyordu. Üniversite, ona önemli bir kaçış imkanı sunmuştu. Her ne kadar İslami çevreden gençlerin büyük ölçüde tercih ettiği bir vakıf üniversitene gitmiş olsa da mesleki yetkinlik açısından kendisine katkı sunacağını düşündüğü klinik çalışmaları ve staj programlarını takip etmekteydi. 2020 yazında pandemiye rağmen “work and travel” kapsamında Amerika’ya gitti. İlk zamanlarda Amerika’ya ve yoğun çalışma temposuna uyum sağlamakta oldukça zorlandı. Ancak zamanla hem işverenleri hem de sosyal çevreyle uyum sorunlarını aştı. İstanbul’daki nargile kültürünü de yanında götürmüştü. Hatta işverenlerine nargile hazırlayıp beraber içiyorlardı. Türkiye’ye dönmeden kısa süre önce whatsapp üzerinden yaptığımız telefon görüşmesinde her şeyden çok memnun olduğunu ve bir kez daha Amerika’da olmak istediğini söylüyordu. Yoğun çalışma temposuna rağmen çalıştığının hakkını alabildiğinden ve tüketim olanaklarından bahsediyordu. Pek çok konuda Türkiye ile karşılaştırma yapıyordu. Amerika’daki olanaklar, Türkiye’de şikayetçi olduğu eksikliklere dair düşüncelerini daha da keskinleştirmişti. Orada Türk akademisyenlerle tanışma fırsatı olmuştu. Bu bağlantılardan yararlanarak Amerika’da lisansüstü eğitim yapmayı planlıyordu.

Gruptaki diğer arkadaşlarına nazaran okulu bitirmek gibi bir aciliyeti yoktu. Önceliğini mesleki eğitimi ve yeni bağlantılar oluşturmaya vermekteydi. Bunun için “Erasmus internship” kapsamında yurtdışı staj programlarına başvurmuştu. Sosyal iş ağı LinkedIn üzerinden özgeçmişini yollayarak ilgili kişilerle irtibata geçmişti. Ücretsiz staj aradığını ve harcamalarının okuduğu üniversite tarafından Erasmus

programını kapsamında karşılanacağını belirtmişti. Amacı klinik çalışmalarda yer alarak uluslararası deneyim kazanmaktı. Kabul almasına rağmen gitmek istemediğini söylüyordu. Program kapsamında üniversitenin verdiği paranın yetersizliğinden şikayetçiydi. İki aylık program için “work and travel”dan yaptığı birikimi harcamaya değmezdi. Bu birikimi, mezun olduktan sonra lisansüstü eğitimi ve klinik açmak için kullanmayı planlıyordu. Aslında bunun için ailesinin ekonomik kaynaklarına güvenebilirdi. Ancak “erkeklik” gereği masaya bir şey koymalıyım diyordu.⁶⁷⁴

Okuma grubundaki bir diğer genç hem eğitimi hem de tüketim harcamaları için ailesinin ekonomik kaynaklarına güvenebilirdi. Kalabalık bir ailenin mensubuydu. Babası inşaat mühendisiydi ancak tekstil sektöründe kendi işletmesine sahipti. Kendisinden büyük abileri evliydi. Aile işletmesini sürdüren abilerinin yanı sıra bir abisi de akademisyendi. Genç, babası bir dönem bürokratlık yaptığından yeşil pasaporta sahipti. Yeşil pasaport ve akademisyen abisi sayesinde çok kez yurtdışına çıkmıştı. Okul dışı zamanlarda hem aile işletmesine yardımcı oluyor hem de henüz öğrenci olmasına rağmen bir avukatlık bürosunda çalışıyordu. Üniversitenin son yılındaydı. Mezun olduktan ve stajını yaptıktan sonra avukatlık yapmak ve akademik eğitimini sürdürmek arasında bocalıyordu. Son görüşmelerimizden birinde babasının yurtdışında eğitim görmesi için açık çek verdiğini söylemişti. Babası eğitim masraflarını karşılamayı taahhüt ediyordu. Gündelik harcamaları için de çalışabilirdi.⁶⁷⁵

Genç, “Youth Season” adlı kar amacı gütmeyen bir sivil toplum kuruluşunda çalışıyordu. Kurum, Erasmus Plus kapsamında öğrenci değişim programları düzenliyordu. Genç de okuma grubundaki arkadaşlarını kurumun düzenlediği bir değişim programından haberdar etti. Spor temalı bir değişim programıydı. Katılımcılar, bir Güneydoğu Avrupa ülkesine gideceklerdi. Ancak pandemide uygulanan vize kısıtlamalarından dolayı sadece yeşil pasaport sahibi olanlar programa başvurabilecekti. Bu koşulu taşıyan gençlerden biri programa başvurdu ve kabul aldı. Daha önce yaz için arkadaşlarıyla yapacağı bir kıyı Ege gezisi planlamıştı. Çanakkale’den güneye doğru arkadaşlarından birinin arabasıyla yola çıkacaklar ve

⁶⁷⁴ Görüşmeci 5, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Psikoloji.

⁶⁷⁵ Görüşmeci 24, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk.

konaklamak için kamp yapacaklardı. Ancak yurtdışı fırsatı çıkınca bu programını erteledi.⁶⁷⁶

Onun yerine bir başka genç, benzer bir plana sahipti. Ancak o, tatili tatil olarak yapmayı düşünüyordu. Diğer arkadaşı gibi kamp tarzı konaklama yerine otellerde konaklamayı tercih ediyordu. Başakşehir tayfasından bir arkadaşının lüks jeep’iyle dört erkek yola çıkacaklardı. Onlar da tek bir yerde konaklamayı düşünmüyorlardı. Ancak gittikleri yerlerde günü birlik otellerde kalmayı planlıyorlardı. Gence kıyı Ege gezilerinde ören yerlerini, antik kent ve tiyatroları ziyaret edip etmeyeceklerini sorduğumda “muhtemelen o tür şeylerle çok işimiz olmaz” cevabını veriyordu. Tatil anlayışlarının deniz, kum ve güneş şeklinde olduğunu söylüyordu. Gündüz denize girmek için kumsala, akşamsa eğlenmek için kulübe gideceklerdi. Aralarında alkol kullanan yoktu ama eğlence için kulübü tercih ediyorlardı. Gencin tatil planı, dört samimi arkadaşla yapılacak bir güzergah yatırımdı. Tatil için farklı kentlerde bulunacaklar, gün içerisinde bulundukları tatil yerinin kumsalları ve kulüplerine gidecekler, sonrasında başka bir yere geçeceklerdi.⁶⁷⁷

Bu genç hem ailesinin hem de arkadaş çevresinin ekonomik kaynakları itibariyle yaz tatili yapabilecek imkanları vardı. Bu tür imkanlardan yoksun olan okuma grubundaki başka gençlerse ya en iyi ihtimalle İstanbul’da kalacak ya da memleketlerine gideceklerdi. Memleketlerine gidecek olanlar için İstanbul’da kalmanın dahi ekonomik bir maliyeti vardı. Memleketteki ailenin bu maliyeti karşılaması beklenemezdi. Sadece ekonomik olarak değil, anlayış olarak da okul dışı bir zamanda ailelerinin yanında değil de İstanbul’da olmalarının hoş görülecek bir tarafı yoktu. Bunun için ya işe girmelilerdi ya da eğitim gibi bir bahaneyle ailelerini ikna etmelilerdi. Bütünleme sınavları, yaz okulu ya da mezuniyet böyle bir bahane olabilirdi. Ayrıca üniversitenin son yılında olan gençler için lisansüstü programlara başvuru süreci bütün bir yaz dönemi boyunca İstanbul’da kalmayı gerektiriyordu. Bu sayede memlekete gitmeyi mümkün oldukça geciktirebiliyorlardı.

⁶⁷⁶ Görüşmeci 26, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Sosyoloji.

⁶⁷⁷ Görüşmeci 5, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Psikoloji.

Bu gençler alt-orta ya da orta sınıf ailelerden geldiklerinden eğitimdeki çabaları, okudukları okullar, kentle ve kent uzamındaki farklı kesimlerle ilişkilenebilir. Kentle kurdukları ilişki, daha az ekonomik kaynaklara sahip olsalar da çok daha keşfedici niteliktedir. Bunda ağırlıklı olarak devlet üniversitelerinde okuyor olmalarının da etkisi vardır. Böylelikle toplumun farklı kesimlerinden farklı yaşam tarzlarına sahip gençleriyle etkileşim içerisinde olabilmektedirler. Diğer gençlerse daha önceki kısımlarda değinildiği üzere anaokulundan üniversiteye kadar aynı sosyal çevre içerisinde yetişmekte, büyük ölçüde kendi aileleriyle benzer ekonomik ve kültürel sermayeye sahip ailelerden gelen gençlerle iç içe bulunmaktadır. Bunu da üniversite ve üniversite sonrası dönemde büyük ölçüde devam ettirme eğilimindedirler. Oysa okuma grubundaki gençler, kültürel sermayeleri açısından büyük ölçüde devletin sunduğu sembolik mallara ve eğitime bağımlı olmalarının yanı sıra ailelerinden hali hazırda kendilerine eğitim ve sanat alanında belirli bir kültürel yatkınlık devretmemiş olsalar da kentle ve kentin farklı kesimleriyle etkileşim kurma, kentin sunduğu eğitim, eğlence ve sanat imkânlarını değerlendirmede daha aktiftirler. Bu bir ölçüde burjuva ailelerden gelen gençlerle büyük ölçüde aynı sosyal uzamı paylaşan profesyonel ailelere mensup gençler için geçerlidir.

Okuma grubunda aynı bölümde öğrenim gören gençlerden biri, ekonomik ve kültürel sermaye açısından görece yoksun bir aileden gelmekle birlikte sahip olduğu yetkinlikleri geliştirme çabasıyla öne çıkmaktaydı. Ailesi Kütahya’da yaşıyordu ve kendisi ise İstanbul Fatih’te öğrenci evinde ikamet ediyordu. Daha sonra okuma grubundan bir arkadaşıyla benim de pek çok kez gittiğim Üsküdar’daki bir semte taşınmıştı. Üniversiteyi okurken çalışıyor, kafelerde garsonluk yapıyordu. Okuma grubundaki başka bir gençten önce Erasmus’la aynı ülkeye gitmişti. Siyaset Bilimi’nin yanı sıra Dilbilim bölümünde çift anadal yapıyordu. Okuma grubunda belirlenen kitapların okunması, kitaplara yönelik yorumlayıcı metinler yazılmasında öne çıkıyordu. Gruptaki gençler arasında iyi bir üniversitede yüksek lisans programına yerleşmesi en olası olanlardandı. Diploma notu en yüksek olanlardan biriydi.

Gruptakiler arasında ALES ve yabancı dil sınavında en yüksek puanlara sahipti. Yüksek lisans programına başvururken oldukça detaylı bir araştırma önerisi yazdı.

Genç, kentteki kültür-sanat faaliyetleri ve yeni gidilip görülecek yerler konusunda gruptaki pek çok gençten daha aktifti. Okuma grubunun toplandığı bir pazar günü, Dünya Kadınlar Günü'ne denk gelmekteydi ve bu özel gün dolayısıyla Pera müzesine girişler ücretsizdi. Toplantıdan sonra müzeye gideceğini söyleyince okuma grubundaki bazı arkadaşları da ona katıldı.⁶⁷⁸

Gencin Fatih'ten taşındığı Üsküdar'daki öğrenci evi, pandemi sürecinde gençlerle sık sık buluştuğumuz bir sığınak işlevi görüyordu. Pandemi yasakları dolayısıyla kafelerin kapalı olduğu bir dönemde okuma grubu toplantıları öğrenci evinde yapılıyordu. Gençler, dört katlı bir aile apartmanındaki zemin katı kiralamışlardı. Genişçe bir balkonu vardı. Ev sahibi gençlerden biri sigara kullanmadığından toplantılar bu balkonda yapılıyordu. Balkon, kaldırım kafelerine benzer bir seyir imkanı sunuyordu. Üç yolun kesişim noktasındaydı. Karşısında geç saatlere kadar açık bir manav bulunuyordu. Beylerbeyi sahilden Kısıklı ve Çamlıca yönüne gitmek isteyenler bu yolu kullanıyordu. Evin bulunduğu semt, Boğaziçi geri görünümde olduğundan imar kısıtlamalarına tabiydi. Burası ilk oluşumu itibarıyla bir gecekondur semtiydi. Gecekondular, zamanla aile emeği kullanılarak aile apartmanlarına dönüşmüştü. Enformel bir kentsel yerleşim özelliği taşıyordu. Binaların aşama aşama inşa edilmiş oldukları dış cephelerindeki farklılıklardan anlaşılıyordu. Apartmanların yanı sıra müstakil bahçeli evler varlığını koruyordu.

Uzun süre evde zorunlu olarak kalan gençler için öğrenci evi ailelerinden uzak nefes alabilme ve arkadaşlarıyla vakit geçirebilme imkanını sunuyordu. Öğrenci evinde üç kişi kalıyordu. İkiisi aynı bölümden arkadaştı. Gençlerden bir diğeri ise İstanbul'un lüks otellerinden birinde aşçıydı. Genç yaşına rağmen Körfez ülkelerinden birinde bulunarak aşçılıkta profesyonelleşmiş ve şu an çalıştığı otelde işe girmişti. Aşçı genç, öğrenci evine gelen gençler için büyük bir fırsattı. Onun niş yemeklerinden yeme imkanı buluyorlardı. Deyim yerindeyse asgari malzemedен küçük dokunuşlarla harikalar yaratıyordu. Böylelikle gençlerin yemek kültürüne dair bir damak tadı

⁶⁷⁸ Görüşmeci 14, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

geliştirmelerine olanak tanıyordu. Bazı gençlerin, kentte damak tadı yolculuklarına da ilham kaynağı oluyordu. Gençler, kısıtlı bütçeleriyle Suriye ve Uygur lokantalarında etnik tatları keşfediyorlardı. Lezzetli bir yemeği ucuza getirmenin mutluluğuyla kendiliklerine duygulanımsal yatırım yapacakları üçüncü nesil kahvecilerin bulunduğu semtlere gidiyorlardı. Gidecekleri yerlerin atmosferiyle bütünleşecek tarzda bedensel görünümelerini düzenliyorlardı. Lüks markalara yatırım yapacak bütçeleri yoktu. Yine de bedensel görünümüne yatırım yapacak araçları bulmaları her zaman mümkün oluyordu. Bunun için bir alışveriş merkezine gitmelerine ve mağazadan alışveriş yapmalarına gerek yoktu. İhraç fazlası malları ya da ikinci el temiz ve az kullanılmış giysileri internet üzerinden satın alabilirlerdi. Spor bir ayakkabı, kanvas bir pantolon, tişört ya da gömlek ve aksesuar olarak gözlükle tamamlanmış bir kombin yeterliydi.

Ev sahibi gencin kültürel yetkinliğini arttırmaya yönelik girişimleri, okuma grubundaki kimi arkadaşlarınca “duyar kasma” şeklinde tiye alınıyordu. Bunda da başı iki arkadaşı çekiyordu. Onlar açısından Bourdieu’nun yeni küçük burjuvaziye özgülediği “kültürel gayretkeşlik” tiye alınacak bir şeydi. Özellikle ekonomik ve kültürel sermaye açısından görece düşük yoğunluğa sahip ailelerden gelip de belirli bir kültürel yetkinlik iddiasında bulunmak adına sergilenen çabaları kendi tarzlarınca eleştiriyorlardı. Bu kesimlerdeki beğeni ve tarzlarda, kültürel ve estetik tercihlerde halk sınıflarından ayrışma çabası kendisini fazla dışavurduğundan aşırı bir duyarlılık olarak görülüp şaka konusu yapılıyordu. Onlar da tam zıddı şekilde yeni küçük burjuvazinin kendisini ayırtırmak için çaba harcadığı popüler beğenileri değerliyorlardı. Gençlerden biri, çoğunlukla halk sınıfları nezdinde popüler olan ve yeni küçük burjuvazinin kendisini ayırtırmak için dalga geçerek eleştirdiği diziler söz konusu olduğunda bunu yaptıklarını söylüyordu. Yeni küçük burjuvazinin dalga geçerek eleştirmesini tiye alıyorlardı. Ancak kendilerinin yaptığı bu tiye almanın da bir ayırım çabası olduğunu itiraf ediyordu:

Son zamanlarda kimi gençler arasında herkesin eleştirdiği bir yapıtı ısrarla beğenmek, kendini ayırt etmenin başka bir yoluna dönüşmüş durumda. Kaliteli olan konusunda öyle bir yetkinliğe ulaşmışsın ki kalitesiz olan yapımda doğallık

buluyorsun. Akasya Durağı'nı izlerken kendi kültürel seviyemle onu eziyorum. Kalite senin için özelleşmiş ve kalite dağıtıyor bir konumdasın.⁶⁷⁹

Ancak kültürel yetkinlik çabalarını tiye alan bu iki arkadaşın da kente dair belirli estetik duyarlılıkları söz konusuydu. Üsküdar'da ikamet ediyorlardı ama boş vakitlerini geçirmek için sık sık Kadıköy'de sol görüşlü gençlerin yoğun olduğu bir kafeye gidiyorlardı. Kafedeki gençlik iklimi, ikamet ettikleri fiziksel ve sosyal uzamdan farklılığı, onları kendisine çekiyordu. Ayrıca kafenin gençlik kolektifine ilişkin vurgusu, menüdeki fiyatlara da yansıyor. Onlardan kafenin yerini öğrendikten sonra ben de gittim. Kafe, kadın, kent ve hayvan haklarıyla ilgili toplumsal sorunlara dair duyarlı gençlerin kolektifleşebilecekleri bir merkezdi. Anarşizm vurgusu öne çıkıyordu. Kafede hazırlıklarını yapan gençler, pankartlarıyla Kadıköy sokaklarında yürüyüş yaparak etki doğurmaya çalışıyorlardı. Görüştüğüm iki genci, orada bulunurken kafenin müdavimlerinden ayıracak bir bedensel görünüm farkları yoktu. Özellikle orada bulunurken saç ve sakal kesimleri, giyim-kuşamlarıyla salaşlıyorlardı. Kafe müdavimleri ile iletişimleri de yoktu. Sadece orada bulunarak o kafenin müdavimi gençlerle duygulanımsal bir yakınlık üzerinden kendi kaçış çizgilerini deneyimliyorlardı. Oradaki bulunuşlarını sosyal medya gönderilerinde anlatisallaştırmaktan da geri kalmıyorlardı.⁶⁸⁰

Arkadaşlıkları lise yıllarına dayanan bu iki genç, “kültür kasmak onun işi” dedikleri arkadaşlarını tiye alsalar da liseden itibaren kültürel etkinlik adına pek çok arayış içerisinde olmuşlardı. Ayırt edici bir müzik zevkine sahip olduklarını düşünmekteydiler. Yabancı müzik gruplarının İstanbul'da verecekleri konserleri yakından takip etmekteydiler. Senfonik rock ve progressive rock yapan Haggard, Camel, Deep Purple hayranıydılar. Bunlardan bazılarının Garage İstanbul, Zorlu PSM ve Harbiye'deki konserlerine gitmişlerdi. Ancak bu sürdürülebilir bir etkinlik değildi. 250-300 TL civarındaki bilet fiyatları, bütçelerini epey zorlamaktaydı. Kısa dönemli bir işe girip, bu harcamaları karşılayabilirlerdi. Pek çok harcamalarını da böyle karşılıyorlardı. Ancak konser için böylesi bir çaba içinde olmaya değer miydi?

⁶⁷⁹ Görüşmeci 3, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

⁶⁸⁰ Görüşmeci 1, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Tarih; Görüşmeci 3, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

Harcamalarındaki fayda-maliyet ve fiyat-performans üzerine ayrıntılı şekilde düşünmelilerdi. Sinemaya, tiyatroya, müzeye, sergiye ve yurtdışına gitmek, bu hesaplar dâhilinde gerçekleşebiliyordu. Gençlerin Ukrayna seyahatleri, tam anlamıyla bir fiyat-performans hesabı örneği idi. Yemekleri, restoran ve kafelerinden beğeniyle söz ediyorlardı. Üstelik İstanbul’da çok pahalıya gelebilecek kalitedeki yerleri, son derece hesaplı şekilde gezmişlerdi. 2018 yazındaki bu seyahatlerinden sonra hem döviz kurundaki artış hem de pandemi yeni planlarını olumsuz etkilemişti. Fırsat olsa bir kez daha giderlerdi. Türkiye’nin ekonomik görünümündeki bozulmaya, ironiyle karşılık verebiliyorlardı. Gidebilecekleri ülke listesinden her geçen gün birisi daha eksiliyordu. Artık yurtdışına, tatil için gidilip dönecek değil, bir şekilde bir kez gidilip dönülmeyecek bir hedef olarak bakıyorlardı. Yurtdışından kasıtlarıysa Türkiye’nin doğu ve güney komşuları değil, Avrupa ülkeleriydi. Önceden gençler arasındaki yurtdışına kaçma arzusunu, en sert şekilde eleştiren gençlerden biri, artık yönünün Batı olduğunu söylüyordu. O da bir şekilde Batı ülkelerine yerleşmeliydi. Arkadaşlarını inandırmakta zorlanıyordu. Çünkü arkadaşları, konfor alanını terk etmeyeceğini, daha önceden söylediği ve yapmadığı pek çok şeyden biliyorlardı. O da et, peynir, oyun konsolu, bilgisayar, otomobil fiyatlarındaki pahalılıktan bahsederek bu sefer her şeyin farklı olacağına, gerçekten yurtdışına gitmek için çaba harcayacağına arkadaşlarını inandırmaya çalışıyordu. Bunun en kestirme yolu da üniversiteyi bitirdiğinde yerleşeceği yüksek lisans programıydı. Yüksek lisans için stratejik bir tercihi vardı. Okuma grubundan diğer arkadaşları, yerleşmesi daha zor programlara başvururken o talebin düşük ancak gelecekte kadro imkanlarının yüksek olmasını beklediği bir programı tercih etti. Harp tarihi okumayı planlıyordu. Programa yerleştikten sonra kadrosunu alacak ve yurtdışına çıkacaktı.

Arkadaşıysa bir “achievement ahlakı” geliştirdiğinden söz ediyordu. Bu, tüm çabalarına rağmen yaşadığı başarısızlıkları telafi edecek bir deneyim kazanma ahlakıydı. “Achieve”, bugüne kadar yoksunluğunu duyduğu şeyleri bir bir elde edip ya da gerçekleştirip, erişilemez olmaktan çıkarmak ve büyülerini bozmayı ifade ediyordu. Amaç, şeyleri, deneyimleri, ortamları “achieve” ederek büyüden arındırmaktı. Elde edilecek şeyler arasında genç kadınlardan oluşan bir ortam, daha iyi mekanlar ve kıyafetler, daha özenli bir kendine bakım ve tutum, iyi bir üniversitede lisansüstü

programa yerleşmek olabilirdi. Liseden itibaren yoğun bir kültürel gayretkeşlik ve kendilik yatırımı çabası içerisinde olmuştu. Konsere, müzeye, tiyatroya gitmeye, özenli giyinmeye, daha incelikli davranmaya ve daha özel yerlerde bulunmaya çaba harcamıştı. Yeni ağlar oluşturmak adına “Young Guru Academy” gibi girişimcilik seminerlerine gitmiş, sosyal yardım faaliyetlerinde bulunmuş, kongrelerde hostluk yapmıştı. Ancak sürekli bir “osbstacle” ile karşılaşmıştı. En büyük engel, ekonomik kısıtlardı. Ayrıca üniversite hazırlıktan birinci sınıfa geçtiğinde “ne umduk, ne bulduk” şeklinde beklentilerini boşa çıkaran bir ortamla karşılaştığını söylüyordu. Yine de tüm hayal kırıklıklarına rağmen yukarıda değinilen Erasmus deneyimini, kazanma ahlakı için önemli bir aşama olarak değerlendiriyordu. Onun ilk adımını attığı kazanma ahlakına diğer arkadaşlarının da katılacağına inanıyordu. “Dört erkek okulun yakınındaki bir kafede oturuyorduk. Birbirimize baktık. Bir masada etrafında oturmuş dört erkek gördük. Bu böyle devam edemezdi.” Erasmus’a gidip gelicek ve çok şey değişicekti. Erasmus’a gitti. Döndüğündeyse memleketinde ailesinin yanındaydı. Sonrasında pandemi dolayısıyla üniversiteler tatil edildi ve memleketindeki zorunlu ikameti uzadı. Artık okulun son yılındaydı. Nasıl mezun olacağı ve mezuniyet sonrasında ne yapacağına dair endişeler ön plandaydı. Akademik kariyer planlıyordu. Gruptaki diğer arkadaşları gibi ALES ve yabancı dil sınavına girdi. Yüksek lisans programlarına başvurdu. Herhangi bir yüksek lisans programına yerleşmesi yeterli değildi. Aynı zamanda bir araştırma görevlisi kadrosu ya da yüksek lisans eğitimini olumsuz etkilemeyecek bir iş bulmalıydı.

Oyunda bir oyuncuyum. Oyun içindeki ihtimaller yüksek. Erasmus’ta selam veriyorum bir kız arkadaşına. Onunla bir partide ya da öğrenci buluşmasında karşılaştığımda yanında iki üç tane kız arkadaşı oluyor. Yani ihtimal çok. O zincire bağlanıyorum. Onunla konuşurken diğerleriyle tanışıyorum. Dışarıya çıkıp sigara içiyoruz. Telefonlarımızı birbirimize veriyoruz. İstanbul’daysa bu ihtimalleri sağlayacak mekanlar ve ilişki biçimleri yok. İlişki kuracak kanallar kapalı.

Genç, gruptaki erkek arkadaşlarını kastederek “elemanlarla dolu” bir denklemden bahsediyordu.

Elimdeki malzemeler bunlar. Bir yere gideceğim zaman bunlardan birini arıyorum. Erasmus'taysa başka bir denklem var. Birbirini tanımayan insanların buluşmalarına imkan tanıyan bir denklem yaratılıyor. Burada kimse bana böyle bir imkan tanımıyor.⁶⁸¹

Buna karşın arkadaşı söze girerek Erasmus'ta yaptıklarını burada yapmamasını ve bunu kendisi için bir sorun haline getirmesini eleştiriyordu.

Kadıköy'de gidersen iki meeting club'a Erasmus'ta yaptığın her şeyi yapabilirsin. Gece üçte Kadife sokağa git, yerde içki içenlerin yanına otur, hiçbir şey içmene gerek yok, sadece konuş. Erasmus'ta yapabiliyorken neden burada yapamıyorsun anlamıyorum.⁶⁸²

Burası sadece bir okuma grubu olmanın ötesinde güncel siyasal konuların değerlendirildiği, gençlerin her birinin görüşlerini ifade ettikleri bir tartışma mekanıydı. Özellikle pandemi sürecinde yaşanan siyasal gelişmeler, bu tartışmalara bambaşka bir canlılık kattı. Türkiye gündemini işgal eden ve doğrudan gençlere dokunan konulara yönelik çıkarımlar yapıyordu.

Grupta tartışılan en önemli başlıklardan biri, rektör ataması ve öğrenci olaylarıydı. Konunun grupta yaygın bir tartışmaya yol açmasının nedenlerinden biri, ilgili üniversiteden gençlerinde grupta yer alıyor oluşuydu. Grup yöneticisinin üniversitede okuduğu yıllardan tanıdığı ancak okuduğu üniversiteye yeni girdiği ve henüz hazırlık sınıfında olduğu için bir dönem okuma grubuna almadığı bir genç gruba yeni katılmıştı. Bu genç, rektör ataması yapılan üniversitedeki öğrenci olaylarının aktif bileşenlerinden biriydi. Açıktan muhalif bir tavır benimsemiş, muhalif öğrencilerin örgütlenmesinde aktif bir rol üstlenmişti. Zaten üniversitenin öğrenci konseyinde de yer alıyordu. Okuma grubunun daha eski üyelerinden bir başka genç de aynı üniversitede öğrenim görüyordu. Ancak o, okuldaki daha muhafazakar bir öğrenci kulübüne mensuptu. Onlar da rektör atamasına karşı kulüp içi tartışmalarını yapmış ve atamayı eleştiren bir bildiri yayınlamışlardı. Diğer genç, muhafazakar gruba mensup gence “bu açıklamayla okulu şoka uğrattınız, destek vermenizi kimse beklemiyordu”

⁶⁸¹ Görüşmeci 3, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

⁶⁸² Görüşmeci 14, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler.

diyordu.⁶⁸³ Ancak okuma grubundaki gençler arasında muhafazakar grubun yayınladığı bildiriye yeterli bulmayanlar vardı.

Muhafazakar gruba mensup gençse arkadaşının eleştirisinde haklılık payı olduğunu ancak “bazı yobaz arkadaşlara” derdini anlatamadığını söylüyordu.⁶⁸⁴ Rektör atamasına doğrudan muhatap olan bu gençler aracılığıyla okuma grubu, atama karşısı öğrenci olaylarıyla ilgili daha içeriden bilgi alabiliyordu. Hatta öğrenci olaylarındaki tarafların arasında ve içerisindeki ayrışmalar, görüş farklılıkları, yayınlanacak bildiriler üzerine çıkan anlaşmazlıklar doğrudan okuma grubunun da malumu oluyordu.

Grubun başka üniversitelerde okuyan gençleri arasında rektör ataması ve öğrenci olaylarına yaklaşımda farklılıklar vardı. Çoğu için atama yanlış bir uygulamaydı. Ancak atamaya verilen tepkileri ve tepkinin bileşenlerini farklı şekilde değerlendiriyorlardı. Genel tavır, atamayı eleştirmekle birlikte öğrenci olaylarında öne çıkan görünürlükler ve söylemlerle özdeşleşememe şeklindeydi. Gençlerden bazılarıysa daha umursamaz bir tavır takınmaktaydı. Siyasal iktidarı pek çok konuda eleştiriyor, hatta aileleriyle dahi açıktan tartışıyor ve tepkilerini sandığa gitmeme şeklinde gösteriyor olmalarına rağmen atamanın gerçekleştiği üniversitenin kimliği ve öğrenci profilinden rahatsızlık duyuyorlardı. Bu olayın, okuma grubunun gündemi fazlasıyla işgal etmesinden şikayetçilerdi. Bunu pekiştiren unsurlardan biri, öğrenci olaylarında öne çıkan grupların profiliydi.

Okuma grubunun gündemini meşgul eden bir başka tartışma, pandemi döneminde uygulanan yasaklar üzerineydi. Gençlere, Ramazan ayı boyunca uygulanan yasaklara ilişkin şu soruyu yönelttim: Sizce hükümet pandemi yasaklarını ideolojik olarak kullanıyor mu?

A- Bu kadar saçma kısıtlamalar neden oluyor, bir anlamı yok, işkence ediyorlar. Kendimi yurtlarda gibi hissediyorum, Süleymanci yurduna döndü her yer. Eve kendim kapanıyorum ve keyfimin istediği saatlerde çıkıp hava almak istiyorum. Keyif alanlarımın, birinin keyfine göre sınırlandırılmasından hoşlanmıyorum. Bunun ardındaki bahane her ne olursa olsun. İşin cemaat

⁶⁸³ Görüşmecisi 26, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Sosyoloji, 05.01.2021.

⁶⁸⁴ Görüşmecisi 2, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Uluslararası Ticaret, 05.01.2021.

yurtlarına dönmesi de şöyle, belletmenler her haltı yer öğrenciler de onları seyreder.

- B- Kendi siyasetlerinin fiili uygulamalarını yavaş yavaş genişletiyorlar ve gitgide biz de alışıyoruz. Bir sabah şeriate uyanacağız ve kimse tepki gösteremeyecek. Çeşitli görüşlerim var ancak seküler muhalefetin söylemlerinden farklı bir şey koyamayacağım için laf kalabalığı yapmak istemiyorum.
- C- Pandemiyle başarılı şekilde mücadele eden ülkelerde yasaklar düzenli ve halk nispeten daha bilinçli olduğu için kısıtlamalar gevşetildi. Sorun müdahale alanları değil, kötü yönetmekten kaynaklanıyor. Pandemiye siyasal ideoloji penceresinden sıyırmak gerekiyor. Ben hiçbir hükümetin bunu kendi çerçevesine oturtabileceğine de inanmıyorum. Doğru idarecilik ya da yanlış idarecilik meselesi.⁶⁸⁵

Pandemi yasaklarını eleştiren gençlerden birinin yasaklara uymamak adına bir eylemsellik türü olarak arabasıyla yasak saatlerde dışarı çıktığına çok defa tanık oldum. Pek çok kez polis tarafından durdurulmuştu. Hakkında tutulan tutanakları umursamıyordu. Gruptaki hukuk öğrencisi gençlerden birinin yasakların ve kesilen cezaların hukuki olmadığı argümanı da onun bu eylemselliğini destekliyordu. Hukuk öğrencisi genç, hakkınızda tutanak tutulup ceza kesilirse ödemeyin diyordu. Arkadaşları bazı konularda onu “kanunun ağızı olmakla” eleştiriyordu. Ancak anayasal hak ve özgürlükler söz konusu olduğunda taviz vermemesini destekliyorlardı. Gence göre pandemide alınan önlemlerin ve uygulanan yasakların hiçbir hukuki temeli yoktu. Anayasa’nın 13. Maddesine işaret ederek temel hak ve özgürlüklerin, kararnameler, genelgeler ya da idari bir takım önlemlerle değil, ancak kanunla sınırlanabileceğini belirtiyordu. Bu yüzden pandemi dönemindeki keyfiyetten şikayetçiydi.⁶⁸⁶ Bir başka hukuk öğrencisi gençse Milliyetçi Hareket Partisi lideri Devlet Bahçeli’nin kamuyona sunduğunu yeni anayasa taslağına eleştiriler yöneltiyordu:

Anayasal monarşi istiyor hazretleri. Ayrıca hala “yeni” anayasa söylevi ile hareket etmeleri de cabası. Yeni bir anayasa ancak hukuk boşluğunda ortaya çıkar. Ne yapacağız, halk olarak oy vererek hukuki düzeni mi kaldıracağız. Vallahi tarihte örneği var mı bilmiyorum ama tarihe geçebiliriz ülke olarak. Halk tarafından referandumla hukuki düzeni ortadan kaldıran tek ülke...⁶⁸⁷

⁶⁸⁵ (A) Görüşmeci 5, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Psikoloji; (B) Görüşmeci 26, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Sosyoloji; (C) Görüşmeci 4, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk, 14.04.2021.

⁶⁸⁶ Görüşmeci 24, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk.

⁶⁸⁷ Görüşmeci 4, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk, 04.05.2021.

Gruptaki gençlerin üzerine tartıştığı bir başka konu, Twitch yayıncısı Jahrein’in milletvekilliği adaylığını ilan etmesiydi. Gençlerden biri, konuyu, Z kuşağının oy verme davranışlarına işaret ederek gündeme getirdi.

Z kuşağının tabiri caizse depolitize oluşu, umursamazlığı ve biraz da kendini aydın sanarak bazı şeyleri aşağılar tavrı (olumsuzlamak için söylemiyorum, sadece tespitte bulunuyorum) önüne gelen kağıtta damgayı jahreine basması için gayet yeterli bir neden. Bu ne kadar karşılık bulur bilemem. Ama gündelik siyaseti ilginç bir konuma getirebilir. Nasıl ki youtuberlar, şarkı çıkarabiliyor, sinemaya film çekebiliyor, dizi yapabiliyor, yani bir anda şarkıcı oluyor oyuncu oluyor yayıncı oluyor, belli bir para ve imkan ile her türlü işi yapabiliyorlarsa neden milletvekili olamasınlar?⁶⁸⁸

Gruptaki bir başka genç, youtuber ya da influencer’ların bir meslek grubu olarak değerlendirilebileceklerini, “gazeteci, futbolcu veya sanatçıyken milletvekili olanlardan bir fark”ları olmayacağını söylüyordu. “Eğer meclis bir temsil organıysa bu mesleklerden insanların da olması yarar sağlayabilir” diyordu.⁶⁸⁹

Gencin youtuber ve influencer’ları meslek grubu olarak nitelendirmesi üzerine bir başka genç “sendika ve influencer aynı mesajda, eylemlerde sindi herhalde üzerine” diye karşılık veriyordu. Hak arama siyasetinin “twitter ya da farklı kamuoyu oluşturma stratejilerine” dönüştüğünü söylüyordu. “Sendika gibi kurumsal bir mekanizma kurumsal bir işleyiş gerektiriyordu şimdilerde ise işin kendisi dahi kurumsallıktan yoksun hale geldi.”⁶⁹⁰

Bu eleştireye karşılık genç, kendi kuşaklarının siyaset yapma tarzının önceki kuşaklarla farkına işaret ediyordu:

Yeni kuşağın siyaseti tiye almak zorunda kaldığını hissediyorum ben. Benim yaşitlarım 2015-2016’ya kadar herhangi bir zorluk görmedi her şey iyi gidiyordu (?) ve yaşam olarak da daha dünyevi eğlenceye yatkın olarak yaşadık. Son 5 senedir siyaset gündelik yaşamımıza bu kadar dâhil olunca verdiğimiz tepkiler de 80-90 nesline göre çok farklı oldu. Özellikle boğaziçi eylemlerini yakından gözlemlediğim/içinde bulunduğum için görüyorum ki siyasetle mücadele biçimimiz yine bizim hayat tarzımızda. Mesela videoda sözlü olarak herhangi bir

⁶⁸⁸ Görüşmecı 4, Erkek, Öğrenci, Vakıf Üniversitesi, Hukuk, 20.04.2021.

⁶⁸⁹ Görüşmecı 26, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Sosyoloji, 20.04.2021.

⁶⁹⁰ Görüşmecı 14, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, 20.04.2021.

siyasi mesaj olmasa da kendi aramızda trend oldu. Çünkü mizah anlayışımızla kendi tepkiselliğimizi koyduk, bir nevi siyaseti tiye aldık. Depolitize olarak görünmeyi doğru bir yaklaşım olarak görmüyorum tam aksine şu anda çok daha politığiz. Bu politikliği eski kavramlarla ve görüşlerle açıklamak eksik kalıyor.⁶⁹¹

Siyasi gelişmelere ilişkin tartışmalar, gençlerin kentsel bulunuş tarzları ve kentsel hareketliliklerinde yansıma bulmaktadır. Kendileriyle benzer toplumsal güzergahları takip eden gençlerle aralarındaki kimlik ayrımı bulanıklaşarak eğitim ve mesleki kariyer hedefleri, yaşanabilir bir ortam, harcanabilir bir gelir ve tüketim kaygısı öne çıkmaktadır. Kendiliklerine yapacakları yatırımın maliyeti gün geçtikçe artarken gündem oluşturan konuların savunulur hiçbir tarafı yoktur. Dolayısıyla takip ettikleri toplumsal güzergahta, eleştirdikleri sorunların kaynağı olarak gördükleri toplumsal kimlik ve siyasal aidiyet, ancak bir yük olarak değerlendirilmektedir. Bu yükü neden taşımak zorunda kalsınlar? Benzer toplumsal güzergahı takip eden gençler tarafından oluşumunda hiçbir rol üstlenmedikleri sorunların kaynağıyla neden özdeşleştirilsinlerdi?

Okuma grubundaki gençler, kenti tecrübe etme ve farklı yaşam tarzlarıyla etkileşim kurmada var olan toplumsal bölümlükleri ve kimlik ayrımlarını yersizyurtsuzlaştıran bir hareketlilik sergilemekteydiler. Çünkü güvenliğin sitenin düzenlenmiş duygulanımsal atmosferinde yetişen bir gence nazaran doğduğu ve yetiştiği mahalle, okuduğu okul açısından sokaktadır. Hem kültürel yatkınlık hem de ekonomik kaynak açısından aileden tevarüs edilecek sermaye yoğunlukları kolejli erkeklere nazaran çok daha düşüktür. Pek çoğu ailesinde üniversite öğrenimi gören ilk kişidir. Her ne kadar kolejli erkeklere nazaran kültürel sermaye oluşumunda devletin tedrisi eğitime bağımlı olsalar da bunun getirdiği aile ve yakın sosyal çevrenin yatkınlıklarından uzaklaşma, onları kentsel karşılaşmalara açık kılmaktadır. Bourdieu'nun eleştirel şekilde yeni küçük burjuvazi için tanımladığı bir "kültürel gayretkeşlik" içerisindedirler. Çünkü tevarüs edilmiş kültürel sermayeleri yoktur. Bunun için emek ortaya koymalıdır. Ancak bu eleştirel ton bir kenara bırakıldığında kültürel gayretkeşlik, varolan toplumsal bölümlülükleri, bunlara atanan yüzleri ve manzaraları, pürüzlü hale getirilmiş uzamları yersizyurtsuzlaştıran göçebe bir

⁶⁹¹ Görüşmeci 26, Erkek, Öğrenci, Devlet Üniversitesi, Sosyoloji, 20.04.2021.

hareketliliği ifade etmektedir. Bu gruptaki gençlerden Esenler, Bağcılar ya da Ümraniye gibi kırsaldan kente göçle oluşmuş semtlerde ikamet edip de hergün Beyazıt'taki üniversite kampüsüne gelenler için konuşacak olursak evden üniversite kampüsüne yolculukları dahi başlı başına farklı dünyaların tecrübe edilmesidir. Gençler, Fatih Cami'nin duvar dibindeki kahvehanelerden Balat, Karaköy, Kuzguncuk ve Kadıköy'ün butik kafelerine, üniversite yemekhaneleri ve esnaf lokantalarından Suriye, Uygur ve benzeri etnik restoranlara ayırt edici bir damak tadı için göç etmektedirler. Bunu da oldukça kısıtlı bir bütçeyle ve stratejik harcama tercihlerinde bulunarak yapmaktadırlar: Yemekhanede yenilen yemeğin üstüne butik bir kafede içilen üçüncü nesil kahveye yapılan duygulanımsal yatırım. Yemek karın doyurur, ancak kahve bedenin duygulanımlarını zenginleştirecek karşılaşmalara imkân tanır. Kahve, üç performansı bir araya getirir: İçmek, konuşmak ve seyretmek. Bununla birlikte varış yerine gitmek dahi bir performanstır: Yürümek ve toplu taşıma kullanmak. Otobüs, tren ya da vapurun camından geçilen güzergahtaki manzaralar bir yana bizatihi toplu taşımada seyahat ediliyor oluşu dahi onlar için kenti bir anlatıya dönüştürmektedir. Certeau'nın dediği gibi “her anlatı bir yolculuk anlatısıdır – bir uzam uygulamasıdır.”⁶⁹²

⁶⁹² Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi – I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, s. 215.

SONUÇ

Çalışmaya başlarken her şeyin çok sarıh olacağını düşünüyordum. Benzerlik ve farkları kolaylıkla tespit edip sınıflandıracaktım. Örnekleme olarak seçtiğim toplumsal grup müteaddiyin ailelerin orta-sınıflaşma temayülündeki profesyonel meslek adayı gençleriydi. Düşünceme ve örnekleme yaklaşımına itiraf etmekte zorlansam da Türkiye'ye dair çoklukla üzerinde durulmaktan klişeleşmiş ancak bir o kadar da yerleşikleşmiş temel toplumsal ayırım baştan sona musallat olmuştu. Türkiye'de siyaset, ekonomi, toplumsal ve kültürel yaşamı, insanların gündelik yaşam örüntülerini dikey olarak kesen bir tarafta modernleşme sürecinin ürünü olarak Batılı yaşam tarzını benimsemiş seküler kesimler ve Kemalizm ile diğer tarafta İslami yaşam tarzını benimsemiş olanlar ve İslamcılık. Bu karşıtlığın İslami gençler nezdindeki yansımalarını soruşturup, bir anlamda karşıtlığı yeniden üretmekten temel çerçeveyi oluşturacaktı. Düşünceye musallat olmuş böylesine bir düalizmle yola çıkınca yaşama, toplumsal yaşama ve toplumsal yaşamın içerisindeki pek çokluğa karşı duyarlı olmak zorlaşmaktaydı.

İslamcı siyasal ve toplumsal hareketi soruşturduğum yüksek lisans tezimde Türk modernleşmesine eleştirel yaklaşanların Türkiye'de modernleşmenin bir Batı dışı modernleşme projesi olduğu, toplumsal dinamikten yoksun olduğundan ancak Batılılaşmış seçkinler tarafından yukarıdan aşağıya yürütüldüğü, İslami değer, sembol ve görünimleri kamusal alandan dışlayarak Batılılaşmış medeni bir toplum yaratmayı amaçladığı bunun da devlet ve toplum, merkez ve çevre arasında telafi imkânsız bir kültürel fay hattı yarattığı şeklindeki açıklamalarını verili almış, bu kültürel fay hattından hareketle İslamcılığın gelişimini açıklamaya girişmiştim. Nihayetinde İslam, toplumsal çevrenin doğal tutumu, gündelik yaşamındaki davranış, tüketim, kişilik oluşumları, kolektifleşme tarzları, cinsiyetlerarası ilişkileri, siyasal tercihlerinin üst-belirleyenydi. Bu nedenle Kemalizm'in krizine karşı bir cevap olarak İslamcılığın güçlenmesinde şaşılacak bir şey yoktu. Modernleşme süreci katı bir laisizmle birlikte İslam'ı siyasal merkezin meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarmış ancak toplumsal çevreyi modernleşme sürecinde seferber etmeyi, modernleşmenin göstergeleri kentleşme, sanayileşme ve kitlesel mobilizasyonu başaramadığından sekülerleşmeyi

beraberinde getirememiştir. Bu nedenle İslam, nüfusunun çok önemli bir bölümünün kırsalda yaşadığı bir tarım toplumu olmaktan çıkamayan Türkiye’de toplumsal çevrenin mahfillerinde varlığını sürdürmüştü.

Bu anlatı birkaç açıdan özcülüğe mahkûmdur. İlk olarak Batılı toplumlar ile Batı dışı toplumlar arasında medeniyetler çatışması tezini anımsatan bir özcü karşıtlık varsayar. Modernlik, Batı’ya özgü dinamiklerin ürettiği Batılı bir fenomendir. Batı dışı toplumlar, Batılı toplumlar ile karşılaştırıldığında modernliği üretecek toplumsal ve tarihsel dinamiklerden yoksun Hegelci anlamda tarihsiz toplumlardır. Onlara düşen, Batı’da başlamış ve nihai formuna erişmiş, Batı’nın doğası gereği ürettiği modernliği bir model, bir kopya olarak benimsemektir. Her zaman bir geç kalmışlığa, asla çağa giremeyen bir tarihsizliğe mahkûmdurlar. İkinci olarak Batı ve Batı dışı şeklindeki bu türden bir özcü karşıtlık, Batı dışı toplumların içerisinde devlet ve toplum, merkez ve çevre, seçkinler ve kitle şeklinde ikilenir. Batı dışı toplumlar, modernliği kendi toplumsal dinamikleriyle üretmediğinden onlara modernliği bir modernleşme şeklinde benimsetecek seçkinlere gereksinim vardır. Seçkin olmanın koşulu ise kendi toplumuna yabancılaşmadır. Onlar, bir anlamda Plato’nun mağara alegorisindeki aydınlatıcı rolünü üstleneceklerdir. Bu tür bir aydınlatma ise kaçınılmaz şekilde baskıcı ve otoriter bir görünüme bürünecektir. Nihayetinde halk için halka rağmen vurgusu ile bu duruşun altı çizilecektir. Seçkinler, tanrısal akılla donanmış bilinçli faillerdir. Model olarak Batı’yı ancak onlar benimseyip yürürlüğe koyabileceklerdir.

Asıl ve kopya, gerçek ve temsil arasında kurulan karşıtlık Türk modernleşmesine dair oldukça mutlak bir tablo serimler. Çalışmanın birinci bölümünde bu mutlak tabloyla eleştirel bir diyaloga girme gereksinimi kendisini yoğun olarak hissettirdi. Çünkü İslamcılık, bu tür bir mutlak tablonun başarısızlığının semptomu olarak okunmaktaydı. Oysa bu çalışmada farklı bir okuma ve tartışma yapıldı. Buna karşın öncelikle modernliğin asli karakteri, temsil ve temsile dayalı bir düzen fikri olarak belirlendi ve ardından bu temsil mantığı ve düzen fikrinin sadece seçkinlerle sınırlı kalmayacak, sıradan insanların gündelik yaşamlarını da belirleyecek şekilde maddi pratiklerden hareketle Osmanlı-Türk toplumuna girişi konu edinildi. Buradaki “giriş”, belirli bir aktöre ya da belirli bir başlangıç noktasına değil, bir süreçte işaret eder. Söz konusu olan bir modernleşmeler ve daha özelde bir devletleşmeler

tarihidir. Ne çokta varsayıldığı gibi tanrısal bilinç sahibi failer olarak kabul edilen seçkinlerin mutlak planları ne de bu planların mutlak anlamda gerçekleşmesi söz konusudur. Modernleşmeler ve özelde devletleşmeler tarihinden kasıt, aktörler, süreçler ve pratiklerin çoğulluğuna işaret etmektir. Ortada evrensel bir akıl yoktur. Sorun odaklı, yerel ve pratik bir akıl devrededir.

Birinci bölümde modernleşmeler ve devletleşmeler tarihi içerisinde belirli bir toplumsal grup olarak Cumhuriyet'in kurucu kadrosuna, "kurucu habitus" kavramsallaştırmasına gidilerek yer verildi. Bu kavramsallaştırmaya gitmekteki kasıt, Kemalist seçkinler ifadesinin yukarıda eleştirildiği üzere bilince ve aynı zamanda ideolojiye fazlaca gönderimde bulunmasıdır. Habitus, başlı başına bir tarihselliktir. Özne ve nesne tarzındaki kartezyen düalizmi aşmaya yönelik bir kavramdır. Dahası kurucu kadronun inşa ediyor görüldüğü devletin bilinçlerinden öte bedensel varoluşlarına nasıl kayıtlandığını gösterir. Bu doğrultuda Bourdieu'nun "devlet soyluları" olarak kavramsallaştırdığı toplumsal hareketliliklerinde devletin tasdik ve takdis edici edimlerine varoluşsal gereksinimleri olan evrensel bir sınıf olarak devlet insanlarını açıklamaya olanak tanır. Devlet insanların toplumsal hiyerarşideki konumlarının başka toplumsal gruplar nezdinde evrensel tanınması için evrensel bir otorite olarak devletçe tasdik edilmeleri gerekir. Yani söz konusu olan seçkinler olarak varsayabilecek bir gruptan öte tüm bir toplumun devletleşmesi, tüm bir toplum açısından temsil ve modern düzen fikrinin geçerlilik kazanmasıdır.

Devlet olmasa birey bir "hiç"tir. Beni; adım, yaşım, cinsiyetim, kökenim, yetkinliklerim, unvanlarım, diplomalarım, mesleğimle tanınabilir bir ben kılan, toplumsal dünyadaki tüm tikel konumlar ve çıkarlardan farklılaşmış evrensel otorite olarak devletin adlandırıcı, sınıflandırıcı, onayıcı ve yetkinlendirici edimleridir. Devlet, kayıt aygıtlarıyla sonsuz kere üretilebilir, zaman-mekânda dolaşabilir, kendisi değişmezken başka her şeyi değiştirebilir beyaz yüzeye mürekkep, mühür ve imzayla oluşturulmuş nüfus cüzdanı ve diploma gibi seyyar değişmezler aracılığıyla hem bireyselleşmiş hem de kitleselleşmiş bir ben yaratır. Bu da karşı karşıya oldukları zikredilen kesimlerin ortaklığıdır.

Bu nokta İslamcılara kurucu habitusla benzerlik içerisinde yaklaşma imkânı tanır. İslamcılar toplumsal hiyerarşide kat ettikleri güzergâh dikkate alınırsa birkaç asli özellik açığa çıkar: Kentli, eğitilmiş, meslek sahibi ve toplumsal hareketlilik içerisinde olma. İslamcılar, çoğunluğu yeni kentleşmiş ailelerin ikinci kuşakları ya da üniversite öğrenimi için köy ve taşra kasabalarından gelmiş küçük burjuva kökenlere sahip kimselerdir. Tedrisi eğitim ve diploma, toplumsal hiyerarşide takip ettikleri güzergâhların asıl belirleyicisidir. Bu nedenle kurucu habitusla benzer toplumsal köken ve hareketlilik güzergâhlarına sahiptirler. Devlet, nasıl evrensel otorite olarak kendisini kurucu habitusa kaydetmiş ve eşanlı olarak kurucu habitus da devleti kendisinde yeniden üretmişse İslamcılar da devlet insanları olarak devlet gerçekleştirmeleridirler. Ancak devlet, İslamcılarda küreselleşme, neoliberal yeniden yapılanma ve postmodern tüketim koşulları altında gerçekleştirmiştir. Bu koşullar, çoğunlukla ulus-devlet egemenliğinin ulus-aşırı güçler karşısında aşınması ya da ortadan kalkması şeklinde okunur. Buna karşın ikinci bölümde kapitalizm ve devletin özgül ilişkisine Deleuze ve Guattari'den hareketle yer verildi.

Devlet, bir kapma aygıtı olarak varlığını sürekli devrimci olmasına borçlu kapitalizm için bir gerçekleştirme modelidir. Kapitalizm, artı-değer üretmek adına küresel anlamda tüm anlam ve inanç sistemlerinin altını oyan yersizyurtsuzlaştırıcı bir kuvvet olsa da yersizyurtsuzlaştırdığı akışlar, onu sınırlarına itmekle tehdit eder. Bu tehdidin bertaraf edilmesinde devlet, özgül bir rol oynayarak akışları kontrol altına alır ve kapitalizmin serbestleştirdiği akışlardan artı-değeri gerçekleştirmesine imkân tanır. Dolayısıyla devlet ve kapitalizm arasında kapitalizm her zaman bir devlet kapitalizmi olduğundan özgül bir ilişki vardır. Yoksa ne küreselleşme ne de neoliberal yeniden yapılanma, devletin küçülmesi ya da ortadan kalkmasına işaret eder. Olan şey, tekbiçimli bir devlet egemenliğinin yerini nüfusu ve toprakları üzerinde “kademeli egemenlik” uygulayan bir devlet alır. Burada İslamcılık, devletin yönetselleştirildiği süreçle birlikte gelişir. İslamcılar ortaya konulduğu gibi varoluşlarını, kurucu habitus gibi devletin egemen pratikleri ve disiplinci kurumlara borçludurlar. Ancak bir çoklu yönetsellikler öbekleşmesi olarak Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesini harekete geçirirler. Bu durumda kurucu Habitus'un kuruluşunda devlet başat güçken İslami gençler sözkonusu olduğunda devletle sınırlı

olmayan bir yönetsellik öbekleşmesi daha ayrıntılı olarak dikkate alınmalıdır ve bu çalışmada bu çerçeve izlenmiştir.

İslamcılık, siyasal liderler ya da öncü entelektüellerin zihinlerinde biçimlenmiş ideolojik bir formasyon olarak gerçekliği biçimlendirmeye yönelik tutarlı, homojen ve kendi kendini yeniden üreten bir model değildir. Harekete geçirdiği aktörlerin toplumsal uzamda işgal ettikleri konumların, bu konumlara bağlı olarak geliştirdikleri yakınlıklar, stratejiler ve benimsedikleri toplumsal güzergâhların çeşitliliğine göre heterojen ve dinamik bir toplumsal öbekleşmedir. Merkez ve taşra teşkilatıyla parti ve yerel yönetimler gibi siyasal yapılar; bürokratlar, entelektüeller, sanatçılar, profesyoneller, burjuvazi, esnaf ve zanaatkârlar, kadınlar ve gençler gibi aktörler; tarikatlar, vakıflar, dernekler gibi dini ve yardım amaçlı organizasyonlar; Kuran kursları, imam hatip okulları, kolejler, üniversiteler gibi eğitim kuruluşları; internet, televizyon, radyo ve gazete gibi kitle iletişim araçları; sendikalar, meslek ve iş örgütleri, katılım bankaları gibi ekonomik kuruluşlar; güvenli siteler, oteller, sosyal tesisler, kültür merkezleri, kafeler/kahveciler, atölyeler, butik giyim, takı ve aksesuar dükkanları gibi kamusal mekanlar ve tüketim alanlarından oluşan farklı aktör, sınıf, meslek, faaliyet, mekan, çıkar, beğeni, değer ve duyarlılıklarda oluşan dinamik, ilişkisel, süreçsel bir toplumsal öbekleşmedir. Her bir aktör, kurum, faaliyet, mekan, çıkar, duyarlılık; yerel, ulusal, küresel gibi ilişki düzeyleri; siyaset, ekonomi, sanat, edebiyat, din gibi etkinlik alanları; ev, sokak, mahalle, semt, ülke, dünya gibi mekânsal ölçekler açısından oldukça farklılaşmış bir toplumsal dünyada hareket eder.

Dolayısıyla buradaki en temel vurgumuz, İslamcılığın ne bastırılmış olanın geri dönüşü ne de Kemalist hegemonyanın krizine karşı alternatif bir hegemonya girişimi olduğudur. Bu çalışmada İslamcı öbekleşme devlet kapitalizminin mümkün öznelleşme ya da gerçekleşme modellerinden biri olarak ortaya çıktığı ortaya konulmuştur. Refah devleti uzlaşısı ve bununla bağlantılı aktör, kurum ve öznelliklerin yersizyurtsuzlaştığı bir dönemde telafi edici bir yeniden-yerliyurtlulaşma girişimini temsil eder. Türkiye’de makro-ekonomi politikaları ve kurumsal-yapısal dönüşümlerin ötesinde gündelik yaşamı ve öznellikleri yapılandıran bir kuvvet olarak başarılı olmasının ardında yatan şey, onu oluşturan bileşenlerin seyyar bir yönetim teknolojisi olarak neoliberal rasyonaliteyle rezonansa girerek uyumlu bir simbiyoz

oluşturabilmeleridir. Burada neoliberalizm, alandaki tüm diğer şeyleri yapılandıran bir koşul ya da makro-yapı değildir. Bir teknoloji olarak etkinleşebilmesinin koşulu, İslamcı öbekleşmenin onu varsaymasıdır.

İlk iki bölümdeki bu çıkarımlar, İslami gençlerin gündelik yaşamlarında ele alabilmenin koşulları açısından önemlidir. Tez, İslami gençlerin gündelik yaşamlarındaki performatif pratikleri üzerinden öznellik biçimlerinin oluşumunu açıklamayı amaçlamaktadıydı. Bunlar siyasal bir aktivizm içerisinde olmayan okuluna ya da işine giden, eğitim ve kariyer anlamında kendisini geliştirmeye çalışan, sınavlara giren, arkadaşlarıyla sohbet etmek için bir yerlerde buluşan, saatlerce kafede oturan, kentsel manzarada keşfedici bir gezintiye çıkan, halı saha maçı yapan, bilgisayar ya da konsol oyunu oynayan, sosyal medyada vakit geçiren, spora giden, hobileriyle meşgul olan sözde “apolitik” gençlerdir. Parti teşkilatlarına mensup değildirler. Aktif olarak bir toplumsal hareket ya da sivil toplum örgütünde yer almamaktadırlar. Bu anlamda bir siyasete ilişkin duyarlılıkları büyük ölçüde sosyal medyadan edindikleri haberler ve arkadaşlarıyla kafede otururken yaptıkları sohbetlerle sınırlıdır. Sıradan bir yaşam sürdürmektedirler. Ancak sözde apolitikken oldukça karmaşık bir politik makinenin duygulanımsal yönetimi bedenlerinin yüzeyinde, gömülü oldukları ilişki ve manzaralarda işlemektedir. Bu da kendiliklerini bir araya getiriş tarzlarını etik-estetik bir siyaset kılmaktadır.

Ancak bu gündelik yaşamın gerçekleştiği bir bağlam söz konusudur. Gençlerin mikro-politiğinden önce bir anlamda makro-politiği değerlendirmek zorunludur. İlgili literatürden Türkiye özelinde çizilen çerçeve ve tartışmalar ağırlıklı olarak, Türkiye’nin son yıllarda, özellikle Ak Parti’nin demokratikleşme reformları, vesayetle mücadele ve Avrupa Birliği uyum süreciyle geçen ilk döneminin ardından 2013 Gezi sürecini, 15 Temmuz darbe girişimini ve Cumhurbaşkanlığı hükümet sistemini tartışmaktadır. Çalışmaların birçoğu otoriterleşmeyle birlikte siyasal katılım, adil seçimler, hak ve özgürlükler, kuvvetler ayrılığı, yargı bağımsızlığı ve hukukun üstünlüğü gibi değer ve kurumlarda değişim yaşandığı iddiasındadır. Basit bir Google Scholar taramasında demokrasiden uzaklaşma olgusunu ve yerleşmekte olan rejimi; çoğunlukçu demokrasi, liberal olmayan demokrasi, yarışmacı otoriterizm, otoriter

popülizm gibi kavramlar ile tanımlayan pek çok akademik çalışmaya rastlanabilir.⁶⁹³ Marksist bir perspektiften geliştirilen ekonomi-politik eleştiri için ise demokrasiden uzaklaşmaya neoliberal ekonomi politikaları eşlik ettiğinden yerleşmekte olan rejimi tanımlayan şey neoliberal otoriter devlet ya da neoliberal otoriter popülizmi olarak ortaya konmaktadır.⁶⁹⁴

Her ne kadar popülizm kavramı yerleşmekte olan rejimin nüfuslar nezdinde kendisini gerekçelendirme ve rıza üreterek toplumsal seferberlik yaratma gerekliliğini ortaya koysa da sonuçta varsayılan şey eylem ve aygıtlarıyla *taammüden* (bilinçli bir biçimde, önceden düşünüp tasarlayarak, bilerek, isteyerek) Türk demokrasisine kastettiğidir. Bu kast karşısında geniş kitleler ya pasif bir seyirci ya da histerik bir katılımcı durumundadır. Devlet ve sivil toplum, kamusal ve özel, hükümet ve piyasa, seçkinler ve halk, önderler ve takipçiler, iktidar ve direniş, zor ve rıza, tahakküm ve özgürlük gibi ikilikler tekrar tekrar yeniden üretilir. Bu yüzden yerleşmiş/yerleşmekte olan rejim ve siyasal iktidarı icra etme tarzı yeterince açıklanamaz.

Türkiye’de Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesinin anlamlama ve öznelleştirme rejimi, toplumsal mekânda dolaşımdaki mikro-faşizmleri rezonansa sokarak güçlenir, pekişir ve çoğalır. Rezonans makinesinin yüz-manzaraya dayalı anlamlama ve öznelleştirme rejimi, toplumsal dünyayı eşmerkezli bölümlere ayırarak, bu bölümlere uygun yüzler ve manzaralar atayarak işler. Her bir bölüm kendisiyle özdeş ve tek anlamlıdır. Böylelikle ikili-tekanamlı bölümlerden oluşan pürüzlü,

⁶⁹³ Ergun Özbudun, "AKP at the Crossroads: Erdoğan’s Majoritarian Drift", **South European Society and Politics**, 19, no. 2, 2014, s. 155–67; Ziya Öniş, "Monopolising the Centre: The AKP and the Uncertain Path of Turkish Democracy", **The International Spectator**, 50, no. 2, 2015, s. 22–41; Berk Esen ve Sebnem Gumuscu, "Rising competitive authoritarianism in Turkey", **Third World Quarterly**, 37, no. 9, 2016, s. 1581–606; Menderes Çınar, "From Moderation to De-moderation: Democratic Backsliding of the AKP in Turkey", **The Politics of Islamism Diverging Visions and Trajectories**, der. John L. Esposito, Lily Zubaidah Rahim ve Naser Ghobadzadeh, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2018, s. 127–57; Levent Köker, "Başkancı rejim: Popülist yarışmacı otoriterlik mi, diktatörlük mü?", **Birikim**, 377, 2020, s. 6–26.

⁶⁹⁴ Barış Alp Özden, İsmet Akça ve Ahmet Bekmen, "Antinomies of Authoritarian Neoliberalism in Turkey: The Justice and Development Party Era", **States of Discipline Authoritarian Neoliberalism and the Contested Reproduction of Capitalist Order**, der. Cemal Burak Tansel, London, Rowman and Littlefield International, 2017, s. 189–209; Özlem Kaygusuz, "Authoritarian Neoliberalism and Regime Security in Turkey: Moving to an ‘Exceptional State’ under AKP", **South European Society and Politics**, 23, no. 2, 2018, s. 281–302; Ziya Öniş, "Turkey under the challenge of state capitalism: the political economy of the late AKP era", **Southeast European and Black Sea Studies**, 19, no. 2, 2019, s. 201–25.

bölümlemiş bir dünya yaratılır. 1980 sonrasında devlet, siyasal partiler, toplumsal hareketler, sivil toplum kuruluşları, burjuvazi ve yeni orta-sınıflar, entelektüeller, akademisyenler, kültür endüstrileri, metalar, güvenli siteler, eğlence mekanlarının bir araya getirdiği Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi, Türkiye’de toplumsal dünyayı; seküler-İslami, laik-dindar, Kemalist-İslamcı, Batı-Doğu, küresel-yerel olmak üzere bölümler. Bu, devletin yönetselleştiği, içindeki ve dışındaki çoklu yönetselliklerin dinamik bir alanı olarak şekillendiği bir dönemde gerçekleşir. Devletin yönetselleşmesinde sadece ekonomi politikalarıyla sınırlı olmayan toplumsal dünyanın piyasanın gereklerine göre şekillenmesini ve girişimci, aktif, sorumlulaştırılmış, kendilik kaygısıyla donatılmış rekabetçi öznelliklerin üretilmesini beraberinde getiren neoliberal rasyonalite etkilidir. Bu basitçe devletin toplumsal sınıflar ve sermaye karşısındaki özerkliğini yitirmesi ve sermayenin küresel aksiyomatiğine tabi olması değildir. Söz konusu olan toprağa bağlı, çerçevelemiş bir coğrafya ve bu coğrafyada yaşayan nüfus üzerinde tekbiçimli bir egemenliğin yerini yasaklama, baskı, cezalandırma, disiplin, biyopolitika, pastoral kaygı, yönetsellik gibi farklı iktidar teknolojileri ve rasyonalitelerinin birlikte bulunduğu kademelenmiş bir egemenliğin almasıdır. Burada farklı nüfuslara, küresel kapitalizm ve sermaye akışlarına uyumlanma derecelerine göre farklı muamelede bulunulur. Bu muameleler, toplumsal dünyayı bölümleyen ırk, din, mezhep, sınıf, toplumsal cinsiyet, meslek, eğitim durumu, yaş arasındaki sınırları takip edebilir. Gözdeleler, işe yarar olanlar ve gözden çıkarılanlar vardır. Tüm nüfus biçimsel olarak yurttaşlık statüsüne sahip olsa da pratikte yurttaşlığa erişim kısıtlı ve ayrıcalıklıdır.⁶⁹⁵

Bu çoklu yönetsellikler rejiminin gözdeleleri İslami gençlerdir. Çalışmada İslami gençleri tanımlayan bileşenlerden biri olarak öncelikle nesnel bir konum ve toplumsal güzergâh belirlendi. Buna göre İslami gençler, dindar ailelerden gelen ve belirli İslami duyarlılıkları habitus olarak bünyesine dâhil etmiş ve bedenselleşmiş bu yatkınlıkları; gündelik yaşamdaki tutum ve davranışlarına, kendisiyle ve çevresiyle kurduğu ilişkilere, toplumsal dünyayı görme ve sınıflandırma biçimlerine, eğitim, tüketim, kentsel mekândaki bulunuş ve boş zaman değerlendirme alışkanlıklarına yansıyan aynı zamanda aileden tevarüs etmiş olduğu yatkınlıklarının devletin tedrisi

⁶⁹⁵ Ong, "Graduated Sovereignty in South-East Asia", s. 55-75.

eğitim, sınav, diploma ve meslek gibi tanımlayıcı, sınıflandırıcı, onayıcı ve yetkilendirici pratikleriyle yankılandığı belirli bir toplumsal grup oluştururlar. Yukarıdan aşağıya yapılan bu tanım, başlangıçta oldukça katı sınırlarla çerçevelenmiş, sabit, molar bir kimlik öngörür.

İslami gençler, herhangi bir toplumsal beden gibi süreçlerle, karşılaşmalarla, bağıntılarla sürekli farklılaşarak bireyselleşen ve bireyselleşmeyi terk etmeyen bedenler olarak oluşurlar. Belirli öz niteliklerle tanımlı, tekillikler arasındaki düzenliliklerden soyutlanmış şeyleşmiş bir genellik ya da özne konumu oluşturmazlar. Aile, ev, mahalle, güvenlik site, şehir; cemaat, tarikat, vakıf, Kuran kursu; imam hatip, İslami kolej, kurs, üniversite; tedrisi eğitim, sınav, diploma, sertifika, meslek; yeme-içme, giyim-kuşam, alışveriş, eğlence, spor, sanat, edebiyat, sosyal medya, vd. yerler, pratikler, alışkanlıklar, duyarlılıklar, ilişkiler, karşılaşmalar, arzular, tutkular, beklentiler, korkular, endişelerden geçici, olumsal, ilişkisel, farklılaşan bir öbekleşme olarak sürekli yeni belirirler (emergent). Gündelik yaşamlarındaki en sıradan karşılaşmalarında henüz aktüelleşmemiş kapasiteleri açığa çıkar. Öbekleşmiş bedenleri baştan aşağıya dönüştür. Ebeveynlerle girilen bir tartışma, arkadaşlarla yapılan bir sohbet, yeni gidilen bir semt ya da vakit geçirilen kafedeki bir yabancı, televizyondaki bir haber, sosyal medyadaki bir gönderi, sınavdan alınan düşük ya da yüksek bir not, başarılı ya da başarısız bir mülakat ya da iş görüşmesi, genç bir kadın ya da erkekle yapılan evlilik ya da flört görüşmesi; gündelik rutinde ve sürekli gidilen bir yerdeki hiç beklenmedik kişiler, görünürlükler, tavırlar, manzaralar; tanınan ve belirli bir tarzda davranması beklenen kişilerin hiç beklenmedik tutum, davranış, görünürlük ve ilişkileri gibi sıradan deneyimler ve karşılaşmaların her biri tekillikler olarak genç bedeni bir araya getiren bileşenlerin bağıntıları, dağılımları, kapasitelerinde sıradan ancak dönüştürücü duygulanımlara yol açar. Bu yüzden İslami gençler, sürekli yersizyurtsuzlaşmanın tesiri altındadırlar. Bedenleri başka bedenler ve manzaralarla bağıntılar kurarak kapasitelerini zenginleştirme arayışındadır. Ancak bu karşılaşmalar pürüzsüz bir mekanda gerçekleşmez. İktidar tarafından karşılaşmaların ve dolaşımların düzenlendiği, pürüzlü hale getirilerek güzergâhların belirlendiği manzaralaştırılmış bir ortamda gerçekleşir. Burada iktidar, genç bedene dışarıdan gelen tutarlı, bilinçli ve programlı bir müdahale de olabilir. Ancak çoktan zaten genç

bedeni oluşturan bileşenlerin ilişkilerinde ve dağılımlarında, genci az çok tutarlı ve tanınabilir bir bütün haline getiren bileşenlerin bir araya gelerek oluşturduğu bedenin yüzeyinde ve bu bedenin içine gömülü olduğu ilişkiler ve manzaralarda gömülüdür. Bu çerçevede İslami genç, hali hazırda her zaman bir iktidar efekti olarak olduğu ortaya konulmuştur.

İslami genç, tutkulardan, arzulardan, beklentilerden, korkulardan kısaca söylemler, materyaller, yerler, karşılaşmalar, algılama ve hissetme, bölme ve ayırt etme tarzlarından bir araya getirilir. Tanınabilir ve anlamlı bir bütün olarak İslami gencin bu bileşenlerden bir araya getirilmesi, sıradan deneyimlerine gömülü hakim anlamlama ve öznelleştirme tarzının onu zaten her zaman bir iktidar efekti olarak oluşturmasıyla mümkündür. Bu yönüyle İslami genç, hakim anlamlama ve öznelleştirme tarzından bünyesine dâhil ettiği algılama ve hissetme, bölme ve ayırt etme tarzlarıyla toplumsal dünyada belirli bir güzergah takip eder. Ancak bu güzergah hiçbir koşulda düz bir çizgi çizmez. Zaten iktidar, bir ilişki biçimi olarak öbekleşmede dağınık olarak var olduğundan tek bir konuma, bilince, sınıf ya da gruba iyelik olarak atfedilemez. Kendisini oluşturan çıkarlar, kuvvetler, tutkular, programlar, söylemler ve bunlar arasındaki bağıntılar ve dağılımların yoğunluk derecesine ve varyasyonuna göre farklılaşır. Düz bir çizgi çizdiği yerde her zaman hali hazırda eğri büğrüdür. Diğer yandan uygun öznelliklerin takip etmesi için uygun bir toplumsal güzergah çizdiği varsayılsa dahi müdahalesinin sıfır noktasında yarattığı öznelleşme noktası farklılaşmalar için başlangıç noktası oluşturur. Özneliğin yaratıldığı noktadan itibaren karşılaşılan her bir olay, başlangıçta düz bir çizgi olarak tasavvur edileni öngörülmedik güzergahlara doğru eğrileştirir. Eğrileşen güzergah, güzergahı düzleştirmek için yeni müdahaleleri beraberinde getirir. Ancak her bir müdahale, farklılaşmalar ve yeni belirişler için başlangıç noktası oluşturur, daha öte farklılaşmaları kışkırtır. Müdahale için her zaman çok geç kalınmıştır.

Bunu metropol kent mekânının yapılandırılma tarzında görmek mümkündür. Yıkım-yapım makinesi, küresel akışlara eklenmiş ve ulusun gücünün ifadesi olan bir manzara yaratmak üzere işler. İstanbul; imparatorluklara başkentlik yapmış medeniyetler beşiği, Doğu ve Batı arasında köprü, Hz. Muhammed'in fethini müjdelediği bir İslam şehri olarak yeniden keşfedilir. Bu yönüyle pek çok politik ve

ekonomik vaat ve fırsatı barındırır. Türkiye'nin küresel sahnedeki ışıldayan figürüdür. Hem uluslararası alanda benimsenen nüfuz alanları oluşturma politikası hem de küresel kapitalizme eklemlenme doğrultusunda yeniden inşa edilir. Müslüman dünyanın Batı'ya açılan kapısıdır. Ortadoğu coğrafyasından gelen turistlerin Müslüman bir ülkede Batı'yı yaşayabilecekleri bir yerdir. Hem Batı'dan hem de Doğu'dan gelen insan, mal, sermaye, bilgi akışları için bir karşılaşma noktası, bir aktarma merkezidir.

İstanbul'un bu rolü oynayabilmesi için ayırt edici bir kimlik ve marka değerine ihtiyacı vardır. Bunun yolu, manzarayı ikonik yapılarla süslemekten geçer. İkonik yapılar, kentin tarihsel ve kültürel özü olarak soyutlanan formlarda inşa edilir. İstanbul'daki örneklerini, lale formunda inşa edilen İstanbul Havalimanı'nın uçuş kontrol kulesinde ve Küçük Çamlıca Televizyon Kulesi'nde görmek mümkündür. Bunlardan başka İstanbul'un genel manzarasını tanıdık ve anlamlı bir kimliğe büründüren yapılar olarak neo-klasik tarzda inşa edilen camiler öne çıkar. Camiler, tarihi yarımadaki selatin camilerinin yeniden yorumlanmasıdır. Taklit oldukları için eleştirilirler. Ancak yeterince iyi taklitler olarak inşa edilmeleri, İstanbul'a ayırt edici bir manzara kazandırmakta işlevseldir.

Kentin manzaralaştırılması, belirli bir öznelleştirme tarzı olarak bedenlerin yüzleştirilmesinin bir boyutudur. “Bilinmeyen, keşfedilmemiş bir manzara tarafından sarmalanmayan hiçbir yüz yoktur, [benzer şekilde] gelecek ya da hali hazırda bir zamanlar gelmiş bir yüz geliştirmeyen, sevilen ya da hayal edilen bir yüzle doldurulmamış hiçbir manzara yoktur.”⁶⁹⁶ Dünya yüzleştirilir, yüz manzaralaştırılır, ikisi yüzsellüğün soyut makinesi tarafından üretilen bir yüz-manzara “delikli yüzeyini” oluşturur.

Böylelikle yüzün aktif bir görsel bileşen olarak işlev gördüğü, genel bir görünürlük ya da görünür olanı organize etme tarzı, yüzden bedenlere ve manzaralaştırılan kent mekânına yayılır. Çok boyutlu bağlantılarından kopuk, tek ve birleşik bir manzara içinde kodlanmış bir kent yaratılır. Bu manzara ve onun öbekleşmesinden yayılan duygulanımsal atmosfer, kent sakinleri için dünyayı görme,

⁶⁹⁶ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 172-73.

algılama ve hissetmenin olası boyutlarını yapılandırır. Belirli bir tarzda öznelleşmeyi arzulanır kılar. Şunu salık verir:

Düzenleneceksiniz, bir organizma olacaksınız, bedeninizi açık seçik dışa vuracaksınız – aksi taktirde sadece baştan çıkarılmışsınızdır. Göstereceksiniz ve gösterileceksiniz, yorumlayacak ve yorumlanacaksınız, aksi taktirde sadece sapkın olursunuz. Biri olarak mıhlanmış bir özne, bir beyan öznesine çekilen bir sözce öznesi olacaksınız – aksi taktirde sadece serseri olursunuz.⁶⁹⁷

Yoğunlaştırılmış bir İslami atmosfer yaratmak adına yürütülen duygulanımsal atmosfer mühendisliği kentin genel manzarasından semtlerine, sokak ve caddelerine, yeni küçük burjuva işletmelerine doğru yukarıdan-aşağıya çökeler ve basıncı artan sıcak hava gibi aşağıdan-yukarıya yükselir. Bu düzeyde belediyeler, gayrimenkul geliştiricileri, ulusal ve çokuluslu mağaza zincirleri, sanatçılar, semt sakinleri, yeni orta-sınıflar ve yeni küçük burjuva işletmelerinin içerisinde olduğu bir mikro-manzaralaştırma yaşanır. Belirli metaları, belirli zamanları, belirli mekânları, belirli algılama ve hissetme biçimlerini belirli tarzlarda tüketmek için mikro-kentsel mekânlar belirli bir tarzda manzaralaştırılır. Herkes kendisine atanan uygun yüzle birlikte işleyen bir manzarada yer alacaktır. Herkes kendisini yeryurt olarak bildiği yerde evinde hissedecektir.

İstanbul'un ilçeleri düzeyinde rekabet söz konusudur. Belediyeler tarafından sokak canlandırma ve hizmet geliştirme kapsamında sokaklar altyapı ve cepheleriyle düzenlenir, araç trafiğine kapatılarak yayalaştırılır. Bunun için imar düzenlemeleri yapılır, sokak tasarımları geliştirilir, işletmeler teşvik edilir. Toptancı ve perakende esnafının yerini kahveciler, çikolata barcılar, atölyeler, sanat galerileri, butikler alır. Böylelikle bina cepheleri, yollar, kaldırımlar, tabelalar, aydınlatma, vitrin, dekor, mal ve hizmetlerle oluşan estetik *façade*, üniversite öğrencileri ve profesyonellerden oluşan genç, dinamik ve yaratıcı bir nüfusu kendisine çekecek duygulanımsal bir atmosfer yaratır.

Kimi ilçelerde görünürlükleri ve tüketim tercihleriyle ayrışan belirli bir nüfusu çekmek için alkollü ve müzikli eğlence mekanlarıyla sokak mühendisliği yürütülür.

⁶⁹⁷ A.g.e, s. 159.

Kimi ilçelerde de İslami görünürlükleri ve tüketim tercihleriyle ayrışan belirli bir nüfusun kendisini yeryurdunda hissedeceği kahveciler için sokak ve dükkan mühendisliği yapılır. Kadıköy ve Üsküdar gibi iki komşu ilçe bunlara örnek oluşturur. Her ikisi de üniversite öğrencisi ya da profesyonel genç ve dinamik bir nüfus olarak yeni orta-sınıf beğeni ve tercihlerini karşılamayı vaat eder. Bununla birlikte yerinden edilen ya da dışarıda bırakılan görünürlükler, sınıflar, kullanımlar ve işlevler benzerdir. Kent yoksulları, grotesk bedenler, yaşlılar, geleneksel küçük burjuvazi, vd. Bir başka benzerlik kadın ve erkeklerin birlikte olması anlamında cinsiyet ayrımlarının ortadan kalkmasıdır. Bu özellikle Üsküdar'daki mekanlar için geçerlidir. Genç kadın ve erkekler, yeni kahvecilerde birlikte oturmakta, karışık arkadaş gruplarıyla vakit geçirebilmektedir. Bununla birlikte Üsküdar'ın sınırı, daha marjinal toplumsal cinsiyet konumlarına ve ilişki biçimlerini dışarıda bırakır. Genç kadın ve erkeklerin bir arada olması sorun teşkil etmezken – aslında İslami gençler de dâhil kimileri tarafından sürekli sorgulanır – fiziksel yakınlığın sınırları vardır. Hem işletmecilerin hem de diğer mekan müdavimlerinin bulunuşları, bakışları, tutumları uygun davranışı dayatır. Ancak kişilerin bedenlerinden taşan duygulanımlarıyla aynı atmosferi paylaşıyor olmaları dahi toplumsal cinsiyet rollerine dair İslami kısıtları yersizyurtsuzlaştırır. Genç kadınlar sadece farklılaşan örtünme biçimleri, bedensel bakımları, tutum ve davranışlarıyla İslami kesimdeki hakim toplumsal cinsiyet rolleri üzerinde yersizyurtsuzlaştırıcı etkide bulunurlar. Sadece kadın ve erkek arasındaki ayrımları çözmekle kalmazlar, aynı zamanda bulunuşlarıyla genç erkeklerin tutum ve davranışlarını yapılandırırlar. Grotesk bedenler, görünürlükler, üsluplar dışarıda bırakılır.

Sokakta, kahvecide, millet kıraathanesi ve millet bahçesinde, kültür merkezinde İslami duyarlılıkların yankılanıp yansıma bulacağı manzaralar oluşturulur. Bu, gençlerin bedensel kapasitelerini ve karşılaşmalarını uzaktan yönetme arayışındaki bir duygulanımsal atmosfer mühendisliğiyle gerçekleştirilir. Duygulanımsal mühendislik, gençlere yönelik kaygı ve sorunsallaştırmayı içerisinde taşır. İslamcı siyasetçiler, cemaat, dernek ve vakıf mensupları, aktivist gençler, ilahiyatçılar, yazarlar, entelektüeller ve profesyoneller hem kendi çocukları hem de genel olarak gençlere dair kaygı üretmektedirler. Bu kaygı üretimi öncelikle dost

toplantılarında gerçekleşir. Zamanla genişleyen halkalarda yankılanır ve çoğalır. Böylelikle gençler müdahale edilmesi gereken bir alan olarak sorunsallaştırılır.

Tüm bu manzaralaştırma işleminde İslami gençler, manzaranın sunduğu olanaklardan faydalanarak yeni karşılaşmalar ve duygulanımsal bağıntılar kurmak adına bir flâneur'un mikropolitikasını sergiler. Seküler-dindar, Batılı-İslami, modern-geleneksel, kamusal-özel, erkek-kadın, başaçık-başörtülü, iş-boş zaman, gündüz-gece, flört-evlilik, güvenli site-sokak, Starbucks-üçüncü nesil yerel kahveci gibi bölümlülükler, kodlanmış yüzler ve manzaralarla pürüzlü hale getirilmiş kent mekânında göçebe bir figür olarak avare gezinirler. İktidar ilişkilerinin tarihi – anlamlar, semboller, kimlikler, dünyayı algılama ve değerlendirme tarzları üzerine mücadeleler – bedenlerinin yüzeyinde ve hareket ettikleri manzarada kayıtlıdır. Devlet ve çağdaş kapitalizmin sunduğu imkanlardan – okullar, diplomalar, meslekler, metalar, yerler, yaşam tarzları, vaatler, beğeniler, duyarlılıklar, duygulanımlar, algılama ve hissetme tarzları – parça parça kendiliklerini bir araya getirmeye çalışırlar. Bu “asfalt yolda inceleme amacıyla bitki toplamaya çıkan Flâneur'un tutumuna uygun düşer.” Ancak flâneur için “geniş kaldırımlar, Haussmann”, bulvarlar, pasajlar, kafeler bir ön gerektir. “Yaşam bütün çokyönlülüğüyle, değişikliklerden yana bütün zenginliğiyle ancak kurşuni parke taşlarının arasında ve despotizmin oluşturduğu bir arkadüzlemin önünde gövrebilir”di.⁶⁹⁸

Bu, bir “seküler ve dinsel aşınan sınırlar” ya da “melez desenler” meselesi değildir. Çünkü ne aşınacak sınırlar ne de melezlenecek desenler verilidir. Böylesi tözselleştirilmiş özne konumları ya da kimlikler yoktur. Sadece karmaşık öbekleşmelerin etrafında bir belirip bir yok olan düğümler vardır. Ya da daha doğrusu sürekli bir belirişler, sürekli bir eşik geçmeler söz konusudur. Yaşamın makinesel işleyişi, bozulmalar, kesilmeler, bölümlenmelerle birlikte yeğin bir akıştır. Buyruk, organizma olmak, tanınır bir yüze sahip olmak yönündedir. Dahası kişi, yeryurt adına öznelleştirilmeyi arzular da. Ancak “ölen organizmalardır, yaşam değil.”⁶⁹⁹ “Organizma, yaşamın kendisine karşı kendisini sınırlamak için koyduğu bir şeydir ve

⁶⁹⁸ Benjamin, **Pasajlar**, s. 130-31.

⁶⁹⁹ Deleuze, **Müzakereler**, s. 154.

organik olmadığı için daha yoğun, daha güçlü bir yaşam vardır. Ayrıca insan biçimli katmanları her yönde aşan insan varlıkların insan olmayan oluşları vardır.”⁷⁰⁰

Devlet ve kapitalizmin hâkim anamlama ve öznelleştirme rejiminin işlemcisi olan yüzelleştirme-manzaralaştırma, gençlerin duygulanımsal kapasite ve karşılaşmalarını yönetmeye yönelik bir duygulanımsal atmosfer mühendisliği olarak onları sabit kimlikler ve öznellik konumları, sınıf, din ve toplumsal cinsiyet açısından ikili-tekanlamlı karşıtlıklar içerisinde hapsedmeye çalışsa da aynı zamanda gençlerin üzerinde hareket edebilecekleri ve gündelik yaşamlarının mikropolitikasında yersizyurtsuzlaştırabilecekleri temelleri sağlar.

Bu anlamda İslami gençler, kendilerine tanınan kısıtlı bir uzamda yaratıcılıklarını ortaya koyarak makropolitik bir perspektiften toplumsal formasyonu biçimlendiren katman ve bölümlülüklerin tam ortasında yer alsalar da mikropolitik bir perspektiften bakıldığında toplumdan sarkan kaçış çizgilerine tutunmaktadırlar. Etik-estetik bir varoluş ortaya koymak adına tam da çağdaş kapitalizmin ve onunla özgül bir ilişki içerisindeki devletin sunduğu imkânlardan yararlanmaktadırlar. Kenti, küresel sermaye akışları için cazibe merkezi haline getirmeye yönelik yıkım-yapım makinesinin ürünleri, eskinin kapalı atmosferlerini yersizyurtsuzlaştırmakta ve yeni karşılaşmalara olanak tanıyacak şekilde kenti akışkanlaştırmaktadır. Bu akışkanlık içerisinde eskinin molar kimlikleri molekülerleşmektedir. Toplumsal bölümlülükler sızdırmaktadır. Artık aile ve mahalle, arzu edilen öznelliklerin yaratılması, bu öznelliklerin duygulanımsal kapasitelerinin yönetilip yönlendirilmesinde etkili olamamaktadır. Modernlikte öznelliklerin üretilmesinin başat tarzı olan disiplinci kurumların dahi krizi söz konusudur. Yeni düzeneklere ve yeni tür yönetsel öbekleşmelere gereksinim vardır. Güvenlikli siteler, İslami kolejler, imam hatip okulları, kültür merkezleri, millet kıraathaneleri, eğitim ve yardım amaçlı dernek ve vakıflar, tarikat ve cemaatler, siyasal parti teşkilatları, kitap kahveler, hat, tezhip ve ebru gibi geleneksel sanat atölyeleri, tesettür modası ve helal gibi tüketim alan ve teknolojileri gençlerin karşılaşmalarının yönetildiği düzeneklerdir. Tüm bu düzeneklerin birlikte oluşturduğu Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi, İslami

⁷⁰⁰ Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 503.

gençleri yaratmaktadır. İslami öznellikleri yaratan bu makine, oldukça kompleks bir öbekleşmedir ve öznelleştirme işlemini sürekli hareket halindeki toplumsal akışları bölümleyerek gerçekleştirmektedir. Ancak akışların bölümlenmesiyle oluşturulan öznelleştirme noktalarından her zaman kaçış çizgileri çizilmektedir.

Burada flâneur'ün mikropolitikasıyla karşılaşırız. Bu bir minör siyasettir. Minör siyaset, verili bir özne konumunu, bununla bağlantılı bilinç, niyet ve amaçlılığı barındırmayan bizatihi failiğin atfedildiği öznenin kendisinin birey-öncesi ve birey-ötesi kuvvetler olarak tutkular, arzular, duygulanımlar, materyaller, fikirler, inançların akışlarından bir araya geldiği ve gelmekte olduğu süreci tanımlar. Bu yönüyle temsili olmayan yani verili bir özne ya da kimliğe gönderimde bulunmayan yaratıcı ve dönüştürücü, performatif, duygulanımsal bir oluş siyasetidir. Minör siyasetin temsili olmaması, onun hali hazırda verili bir gerçeklik olarak sınıf, statü, çıkar, tutku ya da inancın ifadesi olmamasıdır. Buna karşın siyaseti; devlet, partiler, hareketler, devrimler, sınıflar, gruplar, karizmatik kişiler, ideolojiler, çıkarlar, inançlar, tutkular ve çatışmalar gibi olağan olanın dışındaki kurumlar, aktörler, olaylarla ilişkilendiren genel kabul bilince, niyetlere, amaçlara gönderimde bulunur. Burada siyaset olağan olanın dışında bir farkındalık ve bilinç durumu olarak toplumsal yaşamda ayrıcalıklı olan aktörler ve kurumların siyasetine indirgenir. Siyaset, verili gerçeklik üzerinde yürütülen bir müzakere ya da çatışmadan ibaret kılınır. Ya nesnel çıkarları ya da öznel kaygıları temsil eder. Her ikisi açısından da siyasetin hiçbir kurucu rolü söz konusu değildir. Heideggerci anlamda ontik düzleme yerleştirilmiş bir siyaset kavrayışıyla karşılaşırız. Siyaset, kişi, sınıf ya da kurumun nesnel gerçekliğini tanıdığı ve bu gerçekliğine göre hareket ettiği olağan olanın dışındaki bir etkinliktir. Bu yönüyle bir epistemolojidir. Burada olağan olan, doğal ve farklılaşmamış, anlam ve kültür öncesi bir töz olarak kavranır. Siyaset ise bu tözü anlamlandıran bir temsil pratiğidir.

Minör siyaset, ister bir ulus biçiminde isterse bir sınıf ya da marjinal grup biçiminde olsun, çerçevelenmiş ve tanımlanmış bir kimlik üzerine dayalı politik modellere meydan okur. Mevcut bir kimliğin şeyleştirilmesine bağlı bu tür molar modellere karşı minör siyaset, kimlikler, ideolojiler, amaçlar, programlar ve pratikler içerisinde ve boyunca yaratıcı, dönüştürücü, bir araya getirici ve çözücü süreçlerde görülür. Siyaset, uyumlu bir kimlikten yoksun olanların ya da sabit ve katı çizgilerle

çerçevenilmiş molar bir kimliği yersizyurtsuzlaştıranların “kısıtlı uzamları”nda gerçekleşen bir etkinliktir. Bu açıdan mutlak özdeşliğin ve tamlığın imkansızlığında oldukça olağan bir pratiktir. Toplumsal dünyanın tümü boyunca etkinleşir. Hiçbir ayrıcalıkla alan ya da öznesi yoktur. Minör siyaseti, ulus gibi molar kimlikler karşısında dışlanan ve marjinal kılınan grupların kimlik siyaseti olarak anlamamak gerekir. Kimlik siyasetindeki siyaset, verili azınlık konumlarının ifadesellik kazanmasından ibarettir. Çoğunluk karşısındaki etnik, dini, toplumsal cinsiyet kaynaklı azınlık kimlikler, karşı çıktıkları şeyin ayna imajlarıdır. Hali hazırda katmanlaşmış bir toplumsal formasyonun katı bölümlülükleri içerisinde hareket etmektedirler. Majör bir kimliğe karşı yürüttükleri yersizyurtsuzlaşma, tikel bir kimlik etrafındaki yeniden-yerliyuurtlulaşmayla sonuç bulur. Böylelikle azınlık bir kimliğin, majörite karşısındaki kısıtlı uzamından kaynaklanan siyasallığı, kaçış çizgilerine tutunarak yeni bağıntılar yaratma olanağı sonuçsuz kalır. Nihayetinde kendi verili tikel konumunu öne sürmekle karşı çıktığı majöriteyi ve toplumsal formasyonu katı bölümlülükler üzerinden katmanlaştıran molar-temsili bir yapı olarak devleti gerekçelendirir. Bu da kimlik ve tanınma siyaseti yürüten hareketlerde devletin ne denli yerleşik olduğunu gösterir. Kendi tikel konumlarını, eksiksiz bir beden, akışlardan kopmuş, molar-temsili bir yapı olarak sunarlar. Bu açıdan “politika, bir sınıf ya da azınlık *kimliği* iddiası değildir, ancak... ‘nesnel’ kaçış çizgilerine bir bağlanma sürecidir.”⁷⁰¹ Yoksa ulusal kimlikler karşısında yerele ya da tikele bir geri dönüş değildir.

Kaçış çizgilerinin toplumsal formasyonu yapılandıran tüm bölümlülüklerin ortadan kalktığı mutlak bir yersizyurtsuzlaşma, farklı kimlik ve yaşam tarzlarının çelişki ve çatışma olmaksızın birarada yaşamasıyla sonuçlanacak bir ayrımsızlık doğurması pek olası değildir. Yeni ayırım hatları, gündelik yaşamın dolayımındaki karşılaşmalardan hareketle biçimlenmektedir. Gençlerle görüşmelerimde ilk elde siyasal söylemin bir kurgusuymuş gibi görünen endişelerin onlar nezdinde ne kadar gerçekçi olabileceğini gördüm. Gündelik karşılaşmalardaki nadiren ideolojik ifadesellik kazanan ancak çoğu zaman bedensel tutum ve davranışlarla ima yüklü

⁷⁰¹ Nicholas Thoburn, **Deleuze, Marx ve Politika**, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul, Otonom, 2009, s. 61.

olarak yayılan tepkiler, içinde bulundukları socius'un katı bölümlülüklerinden sarkan kaçış çizgilerine tutunarak kısmi bir yersizyurtsuzlaşma sürecine giren gençleri çıktıkları noktaya geri itmektedir. Aynı üniversitede öğrenim görseler, aynı diplomaya sahip olsalar, aynı ofiste çalışsalar, aynı mekânlarda vakit geçirseler, aynı markalardan giyinseler, entelektüel ve estetik beğeniye sahip olsalar da gündelik karşılaşmalarda fiziksel ve sosyal uzamdaki, toplumsal hiyerarşideki konumunu doğal bir yatkınlıkmışçasına bedenselleştirenler ile yukarı doğru toplumsal hareketlilikleri dolayısıyla yeni gelenler olarak iddia sahibi olan İslami gençler arasında ayrımlar yeni görünümeler altında varlığını sürdürmektedir. Sokak düzlemindeki mikro karşılaşmalarda nüveleşen bu ayrımlar, devlet ve kapitalizm tarafından fetişleştirilerek perçinlenmekte ve geri dönüşlü olarak gençlerin öznelleşme/tabileşmeleri sonucunu vermekte, belirli özne konumlarını arzulanır kılmaktadır. Dolayısıyla

...vahşice bir katmansızlaşmayla organsız bedene ve onun tutarlılık düzlemine ulaşamazsınız... Şiddetli bir eylemle onu serbest bırakırsanız, ihtiyatsızca katmanları parçalarsanız, düzlemi çizmek yerine öldürölür, kara deliğe sürüklenir, hatta bir felaketin içine çekilirsiniz. Olabilecek en kötü şey katmanlılık – düzenlenmiş, anlam verilmiş, tabileştirilmiş olma – halinin sürmesi değildir; en kötüsü katmanları, üzerinize hiç olmadıkları kadar ağır bir biçimde düşmelerine yol açacak, çılgınca, intihara varan bir çöküşe sürüklemektir. Yapılması gereken şey şudur: Kendinizi bir katmana yerleştirin, sunduğu fırsatları deneyin, onun üzerinde avantajlı bir yer bulun, olası yersizyurtsuzlaşma hareketleri, kaçış çizgileri bulun, bunları deneyin, orada burada akış bağlantıları yarattın, yoğunluk dizilerini parça parça deneyin, her zaman küçük bir miktar arazi sahibi olun.⁷⁰²

Deleuze ve Guattari'nin bu ifadeleri, bu çalışmada Devlet-Neoliberal-İslam rezonans makinesi olarak tanımlanan yönetimsel öbikleşmenin bir yandan dini duyarlılıkları, diğer yandan neoliberal rasyonalitenin talep ettiği rekabetçi, aktif, kişisel sorumluluk sahibi ve kendilik kaygısı etiğiyle donatılmış İslami öznellikler yaratmaya yönelik kentsel manzaralaştırma girişiminin içkin kısıtlarını ortaya koyar. Kentsel manzarayı küresel sermaye akışlarına ne denli eklemlenmeye çalışırsa varolan toplumsal bölümlülükleri o denli parçalar. Ardından parçalanan bölümlülüklerin yerine daha katı olanları geçirmeye çalıştıkça o denli kırılanlaşır. Her bir müdahale,

⁷⁰² Deleuze ve Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, s. 160-61.

İslami öznellikleri çerçeveleyecek olan toplumsal bölümlülüklerin daha öteye yersizyurtsuzlaşmasında katalizör görevi görür. Aile, ev ve mahalle yersizyurtsuzlaşır. Buna karşın getirilen yeni düzeneklerden güvenli siteler, dernek ve vakıflar, imam hatip okulları, kolejler, üniversiteler, millet kütüphaneleri ve kafeler, yeniden-yerliyuftlulaştırdığı ölçüde daha öte yersizyurtsuzlaşmaların başlangıç noktasını oluşturlar. Bunun en açık ifadesi, kentsel karşılaşmaların yoğunluğuna bağılı olarak toplumsal cinsiyet rolleri ve ilişkilerindeki değışimdir. İslami yüzlerin yansıma bulacağı manzaraların inşası aynı zamanda gençlerin yeni karşılaşmalarına zemin oluşturmaktadır. Diğer yandan kenti, küresel sermaye akışlarına eklemek üzere inşa edilen altyapılar, farklı yaşam tarzları ve görünürlüklerin öngörölmedik karşılaşmalarına yol açmaktadır. Gençlerin göçebe hareketliliğı, semtlerin kendine kapalı atmosferlerinde çatlaklar yaratmaktadır. Bu çatlaklardan yeni arzular, tutkular, kuvvetler, duygulanımlar, varoluş tarzları sızmaktadır. Bu sızıntılar, gençlerin kentte bulunuş tarzlarıyla kendiliklerini oluşturabilecekleri bir imkânlar alanı açar. Ya olduklarından başka oluşların çoklu güzergahlarını ya da yeniden-yerliyuftlulaştırılıp verili toplumsal ayrımları doğırlayacak güzergahları takip edeceklerdir.

KAYNAKÇA

"Kentsel Dönüşüm ve Meydanlar: Üsküdar Meydan Projesi", **İstanbul Büyükşehir Belediyesi**, [http://www.ibb.gov.tr/tr-tr/documents/kentseldonusumvemeydanlar/meydan/uskudar.htm](http://www.ibb.gov.tr/tr-tr/documents/kentseldonusumvemeydanlar/meydan/uskudar/uskudar.htm), Erişim: 16.01.2021.

"Helal Gıda ve Mükemmeliyet Merkezi", **İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZÜ)**, <https://www.izu.edu.tr/akademik/fakulteler/muhendislik-ve-doga-bilimleri-fakultesi/laboratuvar/helal-gida-ve-mukemmeliyet-merkezi>, Erişim: 16.05.2021.

"Technical Committees", **The Standards and Metrology Institute for Islamic Countries (SMIIC)**, <https://www.smiic.org/en/technical-committees>, Erişim: 16.05.2021.

"Standards Catalogue", **The Standards and Metrology Institute for Islamic Countries (SMIIC)**, <https://www.smiic.org/en/standards>, Erişim: 16.05.2021.

"Üsküdar Meydan Düzenlemesi", **Mega İstanbul**, <http://megaprojeleristanbul.com/#uskudar-meydan-duzenlemesi>, Erişim: 14.01.2020.

"Üsküdar'ın Gastronomi Noktası Uncular Caddesi Olacak", **Üsküdar Belediyesi**, 07 Ekim 2020, <https://www.uskudar.bel.tr/tr/main/news/uskudarin-gastronomi-noktasi-uncular-caddesi-/1881>, Erişim: 16.01.2020.

"Fatih At Pazarı Meydanı'yla kentlileşti", **Yeni Şafak**, 31 Temmuz 2011, <https://www.yenisafak.com/yenisafakpazar/fatih-at-pazari-meydaniyla-kentlilesti-332791>, Erişim: 25.02.2019.

Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2019/'20, **Milli Eğitim Bakanlığı**, 04 Eylül 2020, http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2020_09/041448_12_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2019_2020.pdf, Erişim: 15.06.2021.

"Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarının idamlarına dair çıkan Padişah Buruğu", **Atatürk İle İlgili Arşiv Belgeleri (1911-1921 Tarihleri Arasına Ait 106 Belge)**, Ankara, T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1982.

"Şemsi Paşa Külliyesi'nden ellerinizi çekin", **change.org**, 2017, <https://www.change.org/p/istanbul-b%C3%BCy%C3%BCK%C5%9Fehir-belediyesi-%C5%9Femsi-pa%C5%9Fa-k%C3%BClliyesi-nden-ellerinizi-%C3%A7ekin>, Erişim: 13.07.2019.

"ASFA Eğitim Kurumları", 2018, <https://www.asfa.com/hakkinda/>, Erişim: 19.07.2020.

Abu-Lughod, Janet L.: "The Islamic city – Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", **International Journal of Middle East Studies**, 19, 1987, s. 155-76.

Adorno, Theodor W., **Aydınlanmanın Diyalektiği**, çev. Nihat Ülner ve E. Max Horkheimer: Öztarhan Karadoğan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010.

- Agamben, Giorgio: **Dünyevileştirmeler**, çev. Betül Parlak, İstanbul, Monakl, 2011.
- Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı, 2013.
- Ahmad, Feroz: **The Making of Modern Turkey**, London, Routledge, 1993.
- Ahmet Mithat Efendi: "Bekarlık Sultanlık mı Dedin?", **Letaif-i Rivayat**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2001.
- Akçaoğlu, Aksu: **Zarif ve Dinen Makbul: Muhafazakar Üst-Orta Sınıf Habitusu**, İstanbul, İletişim, 2018.
- Akin, Yiğit: "Reconsidering state, party, and society in early republican Turkey: Politics of petitioning", **International Journal of Middle East Studies**, 39, 2007, s. 435-57.
- Amin, Ash, Nigel Thrift: **Cities: Reimagining the Urban**, Cambridge, Polity Press, 2002.
- Anderson, Benedict: **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis, 1995.
- Anderson, Ben: "Affective atmospheres", **Emotion, space and society**, 2, no. 2, 2009, s. 77-81.
- Angell, Elizabeth: "Assembling disaster: Earthquakes and urban politics in Istanbul", **City**, 18, no. 6, 2014, s. 667-78.
- Asad, Talal: "The Idea of an Anthropology of Islam", **Qui Parle**, 17, 2009, s. 1-30.

Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin, çev. A. Aram Tekin, İstanbul, Metis, 2015.

Aşlamacı, İbrahim
Recep Kaymakcan: "A model for Islamic education from Turkey: the Imam-Hatip schools", **British Journal of Religious Education**, 39, no. 3, 2017, s. 279-92.

Atia, Mona: "'A Way to Paradise': Pious Neoliberalism, Islam, and Faith-Based Development", **Annals of the Association of American Geographers**, 102, no. 4, 2012, s. 808-27.

Austin, J. L.: **Söylemek ve Yapmak: Harvard Üniversitesi 1955 William James Dersleri**, çev. R. Levent Aysever, İstanbul, Metis, 2017.

Ayata, Sencer: "Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı", **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, çev. Zeynep Yelçe, İstanbul, Metis, 2012, s. 37-56.

Aydın, Cemil: **İslam Dünyası Fikri: Küresel Bir Entelektüel Tarih Çalışması**, çev. Hakan Aksakal, İstanbul, Alfa, 2021.

AYM: Anayasa Mahkemesinin E: 1999/2 (Siyasi Parti Kapatma), K: 2001/2 sayılı Kararı, **T.C. Resmi Gazete**, 5 Ocak 2002, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2002/01/20020105M1.htm>, Erişim: 30.10.2018.

Anayasa Mahkemesi Kararı (Esas Sayısı : 1989/1 Karar Sayısı : 1989/12), **T.C. Resmi Gazete**, 5 Temmuz 1989, <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20216.pdf>.

Anayasa Mahkemesi Kararları (Esas Sayısı: 1997/1 Karar Sayısı: 1998/1), **T.C. Resmi Gazete**, 22 Şubat 1998, <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23266.pdf>, Erişim: 30.10.2018.

Anayasa Mahkemesinin E: 2008/1 (Siyasî Parti Kapatma), K: 2008/2 Sayılı Kararı, **T.C. Resmi Gazete**, 24 Ekim 2008, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/10/20081024-10.htm>, Erişim: 30.10.2018.

2547 Sayılı Yükseköğretim Kanununun 44 üncü Maddesinin Değiştirilmesi ve Bu Kanuna Bir Ek ve Dört Geçici Madde Eklenmesine Dair Kanun, **T.C. Resmi Gazete**, 27 Aralık 1988, <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20032.pdf>, Erişim: 30.10.2018.

- Ayubi, Nazih: **Political Islam, London, Routledge, 1991.**
- Bali, Rifat N.: **Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a: Yeni Seçkinler**, İstanbul, İletişim, 2015.
- Barnett, Clive: "The consolations of neoliberalism", **Geoforum**, 36, 2005, 7–12.
- Bartu, Ayfer: "Eski Mahallelerin Sahibi Kim? Küresel Bir Çağda Tarihi Yeniden Yazmak", **İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında**, der. Çağlar Keyder, İstanbul, Metis, 2013, s. 43-59.
- Batuman, Bülent: **Milletin Mimarisi: Yeni İslamcı Ulus İnşasının Kent ve Mekân Siyaseti**, çev. Şahika Tokel, İstanbul, Metis, 2019.

- Baudelaire, Charles: "Yoksulların Gözleri", **Paris Sıkıntısı**, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 57-58.
- Bauman, Zygmunt: **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı, 2003.
- "Desert spectacular", **The Flaneur**, der. Keith Tester, London ve New York, Routledge, 2015, s. 138-57.
- Kuşatılmış Toplum**, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı, 2018.
- Bayat, Asef: "Un-civil society: The politics of the 'informal people'", **Third World Quarterly**, 18, 1997, s. 53-72.
- "Muslim Youth and the Claim of Youthfulness", **Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North**, der. Linda Herrera ve Asef Bayat, Oxford, Oxford University Press, 2010, s. 45-46.
- Siyaset Olarak Hayat: Sıradan İnsanlar Ortadoğu'yu Nasıl Değiştiriyor?**, çev. Özgür Gökmen, İstanbul, Metis, 2016.
- Belge, Murat: **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, İstanbul, İletişim, 2012.
- Benjamin, Walter: "Capitalism as religion", **Selected writings Vol 1, 1913-1926**, der. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, 1996, s. 288-91.
- The Arcades Project**, çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, YKY, 2002.

- Fotoğrafın Kısa Tarihi**, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2013.
- Bergeaud-Blackler, Florence: "Who owns halal? Five international initiatives of halal food regulations", **Halal Matters: Islam, politics and markets in global perspective**, der. Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer ve John Lever, London, Routledge, 2016, s. 192-97.
- Bergson, Henri: **Metafiziğe Giriş**, çev. Atakan Altınörs, İstanbul, Paradigma, 2011.
- Yaratıcı Tekâmül**, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul, Dergah, 2017.
- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul, YKY, 2012.
- Berman, Marshall: **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, çev. Ü. Altuğ ve B. Peker, İstanbul, İletişim, 2013.
- Bora, Tanıl: "Fatih’in İstanbul’u: Siyasal İslam’ın Alternatif Küresel Şehir Hayalleri", **İstanbul Küresel ile Yerel Arasında**, der. Çağlar Keyder, İstanbul, Metis, 2013, s. 60-77.
- Bourdieu, Pierre: **The Logic of Practice**, çev. Richard Nice, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- Language and Symbolic Power**, der. John. B. Thompson, çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson, Cambridge, Polity Press, 1991.
- The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power**, çev. Lauretta C. Clough, Cambridge, Polity Press, 1996.
- Outline of a Theory of Practice**, çev. Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Hil, 2015.

Devlet Üzerine: College de France Dersleri (1989-1992), çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim, 2016.

"Gençlik Sadece Bir Kelimeden İbarettir", **Sosyoloji Meseleleri**, der. Levent Ünsaldı, çev. Filiz Öztürk, Büşra Uçar, Mustafa Gültekin ve Aslı Sümer, Ankara, Heretik, 2016, s. 173-84.

Bourdieu, Pierre,
Loic Wacquant:

Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim, 2014.

Bozdoğan, Sibel:

"Vernacular Architecture and Identity Politics: The Case of the" Turkish House", **Traditional Dwellings and Settlements Review**, 1996, s. 7-18.

Brady, Michelle:

"Ethnographies of neoliberal governmentalities: From the neoliberal apparatus to neoliberalism and governmental assemblages", **Foucault Studies**, 18, 2014, s. 11-33.

Brenner, Neil,
Nik Theodore:

"Cities and the geographies of actually existing neoliberalism", **Antipode**, 34, no. 3, 2002, s. 349-79.

Brenner, Neil,
Jamie Peck,
Nik Theodore:

"Variegated neoliberalization: geographies, modalities, pathways", **Global networks**, 10, no. 2, 2010, s. 182-222.

Brenner, Neil,
David J. Madden,
David Wachsmuth:

"Assemblage urbanism and the challenges of critical urban theory", **City**, 15, no. 2, 2011, s. 225-40.

- Bridge, Gary: "It's not just a question of taste: gentrification, the neighbourhood, and cultural capital", **Environment and Planning A**, 38, 2006, s. 1965-78.
- "A global gentrifier class?", **Environment and Planning A**, 39, 2007, s. 32-46.
- Bridge, Gary,
Robyn Dowling: "Microgeographies of Retailing and Gentrification", **Australian Geographer**, 32, no. 1, 2001, s. 93-107.
- Brockett, Gavin D: "Collective action and the Turkish revolution: towards a framework for the social history of the Atatürk era, 1923–38", **Middle Eastern Studies**, 34, no. 4, 1998, s. 44-66.
- "Revisiting the Turkish Revolution, 1923–1938: Secular Reform and Religious ‘Reaction’", **History Compass**, 4, no. 6, 2006, s. 1060-72.
- Brown, Wendy: **Halkın Çözülüşü: Neo-liberalizmin Sinsi Devrimi**, çev. B. Engin Aksoy, İstanbul, Metis, 2018.
- Buck-Morss, Susan: **Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis, 2015.
- Buğra, Ayşe: "Labour, capital, and religion: harmony and conflict among the constituency of political Islam in Turkey", **Middle Eastern Studies**, 38, no. 2, 2002, s. 187-204.
- Butler, Judith: **Excitable Speech: A Politics of the Performative**, New York, Routledge, 1997.

- "Evrenseli Yeniden Sahnelemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları", **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar**, der. Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil, 2009, s. 19-55.
- Buyruk, Hakan: "The role of religious education in hegemony construction: the case of imam hatip schools in Turkey", **Paedagogica Historica**, 2020, s. 1-18.
- Candan, Ayfer Bartu, Biray Kolluoğlu: "Emerging spaces of neoliberalism: A gated town and a public housing project in Istanbul", **New perspectives on Turkey**, 39, no. 1, 2008, s. 5-46.
- Cebeci, Büşra: "Kitap kafeler, fanzinler ve nargile: Dindar gençliğin dönüşen sosyal hayatı", **medyascope**, 11 Eylül 2019, <https://medyascope.tv/2019/09/11/kitap-kafeler-fanzinler-ve-nargile-dindar-gencligin-donusen-sosyal-hayati/>, Erişim: 19.01.2021.
- Certeau, Michel de: **Gündelik Hayatın Keşfi – I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**, çev. L. Arslan Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2008.
- Chia, Robert: "A 'Rhizomic' Model of Organizational Change and Transformation: Perspective from a Metaphysics of Change", **British Journal of Management**, 10, 1999, s. 209-27.
- Colebrook, Claire: **Gilles Deleuze**, çev. Cem Soydemir, Ankara, Doğu Batı, 2013.

- Collier, Stephen J.: "Topologies of Power Foucault's Analysis of Political Government beyond 'Governmentality'", **Theory, Culture & Society**, 26, no. 6, 2009, s. 78–108.
- Collier, Stephen J.,
Aihwa Ong: "Global assemblages anthropological problems", **Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems**, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, s. 3-21.
- Connolly, William E.: **Capitalism and Christianity, American Style**, Durham ve London, Duke University Press, 2008.
- Coşkun, Mustafa
Kemal,
Burcu Şentürk: "The Growth of Islamic Education in Turkey: The AKP's Policies toward Imam-Hatip Schools", **Neoliberal Transformation of Education in Turkey**, der. Kemal İnal ve Güliz Akkaymak, New York, Palgrave Macmillan, 2012, s. 165-77.
- Çavdar, Ayşe: "İntiharı Hatırlatan Ölüm", **Express**, 119, 2011.
- "AKP's housing policy: TOKI as the loyalty generator", **Journal Für Entwicklungspolitik**, 32, no. 1-2, 2016, s. 42-63.
- "Building, marketing and living in an Islamic gated community: novel configurations of class and religion in Istanbul", **International Journal of Urban and Regional Research**, 40, no. 3, 2016, s. 507-23.
- Çelik, Fatma: "Kültür Sohbetlerinin Yeni Adresi", **Yeni Şafak**, 19 Kasım 2017, <https://www.yenisafak.com/hayat/kultur-sohbetlerinin-yeni-adresi-2831163>, Erişim: 09.07.2019.
- Çelik, Zeynep: **19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul**, çev. Selim Deringil, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt, 1998.

Çınar, Alev: "Refah Party and the city administration of Istanbul: liberal Islam, localism and hybridity", **New Perspectives on Turkey**, 16, 1997, s. 23-40.

Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005.

Çınar, Menderes: "The Justice and Development Party and the Kemalist Establishment", **Secular and Islamic Politics in Turkey: The making of the Justice and Development Party**, der. Ümit Cizre, London ve New York, Routledge, 2008, s. 109-31.

"From Moderation to De-moderation: Democratic Backsliding of the AKP in Turkey", **The Politics of Islamism Diverging Visions and Trajectories**, der. John L. Esposito, Lily Zubaidah Rahim ve Naser Ghobadzadeh, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2018, s. 127-57.

Çınar, Reyhan Ünal: **Ecdadın İcadı: AKP İktidarında Bellek Mücadelesi**, İstanbul, İletişim, 2020.

Dardot, Pierre
Laval, Christian: **The New Way of The World: On Neoliberal Society**, çev. Gregory Elliott, London, Verso, 2014.

Dean, Mitchell: **Governmentality: Power and Rule in Modern Society**, Los Angeles, Sage, 2010.

De Landa, Manuel: **Yeni Bir Toplum Felsefesi: Öbekleşme Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık**, çev. Sercan Çalcı, İstanbul, Kolektif Kitap, 2017.

- Deeb, Lara,
Mona Harb: **Leisurely Islam: negotiating geography and morality in Shi'ite South Beirut**, Princeton, Princeton University Press, 2013.
- Dekmejian, R.H.: "The rise of political Islamism in Saudi Arabia", **Middle East Journal**, 48, no. 4, 1994, s. 627-43.
- Deleuze, Gilles: **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı, 2008.
- Foucault**, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul, Norgunk, 2013.
- Müzakereler**, çev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk, 2013.
- Fark ve Tekrar**, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul, Norgunk, 2017.
- Deleuze, Gilles,
Felix Guattari: **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, çev. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni**, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014.
- Deleuze, Gilles,
Claire Parnet: **Diyaloglar**, çev. Ali Akay, Ankara, Bağlam Yayıncılık, 1990.
- Deringil, Selim: **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)**, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Doğan Kitap, 2014.
- Derrida, Jacques: "Declarations of independence", **New political science**, 7, no. 1, 1986, s. 7-15.

- "Signature event context", **Limited Inc.**, der. Jacques Derrida, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1988, s. 1-23.
- "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli", **Şiddet Eleştirisi Üzerine**, der. Aykut Çelebi, İstanbul, Metis, 2014, s. 43-133.
- Dinçer, İclal: "The impact of neoliberal policies on historic urban space: Areas of urban renewal in Istanbul", **International Planning Studies**, 16, 2011, s. 43-60.
- Duff, Cameron: "On the role of affect and practice in the production of place", **Environment and Planning D: Society and Space**, 28, 2010, s. 881-95.
- Dunn, Elizabeth C.: "Standards and Person-Making in East Central Europe", **Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems**, der. Aihwa Ong ve Stephen J. Collier, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, s. 173-93.
- Easterling, Keller: **Devlet dışı Güç: Altyapı Mekânı ve İktidar**, çev. Şahika Toker, İstanbul, Metis, 2017.
- Eickelman, Dale F., James Piscatori: **Muslim Politics**, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Ellis, Markman: **The Coffee-House: A Cultural History**, London, Phoenix, 2004.
- Erdoğan, Necmi: "Devleti İdare Etmek: Maduniyet ve Düzenbazlık", **Toplum ve Bilim**, 83, 2000, s. 8-31.

- Eroler, Elif Gençkal: **Dindar Nesil Yetiştirmek: Türkiye'nin Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016)**, İstanbul, İletişim, 2019.
- Ersoy, Mehmet Akif: **Safahat**, İstanbul, Akçağ Yayınları, 1994.
- Esen, Berk
Sebnem Gumuscu: "Rising competitive authoritarianism in Turkey", **Third World Quarterly**, 37, no. 9, 2016, s. 1581-606.
- Evered, Kyle T.,
Emine Ö. Evered: "Governing population, public health, and malaria in the early Turkish republic", **Journal of Historical Geography**, 37, no. 4, 2011, s. 470-82.
- "Syphilis and prostitution in the socio-medical geographies of Turkey's early republican provinces", **Health & Place**, 18, 2012, s. 528-35.
- Farias, Ignacio: "Introduction: Decentring the Object of Urban Studies", **Urban Assemblages: How Actor-Network Theory Changes Urban Studies**, der. Ignacio Farías ve Thomas Bender, London ve New York, Routledge, 2010, s. 1-24.
- Featherstone, Mike: **Postmodernizm ve Tüketim Kültürü**, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı, 2005.
- Fischer, Johan: **The Halal Frontier: Muslim Consumers in a Globalized Market**, New York, Palgrave, 2011.
- Islam, Standards, and Technoscience: In Global Helal Zones**, New York, Routledge, 2016.
- Fischer, Michael M.: "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie", **Daedalus**, 3, 1982, s. 101-25.
- Fitzgerald, Timothy: **The Ideology of Religious Studies**, New York, Oxford University Press, 2003.

- Ford, Jeffrey D.,
Laurie W. Ford: "Logics of Identity, Contradiction, and Attraction in Change", **The Academy of Management Review**, 19, no. 4, 1994, s. 756-85.
- Foster, Robert J.: **Coca-Globalization: Following Soft Drinks from New York to New Guinea**, New York, Palgrave Macmillan, 2008.
- Foucault, Michel: **Hapishanenin Doğuşu**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 1992.
- "Differant Spaces", **Essential Works of Foucault 1954-1984 Vol. 2: Aesthetic, Method and Epistemology**, der. James D. Faubion, çev. Robert Hurley, New York, The New Press, 1998, s. 175-85.
- Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitabevi, 2001.
- Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı, 2005.
- Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı, 2007.
- İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı, 2012.
- Güvenlik, Toprak, Nüfus: College De France Dersleri (1977-1978)**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2**, der. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı, 2014, 57-82.

- Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri (1978-1979)**, çev. Alican Tayla, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Frey, Frederick W.: **The Turkish Political Elite**, Cambridge, The M.I.T. Press, 1965.
- Frisby, David: **Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri**, çev. Akın Terzi, İstanbul, Metis, 2012.
- Geniş, Şerife: "Producing elite localities: the rise of gated communities in Istanbul", **Urban studies**, 44, no. 4, 2007, s. 771-98.
- Giddens, Anthony: **Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum**, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- Goffman, Erwing: **Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler**, çev. Adem Bölükbaşı, Ankara, Heretik, 2017.
- Kamusal Alanda İlişkiler: Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri**, çev. M. Fatih Karakaya, Ankara, Heretik, 2017.
- Goodchild, Philip: **Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş**, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Ayrıntı, 2005.
- Gökarıksel, Banu: "Beyond the officially sacred: religion, secularism, and the body in the production of subjectivity", **Social & Cultural Geography**, 10, no. 6, 2009, s. 657-74.
- Gökarıksel, Banu, Anna J. Secor: "New transnational geographies of Islamism, capitalism and subjectivity: The veiling-fashion industry in Turkey", **Area**, 41, 2009, s. 6-18.

"Islamic-ness in the life of a commodity: veiling-fashion in Turkey", **Transactions of the Institute of British Geographers**, 35, no. 3, 2010, s. 313-33.

"Beyond the Symbolism of the Headscarf: The Assemblage of Veiling and the Headscarf as a Thing", **The Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality**, der. Vasudha Narayanan, John Wiley & Sons Ltd., 2020, s. 328-40.

Göle, Nilüfer:

"Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey", **Politics in the Third Turkish Republic**, der. Metin Heper ve Ahmet Evin, Boulder, Westview Press, 1994, s. 213-22.

"Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey", **Civil Society in the Middle East Volume 2**, der. A. Richard Norton, Leiden, E.J.Brill, 1996, s. 17-43.

"Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", **Middle East Journal**, 50, no. 1, 1997, s. 46-58.

Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine, İstanbul, Metis, 2011.

İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması, İstanbul, Metis, 2013.

Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme, İstanbul, Metis, 2014.

Guattari, Felix:

Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm, çev. Paul Bains ve Julian Pefanis, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

- Kaçış Çizgileri: Başka Bir Olanaklar Dünyası İçin**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Otonom, 2014.
- Gülalp, Haldun: **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, İstanbul, Metis, 2003.
- Gürbilek, Nurdan: **Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi**, İstanbul, Metis, 2001.
- Habermas, Jürgen: **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul, İletişim, 2012.
- Haine, W. Scott: **The World of the Paris Cafe, Sociability among the French Working Class 1789-1914**, London, John Hopkins University Press, 1996.
- Hammond, Timur: "The politics of perspective: subjects, exhibits, and spectacle in Taksim Square, Istanbul", **Urban Geography**, 40, no. 7, 2019, s. 1039-54.
- Hardt, Michael: "The Withering of Civil Society", **Social Text**, 45, no. 4, 1995, s. 27-44.
- Hardt, Michael, Antonio Negri: **İmparatorluk**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı, 2003.
- Harvey, David: **Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri**, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis, 1997.
- Paris Modernliğin Başkenti**, çev. Berna Kılınçer, İstanbul, Sel, 2012.
- Neoliberalizmin Kısa Tarihi**, çev. Aylin Onacak, İstanbul, Sel, 2015.

- Hattox, Ralph S.: **Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri**, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Heidegger, Martin: **The Question Concerning Technology and Other Essays**, çev. William Lovitt, New York, Garland Publishing, 1977.
- Tekniğe İlişkin Soruşturma**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma, 1998.
- Heper, Metin: "Center and periphery in the Ottoman Empire: With special reference to the nineteenth century", **International Political Science Review**, 1, no. 1, 1980, s. 81-104.
- Türkiye'de Devlet Geleneği**, çev. Nalan Soyarak, İstanbul, Doğu Batı, 2015.
- hilmiturkmen34: "Ahenk Semai Kahvesi hakkında...", **Instagram**, 11 Temmuz 2018, <https://www.instagram.com/p/BlGrZRRnucZ/?hl=tr&taken-by=hilmiturkmen34>, Erişim: 20.07.2018.
- Hobbes, Thomas: **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, çev. Semih Lim, İstanbul, YKY, 2007.
- Hodder, Ian: **Dolanıklık: İnsanlar ve Şeylerin Arasındaki İlişkilerin Arkeolojisi**, çev. Billur C. Yılmazyigit, İstanbul, Alfa, 2018.
- Holston, James: **The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia**, Chicago, The University of Chicago Presss, 1989.

- "The Modernist City and Death of the Street", **Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader**, der. Setha M. Low, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005, s. 245-76.
- Houston, Christopher: "The brewing of Islamist modernity: Tea gardens and public space in Istanbul", **Theory, Culture & Society**, 18, no. 6, 2001, s. 77-97.
- Hubbard, Phil: **The Battle for the High Street: Retail Gentrification, Class and Disgust**, London, Palgrave Macmillan, 2017.
- Ismail, Salwa: **Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism**, London, IB Tauris, 2003.
- Işık, Damla: "Engineering self and civil society: the promise of charity in Turkey", **Religion**, 51, no. 1, 2021, s. 58-73.
- Izberk-Bilgin, Elif: "Theology Meets the Marketplace: The Discursive Formation of the Halal Market in Turkey", **Consumption and Spirituality**, der. Diego Rinallo, Linda Scott ve Pauline Maclaran, New York, Routledge, 2013, s. 41-53.
- İnsel, Ahmet: **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, İstanbul, Birikim, 2005.
- Jacobs, Jane: **Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü ve Yaşamı**, çev. Bülent Doğan, İstanbul, Metis, 2017.
- Jameson, Fredric: **Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, çev. Nuri Pülümer ve Abdulkadir Gölcü, Ankara, Nirengi Kitap, 2011.
- Kadıoğlu, Ayşe: "Cumhuriyet Epistemolojisi ve Aşırı-Gerçekçi Kimlikler", **Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi**, İstanbul, Metis, 1999, s. 24-29.

Kahraman, Hasan
Bülent: "Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu'su: Türk Modernleşmesi Kurucu İradesine Yeni Bir Bakış Denemesi", **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, der. E. Fuat Keyman, İstanbul, Everest, 2002, s. 214-42.

Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye: 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm, İstanbul, Everest, 2004.

Kalaycıoğlu, Ersin: "State and Civil Society in Turkey: Democracy, Development and Protest", **Civil Society in The Muslim World**, der. Aryn B. Sajoo, London, I.B. Tauris Publishers, 2002, s. 247-72.

Karpat, Kemal H.: "Ottoman population records and the census of 1881/82-1893", **International Journal of Middle East Studies**, 9, no. 3, 1978, s. 237-74.

Kaygusuz, Özlem: "Authoritarian Neoliberalism and Regime Security in Turkey: Moving to an 'Exceptional State' under AKP", **South European Society and Politics**, 23, no. 2, 2018, s. 281-302.

Keane, John: **Devlet ve Sivil Toplum: Avrupa Sosyalizminin Açmazları, Toplumsal ve Siyasal İktidarın Denetlenmesi Sorunu ve Demokrasi Beklentileri Üzerine**, çev. Necmi Erdoğan, İstanbul, Ayrıntı, 1994.

Keane, Webb: **Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter**, Berkeley, University of California Press, 2007.

- Keddie, Nikki R: "The revolt of Islam, 1700 to 1993: comparative considerations and relations to imperialism", **Comparative Studies in Society and History**, 36, no. 3, 1994, s. 463-87.
- Kepel, Gilles: **Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi**, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Doğan Kitap, 2001.
- Keyder, Çağlar: **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul, İletişim, 2011.
- "Arka Plan", **İstanbul Küresel ile Yerel Arasında**, der. Çağlar Keyder, çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis, 2013, s. 9-40.
- Keyman, E. Fuat: "On the relation between global modernity and nationalism: the crisis of hegemony and the rise of (Islamic) identity in Turkey", **New Perspectives on Turkey**, 13, 1995, s. 93-120.
- "Modernity, secularism and Islam: The case of Turkey", **Theory, culture & society**, 24, no. 2, 2007, s. 215-34.
- Kılıçarslan, İsmail: "Şallı erkekler", **Yeni Şafak**, 06 Eylül 2013, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/alli-erkekler-39431>, Erişim: 19.01.2021.
- "Nargilemin marpucu", **Yeni Şafak**, 21 Temmuz 2015, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/nargilemin-marpucu-2018203>, Erişim: 19.01.2021.
- "Muhafazakâr orta sınıf nasıl delirdi?", **Yeni Şafak**, 25 Mayıs 2019, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/muhafazakr-orta-sinif-nasil-delirdi-2050484>, Erişim: 19.01.2021.

- Kılıçbay, Barış,
Mutlu Binark: "Consumer culture, Islam and the politics of lifestyle: Fashion for veiling in contemporary Turkey", **European Journal of Communication**, 17, no. 4, 2002, s. 495-511.
- Kısakürek, Necip
Fazıl: **Çile**, İstanbul, b.d. yayınları, 1997.
- Kozanoğlu, Hayri: **Yuppieler, Prensler ve Bizim Kuşak**, İstanbul, İletişim, 1993.
- Köker, Levent: **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul, İletişim, 2007.
- "Başkancı rejim: Popülist yarışmacı otoriterlik mi, diktatörlük mü?", **Birikim**, 377, 2020, s. 6-26.
- Kömeçoğlu, Uğur: "Micro spaces, performative repertoires and gender wars among Islamic youth in Istanbul", **Journal of intercultural studies**, 30, no. 1, 2009, s. 107-19.
- Kurtuluş, Hatice: "Gated communities as a representation of new upper classes in Istanbul", **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 44, 2011, s. 49-65.
- Kuyucu, Tuna,
Özlem Ünsal: "'Urban transformation' as state-led property transfer: An analysis of two cases of urban renewal in Istanbul", **Urban Studies**, 47, no. 7, 2010, s. 1479-99.
- Küçükömer, İdris: **Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması**, İstanbul, Bağlam, 2007.
- Sivil Toplum Yazıları**, İstanbul, Profil, 2009.

Laclau, Ernesto: "Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü", **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar**, der. Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Zizek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil, 2005, s. 56-103.

"Yapı, Tarih ve Siyasal", **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik: Solda Güncel Diyaloglar**, der. Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Zizek, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil, 2005, s. 204-36.

Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul, Birikim, 2012.

Laclau, Ernesto,
Chantal Mouffe: **Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru**, çev. Ahmet Kardam, İstanbul, İletişim, 2015.

Larner, Wendy: "Neo-liberalism: Policy, Ideology, Governmentality", **Studies in Political Economy**, 63, no. 1, 2000, s. 5-25.

Latour, Bruno: "Visualization and cognition: Thinking with Eyes and Hands", **Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present Vol. 6**, der. H. Kuklick, Jai Press, 1986, s. 1-40.

"Visualisation and Social Reproduction", **Picturing Power: Visual Depiction and Social Relations**, der. Gordon Fyfe ve John Law, London ve New York, Routledge, 1988, s. 15-38.

"The Promises of constructivism", **Chasing Technoscience: Matrix for Materiality**, der. Ihde Don ve Selinger Evan, Bloomington, Indiana University Press, 2003, s. 27-46.

Biz Hiç Modern Olmadık, çev. İnci Uysal, İstanbul, Norgunk, 2008.

Lazzarato, Maurizio: "From capital-labour to capital-life", **ephemera**, 4, no. 3, 2004, s. 187-208.

"Maddi Olmayan Emek", **İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika**, der. Paolo Virno ve Michael Hardt, çev. Sinem Özer ve Selen Göbelez, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2005, s. 227-46.

Borçla Yönetmek, çev. Şule Çiltaş, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2015.

Göstergeler ve Makineler: Kapitalizm ve Öznellik Üretimi, çev. Ferda Nur Demirci, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2016.

Lefebvre, Henri: **Gündelik Hayatın Eleştirisi II: Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel, 2013.

Mekânın Üretimi, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel, 2015.

Kentsel Devrim, çev. Selim Sezer, İstanbul, Sel, 2017.

Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Günvelik Hayat, çev. Ayşe Lucie Batur, İstanbul, Sel, 2017.

Lemke, Thomas: **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, çev. Utku Özmakas, Ankara, Pharmakon Yayınevi, 2015.

- Lerner, Daniel: **The Passing of Traditional Society: Modernizing Middle East**, New York, The Free Press, 1958.
- Lesko, Nancy: **Act Your Age! A Cultural Construction of Adolescence**, Newyork, Routledge, 2012.
- Lever, John,
Haluk Anil: "From an implicit to an explicit understanding: new definitions of halal in Turkey", **Halal Matters: Islam, politics and markets in global perspective**, der. Florence Bergeaud-Blackler, Johan Fischer ve John Lever, London, Routledge, 2016, s. 38-54.
- Lewis, Bernard: **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Prof. Dr. Metin Kıratlı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993.
- Li, Tania Murray: **Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics**, Durham, Duke University Press, 2007.
- Lovering, John,
Hade Türkmen: "Bulldozer Neo-liberalism in Istanbul: The State-led Construction of Property Markets, and the Displacement of the Urban Poor", **International Planning Studies**, 16, no. 1, 2011, s. 73-96.
- Lüküslü, Demet: "Creating a pious generation: youth and education policies of the AKP in Turkey", **Southeast European and Black Sea Studies**, 16, no. 4, 2016, s. 637-49.
- Maffesoli, Michel: **The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society**, çev. Don Smith, Sage Publications, 1996.
- Malins, Peta: "Body-space assemblages and folds: theorizing the relationship between injecting drug user bodies and urban space", **Continuum**, 18, no. 4, 2004, s. 483-95.

- Mandaville, Peter: "Transnational Muslim solidarities and everyday life", **Nations and Nationalism**, 17, no. 1, 2011, 7–24.
- Marcuse, Herbert: **Tek-Boyutlu İnsan**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 1990.
- Mardin, Şerif: "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, İstanbul, İletişim, 1990, s. 30-66.
- "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak "Sivil Toplum", **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, İstanbul, İletişim, 1990, s. 19-29.
- "Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken...", **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim, 1991, s. 238-44.
- "Türkiye’de Gençlik ve Şiddet", **Türk Modernleşmesi**, İstanbul, İletişim, 1991, s. 251-90.
- "Türkiye’de Din ve Laiklik", **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim, 1991, s. 37-80.
- Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim, 1992.
- Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim, 2012.
- Marx, Karl, Friedrich Engels: **Komünist Manifesto**, çev. Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam Kitap, 2015.

- Masquelier, Adeline: "The Mouthpiece of an Entire Generation: Hip-Hop, Truth, and Islam in Niger", **Muslim Youth and the 9/11 Generation**, der. Adeline Masquelier ve Benjamin F. Soares, Santa Fe, University of New Mexico Press, 2016, s. 213-38.
- Massumi, Brian: **Ontopower: War, Powers, and the state of Perception**, Durham, Duke University Press, 2015.
- The Power at the End of the Economy**, Durham, Duke University Press, 2015.
- Duygu Politikası**, çev. Hakan Erdoğan, İstanbul, Otonom, 2019.
- McCormack, Derek P.: "Engineering affective atmospheres on the moving geographies of the 1897 Andrée expedition", **Cultural Geographies**, 15, no. 4, 2008, s. 413-30.
- McCutcheon, Russell T.: **Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia**, New York, Oxford University Press, 1997.
- McFarlane, Colin: "Assemblage and critical urbanism", **City**, 15, no. 2, 2011, s. 204-24.
- "The city as assemblage: dwelling and urban space", **Environment and Planning D: society and space**, 29, no. 4, 2011, s. 649-71.
- "On context: Assemblage, political economy and structure", **City**, 15, no. 3-4, 2011, s. 375-88.

- Meeker, Michael E.: **İmparatorluktan Gelen Bir Ulus: Türk Modernitesi ve Doğu Karadeniz’de Osmanlı Mirası**, çev. Tutku Vardağı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Miller, Peter,
Nikolas Rose: "Mobilizing the Consumer: Assembling the Subject of Consumption", **Theory, Culture & Society**, 14, no. 1, 1997, s. 1-36.
- Mills, Amy: **Hafızanın Sokakları: İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik**, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Mintz, Sidney W.: **Şeker ve Güç: Şekerin Modern Tarihteki Yeri**, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul, Kabalcı, 1997.
- Mitchell, Timothy: "Everyday metaphors of power", **Theory and society**, 19, no. 5, 1990, s. 545-77.
- "Stage of Modernity", **Questions of Modernity**, der. Timothy Mitchell, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, s. 1-34.
- Mısırın Sömürgeleştirilmesi**, çev. Zeynep Altok, İstanbul, İletişim, 2001.
- Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity**, California, University of California Press, 2002.
- Mitchell, Katharyne: "Freedom, faith, and humanitarian governance: the spatial politics of church asylum in Europe", **Space and Polity**, 21, no. 3, 2017, s. 269-88.
- Mollaer, Fırat: **Tekno Muhafazakarlığın Eleştirisi: Politik Denemeler**, İstanbul, İletişim, 2016.

Navaro-Yashin, Yael: "Uses and abuses of 'state and civil society' in contemporary Turkey", **New Perspectives on Turkey**, 18, 1998, s. 1-22.

Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey, Princeton ve Oxford, Princeton University Press, 2002.

Navaro-Yaşın, Yael: "Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik", **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, çev. Zeynep Yelçe, İstanbul, Metis, 2012, s. 229-58.

Norton, Augustus R.: **Civil Society in the Middle East Volume I**, Leiden, E.J. Brill, 1995.

Oldenburg, Roy: **The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of a Community**, Cambridge, Da Capo Press, 1997.

Ong, Aihwa: "Graduated Sovereignty in South-East Asia", **Theory, Culture & Society**, 17, no. 4, 2000, s. 55-75.

"Neoliberalism as a mobile technology", **Transactions of the Institute of British Geographers**, 32, no. 1, 2007, s. 3-8.

"Hyperbuilding: Spectacle, Speculation, and the Hyperspace of Sovereignty", **Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global**, der. Ananya Roy ve Aihwa Ong, Malden, Wiley-Blackwell, 2011, s. 205-26.

"Introduction: Worlding Cities, or the Art of Being Globals", **Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global**, der. Ananya Roy ve Aihwa Ong, Malden, Wiley-Blackwell, 2011, s. 1-26.

Öncü, Ayşe:

"The politics of Istanbul's Ottoman heritage in the era of globalism", **Cities of the South: Citizenship and Exclusion in the Twenty-First Century**, der. B. Drieskens, F. Mermier ve H. Wimmen, London ve Beirut, Saqi Books, 2007, s. 233-64.

"‘İdealinizdeki Ev’ Mitolojisi Kültürel Sınırları Aşarak İstanbul’a Ulaştı", **Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler**, der. Ayşe Öncü ve Petra Weyland, çev. Leyla Şimşek ve Nilgün Uygun, İstanbul, İletişim, 2010, s. 85-103.

Öniş, Ziya:

"The political economy of Islamic resurgence in Turkey: The rise of the Welfare Party in perspective", **Third World Quarterly**, 18, no. 4, 1997, s. 743-66.

"Monopolising the Centre: The AKP and the Uncertain Path of Turkish Democracy", **The International Spectator**, 50, no. 2, 2015, s. 22-41.

"Turkey under the challenge of state capitalism: the political economy of the late AKP era", **Southeast European and Black Sea Studies**, 19, no. 2, 2019, s. 201-25.

Özbek, Müge:

"The Regulation of Prostitution in Beyoğlu (1875–1915)", **Middle East Studies**, 46, no. 4, 2010, s. 555-68.

- Özbek, Nadir: "Defining the Public Sphere during the Late Ottoman Empire: War, Mass Mobilization and the Young Turk Regime (1908-18)", **Middle Eastern Studies**, 43, no. 5, 2007, s. 795-809.
- Özbudun, Ergun: "AKP at the Crossroads: Erdoğan's Majoritarian Drift", **South European Society and Politics**, 19, no. 2, 2014, s. 155-67.
- Özden, Barış Alp, İsmet Akça, Ahmet Bekmen: "Antinomies of Authoritarian Neoliberalism in Turkey: The Justice and Development Party Era", **States of Discipline Authoritarian Neoliberalism and the Contested Reproduction of Capitalist Order**, der. Cemal Burak Tansel, London, Rowman and Littlefield International, 2017, s. 189-209.
- Özgür, İren: **İmam Hatip Okulları: İnanç, Siyaset ve Eğitim**, çev. Hazal Yalın ve Egemen Özkan, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015.
- Özlem: "Muhafazakarların Cihangir'i At Pazarı'ndan 13 İnsan Tipi", **Onedio**, 15 Şubat 2016, <https://onedio.com/haber/muhafazakarlarin-cihangir-i-at-pazari-ndan-13-insan-tipi-669136>, Erişim: 19.07.2018.
- Özyürek, Esra: **Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset**, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- Palmer, David A., Fabian Winiger: "Neo-socialist governmentality: managing freedom in the People's Republic of China", **Economy and Society**, 48, no. 4, 2019, s. 554-78.

- Peck, Jamie: "Struggling with the Creative Class", **International Journal of Urban and Regional Research**, 29, no. 4, 2005, s. 740-70.
- Peck, Jamie,
Adam Tickell: "Neoliberalizing Space", **Antipode**, 34, no. 3, 2002, s. 380-404.
- Peçevi, İbrahim
Efendi: **Peçevi Tarihi I**, der. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Perouse, Jean-
François,
A. Didem Danış: "Zenginliğin mekânda yeni yansımaları: İstanbul'da güvenli siteleri", **Toplum ve Bilim**, 104, 2005, s. 92-123.
- Pınar, Fatih,
Ayşe Çavdar: "Osmanlılaştırılan Süleymaniye", **Bianet**, 8 Nisan 2009, <http://bianet.org/bianet/siyaset/113695-osmanlilastirilan-suleymaniye>, Erişim: 19.07.2020.
- Ritzer, George: **Toplunun McDonalddlaştırılması: Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme**, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul, Ayrıntı, 2011.
- Rose, Nikolas: **Powers of Freedom: Reframing Political Thought**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Rose, Nikolas,
Pat O'Malley,
Mariana Valverde: "Governmentality", **Annual Review of Law and Social Science**, 2, 2006, s. 83-104.
- Roy, Oliver: **Siyasal İslamın İflası**, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis, 2005.
- Rudnyckyj, Daromir: **Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the After life of Development**, Ithaca and London, Cornell University Press, 2010.

- Safa, Peyami: **Türk İnkılabına Bakışlar**, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1981.
- Sakallıoğlu, Ümit Cizre: "Parameters and strategies of Islam-state interaction in Republican Turkey", **International Journal of Middle East Studies**, 28, no. 2, 1996, s. 231-51.
- Saktanber, Ayşe: **Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey**, London, I. B. Tauris, 2002.
- "Siz nasıl eğleniyorsanız biz de öyle ibadet ediyoruz: Entellektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği", **Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat**, der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, çev. Zeynep Yelçe, İstanbul, Metis 2012, s. 259-77.
- Salehin, Mohammad Musfequs: **Islamic NGOs in Bangladesh: Development, piety and neoliberal governmentality**, London, Routledge, 2016.
- Sandıkçı, Özlem, Güliz Ger: "Aesthetics, ethics and politics of the Turkish headscarf", **Clothing as Material Culture**, der. Susanne Kuchler ve Daniel Miller, Oxford, Berg Publishers, 2005, s. 61-82.
- "Constructing and representing the Islamic consumer in Turkey", **Fashion theory**, 11, no. 2-3, 2007, s. 189-210.
- Sarfati, Yusuf: "The Politics of Religious Education in Turkey", **Religion, Education and Governance in the Middle East: Between Tradition and Modernity**, der. Sai Felicia Krishna-Hensel, Routledge, 2012, s. 157-82.
- Sayyid, S.: **Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu**, çev. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz, İstanbul, Vadi Yayınları, 2000.

- Schielke, Samuli: "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 15, no. 1, 2009, s. 24-40.
- "Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life", **Zentrum Moderner Orient**, Berlin, 2010, <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-322336>.
- Schmitt, Carl: **Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara, Dost Kitabevi, 2005.
- Siyasal Kavramı**, çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis, 2014.
- Scott, James C.: **Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance**, New Haven, Yale University Press, 1985.
- Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu?**, çev. Nil Erdoğan, İstanbul, Versus Kitap, 2008.
- Sennett, Richard: **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2008.
- Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. Serpil Darak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı, 2010.
- Shaw, Stanford J: "The Ottoman census system and population, 1831-1914", **International Journal of Middle East Studies**, 9, no. 3, 1978, s. 325-38.

- Shaw, Stanford J.,
Ezel K. Shaw: **History of the Ottoman Empire and Modern Turkey Volume II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975**, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Shields, Rob: "Fancy footwork: Walter Benjamin's notes on flânerie", **The Flaneur**, der. Keith Tester, London, Routledge, 2014, s. 61-80.
- Simmel, Georg: "Yabancı", **Bireysellik ve Kültür**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2009, s. 149-54.
"Metropol ve Tinsel Hayat", **Modern Kültürde Çatışma**, çev. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim, 2015, s. 93-110.
- Stallybrass, Peter,
Allon White: **Politic and Poetics of Transgression**, New York, Cornell University Press, 1986.
- Şimşek, Ebubekir: "Şemsi Paşa Cami ve Üsküdar Meydan Düzenlemesi Üzerine Bir Karalama", **Arkitera**, 21 Haziran 2017, <https://www.arkitera.com/gorus/semsi-pasa-cami-ve-uskudar-meydan-duzenlemesi-uzerine-bir-karalama/>, Erişim: 13.07.2019.
- Tanör, Bülent: **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)**, İstanbul, YKY, 2014.
- Tekeli, İlhan: "19. Yüzyılda İstanbul Metropol Alanının Dönüşümü", **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara, Phoenix, 2006, s. 363-74.
- Tekeli, İlhan,
Selim İlkin: **Cumhuriyetin Harcı: Modernitenin Altyapısı Oluşurken**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

- "Türkiye’de Sıtma Mücadelesinin Tarihi", **Cumhuriyetin Harcı 2: Köktenci Modernitenin Ekonomik Politikasının Gelişimi**, der. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,, 2010, s. 107-61.
- Thoburn, Nicholas: **Deleuze, Marx ve Politika**, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul, Otonom, 2009.
- Thrift, Nigel: **Non-representational theory: Space, politics, affect**, New York, Routledge, 2008.
- Tokdoğan, Nagehan: **Yeni Osmanlılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm**, İstanbul, İletişim, 2018.
- Toprak, Binnaz: **Islam and Political Development in Turkey**, Leiden, E.J.Brill, 1981.
- "Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey", **From Nationalism to Revolutionary Islam**, der. Said Amir Arjomand, Albany, State University of New York Press, 1984, s. 119-33.
- "The State, Politics and Religion in Turkey", **State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980**, der. Metin Heper ve Ahmet Evin, New York, Walter de Gruyter, 1988, s. 119-35.
- Toprak, Zafer: "Fuhuş-Osmanlı Dönemi", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, der. İlhan Tekeli, İstanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1993, s. 342-45.
- Tuğal, Cihan: **Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi**, çev. F. Burak Aydar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.

- Tunaya, Tarık Zafer: **İslamcılık Cereyanı I-II-III**, İstanbul, Cumhuriyet Gazetesi, 1998.
- Tuncay, Mete: **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt, 2012.
- Tutumlu, Assel: "Governmentalization of the Kazakhstani State: Between Governmentality and Neopatrimonial Capitalism", **Theorizing Central Asian Politics: The State, Ideology and Power**, der. Rico Isaacs ve Alessandro Frigerio, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2019, s. 43-64.
- Türköz, Meltem: **Naming and Nation-Building in Turkey: The 1934 Surname Law**, New York, Palgrave Macmillan, 2018.
- Unat, Faik Reşit: **Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1968.
- Waterton, Emma: "Landscape and non-representational theories", **The Routledge Companion to Landscape Studies**, der. Peter Howard, Ian Thompson ve Emma Waterton, London, Routledge, 2013, s. 66-75.
- White, Jenny B.: **Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği: Yerli Siyaset Üzerine Bir Araştırma**, çev. Esen Türay, İstanbul, Oğlak Yayınları, 2007.
- Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler**, çev. Fuat Güllüoğlu ve Coşkun Taştan, İstanbul, İletişim, 2014.
- Wickham, Carrie R: **Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt**, New York, Cambridge University Press, 2002.

- Wilson, Brett: **Milliyetçilik Çağında Ku'ran Tercümeleri: Türkiye'de Yazılı Kültür ve Modern İslam**, çev. Ceren Can Aydın, İstanbul, Alfa, 2018.
- Wylie, John: "Depths and folds: on landscape and the gazing subject", **Environment and Planning D: Society and Space**, 24, 2006, s. 519-35.
- Yankaya, Dilek: **Yeni İslami Burjuvazi: Türk Modeli**, çev. Melike I. Durmaz, İstanbul, İletişim, 2014.
- Yaşar, Ahmet: **Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2010.
- Yavuz, M. Hakan: **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Yeğen, Mesut: "Kemalizm ve Hegemonya?", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2: Kemalizm**, der. Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim, 2002, s. 56-74.
- Yerasimos, Stefan: "Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine", **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, der. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, Ankara, Phoenix, 2006, s. 347-62.
- Yılmaz, Hale: **Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945**, New York, Syracuse University Press, 2013.
- Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi: **Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi Sefaretnamesi**, der. Abdullah Uçman, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, 1975.

- Zencirci, Gizem: "Markets of Islam: performative charity and the Muslim middle classes in Turkey", **Journal of Cultural Economy**, 13, no. 5, 2020, s. 610-25.
- Zizek, Slavoj: **Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi**, çev. Şamil Can, Ankara, Epos, 2003.
- Ahir Zamanlarda Yaşarken**, çev. Erkan Ünal, İstanbul, Metis, 2011.
- İdeolojinin Yüce Nesnesi**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis, 2011.
- Zukin, Sharon: **Loft Living: Culture and Capital in Urban Change**, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.
- Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places**, New York, Oxford University Press, 2010.
- Zukin, Sharon,
Scarlett Lindeman,
Laurie Hurson: "The omnivore's neighborhood? Online restaurant reviews, race, and gentrification", **Journal of Consumer Culture**, 17, no. 3, 2017, s. 459-79.
- Zukin, Sharon,
Valerie Trujillo,
Peter Frase,
Danielle Jackson,
Tim Recuber,
Abraham Walker: "New retail capital and neighborhood change: Boutiques and gentrification in New York City", **City & Community**, 8, no. 1, 2009, s. 47-64.

ÖZGEÇMİŞ

Ağustos 2012’de Yıldız Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü’nden lisans, Temmuz 2015’de İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Kamu Yönetimi tezli yüksek lisans programından “Türkiye’de Modernleşme ve İslamcılık (1980-2000)” adlı teziyle yüksek lisans derecesi aldı. Temmuz 2015’de İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası doktora programına kayıt oldu. Murat Müfit Aliu ile “Türkiye’de Ulus İnşa Sürecinde Mekân ve Beden Politikaları” adlı yayınlanmış bir konferans bildirisi bulunmaktadır.