İrfan Özet • FATİH-BAŞAKŞEHİR

İrfan Özet

Fatih Başakşehir

Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus



iletişim

İRFAN ÖZET • **Fatih-Başakşehir**

İRFAN ÖZET 1980 İzmir Bornova doğumlu. İlk ve orta öğrenimini İzmir'in çeşitli okullarında tamamladı. 2002 yılında Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği'nden mezun oldu. 2004-2007 yılları arasında Dumlupınar Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı'nda yüksek lisans, 2012-2018 yılları arasında ise, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı'nda doktora eğitimini tamamlamıştır. Halen İstanbul-Üsküdar'da öğretmen olarak görevine devam etmektedir.

İletişim Yayınları 2740 • Araştırma-İnceleme Dizisi 448
ISBN-13: 978-975-05-2649-7
© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2019, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
YAYINA HAZIRLAYAN Melike Kara
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Mehmet Kaçmaz (NarPhotos)
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

İRFAN ÖZET

Fatih-Başakşehir

Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus

iletişim

Kızım Feyza'ya...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ 15

Araştırmanın amacı 23

Araştırma yöntemi ve süreci 23

Dönüşümü kavramsallaştırmak 27

İKİNCİ BÖLÜM

KENTSEL DENEYİMİN ERKEN EVRELERİ: "KARŞI-AĞLAR" VE FİLİZLENEN HABİTUS 37

Mekânsal temsiller 41

"Açık" sınırlarda habitusun filizlenmesi 41

Çoğulcu deneyimler: "Gayrimüslimlerle ibadet hariç, her şeyi paylaşırdık" 43

Kentli-yerli habitus* versus *taşralı habitus: "O güzel insanlar buradan gidince, yerine çirkinler geldi!" 46

Sosyal sermaye ağları 49

Kökene dayalı ağlar 50

Cami cemaatleri 52

Politik ağlar: Millî Görüş hareketi 53

Dinî ağlar: Teknokratik topluluktan, piyasa cemaatine İskenderpaşa 61

İktisadi ağlar: Tahtakale örneğinde esnaf mobilizasyonu 67

Gençlik hareketleri: "Filistin'le ilgili ilk korsan eylemi, biz Akıncılar gerçekleştirdik" 71
TÜRGEV'e uzanan yurt ağları: "Öğrencilerimizi neredeyse her hafta, çiçeklerle Çeçen kamplarına götürürdük" 77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
FATİH: DIŞLAMANIN "MADUN" ADRESLERİ VE DÖNÜŞEN HABİTUS 85
Sosyal kapanma pratikleri 95
Dayanışmacı temsiller 96
Bireysel inisiyatifler: "Gördüğünüz fotoğraflar, torbacıların evleridir. Onlar neredeyse, ben oradayım" 99
Yavuzselimspor örneği 99
Maviay örneği 102
İktidar aygıtına dönüşen STK ağları: "Ben dava adamı arıyorum. Onlar ise, 'İmkânlarım ne olacak?' diyor" 107
Dinî grup ağları 113
Fetihler Vakfı: Bir rüyanın izinde gelişen yardım ağı 114
İsmailağa cemaati: "Ailem Ermeni kökenli Hıristiyan olduğu için, Çarşamba'ya hicret ettim" 117
Menzil cemaati 128
Travmanın buluşturduğu dayanışmacı kapanma: Başbağlar köylüleri 133
Dışlama temsilleri 140
Dışlamanın yöneldiği kolektif gruplar 142
Zorunlu göçün mirasıyla yüzleşmek: Kürtler ve dışlama 144
İslâmi soylulaştırmanın bumerangı olarak Romanlar: "Sulukule'den sonra, kanser gibi her tarafa yayıldılar" 151
Dışlamanın "mülteci" halleri: "Türk dilenciyi özledik!" 173
"Gayrimüslim ajanda" olarak kentsel dönüşüm: "Fatih'i Vatikanlaştıracaklar!" 186
Dışlamanın mekânsal boyutları 197
Güven(siz)lik eğilimleri 198
Göç eğilimleri 201
Kentsel dönüşüm eğilimleri: "Burada modern siteler olsaydı, Fatih'e yakışmayan simalar gelmezdi!" 205

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
BAŞAKŞEHİR: DÖNÜŞEN HABİTUSUN SINIRSAL/SINIFSAL TEMSİLİ ... 213
Sosyal kapanma pratikleri ... 227
Dayanışmacı temsiller ... 228
Başakşehir'in cemaat sosyolojisi ve dayanışma ağları ... 231
Simgesel sermaye zemini olarak STK ağları ... 237
Dışlama temsilleri ... 244
Sembolik sınır olarak Başakşehir: "Başakşehir'e bir hançer sokmak istediler, ama başaramadılar" ... 244
Kurucu ihtilaflar: Onurkent ve Oyakkent örneği ... 246
Sınıf habitusu ve ayrım eğilimleri ... 261
Kültürel sermayeye dönük motivasyonlar: "Aman ayakkabılarınızı kapı önüne koymayın. Burası Gültepe değil!" ... 264
Ayrım temelli gündelik yaşam: "Başakşehir'e sığındık" ... 270
Tüketim eğilimleri: "Artık bizim de ikoncanlarımız var" ... 280
Sınıf habitusu gölgesinde "muhafazakâr aile"yi aramak ... 286
Dışlamanın mekânsal boyutları ... 292
Kent karşıtı söylem: "Bizimkisi, yoksullardan kaçma değil. Dejenere olmuş bir bataklıktan kendini kurtarma" ... 293
Göç eğilimleri ... 301
Güven(siz)lik eğilimleri ... 305
Yabancılaşma ... 309
Laik Çeper'in gözünden Başakşehir: "Bana 'Selamün aleyküm,' demezler, 'Merhaba Seda,' derler" ... 313

BEŞİNCİ BÖLÜM
KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ VE SONUÇ ... 327
Sonuç ... 340

KAYNAKÇA ... 347
DİZİN ... 355

ÖNSÖZ

Bu araştırmada, 21. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Türkiye'de yeni bir egemen blok haline gelen muhafazakârların, kent ortamlarında hayata geçirdiği habitusun dönüşümü konu edilmektedir. 1950 sonrası göç süreciyle birlikte gelişen habitus, ana hatlarıyla kolektif dışlamanın öne çıkmadığı, dayanışmacı ve içermeci bir kamusal deneyime sahipti. Günümüze geldiğimizde ise, egemen topluluklara özgü dışlayıcı eğilimlerin merkezîleştiği görülmektedir. Araştırma, güncel bir deneyim alanı olarak bu dönüşümü, muhafazakârlığın İstanbul metropolündeki sembolik mekânlarından Fatih ve Başakşehir sınırlarında yakalamaya çalışmaktadır. Karşılaştırmalı bir çerçeveye sahip araştırma, nitel durum çalışması modeline uygun olarak gerçekleştilmiştir.

İlk bölümde, araştırmanın yaslandığı kavramsal formülasyonlar olan Weberyen "sosyal kapanma" ve Bourdieucü "habitus dönüşümü"nün geniş bir betimlemesi yapılmıştır. Betimleme safhası, muhafazakâr topluluğun 1950 sonrasından itibaren kentsel alanlarda ivme kazanan dayanışmacı kapanma pratiklerinin analiziyle sürmektedir. Saha araştırması safhasında ise, her iki mekânda toplam yetmiş bir bireysel-derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Odak grup görüşmeleri de da-

hil edildiğinde, katılan görüşmeci sayısı toplamda seksen dört olmuştur. Gündelik yaşamın ayrıntılı dünyasında habitus dönüşümünün izlerini süren saha araştırması, birçok farklı parametreden hareket eder: İlk düzeyde, İslâmi dayanışmanın hem istikrarlı hem de değişen hatlan açığa çıkarılır. İkinci düzeyde, gündelik yaşamda kurulan ilişkilerin panoraması çizilir. Buradan hareketle, farklı sosyal, kültürel ve sınıfsal gruplara yönelik dışlayıcı kapanma eğilimleri belirlenir. Üçüncü düzeyi ise, dışlayıcı kapanmanın bir diğer ifade alanı olarak mekân merkezli eğilimler oluşturur: Göç-güvensizlik eğilimleri ve muhafazakâr sakinlerce çizilen kentsel manzara. Araştırma nihai olarak, dışlayıcı kapanmanın sınıfsal ve kültürel düzeyde artan ivmesini, habitus dönüşümünün en belirgin gösterge alanı olarak değerlendirir.

Yukarıdaki kısa girizgâhtan sonra, eleştirileri ve değerlendirmeleriyle bu araştırmanın ortaya çıkmasında katkıları bulunan sosyal bilimcilere, birkaç paragrafla da olsa minnettarlığımı dile getirmek istiyorum. İlk olarak, Dumlupınar Üniversitesi'nde on beş yıl öncesine uzanan tanışıklığımızla sosyolojik dünyanın kapılarını bana açan ve Türkiye sosyolojisinin duayenlerinden biri olarak gördüğüm hocam Prof. Dr. Ergün Yıldırım'a teşekkür etmeyi büyük bir borç bilirim. Son dönemlerde gündelik siyasete ve aktörlerine farklı merceklerden baktığımız gerçeği bir kenara bırakılırsa, kendisiyle bir arada bulunmak, sosyolojik düşünme ve yöntem adına unutulmayacak keşiflere sahne olmaktaydı.

Herhangi bir proje, fon-finansman vs. desteğine yaslanmadan, tamamen bir etnografın kişisel çabalarıyla gelişen araştırma, üç yılı aşan bir zaman zarfında tamamlanabilmiştir. Özellikle araştırmanın odağındaki muhafazakâr topluluğun geniş kapsamı ve saha araştırma alanlarının çoklu niteliği, sürecin uzamasının en temel faktörleriydi. Bu açıdan oldukça zorlu geçen araştırma sürecinde, katkıda bulunan herkese ayrı ayrı teşekkür etmeyi borç bilirim. Öncelikle danışmanım Doç. Dr. Cevdet Yılmaz'a, bu çalışmaya gösterdiği ilgi ve sunduğu katkılardan dolayı teşekkürlerimi sunarım. Kendisi halen sosyolo-

jik disiplinle ilgili devasa birikimini Isparta sınırları dışına taşımakta isteksiz görünse de ilerleyen dönemlerde bu setlerin kırılarak, kendisinin, tüm ulusal kamuoyunda duayen bir sosyal bilimci olarak yer alacağından hiç kuşkum yok.

Öte yandan, bu çalışmanın gerçekleşmesinde katkılarını unutamayacağım önceki danışmanım Prof. Dr. Hüseyin Bal'a da teşekkürlerimi sunuyorum. Özellikle kent sosyolojisi ve sosyal araştırmayla ilgili ufuk açıcı dersleri, bu araştırmanın vücuda gelmesinde önemli bir referans kaynağı halindeydi. Aynı zamanda araştırmanın başından itibaren izleme komitesinde yer alarak, değerli önerileriyle beni aydınlatan Prof. Dr. Ümit Akça'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Benzer olarak, tavsiye ve değerlendirmeleriyle araştırmanın son şeklini almasında büyük emekleri olan Doç. Dr. Ahmet Talimciler ve Dr. Öğretim Üyesi Cihad Özsöz'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Çalışmanın pilot aşamasında saha araştırma alanı, Başakşehir olarak tasarlanmıştı. O dönemde doktora tez çalışması kapsamında Başakşehir'i konu edinmiş olan Ayşe Çavdar, kendisiyle yaptığım görüşmede karşılaştırmalı bir araştırma önerisinde bulundu. Bu açıdan araştırmanın Fatih ayağının seçilmesindeki rolü nedeniyle Dr. Ayşe Çavdar'a teşekkürlerimi sunuyorum. Araştırmanın ilk aşamalarından itibaren birçok kez değerli vaktini ayıran ve kritik eleştirileriyle beni aydınlatan Doç. Dr. Alev Erkilet'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Araştırmanın temel problem alanıyla ilgili düşüncelerine başvurduğum ve özellikle Başakşehir ayağında, bir kısım görüşmecilere ulaşmamda yardımcı olan Dr. Hidayet Şefkatli Tuksal'a teşekkür ederim. Araştırmanın özellikle yöntem kısmıyla ilgili değerli eleştirilerinden yararlandığım Doç. Dr. Mehmet Anık'a da teşekkür ederim.

Diğer taraftan araştırmanın kitaplaşması aşamasında sunduğu katkılardan dolayı Tanıl Bora'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Kitaplaşma aşamasında yorumları ve değerlendirmeleriyle çok hayati katkılar sağlayan Ekopolitik Düşünce'nin kurucusu, sivil toplum aktivisti ve yazar Tarık Çelenk'e de teşekkürü bir borç bilirim. Aynı zamanda, araştırmanın İsmailağalı ka-

dınlar ile ilgili safhasında, hedef kitleyle görüşmeleri gerçekleştiren Yıldız Teknik Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü doktora öğrencisi Ayşe Küçük'e ve sundukları katkılardan dolayı din sosyoloğu Cengiz Kanık'a, sosyolog Büşra Kırkpınar'a, siyaset bilimi uzmanları Emrah Yağmurlu ile İbrahim Yaşaroğlu'na, uzman tarihçi Fatih Sürgit'e teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak, saha araştırması ve yazım aşamasıyla birlikte oldukça sıkıntılı geçen bu süreçte, çoğu zaman kendisini yalnız bıraktığım değerli eşim Havva Özet'e, göstermiş olduğu sabır ve ilgiden dolayı teşekkürü borç bilirim.

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Modernleşen Türkiye'nin en hareketli toplumsal katmanlarından birini muhafazakârlar oluşturur. Bu dinamizmin laik seçkinlerin hâkim olduğu dönemdeki temsilleri "adalet", "eşitlik" ve "özgürlük" temalarıyla gelişen bir dizi *talep* etrafında yoğunlaşmaktaydı. Dolayısıyla *değişimci* ve *hareketli* bir sosyolojik tabana oturmaktaydı. Günümüzde ise, siyasal ve toplumsal boyutlarıyla yakalanan iktidarın beraberinde taşıdığı *merkezîleşme* deneyimi hâkimdir. Yeni deneyimle birlikte, modern zamanların bilindik "muhafazakâr" anlatısı da tersine dönmeye başlar. Açılan yeni sayfada muhafazakâr kamunun temel refleksleri, giderek egemen topluluklara özgü zihniyet ve davranış kalıplarına bürünmektedir. Bu çerçevede önceki düzey değişimci sosyoloji aşınarak, "korumacı" ve "tekelleşmeci" eğilimlere repertuvarında yer vermektedir. Yapısal düzeydeki bu dönüşüm, muhafazakâr seçkinlerin kamusal politikalarından, gündelik yaşamın incelikli alanlarına kadar uzanır.

Muhafazakârlığın kentli boyutları ise, bu dönüşümün en net izlenebildiği alanların başında gelir. Bu alana odaklanmak, büyük muhafazakâr toplumun "dip dalga"da gelişen dönüşümlerini daha rahat yakalama imkânı sunar. Gerçekten de belirli bir toplumun yapısal düzeydeki değişimlerinin yansıdığı alanla-

rın başında, kentler gelmektedir. Kentin rasyonel ve pragmatik dünyasını dikkate aldığımızda, değişimlere adaptasyonda çizdiği istikrarlı manzarayı anlamak zor olmasa gerek. Sosyal değişme ve kentler arasındaki bu bağıntı, "muhafazakârlığın egemen halleri"ne odaklanan bu çalışmada da referans niteliğindedir. Nitekim demografik dokunun kentli muhafazakârlarca temsil edildiği yaşam alanlarına yönelmek, güncel dönüşümleri daha net anlama imkânı sunar. Bu doğrultuda, İstanbul metropolünde muhafazakârlığın sembolik mekânları olarak öne çıkan Fatih ve Başakşehir ilçeleri, araştırmaya seçilmiştir.

Günümüz Türkiye'sinde muhafazakârlık şemsiyesi altında yer alan toplumsal blok,[1] merkezîleşerek iktidar öznesi haline gelmiştir. Bu deneyimin geniş muhafazakâr kitledeki temsilleri, araştırmanın odağındaki alanların başında gelir. Oldukça geniş bir kapsama sahip bu dönüşüm, sosyal araştırma niteliğindeki bu kitapta daha çok gündelik yaşama yansıyan boyutlarıyla ele alınmıştır. Söz gelimi araştırma kapsamında siyasal parti ve örgütlere yer verilse de bunların özellikle seçili mekânlardaki ilişkiler dünyasına dönük yüzleri öne çıkarılmıştır. Dönüşümün izlerini gündelik yaşamın ayrıntılı dünyasında süren araştırma, birçok farklı parametreden hareket eder. İlk düzeyde, derinlemesine gelişen gözlem-görüşme verileri ışığında, İslâmi dayanışmanın hem istikrarlı hem de değişen hatları açığa çıkarılır. İkinci düzeyde, gündelik yaşamda kurulan ilişkilerin panoraması çizilir. Buradan hareketle farklı sosyal, kültürel ve sınıfsal gruplara yönelik dışlayıcı algılar belirlenir. Üçüncü düzeyi ise, dışlayıcı kapanmanın bir diğer ifade alanı olarak mekân merkezli eğilimler oluşturur: Göç-güvensizlik eğilimleri ve muhafazakâr sakinlerce çizilen kentsel manzara...

Diğer taraftan, araştırma alanına nesnel bir mesafeden bakma adına belirli kavramlardan hareket ediyordum. Sosyal grupların rekabetçi-dışlayıcı yüzlerini merkeze alan Weberyen "sosyal kapanma" ve Bourdieucü "habitus dönüşümü" formülasyonları bunların başında gelir. Sosyal kapanma alanı, muhafazakârların "yapısal düzeydeki" dönüşümlerini ortaya koyu-

1 Partiler, cemaatler, STK'lar, basın-yayın organları vb.

yordu. "Habitus" kavramı ise, makro düzeydeki bu dönüşümü, gündelik yaşamın ayrıntılı ve incelikli ilişkiler dünyasında yakalamamıza imkân veriyordu. Bu çerçevede muhafazakârların hiyerarşi alanlarındaki değişen yörüngesi, gündelik yaşamda bir eylem ve algı hattı olarak habitusun izlediği güzergâhı doğrudan belirlemekteydi. Kitap boyunca her iki paradigma arasında kurulan köprüler, muhafazakârlığın 1950 sonrasındaki toplumsal süreçlerinin analizinde referans alınmıştır. İlk olarak, modern sosyolojide Weber'e atfedilen "sosyal kapanma" kavramına kısaca değinmek gerekir.

Ana hatlarıyla sosyal kapanma, *çatışma ve dışlama temelli sosyal gerçekliği, toplumsal grupların rekabetçi ilişkilerine yönelerek anlama* çabasına dayanır. Bu açıdan toplumsal eşitsizliğin kaynakları, Marksist paradigmada olduğu gibi "sınıf merkezli" bir yaklaşımla sınırlanmaz. Eşitsizlik repertuvarının ana bileşenine, kimlik gruplarının imtiyaza kavuşmuş temsilleri de dahil edilir. Toplum, "belirli kolektivitelerin ekonomik, politik ve simgesel kaynaklara sahip olma ayrıcalığını genişletme ve koruma mücadelesinde bulundukları alanlar"[2] olarak görülür. Bir başka ifadeyle modern toplumlardaki güç, eşitsizlik ve dışlama pratikleri, sosyal gruplara dönük boyutlarıyla analiz edilir. Buradaki topluluklar skalası, mikro ölçekteki *sınıf-kültürel cemaatler*den, kentli muhafazakârlar örneğinde *belirli bir kimlik etrafında bütünleşen daha geniş kitlelere* kadar uzanır.

Sosyal kapanmanın araştırmadaki bir diğer işlevselliği, hiyerarşik ve çatışmacı sosyal gerçekliği, *kimlik gruplarının dönüşümleri*ni dahil ederek açıklama imkânı sunmasıdır. Bu açıdan "süreç temelli" bir yaklaşımdan hareket eder.[3] Özellikle Frank Parkin'in kapanma perspektifine yöneldiğimizde, bu gerçeklik kendisini daha net gösterir. Parkin, sosyal kapanmanın elit gruplarla ve dışlamayla sınırlı işlevini, "madun topluluklar"ın dahil olabildiği bir zemine doğru genişletir. Bu açıdan, hâkim

2 Bryan S. Turner, *Statü*, çev. Kemal İnal, Doruk Yay., Ankara, 2000, s. 28.

3 "Süreç sosyolojisi"ne yapılan bu vurgu, belirli toplulukların sosyal hiyerarşide konumlanma süreçlerine odaklı bir yaklaşımdan hareket eder. Bu yönüyle, Elias'ın medeniyet ve uygarlıkların yapısal dönüşümlerine vurgu yaptığı, mega düzeydeki "süreç sosyolojisi"nden farklı bir bağlamı teşkil eder.

gruplar marifetiyle dışlanmış toplulukların hiyerarşi alanlarına yerleşim sürecine odaklanır. Parkin'e göre bu sınırlardan kurtulma ve sosyal hareketlilik kapasitesi kazanma adına, dışlanmış grupların ortak refleksi, *dayanışma temelli bir kapanma*dır. Dayanışma ağları etrafında gelişen dinamizmle, hiyerarşik manzaranın dengelenmesi öngörülür.[4]

Zamanla bu ağlar, topluluğun dikey yöndeki sosyal hareketlilik kapasitelerini arttırır. Sosyal hiyerarşide merkezî bir konuma kavuşturur. Artık karşımızda, sınıf-kültürel boyutlarıyla iktidar alanına uzanmış bir topluluk yer almaktadır. Bu yeni deneyimle birlikte, kapanma pratikleri de dönüşür: Dayanışmacı ilişki ağlarına ilaveten, baskın gruplara özgü "dışlayıcı kapanma" eğilimleri varlık kazanır. Parkin, bu süreci "ikili kapanma" olarak adlandırır. Bu süreçte, dayanışmacı-içermeci ilişki ağlarının topluluk üzerindeki belirleyici niteliği aşınmaktadır. Grup, toplumsal hiyerarşide merkeze yerleştikçe, kamusal yüzünde dışlayıcı kapanma eğilimleri de görünüm kazanabilmektedir. Dışlayıcı kapanmanın gündelik yaşamdaki izleri, bir taraftan apartheid sistemine benzer renk, dil, din gibi ortak cemaatsel kodlarla gelişirken,[5] diğer boyutları sınıf temelli ayrımlara uzanır.

Gelinen noktada kapanma merkezli sosyolojiyi, kentli muhafazakârların 1950'lerden günümüze deneyimlediği toplumsal süreçlere uyarladığımızda, oldukça anlamlı bir manzara ortaya çıkar. Kadraja ilk olarak, araştırmaya seçilen topluluğun ve mekânın (Fatih) karşılıklı etkileşimleri girmektedir. Muhafazakârlığın kent düzeyindeki temsilleri, özellikle 1950 sonrası taşradan metropollere doğru gelişen kitlesel göçlerle varlık kazanır. Kentin "merkezkaç sosyolojisi"nin ana akım temsili haline gelen kitle, zamanla politik, mekânsal, iktisadi vb. bir dizi alanda yaygınlığa kavuşur. Geniş topluluğun farklılaşan alanlardaki bu varlığı, araştırmada "sosyal hareket" boyutları üzerinden analiz edilmiştir. İslâmi hareket etrafında, toplumsal

4 Frank Parkin, "Strategies of Social Closure in Class Formation", *The Social Analysis of Class Structure*, Ed. F. Parkin, Tavistock Press, Londra, 1974, s. 5-10.

5 A.g.m., s. 8.

alanın kılcal damarlarına kadar yayılan dinamik bir "karşı-ağ" modeli sahne almaktadır.

Taşra kökenli kitlenin kente yerleşimiyle gelişen dayanışma ağları, ağırlıklı olarak iki ana motivasyondan hareketle kurulur. Dayanışmanın erken modelleri, kentin kültürel ve ekonomik düzeydeki karmaşık haritasında, "tutunmaya dönük" kaygılar etrafında gelişir. Bu açıdan aile, hemşehri ve cemaat topluluklarının sunduğu ekonomik ve sosyal sermaye imkânları, kentsel yaşama entegrasyon sürecinin sağlıklı bir kulvarda gelişmesini sağlamıştır. Benzer topluluklar aracığıyla, kültürel kimliği muhafaza, hatta kentli bir düzeye kavuşturma imkânları da gelişmektedir. Dolayısıyla kentsel yaşama entegrasyonun öncü deneyimleri, taşralı kitlenin kendi habitusu sınırlarında gelişen, mütevazı düzeydeki ekonomik ve kültürel imkân alanlarına sahne olmaktadır.

Diğer taraftan, istikrarlı bir hat izleyen ve giderek derinleşen dayanışma ağlarının muhafazakâr topluluk için taşıdığı anlam da genişleyecekti. Erken modelleri kentsel yaşama "tutunma" düzeyinde gelişen bu ağlar, zamanla topluluğun dikey-sosyal hareketlilik kazanmasında belirleyici parametre haline gelecektir. Dayanışma ağlarının ürettiği sinerji, geniş topluluğa "güç ve iktidar alanlarına yerleşim" motivasyonu kazandırıyordu. Parti örgütleri, STK'lar, cemaatler vb. aktörler etrafında gelişen dayanışmanın içeriği, giderek "stratejik" bir anlama kavuşuyordu. Bu tür motivasyonların merkezîliği, toplumun diğer kesimleriyle kurulan ilişkilerde de kendisini göstermekteydi. Kemalist modernliğin kapsama alanı dışında kalan çevredeki geniş sosyolojiyle kurulan iletişimde, "davet" diline başvuruluyordu. Dolayısıyla kolektif-kimlik temelli dışlamaların öne çıkmadığı bu süreçte, *içermeci* bir kamusal deneyim hâkim olmaktaydı.

Muhafazakâr dayanışmanın kentte en yoğun görünüme kavuştuğu birimler ise *mahallelerdir*. Muhafazakârlar açısından mahalle, kent ortamıyla tanışmış topluluğun kimlik edindiği ve dış dünyaya dönük algısını belirli kalıplar etrafında biçimlendiren eğilim ve normları ifade eden habitusun inşa alanıdır. Bu açıdan, topluluk ve mekânın karşılıklı etkileşimine da-

yalı bir dönüşüm serüvenine tanık olmaktayız. *Kimlik ve güç* alanlarına bakan boyutlarıyla dolaşıma sokulan çeşitli dayanışma ağları, kentin mahalle alanlarında İslâmi habitusu biçimlendirmektedir. Cemaatler, partiler, öğrenci yurtları, gençlik örgütleri gibi bir dizi ağ, tepede "din"in yer aldığı habitusu, yapısal gerçekliğe kavuşturmaktadır. Mahallelerin fiziksel ve sosyal hafızası ise, bu dönüşümü yansıtan deneyimlere sahne olmaktadır.

Karşılıklı etkileşim sürecinin diğer halkasını ise, Fatih örneğinde *mekânın kendi iç dönüşüm süreçleri* oluşturur. Nitekim habitusun kentsel formunun biçimlenmesinde, Cumhuriyet sonrası dönemin ekonomi-politik dönüşümleri belirleyicidir. Bölgedeki ekonomi-politik dönüşümleri tetikleyen ana dinamik, Haliç kıyılarının 1930'lardan itibaren endüstriyel işletmelere açılmasıdır. Fiziksel dokudaki bu dönüşüm, taşralı kitleyi bölgeye çeken bir mıknatıs biçimindeydi. Yükseliş motivasyonları eşliğinde alana yerleşen kitle, zamanla yerli topluluklardan "gayrimüslimler" ve "seküler orta sınıflar"ın bölgeden ayrılmasıyla, hâkim demografi haline gelmiştir. Bölge demografisi bu dönüşümlere sahne olurken, egemen "habitus", ilk etapta *milliyetçi-muhafazakârlık* üzerinden biçimleniyordu. Topluluk örüntülerinde baskın tarafı *köken ağları*nın oluşturması, milliyetçi-muhafazakârlığı kaçınılmaz kılıyordu.

Ancak 1980 sonrası dönemden itibaren sosyolojik denge, *dinî temelde biçimlenen habitus*tan yana ağırlık kazanıyordu. Milliyetçi paradigmanın krizinde öncü dalgayı, din temelli motivasyonların ve ağların giderek artan hacmi oluşturuyordu. Buna ilaveten, Kürtlerin de katılımıyla Fatih'in her geçen gün karmaşıklaşan demografisi, yerleşik muhafazakârları daha işlevsel ve kapsayıcı gözüken pür-İslâmi hareketlere yöneltiyordu. Gelinen noktada mekân ve topluluğun ortak deneyim alanlarında, sosyal bir gerçeklik olarak İslâmi habitus varlık kazanmaktaydı. Fevzipaşa Caddesi'nin her iki yakasında kristalize olan bu habitus, gündelik hayatta kurulan ilişkilerden, kamusal alanda bedenin yer alma biçimine kadar uzanan geniş bir hat boyunca tezahür eder.

Bu süreçte vurgulanması gereken önemli bir gerçeklik ise, habitusun dönüşümlere kapalı, katı bir yörüngede yer almamasıdır. Sosyo-ekonomik tablodaki sıçramalar ya da krizler, habitusun reaksiyon gösterdiği yapısal değişim alanlarıdır. Bu çerçevede İslâmi habitusun kentsel formu; 2000'lere değin önemli ölçüde, toplumsal refah ve iktidardan pay alamayan muhafazakârlarca temsil edilmiştir. Bu dönemde, habitusun (üst) sınıfsal boyutu yerine, daha çok kültüralist boyutları ön plandadır. Sosyal kapanmanın temel karakteristiği ise, "dayanışmacı" hatlar üzerinden gelişir. Dolayısıyla buradaki habitus, muhafazakârların "kenar" zamanlarına özgü dinamiklerce temsil edilir.

Ancak, muhafazakârlığın güncel kapanma manzarasına baktığımızda, ön sahnede "dışlayıcı kapanma" pratiklerinin yer aldığı görülür. Bu gerçeklik, özellikle küresel ve yerel düzeyde gelişen bir dizi dinamiğe yaslanarak varlık kazanır. Serbest piyasa ekonomisinin yırtıcı rekabetçiliği ve ulus-aşırı göçler, küresel düzeydeki etkilere örnektir. Bu çerçevede Fatih'in de dahil olduğu küresel kentler, endüstriyel üretim ağlarından boşalarak, rekabet ve kutuplaşma dozunun yükseldiği "hizmet sektörü"ne evrilmektedir. Kutuplaşma sarmalının bir tarafında, küresel ekonomik yapılanmanın üst düzey beceri/kalifiye gerektiren alanlarına adapte olan, "yeni orta sınıflar" yer almaktadır. Diğer kutbu ise, ekonomik dönüşümün kapsama alanı dışında kalan, yüksek eğitimden yoksun ve "niteliksiz" iş gücü oluşturur. Son dönemlerde mülteci göçmenlerin de katılımı dikkate alındığında, Fatih'teki "maduniyet halkası"nın giderek genişlediği görülür. Ancak küresel kentlerde oluşan bu kutuplaşma, yalnızca bir ekonomik kategoriyi temsil etmez. Aynı zamanda, egemen sınıflar tarafından yeni ekonomi-politiğe uygun bir tutum ve algı geliştirilir. Bunların başında "dışlama" ve "ayrışma" eğilimleri gelmektedir. Bu bağlamda "yeni İslâmi orta sınıflar" üzerinden gelişen dışlama dinamikleri, habitus dönüşümünde küresel düzeydeki etkilere işaret etmektedir.

Habitusun sosyal dışlama eksenindeki dönüşümü, aynı zamanda yerel düzeydeki dinamiklerle ilişkilidir. Kökene ve din-

selliğe dayalı simbiyotik ilişki ağına, günümüzde iktidar gücü de eklemlendiğinde, İslâmi habitus giderek bir *ekonomik rasyonaliteyi* temsil etmektedir. Habitus içerisinde yer almak, bu yönüyle küresel kentte tutunma, hatta yükselme ve sıçrama imkânı sağlamaktadır. Parti, STK, belediye, cemaat gibi oluşumların ürettiği *dayanışmanın rasyonalitesi*, kentli muhafazakârlar için sosyal yaşamda yukarı yönde bir mobilizasyon anlamına kavuşmaktadır. Sınıfsal-ekonomik sıçramayla beraber gündelik yaşamın ana aksı, egemen gruplara özgü tutum ve ilişkiler etrafında gelişmektedir. Diğer taraftan "muktedirleşen muhafazakârlık"la ilgili bu resme, "psikolojik" boyutlar da ilave edildiğinde, manzara netleşmektedir. Gerçekten de muhafazakâr yaşam alanlarında kapanmanın işçi, ev hanımı gibi "mütevazı statü kategorileri"ne dahi sızması, egemenleşme deneyiminin psikolojik boyutlarını resmetmektedir. Bu açıdan sosyal dışlama, İslâmi habitusta giderek artan yoğunluktaki bir dönüşümü ifade etmektedir.

Dışlayıcı kapanma ve *habitus dönüşümü* arasındaki bu bağıntı, araştırmanın yaslandığı temel referans alanıdır. Muhafazakâr yaşam alanlarında dışlayıcı kapanmanın sınıfsal ve kültürel düzeyde artan seyri, son tahlilde habitusu da dönüştürmektedir. Araştırma, güncel bir deneyim alanı olarak bu dönüşümü, Fatih ve Başakşehir sınırlarında yakalamaya çalışmaktadır. Karşılaştırmalı bir çerçeveye sahip araştırmanın Fatih ayağında, dışlamanın motivasyon kaynaklarının başında, gündelik hayatın parçası halindeki belirli toplulukların[6] varlığı gelir. Başakşehir'e geldiğimizde ise dışlamalar; sınıf habitusu, kimlik, kültürel sermaye ve *homophily*[7] gibi site-kent dokusuna uygun bir hat izlemektedir. Dışlayıcı kapanmanın varlık kazandığı bir diğer alan ise, mekân merkezli dinamiklerdir. Bu çerçevede, her iki yaşam alanındaki muhafazakâr sakinlerin çizdiği "kentsel manzara", göç ve güven(siz)lik eğilimleri, dışlayıcı kapanmanın mekânsal boyutlarını içermektedir.

6 Kürtler, Romanlar, Suriyeli mülteciler, gayrimüslimler.

7 Bireyin ve grupların kendileriyle benzer sosyal kimliğe sahip olanlara karşı duydukları eğilim ve yakınlıklar.

Araştırmanın amacı

Muhafazakârlığı içeren toplumsal blok, günümüz Türkiye'sinde merkezîleşerek iktidar öznesi haline gelmiştir. Araştırmanın temel amacı ise, toplumsal ve siyasal düzeyde gelişen bu iktidar deneyiminin kentli muhafazakârlarda habitus dönüşümüne etkilerini ortaya koymaktır. Genel olarak araştırmada, sosyal kapanma pratiklerinin değişen ve genişleyen hatlarından hareketle, habitus dönüşümünün izleri sürülmektedir. Özellikle dışlayıcı kapanmanın gündelik yaşamda artan hacmi, habitus dönüşümünün en net yansıma imkânı bulduğu zemin halindedir. Bu çerçevede araştırmaya seçilen yaşam alanlarındaki gündelik yaşamın ayrıntılı dünyasına inerek, dönüşümü karşılayan dinamikler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Dışlayıcı kapanmanın ilk uğrağı, sınıfsal ve kültürel-kimlik boyutuyla farklılaşan sosyal gruplardır. Buna ilaveten "çizilen kentsel manzara", "göç" ve "güvensizlik" eğilimleri gibi mekânsal dinamikler de dışlayıcı kapanmanın gösterge alanlarındandır. Yaşanan dönüşümün bir diğer halkasını ise, sosyal kapanmanın dayanışmacı boyutları oluşturur. Nitekim dayanışma üretimlerinin geleneksel-informel düzeyden, kurumsal-formel bir düzeye doğru akışı göze çarpar. Gelinen noktada sosyal kapanmanın yeni temsilleri aracılığıyla, kentli muhafazakârlarda habitus dönüşümünün deneyimlendiği görülür.

Araştırma yöntemi ve süreci

Araştırma, geniş muhafazakâr topluluğun 1950'lerden günümüze *kentsel uzamda gelişen sosyal kapanma pratiklerinden hareketle, habitus dönüşümüne* odaklanmaktadır. Dolayısıyla başlangıç evresinden itibaren "daha esnek, derin ve tarihsel-toplumsal bağlama yaslanan yöntemlere"[8] ihtiyaç duyulmuştur. Bu arayışın somut bir ifadesi olarak, araştırmamızda nitel yöntemler seçilmiştir.

8 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay., Ankara, 2000, s. 30-42.

Araştırmamızda sosyal olguları tarihselliği ve toplumsallığı içinde anlayarak, yorumsallığa önem veren nitel araştırma yöntemi[9] içerisinde *durum* araştırması modeli uygulanmıştır. Durum araştırması, kendi başına bütünlüklü bir sosyal birimi ayrıntılı bir şekilde araştırmadır.[10] Diğer bir deyişle, sınırlı bir toplumsal sistemin derinlemesine betimlenmesi ve incelenmesidir.[11] Bu sistem bireyler, olaylar, örgütler ve topluluklar olabilir.[12] Bir araştırma yöntemi olarak durum çalışması, seçili durumlar üzerinden bireyler, topluluklar ve örgütler gibi sosyal, politik olgularla ilgili bilgi düzeyimizin gelişimine katkı sağlar.[13] Araştırmanın nihai ürünü olarak, belirli bir sosyal varlığın ya da olgunun kapsamlı ve bütünsel analizini içerir.[14]

Nitel durum çalışmaları, seçilen bir "durum" ya da olgu etrafında, sosyal grupların toplumsal süreçlerini anlamada önemli bir referans kaynağıdır. Kentli muhafazakârların habitusundaki istikrar ve değişim hatları, araştırmamızın sorunsalı olan "durum"a karşılık gelmektedir. Aynı zamanda araştırma boyunca, mekânların (Fatih ve Başakşehir) geniş bir betimlenmesinden ziyade, sosyal kapanma görünümlerine odaklandık. Seçilen mekânlarda, dışlayıcı kapanmanın merkezîleşen konumu, kentli muhafazakârlar için bir "habitus dönüşümü" anlamına gelmekteydi.

Araştırmanın birden fazla mekânı içeren karşılaştırmalı niteliği, durum araştırması bünyesindeki "çoklu durum" modeline karşılık gelir. Durum araştırmasındaki analiz birimi, tek bir durum (tek mekânlı çalışma) veya birden fazla durum (birden fazla mekânlı çalışma) olabilir.[15] Stake, bir araştırmada tekil bir

---

9 Hüseyin Bal, *Nitel Araştırma Yöntemi*, Fakülte Yay., Isparta, 2012, s. 25-26.

10 Geoff Payne - Judy Payne, *Key Concepts in Social Research*, Sage Publication, Londra, 2004, s. 31.

11 Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma*, çev. Selahattin Turan, Nobel Yay., Ankara, 2013, s. 40.

12 Matthew David - Carole D. Sutton, *Social Research*, Sage Publication, Londra, 2004, s. 111.

13 Robert K. Yin, *Case Study Research*, Sage Publications, ABD, 2009, s. 4.

14 Merriam, *a.g.e.*, s. 46.

15 John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün, S. Beşir Demir, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2013, s. 97.

duruma odaklanılsa dahi, benzer durumların bilinmesinin önemine dikkat çeker. Ona göre benzer diğer durumlar henüz bilinmiyorsa, herhangi bir durum anlaşılamaz. Dolayısıyla karşılaştırma girişiminde bulunulmaması durumunda bile, tekil bir durum diğer durumlarla birlikte dikkatle incelenir.[16] Gelinen noktada, araştırmada çok sayıda durumun dahil edilmesi, güvenilirliği arttırmak ya da bulguları genellemek için kullanılan bir stratejidir.[17]

Kentli muhafazakârların habitus dönüşümüne ilişkin durum araştırmasında, bulgulara ulaşmamızı sağlayan veri toplama teknikleri *derinlemesine görüşme*, *odak grup görüşmeleri*, *katılımlı gözlem* ve *doküman incelemesi*dir. Nitekim her iki mekânda toplam yetmiş bir bireysel-derinlemesine görüşme gerçekleştirilerek, mekânların sakinlerinin gözünden, kentsel-İslâmi habitusta gelişen dönüşümler açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.[18]

Araştırmada kullandığım bir diğer veri toplama tekniği, *odak grup görüşmesi*dir. Bu çerçevede, saha araştırmasının özellikle Fatih ayağında üç odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir: AK Parti Karagümrük semt teşkilatı, Menzil cemaati mensupları ve Başbağlar Köyü Derneği sakinleriyle... Odak grup görüşmeleri de dahil edildiğinde, katılan görüşmeci sayısı toplamda seksen dört olmuştur. Diğer taraftan, araştırma boyunca ulaşılan tüm görüşmeciler, *takma isimlerle* çalışmada yer almıştır.

Araştırma süresince her iki mekânda da bireylerin gündelik yaşamlarının merkezinde yer alan sosyalleşme alanları, tüketim alanları, eğitim kurumları, ibadethaneler, cemaatler, esnaf-komşuluk-arkadaşlık ilişkileri gözlemlenerek, habitus dönüşümünün arka planı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan uygulama alanları dikkate alındığında bu çalışma, çoklu/karşılaştırmalı bir durum araştırması niteliğindedir. Bu açıdan çoklu durum araştırmalarına dair avantaj-

16 Robert E. Stake, *Multiple Case Study*, The Guilford Publication, New York, 2006, s. 4.

17 Merriam, *a.g.e.*, s. 49.

18 Toplam görüşmelerin 37'si Fatih'te, 34'ü ise Başakşehir'de gerçekleşmiştir.

lar ve dezavantajlar, araştırmanın başlangıç aşamasından itibaren kendisini göstermiştir. Söz gelimi araştırma sahasının çifte mekânsal niteliği, üç yıla yayılan araştırma süresiyle etkisini göstermiştir. Yin, bu konuda çoklu durum araştırmasının tek bir araştırmacının olanaklarının ötesinde kapsamlı bir zaman ve kaynak gerektirdiğini belirtir.[19] Gerçekten de incelenen mekânların ve topluluğun geniş kapsamı, araştırmada daha derinlikli ve uzun soluklu bir yapılanmayı zorunlu kılmıştır. 2014 yılı sonlarında başlayan araştırma, 2017 ortalarına değin sürmüştür.

Araştırma ortamıyla ilgili bir diğer gerçeklik, mekânların görüşmecilere ulaşma adına farklılaşan konumlarıydı. Kent merkezinde yer alan Fatih'te farklı sınıf ve mesleklere sahip görüşmecilere ulaşmak, Başakşehir'e nispeten oldukça rahattı. Ev hanımı, esnaf, işçi, emekli, iş adamı, sohbet hocası, öğretmen vb. çok renkli mesleki-sınıfsal profillerle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu konuda nispeten "sınırlayıcı" durumlar, daha çok cemaat mensuplarına ulaşma sürecinde yaşanmıştır. Cemaat mensuplarına ulaşma sürecinde yakaladığım referanslar, oldukça işlevseldi. Görüşme imkânı bulduğum cemaat mensupları, araştırma amacına uygun profildeki diğer görüşmecileri bulmada referans oluşturmuşlardı.

Başakşehir'e geldiğimizde ise, kapalı yerleşimler üzerine yapılan çalışmalarda olduğu gibi, öne çıkan temel problem görüşme imkânlarının kısıtlı doğasıdır. Geleneksel orta sınıf mahallerinde yapılan saha araştırmalarına göre, kentin orta ve üst sınıflarının yer aldığı yerleşimlerde araştırma yapmak oldukça zordur. Bu zorlukların da çalışmaların yapılmasına neden olan varsayımları doğrular nitelikte olması anlamlıdır. Bu tip kapalı yerleşimler sadece "ötekileştirdikleri" kentli nüfusa değil, tüm kamu gözüne kapılarını kapatmaktadır.[20] Başakşehir'de süren araştırmamızın özellikle 5. Etap ayağında, sınırlayıcı koşulların

19 Yin, *Case Study Research*, s. 53.

20 Hatice Kurtuluş, "İstanbul'da Kapalı Yerleşmeler Beykoz Konakları Örneği", *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, ed. Hatice Kurtuluş, Bağlam Yay., İstanbul, 2005, s. 171.

varlığı yoğun olarak hissediliyordu. Ancak Fatih'in belirli alanları ve topluluklarında olduğu gibi, bu sınırlamalar referans ya da kartopu yöntemiyle aşılmaya çalışılmıştır. Görüşmecilerin ilk andan itibaren araştırma sorularına duydukları ilgi, bu konuda oldukça zor bir sosyal kategori olan üst sınıflara ulaşmada kolaylaştırıcı bir zemin oluşturmuştur.

Dönüşümü kavramsallaştırmak

Güç-iktidar alanlarına yerleşim süreçlerinin neredeyse rutini haline gelen eşitsizlikler ve dışlamalar, sosyolojik düşüncenin temel ilgi alanlarından biri olmayı sürdürmektedir. Literatürde söz konusu dinamikleri açıklama adına, birçok kavram seti dolaşıma sokulmaktadır. Örneğin "kutuplaşma", "ayrışma", "gated community" (kapalı topluluklar) vb. kavramlar, günümüz küresel kentlerindeki ayrımların analizinde öne çıkmaktadır. Kavramlar bu yönüyle, bireylerden kolektif yapılara değin sosyal varlıkların dönüşümlerini açıklamada referans niteliğindedir. Diğer taraftan modern toplumların hiyerarşik manzarasına, grupların kendi iç dinamikleri ve diğerleriyle rekabetçi ilişkileri merceğinden bakan çalışmalarda, kavramsal referansların daha rafine bir seviyede geliştirilmesi gerekir. Bu açıdan *güç*, *eşitsizlik* ve *dışlama* gibi modern toplumsal dinamikleri, sosyal grupları dahil ederek açıklama imkânı sunan özgün kavramlardan biri de "sosyal kapanma"dır.

Gordon Marshall'a göre, Weber'in yazılarında görülen ve 1970'lerde Frank Parkin'in yeniden gündeme getirdiği sosyal kapanma kavramı, Marksistlerin eşitsizlik analizlerine bir alternatif olarak ortaya atılmıştır.[21] Weber, sosyal hiyerarşileri, *üretim araçlarıyla ilişkiler* bağlamında sınırlayan Marksist tanımlamayı reddeder. Bununla birlikte, "eşitsizliğin" bir toplumsal gerçeklik olduğunu da kabul eder. Mülkiyet ve zenginliği elinde tutan seçkinlerin, grup dışında kalanları dışlama amaçlı bariyerler inşa ettikleri ve yaşam koşullarını maksimize etme adı-

21 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2005, s. 381.

na kapanmalara yöneldiklerini belirtir.[22] Kapanma sürecinde kıt kaynaklara erişimlerin sınırlanmasıyla, tabakalar arasında kalıcı eşitsizlikler üretilmektedir.

Sosyal kapanma paradigmasının öncüsü sayılan Weber'in ilk odağı, Marksist yaklaşıma bir alternatif olarak, modern-kapitalist toplumda ortaya çıkan *sosyal eşitsizlikler*dir. Bu bağlamda, egemen grupların kendi yaşam koşullarını iyileştirmekle eş zamanlı olarak geliştirdikleri, "dezavantajlı grupları engelleme pratikleri"ne odaklanır.[23] Toplumu sınıf ya da statü-temelli kolektiviteler halinde örgütlenen insanların genelde ekonomik, politik ve simgesel kaynaklara sahip olma ayrıcalığını genişletme ve koruma mücadelesinde bulundukları alanlar olarak görür.[24] Kapanma sürecini, sosyal imtiyazları ve kaynakları tekeline alma amacına hizmet eden stratejilerin bir sonucu olarak değerlendirir.[25] Bu strateji doğal olarak, toplumsal yaşamdaki imtiyaz alanlarının dağılımında sürprize yer bırakmayarak, egemen grupların dışında bir seçeneğe yer bırakmamaktadır.

Weber, "statü grubu" olarak adlandırdığı bu seçkin toplulukların eğitim, meslek, mali gelir vb. dinamiklerden hareketle, kendilerine özgü bir yaşam tarzı oluşturduklarını ve ayrım mekanizmalarını aktifleştirdiğini belirtir.[26] Ancak Weber son tahlilde, kapanmanın daha çok açık stratejik eylemlerle ilişkili olduğu "ekonomik ilişkiler"i merkeze alır.[27] Kapanma veya dışlamanın itici gücünü, genelde ekonomik fırsatların tekelleşmesi

22 Robert E. Weir, "Social Closure", *Classs In America, An Encyclopedia*, ed. Robert E. Weir, cilt 1, Greenwood Press, Londra, 2007, s. 790.

23 Alexander Malcolm, "Social Inclusion, Social Exclusion and Social Closure: What Can We Learn From Studying The Social Capital of Social Elites", *International Conference on Engaging Communities*, Brisbane, Ağustos, 2005, s. 2.

24 Turner, *a.g.e.*, s. 28.

25 Cornelia Bohn, "Inclusion and Exclusion: Theories and findings. From exclusion from the community to including exclusion", *Strangers and Poor People*, ed. Andreas Festrich/Lutz Raphael, Peter Lang Publishing, Frankfurt, 2009, s. 42.

26 Zerrin Aslan, "Geçmişten Bugüne Eleştirel Bir Orta Sınıf Değerlendirmesi", *Toplum ve Demokrasi*, Yıl 6, sayı 13-14, 2012, s. 60.

27 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, cilt 1, çev. Latif Boyacı, Yarın Yay., İstanbul, 2012, s. 463-464.

olarak görür.[28] Bu yönüyle statü grupları etrafında, yaşam tarzı ve prestij gibi sembolik motivasyonların varlığını dile getirse de kapanma pratiklerinin arka planında esas dinamik olarak ekonomik stratejilere yer verir. Nitekim statü gruplarının kamusal reflekslerinin başında, tekeller oluşturmak veya ekonomik piyasalarda bulunan davranışa benzer bir şekilde, açık rekabet şartlarını kısıtlama çabalarının geldiğini belirtir.[29]

Weber, kapanma formlarıyla ilgili bir diğer yaklaşımında *ortak bir dinî inanç* ve *etnik aidiyet* gibi değer-temelli kapanmalara dikkat çeker.[30] Bu bağlamda, ne kadar üstün olduğu önemli olmaksızın, "her kültürel karakterin tekelci kapanma eğilimi için başlangıç noktası hizmeti görebileceğini" ifade eder.[31] Ortak cemaatsel kodlardan hareket eden bu tür kapanmalarda, başlıca dışlama referansı olarak "kimlik"i görür:

> Rekabet edenlerin sayısı kâr süresiyle ilişkili olarak arttığında, katılımcılar rekabeti engellemeye başlar. *Genellikle bir rekabetçi grubu, bir diğer rekabetçi grubunun dışsal olarak belirlenebilen bir karakteristiğini –ırk, dil, din, yerel ya da sosyal köken, soy, ikamet vb.– onları dışlamak için mazeret olarak alır.* Bireysel durumlarda hangi niteliğin seçildiği önemli değildir: Kendisini en kolay biçimde ne gösterirse o benimsenir. *Böyle bir grup eylemi, yöneldikleri tarafından uygun bir tepkiye sebep olabilir.*[32]

Weber, son cümlesinde dışlayıcı kapanma yöntemlerine karşı, çeperdeki grupların ya da dışlanmışların gösterdikleri reaksiyonu ifade etmektedir. Ancak, bu tepkiselliğin nasıl bir hat izlediği ya da sonuçlarına değinmez. Weber'in sosyal kapanma modeli, elit grupların eylemlerini merkeze alır.[33] Kapanma te-

---

28 Eliezer Ben-Rafael - Stephen Sharot, *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 244-245.

29 John Stone, "Race, ethnicity, and the Weberian legacy", *American Behavioral Scientist*, sayı 38, Ocak 1995, s. 391-416.

30 Weber, *a.g.e.*, s. 154.

31 Ben-Rafael - Sharot, *a.g.e.*, s. 245.

32 Weber, *a.g.e.*, s. 464.

33 Weber, daha çok *egemen grupların dışlama stratejilerine* odaklansa da kapanma sosyolojisinin teorik temellerinin atılmasında öncü sayılmıştır. Günümüz-

orisinin kapsamını madun-kimlik gruplarının dayanışmacı ve dikey sosyal hareketlilik boyutlarını içerecek şekilde genişleten analizleri ise, Weber'in takipçilerinden Parkin'de görmekteyiz.

Parkin'e göre, sosyal kapanmanın bir boyutunu egemen grupların hâkimiyet alanlarını sürdürme işlevini taşıyan "korumacı/dışlayıcı" eğilimler oluşturur. Diğer boyutu ise, alt grupların dikey yöndeki sosyal hareketlilikleriyle, dinamik ve çatışmacı kolektif eylem hattı oluşturur. Bu çerçevede kapanma formları, iki genel strateji üzerinden gelişmektedir: *Dayanışmacı* ve *dışlayıcı* sosyal kapanma.[34] Genel hatlarıyla dışlayıcı kapanma, bir grubun toplum içerisindeki imtiyazlı pozisyonunu, diğer grupları bundan yoksun bırakarak koruma/emniyete alma girişimleridir. Nitekim bu strateji doğal olarak, dezavantajlı grupları toplumsal yaşamdaki fırsat alanlarından yoksun bırakan kolektif eylem formudur. Çatışmacı sosyolojinin terminolojisi ile ifade edecek olursak, dışlayıcı kapanma *aşağıya doğru bir güç kullanımına* karşılık gelir.[35]

Diğer taraftan, dışlama süreçlerinde negatif imtiyaza sahip olanların dayanışmacı kapanma formlarıyla dengeleyici eylemleri ise, *yukarı yönde bir güç kullanımını* temsil eder. Dışlanmışların kaynaklardan daha büyük bir pay alma çabaları, üstün olarak tanımlanmışların imtiyazlarını gasp etmeye (*usurpation*) yöneliktir. Dışlama ve gasp etme, bu nedenle sosyal kapanmanın temel kolektif eylem modelleri olarak düşünülebilir.[36]

Parkin, tarih boyunca toplumsal hiyerarşileri belirleyici bir parametre olarak gördüğü dışlayıcı kapanma stratejilerinin iki ana eksen üzerinden geliştiğini ifade eder: bireysel ve kolektif dışlama. Dışlamanın özellikle kolektif görünümleri, topluluksal-cemaatçi bir atmosfer içerisinde gerçekleşir. Apartheid sistemin açık örneği olan mutlak negatif statü ile karakterize edilir

---

de sosyal kapanmayla ilgili teorik ya da ampirik bir çalışmanın Weber'den bağımsız olarak gelişmesi düşünülemez.

34 Parkin, a.g.m., s. 4.

35 Frank Parkin, "Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique", *Social Class and Stratification*, ed. Rohanda F. Levine, Rowman&Littlefield Publishers, ABD, 2006, s. 126.

36 A.g.m., s. 126.

ve dışlama genellikle renk, dil, din gibi ortak cemaatsel kodlar üzerinden gelişir.[37] Sosyal ve kültürel kimlik, bu yaklaşım içerisinde grup üyeliği ayrıcalığını meşrulaştıran kaynak olarak yer alır. Grup ayrımları, değerli kaynaklara ulaşımı engellemek veya grupla sınırlı olarak tekelleştirmek için kullanılmaktadır.[38]

İngiliz toplumunda bir dönem, Hong Kong kökenlilere vatandaşlık haklarının koşulsuz olarak verilmesinden duyulan kaygı, buna bir örnektir. Aynı zamanda Avustralya ve Kanada gibi toplumlarda, göçe getirilen sınırlamaların arka planında da bu motivasyon yatar. Göç ve vatandaşlığa kabul etrafında geliştirilen tüm bu sınırlamalar, "kaynaklara erişimi kontrol etme" kaygısıyla bağlantılıdır. Grup dayanışmasının temel bir biçimi olarak kolektif-dışlayıcı kapanma, "dışarıdakilerin" kaçınılmaz bir biçimde yabancılaştırılmasını ve damgalanmasını içerir. Sosyal kapanmanın altında yatan bu "çeşitlilik korkusu", pek çok bakımdan kapanma teorisinin toplumsal referanslarını oluşturur.[39]

Parkin'in "kazananlar" tarafından karakterize edilen sosyal kapanma yaklaşımı, dezavantajlı grupların toplumsal yaşamdaki fırsat alanlarından yoksun bırakılmasını içerir. Kazananların, kaybedenlerden farklılaşmasının bir diğer gösterge alanı da "ırkçı nefret söylemi"dir. Irkçı söylem, gerek bireylere gerekse aile yapıları ve kültürel kalıplarından hareketle sosyal gruplara yönelik pejoratif (aşağılayıcı, kötüleyici) algıları içerir.[40] Bu yönüyle ırkçı-nefret söylemi ve kapanma, eş zamanlı olarak varlık kazanır. "Kapanma", grupların kendilerini ötekilerden ayıran sınırları koruma sürecine göndermede bulunur.[41] Çoğunluk grup üyeleri, azınlıktaki etnik gruplara karşı gündelik yaşamda iş, evlilik ve konut piyasalarında ayrımcı davranabilir-

37 Parkin, "Strategies of Social Closure in Class Formation", s. 8.

38 Hilary Silver, *Social exclusion and social solidarity: Three paradigms*, International Institute for Labour Studies, İsviçre, 1994, s. 37.

39 Bryan S. Turner, *Klasik Sosyoloji*, çev. Çetin İdil, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 412.

40 Paul Knox-Steven Pinch, *Urban Social Geography*, Pearson Education Limited, İngiltere, 2010, s. 166.

41 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yay., Ankara, 2000, s. 229.

ler.[42] Gruplararası eşitsizliğin hüküm sürdüğü modern toplumlarda egemen gruplar, azınlık ve madun düzeydeki zayıf toplulukları damgalayabilir, tanımlayabilir ve etiketlendirebilir. Zaten sosyolojik olarak gruplar arasındaki güç dengesizliği, bu tür damgalama süreçlerinde açığa çıkar. Damgalayabilme, toplumsal gücü gösterir. Damgalamayla birlikte baskın grup, madun gruplarla ilgili kalıp yargılar üretir.[43]

Gelinen noktada dışla(n)ma parametreleri ve güç ilişkilerinin tüm bu çeşitliliği, sosyal kapanma literatüründe daha kapsayıcı yaklaşımları öne çıkarmıştır. Özellikle de kapanma formlarını gündelik yaşamın incelikli doğasıyla buluşturan sembolik güç ve ayrım analizlerini... Bu gerçeklikten hareket eden çalışmamız da Bourdieu'nün "habitus" kavramı ışığında, kapanmanın gündelik eylem ve algı hatlarına uzanan görünümlerini yakalamaya çalışmaktadır.

Bourdieu'nün gözünde toplum, Weberyen sosyal kapanma yaklaşımına uygun olarak, temelde rekabet, çatışma ve dışlama arenasıdır. Sosyal düzen, kendi bünyesindeki farklılıklar aracılığıyla ortaya çıkan istikrarlı bir rekabet ve çatışma alanıdır. Kolektif hayatın temel ritmi durağanlık değil, *rekabettir*.[44] Dolayısıyla Bourdieucü toplumsal analizin odağında, Weber'e benzer olarak "çıkarlar sosyolojisi" yer alır.[45] Ancak Bourdieu, "çıkar" ve "rekabet" fikrini Weber'den farklı olarak, maddi olmayan malları da içine alacak şekilde genişletir. İster maddi ister simgesel unsurlara yönelik olsun, bütün pratiklerin temelde "çıkarlı" olduğunu iddia eder.[46]

---

42 Andreas Wimmer, "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", *American Journal of Sociology*, cilt 113, No. 4, Ocak 2008, s. 991.

43 Kenan Çayır, "Gruplararası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık", *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 11.

44 Loic Wacquant, "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi", *Ocak ve Zanaat*, der. Güney Çeğin, Emrah Göker vd., İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 57.

45 Rogers Brubaker, "Pierre Bourdieu'nün Sosyolojik Yaklaşımı", *Fark/Kimlik, Sınıf*, der. Hayriye Erbaş, Eos Yay., Ankara, 2007, s. 226-227.

46 David Swartz, *Kültür ve İktidar*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 65.

Bourdieu, toplumsal grupların "çıkar" ve "ayrım" temelli pratiklerinin izlerini, özellikle gündelik yaşamın kültürel ve sembolik boyutlarında arar: Sanatsal beğenilerden giyim tarzlarına, yeme-içme alışkanlıklarından söylemlere kadar bütün kültürel simgelerin ve pratiklerin çıkarları somutlaştırdığı ve toplumsal ayrımları pekiştirme işlevi gördüğünü söyler.[47] Ona göre, aktörlerin gündelik tercihlerini belirleyen estetik hassasiyet, onların birbirleriyle toplumsal benzerliklerini ve farklarını sembolize ettikleri bir araç işlevi görür. Bireyler, gündelik tüketimin detaylarında, kendilerini ve eş zamanlı olarak da bütün ötekileri "benzer" ya da "farklı" olarak sınıflandırır.[48]

Jarness'e göre, *homophily* olarak adlandırılan bu tür eğilimler, tercih edilen bireyler ve kültürel nesneler arasındaki kesişmeye işaret eder. Sosyal aktörler, "kendi mekânları"na ve "diğer grupların mekânları"na dönük algılarla donatılmış olarak tasvir edilir. Bu bağlamda mekânlara ilişkin tutumlar, belirli sosyal gruplara ait olma ve diğer gruplara ait olmama eğilimlerini ifade etmektedir. Gündelik yaşam alanında sosyal kapanma dinamiği olarak işlev gören bu tür sınıflandırma eğilimleri, "habitus" yapılarındaki benzerlikler aracılığıyla gerçekleşir.[49] Dolayısıyla sosyal bir gerçeklik olarak habitusun analizi, aynı zamanda bir sınıf ya da topluluğun aynı sosyal koşulları paylaşmayan ötekilere göre farklılaşmasını anlamaya dönük bir çerçeve sunar.[50]

Habitus, bireylerin sosyalleşme süreciyle belirli bir şekilde dünyayı görmelerine yol açan eğilim ve yatkınlıklardır. Bireysel karakter ya da ahlâktan ziyade, sosyal yapıları meşrulaştıran ve yeniden üreten kültürel-sınıfsal koşullara işaret eder.[51] Bour-

47 *A.g.e.*, s. 18.

48 Elliot B. Weininger, "Bourdieu'nün Sınıf Analizinin Esasları", *Sınıf Analizine Yaklaşımlar*, ed. Erik Olin Wright, Nota Bene Yay., Ankara, 2014, s. 131.

49 Jarness, Vegard, *Class, Status, Closure*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Bergen, 2013. s. 35.

50 Denys Cuche, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, çev. Turgut Arnas, Bağlam Yay., İstanbul, 2013, s. 112.

51 Eduardo Bonilla Silva vd., "When Whites Flock Together: The Social Psychology of White Habitus", *Critical Sociology*, cilt 32, No. 2-3, Koninldijke Brill Nf, Leiden, 2006, s. 233.

dieu, özellikle eşitsiz toplumsal düzenlemelere hem seçkinlerin hem de tahakküm altındakilerin neden uyum sağladığını açıklamak üzere habitus kavramını kullanarak, sosyalleşmenin sınıf temelli niteliğini vurgular.[52]

Bu yönüyle habitus; "sosyal dünyanın toplumsal sınıflar dahilinde bölünmesini içselleştirmenin ürünü"dür.[53] Her sınıf katmanı, habituslar aracılığı ile belli bir yaşam tarzına karşılık gelen dağılımlarla karakterize edilir.[54] Nitekim habitus, aynı sınıf bireylerinin birbirlerine danışma gereği duymadan neden genelde benzer eğilimler gösterdiğini açıklar.[55] Örneğin üst sınıflar, kendileriyle diğer sınıflar arasındaki mesafeyi korumak için ayrım mekanizmasını devreye sokarak,[56] üniter bir yaşam tarzını ortaya çıkarırlar.[57] Bu bağlamda sınıf habitusu bize, *sosyal kapanma pratiklerinin sınıfsal boyutlarını* yakalama imkânı verir.

Aktörlerin sınıfsal habitusları ya da alan içerisindeki konumları, sosyal kapanma pratiğine uygun bir kulvarda onları belirli reflekslere yöneltir: Egemen konumları işgal edenler, *koruma stratejileri*ni sürdürme eğilimindeyken, tabi konumdakiler *yıkma stratejileri* geliştirmeye yatkındırlar.[58]

Ancak habitus, mutlak ve değişmez bir yapısallık olarak düşünülmemelidir. Bourdieu'ye göre, "yeni deneyimlere bağlı olarak, durmaksızın değişir".[59] Bu çerçevede habitus, mekanik biçimde bireylerin zihinsel tasarımları ve eylemlerini belirleyen katı bir eğilimler sistemi değildir. Güncel toplumsal koşullar, habitusu bütünüyle açıklamaz, o *değişime açıktır*.[60] Grubun ya

52 Swartz, *a.g.e.*, s. 148-149.

53 Pierre Bourdieu, *Distinction*, Harvard College ve Routledge, ABD, 1984, s. 170.

54 *A.g.e.*, s. 260.

55 Cuche, *a.g.e.*, s. 112.

56 Anne Jourdain - Sidonie Naulin, *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, çev. Öykü Elitez, İletişim Yay., İstanbul, 2016, s. 92.

57 Weininger, a.g.m., s. 124.

58 Wacquant, a.g.m., s. 64.

59 Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, çev. P. Burcu Yalım, Metis Yay., İstanbul, 2016, s. 193.

60 Tek tek bireyleri olduğu gibi, geniş toplumsal kesimleri de karakterize eden habitusun dönüşüm kapasitesi, bu araştırmanın odağındaki "durum"a karşılık gelir: *Kentli muhafazakârlar örneğinde, kapanma eğilimlerinin dayanışmadan*

da bireyin sosyal hiyerarşideki yörüngesi, sosyal mobilizasyon deneyimi (sosyal terfi, gerileme, yerinde sayma) *habitus dönüşümlerini* analiz etmek için göz önüne alınmalıdır.[61] Nitekim bireyler ve gruplar, kapanma süreçlerinde toplumsal düzendeki konumlarını korumak veya yükseltmek için çeşitli kültürel, sosyal ve simgesel kaynakları kullanırlar. Bourdieu, toplumsal iktidar işlevi gördüklerinde, yani değerli kaynaklar olarak mücadele nesnelerine dönüştüklerinde, bu tür kaynakları *sermaye* olarak kavramsallaştırır.[62]

Bourdieu için *sermaye*, kişinin belirli bir toplumsal alana katılımını ve bu alan içinde rekabetin getirdiği özel kazançlara ulaşmasını mümkün kılan etkili bir kaynaktır. Üç temel sermaye türü vardır: *Ekonomik* (maddi ve parasal değerler), *kültürel* (kıt sembolik mallar, beceriler ve unvanlar) ve *sosyal* (bir gruba üyelikten kazanılan).[63] Bourdieu, bu üç türe *simgesel* sermayeyi de ekler. Simgesel sermaye, bu türlerden herhangi birinin, algı kategorileriyle kavrandığında büründüğü biçimdir.[64] Daha doğrusu, söz konusu sermaye biçimlerinin toplumsal algıda meşruluk kazanmasıyla gerçekleşen yeni bir sermaye formudur.

Sermayeler eksenindeki farklılaşmalar, modern toplumdaki kapanma pratiklerinin daha incelikli ve çoğullaşan göstergelerini anlamada birer parametredir. Söz gelimi kültürel sermaye düzeyinde diploma ve sertifikaların sağladığı "kurumsal güvenceler", formel kapanma pratiklerinin önemli bir bileşenidir. Bu tür kaynakların değeri, değişken-düzensiz bir hat izlese de kurumsal olarak sağladıkları güvencelerle öne çıkar. Örneğin eğitim sistemleri az sayıda tıp doktoru, avukat ve uzman yetiştirerek, arz bağlamında piyasayı düzenleyebilir.[65] Sosyal

---

dışlamaya uzanan yapısal dönüşümünün gündelik yaşamdaki izlerini yakalamada, habitus anahtar niteliğindedir.

61 Cuche, *a.g.e.*, s. 113.

62 Swartz, *a.g.e.*, s. 108-109.

63 Wacquant, a.g.m., s. 62.

64 Pierre Bourdieu - Loic Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 108.

65 Jarness, *a.g.e.*, s. 60.

kapanma repertuvarıyla ifade edersek, kaynak ve fırsatların tekelleşmesini sağlar.

Gelinen noktada kapanma ile habitus dönüşümünü buluşturan kavramsal harita, kentli muhafazakârların 1950'lerden günümüze uzanan dönüşümlerini anlamada önemli bir referanstır. Yaşanan dönüşüme "yapısal" boyutlardan baktığımızda, ilk etapta sosyal kapanma rasyonalitesine uygun bir çizgide geliştiği görülür. Muhafazakârlığın erken kentsel deneyimleri, toplumsal ya da siyasal düzeyde iktidarı sembolize eden "kaynaklar"dan yoksun kalınmasıyla, "dayanışmacı" temelde gelişen bir kapanma modelini ortaya koymaktaydı. Gündelik yaşamdaki eylem ve algı hatlarını içeren habitus ise, bu yapısal-kamusal çerçeveden bağımsız gelişmiyordu: Cemaatler, partiler, STK'lar, hemşehri örgütleri vb. ağlar aracılığıyla kent ortamlarında hayata geçirilen habitus, dayanışmacı-içermeci bir çerçeveye sahipti. "Kolektif dışlama"nın öne çıkmadığı bu süreç, sahne önünde nispeten kapsayıcı bir habitusa yer vermekteydi. Ancak sosyal kapanmanın egemen ve çeperdeki topluluklarda farklılaşan tezahürlerini dikkate aldığımızda, bu tür pratiklerin tesadüfi olmadığını söyleyebiliriz. Türk modernleşmesinde uzun bir dönem çeperde rol alan muhafazakârlığın geliştirdiği habitusun içermeci-dayanışmacı bir hat izlemesi, laik seçkinlere karşı bir "alan açma" istencinden bağımsız gelişmez.

KENTSEL DENEYİMİN ERKEN EVRELERİ: "KARŞI-AĞLAR" VE FİLİZLENEN HABİTUS

Bu araştırmanın temel odaklarından birini, modern boyutlarıyla İslâmileşmenin 1950 sonrasından itibaren kentsel alanlardaki gelişim süreçleri oluşturmaktadır. Kentlerin mahalle ortamlarında varlık kazanan bu geniş sosyolojinin analizinde, "sosyal hareket" boyutları önemli referanslardan biridir. Göle'ye göre sosyal hareketlere yapılan bu vurgu, İslâmileşme ve İslâmcılığı "siyasal aktörler" üzerinden ele alma indirgemeciliğinden kurtulma adına önemlidir. İslâmcılığı sosyal hareketler üzerinden yorumlamak; *siyasal bir içeriğe sahip olmayan ve siyasal hareketin kapsayıcılığı karşısında gölgede kalan alt akımları* açıklamamızı mümkün kılmaktadır. Sosyal hareketler yaklaşımı, kentsel-İslâmi habitusun *süreçsel* yönlerine, dolayısıyla oturmamış, dinamik ve değişim halindeki karakterine vurgu yapar. Sosyal hareket kuramları, hareketlerin kültürel olarak verili olandan çıktığını, ama aynı zamanda temel bir değişim kaynağı olduklarını öne sürmektedir.[1] Nitekim araştırmamız da İslâmileşmenin kentsel serencamını değişime kapalı-statik kalıpların ötesine uzanarak, dinamik bir habitus olarak resmetmektedir.

Araştırmanın bu aşamasında, İslâmi hareket sınırlarında yer alan birçok ilişki ve iletişim ağının kent ortamlarındaki gelişim

1 Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 21-22.

süreçlerine odaklanacağız. Özellikle 1950'lerin akışkan göçleriyle beraber gelişen dinamiklere odaklanmak, muhafazakâr yaşam alanlarında bugün sınıfsal ve kültürel düzeyde gelişen habitusun arka planını anlamada oldukça işlevsel görünmektedir. Bu dönemden itibaren hareketin neredeyse tüm bileşenlerinde, dayanışma-temelli bir kolektif eylem modeli sahne almaktaydı. Nitekim AK Parti tecrübesine değin, hareketin toplumsal ve siyasal iktidar alanlarına erişimden yoksun oluşunu dikkate aldığımızda, bu tür pratikler tesadüf değildi. Temel motivasyonlarını dayanışma ve hareketlilik kazanmanın oluşturduğu kolektif eylem, sosyal kapanmanın çeperdeki gruplarına özgü bir hat çiziyordu.

Ortaya konan bu dinamik tablonun diğer boyutunu ise, kuşkusuz egemen laik-Kemalist blok ile olan "rekabet" ve "mücadele" süreçleri oluşturuyordu. *Retrospektif* bir yaklaşımla, yani "geriye bakarak" ele aldığımız hareketin gelişim sürecinde, laik-Kemalist blokla olan ilişkiler öne çıkıyordu. Ancak aktörler arasındaki ilişkiye dair bu saptamamız, Cumhuriyet tarihini büsbütün bir "çatışma hikâyesi"ne hapsetmez. Kemalizm, ilk düzeyde metafiziği "boş uğraş" telakki eden pozitivizme yakın görünse bile, dinin "ulus inşası"na katkı sunabilecek potansiyelleri karşısında teklifsiz değildi: Dinin ulusal inşayı destekleyici kısımları işlevselleştirilebilirdi.[2] Modern Türkiye'de devletin en önemli meşrulaştırma kaynaklarından biri, İslâm ve İslâmi gruplarla aradaki bağlar olmuştur.[3] Diğer taraftan din temelli "karşı-toplumsal hareketlilik", devletçi elitleri epey düşündürmüştür.[4] Nitekim Millî Görüş Hareketi ve Akıncılar örneğinde İslâmi mobilizasyonun laik elit nezdinde uyandırdığı "endişe", 12 Eylül ve 28 Şubat'ın otoriter politikalarının anlamlandırılmasında öne çıkmaktadır. Bu gerçeklikten hareketle çalışmamızda, aktörler arasında ilişki-

2 Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yay., İstanbul, 2014, s. 129.

3 M. Hakan Yavuz, "Türkiye'de İslâmi Hareketin Dönüşümünde Yeni Burjuvazi'nin Rolü", *AK PARTİ: Toplumsal Dönüşümün Yeni Aktörleri*, ed. M. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 15.

4 Mollaer, *a.g.e.*, s. 131.

ler bütünüyle bir "antagonizma"ya indirgenmese de sosyal kapanmaya dönük rekabetçi, çatışmacı ve dışlayıcı yüzler öne çıkarılacaktır.

Karşıt bir projeye sahip olan ve karşıt bir elitin öncülük ettiği Türkiye'deki İslâmi hareket, birçok konuda dinamik bir sosyolojiyi temsil etmiştir. Bir taraftan resmî ideoloji olan Kemalizme ve ordu-bürokrasi-kapitalist üçlüsünün oluşturduğu *seküler bloka* meydan okurken,[5] diğer taraftan İslâmi kimliğin geleneksel sınırlarının dönüşümünde öncü rol oynamıştır. Gülalp'e göre, İslâmi hareketin Kemalist egemenliğe meydan okuma kapasitesine erişimi, makro çerçevede bir "modernlik krizi"ni temsil eder:

> Modernizmin küresel çapta krize girmesi ve Batı medeniyetinin evrenselcilik efsanelerine yöneltilen eleştirilerin çoğalmasıyla birlikte, Kemalist proje de inandırıcılığını yitirmeye başladı. Avrupa medeniyetinin evrensel olma iddialarının yapıbozumu ve onun aslında hegemonik bir proje taşıyan yerel bir kültür olduğu düşüncesinin yaygınlaşması, alternatif medeniyet görüşlerinin savunulabilmesine imkân tanıdı. Nasıl Batı'da modernizme dayalı ideolojilerin içine düştüğü kriz çok sayıda kimlik siyasetine yol açtıysa, Türkiye'de modernleşme projesinin krizi İslâmcı kimlik siyasetine yol açtı.[6]

Farklı bir açıdan Aktay, İslâmi hareketin gelişimini mekânsal bir metafordan (diaspora) hareketle çözümler. Aktay'a göre, diaspora kavramının İslâmcıların kendilerini hissettikleri bir durumu ifade etmek üzere kullanımı, Cumhuriyet dönemiyle ilgili algılarını temsil etmede önem taşır.[7] Necip Fazıl'ın, İslâmi kitlede tesiri büyük "Sakarya Türküsü" içerisinde geçen, "Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya!" ifadesi, dönem İslâmcılığının diasporik ruh halini yansıtan anahtar söylemlerin başında gelir. Ancak Aktay, İslâmi sermaye örneğinden yola çıka-

5 Yavuz, a.g.m., s. 11.

6 Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti*, Metis Yay., İstanbul, 2014, s. 56.

7 Yasin Aktay, "İslâmcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek", *Milel ve Nihal*, cilt 5, sayı 3, İstanbul, 2008, s. 28.

rak, bu diasporik halin aynı zamanda, İslâmi hareketin gelişimi adına "bir imkân sosyolojisi"ni temsil ettiğini belirtir:

> Gerçekten de kısa zamanda yayılan ve ülkenin neredeyse her sektöründe en büyük sermaye sahipleriyle yarışacak bir duruma yükselen bu nevzuhur sermayeyi güdüleyen, Weber'in tasvir ettiği türden bir çileye davet kültürü var mıdır? Kuşkusuz, bu sermaye kesiminin yükselişinin çok değişik sosyolojik nedenleri tespit edilebilir. Ama bir motivasyon sosyolojisi bağlamında, kendini "öz vatanında sürgün, öz vatanında parya" hissettiği bir ortamda, aşkın bir kimliğe atıfta bulunan muhayyel ve somut cemaat algısının sağlayacağı motivasyon azımsanacak gibi değil.[8]

Aktay, diaspora söylemlerinin böyle bir enerji üretmedeki yüksek değeri nedeniyle İslâmi hareketlerce referans alındığını belirtir. Bu nedenledir ki, Nietzsche'ye göre, mağdurların söylemi bile (büyük ölçüde) "iktidar arzusu"nun bir başka ifadesidir: Kişi kendisine adaletsiz davranıldığı ve haksızlık yapıldığını ne kadar çok gösterebilirse, o kadar çok iktidar talep edebilir. Dolayısıyla Aktay'a göre, diaspora söylemi gerçek şartların sonucu olabilirse de ona başvurulması, dolaylı ya da doğrudan *iktidar arzusuyla* ilişkilidir.[9] Bu bağlamda, Kemalist hegemonya karşısında istikrarlı bir şekilde altı çizilen "adalet" ve "eşitlik" istenci, önemli ölçüde "kaynak ve fırsat alanlarına yerleşme arzusunun" parçası halindedir. Hiyerarşi alanında yer almaya dönük bu tür ideallerin nesnel bir gerçekliğe kavuşması ise, özellikle kentsel çeperlerde dolaşıma sokulan dayanışma halkalarıyla gerçekleşir. Nitekim 1950 sonrası İslâmi hareketin mekânsal, politik, cemaatsel, ekonomik vb. boyutlarını, çalışmanın bundan sonraki kısmında dayanışma örüntülerinden hareketle ele alacağız.[10]

---

8 Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s. 137.

9 Yasin Aktay, "Diaspora ve İstikrar: Bir Bilgi Yapısındaki Kurucu Elementler", *Laik Devlet ve Fetullah Gülen Hareketi*, ed. M. Hakan Yavuz, John L. Esposito, Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s. 184.

10 Dayanışma hatlarını farklılaşan boyutlarıyla resmetme çabamız, toplulukla ilgili "olumsal" ya da "destekleyici" bir konumlamanın dışında yer alıp, mer-

Mekânsal temsiller

Sosyal bilimlerde mekân kavramının kullanılması son yıllarda giderek önem kazanmıştır. Gündelik yaşam deneyimleri ve kültürel süreçleri anlamada, zamanın kategorilerinden çok, mekânsal kategorilerin öne çıktığı bir çağda yaşanmaktadır.[11] Dolayısıyla mekân, günümüz toplumlarının dönüşüm süreçlerinin anlaşılmasında temel bir öneme sahiptir.[12] Bal'a göre, mekânın sosyal boyutu kültür, inanç grupları ve sosyal sınıflarda ifadesini bulan güç ilişkileri tarafından oluşturulur.[13] Bu açıdan, İslâmi hareketin 1950'lerden itibaren ivme kazanan merkezîleşmesini anlamada, "mekânsal temsiller" önemli bir başvuru kaynağıdır.

"Açık" sınırlarda habitusun filizlenmesi

Kentsel-İslâmi habitusun modern Cumhuriyet'in kent mekânlarında varlık kazanmasında ilk büyük dalga, 1950'li yıllarda gerçekleşmiştir. Bu dönemde, DP hükümetinin liberal-kapitalist sisteme entegrasyon politikaları ivme kazanmaktaydı. 1950'lerden itibaren, çok partili sisteme geçişle birlikte gelişen dinamikler laik-dindar, devlet-toplum ve nihayet İstanbul ile Ankara arasındaki güç ilişkilerini dönüştürmeye başlar.[14] Laik-Kemalist blok, kendi sembolleri ve kurumlarıyla büyük şehirlerde otoritesini kurmuş, fakat Anadolu'nun geniş kırsal bölgelerinde İslâm'ın geleneksel biçimleri hâkimiyetini sürdürmüş-

kezîleşme sürecini anlamaya dönük bir "çerçeve"yi içerir. Cumhuriyet modernleşmesinin uzun bir safhasında çevrede konumlanan kitlenin gündelik ve kamusal yaşamına, bu tür "karşı-ağlar" damga vurmaktaydı. Ancak dayanışma ağlarına başvurulması, güç-iktidar istencinden bağımsız gelişmez. Bu potansiyel, topluluğun dikey-sosyal hareketliliğe kavuşmasında daima bir başvuru kaynağı halindeydi.

11 Jameson, 1991: 16'dan aktaran Rana A. Aslanoğlu, *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2000, s. 212.

12 Oğuz Işık, "Değişen Toplum/Mekân Kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması", *Toplum ve Bilim*, sayı 64-65, İstanbul, 1994, s. 8.

13 Hüseyin Bal, *Kent Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2011, s. 227.

14 Göle, *a.g.e.*, s. 131.

tür. Dinin rolü, devlet ve toplum arasındaki sınır, kısmen 1950 ile 1970 arasında, nüfusun % 18'inden fazlasının, doğdukları illeri terk ederek yer değiştirmeleriyle dönüştü. Göçün yönü, neredeyse istisnasız olarak, kırsal kesimden kent merkezlerine doğru olmuştur.[15] Şerif Mardin, muhafazakârların başlangıçta küçük yerleşim birimlerinde olmak üzere eğitim, politika ve ekonomik sahada filizlenen bu görünümlerini "taşra hareketliliği"[16] kavramıyla ele alır.

Mardin'e göre, (İslâmi) taşra hareketliliğinin kent ortamındaki yaşam alanları, ilk olarak *gecekondu* düzeyindeydi. Ancak bunlar karton yerleşimler değil, geldikleri yerlerin fakirliğiyle karşılaştırıldığında, bir çeşit *yukarı hareketlilik* imkânlarına sahipti.[17] Gecekondu sakinleri, Sao Paulo veya Kalküta'daki yoksul kırsal göçmenler gibi kent hayatından uzak veya yalıtılmış değildir. Bunun tersine yukarıya doğru hareketli, enerjik ve girişim gücüne sahiptirler. Soyutlanmaktan çok, bütünleşme peşindedirler.[18] Yıldırım'a göre, söz konusu bütünleşme arayışları daha çok *dayanışmacı topluluklar* üzerinden gerçekleşiyordu.[19] Nitekim İslâmi dayanışma ağları, 1970'lerde sol kanat hareketler için zemin sağlayan gecekondularda filizlendi.[20] İslâmi örgütlenmeler bu süreçte yeni arayışlara hitap etmiştir.[21] Gecekondu bölgelerinde İslâm, göçmenlere bir iletişim ve birlik oluşturma ortamı sağladı. İslâmi ibadet ve öğretiler, yeni ve oturmamış kent hayatının siyasal ve sosyal dünyasını anlamada bilişsel araçlar sağlamak için yeniden yorumlandı. Bu bağlamda göçmen muhafazakârlar, İslâm'ı gündelik hayatı düzenleyebilecek gelenekler ve anlamlı davranış için standartlar belirleme aracı olarak kullandılar.[22]

---

15 M. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 116.

16 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s. 222.

17 *A.g.e.*, s. 223.

18 Yavuz, *a.g.e.*, s. 118.

19 Ergün Yıldırım, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslâm*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 74.

20 Yavuz, *a.g.e.*, s. 118.

21 Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslâm*, Şehir Yay., İstanbul, 2000, s. 179.

22 Yavuz, *a.g.e.*, s. 118.

Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta ise, İslâmi habitusun filizlendiği yaşam alanlarında *dışlama* ve *ayrışma pratiklerinin yoğun olmamasıdır*. 1980'lere kadar kentlerdeki temel mekânsal ayrışma, kentin düzenli yasal yerleşim alanlarıyla, kentin eski ve yeni üretim faaliyetlerinin çevrelerinde öbeklenen ve zamanla mahalle niteliği kazanan gecekondu alanları arasındadır. Ancak Kurtuluş'a göre bu ayrışma, 1980'lerin başlarına kadar *nitelik ve mekânsal mesafeler bakımından derin ve dışlayıcı bir mekânsal ayrışma görüntüsü sunmamaktadır*. Düzenli-yasal konut alanlarının hemen çevresinin gecekondu kuşağı ile sarılı olduğu, aynı caddenin alt ve üst yanında zengin konutları ile yoksul gecekonduların karşılıklı varlığı, Üçüncü Dünya kentlerinin tipik görüntülerini oluşturmaktadır.[23] Dolayısıyla bu dönemde *sınıfsal ve kültürel kimlik temelli sınırlar*, önemli ölçüde "açık" bir niteliğe sahiptir.

Çoğulcu deneyimler: "Gayrimüslimlerle ibadet hariç, her şeyi paylaşırdık"

İstanbul Fatih ilçesi, bu dönüşümü anlamada önemli bir mekânsal referanstır.[24] 1950 sonrası dönemde çoğul kimliklerle örüntülü "açık sınırları" ve İslâmi hareketin gelişimini sembolize eden yanlarıyla, sosyolojik araştırmaların her zaman ilgi

23 Hatice Kurtuluş, "Mekânda Billurlaşan Kentsel Kimlikler: İstanbul'da Yeni Sınıfsal Kimlikler ve Mekânsal Ayrışmanın Bazı Boyutları", *Doğu-Batı Dergisi*, sayı 23, Ankara, 2003, s. 79-80.

24 Kentsel-İslâmi habitusun güncel temsillerine odaklanan bu araştırmanın inceleme alanı, 1950'lere değin uzanır. Bu dönemden itibaren çeşitli alanlarda gelişen dayanışma üretimleri, günümüzde yaşanan merkezîleşme sürecinin önemli bir arka planıdır. Kentli muhafazakârların başrolü oynadığı bu dinamik sosyoloji, kuşkusuz oldukça geniş bir alanda varlık kazanır. Diğer taraftan araştırma, güncel temsillere odaklı ve "sosyal araştırma" niteliğine sahiptir. Bu gerçeklik, 1950 sonrası gelişen dayanışma ağlarının özellikle "mikro sosyolojik" boyutlardan hareketle çözümlenmesine neden olmuştur. Dolayısıyla araştırmada, *literal okuma rutininin dışına çıkılarak ve aktörlerin deneyimlerinden hareketle*, bu geniş sosyoloji incelenmiştir. Araştırmada, kritik öneme sahip olduğu düşünülen sınırlı sayıdaki aktörün deneyimleri, *sözlü tarih* yöntemiyle gün ışığına çıkarılmıştır. Aynı zamanda *seçilen deneyimlerin, araştırmanın mekânsal odaklarından birini oluşturan Fatih ilçesi sınırlarında yer almasına* özen gösterilmiştir.

odağı olmuştur. 1950 sonrası Fatih'inde, farklılaşma ya da çatışma dinamikleri sadece *yerli toplum ve göçmen muhafazakâr kitle* arasında değildir. Bunun yanında, bünyesinde barındırdığı gayrimüslim nüfus, İslâmi kesimin çoğulculuk deneyimi açısından özel bir niteliğe sahiptir. Bugün "Fatih Akıncıları"nın başkanı olan Ahmet'in[25] sosyal hafızasını yokladığımızda, Fatih'in çoğulcu dünyası daha da netleşmektedir:

> Nevşehir'den İstanbul'a geldiğimizde Fatih Balat'a yerleştik. Balat, aynı zamanda İstanbul'un en mütevazı semtlerinden biriydi. 60'lı yıllarda gayrimüslimler hâlâ vardı: Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler olmak üzere... Hatta bizim oturduğumuz evin sahibi Rum'du. Yaşlı karı-kocaydılar. Ama kısa zamanda bizim aileden biri gibi oldular. Kadına "Mama", kocasına da "Papu" derdik. Baba ve anne demekti. Hiç unutmam, Ramazan'da iftar sofrasına birlikte otururduk. Ezanı bizimle beraber beklerlerdi. Kendi yortuları olduğu zaman da bize kırmızı yumurtalar getirirlerdi. Biz de çok sevinirdik. Farklı dinlerden olmamıza rağmen, hiç çatışma yaşamadık. Çocukluğum, böyle zengin bir ortamda geçti ve farklı kültürleri tanıma imkânı bulduk.

Fatih'in çoğulcu dünyasını anlama adına, kendisine verdiğim isimle Rizeli "Hikmet"in deneyimleri de oldukça çarpıcıydı: "Burada mahalle kültürüyle büyüdük. Rumlarla, Ermenilerle, Yahudilerle... Gayrimüslimlerle ibadet hariç her şeyi paylaşırdık."

Görüldüğü gibi Fatih'in çoğul kimlik dünyası, kentsel-İslâmi habitusun erken evrelerinde, farklılıklarla bir arada yaşamaya dair bir deneyimi ortaya koyar. Ancak çoğulcu habitusun ters yüz edildiği pratikler de yok değildir: *6-7 Eylül Pogromu!* Milliyetçi reflekslerin devreye girmesiyle, çoğulcu habitus nostaljik bir hatıradan ibaret kalmıştır. Ahmet ve ailesi ise, bu dalgaya direnen az sayıdaki muhafazakârdan biri olmuştur:

> 6-7 Eylül Olayları'nda bunların dükkânları yağmalanmış. Kendileri de tehdit edilmiş. Büyük bir travma yaşadılar ve uzun sü-

25 Araştırmada yer alan isimler takma olarak yer alacaktır.

re bunu atlatamadılar. Özellikle de Rumlar... Önce çocukları terk ettiler Fatih'i. İşte Yunanistan'a, İsrail'e falan gittiler. Bir kısmı da zamanla çocuklarının arkasından gidip, Fatih'i terk ettiler. Tabii kalanlar da vefat edince, geriye bir şeyleri kalmadı. Çok az sayıda Ermeni, Rum ve Yahudi kalmıştı. Hatta ev sahibimiz olan Rum karı-koca, biz oradayken vefat ettiler.

Onlara uzun yıllar biz baktık. Çocukları da yoktu zaten. Evlatlıkları vardı. Onlar da terk etmişti buraları. Akrabaları da Yunanistan'a gitmişlerdi. Kimi kimseleri yoktu. Sadece Patrikhane camiası olarak kalmışlardı. Biz onları bırakmadık. Önce koca vefat etti. Sonra kadıncağıza da vefat edene kadar biz baktık. Son nefesini bizim evimizde verdi. Yani o kadar güzel bir diyalog ve hoşgörü ortamı vardı ki, anlatamam size...

Ahmet, kurulduğu ilk anlardan itibaren İslâmi hareketin sembol unsurlarından Fatih Akıncıları'nın liderlerinden biri...[26] Bugün aynı zamanda anti-milliyetçi bir yayın politikasına sahip olduğu bilinen "İslâmi Analiz"[27] adlı sitede yazar. Ahmet'le yaptığımız konuşmalarda, İslâmi hareketi sürekli "milliyetçilik karşıtı/evrensel" bir bağlam içerisine yerleştiriyordu. 6-7 Eylül Olayları'na karşı net bir duruş sergileyerek, yerli-millî örüntülerle sarmalanmış dinsel retoriğe mesafeliydi. Bu duruşunu, kişisel habitusunda önemli bir yer tutan gayrimüslim komşularına borçlu olduğunu belirtiyordu:

Mesela bizim oturduğumuz o Rum ailenin evinde mahallenin elektrik kofrası vardı. Bir gün arıza yapınca, elektrik idaresinden birileri geldi. O zamanlar küçüktüm, ama konuşulanları anlayabiliyordum. Bizim ev sahibimiz olan yaşlı kadına, gelen görevliler hakaret ettiler. Bunları duyunca, Rum kadın onlara: "Siz hiç Allah'tan korkmuyor musunuz? Biz size Sultan Fatih'in emanetleri değil miyiz? Siz, emanete böyle mi sahip çıkarsınız? Ben Rum olduğum için mi böyle davranıyorsunuz?" dedi. Kadının adı Vasilici idi. Hiç unutmadım tabii bu sözleri. Yani onların bize emanet oldukları hep kafamda yer etmiş-

26 İlerleyen başlıklarda bu konuda daha ayrıntılı bilgiler verilecektir.

27 http://www.islamianaliz.com/

tir. O yüzden Rumlara, Ermenilere, Yahudilere hayatımda hiç düşmanlık beslemedim. Tam tersine onları hep kendimden, bizden biri gibi gördüm.

Kentli-yerli habitus versus *taşralı habitus:* *"O güzel insanlar buradan gidince, yerine çirkinler geldi!"*

Mekânın çoğulcu geçmişine ağıt yakanlar, sadece Ahmet gibi muhafazakârlar değil. Bugün, Fatih'te Fevzi Paşa Caddesi'nin her iki tarafında da varlığı giderek azalan kentli-yerli kesimden İhsan'ın anlatımlarına da kulak vermem gerekiyordu. İhsan, Fatih'in yerlisi olmanın getirdiği "sembolik sermaye"nin de etkisiyle, halen Karagümrük mahallesinin muhtarlığını yapmakta. İhsan'ın toplumsal hafızasını yokladığımda, yüksek kültürün önemli bir bileşeni olarak gayrimüslimler kodlanırken, göçmen-taşralı muhafazakârlara düşen pay ise, bu hafızayı kirleten "tekinsiz güruh"tan başka bir şey değildi:

> Burası gayrimüslimlerin olduğu zaman çok güzeldi. Yani mesela bizim gençliğimizde Edirnekapı takımı vardı. Forması mavi-beyazdı. Mavi-beyaz, Yunan bayrağıydı. Ama biz hiç gocunmazdık bundan. Bana temsil ettiği tek şey, mavi-beyaz renkleriydi. Şimdi kalede "papazın oğlu Pedro". Sol bek Vasil. Ortada Yani Tavukçuoğlu. Sağ kanatta Laki. Diğer tarafta Yanço... Yani böyle hep güzel insanlar vardı. Bunların arasına da bizimkilerden "Mehmet Ali Abi", "Dayı Muzaffer" ya da Alaattin diye bir çocuk girerdi kadroya. Yani, gayrimüslimlerle biz o kadar iyi geçiniyorduk ki... Mesela benim çok samimi olduğum Varjan diye bir arkadaşım vardı. Can ciğerdik. Evlerine giderdik, evimize gelirdi. İnsanlığın dışında hiçbir düşüncemiz yoktu. Güzel güzel geçinirdik.
>
> Mesela, Alaattin arkadaşımız bu takımda top oynamaya başlayınca, gayrimüslim arkadaşlarımız ona "Aleko" demeye başladılar. Öyle kaldı adı. Dolayısıyla buraya yeni gelen birçok insan onun gayrimüslim olduğunu zannederdi. Hatta belediyeci

Arif Abi bir gün, "Ne terbiyesiz adammış bu Aleko yaa! Bugün Cuma'ya gelmiş. Çıldırttı beni..." deyince, "Abi ne var bunda? Evi, caminin karşısında. Cumaya gelemez mi?" diye çıkıştım. "Ulan Aleko'dan bahsediyorum!" deyince, "Yahu abi, adamın gerçek adı Alaattin yaa! Varsın gerçek adı Aleko olsun, gene gelsin. Ne olur yani?" dedim.

Sonra sonra biz bu insanları buradan uzaklaştırdık. Kavgalarla, dövüşlerle... *O güzel insanlar buradan gidince, yerine çirkinler geldi. Çirkinler de buradaki bizim gibi yerlileri bezdirdi.* Biz nasıl gayrimüslimlere kötü davrandıysak, bu sefer o insanlardan sonra gelenler, bizi rahatsız etmeye başladılar. Demek ki yüce Allah bu işe karıştı.

İhsan'ın anlatımında görüldüğü gibi, kırsal göçmenlerin kente akını doğal olarak hoşnutsuzluklara yol açmış. Kentin eski sakinleri, yani eski orta sınıf değerlerine sahip kendinden emin, tanınmış, yerleşik aileler, göçü bir taşra istilası saymışlar.[28] Dolayısıyla, (muhafazakâr) toplumsal dolaşımdan rahatsızlıklarını dışa vurmuşlardır. Kentin merkezinde yer alan bu tabakalar, dolaşımla beraber statü ve prestij kaybına uğradılar. Bu nedenle bütün sorunların nedenini, dolaşımda yer alan kimseler olarak görmekteydiler. Biriken enerjisiyle kentsel yaşamın çeşitli alanlarında önemli roller edinen toplumsal dolaşımın yeni aktörleri, "düzeni bozmakla" suçlanıyordu.[29] Kentin yeni sakinlerinden biri olan Konya göçmeni Halil'in 1967 yılında Fatih Karagümrük'teki ev sahibiyle yaşadığı deneyimler de bu hoşnutsuzluğu çarpıcı bir şekilde yansıtmaktaydı:

Suriçi'nde Osmanlı'dan kalan beyaz yakalı kesim, bizim aramızda barınamadı. Daha doğrusu, bizimle komşuluk yapmak istemediler. Mesela ben sokağa çıktığımda ilahi söylüyordum. Şimdi bu adam nasıl duracak orada? Artık sokağı ben işgal ediyorum. Onlar, sokağa çıkamıyor. Mesela Karagümrük'te Ayşe adlı, İstanbul'un yerlisi bir ev sahibim vardı. 67 yılında-

28 Kemal H. Karpat, *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, çev. Abdülkerim Sönmez, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 114.

29 Ergün Yıldırım, *İktidar Mücadelesi ve Din*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 79.

dı. Sadık diye bir köylümüzün hanımı, o gün Ordululardan birinin hanımıyla kavga ediyordu. Ayşe Hanım, sürgülü tahta penceresinde üzüntü ve öfkeyle karışık oturuyordu. Tüm bina onundu. Ben de o an evden çıkmıştım. Karagümrük'ten Maltepe'ye işe gidecektim. Tam sokağa adımımı atacaktım ki, ev sahibim Ayşe Hanım "Dur hafız oğlum" dedi. Bastonuyla pencereden duvarlara vurup, bir yandan kadınlara susun diyordu. Hepsini bir anda susturup, İstanbul'un eski şivesi olan Rumeli aksanıyla "A be çocuğum. Siz hiç şehir, insan, edep, ahlâk adına bir şey görmediniz mi? Siz hiç insan içine girmediniz mi? Siz karşılıklı birbirinize söylediğiniz bu şeyleri yapıyor musunuz? Hayat kadınlığının da bir haysiyeti vardır. Siz geldiniz, hayat kadınlığının bile haysiyetini yerle bir ettiniz. Eğer annemin, babamın aziz hatırası olmasa burada bir gün durmazdım" dedi. Zaten durmadı da. Ben askerden döndükten sonra mahalleden taşınıp gitmiş.

Halil'in ev sahibi Ayşe Hanım'ın temsil ettiği kentli-yerli habitus, başlangıç evresinde köyden kente göç edenlere kısmi bir tahammülle yaklaşmıştır. Ne de olsa kentteki köylülerdi: Hadleri bildirilebilir ya da içinde debelendikleri kültürel boşluktan çekip çıkarılabilirdi – elbette şehirli olmayı öğrenebilirlerse. Ne var ki, toplumsal ve coğrafi akışkanlığın hızı, başlangıçta öngörülmüş olan baş edilebilir dönüşüm hızının çok ötesine sarkıyordu. Köyden gelenler kendi politikalarını, kendi yaşam dünyalarını, kendi kamusal mekânlarını oluşturdukça; bu yeni yaratılan biçimlerle, yerli nüfusun modern olarak kabul ettiği değerler arasındaki bağdaşmazlık, yaygın bir çatışma haline gelecekti.[30] Söz gelimi, yerli kitleden Karagümrük muhtarı İhsan'ın göçmen kitleye dair hafızası, bu çatışmayı ve kuşatılmışlık hissini karşılayan yaşanmışlıklarla doludur:

Şimdi burada herkesin evi vardı yaa evi! Daire diye bir şey yoktu ki. "Ahmet'in evi", "Mehmet'in evi" gibi bahçeli evler vardı... O eski binalar şimdi burada olsaydı, paha biçemezdi-

30 Çağlar Keyder, "Enformel Konut Piyasasından Küresel Konut Piyasasına", *Küresel ile Yerel Arasında İstanbul*, Haz. Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 180-181.

niz. Öyle güzeldi buralar. Hep köşk tipi, bahçeli, ahşap, cumbalı evler vardı. Noldu? Bu Karadeniz bölgesinin insanları gelince... Allem kullem ettiler. O güzelliği fark edemediler.

İnsanlar evlerini müteahhide verdiler. Müteahhit de ne tarih dinledi ne de başka bir şey. Aslında senin benim gibi insanlardı yaa, ne müteahhiti! Ellerinde belge yok, diploma yok, müteahhit oldular. Vurdular kazmayı, küreği... Kazdılar, yıktılar o tarihi. Yerine çok katlı binalar yaptılar. Dolayısıyla o binaların içine insan gelecekti ya... "Sen gel, sen gelme," diyemezdik. Nitekim öyle oldu. *Geldiler, doldular, mahvettiler...* Uyuşturucu, PKK, silah falan ondan sonra başladı. Nerede o güzelim evler.

İhsan'ın anlatımıyla, 1950 sonrası dönemde kentli-yerli orta sınıflar, kırsaldan yeni gelen kitleden her ne kadar hoşnutsuz olsa da gündelik yaşamda derin ve sistematik bir dışlama pratiğinin yer almadığı görülmekte. İhsan bunu, "'Sen gel, sen gelme,' diyemezdik," sözleriyle belirtiyor. Dolayısıyla seçkinci topluluklara özgü, kaynaklara erişimi kısıtlayıcı "sınır" vurgusuna burada rastlanmaz. Fatih, bu dönemde yerli toplum gözünde "hoşnutsuzluğun diyarı" sayılsa da sınıfsal, kültürel düzeyde oldukça renkli ve çoğul bir görünüme sahiptir. Bununla birlikte, mekânda karşılaşan (yerli ve taşralı) habituslar arasındaki hiyerarşi, peyderpey göçmenlerden yana işlemektedir. Fevzi Paşa Caddesi'nin her iki yanındaki yerli nüfus, bu kuşatılmışlık duygusuyla kentin özellikle kuzeyindeki "mutena" alanlara doğru yönelmiştir. Dolayısıyla Fatih, giderek İslâmi habitusun varlık kazandığı sembolik bir mekâna evrilmiştir. Kuşkusuz, göçmen kitlenin bu deviniminde "sosyal sermaye" ağlarının da etkisi çok önem taşır.

Sosyal sermaye ağları

Sosyal sermaye, gündelik yaşamdaki sosyal ilişkileri, gruplar adına bir imkân sosyolojisine dönüştüren önemli bir dinamiktir. Genel hatlarıyla, gündelik hayat içerisinde gelişen *güven*,

normlar ve *sosyal ilişki ağları* gibi dinamiklerle birlikte anılmaktadır.[31] Bu tür ağlar, göçmen muhafazakârların kente tutunma sürecinde önemli bir enstrümandır. Göç süreciyle kentte kökene ve dinî ağlara dayalı, sınıfsal bir temele oturmayan, kapsayıcı, farklı toplumsal katmanları içeren, esas olarak güvene ve dayanışmaya dayanan informel örgütlenmelerin ağırlığı artmıştır. Kentin mevcut kurumsal yapısı yeni göç edenlere iş, konut, sağlık, sosyal güvenlik gibi kentsel yaşamın asgari gereksinmelerini de karşılayamayınca, bu ilişkilerin varlığı göç eden gruplar bakımından çok daha önemli olmuştur.[32] Türkiye, en başından bu yana kentleşmesini ağ türü ilişkiler içerisinde yaşamıştır. Bu ilişki ağları sayesinde kente gelen göçmenler, yabancısı oldukları kentte kendilerine korunaklı sayılabilecek ortamlar yaratabilmişlerdir. Bu ilişki ağları göçmenleri, kentin anonimleştirici etkileri karşısında kaybolmaktan kurtarmış, kentte var kalabilmenin temel koşulu olan iş ve konut piyasasında tutunabilme fırsatları yarattığı gibi, göçmenlere yükselebilme ve refahlarını arttırabilme umudu sağlamıştır.[33] Sosyal sermaye ağlarının göçmen muhafazakârların yaşam alanlarında dolaşıma sokulduğu ilk deneyimleri, kökene dayalı ilişkilerde görmekteyiz.

Kökene dayalı ağlar

Kentin yeni sakinleri olan taşralı kitlenin yerleşme, iş bulma ve gündelik sorunlarını çözmek amacıyla aile, akrabalık, hemşehrilik gibi kökene dayalı ilişkileri yaygın olarak kullandıkları bilinmektedir. Bu tür ilişkilerin kentsel yaşama entegrasyon sürecini daha sağlıklı geliştirdiği açıktır. Aynı zamanda bu ilişkilerin varlığı ve canlılığı, kamu kurumlarının yükünü de önemli ölçüde hafifletmiştir.[34] Nitekim hemşehrilik temelli grup-

31 John Field, *Sosyal Sermaye*, çev. Bahar Bilgen, Bayram Şen, İstanbul Bilgi Ünv. Yay., İstanbul, 2008, s. 1-4.

32 Sema Erder, "Nerelisin Hemşerim", *Küresel ile Yerel Arasında İstanbul*, Haz. Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 194-197.

33 Oğuz Işık - M. Melih Pınarcıoğlu, *Nöbetleşe Yoksulluk*, İletişim Yay., 2013, s. 96.

34 Sema Erder, *İstanbul Bir Kervansaray (mı?)*, İstanbul Bilgi Ünv. Yay., İstanbul, 2015, s. 22-23.

lar, üyelerine sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda yardım etmek için oluşturulmuş informel oluşumlardır. Milliyetçiliği değil, ama ön-milliyetçi karakterdeki köye, memlekete ve dinsel dayanışma ağlarına bağlılıkları besler. Bağlılıklar, kent piyasa ekonomisinde kimlik ve sadakatin baskın göstergeleri olarak ortaya çıkar. Yeni gelenler, kentle bütünleşmenin bir aracı olarak doğum yeri, etnik köken ya da dinsel inançlara dayalı ağlara doğru çekilirler.[35]

Kentlerin özellikle gecekondu bölgelerinde yapılan araştırmalar, bu tür ilişkilerin çekirdek halkasını "aile" etrafında yoğunlaşan dayanışmacı akrabalık ilişkilerinde gösterir.[36] Çekirdeğinde ailenin yer aldığı dayanışma halkası, daha sonra köye, memlekete doğru genişlemektedir. Kökene dayalı ağlardan en geniş kapsamda olan hemşehrilik kimliği, çoğu defa kırsal olan ortak coğrafi bir kökeni ve çoğunlukla kentli kapitalist ekonominin eteklerinde yeni bir hayata başlayanlar için temel önemde duygusal bir bağ oluşturur. *Hemşehri dayanışma ağları*, üyeleri açısından karşılıklı beklentiler ve yükümlülükler getirir. Başka bir ifadeyle, aynı şehirden olmanın doğurduğu yakınlık olgusu, büyük şehirde yitip gitmek yerine, bir kimlik olarak pekiştirilir ve vurgulanır.[37] Daha önce kendisinden bahsettiğimiz Konya göçmeni Halil, kente tutunmasında hemşehriliğe dayalı ağların etkisini şu şekilde belirtmektedir:

> İstanbul'a geldiğim 60'lı yılların başı, göç yıllarıydı. O zamanlar memleketimde herkes, bir tanıdığı vesilesiyle İzmir'e ya da İstanbul'a gelmeyi düşünüyordu. Yani hazırlıklı, danışıklı gelirdi. Buradan ya bir akrabası ya da köylüsü varsa gelir. Çünkü yapacağı iş, yatacağı yer buradaki yakın çevresine bağlıdır. Yoksa kendi kendisine gelip iş bulamaz. Mesela bizim zamanımızda bir patron beni işten çıkarırsa, bir daha o yakın çevrede iş bulamazdım. Çünkü daha önce çalıştığım yerden bilgi alır bir şekilde. Dolayısıyla mutlaka bir yakınınıza sığıntı ola-

35 Yavuz, *a.g.e.*, s. 119.

36 Erder, *a.g.e.*,, s. 23.

37 Yavuz, *a.g.e.*, s. 129.

rak geliyorsunuz. Bazen evinde sizi yatırır. Bazen başka yerde yatacak yer ayarlar. İşte biz de hangarda yatıyorduk. *Hangarda yatabilmemiz de Doğanbeyli bir hemşerimiz sayesindedir.* İlk başta atölyesinde çıraklığa başlamıştım. Onun hanında yatıyorduk. Zaten o da başka yabancı birini yatırmazdı. Ben buraya geldiğimde, Konya Doğanbeyli'den gelenlerden üçüncü kuşaktım. Onlar, bizden 20 yıl önce gelen hemşehrilerimizdi. Tezgâhları ve kurulu düzenleri vardı. Bize şehirde nasıl davranacağımızı, nelere dikkat edeceğimizi söylerlerdi. "Burası lokanta. Burası sinema. Burası kahve..." diye.

Buraya Anadolu'dan ilk gelen kuşak, köyündeki gibi yaşadı, köyündeki gibi öldü. Hemşehri cemaatleri vardı daha çok. Mesela biz Doğanbeyliler olarak her hafta birimizin evinde mutlaka bir araya gelip, otururduk. Hasta oldu mu ziyarete giderdik. Bayramda el öpmeye giderdik.

Cami cemaatleri

Aile ve köy akrabalık ilişki ağları, kendilerini büyük kent merkezlerindeki mahallelerde yeniden kurdu. Gecekondu evleri, cemaatçi dayanışmanın gelişimini daha da hızlandırdı. Çünkü göçmen kitle, bu evleri inşa etmek ve devlet bürokrasisinden korumak için yardıma ihtiyaç duyuyordu. Aile merkezli göç kalıpları, kentler etrafında yeni bir muhafazakâr halka meydana getirdi ve İslâmi habitusun gelişimini hızlandırdı. Mahalleler, hemşehri sadakatlerinin ve İslâmi ahlâk kodunun çevresinde oluştu. Mahalle camileri, çoğu defa yeni gelenleri özümsemenin ve bütünleştirmenin merkezi oldu. Böylece yeni gelenlerin hem maddi hem de psikolojik ihtiyaçları mahalle sınırları içerisinde karşılandı.[38]

Mahalleden başlayarak yayılan din eksenli sosyolojik ağlar, ilk olarak göçmenlerin kentte tutunma kaygılarına cevap veren yeni ilişkiler ve aidiyetler üretmiştir. Din eksenli ağlar, kırsaldan kente gelmiş "yersiz yurtsuz" kitle için metaforik anlamla bir "ev", bir "yuva", "direnme" ve "ayakta kalma"

38 Yavuz, *a.g.e.*, s. 120.

gücü sunabilecek alanlardı.[39] Dinsel bir derneğin kurulmasını, para toplamayı ve gönüllü çalışmayı gerektiren cami inşası, yeni gelenlerin İslâmın birleştirici diliyle birbirlerini tanımalarına ve sosyal hayatın diğer alanlarında kullanılabilecek bir etkileşim ağı meydana getirmelerine yardımcı olmaktadır. Çoğu muhafazakâr için cami inşası, ahlâki bir referans çerçevesi ve yeni cemaatin kutsal referans merkezini oluşturma anlamını taşır.[40]

Kuşkusuz din eksenli ağların İslâmi hareketin genişlemesindeki etkisi, "mahalle ölçeğindeki" cami derneklerinin çok daha ötesine uzanmaktadır. İleride göreceğimiz üzere cemaat ve tarikat temelli hareketler, maddi ve şimgesel boyutlarıyla kaynak ve fırsat alanlarının, geniş muhafazakâr kitleye açılmasında önemli bir boyutu temsil eder. Bir diğer ifadeyle, kentli muhafazakârların dikey sosyal hareketliliğinde öncü rol oynar. Ancak dinamik sosyal ağlar bununla sınırlı değildir. Fatih'i merkeze alarak odaklandığımız bu dinamizm; politik, iktisadi, dinî vb. birçok alanda görünüme kavuşmuştur.

Politik ağlar: Millî Görüş hareketi

Bir önceki konuda belirttiğimiz gibi 1950 sonrasındaki göç süreci, yepyeni sosyal güçleri ortaya çıkardı. Politik sistemi biçimlendiren sivil-askerî bürokrasi ve komprador burjuvazinin dışında yeni sosyal aktörler teşekkül etti. Bu aktörler, Türkiye'nin bilgi ve duygu birikimini, beşerî ve tabii enerjisini temsil ediyorlardı. Enerji, çevrede veya merkezkaç güçlerde birikmiştir. Bu enerji merkeze taşınamıyor, orada ifade edilemiyor ve siyasete dönüşemiyordu. Ne sosyal politikalara, ne iktisadi politikalara, ne de uluslararası ilişkilere yansıyordu.[41] Sosyal kapanma repertuvarıyla ifade edersek, *çeperdeki güçler, toplumsal*

39 Cihan Aktaş, "İslâmi Hayat Tarzının Yeniden Keşfi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Dönemler ve Zihniyetler, cilt 9, İletişim Yay., İstanbul, 2009, s. 657-660.

40 Yavuz, *a.g.e.*, s. 120.

41 Ali Bulaç, *Göçün ve Kentin Siyaseti*, Çıra Yay., İstanbul, 2009, s. 208.

hiyerarşiyi üreten kaynak ve fırsatlara erişimlerden yoksun bırakılmıştı. Söz gelimi, Kapalıçarşı'da uzun yıllar kuyumculuk yapan Necmi, dönem Müslümanlarının "iktidar yoksunluğu"nu şu şekilde belirtiyordu:

> 60'lı yılların ortalarında pek fazla derneğimiz yoktu. Komünizmle Mücadele Derneği vardı mesela. Başkanı rahmetli Prof. Saffet Solak'tı. O zamanlar on altı on yedi yaşlarındaydım. Oradaki konuşmaları dinlemeye giderdim. Çünkü hep arayış içerisindeydim. Haftalık cumartesi toplantılarına katılırdım.
>
> O zamanlar sol olmak modaydı. Solu, *Akşam* gazetesi temsil ediyordu. Çetin Altan'lar, Behice Boran, Mehmet Ali Aybar'lar bir ekol gibi olmuşlardı. Biz ise bir Müslüman olarak, ancak bir hastanede temizlikçi olabiliyorduk. Doktor falan olamazdık. Düşünce dünyasında temsillerimiz yoktu. Yayıncılık yoktu. Ancak dinî kitaplar yavaş yavaş basılıyordu. İmam Hatip'ler de yeni yeni açılıyordu. Tiyatroda Şule Yüksel Şenler vardı. Konferansları da bir o veriyordu. Başka veren yoktu neredeyse. Kadınlar içeride, erkekler dışarıda dinliyordu. Konferansı anlayacak, daha sonra dile getirecek insan yoktu.

Necmi'nin anlatımlarına konu olan İslâmi hareket, günün şartlarında toplumsal alandaki sermayelere ulaşımda sıkıntı yaşasa da dinamik ve hareketli bir sosyolojiyi temsil etmiştir. Bu dinamizmin politik sahadaki en önemli temsillerinden biri de Millî Görüş Hareketi'dir (MGH). Yavuz'a göre MGH, daha çok çevrede yer alan siyasi, ekonomik ve kültürel güçlerin merkeze karşı örgütlenmesini sağlamıştır. Böylelikle, çevre güçlerini sisteme entegre etmiş ve merkezin yeniden harmanlanmasına neden olmuştur. MGH, "öteki Türkiye"nin, yani ekonomik ve kültürel olarak dışlanmışların siyasal alandaki temsilcisi ve sesi olmuştur. Bu kapsamda, çevrede yer alan ve merkeze doğru ilerlemek isteyen Anadolu burjuvazisi, küçük bürokrat ve teknokrat gruplar, İslâm adaleti etrafında toplanan işçi kesimlerin ve Kemalist projenin modernleştirme çabalarına karşı çıkan Kürt grupların "muhalefet" ettikleri ana zemini oluşturmuştur.

Kısacası, *İslâmi kimlik etrafında toplanan, çok sınıflı bir siyasi-kültürel koalisyon* söz konusudur.[42]

Nitekim Cumhuriyet dönemiyle birlikte siyaset; iyi eğitimli, modern, kentli ve nispeten homojen (Kemalist) seçkinlerin elindeydi. 1950'den sonra bu tekelleşmenin dönüşmesi ve kitlelerin siyasetin akışına katılmasıyla, bir önceki dönemin kanıksanan ideolojik kategorileri sorgulanmaya başlandı.[43] Değişim talebindeki çevredeki sosyolojinin toplandığı temerküz alanı, İslâmi hareketten başkası değildi. Hareketin özellikle siyasal temsilleri etrafında gelişen bu "içermeci" refleks, Parkin'in kapanma analiziyle oldukça uyumludur. Parkin'e göre, dayanışmacı kapanma evresinde kolektif düzeydeki dışlama eğilimleri öne çıkmaz.[44] Bu süreçte temel motivasyon, dinamik bir "karşı-ağ" modeliyle baskın grubun tekelleşme alanlarına meydan okumadır.

Siyasal İslâmın toplumsal tabanı, bu açıdan farklı sosyo-ekonomik sınıfları içeren dikey bir blok olarak tanımlanabilir. Siyasal İslâmı desteklemekteki amaç ve güdüleri farklı olmakla birlikte, toplumun bu çeşitli renkleri, Kemalizme karşıtlık ve bir İslâmi kimlik ile ortaya çıkma arzusu etrafında buluşmuşlardır. MGH, bu farklı toplumsal güçleri aynı çatı altında toplamayı başarmış ve statükoya karşı güçlü bir muhalefet bloğu olarak kendini kabul ettirmiştir.[45] Nitekim, İslâmcılığın muhalif zamanlarındaki entelektüel temsillerinden *Yeni Ze-*

---

42 M. Hakan Yavuz, "Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 6, İslâmcılık, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 595.

"Kuşkusuz, MGH merkezinde toplumsal hiyerarşinin kenarındaki geniş sosyolojiyle içermeci bir kamusal iletişim kurulsa da bu gerçeklik, dönem muhafazakârlığının tüm temsillerinin dahil olduğu bir kapsamda gelişmez. Söz gelimi, dönemin entelektüel manzarasında önemli bir temsile sahip Necip Fazıl'ın *Ağaç* ve *Büyük Doğu* dergilerine göz gezdirildiğinde, yer yer faşizan tasavvurların da yer bulduğu bir kolektif-dışlama pratiği görülmektedir." (Hasan Aksakal, *Türk Muhafazakârlığı*, Alfa Yay., İstanbul, 2017, s. 137-154.)

43 Elisabeth Özdalga, *İslâmcılığın Türkiye Seyri*, çev. Gamze Türkoğlu, İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 49-50.

44 Parkin, "Strategies of Social Closure in Class Formation", s. 10.

45 Gülalp, *a.g.e.*, s. 59.

min dergisinde yer alan kapak dosyaları da bu dinamizmi çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir: "Değişimin Önündeki Engel: Kemalizm",[46] "Devleti Küçültmek Özgürlük Sorunudur..."[47]

Dönem boyunca politik dinamizmin lokomotifi olarak Millî Görüş yer alırken, bu hareketliliğin en yoğun biçimiyle görünüme kavuştuğu mekânsal birim mahallelerdir. Söz gelimi İslâmi hareketin bu dönemlerdeki mobilizasyon stratejilerinden biri olan cemaat fonksiyonlarını, özellikle "ev sohbetleri"nde görmekteyiz. Halen Saadet Partisi İstanbul il yönetiminde yer alan Mustafa, ev sohbetlerinin o dönemler "dava" bünyesinde taşıdığı değeri şu şekilde ifade etmektedir:

> 70'lerden itibaren bu davanın gelişmesinde en temel saik ev sohbetleridir. Mahalle teşkilatlarımız, bulundukları mahallelerde ev sohbetleri düzenliyorlardı. Grup grup ev sohbetleri uzun bir süre devam etti. Bu sohbet halkalarıyla, her geçen gün Millî Görüş davamız büyüyordu. Her mahalleden en az 5-10 kişi, kendi evlerinde bir araya gelip sohbet düzenliyordu. Çünkü Peygamber Efendimiz de ashabına "Ed din-un nasiha" diyordu. Yani din nasihattır. Efendimiz, ev sohbetlerini bizzat tavsiye etmiştir. Sohbetlere mutlaka Kur'an'la başlanırdı. Okunan ayetlerin manası verilir ya da tefsir edilirdi. Ehil kişiler sohbetlere getirilip, dersi onlar yapardı. Ev sohbetlerindeki sayılar her geçen gün artıyordu. Küçük bir evin salonunda yapılan sohbetler, derken kahvelere, salonlara taşıyordu. Düğün salonları tutmaya başlamıştık artık bu sohbetler için...

Yavuz'a göre, İslâmi kimlik etrafında şekillenen MSP, Türk modernleşmesinin itici gücü oldu. MSP, muhalefet açısından çevre güçlerini merkeze taşıyarak toplum tarafından belirlenmiş bir modernleşme hareketinin öncüsü olmuştur. MSP sadece bir muhalif hareket olarak kalmamış, yeni elitleri dolaşıma sokarak alternatif bir modernleşme vizyonu da ortaya koymuştur. Bir yandan sanayileşen toplumun yarattığı sorunları dinsel

---

46 "Değişimin Önündeki Engel: Kemalizm", *Yeni Zemin*, sayı 16, İstanbul, 1994.

47 Davut Dursun, "Devleti Küçültmek Özgürlük Sorunudur", *Yeni Zemin*, sayı 8, İstanbul, 1993.

dayanışma ve kimlik kanallarıyla törpülerken, öte yandan da kentlerin yeni sakinlerine bir üst kimlik sunmuştur.[48] Gerçekten de MSP'nin temsil ettiği sosyoloji, siyasal alanla sınırlı kalmayıp, toplumsal dünyanın birçok farklı unsuruna temas edebilecek dinamizme sahip olmuştur. Söz gelimi, kuyumculuğun dışında MSP teşkilatında da önemli görevler yapan Necmi'nin, Fatih'in en netameli alanlarından sayılan Sultan Mahalle'ye (Sulukule) dair hafızasında, dayanışma ağları oldukça etkilidir:

> Bizim o zamanki çalışma stilimizle ilgili iki üç yıl önce yanıma gelen bir Roman kardeşimiz, "Sahabe gibi çalışırdınız," demişti. Evinden atmışlar onu. Muhtaç oldu. Bana geldi. "Abi durumum çok kötü. Elektrik parasını dahi ödeyemiyorum. Hapse gireceğim yoksa," dedi. Sultan Mahalle'de bizim mahalle temsilcimizdi taa Millî Selamet Partisi zamanına kadar. O zamanlar biz Sultan Mahalle'ye giremiyorduk. Herkes korkardı. Ama bu arkadaşımız kanalıyla biz orada çok güzel işler yaptık. Hocaları getirdik, konuşturduk. Ve orada davamızı yaydık. Epey etkimiz oldu. Hiçbir gücümüz olmadan ölümüne davamız için çalışıyorduk.

Necmi'nin anlatımları, siyasal hareket etrafında gelişen dinamizmin arkasındaki temel referansları netleştiriyordu: Kapsayıcı bir kamusal iletişim tarzı ve içermeci ilişki ağları. Politik harekete yön veren bu eğilimler, sosyal kapanma rasyonalitesine uygun bir kulvarda gelişiyordu. Kolektif dışlamaya dönük motivasyonlar öne çıkmıyordu. Bu çerçevede, Necmi ve arkadaşları için farklı bir etno-kültürel topluluk olarak Romanların bölgedeki varlığı, önemli ölçüde "tahammül sınırları" içerisindeydi. Daha da ötesinde kentin bu damgalanmış havzası, MGH'nin geniş bir tabana oturmasına dönük bir dizi girişimlere sahne olmaktaydı. Politik hareket için, Kemalist hegemonya bloğu dışında kalan tüm sosyal gruplar, "kazanılmaya aday" bir alanı ifade ediyordu.

MGH'nin kamusal iletişiminde önemli bir stratejiyi oluşturan "içermeci söylem", 1980 sonrasına geldiğimizde, farklı ak-

48 Yavuz, a.g.m., s. 593-594.

törler ve hareketler aracılığıyla temsil edilecektir. Bu dönemde, serbest piyasa ekonomisi ve buna dönük politik arayışların hız kazandığı görülür. Nitekim milliyetçi, Kemalist ve İslâmcı kanatların "sert" ideolojik tonlarının dışında kalabilmiş, daha yumuşak ve geniş tabanlı politik bağlılıklara dayanan merkez sağ siyasetler zirvedeydi. Dönem Türkiye'si, merkez sağ siyasetin kamusal retoriğini şekillendiren "sivil toplum" ve "serbest piyasa" temalarının hayli yoğun dolaşımına sahne olmaktaydı.

Diğer taraftan, politik alanı biçimlendiren merkez-sağ siyasetin etki alanından siyasal İslâm da bağımsız kalamıyordu. Nuray Mert'e göre, 80 sonrası İslâmcılık, sağ siyasetin statükocu dokusundan farklı bir çizgiyi temsil etse de Turgut Özal ve ANAP öncülüğünde gelişen merkez sağ söylemden zannedildiğinden çok etkilenmiştir.[49] Özal'ın temsil ettiği serbest piyasacı ve devletçi elitlerle uzlaşmacı siyaset, birçok İslâmcı politik aktör nezdinde daha "rasyonel bir dünya" sunmaktaydı. Dolayısıyla, Özal'ın siyaset sahnesinden çekildiği 90'lara kadar muhafazakâr taban, Millî Görüşçü RP ve Özalcı ANAP arasında ayrışmıştır. Necmi ise, kendi dünyasına yansıyan karelerle, bu dönemdeki politik gelgitleri şu şekilde belirtiyordu:

> İhtilalden sonra parti başkanımız, Ahmet Tekdal olmuştu. Erbakan Hoca seçimlere giremiyordu tabii: Hapisteydi. Ahmet Tekdal ise, ismi hiç duyulmadığından başkan seçilmişti. Çünkü askeriye, ismi duyulanları veto ediyordu. 84 seçimlerinde biz burada Fatih'te % 4,5 oy aldık. Necdet Külünk[50] belediye başkan adayımızdı. Seçimlerde arabaya ihtiyacımız vardı. Sağ olsun, rahmetli Beşir amcamızın Anadol arabası vardı. Rica ettim kendisine, seçim için bize versin diye. Onun arabasına hoparlörü koydum. Kardeşim de ehliyetini yeni almıştı. Kardeşime, "On beş gün boyunca Refah adına Fatih'i gezeceksin," dedim. Tabii ben o zamanlar kuyumculukla uğraştığımdan sürekli gelemiyordum. Yanına da bir adam verdim. İkinci bir arabamız yoktu inanın. Bir gün ben de gezerken, adamın biri bizi

49 Nuray Mert, *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007, s. 131.

50 AK Parti 24. Dönem İstanbul milletvekili Metin Külünk'ün ağabeyi.

durdurdu. Hiç unutmuyorum o gün söylediklerini: "Çok güzel. Geziyorsunuz... Ama şu patatesçinin sesi, sizden daha net ve güzel çıkıyor. Sizin ne söylediğiniz anlaşılmıyor!" Zaten bir sonraki seçim için (1987), Almanya'dan yeni bir hoparlör getirtmiştim.

O günlerde yine kardeşimle birlikte seçim için Fatih'te gezerken, bir pazar günüydü sanırım... Karşıdan ANAP'lıların seçim arabası geldi. Onlar neredeyse elli arabayken, biz tek araçtık. Karşı karşıya geldik. Fakat ANAP'lıların konvoyunun en önünde oturan, benim Millî Selamet Partisi zamanlarında çok iyi tanıdığım Mahmut Vanlıoğlu'nu gördüm. Baktım en önde o oturuyor. Beni görünce hemen kafasını çevirdi. Ben de görmezlikten gelmek için kafamı çevirdim. Tabii onun gibi eskiden birlikte çalıştığımız birçok arkadaşımız, Özal'ın hareketine katıldı.

Necmi'nin anlatımıyla 80 sonrası dönemin ilk evreleri, muhafazakâr tabanın politik eğilimlerinin merkez-sağ hattında temerküz edilmesiyle gelişiyordu. Ancak politik temsiller düzeyinde bir "resesyon" yaşanırken İslâmi hareketin diğer bileşenleri, devletçi elitler nezdinde önemli ölçüde "meşruiyet"e kavuşuyordu. Devlet seçkinlerinin kendisine yönelik tehdit algılaması, İslâmi gruplardan sosyalistlere ve Kürt milliyetçilerine kaydığında, İslâmi hareketin "sosyal" uzuvlarına karşı, daha uzlaşmacı bir politika izlenmeye başlandı. Dönem elitleri, bu tür muhalif kanatlardan gelişen hareketlerle baş etmek için devlet makamlarının yönlendirilmesi altında, resmî bir "Türk-İslâm" sentezini destekledi. Nitekim, o zamana kadar marjinal kalmış olan Nurcu ve Sufi grupların, yeni sosyal ağların ve kitle iletişim araçlarının kullanımı yoluyla, fikirlerini ve programlarını genişletme imkânı sağlandı.[51]

Millî Görüş, her ne kadar devlet seçkinlerinin İslâmi sosyal ağlara "bahşettiği" hoşgörü menziline girmese de gözetim kanallarının nispeten "gevşek" bırakıldığı bu atmosferde, peyderpey genişleme imkânı yakalamıştır. Özellikle 1991 seçimleri,

51 Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 360.

hareketin muhafazakâr kitle nezdinde, tekrar önemli bir temsil gücüne kavuştuğunun işaret fişeğiydi. 12 Eylül rejiminin tehlikeli gördüğü politik akımları, seçimlerde baypas etme adına geliştirdiği "baraj" seti, çeşitli milliyetçi gruplarla yapılan ittifaklarla yıkılmıştı. Bu eşiğin aşılmasıyla birlikte RP, hızla mobilizasyona kavuşacak ve birkaç yıl içerisinde siyaset sahnesinin en büyük aktörü haline gelecektir. Parti teşkilatındakilerin bu yüksek motivasyonunda en önemli dinamik, "politik harekete dair tüm eylemlerin İslâmi dava sınırlarında geliştiği"ne duyulan inançtı. Politik harekete biçilen bu kutsallık halesi, mekânsal sınırların da ötesine taşan bir kapsama sahipti. Necmi, bu konuda örnek olarak, misafir ettiği gurbetçi teşkilat üyelerini veriyordu:

> Eskiden Almanya'dan gelen teşkilat mensuplarımızla Fatih Camii avlusunda toplanıp, seçim çalışmalarına birlikte giderdik. Herkes, Almanya'dan gelen teşkilat mensubu misafir bir aileyi, evinde ağırlıyordu. Seçimlere bir iki ay kala insanlar araçlarıyla gelirdi. İzin alırlardı çalıştıkları yerlerden. Öyle beş-on kişi değil. İki yüz üç yüz kişi birden gelirlerdi. Tabii bu adamlar, çoluğu çocuğuyla gelirdi. Her birimiz bir iki gün onları evimizde misafir ederdik. Sabahleyin kendi vilayetlerine doğru yola çıkarlardı. Oradaki seçim çalışmalarına bilfiil katılırlardı. Şimdi para bile verseniz, kimse almaz evine.

Son tahlilde 2000 öncesi dönem dikkate alındığında, İslâmi hareketin birçok bileşeninde olduğu gibi, politik temsillerinde de *ayrım ve dışlama mekanizmaları aktif değildir*. Politik hareket bünyesinde gelişen dinamizm, zamanla egemen sistem tarafından dışarıda bırakılmış "madun gruplar"a alan açmıştır. MGH'nin dikey ve yatay düzlemlerde genişleyen "karşı-siyaset alanı", toplumsal alandaki kaynak ve fırsatların dağılımını daha geniş bir tabana kavuşturmuştur. Siyasetin öncü rol oynadığı bu dinamizm; cemaatler, vakıflar, sermaye grupları, gençlik hareketleri gibi bir dizi ağın yayılmasında önemli rol oynamıştır. Diğer taraftan aynı ağlar, siyasal hareketin genişlemesine katkı sağlayarak, karşılıklı bir etkiyi ortaya koymaktadır.

Dinî ağlar: Teknokratik topluluktan, piyasa cemaatine İskenderpaşa

Güncel boyutlarıyla cemaatler, öncelikle modern metropollerin kalbinde varlık kazanmaktadır. Bu yönüyle, klasik cemaat fonksiyonlarının çok ötesine uzanmaktadır. Klasik cemaatin en önemli özelliği, toprak temelli (*territorial*) ve kan-inanç bağına dayalı bütünlükler olmasıdır. Oysa modern metropollerdeki cemaatler, toprak temelli olmaktan öte, kamusal/özel alan, sivil toplum gibi toplumsal hayatın hareketli akışı içinde yeniden tanımlanan alanlar üzerinde varlık kazanmaktadır.[52] Nitekim, Türkiye'de 1950 sonrası kentleşme sürecinin belirlediği sosyolojik değişim dalgasından cemaatler de bağımsız kalamayarak, yeni hüviyetlere bürünmüşlerdir. Bu çerçevede dergâh, tarikat temelli geleneksel dinî örgütlenmelerin hatırı sayılır bir kısmı, modern dinî cemaat kimliğine evrilmiştir. İskenderpaşa, modern metropollerde bu değişimi yansıtan önemli temsillerden biridir.

İskenderpaşa Cemaati, yakın tarihimizin, özellikle 1970 sonrası dönemin, dinî ve siyasi yaşamında etkili olmuş dinî cemaatlerden biridir. Cemaatin temsil ettiği sosyoloji, dinî bir hareketin metropol tecrübesine dayalı olarak dönüşmesine karşılık gelir. İskenderpaşa Cemaati'ni ne kan bağı, akrabalık, hemşehrilik, mahallelilik gibi geleneksel toplumsal ilişkilerle tanımlamak ne de "örgüt", "üyelik", "aidat" ve "otorite" gibi formel ilişkilerle sınırlamak mümkündür. Bu açıdan cemaatin sosyal varlığını, somut toplumsal ilişkilerle ve belirli bir mekânla sınırlamak da oldukça zordur.[53] Nitekim cemaatin adını sembolize eden mekân Fatih İskenderpaşa Camii olsa da sosyolojik sınırları ve etki alanı Fatih'in çok ötesine uzanmaktaydı. İskenderpaşa ismi, cemaatin 1950 sonrası dönemde manevi liderliğini yapmış Mehmet Zahid Kotku'nun uzun yıllar imam-

52 Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 18.

53 M. Emin Yaşar, "Dergâhtan Parti'ye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: İskenderpaşa Cemaati", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İslâmcılık, cilt 6, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 323.

lık yaptığı camiden mülhemdir. Diğer taraftan, camilerin sembolik bir değer olarak İslâmi hareket içerisinde yer bulması, İskenderpaşa ile sınırlı değildir. Konya göçmeni olarak hikâyesine yer verdiğimiz Halil, camilerin sembolik değerini şu şekilde ifade eder:

> O yıllarda İstanbul'da meşhur bir laf vardı: "Pazar günü sabah namazını Çarşamba semtindeki camide kılıp Mahmut Efendi'nin sohbetini dinleyeceksin. Öğlen namazında Erenköy Zihnipaşa Camii'nden Sami Efendi'yi dinleyeceksin. İkindi namazında da İskenderpaşa Camii'ne gelip Mehmet Zahid Kotku'yu dinleyeceksin," derlerdi. Biz de böyle yapardık.

İskenderpaşa'yı 1950 sonrası dinî teşekküllerden ayıran en önemli yanlardan biri, nispeten yüksek bir eğitim ve sınıfsal düzeye sahip mensuplar ağına sahip olmasıdır. Dergâhın daha önceki şeyhi Abdülaziz Bekine zamanından itibaren cemaatin odağında üniversite öğrencileri, akademisyenler, bürokratlar, teknokratlar gibi statü grupları yer alıyordu. İslâmi harekete elitist bir hüviyet kazandırma etrafındaki bu motivasyon, Kotku zamanında da devam ederek İskenderpaşa'yı bu çevrelerin yöneldiği ilk adres haline getirmişti. Bir başka ifadeyle bu gerçeklik, cemaati kaçınılmaz olarak yeni arayışların merkez üssü haline getirdi.[54] Nitekim, İskenderpaşa'nın temsil ettiği habitusun, dönemin diğer İslâmi oluşumlarından farkını Ahmet şöyle açıklıyordu:

> 80 öncesi Fatih'te İsmailağa, İskenderpaşa ve Hüseyin Hilmi Işık çevresindekiler yani bugün "Işıkçı" dediğimiz *Türkiye* gazetesi etrafında kümelenen gruplar vardı. Ama Işıkçılar, daha çok "sağcı" jargonla hareket ediyorlardı. Yani siyasal İslâmcı kimlikleri yoktu. Milliyetçi-muhafazakâr çizgideydiler. Cerrahiler gibi küçük tekke grupları da vardı, ama Fatih'te esas hâkim iki cemaat, İskenderpaşa ve İsmailağa idi. Mesela İsmailağa cemaatine bakkal, kasap, manav gibi esnaflar gidip gelirken, Mehmet Zahid Kotku'nun İskenderpaşa'daki derslerine

54 A.g.m., s. 330.

ise genelde lise ve üniversite gençleri, akademisyenler ve memurlar giderdi.

Kotku'nun öncülüğünde cemaatin izlediği çizgi üç boyutta incelenebilir. Kotku, ilk olarak resmî ideolojinin hegemonyasındaki kamusal yaşamın boş bırakılan tüm alanlarını, kitlelerin İslâmi eğitimi için zorluyordu. Bu amaçla müritlerini Kur'an kursları açma, yeni camiler kurma, öğrenim çağındaki gençlere burs, pansiyon gibi kolaylıklar sağlama yolunda seferber ediyordu.[55]

İkinci olarak, bizzat kendisi ülkenin ekonomik, politik, kültürel vb. her türlü sorunlarıyla ilgilenmeye çalışıyor, müritlerini de aynı yönde teşvik ediyordu. Örneğin bugün artık Millî Nizam Partisi'nin ve ardından Millî Selamet Partisi'nin, Kotku'nun vesayetinde kurulduğu, faaliyetlerinin çoğunun onun tarafından bir bakıma denetlendiği biliniyor. MSP'nin Türkiye'nin kalkınması için neredeyse tek çözüm olarak öne sürdüğü "ağır sanayi hamlesi" fikrinin büyük ölçüde Kotku'nun sohbetlerinde oluştuğunu unutmamak gerek. Örneğin, Türkiye'nin sanayileşme tarihinde çok önemli bir girişim olan *Gümüş Motor* fabrikasının kurulmasında Kotku öncü olmuştur.[56]

Üçüncü olarak Kotku, politik alanın parti-merkezli temsillerinin dışında kalma iradesini gösterirken, devlet ve bürokrasiye dönük boyutlarına ise oldukça ilgiliydi. Bugün anlatılan anekdotlardan, müritlerini devlette, bürokrasi içinde çalışmaya teşvik ettiği ortaya çıkıyor. Özellikle 1960'ların sonlarına doğru, Devlet Planlama Teşkilatı'nın her düzeydeki kadrolarının onun eğitim halkalarına katıldığı biliniyor. MSP de gerek CHP ile yaptığı koalisyonda gerekse de Milliyetçi Cephe koalisyonlarında elde ettiği kilit bakanlıkların yeniden kadrolaştırılmasında, çoğunlukla Kotku'nun rahle-i tedrisinden geçmiş üniversite mezunu, muhafazakâr bilince sahip kişilere başvuruyordu.[57] Cemaatin 1950 sonrası (sağ) iktidarlarında elde ettiği

55 Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, Metis Yay., İstanbul, 2014, s. 24.

56 *A.g.e.*, s. 24-25.

57 *A.g.e.*, s. 24.

bu imtiyaz, söz gelimi Necmi'nin de sosyal hafızasında önemli bir yer tutmaktaydı:

> İskenderpaşa cemaati bizim zamanımızda rahmetli Mehmet Zahid Kotku Efendi'nin ağırlığındaydı. İskenderpaşa Camii ise benim çocukluğumda ve gençliğimde yıllarca buluşma merkeziydi. Pazar günleri ikindi namazında belki bin kişi buraya gelirdi. Hatta o derece ki, İskenderpaşa'daki ikindi namazları geleneği 80'lerden sonra Esad Efendi zamanında da devam etti. Avlular taşardı cemaatten. Teşkilat hususunda da her dala el atmışlardı. Ticari hayatın epey içindeydiler. Hatta 80'lerde *İslâm* diye çıkardıkları bir dergi vardı. Yüz bin sattığı söylenirdi. Haftalık dergiydi. Bizim camiada ağırlık merkezi onlardı. Hatta birçok insan tayinini dahi çıkarabilmek için buraya gelirlerdi. O zamanlar Hocaefendi ile görüşmek için değişik insanlar gelirdi. *Bürokrat, milletvekili ve öğrencilerin buluşma noktasıydı İskenderpaşa Camii.*

Necmi'nin de belirttiği gibi, 1980'de Kotku'nun ölümünden sonra cemaatin başına geçen Prof. Dr. Esad Coşan'ın ilk yıllarında MSP'nin kapalı, siyasi kadrolarının da yasaklı olması büyük bir şanstı. Coşan'ın cemaat liderliğini, üzerinden parti gölgesinin kalktığı bir dönemde yürütmeye başlaması, onun dikkatleri siyasi alandan sosyal-kültürel alana çevirmesine sebep oldu. Bu yönelimde, 1980'lerin yeni iktidar bloğunu oluşturan ANAP hükümetleri ve liberal-muhafazakâr bir politik figür olarak sahne alan Özal'ın katkısı da önemlidir. Coşan, siyasi görüşlerinin manevi sorumluluğunu paylaşmadan, Özal iktidarının uyguladığı politikalardan azami ölçüde faydalanmaya çalıştı. Önce cemaat faaliyetlerini Özal döneminin nispi özgürlükler ortamına ve yerleştirilmeye çalışılan serbest piyasa ekonomisine göre yeniden yapılandırmaya başladı. Cemaatin toplumsal genişlemesinde en önemli çatı unsuru olan Hakyol Vakfı'nın şube sayısı arttırılarak, vakfın yurt genelinde örgütlenmesine gidildi. Hakyol Vakfı'na ilave olarak İlim, Kültür ve Sanat Vakfı, Sağlık Vakfı gibi vakıflar kurularak bunların da yurt çapında örgütlenmesi sağlandı.[58]

58 Yaşar, a.g.m., s. 332-333.

Ancak, Coşan'ın benimsediği yapılanma tarzı, İslâmi (siyasal) hareketin karizmatik önderi olan Erbakan'ın cemaat tahayyülüyle farklılaşacak ve ilişkiler ister istemez çatışmaya evrilecekti. Erbakan ile Coşan arasındaki iktidar mücadelesi, aslında siyasi otoritenin bağımsızlaşarak hareket içinde tek merkezî güç olma istenci ve dinsel otoritenin üstüne çıkmasının öyküsüdür. Erbakan'ın hem dinî hem laik lider olma çabasına İskenderpaşa Dergâhı tepki göstererek, dinin siyaset adına kullanılmasına tepki göstermiştir. Bu mücadele sonucu, Nakşiler parti içindeki egemenliklerini kaybettiler ve siyasi laiklik galebe çaldı.[59] Bu gelişmenin MGH açısından tercümesi; "dinî bir vesayet"ten kurtularak, geniş muhafazakâr toplumun hegemonik temsiline geçilmesiydi.

1990 yılına gelindiğinde ilişkiler, bu resme uygun çerçevede değişiyordu. Coşan, bu kez kendi cemaati ve diğer Müslümanları, bir zamanlar sonuna kadar desteklediği MNP-MSP-RP çizgisinin vesayetinden kurtarma, "samimiyetsiz RP üst düzey yöneticilerinin istismar ve aldatma çemberini kırma" girişiminde bulundu.[60] Diğer taraftan aynı dönemde RP'de ise, tamamen parti angajmanı olarak varlık gösterecek bir "gençlik örgütü" arayışı da hız kazanmıştı. Yeni kurulacak vakfın başına geçecek isim olan iş adamı Akif'in hafızasından o günleri dinlemek, çatışmanın boyutlarını yakalama adına oldukça önemliydi:

> 80 sonrasında parti bünyesindeki gençlik çalışmaları İskenderpaşa'ya bağlı Hakyol Vakfı'na verilmişti. Belirli zamanlarda toplandığımızda Erbakan Hoca'ya raporlarını verip giderlerdi. Bir gün, Fatih'te partiden bir arkadaşımızın evinde buluşmuştuk. O gün Erbakan Hoca, ilgili birimlerden yapılan çalışmalarla yine rapor alıyordu. Bu arada, "Gençlik temsilcisi nerede?" diye partimizin İl Başkanı Tayyip Bey'e sormuştu. O da "Biz gençlik temsilcisini değiştirdik hocam. Akif kardeşimizi yaptık," dedi. Çünkü gelmemişti o arkadaşlar. Böylece 87 yılında, Millî Gençlik Vakfı İstanbul İl Başkanı olmuştum.

59 Yavuz, a.g.m., s. 597.

60 Çakır, *a.g.e.*, s. 39.

Vakıf görevi bana verilince, Tayyip Bey dedi ki, "Gidip Esad Hoca'yla konuşalım. Kırgınlık olmasın." Çünkü yeniden bir yapılanmaya gidiyorduk ve aldığımız bu kararla onların da gönlünü almak istiyorduk. Hatta, mevcut Hakyol Vakfı'nda görevli arkadaşları, Millî Gençlik Vakfı bünyesinde değerlendirmek istedik. Seha Neşriyat'ın orada randevulaştık. Ancak o gün Tayyip Bey gelmedi. Esad Hoca'yla ben görüştüm. Anlattım: "Hocam, partide bu meseleyle ilgili bana görev verildi. Bugüne kadar siz yürütüyordunuz. Ama bundan sonra biz yürüteceğiz bu işi. Madem daha önce size bu görevi Erbakan verdi, görevi veren, şimdi de sizi görevden alabilir," dedim. Ancak Esad Hoca bu karara razı olmadı: "Tamam çalışalım da kimin için çalışacağız? Zaten ben Erbakan Hoca'yla ilgili bir makale yazdım," diye çıkıştı. O makalesi *Islâm* dergisinde vardı. Hoca'yı çok sert tenkit ediyordu. Hatta arkadaşlar yayınlatmamaya çalıştılar. Ancak yollar ayrıldı bir kere. Biz de yolumuza MGV adıyla devam ettik.

Parti ile gelinen yol ayrımından sonra cemaatin yüzü, siyasal İslâm'ın toplumsallaşmasından serbest piyasa ekonomisinin sunduğu geniş fırsat alanlarına çevrilmişti. Bununla birlikte cemaatin iş dünyası ile ilişkisi, mensuplarının ekonomik faaliyetlerinin ötesine uzanmaktaydı. Cemaat, bizzat cemaat adına kurulan/kurdurulan şirketlerle, piyasada yer almaya başlamıştır. Özellikle turizm, eğitim, sağlık, kültür, bilişim gibi sektörlere yönelik faaliyet gösteren şirketlerin bir kısmının faaliyet alanlarının, cemaati temsil eden Hakyol Vakfı, İlim, Kültür ve Sanat Vakfı, Sağlık Vakfı gibi kuruluşların faaliyet alanları ile örtüşmesi ise, cemaatin piyasaya ve piyasa ilişkilerine bakışını yansıtması açısından önemliydi.[61]

Ancak, cemaatin piyasa alanındaki istikrarlı büyümesinin uyandırdığı etki, İslâmi kesimle sınırlı değildi. Dönemin laik elitlerince, bu tür ekonomik teşebbüsler, son tahlilde "din" hanesine yazılacak bir başarı hikâyesiydi. Bu doğrultuda birçok İslâmi grupta olduğu gibi, cemaatin kamusal varlığını sınırla-

61 Yaşar, a.g.m., s. 338.

ma girişimleri 28 Şubat'ta ivme kazanıyordu. Dönem boyunca, cemaatin asıl kimliğini oluşturan vakıf ve dernek faaliyetleri ya tamamen durduruldu ya da dikkati çekmeyecek derecede azaltıldı; dergilerinin yayınına ise son verildi. Tüm bu engelleme girişimlerine rağmen, cemaat, özellikle ekonomik ağlar üzerinden faaliyetlerini sürdürmeyi başardı. Böylece şirket faaliyetleri, cemaat kimliğinin önüne geçmiş oldu. Coşan'ın ölümünden sonra, oğlu Nureddin Coşan'ın cemaat lideri olarak babasının yerini almasıyla da cemaatin şirketleşen yönü tescil edilmiş oldu.[62]

İktisadi ağlar: Tahtakale örneğinde esnaf mobilizasyonu

İslâmi hareketin 1950 sonrasındaki merkezîleşme sürecinin temel bileşenlerinden biri de iktisadi ağlardır. Ancak hareketin sermaye kanadı siyasal ve dinî boyuttaki temsillere göre oldukça geç sahne alır. Bunun en temel nedeni, toplumsal servetin dağılımında devletin, yani politik toplumun tekelleşen konumudur. Türkiye'de devletçi modernlik uygulamalarının önemli bir varyantını da sosyal kapanma teorisinin hâkim gruplar için öngördüğü "toplumsal yaşamdaki kaynak ve fırsatlara erişimleri kontrol etme" pratiği oluşturur. Cumhuriyetçi elitlerin makbullük sınırları dışında yer alan muhafazakârlar için bu gerçekliğin tercümesi, sermaye düzeyindeki fırsat alanlarından yoksun kalmalarıydı. Madalyonun diğer ucundaki İstanbul merkezli burjuvazi ise, modern-Cumhuriyet ideolojisiyle bütünleşerek, tekelci sermaye hüviyetine kavuşmada güçlük çekmemiştir.

Diğer taraftan, muhafazakâr topluluğun ekonomik alandaki dezavantajlı konumu, bununla sınırlı değildir. Kentlerin belirli ticari mekânlarının da kendine özgü hiyerarşileri ve mikro iktidar alanları mevcuttu. Söz gelimi, Necmi'nin 1960'larda çırak olarak başladığı Kapalıçarşı'daki tekelleşme örüntüleri, dönem muhafazakârlarının sermaye alanlarındaki yoksunluğunu çarpıcı biçimde ortaya koymaktaydı:

62 A.g.m., s. 339.

İlkokuldan sonra okumadım. Kapalıçarşı'da kendi iş yerim vardı. Kuyumculuk yaptım. Kapalıçarşı'da Ermeni, Yahudi ve Süryani cemaatlerinden esnaflarla uzun yıllar çalıştım. Zaten o dönemler gayrimüslimlerle birlikte çalışmak zorundaydık. Yaldızcılık diye bir meslek vardı. Parlatma işiydi. Bunu Ermenilerden başkası yapamazdı. Mıhlayıcılar yine onlardı. Süryaniler de vardı Kapalıçarşı'da. Türkler çok azdı. Olanlar da ancak kaba balta işlerini yapıyordu. Müslüman olarak ise daha çok Dağıstanlılar vardı. Zaten benim oraya girebilmem, halamın bir Dağıstanlıyla evlenmesiyle oldu. Ustam Dağıstanlıydı. Yoksa ben tornacılık yapıyordum o zamanlar. Oraya girebilmem mümkün değildi. Girenler de çocuklarının ücretini kendileri veriyordu. Yani babası, çocuğundan gizli, "Haftalığını ben vereyim. Sende bedavaya çalışsın. Yeter ki buraya girsin," diyordu. Kimse almıyordu çünkü...

Kapalıçarşı'da o dönemler Ermeniler çoktu. Mesela kuyumcu malzemeleri, altındı vs. alışveriş yapmaya Ermeni esnafa gittiğimiz zaman, kendi ülkemizde olmamıza rağmen içeri girdiğimizde selam kelam yoktu. "Yaso Ahparig" diyecektiniz. "Abi" demekmiş. Bunu demezsen adam size kızardı. Mal bile vermezdi.

Necmi'nin Kapalıçarşı'daki mikro-iktidar alanlarına dönük anlatımları, muhafazakârlar açısından dezavantajlı bir tablo çiziyordu. Necmi'nin de belirttiği gibi, Kastamonu göçmeni olarak Kapalıçarşı'ya girişi, orada varlık kazanabilmiş Kafkasyalı işveren ile bir akrabasının evlenmesi sonucunda gerçekleşebilmiş. Kapalıçarşı hikâyesinin sunduğu "kısıtlı erişimler", dönem muhafazakârlarının metropol ortamlarındaki hiyerarşik konumunu resmediyordu. Bu manzara, bir yandan kentsel, sınıfsal ve siyasal alanlarda yoksunluğu temsil ediyordu. Diğer taraftan Kafkasyalı usta etrafında gelişen dayanışma halkasıyla, Necmi'nin kentin prestijli bir ticari sahasına giriş yapabilmesi, dinamik bir sosyolojiyi işaret ediyordu. Önceki başlıklarda, MGV'nin kurucu başkanı olarak hikâyesine yer verdiğimiz Akif ve ailesinin göç sonrası kente tutunma süreçleri de daya-

nışma ağlarının İslâmi sermayenin gelişimindeki etkisini ortaya koyuyordu:

> İlkokul 3. sınıfa kadar Kastamonu'da okudum. Daha sonra ailecek 1964'te İstanbul'a geldik. Fatih Çapa'da bir şekerci dükkânı devraldık. O zamanlar akraba çevremiz hep şekerciydi. Onların desteğiyle orayı satın aldık. O günün parasıyla yirmi sekiz bin liraya almıştık. Tabii onların durumları bize göre çok daha iyiydi. Akide şekeri, lokum, helva vb. tatlılar satıyorduk. Pastanelerin o günkü şekli şekerciydi. O zamanlar pastacılık değil, şekercilik modaydı. 70'lerin ortalarından 83'e kadar ise pastacı olarak sektöre devam ettik. Pastacılık dönemimizde Akın, Elif, Merve ve Ensar diye dört ayrı firma açıp kapattık.

Necmi ve Akif'in deneyimlerinde öne çıkan kökensel ağlar ve aile iştirakleri, İslâmi sermayenin oluşumunda hatırı sayılır bir etkiye sahiptir. Diğer taraftan, iki aktörün ticari yaşam hikâyesinde *cemaat temelli dayanışma ağları*nın izleriyle doğrudan karşılaşılmamaktadır. Ancak İslâmi sermayenin ülke sathında tedricen kavuştuğu devasa ölçeğin arka planı, bu tür ağlardan bağımsız okunamaz. İskenderpaşa ile ilgili başlıkta belirttiğimiz gibi, cemaatsel dayanışma sadece dinî inanç ve pratiklerin paylaşılması değil, birlikte iş görme ve birbirini kollama anlayışının da gelişmesine yardımcı olmaktadır. Dinî grup veya cemaatler, bir yandan dinî inancının bir gereği olarak "hayır işlerine" yardım eğilimi olan kişi veya mensuplarından yardım toplayarak camiler, Kur'an kursları, okullar, yurtlar yaptırırken, öte yandan mensuplarının okullarına, işletmelerine, firmalarına müşteri ve beşerî sermaye altyapısı hazırlamaktadırlar.[63] Dolayısıyla dinî ağlar içerisinde yer alma, bütünüyle dinî kimliğin kamusal yaşamda yer bulmasına dönük bir adanmışlığı ifade etmez. Buna ilaveten, bilinçli ya da bilinçsiz bir ekonomik yatırım değeri taşımaktadır.

İslâmi sermayenin gelişiminde etkili olan bir başka dinamik ise, 1980 sonrasında serbest piyasa ekonomisine dayalı liberal

63 Ömer Demir, "Anadolu Sermayesi ya da İslâmcı Sermaye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İslâmcılık, cilt 6, s. 874.

devlet politikalarıdır. Sufi tarikatlar ve İslâmi gruplar, dönemin kapitalist piyasa ortamında elde ettikleri mali kaynaklar vasıtasıyla, örgütsel birlikteliklere dayalı bir hayatın oluşumuna katkıda bulundular. Siyasal rıza karşılığında mal dağıtarak meşruiyet üreten rantiye bir devlet olmaktan uzaklaşmış Türkiye'de, Özal döneminde (1983-1993) meydana gelen liberalleşmeden sonra devletin gücü, dinî ve ekonomik gruplar tarafından yavaş yavaş sınırlanmıştır. Orta sınıfların doğuşu, dinsel tutumlar ve pratikler ile sosyal meselelerin şekillenmesini etkilemiştir. İslâmi doktrin ve pratikler dinsel disiplin, ahlâki dayanışma ve "Anadolu Kaplanları" olarak bilinen başarılı küçük ve orta ölçekli girişimcilerin liderliğinde ortaya çıkan dinamizmin bir araya gelmesi sonucunda giderek rasyonelleşmektedir.[64]

Necmi'nin Fatih çevresindeki esnaflarla ilgili deneyimlerine kulak verdiğimde, İslâmi sermaye ile ilgili yukarıda değinilen dinamik tablo berraklaşıyordu:

> İlk önce Fatih'te başladı örgütlenmemiz. Anadolu'ya da buradan yayıldı. Özellikle Eminönü'ndeki Tahtakale toptancılarıyla... Anadolu'dan gelen esnaf, mal için Tahtakale'ye gelirdi mutlaka. Toptancılar, dükkân sahipleri bir nevi partinin gönüllüsü gibi çalıştılar. Elbise satanlar, ayakkabı satanlar, fırça satanlar... Onlar öyle bir çalıştı ki, bütün Türkiye'ye "Aman kardeşim İslâmi bir parti kuruldu. Yardımcı olun, katılın bu harekete!" dediler. Böyle yayıldı bu dava. Yoksa başka türlü nasıl yayılacaktı. İşte Tahtakale'deki küçük sermaye, öyle bir çalıştı ki... Anadolu'dan gelen esnaf, Tahtakale'de alışveriş yapsa da yapmasa da ona en az bir saat davamız anlatılırdı.
>
> O zamanlar hepimiz işi gücü bırakmıştık. Ben de Kapalıçarşı'daydım. Mesela biz Kapalıçarşı'dayken parti faaliyetleri için yanımda neredeyse on beş yirmi tane adam çalışırdı. Partiden para falan gelmiyordu. Üç tane camiden ben sorumluydum: Nuruosmaniye, Çemberlitaş'taki Atik Ali Camii ve Mahmut Paşa Camii. Bu üç caminin kapısında "Erbakan Hoca geliyor!" diye kâğıt dağıtılacaktı. Her camide neredeyse üçer ka-

64 Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 115-116.

pı vardı ve en az yirmi kişilik bir ekip lazımdı. Ben o zamanlar kendi çıraklarımdan başlayarak, Kapalıçarşı'daki bütün esnaflara gidiyordum. Her birinden bir iki çırağı yanıma alıp, ellerine broşür kâğıtları vererek dağıtıyordum. Kapalıçarşı esnafları olarak, partiden hiç para harcanmadan broşür dağıtıyorduk. O kâğıdı da biz basıyorduk. Bir bakmışsın ki, ben orada yirmi yirmi beş kişiyi toplayıp üç tane camiyi kontrol altına almışım. İstanbul'un en zengin yerleriydi buralar...

Necmi'nin başrolünde yer aldığı bu adanmışlık hikâyesi, sermaye ve İslâmi hareket arasındaki simbiyotik bağı çarpıcı bir şekilde yansıtmaktaydı. Diğer taraftan Tahtakale'nin İslâmileşme dalgası üzerindeki bu etkileri, metropolün farklı alanlarına da yayılacak bir kapsamdaydı. Söz gelimi, Cihan Tuğal'ın Sultanbeyli ilçesine odaklı araştırmasında Tahtakaleli esnaflar, iktisadi sınırlardan taşarak İslâmileşme sürecinin önemli bir sacayağını oluşturur. Tuğal'a göre, Kur'an kurslarıyla birlikte *Tahtakaleli kitap satıcıları ve yayımcıları da ilçenin İslâmileştirilmesinde oldukça etkiliydiler*. Kur'an kursları, kırdan gelen göçmenler için kitabi din bilgisi ve ibadetlere odaklanırken, Tahtakaleli kitapçılar ve yayımcılar, bu yeni dindarlığı İslâmi siyasi bilinçle birleştirmişlerdi. Sultanbeyli'nin yeni sakinlerini ve özellikle de çocuklarını İslâmcı partiye çekmişlerdi.[65]

Gençlik hareketleri: "Filistin'le ilgili ilk korsan eylemi, biz Akıncılar gerçekleştirdik"

İslâmi hareketin soğuk savaş dönemi paradigmasına uygun gençlik yapılanması olarak "Akıncılar" öne çıkar. Akıncılar, dönemin çatışmacı atmosferinin İslâmi hareket üzerindeki etkilerini anlamayı sağlar. Gerçekten de 80 öncesi Türkiye'sinde ideolojik kamplar arası ilişkiler, uzlaşma arayışlarının dışında gelişerek, sosyal aktörler arası şiddete kadar varmıştır. Toplumsal alan, yıkıcı bir ayrışmaya sahne olmuştur.[66] İslâmi ha-

65 Cihan Tuğal, *Pasif Devrim: İslâmi Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, çev. Ferit Burak Aydar, Koç Ünv. Yay., İstanbul, 2014, s. 114.

66 Göle, *a.g.e.*, s. 42.

reket, bu şiddet sarmalından sağ ve sol siyasal kanatlar yoğunluğunda etkilenmese de dönemin hâkim paradigması doğrultusunda çeşitli arayışlara girmiştir. Akıncılar, bu arayışların bir neticesi olarak İslâmi hareketin "reaksiyoner" yüzünü temsil etmiştir. Kuşkusuz, Necip Fazıl gibi ideolojik önderler reaksiyoner temsillere olan özlemini yer yer dile getirse de genel olarak Türkiye'de İslâmi hareketin temsil ettiği sosyoloji, şiddetle önemli ölçüde mesafelidir. Akıncılar, bu açıdan İslâmi hareket bünyesinde yeni bir deneyimi ifade eder. Söz gelimi, Akıncılardan önce kurulan gençlik örgütü Millî Türk Talebe Birliği (MTTB), İslâmi hareketin şiddet sarmalına direncini ifade ederken, Akıncıların kurulması bu direncin kırılarak, şiddet merkezli ideolojik atmosfere uyum sağlama arzularını resmeder. Dolayısıyla Akıncıların reaksiyoner yapılanması, MTTB'nin temsil ettiği "pasif" çizginin daralmasıyla eş zamanlı gerçekleşmektedir.

İslâmi hareket içerisinde, eylem hatları şiddeti de kapsayan gençlik örgütlenmelerine duyulan ihtiyacın altının çizilmesiyle, MTTB gibi "pasif" hareketlerin miadı dolmaktaydı. Sahneyi artık, hareketin kamusal iletişiminde "şiddet"i seçenek olarak benimseyebilen Akıncılar gibi radikal örgütlenmeler alıyordu. Bu bölümde hikâyesine yer yer değindiğim Ahmet'in hafızasını yokladığımda, İslâmi hareketin MTTB'den Akıncılara uzanan dönüşüm serüveniyle ilgili, oldukça çarpıcı tanıklıklar ortaya çıkıyordu. Ahmet'in 1970 sonrası İslâmi hareketle tanışması, MTTB kanalıyla gerçekleşmiş. Ancak, bu tanışmanın geleneksel İslâmi ritüellerin dışında spor faaliyetleri üzerinden gerçekleşmesi, MTTB'nin yayılma ağlarının özgünlüğünü ortaya koymaktaydı:

> Aile olarak Balat'ta yaşamamız itibarıyla spora çok meraklıydım. Balat, kabadayılık ve abilik ilişkilerinin çok yaygın olduğu bir yerdi o zamanlar. Abilerimiz, kabadayılarımız, mahallenin bıçkın delikanlıları vardı... O zamanlar ben de büyüklerime özendiğimden, dövüş sporlarına meylettim. Altınay Spor Kulübü vardı. O zamanlar İstanbul'un toplasanız üç dört

spor kulübünden biriydi. Orada tekvandoya başladım. Spor işleri vasıtasıyla da MTTB'yi öğrendim. Merkezleri Cağaloğlu'ndaydı. Orada gençlere yönelik karate, judo çalışmaları yapılıyordu. Ben de bu çalışmaları vesilesiyle MTTB'ye gidip gelmeye başladım. Tabii oraya gidip gelme sürecinde, o dönemlerin siyasi hayatında ağırlıklı olan sol ve sağ söylemlerin dışında bir çizgileri olduğunu fark ettim. Bir de spor faaliyetlerinin çevredeki insanlara ulaşmak için vasıta olarak kullanıldığını gördüm.

İslâmcı söylemi ilk olarak orada tanıdım. Rahmetli Necip Fazıl Kısakürek'i, Kadir Mısıroğlu'nu, *Sebil* dergisini, *Çatı* dergisini orada tanıdım ve tabii ki etkilendim. Tabii o zamanlar MTTB adından da anlaşılacağı gibi sadece talebelere yönelik bir hareketti. Kısa zamanda oradaki spor faaliyetleriyle ilgili antrenörlük de yapmaya başladım. Karate antrenörüydüm.

Ahmet'in belirttiği gibi MTTB, "öğrenci hareketi"yle sınırlı olarak varlığını sürdürüyordu. Dönemin İslâmi elitleri ise daha sofistike, aktif ve tepkisel bir gençlik yapılanmasının gerekliliği üzerinde birleşiyordu. Akıncılar, bu arayışın bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. O dönemde solda Dev-Genç ve İGD, milliyetçi cephede ise Ülkücü Gençlik gibi ülke gençliğinin bütün kategorilerine hitap eden yapılanmalar yer alırken, MTTB'nin ana odağı ise öğrencilerdi. Bu açıdan İslâmi hareket bünyesinde, genç demografinin tüm yüzlerine hitap edecek örgütlenmelerin gerekliliğinin altı çiziliyordu. MTTB'nin dönem boyunca geliştirdiği siyasal tutumları da İslâmi hareketin elitlerini yeni bir örgütlenmenin varlığı etrafında buluşturuyordu. Özellikle dernek yöneticilerinin politik bağlılık ilişkilerinin dışında, "partiler üstü" kalma hassasiyeti, Millî Görüş'ün hareket üzerindeki hegemonik varlığına meydan okuma olarak kodlanıyordu.[67] Dolayısıyla, MTTB'nin kendine özgü alan açma girişimleri, İslâmi hareketin elitleri nezdinde, Akıncılar gibi daha organik ve makbul örgütlenmelerin başlamasını hızlandırmıştır.

67 Hulusi Şentürk, *İslâmcılık*, Çıra Yay., İstanbul, 2011, s. 386.

Ahmet, İslâmi hareketin sembol isimlerinden Metin Yüksel ile birlikte o dönemler Fatih Akıncılarının kurulmasına neden öncülük ettiklerini şu şekilde belirtiyordu:

> O dönemler solcular ve sağcılar arasında çatışmalar had safhadaydı. Ülke neredeyse bir iç savaş durumuna girmişti. MTTB'ye bağlı gençler çok azdı. Fatih'te ülkücüler ve solcular belli bölgelere hep hâkimlerdi. İslâmcıların varlığı ise, Fatih Camii'nin etrafındaki MTTB'ye bağlı vakıfların yurtlarında görünüyordu. Liselerde ve üniversitelerde sayımız o kadar azdı ki, hem solculardan dayak yiyorduk, hem de sağcılardan. Sürekli baskı görüyorduk. Ama tabii bu yaşananlar bizi de olgunlaştırdı. Zamanla mücadeleci bir kimliğe ve kişiliğe sahip olmamıza neden oldu.
>
> O dönemler MTTB çizgisiyle, Türkiye'de İslâmi hareketin gelişemeyeceğini gördük. Çünkü MTTB bütün Türkiye'de örgütlenmesine rağmen, sadece öğrencilere yönelik bir çalışma yürütüyordu. Daha geniş çaplı, daha enerjik, daha aktif ve toplumun tüm katmanlarına ulaşacak bir hareketin oluşması isteniyordu. Hatta biraz da askerî boyutların olması isteniyordu. Çünkü o dönemler iç savaş koşulları yaşanıyordu. Bunun üzerine 1975 yılında, rahmetli Erbakan Hoca'nın direktifiyle Akıncılar Derneği kuruldu. "Akıncılar" ismi de o dönemin koşullarını düşündüğünüzde tesadüf değildi. İslâmi davanın en aktif kolunu biz oluşturuyorduk. Mesela 1975'te kurulup, beş yıl sonra 80 İhtilali'nde kapatıldığımız o ana kadar, Türkiye genelinde tam bin iki yüz teşkilatımız vardı. Yani köylere varıncaya kadar örgütlenmiştik.

Akıncıların kuruluşundan itibaren sadece beş yıllık bir zaman zarfında bu kapsama ulaşması tesadüf değildi. Özellikle de dönemin politik dünyasına hâkim dinamikleri dikkate aldığımızda. Farklılaşan ideolojik hatlar arasındaki kamusal iletişim, bu dönemde şiddet-merkezli bir güzergâh izlemekteydi. Ahmet'in anlatımlarına kulak verdiğimizde, İslâmi hareketin konjonktüre uyarlanmış dilini, en sofistike boyutlarıyla Akıncılar temsil etmekteydi. Topluluğun mücadeleci-reaksiyoner

yöntemleri şiddet eylemlerine uzanmakla birlikte, Müslüman dünyanın yapısal problemlerine odaklanan, söylemsel düzeydeki protest eylemleri de içermekteydi:

> MTTB'deyken milliyetçi-muhafazakâr olan kimliğimiz, Akıncıların kurulmasıyla daha ümmetçi bir çizgiye dönüşmüştür. Yani eskiden biz Ayasofya için slogan atarken, Akıncılarla birlikte "Kudüs ve Mescid-i Aksa özgürleşsin" diye de sloganlar atmaya başladık. Ümmetçi çizgiyi yakalamamız adına Akıncılar çok önemli rol oynadı. Tabii bunda, beslendiğimiz kaynakların da etkisi büyüktü. MTTB içerisindeyken açıkçası çok fazla beslenebileceğimiz kaynak yoktu. MTTB'deyken genelde Necip Fazıl, Kadir Mısıroğlu'nun konferansları, dergileri ve kitaplarıyla bazı şeyleri öğrenmeye çalışırken, Akıncılar hareketiyle artık Mevdudi'yi, Hasan el Benna'yı, Afgani'yi, Abduh'u, İhvan Hareketi'ni öğrendik. Yani dünyadaki İslâmcı hareketin teorisyenlerini ve önderlerini öğreniyorduk. Onların kitapları sürekli tercüme ediliyordu. Mesela gençlerimize ilk olarak Hasan el Benna'nın *Risaleler*'ini veriyorduk.

Ahmet'in belirttiği gibi, Akıncıların selefi olan MTTB'ye göre daha küresel ve reaksiyoner bir İslâmcılığa yönelmesinde, *tercüme faaliyetleri*nin etkisi önemlidir. İslâmi hareketin küresel coğrafyada öne çıkan eserlerinin tercümesiyle, Ahmet ve arkadaşlarının İslâm ve toplum tahayyülleri dönüşmekteydi. "Akıncı İslâmcılığı", tercüme faaliyetlerinin etkisiyle İslâm'ın küresel sorunlarına karşı daha duyarlı ve tepkisel bir çizgiyi temsil ediyordu. Hareketin kamusal yüzünü resmeden "tepkisel duyarlılık", yerel düzeydeki konular ve alanlarda da etkisini gösteriyordu. Söz gelimi Fatih şubesinin ortaya koyduğu eylem tarzı, yerel dayanışma ağları üretimi ve İslâm'ın küresel sorunlarına duyarlılığı bir arada geliştiriyordu:

> Metin Yüksel, daha on yedi yaşındayken 1976'da Akıncıların Fatih şubesini kuracağını söyledi. Metin'le, MTTB'nin orta öğretim komitesinden birbirimizi tanıyorduk. İkimiz de aynı yaştaydık. İlk olarak Fatih'in en yoksul semti olan Haydar'da

derneği açtık. Ben de o zamanlar hem MTTB'deki öğrencilerin hem de Akıncılar Teşkilatı'ndakilerin karate antrenörüydüm. Çünkü Akıncı Dernekleri'nin hemen altında, gençler gelip gitsin ve spor vasıtasıyla İslâm'ı da öğrensinler diye spor salonları oluyordu.

Fatih'te o zamanlar gayrimeşru sektörler çok yaygındı. Örneğin kumarhane, fuhuş evleri, sigara, içki, uyuşturucu kaçakçılığı haddinden fazlaydı. Halkın elinden ise hiçbir şey gelmiyordu. Devlet otoritesinin yerini mafya ve ideolojik örgütler almıştı. Biz derneği kurduktan kısa bir süre sonra, bu fotoğraf değişmeye başladı. Önce, bu gayrimeşru yapılarla mücadele etmeye başladık. Kumarhaneleri kapatmaya başladık. Baskın yapıyorduk. İlk başta nasihat ediyorduk: "Yapmayın, etmeyin," diye. Sonra bizzat mekânları basıyorduk. Zamanla kumarhaneleri, uyuşturucu ve silah kaçakçılarını bu bölgeden temizledik.

Fatih-Akıncıları olarak çevredeki liselerde çok aktiftik. Oradaki İslâmi hassasiyetleri olan gençlere sahip çıktık. Aynı zamanda Türkiye'de *Filistin ile ilgili ilk korsan eylemi biz gerçekleştirdik*. Camp David Antlaşması'nı bir ihanet olarak görüyorduk ve buna dönük ilk eylemi biz yaptık. İsrail bayraklarını yakmıştık. Amerika ve Mısır'ı da protesto etmiştik. Tabii sadece gençler üzerinde değil, halktan da büyük destek görüyorduk. Mesela Fatih'teki derneğimizde bir dispanser açtık. Bizim teşkilatımızda olan bir iki doktor arkadaşımızla anlaştık. Odanın bir tanesine küçük bir sedye ile dolap koyduk. Ve bu doktor arkadaşlar haftada iki gün gelip, halka ücretsiz muayene yaptılar. O zamanlar bu işin kıymeti çok daha büyüktü. Çünkü insanlar hastanelere gittiklerinde kuyruklar eksik olmazdı. Tanıdığımız eczanelerden de ilaç alıp, halka ücretsiz ilaç verirdik. Bunun dışında fakir fukara olanlara yiyecek ve giyecek yardımları yapıyorduk. Bizim yaptığımız bu hizmetlerin halk nezdinde tesiri büyük olmuştu. Kısa zamanda Fatih'te çok büyüdük.

Ahmet'in anlatımıyla reaksiyoner bir gençlik akımı olarak Akıncılar, yerel ve küresel düzeydeki problem alanlarına ken-

dilerine özgü çözüm yolları üretmekteydi. Diğer taraftan hareket, kurulduğu andan itibaren büyüme trendine kavuşsa da 12 Eylül süreciyle birlikte kapatılmıştır. Dönemin merkezî paradigması olan Türk-İslâm sentezi bağlamında İslâmcılığın radikal ve tepkisel temsilleri, "sol" ve "Kürt milliyetçisi" akımlarla eş değer olarak kodlanarak tasfiye edilmek istenmiştir. Ancak, Akıncıların pasifize edilmesi, bütünüyle 12 Eylül sonrası devletçi elitlerin politikalarının eseri değildir. MGH'nin o dönem siyasal temsili olan Refah Partisi, 12 Eylül öncesi yaşanan çatışma ve kutuplaşma tecrübelerinin de etkisiyle, İslâmi hareket bünyesindeki "kontrol dışı" uzuvların kitleselleşmesinin önüne geçmiştir.

TÜRGEV'e uzanan yurt ağları: "Öğrencilerimizi neredeyse her hafta, çiçeklerle Çeçen kamplarına götürürdük"

1980 sonrası İslâmi hareketin toplumsal alanda yayılma dinamiklerinden biri de öğrenci evleri ve yurtlardır. 12 Eylül sonrası devlet seçkinlerinin "toplumsal tehdit" menzilinde görülmeyen birçok İslâmi grup, yaygın ev ve yurt ağlarıyla "makbul dindar birey" imgesini hayata geçirmişlerdir. Bu çalışmada, adını sık duyduğumuz Necmi de söz konusu hayalin peşinde koşanlardandı. Necmi, ilkokul mezunu olmasına rağmen, 1980'lere geldiğimizde kuyumculuk mesleği, parti teşkilatı üyeliği, Fatih'teki Hırka-i Şerif Cami Derneği Başkanlığı gibi birçok farklı alanda önemli roller üstlenmiş çok yönlü bir karakterdi. Özellikle Hırka-i Şerif Derneği'ne dair anlatımları, dernek bünyesinde başlayan öğrenci evlerinin günümüzde TÜRGEV'e[68] uzanan hatlarını açığa çıkarıyordu.

> İhtilalden kısa bir süre önce Fatih Hırka-i Şerif Cami Dernek Başkanlığı'nı aldım. Önce erkek evleri açmıştım dernek adına. Açtığım evlerde ilk kalanlardan biri, Van Valisi oldu. 60'a yakın erkek öğrencim vardı. 1985'ten sonra kızlar da ilgi duydu

68 Türkiye Gençlik ve Eğitime Hizmet Vakfı.

faaliyetlerimize. Daha sonra onlara da özel evler açtık. Ve bu işi genişlettik. O zamanlar Türkiye'de bu işleri neredeyse hiçbir cemaat yapmıyordu. Vakıf olmuştuk. 1990'a doğru yüze yakın öğrencim olmuştu. Camiden topladığımız paralarla bu işi yürütüyorduk. Ev eşyalarını da hep esnaftan, sağdan soldan, ikinci el buluyorduk. Bir de bu işle ilgili burs sistemi kurmuştum. 90'lara kadar İstanbul'da bizim camiamızda bu işlerle ilgili bizim Hırka-i Şerif Vakfı'ndan başka kimse bilinmezdi.

Avrupa Millî Görüş Vakfı da bize gönderiyordu talebeleri. Hatta bir kuruş para da göndermiyorlardı. Erbakan Hoca'ya meseleyi anlattım. Hoca dedi ki, "Sen burayı kapat. MGV bünyesinde çalış. Başkanlığına da seni getirelim"... Kabul etmedim. "Burada senelerdir kurulmuş bir teşkilat var. Nasıl kapatayım hocam?" diye itiraz ettim.

Görüldüğü gibi Necmi, klasik bir cami derneği başkanlığı sınırlarını fazlasıyla aşarak, İslâmi hareketin ev ve yurt ağlarıyla genç kuşaklara ulaşmasında öncü rol oynamış. Cami cemaati ve çevre esnafının burs ve yardım ağlarıyla, yüze yakın öğrencinin barınabildiği vakıf evleri ortaya çıkmış. Ancak, Necmi'nin bu dönemki faaliyetleri, partinin İslâmi hareket bünyesindeki *tekelci mekanizmasından* bağımsız işliyordu. Diğer taraftan, MGH'den bağımsız biçimde dinî dayanışma ağları üreten yapılanmalar, Necmi'nin derneğiyle sınırlı değildi. 80 sonrası Türkiye'sinde öğrenci evleri ve yurt ağıyla ilgili öne çıkan aktörlerin başında, bugün kamuoyunda FETÖ olarak adlandırılan topluluk gelmekteydi. Nitekim, Necmi'nin öğrenci evleriyle ilgili açılımlarında, yolu bu kez Gülen grubuyla kesişmekteydi:

> Fetullahçılar 80 İhtilali'nden hemen sonra örgütlenmeye başlamışlardı. O günler, ben de cami derneğindeydim. Sürekli, "Yeni bir topluluk inşa ediyoruz. Bize katılın," diye herkesi çağırmışlardı. O dönem, İstanbul'da onların başında Ali Rıza Tanrısever vardı. Çok zengin bir iş adamıydı. Önceleri bizim MSP Fatih ilçe başkan yardımcısı ve benim Hırka-i Şerif Vakfı'nda yardımcımdı. Zaten o zaman neredeyse bütün eski Selametçiler boşta kalmıştı. Beni teşkilattan tanıdığı için sık

sık yanıma gelirdi. "Yeni bir teşkilat kuruyoruz. Senin de gelmeni istiyoruz. Zaten teşkilatçısın ve iyi bilirsin bu işleri," diye ısrar ederdi bana hep. Toplantılar yaparlardı sık sık. Ben bir tanesine katıldım. Çamlıca'daydı. Fetullah yoktu o gün. Ancak bantta kasetlerini dinletmişlerdi. Sürekli ağlıyordu. Bana da çok garip gelmişti. Tabii zamanla bu cemaat, Türkiye genelinde çok genişledi. Erbakan Hoca'nın da kulağına gitti bu ünü. Hoca, o zaman daha hapisteyken hemen tamim yayınladı. Zaten ben de Erbakan Hoca hapisteyken haftada bir defa telefonla görüşürdüm. Askeriye telefonları bağlıyordu. Erbakan Hoca, "Bu Fetullah Gülen denen adama, bizim teşkilattan kesinlikle kimse gitmeyecek! Bizden bir kişi bile katılmayacak!" dedi. Cephe açmıştı onlara daha ilk günlerde. Böylece arkadaşlarımızın çoğu onların teşkilatına katılmadı. Erbakan Hoca'nın o günkü kesin tavrı, Millî Görüş kadrolarının oraya akışını önledi.

Ev ve yurt açmayla ilgili, o zamanlar bizim camiada kimse kulak vermezdi bana. Meselenin ehemmiyetini anlatacak kimseyi bulamıyordum. Eğer o zamanlar bana destek olsalardı, Fetullah hareketinin hızını keserdik. Hatta Fetullahçılar benden gördüler bu kız öğrencilerle ilgili faaliyetleri. Benim sistemimi kaptılar. Benim Hırka-i Şerif Vakfı'ndaki yardımcım Ali Rıza Tanrısever, Fetullah'ın İstanbul İmamı oldu. Bu iş dert edinme meselesi. Sen dert edinmezsen, profesör olsan ne yazar!

Mesela bizim evlerimizde her on beş günde bir mecburi toplantılar olurdu. Abdurrahman Dilipak, defalarca ev sohbetlerimize gelmiştir ve gelini bizim evlerimizde kalmıştır. Mehmet Şevket Eygi, Ali Bulaç hatta Recep Tayyip Erdoğan, daha İstanbul İl Başkanı'yken toplantı evlerimize gelip giderdi. O zamanlar ev bulmak da kolay değildi. Kiralık ev bulmak için kafam sürekli yukarda gezinirdim. Yani o derece meşakkat çektik.

Necmi, her ne kadar partiden bağımsız olarak öğrenci evleri açsa da son tahlilde Millî Görüşçü ideolojik habitus sınırlarında yer alıyordu. Öğrenci evleriyle ilgili düzenlediği on beş günlük zorunlu toplantılarda davet edilen kişiler, Millî Görüş'ün

siyaset ve entelektüel kanadının sembol isimleriydi. Necmi, Fatih'in tarihi semtlerinden biri olan Hırka-i Şerif'te başlattığı bu mütevazı hizmetlerin profesyonel bir boyuta kavuşmasını, dönemin İstanbul Belediye Başkanı olan R. Tayyip Erdoğan'la yaşadıkları bir olaya bağlar:

> 80'li yıllardan itibaren Tayyip Erdoğan, özellikle ramazan ayında sık sık Hırka-i Şerif Camii'ne gelip bizleri ziyaret ederdi. 1993 yılıydı. Seçimler yaklaşırken Tayyip Erdoğan'ı bir gün kız evlerimize sohbete çağırdım. Sohbette, belediye başkanı olursa yapacaklarından bahsediyordu ki, bir tane kız öğrencimiz el kaldırdı: "Sayın başkanım yol, su meseleleriyle ilgili belki çok önemli şeyler anlattınız bizlere, ama bunlar bizim için çok önem taşımıyor. Mesela Necmi amca olmasaydı, bizler sokakta ya da uygunsuz şartlarda yaşayacaktık. Kız öğrencilerle ilgili bir faaliyetiniz olacak mı?" diye sordu. Erdoğan da "Eğer başkan olursam, buradan size söylüyorum: Bir tane Anadolu yakasına, bir tane de Avrupa yakasına kız öğrenci yurdu yapacağım," dedi.
>
> Hakikaten başkan oldu, ben de o seçimlerde Fatih Belediyesi Meclis Üyesi seçilmiştim. Seçimlerden sonra Tayyip Erdoğan'ın yanına gittim ve bu sözünü hatırlattım. O da "Tamam, hatırladım. Belediye'den şu kişiyle görüş," dedi. Daha sonra bu meseleyle ilgili Erdoğan'ın öncülüğünde İSEGEV'i (İstanbul Eğitim ve Gençliğe Hizmet Vakfı) kurduk. İSEGEV'in kurucusu olan sekiz kişiden biri benim. Zaten daha birkaç yıl önce ismi TÜRGEV diye değişti. Kurulduktan sonra on yıl boyunca hem kuruculuğunu hem de müdürlüğünü yaptım. Hem Anadolu yakasında hem de Avrupa yakasında birer yurt açmıştık. Benim Hırka-i Şerif'teki öğrencilerimle birlikte o dönem aşağı yukarı üç yüz elli tane öğrencimiz olmuştu. Tabii zamanla bu ağı genişlettik. Müslümanlar içinde eğitim hizmetlerinde en önde gelen kurumlardan biriydik İstanbul'da. Bugün adı çok duyulan Ensar, İlim Yayma falan bizden sonra başladılar bu işlere.

Necmi'nin İSEGEV adıyla daha geniş bir kurumsal çerçeveye kavuşturduğu öğrenci evleri ve yurtlarda, İslâmi inanç ve

siyasal kimlik bir arada gelişiyordu. Bu yönüyle dönem Türkiye'sinde yer alan diğer cemaatlerden –özellikle Nur hareketinden– farklılaşmaktaydı. Ortodoks Nurculukta "siyasal hareket"e dönük yapılanmalar, önemli ölçüde arka planda kalmıştır. Daha çok "iman" ve "ahlâk" eksenli bir dinî hareket hüviyeti ön planda tutulmaktadır. Ancak, Necmi'nin de içinde yer aldığı MGH kökenli öğrenci ve gençlik teşkilatlarında, İslâmi kimliğin yerel ve küresel düzeydeki meselelerine karşı oldukça hassas bir kuşak yetiş(tiril)mekteydi. Necmi, bunu özellikle Çeçen kamplarını ziyaret bahsinde açıklıyordu:

> Öğrencilere kazandırdığımız İslâmi şuurda, Çeçen kamplarını ziyaret çok önemliydi. İstanbul'da o dönem üç tane Çeçen kampı vardı. Birisi Beykoz'da Akbaba köyüne yakın. Bir tanesi Kadıköy Orduevi'nin yanındaydı. Diğeri de Ümraniye'de Atakent Camii'nin altındaydı. *Neredeyse her hafta Çeçen kamplarına öğrencilerimizi çiçeklerle götürürdük.* Öğrencilerimiz bu kamplara gittiklerinde deşarj oluyorlardı. Kimi tıp öğrencilerimiz Çeçen kamplarındaki çocukları tedavi ediyor, kimisi bisküvi, çikolata, çiçek vs. götürüyordu. Neredeyse on sene devam etti bu ilgimiz.
>
> 99 Depremi'nde de çok önemli işler yaptık. Bütün öğrencilerimizi Adapazarı ve Düzce'deki çadırlara götürüyorduk. Kendimiz de orada bir aşevi kurduk. Kız öğrenciler, vakfımızın evlerinde kurabiyeler, pastalar yapıp depremzedelere götürdüler. Anaokulu bile açmıştık. Tabii öncesinde Çeçen kampları bizim ufkumuzu açmıştı. Depremde de o tecrübelerimizi değerlendirdik. Öğrencilerimiz oralarda çadırlarda kalmıştı. Ama maalesef o dönemin şartlarında mahkemeye verilmiştik. Neden bu işleri yapıyoruz diye. Uzun yıllar sürdü mahkemeler. *Kolay olmadı tabii bugünlere gelmek. Çünkü aşa aşa geldik. Yavaş yavaş geldik. Büyük çilelerle bugünlere geldik.*

Necmi'nin İslâmi hareket için bahsettiği zorlu ve çileli yolculuğun en kesif biçimde yaşandığı günler 28 Şubat sürecidir. Gerçekten de 28 Şubat, Türkiye'deki İslâmi hareketin siyasal, dinî, ekonomik ve toplumsal tüm ağlarına karşı, dönemin as-

ker-merkezli elitlerince geliştirilen bir tasfiye süreciydi. Bu süreç içerisinde, başta hareketin siyasal kanadı olan Refah Partisi olmak üzere, birçok STK, vakıf, gazete, sermaye toplulukları vs. kapatılmış ya da önü kesilmiştir. Necmi'nin başında olduğu İSEGEV de bu geniş çaplı blokajdan bağımsız kalamıyordu:

> 28 Şubat'ın bizim için en önemli yanı: Müdürlüğünü yaptığım İSEGEV'e bağlı kız öğrenci evleri ve yurtların neredeyse hepsi basıldı. Bizim kızların içinde çok önemli, lider ruhlu çocuklar vardı. Tabii bundan rahatsız oldular. En unutamadığım hadise, "Özgürlük İçin El Ele Zincirleri"ydi. O günlerde söylediklerinde ben dahi inanamamıştım. Ama kızlar, "Necmi amca bu iş olacak," dediler. Yasaklara ve baskılara karşı elele tutuşarak bütün İstanbul'da eylem yaptılar.
>
> O dönemde evlerimizi ve yurtlarımızı basıp, devamlı örgütsel bir bağlantı ya da evrak arıyorlardı. Bizim zaten herhangi bir örgütsel bağımız yoktu. Teşkilat falan da değildik. Kızları karakollara götürürlerdi. Ben de kızları kurtarmak için peşlerinden karakollara giderdim. O zamanın şartlarında avukatlar falan yoktu ortada. Sonraları yavaş yavaş örgütlenmeye başladılar. Hiç kimse bana "Kızlara ne oldu? İçerdeler mi? Mahkemeler nasıl olacak?" diye sormuyordu. O dönemde karakollara ya da Vatan Caddesi'ndeki İstanbul Emniyet'e insanları kurtarmak için gittiğimde etrafta kimse yoktu. Sonradan örgütlendi insanlar.
>
> 28 Şubat'ta asker korkmuştu bizden. Halbuki korkmaması lazımdı. Mesela Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nin önüne bizim evlerde kalan kızlar, çiçek dikmeye gitmişlerdi. Ben onlara araç, çiçek ve kürek vs. temin etmiştim. Okulun bahçesine dikeceklerdi. Önlükleriyle eylem yapacaklardı. Eylemleri de çiçek dikmeydi sadece. Ama orada diyelim bizim otuz kızımız varsa, en az elli polis vardı. Kızların yanında erkek olarak bir tek ben vardım. Tabii tedirgin oluyordum haliyle. Polisler bana "Şu kız kim? Nerede kalıyor? Memleketi nere?" gibisinden sorular soruyorlardı. Mesela yurtlarımıza baskına geliyorlardı. Ayakkabısını çıkarmıyor adam girişte. Halıya ayakkabısıyla basıyor-

du. İftar bile veremezdik. O zamanki Millî Eğitim, "İftar vereceksen katılacakları tek tek bize bildireceksin," derlerdi. Korkudan iftar programı bile yapamıyorduk. O derece baskı vardı.

Necmi'nin 60'lı yıllardan itibaren bünyesinde yer aldığı İslâmi hareketin en zor zamanları, 28 Şubat sürecindeydi. Ancak süreç, sanıldığının aksine çok sürmedi. 2000 sonrası dönemde AK Parti'nin tek başına iktidarıyla açılan yeni dönemde, İslâmi hareket günden güne gelişerek merkezîleşmekteydi. Nitekim, yerel düzeyde bir yapılanmadan yola çıkan İSEGEV, 2012'den itibaren uluslararası bir kapsama kavuşarak, TÜRGEV adını almıştır. Necmi, bu değişim sürecini şu şekilde aktarmaktadır:

> Aşağı yukarı 2005'e kadar İSEGEV'in müdürlüğünü yaptım. 2005'ten sonra devrettim. İSEGEV, aslında bir kız öğrencinin önerisiyle kuruldu. Geçenlerde TÜRGEV'e gittim. İSEGEV ismini kullandım. Rahatsız oldular. Müdür bana, "Kullanma bu ismi. Biz artık farklı bir çalışma yapıyoruz. Tamam, zamanında sen kurmuşsun, ama artık bu ismi bir yerde kullanma," dedi. Ben de şaşırdım. Ne yapayım yani, yok mu sayayım? Zamanında bu işleri yapmışız yani. Tabii şu an uluslararası çapta genişlediler. En son New York'ta bir şube açtılar.

Necmi'nin TÜRGEV ziyareti, amatör güdülerle kamusal alanda sahne alan yerel bir sivil hareketin, günümüzdeki profesyonelleşen ve küreselleşen çehresini ortaya koyuyordu. Yeni yönetime göre İSEGEV tanımlaması, bu dönüşümü yadsımakla kalmıyor, aynı zamanda faaliyet alanları küresel dünyanın prestijli kentlerine kadar uzanan TÜRGEV'in marka değerini düşürüyordu. Yaşanan deneyim, habitusun sivil toplum ayağındaki dönüşümlerine Necmi'nin henüz "adapte olamadığı"nı gösteriyordu. Dönüşümle ilgili karşılaşma alanlarında Necmi'nin yaşadığı bu şaşkınlıklar, bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak analiz edilecektir.

Bu bölümde toplumsal alanın farklı hatları etrafında, İslâmi hareketin dayanışmacı boyutlarını anlamaya çalıştık. Parti ve vakıf teşkilatları, cami dernekleri, esnaf toplulukları, cema-

at halkaları vb. birçok düzeyde yaşanan deneyimler, İslâmi hareketin merkezîleşme sürecinin sembolik temsilleri olarak görülebilir. Bu süreç içerisinde farklı alanlarda ortaya çıkan yatay dayanışma ağları, başlangıçta kırsal muhafazakâr göçmenlerin kente tutunmasıyla sınırlı bir işleve sahipti. Bir diğer deyişle dayanışmacı kapanmanın erken modelleri, yatay ağlar ve bunun sosyal entegrasyona dönük yüzünü temsil ediyordu. Zamanla bu ağlar etrafında oluşan dinamizm, hareketin dikey yönlü gelişimine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla 1950 sonrasında gelişen dayanışma pratikleri, İslâmi hareketin güç ilişkilerinden bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Dayanışmacı kapanma ve güç alanları arasındaki bu geçişliliğin doğal bir sonucu olarak, günümüzde bir habitus dönüşümü yaşanmaktadır.

FATİH: DIŞLAMANIN "MADUN" ADRESLERİ VE DÖNÜŞEN HABİTUS

Parkin'in "ikili kapanma" yaklaşımı, sosyal hiyerarşinin dağılım sürecinde çevrede yer alan grupların, merkeze yerleşmesiyle birlikte gelişen toplumsal eğilimleri ifade eder. Topluluğun dayanışmacı kapanma evresinde gelişen ilişkiler, tutumlar ve ağlar; merkezîleşme süreciyle repertuvarına dışlayıcı eğilimleri de katabilmektedir.[1] Grup, toplumsal hiyerarşide merkeze yerleştikçe, kamusal yüzünde giderek artan bir ivmeyle dışlayıcı kapanma eğilimleri görünüm kazanabilmektedir. Nitekim bu analiz, günümüz "muktedir muhafazakârlığı"nı kentsel deneyimlerden hareketle anlamaya çalışan araştırmamızda referans düzeyindedir. Fatih örneğinde güncel kentsel-İslâmi habitus, 1950 sonrasının önemli bir gerçekliği olan dayanışma ağlarıyla birlikte, merkezîleşme rutini olarak üst gruplara özgü "dışlayıcı" eğilimlere sahne olmaktadır. Daha somut bir ifadeyle, gündelik yaşam "melez bir kapanma formu"nu yansıtır.

Genel hatlarıyla araştırmanın Fatih ayağı, "sarkacın hangi yönde hareket edeceği?" sorusu etrafında gelişmektedir. Gerçekten de kent merkezi rutini olarak farklı sınıfsal ve kültürel hanelerde "yan yana süren yaşamlar" ve buna eşlik eden İslâmileşme, dışlayıcı kapanmayı nispeten "görünmez" kılabil-

1 Parkin, "Strategies of Social Closure in Class Formation", s. 13.

mektedir. Bu yönüyle, Başakşehir gibi sınıf gerçekliğinin damgasını vurduğu mutena alanlarda "net" bir görünüme sahip dışlayıcı kapanma, mahalle hayatının nispeten korunduğu Fatih'te, daha "flu" bir atmosferde gelişir. Nitekim Fatih'teki kamusal deneyim, "yan yana süren" bir yaşama tanıklık ederken, konu, bölgedeki madun gruplara geldiğinde kapanmanın dışlayıcı yüzü açığa çıkar.

Madun gruplara yönelik kapanmanın işçi, ev hanımı gibi "mütevazı statü kategorileri"nde dahi yoğun varlığı, sarkacın hangi kutbunun ağır bastığıyla ilgili önemli bir göstergeydi. Bu kategorideki muhafazakârlarda egemenleşme deneyimi, sınıfsal ayağı eksik kalsa da psikolojik boyutlarıyla resmediliyordu. Gelinen noktada dışlayıcı kapanma, kentsel-İslâmi habitusta giderek artan yoğunluktaki bir dönüşümü ifade etmektedir.

Fatih'in kentsel-İslâmi habitus bağlamındaki sembolik değeri, hayli eski tarihsel arka plana sahiptir. *Mekân* ve *habitus* arasındaki bu bağıntı, ilk olarak İstanbul'un 1453'te fethi sonrası, eski bir Bizans kilisesi olan *Havarium*'un yerine yapılan Fatih Külliyesi ile başlar. Külliyenin etrafında kurulacak yeni mimari yapılara, dinî ve ekonomik grupların Anadolu'dan getirilmesi eşlik ederek, mekânın İslâmileştirilmesi hız kazanmıştır. Kent iktidarının yeni sahiplerini sembolize eden Fatih Külliyesi'nin etrafında kurulan lokasyonun ismi de "Fatih" olarak belirlenir.[2] Dolayısıyla Fatih, inşa edildiği ilk günlerden itibaren İslâmi kültür havzası olarak anılagelmiştir. Fetih sonrası mekânda yer alan ticari, dinî, mimari ve sosyal yapılarla birlikte, bireylerin sosyalleşme süreçlerine ve gündelik yaşamına İslâmi kimliğin damgasını vurduğu bir habitus ortaya çıkmıştır.

Hillier ve Rooksby'nin belirttiği gibi habitus, kişinin yaşadığı sosyal-mekânsal çevre içerisindeki rolü ve bilincini kapsar.[3] Benlik ve mekân arasındaki bu ilişki, karşılıklı etkileşimden ibaret değildir. Aynı zamanda birbirlerinin kurucu bile-

2 İlhan Tekeli, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, cilt 3, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994, s. 264.

3 Jean Hillier - Emma Rooksby, *Habitus: A sense of Place*, Ashgate Publishing Limited, ABD, 2002, s. 5.

şenleridir: Her biri diğerinin varlığı için gereklidir. Nitekim Casey'e göre, mekânsız benlik ve benliksiz mekân yoktur. Mekân ve benlik arasındaki bu bağıntıyı ise habitus oluşturur. Casey, habitusun özellikle "yaşanılan yer ve coğrafi benlik" arasında köprüleyici bir parametre olduğunu belirtir. Benlik, belirli mekânlarda deneyimlenen şeyleri, psikolojik ve fiziksel seviyelerde birleştiren ve sürdüren bir alışkanlıklar çekirdeği tarafından oluşturulmuştur. Dolayısıyla belirli bir habitus, aynı zamanda belirli bir mekânda ortaya çıkar.[4]

Sosyal bir gerçeklik olarak habitusun analizi, aynı zamanda bir sınıf ya da bir sosyal grubun aynı sosyal koşulları paylaşmayan ötekilere göre farklılaşmasını anlamaya dönük bir çerçeve sunar.[5] Günümüz Fatih'inde, özellikle Vatan Caddesi'nden Haliç sahiline yakın alanlara değin fiziksel doku, kültürel eğilimler ve gündelik yaşam örüntüleri İslâmi bir habitusun varlığını ortaya koymaktadır. Nitekim Türkiye'deki cemaat-tarikat türü dinî oluşumların birçok kentsel temsili Fatih'te yer alır.

Diğer taraftan habitusun Fatih etrafında biçimlenmesinde, Cumhuriyet sonrası dönemin ekonomi-politik dönüşümleri de etkilidir. 1930'lu yıllarda Fransız kent plancısı Henri Prost'un kararlarıyla, Haliç kıyılarındaki yalıların yerini, sanayi kuruluşları almıştır.[6] Dolayısıyla bugün Ayvansaray ve Balat mahallelerini içeren kıyı şeridi, 1980'lerin ortasına değin endüstriyel bölge olarak işlev görmüştür. Haliç kıyısındaki endüstriyel işletmeler, Fatih'e zamanla Karadeniz ve Orta Anadolu'dan[7] yoğun bir istihdam akışına yol açmıştır. Bu dönemde Fatih'in demografik yapısında önemli rol oynayan bir başka gelişme de "6-7 Eylül Pogrom"u sonrasında gayrimüslim nüfusun "mekânsal tasfiyesi"dir. İmparatorluk bakiyesi olarak bölgenin yerli nüfusunu teşkil eden gayrimüslimlerin önemli bir kısmı, olaylar sonrasında Fatih'i terk etmek zorunda kalmışlardır.

4 Edward S. Casey, "Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World?", *Annals of the Association of American Geographers*, cilt 91, No. 4, ABD, s. 684-686.

5 Cuche, *a.g.e.*, s. 112.

6 Tekeli, *a.g.e.*, s. 280.

7 Rize, Kastamonu, Sinop ve Sivas ağırlıklı olmak üzere...

Gayrimüslimlerin mülklerinin yeni sahipleri de artık, Anadolu'dan gelen göçmenlerdir. Süreçle birlikte Fatih, taşra kökenli işçi kitle ve aileleri nezdinde istihdam alanı olmanın dışında, yerleşim yeri niteliği de kazanmıştır. Ayrıca söz konusu kitlenin kente gelişi, "gönüllü" ve "yükseliş umudu" içerisindedir.

1980 öncesi Fatih'i, istihdam açısından İstanbul'un en gözde yerlerinden biriydi. Haliç'in bu dönemde Fatih'e bakan kıyılarında tekel, kereste-tomruk, yağ, salça, konserve vs. gibi birçok farklı alanda fabrikalar, antrepolar, depolar bulunmaktaydı. Dönem boyunca emek-yoğun sanayi kuruluşları, mekânda yan sektörlerin gelişimini de tetiklemekteydi. Örneğin Haliç kıyısı boyunca yer alan fabrikalarda çalışan işçilerin çamaşırlarının yıkanması, ev hanımı düzeyindeki kadınlar için ayrı bir istihdam kaynağıydı. Diğer taraftan tersanelerin bölgedeki yoğunluğu, Sivas başta olmak üzere Orta Anadolu'dan gelen kitlenin hurdacılığa yönelmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla endüstriyel kuruluşların varlığı, bölgede ticari ve sosyal hayatı çok canlı kılmaktaydı. Erzurum'dan 1960'larda Fatih'e göç etmiş bir aileye mensup İlhan; "İstiklal Caddesi'ne gittiğinizde 'Bu kadar insan nereden geliyor?' diye sorarsınız ya, burası da aynen öyleydi. Sadece Balat ve Ayvansaray'da altı banka şubesi vardı. O yoğunluktan, bu duruma geldik," sözleriyle bu gerçekliği ifade etmekteydi.

Diğer taraftan, Haliç kıyısındaki emek-yoğun sanayileşme, 1990'lara değin zıt kutuplarda iki siyasal kültürün Fatih'te egemen olmasına yol açmış: Milliyetçi-muhafazakârlık ve sol-sosyalist hareket. İlk olarak, Anadolu'dan gelen işçi kitleyle bölgede milliyetçi-muhafazakâr habitus varlık kazanmaktadır. Bunun gündelik yaşamdaki somut yansımaları kaçakçılık, kabadayılık, semt takımı taraftarlığı vb. dinamikler üzerinden gelişir. AK Parti Fatih ilçe teşkilatı üyesi olan emlakçı Tuncer, bu gerçekliğin kaçakçılık ile ilgili boyutunu: "O zamanlar burada bizim için ekmek çoktu. Aynı zamanda kaçakçılık da vardı. Mesela sigara kaçakçılığı yaygındı. Teknelerle sigara kaçakçılığı yapılırdı. İskeleler ile tersane arasında baks baks sigaralar gelirdi. Özal'dan sonra sigara meşru oldu," sözleriyle belirtmek-

tedir. Dolayısıyla, bölgenin yeni hâkim yüzü olan taşralı göçmenlerin ekonomik mobilizasyona kavuşmasında, kaçakçılığın taşıdığı "imkân alanı" oldukça etkiliydi. Kaçakçılığın kolektif hafızada taşıdığı etkilere, farklı görüşmecilerde de rastlamaktaydım. Bugün Fatih'te Yavuzselimspor'da yönetici olan ve aile olarak Balat geçmişleri 1932'ye kadar uzanan Trabzonlu Kerim onlardan biriydi. Kerim, kaçakçılığın 1950 sonrasında Ayvansaray ve Balat hattında yer alan muhafazakâr kitledeki etkilerini şu şekilde açıklıyordu: "Bizim çocukluğumuzda gayrimeşru işler yapanlar sokağa hâkimdi. Burası aynı zamanda gayrimeşru işlerin kaynağıydı. Daha önce Karadenizliler ve Sivaslıların elindeydi. Bugün de Kürtler hâkim...".

Benzer olarak *kabadayılık* kültürü de mekânda hâkim ilişki örüntülerini ve siyasal eğilimleri belirleyen dinamiklerden biridir. Tuncer'in kabadayılık kültürü ile ilgili hafızasını yokladığımızda, Haliç kıyısındaki semtlerde bugün AK Parti'nin en yetkin sorumlusu olarak kazandığı prestijin arka planı aydınlanmaktaydı:

> Rahmetli Rizeli kabadayı "Sümük Ahmet" benim çocukluk arkadaşımdır. Hem de gemi işinde benim ortağımdı. Ahmet ile ben 1990'ların başından itibaren Doğru Yol Partisi'nde siyasete girmiştik. Ahmet, bizim partinin Fatih'te ikinci başkanıydı. Çok hayırsever biriydi. Hiç beklemediğimiz insanlar bile gelip ondan borç alırdı. İnsanların hastane, okul işlerinde hep danıştığı kişiydi. Burada birisi karısıyla kavga ettiğinde, Ahmet arayı bulurdu.
>
> Bir de Ahmet'in abisi "Cop Sülo" lakaplı Süleyman Abi'miz vardı. Aslında benim asıl ortağım Süleyman Abi'ydi. Siyasete girdiğimizde Ahmet'in ilk zamanlar parlak bir mesleki kariyeri yoktu. Kahveciydi. Süleyman Abi gemi işindeki % 5 hissesini Ahmet'e verdi. "Kardeşime hissemi vereyim ki, mesleği kahveci olarak değil, armatör olarak görünsün," dedi. Artık, ortağım Ahmet olmuştu. Ahmet eski MHP'li ve ülkücüydü. 14'lü silahı vardı. İyi de sıkardı ha. Atarı kuvvetliydi. O varken bu caddeden Diyarbakırlı geçemezdi. Ahmetlerden sonra Fatih'in çivisi

çıktı. Biz Ahmet'le partide Süleyman Soylu'nun ekibindeydik. Onunla birlikte AK Parti'ye geçtik.

Kabadayılık kültürünün Fatih üzerindeki etkisini, bir başka görüşmeci olan Kastamonulu demir-döküm işçisi Murat şöyle belirtiyordu:

> Sümük Ahmet ve Cop Sülo iki kardeştir. Zaten onlardan sonra, burada güvensizlik ortamı çoğaldı. Onlar etkiliydi burada. Mesela biz çocuğumuzu okula yazdırırken, müdür bizden para mı istedi, gider Ahmet Abi'ye söylerdik. Sümük Ahmet, kartına ismini, imzasını yazar. Gider okul müdürüne verirsin. Çocuğunu okula yazdırırsın. Çocuğumu bu sayede okula parasız yazdırmıştım. Kahveciydi Sümük Ahmet. Ama Balat'ta herkes onu tanıyordu. Onun döneminde sokakta uyuşturucu satamazdın. İzin vermezdi.

Taşralı göçmenlerle Fatih'te gelişen milliyetçi-muhafazakâr habitusun bir diğer yansıma alanı da *semt taraftarlığıdır*. Karagümrük bu yönüyle öne çıkan bir mekândır. Tarihsel geçmişte Osmanlı İstanbulu'nun folkloru ve edebiyatı; memur, medreseli ve esnaftan oluşan ahalisi; İstanbul Türkçesinin en seçkin ağzının bu yörede konuşulmasıyla eski ünlü semtlerdendir. Ancak 1960 sonrasında başlanan kontrolsüz bir beton yapılaşma ile eski çehresi değişmiştir.[8] Ayrıca, Fatih'in diğer bölgeleri gibi Orta Anadolu ve Karadeniz'den yoğun bir göç almıştır. Süreçle birlikte semtin yerli-seçkin sınıfı, kentin daha mutena alanlarına doğru yönelmiştir. Bölgenin yeni sakinleri olan taşralı kitlenin entegrasyonunda ise, Karagümrük Spor önemli rol oynamıştır. Semt taraftarlığı, bir yandan Karagümrük üzerinden mekânsal aidiyeti üretirken, diğer taraftan "ülkücü" kimliğin ön planda olduğu siyasal boyutlara sahipti. Bununla birlikte, Karagümrük'teki semt taraftarlığının politik kimliğiyle bütünleşme deneyimi, Orta Anadolu ve Karadenizli kitle ile sınırlı değildir. Sosyolojik bağlamda Türklük sınırları dışında kalan Kürt ve Roman kimliğe mensup gençlerin Karagümrük'teki

8 *A.g.e.*, cilt 4, s. 452.

milliyetçi-muhafazakâr habitusla bütünleşmelerinde, semt taraftarlığı bir dönem önemli bir rol oynamıştır. Karagümrük'teki yerleşme geçmişi, ailesinin 1985'te Malatya Pötürge'den göç etmesiyle gerçekleşen Orhan, bu konuda oldukça öne çıkan bir görüşmeciydi. Etnik kökeni Kürt olmasına karşın, kişisel habitusunun Karagümrük ve çevresinde şekillenmesiyle, agresif bir "milliyetçi-muhafazakâr" kimliğe yönelmiştir:

> Ben hatırlıyorum, biz küçükken Karagümrük'ün maçına giderdik. Bir tane amigo "Deli Oktay" abimiz vardı. Maç izlediğinizde "Şurada duracaksınız," diye bize söylerdi. Büyükler toplanırdı, hepsi bağırırdı. Biz de bunu hevesle beklerdik, "Sıra bana gelse de ben de bağırsam" diye. Biz böyle bir ortamda büyüdük.[9]

Karagümrük Spor etrafında oluşan dinamizm, takımın 1983'te birinci lige yükselmesine yol açmıştır. Ancak bu başarı ulusal düzeydeki rakipler karşısında fazla uzun sürmemiş ve takım tedricen ikinci, üçüncü ve amatör liglere düşmüştür. Süreçle birlikte, semt taraftarlığının mekânsal ve politik bilince uzanan etkileri de giderek kaybolmaya yüz tutmuştur.

Fatih'in 1990'lar öncesinde bir diğer hâkim politik dinamiği sol siyasetti. Yavuzselim Spor'da yönetici Kerim, sol siyasetin bu dönemlerde hâkim olmasını, Haliç kıyıları boyunca yer alan emek-yoğun sektörlere bağlamaktadır: "Burası gençliğimde solun kalesiydi. Çünkü her türlü fabrika buradaydı. Neredeyse herkes solcuydu." Nitekim sol paradigmanın Fatih özelindeki kaderi, bölgenin ekonomi-politiğiyle eş zamanlı olarak değişmekteydi. 1984'te dönemin Büyükşehir Belediye Başkanı olan ANAP'lı[10] Bedrettin Dalan tarafından Haliç'in temizlenmesi tahayyülüyle, bölgedeki sanayi kuruluşları kentin dış çeperlerine doğru taşındı. Bu süreç aynı zamanda, sol siyasetin beşerî sermayesini oluşturan kitlesel emeğin mekânsal varlığının ortadan kalkması demekti. Dönem boyunca örgütlü iş-

9 Orhan'ın milliyetçi-muhafazakâr eğilimlerine, araştırmanın bu bölümündeki "Dışlamanın Mülteci Halleri" başlığında yer verilecektir.

10 Anavatan Partisi.

çi kitlenin protestoları sonuçsuz kalınca, fabrikaların yeni kurulduğu alanlara doğru göçler gerçekleşmiştir. Kapatılan fabrikaların mekân üzerindeki etkilerini, bugün AK Parti Balat mahalle temsilcilerinden biri olan tekstilci Eyüp şu şekilde belirtmektedir:

> Bugün Kadir Has Üniversitesi'nin olduğu yerde Cibali Tütün ve Sigara Fabrikası vardı. Rahmetli babam da o fabrikadan emekli olmuştu. Maltepe Cevizli'ye taşındı. Dalan zamanında başlayan fabrikaların kapatılmasında en çok ses getiren Cibali Fabrikası olmuştu. Çünkü çalışanlar genelde Fatih'in birçok mahallesinde oturan insanlardı. Tabii fabrikalar taşınınca mecburen buradan ayrıldılar. Özellikle, burada kiracı olanlar gitti. Mesela bizim üst katta oturan kiracı, tekelde çalışan işçiydi. Fabrika taşınınca mecburen gittiler.

Emek-yoğun sektörlerin Fatih'ten tahliyesi ekonomik, demografik, kimlik vb. düzeylerde bir dizi dönüşüme yol açmıştır. 1980'lerle birlikte Fatih'i de kapsayan, "kent merkezinin endüstrisizleşmesi" ve "hizmet sektörlerine kayma" süreci eş zamanlı olarak gerçekleştirilmiştir. Haliç bölgesinin fabrikalardan arındırılmasıyla, Karadeniz ve Orta Anadolulu işçi kitlenin önemli bir kısmı Fatih'ten ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda demirdöküm işçisi olan Murat; "Eskiden Ayvansaray'ın aşağı kısmında yaşayan Sivaslılar için memleketlerinden her gün üç dört otobüs firması buraya gelirdi. Artık hiç gelmiyor," diyerek değişimi özetlemekteydi. Diğer taraftan, tarihi yarımada olan Fatih'in Haliç'e yakın bölgelerinin önemli ölçüde tarihi eser barındırması ve "sit alanı" kapsamında yer alması, yerleşim alanlarının restorasyonu ya da yıkılmasını zorlaştırmıştır. Buna ilaveten konutların hisseli ve çok ortaklı niteliği de satışlarını zorlaştırmıştır. Dolayısıyla, 1990'larla birlikte Balat-Ayvansaray hattında, hatırı sayılır bir metruk konut alanı ortaya çıkmıştır. Gelinen noktada endüstriyel işletmelerin taşınmasıyla mekân ekonomik dinamizmiyle birlikte, demografik canlılığını da yitirmiştir.

Diğer taraftan mekânın ekonomik, sınıfsal ve demografik düşüşü farklı bir kitlenin sosyolojik varlığına yol açmıştı: Kürt

göçmenler. Kent merkezi olan Haliç bölgesinin endüstrisizleşmesi ve insansızlaştırılması, 90 sonrasında Güneydoğu'dan (zorunlu) göç eden yoksul Kürtler için metruk ve ucuz konut imkânı sağlamıştır. Bölge, tekrardan yoğun bir göç dalgasına maruz kalmış. Ancak bu göç, bagajında kimlik problemleriyle birlikte mekânda yer bulduğundan, önceki göçmen kuşaklar etrafında dışlayıcı kapanmanın zemin kazanmasını sağlamıştır. Yavuzselim Spor yöneticisi Kerim, bölgenin demografik kimliğini de içeren bu hızlı dönüşümleri şu şekilde belirtmekteydi:

> Fabrikaların yıkılıp gitmesinden sonra burası tamamen harabeye döndü. Emekliler ve işsizler cennetine döndü. Gelir seviyesi en düşük insanlar semtimize gelip yaşayabildi. Çünkü sit alanı olduğundan evi yıkıp yapamıyorduk. Buraya normal bir aile de gelmiyordu haliyle. Güneydoğu'dan o dönemler ciddi göç almaya başladık. Gayrisıhhi binalarda, üç oda tek tuvaletli evlerde iki üç aile birlikte yaşıyordu. Vakıflardan, hazineden, gayrimüslimlerden kalan binalar, onlar tarafından işgal edildi. Daha önce de Karadenizliler ve Sivaslılar bu alanları işgal etmişti. Onlar yükünü tutup gittiler. Burası Anadolu'dan gelenler için bir ara istasyon gibiydi.

1980 sonrası dönem Fatih'inde, endüstrisizleşme süreciyle beraber gelişen bir başka dinamik ise *kimlik* eksenli dönüşümlerdir. Bu dönemden önce Fatih'te mütevazı bir görünüm sergileyen dinî gruplar ve cemaatler, süreçle birlikte etkinlik alanlarını giderek arttırmışlardır. Bu dönüşüm öncelikle, İslâmi grupların ulusal düzeydeki dayanışmacı temelde gelişen dinamizmiyle ilişkilidir. Aynı zamanda, devlet seçkinlerinin 12 Eylül sonrası "sol" ve "milliyetçi Kürt" hareketlere karşı Türk-İslâmının belirli kesimleriyle kurduğu ittifak arayışları da İslâmi hareketlerin gelişmesinde etkili olmuştur.

Diğer taraftan, ulusal düzeydeki bu dinamiklere ilaveten Fatih'in kendine özgü "sorun alanları" da bölgedeki dinî ağların yayılma kapasitesini arttırmıştır. Öncelikli olarak, tüm Ortodoksların ruhani merkezi Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin burada olması, devlet seçkinlerini "dengeleyici dinî hareketler"e

yöneltmiştir. İslâmcı entelektüellerden Müfit Yüksel'e göre, "Tekke ve Zaviyeler Kanunu" ile tarikatların yaşam alanlarının daralma sürecinden Çarşamba'daki İsmalağa cemaati çok daha az etkilenmiştir. Yüksel, bunun temel nedeni olarak gayrimüslim kültürün etkin olduğu Balat, Fener gibi semtlerin etrafında *yeşil kuşak* yaratılmak istenmesini görmektedir. Dolayısıyla İsmailağa, İskenderpaşa gibi dergâhların varlığı burada korunmuştur.[11]

İslâmi grupların Fatih'teki yaygınlaşmasında ikinci olarak, 1980 sonrası liberal politikalar etkili olmuştur. Endüstriyel kuruluşların Haliç'ten tahliyesiyle "sol paradigma" kitle üzerindeki etkisini yitirmiştir. Fatih'in post-endüstriyel döneminde oluşan bu boşluk ise, İslâmi gruplarca doldurulmuştur. Dinî gruplarca üretilen *dayanışma temelli ilişki ağları*yla, İslâmileşme dalgası hızla yayılmıştır.

İslâmi grupların bölgedeki gelişiminde üçüncü dinamik ise, milliyetçi-muhafazakâr habitusun yaşadığı "kriz"dir. 1980 sonrası dönemden itibaren İslâmi hareketin neredeyse tüm temsilleri, toplumsal yaşamın kılcal damarlarına kadar yayılma imkânı yakalamıştı. Bu sürecin Fatih'teki milliyetçi-muhafazakâr habitus için anlamı, "sıfır toplamlı bir mücadele"den farksızdı. Dinî ağların her geçen gün artan hacmi, milliyetçi-muhafazakârlığın belirleyici konumunun aşınması demekti.[12] Özellikle göçün ilk dönemlerinden itibaren kökene dayalı ağları bütünleyen bir ortak zemin haline gelen milliyetçi örüntüler, bölge sakinleri nezdindeki rasyonalitesini yitiriyordu. Fatih'in her geçen gün karmaşıklaşan yapısı, yerleşik muhafazakârları daha işlevsel ve kapsayıcı gözüken pür-İslâmi hareketlere yöneltiyordu. Söz gelimi alkol tüketimine karşı İslâmi grupların yoğun ve istikrarlı mücadelesiyle, İstanbul'da bir dönem ün yap-

11 http://dergi.aljazeera.com.tr/2014/12/01/gecmisten-bugune-fatih/

12 Kuşkusuz 7 Haziran 2015 seçimlerinden itibaren, muhafazakâr ve milliyetçi eksendeki politik hareketlerin (AK Parti ve MHP) ulusal düzeyde geliştirdikleri "ittifak" pratiği dikkate alındığında, bu gerçeklik güncelliğini yitirmektedir. Ancak, sembolik bir yaşam alanı olarak Fatih'in 1980 sonrasından itibaren ortaya koyduğu toplumsal ve tarihsel tecrübe, muhafazakârlık ve milliyetçilik arasındaki sınır hatlarının oldukça net olduğu bir tablo çizmekteydi.

mış, Balat-Ayvansaray ve Karagümrük hattındaki birçok alkol işletmesi kapanmıştır. Bölgedeki kamusal yaşam, İslâmi hareketlerin girişimleri etrafında dönüşüyordu.

1980 sonrası Fatih'inde sembolik sınır işlevi gören Fevzipaşa Caddesi'nin her iki yanındaki alanlarda, bireysel ve grupsal düzeyde İslâmileşmenin yaygınlaşmasıyla, İslâmi habitus oluşumu gerçeklik kazanmıştır. Gündelik hayatta kurulan ilişkiler, tercihler, eğilimler, zevkler, aidiyetler ve siyasal algılara önemli ölçüde İslâmileşme damgasını vurmaktadır. Bununla birlikte, Fatih'te varlık kazanan kentsel-İslâmi habitus 2000'lere değin önemli ölçüde toplumsal refah ve iktidardan pay alamayan dindar kesimlerce temsil edilmiştir. Bu dönemde, habitusun (üst) sınıfsal boyutu yerine, daha çok kültüralist boyutları ön plandadır. Sosyal kapanmanın temel karakteristiği ise, daha çok "dayanışmacı" hatlar üzerinden gelişir. Dolayısıyla buradaki habitus, muhafazakârların "kenar" zamanlarına özgü dinamiklerce temsil edilir. Ancak, İslâmi kesimin bugünkü iktidar deneyiminin habitus üzerinde oluşturduğu etkiler, aktüel bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Fatih'in bu süreçteki önemi, İslâmi gruplarca temsil edilen *dayanışmacı-içermeci* pratiklerin yanında, toplumsal iktidar deneyimiyle gelişen, üst gruplara özgü "dışlayıcı kapanma" eğilimlerini bünyesinde barındırmasıdır.

Sosyal kapanma pratikleri

Dönüşüm sürecinin somut olarak gözlenebildiği alanlar, daha çok farklı sosyal ve kimlik gruplarıyla kurulan ilişkiler üzerinden gelişir.[13] Günümüz Fatih'inde cemaatler, STK'lar, hemşehri grupları vb. *dayanışma ağları*; 1950 sonrasında gelişen İslâmi habitusun istikrarlı yapı taşları olarak varlığını korumaktadır. Diğer taraftan, toplumsal/siyasal iktidarın deneyimlen-

13 Nitekim, çalışmada saha araştırma alanları olan *Ayvansaray*, *Balat* ve *Karagümrük* mahalleleri bu gerçeklikten hareketle seçilmiştir. Balat-Ayvansaray hattında yer alan Kürtler-Romanlar, Karagümrük'te ise (Sulukule bakiyesi) Romanlar ve Suriyeli mültecilere dönük algılar, gündelik yaşamda kurulan ilişkiler, habitusun dönüşen boyutlarının açıklığa kavuşmasında önemli parametrelerdir.

me süreciyle gelişen dinamikler ise habitus bünyesinde dışlama pratiklerinin yaygınlaşmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda *dışlayıcı sosyal kapanma* özellikle kimi gruplar örneğinde (Kürtler, Romanlar, Suriyeli mülteciler, gayrimüslimler) ve mekânsal (güvenlik, göç ve kentsel dönüşüm eğilimleri) düzeyde kendini gösterir.

Dayanışmacı temsiller

Günümüz Fatih'inde gündelik yaşamda dayanışmacı ilişkilerin yansıdığı alanlardan ilki *sosyal sermaye* ağlarıdır. Sosyal sermaye, gündelik yaşamda kurulan ilişkiler üzerinden temsil edilmektedir. Sosyal ilişkilerin canlılığı ve dinamizmi, aynı zamanda sosyal sermayenin de alandaki etkisini ortaya koymaktadır. Sosyal çevre içerisinde sadakati güçlü tutmada "sosyolojik bir yapışkan çeşidi" olarak hizmet eden sosyal sermaye, dayanışmayı sürdürmede temel zemin niteliğindedir.[14] Aile, arkadaşlık, komşuluk vb. ağlar etrafında gelişen sosyal sermaye, yakınlıklar, karşılıklı ilişkiler ve yüksek düzeyde kişisel güvene dayalıdır. Ancak bu ağlara dahil olmayanlara söz konusu alanlar kapalıdır.[15] Nitekim demir-döküm işçisi Murat'la yaptığımız görüşmede, sosyal sermayenin farklılaşan boyutları öne çıkmaktaydı. Murat'ın evi, Balat-Vodina Caddesi yakınlarında, Kastamonuluların yoğun olduğu bir sokaktaydı. Kendisiyle, hemşehrilerinden birine ait olan kahvehanede görüştük. Murat'ın yaşadığı alanla ilgili değerlendirmelerinde, sosyal sermaye ağlarının çok yönlü etkileriyle karşılaşmaktaydım:

> Ne özelliği var buranın? Dışarı çıktığında herkesi tanırsın. Burada komşuluk var, arkadaşlık var, samimiyet var... Alışverişini yaptığında paran yoksa o an vermezsin. Sonra da verebilirsin. Veresiye kültürü hâlâ devam ediyor. Herkes birbirini tanıyor. Mahalle kültürü bir şekilde devam ediyor. Benim kızım

14 Field, *a.g.e.*, s. 45.

15 Katalin Füzer - Judit Monostori, "Social Capital, Social Exclusion and Rehabilitation Policy in the Hungarian Urban Context", *Urban Social Capital*, ed. Joseph D. Lewandowski vd., Routledge, ABD, 2016, s. 50.

var. Bu mahallede kimsenin ona yan bakacağını tahmin etmiyorum. Bazılarına göre burası güvensiz bir yer görülebilir, ama bize göre güvenli bir yer. Beni burada herkes tanıyor. Şu kahvede gördüğün kişiler birbirini tanır.

Mesela şu karşıdaki bisiklet tamircisi... Çok zengin. Dört tane taksi plakası var. Ama hâlâ burada yaşıyor ve bisiklet tamirciliği yapıyor. Yerlisi buranın. Çocukluğumdan beri buradalar. Duyduğuma göre Tekirdağ-Çorlu taraflarında benzin istasyonları da var. Durumları çok çok iyi. Kaç tane evleri var. Ama şöyle de bir durum var: Babası vefat etti. Bir tek şoförleri katıldı cenazeye. Balat'tan kimse katılmadı. Neden? *Çünkü kimseye bir yararı yok.*

Murat'ın anlatımlarıyla sosyal sermaye, Balat'taki gündelik yaşama damgasını vuran önemli dinamiklerden biridir. Sosyal sermaye bu bağlamda, sosyal refahın maddi boyutunun aksine, yaşam memnuniyetine dayalı bir güven garantisi sağlamaktadır.[16] Diğer taraftan, görüşmenin ilerleyen evrelerinde Murat'ın güvenlikle ilgili eğilimleri, sosyal sermayenin sınır hatlarını ortaya koymaktaydı:

> Balat güvenli bir yer ve burada kim kime ne yapılabileceğini gayet iyi biliyor. Eğer birinin malını çalarsa, başına ne geleceğini biliyor. Burada herkes, tanıdığıyla yakınlık kurar. Tanımadığına şüpheyle bakar. Şimdi burada ben olmasam, kahvedekiler sana da şüpheyle bakardı.

Hemşehri ağlarının önemli ölçüde damgasını vurduğu sosyal sermaye, Murat nezdinde mekânı güvenilir bulma adına önemliydi. Günümüz Fatih'inde hemşehri ağlarının belirleyiciliği giderek azalsa da gündelik yaşamın "belirsiz" alanlarına karşı aşıladığı güven-kültürüyle, sakinleri nezdinde anlam kazanır. Murat'ın gündelik dünyasında, yakınlık ve uzaklık parametresi olarak hemşehri ağları öne çıkıyordu. Kahvehanedeki kalabalığın hemşehrilerinden oluşması, bu açıdan tesadüf değildi.

Sosyal sermayenin Fatih bünyesinde *güven-kültürü* oluşu-

16 A.g.m., s. 50.

mundaki etkisi kişisel ilişkiler ve yakınlıklar etrafında da görülür. Bu bağlamda, AK Parti Balat Mahalle Başkanı olan kahveci Ergin'in anlatımları önemlidir. Ailesinin Balat'a göç edeli beri kırk yılı aşkın sürede biriktirdiği sosyal sermaye, Ergin'e mekânda güven-kültürünün üretiminde yeterli görülmekteydi:

> İki kız çocuğum var. Bu yüzden güvenlik çok önemli benim için. Beni burada herkes tanıdığından, bir şey olduğunda "Ha bu Ergin'in kızı," derler. Ben kendi açımdan burayı güvenli buluyorum. Çünkü insanlar beni, çocuklarımı, ailemi tanıyor. En ufak bir olumsuzlukta bana bunun haberi geliyor ya da onlar müdahale ediyor.

Sosyal sermayenin güven-kültürü oluşumundaki bir diğer etkisi, özellikle cemaat habitusunun yoğunlaştığı alanlarda görülür. İsmailağa topluluğunun sembolik sınırı halindeki Çarşamba semti, bu gerçekliğe en somut örnek olarak karşımıza çıkar. Cemaat mensuplarından yirmi bir yaşındaki Kur'an kursu hocası Elif'le[17] yapılan görüşmede, Çarşamba bölgesinde yaşamanın sağladığı güven-kültürü açığa çıkmaktaydı:

> Ben burada mesela saat kaç olursa olsun, dışarı çıktığımda kendimi hiç tedirgin hissetmem. Yani güveniyorsun çevredekilere. Ama Balat'ın denize yakın taraflarında, biraz da Karagümrük taraflarında insan tedirgin olabiliyor. "Bu çevrede kimseden bana zarar gelmez, gelse de engelleyen çok olur," diyorsun. Hani güvendiğin insanlar var. Mesela bu sokakta hem amcamın hem de babamın terzi dükkânı var. Onlar olmasa bile burası terziler sokağıdır. Çocukluğumdan beri buradayım. Derim ki, "Bu sokakta biri bana bir şey yapmaya yeltense, hiç-

17 Elif ile tanışmamızda, 2014 yılında Fatih'teki bir okulda yapılan Açık Öğretim Lisesi sınavında görevli olmam etkili oldu. Elif, Kur'an kursu hocası olarak formel eğitimine Açık Öğretim'de devam ediyordu. İsmailağa cemaatine özgü siyah çarşafıyla sınavda yer almıştı. Sınavdan sonra Elif'e, çalışmam için İsmailağa cemaatine mensup kadınlarla görüşmenin ne kadar önemli olduğundan bahsettim. Elif, kısa bir şaşkınlığın ardından, öğretmen kimliğimin sağladığı güvenle söylediklerimi dinlemekteydi. Kendisiyle birlikte başka görüşmeciler de bulabileceğini, ancak dinen mahzurlu olacağından, benim yerime bir kadının görüşmede olması şartını sundu. İlerleyen günlerde bu koşul sağlanınca, yazılı olarak hazırladığım sorular ekseninde görüşme gerçekleştirilmişti.

bir şey yapamaz," yani. Herkes bir anda çıkar. Sadece sokaktakiler değil, çevredeki insanlar da hemen koşarlar. Yani şöyle söyleyeyim, bu çevredeki insanlardan kesinlikle zarar gelmez. Dışarıdan zarar verecek biri gelse de engellenir. Öyle bir güven var yani.

Örneklerde görüldüğü gibi sosyal sermaye ağları etrafında gelişen güven-kültürü, gündelik yaşamı istikrara kavuşturan ve kolaylaştıran bir işleve sahiptir. Fatih'in kozmopolitan karakterinin her geçen gün ivme kazandığı düşünüldüğünde, bu tür ağların taşıdığı önem daha net anlaşılır. Kozmopolitan karakterin merkezîleşmesi, yerleşik muhafazakârların gündelik yaşam tasavvurunda "risk" hanesine yazılıyordu. Ancak bir sığınma ve korunma alanı olarak geliştirilen sosyal sermaye ağları, buradaki yaşamı nispeten "öngörülebilir" bir düzeye çekiyordu. Aynı zamanda bölgenin değişen sınıfsal ve kültürel çehresinden hareketle, kentin mutena alanlarına doğru gelişen göç eğilimlerini sınırlandırıyordu. Bu açıdan sosyal sermaye ağları, 1950 sonrası kentsel-İslâmi habitusun istikrar unsurlarından biri haline gelmektedir. Benzer olarak bireysel ve kolektif düzeyde üretilen *dayanışma ağları*, habitusun büsbütün dışlama ekseninde dönüşümüne karşı, bariyer olarak varlığını sürdürmektedir.

Bireysel inisiyatifler: "Gördüğünüz fotoğraflar, torbacıların evleridir. Onlar neredeyse, ben oradayım"

Yavuzselimspor örneği

Kerim, bu bölümün başından itibaren sıklıkla görüşlerine yer verdiğimiz bir Fatih sakini. Trabzonlu memur babasının 1932'de İstanbul'a tayini çıktığından itibaren, aile olarak Fatih'te yerleşikler. Erken yaşlardan itibaren futbola yönelen Kerim, yer yer profesyonel takımlar da olmak üzere, uzun yıllar amatör takımlarda oynamış. Kerim şu an Balat bünyesindeki

kulüplerden Yavuzselimspor'da yönetici olarak görev yapmakta. Kerim'le bir ramazan günü tanıştık. İlk planda ramazanın nasıl geçtiği sorusunu yönelttiğimde, aldığım cevaplar dayanışma ağlarının istikrarlı etkisini ortaya koymaktaydı:

> Burada ekonomistleri şaşırtacak bir yaşam var. Yardımlaşma burada çoktur. Tabii eskisine göre çok azalsa da hâlâ devam ediyor. Akşamları görürsünüz. Ramazanda en azından üç beş dükkânda bir iftar yapılır. Mesela beş kişiyiz. Ustaya "Sekiz kişilik yap. Beş kişiyiz, ama üç de sinek gelir," deriz. Yani dışarıdan gelenlere sinek deriz. Biz de kulüp olarak her sene iftar veririz. Köşedeki hacı aşçıya yüz elli kişilik yemek yaptırırız.

Kerim'e ücretini nasıl karşıladıklarını sorduğumda, bireysel-temelli dayanışma ağları öne çıkmaktaydı:

> Ücretini kendi aramızda hallediyoruz. Mesela yemek geçen sene bin üç yüz liraydı. Dört beş kişi bir araya gelip karşılıyoruz. Sadece biz değil, burada birçok vakıf, dernek de iftar veriyor. Aşağıda Saadet Partisi'nin var. MHP'nin Ayvansaray'daki surun girişinde iftar çadırı var. Yani ramazanda burada aç kalma şansınız olmaz. Oruç tutsan da tutmasan da burada aç kalmazsın. Onun dışında da yine tanınıyorsan, mensubiyetin varsa, iyice müptezel yani hırsızlık, madde kullananlardan değilsen, burada yaşama şansın çok yüksek.

Kerim'in sosyal sorumluluk bilinci, futbol sınırları dışına taşacak boyutlardaydı. Görüşmeyi gerçekleştirdiğimiz dönemde, Fatih'te bulunan "Kent Konseyi Zararlı Maddelerle Mücadele Komisyonu" üyesiydi. Bu bağlamda Kerim, başında olduğu spor kulübünün madde bağımlılığıyla mücadele sürecinde taşıdığı önemi şu sözlerle belirtiyordu:

> Yavuzselimspor Kulübü olarak derneğimizin Fener'de yeri var. Belediye'den aldık orayı. Daha önce esrarkeşlerin, hapçıların olduğu bir yerdi. Belediye kime verdiyse de koruyamadılar. Zabıtayla da korunacak bir yer değildi. Tamamen açık bir alan. Başkan, bizim burada tabanda etkili olduğumuzu bi-

liyordu. Israrla almamızı istedi. Şimdi orası çay bahçesi gibi. Bir iki sene elimizde tutarsak, bizim hiçbir hayırsevere ihtiyacımız kalmaz.

Hemen arkamızdaki sokakta da lokal gibi kullandığımız bir bina var. Orada eğitim ve sporu birlikte veriyoruz. Buradaki çocukların eğitim ve spor dışında hiçbir kurtuluşları yok. Ailelerin çocuk üzerinde kontrolü çok zayıf. Mafyanın, fanatik dinî ve siyasi grupların çocuklara çok rahat ulaşabileceği bir bölge burası... İnşallah çocukları kurtaracağız. Çocukluğumdan beri mahallede esrar satılıyor. Hâlâ satılıyor.

Görüşme sırasında söz Fatih'teki mültecilere geldiğinde Necmi ile Kerim'in yollarının kesiştiğini gördüm. Necmi'yi, önceki başlıklarda parti örgütünde, vakıf başkanlığında ve ticari yaşamda İslâmi hareketin aktif yüzü olarak görmüştük. Ancak Necmi'nin dava bilinci, günümüze de uzanan bir sürekliliğe sahipti. Bugün yetmişli yaşlarda olmasına rağmen Fatih'te farklı alanlarda varlık gösteren birçok derneğin başkanlığını yürütmektedir.[18] Necmi, başında olduğu bir STK'nın sorumlu olduğu Suriyeli mülteci çocukları, sportif faaliyetlerle ilgili olarak Yavuzselimspor'a yönlendirmekteydi. Bu açıdan Kerim'le ortak çalışma alanları bulunuyordu. Ancak Kerim, bu çalışmaların değerini ortaya koysa da son tahlilde politik bağlanmayla gerçekleştiğinin altını çiziyordu:

> Kulübümüzde önümüzdeki dönem, mültecilerin çocuklarına da yer vereceğiz. Şu an yaz okulumuzda çocukları var. Ama bunlara henüz lisans çıkaramadık. Kimliksizler çünkü. Sıcak Yuva Vakfı'ndan bize geliyorlar. Orada bu çocuklara eğitim sürecinden sonra diploma muadili bir belge veriyorlar. Sıcak Yuva Vakfı Başkanı Necmi Bey de benim gibi bu işin delisi insan. *Bu tip insanların çoğalması lazım, ama onlar sivil değil. Tamamen devlete endeksli çalışıyorlar. Beni AK Parti vs. ilgilendirmiyor. Ben buralıyım. Bu hizmeti buralı olduğumdan yapıyorum.*

18 İlerleyen başlıklarda Necmi'nin güncel faaliyetlerine daha geniş yer vereceğiz.

Kerim'in sosyal sorumluluk bilincinin odağında, dezavantajlı gruplara mensup çocuklar başta gelmekteydi. Özellikle de Kürt çocuklar. Yaşadığı yer olan Balat'ta, dışlayıcı kapanmanın yöneldiği kolektif grupların başında gelen Kürtlerin entegrasyonunu hayati görmekteydi. Bu kapsamda kulüp faaliyetlerinde Kürt çocuklarına yer vererek, sosyal bütünleşmenin gerçekleşmesi adına önemli bir misyonu temsil ettiğini düşünüyordu:

> Okyanusta yüzmek istiyorsan balinalarla iyi geçineceksin. Dolayısıyla burada sokaklarda oynarken grubunda bir iki Kürt varsa hiçbir sorun yaşamazsın. Yaptığın organizasyonda Kürtleri içine alırsan, en güvenli yer burası olur. Şimdi biz de Yavuzselimspor olarak, buna dikkat ediyoruz. Aşağıda şimdi sahada kırk elli çocuk var. En az yarısı Kürt onların. Bu yaşta çocukları arkadaş yaparsak, ileride kavga etme şansları kalmaz. İnsanlar şeytan olmaz. Hırsız, katil olmaz. Onu biz yaparız. Çevre katil yapar. Dolayısıyla *takımdaki çocukları bu yaşta arkadaş yapabilirsem, çok şey değişir. "Kürt gol attı," diye sevinmeyen bir çocuk görmedim.*

Maviay örneği

Başlıktan da anlaşılacağı gibi Hikmet, bugün için yaşamını madde bağımlılığıyla mücadeleye adamış, Balat'ın sembol isimlerinden biridir. Ailesi, Rize kökenli ve 1800'lerin sonlarından itibaren Fatih'e yerleşikler. Hikmet, bugün hâlâ ebe vasıtasıyla doğduğu, Balat Külhani Sokak'taki evde yaşamakta. Kendisiyle 2015'te tanıştığımızda hiç evlenmemiş ve elli yedi yaşındaydı.[19] Hikmet'in Fatih çevresinde esas etkisi, emeklilik sonrası dönemde gerçekleşmiştir. Emekliliğine değin, Kerim gibi Yavuzselimspor'da fahri yöneticilik yapmıştı. Diğer taraftan Hikmet, bu alanla sınırlı kalmak istemiyordu. Bu arayış döneminde ilk olarak Yeşilay'a üye olur ve yaşamı artık, bağımlılıkla mücadele ekseninde gelişir:

19 Hikmet, tanışmamızdan sonraki 1 yıl içinde evlenmişti.

> Ben 2010'da sigarayı bıraktım. Bir şeyler yapmak istiyordum bu konuda. Yeşilay'ı çocukluğumdan beri biliyordum ve hemen gidip üye oldum. Orada ilk gördüğüm şey olan Yeşilay'ın broşürlerini gelip sokakta dağıttım. Sonra çantalarla alıp, Balat'taki kahvelerde dağıttım. Tabii komik karşıladılar. Ciddiye almadılar. Bende de biraz inat vardır. Yılmadım. "Devam" dedim. Yavuzselimspor kulübündeki çocuklarla başladım işe. Yeşilay'ın çadırlarına götürüyordum onları. Yetişkinler için ise, cami derneklerine bağlı çay ocaklarına gitmenin iyi fikir olduğunu düşündüm. Ama onlar naptı? Gidip Yeşilay ile ilgili kâğıtlarımı yırttılar. Tabii onlar kendilerini kurtarmışlar, namaz kılıyorlar, hacca gidiyorlar ya! Ama kızını, gelinini bir baliciri rahatsız ettiği zaman bu sefer, "Nerede bu devlet? Nerede bu millet?" derler. Yok efendim öyle! Sen de o yükün altına elini sokacaksın. Bir şeyler yapacaksın. Bir baliciyi alıcan, yıkatıcan, üstünü başını toplucan... Toplumun içine sokacaksın. Onu entegre edeceksin.

Hikmet, Balat'ın yakıcı sorunlarından madde bağımlılığıyla ilgili inisiyatif geliştirme sürecinde, duyarsız bir kitle sorunuyla da yüzleşmek zorundaydı. Bu konuda kendisine rol-model olarak, Fatih'teki İsmailağa cemaatinin öncülerinden Ahmet Ustaosmanoğlu'nu görmekteydi. Hikmet'in anlatımında yer alan Ahmet Hoca örneği, dayanışmacı kapanma evresinde cemaat dinamizminin boyutlarını ortaya koymaktaydı:

> Bakın burada bir tane Ahmet Ustaosmanoğlu Hoca'mız vardı. Mahmut Efendi'nin[20] amcasının çocuğudur. 1930 doğumlu, Ofludur. Allah rahmet eylesin, Fener'den bir başlardı, kahvehaneleri dolaşmaktan imamı olduğu Kesmekaya Camii'ne birkaç saatte anca giderdi. Beyaz sakallı, böyle yamuk yumuk yürürdü bitirim. "Selamün aleyküm" derdi bağırarak içeri girdiğinde. Hoca'yı gördüğünde herkes yumuşak bir tonla "Hocam nasılsın?" falan... Yani adam, kahvenin içini de adabını da düzeltiyordu. Eee kardeşim, gitmediğin yer senin değildir, gideceksin! Allah rahmet eylesin, Ahmet Hoca'mız kahve-

20 İsmailağa cemaatinin lideri ve şeyhi.

nin önünde oturur, bizle çay içer, nasihat ederdi. Meyhanenin içinde bile otururdu. Meyhaneciyle konuşurdu. 80 öncesinde Balat'ın meşhur aşırı sol grup liderleriyle de konuşurdu. Budur abicim yapılması gereken.

Hikmet, madde bağımlılığıyla mücadele eden bir aktivist olarak yaşamını planlıyordu. Ancak, heyecanının kırılmasına yol açan durumlar, "muhafazakâr duyarsızlaşma"yla sınırlı değildi. Söz gelimi Yeşilay serüveni, ilk dönemler büyük bir heyecanla başlamıştı. Zamanla kurumun işleyiş tarzıyla, Hikmet'in gönüllü olarak kuruma yüklediği anlamlar arasındaki farklılaşma, yol ayrımını ortaya koymuştur. Hikmet, yaşadığı hayal kırıklığını şu sözlerle dile getiriyordu:

> Balat'ın her tarafına evde hazırladığım afişleri, sloganları astım. Yeşilay gönüllüsü olarak okullara gidiyordum. İnanın oradaki balonları, afişleri falan her faaliyette cebimden biriktirip, çocuklara götürüyordum. Onlara Yeşilay sevgisini aşıladım. Ama yetkilileri o kadar çağırdım. Bir kere bile gelmediler.
>
> Bir gün yine kuruma gittiğimde "Çevremde iki bonzai hastası var. Tedavi ettirelim," dediğimde, "Burası hastane değil. Bizim tıbbi desteğimiz yok," dediler. Çocuk da gariban. Karısıyla geldiler bana. "Kurtar bizi abi. Balat'ı mahvediyorlar," dediler. Çünkü üç buçuk dört liraya bir çekimlik ya da kafayı bulabiliyor. Tabii bu işin literatüründe şöyle de bir şey var: "Her içici aynı zamanda bir satıcıdır." Önlem almazsak bu bataklık içinde kalacaklar bir ömür.

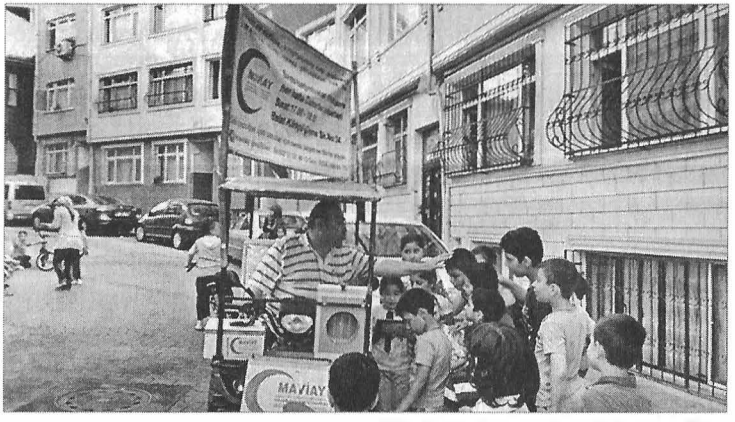
Bürokratik mekanizmaların kendine özgü yapısal sınırları ve Hikmet'in sivil aktivizmi farklılaşmaktaydı. Hikmet, yaşanan bu yol ayrımından sonra sivil bir hareket olarak "Maviay"ı kurar. Kredi çekip atv motor ve ses cihazı alır. Daha sonraki aşamada mütevazı atv motoruyla hemen her gün Fatih sokaklarını dolaşarak madde bağımlılığı olgusuna karşı, toplumun dikkatini çekmeye çalışır. Hikmet'in bu yolculuğuna bir gün eşlik ettiğimde, mikrofondan şu sözler yankılanmaktaydı:

> Sayın semt sakinleri. Sigara, alkol, uyuşturucu, teknoloji ba-

ğımlılığı... Bunlarla yüzleşelim, hayatımıza değer katalım. Alkolü, sigarayı atalım. Anneler, babalar çocuğunuzla arkadaş olun. Benim çocuğuma bir şey olmaz deme. Bağımlılıkla mücadele derneği Maviay kuruldu. Hayırlı olsun tüm insanlığa...

Hikmet, bir yandan bu çağrıları yaparken, arka fonda İslâmi müziğin küresel seslerinden Sami Yusuf'un "Allahu Allah" adlı ilahisi çalmaktaydı. Hikmet'e niçin bu müziği tercih ettiğini sorduğumda, "Çünkü biz muhafazakâr ve Allah'a inanan bir toplumuz. Tabii ki bunu dinleteceğim," diye cevaplamıştı. İlginç olan, Sami Yusuf'la gerçekleşen açılış, devamında son dönemlerin popüler şarkılarından *Gangnam Style*'a yer vererek postmodern bir kıvama kavuşuyordu. Hikmet, çocukların ilgisini çekmek için farklı tür müziklere yer verdiğini ifade etmekteydi. Gerçekten de çocuklar Hikmet'in etrafına birden toplaşıp, Maviay'ın gönüllü sesi haline gelmekteydi. Mikrofonu sırayla eline alan çocuklar, daha önceki denemelerinin verdiği rahatlıkla şunları seslendiriyordu:

Annelere, babalara sesleniyoruz. Bizler sağlıklı büyümek için Maviaycı olacağız. Maviay bizler için vardır. Bizlere bakkaldan alkol, sigara aldırmayın. İddia, sayısal, at yarışı kuponları verip bayilere göndermeyin. Kumarbaz olmayacağız. Maviaycı olacağız...



Hikmet ve Maviay gönüllüsü çocuklar.

Çocuklardan biraz uzaklaşıldığında Hikmet, "Hep aynı şeyi okutuyorum. Tabii anneleri bıkıyor, ama bir yerden sonra etkili oluyor," diyerek, ısrarlı eylemlerinin sonuçlarını gururla anlatıyordu. Diğer taraftan, Hikmet'in bağımlılıkla mücadele aktivizminin kapsama alanı, yetişkin nüfusa da uzanmaktaydı. Hikmet, bununla ilgili olarak, "İnanın şu zamana kadar yirmi otuz kişi yanıma gelip, 'Sigarayı bıraktım. Allah razı olsun,' dediler. 'Televizyondaki kamu spotlarından mı gördünüz?' diye sorduğumda 'Hayır. Sizin sesinizi duyduktan sonra bıraktık,' dediler ya, bu bana yeter," diyerek çalışmalarının değerini ortaya koyuyordu. Hikmet'e "Bu çalışmalarınız için herhangi bir kişi ya da kurumdan yardımlar alıyor musunuz?" diye sorduğumda, bireysel inisiyatiflerin dayanışma üretimindeki etkisi bir kez daha görülmekteydi:

> Para olarak emekli maaşım var. Çoğunu buraya harcıyorum. Yirmi beş bin lira da kredi çektim iki yıl içerisinde. Tabii semtin eskileri olan arkadaşlarım da destek olmaya başladılar. Mesela geçenlerde bir bisiklet, üç tane de cumhuriyet altını geldi yardım olarak. Arkadaşlarım, "Hikmet, al bunları çocuklara ver. Maviaycı olsunlar. Bağımsız olsunlar. Biz pisliğin içinden geldik. Onlar bulaşmasın," dediler.[21]

Hikmet'in yaptığı çalışmalar, zamanla ulusal basın ve medyanın da ilgisini çeker. Çeşitli yazılı ve görsel medya kurumlarında, kendisiyle röportajlar yapılmıştır. Bu da Hikmet'in bölgedeki popülaritesine ve prestijine büyük katkı sunuyordu. Hikmet'in semtteki misyonu, peyderpey madde bağımlılığı alanının ötesine uzanıyordu. Hikmet artık, gündelik yaşamda karşılaşılan birçok problemle ilgili "referans mercii"ne dönüşmüştü:

> Mahallelinin benimle ilişkileri iyidir. Birinin başı dara düşse, camide bir sorun olsa bana gelirler. Çocuğunu okula kaydetmek isteyen bana gelir. Okullara gidip, "Şu çocuk garibandır, kaydedin," diye söylediğimde, dinleyen de oluyor tabii. Çün-

21 Hikmet, ilerleyen dönemlerde Maviay'ı derneğe dönüştürmeyi başardı ve nispeten de olsa çeşitli kişi ve kuruluşlardan faaliyetlerine finansman bulmuştu.

kü ben Balat'ın hastasıyım yani. Mesela Ticaret Lisesi'ne dört buçuk ortalamayla öğrenci alınırken, ben iki ellilik öğrencileri yazdırıyordum. Neden? Çünkü okusunlar da Balat'ın okuma düzeyi yükselsin diye. Onun için böyle her sene başı kayıt döneminde mücadelelerim olmuştur. Beni herkes tanır, çünkü sokakta bir lağım patlasa, yetkilileri ben ararım. *"FABİN" diye bir kuruluş var Fatih Belediyesi'nde. Artık orayı aradığımda sesimden hemen tanıyordu, orada çalışan kız.* Elektrik, su vs. hangi sıkıntı olursa bana gelirler. Ben ararım Belediye'yi. Şimdi 444'lü numaralar çıktı. Pratik. Ama yine de aramıyorlar. Bana havale ediyorlar.

Günün sonunda, görüşmemiz Hikmet'in evinde noktalanıyordu. Hikmet, yaptığı çalışmalarla ilgili fotoğrafları gösteriyordu. En çarpıcı olanları ise, Balat'ta madde kullanımının yoğun olarak gözüktüğü metruk alanlara dahi ulaştığını gösterenlerdi: "Gördüğünüz fotoğraflar, torbacıların evleridir. Onlar neredeyse, ben oradayım."

İktidar aygıtına dönüşen STK ağları: "Ben dava adamı arıyorum. Onlar ise, 'İmkânlarım ne olacak?' diyor"

Necmi ile yollarımız çalışmanın bu evresinde de kesişti. Necmi, 1970'lerden bu yana İslâmi hareket içerisinde hâlâ aktif olan nadir kişilerden biri. Bu uzun geçmişin getirdiği yüksek güvenilirlik, bugün siyasal iktidarın kontrol ettiği sivil toplum alanında birçok STK'nın doğrudan Necmi'ye bağlanmasını sağlamış. Günümüz Fatih'inde, farklı sahalarda faaliyet gösteren birçok İslâmi STK'nın başında Necmi yer almakta. Bu açıdan, Necmi'nin başında olduğu derneklerin bağlılık ilişkileri, kaynak-finansman zemini ve işleyiş biçimi, habitus dönüşümünün STK ayağına örnek oluşturur.

Önceki bölümde, Necmi'nin "Hırka-i Şerif Camii Derneği" bünyesinde yer alan ev ve yurtlardan TÜRGEV'e uzanan hikâyesinde, dayanışma ağlarının etkisi ortaya çıkmaktaydı. Cami

cemaati ve çevre esnaftan toplanan mütevazı yardımların zemin hazırladığı ev ve yurt ağları, Millî Görüş Hareketi'nin eksik kalan "sosyal" ayağını tamamlamayı amaçlıyordu. Nitekim, Necmi'nin öncülük ettiği öğrenci ev ve yurt ağları, yerel yönetim imkânlarıyla[22] birleşince, ilişki ve iletişim ağının kapsamı ulusal düzeye kavuşmaktaydı.

Necmi ile tekrar 2015 Eylül'ünde bir araya geldik. İslâmi hareketin 1950 sonrası serencamına dair ilk görüşmemiz, Kıztaşı'nda yer alan Türk Hava Kurumu Fatih Şubesi'nde gerçekleşmişti. İkinci görüşmemiz ise, Fatih-Millet Caddesi üzerindeki "Sıcak Yuva Vakfı" genel merkezinde gerçekleşti. Görüştüğümüz dönemde Necmi, adı geçen iki dernekle birlikte "Mavi Haliç"in de başkanlığını aynı anda yürütmekteydi. Hafta içlerini Sıcak Yuva Vakfı ve Mavi Haliç Derneği'nde, hafta sonlarını ise yine Türk Hava Kurumu şubesinde geçiriyordu. Görüldüğü gibi yoğun bir hayatı vardı. Nitekim, bana verdiği randevu gününü de unutmuştu. Buna ilaveten oruçlu olduğunu da belirtti. Necmi, ilerlemiş yaşına rağmen pazartesi ve perşembe günleri sağlığı imkân verdikçe oruç tuttuğunu ifade etti. Mülakatın bir şekilde gerçekleşmesini, ancak bu kez kısa tutulmasını istemişti.

Konuşma sırasında Necmi'nin telefonları susmak bilmiyordu. Konuşmalardan anladığım kadarıyla gündem, 7 Haziran sonrası zirveye çıkan terör olaylarına karşı, "Sivil Dayanışma Platformu"nun 20 Eylül'de gerçekleştireceği "Teröre Lanet Mitingi" üzerineydi. Necmi'nin başında olduğu dernekler, AK Parti iktidarına yakınlığıyla bilinen söz konusu platformun üyeleriydi.[23] Necmi, halkın şuurlanması adına mitingin çok hayati olduğunu ifade etti. Bana katılıp katılmayacağımı sordu. O gün Kurban Bayramı tatili nedeniyle ailemin yanında İzmir'de olacağımdan, katılamayacağımı söyledim. Mülakat daha ilk dakikasından itibaren, "sivil toplum ve iktidar ilişkileri" faslına dair tezahürlerle doluydu.

22 1994'ten itibaren Büyükşehir Belediye başkanlığının siyasal İslâm partilerince temsil edilmesi.

23 Ağustos 2017'de platformun başkanı Ayhan Oğan'ın, "Yeni bir devlet kuruyoruz. Kurucusu da Tayyip Erdoğan'dır," ifadesi, kamuoyunda geniş yankı uyandırmıştı.

Siyasetin yakıcı gündemi, Necmi'ye de tesir etmişti. Politik havayı değiştirme adına, başında olduğu STK'larla son dönemde neler yaptığını sordum. Necmi, o gün "Mavi Haliç"ten bahsetmişti:

> Bizim Fatih Mehmetağa'da "Mavi Haliç" diye bir gençlik ve spor kulübümüz var. Başkanı benim. Tamamen sivil bir dernek. Çevreden arkadaşlarla kurduk. Katılım noktasında, iki yüze yakın çocuğumuz var. Umumiyetle, İsmailağa'ya bağlı olanların çocukları geliyor. Çünkü o bölgede derneğimiz. Ders veriyoruz orada. Matematik, İngilizce falan... Ayrıca geziler de düzenliyoruz. İzcilik, spor yarışmaları düzenliyoruz. Başlangıçta, İsmailağalı velilerden tepki gelir diye çekindim. Çocukların ekseriyetinin babası cübbeli-sarıklı, annesi çarşaflı... Ama karşı çıkmadılar. Hatta bana "Orada sizi barındırmazlar. Atarlar!" dediler. Ama hiçbir şey de olmadı.
>
> Son iki yıl içerisinde Gençlik ve Spor Bakanlığı'ndan destek aldık. Bu şekilde devam edebiliyor işler. Devlet desteği çok önemli. *Sivil toplumda son zamanlarda ancak bakanlıklardan destek alabilenler bir şeyler yapabiliyor.* Ama ne zaman başladı destekler? Fethullahçılar çekildikten sonra... O zamana kadar hükümet bize pek kaynak ayırmazdı. Ne zaman ki 17 Aralık'ta bunlar hükümete operasyona başladılar. Ondan sonra bize ağırlık verdiler. Onlar gittikten sonra bu işler büyüdü. Mesela şu anda devlet destek verince geziler düzenlemeye, sinemayatiyatroya götürmeye başladık. Vialand'a götürdük çocukları en son. Normalde içeri giriş, kişi başına elli lira...

Necmi'nin anlatımında birçok sosyal olgu yer alsa da en öne çıkan boyut, iktidar-sivil toplum ilişkileri üzerinedir. Geçmişte önemli ölçüde adanmışlık ve fedakârlık örüntüleriyle finanse edilen İslâmi sivil oluşumların bugün hatırı sayılır bir kısmına, iktidarla kurulan bağlılık ilişkileri damga vurmaktadır. Nitekim sivil toplum ve siyasal irade, toplumu dönüştürme tahayyülünde uyumlu ve tamamlayıcı bir ilişki seti geliştirir. Aktörlerin bütünleştiği bu manzarayı açıklığa kavuşturmada, Gramsci'nin "hegemonya" kavramı hayli önemli bir re-

feranstır. Gramsci, belirli bir toplumsal grubun sivil toplum düzeyindeki aktörleri aracılığıyla, bütün ulusal toplum üzerinde gelişen hegemonyasından bahseder. İşlevi bakımından ise hegemonya, yalnızca yeni bir kolektif iradenin biçimlenmesini değil, aynı zamanda yeni bir dünya tasarımını yaymayı da amaçlar.[24]

Günümüzde İslâmi sivil toplumun giderek iktidar etkilerine açıklığı, farklı motivasyonların ve stratejilerin bu alanda varlık kazanmasında etkili olmuştur. Necmi'nin yakındığı konuların başında bunlar geliyordu. Daha somut bir ifadeyle, STK'larda yer alırken, (iktidar nezdinde) görünüm kazanma ve kariyer kaygılarını ön planda tutan eğilimleri işaret ediyordu:

> Türk Hava Kurumu Fatih Şube Başkanı'yım. Geçen hafta kongremiz vardı. Ankara'ya gittik. Orada biri "Artık şu başkanları gençleştirelim," dedi. Evet gelenlerin çoğu benim gibi yaşlıydı. Ancak gençlerle ilgili şöyle de bir durum var: Fatih'teki THK şubesinde tüzüğe göre yönetim kurulu beş kişi olmak zorunda. Bu beş kişiyi bulmak için gittiğimde, herkes öncelikle imkânlarını soruyor: "Acaba bize bir faydası olacak mı?" diye. Başka yerlerde de böyle artık. *Ben dava adamı arıyorum. Onlar ise "İmkânlarım ne olacak?"* diyor.
>
> 80 öncesi dönemde, Fatih teşkilatımızda çok fakir bir Trabzonlu arkadaşımız vardı. Seyyar satıcılık yapardı. Şimdi çok zengin oldu. Beyazıt'ta hanları falan var. Ben bunu, Türk Hava Kurumu'nda yönetime aldım. Büro için gerekli araç-gerece ihtiyacımız vardı. Ona, "Duvara yapışan televizyonu kurum bize almıyor. Sen alıver buraya. Haberleri falan izleriz," dedim. Fiyat araştırması da yaptık. Yedi yüz sekiz yüz liralık, uygun fiyatlı bir şey bulduk. Üç sene boyunca yönetimimizdeydi. Her geldiğinde söylüyorduk. Hâlâ alacak, hâlâ alacak... En sonunda söylemeyi bıraktık. Zaten kurumu da bıraktı. Ve şu an ismini de söylemeyeyim, Türkiye'nin en büyük vakıflarından birinin yönetim kuruluna girmiş. Öğrendiğimde çok şaşırmıştım.

24 Norberto Bobbio, "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", *Sivil Toplum ve Devlet*, ed.John Keane, çev. Levent Köker vd., Yedi Kıta Yay., Ankara, 2004, s. 114.

Vakfın müdürü Türkiye çapında tanınmış bir adam ve onu yanına almış. Bu işler hakikaten enteresan!

Necmi'nin şaşkınlığı, *habitus dönüşümünün bir ifade alanı olarak, sivil topluma yönelimlerde değişen motivasyonlar*dı. İslâmi sivil toplum, bugün birçok farklı parametre üzerinden, bir *yatırım alanı* olarak da görülmektedir. Sivil toplum bünyesinde görülen eylemlerin bagajında artık siyasal, sosyal ve simgesel sermaye edinimi gibi farklı *yatırım stratejileri* yer alabilmektedir. Nitekim İslâmi hareketin sembol bir ismi olarak Necmi ile birlikteliğin iktidar nezdinde sağlayacağı yüksek "CV" değeri, sivil toplumun bir *yatırım dünyası*na dönüşmesinin önemli bir temsilidir.

Necmi ile kısa süren bu görüşmeden neredeyse bir yıl sonra, 2016 Haziran'da tekrar bir araya geldik. Necmi, ilerlemiş yaşına rağmen her zamanki gibi yoğundu. Gündeminde bu kez, başında olduğu STK'ların hizmet verdiği Suriyeli mülteci çocukların, 11 Haziran'daki TÜRGEV'in iftarında verecekleri konser vardı. Necmi, öncelikle Mavi Haliç Derneği ve Sıcak Yuva Vakfı olarak Suriyeli mülteci çocuklara sundukları hizmetlerden bahsetti:

> İstanbul'da beş yüz bin Suriyeli var. Bunlar değişik yollarla Türkiye'ye gelen insanlar. Kampa giren ya da giremeyen hepsi var içlerinde. Suriye'nin farklı farklı bölgelerinden gelmişler. Şu an İstanbul'da aşağı yukarı yirmiye yakın okulları var. Fatih'te bile beş altı tane okulları var. Mesela bu okullardan iki tanesi bizim. Birisini Mavi Haliç, diğerini Sıcak Yuva Vakfı karşılıyor. Sıcak Yuva Vakfı'mızda sadece Suriye'den gelenler eğitim görüyor. Altı yüz elliye yakın öğrencimiz var. Okul işleri çözülmediğinden, biz ön ayak olduk bu meselede. Bu öğrencilere ilkokul birinci sınıftan, üniversite hazırlığa kadar eğitim veriyoruz. Kendi insanları, yani öğretmenleri tarafından veriliyor bunlar. Sabahçı-öğlenci şeklinde oluyor okullar. En azından, yarın öbür gün kendi ülkeleri ya da başka ülkelere de gittiklerinde, bu karneleri geçerli olabilecek.

Necmi'nin başında olduğu STK'lar, mültecilerin entegrasyon sorunuyla ilgili bugün önemli bir boşluğu doldurmaktadır. İslâmi STK'lar bu yönüyle, iktidarın toplumsal politikalarının gerçekleşmesinde katalizör işlevi görmekte. Sivil toplum alanında ortaya çıkan *dayanışma dinamizmi*; gittikçe derinleşen ve karmaşıklaşan toplumsal sorunlar karşısında politik toplumun işlevselliğini arttırmakta.[25] Ancak bu gerçekliğin diğer bir anlamı ise, *sivil toplumun eylem alanının politik toplumun öncelikleri doğrultusunda sınırlanmasıdır*. Nitekim son dönemler Necmi'nin gündeminde, mültecilerle ilgili yaptığı çalışmaların muhafazakâr seçkinler nezdinde "onay" göreceği, çocuk konseri vardı. Konser, TÜRGEV yönetiminin katılacağı bir iftar programında verilecekti. Hazırlıklar, oldukça netameli geçmekteydi. Necmi, lisan farkından dolayı neredeyse aylardır çocukları çalıştıracak kimseyi bulamazken, imdadına yetişenleri heyecanla anlatmaktaydı:

> Bizim Hırka-i Şerif Camii'nde senelerdir yanık bir sesiyle ilahi söyleyen ve bunu kasete alıp satan, elli yaşlarında "Hafız Murat" adlı bir arkadaşımız var. Gözleri de görmüyor. Birisinin yardımıyla yürüyebiliyor. 80'lerden beri caminin avlusunda, kendi ilahilerini kasete alıp satardı. Şimdi tabii genişledi. Epey duyuldu adı. Televizyonlara bile çıkıyor. Yaşı da ilerledi, ama hâlâ kaset satıyor. Birkaç ay önce kendisini gördüm. "Bizim vakfımızdaki Suriyeli çocukları, ilahi söylemeleri için yetiştirebilir misin? Kimseyi bulamıyorum bu meselede," dedim. Sağ olsun hemen kabul etti isteğimi. Çocukları iki üç ay o çalıştırdı. Fakat lisan farklılığından dolayı bir türlü istediğimiz neticeye varamadık. Konser günü de yaklaştı. Bir hafta sonra TÜRGEV'in düzenleyeceği iftarımız var. Orada söyleyecekler. "Acaba yapabilecek miyiz? Bu çocuklar konser verebilecekler mi?" diye düşünürken, üç gün önce bir Suriyeli geldi bize. Suriye'deyken sanatkârmış. Sedef işçiliği yapıyormuş. Şamlıymış bunlar. Şam şehrinde, bu sanatkârlar akşamları bir araya gelip,

25 İrfan Özet, *Bir Eğitim STK'sı Modeli Olarak Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya, 2007, s. 110.

müzik grubu oluştururlarmış. Bendir çalıyorlarmış. Bizim tefin biraz daha büyüğü. O da bizim çocukları çalıştırmayı kabul etti. Üç gündür çalıştırıyor. O geldikten sonra hava değişti. Çünkü Arapça ilahiler söylüyor muazzam bir şekilde. "Artık tamam bu iş olacak," dedim. Çünkü bu iki arkadaş havayı değiştirdi.

Gelinen noktada Necmi'nin tüm tecrübeleri, İslâmi sivil toplumun dayanışma ağlarının istikrarlı etkilerini göstermekte. Özellikle 1980 sonrası dönemde gelişme imkânı bulan İslâmi STK'lar, kamusal alanda İslâmi kimliğin görünüm kazanmasına ilaveten, yardım ve dayanışma ağlarının uzanabildiği alanlarda, sosyal adaletin tesisinde önemli bir aktördür. Ancak, İslâmi STK'ların günümüzdeki iktidar ilişkileri faslına geldiğimizde, bu manzaraya farklı dinamikler eşlik etmektedir. Öncelikle, sivil toplumun varlık alanı önemli ölçüde iktidarla kurulan bağlılık ilişkileri bağlamında biçimlenir. Necmi bu gerçekliği, "Sivil toplumda son zamanlarda ancak bakanlıklardan destek alabilenler bir şeyler yapabiliyor," sözleriyle ifade etmekteydi. Bununla birlikte Necmi'nin, "Ben dava adamı arıyorum. Onlar ise 'İmkânlarım ne olacak?' diyor," serzenişiyle, sivil toplumun giderek siyasal, sosyal ve sembolik sermaye edinimi gibi farklı yatırım stratejilerinin yöneldiği alan haline geldiği görülür.

Dinî grup ağları

Kentsel-İslâmi habitusun özellikle 1980 sonrası Fatih'teki temsili, dinî gruplar ya da cemaatlerden bağımsız okunamaz. Günümüz Fatih'inde dinî gruplarca üretilen dayanışma ağları, habitusun istikrar hatlarından biri olarak varlığını sürdürmektedir. Gündelik yaşamın temel ritminin dışlayıcı kapanmaya evrildiği bir zeminde, dinî grupların dayanışma ağlarının sembolik değeri giderek artmaktadır. Bu gruplar etrafında gelişen ağlar, karmaşıklaşan kent hayatında giderek "mütevazı" bir düzeye kavuşsa da habitusu dönüşüme zorlayan dinamiklere karşı "direnç alanları"nı temsil eder.

Fetihler Vakfı: Bir rüyanın izinde gelişen yardım ağı

Fatih'te sıradan bir gezintide dahi, habitusun kamusal yaşama yansıyan yüzleri görülebilir. Bu gerçeklik, özellikle Fevzipaşa Caddesi'nde "İtfaiye" diye adlandırılan mevkiden başlanacak bir yolculukta, kendisini daha net ortaya koyar. Bölgedeki işletme, sokak, cadde isimleri, sosyalleşme alanları, giyim tarzları, beden sosyolojisi ve cemaat-tarikat oluşumları vb. simgeler, İslâmi habitusun önemli göstergeleridir. Aynı zamanda, dinî gruplar etrafında gelişen dayanışma üretimleri de habitusun varlığını karşılayan önemli bir temsil alanıdır. Cemaatlerin yardım ve dayanışma yönlerinin yoğun olarak görünüm kazandığı zaman dilimi ise kuşkusuz ramazan ayıdır. Nitekim bir ramazan günü Çarşamba semtine yol alırken, Oymakapı Camii'nin girişinde bulunan kalabalık dikkatimi çekti. Cami önünde çoğunluğu kadınlardan oluşan yüzden fazla kişi, yanlarında getirdikleri kaplarla, dağıtılan yemeklerden almaktaydı. Kuyruktakiler, bu yardımın tüm ramazan boyunca yapıldığını belirtiyordu. Cami, fiziksel olarak küçük olmasına rağmen, bünyesinde yüzlerce kişiyi kapsayan bir dayanışma eylemine sahne oluyordu. Giriş kapısındaki "Fetihler Hayır Hizmetleri Vakfı" adlı tabela, yardımın finansman kısmını açığa çıkarıyordu.

Vakfı iyi bilen bir arkadaşımın yardımıyla, bir iftarda vakıf öncüleriyle birlikte olma imkânı bulmuştum. Cami avlusunda, 19. yüzyılda yaşamış ve halk arasında "Lokmacı Dede" olarak bilinen Ahmet İzzettin Efendi'nin türbesi bulunmakta. Vakıf mensupları, Lokmacı Dede'nin fakirlere yönelik yardım ve gözetme geleneğini sürdürdüklerini belirtti. Saat 6'dan sonra mahalleden yüz yirmi fakir aileye dağıtılan yemeğin aynısı, akşam iftarda yeniyordu. İftar, tekkeye ait caminin bahçesinde iki ayrı bölümden oluşan geniş alanda veriliyordu. Yaklaşık yüz kişi vardı. Mahalleliyle birlikte vakfın müntesipleri de tüm ramazan boyunca verilen iftarlara katılıyordu. Yemekler önümüze geldiğinde manzara, tarihsel bir nostaljiyi yaşatıyordu. Eskimiş



Fetihler Vakfı'nda geçen bir iftar yemeği.

metal tabağın içerisinde bir miktar çorba ve içinde doğranmış bayatlamış ekmek parçacıkları. Uzunlamasına kurulmuş kısa ayaklı masalar etrafında yerde karşılıklı oturan kişiler... Çorba bittikten sonra, sırada içinde birkaç parça et olan kuru fasulye, pilav ve ayran vardı. Ayran hariç, tüm yemekler aynı kapta yendi. Geleneksel dindarlık olanca sadeliğiyle mekânda yer buluyordu. İsraf yoktu. Karşımda oturan tekkenin müdavimi, neden çekinerek yediğimi sordu. Uzun zamandır, dinî bir kamusal mekânda bu ölçüde bir mütevazı ortama şahit olmadığımdan, şaşkınlığım onlarda "utanma" olarak algılanmıştı. Yemekten sonra çay faslına geçildi. Biz çaylarımızı içerken, az önce yemek dağıtımında görev alan gençler, yan masadaki sofraya kurulup, benzer menüden oruçlarını açmaktaydılar.

Çaylar içilirken, bir yandan vakfın önde gelenlerinden Mahmut ile yapılan çalışmaları konuşmaktaydık. Mahmut, Güzel Sanatlar Akademisi mezuniyeti ve Yeşilçam filmlerinde senarist geçmişi nedeniyle kültürel sermayesi oldukça gelişmiş biriydi. Altmışlı yaşlarda, ak sakallı ve tam bir İstanbul beyefendisi

edasıyla konuşmaktaydı. Mahmut'un asıl ilginç yönü ise, sinema sektöründen gelen biri olarak, şu an TOKİ bünyesinde cami inşa ederek iş hayatını sürdürmesiydi. Sanat geçmişi, içinde yer aldığı kurumun belirli politikalarına karşı eleştirel bakmasını sağlıyordu. Söz gelimi, "Gökdelenleri kesinlikle en son yapacak insanlar, Müslümanlar olmalıydı!" sözleriyle, içinde yer aldığı kurumun şehircilik anlayışına şerh koyuyordu.

Mahmut'un anlatımlarında öncelikli olarak, vakfın merkezinin Fatih'te olmasına rağmen, ana odağının Çanakkale ili olması dikkat çekmekteydi. 1990'larda, vakfın başında bulunan ve mensuplarının "Hacı Baba" diye adlandırdığı merhum tüccar Celalettin Topçu, gördüğü bir rüya üzerine, Çanakkale'de yaşamaya karar verir. Hayatı bu safhadan itibaren, Çanakkale köy ve kırsalındaki fakirlere ulaşma odaklıdır. "Hacı Baba" ve yakınındakilerin Fatih'teki tekkeyle ilgisi ise, ramazan ayında bulunmakla sınırlı kalmıştır. Celalettin Topçu'nun vefatından sonra, vakfın başına geçen damadı da aynı yolu izleyerek, hayatını Çanakkale'de sürdürmektedir. Mahmut, bu süreci şu şekilde açıklıyordu:

> Bize bu hayırları öğreten büyüğümüz Hacı Baba İstanbul'u terk ederek, Çanakkale'de hizmetlerini sürdürdü. Çanakkale çok enteresandır, Batı'da olmasına rağmen çok gariban bir bölgedir. O bölgede hizmeti, Allah onlara denk getirmiş. Tabii o konular maneviyatla alakalı. Mutlaka öyle bir hikmeti vardır.
>
> Hacı Bbaba, çok hayırsever bir insandı. Kendisini oradaki altmış altı köyden sorumlu görüyordu. Köylülerin su şebekelerini bağlıyor, köprüler kuruyor, erzaklarını temin ediyordu. Şimdi damadı İsmail Bey ile baktığımız köylerin sayısı çok arttı. Şu an bin beş yüze kadar fakire bakıyoruz. Bölgede meslek yüksekokulu ve liselerin açılmasına önayak olduk. Eskiden tıbbi hizmetlerimiz de oluyordu. Yüzden fazla kişinin katarakt ameliyatını gerçekleştirdik. Çok dualar aldık.

Mahmut'un anlatımlarında vakıf, yardım boyutuyla farklı bir bölgeye odaklansa da maddi ve manevi kaynaklarıyla Fatih merkezlidir. Çanakkale'ye götürülen hizmetler, özellikle Fatih çevresindeki müntesiplerin yardımlarıyla gerçekleşiyor-

du. Hareketin manevi kaynağını temsilen "Lokmacı Dede Türbesi", yine Fatih sınırları içerisindeydi. Bununla birlikte, ramazan ayında tekkede sunulan hizmetler, dayanışma pratiği olarak önem kazanmaktadır.

İsmailağa cemaati: "Ailem Ermeni kökenli Hıristiyan olduğu için, Çarşamba'ya hicret ettim"

Fatih'in İslâmi yüzünün önemli bir temsili de "Çarşamba" bölgesidir. Osmanlıların kente ilk yerleştikleri yörede bulunduğu için, tarih boyunca birçok mescit, medrese, tekke, türbenin yer aldığı, medrese mensubu zümrenin de yaşadığı bir semttir.[26] Bu yönüyle geçmişten günümüze, İslâmi tedrisat ve yaşamın nabzının attığı önemli merkezlerden biridir. Semtin hâkim İslâmi dokusu, Cumhuriyet döneminde de varlığını koruyarak, mekânsal kutuplaşmanın önemli bir tarafı haline gelmiştir. Fatih'in aşağı kısmındaki Fener ve Balat'a hâkim gayrimüslim ve seküler dokuya karşı, İslâmi kimliğin varlığını istikrarlı biçimde resmetmiştir. Bu açıdan semt, etkileri günümüzde de devam eden "kültür savaşları"nın simgesel mekânı haline gelmiştir: Yukarı kısımda olan Çarşamba'daki dinî habitusa karşı, aşağı kısımdaki (Fener-Balat) gayrimüslim/seküler habitus.[27]

Semtin kültürel kimliğine günümüzde İsmailağa cemaati damgasını vurur. Cemaatin burada ortaya çıkışı, kurucusu olan Mahmut Ustaosmanoğlu'nun 1954'te İsmailağa Camii'ne imam olması sonrasında gelişir. Mahmut Hoca, 1970'lerin sonlarına değin Fatih'te, Nakşibendi ekolünün şeyhi olan Mehmet Zahid Kotku'ya bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Dolayısıyla İskenderpaşa Cemaati bünyesinde yer almıştır. Ancak, Kotku'nun ölümünden sonra çizgisini bağımsızlaştırarak, bugün Çarşamba merkezli İsmailağa cemaatinin kurulmasına öncülük etmiştir.[28] Cemaat içerisinde "Efendi Hazretleri" olarak anılan

26 İlhan Tekeli, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, cilt 2, İstanbul, 1994, s. 472.

27 Habituslar arasındaki bu farklılaşma (daha doğrusu çatışma) ilerleyen başlıklarda daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

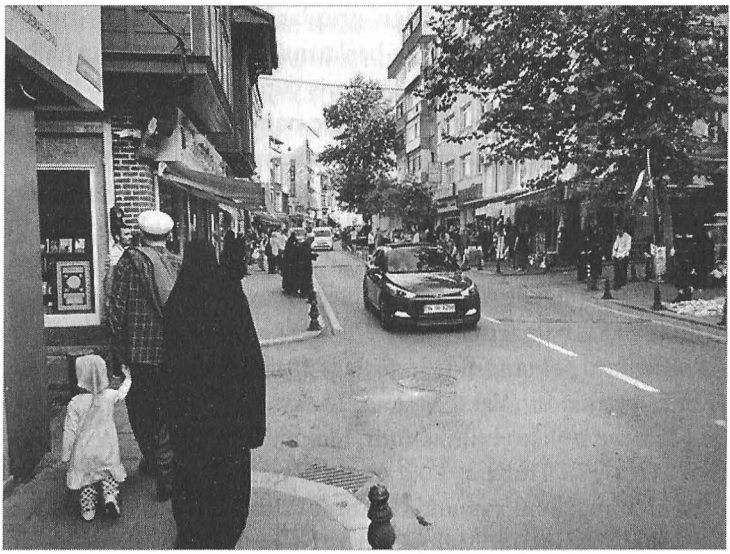
28 Çakır, *a.g.e.*, s. 65.

Mahmut Hoca'nın Çarşamba'daki bağlılar halkası, kent içinden ve Karadeniz başta olmak üzere Anadolu'nun birçok yerinden gerçekleşen göçlerle her geçen gün artmıştır.

Semtin sembolik sınırı, Yavuzselim Caddesi ile Darüşşafaka Caddesi'nin birleştiği noktadan itibaren başlar. Alana ilk girildiğinde onlarca işportacının okul ve cami duvarlarına açtıkları tezgâhlarla oluşan manzara, küçük bir pazar yerini andırıyordu. Semtin hemen her alanında informel sektörün etkileri görülmekteydi. Tekstil ürünleri, sebze-meyve, balık vs. satanlar, semtin tüm bölgelerini dolaşarak ticari yaşamını sürdürmekteydi. Semtin rekabete açık bu yanları, Suriyeli mülteciler için de ilgi çekiciydi. Sarayağası Sokağı'nda açtıkları bakkal, kahvaltı salonu, berber ve spot dükkânlarıyla semtte oluşan ticari hareketlilikten faydalanmak istiyorlardı.

Cemaatin gündelik yaşamdaki etkilerinin daha net görüldüğü Manyasızade Caddesi'ne doğru yol alırken, dinî kültür, küçük yaştaki çocukların giyim tarzında dahi görülmekteydi. Kız çocukların başları örtülü, erkeklerin ise takkeliydi. İnsanlar, yabancı olduğunuzu fark ediyor ve meraklı gözlerle bakışlarını üzerinize yöneltiyordu. Cadde üzerindeki Kuveyt Türk'e ait bankamatikte sıraya girmiş birçok çarşaflı kadın dikkat çekmekteydi. Kadınlar, gruplar halinde kamusal alanda yer almaktaydı. O gün ayrıca "Cemalim Peynirci" adlı bir işletmenin açılışı gerçekleşiyordu. Açılışın mehter takımıyla gerçekleşmesi, cadde üzerindeki ilgiyi buraya yöneltiyordu. İşletmenin bu tercihi, aynı zamanda semtin hâkim kültürel dokusunu ortaya koymaktaydı. Benzer olarak, semt içerisindeki sokaklarda dahi tekel bayilerinin görülmemesi tesadüfle açıklanamazdı. Semtin kültürel kimliğini yansıtan bir başka alan ise, farklı sektörlerden seçtiğim işletmelerin isimleriydi: "Mekke-Medine Pazarı", "Hüma Eczane", "Kamer Optik", "Şevval Tesettür Giyim"...

Esnaflık, mekândaki hemen her sektörde gelişmiş düzeyde. "Cemaat içi alışveriş" tutumu yaygın bir eğilim olarak görülmektedir. Gündelik yaşama dair ihtiyaçların çoğu, yine semt içerisinden karşılanıyordu. Özellikle, cemaatin spesifik örtünme ve giyim ritüeline uygun olarak yapılanan tekstil/terzilik



Çarşamba semtinden bir görünüm.

sektörü, semtin neredeyse her sokağında yayılmış durumda. Sokaklar çarşaf, ferace, robodan elbise (tam boy) ve cübbe satan küçük ölçekli dükkânlarla dolu. İstanbul dışından da semt içerisinde hâkim olan bu sektörden alışveriş yapmaya gelenler var. Sektörün bu ölçekte yaygınlaşmasında, "inanca uygun yaşama" kaygısı oldukça etkilidir. Örneğin, kentin diğer bölgelerinde yaşayıp "resimsiz/suretsiz" çocuk elbiseleri arayışında olan aileler için semt, tam bir pazar yeri niteliğinde. "Resimli kıyafetler üzerindeyken meleklerin gelmeyeceği ve çocuğun uyurken bile rahatsız olacağı" inancı, semtte yer alan sektörün ürettiği kıyafetlere tüketiciyi doğrudan yöneltmekte.

Giyim sektöründen sonra sırayı dinî yayıncılıklar almaktadır. İsmailağa Camii'nin bulunduğu Manyasızade Caddesi üzerinde birçok kitabevi görebilirsiniz: "Marifet", "Yasin", "Muallim", "Kubbe"... Kitabevlerine girdiğimde içeridekilerin neredeyse hepsi dinî yayınlardı. Özellikle Kur'an-ı Kerim, Ahmet Mahmut Ünlü (Cübbeli Hoca) ve Mustafa Necati Bursalı'nın kitapları yoğun olarak yer almaktaydı. Kitabevlerinde epey

müşteri vardı ve bunların çoğu, gruplar halinde gelen kadınlardan oluşuyordu. Kadınlar tek başlarına olmayıp, gruplar halinde caddedeki dükkânlardan alışveriş yapmaktaydı.

İsmailağa Camii'nde kıldığım öğle namazındaki cemaat sayısı, diğer camilerde kılınan cuma namazındaki cemaat yoğunluğuna denkti. Yani buradaki bir vakit namazında, kendinizi cuma namazı kılıyor hissettirecek bir cemaat yoğunluğuyla karşılaşmaktasınız. Ezan okunduğunda, civardaki esnafların çoğu dükkânlarını kapatıp, namaza iştirak etmektedir. Çocuklarıyla birlikte vakit namazına iştirak eden ebeveynler de epey yoğundu. Caminin sol tarafında İsmailağa İlim ve Hizmet Vakfı binası bulunmaktadır. Vakıf başkanı Mehmet ile, ilerleyen günlerde görüşme imkânı bulmuştum. Mehmet, cemaatin lideri Mahmut Hoca gibi Trabzon kökenlidir. Vanlıoğlu ailesine mensup olan Mehmet, aynı zamanda Mahmut Hoca ile yakın akrabadır. Kırk sekiz yaşındaki Mehmet'in vefat eden ilk eşinden iki, diğer eşinden de iki olmak üzere dört çocuğu var. Görüşme esnasında Mehmet'in vakıf başkanı olmasına rağmen, kısa sakalı ve pantolonu dikkatimi çekmişti. Cemaatin kahir ekseriyetinden farklılaşan bu görüntüsünü sorduğumda, "Şahsi ve nefsî eksikliğimden kaynaklanmakta," sözleriyle açıklıyordu. Ancak, Mehmet titizlikle riayet etmese de bu tür bedensel ritüellerin cemaat nezdinde taşıdığı değerin altını çiziyordu:

> Biz, ehl-i sünnet vel cemaat çizgisindeyiz. Resulullah Efendimiz şeklen nasıl giyinirdi, nasıl konuşurdu, nasıl yatardı, nasıl kalkardı, nasıl namaz kılardı vs. bunları esas alırız. Sünnete riayet bin dört yüz sene önce nasılsa, biz de aynı şekilde devam etmesini istiyoruz. Yani, "Bize nasıl gelmiş, bizden sonrakilere de nasıl gidecek?" diye düşünürüz. Yaşantı olarak, giydiğimiz cübbe ve sarıkla Resulullah Efendimiz'e benzeyerek, Kur'an ve sünnete uygun hareket ettiğimize inanıyoruz. Cemaatimizin bu konuda hassasiyeti var.

Gerçekten de "Asr-ı Saadet toplumu" özlemi üzerinden Çarşamba'da ortaya konulan İslâmi ortodoksi arayışı, gündelik yaşamın rutini haline gelmekteydi. Kamusal alanda bedenin yer

alma biçimi, selamlaşma, alışveriş, ibadet, yardımlaşma vs. gibi birçok ayrıntı, bu arayış ekseninde gelişiyordu. Diğer taraftan cemaatin pür-İslâmi geçmişe öykünmesi, Fatih boyunca yayılan medrese ağlarıyla da gerçekleşir. Fatih'te açılan yüzlerce Kur'an kursunda verilen dinî eğitimle, medrese geleneği yaşatılmaya çalışılıyor. Hemen her sokakta, küçük ölçekli Kur'an kursları mevcut. Binaların özellikle zemin katları, bu amaca dönük işlev görmektedir. Buralarda görevli olanlara, asgari ücretin bir miktar üzerinde aylık ücretler verilmekte. Tüm bu ihtiyaçlar, önemli ölçüde semt içerisindeki dayanışma ağlarıyla karşılanmaktadır. Diğer taraftan Mehmet, cemaatin Kur'an kursu ağının bireysel inisiyatiflere dayalı olduğunu belirtiyordu:

> Bizim vakıf olarak resmî medresemiz pek fazla yoktur. Münferit şahısların açtıkları medreseler vardır. Mesela dinî ilimleri almış, yetişmiş ve hoca olmuş bir insan kendi evinde medrese açabilir. "Ben talebe yetiştirmek, Kur'an öğretmek istiyorum," deyip açabilir.

Mehmet'in belirttiği gibi, Fatih'te İsmailağa'nın kendine özgü tedrisatından geçmiş kişiler, Kur'an kursu açma icazetine kavuşmaktaydı. Nitekim onlardan biri de İsmailağa'nın genç nesil hocalarından Ensar ve yardımcısı Muhammed idi. Ensar, otuz beş yaşlarında ve Fatih'te doğmuştu. Ailesi Malatya kökenliydi. Ailesinden bahsederken, "Ailem sonradan dönüş yaptı. Bu cümleyi özellikle kullanıyorum. Geçmişimizde bol kan davasının olduğu bir durum var," diyerek yaşadıkları dönüşümü ifade ediyordu. Ensar'ın vurgusuna benzer olarak, cemaat mensupları da görüşmelerde, "dönüş yapma" eyleminin altını çiziyordu. Kavramın *hidayet terminolojisi* etrafında ısrarlı kullanımı, tesadüf değildi. Bunun en temel nedeni, Çarşamba'daki gündelik yaşamda, Türkiye'deki ana akım dinî oluşumlardan farklı olarak, İslâm'ın en temel biçimiyle hayata geçirilmesidir. Dolayısıyla cemaate bağlılık, aynı zamanda modern yaşama dair birçok ayrıntıdan feragat anlamına geliyordu.

Ensar'ın ailesinden ilk olarak annesi, İsmailağa'nın önde gelen şeyhlerinden İhsan Efendi'nin sohbet halkasına intisap et-

miş ve daha sonra Fatih'teki tüm akrabaları bu halkaya dahil olmuştur. Ensar, çocukluğunun sürekli olarak annesinin katıldığı sohbetlerde geçtiğini belirtti. Erken yaşlardan itibaren sosyal dünyası "cemaat habitusu" tarafından biçimlenmekteydi. Nitekim Ensar da İmam Hatip mezuniyeti sonrasında, hoca olarak görev yapacağı iki kız Kur'an kursu açmıştır. Toplam yetmiş öğrencisi bulunmakta ve öğrenciler burada yatılı olarak kalmaktadır. Ensar burada, "Arapça, fıkıh, akait, akıl eğitimi, zihin eğitimi vs." gibi dersler verdiklerini belirtti. Mahalle ölçeğindeki klasik bir Kur'an kursunda "akıl ve zihin eğitimi"nin yer alması ilginç gelse de Ensar, bu alanlara dönük çalışmalarıyla cemaat içerisinde öne çıkmaktaydı:

> Akait temelli bilinçaltı, akıl ve zihin dersleri veriyorum. Tabii, bu alanla ilgili Sigmund Freud gibilerinden ziyade, Peygamber Efendimiz'in hadislerinde kastettiği bilinçaltı, akıl, zihin zeminini tartışıyoruz. Dolayısıyla eğitimimizi bunlar üzerine yapıyoruz.

Ensar, lise mezunu olarak formel bir eğitimden yoksun olduğu halde, etrafındaki bağlı halkası nezdinde söz konusu alanlarla ilgili "otorite" kabul ediliyordu. İnsan ilişkilerinin psikolojik arka planı üzerine odaklanıyordu. Bu alana dönük ilgisiyle Ensar, Fatih çevresinde özellikle boşanma sürecindeki evliliklerde, referans mercii haline gelmişti:

> Yaptığımız çalışmalarla, son iki üç ayda, ortalama on beş on altı tane boşanma davası tekrar birliktelikle son buldu. Mesela bugün şu saate kadar yüz yirmi tane mesaj gelmiş bana. Akşama kadar yedi yüz sekiz yüzü bulur. Şimdi birçok aile kendi durumlarını yazıyorlar. Zaten yazmak zorunda bırakıyorum onları. "Vaziyetler iyi de olsa yazın," diyorum. Gidişatı takip edebileyim diye. Şimdi benim durumumdaki bir insana "Sizin için keyif-eğlence nedir?" derseniz, muhataplarımın problemsizliği derim.

Ensar'ın informel düzeyde sürdürdüğü faaliyet alanları, modern bir uzmanlık alanı olarak Aile Danışmanlığı'na karşılık

gelmekteydi. Bu alanlar üzerine yoğunlaşmak Ensar'a, İsmailağa cemaati dışındaki geniş kitleye de ulaşabilme imkânı tanımaktaydı: "Ben cemaatin içindeki insanlarla ilgilenmiyorum. İlgilenmiyorum derken, ilgisizlik anlamında söylemiyorum. Yani benim çalışmalarım daha çok dışa dönük. Fatih'te kendi bölgemde, öncelikle cemaate bağlı olmayan insanlarla ilgileniyorum..." sözleriyle farklılığını ortaya koyuyordu. Nitekim Ensar, bu çalışmalarını yakından görmem için, her cuma akşamı saat 9 ve 10 arasında sohbet verdiği derneğe beni davet etti. Bu sohbetlere birkaç kez katıldım. Sohbetlerin gerçekleştiği yer, Vefa Stadı'nın aşağı kısmındaki bir sokakta yer alan "Horasan Erenleri İlim ve İrfan Derneği"ydi. Burası, dört katlı bir apartmanın zemin katındaydı.

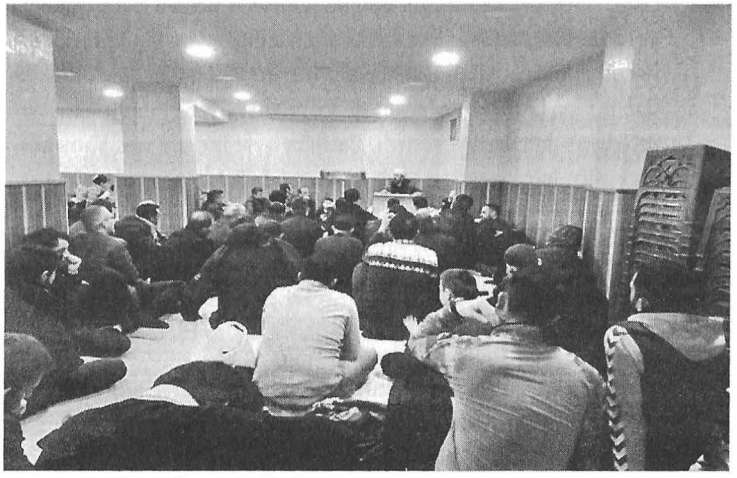
İlk katıldığım gün, Ensar'ın yardımcısı Muhammed beni karşıladı. Muhammed, Sivas kökenli, yirmi yedi yaşlarında ve ortaokul mezunu bir gençti. Ensar'ın kursla ilgisi, belirli aralıklarla verdiği derslerle sınırlıyken, Muhammed öğrencilerin tüm ihtiyaçlarından sorumluydu. Bu açıdan, sürekli yaşadığı ilginç deneyimlerden söz ediyordu:

> Kursu ilk açtığımızda kırka yakın öğrencimiz vardı. Daha yeni açmışız. Günlük ekmek ihtiyacımız en az on taneydi. Çocuklara yemek vereceğiz abi, ama ekmek alacak para bulamıyorduk. Kursun karşısında bir internet kafe var. Kafenin sahibi Faruk Abi'den Allah ondan razı olsun. Giderdim her gün ondan on lira alırdım. Market de kurstanız diye ekmeği bize yirmi kuruş daha aşağı verirdi. Fatih'te öyle bir şey var. Kurs adına gidin, kâr etmeden verir size esnaf. Patates mi alacaksınız, geldiği fiyattan verirler.
>
> Bir gün, çay ocağında oturuyorum. Balat'ın çocukları vardır. Bunlar Diyarbakır'lı. Torbacıdırlar. Geldiler. "Noldu abicim?" diye sordum. "Abi yanlış anlama cebimde on sekiz bin lira para var. Geçen haftanın cirosu bu. Vereyim, ama utanıyorum almazsın diye. Bu parayı kursa alır mısın?" diye sordu. "Kardeşim sağ ol. Söylemen yeter," dedim ve almadım tabii ki. Balat'taki torbacı bile bir haftalık uyuşturucu cirosunu kalkıp se-

nin kursuna yardım olarak getirebiliyor. Burası böyle bir semt abi. Başka yerde zor görürsün bu manzaraları.

Muhammed, Kur'an kursu ağlarının gelişiminde dayanışma eylemlerinin önemini vurguluyordu. Ancak cemaat etrafında oluşan bu dinamizmin, habitusun dönüşüm süreci karşısında nasıl bir düzeye karşılık geldiği, sohbet ortamlarında gözlemlenebiliyordu. Ensar'ın sohbetlerine ortalama yüze yakın kişi katılıyordu. Bunların da çoğunu gençler oluşturuyordu. Sarık, cübbe, şalvar ve sakalıyla temayüz eden İsmailağa mensupların sayısı yok denecek kadar azdı. Ancak, İsmailağa dışından gelen bu kitlenin önemli ölçüde mahalle sakinlerinden oluştuğu, daha ilk bakışta kendini göstermekteydi. Ensar, her ne kadar sohbet halkasını cemaat dışına taşıdığını belirtse de kentli orta ve üst sınıf muhafazakârlar nezdinde bir rağbet görememekteydi. Sohbetlerde oluşan manzara, muhafazakâr kitlenin eğitim ve sınıfsal düzeyinin her geçen gün yükseldiği bir süreçte, İsmailağa tarzı yapıların yaşadığı/yaşayacağı tıkanıklığı ortaya koymaktaydı.

Katıldığım son sohbetin konusu, Ahzâb suresi 35. ayetin tefsiri üzerineydi. Ensar, gelen kitlenin eğitim düzeyini de dikkate



Ensar, dernekte sohbet verirken...

alarak, ayetteki kavramları gündelik yaşama değen boyutlarıyla tek tek açıklıyordu: "Çok paran olduğunda nasıl çalmamaları için sürekli ayık olmak zorundaysan, imanlı olmak da günaha karşı ayık olmayı gerektirir. Seni kandıramazlar..." Sohbetlerinde, İsmailağa'nın kamuoyunda da bilinen isimlerinden farklı olarak, "ayet-hadis" dünyasından ziyade, gündelik yaşam alanından örneklere yer veriyordu. Bu açıdan, Ensar'ın sohbet tarzı bölgedeki gençler tarafından ilgi görüyordu. Ayrıca, jest ve mimiklerini aktif kullanarak, sohbeti yer yer teatral kıvama kavuşturuyordu. Örneğin, "Sevgine *level* biçen adamsın," ifadesi, katılanlar arasında epey gülüşmelere yol açmıştı. Sohbet bitiminde kendisine uzatılan kâğıtlarda yazan, lösemi hastası bir çocuk ve hastalarla ilgili dua etti.

Sohbet sonrası rutin olarak ihtiyaç sahipleri için kapıya bir sadaka kutusu konuyordu. Katılanların çoğu, yardımlarını esirgemiyordu. Yardımlaşma ritüeli, hemen her İslâmi oluşumda olduğu gibi, İsmailağa için de önem taşır. Nitekim İsmailağa Vakfı Başkanı Mehmet, yoksul kitlelere dönük yardım hizmetlerini şu şekilde belirtmekteydi:

> Biz sosyal yardıma önem veren bir vakfız. Özellikle ramazanda, sayısı binleri bulan yemek ve erzak dağıtıyoruz. Bizim burada "ramazan" dendiği zaman, çalışma tempomuz iki katına çıkar. Ben vakıfta sorumlu olduğum için, bu yoğunluğu bizzat yaşıyorum. Normalde sabah evden çıktım mı, ancak yatsı namazından sonra gelebiliyorum. Bu da neredeyse günün yarısı demek... Hele hele ramazanda bu süre on beş on altı saatlere kadar varabiliyor. Dolayısıyla ramazanlarda evimi bir "otel" gibi kullanıyorum. Vakıf olarak ramazanda her gün, iki bin kişilik yemek çıkartırız. Bu hizmetimizde, "cemaatten olan" ya da "olmayan" gibi bir ayrımımız yoktur. Yemekleri İsmailağa ve Yavuz Sultan Selim Camii avlusunda veriyoruz. Ramazan dışında ise, sosyal yardım kararı aldığımız yüz elli küsur aile var. Sadece bu çevrede değiller, ama öncelikli ağırlığımız bu çevre tabii. İslâm'a göre, zekâtta en yakından başlanır. Bizim de yardım halkamızı önce Fatih oluşturuyor.

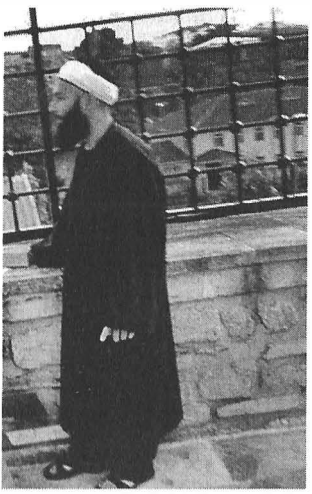


Yavuz Selim Caddesi üzerinde, İsmailağa'nın Suriyelilere yönelik bir yardım dağıtımı...

Mehmet'in belirttiği gibi dayanışma ve yardım ağları, cemaatin kitlelere ulaşmasında önemli bir enstrümandı. Bu ağlar, aynı zamanda cemaat mensubu olan kitlenin de kentsel yaşamda tutunma aracıdır. Dış dünyanın tekinsizliği ve yabancılaştırıcı dinamikleri karşısında cemaat habitusunun sunduğu pür-İslâmi yaşam ve dayanışma ağları, mensuplar nezdinde birer "sığınak" anlamına geliyordu. Cemaat habitusunun sunduğu korunaklı alanlara sığınanlardan biri de Ermeni kökenli Kadir'di. Kadir ile Yavuz Selim Camii'nde cemaatin verdiği bir iftarda başlayan tanışmamız, ilginç deneyimleri öğrenmeme neden olmuştu:

> 1976'da Şişli'de doğdum. Ailem halen orada yaşıyor. *Ailem, Ermeni kökenli Hıristiyan olduğu için, yirmili yaşlarımda Çarşamba'ya hicret ettim.* Çünkü onlar Hıristiyan, ben ise Müslümanım elhamdülillah. İlk başta papaz yapmak istiyorlardı beni. Viyana'daki papaz yetiştirme okulunda okutalım düşünceleri vardı. Hem okuduğum okul olan Pangaltı Ermeni Lisesi yöneticilerinde, hem de ailemde... Tabii istemeyerek oradan çıktık yani. Daha doğrusu Müslüman olmamı kabullenemediler. Mesela sabah namazına gidiyordum. Babam "Nereye gidiyorsun?" diye soruyordu. Haliyle, "Namaza gidiyorum," diyemiyorsun. "Baba spora, koşu yapmaya gidiyorum," diye yalan söylüyordum.
>
> Bizim arka mahallede okulun (Pangaltı Lisesi) bize verdiği bir vakıf evi vardı. Abim evlendiğinde ilk başta orada yaşıyordu. O taşınınca, namazlarımı daha rahat kılabilmek için ben geçtim. Birkaç sene orada yaşadım. O dönemlerde sabah namazına gidiyorum, tabii hainler çok! Bir bakıyorum, oranın bak-

kalı, beni papaza şikâyet etmiş. Sabah namazına gidiyorum diye. Bir gün yine sabah namazı için dışarı çıktığımda, baktım papaz, sabahın beşinde peşime düşmüş. "Nereye gidiyorsun Kadir?" diye sordu. Ee haliyle "Namaza gidiyorum," diyemiyorsun. Babam orada çalışıyor çünkü. Ben de "Askere gidecek arkadaş var, uğurlamaya gidiyorum," dedim. O şekilde birkaç sene geçti. Ama artık babam da baskı yapmaya başladı. Ayrıca okulda çalıştığı için, işten çıkarılma tehlikesi de vardı. "Oğlum! Yapma, etme..." diye sürekli manevi baskılar yapmaya başladı. Bense artık yavaş yavaş cübbe giyiyordum. İş yerime geliyordu, haberim olmadan cübbemi alıyormuş. Cübbemi, sarığımı denize, çöpe atmış. Ben de artık bu şekilde olamayacağını gördüm ve Çarşamba'ya hicrete karar verdim. Dinimi yaşamak için hicret ettim.



Kadir'le Yavuz Selim Camii avlusunda mülakat gerçekleştirirken.

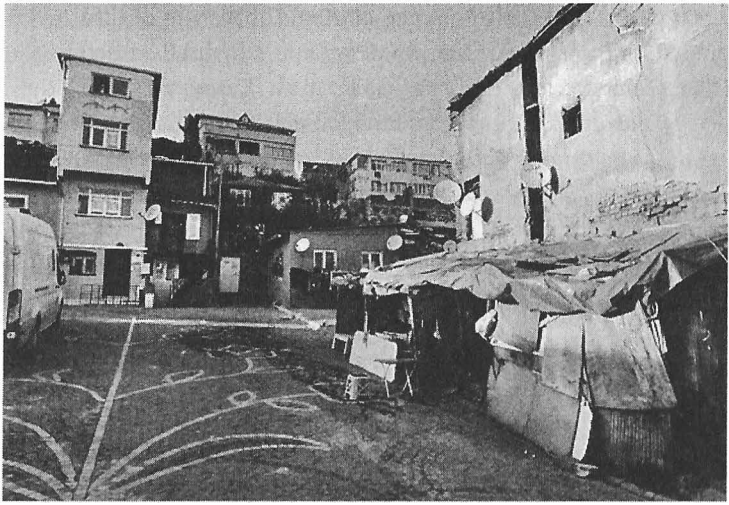
Kalıcı olarak buraya askerden sonra geldim. Taşınma sürecinde tabii hemen her şey bitmiyor. İlk olarak "Evlenmem gerekir," diye düşündüm. "Evlenirsem, kendimi burada daha rahat hisseder ve hayatımı daha kolay bir düzene sokarım," diyordum. O dönemde benden önce iman eden bir arkadaşım daha vardı ve onun sayesinde bu cemaati (İsmailağa) tanımıştım. O da bu cemaate mensuptu. Tabii benden önce girdiği ve yaşı da büyük olduğu için daha çok kişiyi tanıyordu. Onun tanıştırdığı büyükler sağ olsunlar, evlilik meselesinde çok yardımcı oldular. Evleneceğim kızı bulmam ve istememi, düğün masraflarımı, Murat Molla Sokağı'ndaki evi tutmamı, ev eşyalarımı, her şeyimi hallettiler... Ben hiçbir şeye karışmadım. Şu an, sanayi bıçaklarını bileme fabrikasında çalışıyorum. Sahibi de cemaatten bir abimiz.

Kadir'in anlatımıyla Çarşamba, seçilen kimliğe uygun bir yaşam alanı fırsatıyla birlikte, sosyal hayata entegrasyon imkânlarını sunuyordu. Çarşamba'nın steril bir dinî yaşam alanı özelliğine ilaveten, bünyesinde barındırdığı dayanışma ağları, Kadir'in yeni hayatında varoluşsal bir anlam kazanıyordu. Kuşkusuz, Kadir'in deneyimlediği dayanışma ağları, karmaşıklaşan kentsel yaşamda giderek sembolik bir düzeye kavuşsa da daha önce vurguladığımız gibi İslâmi habitusun istikrar hatlarından birini teşkil eder.

Menzil cemaati

Kadir'in yerleşme sürecinde deneyimlediği cemaat içi informel ilişki ağları, Çarşamba'da yoksullaşmanın önündeki en büyük manivela niteliğindeydi. İnformel ağlara eşlik eden dinamik bir ticari ve sosyal yaşam, aşağı kısmında yer alan Balat ve Ayvansaray'a göre, semti imtiyazlı kılıyordu. Bu açıdan Çarşamba'nın sembolik sınırları, kültürel kimlikle birlikte nispeten sınıfsal bir farklılaşmayı da temsil ediyordu. Bu sınırın dışına çıkıp, aşağı kısımlara doğru yöneldiğimizde, "yoksulluk", daha net bir görünüme kavuşuyordu. Manzarada bir istisna hali olarak, henüz küçük ölçeklerde gelişen kentsel dönüşüm süreciyle Balat'a yerleşen üst sınıflar yer almaktaydı. Son dönemde Balat'ta, UNESCO tarafından gerçekleşen restorasyon projeleriyle, tarihî nitelikteki evleri satın alarak yerleşen üst sınıflar ve mahalledeki apart otellere yerleşen turistler bulunmaktaydı. Ancak, aşağı kısımda kadrajın büyük bir kısmına girenler, halen yoksul ve dezavantajlı gruplardı.

İsmailağa'nın Fatih'in alt kısımlarındaki söz konusu yoksul kitleyle ilişkisi, daha çok "yardım faaliyetleri" düzeyinde. Balat-Ayvansaray hattında hâkim bir başka dinî grup Menzil cemaatinin ise bu gruplarla ilgisi daha yakından ve iç içe bir düzeyde. Menzil gönüllüleri bizzat bu toplulukların içine girerek, onları dönüştürmekte. Bu gerçekliği somut olarak gözlemleme imkânı bulduğum yer, Ayvansaray Romanlarının yoğun olarak yaşadığı Lonca'ydı. Vodina Caddesi ile Mahkemealtı Cadde-



Lonca bölgesinden bir görünüm...

si'nin kesiştiği alandan aşağıya doğru yürüdüğünüzde, kısa bir süre sonra halk arasında "Roman gettosu" olarak bilinen Lonca karşınıza çıkmaktadır. Yolculukta, dar sokaklar ve yıkılmaya yüz tutmuş konutlar arasında asılmış çamaşırların damgasını vurduğu manzaraya, cıvıl cıvıl oynayan çocuklar eşlik ediyordu. Semtin içine girdiğimde, iki katlı bir binada Menzil grubuna ait Lonca Derneği görülmekteydi.

Dernekle ilgili yetkili ararken karşıma çıkan Roman bir genç, mahalledeki Ebu Zer Gıfari Camii imamı Yasin'le görüşmem gerektiğini söyledi. Yasin, 1996'dan itibaren semtte imam olarak görev yapan bir Menzil gönüllüsüydü. Aynı zamanda Menzil şeyhinin buradaki "vekili"ydi. Elli dört yaşında ve Ağrılı bir Kürt'tü. Yasin'e neden yirmi yılı aşkındır semtte kaldığını sorduğumda, bağlı olduğu topluluğu işaret ediyordu:

> Buraya gelmem kanaat önderimizin[29] istemesiyle oldu. Ama geldikten sonra daha ilk yılımda, alışamayacağımı anladım.

29 Yasin'in "kanaat önderimiz" diye işaret ettiği kişi, Adıyaman Kahta'da yaşayan Menzil şeyhidir.

Kültürü, insanları, yaşantısı değişik... Bir yıl sonra başka bir yere gitmek istediğimi büyüğümüze söyledim. İzin isteğim için mübarek, "Siz bilirsiniz," dedi. Tasavvufta "Siz bilirsiniz" sözü, "İzin yok!" anlamındadır. Mürşit, bunu dediği zaman, müridin o işi yapmaması lazım. Zaten böyle diyeceğini bilseydim, hiç sormazdım. Büyüğümüz, "Siz bilirsiniz," dedikten sonra, anladım ki burada kalmam gerekiyormuş. Yaklaşık yirmi senedir de buradayım. Başka bir yere gitmedim. Göndermediler daha doğrusu.

Yasin'le konuşurken, üst katta İbrahim isimli bir diğer Menzil vekili, mahalleli ile o gün planlanan derslerini yapıyordu. Dersin bitimiyle, konuşmaya bir süre sonra onlar da katıldı. Derneğin alt katında ise küçük bir kafetaryayı andıran çay ocağı bulunmaktaydı. Çay ocağının önünde büyükçe poşetler içerisinde satışa çıkarılmış kuru bakliyat çeşitleri bulunuyordu. Satışlar, derneğe yardım olarak değerlendiriliyordu. Ortam içerisinde dikkat çeken bir başka özellik ise, sigara içen Roman gençlerin epey fazla oluşuydu. İsmailağa'nın sigara türü alışkanlıklara karşı katı tutumu düşünüldüğünde, Menzil'in neden bu kitleye daha yakın geldiği anlaşılıyordu. Yasin ise bir yandan imam olarak geldiği andan itibaren neler yaptığını anlatıyordu:

Biz buraya gelmeden önce, dindarlık çok zayıftı. Camide sadece birkaç yaşlı insan namaz kılıyordu. Ama derneğimiz açılınca işler daha da kolaylaştı. Burada din konusunda bir Müslümanın bilmesi gereken asgari şeyler öğretiliyor. Öncelikle ilmihal bilgileri veriyoruz. Namaz, oruç, hac, umre, ahlâk vs. hepsi öğretiliyor. Bunlar her gün mutlaka on-on beş dakika ders olarak işleniyor. İkindi ve yatsı namazlarından sonra.

Ayrıca geldiğim yıl olan 1996'dan itibaren, onları her yıl Menzil'e götürüyoruz. Her sene en az iki otobüs buradan gidiyor. Bazen bu sayı dört de oluyor. Gidenler içerisinde madde bağımlısı olup, dönüş yapma arzusunda olanlar da var. Gittiler, gördüler, geldiler... Bu işlerden kurtulmalarının tek vesilesi Menzil'e gidip gelmeleri. Eski arkadaşlarını da bırakıyorlar. Buradaki faaliyetlere katılıyorlar. Dersi, sohbetti, hizmetti...



Menzil-Lonca Derneği'nde yer alan Roman müntesipler ve Menzil şeyhi vekilleri...

Şu an burası yirmi sene öncesine göre çok farklı. Yirmi yıl önce, siz Lonca'ya bu kadar rahat giremezdiniz. Mesela sizi benle tanıştıran genç Gökhan kardeşimiz, biz buraya gelmeden önce madde kullanıyormuş. Sonra Gökhan bunları tamamen bıraktı. Gökhan'ı artık sohbet işlerinde kullanıyoruz. Yani kendisi sohbet yapabilir ve namaz kıldırabilir düzeye geldi. Meslek olarak da Semerkant Hac ve Umre şirketimizde çalışıyor.

Yasin bunları anlatırken, üst kattaki günlük dersleri biten İbrahim ve çevresindekiler de konuşmaya katıldı. İbrahim, Sivaslı bir işçi emeklisiydi. Cemaat bünyesindeki görevi gereği her gün mahalleye gelip, ders veriyordu. Yasin gibi mahallede yaşamıyordu, ama dernekle ilgili işlerden birinci derecede sorumluydu.

Seyda Hazretlerinin vekili olarak burada görevliyim. Bu insanlara dini öğretmeye, hizmet etmeye geldim. Namaz kılmayanları namaza başlatmayı, bonzai, uyuşturucu kullananla-

ra da terk etmeyi tavsiye ediyorum. Başarabildiklerimiz oluyor, başaramadıklarımız da... Normalde bana kalsa, asla burada yaşamam. Bakın on beş yirmi metre aşağıda bonzai satıyorlar. Burayı esir almışlar. Konuşanı da ayağından vuruyorlar. Burası böyle bir mahalle. Şimdi biz burada şunu yapmaya çalışıyoruz: Bir tane insan bile kurtarabilirsek kârdır diye düşünüyoruz. Burada bir Müslümanı bile kurtarmanın savaşını veriyoruz.

İbrahim, yaşadıkları zor süreçlerin yanında, gerçekleştirdikleri başarıları da gururla anlatıyordu. Bunlardan biri de derneğin duvarında bir köşeyi kaplayan "Petek" başlıklı listelerdi. Peteklerin içinde isimleri yer alanlar, Menzil halkasına dahil olan Romanlardı:

> Bakın bu gördüğünüz peteklerde isimleri yazılı olan Roman kardeşlerimizin hepsi namazında olan insanlar. Peteğin en üstünde yazan kişi, petek başkanı. Altındakilere sahip çıkıyor. Abdest almayınca, namaz kılmayınca, camiye gelmeyince uyarıyor. Bakın ben de 5. petekteyim. Bizim petek başkanı da Ahmet Bey. Şimdi ne oluyor? Bu arılar, bal yapacaklar ve ümmeti Muhammed'e yedireceğiz. Şifa bulacak herkes.



Menzil dergâhında petekte ismi yazılan müritler.

İbrahim'in işaret ettiği peteklere göz gezdirince, mahallede yüzden fazla insanın Menzil bünyesinde yer alarak gündelik yaşamını sürdürdüğünü görmekteyiz. Bu dönüşüm, aynı zamanda madde bağımlılığı geçmişi olan bir kısmı için, sosyal yaşama entegrasyon anlamına geliyordu. Ancak, bu tür ağların ekonomi ve istihdam alanlarına dair performansı, Çarşamba'ya oranla

mütevazı boyutlardaydı. Dernekte tanışma imkânı yakaladığım gençler içerisinde bir tek Gökhan, Fevzipaşa Caddesi'nde Menzil'e ait bir şirkette çalışabiliyordu. Dolayısıyla Menzil'in Lonca Romanları üzerindeki etkileri ekonomik fırsatlardan bağımsız olarak, daha çok inanç ve ahlâk düzeyindeki dönüşümlerle sınırlıdır. Çarşamba'da ise, canlı bir ticari yaşama eşlik eden Kur'an kursu ağı, yetişen kuşaklar için aynı zamanda birer istihdam alanıydı.

Travmanın buluşturduğu dayanışmacı kapanma: Başbağlar köylüleri

1950 sonrası dönemden itibaren, kent ortamlarında dinamizm kazanan İslâmileşmenin önemli sacayaklarından biri de kökensel ağlardır. Göç eden kitlenin öncelikle yerleşme ve istihdam ihtiyaçlarını karşılayan bu ağlar, zamanla yerel ve dinsel örüntüler üzerinden bireyi kuşatan bir habitus üretmiştir. 1980'lere değin Fatih'te gelişen habitus, yerel/ön milliyetçi örüntülerin "hâkim"; dinî oluşumların ise "tamamlayıcı" olduğu bir "denge"ye sahipti. Milliyetçi-muhafazakârlık olarak kavramsallaştırılan bu ilişki setlerinde dengeler, 80 sonrası liberal piyasa ekonomisinin tetiklediği kentleşme ve göç dalgasıyla bozulmuştur. Kent ortamlarında, "bireyselleşme" ana akım dinamik haline gelirken, kolektif aidiyetler, İslâmi hareketler etrafında temerküz etmiştir. Bu tabloda kökensel ağlara düşen pay ise, nostaljik bir değerden başka bir şey değildir.

Günümüz Fatih'inde, dayanışma ağı olarak belirleyiciliği giderek zayıflayan kökensel ağlar içerisinde direnç örnekleri de mevcuttur. Bunlardan biri, Karagümrük'te iki yüzden fazla haneye sahip olan Erzincan Başbağlar köylüleridir. Kökene dayalı ilişkilerin Başbağlar köylülerinde varlığını uzun süre korumasında en önemli faktör, kamuoyunun da yakından bildiği Başbağlar Katliamı'dır. 1993 yılında gerçekleşen olayda, otuz üç köylü yaşamını yitirmiştir.[30] Olaydan sonra, köyün büyük bir

30 Terör örgütü PKK lideri Abdullah Öcalan, itiraflarında Başbağlar baskınının, Sivas olaylarına misilleme olarak PKK tarafından gerçekleştirildiğini belirtmiş-

kısmı, akraba ve köylülerinin yaşadığı Fatih Karagümrük'e yerleşmiştir. Katliamda amcalarını kaybeden Başbağlarlı Emrah, bu süreci tüm sıcaklığıyla yaşayanlardan biri. Emrah, kırk yılı aşkın bir süredir Karagümrük'te yaşıyor. İlkokul mezunu olmasına rağmen hem köylülerine ait dernekte hem de Saadet Partisi Fatih teşkilatında aktif görev yapmaktadır. Aynı zamanda İstanbul'un ticari merkezlerinden Beyazıt'ta büyük bir kasap dükkânı işletmekte.

Emrah'la görüşmemiz, kasap dükkânında gerçekleşmişti. Öncelikli odağım, katliam sonrası Karagümrük'te gelişen dayanışma ağlarıydı. Ancak Emrah, sürekli olayla ilgili bir şeyler anlatmak istiyordu. Çünkü yaşanan travmayla ilgili, belleğinde halen belirsiz alanlar bulunuyordu:

> Olayı araştırmak için çok çalıştık. Kimler yaptı? Niçin yaptı? Maalesef bir türlü bulunmadı. Sivas katliamından sadece üç gün sonra bizim katliam. Yani bu, önceden planlanmış bir şeydi. Sivas olaylarından üç gün sonra yüz kişilik grup evlerin önüne gelecek. Misal, "Emrah, senin av tüfeğin varmış. Köy meydanına gel. Konuşma yapacağız," demişler. Yani böyle bir istihbaratla, hem de Sivas katliamından sadece üç gün sonra olması ve şehitlerimizin üzerine de "Sivas katliamının intikamı alındı" şeklinde bildiri bırakılması... Biz inanmadık tabii. Neden? Çünkü üç günde böyle bir operasyonu kim yapabilir? Önceden hepsi belirlenmiş. Sivas'ta yaptılar. Burada da yaptılar. Alevi-Sünni çatışması çıkaracaklardı. Ama biz bu oyunu bozduğumuzu düşünüyoruz.

Katliamın oluşturduğu travma, geride kalanların hayata nasıl tutunacağını başlangıçta belirsiz kılıyordu. Bu açıdan, Kara-

---

tir. (http://www.yenisafak.com/arsiv/1999/temmuz/05/gundem/gund3.html)

Olay sırasında bırakılan bildirilerde yer alan örgüt propagandası da kamuoyu nezdinde bu tezi güçlendirmektedir. Ancak, katliamın failleriyle ilgili boyutu yirmi dört yıl geçmesine rağmen, hukuki düzeyde henüz somutluk kazanamamıştır. Bununla birlikte, dönem içerisinde bölgede görev yapan bazı güvenlik güçlerinin basına yaptığı açıklamalarda, olay, devlet içerisindeki kontrgerilla güçleriyle de ilişkilendirilmektedir. (http://www.radikal.com.tr/turkiye/ayhan-carkin-emniyette-1044071/)

gümrük bünyesinde Başbağlar'ın yan köyleri olan Yukarımutlu ve Aşağımutlu sakinlerinin de yoğun olarak yer alması, önemli bir imkândı. Karagümrük'te gelişen hemşehrilik, akrabalık gibi kökene dayalı ilişki ağları, travma sonrası mekâna ve hayata tutunma dinamikleri olarak devreye giriyordu:

> Ölenlerin hepsi zaten birbirleriyle akrabaydı. Katliamda bütün evleri yandığı için hepsi geldi. Orada tam iki yüz on haneyi yaktılar. Hayat imkânı yoktu artık. Buraya geldiler. Zaten şehit olanların çoğu, orada yaşayanlardan değildi. İstanbul'da çalışanlardı. Yaz tatili için köye gitmişlerdi. Hatta çoğu, katliamdan bir gün önce gitmişti. Asıl daha önce sürekli köyde yaşayanlar için zor bir süreç oldu. Büyüklerimiz ve başkanlarımız, onlar için ellerinden gelen imkânları sağladılar. Burada yeni bir hayat kurdular. Şimdi yazdan yaza köye gidiyorlar. Yüze yakın yetimimiz vardı. Hepsi büyüdü artık. Tabii çok zor oldu buraya alışmaları. Mesela olayda katledilen bir köylümüzün üç çocuğu yetim kaldı. Yakın akrabaları da olmadığı için, o çocukların burada tutunmaları zor oldu.

Emrah'ın anlatımlarında, travmanın topluluk belleğinde halen taze olduğu görülüyordu. Ancak, bu gerçekliğin topluluk üzerindeki etkileri, kökensel ağların devreye sokulmasıyla rehabilite edilmiş. Başbağlarlılar etrafında gelişen dayanışma halkalarıyla, köyün birçok ferdi istihdama kavuşmuş. Bu çerçevede, olaydan önce kente yerleşik olanların sahip olduğu sosyal ve ekonomik sermaye, topluluğun diğer fertlerine sunulmuş:

> Tabii ailem çok önceden gelmiş İstanbul'a. Burada işimizi gücümüzü kurmuşuz. Çoğumuz İstanbul içinde kasaplık yapıyoruz. Kasaplarımızın şu an maddi geliri çok iyi. Dükkânımda altı kişi çalışıyor. Hepsi de bizim köylü. Yani bizde hemşehricilik vardır. Onu açıkça söyleycyim. Biz dükkânımızda önce kendi hemşehrimizi çalıştırırız. Hemen hemen çoğu hemşehrimizin de evi vardır. Evi olmayan azdır. Birisi ev almaya karar verdiğinde, hemşehrilerinden borç alır. Biz de yardım ederiz. Karagümrük'te yaşayanlarda öyle çok zor durumlarda olan yok.

Diğer taraftan, kökene dayalı dayanışma ağının Başbağlar köylüleri üzerindeki etkisi ekonomik yaşamla sınırlı değildir. Yerel-dinsel örüntüler üzerinden bireyi kuşatan bir habitus üretimi, göç sürecinden itibaren bu ağın önemli bir bileşeni olarak yer almaktadır. Özellikle dernek bünyesinde yapılan faaliyetler, gündelik yaşamda bu gerçekliği yansıtan önemli alanlardan birini oluşturmaktadır. Dinî sohbetler, düğün, cenaze merasimleri ve ihtiyaç sahiplerine yapılan yardımlar dernek rutinlerinden bazılarıdır. Aynı zamanda, karmaşıklaşan kent hayatının yabancılaştırıcı etkileri karşısında, bu tür ağların kapsayıcılığı giderek önem kazanmaktadır. Bu açıdan, cuma akşamları dernekte gerçekleşen sohbete katılarak, travmanın buluşturduğu Başbağlarlılar dayanışmasını somut olarak gözleme imkânını yakalamak istiyordum.

Sohbetin yapıldığı dernek, Karagümrük'teki sosyal yaşamın ana arteri niteliğindeki Naci Şensoy Caddesi üzerindeki bir binada yer alıyordu. Dernek iki katlıydı. Alt katta, kadın ve kız çocukların yer aldığı Kur'an dersleri yapılıyordu. Cuma akşamlarının rutini olan sohbetler ise üst katta gerçekleşiyordu. Burası aynı zamanda köyün yaşlıları için bir sosyalleşme alanıydı. Dairede bulunan çay ocağı, gün içerisinde köylülerin burayı lokal-kahvehane tarzı kullanmasını sağlıyordu. Sohbetin gerçekleştiği dairede dikkatimi çeken bir diğer özellik, panoya asılı ilanlardı: "Oğlum Eyüp Demirci'nin kına gecesi, 08.04.2017'de Başbağlar Lokali'nde, Düğün Merasimi ise 09.04.2017'de İsmailağa Kur'an Kursu'nda yapılacaktır." Bir diğer ilanda ise, "Oğlum Muhammed'in Kına Sohbeti 29.04.2017'de Başbağlar Lokali'nde, Düğün Merasimi 30.04.2017'de Akşemsettin Camii Konferans Salonu'nda yapılacaktır" ibaresi yer almaktaydı. İlanlarda, yerel ve dinsel aidiyetlerin iç içe geçtiği bir sosyal dünyaya işaret ediliyordu.

Sohbet başlamadan, tanışma imkânı bulduğum köylülerin hemen hepsi şehit yakınıydı. Cemal, onlardan biriydi. Şu an, Başbağlarlı gençlerin oluşturduğu üç yüz elli kişilik "Genç Başbağlılar" grubunun yöneticisi. Cemal, olayda amcasını kaybetmiş ve yetim kalan üç yakınına nasıl baktıklarını heyecanla anlatıyordu:

> Amcam öldüğünde üç yetimimiz vardı. Hepsi erkekti ve en küçüğü bir yaşındaydı. 92 doğumluydu. Onları sahiplendik. Bulunduğumuz apartmanda bir daire kiraladık. Sonra, devletin de biraz desteğiyle, daireyi satın aldık. Yengem de tabii iyi baktı çocuklara. Mesela biz mandıra işiyle uğraşıyoruz. Yeğenlerimden birini yanımıza aldık. Epey bir süre bizim yanımızda çalıştı. Sonra şarküteri açtı kendisine. Diğer yeğenim de muhallebici oldu. En küçüğünü ise devlet, "sivil şehit" kapsamına aldı ve memur oldu. Devlet, bu şekilde şehit yakını her aileden bir kişiyi, memur olarak işe alıyor. İşte en küçük olan amcamın oğlu şu an yirmi beş yaşına geldi ve Fatih'te bir okulda hizmetli memur olarak çalışıyor.

Cemal'in anlatımıyla, yetim kalanların Karagümrük'teki entegrasyon süreci daha da netleşiyordu. Kökensel ağlar etrafında üretilen dayanışma, ekonomik yaşamla sınırlı değildi. Sosyal kimliğe dönük üretimler de bu dinamizmin bir parçasıydı. Köken dayanışması etrafında, her yaş grubuna farklı düzeyde hizmet veren ilişki ve iletişim ağları üretiliyordu. Neredeyse hiçbir demografik grup boş bırakılmamış. Bu çerçevede Cemal, gençlerin yer aldığı oluşumun yöneticisi olarak haftalık kahvaltı, maç ve piknik organizasyonlarından söz ediyordu. Ocak 2017 içerisinde gerçekleşen Galatasaray-Erzincanspor maçına, Karagümrük'ten iki otobüs kaldırdıklarını heyecanla anlatıyordu. Çocuklara dönük faaliyetlerin ise, daha çok din eğitimi üzerinden geliştiğini belirtiyordu:

> Burada kötü alışkanlıklara bulaşanlarımız da oluyor. Ne de olsa semt, Karagümrük. Ama çocuklarımızı bunlardan uzak tutmak için elimizden geleni yapıyoruz. Hemen biraz ileride İDDEF (İnsana Değer Veren Dernekler Federasyonu) diye bir derneğimiz var. Orada çocuklarımıza Kur'an öğretiyoruz. Derneğin başındaki hoca, bizim köylümüz. Zaten oraya gelen çocukların çoğu da bizim köylüler.

Mahalledeki çocuklar, İDDEF'te verilen Kur'an eğitimiyle sınırlı kalmayıp, cuma akşamları yapılan sohbetlerde de yer alı-



Başbağlar Derneği'nde cuma akşamları gerçekleşen sohbetlerden biri...

yordu. Sohbet, ortalama elli kişilik bir kalabalığa hitap ederken, çocuklar ön kısmı dolduruyordu. Hemen arkalarında gençler küme oluşturuyordu. Yaşlılar ise şark köşesi misali kenarlara kurulmuş minderlerde oturuyordu. Sohbetten sorumlu hoca, yaklaşık üç haftadır umre ziyaretinde olduğundan, bu süre içerisinde vefat eden birkaç köylünün isimlerini okuyarak dua istedi. Sohbet, hoca tarafından "İlim Meclisi" olarak adlandırılıyordu. Sohbetin konusu ise, hocanın ziyareti nedeniyle hac ve umre ritüelleriydi.

Sohbet esnasında bir ara, söylediği dualara cemaatin gür bir sesle karşılık vermemesi üzerine hoca, çocuklardan yardım istedi. Bu andan itibaren çocuklar bütün dualara kendilerini yırtarcasına "Âmin!" dedikçe gülüşmeler oluyordu. Sohbet, anonim bir havada gerçekleşiyordu. Dakikalar ilerledikçe gençler bir yandan kendi aralarında sohbetlere giriyordu. Çocuklar ise dışarı çıkıp geliyordu. Cemaatin sıkılmaya başladığını gören hoca, esprili bir dille, "Tamam, normal süre bitti. Uzatmalara girdik. Sohbetlerden sakın geri kalmayın. Bak şarj oluyor-

sunuz burada şarj! Arabanın mazotu, benzini gibidir sohbet," ifadelerini kullandı. Oluşan bu anonim manzara, benzer olarak Fatih'teki birçok sohbette görülebilir. Sohbetlerde entelektüel bağlamın dışında, vulgarize bir söylem ve ifade tarzı geliştiriliyordu.

Sohbetin bir anında hoca, Kâbe'yi yakma girişiminde bulunan İranlı bir Zeydi'den bahsetti. "Güya Kâbe'yi yakacaktı, ama şimdi asıl yanan kendisi oldu. Sapık bunlar! Yahudi'den beterler! Hepsi aynı!" diyerek, Sünni camianın önemli bir kısmında yer bulan Şiilik ve İran'la ilgili tekfirci söylemi dile getirmişti. Sohbetin sonuna geldiğimizde ise hoca, umre ziyaretinden getirdiği zemzem ve hurmaları cemaate dağıttı. Çocuklar ise boşalan orta kısımda, güreşerek içlerindeki enerjiyi boşaltıyordu.

Gelinen noktada, 1950 sonrası Fatih'te gelişen İslâmi habitusun istikrar hatlarından biri olarak dayanışmacı kapanma pratikleri, belirli dinamikler aracılığıyla etkisini sürdürmektedir. Bireysel inisiyatifler, STK'lar, kökensel ağlar ve cemaatler bunlardan öne çıkanlarıdır. Dayanışma pratikleriyle, günümüz Fatih'inde belirli alanlarda ortaya çıkan sosyal problemlere çözümler geliştirilmektedir. İslâmi inancın ve kimliğin yetişen kuşaklarla buluşturulması, dezavantajlı sosyal grupların entegrasyonu, madde bağımlılığı, yoksulluk, istihdam vb. birçok alanda dayanışma halkaları devreye sokulmaktadır. Dayanışma ağları, ana odağında muhafazakâr kitleye yer vermesine rağmen, dezavantajlı sosyal grupların da gözetildiği bir kapsama sahiptir.

Ancak, özellikle Necmi'nin STK deneyimleri ışığında, dayanışma pratiklerinin bir bölümünün güç ilişkilerinden bağımsız olmadığını görmekteyiz. Necmi, bu gerçekliği, "Sivil toplumda son zamanlarda ancak bakanlıklardan destek alabilenler bir şeyler yapabiliyor," şeklinde ifade etmiştir. Bu yönüyle, geçmişte önemli ölçüde sivil alanda üretilen İslâmi dinamizm, günümüzde iktidar aygıtının etkilerine açık bir düzeydedir. Toplumsal ve siyasal düzeyde yakalanan iktidar, muhafazakâr-dayanışmanın rasyonalitesini de dönüştürmektedir: Dayanışma

ağları içerisinde yer almanın motivasyon kaynakları, giderek "kamusal alanda tanınma" ve "prestij kazanma" gibi stratejilere sahne olmakta.

Sivil dinamikleri sınırlayıcı bir diğer gerçeklik ise, günümüzde iktidar aygıtını temsilen kamu kurumlarının, STK rolüne bürünerek gündelik yaşamdaki dayanışma üretimlerini tahkim etmesidir. Necmi, bununla ilgili olarak, "Varlıklı insanlardan yardım istediğimizde artık 'Git kardeşim belediyeden al. Benden isteme. Belediye zaten senin yaptığın faaliyeti yapıyor,'" ifadelerini kullanmakta. Dolayısıyla 1950 sonrası İslâmi dayanışma dinamizmi, bugün Fatih'te iktidar dışı sahalarda, oldukça sınırlı aktörler aracılığıyla varlığını sürdürmektedir. Ancak, günümüzde karmaşıklaşan ve farklılaşan kent yaşamında, bu tür dayanışma pratikleri giderek mütevazı düzeylere kavuşsa da habitusun dönüşüm sürecinde "direnç alanları"nı temsil etmektedir.

Dışlama temsilleri

Dışlayıcı kapanma, sosyal grupların toplumsal hiyerarşide merkezîleşme süreciyle birlikte gelişen ilişkiler, tutumlar ve stratejilerini içerir.[31] Başarıyla gerçekleşen süreç sonunda, dayanışmacı ilişki ağlarının sosyal grup üzerindeki belirleyici niteliği aşınmaktadır. Grubun sosyal hiyerarşide merkeze yerleşimiyle, dışlama eğilimleri de ağırlık kazanmaya başlar. Bu süreçte sosyal dışlama, kolayca "sosyal kapanma" olarak görülür. Grubu bir arada toplar ve diğer gruplara karşı üstün olarak kimliğini tanımlar. "Güç yapıları", eşitsizliği sürdürmek ve dezavantajlı grupların güçlendirilme girişimlerini baltalamak için sürekli aktiftir.[32]

Sosyal kapanmanın hâkim gruplar bağlamındaki temsili olarak sosyal dışlama, son dönemlerde kentle ilgili tartışmaların merkezinde yer almıştır. Küresel kentler bu açıdan, dışlama süreçlerinin sosyal ve mekânsal sonuçlarını yansıtır. Aynı zaman-

31 Parkin, a.g.m., s. 4-5.

32 Malcolm, a.g.m., s. 3.

da bu süreçler, birçok faktöre ve gelişime bağlıdır.[33] 1980 sonrası dönemde ekonomik yeniden yapılanma, artan göç ve sermaye hareketliliği gibi dinamikler, küresel düzeydeki etkilere örnektir. Bu etkiler genel olarak, ortak yaşam alanlarının giderek daralması, *credentializmin*[34] sosyal yaşamda erken dönemlerden itibaren eleme/ayrım parametresi olarak varlık kazanması ve belirli iş kollarının gözden çıkarılması gibi çok boyutlu yönlere sahiptir. Sosyal dışlamayla ilgili küresel düzeydeki bu etkilere, yerel istisnalar da eşlik etmektedir. Hızlı sosyal değişime adapte olmakta sıkıntı çeken bölgeler ve topluluklar, küresel pazarlara katılmak için gerekli sosyal ilişkiler ve iletişim ağlarından yoksundur.[35]

Günümüzdeki kentsel-İslâmi habitusun dönüşümü, yukarıdaki küresel ve yerel düzeydeki çerçeveden bağımsız değildir. İlk olarak, serbest piyasa ekonomisiyle bütünleşme arayışı, habitusun dönüşümünde küresel düzeydeki etkilere işaret etmektedir. Bu çerçevede, Fatih'in de dahil olduğu küresel kentler endüstriyel üretim ağlarından boşalarak, rekabet ve kutuplaşma dozunun yükseldiği "hizmet sektörü"ne evrilmektedir. Kutuplaşma sarmalının bir tarafında, küresel ekonomik yapılanmanın üst düzey beceri/kalifiye gerektiren alanlarına adapte olan "yeni orta sınıflar" yer almaktadır. Diğer kutbu ise, ekonomik dönüşümün kapsama alanı dışında kalan, yüksek eğitimden yoksun ve "niteliksiz" iş gücü oluşturur. Ancak küresel kentlerde oluşan bu kutuplaşma, yalnızca bir ekonomik kategoriyi temsil etmez. Aynı zamanda, egemen sınıflar tarafından yeni ekonomi-politiğe uygun bir tutum ve algı geliştirilir. Bunların başında "dışlama" ve "ayrışma" eğilimleri gelmektedir. Bu bağlamda, "yeni İslâmi orta sınıflar" üzerinden gelişen dışlama dinamikleri, habitus dönüşümünde küresel düzeydeki etkilere işaret etmektedir.

---

33 Sako Musterd - Wim Ostenford, "Social Exclusion, Segregation and Neighborhood Effects", *Cities of -Europe*, ed. Yuri Kazepov, Blackwell Publishing, ABD, 2005, s. 170-171.

34 Kamusal alanlardaki değerli mevkilere erişimlerin kontrol edilmesi amacıyla "sertifika" ve "diplomalar"a duyulan güven.

35 Hilary Silver, *The Process of Social Exclusion: the Dynamics of an Evolving Concept*, Chronic Poverty Research Centre, Manchester, 2007, s. 3.

Habitusun sosyal dışlama eksenindeki dönüşümü, aynı zamanda yerel düzeydeki dinamiklerle ilişkilidir. Kökene ve dinselliğe dayalı simbiyotik ilişki ağına, günümüzde iktidar gücü de eklemlendiğinde, İslâmi habitus giderek bir (ekonomik) imkân alanını temsil etmektedir. Habitus içerisinde yer almak, bu yönüyle küresel kentte tutunma, hatta yükselme ve sıçrama imkânını sağlamaktadır. Parti, belediyeler, STK'lar, şirketler, cemaatler gibi oluşumların ürettiği imkân alanı, kentli muhafazakârlar için sosyal yaşamda yukarı yönde bir mobilizasyon imkânı sunar. Gelinen noktada, sınıfsal-ekonomik sıçrama, beraberinde egemen gruplara özgü tutum ve ilişkilerin varlık kazanmasına yol açmaktadır. Bu açıdan sosyal dışlama, İslâmi habitusta giderek artan yoğunluktaki bir dönüşümü ifade etmektedir.

Parkin, tarih boyunca toplumsal hiyerarşileri belirleyici bir parametre olarak gördüğü (dışlayıcı) kapanma stratejilerinin iki ana eksen üzerinden geliştiğini ifade eder: Bireysel ve kolektif dışlama. Dışlamanın bireysel modelinde herhangi bir sosyal konuma gelecek kişi eş-dost, soy gibi tevarüs mekanizmalarıyla değil, liyakat sistemiyle belirlenmektedir. Hiyerarşilerin belirlenmesi, böylece sosyal kolektivitelerin genel niteliklerinden ziyade, bireylerin belirli özelliklerinden birinin seçimiyle gerçekleşen dışlama normlarının ürünüdür. Kolektif dışlamada ise, kişinin kendisini "soy", "renk", "din", "dil" vb. kolektivitelerle tanımlamasıyla, ayrıcalığın iletimiyle ilgili en etkili yol, bireysel niteliklere karşı *grup üzerine vurgudur*.[36]

Dışlamanın yöneldiği kolektif gruplar

Kolektif dışlama ırk, din ya da soy gibi "toplu tanımlanan, genelleştirilmiş nitelikler" gerekçesiyle dışlama anlamına gelir.[37] Parkin'e göre, (dışlayıcı) kapanmanın kolektif görünüm-

36 Parkin, a.g.m., s. 6.

37 Charlotte Carpenter, *The Formation of Urban Elites: Civic Officials in Late-Medieval York 1476-1525*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of York Centre for Medieval Studies, 18 Eylül 2000, s. 48.

leri, topluluksal-cemaatçi bir atmosfer içerisinde gerçekleşir. Apartheid sistemin açık bir örneği olan mutlak negatif statü ile karakterize edilir ve dışlama genellikle renk, dil, din, ırk gibi ortak cemaatsel kodlar üzerinden gelişir.[38] Sosyal kimlik, bu yaklaşım içerisinde grup üyeliği ayrıcalığını meşrulaştıran kaynak olarak yer alır. Grup ayrımları, değerli kaynaklara ulaşımı engellemek veya grupla sınırlı olarak tekelleştirme adına kullanılmaktadır.[39]

Tarih boyunca kolektif dışlama pratikleri, bir merkezîleşme/seçkinleşme rutini olarak kapanma repertuvarında varlık kazanır. Bu gerçekliğin doğal bir sonucu olarak, kolektif dışlamalar sosyal grupların dayanışmacı kapanma evresinde öne çıkmaz: Kapanmanın bu formunda temel motivasyon, daha çok dayanışma ağları üzerinden sosyal hareketliliğe kavuşmaktır. Nitekim toplumsal-siyasal iktidar deneyimi öncesinde muhafazakâr topluluğun dışlama reflekslerinden yoksunluğu, ilkesel tutumdan öte, bir sosyal kapanma rasyonalitesidir. Dönemi simgeleyen "adalet", "eşitlik" ve "özgürlük" talepleri, "sosyal kimliğin tanınması" ile sınırlı olmayıp kaynakların-gücün dağılımına da odaklanan bir dinamizmi içerir. Bu açıdan güç/iktidar ilişkileri, İslâmi habitus dönüşümünü belirleyen parametrelerden biridir. Siyasal, iktisadi ve toplumsal boyutlarıyla günümüzdeki iktidara erişim süreci, aynı zamanda habitusta dışlama dinamiklerinin yoğunlaşmasına sahne olmaktadır.

Gündelik yaşamda, kültürel ve sınıfsal düzeyde farklı toplulukların yer bulduğu alanlarda gelişen ilişkiler ve tutumlar, dönüşüm sürecini açığa kavuşturan parametrelerdir. Bu açıdan Fatih'te araştırma alanı olarak seçilen bölgelerdeki sosyolojik çeşitlilik, habitus dönüşümünü anlama imkânı sunmaktadır. Söz konusu alanlar, bir yandan cemaatler, STK'lar, kökene dayalı topluluklar gibi bir dizi dinamikler aracılığıyla dayanışma üretimine sahne olmaktadır. Öte yandan ise, kolektif eylemin dayanışmacı boyutlarının tam karşıt kutbunda yer alarak, gündelik yaşamda giderek merkezîleşen bir "dışlayıcı ka-

38 Parkin, a.g.m., s. 8.

39 Silver, *Social exclusion and social solidarity:Three paradigms*, s. 37.

panma" gerçekliği karşımıza çıkar. Fatih sınırlarında özellikle dezavantajlı/madun grupların varlığından hareket eden kapanmanın bu formu, yer yer ırkçı-nefret söylemlerine kadar varabilen bir kapsama sahipti. Kolektif dışlamanın ilk uğrağı ise, özellikle Balat'ta yoğunlaşan Kürtlerdir.[40]

Zorunlu göçün mirasıyla yüzleşmek: Kürtler ve dışlama

Bu bölümün başında belirttiğimiz gibi, 1930'lu yıllarda Fransız kent plancısı Henri Prost'un kararlarıyla, Fatih, endüstriyel bir ardyöresi haline gelmiştir. Süreçle birlikte Karadeniz ve Orta Anadolu'dan yoğun bir göç gerçekleşmiştir. Söz konusu kitlenin kente gelişi "gönüllü" ve "yükseliş umudu" içerisindedir. Diğer taraftan Fatih'in 1980 sonrası endüstrisizleşme süreci, farklı bir demografiyi mekânda görünür kılmıştır: (Zorunlu) Kürt göçü. Ancak bu göç, bagajında kimlik problemleriyle birlikte mekânda yer bulduğundan, önceki dönemlerdeki göçlerden önemli ölçüde farklılaşmaktadır. 1980 öncesinde gerçekleşen göçlerin arka planında, ekonomik motivasyonlar önemli rol oynamaktaydı. Kürt göçünde ise politik gerilimler ve çatışma süreçleri belirleyici olmuştur. Önceki kuşak göçmenlerce Fatih'e taşınan "yükseliş umutları", yeni demografide yerini "öfke"ye bırakmıştır.

Kuşkusuz, göçün her düzeyi zorlu bir arka plana sahiptir. Ancak sosyal bilimciler, belki de bu zorlukları derecelendirme adına, göç temelli gerçekliği belirli kategorilere ayırmıştır. Söz gelimi göç etmeyi hiç düşünmedikleri halde savaş, afet, ekonomik ya da siyasal çalkantılar nedeniyle yaşamlarını tehli-

40 Toplulukların seçimi, araştırma odağındaki mekânlardan hareketle gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda, Fatih'te sembolik sınır işlevi gören Fevzipaşa Caddesi'nin her iki yakasındaki alanlarda demografik ve sosyolojik bir etkiye sahip topluluklar (Kürtler, Romanlar, Suriyeli mülteciler ve gayrimüslimler) seçilmiştir. Söz gelimi laik-seküler kitle, ilçenin bu bölgesinde pek görünüm kazanmazken, üniversite hastanelerinin de yer aldığı Çapa, Cerrahpaşa gibi semtlerde yoğunlaşır. Dolayısıyla bu gruba dönük dışlama pratiklerine, araştırmanın Fatih ayağında yer verilmemiştir.

kede görenlerin başvurduğu göç pratiği, "zorunlu göç" olarak kavramsallaştırılır. 1980 sonrası zorunlu bir göç örneği olarak Kürt göçü ise, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşanan çatışmalar ve güvenlik gerekçesiyle, ağırlıklı olarak köy boşaltmaları üzerinden gelişmiştir. Bu göç, aynı zamanda 1950'den günümüze, bölgede rutin olarak gelişen göçlerden de farklılaşmaktadır. Bölgeyi içeren ana akım göçlerin köken, toprakla ilişkiler ve ekonomik kategoriler bakımından (zengin-yoksul) karışık gruplardan oluştuğu açıktır. Ancak zorunlu göçü bu rutinden hayli farklılaştıran nitelikleri ise, göçün maliyetine katlanamayacak kadar yoksul olanların göçe zorlanması ve çatışmalı bir siyasal ortamda gerçekleşmesidir. Bir anlamda bu göç, kırsal alanlarda zar zor yaşayan yoksulları yerinden etmiş ve bölgede yaşanan derin yoksulluğu kentlere taşımıştır.[41] Kürt yerleşimi, bu yönüyle kolektif dışlamanın ana uğraklarından biri haline gelmiştir.

Kolektif dışlamanın Kürtlere ilişkin boyutu, günümüzde birçok farklı parametre üzerinden gelişmektedir. Dışlamaya dönük motivasyonun ilki, mekânsal dinamikler üzerinden kendisini göstermektedir. Bu çerçevede tarihi yarımada olarak Fatih, giderek artan prestiji ve yatırım boyutlarıyla, yerli-yabancı üst sınıflarca çekim merkezi haline gelmektedir. Fatih'in belirli alanlarında yer alan eski bina ve bina kompleksleri, büyük sermaye yatırımlarıyla soylulaştırılarak, orta ve üst sınıflara sunulmaktadır.[42] Soylulaştırma süreci, öncelikli olarak yoksulların mekândan tahliyesini öngörürken, sosyal boyutlarıyla yerleşik nüfusun varlık alanının giderek daralması anlamına gelmektedir. Bu açıdan, Fatih'te yaşanan değişim döngüsüne ayak uyduramayan yerleşik muhafazakâr nüfus, çeşitli argümanlar ve söylemler aracılığıyla süreci anlamlandırmaktadır. Söz konusu algı dünyası içerisinde alt grupların varlığı, "mekândan tahliye edilmelerine dönük stratejinin bir parçası" olarak değerlendirilmekte. AK Parti Balat Mahalle Başkanı olan kahveci Ergin'in

41 Erder, *İstanbul Bir Kervansaray (mı?)*, s. 35-38.

42 Hatice Kurtuluş, "Bir Ütopya Olarak Bahçeşehir", *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, ed. H. Kurtuluş, Bağlam Yay., İstanbul, 2005, s. 80-81.

ifadeleri, yerli kitlenin yaşadığı kafa karışıklığını somut olarak yansıtmaktadır:

> Doğu ve Güneydoğu'dan buraya epey bir akın oldu. Zaten bunlann legal bir işi yok. Olsa da hazır parayla işleri dönüyor. Yani uyuşturucu var. Bu uyuşturucu da bizleri rahatsız ediyor. Bu mesele yüzünden kavgalar çıktı, baskınlar oldu. Buranın eskileri de bunları kaldıramadı. Sadece uyuşturucu ile sınırlı söylemiyorum. Bir kavga çıkıyor. Otuz kişi birden geliyorlar. Bunlar birer *yıldırma politikası* mıdır bilmiyorum, ama "eskileri buradan gönderip, yeni bir portföy, yeni bir düzen kurmak" amacındalar diye düşünüyorum. Biz geçmişte burada çok şeyler yaşadık. Buranın ilk sahipleri Yahudiler. Onlar gidince, Rumlar kaldı. Rumlar da 6-7 Eylül olayından sonra bırakıp gittiler. Onlar gittikten sonra Karadeniz, Orta Anadolu'dan bizler geldik. Şimdi acaba diyoruz, "Bizleri de buradan göndermek için, doğudan göçler özellikle mi oldu?"
>
> Bu meselede belediye başkanı ile ilgili kulaktan dolma bilgiler de geliyor: Diyarbakırlı olması, Diyarbakırlıların buraya aşırı derecede gelmesi falan... Belediye'nin bu durumda bir tasarrufu yok bence. Sadece projeleri var. Gerçi Balat'ta pek o kadar Diyarbakırlı da yok. Baktığımız zaman dört yüz elli sekiz kişi var,[43] ama koskoca bir mahalleyi nasıl buradan gönderebiliyorlar? Şimdi bu duruma biz de bir şey yapamıyoruz. Uyuşturucuyu yöneten birkaç kişi, ama insanlar rahatsızlıklarından dolayı gitme eğiliminde. Ben gidemiyorum! Çünkü babam burada rahmetli oldu. Annem burada. Ailem, kardeşlerim burada... Şu an kahvecilik yaptığımdan bütün Balat, iyisi kötüsü, hırlısı hırsızı hepsi beni tanır. Başka bir yerde de yapamam. Ayrıca benim iki kız çocuğum var.

Ergin'in anlatımıyla Kürtler, "yerleşik muhafazakâr nüfusun Fatih'ten arındırılması etrafında işleyen kentsel ajandanın" uygulanmasını kolaylaştıran bir sosyal varlık olarak görülür. Kürt topluluğu içerisinde madde bağımlılığına yönelenlerin varlığı,

43 Ergin, partinin mahalle başkanı olduğundan, Balat'ta yaşayan nüfusun memleket geçmişlerine dair verileri elinde bulunduruyordu.

yerleşik muhafazakârlarda bu retoriğin belirginlik kazanmasında önemli bir faktördür. Benzer bir yaklaşıma, yine AK Parti Fatih ilçe teşkilatında yer alan Tuncer'le yaptığım görüşmede şahit olmuştum:

> Doğu ve Güneydoğulular son zamanlarda burada daha fazla yer almakta. Özellikle de Diyarbakırlılar. Buradaki kaçışların bir nedeni de Diyarbakırlıların buraya yerleşmeye başlaması. Beni ürkütmüyor, ama artık burada gece saat 9'dan sonra kızımı dışarı çıkartmıyorum. Torbacısı, esrarcısı, bonzaicisi hepsi burada artık. Yani Diyarbakırlılar var. Ha, yanlış anlamayın, ben ilkokul üç ve dördüncü sınıfımı Diyarbakır'da okudum. Babam astsubaydı. Biz Kürtlere karşı değiliz. Diyarbakırlı çok asker arkadaşım da vardır. Buradakiler Diyarbakır'ın içinden değil. Diyarbakır'ın mezralarından gelenler. Özellikle de Hanililer. Mesela on kardeşli bir aile düşünün. Çocuk esrar sattığında, babaya sorsan "Ya ne olacak gitsin yatsın," diyor. Birisi onlarla uğraştığında "Vururuz. Gider yatar cezaevinde. Fark etmez, bende çok var zaten," diyor. Yani şimdi siz bunlarla uğraşabilir misiniz? Çoluğunuz çocuğunuz var nihayetinde. Diyarbakırlılar dolu burada. Çingeneler de doldu. Sultan Mahalle boşaldı ya bir ara. Eski evlere de hep onlar girdi.

Tuncer'in Balat Vodina Caddesi üzerindeki ofisinde yapılan görüşmenin bu anında, orada bulunan çocukluk arkadaşı Bayram söze girmişti:

> **Bayram:** Onun çoluk çocuğu olduğu için daha ürkek konuşuyor. Daha temkinli yaklaşıyor. Benim çocuğum yok. Ama aslında sorun Diyarbakırlılarla ilgili değil. Sorun insanların beraber yaşarken, kendilerine olan güvenleriyle alakalı. İnsan, o güveni sağladıktan sonra Diyarbakırlıdan ya da bilmem nereliden niye korksun? Ben o güveni kendimde görüyorum halbuki.
>
> **Tuncer:** Bakmayın siz ona. Bayram, Balat milliyetçiliği yapıyor. Şimdi bugün buradan taşınıp giden birisine "Neden gittiniz?" diye sorsanız, hemen "Of! Diyarbakırlılar doldu buraya,"

der. Söyleyeceği şey de şunlar: "Diyarbakırlıların olduğu yerde çoluk çocuk mu büyür?"

Bayram: Yahu bu Diyarbakırlı meselesini amma da abartıyorlar. Toplasanız üç yüz beş yüz binlik nüfus. Türkiye'nin her tarafına dağıtsanız bir iki kişi anca düşer ya.

Tuncer: Onu da şuna bağlıyorlar: Şimdi Fatih belediye başkanı Diyarbakırlı. Diyorlar ki, "Fatih belediye başkanı Diyarbakırlı. Bu Diyarbakırlılar hiç ev kirası vermiyorlar. Belediye başkanı onları bir bir evlere yerleştirdi. Karavanayla yemek de veriyor. Ekmek elden, su gölden yaşıyorlar. Bir de uyuşturucu satmaları serbest. Yani burası Diyarbakırlılarla doldu," diyorlar. Halbuki böyle bir şey yok yani. Fatih Belediyesi, Türkiye'nin en iyi çalışan belediyesi. On iki bin fakir aileye sosyal yardım ve yemek yardımı yapıyor. Kaymakamlık da üç ayda bir erzak veriyor fakirlere. Burası artık varoş bir bölge. Buranın fakiri fazla. O yüzden yardımlar yapılıyor.

Tuncer, önemli ölçüde bütünleştiği dışlayıcı söylem alanının, yerel iktidarı temsil eden belediye başkanına uzanan boyutlarına bir siyasetçi kıvraklığıyla itiraz etmekteydi. Ne de olsa, partinin ilçedeki önemli yüzlerindendi. Ancak, belediye başkanının Diyarbakırlı ve Kürt kimliği, muhafazakâr kitlede yer alan dışlayıcı söylemin önemli bir parçasını oluşturuyordu. "Yerel otorite tarafından himaye ve tolere edilen topluluk" algısı, kolektif dışlamanın ikinci motivasyon kaynağını oluşturmaktadır. Bu yönüyle, yerel otorite ve Kürt kitle arasındaki ilişkiler, "kökensel dayanışma stratejisinin bir parçası" olarak değerlendiriliyordu. Ailesiyle birlikte Rize'den Fatih'e yerleşimleri yüz yılı aşmış olan genç muhasebeci Selim'le yaptığım görüşmede, bu söylem kendisini daha net ifade ediyordu:

> Normalde buradaki seçimlerde AK Parti ve ona benzer sağ partilere ağırlıkta oy çıkar. Bizim Ayvansaray'da bir tek Kürtler nedeniyle HDP'ye çok oy çıktı. Eskiden bunlara pek oy çıkmazdı. *Ama ne zaman ki bizim belediye başkanımız Diyarbakırlı oldu, işin rengi değişti. Artık torbacıların da tamamı Diyarbakırlı!*

Selim, "yerel otorite tarafından himaye edilen topluluk" algısını, politika sahasına doğru genişletmekteydi. Bu bağlamda dışlama motivasyonları, suç pratikleriyle birlikte politik temsiller üzerinden de gelişiyordu. Selim'in değişen dengelerle ilgili yerel politika sahasından verdiği örnekler, Kürt varlığının "distopik karakteri"ne işaret ediyordu. Yerleşik muhafazakârlar nezdinde Kürtlerin birçok alanda yoğunlaşan görünümleri, uzun yıllar birikmiş toplumsal ve ekonomik sermayelerinin zayıflamasından başka bir şey değildi. Belediye başkanının bu süreçteki işlevi ise, patronaj ilişkileriyle açıklanıyordu. AK Parti'nin Ayvansaray Mahalle Başkanı olan Kudret'le yaptığım görüşmede, bu söylemin çıtası daha radikal bir düzeye doğru çekiliyordu:

> Burada çok büyük bir sorunumuz var. O da uyuşturucu. Bu işi yapan Diyarbakır'ın bir aşireti. Zeyrek'ten Draman'a kadar aynı kadro tarafından bu iş yürütülür. Bunlarda adam sıkıntısı yok. Köylerinde fabrika gibi çocuklar çıkar. Doğarlar, büyürler, çağırdıklarında gelirler... Hani insan kaynağında sıkıntıları yok. Şimdi vatandaşta da belediye başkanı Diyarbakırlı olduğu için, bir de ailesinden bir kişinin geçmişte bu işlerden yargılandığı söylentileri var. Sonuçta insanlarla konuşuyoruz. Şöyle bir algı var: Bunlar daha evvel anca köşe başlarında takılabiliyordu. Belediye başkanı geldikten sonra ise mekân sahibi oldular. Hani bir binanın köşesinde yapıyorlardı bu işi, ama artık dükkân açabiliyorlar. İşte deterjancı, tütüncü, telefon parçaları vs. gibi... Zaten bu dükkânlar bir görüntü. Oranın üzerinden işlerini yapıyorlar. Şunu da unutmamak lazım: Bir adam bir yerde dükkân açacaksa, bununla ilgili ruhsat alacaksa belediyeye gider. Belediye de "Bu kimdir?" diye araştırmıyor. Belediye başkanına yönelik böyle bir bakış açısı var evet. Biz böyle düşünmek istemiyoruz ama böyle bir gerçek de var.

Parti teşkilatının Kastamonulu genç bir üyesi olan Kudret, lise mezunu ve otuz yedi yaşındaydı. Mesleği emlakçılıktı. Kudret, siyasal kimlik bağlamında belediye başkanıyla benzer bir alanda konumlanmaktaydı. Ancak konu, başkanın ortak etnik kimliği paylaştığı Kürt topluluğuyla ilişkilerine geldiğinde,

"ırkçı-nefret söylemi"ne başvurarak manzarayı resmetmekteydi. Kürtlerin "dükkân açmaları" ve "mekân sahibi" haline gelmeleriyle oluşan ticari rekabet ortamı karşısında Kudret, ırkçı-nefret söylemine yaslanarak sosyal kapanmanın arkasındaki ekonomik rasyonaliteyi yansıtıyordu. Cornell ve Hartmann'a göre, emek piyasasında ve ticari yaşamda sahip oldukları imtiyazları kaybetmekten korkan bu tür yüksek maliyetli işçiler, kendilerini benzer sınıftaki diğer gruplardan ayırmak adına, etnik ve ırksal grup sınırlarını dolaşıma sokarlar. Mesleki rekabetten dışlama adına işlev gören bu sınırlar, sosyal kapanmanın arkasındaki ekonomik rasyonaliteyi yansıtmaktaydı.[44]

Kudret'in ırkçı temalar eşliğinde ve oldukça radikal düzeyde dile getirdiği bu söylem, Kürtlere yönelik Fatih'teki "muhafazakâr kuşkuyu" temsil ediyordu. Belediye başkanı etrafında yoğunlaşan nefret söylemine, Karagümrük'te gerçekleşen saha araştırmasında da rastlamaktaydım. Karagümrük'te 1950 sonrasından itibaren yerleşik, Amasya Ormanözü köyü mensupları da bunlardan biriydi:

> Son dönemde daha değişik insanlar geldi buraya. Suriyeliler özellikle. Bir de Fatih belediye başkanı Diyarbakırlı. Mesela Fatih'in Balat-Zeyrek tarafına gidin. Olduğu gibi Diyarbakırlı dolu. Daha on beş sene olmadı bunlar geleli. Mesela Aksaray'a gidin bakın. Bütün pis işleri yapanlar Diyarbakırlı. Bu cesaret nereden geliyor acaba? Demek ki bir yerlerden geliyor. Mesele şu: Nasıl biz zamanında burada barınmak için birbirimize ihtiyaç duyduk. Onlar da Diyarbakırlı belediye başkanlarına ihtiyaç duyarlar tabii. Bu normal yani. Bizim Diyarbakırlılarla, Urfalılarla bir problemimiz yok. Aynı ülkenin evlatlarıyız. Ancak, şöyle bir şey var: Neden hep bu yörenin insanları hep pis işlerde? Yahu biz Romanlarla dahi çok sorun yaşamıyoruz. Adam çilingir sofrasını kapının önüne kurar. Ama seni gördüğünde saygı gösteriyor. Bunlarda öyle bir şey yok. Bunlar hep çarpmanın, yolmanın peşindeler.

44 Stephen Cornell ve Douglas Hartmann, *Ethnicity and Race*, Pine Forge Press, ABD, 2007, s. 65.

Kürt topluluğuna dönük kolektif dışlamanın bir diğer motivasyon alanını ise "kültürel sermaye yetersizliği" söylemi oluşturmaktadır. Fetihler Vakfı'nın önde gelenlerinden Mahmut, vakıf bünyesinde yer alan Kürt mensupları tarif ederken, "kültürel sermaye" söylemine başvurmaktaydı:

> Osmanlı toplumunda da bizim toplumumuzda da dindar insanlara belli bir saygı kültürü vardır. Bizde problem sadece, doğudan veya değişik katmanlardan gelen insanların kültürsüz bir göçmen konumunda getirdiği erozyondur. Mesela vakfımızda PKK sürecinden çok daha önce gelmiş *normal insanlar* var. Ama cahil ve kopuk gelenler, özellikle problemleriyle geldiklerinden onlarla ilişkilerimiz zayıf ve yardımla sınırlıdır. Zaten onlar bu sosyal konumdayken, toplum içerisinde bu tür görevleri alamıyorlar. Bir kısmı hapishanede, bir kısmı kopuk, gariban insanlar...

Mahmut'un ifadeleri, geniş muhafazakâr toplumun Kürtlerin 1980 sonrası süreçteki kentsel varlığı ile ilgili refleksini yansıtıyordu. Zorunlu göç, Kürtlere dönük bir "makbullük ölçütü" olarak işlev görüyordu. Bu bağlamda, zorunlu göçle kente gelen Kürt grubu "kültürsüz", "cahil" ve "kopuk" olarak tanımlanır. Bu tanımlama ya da damgalamada, özellikle "kültürel sermaye yetersizliği" söylemine başvurulur. Kente yerleşimi zorunlu göç kapsamı dışında, "ekonomik motivasyonlar"a dayalı olan Kürt kitlesi ise, kolektif hafızada "normallik" sınırlarında yer alır. Kente göçü gönüllü ve yükseliş umudu içerisinde olan bu kitleyle daha yakından kurulan ilişkilere, Mahmut'un belirttiği "vakıf kapılarının açılması" metaforu örnek gösterilebilir.

İslâmi soylulaştırmanın bumerangı olarak Romanlar: "Sulukule'den sonra, kanser gibi her tarafa yayıldılar"

Fatih örneğinde "dışlayıcı kapanma" eğilimlerinin varlık kazanmasında etkili olan enstrümanlardan biri de "Roman sorunu"dur. Ancak kentin tarihsel serüvenine baktığımızda,

Romanların dışlayıcı kapanmanın muhatabı haline gelmesi, yeni deneyimlenen bir durumdur. Fatih'teki sosyal varlıkları Osmanlı'ya kadar uzanan Romanlar, gündelik yaşamda *etno-kültürel bir farklılaşma alanı* olarak, uzun bir dönem "tahammül" sınırlarında yer almaktaydı. Özellikle eğlence ve müzik kültürleriyle kent merkezlerinde görünür olan Romanlar, Osmanlı saraylarının da önemli bir parçasını oluşturmaktaydı.[45] Bu yönüyle, bünyesinde sosyal çeşitliliğe önemli ölçüde yer veren geleneksel İstanbul mahallesi ve kültürünün günümüze taşınan renklerinden biridir.

Eski orta sınıfların daha alt sınıflarla yan yana yaşadıkları yoğun-sıkışık mahalleler,[46] aynı zamanda Romanlar gibi farklı etno-kültürel hayat tarzlarını bünyesinde barındırmaktaydı. Ekonomik farklılaşmaya ek olarak, kültürel bağlamda farklı etnisiteler, yaşam kalıpları ve inanç aidiyetleri mahallede ortak süren bir hayatın deneyimini yaşamışlardır. Mahalleler, kültürel bağlamda "getto" sayılabilecek homojen örneklere sahipken, bundan çok daha fazla ölçüde, "çok kültürlü" görünümlere sahip olmuşlardır. Bu bağlamda, mahallenin kurucu unsurları arasında *benzerlik* olduğu kadar, *farklılık* da esastır. Farklılaşma üretimleri meslek, statü, zenginlik-yoksulluk, kültür ve yaşam tarzı gibi bir dizi alanda gelişir. Geleneksel mahalleye ilişkin bu renkli ve çoğulcu habitus, bünyesinde katı bir sınıflaşma, ayrışma ve kapanmanın sahnelenmesine izin vermemiştir.[47]

Günümüz Fatih'inde, Romanların da önemli bir parçasını oluşturduğu geleneksel mahallenin sosyolojisi değişim geçirmektedir. Mekânsal bir birim olarak mahalledeki değişimler, İslâmi habitustaki dönüşümlerle simbiyotik bir ilişkiye sahip-

45 Altınöz, bu konuda özellikle şehzadeler için düzenlenen sünnet törenleri ve bir zafer vesilesiyle organize edilen padişah şenliklerini vurgular.
İsmail Altınöz, *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 249-250.

46 Hatice Kurtuluş, "Mekânda Billurlaşan Kentsel Kimlikler: İstanbul'da Yeni Sınıfsal Kimlikler ve Mekânsal Ayrışmanın Bazı Boyutları", s. 88.

47 Köksal Alver, "Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği", *İdealkent*, sayı 2, Ankara, 2010, s. 133.

tir. Sosyal ve ekonomik farklılaşmaların ürettiği dışlama hatlarına karşı bağışıklık kazandıran dinamiklere sahip olma, geleneksel İstanbul mahallesi ve İslâmi habitusu betimleyen ortak göstergelerdi. Mahalleler, gündelik yaşamda çok farklı sosyal renklere bünyesinde yer vermesiyle, İslâmi habitusun dayanışmacı/içermeci deneyimlerini yansıtan bir mekânsal zemini oluşturmuştu. Ancak habitus ve mekân (mahalle) arasındaki bu rantabl ilişki, günümüzde etkisini yitirmektedir. İslâmi habitus, merkezîleşme süreciyle içinde geliştiği mahalleye de uzanan bir dönüşüm yaşamaktadır. Mahalleden "sıyrılan" zenginleşmiş muhafazakârlar ya da muhafazakâr iktidar zamanında mahalleyi ortadan kaldıran yeni mekânların/ilişkilerin yaygınlaşması, aynı hikâyenin iki farklı bölümünü oluşturmaktadır.

Fetih sonrasından itibaren Fatih'teki mahalle kültürünün önemli bir parçasını oluşturan Romanların günümüzde kolektif dışlama uğrağı haline gelmesi, İslâmi habitusun dönüşümünden bağımsız değildir. Romanların bölgedeki yaşam alanları, yerleşik muhafazakâr nüfusun gözünde uzun bir dönem, *etno-kültürel bir farklılaşma alanı* olarak yer almıştır. Aynı zamanda istikrarlı olarak sürdürdükleri meslek ve yaşam kalıplarıyla, Fatih'in "renkli ve eğlenceli yüzü"nü temsil etmişlerdir. Gündelik yaşam büsbütün iç içe geçişlere sahne olmasa da keskin ayrışma ve dışlamalara izin vermeyen bir çeşitliliğe sahipti. Ancak, muhafazakâr kitlenin günümüzdeki toplumsal ve siyasal iktidar deneyimi, Fatih'te farklı bir sosyal topluluk olarak Romanlarla ilgili tahammül eşiğinin düşüşüne sahne olmaktadır. Gündelik yaşamın (muhafazakâr) ritmi, giderek üst sınıflara/topluluklara özgü ilişki ve davranış kalıplarının yaygınlaşmasına sahne olmaktadır. Romanların muhafazakâr algıda yer alış biçimindeki farklılaşma, bu yönüyle habitus dönüşümünün yansıdığı alanlardan biridir.

Yerleşik muhafazakâr kitlenin Romanlarla ilgili dışlama argümanları ise "korku siyaseti" ve "çöküntüleşme" stratejileri etrafında kurulmaktadır. Buradaki rasyonalite ilk olarak, Romanların yaşadığı mekânların "kentsel çöküntü alanı" ekseninde kodlanarak yenilenmesi, temizlenmesi ve *soylulaştırılması* gerek-

tiği biçiminde işliyor.[48] Romanların İstanbul'daki en eski yerleşim yerlerinden Sulukule'de yaşanan kentsel dönüşüm süreci, bu stratejinin görünüm kazandığı önemli alanlardan biridir. 2007 yılından itibaren uygulamaya sokulan proje, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Fatih Belediyesi ve TOKİ tarafından yürütülüp, Neslişah ve Hatice Sultan Mahallelerini kapsamaktadır. Belediyenin kendi verilerine göre, yenileme alanı kırk beşi iş yeri olmak üzere toplam altı yüz doksan haneden oluşmaktadır. Dönem içerisinde alanda yaşayan nüfus ise üç bin dört yüz otuz kişidir.[49] Zamanla hanelerde yaşayan nüfusun önemli bir kısmı (üç yüz otuz yedi aile), belediyenin yönlendirmesiyle İstanbul'un çeperinde yer alan Kayabaşı ve Taşoluk'ta inşa edilen yeni alanlara yerleşmiştir. Sürecin başlangıç aşamasında soylulaştırma rasyonalitesi gereği, mekânsal rantın sınıf ve kimlik düzeyinde belirli grupların lehine kullanılması[50] tahayyül edilmiştir.

Sulukule'deki dönüşüm sonrası ortaya çıkan mekânsal rant, özellikle muhafazakârlarca Fatih sınırlarının ötesine taşan bir ilgiye mazhar olmuştu. Bu doğrultuda İsmailağa cemaatinin lideri Mahmut Ustaosmanoğlu'ndan, AK Parti'nin Fatih, Güngören, Gaziosmanpaşa ilçe yöneticileri ve İSKİ yöneticilerine değin farklı yelpazedeki birçok muhafazakâr seçkin, bölgedeki konutlardan alımlar gerçekleştirmiştir.[51] Romanlar ise peyderpey Sulukule'yi boşaltıp, kent merkezinin dışındaki alanlarda kendilerine sunulan konutlara yerleşmeye başlamışlardır. Dolayısıyla proje, başlangıç evresinde "İslâmi soylulaştırma" imgesi adına işlev görmekteydi. Sulukule'de yerleşik Roman nüfus, "muhafazakâr toplum mühendisliğiyle", yüzlerce yıllık yaşam alanlarından uzaklaştırılıyordu. Ancak Roman toplulu-

48 Alev Erkilet, "Düzgün Aileler'Yeni Gelenler'e Karşı: Korku Siyaseti, Tahliyeler ve Kentsel Ayrışma", *Müstesna Şehrin İstisna Halleri*, Sel Yay., İstanbul, 2013, s. 134.

49 http://www.fatih.bel.tr/icerik/9/sulukule-projesinde-temel-atildi/

50 Mike Savage - Alan Warde, "Modernity, Postmodernity and Urban Culture", *Cities and Society*, ed. Nancy Kleniewski, Blackwell Publishing, Birleşik Krallık, 2005, s. 76.

51 http://www.hurriyet.com.tr/romanlar-evleri-aldilar-projeyi-gostermediler-11232808

ğun kentsel varlığını ortadan kaldırmaya dönük politikalar, zamanla sosyolojik gerçekliğe çarparak farklı bir boyuta kavuşmuştur. Romanlar süreç içerisinde kendilerine gösterilen alanları boşaltarak, Sulukule çevresindeki alanlara –özellikle bodrum katlarına– yerleşmişlerdir. Proje kapsamında "öngörülmeyen" bu gelişmenin nedenlerini, Sulukule'deki Roman topluluğun kanaat önderlerinden biri olan Şükrü şöyle anlatmaktadır:

> Bizim yaşam alanlarımız Taşoluk değil! Çünkü buradan kırk beş km uzaklıkta olan bir yer. Biz yüzyıllardan beri şehrin merkezinde yaşadığımız ve çoğumuz müzikle uğraştığı için, oralar bize göre değildi. Taksim, Tarlabaşı, Kumkapı gibi yerlerde müzik yapıyoruz. Taşoluk gibi bir yerden, buralara gitmemiz bayağı bir zaman alıyor. Ayrıyeten ulaşım için çok fazla para vermemiz gerekiyor. Bizim işlerimiz gece saat 2 gibi bitiyor. Bu sefer otobüs bulamıyoruz. Ticari taksiye bindiğimiz zaman da çalışmış olduğumuz yevmiyeyi yola vermek zorunda kalıyoruz. Geri döndük tabii buralara. Çünkü bizim doğduğumuz, büyüdüğümüz, habitatımız burası yani. Hani derler ya, "Bülbülü altın kafese koymuşlar, ille de vatanım," demiş. Salmışlar, bir dikenin üstüne konmuş. "Bu ne?" demişler. "Burası benim vatanım!" demiş. İşte Sulukule de bizim vatanımız! Yani herkes köyüne dönse, bizim gidecek köyümüz de yok! Köyümüz, şehrimiz, kasabamız, her şeyimiz bizim Sulukule.

Şükrü'nün yoğun duygusal temalar eşliğinde tasvir ettiği Sulukule, Fatih'teki İslâmi yaşam alanının tam kalbinde yer alan farklı bir habitusu temsil ediyordu. Proje ise, Roman habitusun varlığını sona erdirme istencini ifade ediyordu. Sulukule'nin kültürel ve sınıfsal düzeyde yeni bir kimliğe bürünerek soylulaştırılması öngörülmekteydi. Ancak Romanların Fatih'e geri dönüşü, soylulaştırma stratejisini ters yüz etmiştir. Kentsel dönüşüm öncesi "lokal" bir sosyal realiteyi temsil eden Romanlar, alternatif bir dayanışmacı kapanma dinamizmiyle artık tüm Fatih'e yayılmıştır. Bu yönüyle "İslâmi soylulaştırmanın bumerangı" olarak, gündelik yaşamın tüm ayrıntılarında görünüme kavuşmayı başarmışlardır. Diğer taraftan Romanların ge-

nişleyen varlığı ve görünümleri, Fatih'teki muhafazakâr kitlede "dışlayıcı kapanma" etrafında bir tepkimeye yol açmaktadır.

Romanlar etrafında kurulan dışlama pratikleri, özellikle Sulukule'deki kentsel dönüşümle ilgili yaklaşımlarda açığa çıkmaktadır. Muhafazakâr söylemde kentsel dönüşüm, Sulukule'nin Romanlardan arındırılmasına dönük bir imkân alanını oluşturmaktaydı. Bu yönüyle muhafazakâr kitlede ortak bir istenci ifade ediyordu. Ancak dönüşümle ilgili söylemlerde gerekçe ve motivasyonlar farklılaşmaktaydı. İlk olarak, cemaatlerce Sulukule'deki kentsel dönüşüm, "ıslah" söylemiyle meşrulaştırılıyordu. İsmailağa Vakfı Başkanı Mehmet'in dönüşümle ilgili ifadeleri, kentsel dönüşümün cemaat gözünden nasıl yansıdığını açıklamaktaydı:

> Sulukule, Roman vatandaşların olduğu bir yerdi. Uygun olmayan ortamlar vardı. İçki alemi, genç kızların oynatılması, ahlâk dışı işlerin, esrarın, eroinin olması... Fiilen hiç şahit olmadık, ama duyuyorduk. Çok ayyuka çıkmış bir ortam vardı. Orada bir "Sulukule projesi" yapıldı. *Onlara değişik yerlerde evler, imkânlar sunulup, orası ıslah edildi. Onların yeri değişti tabii, ama bitmediler.* Bu civara dağıldılar.

Bugün Türkiye'deki en yaygın dinî topluluklardan birinin vakıf başkanlığını yürüten Mehmet, kentsel dönüşüm sürecini bir "imkân alanı" olarak görmekteydi. Bu imkânın Romanlara bakan tarafında, kentin dışındaki alanlarda onlara sunulan konutlar yer almaktaydı. Muhafazakârlar için ise, suç pratikleriyle birlikte "ahlâki ve kültürel yoksunluğu" niteleyen Roman habitusundan kurtuluşu müjdelemekteydi. Mehmet, "Onların yeri değişti tabii, ama bitmediler," ifadesiyle Fatih'in Romanlardan arındırılmasına yönelik arzuyu ortaya koyuyordu. Ancak, Mehmet'in belki de bir cemaat sorumluluğu çerçevesinde alçak perdeden seslendirdiği bu arzunun daha sert ve keskin tonları, Fatih'teki sıradan bir muhafazakârın söylemlerinde rahatlıkla görülmekteydi. Örneğin, AK Parti'nin Ayvansaray Mahalle Başkanı olan Kudret, kentsel dönüşüm tasavvurunda nefret söylemine uzanan bir radikal reçete öneriyordu:

> Sulukule, tamamen kurtarılmış bölgeydi. Mesela seneler önce ben işe gidip gelirken orayı kullanırdım. Sulukule'den aşağı indiğinizde, Vatan Caddesi'ndeki metroya çıkarsınız. O zamanlar Vatan Caddesi'nden Fevzipaşa'ya çıkana kadar ben iki üç kişiyi tokatlamadan çıkamazdım. Yoksa cebinizde ne varsa çıkarıp vereceksiniz. Böyle bir yerdi. Dolayısıyla belediye ve TOKİ oraya girdikleri zaman, vatandaş olarak biz, "Artık temizleyin burayı! Ama kırıyor musunuz, döküyor musunuz, gasp mı ediyorsunuz, ellerinden mi alıyorsunuz... Yani nasıl yapıyorsanız yapın," dedik. Böyle bakıyorduk meseleye. Hani vatandaş olarak bunları söyledik, ama tabii onların içinde kurusu vardır, yaşı vardır. Gerçekten tapu sahibi olup, haksızlığa uğramış insanlar da vardır. Bunu gözetmesi gereken merciler bellidir. Bizim bunları söylememizi şöyle algılamak lazım: Yani bu pisliği bir şekilde çözün, temizleyin devlet olarak. Hani "Yakın," dediysek, öyle hemen de yakılsın demiyoruz.

Kudret'in söylemi, muhafazakârların Sulukule'deki Romanların varlığıyla ilgili tahammül eşiğinin sona ermesi ve radikal yöntemlere başvurma arzusunu ortaya çıkarıyordu. Bu bağlamda, yerel ve ulusal otoriteye "yakıp yıkma", "gasp etme", "pisliği temizleme" gibi nefret söylemleri etrafında çağrılar yapılmaktadır. Diğer taraftan radikal önermelerin gerekçesi olarak, "Sulukule'nin suç bölgesi niteliği" öne sürülmektedir. Fatih'teki birçok muhafazakârın da paylaştığı bu söylem, görünüşte Romanların ontolojik varlığından bağımsız olarak, bölgede gerçekleşen suç eylemlerine odaklanmaktadır. Ancak, Romanların Fatih'te yer aldığı bir diğer yaşam alanı olan "Lonca" ile ilgili Ayvansaray Mahallesi Muhtarı Talip'in ifadeleri, nefret söyleminin motivasyon kaynağını "bizzat yöneldiği grubun kimliği"[52] olarak gösteriyordu:

> Mahallemizin aşağısında Romanların oturduğu Lonca'da tamamen sokak hayatı var. Herkes sokaktadır. Bunların yaşam tarzı böyle. Değiştiremezsiniz. Öyle yetişmişler ve alışmışlar.

52 Büşra Kırkpınar, *Blasphemy Between Free Speech and Hateful Speech*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2016, s. 128.

Yani evde olup, meşgul olacakları bir şey olmayınca, ne oluyor? İşte sokakta, kahvede falan nerede ararsan bunları bulursun. Biz isteriz ki, bunlar kendilerini eğitime versinler. Kendileri sıkıntı çekiyor. Bari çoluk çocukları çekmesinler. Yani çocuklarını zorla okutturuyorlar. Çocuk, okula gelmek istemiyor. Kendileri Marlboro sigara alır. Zoruna gitmez. Çocuğa kalem, defter alırken zoruna gider.

Denk geldiğimizde diyorum ki "Sigaraya, içkiye para buluyorsun, ama çocuğa kalem, silgi almaya gelince küfrediyorsun. Bu yaptığın babalığa yakışıyor mu?" Bunları fuzuli sayıyorlar. Gerçi evlatları da hayırsız. Yaşlanınca o da bunu dışarı atıyor. Ondan sonra devletin kapısında dolaşırlar. Şansı varsa altmış beş yaşına kadar yaşar ve devletten alacağı küçük maaşla karnını doyurur yani. Çünkü evlatları hayırlı, eğitimli bir nesil değil ki, anne babalarına baksınlar. Yani dinimizin, Allah'ın bu konudaki emrini bilmedikleri için, yaparlar tabii. Onun için eğitim diyoruz, eğitim... İnançları da çok zayıf. Yani bunların inancı zevk-ü sefadır. Düğününü, nişanını, her şeyini sokakta yapar. Sabaha kadar sarhoştur. Gündüz kendisi uyur, karısını çalışmaya gönderir. Böyle insanlar yani bunlar.

Talip'in anlatımında yer alan kültürel söylemler, Romanlarla ilgili dışlama motivasyonlarının kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Roman habitusu, bu anlatıda "ahlâki ve kültürel yoksunluk"la tanımlanır. Talip'in "kültürel kodlar"dan hareketle, Roman toplulukla ortak bir kamusal deneyimin imkânsızlığına yaptığı vurgu, sosyolog Barth'a göre "ırkçı yöntem"in tipik bir dışa vurumudur. Irkçı yöntem, aradaki farklılıkları vurgulamak ve abartmak zorundadır. Nitekim, bu farklılıkların gerçek ya da hayali, büyük ya da küçük olması pek bir önem taşımaz. Bir kez abartılıp büyütüldükten sonra, ırkçı yöntem onlardan sonuna kadar yararlanmaya çalışacaktır.[53]

Damgalama pratiğiyle kendini gösteren ırkçı-nefret söylemi, aynı zamanda gruplar arasındaki güç dengesizliğini de resme-

53 Fredrik Barth, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001, s. 125.

diyordu. Gruplararası eşitsizliğin hüküm sürdüğü modern toplumlarda egemen gruplar, madun düzeydeki zayıf toplulukları damgalayabilir, tanımlayabilir ve etiketlendirebilir. Damgalayabilme, toplumsal gücü gösterir. Damgalamayla birlikte baskın grup, Romanlar örneğinde, madun grupla ilgili kalıp yargılar üretir.[54] Nitekim, Talip'in kültürel göstergelerden hareketle Roman toplumunu kategorik olarak dışlayan özcü yaklaşımı, kentsel dönüşüm sürecinde alacağı pozisyonu tahmin etmede sürprize yer bırakmıyordu:

> Sulukule'de bile kimse mağdur edilmedi. Devlet, kiracıya bile ev verdi. Daha ne istiyorlar? Aylık dört yüz beş yüz lira gibi çok cüzi aylıklar karşılığında o evler bunlara verildi. Ama adamlar duramadı. Sattılar evleri. Zaten biliyorsunuz bunlar apartmanda yaşayamaz. Roman dediğin sokakta olacak. Apartmanda yaşaması için her gün kavga etmeleri lazım. Tabii geldiler tekrar buraya. Parayı da yedi bitirdiler. Şimdi aç geziyorlar. Kentsel dönüşümle burada ne kadar kirası düşük bodrum kat ya da oturulmayacak yer varsa gelip oturdular. Yani bir düzen, intizam yok bunlarda zaten. İlk geldikleri zaman baya kavgalar oldu. Mesela bir tanesi apartmana girdiğinde o apartmanın dengesi bozuluyor. Sokağa bir iki tanesi girdiğinde yine aynı. Müziği açıyor son ses. Bağırıyor, çağırıyor. Normal bir yaşantı yok. İnsanlar ne desin abicim yani. Adamın kültürü bu.

Talip, özellikle son cümlelerinde Romanların Fatih'e geri dönüş sonrası yaşanan gelişmelere dikkat çekmektedir. Gündelik yaşamla ilgili gözlemlerinden yola çıkarak, Romanların dönüşünden duyulan yoğun hoşnutsuzluğu vurgulamaktadır. Ancak manzaranın belirginliğe kavuşması adına, daha yakın ve birincil sosyolojik deneyimlere ihtiyaç duymaktaydım. Bu açıdan Karagümrük'te yaşayan ev hanımı kadınlardan, Romanların Sulukule sonrası gündelik yaşamda yer alış biçimiyle ilgili yaklaşımları öğrenmek oldukça önemliydi. Birsen, bunlardan biriydi. Ortaokul mezunu bir ev kadını olan Birsen, otuz sekiz yaşındaydı. Aslen Çanakkaleli ve yirmi yıla yakındır Fatih'te

54 Çayır, a.g.m., s. 11.

yaşıyordu. Birsen'in kentsel dönüşüm sonrası birlikte yaşama fırsatı bulduğu Romanlarla ilgili anlatımında, olumlu ve olumsuz temalar bir arada bulunuyordu:

> Eskiden bizim mahallenin bu sokaklarında Sulukule'nin insanı yoktu. Ama şimdi var. Karşımdaki binada, alt sokağımızda ve arka sokağımızdalar. Bulaşmadığın sürece onlarla kavga, gürültü olmuyor. Mesela karşı binamıza geldiklerinde, ev sahibi ilk başta onların Roman olduğunu anlamadı. Ama ben daha ilk görür görmez tanıdım. Sonra ev sahibi meseleyi öğrendi, ama iş işten geçmişti. Ama baktılar ki bunlar tertemiz. Oturdukları daire bodrum kat. Bahçesine, evine iyi bakan, sessiz bir aile. Zaten gürültü, patırtı yapsalar ev sahibi çok titiz bu konularda. Karşılaştığımızda da merhabalaşıyoruz kadınla. Bir kere evinde Kur'an okutmuştu. Davet etti, gittim. Tertemizdi evi. Temiz insanlar yani. Kılık-kıyafetlerinden belli zaten. Aslında onlara bulaşmazsanız, çok da sahip çıkarlar size. Yani kötü insanlar değildir. Ama alışkanlıklarımız farklı. Çünkü öyle doğup büyüdükleri için değişmiyorlar.
>
> Mesela sokağımızda oturan diğer Romanlar, yine alışkanlıklarını yapıyorlar. Bizim sokaktaki bir Roman ailede, adamın eşinin adı Ebru. Adam zili çalmak yerine "Ebruu!" diye bağırıyor. Bütün mahalle eşinin ismini öğrendi yani. Bizim için yadırganır bu davranış. Neden zil varken, oradan bağırıyorsun ki eşine? İşte insanlar da bunu iyi karşılamıyor. Rahatsız oluyorlar.

Birsen, yakından tanıma fırsatı edindiği Romanlarla ilgili, tahammül düzeyi oldukça yüksek bir görünüm sergiliyordu. Hatta Birsen'in anlatımıyla, bu tanışıklığın ev ziyaretleri gibi daha da ileri düzeylere vardığı görülmektedir. Birsen, bununla birlikte Romanların, "farklı kültürel özelliklere sahip (aslında kültürsüz) oldukları" ve "yaşam tarzları uymadığı"[55] gibi söylemler etrafında gelişen dışlayıcı kapanmanın da altını çiziyordu. Birsen, gündelik yaşamın birçok ayrıntısında yakından karşılaşma imkânı bulduğu toplulukla ilgili keşfedici deneyimlere

55 Erkilet, a.g.m., s. 134.

sahip olurken, genel eğilimin "ön kabulleri meşrulaştırma" arayışlarına sahne olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Karagümrük Mahalle Muhtarı İhsan'ın anlatımları da dışlama ve ayrışma hatlarının gündelik yaşamdaki hâkim görünümünü ortaya koymaktadır:

> Şu karşıda beş katlı bir apartmana bir ara Roman aile gelip yerleşti. Zamanla kiracıların çoğu ayrıldı. Onların üst katında benim kızım oturuyordu. Bir gün sebebi neyse kavga-gürültü çıktı. Taşlarla camlarını taşlıyorlar. Damadım çıkmıştı o esnada, taşlar onların camına da gelince. Panik içerisindeydi herkes. Tabii *zamanla o binanın değeri anında düştü. Kiracı bile girmemişti.* Bunlar dükkân açar, kayıt yapmaz. Yapanları varsa da çok az. Vergi vermez. Elektriği kaçak kullanır. Şuradaki evrakları görüyorsunuz. Bir ayıklasam en az üç yüz dört yüz tane kaçak elektrik vakası çıkar. Ödemiyor. Kültüründe yok ki adamın...

Araştırmamızın önceki başlıklarında da deneyimlerine yer verdiğimiz muhtar İhsan, günümüz Fatih'inde giderek azalan kentli-yerli habitusun önemli bir temsilidir. İhsan'ın anlatımlarında ortaya çıkan manzara, Romanlara dönük hoşnutsuzluğun muhafazakârlarla sınırlı olmayıp, hemen her kesimi kapsayan bir boyuta kavuştuğudur. Bu çerçevede, Romanların gündelik yaşamda içinde yer aldığı konutlar, "ekonomik değerdeki düşüşlere" kadar varan radikal sonuçlara sahne oluyordu. Dolayısıyla Romanların varlığı, bölge nezdinde önemli ölçüde "tedirginlik" ve "sosyal karmaşa" olarak okunuyordu. Bu gerçeklik karşısında öne çıkan refleksler "dışlama" ve "göç" eğilimleridir.

Diğer taraftan oluşan manzarayı, "yerleşik muhafazakârların mekândan tahliye edilmelerine dönük stratejinin bir parçası" olarak değerlendirenler de yer almaktadır. Bu bağlamda Romanların varlığı, Kürtlerle benzer biçimde, "sosyal yaşamı istikrarsızlaştırma işleviyle" anlamlandırılır. Nitekim Başbağlarlı Emrah'ın ifadeleri, bu söylemi oldukça netleştirmektedir:

Sulukule projesinde oradaki evler boşaltıldı. Romanlar şimdi Karagümrük'ün içine geldiler. Yanlış anlaşılmasın, oradaki çoğu insan benim arkadaşım. Ama onların yaşam tarzıyla, bizim yaşam tarzımız farklı. Karagümrük'teki neredeyse tüm bodrum katları, Romanlar satın aldılar. *Sultan Mahalle'ye döndü artık her taraf.* Yani bir sesle uyanıyorsun. Bakıyorsun sokakta düğün yapıyorlar. Oynuyorlar durmadan. Biz bunlara alışık değiliz yani. Tamam, Sultan Mahalle'de yapılıyordu. O insanları aşağılamak için söylemiyorum. Allah böyle yaratmış sonuçta, ama kültür farkımız var. Yani biz onlarla beraber yaşayamayız. Bu bir gerçek... Zaten yüzde sekseni psikopat takılan, içen insanlar. Bizim mahallemizde eskiden böyle şeyler olmuyordu. Şimdi her gün bir kavga. Her gün biri diğerini vuruyor, kavga ediyor.

İnsanlar şimdi diyor ki, "Burası Sultan Mahalle'yi geçti. Çoluk çocuğum burada yaşayamaz." Bir süre sonra mecburen gidiyorsun. Ben bırakmam mahallemi, ama insanlar böyle düşünüyor. İşte ben de bu yaşananları, *bizleri Fatih'ten uzaklaştırma operasyonları olarak görüyorum. Yani burayı, sanki boşaltma amacı taşımıyor.* Duymuşsunuzdur, "Suriçi projesi" denen bir şey var. İşte Gedikpaşa'yı, Fatih'i, Beyazıt'ı, Karagümrük'ü boşaltma projesi. Yani insanlar artık kendiliğinden gidiyor. *Kimse size gidin demiyor. Bir yerden sonra "Benim buradan kurtulmam gerek" duygusuna kapılıyorsun.* O duruma getirdiler.

Emrah, kentsel dönüşüm sonrası Romanların genişleyen varlığını, "Suriçi projesi" olarak adlandırdığı bir distopya etrafında anlamlandırır. Bu söylemde Romanlar, "Fatih'in yerleşik muhafazakârlardan arındırılması"na dayanan distopyanın sosyal ayağını oluşturmaktadır. Kentsel dönüşümle ilgili "endişeli muhafazakârları" temsil eden bu söylem, Romanlarla yan yana deneyimlenen gündelik yaşamı, tahliye politikalarının bir parçası olarak değerlendirir. Ancak kentsel dönüşümü Sulukule'deki Roman varlığını sona erdirmesi bağlamında bir "fırsat" olarak değerlendirenlerle karşılaştırıldığında, bu söylem daha zayıf kalmaktadır. Nitekim AK Parti'nin Karagümrük mahalle teş-

kilatıyla gerçekleştirdiğim odak grup çalışmasında kentsel dönüşüm, daha çok "imkân" boyutlarıyla değerlendirilmekteydi.

2015 sonbaharında gerçekleşen görüşmede, yaklaşan (1 Kasım) seçim nedeniyle mahallede yaşayan birçok partiliyi, aynı masa etrafında bulabilme fırsatını yakalamıştım. Esnaf, servis şoförü, teknisyen, emekli işçi gibi birden farklı sosyal katmana sahip mahalle teşkilatında ilk sözü, Erzurum kökenli ve gıda esnafı olan Mahalle Başkanı Ayhan almıştı. Ayhan, kentsel dönüşüm sürecini muhafazakâr kesimde marjinal sayılabilecek bir yaklaşımla, "Romanlara sunulan bir hizmet" olarak tasavvur ediyordu:

> Sulukule'de bizim günlük hayatta suç unsuru olarak gördüğümüz ne varsa, yaşanıyordu. Yani bir bataklıktı orası. İşte belediye çok güzel bir proje hazırlamıştı. Ama sonuç bizim istediğimiz gibi olmadı. Amaç belki orayı rehabilite etmekti. Oradaki insanları daha yaşanılabilir, daha müreffeh, daha güzel bir mekâna kavuşturmaktı. Çünkü orası gerçekten yirmi beş altmış metrekarelik derme çatma evler ve çamaşırların sokakta kurutulduğu bir yerdi. İnsanların güvenli bir şekilde dolaşamayacağı, gecenin bir saatinden sonra aracınızla bile geçemeyeceğiniz bir yeri rehabilite etme adına gerçekten güzel bir çalışmaydı. Ancak bölgemizin istediği sonuç maalesef çıkmadı. Çünkü oradaki vatandaşları Taşoluk'a gönderdiler.

Ayhan'ın anlatımıyla dönüşüm sürecinde, "kentsel çöküntü alanı" olarak Sulukule'nin rehabilitasyonu amaçlanmaktaydı. Fiziksel koşullardaki yetersizliklerin yaşam kalitesi ve güvenlik sorunlarına varan etkilerine değinerek, dönüşümün kaçınılmazlığını vurgulamaktaydı. Ancak Ayhan'ın Sulukule ile ilgili "kentsel çöküntü" söylemi, Fatih'teki birçok muhafazakârda görülen stratejik bir tutumdan bağımsız olarak, manzaranın tahliline yöneliktir. Dolayısıyla bu söylemin arka planında, "İslâmi soylulaştırma" ve "Romanların tahliyesi"ne dönük motivasyonlar yer almaz. Fiziksel koşullardaki iyileştirmelerden yararlanacak sosyal topluluğun, yine bölgenin yerleşik sakinleri olan Romanlar olması öngörülmektedir. Ayhan ayrıca bu yak-

laşımı, "bölgemizin istediği sonuç" ifadesiyle Fatih'teki muhafazakârların kanaati olarak yansıtıyordu. Ancak görüşmenin bu anında devreye giren Trabzonlu emekli işçi Osman, kentsel dönüşümün muhtevasının bizzat Romanların tahliyesinden ibaret olduğunu belirterek Ayhan'ın söylemini naifleştiriyordu:

> Onlara çok güzel imkân sağladı devlet. Kiracı olanlara bile dedi ki, "Gidin Taşoluk'ta doksan yüz metrekare size vereceğimiz evlerde oturun." Ama bunlar oradaki evlerini neredeyse bedavaya sattılar, geldiler buralardan kiraya çıktılar. Paranın bitmeyeceğini sandılar. Günlük yaşadıkları için, öyle uzun şeyleri anlamazlar. Ondan sonra para bitince, bu sefer başladılar sağa sola çarpmaya. Yoksa bunların yaşam şartları bizden çok iyi. Lafa gelince Sulukule çok fakir falan diyorlar, ama altındaki araba sende bende olmaz.

Kentsel dönüşüm öncesinde Romanlarla bitişik bir sokakta yaşayan Osman, süreçle ilgili olarak masadakiler arasında en sert ve agresif söyleme sahip partililerden biriydi. Bu çerçevede, Romanları anlamaya ya da onlarla empatik bir ilişki kurmaya yönelen söylemleri anında baypas ediyordu. Dolayısıyla, dışlama söylemlerinin masada giderek hâkim bir tona kavuşmasında belirleyici bir etkisi bulunuyordu. Söz gelimi Osman'ın açtığı fasıldan hareketle kentsel dönüşümün öngörülmeyen yan etkisini, genç bir esnaf Hasan şöyle açıklıyordu:

> Onların işine gelmedi Taşoluk'ta yaşamak. Çünkü hiçbir faaliyette bulunamadılar. Ondan dolayı tekrar buraya geri geldiler. Şimdi her yere dağıldılar.

Hasan'ın son cümlesinde yer alan "Şimdi her yere dağıldılar," ifadesi, Fatih'teki çoğu muhafazakâr için distopya zamanlarına karşılık geliyordu. Önceki dönemlerde "lokal bir sorun" olarak Roman meselesi, artık tüm Fatih'in yüzleşmek zorunda kaldığı bir kapsama kavuşuyordu. Bu açıdan kentsel dönüşüm, hayal kırıklığından öteye bir anlam taşımıyordu. Ancak Osman tam bu esnada, özgüvenli bir yaklaşımla yeniden devreye girmişti. Masadakileri, Roman habitusunun varlık kazandığı Su-

lukule'yi ortadan kaldıran kentsel dönüşümün değerini anlamaya davet ediyordu:

> Dağılmalarının bizim üzerimizde etkisi çok yok. Eskiden orada birlikteydiler. Ve güçleri vardı. O gücü yavaş yavaş dağıttı devlet. Normal vatandaşa uymaya başladılar. Şimdi Taşoluk'a gittiklerinde baktılar ki, bizim gibilere uymak zorundalar. Buna uyamayacaklarını anladıkları zaman, geri geldiler. Ama burada dağınık yaşamak zorundalar artık. Şimdi sokaklara bakıyorum. Hakikaten artık eskisi gibi hır gür yok.
>
> Şu anda bana göre Fatih çok değerli bir yer kazandı. Sulukule eski haline göre şimdi çok daha güzel. İnsanlar artık kapısını kapatıyor. Ne ses ne de eskiden olduğu gibi manzaralar var. Ha, hırsızlık yine oluyor mu, tabii ki olmaz diye bir şey yok. Ama yine de şimdi güvenilir bir yer oldu Sulukule.

Osman, masadakileri bütüncül bir perspektifle sürece bakmaya davet ediyordu. Gerçekten de kentsel dönüşümün öngörülmeyen bir sonucu olarak, Romanlarla artık yan yana süren bir yaşama tanıklık ediliyordu. Ancak Osman, bunu tali bir mesele olarak değerlendirerek, Romanlığın simgesel bir sınırı olan Sulukule'nin değişen çehresinin önemini keşfetmeye odaklanıyordu. Dolayısıyla kentsel dönüşümün "kazanım" hanesine odaklanıyordu. Gerçekten de bölgenin "kentsel çöküntü" ve "suç havzası" olarak kolektif hafızada yerleşmesi, Romanların buradan arındırılmasına dönük arzuları tahkim ediyordu. Nitekim Osman'ın bu çağrısı, masada hemen karşılığını bulmuştu. Onlardan biri de servis şoförü Kasım'dı:

> Evet, Osman Abi'nin dediği doğru. Sulukule'deyken birlikte hareket ediyorlardı. Bu birliktelik onlara "güç" veriyordu. Şimdi dağılınca güçleri azaldı ve artık etkileri de azaldı.

Romanların Sulukule'deki varlığına odaklı asayiş mantığını devreye sokan bu söylemde, kentsel dönüşüm "güvenlik ihtiyacının" doğal bir sonucuydu. Osman bu argümanlarla, kentsel dönüşüm ve soylulaştırma arasındaki bağıntıyı "rasyonel" bir düzeye kavuşturuyordu. Ancak bu "rasyonalite"nin içerisinde

Roman toplumun kendine özgü sosyolojik gerçekleri yer almıyordu. Daha çok, egemenlerin (muhafazakârların) gözünden sürecin meşruluğu ifade ediliyordu. Partinin Mahalle Başkanı Ayhan ise masadaki bu hâkim havadan etkilenerek, dışlayıcı söylemle bütünleşiyordu. Diğer taraftan, bu konuda "arafta kalışını" yansıtan deneyimlere de yer vermekten kaçınmıyordu:

> Kentsel dönüşüm olunca biz "tamam" dedik. Artık her şey düzelecek diye ümitlendik. Ama beklediğimizin tersine bir sonuçla karşılaştık maalesef. Mesela ben onlardan bir kadına sordum. Gıda işi yaptığım için müşterimdi: "Ya abla niçin geri geldiniz? Orada seksen metrekare evler verdiler size. Bahçeleri, yeşil alanları, tertemiz havası vardı," dedim. "Biz yaşayamayız orada," dedi. "Neden?" diye sordum. "Yani biz şimdi alışmışız. Elimize beş lira aldığımız zaman burada bakkala gidip iki liralık peynir kestirip, üç tane yumurta, bir liralık zeytin, yarım margarin ve bir önceki günden kalmış ucuz ekmek alabiliyorduk yani. Ama orada bu imkânları nasıl bulalım?" dedi. Yine o abla "Kocam bir parfüm veya mont satmak için oradan taa kırk elli km yol geliyor. Arabamız yok. Otobüs de ancak sabah ve akşam saatlerinde birer tane var. İşte burada günlük otuz kırk lira kazanırsa, onunla tekrar o yoldan eve geri gelecek," dedi. *Hakikaten Taşoluk onlar için yaşanılmaz bir yerdi.* Herhalde şu an dört beş aile kaldı. Peki maddi anlamda bu insanlar zarar ettiler mi? Evet etmediler. Kiracı da oradan yer edindi. Kiracılar orada hiç parasız ev sahibi oldular. Üstelik bir de onlara giderken taşınma paraları da verildi. Şunlar verildi, bunlar verildi...

Ayhan, kentsel dönüşümle ilgili yaklaşımına referans olarak Roman bir kadınla arasında geçen diyaloğu gösteriyordu. Kadının anlatımlarına hak verdiği ölçüde, masadaki arkadaşlarından farklılaşıyordu. Diyalogda geçen ifadeler, sosyolojik gerçekliklerin dikkate alınmadığı bir kentsel dönüşüm pratiğinin yaşadığı/yaşattığı tıkanıklıklar üzerineydi. Roman topluluğun yaşam alanı olarak Sulukule, bünyesinde çeşitli dayanışma ağlarına yer vererek, metropolde bir "tutunma" havzasıydı. Aynı

zamanda Roman sosyal kimliğin varlık kazandığı bir "habitus" niteliğindeydi. Ayhan bu gerçekliğin farkında oluşunu, "Hakikaten Taşoluk onlar için yaşanılmaz bir yerdi," ifadeleriyle belirtmekteydi. Ancak, masadaki hâkim eğilim, çeşitli argümanlar etrafında Romanların Sulukule'den tahliye edilmesinin gerekliliği üzerineydi. Ayhan bunun farkındaydı ve yer yer bu algıyı tahkim eden retoriklere başvurarak "araf"ta kalıyordu. Söz gelimi, "Taşınma sürecinde onlara şunlar verildi, bunlar verildi..." ifadesiyle, kentsel dönüşümün "gözettiği sosyal adalet"e vurgu yapıyordu.

Diğer taraftan, bu söylemin arka planında kendisini örtük olarak hissettiren "nankörlük" vurgusu ise, Osman'ın ifadeleriyle açığa çıkıyordu:

> Servisler onları sabah altı buçukta Taşoluk'tan alıyor, akşam saat sekizde de buradan götürüyor. Benim kapımın önünde kalkıyor her gün. Daha ne istiyorlar yaa?

Osman, yerel otoritenin kentsel dönüşüm sürecinde Romanlara sunduğu imkânları vurguluyordu. Roman toplumun çalışma alanlarının yoğun olarak kent merkezinde yer aldığı bir gerçeklikte, gün içerisinde tek sefer olarak sunulan servis hizmetini yeterli görüyordu. Muhafazakârlığın profesyonel bir dille temsil edildiği bu söylemde, Romanların kent merkezinde yer alma sorunu, bütünüyle "teknik" bir meseleye indirgenmişti: "Servisler sabah altı buçukta Taşoluk'tan alıyor, akşam sekizde buradan götürüyor..."

Osman, ayrıca son cümlesinde dile getirdiği "nankörlük" damgalamasında yalnız değildi. Masada yer alan partililerce, buna dönük deneyimler hemen dolaşıma sokulmuştu. Onlardan birini de büyükşehir belediyede teknisyen olarak çalışan Konyalı Önder dile getirmişti:

> Bizim kültürümüzde şöyle bir şey var: Allah korkusu olan insandan bir zarar gelmez. Büyüklerimiz bize böyle öğretmiş. Onun için tabii ki dinî vecibelerini yerine getiren insanlarla yan yana yaşamak istiyoruz. Yani aileni onlara bırakabilirsin,

kapını açık bırakabilirsin, evini-eşyanı onlara emanet edebilirsin... Ama şimdi bunlarda öyle bir şey var mı? Mesela ben büyükşehir belediyede çalışıyorum, Sultan Mahalle'de bir ara, iki üç kişi bizde işe girdi. Yani Almanya'da bile bulamazlar bu işi. Ama bunlarda öyle bir alışkanlık var ki! İnsanlar onlara bu işi bulmuşlar, ona rağmen nankörlük ediyorlar. İşine sahip çıkmıyorlar. Yani aynı özelliklerini devam ettiriyorlar. Bunlar hiç değişmez. Ama bizim Anadolu'dan bir çocuğu getir, bu işe koy, yani nelerini vermez.

Önder'in nankörlük vurgusu, Roman topluluğa yönelen bir "damgalama"yla birlikte, kültürel kimlik düzeyinde bir ayrımı da içerir. Bu çerçevede, Önder'in "Anadolu çocukları" olarak işaret ettiği muhafazakârlar, sınıfsal hiyerarşinin alt basamaklarında yer alsa da Romanlar karşısında onları imtiyazlı kılacak hayli değerli bir kaynağa sahipti: Kültürel kimlik... Nitekim sosyolog Du Bois'ın "beyazlık ve imtiyaz ilişkisi" analizine baktığımızda, kültürel kimliğin imtiyaz kaynağı işlevi netleşmektedir. Du Bois'e göre, sadece zengin ve mülk sahibi Beyazlar değil, yoksul ve mülksüz Beyazlar da ortak sınıf hanesinde yer aldıkları siyahlara nazaran imtiyazlıdırlar. Siyahlara karşı duydukları üstünlük hissi sayesinde, maddi yoksunluklarını manevi olarak telafi edebildikleri bir "psikolojik ücret" de elde ederler.[56] Önder'in cümlelerinde psikolojik ücret, Roman kültürünü simgeleyen "nankörlük"ün tersine, "vefa" gibi yüksek kültürel niteliklerle muhafazakârlığı donatmaktadır. Gelinen noktada, Roman toplulukla ilgili bu tür damgalamaların devreye girmesiyle, kentsel dönüşüm yerleşik muhafazakârlarca meşruluk kazanıyordu.

Diğer taraftan konu Sulukule'nin yeni sakinlerine geldiğinde, projede öngörülen sosyolojik değişimlerin henüz tamamlanmadığı ortaya çıkıyordu. Romanlar, Sulukule'de inşa edilen yeni yapıların hemen çevresindeki konutlara yerleşmişler ve olayı ulusal ve uluslararası düzeyde hukuki mecralara taşı-

56 W.E.B. du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, (New York: Free Press, 1995), s. 700-701'den aktaran Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018, s. 42.

mışlardır. Bu açıdan, bölgedeki yeni konutların sahibi olan muhafazakâr seçkinler üzerinde, bir "toplumsal heyula" gibi konumlanıyorlardı. Aynı zamanda dönüşüm sürecinin, "kentsel çöküntü alanı" olarak kodlanan bölgenin tüm hatlarında gerçekleşmemesi de yaşanan hayal kırıklığının bir diğer nedenini oluşturmuştur. Masadaki partililerden Hasan bu gerçekliği şöyle ifade ediyordu:

> Her ne kadar Sulukule'de dönüşüm yaşansa da bu dönüşüm bir kısmında yaşandı. Tamamında yaşanmadı. Mesela *sarmaşık bölgesi diye bir kısım kaldı. Ve işi eksik bıraktılar*. Hatta projede orası da dönüşüm alanı içindeydi, ama nedense yapılmadı. Orasını da tamamlayabilselerdi, o zaman belki beklediğimiz sonuç ortaya çıkabilirdi. Şu an biraz eksik kaldı. Mesela siz beş yüz bin liralık evinizin hemen bir alt sokağında, sizden farklı insanların orada olduğunu görürseniz, yaşamak istemezsiniz tabii. Belki bundan dolayı insanlar endişe etmiş olabilirler.

Hasan'ın anlatımıyla, yenilenen Sulukule'de muhafazakâr seçkinlerin yatırımı, fiziksel koşullarla birlikte, bölgedeki sosyal profilin de değişimine dayalıydı. Ancak yukarıda belirtilen dinamiklerin etkisiyle, bu beklenti gerçekleşememiştir. Bölgedeki konutlardan alımlar gerçekleştiren muhafazakâr seçkinlerin önemli bir kısmı, henüz yerleşmemişlerdir. Diğer taraftan, iç savaşın etkisiyle Türkiye'de mülteci olarak yer alan Suriyeli göçmenlerin varlığı, yaşanan tıkanıklığın aşılmasında katalizör görevi görmüştür. Bugün için yenilenen konutların büyük bir kısmında, Suriyeli mülteci kitle yer almaktadır. Dolayısıyla Suriyeli varlıklı mültecilerin Fatih'e yerleşme arzuları, bölgeye yatırım yapan muhafazakâr kitle için yeni bir fırsat alanı oluşturmuştur. Bu fırsatı değerlendirenlerden biri de Sulukule'de onlarca yıl Romanlarla yan yana yaşayan Amasya Ormanözü köylülerinden Doğan'dır.

Elektrik teknisyeni olan Doğan ve köylüleri, 1970'lerden itibaren Sulukule'ye bitişik Muhtar Muhiddin Sokak'ta yaşamaktaydılar. Ancak, kentsel dönüşüm uygulaması onların konut-

larını da kapsadığından, süreci Romanlarla birlikte deneyimlemektedirler. Köy derneğine ait lokalde yaptığımız görüşmede Doğan, kentsel dönüşüm sürecinin kendi deneyimleri üzerinden akışını şu şekilde belirtmekteydi:

> Sulukule'de sadece Romanlar yoktu. *Normal vatandaşlar da vardı*. Mesela ben orada oturuyordum. Bizim beş katlı binamız vardı, yıktılar. Başlangıçta, belediye ile metrekaresine bin yüz liraya anlaştık. Aslında anlaşmak zorunda kaldık diyeyim. Yani evlerimizi metrekaresi beş yüz altı yüz liraya alıp, yeniledikten sonra bize de bin yüz elli liraya geri verecekti. İnşaat teslim süresi on sekiz aydı. Ama gel gör ki, Romanlarla kavga dövüş, altı sene sürdü. Ondan sonra "Maliyet yükseldi," dediler. Metrekaresini bu sefer iki bin iki bin beş yüz liradan saydılar. Sonra insanlar da bu rakamları ödeyemeyince ellerinden alındı binalar.
>
> Bana yeni yapılan evlerden iki tane düştü. Normalde maaşım iki bin beş yüz lira. Ama ev başına ayda bin altı yüz lira taksit ödüyorum. Üç bin iki yüz lira yapar. Şimdi ben bu parayı nasıl ödeyeceğim? Mecburen birini Suriyeliye kiraya verdim. Yerli insana bin liraya vereceğime, Suriyeliye üç bin liraya veriyorum. Evi yiyecek veya götürecek halleri de yok ya.

Doğan, ekonomik gücünü aşan kentsel dönüşümün maliyetinden Suriyeli mültecilerin talebiyle kurtulmuştu. Yenilenen Sulukule'de yatırımları bulunan birçok muhafazakâr için de bu gelişme önemli bir fırsattı. Kentsel dönüşümün bir tahliye sürecine dönüşmesiyle, yaşam alanlarından uzaklaştırılan Romanların öfkeyle karışık duygularla çevrede yer almasını sorun etmeyen Suriyelilerin varlığı, oldukça işlevseldi. Romanların yenilenen Sulukule'nin çevresinde tekrardan varlık kazanması, bölgeye dönük muhafazakâr istenci kırmaktaydı. Suriyeliler bu açıdan, bölgede yatırımı bulunanlar ve yerel otorite için Roman varlığına karşı, "denge" unsuru olarak konumlanıyordu.

Doğan'ın çocukluğu Romanlarla iç içe geçen bir deneyime sahne olmuştur. Bu yönüyle kişisel hafızasında Romanların varlığı, önemli bir alanı doldurmaktadır. Ancak kolektif kimliğin dışlama motivasyonlarındaki cazibesi, Doğan üzerinde de

etkisini göstermiştir. Doğan, hafızasında Romanlarla bir arada geçen arkadaşlıklarına yer verse de kentsel dönüşümü Roman topluluğundan bir kurtuluş ümidi olarak görmekteydi:

> Bizim de doğup, büyüdüğümüz yer Sulukule. Hiç Çingene arkadaşımız yok muydu? Vardı tabii. Ben Karagümrük İlköğretim Okulu'nda okudum. Benim sınıfımda Çingene olmayan sadece dört kişi vardı. Geri kalan hepsi Çingene'ydi. Yani ilkokulda beş sene birlikte oturduğum arkadaşım Çingene'ydi. Sulukule'yle bizim yaşadığımız üst sokak, zaten sınırdı. Bizim gibi insanlar vardı sokağımızda. Kastamonulular, Erzincanlılar, Amasyalılar... Bizim sokakta Çingene yoktu. Ama sınır vardı. Otuz metre ya da beş ev aşağısı Sulukule'ydi. Şimdi *bunlara öyle bir neşter vurdular ki, kanser gibi her tarafa dağıldılar.* Artık, her yerdeler.
>
> Mesela bizim hemen alt sokakta bir Çingene vardı. Belediye'nin arazisinde çadırda yaşıyordu. Kentsel dönüşümde bizim evi yıktılar, tabii dertliyiz. Ama o, bizden daha dertliydi. Bir ara gördüm, "Abi bizi evimizden, yurdumuzdan ettiler," dedi. Ulan bir tane çadırın vardı. Orada oraya gidiyordun. Senin için ne fark ediyordu? Gerçi şimdi "Monşer" dedikleri bir başka Çingene'nin evinde takılıyor. Monşer'in çocuğu birini vurdu. Aile de kaçıp gitti tabii buradan. Adamın döküntü evine kondu bedavadan. Cam yok, çerçeve yok. Çadır misali yaşıyor. Mesela çamaşırını, yemeğini dışarıda hallediyor. Odun yakıyor. Yemeğini onun üzerinde yapıyor. Aynı köyde olduğu gibi. Yazın da akşamları dışarıda yatıyor. Belediyeye kaç kez şikâyet ettik. Kaçak elektrik, kaçak su kullanıyor diye. Kimse bir şey yapmıyor. Ondan sonra tabii kaçar insanlar buradan.

Doğan'ın anlatımıyla, metropol yaşamının sosyal ve ekonomik döngüsüne yetişemeyenlerle ilgili kentsel dönüşüm öncesinde nispeten var olan tahammül eşiği, giderek daralmaktaydı. Romanları temsil eden çadırlar, sokağa asılan çamaşırlar, kaçak su-elektrik kullanımı vb. manzaralar, yenilenen bölgede artık kadraja girmemeliydi. Kamusal düzen konusunda oldukça "hassas" görünen bu söylem, *estetik duyarlılıklar* üzerin-

den gelişiyordu. Ancak bu duyarlılığın, muhafazakâr topluluğa ait bir "değerler sistemini" mi, yoksa Romanların tahliyesine odaklanan bir "stratejiyi" mi yansıttığı konusunda, "mütekabil deneyimler"e yönelmek gerekiyordu. Bu açıdan, muhafazakârların 1950'lerdeki erken kentsel deneyimlerini gün yüzüne çıkaracak, bir "karşı-hafıza"ya ihtiyaç vardı. Nitekim bir İstanbul yerlisi olarak Karagümrük Mahalle Muhtarı İhsan'a kulak verdiğimizde, bu ihtiyaç fazlasıyla karşılanıyordu. İhsan, yerleşik muhafazakârların yoksulluk/yoksunluk zamanlarını anlatırken ortaya çıkan manzara, günümüz Romanlarına iliştirdikleri çarpıklıklardan pek de farklı değildi:

> Karagümrük'te Erzincanlı, Malatyalı, Siirtli ve Amasyalılar çok. Mesela o Amasyalılar 70'lerde geldiklerinde çok fakirdiler. Hemen hepsi el arabasında şerbet, mısır satıyordu. Burada çok eski evlerde oturuyorlardı. Çok fakirdiler. Ama şimdi hepsi köşeyi döndü. Şimdi bu kentsel dönüşümle vurgun yaptılar. Mesela buradaki Muhtar Muhiddin Sokak, Hacı Muhiddin Cami Sokak, aşağıda Kuruçınar'da ne kadar gecekondu varsa, onlar otururdu. Semtin en varoş yeriydi. İnsanın oturmayacağı yerleri, bunlar geldiklerinde birkaç bin liraya aldılar. Şimdi bu kentsel dönüşüm başlayınca, on para etmez yerleri kimisi yüz elli iki yüz bin liraya sattı. Kendine başka yerden ev-daire aldı. Kimisi satmadı. Yapılan villalardan aldı. Şimdi onların her birinde böyle böyle nakit paralar var. Zamanında aldıkları yerlerde bahçe içinde mesela sekiz tane gecekondu vardı. Sekizine de elektrik bağlatarak, hepsi ayrı hane oldular. Adamın birden sekiz evi oldu yaa. *Eskiden çarıkla geziyorlardı. Şimdi hepsinin altında arabası var.*

İhsan'ın çarpıcı bir dille dile getirdiği, "Eskiden çarıkla geziyorlardı. Şimdi hepsinin altında arabası var," ifadesi, yerleşik muhafazakârların hiç de hoşlanmayacağı bir geçmişe işaret ediyordu. Dönemle ilgili kolektif hafızanın bizlere söylediği, dışlama ve ayrım eğilimlerinin sınıfsal temeli ve "döngüsel" karakteriydi. İhsan'ın kentsel yerleşiminin erken evrelerinde muhafazakârlarla ilgili çizdiği panorama, günümüz Fatih'inde "ya-

kındıkları" birçok madun grupla benzer bir dünyaya açılıyordu. Ticari yaşamdan, konut yerleşimlerine kadar birçok alanda "kayıt dışı" bir yaşam karşımıza çıkıyordu. Bu yönüyle, İhsan gibi kentin yerli-seküler-orta sınıfları için taşra kökenli muhafazakârların yerleşimi, "distopik bir deneyim"den başka bir şey değildi. İlginç olan, Romanların tahliyesiyle ilgili sundukları gerekçelerin, birkaç kuşak ötedeki kentsel deneyimleriyle önemli ölçüde benzerlik taşımasıydı. Kullanılan referanslar, yerleşik muhafazakârların sınıfsal, kültürel ve psikolojik düzeyde kavuştuğu imtiyazları net bir şekilde gösteriyordu. Nitekim egemen gruplara benzer bir refleksle, etno-kültürel bir topluluğu yüzlerce yıllık yaşam alanından uzaklaştırma hakkını kendilerinde görebilmekteydiler.

Dışlamanın "mülteci" halleri: "Türk dilenciyi özledik!"

2011 sonrası dönemde Türkiye'nin birçok kentinde olduğu gibi Fatih'teki sosyal yaşama da Suriyeli mülteci meselesi damga vurmaktadır. Kent merkezi olarak Fatih'in her geçen gün artan iktisadi ve sembolik değeri, mülteci kitlenin önemli bir kısmını bölgeye çeken mıknatıs gibiydi. Geçmişten günümüze sahip olduğu bu dinamiklerle Fatih, sosyal hareketliliğe kavuşma arzusundaki göçmen-yeni sosyal grupların kentteki ana güzergâhı olmuştur. Deyim yerindeyse, metropoldeki dinamik sosyal gruplar için Fatih bir sıçrama zeminidir. Nitekim mülteci müteşebbisler de farklı sektörlerdeki yatırımlarıyla, Fatih'te gelişen bu dinamizm içerisinde yer alma arzusunu ortaya koymaktadırlar. Bugün Fatih'teki mülteci kitlede, sosyal yardımlar ve dilencilik etrafında gelişen bağımlı nüfusla birlikte ticari yatırımlarla kentin ekonomik döngüsü içerisinde yer alma arzusuna sahip, hatırı sayılır bir kitle yer almaktadır.

Mültecilerin Fatih'teki bu etkileri, ilçenin ana arterlerinden Aksaray bölgesinden itibaren başlayan bir yolculukta kendisini göstermektedir. Aksaray'ı çepeçevre saran, yerli Arap ve Kürt müteşebbislerin etkili olduğu kebap sektörünün yeni bileşenle-

rinden birini artık Suriyeliler oluşturmaktadır. 2015 yılı sonlarında, eski bir öğrencimin ailesinin işlettiği Aksaray'daki "Van Kahvaltı Salonu"na yaptığım bir ziyarette işletmenin yeni sahiplerinin Suriyeliler olduğunu öğrendim. Öğrencim olan Vedat, iki yüz elli bin dolara bu satışın gerçekleştiğini belirtmişti. İşletmenin yeni sahibi aileden genç bir bayan, Vedat'la birlikte müşterilerle özel olarak ilgileniyor ve sıcak bir iletişim kurma imkânı yakalıyordu. Vedat, Suriyeli ailenin sektörün inceliklerini öğrenmeleri adına, birkaç hafta daha iş yerinde kalacağını söylüyordu. Gelinen noktada mültecilerin bu tür yatırımları iktisadi tahayyüllerle birlikte, kentsel uzama yerleşme ve entegre olma arzularını ortaya koyuyordu. Kahvaltı salonunun hemen karşısında, Fatih'teki sosyal yaşamın önemli merkezlerinden biri olan Historia Alışveriş Merkezi'ne girdiğimde ise, önceki yıllarda alıştığım manzaranın önemli ölçüde değiştiğini görmekteydim. Müşteri kitlesi ağırlıklı olarak Fatih'teki yerleşik nüfustan oluşan AVM, yeni dönemde kendinizi bir Ortadoğu ülkesinde hissettirecek yoğunlukta, turist-mülteci kitle varlığına sahne olmaktaydı. Diğer taraftan, Suriyelilerin Fatih'te görünüm kazandığı bir diğer alan ise, emek pazarıydı. Bölgede başta tekstil atölyeleri olmak üzere, düşük ücretli emek bulma arzusundaki işletmeciler için önemli bir kaynağı oluşturmaktadırlar.

Suriyeliler, Fatih'teki sosyal yaşamın neredeyse tüm hatlarında görünüme kavuşmaktadır. Bu gerçeklik, saha araştırma alanlarımızdan birini oluşturan Karagümrük'te etkisini daha da arttırmaktadır. Önceki başlıkta, mülteci kitlenin yenilenen Sulukule'de ev sahibi ve kiracılık düzeyindeki yerleşme biçimleri yer almaktaydı. Ancak Suriyelilerin Karagümrük'teki varlığı, Sulukule sınırlarını aşacak bir ticari, sosyal ve demografik kapsama karşılık gelmektedir. Özellikle Naci Şensoy Caddesi üzerinde bulunan dükkân tabelalarına bakıldığında bu dinamizmle daha yakından karşılaşılır. 2016 yılı sonlarında gerçekleşen bir gözlem çalışmam sırasında cadde üzerinde "El Şami Restoran", "Şam Kapı Lokantası", "Alhelebi Kahvesi", "Zad Al-Hayr Gıda", "Karam Dubai Kasap", "Ramadan Gıda", "Abo Eyman Nohutçu" gibi birçok Suriyeli işletme yer alıyordu.





Naci Şensoy Caddesi üzerinde, Suriyelilere ait bazı işletmeler.

Suriyelilerin kamusal yaşama katılım yollarını görünüme kavuşturan bir diğer alan ise Karagümrük'teki "pazartesi pazarı"dır. Pazarda, kentin diğer bölgelerinde kurulanlardan farklı olarak, çok fazla sayıda ikinci el ev eşyaları satan tezgâhlar bulunmaktaydı. Bunun en temel nedeni, Suriyelilerin Karagümrük'te yoğunluk kazanan yerleşimlerinde, çeşitli ev eşyalarına ihtiyaç duymalarıydı. Fatihli esnaf için bu durum, önemli bir fırsat alanıydı. Tezgâhlarda dikkat çeken bir diğer özellik ise, etiketlerde Türkçe ve Arapça ifadelerin bir arada yer almasıydı. Dolayısıyla Karagümrük'te kamusal yaşam, giderek Suriyeli mültecilerin de "ortak" olduğu bir çeşitliliğe kavuşuyordu. Ortak kamusal yaşamın simgelerinden bir diğeri ise, klasik ekmek çeşitlerinin dışında, Suriyelilerin "hıbız" adını verdikleri lavaş türü ekmeklerin market ve bakkallarda yer almasıydı.

Ancak Suriyeli talebi etrafında oluşan tüm bu dinamizme karşılık, mültecilerin açtığı işletmelere Karagümrük'teki yerleşik muhafazakâr kitlenin aynı ölçüde ilgi gösterdiğini söylemek oldukça zor. Mülteci grubun kentin en kozmopolit alanlarından biri olan Aksaray bölgesinde açtıkları işletmelerde görülen yoğunluk, Karagümrük'te yerini sadece kendi habitusuna hitap eden bir kapanmaya bırakmıştı. Mülteci kitlenin ticari yatırımlarla hareketliliğe kavuşma arzularına Karagümrüklü yerleşik muhafazakârlar şu an için, katkı sağlamaktan uzak bir görüntü sergiliyordu. Nitekim tabelalarında Arapça yazılar yer alan "mülteci işletmeler"in gündelik rutini, daha çok Suriyelilerle sınırlı bir talep etrafında gelişiyordu. Wacquant'ın deyimiyle,

(Karagümrük'teki) *yerleşik kitleden yalıtılmış ve kent dokusuyla alışverişte bulunmadan, kendi habitusları etrafında gelişen sıkı bir iş bölümüyle* dinamik bir sosyal kapanma görüntüsü sergilemekteydiler. Mülteci ağı, henüz topluluğun tüm üyelerini donatacak bir yeterliliğe ulaşmasa da belirli mensupları dinamizme kavuşturacak bir "mikro örgütsel ekoloji"ye sahipti.[57]

Suriyeli işletmelerin kendi habitusuyla sınırlı ticari ilişkileri, aynı zamanda dışlayıcı kapanmayı gündelik yaşamda görünür kılan alanlardan biri haline gelmektedir. Bununla birlikte, mülteci kitlenin ticari ağları söz konusu olduğunda düşük profil çizen dışlayıcı kapanma, topluluğun bir diğer gerçeği olan *dilencilik*, *yoksulluk* ve *kültürel farklılaşma* gibi alanlara geldiğinde, daha yüksek perdeden dile getirilmektedir. Dışlayıcı kapanmanın "mülteci" motivasyonları, bugün için birçok dinamik üzerinden gelişmektedir. Gündelik yaşamda bu gerçekliğin yansıma imkânı bulduğu ilk alan mültecilerin yerleşme ve konut edinme sürecidir. Yerleşik muhafazakârlarda, Suriyelilerle yan yana yaşama olasılığında gelişen ilk refleks, dışlama tutumlarıdır. AK Parti Fatih İlçe Teşkilatı'nın önemli isimlerinden emlakçı Tuncer'in ifadeleri, bu refleksi açık bir şekilde tercüme etmektedir:

> Suriyelilerden sonra Fatih'te kiralar inanılmaz arttı. Biz emlakçıyız ve şu an hiç kiralık evimiz yok. Hep satılık evlerimiz var. Gerçi ben Suriyelileri hiç sokmuyorum buradan içeri. Komşuma bile önermem yani bunları. Hani bir kişi otursa ya da karı kocadan ibaret aile olduklarını bilsem, kendi evimi bile veririm onlara. Ama şimdi bir evde yirmi kişi oturacaksa, kimin girip çıkacağı belli olmayacaksa güvenemem. Yani ben onlara kefil olamam. Kiralık ev falan da vermem. Ama diğer emlakçılar öyle yapmıyor tabii. Gelecek paraya bakıyor.

Tuncer, ilçe teşkilatında yer aldığı partisinin bugün kamuoyundaki hâkim politikalarından birini oluşturan mülteci meselesinde, farklı bir duruş sergilemektedir. Tuncer, bu duruşu-

57 Loic Wacquant, *Kent Paryaları*, Boğaziçi Ünv. Yayınları, İstanbul, 2011, s. 171-172.

nu ticari kaygılardan bağımsız olarak, ilkesel bir tutumla ilişkilendirmektedir. Ancak, Tuncer'in de deyimiyle, ilçeye yerleşme adına yüksek meblağları gözden çıkaran mültecilerin oluşturduğu iktisadi rant, birçok mülk sahibi ve emlakçı için yeni bir fırsat alanıydı. Bu fırsatın değerlendirilmesiyle ilgili olarak Tuncer'in partiden arkadaşı, AK Parti Ayvansaray Mahalle Başkanı Kudret'in deneyimleri oldukça ilginçti:

> Emlakçı olarak beş kişilik bir Suriyeli ailenin bizim mahalledeki evi tutmasına aracı oldum. Bir gün ev sahibi beni aradı, "Evi beş kişiye verdik ama bir sürü tanımadığım tipler var burada. Nasıl oluyor?" dedi. Eve gidip baktım. Hakikaten haklıymış. On kişi birden olmuşlar. Evi tutan kişiye "Sonradan gelenlere başka bir yer bakalım. Burası olmaz," dedim. Ne oldu biliyor musunuz? Ben diğerleri için başka bir yer ayarlamaya çalışırken, bunlar kirayı yükseltmiş ve ev sahibi de hemen "Tamam," demiş. Şimdi ne yapabiliriz ki bu durumda?

Kudret'in şaşkınlığı, mülteciliğin karmaşık uzuvlarına karşı gelişen muhafazakâr refleksin, aynı kitlenin sunduğu iktisadi imkânlarla, bir anda pragmatik çizgide hizalanmasıydı. Suriyeli demografi bu yönüyle, Fatihli muhafazakârlar için yeni bir iktisadi fırsat alanıydı. Ancak, Fatih'te bu pragmatist döngünün dışında kalanlar da yer almaktaydı. Onlardan biri de önceki bölümde kısa bir şekilde kendisine yer verdiğimiz Erzurum kökenli İlhan'dı.

> Şu an halk deyimiyle, fareyi bağlasan yaşamayacağı yerlere bin lira kira veriliyor. Bizim insanlarımız da çok gaddar. Ben bunları gördükçe kendi kendime üzülüyorum. Yani vatanından zoraki ayrı düşmüş bir insanın sırtından rant elde etmek kadar kötü bir şey yok. Bakın benim Merdivenli Sokak'ta dört katlı evim var. Balat'ın şık bir sokağıdır orası. Allah yardım etti, 2001 yılında dolar bin üç yüz lirayken, yirmi bin dolara almıştım. Şimdi bir trilyon veriyorlar. Her bir dairesi seksen metrekare. Komple benim bina. Aldığım kira ise sadece dört yüz elli lira. Bir daireden dört yüz elli lira kira alıyorum. Ama ben

o paradan öyle bereket görüyorum ki, verenin de gözü kalmıyor kardeşim. Ama hemen yan tarafımda, benden de ufak dairesi olan arkadaşım bin üç yüz lira kira alıyor. "Abi geçinemiyorum," diyor. Geçinemezsin tabii kardeşim.[58]

İlhan, şu an emekli olarak bir yandan Hikmet'le birlikte Maviay hareketinde, bir yandan da Saadet Partisi'nin Balat Mahalle Teşkilatı'nda yer almaktadır. Dolayısıyla sivil toplum ve parti hareketleri içerisinde yer alarak, yaşamını bir misyon etrafında anlamlandırmaktadır. İlhan, belirlediği sembolik bir kira ücretiyle, mültecilerin konut talebinde gelişen rant dalgasının dışında kalmaktadır. Ancak İlhan'ın konut meselesinde yakındığı fırsatçı eğilimlerle eş zamanlı olarak, gündelik yaşamda dışlama motivasyonları ivme kazanmaktadır. Mültecilere yönelen dışlama eğilimlerinin bir diğer yansıma alanı da "kültürel farklılaşma" söylemidir. Dışlamanın "kültürel" boyutlarıyla ilgili olarak, Kudret'in söylemleri oldukça çarpıcıdır. Kudret, parti örgütü (AK Parti) dışında, özellikle emlakçı kimliğiyle gündelik yaşamdaki mülteci gerçekliğiyle doğrudan karşılaşma deneyimlerine sahiptir. Ancak Kudret'in bu deneyimlerle ilgili anlatısında, yüksek kültür/düşük kültür ayrımları oldukça aktiftir:

> Suriyelilerin girdikleri binalarda ya da sokaklarda yaşayan insanlann onlardan rahatsız olduklan doğru. Ama bunun en temel nedeni temizliktir. Bizim insanımız Allah'a şükür temiz bir toplum. Biz temizliğe önem veren bir milletiz. O konuda Suriyeliler çok sıkıntılı. Bu yüzden istemiyor insanlar Suriyelileri. Ben mesela emlakçı olduğumdan birçok eve girdim. Çoğuna da bağırıp çağırmışımdır. Bu pisliklere insanlar katlanmak zorunda değil ki. Tamam, başına kötü bir şey gelmiş olabilir. Buraya kötü şartlarda gelmiş olabilirsin ama sen demek ki orada da böyleymişsin. İnsan nasılsa öyledir. Nereye giderse gitsin, değişmez. Yani ben buradan Suriye'ye gitsem, benim temizlik adabım değişir mi? Böyle işte. Biraz pisler. Biraz değişikler.
>
> Mesela geçenlerde Kethüda Camii'ne cuma namazına gittim. Normalde içeride kılardım. Bu sefer geciktiğimden av-

58 Görüşme Nisan 2015'te gerçekleştiğinden, belirtilen rakamlar o döneme aittir.

lunun hemen arkasında kılmak zorunda kaldım. Tam oturacakken, baktım Suriyelinin biri ayakkabısını çıkarmış. Betonda duruyor. "Sen ne yapıyorsun? Ben tuvaletten çıkıp, direkt buraya gelip ayakkabımla basıyorum. Sen de ayağınla buraya basıyorsun. Şimdi geçeceksin namaza halıyı kirleteceksin. Hiç mi temizlik alışkanlığınız yok ya?" diye sinirlendim. Yani bunlara kızıyoruz biz.

Kudret için temizlik alışkanlığı, mültecilerle yerleşik muhafazakârlar arasındaki kültürel farklılaşmanın temel göstergesidir. Dolayısıyla kültürel simgelerden hareketle üretilen bu ayrımlar, gündelik yaşamda gelişen dışlamanın meşruiyet zemini haline gelmektedir. Ancak, mülteci grubun dışlama pratiklerinin ana nesnesi haline gelmesine yol açan söz konusu "düşük kültür" düzeyi, yerleşik muhafazakârlara sundukları iktisadi imkânlarla "tahammül edilebilir" bir noktaya evrilmektedir. Kudret, "temizlik adabından dolayı çoğuna bağırıp çağırsa" da mültecilerin cazip konut talepleri karşısında gayet "duyarlı"dır.

Mülteci kitleye dönük dışlama motivasyonlarının geliştiği bir diğer alan ise, "etnik kimlik farklılığı"na dayalı söylemdir. Bu bölümün ilk başlıklarında kendisine yer verdiğimiz Orhan, kişisel hikâyesi ve söylemleriyle bu konuda oldukça öne çıkan bir görüşmeciydi. Bugün otuz iki yaşında ve grafiker olarak mesleki yaşamını sürdürmektedir. Hatırlayacağımız gibi Orhan'ın Karagümrük'teki yerleşme geçmişi, ailesinin 1985'te Malatya Pötürge'den göç etmesiyle gerçekleşmektedir. Etnik kökeni Kürt olmasına karşın, kişisel habitusunun Karagümrük ve çevresinde şekillenmesiyle, agresif bir "milliyetçi-muhafazakâr" kimliğe yönelmiştir. Orhan, kendisiyle gerçekleştirdiğimiz görüşmede Suriyelilerin gelmesiyle Fatih'te güvenlik probleminin had safhaya çıktığını belirtiyordu. Ancak diğer görüşmecilerden farklı olarak, gelen mülteci kitlenin etnik kimliğine işaret ederek bu süreci anlamlandırıyordu:

> En son, Kobani olaylarında gelenlerle burada güvenlik çöktü. Annem anlattı. Damacana su istemiş telefonla. O sırada kapıda oturan Suriyeli çocuklara "Müsaade edin geçsin," demiş. Yu-

karıdan bir çocuk, "Yol vermezsek ne olur?" diye ters cevap vermiş. Tabii annemlerin kafası bir milyon olmuş. Bunu yapan da küçücük bir çocuk yani... Daha geçen onlardan birini dövdüm kapının önünde. Bu sefer karşı binaya su getirmişlerdi. O sırada kapıda bunların birinin iş için kullandığı motoru vardı. Babam da "Oğlum motoru çek. Geçsinler," dedi. "Çekmicem," deyince, ben de çıkıp o çocuğun ağzını burnunu dağıttım. Sonra bir baktım. Yok Diyarbakırlısını, Mardinlisini, Urfalısını tutmuş gelmiş. Dedim, "Siz kimsiniz? Daha yeni buradasınız. Siz dağda yaşarken, ben burada top oynuyordum." Onları da dövdüm yolladım. Hani "it sürüsü" derler ya, bunlardan birini döversin, hemen toplanır gelirler. Ben hatta belediye başkanına, "Gönderin bunları," diye yazdım. Adamın bana cevabı şu: "Şu an kış sezonu. Dışarıdaki dilencileri bile anca toplamaya çalışıyoruz."

Bunlar çok garipler. Bir şey demeye mahal vermeden, hemen tersliyorlar. İlk geldikleri zamanlar el açıyorlardı. Acıyorduk. İçimiz elvermiyordu hallerine, birkaç kuruş veriyorduk. Ama daha üç beş ay önce bi çocuk yine el açıyordu. "Hadi oğlum git!" deyip, şöyle elimi göğsüne koyup ittim. Tükürdü arabaya. Tekme attı. Ben de Allah yarattı demedim vurdum yumruğu suratına. Küçük müçük, ama bizim de nevrimiz dönüyor. Hani derler ya, iyilikten maraz doğuyor. İşte aynen böyle. *Türk dilenciyi özledik.* Yani bir de şey arsızlar. Hani para falan veriyorsunuz, daha da fazla istiyorlar. Yapışıyor yani.

Orhan'ın "Siz kimsiniz? Daha yeni buradasınız. Siz dağda yaşarken, ben burada top oynuyordum," ifadeleri, kentsel bir refleksi yansıtmakla birlikte, kişisel habitusunda yer alan dönüşümleri açığa çıkarıyordu. Bu dönüşümün seyri, daha çok milliyetçi-muhafazakâr bir kulvarda gerçekleşmektedir. Nitekim Orhan, tasavvur dünyasında mültecileri konumlandırırken gündelik yaşamdaki tutumlarıyla etnik aidiyetlerini bütünleştirir. Etno-kültürel dışlama, Orhan'ın gündelik yaşamda mültecilerle karşılaşmalarında temel refleksini oluşturmaktadır. Bu tür motivasyonlardan hareketle gelişen dışlama, karşılaşma

alanlarında hâkim grubu tahammülsüz kılar. Orhan'ın deneyimleri, bu hoşnutsuzluk çıtasının yükselerek şiddet eylemlerine kadar vardığını göstermektedir. Belediye başkanına yazılan mektupta ifade edilenler ise, mültecilerle ilgili yaşanan tahammülsüzlüğü yansıtan bir diğer göstergeydi.

Dışlamanın varlık kazandığı bir diğer alan ise, "korku söylemi" etrafında gelişir. Özellikle mülteci kitle içerisinde hâkim olan yoksulluk ve yoksunluk halleri, yerleşik muhafazakârlarda korku ve güvensizlik reflekslerini üretmekteydi. Gündelik yaşam, bu algılardan hareketle dışlama ve yabancılaşma pratiklerine sahne olur. Nitekim, bir önceki başlıkta kendisine yer verdiğimiz ev hanımı Birsen'in mültecilerle ilgili anlatısında korku ve güvensizlik temaları oldukça aktifti:

> Yirmi yıl öncesinin Karagümrük'ü ile şimdikini karşılaştırın derseniz, şimdi daha çok tedirginim. Özellikle bu Suriyelilerden sonra. Bizim apartmanda da varlar. Onlar geldikten sonra hırsızlıkların, tehlikelerin daha çok arttığına inanıyorum. Aslında bir yandan da çocuklarına üzülüyorum. Mesela bir Eminönü'ne gittiğimizde görüyoruz. O çocukların günahı yok aslında. Çırılçıplak ayakları. Üstleri başları perişan. En çok onlara üzülüyorum. Zaten bunlarda maddiyatı iyi olanlar ev alıyor. Kötü olanlar da dileniyor. Mesela pazara çıkıyoruz. Pazarcılar bile şikâyetçi bunlardan. İnsanlar rahatsız yani. Sürekli bir şeyler istiyorlar. Onlar tamamen buraya yerleşirlerse, *artık biz gideriz, affedersiniz ama onlar gitmez.*
>
> Tabii hepimizin zor zamanları olur. Düşkünlük zamanları olur. Bu dünya imtihan dünyası. Belki sınanıyoruz bunları yaşarken. Allah isyan ettirmesin. İsyan etmek istemiyoruz, ama insanız sonuçta. Yanlış bir şey düşünmek istemem, ama o insanlara karşı daha çok güvensiziz. Çünkü kendi insanımız olsa daha iyi yardımlaşırdık. Yani kendi insanımızla ben yaşamak isterim. En azından birine yardım edeceksem kendi insanım olmalı.

Birsen, yer yer "ilahi bir sınanma" olarak gördüğü mültecilerle bir arada süren gündelik yaşamı, korku ve güvensizlik te-

malarıyla betimlemektedir. Birsen'in gündelik yaşamdaki mülteci deneyimi "aynı apartmanda" yaşanacak bir fiziksel yakınlığa kavuştuğu halde ilişkiler dünyasında hâkim hatlar, yabancılaşma ve dışlamadır. Nitekim yabancı olarak mülteciler, Simmel'in de belirttiği gibi, kentte birey olarak değil, daha çok ait olduğu topluluk üzerinden algılanır.[59] Mülteci topluluğa yönelen damgalamaların etkisiyle kamusal deneyim, "fiziksel yakınlaşma ve zihinsel düzeyde uzaklaşma"[60] diyalektiğine sahne olur. Birsen bu durumun gerekçesi olarak, hırsızlık gibi suçların mülteci grubun gelişiyle artmasını göstermektedir. Mülteci grubun rutini olarak çarşı, pazar gibi tüm kamusal yaşamı saran dilenme görüntüleri de yerleşik muhafazakârlarda gelişen dışlama eğilimlerini tahkim etmektedir. Aynı zamanda mülteci varlığı, bu zihin dünyasında bir yandan "tekinsiz" olarak kodlanırken, diğer taraftan "Artık biz gideriz, affedersiniz ama onlar gitmez," teslimiyetiyle bir distopya olarak kanıksanır.

Dışlama eğilimlerinin yansıdığı bir diğer alan ise, mülteci grubun varlığını kentsel politikaların bir parçası olarak kodlayan söylemdir. "Sosyal yaşamı istikrarsızlaştırma" işleviyle mülteciler, yerleşik muhafazakârların mekândan tahliyesini öngören bu politikanın bir parçası olarak okunur. Bu söylemin araştırmamız boyunca en istikrarlı savunucularından Başbağlarlı Emrah, diğer kolektif gruplarda olduğu gibi, mülteci varlığını da "kentsel bir strateji" üzerinden anlamlandırır:

> Biz Cansuyu Derneği olarak her ramazan ayında Suriyelilere yardımlarımızı yaparız. Yardım yapacağımız evi, önceden tespit edip gidiyoruz. Çok kötü durumda olduklarını biliyoruz. Mesela bir gün eve davet ettiler. Girdik. Yani insan yaşamaz oralarda. İnsanı bırakın, hayvan bile yaşamaz. Suları yok doğru düzgün. Yerler leş gibi. Ne buldularsa sermişler. Dizilmişler on kişi, bir odada yatıyorlar. Yani gencecik kızlar, adamlar var. Eve girdikten hemen sonra kaçtım ve çorabımı da çıkarıp

59 Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2009, s. 153.

60 *A.g.e.*, s. 322.

attım yani. O kadar pisti. İnsan düşünüyor işte "Bunların sonu ne olacak?" diye. *Yani bunlar neden Fatih'e geldi? Neden geldiler, çünkü burayı yaşanmaz hale getirmek için getirtildiler. Aslında onların bir suçu yok. Madem getirdiysen, düzgün bir yere koyabilirdin yani. Neden özellikle Fatih'e getirdin?*

Emrah, mensubu olduğu partinin[61] sosyal yardım faaliyetleri kapsamında, mültecilerle bir araya gelmektedir. Ancak gündelik yaşamın doğal akışında, bu yakınlaşmanın izlerine rastlanmaz. Bu alanda daha çok sınırlar hâkimdir. Sınırların yansıdığı alanlardan biri de mültecilerin açtığı ticari teşekküllerdir:

> Pek alışveriş yapmayız onlardan. Ben mesela hiç almadım onların dükkânlarından bir şey. Naci Şensoy Caddesi'nde yoğunlar artık. Kendi insanları geliyor alışveriş yapmaya. Karagümrüklü birinin bir şey aldığını hiç görmedim. Ben almadım, almayı da düşünmüyorum. Çünkü güvenmiyorum. Yani onlara pis demek istemiyorum, ama farklıyız.

Emrah, mültecilerin ticari teşekkülleriyle ilgili geliştirdiği dışlama söyleminin gerekçesi olarak, mülteci grubun "düşük kültür düzeyi"ni gösterir. Ancak Emrah'ın kültür vurgusu, karşılıklı etkileşime dayanan bir gündelik yaşam deneyiminden hareket etmez. Daha ziyade, mültecilik rutini olarak yoksulluk ve yoksunluk görüntüsü etrafında gelişen bir refleksi (ihtiyat) ifade eder. Bu yaklaşım, mülteciliğin yoksun/yoksul hallerine dönük muhafazakâr duyarlılığın, kurumsal yardım ağlarının gelip geçici doğasıyla sınırlı kalma nedenini açıklamaktadır. Gündelik yaşamın ayrıntılarında mültecilerle bireysel temelde ilişki kurmaktan sakınma ise, rutin bir refleks olarak kendisini gösterir. Benzer bir örnek olarak, AK Parti Karagümrük mahalle temsilcilerinden Vehbi, aynı binada yaşamalarına rağmen, mülteci anlatısında toplulukçu refleksleri yansıtmaktaydı:

> Bir kere apartman kültürleri yok. Mesela gelirleri var. Çalışıyorlar, ama aidat istediğimizde vermiyorlar. İnkâr ediyorlar. Apartmanda bir masraf olduğunda "Ev sahibimiz versin," di-

61 Saadet Partisi.

yorlar. Hani bir uyumsuzluk var. Mesela biz apartmanda otururken, bunlardan değişik yemek kokuları geliyor. Değişik şeyler pişiriyorlar. Temizliğe dikkat etmiyorlar. Evleri içeri girilecek gibi değil. Yani böyle oturdukları yerden belliyken, insanlar bunların açtığı yerlerden neden alsın ki. Çekiniyoruz haliyle. Alışveriş yapmıyoruz.

Vehbi'nin mültecilerle aynı binada süren gündelik yaşamında, bireysel deneyimlere yer yoktu. Bunun yerine, toplulukla ilgili belirli niteliklerin öne çıkarılmasına dayanan damgalamalar ön plandaydı. Damgalama burada, komşuluk düzeyinde ilişki kurmaktan ve ticari işletmelerden alışveriş yapmaktan sakınmaya kadar geniş bir yelpazede etkisini gösteriyordu. Ancak parti örgütünün toplandığı masada, bu dalganın dışında kalarak, mülteci grubu anlama çabasına sahip olanlar da yok değildi. İş yerinde bir Suriyeli mülteci çocuğa istihdam sağlayan Mahalle Başkanı Ayhan, onların başında geliyordu:

> Ben çok mu vicdanlı bakıyorum bilmiyorum, ama Suriyelilerin geçici olarak burada olacağını düşünüyorum. En fazla burada ekonomik yatırım yapan ya da sermayesiyle buraya gelenler kalır. Diğerleri gider. Ben onların kalmasından yanayım. Hatta onların burada dükkân falan açmalarında bir mahzur görmüyorum. Ama yaşam tarzları bizle pek bağdaşmıyor. Örnek vereyim: Apartmanlarda bir dairede on-on beş kişi kalıyor. Çok gürültü yapıyorlar. Yanımda çalışan Suriyeli çocuğa bir gün sordum: "Siz neden böylesiniz?" diye. "Abi bizim orada tek katlı, bahçeli evlerimiz vardı," dedi. Orada daha iç içe, kasaba-köy tarzı yaşamışlar. Bu şekilde yetişmişler. Şimdi buraya bir şekilde geldiler. Apartmanda on daire var diyelim. Adamın da sekiz dokuz çocuğu var. Tabii bunlar paldır küldür inip çıkıyorlar. Haliyle apartmandakiler de bunlardan rahatsız oluyorlar. İnsanlar da "Yaa her taraf Suriyeli doldu artık," demeye başladılar. Bir rahatsızlık var. Bunu herkes görüyor.

Ayhan öncelikle, Suriyeli topluluğun Fatih'te kalıcı olması etrafında işlenen distopyanın dışında kalarak, mülteci mese-

lesine özgüvenle yaklaşıyordu. Bu yaklaşımıyla, aynı zamanda mahalle başkanı olduğu partisinin politikalarıyla bütünleşiyordu. Her ne kadar masadakiler Ayhan'la benzer politik aidiyetlere sahip olsa da mülteci meselesinde partinin hassasiyetlerine yer verilmiyordu. Mültecilerle ilgili masadaki hâkim hava, dışlama yönünde esiyordu.

Mültecilerle ilgili dışlayıcı kapanma, son olarak "eğitim sahasında" görünüm kazanır. Fatih'te şu an bütünüyle mülteci öğrencilere hizmet veren birçok eğitim kurumu yer almaktadır. Sivil toplum bünyesinde açılan bu kurumlar, daha çok İslâmi STK'lar ve maddi düzeyi gelişkin mültecilerce desteklenerek varlığını sürdürmektedir. Bölümün başında bu alanla ilgili olarak, Necmi'nin öncülük ettiği Mavi Haliç Derneği ve Sıcak Yuva Vakfı'nın çalışmalarına yer vermiştik. Ancak bu kurumların dışında kalarak, devlet okullarında Türkiyeli öğrencilerle bir arada eğitim gören mülteci çocuklar da bulunmaktadır. Nitekim bölgedeki devlet okullarından birinde yönetici olan Asım'la 2016 yılı başlarında gerçekleştirdiğim görüşmede, okulun gündeminin başında mülteci çocuklar gelmekteydi:

> Öğrencilerden gözlemlediğim kadarıyla Türk öğrenci, Suriyeliyi sevmiyor. Suriye'den ilk gelenler, buradaki Türklerle biraz içli dışlı oldular. Daha çabuk alıştılar. Hemen Türkçe öğrenmeye başladılar. Ve Türk öğrenciler de onları, daha bir bağırlarına bastılar. Ama bunlar çoğalınca, kendi aralarında belli bir kolonileşme oldu. Sayıları günden güne artınca, burada küçük bir azınlık gibi oldular. Ve kendi içlerine daha da bir kapalı hale geldiler. Mesela bu sene başında okula gelen üç Suriyeli öğrenci, inadına Türkçe öğrenmiyor. Ayrı ayrı sınıflara koydum onları, Türkçe öğrensinler diye. Yine de öğrenmemekte ısrar ediyorlar. Derslerden kaçmaya çalışıyorlar. Ama geçen seneki altıncı sınıflardaki Suriyeli çocuklar çok daha çabuk öğrenmişlerdi Türkçeyi. Şimdi tamam bu çocuklara okulda iyi davranılmıyor olabilir. Hatta bizim Türk öğrenciler çoğu zaman onları şikâyete geliyor. Ama bu sene gelen Arap öğrencilerin durumundan hiç ümitli değilim. Memnun da değilim...

Asım, mülteci grubun ülkemizde kalıcı olduğunu düşündüğünden, eğitim sürecinde Türk dilinin ön planda olduğu bir entegrasyonu önceliyordu. Bu tahayyül, özellikle mülteci öğrencilerin okulda münferit olarak yer almaya başladıkları dönemde oldukça işlevseldi. Ancak mülteci sayısının günden güne artan seyri, okulun gündemine farklı konuların girmesine yol açıyordu. Nitekim mülteci öğrenci sayısı arttıkça, okuldaki ilişkilerin ana ritmini "karşılıklı kapanma" refleksleri belirliyordu.

"Gayrimüslim ajanda" olarak kentsel dönüşüm: "Fatih'i Vatikanlaştıracaklar!"

Fatih'in 1950 sonrası çoğul kimlik dünyası, kentsel-İslâmi habitusun erken evrelerinde farklılıklarla bir arada yaşamaya dair bir deneyimi ortaya koyar. Önceki bölümde yer verdiğimiz gibi, Fatih'teki çoğulcu deneyimin bileşenlerinden biri de gayrimüslimlerle bir arada süren yaşamdır. Çeşitli görüşmecilerin deneyimleri, kültürel alışverişin zengin mirasına vurgu yapıyordu. Ancak özellikle 6-7 Eylül Olayları ile başlayan (kültürel) çatışma hattı, çoğulcu mirasın ters yüz edilmesini belirliyordu. Süreçle birlikte Fatih'teki müslim-gayrimüslim ilişkilerin temel ritmi dışlama yönünde evriliyordu.

Yerleşik muhafazakârlar ve gayrimüslimler arasındaki (dışlayıcı) kapanmanın bugün için ana aksı, daha çok mekânsal düzeydeki "simgesel iktidar mücadeleleri" üzerinden gerçekleşmektedir. Kapanma ve çatışma aksının sembolik biçimlere yönelmesinde, özellikle 6-7 Eylül sonrası dinamikler etkili olmuştur. Gayrimüslim topluluk, Fatih'te bu dönemden itibaren demografik görünümünü kaybederek, kültürel varlığı sembolize eden mekânsal örüntülerle sınırlı kalmıştır. Ancak nüfus boyutu sembolik bir düzeye kavuşsa da ibadet kurumları, okullar ve mimari yapılar gibi mekânsal örüntüler etrafında gayrimüslimler, "muhayyel bir kültür" olarak varlığını sürdürmektedir. Nitekim gayrimüslim habitusun mimari yapılarla sınırlı varlığı bile, yerleşik muhafazakârları kuşatan "teyak-

kuz hali"ni sona erdirmez. Fetih sonrası dönemde Fatih Külliyesi'nin inşasıyla başlayan karşılıklı "simgesel iktidar mücadelesi", bugün Fatih'teki muhafazakârların retoriğinde hâlâ canlı bir varoluşsal alandır.

Farklı habituslar arasındaki rekabetçi ilişkilerin istikrarlı varlığı, söz gelimi demir-döküm işçisi Murat'ın ideolojik dönüşümünde etkisini göstermiştir:

> Bence 12 Eylül'den sonra dindarlara baskı oluştu. Mesela ben İslâmi partilere hiç oy vermiyordum. 94'te Mehmet Ali Şahin burada birkaç ay belediye başkanlığı yaptı. Patrikhane'nin tahrikiyle ekarte oldu. Patrikhane'nin orada bir kapı vardı. O kapının açılmasını istedi. Patrikhane de açılmayacağını belirtti. Osmanlı, bu kapıda bir Rum ajanı asmış. O kapı yıllardan beri kapalı. İşte Mehmet Ali Şahin'i bir şekilde ekarte ettiler. Ben de o zaman *Patrikhane'ye karşı tepki olsun diye Refah Partisi'ne oy verdim. Ondan evvel Ecevit'e veriyordum.*

Murat, patrikhane etrafında gelişen "kapı" krizini, Fatih'teki yerel politik değişimleri anlamada bir referans olarak görüyordu. Ona göre Mehmet Ali Şahin'in belediye başkanlığının kısa sürmesinde, patrikhanenin negatif kampanyası etkili olmuştu. Bu açıdan olayı, İslâmi hareketin 12 Eylül sonrası kitleselleşmesinde önemli bir arka plan olarak yer alan "mağduriyet"in bir parçası olarak görüyordu. Sürecin Murat üzerindeki etkisi, ilk olarak siyasal düzeyde gelişiyordu: Millî Görüş partilerine yönelim. Bununla birlikte Murat, zamanla dinî topluluklardan birine dahil olarak, dönüşümünü kökleştirmiştir. Nitekim bugün, Menzil cemaatine mensup olarak Balat'taki yaşamını sürdürmektedir. Kültürel kimlik düzeyindeki çatışmalar, bu dönüşümünde etkili olmuştur. Diğer taraftan Murat'ın sözünü ettiği "kapalı kapı", bugün hâlâ Fatih'teki muhafazakârları, patrikhaneye karşı "teyakkuz halinde" tutmaktadır. Söz gelimi, kapının patrikhaneye yönelik kuşkuda bir metaforun çok ötesine taşan anlamı, Maviay hareketinin öncüsü Hikmet'in sözleriyle belirginleşmektedir:

> Sadrazam Ali Paşa'yı biliyorsunuz. Mora İsyanları sırasında o dönemin papazını, "Kin Kapısı"nda asan devlet adamı. Rusya ile iş birliği yapıp, Osmanlı'yı arkadan vuran papazı asıyor. Patrikhane'ye çıkarken üç kapı var. O kapılardan biridir Kin Kapısı. Biz çocukluğumuzdan beri o kapıyı kırıp, içeri girmek istemişizdir. *O kapıyı ancak bir Türk büyüğü öldürülürse açacaklar. Böyle düşünüyorlar. Hedefleri böyle.* Yani tamam Rumlarla biz burada kardeş gibi yaşadık. Gelsinler kiliselerini yapsınlar. Okul yapsınlar. Otursunlar. Onlarla bir problemimiz yok. Ama tepede oyunlar oynanıyor.

Hikmet, önceki başlıklarda gayrimüslimlerle bir arada süren geçmişi, "İbadet hariç, her şeyi paylaşırdık," mottosuyla ifade ediyordu. Gayrimüslimlerle ilişkiler, kişisel hafızasında çoğul deneyimlerle sarmalanmıştı. Çok kültürlü söyleme vurgu yapan Hikmet, gayrimüslimlerle ilgili sosyal alandaki ibadet, eğitim ve yerleşme tekliflerine de açıktır. Ancak, gayrimüslim mirasın günümüz Fatih'indeki kurumsal bir temsili olan patrikhaneyi, "tepede oynanan oyunlar"ın baş aktörü olarak görüyordu. "Kin Kapısı" örneği, bugün için "muhafazakâr kuşku"nun önemli bir sembolüdür. Dolayısıyla patrikhane özelinde gayrimüslimlere yönelen kuşku, bugün dışlayıcı kapanmanın temel belirleyicisi haline gelmiştir.

Kuşku sarmalını harekete geçiren bir diğer dinamik ise, "patrikhanenin Fatih'te genişleme politikasına sahip olduğu" algısıdır. Hikmet, "tepede oynanan oyunlar" söylemiyle, bu algıya işaret ediyordu. Bu yaklaşım içerisinde, son dönemlerde Fatih'teki birçok değişim, patrikhane etrafında okunuyordu. Aynı zamanda, bölgedeki cemaatlerin varlığı ise, bu genişleme dalgasına karşı bir "set" işlevi etrafında kodlanıyordu. Nitekim patrikhanenin "genişleme politikası" etrafında kurulan kuşku, bugün Fatih'teki birçok muhafazakârın, İsmailağa'nın bölgedeki varlığını "bir emniyet supabı" olarak görmesine yol açmaktadır. Çarşamba semti bu açıdan, Fener-Balat'a hâkim gayrimüslim ve seküler dokuya karşı İslâmi habitusun sınır hattını oluşturmaktadır. Söz gelimi AK Parti Ayvansaray Ma-

halle Başkanı Kudret, cemaatin varlığını bu bağlamda anlamlandırmaktadır:

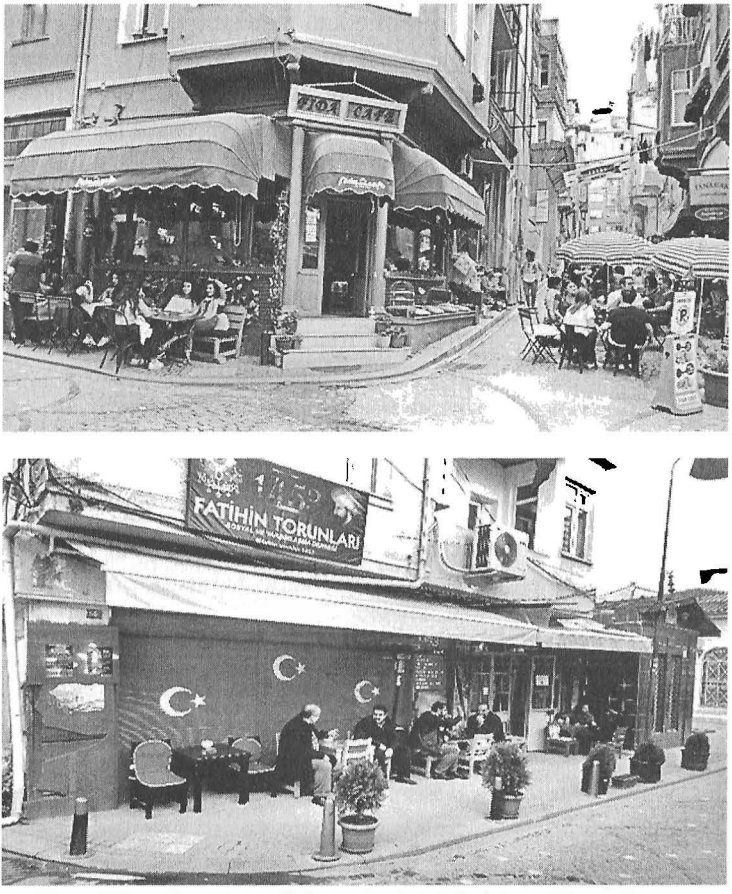
> Çarşamba'daki İsmailağa bana göre, buranın emniyet supabıdır. İsmailağa, Patrikhane'ye veya oluşabilecek farklı yapılanmalara karşı bir emniyet supabıdır. Bundan sonra da olmaya devam etmelidir. Biz, İsmailağa'yı seviyoruz. Her zaman da orada olmasını istiyoruz. Bizim onlarla hiçbir zaman bir sıkıntımız yoktur. *İsmailağa'yı sıkıntı yapan kişinin zaten imanında sıkıntısı vardır.*

Kudret, Çarşamba'da ortaya çıkan manzarayı, İslâmi kimliği yaşanılır kılma imkânıyla sınırlı okumaz. Semt aynı zamanda, aşağı kısmındaki "İslâmi bünyeye zararlı kültürler"in metastaz etkilerine karşı, hudut görevi görür. Gerçekten de söz konusu mekânları konu alan bir gözlem sürecinde ilk göze çarpan gerçeklik, karşıt yaşam biçimlerinin billurlaşan görüntüleridir. Söz gelimi Çarşamba'daki pür-İslâmi yaşam alanı, Yavuz Selim Caddesi boyunca aşağıya inildiğinde, farklı kimliklerin ve ekonomik düzeylerin dahil olabildiği bir çeşitliliğe açılmaktadır. Yavuz Selim Camii'nin hemen alt kısmından itibaren başlayan bu açılımda ilk sahneyi keskin yokuşlu sokakların yoksul sakinleri olarak Kürt ve Roman haneler almaktadır. Bu ayrıntının üzerinde fazla durmayıp yolumuza devam ettiğimizde karşılaştığımız Fener Rum Lisesi, simgesel sınırların tecessüm etmiş halini ortaya koymaktadır. Halk arasında "Kırmızı Mektep" diye anılan bu kurum, bugün mütevazı düzeyde öğrenciye sahip olmasına rağmen, gayrimüslim habitusun önemli bir sembolü olarak varlığını sürdürmektedir.

Kırmızı Mektep'ten sonra simgesel sınırın bir diğer temsili olarak Vodina Caddesi'ne yaklaştığımızda, farklılaşma düzeyi ilk olarak işletme isimlerinde kendini göstermektedir: Dimitri Cantemir Museum Cafe, Vanilia, Fanaraki, Narissa, Cooklife, Vodina Cafe, Maison Balat, Gabo, Agora meyhanesi... Kültürel kimlik referansı olarak mahallenin yukarı kısmındaki Çarşamba'da İslâmi geleneğe uygun işletme isimleri, burada yerini Batılı konseptlere bırakmaktadır. Ancak, münferit örnekler-

le sınırlı kalsa da yerleşik muhafazakârlar cadde üzerindeki bu akıma karşı duyarsız değildir. Örneğin Fatih'in Torunları 1453 Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, caddedeki hâkim kültüre karşı, muhafazakâr reaksiyonu temsil eder. Derneğin kepenkleri dahi, Türk bayrağı ile bezelidir. Dolayısıyla burada "kültür savaşları" olduğu net bir şekilde görünmektedir.

Patrikhane özelinde gayrimüslim habitusa karşı gelişen kuşku sarmalı, kentsel dönüşümle ilgili yaklaşımlarda da açığa kavuşur. Bu bağlamda, Fatih'in tarihi nitelikteki alanlarında sürdü-



Vodina Caddesi'nde simgesel iktidar mücadelesinin iki önemli temsili.

rülen kentsel dönüşüm uygulamaları, muhafazakâr söylemde bir "patrikhane projesi" olarak yer alır. Yerli-yabancı üst sınıfların ve elitlerin bölgeye dönük ilgileri "patrikhanenin genişleme politikası" hanesine yazılır. Fatih'in 1980 sonrası hizmet sektörüne geçiş sürecinin bir parçası olarak artan otel sayıları, giderek bu "strateji" etrafında anlamlandırılmaktadır. Hikmet, otellerle ilgili muhafazakâr kuşkuyu çarpıcı şekilde ifade etmekteydi:

> Balat'ı otelleştirmek istiyorlar. Zaman gelecek, Sultanahmet'te nasıl mahalle kültürü kalmadıysa, tüm Fatih de öyle olacak. Yani burada büyük bir rant var. Fatih Sultan Mehmed'in ayak bastığı buradaki mahalle kültürünü yok edecekler. Buraları yıkıp, otel yapacaklar. Ada bazlı otel yapılmak isteniyor. Zaten yirmiye yakın gizli çalışan otel var.
>
> Geçenlerde belediye, Polisan firmasıyla anlaşmış. Sokakları boyattı. Güya rehabilitasyon yapacaklar. Evin içi zaten çürük. Fırçayla boyamakla ne rehabilitasyonu olacak? Burada büyük oyunlar oynanıyor. Mahalle kültürümüz yok edilmek isteniyor. Daha da ileri gidip, burayı "Vatikanlaştırmak" hedefleniyor. Mesela burada Fatih Sultan Mehmed'in ismini kaldırmak için belediye ile birlikte çalışma yaptılar. Artık buranın adına "yarımada" demek gibi...

Hikmet, otellerin giderek genişlemesini (muhafazakâr) mahalle dokusunun sona erişi olarak görüyordu. Kent merkezinin 1980 sonrası endüstrisizleşmesine eşlik eden yerleşim alanı niteliğinden çıkma sürecini, kimlik kodları üzerinden okuyordu. Dolayısıyla mekânla ilgili tasarruflarda, küresel kapitalizmin ve ona bağlı gelişen ekonomi-politik dönüşümlerin etkilerine yer vermiyordu. Daha çok, "kültürel çatışma" hattı üzerinden süreci anlamlandırıyordu. Örneğin "Vatikanlaştırma" söylemini, mekânla ilgili tüm tasarrufları anlamada belirleyici kılıyordu. Hikmet, "kültürel hegemonyaya dayalı ajanda"nın izlerini, mekânlara verilen yeni isimler üzerinden sürüyordu. Fatih'le ilgili son dönemde sıkça dile getirilen "tarihi yarımada" ifadesini, patrikhanenin genişleme politikalarının parçası olarak görüyordu.

Ancak, yerleşik muhafazakârların isimler etrafında ortaya koyduğu kuşku bununla sınırlı değildi. Özellikle, belediyenin bölgedeki mahalleleri birleştirmesinden sonra gelişen yeni mahalle isimleri, "bir patrikhane projesi" olarak kodlanıyordu. Maviay hareketinin diğer mensubu İlhan, mahalle birleşimi ardındaki muhafazakâr kuşkuyu şu şekilde dile getirmekteydi:

> Eminönü Fatih'e bağlanmadan önce Fatih'te altmış dokuz mahalle vardı. Bu mahalleler yirmi dörde indi. Tabii mahalleler birleştirilirken geleneksel isimler silindi. Örneğin bizim mahallenin adı Balat oldu. Balat'ın ne anlama geldiğini ben bile bilmiyorum. Karşılığı yok. Ama bir Hızır Çavuş, Molla-Aşki, Kasım Gürani, Tavkii Cafer, Kâtip Muslihittin gibi isimleri neden koymadılar? Mesela yine yanı başımızdaki mahalleye Ayvansaray isminin konulması gibi...

İlhan, yaşadığı bölgede gayrimüslim geçmişe vurgu yapan isimlerin seçilişini, İslâmi habitusu silme arzuları olarak anlamlandırıyordu. İlhan'ın belirttiği gibi, mahallelerin birleşim sürecinde Balat-Ayvansaray hattı, geleneksel mahalle isimlerinden arındırılmıştı. Ancak bu tasarrufun arkasında "dinî-tarihî geçmişi silme" gibi motivasyonların ne ölçüde yer aldığı, Fatih'in diğer bölgelerindeki yenilenen mahalle isimlerine bakılarak açıklığa kavuşabilirdi. Söz gelimi "Molla Gürani", "Hırka-i Şerif", "Sümbül Efendi" vb. gibi dinî-tarihî geçmişe vurgu yapan birçok sembolik kod, yeni mahalle isimleri olarak yerini alıyordu. Dolayısıyla İlhan'ın mahalle isimlerinin değişimi etrafında gördüğü "toplum mühendisliği", ilçenin diğer bölgeleri dikkate alındığında oldukça naif kalmaktaydı.

Mahalle isimlerinin değişimi, İlhan için Fatih'te hâkim muhafazakâr kültürün etkilerinin silinmesine dönük bir tasarruftu. Her ne kadar bu analiz oldukça genelleyici gözükse de seçilen isimler etrafında gördüğü "toplum mühendisliğini", kültürel ve sembolik boyutlarla sınırlı tutar. Diğer bir ifadeyle, seçilen isimleri Fatih'in muhafazakâr karakterine karşı geliştirilmiş sembolik bir müdahale olarak görür. Ancak belediyenin bu tasarrufunu, bizatihi "muhafazakâr kitlenin Fatih'ten gönde-

rilme stratejisi"yle buluşturanlar da yok değildi. Onlardan biri de Başbağlarlı Emrah'tı. Bu bölümdeki kolektif dışlama ile ilgili birçok başlıkta Emrah'ın görüşleri yer alıyordu. Emrah, özellikle dezavantajlı sosyal grupların Fatih'teki varlığını, "yerleşik muhafazakârların tahliyesi"ni amaçlayan politikaların bir parçası olarak görüyordu. Diğer taraftan bu politikaların arkasında yatan aktörleri ve "tahliye" sonrasına ilişkin varsayımlarını ise, patrikhane bahsinde netleştiriyordu:

> Mahalleleri birleştirip, adlarını değiştirdiler. Yani isimleri fetihle beraber konulan mahallelerdi bunlar. *İşte bu yapılan projelerin hepsi, Fatih'i boşaltma projesidir. Daha açık konuşayım, Patrikhane projesi*dir. Mesela Fatih'le Eminönü neden birleştirildi? Ben bunu araştırdım. Daha önceden Fener-Rum Patriği, pazar günleri ayine çıkarmış. Gelirmiş en son Ayasofya'nın önünde son ayinini yapar, gidermiş. Bu, olmasın diye bizim yönetim yeni bir şart koşmuş: Bulunduğu ilçeden dışarı çıkamaz. İşte Patrik oraya gelemesin diye Eminönü ile Fatih'i ayırmışlar. Peki şimdi neden birleştirildi Fatih ile Eminönü? İşte Fatih'i insansızlaştırma projeleri bunlar. Yani bir projeleri var. Bunun üzerinden gidiyorlar. Burada büyük bir oyun var. Her yer uyuşturucu mekânı haline gelmiş. İnsanlar da kaçar tabii.

Emrah, bölüm boyunca "kolektif dışlama"nın yöneldiği toplulukların Fatih'teki varlığını ve onlar etrafında gelişen manzaraları, belirli bir strateji etrafında anlamlandırıyordu. Ona göre, "farklı kültürleri, yoksullukları ve suç topluluğu görünümüyle alt gruplar, gündelik yaşamın ahengini bozarak, yerleşik muhafazakârların Fatih'ten tahliyesine" zemin hazırlıyorlardı. Dolayısıyla bu tür grupları, "Fatih'le ilgili belirli politikaların uzantısı" olarak görüyordu. Yukarıdaki alıntıda ise, bu stratejinin arkasındaki temel aktörleri ve son tahlilde neyin amaçlandığını netleştiriyordu. Buna göre süreç, kent merkezi olan Fatih'in üst sınıflara sunumu etrafında gözükse de esas belirleyici dinamik farklıydı. Emrah, ekonomi-temelli gözüken değişim sürecinin arka planında, gayrimüslim habitusu hâkim kılma arzularını görüyordu. Dolayısıyla "gayrimüslim habitusun yeniden inşası

etrafında gelişen gizli ajandanın" sınıfsal ve mekânsal formlara bürünerek işlerlik kazandığını düşünüyordu.

"Muhafazakâr şüphecilik", Fatih'te son olarak ana akım geleneksel-İslâmi çizgiden farklı renkler ve tonlar taşıyan çeşitli sivil oluşumlara dönük algılarda açığa çıkıyordu. Bu kapsamdaki sivil oluşumlar, yerleşik muhafazakârlar gözünde "misyonerlik faaliyetleri" üzerinden anlamlandırılıyordu. Vodina Caddesi üzerinde varlık gösteren Derviş Baba Kahvehanesi, söz konusu algının yöneldiği önemli adreslerden biriydi. 2015 yılı içerisinde birkaç kez ziyaret etme imkânı bulduğum kafe, yiyecek ve içecek hizmetiyle sınırlı bir sosyal mekânın çok ötesine taşan işlevlere sahipti. Sosyal medyadaki sayfasının on beş binden fazla takipçisiyle, gazetelerde kafeyle ilgili yayınlanan röportajlar[62] ve belgesellerle[63] mahallî bir etkinin çok ötesine geçmişti. Aynı zamanda mahalledeki dezavantajlı sosyal gruplardan Kürt, Roman ve mülteci çocuklara akademik düzey ağırlıkta olmak üzere verilen çeşitli kurslarla sosyal üretime sahip bir oluşumdu.

Yaptığım ziyaretlerin birinde, kafenin ortaklarından "Musa Dede" ile tanıştım. Aynı zamanda *Hürriyet* gazetesi yazarı olan Musa Dede, tasavvuf eksenli yazılarıyla kamuoyunda bilinmektedir. Musa'nın 2012 yılındaki bir yazısı, kişisel dönüşümleri üzerinden Dervişler Kahvehanesi'nin oluşumunu açıklıyordu. Anne tarafından Gürcü, baba tarafından ise Sefarad Yahudilerindendi. Küçük yaştan itibaren Musevi gelenekleriyle yetişmişti. Yaşamı boyunca çeşitli iniş ve çıkışlardan sonra, bir sufi şeyhiyle karşılaştığında hayatının büyük bir dönüşüme girdiğini belirtiyordu:

> O gün hayatımın geri kalanının ilk günüydü. Kısa sürede dinlerin ayrılığı konusu netleşti. Allah "bir" ise, bir dini olurdu. Bunun aşamaları vardı tabii ve bu yolu yürüme şekli herkesin

62 http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ayse-arman/modern-bir-dervisin-muthis-oykusu-museviydi-sufi-oldu-40019957 (15.05.2017)

63 Sabancı Vakfı'nın "Fark Yaratanlar" başlıklı belgesel dizisinde Derviş Baba Kahvehanesi de yer almaktadır. Bu konuda ayrıntılı bir kaynak olarak bkz. https://www.youtube.com/watch?v=xu0sn9DvdPw (15.05.2017)

kendine özgüydü. Sufilerin birlik inancı ve kimliğine bakmadan kucaklamaları, beni ülkemde hâkim inanç sistemi olan İslâm'la barıştırdı. Sufi ustası "halkın içinde Hak ile olmak"tan bahsetmişti. Faydalı olmak istiyordum. Nefsime zor gelen şeyleri yapmaktan Allah'ın rızası böyleyse kaçmayacaktım.[64]

Musa'nın faydalı olma arzusu, bugün Balat ve çevresinde etkisi günden güne artan Derviş Baba Kahvehanesi'nin kurulmasını sağlamıştı. Musa, aynı zamanda kentin en mutena yerlerinden biri olan Emirgân'dan bölgeye taşınmıştı. Kafeye birkaç sokak uzaklıktaki, Romanların yoğun olduğu bir sokakta oturuyordu artık. Musa bu süreci, "Ben gönüllü olarak Emirgân'dan buraya taşındım. Burada daha faydalı olacağımı düşünüyorum. Belli bir rahatlığı geride bıraktım," diyerek açıklıyordu. Balat, Musa'nın aile büyüklerinin de bir dönem kaldığı bir mekân. Bu yönüyle yüzyıllarca "Yahudi mahallesi" olarak anılmış bir mekân. Dolayısıyla Musa'nın mekâna dönük ilgilerinde tasavvufi ideallerle birlikte, sönmeye yüz tutmuş bir habitusun varlığını hatırlatma arzusu da yer alır:

> Yedi tane sinagog var mahallede. Onun dışında birçok Ermeni, Rum kiliseleri var. Patrikhane de burada zaten. İşte dergâh da artık kalmamış ama var. Şimdi bunlar artık faal değiller. O zaman onların yerini bir şeyin alması gerekiyor. *Maneviyatın devam etmesi lazım.* Yani kılığa takılmadığınız zaman, "Bugün de biz varız," der gibi... Yeri dolduruluyor her şeyin. Hiçbir şey boş kalmıyor.

Musa'nın kafenin varlığıyla ilgili "yeri doldurulan boşluk" ifadesi, yerleşik muhafazakârlar için "gizli bir ajanda" niteliği taşıyordu. Mahallenin özellikle Orta Anadolu ve Karadeniz kökenli nüfusu, kafeyi bir "misyonerlik faaliyeti" çerçevesinde algılamaktaydı. Bu algının en keskin yansımaları, Kastamonulu demir-döküm işçisi Murat'la yapılan görüşmede ortaya çıkıyordu:

---

64 http://www.hurriyet.com.tr/ya-isyan-edecektim-ya-teslim-olacaktim-22161180 (15.05.2017).

– Mesela buraya gelenlerin bazılarının misyonerlik faaliyeti içerisinde olduğunu söyleyenler var. Geliyor. Senin gibi görünüyor. Ama misyonerlik yapıyor.

• *Mesela?*

– İşte Dervişler Kahvehanesi. Fakir çocukları alıyorlar. Onların derslerini yapmaya, onlara yardım etmeye çalışıyorlar. Niye? Hiçbir şey sebepsiz değildir. Sokağımızda oturan çocuklardan bazıları oraya gidip, ders yapıyorlar. Kız çocukları ağırlıkta.

• *Siz Kastamonululardan gidenler var mı?*

– Romanlardan, Diyarbakırlılardan var. Ben mesela oraya çocuğumu göndermem. Bu kahvedeki hiçbir aile oraya çocuğunu göndermez.

Diyalogda görüldüğü gibi, kafe ile ilgili yerleşik muhafazakârların tavrı oldukça net. Bu tür oluşumların temelde misyonerlik faaliyetleri etrafında geliştiğini belirtiyorlar. Özellikle mahalle içindeki iki ayrı meskende öğrencilere verilen kurslar, bu algılarını güçlendiriyordu. Çocuklarını bu tür kurslara kesinlikle göndermiyorlardı. Musa'nın öncülük ettiği kurslara daha çok, mahalledeki dezavantajlı sosyal gruplardan katılımlar gerçekleşmekteydi. Musa'ya farklılaşan bu manzarayı sorduğumda, hayli sert bir tonda karşılık vermişti:

> Şimdi siz çok çevre odaklı düşünceler söylüyorsunuz. "O ne der? Bu ne der?" Bizim burada referans noktamız ise, kendimizle ya da mekânla da ilgili olsun yaptığımız şeyleri Allah rızası için yapmak. "Allah'ın nezdinde bu iş nasıldır?" kıstasımız olduğu için bu dedikleriniz, ikincil önemde. Belki de hiç önemli değil. Bir kişinin bile gönlünü kazanmak, çok kıymetli bir şeydir. Bir kişinin bile gönlü olsa, kafasındaki örümcek ağları temizlenmiş olsa bu bir kârdır. Bu, yeterli bir şey. Ki oluyor ki devam ediyoruz...

Musa'nın anlattığı ideallerle, yerleşik muhafazakârların algıları arasında keskin farklar bulunuyordu. Farklılaşmanın en te-

mel nedeni, Musa ve çevresindekilerin, Fatih'e hâkim dinî topluluklardan farklı bir anlayışa sahip olmalarıydı. Örneğin Musa'nın maneviyat anlayışının temelinde tasavvufi ögeler belirleyici olurken, İslâm'ın amelî boyutları olan namaz ve oruç gibi ibadetler yer almıyordu. Musa, bu paradoksla ilgili olarak şu ifadeleri kullanıyordu:

> Biz burada mana üzerine derinleşmeye çalışıyoruz. Yani din dediğimiz zaman, onun gerçek manasını anlamaya çalışırız. İslâm dediğiniz zaman, gerçek İslâm'ı anlamaya çalışırız. Tasavvuf dediğimiz zaman keza öyle...

Musa, her ne kadar "mana"ya vurgu yapsa da yerleşik muhafazakârlarca bu yaklaşım, "misyonerlik" olarak tercüme ediliyordu. Bu çerçevede mahallenin yerleşik kitlesi ile aralarında önemli ayrışmalar yaşanıyordu. Musa'nın çevresindeki gönüllü halkası, tasavvuf sohbetleri ve öğrencilere verilen kurslar dışında, mahalledeki yoksullarla ilgili çeşitli yardım faaliyetleri içindeydiler. Kafe etrafında gelişen dayanışma üretimi, bu yönüyle çevredeki İslâmi gruplarla rekabet halindeydi. Bölgede oldukça yoğun bir dezavantajlı kitle bulunmaktaydı. Aynı zamanda bu kitlelere ulaşma adına, Musa ve arkadaşları çevredeki dinî gruplarla rekabet halindeydi. Musa, "Bir kişinin bile kafasındaki örümcek ağları temizlenmiş olsa bu bir kârdır," ifadeleriyle bölgedeki hâkim dindarlık modelinden farklılaştığını belirtiyordu.

Dışlamanın mekânsal boyutları

Fatih'te dışlayıcı kapanma pratiklerinin yansıma imkânı bulduğu alanlardan bir diğeri ise mekânsal dinamiklerdir. Dışlayıcı kapanma, kentsel mekânla ilişkili çeşitli dinamikler ve olgular üzerinden varlık kazanmaktadır. Bu açıdan mekânsal dinamiklerin kapanmaya dönük etkileri, fiziksel boyutlarla sınırlı değildir. Mekânsal dinamikler etrafında gelişen çeşitli (sosyal) olguların gündelik yaşamda dışlayıcı kapanmaya dönük etkileri de bu kapsamdadır. Bu açıdan günümüz Fatih'indeki günde-

lik yaşamda ortaya çıkan güvensizlik, göç ve kentsel dönüşüm eğilimleri gibi sosyo-mekânsal dinamikler, kapanmanın dışlayıcı boyutlarının açığa çıkmasında önemli parametrelerdir.

Güven(siz)lik eğilimleri

Günümüz küresel kentlerinde olduğu gibi, Fatih'teki gündelik yaşamın ritmini belirleyen önemli alanlardan biri güvenlik meselesidir. Güven(siz)lik eğilimleri, özellikle gündelik ilişkiler dünyasının anlama, yorumlama ve yansıtılmasında önemli bir referanstır. Aynı zamanda günümüzde kent merkezinden Başakşehir gibi çeperdeki steril alanlara doğru olan yönelimlerin arka planını oluşturur. Dolayısıyla güvensizlik eğilimlerine odaklanma, gündelik yaşamdaki dışlama ve ayrışma hatlarıyla eş zamanlı olarak, steril alanlarda yer alma arzularını ortaya çıkarma imkânı sağlar.

Araştırma süreci boyunca "Fatih'teki gündelik yaşamı değerlendirme" etrafındaki sorulara verilen yanıtlarda, güvensizlik eğilimlerinin yüksek bir düzeyde olduğu görülüyordu. Birçok farklı gerekçeden hareketle varlık kazanan güvensizlik eğilimleri, Fatih'te ilk olarak "fiziksel koşullardaki yetersizlikler"e vurgu yapıyordu. Karagümrük'te yaşayan ev hanımlarından Gamze, güvensizlik ve fiziksel koşullar arasındaki bağıntıyı şu şekilde açıklıyordu:

> Benim oturduğum ev, metroya iniş yolunda. Bu yüzden gelen geçen bizim sokaktan geçiyor. Zaten yokuş aşağı da bir yer. Çocukların oynayacak hiç alanı yok. Şuradaki Kabakulak Parkı'na getirebiliyorum ancak. Bu kadar yani. Çocukluğumda dışarı çıktığımızda ezan okunana kadar oynardık. Ben şimdi çocuğumu yarım saat bile çıkaramıyorum. Bir ara okulun[65] karşısındaki parka getiriyordum. Biraz daha tenha çünkü. Ama orayı da bıraktım. Çünkü kimlerle karşılaşacak diye hep endişeliyim. Mutlaka yanında ben olmalıyım. Gözetmeden asla yapamıyoruz.

65 Karagümrük Ortaokulu.

Fiziksel koşulların yetersizliği ve güvensizlik eğilimleri eş zamanlı olarak Gamze'nin Fatih'teki manzarayı tanımlamasında etkili olmaktadır. Gamze'nin "ezan okunana kadar rahatça oynadığı" eski mahalle dokusu giderek aşınarak, yerini "güvensizliğin kol gezdiği" mekânlara bırakmaktadır. Dolayısıyla gündelik yaşam akışı içerisinde sokakta geçirilen oyunlar, artık sayılı ve sınırlı düzeylere kavuşmaktadır. Bu gerçekliği Karagümrük'teki bir başka görüşmeci olan, büyükşehir belediyesinde insan kaynaklarında çalışan Trabzonlu Adil ifade etmekteydi:

> Şu an parklar bile özelleşmiş durumda. Birkaç sene önce Mimar Sinan Stadı'nın üzerinde bulunan parkı ya birilerine peşkeş çektiler ya da kiraya verdiler. Artık vatandaş çocuğunu parkta gezdirmeye oynatmaya götürse, parası yoksa giremeyecek. Çünkü ücretli. Parka iki üç tane oyuncak koymuşlar ve artık ücretli. Açık bir hapishaneye döndü mahalle. Ben de çocuklarım oynasınlar diye yazın onları buradan alıp, Topkapı'da "Panorama 1453"e götürüyorum. En azından orada streslerini atıyorlar. Ama bunu bile, ayda en fazla bir ya da iki kere yapabiliyorum. Başka türlü nasıl götürebilirsiniz ki?

Adil'in "Mimar Sinan Parkı" örneği, fiziksel imkânların yetersizliğinden hareketle, kent merkezindeki kamusal yaşamın giderek sınıfsal boyutlarda geliştiğini gösteriyordu. Bu çerçevede, ortak kamusal yaşamı simgeleyen parklarda görülen kalabalıklar ve kolektif gruplar, yerleşik muhafazakârlarca güvensizlik hanesine yazılıyordu. Güvensizliğin dozu arttıkça, "Mimar Sinan Parkı" ve "Panorama 1453" gibi daha korunaklı ve steril alanlara yönelme hissinin geliştiği görülmektedir. Oyun parkı tercihi bu yönüyle mikro bir alan olarak gözükse de bugün kent merkezinden Başakşehir'e doğru gelişen "muhafazakâr yönelimleri" açıklama imkânı sağlamaktadır.

Güvensizlik eğilimlerinin ortaya çıktığı bir diğer alan ise eğitimdir. Fatih İskenderpaşa İlköğretim Okulu'nda görev yaptığım 2009-2013 yılları arasında, mahalledeki yerleşik muhafazakârların çocukları okulda pek yer almıyordu. Kurum, ağırlıklı olarak doğu ve güneydoğudan 90'lı yıllarda göç etmiş Kürt ai-

lelerin çocuklarına hizmet veriyordu. Yerleşik muhafazakârlar ise, çocuklarını özel okullara ya da dezavantajlı grupların pek yer almadığı Çapa semtindeki okullara yönlendiriyordu. Saha araştırma alanlarından biri olan Karagümrük'te kahvehane işleten Serhat da bu döngüye kapılanlardandı:

> Mahallede çocuklarımızı sokağa salmada kesinlikle korku yaşıyoruz. Baktığınızda Roman çocukları hâlâ mahallede rahatlıkla oynayabiliyorlar. İşte küfürleşmeler, birbirleriyle kavgalar... Bunlar hep yaşanıyor. Bu semtte mesela iki üç tane okul var. Ama ben çocuğumu Çapa'daki devlet okuluna verdim. Daha yeni birinci sınıfa başladı kızım. Buradaki okullara vermedim. O çocuklardan alabileceği hiçbir şey yoktu. Birbirlerinden illaki etkileneceklerdi. Her ne kadar biz evde terbiye versek de o okulda arkadaşlarıyla bizden daha çok kalacak. Ve onlardan etkilenecekti. Bu yüzden ben de çocuğumu Çapa'daki okula verdim. Oradaki veliler olsun, çocuklar olsun çok farklı. Çocuklarının üzerine düşen, geleceğini düşünen insanlar.

Serhat'ın ailesi 1945'te Siirt'ten göç etmiştir. Arap kökenli olan ailesi, Fatih'te öncelikle Arapların yoğun olduğu Haydar bölgesine yerleşmiş. Ailenin Serhat gibi bir kısım üyeleri, zamanla Karagümrük'e yerleşmiştir. Serhat, bugün kardeşiyle birlikte Karagümrük meydandaki işlek kahvehanelerden birini işletmektedir. Çocuğunun eğitimiyle ilgili oldukça hassas görünen Serhat, bu durumu şöyle açıklıyordu: "Yedi kardeşiz. Ailede en ileri düzeyde okuyan benim, ki ben de lise mezunuyum. Ama inşallah çocuklarım okur. Biz kendimizde gördüğümüz eksiklikleri çocuklarımıza yansıtmamaya çalışıyoruz." Serhat'ın çocukları etrafında kültürel sermaye edinimi arzuları, Karagümrük'teki kamusal yaşamla ilgili onu ikili bir tutuma zorluyordu. Bir yandan meydanda yer alan işlek kahvehanesine hemen her kesimden doluşan müşterilerle, semtteki ekonomik hareketliliğin merkezinde yer alıyordu. Diğer taraftan ise aynı kalabalıkların ürettiği düşük kültürü, çocukları için bir "tehdit" olarak değerlendirip Fatih'in mutena alanlarından biri sayılan Çapa'ya yöneliyordu.

Serhat'ın Çapa tercihinde güvensizlik eğilimleri belirleyici gözükse de arka planında sosyal kapanmanın sınıfsal boyutlarına yer veren bir deneyimdi. Çapa semti, geçmişten günümüze Fatih'te daha çok laik-seküler kesimin yer aldığı bir habitusu simgeler. Fatih ilçesinde Fevzipaşa Caddesi'nin her iki yanında hâkim olan İslâmi habitusa karşı Çapa, nispeten farklı bir yaşam alanı olarak karşıt kutbu temsil ediyordu. Bu yönüyle Çapa'daki kamusal yaşamın kimlik hatları, muhafazakârlar için "sakınma alanı" halindeyken, kültürel ve ekonomik sermayelerinin yansıdığı "medenilik" ise bir imkân alanıydı. Bu imkânın en yalın tezahürü ise, bölgedeki eğitim kurumlarında dezavantajlı sosyal grupların pek yer almamasıydı. Serhat için Çapa, çocuğuna Karagümrük'teki "tekinsiz sosyal gruplar"ın ilişemeyeceği steril bir alan anlamını taşıyordu.

Göç eğilimleri

Güvensizlik eğilimlerinin yoğunluğu, doğal olarak yerleşik muhafazakârların Fatih'ten göç ivmesini arttırıyordu. Buna ilaveten fiziksel koşulların yetersizliği, dezavantajlı grupların artan varlığı ve müreffeh yaşam arzuları gibi farklı dinamikler de "göç motivasyonları" hanesine yazılmaktaydı. Gündelik yaşamın ana ritmini oluşturan dışlayıcı kapanmanın ifade alanlarından biri de "göç"tü. Ancak toplumsal manzara genellikle göçe bağlı bu olgular etrafında biçimlense de direnç örneklerine rastlanabiliyordu. Bu açıdan kent merkezi olan Fatih'i, büsbütün bir güvensizlik ve göç sarmalıyla tanımlamak yanıltıcı olur. Sosyal gerçekliği tüm yönleriyle anlama adına, göç ve dışlayıcı kapanma arasında gelişen döngüye meydan okuma girişimlerini de görmek önemliydi. Nitekim bugün İstanbul'daki bir üniversiteye bağlı enstitüde yönetici olan Millî Görüş kökenli Vahdet'in deneyimleri, giderek nostaljik bir değere kavuşan mahalle dokusunu vurguluyordu:

> Bizim komşularla diyaloğumuz var. Hani tamamen kopmuş değiliz. Mesela bizim binada bodrumda oturan bir komşu var-

dı. Oğlu bir suça bulaşıp, hapse girince buradan taşınmaya karar vermişti. Daha sonra biz bütün bina olarak kalktık, buradan Silivri'ye oğlunu cezaevinde ziyarete gittik. Kadın o kadar sevindi ki, "Ben mahalleden taşınıp başka yerlere gitmeyi düşünüyordum ama vazgeçtim," dedi. Yani böyle de bir deneyimimiz oldu. Burada diyaloglar tamamen kopuk değil.

Vahdet, her ne kadar bu tür etkileşimlerin varlığını öne çıkarsa da gündelik yaşamla ilgili kamusal algının çok farklı yönde geliştiğinin farkındaydı. Eleştirel İslâmcı kimliği ve yüksek kültürel sermayesiyle, hâkim dışlayıcı söylemin dışında kalıyordu. Deyim yerindeyse, yapı-bozuma uğratıyordu. Dolayısıyla onun kadrajına giren Fatih, bambaşka bir sosyal dünyaya açılıyordu:

> Ben Fatih'te uzun yıllar süren kiracılık hayatından sonra yine aynı sokaktan ev aldım. O sıra komşum emlakçılık yapıyordu ve ev aldığımı duymuş. Hemen yanıma geldi. "Abi sen ne yaptın? Ya bu sokakta her gün hırsızlık yapılıyor. Buradan ev alınır mı? Keşke bana sorsaydın," dedi. Ben de ona, "Bir şey ne kadar dillendiriliyorsa, ona o kadar şüpheyle bakarım," dedim. Mesela ben on beş yıldır bu sokakta oturuyorum. Sadece bir ya da iki defa kapımın önünde ayakkabılarım çalındı. Kaldı ki ayakkabılarımızı içeri dahi almıyoruz. Olay bundan ibaret. Ne hırsızlığı ya? İnsanların artık çok kırılgan bir ruh dünyası var. Gerçeklik algısı değişti. Kendisi köyden buraya geldiğinde tutunmak için nasıl bir süreç yaşadığını, nasıl ilişki kurduğunu, kendisine yapılan muameleleri nasıl algıladığını unuttu.

Vahdet, kent merkezini bütünüyle güvensizlik alanı olarak resmeden hâkim söylemin manipülatif yanlarına dikkat çekiyordu. Dışlayıcı söylemle kolaylıkla bütünleşen yerleşik muhafazakârlara, 1950 sonrasında yaşadıkları göç sürecini hatırlatıyordu. Muhafazakâr sosyal hafızada giderek unutulan göçsonrası yoksulluk ve yoksunluk hallerini tekrar gün yüzüne çıkarıyordu. Bu dönemlerde ortaya çıkan manzara, günümüz-

de ihtiyatlı yaklaşılan topluluklara atfedilen niteliklerden pek de farklı değildi. Ancak Vahdet'in muhafazakâr çevresi, Fatih'te "alt" gruplarla bir arada süren yaşamı tanımlarken üst sınıflara özgü tutum ve söylemlere başvuruyordu. Vahdet, habitusun dışlama eksenli bu dönüşümüne eleştirel İslâmcı kimliğiyle meydan okuyordu. Bu tür eğilimlerin kökleşmesiyle, bir sonraki adımın kentin mutena alanlarına doğru göç olduğunun farkındaydı.

Vahdet'in deneyimleri, yerleşik muhafazakâr orta sınıfların Fatih'teki farklılaşan ve karmaşıklaşan kamusal yaşama karşı "göç" refleksine başvurduğunu gösteriyordu. Bu hareketlilik, Fatih'in giderek "kenar" gruplara açılması ve orta sınıf muhafazakâr ailelerden yoksun kalmasına yol açıyordu. Genellikle "kiracılık" düzeyinde Fatih'teki kamusal yaşamda görünüme kavuşan dezavantajlı sosyal gruplar, halen kalan muhafazakâr kitle için kentin diğer alanlarına yönelen göçün temel gerekçesi haline gelmekteydi. Başbağlarlı Emrah, göç sarmalının Karagümrük'teki sınıfsal etkilerini şu şekilde açıklıyordu:

> Ben kasaplığı Karagümrük'te öğrendim. 2002'ye kadar, yaklaşık on sene Karagümrük'te çalıştım. O zamanlar günde dört beş bin müşteri gelirdi. Çalıştığım kasapta her gün fiş keserdik. Akşam raporu aldığımız zaman görürdük kaç müşterinin geldiğini. Yani yemek bile yiyemezdik yoğunluktan. Akşam yediye kadar böyleydi. Şimdi hiç yok. O zamanlar cumartesi günleri iki buçuk ton et satıyorduk. Şimdi yüz kilo anca satabiliyorsun. Tezgâhtaydım ben. Tam on bir kişi, müşterilere bakıyorduk. Ne oldu bu müşterilere? Hepsi gitti. *Şimdi de nüfus var, ama sıkıntılı nüfus.*

Emrah, ilçenin değişen sınıfsal karakterine vurgu yapıyordu. Bu sürecin belirleyici unsuru olarak gördüğü "sıkıntılı nüfus"un karşılık geldiği adres, dezavantajlı gruplardan başkası değildi. Ona göre yoksul kitlenin ilçede artan varlığı, geçmiş dönemlerde ticari yaşamda yakalanan dinamizmi azaltmıştı. Dolayısıyla bu tür grupların kültürel kalıplarına ilaveten düşük ekonomik düzeyi, yerleşik muhafazakârların manzaradan

hoşnutsuzluğunu perçinliyordu. Göç, bu hoşnutsuzluğun en somut ifade alanlarından biriydi. 1950 sonrasında Fevzipaşa Caddesi'nin her iki yakasındaki alanlarda laik-seküler ve gayrimüslim kitle etrafında deneyimlenen göç sarmalının bugünkü adresi artık yerleşik muhafazakârlardı.[66] Söz gelimi, kahvehanesinin hemen arka tarafında oturan Roman müşterilerini işaret eden Serhat, göçün bugünkü ana aktörü halindeki muhafazakârların gerekçelerini şöyle belirtiyordu:

> Özellikle Sulukule'nin yıkılması ve sonra da Suriyelilerin sürekli gelmesi bizi zor duruma soktu. Burada yaşam kalitesi düşüyor. Artık semt kültürümüzün eski sosyalliği yok. Kendimize ve çocuklarımıza ayıracağımız boş zamanları, hep dışarıda değerlendiriyoruz. Burada gidilecek hiçbir yer yok. Çocukları dışarı çıkaramıyorum. Hep Fatih'in dışına, başka yerlere götürüyorum.
>
> Bakın arka masada oturan arkadaşlar, onlardan.[67] Bizim bunlarla açıktan bir sorunumuz yok. Ama nasıl bir sıkıntımız var? Onların kültürüyle bizim kültürümüz çok farklı. Yani onların anneleri babaları da çocuklarıyla küfrederek konuşuyor. Şimdi bizim çocuğumuz da bunları duyunca ister istemez etkileniyorlar. Biz de çocuklarımıza bu durumu yaşatmamak için daha uygun yerlere gitmeyi düşünüyoruz. Çocuklarımın kendi istediğimiz gibi, kültürümüze, inancımıza uygun, özgür birey olmasını sağlayacak yerlerde yaşamak istiyorum.

66 Belediye Başkanı Mustafa Demir, 2017 yılında kendisiyle yapılan bir söyleşide bu durumu şöyle ifade etmekteydi:

> "Nüfusun kontrolsüz büyümesi eski Fatih'i tetikledi. *Özellikle Suriyeli sığınmacıların akınıyla Fatih'e katma değer sağlayan, Fatih'in değerlerini yaşayan ve yaşatan insanlar süreç içerisinde buradan uzaklaştı.* Suriye'de yaşanan iç savaş en çok bizim ilçemizi etkiledi. Birçok kişi dairesini kısa süreli kiraya vermek suretiyle haksız kazanç elde etmeye başladı. Normalde bin beş yüz lira olması gereken daireler, emlakçılar aracılığıyla dört bin lira gibi rakamlara kiralanmaya başladı." (http://emlakkulisi.com/fatihte-ev-kiralari-artti/530813)

67 Roman müşterileri kastediyor.

Kentsel dönüşüm eğilimleri: "Burada modern siteler olsaydı, Fatih'e yakışmayan simalar gelmezdi!"

Sosyal kapanmanın dışlayıcı boyutlarının açığa çıktığı bir diğer mekânsal dinamik ise, kentsel dönüşümle ilgili eğilimlerdir. Önceki başlıkta dile getirdiğimiz fiziksel koşulların yetersizliği, dezavantajlı grupların artan varlığı, güvensizlik eğilimleri vb. dinamikler yerleşik muhafazakârlarda çeşitli refleksleri harekete geçiriyordu. Göç, ilk düzeyde gelişen bir refleksti. Ancak, bölgede kalma iradesi gösterenler de teklifsiz değildi: "Kentsel dönüşümle Fatih'in fiziksel/sosyal manzarasının kökünden değişimi" kapsamlı bir kentsel dönüşüm süreciyle tahayyül edilen yeni fiziksel ve sosyal doku, yerleşik muhafazakârlarda özellikle dezavantajlı gruplardan kurtulma adına önemli bir imkânı yansıtıyordu. Dolayısıyla yerleşik muhafazakârların kentsel dönüşümle ilgili eğilimleri, gündelik yaşamda dışlayıcı kapanmanın konumu ve boyutlarını yakalama adına önemli bir referanstır.

Araştırmanın bu kısmında kentsel dönüşümle ilgili eğilimleri, yerleşik muhafazakârlarda oldukça öne çıkan iki prototip üzerinden ele alacağız. Bunlardan ilki Fevzipaşa Caddesi'ne bitişik bir mahalle olan Hırka-i Şerif'in muhtarı Latif'tir. Aslen Mersinli olan Latif, Fatih'in köklü eğitim kurumlarından Pertevniyal Lisesi mezuniyetiyle kültürel sermayesi öne çıkmış bir muhafazakârdır. Saha araştırması sürecinde yerleşik muhafazakârlar, Latif ile görüşmemi öneriyorlardı. Ancak çalışmanın daha çok Fatih'teki belirli alanlara odaklı sınırlılığı,[68] başlangıç evresinde bu öneriye mesafeli bakmama yol açıyordu. Zamanla Latif'le ilgili artan referanslar, görüşmenin önemli olacağı konusunda beni ikna etmişti. Latif'in çalışma ofisinde yapılan görüşmemizde, araştırmamızın başkahramanı olan Necmi ile tanışma deneyimi de bu tercihin ne kadar doğru olduğunu ayrıca gösteriyordu.[69]

68 Balat, Ayvansaray ve Karagümrük mahalleleri.

69 Necmi ile ilgili tanışmanın ayrıntılarına bir sonraki bölümde yer vereceğiz.

Latif, Fatih'le ilgili çizdiği sosyal manzaranın değişimi adına, kentsel dönüşümü önemli bir eşik olarak görüyordu. Konuyla ilgili yaklaşımlarını kaymakam ve belediye başkanı öncülüğünde toplanan "Huzur Toplantıları"nda[70] mütemadiyen dile getirdiğini belirtiyordu. Fatih'teki kamusal yaşama dair birçok sorunun ele alındığı bu toplantılarda Latif, "Fatih'i Kurtaracak Tek Çare Kentsel Dönüşüm" adlı manifestosuyla köklü bir çözüm önerisine sahiptir. Latif, bildirisinde öncelikle fiziksel koşulların yetersizliği üzerinden kentsel dönüşümün gerekliliğini vurguluyordu:

> Fatih, çok eski ve yaşlı binaların çoğunlukta olduğu bir ilçe. Belediye ne kadar yol ve tretuvar çalışmaları yapsa da bu çalışmalar makyajlama çalışmasından öteye geçmiyor. Binaların eski olmasından dolayı yapılan bu çalışmalar sırıtıyor. Siz seksen yaşındaki bir nineye ne kadar makyajlama çalışması yaparsanız yapın, yirmi yaşındaki bir genç kıza dönüştüremezsiniz. Dolayısı ile Fatih ilçemizin yeniden yaşanılabilir bir ilçe ve cazibe merkezi olabilmesinin tek yolu kentsel dönüşümden geçer. Herkesin site türü evlerde yaşadığı, otoparkının, güvenliğin, geniş sokakların olduğu ve bu sokakların arabaların park yeri olarak kullanılmadığı; yeşil alanların daha çok olduğu bir Fatih ilçesi İstanbul'un en gözde ilçesi ve cazibe merkezi olacaktır. Bunu yapmak tarihi yarımadada kolay değildir, ama imkânsız da değildir.

Latif'in önerdiği çözüm, günümüzde Anıtlar Kurulu engeline takılıyordu. Kurum, ilçenin bütününü kapsayacak kentsel dönüşüm politikalarına, tarihî havza olması nedeniyle karşı duruyordu. Bu yönüyle, yerleşik muhafazakârlardan "topyekûn değişim" tahayyülünde olanlara set çekiyordu. Ancak Latif'in önerisi bugün için bir "hayal" olsa da arka planında taşıdığı sosyolojik gerçeklik, dışlayıcı kapanma arzularını ifade ediyordu. Latif, kentsel dönüşüm tahayyülünün sosyolojik boyutlarını şu şekilde açıklıyordu:

---

70 İçişleri Bakanlığı'nın önerisi ile Türkiye'deki her ilçede üç ayda bir gerçekleşmektedir. Fatih'teki toplantılar ilçenin önde gelen bürokratları, muhtarlar, sivil toplum temsilcileri ve vatandaşların katılımıyla gerçekleşmektedir.

> Ben şöyle düşünüyorum: *Buralarda modern binalar ve siteler olsaydı, her gruptan insan gelemezdi.* Yani buraya gelenler şehir kültürüne entegre olamayacak kişiler. Mesela bu insanlar neden Şişli'de yaşayamıyorlar? Çünkü Şişli'de kendi standartlarında bir ev bulamazlar. Kültür farkı da var. Fatih ise ipsizlerin, sapsızların, hırsızların, sokak serserilerinin, uyuşturucu tacirlerinin cirit attığı bir ilçe olmuş durumda. Bu güzel şehirde yaşayanlar hayatlarından bezdiler. Her gün yaşadığımız bu vahim olaylardan dolayı "gerçek Fatihliler" Fatih'i birer birer terk etmeye başladı. Fatih, *kültürel ve yaşam tarzı olarak Fatih'e yakışmayan simalarla doldu.*

Latif, ilçedeki mevcut sosyal manzarayı oldukça üstenci bir söylem eşliğinde betimliyordu. Çizdiği sosyal tabloda, yerleşik muhafazakârlar "gerçek Fatihliler" olarak yer alırken, dezavantajlı gruplar "kültürel ve yaşam tarzı olarak Fatih'e yakışmayan simalar" olarak kodlanıyordu. Latif'e göre, ilçede kapsayıcı olarak gelişecek bir kentsel dönüşüm, "Fatih'e yakışmayan simalar"dan kurtuluş reçetesiydi. Ayrıca, İstanbul'da laikseküler habitusun varlık kazandığı Şişli'nin sınıfsal ve kültürel düzeydeki simgesel sınırlarını, Fatih'e model olarak görüyordu. Ona göre her iki alan farklı habitusları temsil etse de dezavantajlı grupları görünmez kılacak "kapanma" mekanizmalarıyla, ortak bir zeminde yer alabilirdi. Latif'e, bu manzarada, "Yoksullar ne olacak?" diye sorduğumda, vereceği yanıt sürprize yer bırakmıyordu:

> Onlar da kendi standartlarında olan yerlere gidecekler. Artık, değişimin yaşanması lazım Fatih'te. Dediğim gibi bu insanlar şehir kültürüne entegre olamamışlar. Olmak da istemiyorlar. Burada imkânları olan dindar arkadaşlarımız da bu yüzden gitti zaten. Başakşehir böyle kuruldu. Şimdi çoğu üzgün, Fatih'in havasını soluyamadığından.

Latif'in "yeni Fatih" tahayyülünde madun topluluklara yer yoktu. Adres olarak "kendi standartlarında olan yerler" gösteriliyor. "Muhafazakârlık", bu gruplarla Latif'in ortak paydası

olarak görünse de Fatih'in yeni çehresini kültürel ve ekonomik sermaye sahipleri temsil etmeliydi. Muhtarlığının sosyal faaliyetlerini anlatırken, "Kutlu Doğum Haftası"nda Fatih genelinde on bin gül dağıttığını gururla anlatıyordu. Fatih'in diğer alanlarında da görülebilecek bu türden sosyal eylemler, İslâmi habitusun "içermeci" boyutlarını öne çıkarıyordu. Ancak konu "yeni Fatih" faslına geçtiğinde, Latif'in referans değerlerini birden sınıf ve kültür temelli ayrımlar kaplıyordu.

Benzer bir yaklaşımı, Fatih'teki muhafazakârların müdavimi olduğu bir kafenin sahibi Emin'de görmüştüm. Emin'in kentsel dönüşümle ilgili yaklaşımlarını, kişisel hikâyesiyle bir arada vermenin anlamlı olacağını düşünüyorum. Emin, 15 Temmuz 2016'daki darbe girişiminde çatışmaların yoğun olduğu alanlardan biri olan Fatih'te bacağından kurşunlanarak yaralanmış ve zamanla sağlığına kavuşmuştur. İslâmi davasına oldukça sadık görünen Emin, kırk yaşlarında ve Siirtli bir Kürt'tür. Emin ve abileri 1987'den itibaren Fatih'teler. Ailenin sadece erkek kardeşlerinin gerçekleştirdiği bu göçün ilginç bir hikâyesi vardı:

> 1986'da Siirt'teki köyümüze bir binbaşı gelmişti. Rahmetli babam her geleni güzel bir şekilde ağırlardı. Babamla arası çok iyiydi o binbaşının. Bir gün dedi ki, "Mehmet Bey, çocuklarını buradan gönder. Çok sıkıntı yaşarsınız." Babam da "Bu çocukları nereye göndereyim? Yer bilmez, kimseyi tanımazlar. Zaten biz çok kalabalığız," dedi. Binbaşı, "İstanbul'da Fatih İsmailağa'ya gitsinler. Selamlarımı söylesinler. Onlar size sahip çıkar," dedi. Böyle tavsiye etti.
>
> Allah kendisinden razı olsun. Biz o vesileyle İstanbul'a geldik. Babam, Çarşamba'daki İsmailağa Kur'an kursu karşısında daire aldı abimlere. Yıllarca orada oturduk. Yani İstanbul'un manevi önderlerinden bir tanesi olan Mahmut Efendi'nin yaşadığı Çarşamba'ya gittik. Babamlar zaten Siirt'te Nakşibendi tarikatına bağlıdır. Allah kendilerinden razı olsun, bize sahip çıktılar ve frenlediler. Orada gördüğümüz çarşaflı bacılarımız, şalvarlı abilerimiz bizi yanlış yollara gitmekten alıkoydu. Yok-

sa dağ başında yaşamış bir köy insanı olarak, İstanbul'da çok yanlış yollara sapardık.

Kentin karmaşık ve çetrefilli dünyasının yeni sakinleri olan kardeşler için, Çarşamba'daki cemaat ağlarına sığınmak oldukça önemliydi. Emin'in on yaşına bile gelmeden deneyimlediği bu süreçler, kişisel habitusunda İslâmi kimliğin etkilerini ortaya koyuyordu. Öyle ki, işletmecilik prensiplerinde dinî ritüeller en başta geliyordu. Emin'in sahibi olduğu kafe, ilçede turistlerin de yoğun ilgi gösterdiği Kariye Müzesi'nin yakınlarında yer alıyordu. Buna rağmen İslâmi kimliğe vurgu, işletmecilik tarzının temel bileşeniydi:

> Fatihli bir esnaf olarak, her cuma günü, ki bulunduğumuz çevre turizm mekânı ve bütün masalar dolsa da biz hemen işimizi bırakır namaza gideriz. Açık tutmam! Cuma vakti bir tane personelim burada durmaz. Herkes cuma namazını kılar, öyle gelir. Turistler de "Biz Müslüman bir coğrafyaya geldik," desinler. Cuma saatlerinde kapalıyız. Ama isteyen biz yokken yiyebilir, içebilir. Onun bereketini veren Allah'tır.

Emin, dinî hassasiyetleri oldukça yüksek bir iş adamıydı. Müze çevresindeki işletmesi için, turistlerin yoğun varlığı gelir kaynağı olduğu gibi, İslâmi inancını yansıtacağı beşerî sermaye demekti. Ancak konu, Fatih'te yerleşik muhafazakârlar için can sıkıcı bir alan olan dezavantajlı gruplara geldiğinde, Emin oldukça seçkinci-dışlayıcı söylemlere başvuruyordu. İlk olarak, Sulukule'de gerçekleşen kentsel dönüşüm süreciyle ilgili dışlayıcı söyleminde, "İslâmi soylulaştırma" imgesi hâkimdi:

> Sulukule esmer vatandaşlarımızın yoğun yaşadığı yerlerdendi. Şimdi Sulukule'yi tamamen boşalttılar. Yerine iki üç katlı yerler yaptılar. *Biz bu süreçte kısmen umutlandık ki artık buralar temizlendi ve inançlı Müslüman insanlar buraya geri gelip Fatih'e sahip çıkarlar.* Ama maalesef istediğimiz gibi olmadı. Normalde zengin çok Müslüman abilerimiz var. Ama bu meseleye sadece ticari olarak baktılar. Para kazanma amacıyla baktılar.

Emin için Sulukule'de gerçekleşen kentsel dönüşümün değeri, bölgenin Romanlardan "temizlenmesi"yle sınırlı değildi. Aynı zamanda, boşaltılan yerlerin İslâmi hassasiyete sahip insanlarca doldurulması bekleniyordu. Emin'in dinî habitusa buradaki vurgusu, muhafazakârlığın tarihsel ve toplumsal tecrübeleri dikkate alındığında "tesadüf" değildi. Soylulaştırma imgesinin meşrulaştırılmasında, bundan daha yüksek bir başvuru kaynağı olamazdı. Ancak yerleşik muhafazakârların bölgeye ilgisinin ekonomik yatırımla sınırlı kalması, Emin için hayal kırıklığından başka bir şey değildi. Araştırmamızın Romanlarla ilgili başlığında yeterince tartıştığımız bu konu, Emin'in kentsel dönüşüm eğilimlerini yansıtması açısından ayrı bir öneme sahiptir. İlçedeki bir başka kentsel dönüşüm alanı olan Ayvansaray-Türk Mahallesi ile ilgili tahayyülleri, Emin'in dışlayıcı eğilimlerini netleştiriyordu:

> Sulukule'de yaşananların aynısı Ayvansaray'da oluyor. Esmer vatandaşlarımızın yoğun olduğu bir yerde kentsel yenileme projesi var. İnşallah Ayvansaray projesinde "Osmanlı Evleri" yapılacak. *Osmanlı ailesindeki gibi geleneğe sahip, inançlı insanlar gelip yerleşir diye de umut ediyoruz.* Projenin çoğu tamamlandı zaten. Sadece dış kaplamalar ve insanların gelip yerleşmesi kaldı.

Emin için, Sulukule'deki proje bir hayal kırıklığı yaşatsa da Ayvansaray'daki kentsel dönüşümde hâlâ "umut" vardı! Buradaki umudun içeriğini, "bölgenin Romanlardan temizlenip Osmanlı geleneğine sahip, inançlı insanlara sunulması" oluşturuyordu. İlçedeki köklü bir grubun varlığını ortadan kaldırmayı arzulayan yaklaşımını, çeşitli referanslar eşliğinde meşrulaştırıyordu. Yer yer "Osmanlı ailesi" özlemi üzerinden milliyetçi-muhafazakâr temalarla, yer yer ise "Müslüman abilerimiz" söylemiyle İslâmi terminolojiden hareket ediyordu. Emin, seçkinci-dışlayıcı eğilimlerini meşrulaştırma adına son olarak, muhafazakâr politik seçkinlerin son dönemlerde dolaşıma soktuğu simgesel tarihlere başvuruyordu:

Sulukule'den sonra Romanlar tüm Fatih'e yayıldılar. Artık iç içeyiz. Şimdi bu insanlar kapının önüne bile minder atarlar. İnsan rahatsız oluyor. Kavgaları, düğünleri, dernekleri var. Hele ki toplu yaşadıkları yerler bu şekilde devam edemez. Bir şekilde değişmesi lazım. 21. yüzyıla giriyoruz. *Biz şu an 2023'leri, 2071'leri konuştuğumuz bir ülkede, bu insanların artık topluma entegre olmaları, dönüşmeleri gerekiyor.* Eğer bu insanlar topluma kazandırılamazsa, yarın öbür gün daha büyük sıkıntılar yaşarız. Kentsel dönüşüm projeleri, onların topluma kazandırılması adına çok önemli.

BAŞAKŞEHİR: DÖNÜŞEN HABİTUSUN SINIRSAL/SINIFSAL TEMSİLİ

Saha araştırmasının Fatih ile ilgili bahsinde, sosyal kapanmanın dayanışma/içerme ve dışlama boyutlarının birlikteliği görülmekteydi. Fatih'in temsil ettiği habitus, 1950 sonrası dönemin önemli bir gerçekliği olan *dayanışmacı/içermeci* dinamiklerle birlikte, merkezîleşme deneyimiyle üst gruplara özgü "dışlayıcı" *eğilimleri* ihtiva eden melez yapılara dönüşmektedir. Bu çerçevede araştırmanın Fatih ayağı, "sarkacın hangi yönde hareket edeceği" sorusu etrafında gelişmekteydi. Gerçekten de kent merkezi rutini olarak farklı sınıfsal ve kültürel hanelerde "yan yana süren yaşamlar" ve buna eşlik eden İslâmileşme, dışlayıcı kapanmayı burada nispeten "görünmez" kılmaktaydı. Bu yönüyle dışlayıcı kapanma, mahalle hayatının nispeten korunduğu Fatih'te, daha "flu" bir atmosferde gelişir. Nitekim Fatih'teki kamusal deneyim, "yan yana süren" bir yaşama tanıklık ederken, dışlayıcı kapanma gerçekliğiyle, özellikle madun grupların varlığı faslına gelindiğinde karşılaşılmaktaydı.

Başakşehir ise, öncelikle kent merkezi dışında yer alması ve bütünüyle site-kent hüviyeti taşımasıyla Fatih'ten farklılaşır. Buna ilaveten sakinlerinin kültürel kimlik kodlarıyla bütünleşen yüksek ekonomik sermayeleri, kentsel-İslâmi habitusta yeni bir deneyimi temsil eder. Bu deneyimin ana aksını sınıfsal di-

namiklerin yoğun görünümü ve eş zamanlı olarak dışlayıcı kapanma hatlarının billurlaşarak gündelik hayatta varlık kazanması oluşturur. Site-kent düzeyindeki yaşam alanı olarak Başakşehir, kentsel-İslâmi habitusun orta ve üst sınıf dindarlar nezdinde evrileceği sosyolojiyi temsil etme imkânına sahiptir. Bu yönüyle habitus dönüşümüne ilişkin manzaranın, Fatih'e oranla daha net bir görünüme kavuştuğu lokasyondur.

Adil Düzen idealini hayata geçirme adına bir belediye girişimi olan Başakşehir, Refah Partisi tarafından başlatılan epeyce iddialı bir şehir projesidir. Yeni yerleşim yerinin temel atma töreni 17 Mayıs 1995'te yapıldı. Yani, Mart 1994'teki "İstanbul'un ikinci kez fethi" olarak adlandırılan Refah Partisi'nin büyükşehir belediye başkanlığını kazanmasından kısa bir süre sonra gerçekleşmiştir. KİPTAŞ[1] öncülüğünde yapılanan uydukent havzasında "başak" simgesinin kullanılması tesadüf değildir. Hem yerel yönetimin başına geçen Refah Partisi logosunun bir bileşeniydi, hem de dinî terminolojiyle yüklü bir simgeydi.[2] Bu bağlamda tarımsal üretim sürecinden devşirilen "başak" metaforu, İslâmi hareketin çileli merkezîleşme hikâyesiyle bütünleşen bir deneyimi temsil eder.

Başakşehir'e İslâmi hareket etrafında yüklenen sembolik anlam, başlangıcından itibaren dindar-muhafazakâr kitlenin bölgeye yönelik ilgisini tetiklemiştir. Bu yönüyle Başakşehir, seçici benzerlikler/yakınlıklar etrafında gelişen *homophily* eğilimlerinin varlık kazandığı bir tecrübeyi ifade eder. Ancak 1950 sonrası İslâmi hareketin kentsel deneyimlerine bakıldığında, "İslâmi *homophily*" arayışları, Başakşehir'in epey öncesine dayanan bir arka plana sahiptir. Saha araştırma sürecinde bu gerçekliği, Necmi ile gerçekleşen tesadüfi bir tanışmada öğrenmiştim. Hırka-i Şerif Mahalle Muhtarı olan Latif, çalışma ofisinde gerçekleşen görüşmemizde "gerçek Fatihliler" olarak adlandırdığı orta sınıf muhafazakârların bölgeyi terk etmesin-

1 İstanbul Konut İmar Plan Sanayi ve Ticaret AŞ.

2 J.-F. Pérouse, "İstanbul'un Eski Çeperlerinde Yeni Bir 'Kentsel Kimlik' Yaratma Çabası: Yerel *Adil Düzen*'den Küreselleşen Piyasa Arayışlarına Başakşehir Hikâyesi", *Bahçeşehir Üniversitesi Kültür ve Mekân Toplantıları Ulusal Sempozyum 1*, der. H.T. Yıldız ve A. Eyüce, İstanbul, 2007, s., 24-28.

den dert yanıyordu. Tam o sırada içeri giren yetmiş yaşlarındaki, kısa boylu ve çember sakallı yaşlı bir adam, Latif'le selamlaştıktan sonra koltuğa oturarak, konuşmamızın bitmesini bekliyordu. Konu Başakşehir'e geldiğinde, o ana kadar sessizce bizi dinleyen yaşlı adam, birden adımı sordu ve "İrfan Bey, *Selametköy'ün hikâyesi Başakşehir'den çok daha öncedir,*" demişti. İlk anda bu davetsiz misafir ve Selametköy bahsini pek ciddiye almadığımı belli etmek için dönüp bakma gereği bile duymadım. Ancak Necmi bana inat, Selametköy'ün hikâyesini ardı ardına anlatınca birden yeni bir şeyin keşfine şahit olmuş gibi heyecanla muhatabıma yöneldim. Değerini anlamaya başlıyordum. Necmi, sanki dün yaşamışçasına, Selametköy'ün hikâyesini ayrıntısıyla anlatıyordu:

> Selametköy 1975'li yıllarda başladı. O zamanlar Millî Selamet Partisi vardı. Erbakan Hoca'mız partiyi kurmuştu. Ama sadece parti olarak bakmıyordu meseleye. Sosyal meselelere kadar, her şeyiyle organize ediyordu. Mesela gençlik teşkilatı olarak Akıncıları kurdu. Sendikaları kurdu... O zamanlar bize özgü yazlık-kışlık evlerimiz dahi yoktu. Erbakan Hoca, "Bu meseleye de eğileceğiz," dedi. Hemen, *Millî Gazete*'deki ilanla teşkilatlara haber duyuruldu. Büyük arsalar aranmaya başlandı. Derken Arnavutköy sınırlarındaki Dursunköy'de bir şahıstan çok büyük bir yer alındı. O zaman, "İskenderun ilçesi büyüklüğü kadar," denmişti bize.
>
> Biz de heyecanla nasıl olacağını bekliyorduk. Bu bizim projemizdi. İşte projede şehrin ortasına camiler yapılacak, okullar yapılacak, kütüphaneler yapılacak, hastaneler yapılacak diye planlamalar yapıldı. Çok güzeldi. Yani hayallerimiz o şekildeydi. Evler iki kattan fazla olmayacaktı. Bahçesi olacaktı.

Necmi'nin anlatımında yer alan Selametköy, parti isminden (Millî *Selamet*) hareketle türetilmişti. Bu gerçeklik, cemaat hüviyetine bürünen siyasal hareketin gündelik yaşamda "benzerlik alanları" üretimine odaklandığını gösterir. Sosyolojik yazında *homophily* olarak adlandırılan bu tür eğilimler, cemaat olgusuyla iç içe geçen, *aynı kültürel havayı soluyan, aynı değerle-*

*ri benimseyen kişilerin bir araya gelmesi*dir.[3] Necmi, "Büyük arsalar bakıyorduk," ifadesiyle bir yandan İslâmi hareketin büyüme arzularına vurgu yaparken, "Bizim projemiz," söylemiyle, *homophily* arzularının altını çiziyordu. Ancak Selametköy'ün akıbeti, Necmi ve çevresindekilerin heyecanlarına ters bir seyir izliyordu:

> Parseller yapıldı. İnsanlar parayı yatırıp, tapularını aldılar. Mesela ben sekiz yüz metrekarelik tapu almıştım. Ama biz tapuyu aldıktan sonra 80'de ihtilal oldu. O zamanlar sıkıyönetim olduğundan, takip ediliyorduk. Herkes tereddütteydi ve korku içindeydi. Yürürken bile korkarak yürüyordunuz. Yani evdeki dinî kitapları bile herkes çuvalla camiye getirirdi.
>
> İhtilalden sonra "Buraya karışılır mı karışılmaz mı?" derken, 82 yılında orada tapusu olan elli kişi kaldık. Müteahhitler de "Elli kişi az," deyip vazgeçtiler. Bir tane prefabrik ev yapılabildi. Geçenlerde gördüm, hâlâ duruyor o ev orada. Depo olarak kullanılıyormuş.

İslâmi hareket içerisinde büyük bir heyecanla beklenilen Selametköy'ün kaderine askerî darbe süreci damga vurmuştu. 1970'lerin sonlarında, metropolün saçaklarında gelişecek "pür-İslâmi mekân" tahayyülü akim kalıyordu. Yaşanan süreç, Necmi'nin cümlelerinde oldukça yoğun duygusal temalarla ifade buluyordu. Ancak sosyal hayatın sürprizlere açık yanları, günümüzde Selametköy'ün değerini farklı bir alanda ortaya çıkarıyordu:

> Selametköy'de maalesef hayallerimiz gerçekleşmedi. Birçok insanın böyle bir hayali vardı. Ama şu anda "Kanal İstanbul" oradan geçecek. İnsanlar tekrar gülmeye başladı. Tam kırk sene sonra. O zaman hiçbir değeri yoktu. Kırk sene sonra altın değerinde oldu. Şimdi tapu dairesinde adımı bulan herkes arıyor beni "Satacak mısınız?" diye. O zamanlar bu iş yarım kaldığı için Erbakan Hoca'ya kızan arkadaşlarımız, şimdi "İyi ki bu işe girişmiş," diyorlar.

3 Rıfat N. Bali, *Tarz-ı Hayattan Life Style'a*, İletişim Yay., İstanbul, 2013, s. 119.

Başlangıç evresinde Necmi ve arkadaşlarının Selametköy'e yönelik yatırımlarının odağını, sembolik/kültürel kazanımlar oluşturuyordu. Camiler, okullar, kütüphaneler ve hastaneleriyle pür-İslâmi bir yaşam alanı hayal ediliyordu. Ancak, 1980'lerde laik ve İslâmcı kanatlar arasında gelişen çatışma ikliminden Selametköy de bağımsız kalamıyordu. Süreçle birlikte projenin nasibine düşen pay akim kalmaktı. Bu yönüyle, Necmi'nin çevresindekiler için yaşanan hayal kırıklığının adresi Erbakan Hoca'dan başkası değildi. Diğer taraftan, Selametköy'ün İslâmi kimlik bağlamında bir dönem taşıdığı sembolik değer, günümüzdeki siyasal iktidarın yeni kentsel politikasıyla birden ekonomik sermayeye transfer ediliyordu. "Kanal İstanbul" projesiyle kaderi birden değişen bölge, artık ekonomik rant alanı kimliğine bürünüyordu. Selametköy, geçmişte İslâmi dava nezdinde yaşattığı hayal kırıklığını, bugün yatırımcılarını adeta ranta kavuşturarak telafi ediyordu.

Kaderleri Selametköy'de birleşen Necmi ve arkadaşları için yaşanan değişim süreci, Başakşehir'in sosyolojik dönüşümünü anlamak için de önemli bir referans niteliği taşıyor. Bir dönem "İslâmi dava" repertuvarının önemli bir bileşenini oluşturan sembolik mekânlar,[4] günümüzde ekonomik/sınıfsal boyutlarıyla anlam kazanıyor. Necmi, bu gerçekliğin Başakşehir'e bakan yanlarıyla ilgili olarak konuştuğumuzda, "İlk zamanlar Başakşehir'e gitme ile şimdiki arasında fark var," demişti. Bu ifadesini biraz açmasını istediğimde, manzara daha da netleşiyordu:

> Başakşehir, belediye almamızdan sonra oldu. Herkes oraya akın etti. Fatih'ten çok kişi gitti. O zaman bizim için Başakşehir bir idealdi. "Selametköy'ü yapamadık, ama en azından Başakşehir oldu," diye heyecan içindeydik. Ama şu an herkes gidebiliyor oraya, hem de hiçbir duyguya kapılmadan...

Necmi'nin son cümlesinde yer alan "hiçbir duyguya kapılmadan" ifadesi, Başakşehir'in kuruluşundan günümüze geçirdi-

4 Ankara'da "Öz Elif", Konya'da ise "Selçuk" siteleri, bu kapsamda yer alabilecek diğer örneklerdir.

ği sosyolojik dönüşümleri anlamada, anahtar niteliğindedir. Erken evrelerinde Başakşehir projesi, 1980'lerden sonra Türkiye'de ortaya çıkan alt kentleşme süreçlerinin bir parçası olarak yer almıştır. Bir başka ifadeyle, geleneksel orta sınıfların konut talebine uygun planlı konut alanları yaratmak üzere, kamu kaynaklarının seferber edildiği toplu konut projelerinden biri olmuştur.[5] Başakşehir'in inşasında öne çıkan bir diğer gerçeklik ise, araştırmanın Fatih ile ilgili kısmında belirttiğimiz gibi, 1980 sonrası emek-yoğun sektörlerin kent merkezinden tahliye sürecidir. Kent merkezinden boşalan sanayinin yöneldiği alanlardan biri de bugün Başakşehir sınırlarındaki İkitelli Organize Sanayi Bölgesi'dir. Bu yönüyle, kentin 1980 sonrası ekonomi-politik dönüşümünden doğrudan etkilenen iki farklı yaşam alanı olarak, Fatih ve Başakşehir öne çıkar. Deyim yerindeyse zincirin bir halkasını endüstrisizleş(tiril)en Fatih oluştururken, diğer halkasını sektörün yöneldiği çevrede hayat bulan Başakşehir oluşturmaktadır.

Ancak bu yaklaşımdan hareketle, Başakşehir'in ortaya çıkışını bütünüyle kentin ekonomi-politik dönüşümleriyle açıklamak eksik kalır. Somut olarak Başakşehir projesi, Dalan döneminde başlayan kentteki üretimin organize sanayi bölgelerine taşınması fikrinin bir ürünüdür. İkitelli Organize Sanayi Bölgesi'nde çalışanların yaşayabilecekleri sosyal konut alanı olarak projelendirildi. Ne var ki, organize sanayi bölgelerinin etekleri̇nde gelişecek olan Başakşehir projesinin uygulama aşamaları, farklı aktörlerin devreye girmesine sahne olur. Proje, o dönem Refah Partisi'nin yerel iktidarına eşlik eden muhafazakâr sermayenin yükselişiyle eş zamanlı olarak hayata geçirildi. Dolayısıyla zemini merkezde Özal, İstanbul yerelinde Dalan döneminde oluşturulan bir üretim ve kent modeli, bugünkü şeklini Refah Partisi'nin 1994 yerel seçimlerindeki başarısıyla almaya başladı.[6] Bu yönüyle makro çerçevede gelişen yeni kentsel üre-

5 Hatice Kurtuluş, "Bir Ütopya Olarak Bahçeşehir", *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, s. 78.

6 Ayşe Çavdar, "Müslüman Gettoda Çakma Modernite", https://www.academia.edu/413086/Müslüman_gettoda_çakma_modernite

timin kültürel kimlik hatlarıyla buluşması, kent yönetiminin Refah Partisi'ne geçmesiyle gerçekleşir.

Tayyip Erdoğan'ın başkanlığını yaptığı belediyenin bölge merkezindeki kentsel üretiminin taşıyıcı aktörü KİPTAŞ kurumudur. 1980'lerin sonunda kurulmasına rağmen işlevlendirilemeyen KİPTAŞ, Başakşehir projesinin hayata geçirilebilmesi için belediye arazilerini kullanma ve kâr amaçlı konut yapma yetkileriyle donatılarak yeniden yapılandırıldı. Başakşehir, KİPTAŞ'ın da ilk projesi oldu. Erken dönemlerinde Mahmutbey dışında ardyöresinde yerleşim yeri bulunmayan bölge, uygun maliyetiyle alt-orta sınıf muhafazakâr kitlenin yöneldiği sosyal konut havzası niteliğine sahip olmuştur. Bölgenin sınıfsal-kültürel kompozisyonunda nispeten değişim yaratan ilk gelişme ise, 1999 Marmara Depremi sonrası kent içi göç hareketleridir. Bu dönemden itibaren fiziksel koşullar bağlamında dayanıklı, planlı ve güvenlikli yaşam alanı arayışındaki farklı sosyal kesimlerin yöneldiği alanlardan birini de Başakşehir oluşturmuştur. Ancak deprem sonrası göçlerin, o dönem, bölgenin sınıfsal-kültürel dokusunda henüz radikal düzeyde bir değişim yaratacak boyutta olmadığının da altı çizilmelidir.

Bölgeye yönelişin arka planında ayrıca, burada kurumsal denebilecek bir yerleşiklik kazanmış bulunan cemaatlerin bağlılarının göçleri vardır. 1950 sonrası kentsel-İslâmi habitusun önemli bir bileşenini cemaat toplulukları oluşturur. Kentin karmaşık ve sürprizlere açık dünyasında cemaatlerin sunduğu grup kimliği, başlangıcından günümüze muhafazakâr kitle için önemli bir sığınaktır. Bünyesinde çok farklı düzeyde cemaat topluluklarına yer veren Başakşehir, bu dinamizmden yararlanarak gelişme kaydetmiştir. Dolayısıyla yeni bir kentsel tecrübe olarak Başakşehir'deki yaşamın teklif edilebilir bir düzeye kavuşmasında, kolektif-cemaat topluluklarının varlığı önemli rol oynamıştır. Diğer taraftan bu halkaya, parti ve belediyelerin örgütleri-kitlesel tabanlarıyla yoğun ilgisi de katıldığında, kültürel kimlik kalıplarının Başakşehir'in erken evrelerindeki baskın rolü daha da netleşmektedir.

Dönemin Başakşehir'i ile ilgili bir diğer gerçeklik, kültürel kimlikle eş zamanlı olarak "sosyal konut havzası" niteliklerine sahip olmasıdır. 90'lı yılların ikinci yarısından itibaren bölgede inşa edilen ilk yapılar olan 1. ve 2. etaplar, dönem boyunca bu çifte niteliği yansıtmıştır. Bu dönemde örneğin binaların on-on bir kat olması, birbirlerine olan fiziksel mesafeleri, yeşil alanlar, mahalleyi andıran meydanı, çarşısı ve camileriyle mütevazı bir kent temsili öne çıkmaktadır. Bölgenin "sosyal konut" niteliğini karşılayan boyutlarını ise, halen Başakşehir'de yaşayan TEKBİR Giyim yönetim kurulu üyesi Sadık'tan öğreniyordum:

> Başakşehir kendi içinde bir sosyolojik değişime tabi oldu diyebiliriz. Komşularımız arasında geçmişte belediye işçileri, öğretmen, taksi şoförü vardı. Kiralar, dolar bazında iki yüz dolara tekabül ediyordu. Belediye de "sosyal belediyecilik" anlayışındaydı. 4. Etap'a kadar böyleydi. 4. Etap'a kadar ödemeler doğrudan KİPTAŞ'a yapılıyordu. Herhangi bir banka, aracı-komisyoncu yoktu. Eğer bir darlık, ekonomik bir problem yaşarsanız, bunu izah ettiğinizde size kolaylık sağlanabiliyordu.

4. Etap'la birlikte Başakşehir'deki yaşamın, ekonomizmin değerlendirme ölçütlerine kavuşmasıyla Sadık'ın bahsettiği sosyal manzaranın değişimi başlıyordu. Yoğun bir imar-inşa pratiklerine sahne olan bölge, zamanla sınıfsal dinamiklerin de görünüme kavuştuğu bir alana dönüşür. Bu dönüşümün ilk planda öncülüğünü, inşaat sektöründe siyasal otoriteye bağımlı gelişen muhafazakâr sermaye grubu gerçekleştirmiştir. Söz gelimi Kalyon ve Albayraklar gibi muhafazakâr sermayenin önemli aktörlerinin belediye ile yaptığı ilk müteahhitlik çalışmaları Başakşehir'de gerçekleşmiştir.[7] Günümüzde muhafazakâr sermayeden farklı aktörlerin de dahil olabildiği Başakşehir'deki imar-inşa dinamizmi, bu gruplar için daima bir sıçrama alanı niteliği taşımıştır. Konut alanları ve (muhafazakâr) sermaye arasındaki bu karşılıklı büyüme, bölgenin fiziksel dokusunda yeni konseptlerin varlık kazanmasına yol açmıştır. Bu kapsamda, alt-orta sınıfların yer alabildiği planlamaların yerine yüksek katlı ve

7 http://www.kalyongrup.com/tr-tr/hakkimizda/donum-noktalarimiz.aspx





Değişen Başakşehir'de yüksek katlı yapılardan Metrokent ve villa tipi konutlardan Arterium.

bahçeli/villa tipi evlere kadar çeşitlilik gösteren lüks konutların üretimi yaygınlaşmıştır.

Ancak sosyal konut havzasından giderek ekonomizmin yamacında gelişen lüks/seçkin bir yaşam alanına bürünen Başakşehir'deki değişim manzarası, günümüzde sadece 4. ve 5. etaplardan ibaret değildir. Yapımı 1990'ların ikinci yarısına dayanan ve ağırlıklı olarak "sosyal konut" niteliğindeki 1. ve 2. etaplar, sınırlarında gelişen yeni lüks konut projeleriyle adeta kuşatılmaktadır. Bu gerçeklik, bölgeyi içeren rutin bir gözlem sürecinde en dikkat çekici gösterge alanlarından biridir. Başakşehir'deki yerleşim alanlarının sınırı, metronun Başak Konutları durağının üst kısmındaki *Merhaba Pastanesi* ile başlar. İşletmenin adının da "Merhaba" olması, tesadüfün ötesinde bir "sınır" gerçekliğini ifade etmektedir. Pastaneden itibaren başlayan yolculukta, 90'lı yıllardan kalma sosyal konutlar ile yeni lüks konutların yan yanalığı, sınıfsal kompozisyonun içeriği ile ilgili kısa vadeli bir kafa karışıklığı oluşturuyor. 1. ve 2. etaplar, ilk anda bu çatallaşmayı yansıtan kimliğe/kimliksizliğe sahip. Ancak İstiklal Caddesi'nden iç kısımlara doğru gidildikçe, baskın yüzü giderek lüks/seçkin konut alanları temsil etmektedir. Yeni projelere konulan isimler ise, simgesel sınırın içeriğinde baskın karakterin giderek sınıf kimliğinden yana oluşacağını gösteriyordu: Newista Life, Nova Residance, Evila, Mavera Konakları... Yeni projelerle, 1. ve 2. etaplar bünyesinde (üst) sınıf habitusunu simgeleyen konutlar giderek artmaktadır.

Site-kent rutini olarak bölgede sokak hayvanlarına rastlanılmaması gibi sterilleşme alametleri de sınıfsal habitus hanesine yazılan bir diğer gerçekliktir. Özellikle 4. ve 5. etaplara gelindiğinde sınıfsal temsiller daha baskın bir görünüme kavuşmaktadır. Söz gelimi bölgedeki siteleri kategorize eden alfabetik harfler ilerledikçe, metrekareler artmakta ve aynı zamanda ekonomik değer de artış göstermektedir. İki kısma ayrılan 4. Etap'ta *ilk kısım*: 68 metrekareler (A), 87 metrekareler (B), 125 metrekareler (D), 130 metrekareler (K), 151 metrekareler (L). *İkinci kısımda* ise, 75 metrekareler (A), 87 metrekareler (B), 126 metrekareler (D), 149 metrekareler (M) grubu olarak adlandırılır.

5. *Etap* ise, son dönemlerde giderek artan yeni projelerden bağımsız olarak, 90-95 metrekareler (A), 115 metrekareler (B), 135 metrekareler (C), 151 metrekareler (D), 194 metrekareler (E) grubu siteler olarak adlandırılır.

Konut büyüklüğü etrafında gelişen sınıfsal farklılaşma, etaplar arasında da mevcut. Örneğin 2. Etap'taki yeni lüks konutların başında gelen "Mavera Konakları", 5. Etap'a gelindiğinde "Mavera Sarayları"na dönüşerek, etaplar arası hiyerarşiyi yansıtır. 5. Etap, bu yönüyle diğer etaplardan yüksek bir sınıf düzeyini temsil etmektedir. Söz gelimi, kamu kurumu niteliğindeki KİPTAŞ'ın 5. Etap'a özel inşa ettiği Metrokent projesi dahi başlı başına bölgenin en prestijli alanlarından birini temsil eder. 2017 Temmuz'unda, 5. Etap'taki emlakçıların ilanlarına göz gezdirdiğimde en düşük konut fiyatının sekiz yüz yirmi beş bin liradan başlaması, Metrokent sakinlerinin ekonomik düzeyi hakkında oldukça anlamlı bir veriydi. Ancak Metrokent'te yer alan konutların ağırlıklı olarak yüz doksan dört metrekare ve 4+1 niteliği, daha geniş ve lüks yapı talebinde bulunan kitle için sınırlı gelmektedir. Bu açıdan son birkaç yıl içerisinde, KİPTAŞ'ın projesine ilaveten, özel sermaye girişimine dayalı prestij adacıklarıyla bölge donanmaktadır. Mavera Sarayları, Güvenevler, AK Residance, Beyzade Konakları, Kardelen ve Safir Evleri son dönemlerde inşa edilen lüks konutlardan bazılarıdır.

Lüks konutların son dönem Başakşehir'inde artan trendinde, Arap sermayesinin yoğun ilgisi de rol oynamaktadır. Özel-



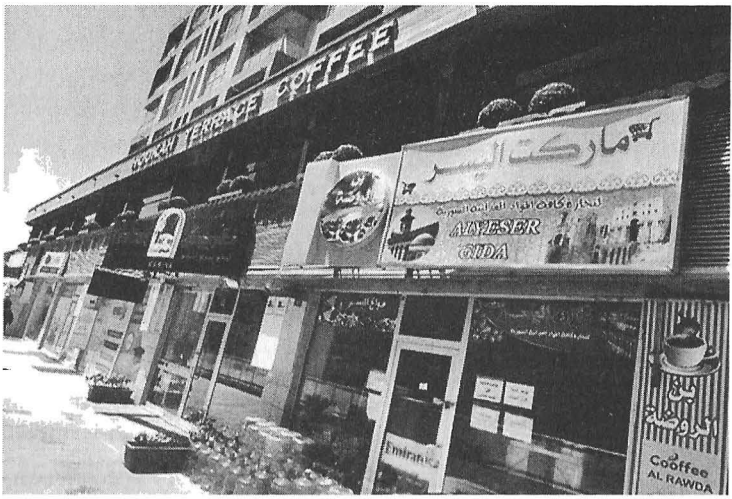


2. Etap'taki "Mavera Konakları"ndan 5. Etap'taki "Mavera Sarayları"na mekânsal hiyerarşi.

likle, Suriyeli mülteci grubun zengin tabakasının Fatih'ten sonra kent içerisinde yöneldiği alanların başında Başakşehir gelmektedir. Bu akış, Fatih'te olduğu gibi Başakşehir'de de konut fiyatlarının yükselişine yol açmıştır. Fatih'teki mülteci yatırımlarının temel odağını, kent merkezindeki ticari dinamizm içerisinde yer alma arzuları oluşturuyordu. Başakşehir'deki temel motivasyonlar ise, daha çok lüks/seçkin yaşam alanıyla bütünleşme etrafında gelişir. Arap kitlenin bölgeye dönük bu ilgisini 5. Etap'taki emlakçılardan biri olan Ömer, oldukça heyecanlı cümlelerle karşılıyordu:

> Son dönemde Arap halklarıyla, Türk halkı kucaklaşmaya başladı. Gerçekten sevelim sevmeyelim, Tayyip Erdoğan'ın en büyük başarılarından biri budur. Araplarla bizi barıştırdı. Dolayısıyla Araplar Başakşehir'e hayran. Sadece Suriye deyip geçmeyelim. Bakın, Libyalısı var, Tunuslusu var, Filistinlisi var. Buraya gelenler Arap ülkelerinin zenginleri, kültürlüleri...

Ömer, bir emlakçı olarak Başakşehir'de ivme kazanan Arap yatırımları vesilesiyle Tayyip Erdoğan'a müteşekkirdi. Ancak Başakşehir'deki gözlemlerim, Ömer'in siyasi lidere olan bu minnettarlığında yalnız olmadığını gösteriyordu. Söz gelimi, Metro Rezidans'ın giriş kısmında sıralanan Suriyeli işletmelerden "Alyeser" adlı markete girdiğimde, en üst rafları Ülker'in



Metrokent'in karşısında yer alan Suriyelilere ait işletmeler.

2017 Referandumu öncesi piyasaya sürdüğü "EVET" yağları kaplıyordu.

Metrokent civarındaki mültecilere ait işletmeler marketçilik, fast food, tatlı ve kafe gibi farklı sektörlerde gelişiyordu. Ancak mültecilerin buradaki ticari varlıkları, Fatih'e nazaran oldukça sembolik düzeylerde kalmakta. Halepli zengin tüccar grupları başta olmak üzere, varlıklı mülteci kitle için Başakşehir'in anlamı, konfor ve İslâmi yaşam arzularını bir arada buluşturan dokusunda gelişiyor. Mülteci grubun ticari motivasyonları, daha çok kent merkezindeki alanlara odaklıdır. Diğer taraftan Başakşehir'de yaşama imkânı, mülteci kitlenin alt gruplarına da açıktır. Ancak bu imkân, Başakşehir'in informel/sembolik sınırlarını içeren etaplarda[8] geçerli değildir. Aksine formel sı-

8 Günümüzde Başakşehir ilçe sınırları üç ana bölgeden oluşur. İlki, araştırmamızın da odaklandığı alanlar olarak *Başakşehir* ve *Başak mahalleleri*dir. 1. ve 2. Etap'ı dahil eden bölge Başakşehir mahallesi, 4. ve 5. Etap'ı kapsayan bölge ise Başak Mahallesi olarak geçer. Yapımı 90'lı yılların ortasına değin uzanan, orta ve üst sınıflarıyla muhafazakâr kitlenin ağırlığını oluşturduğu bölge burasıdır. Kuruluşundan günümüze muhafazakâr kimliğin damgasını vurduğu bölgenin çevresini, Kürt-Alevi yoksulların ağırlığını oluşturduğu *Güvercintepe-Şahintepe* ve laik-seküler kesimin görünür olduğu *Bahçeşehir* oluşturmaktadır. Bu yö-

nırlarında yer alan, kentin yoksul Kürt ve Alevilerine hasredilmiş Güvercintepe ve Şahintepe gibi "öteki yüzü"nde varlık kazanır. Böylelikle mülteciler, varsılları etaplarda, yoksulları ise "kenarlar"da yer alarak Başakşehir'deki yaşama dahil olurlar.

Başakşehir'in kültürel kimlik havzası nitelikleri, Arap toplumuyla birlikte Kafkas kökenli göçmen nüfus için de çekim merkezi oluşturmuştur. Özellikle Rus devleti ile yaşanan savaş sürecinin akabinde hatırı sayılır bir Çeçen göçmen Başakşehir'de varlık kazanır. Kamu otoritesinin henüz resmî statü alanlarında yer almayan bu kitlenin sürdüğü "kayıt dışı yaşam", daha çok çevredeki sanayi kuruluşlarına bağımlı olarak gelişir. Örneğin kadınlar, evlerinde gerçekleştirdikleri toka montajlarıyla mikro düzeyde de olsa ekonomik yaşama katılım sergiler. Erkeklerin önemli bir kısmının yöneldiği alan ise güreşçilik. Bu alanda gerek oyunculuk gerekse antrenörlük düzeylerinde yer alan Çeçen grup için Güreş Millî Takımı'na seçilmek, vatandaşlık engelini aşma adına önemli bir zemindir. Çeçen göçmenler içerisinde Rus savaşında önemli misyonlar edinmiş komutanlar da yer aldığından Rus istihbarat örgütlerinin etkisiyle dönem dönem Başakşehir, suç eylemlerine sahne olmuştur. İslâmi muhalif grupların Başakşehir'e olan ilgisi Çeçenlerle sınırlı değil. Irak eski Cumhurbaşkanı Yardımcısı Tarık Haşimi'nin de savaş sonrası kaçak yaşadığı alanlardan biri de Başakşehir'dir.

Ulusal ya da uluslararası düzeyde İslâmi grupların Başakşehir'e yönelik bu teveccühü, kültürel kimliğin mekândaki etkisini göstermektedir. Ancak bu etkinin güncel Başakşehir yaşamında "imaj"la sınırlı kapasitesi, dönüşen habitusu anlama adına anahtar niteliğindedir. 1950 sonrası kentsel-İslâmi habitusun baskın niteliklerinden biri, gündelik yaşamda gelişen tutumlar, algılar ve ilişkiler dünyasında kimliğin belirleyici statüsüydü. Erken evrelerinden itibaren İslâmi hareketin damgasını vurduğu Başakşehir projesinin varoluşu ve gelişimi yine kimlik-temellidir. Gerçekten de coğrafi olarak kent merkezinin ol-

nüyle çok farklı sınıf, kimlik gruplarına bünyesinde yer veren simgesel sınırlar, Başakşehir'deki kamusal yaşama damgasını vurmaktadır.

dukça dışında kalmasına rağmen, bu dönemlerde Başakşehir'e yönelik ısrarlı-istikrarlı göçlerin arkasındaki motivasyon, kimlik olgusu dikkate alınmadan incelenemez. Kimliğin belirleyici konumunu daraltan yeni dinamikler ise, araştırmanın bu safhasında ana odağımızı oluşturur. Özellikle yeni lüks projelerin yaygınlık kazanmasıyla eş zamanlı olarak, gündelik yaşamda kimliğin etkilerini buharlaştıran sınıf dinamikleri devreye girmektedir. Değişen Başakşehir, "sınıfsal gösterge alanı"na yakınlaştıkça, kimliğin etkilerinin imajdan öteye geçme kapasitesi sınırlanmaktadır.

Kimliğin aktüel Başakşehir yaşamında varlık kazandığı alanlara yöneldiğimizde, ilk olarak bölgede tekel bayilerinin yokluğu göze çarpmaktadır. Gerçekten de etaplar boyunca Başakşehir'de toplam tekel bayi sayısı sadece ikidir. Başakşehir sınırları içerisindeki yer alan CarrefourSa ve Migros gibi marketlerde ise içki satışı yoktur.

Eğitim kurumları da kimliğin kamusal yaşamdaki etkilerini yansıtan alanlardan biridir. Türkiye'nin en büyük imam hatip lisesi olan M. Emin Saraç Anadolu İmam Hatip Kampüsü, bir üniversite kampüsünü anımsatır donanımı ve büyüklüğüyle bu gerçekliğin önemli bir temsilidir. Selçuklu mimarisinden esinlenerek inşa edilmiş okulda iki binden fazla öğrenci yer almaktadır. Kız ve erkek yurt hizmetleri İlim Yayma Cemiyeti tarafından yürütülmektedir. 2017 Temmuz'unda okul binasına asılan bir afişte, listelenen yirmi beş öğrencinin TEOG sınavında tüm soruları doğru yanıtladıkları görülüyordu. Bu yönüyle, Başakşehirli muhafazakârların yetişen kuşakları adına, akademik başarı ve İslâmi kimlikle bütünleşme arayışı karşılanıyordu.

Kültürel kimlik, kamu otoritesi olarak Belediye'nin düzenlediği organizasyonlarda da etkisini göstermektedir. Belediyenin aylık program takvimleri, bu konuda oldukça aydınlatıcıdır. Örneğin 2016 Nisan programı takvimi, İslâmi müziğin yeni temsillerinden "Grup Genç"in ezgileri ile başlar. Son dönemlerde milliyetçi-muhafazakâr entelijansiya kanadında sivrilen Erhan Afyoncu'nun "Diriliş: Osmanlı'nın Kuruluşu ve Ertuğrul Gazi" söyleşisi, bunu takip eder. Seçilen konu, geniş mu-

hafazakâr toplumun aktüel gündemiyle örtüşüyordu. Gerçekten de AK Parti'nin 2000 sonrası dönemde kesintisiz iktidarıyla dolaşıma sokulan "Diriliş" teması, muhafazakâr kitlede Osmanlı geçmişinin kudretli dönemlerine dönme idealini karşılıyordu. Popülist Osmanlı nostaljisi etrafında gelişen politikalar ve yayınlar birlikte düşünüldüğünde, Başakşehirli muhafazakârlar için belediyenin bu daveti oldukça cazipti. Tiyatrolarda ise, sahabe Mus'ab bin Umeyr'i konu alan bir gösterim dikkat çekiyordu. 1950 sonrası muhafazakâr iktidarların rutinlerinden biri olarak, kurucu-ideolog Necip Fazıl'ı konu alan programlar, Başakşehir'de de yerini alıyordu. İlahiyat dünyasının tanınmış isimlerinden Mahmut Toptaş'tan alınan "Tefsir" dersleri de Başakşehirli için ayrı bir şanstı. Son olarak "Kutlu Doğum Haftası"na dönük etkinlikler, nisan ayını içeren programlarda öne çıkan bir başka temaydı. Belediye'nin tüm bu etkinlikleri, aynı zamanda Başakşehir'in birçok alanını donatan afişlerle duyuruluyordu.

Kimliğin Başakşehir kamusal yaşamındaki etkileri, kamu kurumu dışında çeşitli dinî gruplarca üretilen dayanışma ağlarıyla da gerçeklik kazanmaktadır.

Sosyal kapanma pratikleri

Günümüz Fatih'inde sosyal kapanma, dayanışma/içerme ve dışlama boyutlarının birlikteliği etrafında gelişiyor. Farklı sosyal topluluklar aracılığıyla gelişen dayanışma ağları ve dışlama eğilimleri arasındaki rekabet, sosyal kapanmanın buradaki ritmini belirliyordu. Başakşehir'e geldiğimizde ise, dayanışma/içerme pratikleri gündelik yaşamdaki ilişkiler dünyasında varlık kazansa da kapanmanın baskın formu dışlama menzilindedir. Kimlik, sınıf ve mekânsal düzeyde çeşitlenen dışlayıcı kapanma pratikleri Başakşehir'de yaygınlık kazandıkça, dayanışma üretimlerini sembolik bir düzeyle sınırlandırmaktadır. Dayanışma ağları, aynı zamanda site-kent koşullarından hareketle yeni formlara bürünerek Başakşehir'de görünüm kazanmaktadır.

Dayanışmacı temsiller

Dayanışma ağları, 1950 sonrası kentsel-İslâmi habitusun baskın özelliklerinden biridir. Bu ağlar öncelikle, kentsel ortamlara yönelik göçle mobilize olan kitlelerin ekonomik, dinî ve sosyal entegrasyonunda öncü rol oynamıştır. Bir diğer ifadeyle, kentin yeni sakinlerinin "tutunma kaygısı"nı karşılayan kaynaklardır. Zamanla dayanışma ağları etrafında oluşan dinamizm, göçmen muhafazakârları sosyal hareketliliğe kavuşturur. Bu andan itibaren dayanışmanın sağladığı imkân alanı, "tutunmadan sıçramaya" doğru genişler. Aynı zamanda İslâmi habitus, kent ortamında görünüme kavuşur. Gerçekten de dayanışma ağlarıyla İslâmileşme kent ortamında günden güne büyürken, farklı sosyal kesimlerle içermeci-kapsayıcı bir kamusal iletişim hâkim olmuştur. Kolektif-temelli dışlamalar, bu dönemde öne çık(arıl)maz. Dolayısıyla 2000'lere değin dayanışma, içerme, kapsama gibi dinamikler kentsel-İslâmi habitusu belirleyici nitelikler olarak varlık kazanır.

Fatih'in aktüel gündelik yaşamına baktığımızda STK'lar, cemaat ve hemşehri grupları gibi kolektiviteler aracılığıyla 1950 sonrası miras canlı kılınmaya çalışılmaktadır. Site-kent düzeyinde bir yaşam alanı olarak Başakşehir'de ise, dayanışma üretimleri Fatih'e nazaran daha kurumsal, örgütlü ve profesyonel bir görünüme kavuşarak var olur. Bu çerçevede ilk olarak, geleneksel infak kültürünün parçası olan yoksullara yardımlar, yaygın kurumsal ağlarla gerçekleşmektedir. Söz gelimi İHH, Yardımeli, Cansuyu, Denizfeneri vb. birçok İslâmi yardım kuruluşunun en aktif olduğu sahaların başında Başakşehir gelir. Yardımların yöneldiği adresler ise, çoğunlukla Başakşehir'in simgesel sınırlarının dışında yer almakta. Bunun en temel nedeni, site-kent alanlarının yoksulların yer alabileceği bir çeşitliliğe izin vermeyen yapısal gerçekliğidir. Başakşehir'in etaplar bölgesindeki yaşam, radikal yoksulluğu görünmez kılan bir maliyete sahip. Aynı zamanda site-kent yaşamının rutinlerinden yabancılaşma da dikkate alındığında sosyal yardımlar, bireyler arasında gelişen deneyim alanından çıkarak, kurumsal

ağların ön planda olduğu bir "organizasyon"a dönüşüyor. Nitekim İslâmi yardım kuruluşları, Başakşehir'de günden güne artan kamusal varlıklarını bu değişime borçludur. Ancak bölgedeki en etkili yardım kuruluşu olmalarına rağmen, İHH yöneticilerinden Oktay yardımlaşma ritüelindeki değişimlerin sosyolojik maliyetinin oldukça farkındaydı:

> Yardımlaşma kültürü azaldı. Teknik bir forma kavuştu. Yardımı alanların fotoğraflarını gönderiyoruz. En azından insanlar bunu görüyor. Vicdanların rahatlaması adına yapıyoruz. Ancak ayet-i kerimede "Yardımlar, önce akrabalardan başlanır. Sonra komşu, yaşlılar, dullar, yetimler, miskinler..." diye halka genişliyor. O anlamda mesele, kontrolsüz değişimimize geliyor. Farkında değiliz. Gerçekten birçok değerlerimiz mekanikleşiyor. Çünkü insana dokunmadığınız, kokusunu almadığınız hiçbir şey sizin ruhunuzda etki etmez.

Oktay, günümüzde İHH'nın mütevelli heyetinden biridir. Aynı zamanda entelektüel kimliğiyle İslâmi camiadaki internet, gazete ve televizyon yayınlarında yer almaktadır. İçinde yer aldığı vakfın faaliyet ağı her geçen gün ivme kazansa da İslâmi yardımlaşma normları etrafındaki değişimler, Oktay'ın esas kaygısıydı. "Mekanikleşme" metaforu üzerinden, değişim sürecinin ana güzergâhını sekülerleşme olarak ifade ediyordu. Bununla birlikte infak kültüründeki değişimlere konulan teşhiste, Oktay yalnız değildi. Başakşehir'de dinî-temelli birçok kurum ve topluluk, son dönemlerdeki yardım faaliyetlerini, yetişen kuşakların da bizzat içinde yer aldığı bir deneyim alanına dönüştürme çabasındadır. Yenidoğu Koleji'nde rehber öğretmen olarak görev yapan Begüm, çalıştığı kurumun bu kapsamdaki faaliyetlerini şöyle anlatıyordu:

> Başakşehir'de yoksulların olmamasının etkilerini özellikle öğrencilerimde görüyorum. Burada eksikliğin ne olduğunun gerçekten farkında değiller. Sırf bunun için okulda "Her Sınıfa Bir Yetim Projesi" ortaya çıkardık. Hatta bunun da yeterli olmadığını düşündük. Özellikle bu Suriyeli insanlara para vermek,

bize göre de kolay iş. Ama alışverişlerini yapmak ve bunları bizzat evlerine götürmek çok farklı... Okulda yaptığımız toplantıda "Her öğretmenin sınıfını en az bir kere mülteci evlerine götürmesi gerektiği"ni kararlaştırdık. Şu an hemen her sınıfımız gidiyor. Öğretmenler de giden öğrencilerin çok ciddi etkilendiğini, o koşulları ve ortamları bire bir görmeleriyle bir süre etkisinden çıkamadıklarından bahsettiler.

Son dönemlerde trajik boyutlara ulaşan mülteci varlığına karşı, İslâmi kurum ve topluluklar bünyesinde yoğun bir dayanışma üretimi gerçekleşmekte. Yetişen kuşakların bu tür faaliyetlere dahil edilmesiyle amaçlanan kültür aktarımı, habitus dönüşümüne karşı geliştirilen reflekslerden biridir. Begüm, "yoksulların olmadığı" Başakşehir manzarasında giderek nostaljik bir değere kavuşan infak kültürünü canlandırma adına, mülteci grubun varlığını bir imkân olarak görüyordu. Nitekim 1950 sonrası kentsel ortamlarda İslâmi habitusun ivme kazanmasında belirleyici rolü olan dayanışma örüntüleri, bu kez mülteci kitle karşısında yaşatılmaya çalışılıyordu. Benzer bir tutumu, Mustafa İslamoğlu'nun öncülüğünü yaptığı Akabe Vakfı'nda görüyordum. Vakfın Başakşehir'deki önde gelenlerinden tıp doktoru Nadir'in anlatımıyla, yetişen kuşakları İslâmi habitusla buluşturan yardımlaşma deneyimi, çok uzak coğrafyalara yayılıyordu:

> Mensup olduğum Akabe Vakfı, İHH kadar olmasa da buradan çok daha ötelere ulaştı. Mesela Afrika'da Yetimler Okulu, Eyüp Sultan Mektebi, Eyüp Sultan Hastanesi gibi faaliyetlerimiz var. Bu akşam yaklaşık yirmi beş kişilik ekibimiz Sudan'a uçuyor. Hepsi Başakşehir'den gidiyor. Tabii Afrika'ya giderken veliler çocuklarını yanlarında götürüyorlar. Görsünler oranın hallerini diye. Bu, yeni başlayan bir anlayış Başakşehir'de. Çünkü Başakşehir içinde yoksul hayatı yok!

Nadir, bugün Habertürk'te yazan ve Türkiye'deki popüler muhafazakâr yazarlardan birinin babasıdır. Balkan göçmeni kökenli ailenin din anlayışında entelektüel boyutlar olduk-

ça önemlidir. Kentli, evrensel akla hitap eden ve kitabi İslâm'a odaklı dinî cemaat hüviyeti, Nadir'in Akabe Vakfı içerisinde yer almasını sağlamıştır. Nadir'in değindiği yenilik, yetişen kuşakları habitusla buluşturma işlevine sahipti. Dolayısıyla cemaatlerin kamusal alanın birçok farklı boyutuna yayılmış dayanışma üretimleri, habitusun istikrar kazanması adına oldukça önemlidir.

Başakşehir'in cemaat sosyolojisi ve dayanışma ağları

Modernleşen Türkiye'de din-temelli ağların (dönüşerek) varlık kazandığı alanların başında kentler gelir. Kent ve dinî ağlar arasındaki ilişkiler, aynı zamanda karşılıklı etkiye sahiptir. Göç süreciyle İslâmi sosyoloji bir yanda kentte varlık kazanırken, dergâh, tarikat gibi geleneksel örüntüleri "cemaat" hüviyetine bürünür. Bu açıdan cemaat ağları kentleşmeden bağımsız okunamaz. 1950 sonrası cemaat formasyonları, kentin seküler dünyasında "anlam sunma", dayanışma, istihdam, kariyer ve sosyal hareketlilik gibi bir dizi potansiyele sahiptir. Nitekim cemaatler etrafında gelişen dinamizm, İslâmi hareketin merkezîleşme sürecinde önemli rol oynamıştır. Günümüz Başakşehir'indeki kamusal yaşam dikkate alındığında cemaatlerin varlığı, daha çok "dayanışma üretimi" ve "habitus kodlarının yetişen kuşaklara aktarımı" etrafında gelişir. Kamusal alanda dikey hareketliliğe dönük kariyerist eğilimler ise, cemaat bütünlüklerinin formel-örgütlü yüzü olan STK ağlarıyla karşılanır.

Kuşkusuz ilk dönemlerinden itibaren Başakşehir'de cemaatlerin yer almasının arka planını birçok farklı motivasyon oluşturur. Söz gelimi kamuoyunda "Süleymancılar" olarak tanımlanan grubun yoğun varlığında, KİPTAŞ eski genel müdürünün bu cemaatten olmasının etkisi yadsınamaz. Başakşehir projesini yaşama geçiren belediyenin Refah Partili olması da siyasal bir cemaat olarak "Millî Görüş" topluluğunun bölgede yer almasında arka planı oluşturur. Bir başka açıdan, bölgenin muhafazakâr sakinlerinin kentli, orta sınıf kimliği ise bu kitle-

ye yoğunlaşan İslamoğlu grubunun varlığında etkili olmuştur. Dolayısıyla Başakşehir'in kendine özgü sosyolojisi, farklı boyutlarla cemaatler için bir çekim merkezi haline gelmektedir. Cemaat ağlarının gündelik yaşamdaki yoğun varlığının Başakşehirliler için taşıdığı anlamı bölgede vaiz olarak görev yapan Ayşen şöyle belirtiyordu:

> Başakşehir'deki her binada bir hoca vardır. Beğenirsiniz ya da beğenmezsiniz, ama mukabele okuyacak bir hafız abla mutlaka vardır. Başakşehir, cemaatlerin kalesidir. Her binada bir cemaat hocası vardır. Zaten ihtiyaç da vardır binada. O binayı çekip çevirir. Okumuştur, yazmıştır... Biraz medrese vb. bir dinî eğitimi alt yapısı vardır. Üç beş çocuk okutur ve binanın hocası oluverir. Ne yazık ki fetvalar da ona sorulur.

Ayşen'in bahsettiği formel bir eğitimden yoksun olarak sürdürülen dinî eğitmenlik statüsü, özellikle İsmailağa topluluğunda yaygındır.[9] Bu bağlamda İsmailağa'nın orta ve üst sınıfların yoğunlaştığı bir havza olan Başakşehir'de varlık kazanması oldukça ilginçti. Özellikle gündelik yaşamdaki din eğitimi talepleri, cemaatin bölgedeki varlığında etkili bir enstrümandır. Ancak bu talebin, oldukça püriten bir din anlayışına sahip cemaatin "bağlı halkasına dahil olma" çıtasına erişmesi şu an için zor görünmekte. Başakşehir'in giderek seçkinleşen (ve sınıflaşan) yaşama kavuşması, püriten topluluğun kitleselleşme imkânını daraltmaktadır. Cemaatin Başakşehir'deki aktüel varlığı, "yoğun bir bağlılık duygusuyla, ortodoks İslâm'ın biçimciliğini gündelik yaşama uyarlama" etrafında gelişir. Ayşen'in aşağıda cuma günleri rutinleşen cemaate özel vaaz örneği, bu konuda oldukça anlamlı görünmektedir:

> Her cuma, Müftü Bey'i çok zor durumda bırakarak bizden bir camiyi isterler. Fatih'ten de hocaları gelir. Ve Başakşehir'in bütün çarşaflıları ben diyeyim üç yüz, siz deyin beş yüz kişi toplanır. Vaaz edilir. Başakşehir'deki bütün çarşaflılar, o hocanın

9 Araştırmanın önceki sahası (özellikle Ensar'ın bahsinde), bu konuda oldukça açıklayıcı deneyimlere yer vermiştir.

geldiği gün iki elleri kanda olsa da vaaza giderler. Çok bağlılar birbirlerine.

Ayşen'in cemaat tasvirinde yoğun inanç ve bağlılık düzeyi göze çarpar. Başakşehir, bu anlamda dinî-temelli birçok cemaat ağının yer aldığı sosyal mozaiğe sahip. Gündelik yaşamda cemaat topluluklarını yansıtan kurumlar, semboller ve ritüeller oldukça hâkim. Postmodern retoriğin de açmazına benzer olarak, gündelik yaşamda farklılaşan bütün bu din temsillerinin nasıl ahenk içerisine sokulabileceği sorusu önem kazanır. Ancak öğretmen Begüm'ün 5. Etap Kanlıca sitesinde yaşadıkları, söz konusu manzarada "sosyal bütünlük" arayan gözler için oldukça tatmin edici deneyimler içerir:

> Bizim alt katımızda bir vakıf var. Ramazan ayları yaza denk geldiğinden, vakfın öğrencileri izne gittiklerinde boş kalıyor. Farklı dinî görüşlere ait komşularımız olmasına rağmen, ramazan ayında herkesin orada bir araya gelip, ortak bir dil oluşturarak Kur'an okuması... İşte bir kişinin İskenderpaşa cemaatinden sohbet etmesi, diğerinin de Mahmut Efendi cemaatinden bahsetmesi... Sadece cemaat üzerinden de değil. Mesela birisi fıkıh üzerinden konuşurken, diğeri Risale'den ufak bir giriş yapıyor. Daha sonra tekrar bir ilahi ve Kur'an'la sohbet kapatılıyor. Bu bana hoş bir uyum olarak göründü. Herkesin birbirine tahammül edebiliyor olması da güzeldi.

Kuşkusuz, Begüm'ün deneyimleri mikro cemaat topluluklarıyla sarmalanmış Başakşehir'de sosyal bütünleşme tahayyülü adına önemli bir eylem. Ancak gündelik yaşamdaki cemaat formasyonları, genellikle farklılaşma pratiklerini geliştirmeye yönelik. Özellikle yetişen kuşakları anaokulu düzeyinden itibaren cemaat habituslarına dahil etme telaşı, bu gerçekliği somutlaştıran zeminlerin başında gelir. Cemaatlere özgü habitusları simgeleyen kurumlar (hatta kreşler), giderek ivme kazanmaktadır. Söz gelimi cemaatlerin eğitim kurumlarıyla sarmalanan Yeşilvadi bölgesi, bu konuda adeta bir laboratuvar niteliğindedir. Tıp doktoru Nadir, "Bu vadideki anaokullarından bir

tanesi de bizim vakfımıza ait Cıvıltı Başak Anaokulu," derken, gururla anlatıyordu. Kurum sayısındaki enflasyonun arka planında, "yetişen kuşakları, cemaate özgü habitusla buluşturma" motivasyonu yer alır. Süleymancı iş adamı Mahir'in deneyimleri ise, bu eğilimlerin Başakşehir sınırlarının çok ötesine varabildiğini göstermektedir:

> Başakşehir'de cemaatimizin ilkokula dönük bir yapılanması olmadı. Ben de Sonuç itibarıyla çocuklar zaten okuyacak, okurken bir yandan dinî eğitimlerini de beraberinde almalarını istedim. Bu yüzden çocuğumu, Sarıyer'de cemaatimizin Boğazhisar İlkokulu'na gönderdim.

Etaplar Başakşehir'i dinî-temelli birçok eğitim kurumuyla donatılsa da Mahir'in çocuğu adına "din eğitimi" talebi, onlarca kilometre uzaklıktaki Sarıyer'de karşılanıyordu. Mahir'in tercihi, sosyal yaşamda cemaat-içi ilişkilerin etkisini gösteriyordu. Öte yandan, bu ağların dışında kalanlar için manzaranın ne ifade ettiğini, Yeşilvadi bölgesinde anaokulu işleten Halime Hanım'dan öğreniyordum:

> Cemaatlerin Başakşehir'de etkinliği yoğun olarak var. Buradaki anaokulları daha çok cemaatler düzeyinde gelişiyor. Mesela cemaat müntesipleri birbirlerini kolladıkları için, işlettiğim bu anaokuluna cemaattekilerden birinin çocuğunu alma ihtimalimiz azalıyor. Kendi okulları ya da kendilerine yakın bulduklarını okullar var. Çocuklarını oraya gönderiyorlar.

Halime için Başakşehir, evliliğinin boşanmayla bitmesiyle beraber, iki çocuğuyla yeni bir yaşam demekti. Yeşilvadi, cemaatlerin tasarrufundaki anaokulu ve kreşlerle donatılmasına rağmen, müteşebbis olarak yaşamında yeni bir sayfa açma arzusundadır. Sektöre yönelmesinde, rehberlik uzmanı olarak alanındaki yetkinliği ve babasının Başakşehir'deki sosyal sermayesi bir arada rol oynar. Millî Görüş partilerinde uzun yıllar meclis üyesi olan babası şu an Başakşehir'de, STK Platformu sözcülüğü ve bir Kur'an kursunun dernek başkanlığını yürütmekte. Kendisini "bağımsız dindar" olarak tanımlayan Halime'nin



Yeşilvadi'den bir görünüm.

sektördeki "cemaat hegemonyası"nı aşabilmesi, ancak ailesinin sosyal sermayesiyle mümkün olabilmiş.

Cemaat habituslarının işlevsellik kazandığı bir diğer alan, "ev"lerde gerçekleşen dinî tedrisattır. İslâmi hareketin 1950 sonrası gelişiminde "ev" merkezli ağlar, özellikle *Risale-i Nur* gruplarında yaygınlık kazanmıştır. Bugün ise, birçok cemaatin kendilerine özgü habitus üretiminde yararlandığı enstrümanlardan biridir. Ev merkezli ağlar ve cemaat habitusu arasındaki ilişki, özellikle "İnsan ve Medeniyet Hareketi" mensuplarıyla yaptığım görüşmede netlik kazanıyordu. İnsan ve Medeniyet Hareketi, 1980 darbesi sonrası kapatılan Akıncılar hareketinin son başkanlığını yapan Mehmet Güney'in öncülüğündeki bir yapılanma. Hareketin "ev okulu" adını verdiği proje, özellikle 28 Şubat'ın otoriter ikliminde bir formül olarak hayata geçiyor. Yetişen kuşakları cemaat habitusuyla buluşturmada oldukça işlevsel görünen proje, halen istikrarlı bir şekilde uygulanmakta:

> Bizim 12 Eylül'den sonraki yapılanmamız, tamamen "Üniversite Gençliği" üzerineydi. Şu an onun meyvesini yiyoruz. Bir-

çok yerde İnsan ve Medeniyet Hareketi olarak bürokratlarımız, akademisyenlerimiz var. "Ev okulu" projemizde de çocuklarımız bu terbiyeyi alıyor. Üçüncü sınıftan, ortaokul sekizinci sınıfa kadar çocuklar var. Örneğin bir ya da iki apartmandaki çocuklardan oluşturduğumuz sekiz dokuz kişilik kümelerin her birine sorumlu bir bayan hoca veriyoruz. Her hafta birinin evinde toplanılıyor. Çocuk arkadaşlarını karşılıyor. Misafirlere ikramda bulunuluyor. Evde ders yapılıyor, ama okul dersleri değil. Mesela Kur'an okunuyor. Peygamber ahlâkı öğrenilmeye çalışılıyor. Komşuluk nasıl olunur gibi dersler görüyorlar. O vaktin namazı evde birlikte kılınıyor. Ve bunları bir yıl boyunca yapıyoruz. Millî Eğitim okullarının açılmasıyla biz de başlıyoruz ve ta ki Haziran'da bitiyor. Gelen hocanın ücreti de vakıftan veriliyor.

Yukarıdaki ifadeler, topluluğun Başakşehir'deki en yetkin kişilerinden biri olan müteahhit Yakup'a ait. Yakup, aynı zamanda Başakşehir STK Platformu'nun başkan yardımcısı olarak görev yapmakta. Yakup'un değindiği "ev okulu" projesi, erken yaşlardan itibaren bireyleri topluluk habitusuna dahil etme arayışlarını karşılamaya yönelik. Proje kapsamında yirmi beş hocanın görevli olduğunu öğreniyordum. Her bir hocanın ortalama sekiz dokuz evden sorumlu olduğu düşünülürse, yüzlerce çocuğu ve aileyi kapsayan bir proje karşımıza çıkmaktadır. Öğrenciler ve aileler bu kapsamda evlerini açarak, ortak bir habitus içerisinde yer alma tahayyülünü hayata geçirirler. Yakup'un aşağıdaki anlatımları ise, topluluk habitusunda "kontrol" ve "düzen" eğilimlerinin ağırlığını ortaya koyuyordu:

> Daha sokağa çıktığı zaman çocuk, sohbet yaptığı arkadaşını görüyor. Birbirlerini kontrol ediyorlar. Mesela kötü bir şey söyleyecekse ve yapacaksa onu kilitliyor. Yani "mahalle baskısı" dediğimiz şeyi bu şekilde oluşturuyoruz. Mesela biz bu gençlerle yaz kampları, şehir gezileri düzenliyoruz. Hem kültürel hem de sportif anlamda. Bu şekildeki kamplar da çocukları her türlü geliştiriyor. Ve çok bereketli geçiyor. Buradan aldığımız gençleri, ileride dernekte değerlendiriyoruz.

Bu tür pratiklerin kavramsallaştırılmasında habitus anahtar niteliğindedir. Yakup'un verdiği örnekler rutin bir dinî eğitimin ötesine geçerek, "gündelik yaşamın tüm ayrıntılarında topluluk habitusuna uygun bireylerin yetişmesi" kaygısını ortaya koyar. Erken yaşlardan itibaren içselleştirilen eğilimler ve değer kalıplarıyla topluluk habitusu inşa edilmektedir. İlerleyen yıllarda topluluğun kamusal yüzünü oluşturacak mensuplar için "ev okulu" deneyimleri, en önemli referanslardan birini oluşturacaktır. Bu sirkülasyonun Başakşehir'in cemaat sosyolojisindeki önemini, eski bir milletvekili Hamza'dan[10] öğreniyordum:

> Ben evlatlarımı gençlik faaliyetleri içerisine sokmaya çalıştım. İşte bizim Anadolu Gençlik Derneği üyesi üniversite öğrencileri, burada daire tutarak ilkokul beşinci sınıftan itibaren çocukları eğitmeye başladılar. Benim oğlum yedi yıl boyunca bu şekilde üniversiteli büyüklerinden ders aldı. Şimdi kendisi üniversiteli oldu ve çocukları eğitmeye başladı. Hafta içi bir gün ve hafta sonu, öğrencileri o evlere alıp yatılı kalıyorlar.

Simgesel sermaye zemini olarak STK ağları

Sosyal yaşamda güven, paylaşılan değerler ve ilişki ağlarına karşılık gelen toplumsal sermayenin sosyal gruplara dönük yüzü ise, "topluluk ruhu ve bütünleşme" ile ilişkilidir.[11] Coleman, bu analizi sosyal grupların toplumsal süreçleri bağlamında genişleterek, sosyal sermayenin üretken faaliyeti kolaylaştırdığını belirtir. Örneğin, içinde itimadın ve güvenin yaygın olduğu bir topluluk, buna sahip olmayan benzer bir topluluktan çok daha fazla şey başaracaktır.[12] Nitekim sosyal sermaye

---

10 İlerleyen başlıklarda, Hamza ve siyasal kimliği ile ilgili daha geniş açıklamalar yapılacaktır.

11 Akbar Valadbigi - Shahab Ghobadi, "Rethinking Social Capital and Civil Society", *Middle East Studies, Online Journal*, No 6, cilt 3, 2011, s. 134.

12 Coleman, 1998: 101'den aktaran Ruth A. Wallace - Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2012, s. 489.

temelinde gelişen kolektif bilinç ve ilişki ağları, İslâmi hareketin merkezîleşme sürecinde önemli rol oynamıştır. Başlangıçta adeta "merdivenaltı sosyal kanallar" üzerinden akışkanlık kazanan bu ağlar, zamanla bünyesine formel-örgütlü boyutları katarak genişlemiştir. 1980 sonrası İslâmi hareketin toplumsal yapılanması, bu hat üzerinden gerçekleşir. STK'lar aracılığıyla, toplumsal hiyerarşide kenarda kalmış kitlenin "hak", "adalet" ve "özgürlük" talepleri dile getirilmekteydi. Sosyal sermaye kapsamındaki informel dayanışma üretimleri, giderek STK'ların geniş örgütlenme ağıyla temsil edilmiştir.

2000 sonrası dönemde ise, muhafazakâr siyasetin kesintisiz iktidarıyla birlikte İslâmi-temelli STK'ların işlevlerinde yeni dinamikler varlık kazanmaktadır. Bu döneme değin sivil toplum, ağırlıklı olarak dayanışma üretimlerinin ve kimlik merkezli taleplerin sahnelendiği bir kamusal platform halindeydi. Merkezîleşme süreci, birçok sosyal fenomende olduğu gibi sivil toplum alanını da dönüştürmüştür. Bu bağlamda, STK'lar etrafında iktidar/kamuoyu nezdinde prestij kazanma ve (sembolik) yatırım eğilimleri ivme kazanmaktadır. STK ağları giderek "simgesel sermaye" konsepti içinde işlev kazanır. Bourdieucü anlamda İslâmi STK'lar, "hâkim grupların faaliyetlerine kamu nezdinde itibar kazandıran"[13] simgesel sermaye repertuvarı içine yerleşir. Başakşehir ise, bu dönüşüm hikâyesinde oldukça anlamlı ve ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bünyesinde Türkiye'deki birçok cemaat grubuna yer veren "Etaplar Başakşehir'i", aynı zamanda altmıştan fazla örgütlü STK'ya sahip olarak adeta bir "ağ toplumu"[14] hüviyetindedir. STK'lar, bu yönüyle bölgedeki cemaat topluluklarının örgütsel-formel temsili olarak varlık kazanmaktadır.

Örgütlü STK topluluklarının bölgedeki yoğunluğu, "Başakşehir STK Platformu" adı altında çatı bir kurumun ortaya çıkmasını sağlamıştır. 2008 yılında kurulan platform, ilk dönemlerinde iktidar etkilerine karşı nispeten bağışıklık kazanmıştır. Bu gerçekliği, özellikle platformun ilk kurucularından İshak'ın

13 Swartz, *a.g.e.*, s. 132.

14 Manuel Castells, *Ağ Toplumunun Yükselişi*, Bilgi Ünv. Yay., İstanbul, 2013.

anlatımlarından öğreniyordum. İshak, bugün birden fazla inşaat şirketi sahibi olan Rizeli bir müteahhit. Geçmişten günümüze Millî Görüş Hareketi'nde yer alarak, Saadet Partisi'nde çeşitli dönemler milletvekilliği ve belediye başkanlığına aday gösterilmiştir. Saadet Partisi'ne mensup bir siyasetçi-iş adamı olarak İshak'ın 2008'de Başakşehir STK Platformu'nda kurucu başkan olarak yer alması, genel muhafazakâr sosyoloji dikkate alındığında oldukça anlaşılır bir durum. Ancak STK'ların günümüzde iktidarla kurulan organik ilişkileri ve temsil mevkilerinin giderek filtrelendiği düşünüldüğünde "rutin dışı" bir deneyimi ifade ediyordu. İshak'ın muhalif siyasal kimliğiyle başkanlık deneyimi, bu açıdan STK Platformu'nun ilk dönemler, *geniş tabanlı bir yapılanmaya* sahip olduğunun göstergesidir:

> Buraya gelen insanlar çok bilinçli. Sosyalleşme ihtiyacı görüldü Başakşehir'de. Onun için birçok dernek kuruldu. Biz, Başakşehir Sivil Toplum Platformu'nu kurduğumuzda yirmi dernekle başladık. Şu anda zannedersem altmıştan fazla oldu. Tüm dernekler, ayda en az bir kere bir araya geliyor. Ben 2008'de kurucusuydum. Başakşehir Kızılay'ı, Yeşilay'ı hepsini biz kurduk... Neden kurduk? Birileri gelip buralara yerleşmesinler diye. Yani bunlar yerleşti mi, bir daha çıkartmak mümkün değil. Çünkü bu insanlar, *kurumları bir hareket alanı olarak kullanıyorlar*. Kötü niyetle kullanıyorlar.

İshak'ın eleştirileri, sivil toplumun son dönemlerde giderek bir "yatırım" alanına dönüşmesine yönelikti.[15] Bourdieucü retorikle bu eleştiri ifade edilirse, bireyler STK dinamizmi içerisinde yer alarak (sembolik) kazanç sağlar ve bu kazançlar onları mümkün kılan dayanışmanın temelidir.[16] "Dayanışma" ve "yatırım stratejileri", bu açıdan günümüz Başakşehir'indeki STK ağlarında bir arada yer alan dinamiklerdir. Platform bünyesindeki STK'lar etrafında bir yanda yoğun dayanışma üretim-

15 Benzer bir örnek olarak, araştırmanın Fatih ayağındaki "İktidar Aygıtına Dönüşen STK Ağları" başlığında Necmi'nin deneyimleri verilebilir.

16 Esther Monzó, "Legal and translational occupations in Spain", *Identity and Status in the Translational Professions*, ed. Rakefet Sela-Sheffy vd., John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2011, s. 17.

leri gerçekleşirken, kamusal ve siyasal düzeyde tanınma arayışları da eş zamanlı olarak devrededir. Dolayısıyla sivil toplum faaliyetleriyle kazanılan prestijin içeriğinde, dikey mobilizasyon arzuları giderek ağırlıklı rol oynar. STK'lar ve simgesel sermaye arasındaki bu korelasyon, temsil alanlarında farklı aktörlerin ve grupların yer alma imkânını daraltmaktadır. Nitekim platforma üye STK'lardan birine mensup Avukat Yunus, bu gerçekliği şu şekilde dile getiriyordu:

> Herkes pek bahsetmez, ama Başakşehir üç kısma ayrılır. Türkiye gibidir. Beyaz laikler (Bahçeşehir), beyaz muhafazakârlar (Başakşehir) ve proletarya muhafazakârlar (Güvercintepe-Altınşehir), yani orta bölge... *Orta bölge*, buradakiler için tehlikeli bir yer. Adını pek söylemezler. Uyuşturucu vardır. PKK vardır. Yoksulluk vardır... Söylemezler, ama herkes oraya karşı mesafelidir. Mesela *bizim STK Platformu'muzda oradan kimse yoktur.*

Yunus'un Başakşehir'le ilgili çizdiği simgesel sınır manzarasında, ayrımların STK boyutları da görülmektedir. Sivil toplum bu açıdan, sınıf ve kimlik merkezli ayrımların temsil edildiği bir alana kavuşur. Orta-üst sınıf muhafazakâr kimliğin merkezde olduğu temsil mevkileri, sivil topluma hâkim dokuyu ve sınır alanlarını belirler. Temsil mevkileri farklı kimlik gruplarına kapanırken, merkezde yer alan topluluklar ve örgütler etrafında yoğun bir dayanışma üretimi gerçekleşmektedir. Nitekim kamusal ve siyasal desteğin ivme kazandığı günümüzde, İslâmi STK ve yardım kuruluşları adeta çığ gibi büyümektedir.

Başakşehir özelinde bunlardan biri de Muhlis'in başında olduğu dernektir. Derneğin merkezi, Başakşehir'deki yerleşim yerleriyle bitişik sayılan Tümsan Sanayi Sitesi'nde yer almakta. Kurucusu olan Muhlis, altmış üç yaşında emekli bir bankacı. İlerleyen yaşına rağmen, sivil toplum aktivisti olarak yaşamına devam ediyordu. Çevresinde yer alanlara baktığımda ise hemen hepsi gençlerden kuruluydu. Dernek etrafında yapılan çalışmalarla ilgili sorulara geçmeden önce, Muhlis'in hayat hikâyesine odaklandım. Böylece kişisel habitusunda ön planda

yer alan dinamikler açığa çıkıyordu. Modernleşen Türkiye'deki çatışma temelli sosyoloji, birçok muhafazakârda olduğu gibi Muhlis'in kamusal yaşamında da motivasyon değeri olarak büyük rol oynuyordu:

> Elhamdülillah, ikisi İmam Hatip'te olmak üzere, üç hafız çocuk yetiştirdim. İmam Hatip'te okuyan çocuklarım son sınıfa kadar okullarına devam ettiler. Ama o dönemler okul puanları kesildiğinden, lise sonu dışarıda bitirmek zorunda kaldılar. Şimdi biri ilahiyat, diğeri uluslararası ilişkiler mezunu. Bir ara, ortaokul son sınıfı dahi dışarıdan bitirmeyi yasakladılar. Bu yüzden bir çocuğum hem ortaokul hem de liseyi dışarıdan bitirdi. Boğaziçi Matematik Bölümü'nden mezun. İmam Hatip'li olmasa da hafızdı. Şimdi özel bir finans kurumunda çalışıyor. *Bizim önümüzü kesmek için her şeyi yaptılar. Ama Elhamdülillah ne yaptılarsa kesemediler.*

Muhlis için bu tür deneyimler, kendisinin ve İslâmi hareketin çileli merkezîleşme hikâyesinde önemli referanslar. Masadaki gençlerin de pür dikkat kesildiği bu anılar etrafında sosyal kimlik ya da habitus üretimi gerçekleşiyordu. Travmatik sosyal hafıza diri tutularak, İslâmi/muhafazakâr kimlik etrafında bütünleşmeler ve motivasyonlar ivme kazanmaktaydı. Kuşkusuz, bu gerçekliğin kamusal deneyim alanlarında en net görünüm kazandığı zaman dilimi, 2000 sonrası dönem seçimleridir. Köşe yazarlarından siyasetçilere, cemaatlerin kanaat önderlerinden partili kadın-gençlik örgütlerine değin uzanan geniş bir ilişki ve iletişim ağı etrafında, Kemalizmin hegemonik zamanlarına dair travmatik kareler, yüksek bir motivasyonla tekrar gözler önüne serilir. Nitekim hınç siyasetinin taşıyıcıları nezdindeki "değeri"ni, geniş kitlenin AK Parti siyaseti ve onun kontrolündeki sahalarda bloklaşması belirlemekteydi. Dolayısıyla travmatik söylemi içeren repertuvar kolektif bellekte sürekli canlı tutulur.

Muhlis, kişisel habitusundaki bu tür travmatik deneyimlerle, şu an kurulmasına öncülük ettiği STK'daki misyonunu bütünleştiriyordu. STK bünyesinde yapılan çalışmaları Necmi'de

olduğu gibi, "İslâmi dava"nın parçası olarak görüyordu. Ancak sivil topluma yüklenilen anlamlarda, (sembolik) yatırım eğilimlerinin öne çıkmasından o da rahatsızdı:

> Başakşehir'de fazla STK var, ama maalesef birçoğu "yatan aslan". Sivil toplum örgütleri olarak bir meseleyle ilgili açıklama yapıldığında en az kırk STK'nın açıklaması varmış gibi görünür. Ama faaliyetlere baktığınızda çok fazla bir şey göremezsiniz. Yani birçok derneğimiz var ve içlerinde olmama rağmen, neden kurulduklarını anlayabilmiş değilim.

Muhlis, sivil toplumda egemen olmaya başlayan kariyerist eğilimlerinin farkındaydı. Ancak iktidarla kurulan ilişkilerin bu dönüşümdeki etkisini doğrudan ifade edemiyordu. Konu, dernek çalışmalarına geldiğinde ise Başakşehir yerelinden Suriye'ye kadar uzanan geniş bir alanda aktif bir ağ modeli karşımıza çıkıyordu. Muhlis, ilk olarak Başakşehir bünyesindeki misyonlarını anlatıyordu:

> Esas faaliyet alanımız, "bağımlıları bağımsızlaştırma" üzerine. Bağımlılık yapan maddelere alışmış yavrularımıza el uzatıyoruz. İlgili kurum ve kuruluşlar nezdinde girişimlerde bulunarak tedavilerini sağlamaya çalışıyoruz. İnşallah bir proje geliştirmeyi düşünüyorum: Tedavi sonrası istihdamla ilgili. Çünkü uyuşturucudan kurtulduktan sonra gençlerin döndükleri yer yine sokaklar oluyor. Kimse onlara iş vermiyor. Bu sefer kısır döngüye giriyor iş. Yani önce tedavi edip, sonra uyuşturucunun ortasına bırakıyorlar çocukları. Biz bu projeyi gerçekleştirebilirsek, örnek bir kitle oluşarak bütün toplumun onlara sıcak bakmasını sağlayacağız.

Muhlis ve çevresindekiler, madde bağımlılığına seferber olmuştu. Başakşehir'in imaj değerinin içeriği muhafazakârlıkla donansa da farklılaşan birçok dinamikten hareketle madde bağımlılığı varlık kazanabilmekteydi. Özellikle kent dışı bir site yaşam alanı kimliği, eğlence alanlarının yetersizliği ve yoğun iş temposuna sahip ebeveyn gerçekleri bir araya getirildiğinde madde bağımlılığı Başakşehirliler için giderek ivme ka-

zanan bir sorun haline gelmekte. Bu çerçevede güvenlik birimlerinin düzenli olarak yaptığı operasyonlar, yazılı ve görsel medyada yer almaktadır.[17] Muhlis, bu alana yönelerek Başakşehir için anlamlı bir dayanışma üretimi gerçekleştirdikleri inancındaydı. Diğer taraftan, Muhlis ve çevresindekilerin sivil toplum bünyesindeki faaliyet ağları, uluslararası boyutlara uzanıyordu:

> Türkiye'deki herkes mülteciler için bir şeyler yapmaya çalışıyor. Ben de on beş gün önce Suriye'ye kendi derneğim adına gittim. Yardımları dağıtıp, gerçek ihtiyaçları bizzat yerinde tespit etmek için. Bir tır malzemem vardı. Diğer vakıflar da gelmişti. Mesela Hayrat İnsani Yardım Vakfı'nın dokuz tane tırı geldi. Onların da dağıtımında görev aldık. Mücahitler dediğimiz, Esed'in ve DAEŞ'in[18] karşısında mücadele eden gençlerin potin ve çamaşır ihtiyaçları çok fazla. Onlar için giysi yardımı organizasyonu yaptık.
>
> Şu an bir kırtasiye kampanyası başlatıyoruz. Çünkü kardeşliği yazacak nesilleri yetiştirmemiz gerekiyor. Kardeşliği yazacak defterleri, kalemleri oraya ulaştırmamız gerekiyor. Bu sloganla yola çıkacağız inşallah. Çünkü şu an gıda ve kırtasiye ihtiyacı her şeyden önce geliyor.

Muhlis'in belirttiği gibi, İslâmi STK'ların günümüzdeki faaliyet ağı içerisinde mülteci kitle, ön sıralarda yer alır. Sınır içi ve sınır dışı boyutlarıyla Suriyeli mülteciler, dayanışma üretimlerinin yöneldiği yeni adres haline gelmektedir. 2015 sonlarında gerçekleşen görüşmemizde, Muhlis ve çevresindekiler için bu alanda yapılan çalışmaların anlamı büyüktü. Siyasal muarızların ortadan kalkması adına sunulan lojistik destek, "İslâmi kardeşlik" tahayyülü etrafında anlam kazanıyordu. Muhlis'in belirttiği gibi, eş güdüm halindeki birçok İslâmi STK, "mega söylemler" etrafında seferber olarak dayanışma üretimlerini bölgesel sınırların ötesine taşıyordu.

---

17 http://www.hurriyet.com.tr/basaksehirde-uyusturucu-operasyonu-40510658

18 Görüşme yaptığımız 2015 sonlarında PYD, Muhlis'in terör repertuvarında henüz yer almıyordu.

Dışlama temsilleri

Weber'den günümüze, sosyal kapanma literatürünün ana odağı dışlama pratikleridir. Dışlamanın sosyal gruplar bağlamındaki hallerine odaklanan sosyal kapanma sosyolojisi, dışlama eğilimlerini grupların merkezîleşme sürecindeki rutinlerinin başında görmektedir. Merkezîleşme deneyimi ve dışlama eğilimleri arasındaki korelasyon, kentsel-İslâmi habitus etrafında gelişen dönüşümleri anlamada önemli bir referanstır. Başakşehir örneği ise, dışlama eğilimlerini karşılayan birçok dinamiğin varlık kazanmasıyla oldukça mümbit bir sosyal zemin. Simgesel sınırlar, kimlik, *homophily*, sınıf habitusu vb. birçok olgu etrafında çeşitlenen dışlama eğilimleri, Başakşehir'deki gündelik yaşamda yerini almaktadır.

Sembolik sınır olarak Başakşehir: "Başakşehir'e bir hançer sokmak istediler, ama başaramadılar"

Sosyal bir gerçeklik olarak sınırların bölgesel karşılığı olsa da sosyolojik araştırmanın temel odağı *sembolik sınırlar* üzerinedir.[19] Lamont ve Molnar'a göre sembolik sınırlar; nesneleri, bireyleri, pratikleri, zaman ve mekânı kategorize eden sosyal aktörler tarafından gerçekleştirilen kavramsal ayrımlardır. Onlar bireyler ve gruplar tarafından gerçekliğin tanımı üzerine anlaşma ve çatışma referanslarıdır.[20] Sınırlar etrafında gelişen benzerlik, farklılık ve aidiyet tanımlamaları, rekabetçi ilişkilerden bağımsız değildir. Küresel metropoller bu yönüyle farklı sınıf, din, etnisite bütünlüklerine dayalı rekabetçi ilişkilerin odağı haline gelmektedir. Kentin iktidar dinamikleriyle şekillenen "kültürel haritası", günlük yaşam pratikleri içinde "biz" ve "ötekiler" arasındaki sınırlar yoluyla istikrar kazanıyor. Çağdaş metropollerde melez kültürel formlar yaygınlaş-

19 Barth, *a.g.e.*, s. 18.

20 Michele Lamont - Virag Molnar, "The Study of Boundaries In The Social Sciences", *Annual Review of Sociology*, cilt 28, 2002, s. 168.

tıkça, çeşitli sınıfsal ve kültürel aidiyetler arasındaki sınır vurgusu, giderek daha keskin ve görünür bir iktidar mücadelesine dönüşüyor. Metropolün dokusu, aynı anda farklı cephelerde (politik, sınıfsal, kültürel) süren bir dizi sınır mücadelesi yoluyla şekilleniyor.[21]

Türkiye deneyiminde, sembolik sınırları işlevsel kılan parametrelerin başında kolektif kimlikler gelmektedir. Kavram olarak kolektif kimlik, bireylerin grup içindeki ortak aidiyetler ve benzerlik kriterleri üzerinden kendilerini diğerlerinden farklılaştırma yollarını ifade eder.[22] Bireysel kimliklerin gelip-geçici ve kırılgan doğası dikkate alındığında, kolektif kimlikler geçmişten günümüze istikrarlı ve korunaklı bir sosyal gerçekliği ifade eder. Kimlikle ilgili küresel trendin, topluluk merkezli aidiyetlerden birey merkezli kimliklere evrilmesine rağmen,[23] modernleşme tecrübesi çatışma temelli politikalar etrafında gelişen Türkiye'de, kolektif kimliklerin baskın konumu varlığını sürdürmektedir. Çatışma sosyolojisinin belirlediği zeminde gelişen kolektif kimliklerin temel reflekslerinin başında, dışlama ve ayrışma eğilimleri gelir. Dolayısıyla kolektif dışlayıcı kapanma pratikleri adına Türkiye toplumu, oldukça mümbit bir sosyal laboratuvar niteliğindedir.

Başakşehir'in sembolik sınırlarının oluşumu bu çerçeveden bağımsız değildir. Muhafazakâr bir site-kent havzası olarak Başakşehir'in pazarlanmasında, "kimlik-temelli ayrımlar" önemli bir boyutu teşkil eder. Ancak gündelik yaşamın ayrıntılarına girdiğimizde, bu gerçekliğin yoğunluğunun dönemlere göre değiştiği görülür. Başakşehir'in özellikle erken evrelerini konuşursak, kimlik merkezli ayrımlar daha keskin ve net pratiklerle karşımıza çıkar.

---

21 Ayşe Öncü, Petra Weyland, "Küreselleşen Kentlerde Yaşam Alanı ve Toplumsal Kimlik Mücadeleleri", *Mekân, Kültür, İktidar*, der. Ayşe Öncü, Petra Weyland, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 27-28.

22 Janine Dahinden - Kerstin Duemmler, *Islam and Gender In The Boundary Work Of Young Adults In Switzerland*, MAPS, Neuchâtel, 2012, s. 4.

23 Mehmet Anık, *Kimlik ve Çok Kültürlülük Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul, 2012, s. 20.

Kurucu ihtilaflar:[24] Onurkent ve Oyakkent örneği

Araştırmanın bu bölümünde Etaplar Başakşehir'i, şu ana dek 1-2 ve 4-5 şeklinde kategorize edilmişti. 3. Etap olarak ayrılan yer ise, bugün "Onurkent Yapı Kooperatifler Birliği" olarak geçer. Bu farklılaşmanın arka planı 28 Şubat'ın netameli günlerine uzanmaktadır. Süreci en baştan ifade edersek, Başakşehir projesinin filizlenmesi merkez sağın 1980 sonrası kentsel politikaları çerçevesindedir. Dalan döneminde hız kazanan emek-yoğun sektörlerin kent merkezinden tahliye süreci, projenin varlık kazanmasında önemli bir zemindir. Başakşehir, bu süreçte sektörün yöneldiği alanlardan biri olsa da yerleşim alanı niteliği kazanması, farklı bir siyasal hareketin yönetiminde gerçekleşmiştir. 1990'ların ikinci yarısındaki Refah Partili ulusal ve yerel iktidar, Başakşehir projesinin hayata geçmesinde öncü aktör olarak rol oynamıştır. Kent yönetiminin yeni sahiplerinin kültürel kimliğe dönük yoğun motivasyonları, erken evrelerinden itibaren Başakşehir'in gelişimine damga vurmuştur. Parti ve belediye teşkilatları başta olmak üzere, muhafazakâr siyasetle bütünleşen dinî grupların özel ilgisi, Başakşehir'in imaj içeriğinde muhafazakârlığı belirleyici bir konuma kavuşturmuştur.

Diğer taraftan dönem boyunca ulusal düzeyde cereyan eden laik-İslâmcı temelli kutuplaşma siyasetinden Başakşehir de bağımsız kalamıyordu. 1. ve 2. etapların tamamlanmasıyla bölgenin sosyolojik vitrininde öne çıkan muhafazakârlık, çatışmanın diğer kutbunda "dengeleyici politikaları" harekete geçirmiştir. Onurkent projesi, makro çerçevede bu arayışın bir parçası olarak hayata geçmiştir. Bugün 2. Etap ile 5. Etap arasındaki bölge, toplam beş bin dört yüz konutluk geniş bir yerleşim havzasıdır. 1990'ların sonlarına doğru DSP'li[25] Küçükçekmece belediyesi sınırlarındaki bölgenin, başlangıçtaki kurumsal sahiple-

24 Bu kavramı, Göle'nin güncel bir araştırmasından ödünç almaktayım. Nilüfer Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, çev. Zehra Cunillera, Metis Yay., İstanbul, 2015.

25 Demokratik Sol Parti.

ri Millî Savunma Bakanlığı ve Millî Emlak'tı. Dönemin hükümet ortağı partinin de (DSP) devreye girmesiyle, söz konusu kurumlara farklı kentlerden araziler verilerek, Onurkent bölgesi Küçükçekmece Belediyesi'nin tasarrufuna bırakılmıştır. Projenin hayata geçirildiği dönem ise 28 Şubat sürecidir. Bu çerçevede belediye tarafından tercih edilen kooperatiflerle, Onurkent adeta laik-seküler duyarlılığa sahip kesimlerin "temerküz merkezi"ne dönüşmüştür.

Gelinen noktada, kutuplaşma yelpazesinin uçlarını 1. ve 2. etaplarda muhafazakâr, Onurkent'te ise seküler habitusun temsil ettiği manzara Başakşehir'e hâkim olmuştur. Dolayısıyla mekânlara yüklenen ideolojik anlamlar, erken dönemlerinden itibaren Başakşehir'in kaderine damga vurmuştur. Bagajında yüklendiği karşıt kimlik haneleriyle dönem Başakşehir'i, postmodern söyleme uygun "parçalanmış hayatlar"ı[26] sahneliyordu. Başakşehir'in kimlik dokusu üzerindeki politik müdahalenin muhafazakârlar açısından tercümesi, "tıkanmışlık"tan başka bir şey değildi. Onurkent, bu yönüyle Başakşehir'in muhafazakâr dünyasına çöken "Kemalizm hayaleti"ni[27] temsil ediyordu. Ancak dönem içerisinde muhafazakâr kitlenin dinamik sosyolojisini düşündüğümüzde, bu konuda "karşı-hamleler"in gelmesi pek uzun sürmez. Söz gelimi Onurkent'in sakinlerinden emekli belediyeci Aziz, rekabetçi manzarada muhafazakâr kanadın reaksiyonlarını bir ayetten başlayarak resmediyordu:

> Bazı durumlarda Allah, olaylara direkt müdahale eder. Hiç kimseye bırakmaz. Kur'an-ı Kerim'de ayet vardır: *Ve mekerû ve mekarallâh, vallâhu hayrul mâkirîn.*[28] Yani, "Herkes bir tuzak, bir plan kurar. Allah da bir tuzak kurar. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır." Onurkent'in kurgulanma dönemi, tam 28 Şubat sürecinin hararetli dönemleriydi. Kurucusu, o zamanın

26 Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014.

27 Burada kullanılan metafor, 1848 yılında Marx ve Engels'in kaleme aldıkları Komünist Manifesto'nun ilk cümlesindeki, "Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor: Komünizm hayaleti!" ifadesine gönderme yapar.

28 Ali İmran: 54.

DSP'li İlçe Belediye Başkanı Halidun Özbatur'du. Onlar, kapalı kapılar ardında bir toplantı yapıyorlar ve bir sistem kurguluyorlar. Başakşehir'in demografik yapısını, toplumsal yapısını bozmak için bir şeyler yapalım diyorlar.

Başladılar yandaşlarına kooperatif kurdurmaya. Aşağı yukarı elli farklı kooperatif kurdurdular. İşte bu kooperatifler köy derneklerine, cemevlerine falan veriliyor. Niyet şu: Oluşan yeni muhafazakâr çevreye alternatif bir çevre oluşturmak. Yani bir nevi bir varlık mücadelesi gibi bir şey. Tam bu sırada kooperatiflerden bir tanesi, bizim arkadaşlar tarafından ediniliyor. Ben de bu kooperatif içinde yer aldım. Müteahhit firmamız da Fuzul Yapı'ydı. Şu an Başakşehir'deki birçok yeni konutu Fuzul yaptı. Ama Fuzul'un Başakşehir'e girmesi, bizim kooperatifle yaptığı sözleşmeyledir. Onurkent'te elektriği, suyu, doğalgazı alıp hayatın başladığı ilk yer bizimkiydi. Bunu gören diğer kooperatifler de Fuzul'a geldiler.

Fuzul, aynı zamanda *İskenderpaşa cemaati*nin mensuplarına aitti. Tabii diğer bütün camialardan da tanıdıkları vardı. Daire sattıkları kişiler genelde mütedeyyin kesimdi. Böylece Onurkent'te düşlediklerinden farklı bir demografi oluşmaya başladı. Yani *Başakşehir'e bir hançer sokmak istediler, ama başaramadılar.*

Aziz ve çevresindeki muhafazakârlar için Onurkent'teki seküler habitusun anlamı, varoluşsal bir tehditten başkası değildi. "Başakşehir'in bağrına sokulan hançer" olarak gördükleri Onurkent'te denklem bozucu hamleleri Fuzul Yapı'nın inşasıyla gelişiyordu. Beş bin dört yüz konutluk bölgede, Fuzul'un bin beş yüze yakın konut üretiminde pay sahibi olmasıyla, muhafazakârların süreçteki etkisi ortaya çıkıyordu. Aziz'e göre Fuzul'un ortaya çıkışı, Başakşehir etrafında gelişen politikaları ters yüz eden "kutsal bir dokunuş"tu. Gerçekten de kuruluşu hakkında ayete atıfta bulunanların olduğu Fuzul Yapı'nın Başakşehir'deki varlığı halen çok büyük. Onurkent'te "amatör" güdülerle Başakşehir'deki konut piyasasına giriş yapan Fuzul Yapı, bugün ise bambaşka bir misyonla Başakşehir'de varlık göstermekte. Kapitalist konut piyasasının "profesyonel" bir

yüzü olarak Olimpa, Evila, Neriva gibi lüks yaşam projeleriyle muhafazakâr kitleyi buluşturmaktadır. Fuzul'un yatırım ağları, bugün Başakşehir'in dört bir yanını sarmış durumda. Gelinen noktada Aziz'in işaret ettiği "kutsal dokunuş"un esas kime yaradığı sorusunun cevabı da ortada kalıyordu.

Diğer taraftan, Fuzul etrafında Onurkent'teki yaşama ortak olan muhafazakârların laik-seküler kitleyle olan ilişkilerinin serencamını merak ediyordum. Türk modernleşmesinin rutini haline gelen kimlik hatları arasındaki ayrışmaya dair, Onurkent'teki karşılaşmaların üreteceği yanıtlar önemliydi. Ancak Onurkent sakinlerinden öğretmen Yalçın'ın anlatımları, bu konuya dair pozitif beklentileri ilk planda sınırlıyordu:

> Mesela yan yana iki bina düşünün. Bir bina, benzer dinî hassasiyetlere sahip insanların buluştuğu, hatta birçoğu aynı cemaat çevresine sahip insanlarken, diğer bina, Tunceli bilmem ne derneğinin oluşturduğu bir kooperatifin binası. Öyle bir farklılık var. Yani bir bina öyle, diğer bina böyle... Çok fazla ilişki kurmuyor insanlar. Neden kurmuyorlar? Çünkü aynı binada olsalar belki ilişki kuracaklar, ama farklı farklı binalarda yer aldıklarından kurulamıyor.

Yalçın'ın gündelik yaşamla ilgili çizdiği manzarada, ayrımlar merkezde yer alıyordu. Ancak Başakşehir'in diğer yerleşim alanlarında muhafazakârlığın hegemonik konumu dikkate alındığında, tablonun hoşnutsuz tarafı giderek seküler kitle oluyordu. Süreç boyunca, muhafazakârların Onurkent'te kendi habituslarını temellendirme adına kültürel ve mimari üretimleri de hız kazanıyordu. Yalçın'a, yaşanan "kuşatılmışlık hali"nin seküler kesimdeki etkilerini sorduğumda şu yanıtları alıyordum:

> Devam edenler de tam tersine rahatsızlık duyup gidenler de var. Mesela şöyle söyleyeyim size, benim oturduğum binanın karşısında bir bina var. Fuzul Yapı oraya bir cami yaptı. Onlar da caminin yapımının durdurulması, hatta yıkılması için mücadele ettiler. Bir mahkeme süreci oldu. Kaybedince, birçoğu "kiralık" veya "satılık" diye dairelerine tabela astı.



Fuzul'un hamlesiyle muhafazakâr çehreye bürünen Onurkent'ten güncel bir kare.

Yalçın'ın bu deneyimleri, modernleşen Türkiye'de rutin hale gelmiş kimlik-temelli ayrışmaların sahnelendiği bir fragman niteliğindeydi. Gündelik yaşam, farklılaşan habitusları egemen kılma mücadelesine dönmekteydi. Yalçın'ın cami örneği, Onurkent'teki bir kısım sekülerde çatışma söyleminin yer yer İslâmofobik düzeylere varabildiğini göstermekteydi. Bu gruptakiler için yaşanan rekabet süreci, daha steril/homojen mekânlara yönelmeleriyle sonuçlanıyordu. Bununla birlikte aynı kitleden, gündelik hayatı kuşatan ayrımlara meydan okuyarak, Onurkent'te çoğulcu bir yaşam arayan örnekleri de Yalçın'dan öğreniyordum:

> Öğrencilerimden bir tanesinin babası şu an CHP'nin Başakşehir ilçe başkanı. Onurkent'te oturuyor. Kendisi de eski bir müteahhit. Onurkent'teki binaların bazılarını kendisi yaptı. Ben onun iki kızını ve oğlunu okuttum. İnsan bazen düşünüyor, "Bu insanlara bakarken, acaba ön yargılı mıyız?" diye. Evet,

bu insanlar benim bulunduğum din algısında değillerdi. Alevi arkadaşlardı bunlar. Ama çok temiz, düzgün, beyefendi insanlar... Kızlarından birinin adı Zehra'ydı. Ona baktığımda hep imrenirdim, "Keşke benim de böyle bir kızım olsa," diye. Sessiz, sakin, hanımefendi biriydi. Adamın oğlu da aynı şekildeydi. Hoş bir aile yani. Şimdi gerçekten komşuluk yapılacak insanlar. Yani belki de şu oluyor: Biz birer adım geriye çekilmeden, etrafımızdaki insanlarla ideolojik ilişkiden ziyade insani ilişki kurmanın yolunu arasak çok daha iyiydi.

Yalçın, bugün Başakşehir'de en yaygın muhafazakâr eğitim kurumlarından Çınar Koleji'nde öğretmen. Okulun ideolojik kimliği, farklı anlam dünyalarından bireylerin bu kurumda toplanmasına engel olmamış. Yalçın için bu deneyimin asıl önemli tarafı, kimlikler arası etkileşimlere sahne olmasıdır. Diğer taraftan, bu tür deneyimlerin Başakşehir ölçeğinde nasıl bir kapsamda yer aldığı, gündelik yaşamın diğer alanlarındaki karşılaşmalarda ve ilişkilerde netleşiyordu. *Oyakkent* de bunlardan biridir.

Ordu Yardımlaşma Kurumu (OYAK) tarafından planlanarak 2009 yılında yerleşime açılmış Oyakkent, kimlik ayrımları başlığında Başakşehir'in sembolik alanlarından bir diğeridir. Binden fazla konuta sahip bölgenin ilk sakinleri Onurkent'te olduğu gibi laik-seküler kitledir. Farklılaşma boyutu ise, Oyakkent sakinlerinin emekli ya da muvazzaf düzeylerle ordu mensuplarından oluşmasıdır. 2010 öncesi dönemde yani sitenin erken evrelerinde hâkim sosyolojik doku, askerî bürokraside yer aldığı gibi laik-seküler çizgiydi. Görüştüğüm Başakşehirli muhafazakârlar, hâkim laik dokunun korunma kaygısı etrafında, erken evrelerinde sitede yer almanın kendileri adına oldukça zor olduğunu belirtiyorlardı. Ancak zamanla konut sahibi bir kısım ordu mensuplarının ayrılması, Oyakkent'in bölgede egemen sosyal varlık olarak muhafazakârlıkla yüzleşmesini sağlamıştır. Erken evrelerde muhafazakârlara dönük filtrelerin genişletilmesi gerekmiş. Dolayısıyla muhafazakâr kitlenin de katılımıyla, Oyakkent'teki yaşam her geçen gün "renklenmeye" başlar.



Oyakkent'ten bir görünüm.

Konut sahiplerinin el değiştirmesiyle Oyakkent'te süren yaşama ortak olan muhafazakârların ilk deneyimlerini, sosyal hizmet uzmanı Fethi'den öğreniyordum. Fethi'nin anlatımıyla, farklı habitusların ilk karşılaşma deneyimlerinde ortaya çıkan hoşnutsuzluk, zamanla "tahammül sınırları"na çekilmiş:

> Oyakkent'e ilk yerleştiğimde çevremden, "Neden oradan daire alıyorsun?" diye uyarılar geldi. Askeriyeye bağlı bir site olduğu için. İlk zamanlar bizim kesime tepki gösterenler oldu. Eşim de söylüyordu bunu. Bazı blokların asansörlerinde asker eşleri, başörtülü kadınlara müdahale etmişler. İlk zamanlardı tabii bunlar. Yani 2009'du. Bir iki yerde böyle şeyler oldu, ama şu an oranın üçte ikisi muhafazakârlardan oluşuyor. Altlarında cipleri olan başörtülüler, hatta Mahmut Efendi cemaatine mensup olanlar bile var. Gerçi site yönetimi hâlâ askerlerin elinde. Ama herhangi bir çatışma yok şu an. Sanki örtük bir entegrasyon, bir arada yaşamaya dayalı zımni bir örtüşme var. İnsanlar da birlikte yaşamaya alıştı.

Fethi, bugün sosyal hizmet uzmanı olmasının yanında, Başakşehir yerelindeki basın ve internet dünyasında güncel toplumsal konulara ilişkin yazılarıyla tanınmakta. Entelektüel sermayesi, muhafazakâr çevresinin dışlama söylemlerini dikkate almayarak Oyakkent'e yerleşiminde etkili bir arka plan. Fethi'nin anlatımıyla Oyakkent'teki aktüel yaşam, önemli ölçüde uzlaşma ve tahammül sınırları içerisinde sürmekte. Ancak bu uzlaşma kültürünün yer yer sınandığı ve tansiyonun yükseldiği dönemler de yaşanmıştır. 2010 sonrası dönemde, ulusal düzeydeki kutuplaşmaların Oyakkent'teki gündelik yaşama etkilerini, anaokulu işletmeni Halime'den öğreniyordum:

> Özellikle Gezi Olayları'nda Oyakkent'teki farklılaşmamız açıkça ortaya çıktı. Gezi Olayları'nda Başakşehir'in hiçbir yerinde böyle bir şey yoktu. Bir tek Oyakkent'te geceleri saat dokuzdan itibaren bağırmalar, çağırmalar... Tencere, tava ve araba kornaları eşliğinde her gün birer saat dolaşmalar... Tabii bu süreçte kızım da çok korktu. "Anne neler oluyor?" diyordu sürekli. "Kızım insanlar eğleniyor," dedim her seferinde. O şekilde çocuğu rahatlattım. Çünkü daha yedi sekiz yaşında.
>
> İşte o dönemde aramızdaki bu farkı gördüm. İlk günler kimse sesini çıkaramıyordu. Artık üçüncü gün dayanamayıp site yönetimine gidip şikâyet ettim: "Kapımın önündeki ayakkabı söz konusu olduğunda, bana kâğıtla bildirimde bulunuyorsanız bu yaşananlar da site kültürüne uygun değildir! Dolayısıyla dışarıda isteyen istediği gibi bağırsın. Ama akşam vakti çocuklar, yaşlılar, hasta insanlar, hamile kadınların olduğu bir yerde böyle bir şey olamaz," dedim.

Halime'nin anlatımıyla Gezi'nin protesto zamanları, Oyakkent'in nispeten mutabakata dayalı gündelik yaşamında kısa devre oluşturmuştu. Nitekim süreçle ilgili site sakinlerinin aldığı pozisyonlar, ulusal düzeydeki kutuplaşma paralelindeydi. Son dönemlerde "İki Türkiye"[29] olarak da kavramsallaştırılan bu gerçeklik, kentsel, siyasal ya da tarihsel bir olayda keskin

29 http://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2017/07/30/iki-turkiye-nasil-ayristi-ve-kutuplasti

uçlarda yer alan kitlelerle temsil edilmektedir. Kimlik-temelli ayrımlar, bu gerçekliğin üretiminde önemli bir zemindir. Diğer taraftan kimlik etrafında gelişen ayrımların Başakşehir'deki etkileri, Onurkent ya da Oyakkent gibi lokal alanlara sığmayacak bir kapsama sahiptir. Kimlik-temelli ayrımlar, gündelik yaşamda çeşitli söylemler ya da dinamikler aracılığıyla da görünüm kazanmaktadır.

Kimliğin ayrım üreten kapasitesi, ilk olarak "yaşam tarzı farklılığı" etrafındaki söylemlerde ivme kazanır. Bu gerçeklik aynı zamanda sembolik sınırların tanımlanmasında etkili bir enstrümandır. Nitekim sembolik sınırlar, "farklı yaşam tarzı özelliklerinin yoğunlaşması" olarak da tanımlanabilir.[30] Yaşam tarzının sembolik sınırlarla ilgili bu bağıntısı, özellikle STK Platformu'nun eski başkanlarından İshak'ın yaşam alanı olarak Başakşehir tercihinde açığa çıkıyordu:

> Aslında Başakşehir'i İstanbul'un diğer semtlerinden ayıran yönleri önemlidir. Mesela Bakırköy'den farklı. Bakırköy'e gittiğinizde bir muhafazakâr olarak sokakta dolaştığınızda hakikaten çok sıkıntılı şeyler görebilirsiniz. Açık saçık insanlar. Kılık kıyafet noktasında sizi rahatsız eden görüntüler... Biz de "Çocuklarımız böyle bir ortamda büyümesin, *kendi iklimimizde büyüsün*," diye hep düşündük. Başakşehir'de bu iklim daha rahat olduğu için taşınmayı uygun bulduk.
>
> Mesela ben Bahçelievler'de otururken, üst komşumuz balkonda sürekli içki ve sigara içen bir adamdı. Ve geç saatlere kadar balkonda oturuyordu. Ben o adamla aynı mekânda oturmak istemem. Yine evinde köpek besleyen bir adamdı. Köpekten koku geliyordu. İniyordu, çıkıyordu, sürtünüyordu falan derken, biz de rahatsız oluyorduk. Onlarla aynı apartmanda oturmaktan rahatsız oluyordum. Dolayısıyla, bu nedenlerden dolayı Başakşehir'i tercih ettik. Başakşehir'de böyle manzaralar çok daha az.

30 Gitte Sommer Harrits, "Social Closure Revisited: Professions between knowledge and power", Paper presented at Nordic Conference on Professions: Old authorities and new legitimacy Aarhus, 25-26 Ekim, 2012, s. 11.

İshak'ın yaşam tarzına vurgu yapan "kendi iklimimiz" ifadesi, kimlik ayrımlarının Başakşehir tercihindeki etkilerini gösteren önemli bir metafordur. Kılık-kıyafet, eğlence anlayışı ve evcil hayvan besleme gibi ayrıntılardan hareket eden bu söylemle, sosyal ayrımlar işlevselleşiyordu. Başakşehir'in bu tür (seküler) sembolleri nispeten görünmez kılan imajı, İshak için oldukça cazipti. Benzer bir yaklaşımı, İmam-ı Azam Camii'ndeki bir akşam namazında tanıştığım iş adamı Okan'da görüyordum:

> Zeytinburnu'ndan sonra çocuklarımızın daha güzel bir ortamda yetişmesi için araştırma yapıyordum. Beylikdüzü'nde kendi yerim vardı. Oraya taşınmaya karar vermiştim. Tam o zamanlar, bir arkadaşım Başakşehir'i tavsiye etti. Bir akşam gezdik, bakındık ve çok hoşumuza gitti. 4. Etap'tan bahsediyorum. Hanım dedi ki, "Beylikdüzü'ne gitmeyelim. Buraya yerleşelim". Bizim Başakşehir'e geliş hikâyemiz böyle oldu. Daha sonra "İyi ki Beylikdüzü'ne gitmemişiz," dedim. Çünkü Beylikdüzü daha değişik. Orada karma insan çok. Mesela dairesinde köpek besleyen insanlar var. Ben bunları çok önemserim. Bir evde köpek beslenmez. Köpeğin yeri kapının önüdür. Anadolu'da kapılarımızı hep köpekler beklerdi. Dinimiz açısından da öyledir. Burada böyle manzaraları çok az bulursunuz. Ama gidin Bahçeşehir'e, affedersiniz sidik kokusundan geçilmez. Neden? İnsanlar köpeklerini akşamları dolaştırıyor.

Kilit sektöründe iş adamı olan Okan, evcil hayvanlar örneğinden hareketle ayrım hatlarını netleştiriyordu. Ona göre Başakşehir'deki baskın muhafazakârlık, bu tür manzaraları rahatlıkla sistem dışına itecekti. Gerçekten de Başakşehir'deki gündelik yaşam, Okan'ın evcil hayvanlar etrafında muhafazakârlığa yüklediği rollere uygun bir görünüme sahipti. Konutlarda köpek besleyen sakinler oldukça sınırlıydı. Daha da ötesi, etaplar bölgesinde kedi-köpek gibi sokak hayvanlarına dahi rastlanmıyordu. İshak ve Okan'ın bu çerçevedeki söylemlerinin kitlesel karşılığını, Başakşehir sokaklarının hayvanlara kapalı "sterilliği" net bir şekilde gösteriyordu.

Kimlik-temelli ayrımların bir diğer gösterge alanı, dinî argümanlardan hareketle geliştirilen söylemdir. Bu söylemde Başakşehir'in yaşam alanı olarak seçilmesi, çerçevesini dinî normların belirlediği "ilkesel bir tutum" olarak tasavvur edilir. İshak'ın "kendi iklimimiz" vurgusunda nispeten yer alan bu söylem, Başakşehir tercihini dinî terminolojiden hareketle meşrulaştırma arayışındadır. Bu anlatı çerçevesinde Başakşehir'in değerini, "dinî normlara aykırı manzaraları görünmez kılan" sterilliği belirler. Ancak oldukça özcü ve soyut bir tema içerisinde kendisini ifade eden bu söylemin dışlama/ayrım hatlarıyla buluşması, kentin diğer (seküler) alanlarında yaşayanlara dönük algılarda gerçekleşir. Başakşehirlilerin dünyasında bu kapsamda yer alan en yakın adres Bahçeşehir'di. Laik-seküler kitlenin ağırlığını oluşturduğu Bahçeşehir'deki yaşama dair çizilen sınırlarda, dinî argümanlar oldukça işlevseldi. İlim Yayma Cemiyeti'ne bağlı bir kolejde genel müdür olarak görev yapan Kemal, Bahçeşehir'deki yaşamdan kaçınmasını bu çerçeveden hareketle belirliyordu:

> Bahçeşehir'de ağırlıklı olarak sosyal demokrat insanlar oturur. Bu insanlarla paylaşacağımız çok fazla şey olmaz. Haa benim böyle bir sorunum olmaz. Ben eğitimci ve ilahiyatçıyım. Her türlü insanla oturur, saatlerce sohbet ederim. Yani kimliklerine göre insanların ayrışmasını, kategorize edilmesini doğru bulmuyorum. Ama bir yandan da sabah akşam içen, aklı başında olmayan bir adamla komşuluk etmenin de sakıncaları olacağını düşünüyorum. Neden? Çünkü bunlar, kendini kontrol edemeyen insanlar. Ben bu adamdan zarar görebilirim. Bizim inancımıza göre, Peygamberimiz buyuruyor ki, "Komşusunun şerrinden emin olmayan kişinin imanı tam değildir!" *Öyleyse sizde sıkıntı var demektir. Komşu bu kadar önemli yani.* Şimdi benim acil bir işim olsa, bir seyahate gitsem, hasta olsam vs. ben bilmeliyim ki, komşum olan insanlar benim çoluk çocuğumun sıkıntıya düşmemesi için yardımcı olurlar. En azından hal hatır sorarlar ve onların arasında çocuklarım sıkıntı yaşamazlar diye düşünebilirim.

> Yani benim bu insanlardan emin olmam gerekiyor. Çocuklarım büyüyor, yetişiyor. Onlardan birtakım olumsuz davranışlar görmemeleri, etkilenmemeleri gerekir diye, böyle güvenilir ortamlarda yetişmelerini istedik. Benim için maliyeti çok ağır olsa da Başakşehir'in bu özellikleri bizim için çok önemliydi.

Kemal, yaşam alanı olarak Başakşehir tercihini dinî terminolojiden hareketle meşrulaştırıyordu. Söz gelimi, "Komşusunun şerrinden emin olmayan kişinin imanı tam değildir!" hadisini dolaşıma sokarak, Başakşehir seçimini dinî bir norm hüviyetine sokuyordu. Bahçeşehir'deki seküler habitusun "imani düzeyde üreteceği sıkıntı"dan kaçınarak, Başakşehir tercihini anlamlandırıyordu. Komşuluk ilişkilerini benzer kimlik aidiyetleriyle sınırlayan bu söylemin en ironik tarafı, dinî argümanlara yaslanarak kendisini ifade etmesiydi. Diğer taraftan cümleler ilerledikçe, Kemal'in Başakşehir tercihini belirleyen esas dinamikler de açığa çıkıyordu. Bunların başında ise Başakşehir'in çocukları adına vaat ettiği güvenlikli, steril yaşamıydı. Kemal'in çalışma sahası kentin diğer ucundaki Üsküdar'da olmasına rağmen, 5. Etap'taki Metrokent bu beklentileri karşılayacak donanıma sahipti. Gerçekten de Başakşehir'deki site-kent yaşamının çocuklar adına sağladığı benzer sınıfsal ve kültürel habitus, birçok muhafazakâr için oldukça heyecan vericiydi. Kuşkusuz, bu motivasyonun Başakşehir tercihindeki etkilerini fark edenlerin başında, emlak piyasasındakiler geliyordu:

> Mesela insanlar uzun yıllar yurtdışında kalıyorlar. Tam çocukları büyüyünce, "Çocuklarımızı kurtaralım" düşüncesiyle Türkiye'ye geri dönüyorlar. İşte buraya da Esenler, Bağcılar, Fatih'ten falan gelenlerin birçoğunda "Çocuklarımızı daha iyi bir yerde yetiştirelim" düşüncesi hâkim. Yani çocukların endişesiyle burayı tercih ediyorlar.

5. Etap'taki emlakçılardan biri olan Ömer, çocuklara dönük beklentilerin Başakşehir tercihindeki etkilerini belirtiyordu. Kimlik hatlarının bu süreçteki belirleyiciliği ise, özellikle eğitim alanıyla ilgili algılarda ortaya çıkmaktadır. Lifepark'ta yaşa-

yan ve forklift sektöründe iş adamı Serdar'ın anlatımları, eğitime yüklenen işlevlerde kimlik dinamiklerinin etkisini resmediyordu:

> Oğlumu birinci sınıfta devlet okuluna yazdırmıştım. Ancak öğretmeninin laik zihniyetle çocukları yetiştirdiğini sezdim. Daha ilkokul birinci sınıf çocuğuna zorla Onuncu Yıl Marşı'nı ezberletti. "Atatürk hakkında kötü konuşursanız, sert davranırım," demiş yine. Sonra müdürle konuştum konuyu. Bana, "Siz yanlış düşünüyorsunuz bu konuda," dedi. "Peki ne yapabilirim? Sınıfını değiştirsek?" dediğimde, "Hayır. Kaymakam da arasa, kesinlikle çocuğunuzun sınıfı değişmeyecek!" diye cevap verdi. Baktım gidişat zor ve sorunu çözemiyorduk bir türlü. Ben de daha birinci sınıftayken aldım çocuğu okuldan. Ensar Koleji'ne kaydettim.

Serdar'ın anlatımlarında eğitimin karşıt kimlik dünyaları arasındaki "dönüştürme" seferberliğinin arenası haline geldiği görülüyordu. Karşılaşma anlarında gösterilen refleksler, Türk modernleşmesinin rutini halindeki kutuplaşmalara uygun bir hat çiziyordu. Çatışan taraflardan birinin kült halinde sunduğu paradigmalar ve sembollerin diğeri için tercümesi, varoluşsal bir tehditten başkası değildi. Bu süreçte çözüm yolları, daha çok benzerlik gösteren alanlar ve zeminlere çekilerek gelişiyordu. Serdar örneğinde kaçışın adresi Ensar Koleji oluyordu. Gerçekten de Ensar Koleji'nde bu profilde bir öğretmen ya da "dönüştürme hassasiyeti"yle karşılaşmayacağına duyduğu güven, Serdar'ın tercihinde belirleyici oluyordu. Muhafazakâr bir imaja sahip okulun Serdar için değeri, öğretimle ilgili boyutlarından çok, kimliğe dönük işlevleridir. Nitekim çatışma sürecinin sert temposu, taraflar arasında *homophily* yani seçici-benzerlik etrafındaki eğilimlerin merkezîleşmesine yol açıyordu.

Homophily eğilimlerinin Başakşehir tercihindeki etkileri, kentin kozmopolit dünyasına dönük yaklaşımlarda da görülmektedir. Kent merkezinin etnik, dinî ve kültürel çeşitliliğinin deneyimlenme sürecinde *homophily* eğilimleri, *pür (saf) mekân* arayışlarıyla kendini göstermektedir. Başakşehir'in muhafa-

zakârlara sunduğu "yoğun benzerlik", bu tür arayışlarda olanlar için epey cazipti. Onlardan biri de vaiz Ayşen'di:

> Dindar ve muhafazakâr kesim Başakşehir'de oturmayı tercih ediyor. Çünkü *sokağa çıktığında hep kendisi gibi düşünen, kendisi gibi giyinen ve kendisi gibi yaşayan insanlarla karşı karşıya*... Normalde ben de gençliğimde Ataköy'de oturdum. Babam orada Osmanlı Arşivi'nde şube müdürüydü. Arşivin lojmanı da Ataköy'deydi. Uzun yıllar orada yaşadık. Mesela orada gelin oldum. Oradan Marmara İlahiyat'ı bitirdim. Ama biz orada kendimizi hep *yabancı* hissettik. Başakşehir'de ise hiç yabancı hissetmezsiniz.

Ayşen'in, kent merkezinde seküler habitusun varlık kazandığı alanlardan Ataköy'de geçen yaşamını betimlerken kullandığı "yabancı" ifadesi önemli göndermelere sahiptir. Ayşen'in ifadesiyle, "sokağa çıktığında kendi gibi giyinen ve yaşayan" muhafazakârların kent merkezinin belirli alanlarındaki azınlık hali, yabancılaşma refleksini harekete geçiriyordu. Yabancılaşan ve bir ölçüde "diasporik" ruh haline bürünen Ayşen için "pürmekânlar"ın değeri katlanıyordu. Dolayısıyla yoğun-benzerlik dinamiklerine sahip Başakşehir, bu tür arayışların önemli bir adresi oluyordu. Benzer bir yaklaşımı Yenidoğu Koleji'nde rehber öğretmen olarak görev yapan Begüm'den öğreniyordum:

> Burası dindar kesimin ağırlıklı olduğu bir yer. Bizim de ilk etapta Başakşehir'i tercih etme nedenimiz buydu. "Daha korunaklı ve bizim gibi insanlar var" algısıydı. Etrafımızdaki komşuların dünya görüşlerimize daha yakın olduklarını düşünerek tercih etmiştik.

Begüm'ün "bizim gibi insanlar" vurgusu, *homophily* eğilimlerinin mekân tercihindeki etkilerini gösteriyordu.[31] Kültürel kimlik ortak paydasında buluşma imkânları, Başakşehir'deki yaşama değer katıyordu. Benzerlik alanlarının yoğunluğu, mekânın pazarlanması ve değerlendirilmesinde önemli bir ar-

31 David C. Thorns, *Kentlerin Dönüşümü*, CSA Global Publishing, İstanbul, 2010, s. 112-113.

ka plandı. Begüm ve ailesi adına bu tür referanslar, Başakşehir tercihinin çerçevesini çiziyordu. Dolayısıyla Başakşehir, seçici-benzerlik arayışında olanlar için makul bir yaşam vaat ediyordu. Ancak "İslâmcı" reflekslerden hareketle, Başakşehir'deki *homophily* gibi ana akım eğilimlerin dışında kalan ve sorgulayan örneklere de rastlıyordum. Onlardan biri de Zeynep'ti.

Elli üç yaşındaki Zeynep'in Başakşehir'e yerleşimi 28 Şubat sürecine dayanıyordu. 2000 yılında Ankara'da öğretmenlik görevinde bulunurken, dönem politikaları gereği memuriyetten ihraç edilmiş. Ayrıca YÖK ve bakanlığın ortaklaşa gelişen ihraç politikasıyla, "ilahiyat" alanında sürdürdüğü doktora eğitimi, kaydısilindiğinden yarıda kalmış. Süreçle birlikte, 2002 yılında Ankara'dan ayrılıp kardeşinin bulunduğu Başakşehir'e yerleşir. 2007 yılında gelen sicil affıyla memuriyete geri dönen Zeynep, tercihini başörtülü olarak çalışabileceği Kur'an kursu öğreticiliğinden yana kullanır. Mülakat esnasında Zeynep, yarım kalmasına rağmen, doktora geçmişiyle sıradan bir Kur'an kursu öğreticisi profilinin çok ötesinde perspektiflere sahipti. Nitekim, Başakşehir özelindeki *homophily* eğilimlerinin yerleşik muhafazakârlara dönük ağır toplumsal maliyetini şöyle betimliyordu:

> Oturduğunuz çevrenin dindar, muhafazakâr vs. olması benim için bir tercih sebebi değil. Çünkü çok fazla yalıtmanın kendimizde de deformasyona sebep olduğunu düşünüyorum. Tek tip insanların ve tek tip inanç kültürünün olduğu yapılaşmalardan ziyade, insani düzeyi yüksek, seviyeli, her düşünceden ve yapıdan insanlar görmeyi tercih ediyorum. Mesela İstanbul'a ilk geldiğim zamanlar çarşaflı hanımları gördüğümde irkiliyordum. Ankara'da bu manzaralara çok alışık değildim ne de olsa. Ben dindar kimlikli bir insan olmama rağmen şöyle irkiliyordum: Nefret anlamında değil yani. Bu kadınlar ne kadar rahat, ne kadar özgüvenli... Hani çarşaflılar ve ne kadar çoklar vs. gibi gözüme çok çarpıyordu. Bir şaşırma vardı yani.
>
> Ama şimdi Başakşehir'de başı açık birini gördüğüm zaman "Acaba kim ki bu? Hangi binada oturuyor? Kimin misafiri veya kimin komşusu?" diye sorular aklıma üşüşüyor. Çünkü o

kadar tek tipleşmeye başlıyorsunuz ki, bir yerden sonra farklı olanı yadırgamaya başlıyorsunuz. Tek tip düşünce ve yaşam biçimiyle bir arada olmanın böyle köreltici ve ötekileştirici bir tarafı var.

Zeynep'in anlatımları, Başakşehir yaşamına entegrasyon sürecinde zorlandığı alanları içeriyordu. *Homophily* eğilimleri bunların başında geliyordu. Gündelik yaşam, önemli ölçüde benzerlik biçimlerine yer veren dinamiklere ve görünümlere sahne oluyordu. Zeynep'in bu süreçte deneyimlediği tek tipleşme, zamanla "başı açık" birey gördüğünde merakını uyandıracak bir kapasiteye sahipti. Zeynep, aynı zamanda *homophily* eğilimlerinin odağındaki Başakşehir yaşamının, giderek farklı olanın "yadırgandığı" ve "ötekileştirildiği" bir zemine evrildiğini belirtiyordu.

Gelinen noktada tüm bu ayrım hatları, sembolik sınır üretiminde "kimlik"in belirleyici konumu ile ilgili farklılaşan referans alanlarıdır. Ancak sembolik sınırın ayrım ve dışlamalara dönük güncel yüzleri, kimliğin ötesine taşan bir kapsama sahiptir. Etaplar bölgesinin özellikle yeni lüks yaşam alanları, sembolik sınırların içeriğinde yeni dinamiklerin sahne aldığı bir dönüşümü ifade etmekteydi. Sınıf merkezli ayrımlar, bu dönüşümün temel lokomotifi olarak yer almaktaydı.

Sınıf habitusu ve ayrım eğilimleri

Kimlik-temelli ayrımlar, Başakşehir'e olan yönelimlerde etkisini sürdürse de günümüzde dışlama hatlarının giderek çeşitlendiği ve derinlik kazandığı bir gerçeklikle karşı karşıyayız. Güncel Başakşehir yaşamında, dışlayıcı kapanma başlığı altındaki ana dinamiklerden biri de *sınıf habitusu*dur. Sınıf ve habitus gerçekliklerini bir arada buluşturan analizi, öncelikle Bourdieu'de görmekteyiz. Ona göre, "her sınıf fraksiyonu, habituslar aracılığı ile belli bir yaşam tarzına karşılık gelen dağılımlarla karakterize edilir."[32] Nitekim habitus, aynı sınıf hatlarında

32 Bourdieu, *Distinction*, s. 260.

yer alan bireylerin, birbirlerine danışma gereği duymadan neden benzer biçimde davrandıklarını açıklar.[33] Söz gelimi üst sınıflar, kendileriyle diğer sınıflar arasındaki mesafeyi korumak için ayrım mekanizmasını devreye sokarak,[34] üniter bir yaşam tarzını ortaya çıkarırlar.[35]

Kentsel seçkinlerin sınıf habitusu inşası etrafındaki mobilizasyonu, çağdaş toplumlarda sınıfsal ayrımların kalıcılığının en önemli dayanaklarından biridir. Küresel bir kapsama da sahip bu eğilimler doğrultusunda, kentsel nüfusun marjinalleşmiş kısımları giderek tehlikeli şehir-içi bölgelere sıkışır. Münzevi kapalı bölgeler ve değerli mülklerde yaşama fırsatı ise, kentsel topluluklar içindeki imtiyazlı profesyoneller ve sermaye sahiplerine düşmektedir.[36] Başakşehir'in özellikle etaplar bölgesinin yeni lüks konut alanlarındaki gündelik yaşam, belirtilen küresel çerçeveden bağımsız değildir. Prestij, konfor ve lüks yaşam eğilimlerinin gündelik yaşamı donatmasıyla eş zamanlı olarak, sınıf habitusu burada varlık kazanmaktadır.

Sınıf habitusunun Başakşehir'de varlığa kavuştuğu lüks konut projelerinin en yoğun olduğu bölge 5. Etap'tır. Bölgede ilk olarak KİPTAŞ'ın inşa ettiği Kavacık, İstinye, Emirgân ve Tarabya gibi İstanbul'a özgü metaforların kullanıldığı orta-üst sınıfa hitap eden siteler yer alır. Dış cephe renkleri, kat yüksekliği, yeşil alan ve güvenlik hizmetlerinin standart kalıplarda üretildiği bu siteler, özel sermayenin yeni projeleri dikkate alındığında nispeten daha mütevazı bir görüntü çizer. Metrokent ise, "kamu projeleri" kategorisinde bir istisna olarak yer alır. KİPTAŞ'ın 5. Etap'a özel inşa ettiği site, bölgenin en prestijli alanlarından biridir. Son dönemde hızı giderek artan özel sermayeye dayalı projeler ise, Mavera Sarayları, Güvenevler, AK Residance, Beyzade Konakları vb. prestij adacıklarıdır. Ertuğrul Gazi Caddesi boyunca sıralanmış bu siteler arasında düşük sosyal gruplara hitap

33 Cuche, *a.g.e.*, s. 112.

34 Jourdain ve Naulin, *a.g.e.*, s. 92.

35 Weininger, a.g.m., s. 124.

36 Mike Hout vd., "Post-Endüstriyel Toplumlarda Sınıfların Kalıcılığı", *Fark/Kimlik, Sınıf*, der. Hayriye Erbaş, Eos Yay., Ankara, 2007, s. 116.

eden konutlara rastlanmıyordu. Bölgeyi donatan prestijli manzaranın dışına ancak Emirgân Siteleri'nin arka kısmından ilerledikçe çıkılabiliyordu. Burada karşınıza TOKİ'nin alt gelir gruplarına özgü konutlarına ilaveten Deprem ve Göçmen Konutları gelmektedir. Bölgedeki emlakçılardan Yılmaz, bu klasmandaki konutlardan özellikle TOKİ'nin işlevini şöyle açıklıyordu:

> Başakşehir'de yoksul ya da alt sınıfların eksikliği belediye tarafından da fark edildi. Bu sorunu gidermek için TOKİ konutları, özellikle Esenler'den alt gelir grubundaki insanlara verildi. Yani fakir insanların da burada yer bulması için yapıldı.

Yılmaz'ın deyimiyle, TOKİ konutları aracılığıyla çevre ilçelerdeki kenar gruplar, 5. Etap'ın prestijli yaşamına "monte" edilmişti. Ancak bölgedeki sıkı-güvenlikli site yaşamı ve kapalı ilişki ağları bir arada düşünüldüğünde bu girişimin kısa vadede bir dönüşüm gerçekleştirmesi oldukça zor görünmektedir. Kamu marifetiyle manzaraya dahil edilen kenar grupların Başakşehir'in seçkin muhafazakârlarıyla karşılaşmaları, özellikle "temizlikçi" statüsünde gerçekleşmekteydi. Bölgede yaşayan alt gruplar için önemli bir istihdam kaynağı oluşturan bu talep etrafında, farklı yaşam profilleri nispeten karşılaşma imkânı bulmaktadır. Diğer taraftan bu tür "mahrumiyet" deneyimlerini ancak kent merkezinde yakalayabilen sterilleşme örnekleri de yer almaktaydı:

> Yoksulların olmadığı bir mekânda yaşamayı çocuklarım açısından endişe verici buluyorum. En son Eyüp'e gittiğimizde, küçük kızım ayağında ayakkabı olmayan bir çocuk gördü. Çok şaşırdı. "Anne neden ayakkabısı yok?" dedi. "Kızım bazı insanların durumu böyle ve çocuklarına alacakları bir ayakkabı parası yok," diye cevap verdim. O da bunun üzerine "Anne ben de artık senden başka bir ayakkabı istemeyeceğim," dedi. Bu benim çok hoşuma gitti. Benim mali koşullarım ortalama seviyede. Ama Oyakkent gibi iyi bir gelir düzeyine sahip bir yerde oturuyorum. Dolayısıyla çocuklarımın bu ortam içerisinde, farklı koşulları görmemesiyle ilgili bir kaygım var.

Bölüm içerisinde sık sık deneyimlerine yer verdiğimiz anaokulu işletmecisi Halime'ye aitti bu sözler. Oyakkent'in "mahrumiyetten yoksun" yaşamının sosyal gerçekliğin belirli boyutlarına kapalılığını, çocukları adına endişe verici buluyordu. Kent merkezinin sınıfsal ve kültürel çeşitliliği dikkate alındığında, steril bir yaşam sürdüğünün farkındaydı. Bu niteliklerin Başakşehir adına eksiklik olduğunun altını çiziyordu. Diğer taraftan etaplar bölgesindeki yaşamı, "kültürel sermayeye kavuşma" imgesiyle kucaklayan muhafazakâr profiller de yer almaktaydı.

Kültürel sermayeye dönük motivasyonlar: "Aman ayakkabılarınızı kapı önüne koymayın. Burası Gültepe değil!"

Etaplar bölgesindeki yerleşmeler, "sadece güvenlik ihtiyacından değil, belirli sınıflar için değişen kültürel sermayenin yaşam tarzı yoluyla ifade edilmesi ihtiyacından kaynaklanmaktadır."[37] Bu yaklaşımın öncülerinden Bourdieu, kültürü ve yaşam tarzı göstergelerini bir toplumsal sınıf zemininde bütünleştirir. Bu bağlamda *kültürü, toplumsal sınıfın kurucu bir unsuru* olarak kavramsallaştırır. Diğer bir deyişle *kültürel farklılıklar, sınıf farklılıklarının gösterenleri* işlevi görür. Sınıf farklılıkları, bireyleri ve grupları sadece ekonomik çıkar çerçevesinde değil, toplumsal saygınlık ölçütlerine göre de derecelendiren statü ayrımlarında ifade bulur.[38] Nitekim statü ayrımları etrafında bütünleşen topluluğu kavramsallaştırma girişimlerinden biri de "statü grupları"dır. Bu gruptakiler, tipik bir hayat tarzı ve kültürel saygınlığın yeniden üretimine odaklanan toplumsal kolektivitelerdir.[39]

Kültürel sermaye motivasyonları etrafındaki bu genel çerçeve, etaplar bölgesi gibi site-kent yaşamını anlamada önemli bir referanstır. Site yaşamında "medenilik" vurgusu, kültürel tür-

37 Hatice Kurtuluş "İstanbul'da Kapalı Yerleşmeler: Beykoz Konakları Örneği", *a.g.e.*,, s. 163.

38 Swartz, *a.g.e.*, s. 212.

39 Turner, *Statü*, s. 18.

deşliğin ve üst sınıf kimliğinin bir göstergesidir. Yaygın kanı, "site nüfusunun seçkin ve medeni insanlardan oluşan bir camia olduğu"dur. *Camia, kendini aynı zamanda geride bıraktıkları ile tanımlamaktadır.*[40] Bu gerçekliğin Başakşehir tercihindeki etkilerini, otomotiv sektöründe iş adamı olan Fehmi şöyle ifade ediyordu:

> İyi ki burayı seçmişim ve gelmişim diyorum. Çocuklarım, eşim buradaki insanları örnek alacak diye seviniyorum. Seneler önce oturduğum Bağcılar'da, okulundaki sınıf arkadaşı, oğlumun eşyalarını çalardı. Biz gider alırdık. Ertesi gün oğlum yine o çocukla beraber oynardı. Yapacak bir şey yoktu yani. Çünkü aynı yerde oturuyorduk. Şimdi buraya gelirken baktım ki çok farklı bir yer. Gururla anlattığım, çok sevindiğim bir deneyimim oldu burada. Kızımın okulundaki öğretmeni demiş ki, "Herkes kişi başı elli lira toplasın. İşte çocuklar için silgi, kalem vs. alacağız," dedi. Biz de "Nasıl duracak peki onlar?" diye sorduğumuzda, "Masanın üzerine koyacağız. Hangi çocuğun kalemi, silgisi kaybolursa çalma fikri aklında oluşmasın. Direkt gelsin, serbestçe oradan alsın. Kullansın. Varsın bir iki tanesi zayi olsun, hiç önemli değil. En azından hırsızlığa meyletmekten kurtulmuş olurlar," dedi. Bu çalma olayları öğretmenin daha önce yaşadığı ve çalıştığı yerlerde olmuş. Bir daha böyle şeyler yaşamamak için bu yola başvurdu.
>
> Mesela başka bir yere gidiyoruz, herkeste nefis var. İnsan bir kötülüğe meylettiği zaman kalpte başlar. Ama burada gözünüzün önünde açık giyinen bir bayan yok. Sizin bu türlü hislerinizi harekete geçirecek ve tahrik edecek bayan yok. Hepsi tertemiz giyinmiş. Erkekler de böyle hakeza. Ben bugüne kadar Başakşehir'de bir bayana laf atıldığına hiç şahit olmadım. Ama bir Aksaray'da, Laleli'de bunu görmemek imkânsız. Bunlara baktığım zaman Başakşehir'i önemsiyorum.

Fehmi için etaplar bölgesindeki seçkin habitus ve geride bıraktığı kent merkezindeki alt sınıf manzaraları arasındaki asi-

40 Sencer Ayata, "Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı", *Kültür Fragmanları*, haz. Deniz Kandiyotti, Ayşe Saktanber, Metis Yay., İstanbul, 2003, s. 43.

metri, yeni yaşamından heyecan duymasında belirleyiciydi. Ağırlı bir Kürt iş adamı olan Fehmi, 5. Etap'taki prestijli bir sitede oturuyordu. Fehmi ile tanışmamız, İmam-ı Azam Camii'ndeki bir akşam namazında, bu bölümdeki başlıklardan birinde yer verdiğim Okan'la birlikte gerçekleşmişti. Oldukça doğal, "hesapsız-kitapsız" bir yaklaşıma sahip iki görüşmecinin de ortak yanı, yüksek eğitimden yoksun geçmişleriydi. Bu durum, araştırmayla ilgili veri elde etmem adına avantaj sağlıyordu. Nitekim diğer görüşmecilerde kültürel sermaye düzeyi yükseldikçe, "dışlama eğilimleri"ni profesyonelce kamufle edici refleksler gelişiyordu. Fehmi ve Okan ise, "yoksullukla örüntülü *hafızalarını soylulaştıran*"[41] Başakşehir imgesini açık bir dille kucaklıyordu. Söz gelimi Okan, arkadaşına benzer olarak geride bıraktıkları üzerinden Başakşehir yaşamını anlamlandırıyordu:

> Mesela Zeytinburnu'nda kaç sene oturdum. Şimdi benim Zeytinburnu'nda bir doktor, avukat, mühendis komşum hiç olmadı. Ama Başakşehir'e ilk geldiğimde oturduğum 4. Etap'ta üç tane doktor, iki eczacı komşum oldu. Şimdiki oturduğum Kalamış sitesinde yine aynı... Yani bu tür insanlarla bir arada oturmak mutluluk veriyor. Mesela benim doktor bir komşum var. Gece saat birde, ikide kapısını çalıyorum.

Okan tam bunları anlatırken, arkadaşı Fehmi söze girmişti. Başakşehir'in onlar adına taşıdığı değeri, daha iyi anlamam isteniyordu. Ancak oldukça vulger (avami) söylemlerle kendime yönelen bu "çok yönlü ikna terapisi"nin tam ortasında sarfettiğim itiraz ile, hikâyeyi yapısöküme uğratmak istiyordum:

> – Yani bu insanlar, belli bir doyum noktasına gelmişler. Onlardan zarar gelmediği gibi, birçok meselede faydalandığımız da oluyor. Bizim Kanlıca sitesinde de birçok doktor, avukat, mü-

41 "Hafızanın soylulaştırılması" saptaması, Ayşe Çavdar'ın "Loss of modesty: The adventure of Muslim family from *mahalle* to gated community" adlı doktora teziyle ilgili gerçekleştirdiği bir söyleşide geçmektedir. Çavdar'a göre "soylulaşan hafıza"; kurulan yeni hayatta işe yarayacak şeyleri hatırlarken, geriye kalanlara dair tüm izleri hem fikren hem fiziksel olarak çöpe atma, böylece hafızayı mevcut 'nezih' hayat çerçevesinde yeniden inşa etmeye dayanır (https://vimeo.com/21486012).

hendis var. Başka bir yerde bunları bir arada görmek mümkün değil. Ben burayı bir *çiçek bahçesine* benzetiyorum. Her çiçeğin olduğu bir bahçede yaşamak bence daha güzel. Ki, verimli yani...

• *Yoksulların olmadığı bir seçkinler bahçesi, gibi...*

– Onların da olmasını isterdik, ama yoklar maalesef.

Başakşehir tercihinde kültürel sermaye motivasyonlarının etkilerine bir başka örnek de 5. Etap'taki emlak bürolarından birindeki görüşmede gerçekleşiyordu. Bu bölümdeki çeşitli başlıklarda görüşlerine yer verdiğim Ömer ve Yılmaz, Metrokent'in altında sıralanan emlak bürolarından birinin ortaklarıydı. İkisi de emekli bankacıydı. Ortaklardan Ömer'in anlatımları, kent merkezinde yılların birikmiş sosyal sermayesini bırakıp, Başakşehir'i tercih etmesinde "kültürel sermaye" motivasyonlarının belirleyiciliğini gözler önüne seriyordu:

> Ben Gültepe-Çeliktepe tarafından geldiğim zaman, ister istemez "Başakşehir'e uyum sağlamamız lazım," diye aileme söyledim. Burası farklı. Farklı insanlar var burada. Aynı Almanya'daki uyum meselemiz gibi...[42] Alman devleti, bizimkilere "Madem Almanya'da yaşıyorsunuz, buranın birtakım olmazsa olmazları var. Bunlara ayak uydurmalısınız," diyordu. Dolayısıyla bu süreç bizim Başakşehir'de de var. Tabii ki ben de buna dikkat ediyorum. Bakın çoluk çocuğuma ne diyorum: "Aman ayakkabılarınızı kapı önüne koymayın. Burası Gültepe değil!"
>
> Mesela dün bir daireyi müşteriye göstermeden önce, eve gidip son bir etüt yapayım dedim. Baktım kapının önü ayakkabılarla dolu. Yaklaşık dokuz yüz bin liralık bir dairenin önü ayakkabılarla dolu. Çaldım kapıyı: "Hanımefendi bu ayakkabıları alalım. Çünkü ben müşteriye göstereceğim. Sırf bu yüzden

42 Almanya örneğinde uyum ve entegrasyon meselesiyle ilgili:
Bkz. Cengiz Kanık, *Almanya Doğumlu Türkiye Gençliğinde Dinî Tutum ve Davranışlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
Cengiz Kanık, "Türkiyeli Göçmenler, Çokültürlülük ve Kültürlerarasılık (Almanya Örneği)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt IV, sayı 2, 2017, s. 141-154.

evinizi almaktan vazgeçebilir," dedim. Zaten daha önce de bunun örneğini yaşadım. Anadolu yakasından bir müşteri, yine bu değerdeki dairenin pazarlığını yapmaya gelmişti. Baktı ki, kapının önü ayakkabı dolu: "Aman abi. Hiç görmeyeyim daireyi," diyerek çekip gitti. Dolayısıyla ekonomik seviyeniz çok yüksek olabilir, ama kültür çok farklı bir şey.

Ömer için Başakşehir imgesi, sınıfsal düzeyle doğrudan bütünleşen bir kültürellikti. Kent merkezinin rutin dağınıklığı ve doğallığına bu imgede yer yoktu. Bu yönüyle, önceki başlıklarda Başakşehir'e biçilen "İslâmi yaşam" misyonu, Ömer için yeterli değildi. Ona göre, kent merkezi ve Başakşehir arasındaki sembolik sınırı oluşturan temel dinamik, kültürel sermayeden başkası değildi. Nitekim gurbetçiler ve Alman toplumu arasındaki "kitle kültürü/yüksek kültür" ayrımı örneği, dışlama motivasyonlarının belirleyiciliğini gösteriyordu. Görüşme ilerledikçe açılan yeni fasıllar Ömer'in dışlama ve ayrım hatlarını netleştiriyordu:

> Bir ara belediye tarafından anket yapıldı. Orada dolmuş ve açık pazarları istemedik. Daha önce mahallelerde açık pazarları gördük. O tecrübeleri edindik. Rezillik rüsva, kirlilik üst düzeyde... Zaten biz oraları bırakıp, bir kasaba yaşantısı için Başakşehir'e geldik. "Pazar falan istemiyoruz. Dolmuş da istemiyoruz," dedik.

Ömer, "yüksek kültür havzası" olarak nitelendirdiği Başakşehir'de, dolmuş ve açık pazar gibi kent rutinlerine yer vermiyordu. Ona göre etaplar bölgesindeki yaşam, sterillik çıtasını en zirveden temsil etmeliydi. Dolayısıyla "kasaba yaşamı" olarak işaret ettiği Başakşehir'deki seçkin habitus, kent rutinlerine karşı bağışıklık kazanmalıydı. Bu tür kentsel manzaraların Başakşehir'de varlık kazanması, Ömer için disyopyadan başkası değildi. Ancak etaplar bölgesinde her geçen gün artan konutlar ve demografi, Ömer'in "kasaba yaşamı" idealini sınırlandırıyordu. Nitekim dolmuşlardan uzun süre bağışıklık kazanan 5. Etap, son birkaç yıldır ulaşım sisteminde buna yer vermek-

teydi. Dolmuşlar artık, Oyakkent gibi 5. Etap'ın en uç noktasına kadar girebiliyordu. "Açık pazarlar"a karşı geliştirilen rezerv ise, kapalı bir alanda düzenlenen "Başak Pazar" ile şu an için karşılığını görmekteydi. Etaplar bölgesinin bütününe hizmet eden pazar, haftanın iki günü kuruluyordu. Pazarın hitap ettiği alanın genişliği, büyük bir ulaşım sorununu ortaya çıkarıyordu. Ancak etaplar bölgesindeki hemen her siteden ücretsiz olarak servis araçlarıyla bu sorun çözülüyordu.

Ömer, zihinsel dünyasında Başakşehir'i kent merkeziyle keskin bir karşıtlık içerisinde konumlandırıyordu. Başakşehir'deki sembolik sınır; kapının önüne konan ayakkabılar, dolmuş, açık pazar gibi kentsel rutinlere "kapalı" olmalıydı. Bu sınırlar içerisinde gelişecek habitus, "yüksek kültür"e sahip ve steril yaşam özlemindeki bireylerle temsil edilmeliydi. Özellikle çocuklarına daha Başakşehir'e gelir gelmez yaptığı uyarılar, bu konuda taşıdığı heyecanı gösteriyordu. Çocuklarının kazanacağı kültürel sermaye, site-kente özgü habitusu içselleştirmelerini kendiliğinden sağlayacaktı. Gerçekten de Ömer'in bu tasavvuruna benzer olarak, kültürel sermayeye dönük beklentilerin yetişen kuşaklara havale edildiği birçok deneyimle karşılaşıyordum. Bu kategorideki muhafazakâr bireyler, ekonomik sermaye alanındaki kazanımlara yoğunlaşırken, kültürel sermaye düzeyindeki eksikliklerini ve beklentilerini çocuklarına havale ediyordu. Onlardan biri de bu bölümde sık sık yer verdiğimiz STK Platformu'nun ilk başkanı olan İshak'tı:

> Bizim yetiştirmemizle, çocuklarımızın yani bizden sonraki jenerasyonun daha iyi olacağını tahmin ediyorum. "Birinci jenerasyonlar kaybedilen nesil," derler. Bu yüzden çocuklarımız bizden daha iyi olacaktır inşallah. Yani onlar bizim kadar "hırslı" olmayacak. Bizim kadar tırmalamaya gerek duymayacaklar. Zaten ellerinde bir sermaye olacak. Ama biz, kaybedilen nesliz. Ben öyle görüyorum bizim nesli. Bizden sonraki nesil biraz daha bilinçli. Bizim yaşadığımız eziklikleri, eksikleri, bizim başarıya olan doyumsuzluğumuzu belki onlar yaşamayacaklar ve daha rahat olacaklar.

Ayrım temelli gündelik yaşam: "Başakşehir'e sığındık"

Prestijli site-kentlerin homojenliğin hâkimiyet alanları olduğunu söylemek mümkün: oldukça geniş benzerlik kümeleri, belirli bir yaşam tarzını dışa vurma ihtiyacı ve konfor arayışı... Tüm bu göstergeler, site-kent sakinlerinin ortaklaştığı noktalar. Bu yaşam anlayışında *yeni bir cemaatçilik* türünü görebilmekteyiz.[43] Aynı zamanda sınıfsal habitusun varlığını simgeleyen bu yeni cemaatçiliğin izlerini, Başakşehir'de yakalamak fazlasıyla mümkün. Özellikle etaplar bölgesinde giderek ivme kazanan lüks projelerin muhafazakâr sakinleri, sınıf merkezli yeni cemaatin Başakşehir'deki ana temsilleridir. Gündelik yaşamın birçok ayrıntısında sınıf bilinciyle hareket eden bu seçkin cemaatin varlık kazanması, son dönemlerdeki ekonomi-politik değişimlerden bağımsız değildir. Söz gelimi, 2000 sonrası dönemde serbest piyasa ekonomisindeki fırsatlar, iktidarın açtığı alanlar ve dinî/yerel topluluklara mensubiyetin getirdiği imkânlarla hızla sosyal hareketliliğe kavuşan bir "muhafazakâr seçkinler bloğu" ortaya çıkmıştır. Her biri farklı nedenlerle toplumsal hiyerarşide sıçrama gerçekleştiren bu kategoridekilerin, giderek sınıfsal bir cemaat refleksine büründüğünü, yine İshak'ın anlatımlarında görmekteydim:

> Şimdi bundan otuz kırk sene önce zengin de olsanız, fakir de olsanız ortalama bir yaşam standardında yaşıyordunuz. Giydiğiniz kumaş, bindiğiniz araba, alışveriş yaptığınız mekânlar ve en önemlisi yaşadığınız alanlar hemen hemen aynıydı... Ama şimdi iş değişti. Tüketim seçenekleri arttı. Şu anda her yönüyle, yoksullarla aramızda bir mesafe oluştu. Şimdi benim bir arkadaşım var, Kırşehirli. Maddi düzeyi, Kırşehir'i çok çok aştı. Ara sıra konuşmalarımızda "Oğlum artık Kırşehir'den çık. Kalırsan zarar görürsün. Çünkü oranın üzerine çıkmışsın," dedim. Artık sahip olduğu maddi düzey, yaşadığı şehirde ona za-

43 Jean-François Pérouse, *İstanbul'la Yüzleşme Denemeleri*, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 135.

rar verecek bir noktaya gelmiş. Etraf böyle yani. Toplumun artık geldiği nokta şu: Siz oradaki insanlarla gelir düzeyi ve yaşam standardı makasını çok açarsanız, artık size tepki vermeye başlıyorlar.

İshak son cümlesinde kendisi gibi sınıf atlayanlara karşı, geniş yoksul kitlelerin giderek tepkisel eğilimlere büründüğünü belirtiyordu. "Etraf böyle," ifadesiyle de çizdiği manzaranın "sosyal gerçeklik" niteliği taşıdığını vurguluyordu. Bu, oldukça iddialı bir argümandı. Aynı zamanda belirli bir zümrenin sözcülüğü rolüne bürünmüşçesine, stratejik bağlamlarda gelişiyordu. Metrokent'te sürdürdüğü steril yaşamın, tercihten öte bir "zorunluluk" olduğu kanısına varmamı istiyordu. Kent merkezindeki gündelik yaşamın daralan boyutlarına odaklanan bu söylem, daha somut ve çarpıcı örneklere ihtiyaç duyuyordu. Nitekim, İshak'ın yaptığı da bundan farklı değildi. Kendisi ve sınıfsal ortakları gözüyle, manzaranın tahlilini genişletiyordu:

> Şimdi ekonomik geliri belli bir düzeye gelen insanlar, daha önce aynı düzeydeki çevresinden sıyrılıp yükselince, orada bir çekememezlik olur. Ben açıkça söyleyeyim, Range Rover Cip kullanan birisiyim. Ama eşime-dostuma, akrabalarıma giderken başka bir arabayla gidiyorum. Yani eşimin arabasıyla gidiyorum. Neden? Çünkü bundan rahatsız olabilirler: "Nedir bu? Yedi yüz bin liralık arabayla geliyor. Hava mı atıyor bize?" şeklinde düşünebilirler. Eğer o gün kendi arabamlaysam evlerinin önüne çekmiyorum. Birkaç sokak öteye, uzak bir yere çekiyorum. Çünkü rahatsız oluyor insanlar.
>
> Dolayısıyla daha önce birlikte yaşadığınız insanlarla aranızdaki sosyal-ekonomik mesafe açıldığı zaman, birlikte yaşama imkânı da ortadan kalkabiliyor. Siz her türlü ayrıntıda kendinize dikkat ediyorsunuz ve bu artık daha da belirgin hale geldi. Adam orada ay sonunu zar zor getirirken, sizin birkaç farklı arabaya sahip olmanız, çoluk çocuğunuzla tatillere gitmeniz... *Tatil dönüşleri bile bir "dert" oluyor artık.* Düşünebiliyor musunuz? Tatilden dönmüşsünüz, bronz bir tenle eve çıkacaksınız. İnsanlarla karşılaşıyorsunuz. Bu bile problem olu-

yor yani. Rahatsız oluyorsunuz ve rahatsız ediliyorsunuz. O zaman ne oluyor? Diyorsunuz ki "Bunlardan rahatsız olmayacağım bir mekâna gideyim." Dolayısıyla tüm bunları üst üste koyduğunuz zaman, *Başakşehir'e taşınmak, psikolojik bir rahatlık da sağlıyor bizlere.* Çünkü burada hemen hemen herkes aynı seviyede.

İshak, müteahhit olarak sahip olduğu iki şirketle birlikte, inşaat yüksek mühendisiydi. Kültürel sermayesine ilişkin veriler bununla sınırlı değildi. Refah Partisi'nin iktidar ortağı olduğu dönemde, parti yönetiminde önemli görevler üstlenmişti. Politik yaşamıyla ilgili en ilginç bölüm ise, artık "yaşanılmaz" bulduğu kent merkezindeki bir ilçede, partisinin bir dönem belediye başkan adayı olmasıydı. İshak'ın Başakşehir öncesi yaşamı, başkan adayı olduğu ilçede geçmişti. Ancak bu paradoks bir tarafa bırakılırsa görüşme boyunca İshak, sahip olduğu kültürel sermaye ile Başakşehir'deki steril yaşamı rasyonel bir çerçeveye kavuşturmaya çalışıyordu. Öyle ki, kendi yaşamı etrafında vurguladığı *habitus değişimi*nin meşruiyet çerçevesini, Osmanlı kent toplumuna varıncaya değin genişletiyordu:

> Yani tamam, "*Başakşehir'e sığındık.* Burada fakir görmüyoruz, kurtulduk," demiyoruz. Bunun farkındayız. Onlarla aynı mekânda bulunmaktan rahatsız olmam ben. Ama şimdi siz bu zenginliğinizle mahallede yaşadığınızda, etrafa daha çok rahatsızlık veriyorsunuz. Bunları, Başakşehir'i savunduğum için söylemiyorum. Şimdi Osmanlı döneminde yaşamıyoruz. O zamanlar paşası da fakiri de aynı semtteydi. Ama orada bir şey daha vardı: İnsanlar paşa da olsa, fakir de olsa aynı yemeği yiyorlardı. Aynı şeyi giyiyordu. Şimdi şartlar çok değişti. Artık insanlar, yaşam biçimlerinde kendi zenginliklerini dışa hissettirmek istiyorlar. Böyle bir noktaya geldik. Eviyle, arabasıyla, cep telefonuyla, taktığı kravatla, giydiği ayakkabıyla bunu hissettirmek istiyor. Haa bu sadece Müslümanların bir sorunu değil. Bütün dünyanın sorunu ve kapitalist sistemin dünyayı getirdiği noktadır. Şimdi siz, "Müslümanlar neden bu noktalara kadar geldi?" diyebilirsiniz. Ama bu, Müslümanların değil, dünyanın sorunu...

Gerçekten de İshak'ın "Başakşehir'e sığındık," ifadesi, sınıfsal cemaati adına bir itiraf niteliği taşıyordu. Hemen akabinde, bu "sığınmayı" makul gösterecek argümanları devreye sokarak, geniş toplum kesimlerinden "anlama" ve "rıza" bekliyordu. Tarihsel ve küresel verilerden hareket eden bu söylem, dışlayıcı kapanmayı yapısal bir zorunluluk olarak sunuyordu. İshak'a göre, günümüzde muhafazakârları da içeren bir "habitus dönüşümü" yaşanıyordu ve bundan kaçış mümkün değildi. Bu manzarada sosyal ve ekonomik döngünün dışında kalanların yaşam alanları giderek "kentsel çöküntü" havzalarına dönüşürken, İshak gibi yükselen zümreler Başakşehir'e benzer mutena alanlara kavuşuyordu. Yaşanan süreç "kader"den başkası değildi. Dolayısıyla kentsel mekânda farklı sınıfsal grupların yan yana gelmeleri artık düşünülemezdi. Sınıf-temelli ayrım eğilimlerini yapısal bir çerçeveye kavuşturan bu söylem, Başakşehir'in imaj içeriğinde belirleyici konuma sahip kültürel kimlik dinamiklerini ise talileştiriyordu. Nitekim önceki başlıklarda İshak, kendisinin Başakşehir tercihinde "Çocuklarımız kendi iklimimizde büyüsün istedik," söylemiyle, kimliğin etkilerini vurguluyordu. Ancak görüşme ilerledikçe, bu tercihi belirleyen esas dinamiğin "sınıfsal kaygılar" olduğu ortaya çıkıyordu.

Gerçekten de sınıfsal kaygıların gündelik yaşamdaki merkezîliğini, İshak'ın dışındaki farklı aktörlerde de görüyordum. Forklift sektöründe iş adamı olan Serdar'ın anlatımları bunlardan biriydi. Bu bölümde zaman zaman hikâyesine yer verdiğimiz Serdar, İnsan ve Medeniyet Hareketi bünyesinde yer alarak sosyal yaşamını sürdürüyordu. Lifepark gibi Başakşehir'in prestijli alanlarında yaşayan Serdar, camiasıyla ilgili birçok faaliyete de aktif olarak katılıyordu. Ancak bu faaliyetlerden birinde yaşadığı deneyim, dışlama eğilimlerinin İslâmi habitusta merkezîleşen boyutlarını görmesine yol açıyordu:

> İnsan ve Medeniyet Hareketi'ne bağlı Rahmet Derneği adına bir faaliyet yapmıştım. Atatürk Mahallesi'ndeki[44] gençlerle, Başakşehir'deki gençleri birer otobüsle Yuvacık'ta bir ye-

44 Küçükçemece sınırlarında, alt-orta sınıfların geniş yer tuttuğu bir mahalle.

re götürdüm. Başakşehir'deki çocukla, Atatürk Mahallesi'ndeki çocuğun farkını orada görüyorsunuz gerçekten. Yola çıkmadan önce Başakşehir'deki gençlerin aileleri bana şunu dediler: "Oradakilerin çocukları sigara içiyor. Neden bizim çocuklarımızı onlarla birlikte götürüyorsunuz? Bizim çocuklarımız da etkilenir." Yani aslında öyle bir şey yok. O gençler de bizim çocuklarımız. Onlar da içilmemesi gerektiğini biliyor. Ayrıca kaynaşmaları gerekiyor. Bunlar beraber maç yapsınlar, gezi yapsınlar... Halbuki hiçbirinin diğerinden farkı yok. Sadece babalarının gelir durumu farklı. Ama gençler aynı gençler. Aynı şeyi istiyorlar. Aynı şeyi özlüyorlar...

Serdar'ın şaşkınlığı, değişen habitusun dinî topluluk bünyesindeki günlük bir organizasyonda dahi etkisini göstermesiydi. Ancak, "sigara içilmesi" etrafında formüle edilen talebin ardında sakladığı yapısal gerçekliğin de farkındaydı: sınıf merkezli dışlama eğilimleri. Serdar, "Halbuki, hiçbirinin diğerinden farkı yok. Sadece babalarının gelir durumu farklı," derken, İslâmi habitusta gelişen bu tür eğilimleri teşhir ediyordu. Gençleri dernek bünyesinde buluşturan ortak İslâmi kaygılar, Başakşehirli ailelerin "biz ve onlar" temelli ayrım hatlarının dışında kalamıyordu. Kamusal alanda tahammül eşiğini giderek düşüren bu tür eğilimlerle ilgili örneklerden birini de tıp doktoru olan Adnan anlatıyordu:

> Eşim Başakşehir devlet hastanesinde aile hekimliği yapıyordu. Muayene sırasında ekonomik imkânı iyi olanlar sonradan geldiğinde geriliyordu. "Hani cesaret edebilse, şunu yapacak," diyordu, "Sen bekle. Ben gireyim önce!"... Tavırlarından, bakışlarından, çıkardığı sesten, gürültüden rahatlıkla anlaşılıyor. Diyelim o gün, saat on ikiye kadar otuz hastaya baktınız. Normalde on ikide bırakıp, bir saat yemek molası vermeniz lazım. Eşim, on ikiyi çeyrek geçeye kadar hastalarının işini görmek için zaman ayırdığını söylüyor. Tam bu sırada biri gelip, "Hemen kapattınız," diyor. Siz de "Müsaade edin, bir yemek yiyeyim, sonra size bakayım. Bekletmeyeceğim," demenize rağmen, başlıyor bağırıp çağırmaya: "Siz beni nasıl bekletirsiniz!

Bunca zaman ilk defa geliyorum," falan... İnanın o otuz hastaya baktığınız süre içerisindeki yorgunluğunuzdan çok daha fazla etkiliyor sizi bu tür olaylar.

Zaten dayanamadı, Başakşehir'i de bıraktı. Eşim daha önceleri Gazi Mahallesi'nde on yıla yakın çalıştı. Yani bize göre çok farklı bir kitleyle muhatap oldu. Hiç şikâyet ettiğini görmedim. Ama burada bir yılda sinirleri alt üst oldu. Bu kaprisler yüzünden bıraktı. Onun için hizmet sunucuları, Başakşehir'de gerçekten çok zorlanıyorlar. Yani bir teşekkürü bile çok görürler. Çünkü, "Onu yapmak zorundasınız" algısındalar.

Tıp doktoru olan Adnan ve eşi, 5. Etap'ın lüks sitelerinin birinde yaşıyordu. Kamusal alanın tam göbeğinde yer alan mesleklerindeki deneyimlerinden hareketle, söyleyecekleri çok şey vardı. Nitekim eşinin mesleki yaşamıyla ilgili, Gazi Mahallesi gibi metropolün damgalanmış alanlarından birini Başakşehir'e tercih etmesi hayli ilginçti. Eşinin Başakşehir'deki mesleki deneyimleri üst sınıflara özgü estetik, ince duyarlılıklar yerine, tahammül eşiği oldukça düşük *sınıfsal kibre* sahne oluyordu. Sınıf habitusu üzerinden kurulan bu tür yeni eğilimleri, kamusal alanın diğer boyutlarında da görmek mümkündü. Söz gelimi eğitim kurumları bünyesinde yaşanan deneyimler, değişen habitusla ilgili önemli bir gösterge alanıydı. Başakşehir'in prestijli okullarından Çınar Koleji'nde görev yapan Yalçın'ın öğrencileriyle yaşadığı deneyimler bu konuda oldukça çarpıcı veriler sunuyordu:

Okuldaki varlıklı ailelerin çocuklarının hemen hepsi özel derslerle büyüyor. Yani şimdi Osmanlı'dan örnek verirsek mürebbiyelerle, dadılarla büyüyor gibiler. Ama bir Servet-i Fünun beyefendisi de yetişmiyor. Mesela aile ne kadar zenginse, çocuğu o kadar hayta ve tembel oluyor. Biz burslu öğrenci de okutuyoruz. Ve burslu öğrenciler hem ahlâken hem de akademik olarak çok daha iyi diğerlerinden. Ama zengin çocukların da şimdiden bildikleri bir şey var ki, gelip bize: "Hocam, şu proje sınıfındaki burslular var ya, yarın öbür gün benim fabrikamda müdür olacaklar!" diye söylüyor. Bunu söyleyen, daha

sekizinci sınıfa giden bir çocuk. Yani diyor ki: "Bu hayat böyle. Ben patron olacağım, ona iş vereceğim."

Yalçın'ın öğrencileri üzerinden deneyimlediği gerçeklik, sınıf habitusuna dair bir rutinden başkası değildi. Öğrencilerin sosyal dünyanın geniş kesimlerine ilişkin algıları, "toplumsal sınıflar dahilinde bölünmeyi içselleştirmenin ürünü"[45] olan habituslarından hareketle gelişiyordu. Ailelerinin yükselen sınıfsal konumları etrafında biçimlenen habitusları, önemli ölçüde dışlama ve ayrım eğilimleriyle kendini gösteriyordu. Nitekim habitus değişimi, öğrencilerle sınırlı olmayıp, ailelerinin de dahil olduğu bir kapsama sahiptir. Çınar Koleji örneğinden devam edersek, buradaki veli profilleri de değişen habitusa uygun bir görünümdeydi. Okulun rehber öğretmenlerinden Bahadır'ın yaşadığı bir tartışma, çocuklarda merkezîleşen ayrım eğilimlerinin ailelere uzanan boyutlarını açığa çıkarıyordu:

> Bir öğrencim var. Okulda arkadaşına çok galiz küfürler etmiş. Hatta mesajlar üzerinden de küfürlerine devam etmiş. Mesajları getirdi diğer çocuk. Hakikaten gördüm, çok ağır küfürler etmiş. Bizim bu küfürlere, okul dışında bile yapılsa, tahammül etme imkânımız yok. Tabii, çocuğun velisini okula davet ettim. Dedim ki, "Çocuğunuza ceza verilmesi, sosyal yaptırım uygulanması gerekiyor." Adam da bana hemen, "Hocam bu söyledikleriniz mümkün değil. Benim çocuğum hayatta küfretmez. Hatta biz Metrokent'te oturuyoruz. Oranın ev fiyatları sekiz yüz binden başlıyor. Sadece aidatı üç yüz lira. Öyle çocuklar olmaz orada. Böyle komşular da yoktur. Benim çocuğumun küfretmesi mümkün değil!"
>
> Açıklamaya bakar mısınız? Devam ettiği noktada bağlayacağı yargı şu: "Evde bunları öğrenemez. Neden? Çünkü Metrokent'te oturuyoruz. Bunları öğrense öğrense, okulda öğrenmiştir," demeye getiriyor.

Bahadır'ın muhatabı olan öğrenci velisi, yaşanan olayla ilgili savunmasını Metrokent ortamı üzerinden kurmaktaydı. Siteye

45 Bourdieu, *a.g.e.*, s. 170.

yerleşimin yüksek ekonomik maliyeti, farklı bir sınıfsal kategorinin burada yer almasını imkânsız kılıyordu. Sakinlerin gözünde sınıfsal çıtanın bu yüksekliği, *kitle kültürünün dışında gelişecek bir steril yaşam arzusu*nu tetikliyordu. Diğer bir deyişle, sınıfsal düzeyde toplumun farklı renklerine kapalılık, sınıf habitusunun varlık kazanacağı bir "imkân alanı" olarak görülüyordu. Öğrenci velisinin savunmasında geçen Metrokent'e dair standartlar, bu motivasyonun etkilerini gösteriyordu. Gerçekten de sınıf habitusu içinde yer almaya dönük motivasyonlar, gündelik yaşamda farklı sosyal kategorilerle bir arada yaşama deneyimlerini sınırlıyordu. İlginç olan ise, bu tür ayrım eğilimlerinin Başakşehir'deki kamu okullarında da yer almasıydı. Sınıf merkezli reflekslerin çocuklarını kolej türü eğitim kurumlarına gönderemeyen ailelerde dahi hâkim olması, değişen habitusa dair referanslardan bir diğeriydi:

> Oğlum, Fatih Sultan Mehmed İlkokulu'na gidiyor. Bu sene diğer okulların yoğunluğundan TOKİ'de oturanlarla, Miss İstanbul'un[46] birinci adasındakiler bizim okula gelecek. Şimdi hepsi karışık gidiyor. Miss İstanbul'da oturanlar da hani çok ciddi zenginler. Onların çocukları bu okula verilmiş. Hepsi isyan etmiş ve şu an nakil aldırmaya çalışıyor. Şöyle de bir durum var: Şimdi, TOKİ'den gelen ailenin çocuğuyla, Miss İstanbul'daki hâkim, savcının çocuğu hakikaten sınıfta çok farklı pozisyon seyredebiliyor. Yani o çocuğun aldığı kültürle, diğer çocuğun aldığı kültür çok farklı. Açıkçası ben de çok istemem. Yani çocuğumun hani biraz daha düzeyi olan bir sınıfta olmasını isterim. Çünkü inanın şu anda oğlumun okulu çok karışık durumda. İşte TOKİ, Miss İstanbul hepsi karışık... Tabii, TOKİ diye sınıflandırmamam lazım belki, ama orada çocuğa yansıyan aile içerisindeki ilişki farklı, bizdeki de çok farklı...

Kamu okullarında sınıf temelli ayrım eğilimlerinin varlığını gösteren bu cümlelerin sahibi Esma'ydı. Otuz yedi yaşında-

46 5. Etap içerisinde özel sermayenin gerçekleştirdiği, konut fiyatları kamunun inşa ettiklerine göre oldukça yüksek olan ve adalar halinde serpilmiş güvenlikli bir site.

ki Esma, 5. Etap'ın prestijli sitelerinin birinde yaşıyor. Kur'an kursu öğreticisi olarak Başakşehir'deki meslek hayatını sürdürüyor. İlahiyat mezunu olan Esma, görüştüğümüz 2015 yılı başlarında aynı alanda yüksek lisans eğitimine devam ediyordu. İlginç olan ise, tez konusunu sorduğumda aldığım cevaptı: "İnsan hakları" Esma'nın tez çalışmasında "temel haklar" repertuvarının sınırları nereye uzanır bilmiyordum ama sözünü ettiği okula TOKİ'den gelenleri kapsamadığı ortadaydı. Esma'nın deneyimleri, toplumsal hiyerarşi skalasının farklı uçlarında yer alanların, bir kamu okulunda bir araya gelişi üzerineydi. Beklenmedik bu deneyimle ilgili, Esma gibi belirli bir kültürel ve ekonomik sermaye sahibi muhafazakârların ilk refleksleri, ayrım ve dışlamalardan öteye geçmiyordu. Esma'nın zihinsel dünyası, TOKİ ve Miss İstanbul sakinlerini aynı kamusal çatıda bir arada düşünemiyordu. "Karmaşa" olarak nitelendirdiği bu duruma ilişkin önerdiği çözüm, arındırılmış-yalıtılmış bir kamusallıktan başkası değildi.

Esma, bir din eğitmeni olduğu halde, sözünü ettiği okul konusunda sınıf-merkezli bir yaklaşıma sahipti. Ancak habitus değişiminin etaplar bölgesindeki kapsamı düşünüldüğünde, bu tür eğilimler Esma ile sınırlı değildi. Gerçekten de Başakşehir'in orta-üst sınıf temerküz alanı niteliğine kavuşmasının ayartıcılığı karşısında, muhafazakârlığın kapsayıcı-içermeci önermeleri dirençsiz kalabiliyordu. Bu çerçevede, "steril manzarayı bozan" gruplar ve alanlara karşı tahammül eşiği oldukça düşüktü. Nitekim bu bölümdeki çeşitli başlıklarda deneyimlerine yer verdiğimiz vaiz Ayşen'in din eğitmeni arkadaşlarıyla ilgili anlatımları, kimlik ve sınıfın Başakşehir'deki buluşmasında baskın tarafı daha da netleştiriyordu:

> Ben, Altınşehir ve Şahintepe'de de vaaz veriyorum. Oradaki insanların gelir seviyeleri çok düşük. Ve benim vaazlarım ağırlıklı olarak oradadır. Çünkü Başakşehir'in binalarında iyi kötü çok hoca var. Ama öbür tarafta hiç kimse yok. Çoğu arkadaşımız Başakşehir'de oturduğu için, oradaki Kur'an kurslarında görev almak istemediler. Bu söylediklerim, onları eleş-

tirme anlamında değil. Orada çalışan arkadaşlarımız ya İmam Hatip mezunudur ya da iki yıllık mezundur. Başakşehir'de çalışanlarsa yüksek lisans ya da doktora yapanlardır. Dolayısıyla biz müftülük olarak, yazın orada öğrencilere Kur'an okutacak "fahri öğretici" bile bulamadık biliyor musunuz? Taşımalı sistemle Müftü Bey çare buldu, biz hoca bulamadık! Taşımalı sisteme rağmen hoca bulamadık. Kimse gitmek istemiyor.

Ayşen'in din eğitmeni olan çalışma arkadaşlarıyla ilgili anlatımları, sınıf habitusunun Başakşehir'deki varlığına dönük referanslardan bir diğeriydi. Sınıf habitusu içerisinde yer alma arzuları, din eğitmenlerinin de dahil olduğu bir gerçeklikti. Zihinsel dünyanın bu çerçevede biçimlenmesiyle, farklı bir yaşam alanı ya da habitusun deneyimlenmesi düşünülemezdi. Nitekim din eğitmenleri, çalışma alanlarının ilçenin farklı bir bölgesinde gerçekleşmesi olasılığı karşısında oldukça dirençliydi. Bu tür eğilimlerin yoğunluğu karşısında müftülük, çareyi credentializmin eleme biçimlerinde bulmuş. Diplomaların belirleyici olduğu bu yöntemde lise ve meslek yüksekokulu mezunu din eğitmenleri "çaresizce" Güvercintepe ve Şahintepe gibi "kenar" alanlara yöneliyordu. Etaplar bölgesindeki kontenjanlar ise, lisansüstü eğitim geçmişi olan kültürel sermaye sahiplerine ayrılıyordu.

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, sınıf-merkezli steril yaşamın cazibesi karşısında kimlik dinamikleri, giderek "boş gösteren" hanesinde kodlanıyordu. Gerçekten de ilan, afiş ve organizasyon dünyasına göz atıldığında, Başakşehir'de görünür yüzeyler İslâmi kimliğin gelişmesine hizmet eden pratiklere ayrılmıştı. Söz gelimi 2017 Ramazan'ında ilçenin birçok bölgesi, vaiz Ayşen'in başında olduğu uzman heyetin "Meal-Tefsirli Mukabele Programı" afişleriyle donatılmıştı. Pazar günü hariç, haftanın diğer tüm günleri bu hizmet verilecekti. Ancak etaplar bölgesindeki dinî eğitimde oldukça "hassas" görünen kurumsal iletişim ağı, benzer ihtiyaçlara sahip Güvercintepe-Şahintepe gibi "kenar" alanlara geldiğinde "fahri öğretici" bulmakta sıkıntı yaşıyordu.

Kimlik ve sınıf arasındaki karşılaşmalar ve buluşmalar, Başakşehir'in farklı alanlarında da göze çarpıyordu. Nitekim "Sinerji Özel Kız Liseleri"nin 2017-2108 öğretim yılına ilişkin bir afişi bu konuda oldukça anlamlıydı. 5. Etap'taki Başak Center'a asılı uzun afişte ilk olarak, "Ahlâklı ve Başarılı Nesiller" vurgusu dikkat çekiyordu. Ahlâklı nesiller ideali, İslâmi geleneğin köklü toplum tasavvurlarından biridir. Bu anlamda kurumun "ahlâk" vurgusu, İslâmi habitusa ilişkin imgelerin eğitim alanında gözetildiğini gösteriyordu. Dolayısıyla her İslâmi kurum ve toplulukta olduğu gibi rutin bir tasavvuru yansıtıyordu. Ancak afişe dikkatli bir şekilde göz gezdirdiğinizde, sınıf-merkezli eğilimlerin belirleyiciliği bir kez daha karşınıza çıkıyordu. "Ahlâklı ve başarılı Nesiller" temasının hemen yanı başında, "12 kişilik VIP sınıflar" ifadesi göze çarpıyordu. Gelinen noktada, "Ahlâklı nesiller idealinin VIP sınıflarda yakalanacağı" seçkinci eğilimler açığa çıkıyordu. Kimlik ve sınıfın buluştuğu bu deneyim, baskın olan tarafı bir kez daha belirliyordu.

Tüketim eğilimleri: "Artık bizim de ikoncanlarımız var"

Başakşehir'in kurgulanması, 1980 sonrası kentsel ekonomi-politikalar çerçevesinde gelişir. Başlangıçta kent merkezindeki emek-yoğun sektörlerin yöneldiği endüstriyel üretim alanı olarak yapılanan bölge, zamanla yerleşim alanı niteliğini de kazanır. Muhafazakâr siyasetlerin/orta sınıfların ve dinî toplulukların bölgeye dönük özel ilgileriyle konut alanları hızla artmıştır. Ancak yerleşimle ilgili yakalanan trend, tüketime dönük sektörlere geldiğimizde nispeten daha düşük bir seyir izlemiştir. Bunun en temel nedeni, Başakşehir'in kent merkezinin oldukça dışında konuşlanmış mekânsal kurgusudur. Münzevi yaşam alanı gerçekliği, sektörün hitap ettiği kitleyi de belirli sınırlarda tutmaktadır. Kentin herhangi bir alanından Başakşehir'e alışveriş akışı pek mümkün gözükmez. Tersi durum, yani Başakşehir'den kent merkezine yönelen alışveriş akışı ise daha yoğundur. Nitekim çalışma alanlarının çoğunlukla kent merkezinde

olmasından hareketle, ürün ve fiyat çeşitliliğini dikkate alarak alışverişlerini burada gerçekleştiren Başakşehirliler oldukça yüksektir. Dolayısıyla tüketim sahasındaki sektör için, Başakşehir'deki kitleyle sınırlı bir ticari döngü ortaya çıkmaktadır.

Bu gerçeklikten hareketle, Başakşehir'deki tüketim sahasını daha çok mikro ölçekte yapılanmış işletme ağları karakterize eder. Özellikle küresel kentlerin önemli bir sembolü olan AVM'ler dünyasına baktığımızda, kentin diğer alanlarına göre oldukça küçük ölçektedir. Söz gelimi 5. Etap'taki Terasium, Başçarşı, Vadi Center, Metronom adlı AVM'ler, bu kapsamda yer alan mikro tüketim merkezleridir. AVM sektörünün ilçe sınırlarındaki en büyük temsilcisi ise Mall of İstanbul'dur. Ancak tüketim sektörünün odağındaki sınırlı kitle gerçeği, Mall of İstanbul'un Bahçeşehir ve Başakşehir arasındaki bir bölgede konuşlanmasına yol açmıştır. İki münzevi alanın ortasında yer alan AVM, orta-üst sınıfların yüksek tüketim eğilimlerine yaslanarak, iki yüz elliden fazla marka ve işletmeyi bünyesinde barındırıyordu. Her iki bölgeden de belirli zaman dilimlerinde kalkan servis araçları, Başakşehir ve Bahçeşehir'deki farklı sosyal dünyaları, alışveriş zemininde buluşturuyordu. Gerçekten de alışveriş merkezine girdiğiniz andan itibaren, Başakşehir'de kanıksadığınız manzara çeşitleniyordu. Bunun en temel nedeni, Bahçeşehir bölgesi sakinlerinin de rağbet etmesiydi. Söz gelimi ramazan döneminde, Starbucks kafedeki masaların çoğunun dolu olması tesadüf değildi.

Tüketim eğilimleriyle ilgili olarak etaplar bölgesine geri döndüğümüzde, ticari işletmelerin nitelikli, ancak sınırlı sayıdaki tüketici kitlesinden hareketle yapılandığını görüyoruz. Küresel kentlerdeki post-fordist üretim modeliyle de uyumlu olarak gelişen ticari ağlar, bir dizi farklılaşmış üretim ve hizmet faaliyetini içeriyor.[47] Nitekim bölgede yeni lüks konutlarla sınıfsal çıtanın her geçen gün yükselişi, bu gerçekliğe uygun bir üretim modelini zorunlu kılmaktadır. Söz gelimi bölgedeki ticari hafıza, sakinlerin yüksek ekonomik düzeyinden hareketle sınırlı kalıplarda gelişen, ancak yüksek maliyete sahip yatı-

47 Keyder, *a.g.e.*, s. 224.

rımların boşa çıkma hikâyeleriyle dolu. Bunun tersine, sosyolojik tabloyu iyi okuyan ve sofistike beğeni eğilimlerine adapte olan "yeni nesil yatırımlar", kazanç hanesini her geçen gün artırmaktadır. Yeşilvadi etrafına serpilmiş villaları kiralayarak, sıcak yemek sektöründe gelişen kadın girişimciler, bu kategorideki önemli temsillerdir. Birkaç ortakla bir araya gelerek oluşturdukları "ev yemeği" konseptini, geniş bir servis ağıyla otantik lezzetlere düşkün Başakşehirlilere sunuyorlar.

Başakşehirli orta-üst sınıf muhafazakârların alışveriş kültürünü keşfedenlerden bir diğeri ise butik ya da özel tasarım sektörüdür. Kamusal yaşamın nabzının attığı ana arterlerden Metrokent çevresi, sektörün varlığını yansıtan işletmelerle dolu. Metrokent'in hemen altında birkaç yüz metre boyunca sıralanmış işletmelerde ilk sırayı butik sektörü almaktadır. Lem'a, Lady Şah, Butik Hare, Elvan Botique, Al-Marwah, Masqa, Ebrar's, Limante adlı işletmeler, sektörün bölgedeki temsilleridir. İşletmelerin hemen hepsi, kadınlara dönük kıyafetlerle hizmet sunuyordu. Alandaki bir diğer önemli özellik ise, fordist döneme özgü "mağazacılık"ın dışında, *sınırlı sayıda üretilen ve özel tasarıma sahip kıyafetlerin* yoğunluğudur. Sektörün yapılanmasında etkili olan bu gerçeklik, sınıf habitusuyla birlikte değerlendirildiğinde anlam kazanır. Satın alınan ürünün kamusal yaşamda farklı bedenlerde görünmesi karşısında gelişen hassasiyet, geniş kitlelere dönük ayrım eğilimlerinden bağımsız değildir. Nitekim etaplar bölgesindeki bu gerçekliğin farkına geç vararak, iş hayatına riskli başlangıç yapanlardan biri de Meryem'di:

> Ben mağazayı ilk açtığımda, orta karar ürünler getirdim. Daha böyle normal markalar ve standart fiyatları olan ürünlerdi. O kadar büyük tepkiler aldım ki! Ama ne tepkiler: "Bu kadar şık bir mağazaya bu ürünler mi gelir!" falan... Hakikaten neredeyse küfretmedikleri kaldı. O derece yani... Ben de bunun üstüne hemen standartları değiştirdim. Ne yaptım? İşte müşterilerin üzerinde gördüğüm kıyafetler, giyim tarzları... Bunları bir ay boyunca inceledim. Sonunda da buranın şeklini değiştirdim.

Meryem'in boşanma sonrasındaki yaşamı, ticari faaliyetlerle dolu geçmiş. Online alışveriş sitesi yöneticiliği ve mağaza müdürlüğü deneyimlerinin ardından kadın giyimi üzerine kendi işini kuruyor. Başakşehir'deki müteşebbislik deneyimleri, ilk evrelerinde epey riskli geçmiş. Zamanla bölgenin sosyolojik dokusunu çözen Meryem, bugün Metrokent'in altında sıralanan butik işletmelerden en aktif olanlarından birine sahip. Meryem'e tüketimle ilgili sahadaki gerçekliği sorduğumda, aldığım yanıtlar sınıf habitusunun varlığına işaret eden gözlemlerle doluydu:

> Çok hızlı bir tüketim var. İhtiyaç dahilinde değil alışverişleri. Her hafta gelip alanlar var. "Yeni bir kıyafet gelsin. Kimsenin üzerinde olmasın. Farklı olsun..." Talepler bu doğrultuda. Standartlarını yeni bulmuş, ama nasıl yaşaması gerektiğini bilmiyor. Bakıyor ki, o standartlarda yaşayan insanlar bu şekilde yaşıyor, giyiniyor, altındaki arabanın modeli-markası şu... O da hemen buna bürünüyor. Dedim ya, parayı sonradan bulanlar çok fazla. Ne yapıyor? İşte A kişisi öyle giyiniyorsa... Hani "ikoncan" denir ya, işte *bizim kesimin de artık ikonları var*. O, öyle giyiniyorsa, bunlar da aynı tarz giyinmek istiyor.

Meryem'in yeni ve özgün tasarımlara düşkün müşteri kitlesi, "tüketim toplumu hareketli bir toplumdur" formülasyonuna uygun bir görüntü çiziyordu. "Standartlarını yeni bulmuş" diye işaret ettiği seçkinleşen muhafazakârlar, toplumsal hiyerarşi boyunca hareket ederek üst bir statüye ve aynı zamanda bu statüyü göstergelerle gösterme zorunluluğundan ibaret olan kültürel talebe ulaşıyordu.[48] Meryem'in anlatımıyla statüyü gösterme arzusu etrafında biçimlenen eğilimler, talepleri de bu çerçevede belirlemekteydi: "yeni", "farklı", "özgün"... Meryem, müşterilerinin alışveriş eğilimlerinin aynı zamanda model aldıkları belirli bireyler ya da fenomenler üzerinden de geliştiğini belirtiyordu. Bu çerçevede, "Artık bizim kesimin de ikonları var," saptamasıyla yaşanan değişimi özetliyordu.

48 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deceçaylı vd., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2008, s. 136.

Tüketimle ilgili Başakşehirli muhafazakârların seçkinci eğilimleri, bu alanla ilgili literatürün öncülerinden Veblen'in analizine oldukça yakındır. Veblen'e göre, her katmanın üyeleri bir üst katmanda moda olan hayat şemasını kendi görgü ideali olarak kabullenir ve enerjilerini bu ideale göre yaşamaya yönlendirir.[49] Nitekim statü-merkezli bu tür kodların tüketim sahasındaki yansımalarını çözen Meryem, ticari hayatını başarıya kavuşturuyordu:

> Ürünlerimi hep güncel tutmaya çalışıyorum. Güncel tutmaya çalıştığım için de talepleri biliyorum: *Farklı olacak, kimsenin üzerinde görünmeyen bir ürün olacak ve kaliteli olacak.* O yüzden hep güncel tutmaya çalışıyorum. Tabii satış fiyatları yüksek, ama alış fiyatları da yüksek bu ürünlerin.

Meryem'in başarısı, tüketime biçilen rolün daha çok statü göstergeleri etrafında geliştiği ticari zemini iyi okumasıydı. Vitrine soktuğu ürünler bu tür göstergelerle buluştuğu ölçüde kazanımları artıyordu. Meryem'in ticari hayatının bir başka yönü ise, sınıf ve kimliği çapraz kesen deneyimlere sahne olmasıdır. Müşteri portföyünü oluşturan muhafazakâr kitlenin mahremiyeti gözeten talepleriyle, statü-temelli motivasyonları bütünleşmekteydi. Oluşan paradoks, hızla yükselen bir müteşebbis olsa da sosyal kimlik yönüyle muhafazakârlık hanesinde yer alan Meryem'i zaman zaman rahatsız ediyordu:

> Ben kendimi bile bazen sorguluyorum. Tesettürlü kesimde çok büyük bir dejenerasyon var. Artık İslâmi standartlardan çok fazlasıyla çıktık. Bakıyorum, moda adı altında bazıları dejenere oldu. "Acaba ben de bunun içinde miyim?" diye düşünmeden edemiyorum. Nihayetinde ben de ürünleri sergiliyorum. Eskiden dar pantolon yoktu. Şu an dar pantolon giyen epey müşterim var.
>
> Mesela sekiz yüz liraya kadar eşarp satabiliyoruz. İthal eşarplara talep var, ama hâlâ getirtmeye çekiniyorum. Bakıyor-

49 Torstein Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*, çev. Zeynep Gültekin vd., Babil Yay., İstanbul, 2005, s. 66.

sunuz tesettürlü kesime, *Burbery* eşarp takıyor, *Chanel* giyiyor. Bin lira mesela bir eşarp. Ben getirtmiyorum. Gidiyorlar İstinye Park'tan alıyorlar.

Baktığınız zaman tekstil piyasası şu an tamamen tesettüre çalışıyor. Mesela Osmanbey ve Bomonti'deki piyasaların hepsini tanıyorum ve gidiyorum. % 80'i şu an tesettür yapıyor. Çünkü *para tesettürde şu an*!

Meryem, "dejenerasyon" olarak adlandırdığı bu dalgaya karşı arafta kalıyordu. Ticari yaşamdaki rolü, bu tür seçkinci taleplerin doğrudan karşılandığı adres halindeydi. Ancak İslâmi hassasiyetlerini yokladığında, tüketim etrafındaki yeni eğilimlerin habitus değişiminin parçası olduğunu görüyordu. Bu zeminde kimliğe biçilen rolün, *sınıf/statü temelli eğilimlere refakatçilik*le sınırlı olduğunun da farkındaydı. Gelinen noktada içinde olduğu sektörün bu tür dinamiklerin dolaşıma sokulmasındaki işlevi, Meryem'i ikilemde bırakıyordu.

Kimlik ve sınıfın tüketim sahasındaki buluşması, Başakşehir'deki kamusal yaşamın diğer yüzlerinde de görünen bir kapsama sahipti. Söz gelimi, "Babalu Çocuk Oyun Merkezi"nde görülen manzaralar, adeta postmodern söyleme uygun çeşitliliğe sahipti. 1. Etap sınırlarındaki kapalı bir alanda kurulan işletme, 1-12 yaş aralığındaki çocuklara hizmet veriyor. Oyun ve eğlence ağırlıklı işlev gören kuruluş, aynı zamanda doğum günü partilerinin kutlandığı salonlara sahip. Ancak ailelerin çocuklarıyla ilgili "parti" repertuvarı, bununla sınırlı değil. Kutlama salonları, aynı zamanda "hatim partileri"nin de gerçekleştiği postmodern manzaraya bürünmüş durumda. Davetli topluluğunu daha çok orta-üst sınıf muhafazakârların oluşturduğu hatim partileri, kesilen pastalarla şölen havasında geçiyordu. Gelinen noktada yeni muhafazakâr seçkinlerin gözünde bu etkinlik, "yetişen kuşakları İslâmi habitusla buluşturma" işlevi görüyordu.

Kimlik ve sınıfın tüketim zemininde bir başka buluşma örneğini ise eğitim yöneticisi Kemal veriyordu. Bu bölümde hatırlayacağımız üzere, Kemal'in Başakşehir tercihinde kimlik ay-

rımları önemli bir referanstı. Komşularının dindar ve muhafazakâr kimliği, Başakşehir'deki yaşamı arzulamasında belirleyiciydi. Ancak Kemal'in yaşam alanı olarak seçtiği Metrokent'te gündelik yaşam, sakinlerin sınıfsal düzeylerinden hareketle öngörmediği düzeyde gelişiyordu. Kemal'in tüketim alanı sınırlarında bu gerçeklikle karşılaşma deneyimi ise oldukça sarsıcı geçmiş:

> Şu anda, dindarlar içerisinde kazandığını harcamak için, ne yapacağını bilemeyen şaşkın bir kitle olmuş durumda. Ve bu iyi bir alamet değil. Mesela aralık ayında asansörde öyle bir reklam gördüm ki çılgına döndüm: "Yılbaşında Dj. Fatma Civelek'in sizi coşkuyla yeni yıla sokacağı geceye hepinizi bekliyoruz" diye yazıyordu. "Çılgın eğlence" diyor, "parti" diyor... Reklam olarak koyduğu resimde de başörtülü kadınlar var. Ve bu bizim Metrokent'in bütün asansörlerine reklam olarak asılıyor. Ben de ondan sonra sohbet halkamızdaki gençlere "Şu ilanın üzerine, bu Hadis-i Şerifleri asın!" dedim. Hakikaten bizim bu müdahalemizle o reklam oradan kalkmış oldu.

Sınıf habitusu gölgesinde "muhafazakâr aile"yi aramak

Araştırmanın Fatih ayağında, yerleşik muhafazakâr orta sınıfların kamusal yaşamın renklenmesi ve farklılaşması karşısında "göç" refleksine başvurduğunu görmüştük. Bu sürecin Fatih'teki etkileri çok yönlü gelişiyordu: Kiracılık konumu üzerinden madun gruplar ve bekâr hayatlar ivme kazanırken, (muhafazakâr) orta-sınıf ve aile formlarının varlığı tedricen azalıyordu. Diğer taraftan bu tür değişimler Fatih'e özgü olmayıp, günümüz küresel kentlerinde rutinleşen eğilimlerdir. Sınıfsal kaygıların da biçimlendirmesiyle, aile oluşumlarının yöneldiği havzalar giderek site-kentler ya da kent merkezindeki korunaklı alanlar olmakta. Sınıf ve aile temelli kaygıların buluştuğu küresel trend bu yönde gelişirken, Başakşehir'i cazip kılan yön ise, bu çerçeveye "kimlik" hanesini de katmasıdır.

Dolayısıyla kimlik, sınıf ve aile üçgenindeki kaygıların metropolde buluştuğu adres halindedir. Bu üçgen etrafında gelişen habitusu istikrarsızlaştıracak unsurlara karşı, Başakşehir'deki sosyal sistem oldukça dirençlidir. Fatih'te yaygınlaşan bekâr yaşamlar, burada sistem dışına itilebilmektedir. Aile yaşamının varlığı ve korunması etrafında görünmez bir mutabakat bulunmakta. Nitekim, magazinel bir boyut da kazanan "ikinci eş mekânı" söylemleri dolaşıma sokulsa da Başakşehir'deki istikrar alanlarından birini aile kurumu oluşturmaktadır.

Aile oluşumlarıyla ilgili öne çıkan özelliklerin başında, çocuklara dönük kültürel, sembolik yatırımların yoğunluğu gelir. Söz gelimi modern pedagojide büyük bir ağırlığa sahip "Montessori"[50] eğitiminin verildiği kurumların belki de kent genelinde en yaygın olduğu yer Başakşehir'dir. Yüksek maliyetine rağmen bu tür eğitim kurumlarına olan rağbet, çocuk odaklı yatırım ve sermaye algısının boyutlarını gösteriyordu. Pedagoji alanında belli ekoller ve isimler yakından takip edilerek, çocuklar yetiştirilmek isteniyordu. Ailelerin alana dönük yüksek duyarlılığıyla, farklı düzeylerdeki ekoller Başakşehir'de zemin buluyordu. Nitekim pedagojinin "yerli ve millî" versiyonlarından "Anadolu pedagojisi"ni uygulayan aileler, Başakşehir'de oldukça fazlaydı.

Bourdieu'ye göre çocuk merkezli bu tür duyarlılıklar ve motivasyonlar, sınıfsal kaygılardan bağımsız değildir. Ona göre, ailelerin çocuklarına dönük yoğun yatırımları, kendi toplumsal varlığını tüm güçleri ve ayrıcalıklarıyla sürdürme eğilimi doğrultusundadır. Kültürel sermayeyi karşılayan yatırımlar, bu eğilimleri doğrudan yansıtan pratiklerdir.[51] Ancak pedagojik yatırımların da bir parçasını oluşturduğu *ayrıcalıkları sürdürme eğilimleri*nin, aileler üzerinde yüksek bir toplumsal maliyeti olduğu unutulmamalıdır. Bu çerçevede ayrıcalıklı yaşamı

50 İtalya'nın ilk kadın doktoru, pedagog ve antropoloji profesörü Maria Montessori (1870-1952) tarafından geliştirilen, çocuğun bireysel becerilerine ve ilgi alanlarına, bireysel öğrenme hızına ve karakter özelliklerine uygun bir pedagojidir (http://www.montessori.org.tr/montessori/montessori-nedir/).

51 Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. H. Uğur Tanrıöver, Hil Yay., İstanbul, 2015, s. 35-36.

istikrara kavuşturacak yaşam temposu, aile hayatını doğrudan etkilemektedir. Manzaranın ön yüzünü yoğun iş hayatına gömülen baba figürü oluştururken, arka fonda, Başakşehir'in steril yaşamında "kapanan" anne ve çocuk profilleri yer alır. Babanın daha çok "dışarıda" kaldığı bu modelin ailenin geri kalanları üzerindeki etkilerini, Başakşehir'deki psikologlardan Esra şöyle açıklıyordu:

> Burada erkeklerin çoğu ticaret erbabı ve yurtdışı seyahatleri çok oluyor. Bundan dolayı baba birkaç ay evde olmuyor. Kadına göre çok daha az oluyor evde. Olduğunda da daha çok ekonomik gücüyle var olabiliyor. Çocuklar içinse "anne maskülen" bir yaşam var. Yani anne merkezli otoriterleşme. Ama biz de bu problemi farklı yöntemler kullanarak aşmaya çalışıyoruz. Babanın çalışma saatleri ne kadar olursa olsun, anneye "babasal"ı yaşatmayı öğretiyoruz. Yani baba evde varmış ve onların üzerinde bir bulutmuş gibi cümlelerle, davranışlarla onu yaşatmak.. Ayrıca babanın da bunu ara ara pekiştirmesi adına çalışmalar yapıyoruz.

Esra'nın etaplar bölgesindeki aile yaşamıyla ilgili anlatımları, yeni muhafazakâr seçkinlerin başrol oynadığı sıçrama hikâyesinin arka yüzüne odaklanıyor. Deyim yerindeyse, Başakşehir'deki sınıf habitusunun mahrem kısımlarını açığa çıkarıyor. Bu çerçevede, ekonomik sermaye alanında yakalanan yükseliş trendinin muhafazakâr ailelerdeki toplumsal maliyetlerini dile getiriyor. Yaşanan süreç, özellikle çocuklara dönük etkileriyle resmediliyor. Babanın dışarıda ve ekonomik sermayenin artışına odaklı yaşamı, geride kalanların sürdüğü münzevi yaşamla eş zamanlı gelişiyordu. Annenin zaman zaman babalık rolüne büründüğü bu zeminde yamalı kısımlar, eğitime dönük yatırımlar ve yoğun tüketim imkânlarıyla kapatılıyordu. Üst-sınıf habitus bünyesinde yer alma motivasyonları, bu tür eksiklikleri tahammül edilebilir sınırlara çekmekteydi. Ancak Çınar Koleji öğretmenlerinden Yalçın'ın öğrencileriyle ilgili bir gözlemi, aile içinde gelişen kapanmanın genel bir toplumsal refleks üretebilme kapasitesini gösteriyordu:

> Lise üçüncü sınıfa gelmiş öğrenciler var, "Hocam, ben hiç belediye otobüsüne binmedim," diyor. Hatta lise son sınıfta olanlar bile var. Kaldı ki bunları söyleyenler belli hassasiyetlerden dolayı kız çocukları falan da değil. Erkek çocukları. Hiç otobüse binmemiş. Yani "Bilet nedir, akbil nedir? Aaa böyle şeyler de mi varmış?" diye garipseyenler var.

Yalçın'ın anlatımları, yeni muhafazakâr seçkinlerin dünyasında yaşanan izolasyonun boyutlarını resmediyordu. Üst sınıf "muhafazakâr" yaşamlar, sterilleşme ve kapanma etrafında gelişiyordu. Toplumun geniş kesimleriyle ilişki kurma kapasitesini sınırlayan bu tür deneyimler, aile içindeki değişim süreçleriyle bir arada değerlendirilerek anlam kazanır. Değişim süreci öncelikle, babanın "dışarıda" ve ekonomik yaşamda dinamizme kavuştuğu zeminde gelişiyor. Anne ve çocuklar ise steril bir alanda "muhafaza" ediliyordu. Ancak Yalçın'ın öğrencileriyle ilgili anlatımları, steril yaşamın kapanma reflekslerini geliştirdiğini resmediyordu.

Diğer taraftan sosyal araştırma rutini olarak, yaşanan süreci bizzat aktörlerin dilinden ve deneyimlerinden hareketle gözlemek önemliydi. Bölüm boyunca kendisine sık sık yer verdiğim müteahhit İshak, onlardan biriydi. Metrokent gibi Başakşehir'in prestijli konut alanlarında yaşıyordu. Bu yönüyle, sınıf habitusunun keskin sınırlarında dönüşen muhafazakâr aile yaşamına dair söyleyeceği çok şey vardı. Nitekim İshak, bir iş adamı olarak içinde yer aldığı sınıf topluluğunun gözüyle yaşanan süreci şöyle açıklıyordu:

> Biz önce kendimize bir yaşam standardı belirliyoruz. O standardı devam ettirebilmek için de çok çalışıyoruz. Tabii bir yerden sonra kölesi oluyoruz bu yaşamın. Mesela Metrokent gibi sitelerde yaşamak, belli bir ekonomik seviyenin üzerinde olmayı gerektiriyor. Bu ekonomik seviyenin üzerinde olabilmek için de hayatınızın büyük bir kısmını çalışmaya adamak zorundasınız. Dolayısıyla sizin örneğin on bin liranın üzerinde bir gelirinizin olması gerekir. Öyle günde üç beş saat çalışmayla da bu gelire sahip olamazsınız. İstanbul'un zaten iki üç

saati trafikte geçiyor. Geri kalanı da işinize veriyorsunuz. Bu sefer sosyalleşmeye, komşuya, arkadaşa, fakire ayıracak zaman kalmıyor. Hatta aileye bile! Başakşehir'deki dindarlarımızın temel sorunu bu.

İshak'ın Başakşehir özelinde çizdiği manzara, günümüz küresel kentlerindeki orta ve üst sınıfların ana akım reflekslerini yansıtıyordu. Üst sınıf habitusa erişim motivasyonu karşısında, direnç alanları oldukça azdı. Bu açıdan İshak, "Bir yerden sonra kölesi oluyoruz bu yaşamın," derken, kentli yeni seçkinlerin yaşadığı "çaresizliği" vurguluyordu. Sürecin toplumsal maliyetinin başında komşuluk, arkadaşlık hatta aile içi ilişkilere kapalı bir münzevi yaşamın geldiğini gösteriyordu. Ancak kayıp hanesindeki tüm bu unsurlara rağmen, üst sınıf habitus sınırlarında yer alma eğilimleri baskın geliyordu. Nitekim İshak, "Başakşehir'deki dindarlarımızın temel sorunu bu," derken, sınıf-merkezli yaşamın ayartıcılığı karşısında muhafazakâr kimliğin yaşadığı tıkanıklığı resmediyordu. Yaşanan süreç genel çerçevede bir habitus değişimiydi ve "muhafazakâr aile"ye dair geride pek bir şey bırakmıyordu. Bu gerçekliğin bir diğer örneğini ise, Çınar Koleji rehber öğretmenlerinden Bahadır veriyordu. Öğrencilerinden birinin ailesine dair serzenişleri, muhafazakâr kimliğin paranteze alındığı habitus dönüşümünü resmediyordu:

> Hocam, bizim çocukluğumuzda evler küçüktü. Araçlar da yoktu. Çocuklar gırla gezerdi aralarda. Ve her akşam, ya da en azından haftada bir, sohbet-muhabbet ortamı olurdu evde. Dinî meseleler konuşulurdu ve paylaşılırdı... Şimdi evlerimiz daha geniş. Araçlarımız var. Bu anlamda ulaşım da dahil hiçbir sorun yaşamıyoruz. Ayaklar altına falan saklanan çocuklar da büyüdü. Ama şimdi evde ne sohbet, ne muhabbet, ne şu, ne bu var...

Öğrencinin anlatımları, üst-sınıf habitus alanına dahil olma sürecinde muhafazakâr ailenin geçirdiği değişimler etrafındaydı. Bu anlatıda yer alan eski yoksunluk zamanları, dinin merkezde, aile içi ilişkilerin de sıkı olduğu bir düzeyde gelişiyordu.

Ancak Başakşehir yaşamı "ev, araba ve imkânlar" dahilinde genişlerken, önceki döneme özgü kimlik kodları daralıyordu. Diğer taraftan, muhafazakâr aile modeli etrafındaki bu tür keskin farklılaşmaların henüz lise çağındaki bireylerce deneyimlenmesi, yaşanan değişimin zaman aralığı konusunda bilgi veriyordu. Özellikle 2000 sonrası dönemde hız kazanan süreç, yeni bir tecrübe sayılmasına rağmen çok yönlü bir etkiye sahipti. Nitekim değişim sürecinin kadın dünyasına yansıyan boyutları da oldukça çetrefildi.

Habitus değişiminin etaplar bölgesindeki muhafazakâr kadınlar üzerindeki etkileri, öncelikli olarak tüketim alanı etrafında gelişir. Önceki başlıkta belirttiğimiz gibi, kadınların merkezinde yer aldığı tüketim sektörü bölgede giderek ivme kazanıyor. Söz gelimi Metrokent çevresini donatan giyim sektörünün bütünüyle kadınlara dönük hizmet vermesi tesadüf değildi. Yüksek fiyat ve kalite içeren ürünlere kadınların ilgisi oldukça fazlaydı. Bu gerçeklik, küresel kapitalizmin çalışma alanlarından gündelik yaşama değin koşullandırdığı "bakımlı" ve "fit" olma eğilimleriyle de örtüşüyordu. Ancak bölgedeki butik işletmelerden birine sahip olan Meryem, kadın merkezli yüksek tüketimin daha çok aile içi kaygılardan beslendiğini gösteriyordu:

> Şöyle düşünüyor kadın: "Parası var bu adamın. Altındaki arabası son model. Yaşam şartları da çok yüksek..." Başka bir kadının onu kandırabileceğini düşünüyor. O yüzden, "Daha iyi giyineyim, kendime daha iyi bakayım." ... Bunun çabasında.

Meryem'in anlatımı, değişen habitusun kadınlar penceresinden "can sıkıcı" görünümlerine işaret ediyor. Kadın merkezli yüksek tüketimin arkasında yatan temel motivasyonun "eşini kaybetme kaygısı" olduğunu belirtiyor. Dolayısıyla üst sınıf habitus sınırlarında yer alma deneyimi, yüksek tüketim imkânlarıyla, aile bütünlüğünün bozulduğu bir "distopya"nın varlığına eş zamanlı olarak sahne olmakta. Bu paradoks, kadınların dikkatlerini bedenleri üzerinde daha fazla yoğunlaştırmasına yol açıyor. Meryem ise, ticari alanda bu sürecin kazananları tara-

fındaydı. Ancak aile hayatı dikkate alındığında, o da "kaybeden kuşak"ta konumlanabiliyordu. Nitekim Başakşehir'deki evliliğinin boşanmayla sona ermesinde, bu sürecin etkisi kaçınılmazdı.

Değişen habitusun kadın gözüyle deneyimlenmesine dair bir başka örneği Mücahit'ten öğreniyordum. İhracat alanıyla ilgili ülkedeki en büyük kurumlardan birinde genel sekreter olan Mücahit, kültürel sermayesi oldukça yüksek biriydi. Söz gelimi değişen habitusun kadınlar üzerinde oluşturduğu "baskı"ya dair, Başakşehir yaşamından oldukça çarpıcı gözlemler sunuyordu:

> *Kadınlar çok korkuyor Başakşehir'den.* Çünkü eşler her an gidebilir elden. O yüzden sürekli tedirgin, sürekli onun peşinde. Kendisi bir şey ortaya koyamazsa, ki bu her kadın için geçerli bir tehlike, ama burada daha fazla sorun oluyor. Bakımlı olmak zorundalar. Çünkü rekabet etmesi gereken yeni durumlar ortaya çıkabiliyor. Mesela şöyle bir şey duymuştum: Buradaki sitelerde oturanlardan birinin Doğu Avrupa'dan misafirleri geliyor. İşte doğal olarak ne oluyor? İlkbahar dönemi. Saat on-on bir civarı. Bu misafirler kendi ülkelerindeki gibi bir ortama sahip olduklarını zannedip, havlularını çimlere serip, bikinileriyle güneşleniyorlar. Daha çıkar çıkmaz hemen çevredeki kadınlar güvenliği, tüm yetkilileri çağırmışlar. Tabii bu misafirleri hemen tepe taklak göndermişler Başakşehir'den. Neden sizce bu refleks ortaya kondu? Muhtemelen "rekabet"! Bence bu refleks, yaşam tarzlarının savunusundan ziyade, kocalarına karşı duydukları korkudan...

Dışlamanın mekânsal boyutları

Sosyal kapanmanın varlığı, toplumsal boyutların yanı sıra belirli mekânsal dinamikler etrafında da gelişir. Mekân, bu yönüyle sosyal hiyerarşi ve ayrımların bir diğer gösterge alanıdır. Söz gelimi Byrne, mekânın da dahil olduğu çoğul hiyerarşi alanında, sınıfı yalnızca maddi gelir ya da meslek eksenli tek boyutlu bir bağlamda ele almaz. Sınıf temelli ayrımların, mekânsal yerleşim aracılığıyla da ifade edildiğini belirtir. Aynı zaman-

da, sosyal hiyerarşide mekânsal yoğunlaşmanın mekânsal olarak farklı kültürel formları ürettiğini ifade eder.[52] Bu gerçeklik, mekân ve kimlik-temelli ayrım pratiklerinin karşılıklı etkilerini gösterir. Kimlik yapılarını oluşturan süreçler, kentin kültürel coğrafyasının dağılımında önemli bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla, sosyal dışlama ve mekânsal farklılaşmanın oluşumunda kimlik aidiyetleri belirleyici referanslardan biridir. Kimlik oluşumu süreçleri, mekân-ötesi bir kapsamda çoklu ve değişken olabilir. Ancak bu süreçler daha çok, kent içerisindeki güç ilişkileri ve maddi-politik kaynakların dağıtımıyla bağlantılıdır.[53]

Mekân ve ayrımlar arasındaki bu korelasyonda, küresel kentler oldukça mümbit bir alandır. Nitekim küreselleşen dünyada dışlanmışlar, yalnızca toplumun sosyal marjinlerinde değildir. Bunlar aynı zamanda, global ekonomiye tam olarak katılmayan çevre ülkeler ve şehir-içi gettolarda *mekânsal olarak da* marjindedirler. Küresel kentler, bu yönüyle sosyal farklılık ve kutuplaşma mekânıdır. Dışlayıcı kapanmanın politik, kültürel ve ekonomik etkileri, en belirgin biçimde küresel kentlerin hiyerarşi alanlarında görülmektedir.[54] Söz gelimi Başakşehir, küreselleşen İstanbul'da başlıca hiyerarşi alanlarındandır. Mekânsal dinamiklerin ayrımlar etrafındaki işlevleri, Başakşehir yaşamında oldukça belirgindir. Özellikle "kent karşıtı söylemler", "göç", "güvensizlik" ve "yabancılaşma" eğilimleri dikkate alındığında, mekân ve (dışlayıcı) kapanma bağıntısı görünüme kavuşmaktadır.

Kent karşıtı söylem: "Bizimkisi, yoksullardan kaçma değil. Dejenere olmuş bir bataklıktan kendini kurtarma"

Mekân ve dışlayıcı kapanma arasındaki ilişkinin görünüme kavuştuğu ilk alan, kent merkezine dönük söylemlerdir. Yerleşik muhafazakârların bu konudaki güncel pratikleri, sınıfsal

52 David Byrne, *Social Exclusion*, Open University Press, İngiltere, 2005, s. 115.

53 Knox ve Pinch, *a.g.e.*, s. 43

54 Ronaldo Munck, *Globalization and Social Exclusion: A Transformationalist Perspective*, Kumarian Press, ABD, 2005, s. 61-65.

düzeylerine uygun bir hat izliyordu. Mutena bir yaşam alanı olarak Başakşehir tercihleri, kent merkezine dair çizilen manzaradan hareket ediyordu. Resmedilen manzara ise oldukça karanlıktı. Bu söylem etrafında kent yaşantısının bir düzene tabi olmayan canlılığı ve farklı sınıfların, kültürel grupların birbirleriyle karşılaşmasına olanak veren çoğulculuğu, kentsel deneyimin bir parçası olmaktan çıkıyordu. Yerine, belirsizliklerden ve farklılıklardan arındırılmış[55] bir Başakşehir modeli, muhafazakâr seçkinlerin *mekân ethosu* haline geliyordu.

Yerleşik muhafazakârların kent merkeziyle ilgili söylemlerinde belirleyici parametre, alanı neredeyse bütünüyle "çöküntü havzası" olarak görme eğilimleridir. Bu yaklaşımda, kentin fiziksel ve sosyal koşulları bir arada değerlendirilerek "çöküntü" söylemi işlevselleşir. Çöküntü söylemi, ilk olarak kentin "sosyolojik manzarası"ndan hareketle çizilir. Kent merkezinin sınıf, kültür ve topluluk düzeyinde her geçen gün renklenen yaşamı, "çöküntü" söyleminin beslendiği zemin halindeydi. Söz gelimi STK Platformu Başkan Yardımcısı Yakup'un kentle ilgili çektiği fotoğrafta, kadraja girenler "karmaşa"dan başka bir şey değildi:

> Başakşehir'e 2001 yılında Yenibosna'dan taşındım. Tabii, "varoş" denmesi hoşumuza gitmese de Yenibosna'nın çok karışık bir demografisi var. Yani değişik türden insanların bir arada olduğu, zengin-fakir anlamında söylemiyorum, ama alt ve üst kültürün karmaşık olduğu... Sokaklarda çok rahat bıçak çekilebileceği, küfür yiyebileceğiniz, yani insana değer verilmediği ortamlar...

Yakup, kent merkezi ile ilgili çizdiği hoşnutsuz tabloda yüksek kültür/düşük kültür ayrımlarından hareket ediyordu. Varoş kültür, bu konuda ana odağıydı. Ona göre, kent yaşamının karmaşıklaşmasında temel harcı, varoş kültür sahipleri oluşturuyordu. Lümpen sosyolojinin kuşattığı kentsel manzarada, Başakşehir "zorunlu seçenek" haline geliyordu. Ancak bu dön-

55 Emre Gönlügür, "Kentsel Ayrışmanın Yeni Alamet-i Farikası Kapılı Cemaatler", *Birikim*, sayı 232-233, İstanbul, 2008, s. 80.

güde belirleyici dinamiğin sınıf temelli eğilimler olduğu rahatlıkla sezilebilirdi. Yakup ise, kimliğin arka plana itildiği bu gerçeklik karşısında argümansız kalmıyordu. Başakşehir tercihini, muhafazakâr hassasiyetleri de dahil ederek meşrulaştırma arayışındaydı:

> Başakşehir'e iki türlü gelen var: Birincisi, çocuklarının geleceği için gelenler. Yani, *muhafazakâr neslin korunması* için. İnancı doğrultusunda daha rahat yaşayabilme arzusundan... İkincisinde ise, refah düzeyimizin artması var. Daha rahat, ferah bir hayat sürme isteğimiz. Mesela bir havuz, otopark, çocuklar için oyun alanı, parklar vs. Güvenlik ihtiyacı da önemli. Mesela 4. ve 5. etapların bazı siteleri için konuşursak, her gün giriş-çıkışlar kontrollü. Ama asıl önemlisi *dinî hayatı koruma arzusu* bizi buraya yöneltti. Şehre göre dini daha rahat yaşama, ailevi bütünlüğü sağlama açısından burası önemli...

Yakup'un kent merkezinden Başakşehir'e uzanan göç hattında sınıf ve kimliğe dair parametreler bir arada gelişiyordu. Önceki görüşmeciler gibi, rutin olarak Başakşehir'deki sınıf habitusunu karşılayan fiziksel ve sosyal koşulların altını çiziyordu. Bu konudaki söylemleri, kanıksanmış sınıf reflekslerinin ötesine geçmiyordu. Havuz, otopark, güvenlik, park vb. vurguları, ortak bir sınıfsal eğilimi yansıtıyordu. Ancak Yakup'un Başakşehir tercihindeki referans zemini kimliğe doğru kaydıkça, radikal bir söylem açığa çıkıyordu. Söz gelimi Başakşehir'in değerini "muhafazakâr neslin korunması" olarak kodlaması, oldukça çarpıcıydı. Bu söylemle kentsel yaşamda muhafazakâr nesiller, doğal olarak "tehdit altında" gözüküyordu. Nitekim kendi adıma hayli müphem gözüken bu argümanı açması için Yakup'a ek sorular yöneltiyordum:

> • *Kent merkezi, dinî hayat adına rahat bir imkân sunmuyor mu sizlere?*
>
> – Yani şehirde de dini yaşarsınız. Ama bizim için din yalnızca sohbetten, namazdan ibaret değil. Din her şey. Yani işimiz, ticaretimiz, evliliğimiz, insanlarla olan ilişkilerimiz vs. hep-

si dinin bir parçası... Başakşehir'e gelmemizle ilgili bu anlamda söylemek istediğim şey, öncelikle çocuklarımın korunması. Daha sağlıklı büyümeleri. Geleceğe daha iyi hazırlanmaları anlamında söyledim. Mesela daha önce kaldığımız yer olan Yenibosna'da sokağa çıktığınız zaman her türlü insanla karşılaşıyorsunuz. Yani çok basit söz ya da hareketle size bıçak çekilebilir, silah çekilebilir.

• *Bunlarla yakinen karşılaştınız mı?*

– Birebir gördüm ya da karşılaştım diyemem. Belki karşılaşma imkânı doğduğunda hep geri çekildik. O kitleye girmedik. Daha önce Bağcılar Belediyesi'nde yapı-kontrol mühendisliği görevim vardı. O süreçte mesela bir inşaata gidiyorsunuz. Adama diyorsunuz ki, 'Kardeşim bu yasak. Gel belediyeye harcını yatır, ondan sonra inşaatı yap.' Hatta bazen yumruklaşma noktasına geldiğimiz anlar oldu. Yani *biz o insanları bir düzene, sisteme çağırdık, onlarsa kendi bildiğini okudular.*

Görüşme ilerledikçe Yakup, "muhafazakâr neslin korunması" etrafındaki söylemini netleştiriyordu. Öncelikli vurgusu, "Din bizim için yalnız namaz ve sohbetten ibaret değil," üzerineydi. Bu söylem, ilk etapta İslâm'ın sosyal yaşamın tüm ayrıntılarına nüfuz eden normatif doğasına uygun bir düzeydeydi. Dolayısıyla, sosyal yaşamın ayrıntılarında yer alan deneyimleri, dinî yaşam sınırlarına transfer ediyordu. Ancak Yakup'un farkı, seçkinci eğilimlerle kentsel yaşamın "nahoş" unsurlarından sakınmasını, dinî bir norm hüviyetine sokmasıydı. Bu çerçevede, kent merkezindeki sosyal manzaranın parçalarından taşralı ve düşük kültür sakinlerini, dinî yaşamın istikrarını bozucu bir düzeyde kodluyordu. Başakşehir'in steril dünyası ise, dinî varlığa yönelmiş "kentsel tehditler"e karşı bağışıklık imkânı sağlayacaktı. Gelinen noktada etaplar bölgesinde varlık kazanan sınıf habitusu, *yetişen kuşakların sterilleşmesini sağladığı ölçüde dinî bir konsept içine sokuluyordu.*

Yakup'un kent merkeziyle ilgili çizdiği çöküntü tablosunun referansları, önemli ölçüde belediye mühendisi deneyimlerine dayanıyordu. Bu dönemde kent merkezini, "düzensizlik"

ve "kargaşa" temaları etrafında betimliyordu. "Düzen" üzerinde ısrarla durmak, orta sınıf zihniyetinin önemli bir özelliğidir. Yakup da bu sınıfsal refleksi, "Biz o insanları bir düzene, sisteme çağırdık, onlarsa kendi bildiğini okudular," ifadeleriyle yansıtıyordu. Kent hayatını, bütünüyle bir kargaşa ve düzensiz bir çeşitlilik olarak resmediyordu. Dolayısıyla etaplar bölgesindeki mutena yaşamı, yeterince uygar bulmadığı çoğunlukla aralarındaki teması kaldırmanın bir aracı olarak düşünüyordu.[56] Bu eğilimlerin işaret ettiği sosyal gerçeklik, dışlama ve ayrışmadan başka bir şey değildi. Yakup'a bu kanaatimi söylediğimde, aldığım cevaplarla manzara daha da netleşiyordu:

> Evet, bunun ayrışma oluşturacağı söylenebilir. Ama bu, "yoksulla yan yana yaşamama" arzusu değil. Yaşantısını daha görünür, daha sağlıklı ve ölçülebilir hale sokma mücadelesi. Bizimkisi, yoksullardan kaçma değil. *Dejenere olmuş bir bataklıktan kendini kurtarma.*
>
> Şimdi kaba bir tabir kullanacağım, ama köyden gelen insan her zaman köylüdür. Çünkü dağda yaşayan insan, dağın rüzgârından, dumanından etkileniyor malesef. Mesela belediyede çalıştığım dönemde şunu gözlemledim: Köyden bir insanın şehre inmesi, hemen "şehirli" olduğu anlamına gelmiyor. Nereden baksanız bence en az bir elli yıl geçmesi gerekiyor ki o insan şehirleşsin. Dolayısıyla köyünde tavuğu, horozu için çok rahat insan öldüren adam, şehirde de dünyayı aynı şekilde görüyor. Şimdi haliyle *bunların şehirde doluşması insanları ürkütüyor.*

Yakup'un belediyede bir dönem mühendis olarak sürdürdüğü mesleki yaşamı, kentin "öteki yüzleri"yle karşılaşma imkânı sağlamış. Ancak bu deneyimler, Yakup'un kent karşıtı söylemlerinin beslendiği zemin haline gelmekteydi. "Bataklık", "dağlı", "köylü" vb. metaforlar, onun gözünde kentte varlık kazanmış belirli toplulukları sembolize ediyordu. Lümpen sosyolojiyi betimleme girişimleri, bir arada yaşamayı imkânsızlaştı-

56 Ayata, a.g.m., s. 41.

ran seçkinci eğilimlere uygun bir hat izliyordu. Bununla birlikte Yakup'un ayrım eğilimleri, varoş kitlenin varlığından hareketle gelişen estetik ya da kültürel kaygılarla sınırlı değildi. Kent merkezindeki yaşamın risk hanesinde, güvenlik meselesi de ön plandaydı. Nitekim Yakup gibi yeni seçkinler, kendilerini eskiden olmadığı ölçüde tehdit altında hissetmektedirler. Yakup'un, "Bunların şehirde doluşması insanları ürkütüyor," derken kastettiği tedirgin zümre, sınıfsal paydaşlarından başkası değildi. Bu tehdit duygusunu sadece artan gelir farkları ile algılamak yanıltıcı olabilir. Kentli seçkinlerin açıkça dışa vurdukları tehdit algısının asıl nedenini, toplumsal uzlaşmanın yerini sınıflar arasında gerilime dayalı bir ilişki tarzının almış olmasında aramak gerekir.[57]

Çöküntü söylemi, ikinci olarak kent merkezinin fiziksel manzarasından hareketle varlık kazanır. Kentin lümpen sosyolojisine eşlik eden derme-çatma yapılaşma, komple-donanımlı bir yaşam alanı arayışına muhafazakâr seçkinleri itiyordu. Yerleşik muhafazakârların bu eğilimlerini, özellikle kentsel merkezini güvenlik boyutlarıyla değerlendirirken yakalıyordum. Başakşehir'deki prestijli sitelerde yaşayanlara yöneldiğimizde, güvenlik meselesi öncelikli alandı. Kapalı sitelerde yaşam, bu açıdan zorunlu bir tercih olarak gözüküyordu. Ancak "güvenlikli-kapalı site" konseptini, kent merkezinde hayata geçiren modeller de bulunmakta. Bu tür alanlarda neden yaşamadıklarını sorduğumda, aldığım cevaplar kentin fiziksel boyutlarından hareketle gelişen kapanma eğilimlerini açığa çıkarıyordu. Söz gelimi, Metrokent'te yaşayan bir diğer emlakçı Veysel'in kent merkezindeki güvenlikli sitelere dönük algıları bu çerçevede gelişiyordu:

> Şöyle düşünelim. Diyelim ki gittik bu şekilde bir bloktan daire aldık. Eş dost da aynı bizim gibi. O yapıdaki ve karakterdeki insanlarla birlikte aldık. "Beraber yaşayalım," dedik... Ya iyi de sadece bir apartmanın içinde değil ki hayat. Çıkacaksın, gezeceksin, etrafında AVM'ler olacak vs. Başakşehir işte böy-

57 Işık ve Pınarcıoğlu, *a.g.e.*, s. 139-140.

le bir yer. Ben alışveriş yaparken de sokakta yürürken de rahat ediyorum. Ama sorduğunuz sorudaki yerleri ise vasat görüyorum. Mesela bahsettiğiniz şekilde Zeytinburnu'ndaki Merkez Efendi sitesinin içindeki lokasyonda bir güzellik var. Tabii kendi içinde. Ama dışarıya çıktığınız zaman örneğin kumaşçılar, gecekondular var. Site, bunların arasında kalmış. *Sen çok güzel olmuşsun, ama etrafın öyle mi?* Bu ne kadar tatmin edebilir ki insanı? Halbuki, Başakşehir komple bir şehir.

Veysel'in söyleminde kent merkezindeki fiziksel manzara, çöküntü olarak donanmıştı. Öyle ki, bu geniş kentsel manzara içinde herhangi bir alternatif yaşam alanına dahi yer yoktu. Veysel, bunun nedeni olarak "etrafın çirkinliği"ni öne sürüyordu. Bu "çirkinliğin" içeriğinde sosyal boyutlar da yer almakla birlikte, görünen vurgu fiziksel yetersizlikler üzerineydi. Veysel, değişen habitusuna uygun, komple ve bütünlüklü bir seçkin yaşam alanı arayışındaydı. Başakşehir'in esas değeri burada ortaya çıkıyordu. Etaplar bölgesinin öncelikli prestijini, kent merkezine olan coğrafi mesafesi belirliyordu. Nitekim bölge, çöküntü alanı olarak kodlanan kentsel merkeze temassız bırakan bir coğrafi "imkân"a sahipti. Bununla birlikte komple sitekent havzası nitelikleri de Başakşehir'in prestij hanesine yazılan bir başka artı değerdi.

Çöküntü söyleminin "fiziksel" dayanakları, Mücahit'le yapılan görüşmemizde de açığa çıkıyordu. Daha önce belirttiğimiz gibi, ihracat alanıyla ilgili ülkedeki en büyük kurumlardan birinde genel sekreter olan Mücahit, kültürel sermayesi oldukça yüksek bir muhafazakârdı. Görüşmemiz, çalıştığı kurumun Yenibosna'daki devasa binasında gerçekleşmişti. Mücahit'in makam odası ise son katlardaydı. Dolayısıyla metropol, tüm yüzleriyle karşımızdaydı ve adeta ayaklarımızın altındaydı. Mücahit'in kentsel analizi de odasının her bir köşesinin farklı alanlara açıldığı manzaralardan hareketle gelişiyordu:

> Bakın sağ tarafınızda, tam karşınızda *Sefaköy* duruyor. Sefaköy'e baktığınızda şu an ne görüyorsunuz? Ben söyleyeyim: Sadece kaos gözüküyor. Bir düzen var mı? Birbirine benze-

yen bir mimari tarz var mı? Aynı tarz renkte bir sokak görebiliyor musunuz? Hayır... Şu anda baktığınız yerde sadece ve sadece kaos var. Ne oluyor? İşte sokağına giremezsin. Girsen, çıkamazsın. Trafik, park vs. rezalet... Tam bir kaos. Vatandaşı kendi halinde bırakmışsın, onların yaptığı da bu. Burayı ne düzeltebilir? Toptan yıkılmadığı sürece yaşanabilir bir alan olma şansı var mı? Yok... Bu, kentin bir yüzü...

Şimdi koltuğunuzu diğer tarafa çevirip bakın. Ne görüyorsunuz? *Nish İstanbul.* Nasıl görünüyor? Dört büyük sütun üzerine kurulu yaşam alanı. Altında spor salonları, havaalanına direkt geçiş, ofisler, konutlar bir arada. İşte İstanbul'daki bütün kavga, oradan (Sefaköy) buraya gelmenin kavgası. İşte İstanbul'da dinamizmi yaratan şey bu. İnsanların motivasyonu, oradan buraya gelebilmek. Bu motivasyon, kenti aşırı dinamik, rekabetçi ve vahşi kapitalist kılıyor.

Mücahit, odasının pencerelerine yansıyan manzaralarda, kentin güncel ekonomi-politiğini analiz ediyordu. Bu çerçevede, kentsel yerleşimler ya da hareketliliklerde ekonomik motivasyonların altını çiziyordu. Kentsel yaşamın ana ritminin Sefaköy gibi çöküntü alanlarından, Nish İstanbul gibi prestij adacıklarına yönelme etrafında geliştiğini belirtiyordu. Bu analiz, betimleme boyutu dikkate alındığında oldukça rasyoneldi. Ancak Başakşehir sakini olarak, Mücahit'in bu eğilimlerde kendisini nerede konumlandırdığı da önemliydi. Nitekim bana gösterdiği kentsel manzaralarda, "çöküntü" söylemini haklılaştıracak kareler yakalamaya çalışıyordu. Kentin sınıfsal sosyolojisiyle beraber mimari çeşitliliği, onun gözünde kaos üretiyordu. "Düzen" ve "benzerlik"ten yoksun alanlara ilişen gözleri, yeni seçkinlerin dünyasında istikrar arayışlarının merkezîliğini gösteriyordu. Başakşehir, bu açıdan önemli bir adresti. Komple site-kent niteliği, kentin sürprizlere açık dünyasının üreteceği risklere karşı bağışıklık kazandırıyordu. Dolayısıyla Mücahit'in kentsel yerleşimlerle ilgili bahsettiği türden motivasyonların yöneldiği ana mecralardan biriydi.

Göç eğilimleri

Dışlayıcı kapanmanın mekânsal repertuvarından bir diğeri, göç eğilimleridir. Özellikle Batı-dışı ekonomilerde artan küresel rant (ya da artı değer), alt ve üst sınıflar arasındaki hiyerarşik makası giderek açmaktadır. Bu uçurum orta sınıfı bir yandan sayısal olarak kalabalıklaştırırken, öte yandan da mobilitesini arttırarak daha da hareketlendirmektedir.[58] Yerleşik muhafazakârların göç ritmi de bu çerçeveye uygun bir hat çiziyordu. Sınıfsal konum yükseldikçe, buna uygun mekân ve yaşam alanı arayışları da hız kazanıyordu. 5. Etap'ta yoğunlaşan yeni lüks siteler, bu tür arayışlara önemli ölçüde cevap verebiliyordu. Ancak yeni seçkinlerdeki mekânsal beğenilerin ayrıntılandırılmış ve incelikli doğası karşısında, Başakşehir'in de "yetmediği" durumlar oluşabiliyordu.

Kentin özellikle kuzey bölgesi, bu tür talepler etrafında gelişen birçok yeni projeye sahipti. Söz gelimi Fuzul Yapı'nın öncülük ettiği "3. İstanbul Projesi",[59] geniş muhafazakâr toplumda önemli bir karşılığı olan "büyüklük" arzularına hitap ediyordu. Başakşehir'in dört bir yanını saran afişlerde, "Avrupa'nın en büyük sağlık kompleksi ve botanik parkı" temaları öne çıkarılıyordu. "Taksim Meydanı'ndan iki kat büyüklükteki meydan" ise, kentsel toplum karşısında yeni seçkinleri imtiyazlı kılacaktı.

58 Cevdet Yılmaz, "Orta Sınıflar Üzerine Düşünmek: İstanbul'da Orta Sınıfların Ajandasına Risk Yazmak", *Müstesna Şehrin İstisna Halleri*, s. 104.

59 Projeyle ilgili kurumun internet sitesine göz gezdirdiğimde, üst sınıflara hitap eden yepyeni bir kent modeli karşıma çıkıyordu.

> "Toplam 368 bin metrekarelik büyüklüğü ile Avrupa'nın en büyüğü olması planlanan ve doğanın en güzel renklerinin sergileneceği Botanik Park, 3. İstanbul'un komşusu konumda. Avrupa'nın en büyük sağlık kenti unvanı ile 12 farklı hastaneden oluşacak ve toplamda 2.682 yatak kapasitesine sahip Sağlık Kompleksi, 3. İstanbul'un hemen yanı başında yükseliyor. Ayrıca 3. İstanbul, coğrafi konum açısından İstanbul'un en temiz hava koridoru üzerinde yer alarak, ayrıcalıklı nefesler sunuyor. 3. İstanbul projesi Taksim Meydanı'nın yaklaşık 2 katı büyüklüğünde, dört tarafı yeşilliklerle bezeli Kent Meydanı'na sahip. Adliye sarayı, hükümet konakları, kongre merkezleri, nikâh sarayı, açık-kapalı spor alanları, yürüyüş alanları, kafeleri ve restoranlarıyla 5 bin kişilik camiyi de içinde barındıran kent meydanı, Başakşehir'in yeni gözde merkezi olacak." (https://www.guncelprojebilgileri.com/3-istanbul/istanbul-avrupa/proje/3047)

Başakşehir'i çevreleyen alanlarda öne çıkan bir diğer proje ise "Evvel İstanbul"du. Mahalle nostaljisinin etkisiyle, site yaşamında "kamuya açık" semboller arayışında olan kitleye hitap ediyordu. Kurumun reklam konseptinde lüks yaşamla, geleneksel İstanbul mahallesine özgü temalar bir arada yer alıyordu. Bu çerçevede "mahalle kahvesi", "mahalle çeşmesi", "çiçekli balkonlar", "akide şekerleri" gibi mahalle yaşamının sembolik yüzleri öne çıkıyordu. Tüm bu alternatif yaşam alanları, yerleşik muhafazakârlardan bir kısmının Başakşehir dışına yönelmesinde etkili oluyordu.

Diğer taraftan mekânsal beğeninin çeşitliliği karşısında, etaplar bölgesi de teklifsiz değildi. Söz gelimi 1. ve 2. Etap gibi "sosyal konut" niteliğinde alanlar dahi, bünyesinde bu tür lüks projelere yer verebilmektedir. 5. Etap ise, bu yarışın en zirveden temsil edildiği bir "şantiye alanına" dönmüştü. Dolayısıyla yeni lüks projelerin varlığıyla birlikte, hem etaplar arasında hem de dışında bir mekânsal hareketlilik gelişiyordu. Sürecin "kazananları"ndan biri olan emlakçı Yılmaz, tüm bu hareketliliklerin odağındaki motivasyonu keşfederken pek de zorlanmamış:

> Başakşehir'de şunu görüyorum. Mali durumu sürekli artan insanlar var. Buradaki her yeni projede otururlar. Ben bunu şuna bağlıyorum: "Oturdukları evin, kendilerine değer kattığı"nı sanıyorlar. Temel neden bu. Ekonomik durumları geliştikçe, her yeni projede yerlerini aldılar. Mesela ben daha önceden 5. Etap'taki Türkiye Finans'ın şube müdürüydüm. Sonra emlakçılığa yöneldim. Metrokent'in satımında bizzat kendim yer aldım. Bir gecede yakın çevreme ve komşularıma KİPTAŞ'tan elli daire alıp sattım. Yani bu sektördeki bir yıllık hedefi, bir gecede yakalamış oldum.

Uzun yıllar İslâmi katılım bankalarında yer almış Yılmaz, emeklilik sonrası yaşamında emlakçılığa yöneliyordu. Bu tercihinde birçok faktör rol oynamıştır. Öncelikle, muhafazakâr çevrede uzun yıllar birikmiş sosyal sermayesine güveniyordu. Aynı zamanda sınıf-mekân arasındaki döngüyü çözme-

si de sektöre heyecanla yönelmesinde etkiliydi. Nitekim daha ilk günlerden kazanç hanesini devasa boyutlara taşımıştı. Yılmaz, etaplar bölgesinin giderek "imaj" ve "kültürel öz bilince sahip"[60] alanlara dönüştüğünün farkındaydı. Ona göre, bölge içinde gelişen hareketliliklerinin başlıca motivasyonunu "prestij", "üstünlük" gibi eğilimler oluşturuyordu. Bu konuda 5. Etap'ta yer alan Mavera Sarayları ile ilgili verdiği bir örnek, mekân-sınıf ve kültür üçgenindeki yaşamın kuşatıcılığını resmediyordu:

> Bugün mesela Mavera Sarayları'nda beş yüz elli üç metrekare yani 6+2 daire, dört milyon iki yüz bin lira. Ama insanlar, burada ne boğazı ne de başka bir denizi görüyor. Şimdi bu arkadaşlarımız yeni dönemlerde parayı buldular. Kendilerini bu çevreye ispat etmeleri gerek, ki Başakşehir'de oturuyorlar.

Yılmaz' a göre, coğrafi açıdan kentin oldukça dışında kalan bir alanda, "Mavera" düzeyindeki yatırımların gerçekleşmesi tesadüf değildi. Yeni muhafazakâr seçkinlerin gözünde Başakşehir'i değerli kılan referanslar oldukça fazlaydı. Yılmaz, bu konuda adres olarak, değişen habitusu işaret ediyordu. Mekân kurgusu, sınıf ve kültür içerimleriyle etaplar bölgesi, muhafazakârlara özgü yeni bir yaşam alanıydı. Alan içerisinde kapsayıcı ve kuşatıcı kimlik, muhafazakârlıktan yanaydı. Ancak içerisindeki mekânsal hareketlerin yoğunluğu, sınıf temelli eğilimlerin gücüne işaret ediyordu. Bölgedeki konforlu konutlarda yer alma adına yüksek bedeller gözden çıkarılıyordu. Yılmaz, emeklilik sonrasındaki yaşamında bu eğilimleri iyi okuyanlardan. Dolayısıyla, sürecin kazananları arasında yer alıyordu. Diğer tarafta ise muhafazakârların merkezinde yer aldığı ekonomik sıçramanın hızına yetişemeyen mağdurlar vardı. Onlardan biri de eski Refah Partisi milletvekillerinden Hamza'ydı.

1995-1999 yılları arasında Hamza, memleketi olan Ordu'dan milletvekili olmuştu. Siyasi yaşamını burada sürdürürken, 2004 yılında partisinin isteğiyle yolu İstanbul'a düşmüş. Öğ-

60 Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996, s. 166.

retmen kökenli olan Hamza, "Saadet Partisi İl Eğitim Başkanı" olarak İstanbul'da görevlendirilmiş. Hamza ve ailesinin yerleşim problemi ise, partili arkadaşlarının referanslarıyla çözülüyordu:

> O zamanlar, parti merkezimize yakın Fatih, Bahçelievler ve Bakırköy'de epey bir yer aradım. Uygun bir ev bulamayınca, arkadaşlarım Başakşehir'i tavsiye ettiler: "İl yönetimi, il icrası ve il başkan yardımcılarından epey bir arkadaşımız Başakşehir'de yaşıyor. Buraya gelebilirsin. Hem, birlikte hareket etme imkânımız olur," dediler. Böylece Başakşehir'e yerleştim.

Hamza'nın yerleşme sürecindeki deneyimler, öncelikle *homophily* (seçici benzerlikler) eğilimlerinin bölgeye yönelimlerdeki etkisini gösteriyordu. Başakşehir, bu yönüyle İslâmi parti ve cemaat topluluklarının adeta temerküz merkeziydi. Başakşehir'e gösterilen bu yoğun teveccüh karşısında Hamza da duyarsız kalamıyordu. Kiracı olarak Başakşehir'e yerleşmişti. Ancak Hamza'nın tahayyülündeki yaşamla, etaplar bölgesinde hâkim eğilimler oldukça asimetrikti. Arkadaşlarıyla "birlikte yaşama ve hareket etme" zemini olarak gördüğü Başakşehir, giderek sınıfsal sıçramaya kavuşanların yer alabildiği bir asimetriye kavuşmuştu. Hamza'nın yaşadığı bu "hareketsizliğin" bir başka nedeni ise, içinde yer aldığı parti örgütüydü. İktidar dışı bir alanda varlık gösteren partisinden aldığı mütevazı maaş, Başakşehir'de kiracı olarak kalmasına yol açıyordu. Dolayısıyla sürekli el değiştiren konut piyasasının kurbanı haline gelmişti:

> Sürekli el değiştiriyor Başakşehir'de evler. Sık sık satılıyorlar. Çünkü durmadan yeni projeler ortaya çıkınca, insanlar daha iyisini arıyorlar. Kendi evlerinde oturmasalar dahi, onu satıp, daha iyi bir yatırım için yeni projelerden alıyorlar. Mesela benim ikinci oturduğum evde, bir sene dolmadan ev sahibi, "Sen alır mısın? Yoksa başkalarına satacağım," dedi. Üçüncü evimde ise bir süre sonra ev sahibim, "Abi ben evi satıyorum," deyince şaşkına döndüm: "Satamazsın! Çıkmadığın sürece, seni çıkarmayacağım diye bana söz vermiştin!" dedim. Ancak "Ben

onun bu düşüncesine ne kadar engel olabilirim ki?" düşüncesiyle o yıl hep ev aradım. İstediğimiz evi de bir türlü bulamadım. Zaten sonra da Sarıyer'e taşındık.

Güven(siz)lik eğilimleri

Güvenlik eğilimleri, metropol yaşamına yön veren dinamiklerin başlarında gelir. Araştırmamızın diğer ayağında ortaya çıktığı gibi, kent merkezinden Başakşehir gibi çeperdeki steril alanlara doğru olan yönelimlerin motivasyon kaynaklarından biri güvenlik eğilimleridir. Kent merkezinden bakıldığında, Başakşehir'deki yaşamın değerini belirleyen parametrelerden biri, güvenliğe dönük imkânlardır. Ancak Başakşehir'in bu konudaki imtiyazı, sitelerin fiziksel tasarımı ya da güvenlik hizmetleriyle sınırlı gözükmez. Öncelikli olarak bölgedeki yaşamın mali koşullarının beraberinde getirdiği sınıf-kültürel düzey, güvenlik hanesine bir artı değer olarak kodlanır. Bununla birlikte, kentsel kalabalıkların kolayca erişemeyeceği mekânsal yalıtılmışlık da güvenlik estetiğinin diğer bileşenidir. Tüm bu faktörler, Başakşehir'e olan yönelimlerin başlangıç evresinde güvenliğin değerini ortaya koyar.

Gelinen noktada güvenliğe dönük imkânlar, dikey yönlü sosyal mobilizasyona kavuşan muhafazakârların Başakşehir'e olan teveccühünde önemli bir konuma sahiptir. Seçkinleşen kitlenin güvenlik tahayyülü, fiziksel imkânlarla birlikte toplumsal ayrışmayı da kapsar. Diğer bir deyişle, metropolün farklı sınıfsal, kültürel gruplarına karşı bağışıklık kazandırması beklenir. Ancak, güvenliğin sırtına yüklenen bu kapsamlı roller karşısında, Başakşehir'in yer yer "çaresiz" kaldığı zamanlar da ortaya çıkmakta. Özellikle "kamuya açık" görünümdeki bloklardaki gündelik yaşamın memnuniyetsiz kısımları, "güvenlik açığı"na havale edilir. Bölge içinde ve çevredeki yeni projelerin pazar kitlesi, ağırlıklı olarak bu alanlarda yaşayanlardır. Söz gelimi, 4. Etap'ta yaşayan Süleymancı iş adamı Mahir'in mekânsal hareketliliğinde, güvenlik önemli bir referans alanıdır:

> Gelecek sene Başakşehir içerisindeki Bulvar İstanbul'a taşınmayı planlıyorum. Çünkü, çocuklar evden çıktıktan sonra, sitede güvenlikli bir ortamda dolaşırlar diye. Rahat olursunuz. Şimdi bu anlamda Başakşehir'de eksikler var. Mesela çocuğunuz dışarıya çıktığında, siz de mecburen onunla birlikte çıkmak zorundasınız. En azından Başakşehir 4. Etap için bunları söylüyorum. Çünkü güvenlikli bir bölge oluşturulmuş değil. Tamam, yetişkinler için bir güvenlik sorunu yok, ama çocuklar kendi başına çıkıp oynayamıyor yani. Bulvar İstanbul ise, girişi belli olan bir site olacak. Kapısında güvenlik olacak. Çocuk da site içerisinde dolaşabilecek yani...

Mahir'in anlatımında, Başakşehir'in kamuya açık nitelikteki alanlarına yönelik algının, kent merkezinden pek de farklı olmadığı görülür. Kamuya açıklığın üreteceği sürprizler ve riskler, yeni muhafazakâr seçkinlerin mekân tahayyülünde artık yer almıyordu. Bunun tersine, Weber'in "bürokratik rasyonalite"sini karşılayan tasavvurlar öne çıkıyordu: mekanik, standart ve teknikleşmiş bir yaşam imgesi... Gündelik yaşamın belirsizliklerden arındırılmasına dönük bu motivasyon, "kentsel korku" etrafında gelişiyordu. Yeni kentsel düzen, farklılıkların bir arada olduğu modern kent tahayyülünün yerine, "korku adacıkları"nı ortaya çıkarmaktaydı.[61] Mahir'in 4. Etap'tan göçünün arka planında bu gerçeklik rol oynuyordu. Güvenlik sistemleri ve hizmetlerinde yetersiz bir görüntü çizen bölge, kapalı sitelere doğru gelişen göçün merkezinde yer alıyordu.

Güvenlik alanıyla ilgili 5. Etap'a geldiğimizde, yerleşik muhafazakârların hoşnutsuzluğu özellikle araştırma sürecinin başlangıç evrelerinde yoğunlaşıyordu. 2015 yılı ortalarına değin, KİPTAŞ konutlarında yaşayanların[62] hâkim gündemlerinden biri güvenlik sorunsalıydı. Özellikle dönem içerisinde görülen hırsızlık vakaları herkesin gündemindeydi. Ortaya çıkan manzara, kent merkezine benzer olarak Başakşehir yaşamı-

61 Luca Pattaroni - Yves Pedrazzini, "Insecurity and Segregation: Rejecting an Urbanism of Fear", *Cities: Steering Towards Sustainability*, ed. Jacquet P., vd., Delhi: Teri Press, 2010, s. 177-187.

62 Metrokent, bu konuda bir istisna teşkil etmektedir.

nı da *öngörülemez* kılıyordu. Güvenlik hizmetleri ise, yerleşik muhafazakârlara göre oldukça esnekti. Bu yönüyle, bölge sakinlerinin güvenlikle ilgili yüksek beklentileri düşünüldüğünde oldukça yetersiz kalıyordu. Güvenlikle ilgili daha kontrollü ve kompleks mekanizma arayışları had safhadaydı. Söz gelimi Kalamış sitesinde yaşayan tıp doktoru Nadir'in anlatımları, bu arayışların merkezîliğini gösteriyordu:

> Burada güvenlikli bir site hayatı var diye geldik. Başlangıçta öyle yüksek beklentiler vardı. Ama bir süre sonra gerçek bir site hayatının olmadığını anladık. Hırsızlar burada bazı evlere girdi. Özellikle yangın merdivenlerine yakın duranlar önceden hiçbir tedbir almadılar. Burada evlerine girilmeyecek, soyulmayacak zannettiler. Ama öyle olmadı. Mesela özel demir ve kafesleme sistemi yoktu. Şimdi her yerde başladı. Ben bu meselede apartmanları, binaları yapan KİPTAŞ'ı suçluyorum. Bunları öngörmemişler. Güvenlik tedbirleri hiç alınmamış. Dolayısıyla zannedilenin tersine, burada ciddi güvensizlikler yaşandı. Ve şimdi herkes kendi tedbirini almaya başladı.

Nadir'in anlatımıyla "kentsel korku", Başakşehir gibi komple site-kent havzasında dahi varlık kazanabiliyordu. Özellikle kamuya açık ya da güvenlik hizmetlerinin esnek sunulduğu alanlarda... Burada yaşanan en ufak bir olay, Başakşehir'e yüklenen kentsel misyonu tersyüz ediyordu. Nadir, "Zamanla gerçek bir site hayatı olmadığını anladık," derken, kentli muhafazakârlarda yer alan Başakşehir imgesini açıklıyordu. Bu imgenin bir yönü, site-kent ortamında güvenliğe dönük kaygıların sıfırlandığı "kusursuz" bir yaşama bakıyordu. Diğer yönü ise, kentsel kalabalıklarla aralarına koydukları bariyerlerin, sosyolojik boyutları da içeren çok yönlülüğüne bakıyordu. Ancak ortaya çıkan manzara, yüksek düzeydeki beklentilerle çelişiyordu.

Zamanla yerleşik muhafazakârlardaki hoşnutsuzluğun artan ivmesi, KİPTAŞ'ı güvenlikle ilgili ek tedbirler almaya zorladı. Söz gelimi bu kapsamdaki tüm siteler, artık TRN adlı özel güvenlik kurumu ve personelleriyle korunmaktaydı. Sitelere giriş-çıkışlar, sorgulamalar eşliğinde kontrollü olarak sağlanıyor-

du. Plakalar kamera ile okunuyordu. Tüm bu yöntemler, yerleşik muhafazakârların Başakşehir'de geride bıraktıklarını düşündükleri "kentsel korku"nun varlık kazanmaması adınaydı. Kente dair çizilen bu "distopya manzarası", bölgedeki konutların piyasa değerini dahi belirliyordu. Güvenlik hizmetlerinden yoksun ve kentin tehlikeli uzuvları karşısında "korunmasız" gözüken alanlara rağbet azdı. Söz gelimi, 5. Etap'taki emlakçılardan Yılmaz, Yeşilvadi eteklerindeki lüks villaların düşük piyasasını bu eğilimlere bağlıyordu:

> Şu an bir milyon liraya Metrokent'te mütevazı bir daire çok kolay satılırken, bir milyon beş yüz bin liraya üç katlı triplex villanın satışı çok zor. Çünkü "Başakşehir'de soyulmamış villa çok az kalmış" görüşü hâkim. Hemen hemen böyle bir algı var. Bu algı da boşuna oluşmamış. Normalde üç katlı triplex, yaklaşık üç yüz metrekare civarı. Bu villayı bir buçuk milyona satamıyorsunuz, ama bir milyon liraya Metrokent'te 4+1'lik daireyi çok rahat satabiliyorsunuz.

Gerçekten de villa alanlarıyla ilgili Başakşehir'de hâkim algı, Yılmaz'ın bahsettiği türden bir tekinsizliğe karşılık geliyordu. Güvenlik hizmetlerinden yoksun kalmış bu alanlar, "kentsel korku"nun varlık kazandığı adreslerden biriydi. Kent merkezine benzer "müphem" yaşam gerçekliği, villalara olan talebi de belirlemekteydi. Piyasanın acımasız koşulları, bu kez "güvenlik" tarafından vuruyordu. Dolayısıyla duvarlar ve benzeri bariyerler, güvenlik amaçlı olmaktan öte, dış dünyanın belirsizliklerini asgari düzeye çekmeye, böylelikle emlak değerlerini güvence altına almaya yarıyordu.[63] Nitekim yerleşik muhafazakârlar, tercihlerini çoğunlukla güvenlikli, yüksek katlı sitelerden yana kullanıyordu. Onlardan biri de bu bölümde sıkça deneyimlerine yer verdiğimiz işadamı İshak'tı:

> Metrokent'in kapılarında kamera var. Giren-çıkan kontrol ediliyor. Zaten üç tane girişi var. Hepsinde kamera ve güvenlik var. Otoparklarda da var. Villa tarzı evlerde ise, eşlerimiz çeki-

63 Gönlügür, a.g.m., s. 81.

niyor veya böyle bir güvenlik korkusu oluşmuş. Mesela benim eşim villa tarzı bir evde oturmak istemiyor. Sebebi de şu: Ben dokuz on gibi eve gidiyorum. Hava kararıyor. Sonuçta müstakil bir ev villalar. Hırsızların da daha rahat girebileceği yerler.

Yabancılaşma

Yabancılaşma olgusu, özellikle sanayi kapitalizminin ilk kent modellerinde hız kazanarak kentsel yaşamın önemli bir parçası haline gelmiştir. Modern sosyal teoride, bu gerçekliğe eğilenlerin başında Simmel gelmektedir. Simmel'e göre yabancılaşma ile kentsel yaşam arasında simbiyotik bir bağ bulunmaktadır. Kentin büyüklüğü ve muazzam kalabalıklığı karşısında, yabancılaşma eğilimlerinin rutin bir refleks olarak geliştiğini belirtir. Benzer olarak, metropol hayatının üstünkörü temaslarla gelip geçen unsurları karşısında bireylerin kapıldığı güvensizliğin, son tahlilde mesafeye zorladığını ifade eder.[64]

Yabancılaşmanın modern toplumda varlık kazandığı bir diğer alan, Richard Sennett'e göre kamusal kültür etrafındaki değişimlerdir. Sennett bu gerçekliğin izlerini, özellikle "ancien régime"[65] ve sanayi kapitalizminin kamusal yaşam modelleri arasındaki farklılaşmada arıyordu. Bu çerçevede *ancien régime*'deki canlı kamusal yaşamın, 19. yüzyıl ortalarından itibaren "yalıtım"ın merkezde olduğu modern kamusallığa dönüştüğünü belirtir. Söz gelimi, toplumsal merkezler olarak şehir sokaklarının ve meydanlarının yerlerini, banliyölerdeki oturma odaları almaktaydı. Sennett bu değişimi, "benlik sorunlarına giderek daha fazla gömülmemizle" "ilişkilendirir. Kamusal deneyim artık, "insanların *kaçarak* kendilerini özel ve ahlâki üstünlüğü olan bir alana *kapatmak* istemeleri" etrafında gelişiyordu. Dolayısıyla "öteki yönelimli" toplumdan, "iç yönelimli" bir toplumsallığa geçiliyordu.[66]

---

64 Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, Der. Ali Artun, İletişim Yay., İstanbul, 2015, s. 100-101.

65 1789 Fransız Devrimi'nden önceki hâkim sosyal ve siyasal sistem.

66 Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak - Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013, s. 32-51.

Sennett'in bu çarpıcı repertuvarı, kuşkusuz modern kentsel toplumun ilk tecrübelerinden hareketle gelişiyor. Ancak yabancılaşmanın istikrarlı varlığı düşünüldüğünde, günümüze de seslenebilme kapasitesine sahiptir. "Öteki yönelimli" toplum modelinin varlık kazandığı alan, günümüzde etkisi azalsa da, kentsel coğrafyalardır. Burada bir araya gelen farklı sosyal dünyalar, ortak yaşamın koşullarını aramaktadır. Dolayısıyla kültürel kimlik, sınıf, coğrafya ve etnisite bağlamında farklılaşan gruplar, "öteki yönelimli" toplum modelinin parçası halindedir. Ancak sınıfsal konumlardan hareketle, kent yaşamında gelişen bu "zorunlu" seçenekten kaçınma refleksleri de varlık kazanır. Sennett, bu eğilimlerin başlangıçtaki temerküz alanı olarak banliyöleri işaret ediyor. Günümüze geldiğimizde ise, "iç yönelimli" toplumsallığın hâkim temsillerinden biri site-kent havzalarıdır.

Bloklar halinde bölünmüş bir yaşam alanı olarak Başakşehir, yukarıdaki makro tabloya uygun bir modeli temsil ediyordu. Gündelik yaşamın ana ritmi, önemli ölçüde yabancılaşma etrafında gelişiyordu. Saha araştırma sürecinde bu gerçeklik, özellikle komşuluk ilişkilerine geldiğimizde ortaya çıkıyordu. Söz gelimi 4. Etap'ta yaşayan eski Refah Partisi milletvekillerinden Hamza'nın komşularıyla yaşadığı deneyim, bu gerçekliğin önemli bir temsiliydi:

> Başakşehir'e yerleştikten bir süre sonra baktım ki kimseyle konuşamıyorum. Selam vermekten öte bir tanışmaya asla imkân yoktu. Ben de oturduğum apartmandakilere, "Gelin Komşu Olalım" başlıklı bir mektup kaleme aldım. Tüm dairelere ait posta kutularına bıraktım. Kendimi tanıtan bir yazı kaleme aldıktan sonra derdimi anlattım: "Başakşehir'de komşuluk ilişkileri giderek zayıflamaya başladı. Halbuki biz millet olarak komşuluğu ve komşu haklarını çok iyi yürüten bir milletiz. Dolayısıyla bunlar hep ortadan kalkıyor," dedim. Mektubun sonunda da ilişikte boş bir form verdim. Bloğun tüm sakinlerinden, sakıncası yoksa bu forma kendilerini tanıtan bir şeyler yazmalarını rica ettim ve sonra da şunları ekledim: "Ben

inisiyatif alarak, tüm blok sakinlerinin yazdıklarını bir broşür haline getireceğim ve herkese dağıtacağım. Siz bileceksiniz ki, bu blokta şu insanlar yaşıyor ve özellikleri de şöyleymiş. Daha sonra birbirimizi tanıdıkça çeşitli faaliyetler içerisinde bir araya gelebiliriz. Başakşehir'e de bu meselede örnek teşkil ederiz," dedim.

Gerçekten de etaplar bölgesinde yabancılaşmanın hâkim varlığı karşısında Hamza'nın bu heyecanlı girişiminin sembolik değeri oldukça yüksekti. Hamza, teşkilat geçmişine sahip bir eylem adamıydı. Parti teşkilatında yer aldığı ilk gençlik dönemlerinden itibaren, toplumla iç içe geçen bir yaşam sürüyordu. İçinde olduğu siyasal geleneğin merkezîleşmesinde de "toplumsal iletişim kanallarının yüksekliği" önemli bir faktördü. Dolayısıyla kişisel ve ideolojik habitusu, bu tür konularda rahatlıkla inisiyatif almasını sağlıyordu. Ancak etaplar bölgesindeki gündelik yaşam ise, Hamza'nın heyecanına ters bir kulvarda gelişiyordu. Kayıtsızlık ve mesafe, norm haline gelmişti. Hamza'nın bu gerçeklikle yüzleştiği trajik an ise, mektup eylemiyle beraber gelişiyordu:

> Tüm dairelere ait posta kutularına mektubu bıraktım. Cevap beklerken sadece bir tane geldi. Sanki herkesle görüşmüş, onların fikirlerini almış ve onlar adına konuşuyormuş gibi bir cevap oldu. Zannediyorum bunu yazan kapı görevlisiydi: "Güzel bir teklifte bulunmuşsunuz. Sizi tebrik ediyorum. Ama ben size söyleyeyim, bu mektubunuza cevap verecek hiç kimseyi burada bulamazsınız!" dedi. Ve hakikaten ikinci bir insan daha oraya bir cevap yazmadı.

Hamza'nın aldığı cevap, etaplar bölgesindeki muhafazakârların yabancılaşmaya dair "kararlılığı"nı gösteriyordu. Gündelik yaşamdaki ilişkilerde hâkim eğilimler, "rasyonel kayıtsızlık"a karşılık geliyordu. Hamza'ya verilen tepki(sizlik), bu konudaki örtük uzlaşmayı resmediyordu. Heyecanlı girişim, "düzen bozucu" bir eylem olarak kodlanıyordu. Diğer taraftan araştırma sürecindeki görüşmelerde, yerleşik muhafazakârların "yaban-

cılaşma" bahsinde Hamza'ya benzer bir eleştirel tutum takındığını görüyordum. Hemen herkes, komşuluk ilişkilerine dair gelinen noktadan rahatsızdı. Ancak Başakşehir bir bütün olarak değerlendirildiğinde, yerleşik muhafazakârlar için cazip kısımlar daha fazlaydı. Özellikle sınıf habitusuna uygun alanların yoğunluğu karşısında, yabancılaşmaya dair can sıkıcı fasıllar sineye çekilebiliyordu. Söz gelimi, uzun yıllar yaşadığı 2. Etap'tan 5. Etap Kanlıca sitesine geçen mali müşavir Tahir'in deneyimleri, bu konuda öne çıkan örneklerden biriydi:

> Başakşehir'e ilk geldiğimiz 2. Etap'ta, komşuluk ilişkileri çok üst düzeydeydi. O zamanlar dokuz on komşu, her hafta birimizin evinde toplanırdık. Bu toplantılarımız şu an iki haftaya çıktı. Ama yine de devam ediyor. On-on beş yıllık bir komşuluk ilişkisini devam ettiriyoruz. Ama sadece 2. Etap'tan kalan komşularımızla. Şimdi oturduğum 5. Etap'tan ise görüştüğüm, evine gittiğim komşum yok.
>
> Oturduğum blokta komşuluk ilişkileri o kadar kötü ki, kimse kimseye geliş-gidiş yapmıyor. Çocuklarım da bu yönden çok şikâyetçi. Hatta "Baba ne olur burayı satalım. 2. Etap'a geri dönelim," diye sürekli bastırıyorlar. Kimse kimsenin sorunlarından haberdar değil. Mesela birkaç sene önce, üst katlardaki komşularımızdan biri vefat etmişti. Nasıl çıkmış? Bizim sonradan haberimiz oluyor. Yani, komşuluk ilişkilerindeki bu tür soğukluk, zayıflık bizim kültürümüze çok yabancı şeyler.

Tahir'in anlatımı, 2. Etap'ta hatırı sayılır bir "sosyal sermaye"nin geride bırakılarak Kanlıca sitesine gelindiğini gösteriyordu. Kanlıca sitesi, Tahir ve ailesinin yükselen sınıfsal düzeyine uygun bir yaşam alanıydı. Ancak bu konforlu yaşamın onlar için bir sosyal maliyeti bulunmaktaydı: yabancılaşmaya sahne olan gündelik yaşam. Richard Sennett'in belirttiği gibi, "Konfor, uyarım miktarını azaltır ve uyarım yoğunluğunu gevşetir."[67] Tahir ayrıca, komşuluk ilişkilerinde ortaya konan performansın muhafazakâr kültürde alışılmamış bir deneyim

67 Richard Sennett, *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2011, s. 328.

sunduğunu belirtiyordu. Kültürel kimliğin geleneksel kodları, bu yönüyle işlevsiz kalmaktaydı. Ancak yabancılaşma etrafında bu hoşnutsuzluklar dile getirilse de gündelik yaşamın baskın karakteri sınıf-temelli motivasyonlardı.

Laik Çeper'in gözünden Başakşehir: "Bana 'Selamün aleyküm,' demezler, 'Merhaba Seda,' derler"

Önceki başlıklarda "kimlik" hatlarının Başakşehir'deki sembolik sınırın gelişimine etkisini, laik ve muhafazakâr karşı-kutuplardan hareketle resmetmiştik. Özellikle 28 Şubat sürecinde gelişen Onurkent ve onu takip eden Oyakkent hamleleri, Başakşehir'e yüklenen "muhafazakâr" imgenin sarsılma ihtimalini doğuruyordu. Belirtilen alanlara hem kentsel hem de ulusal coğrafyadan "laik-yoğun göçler" gelişiyordu. Görüşmecilerin anlatımıyla, "Başakşehir'in muhafazakâr bedenine sokulan bir hançer" olarak resmedilen bu "karşı-dalga", muhafazakârlar açısından hayli distopik bir anlam yüklüydü. Muhafazakâr bünyeyi saran bu karşı-habitusun, metastaz yapmadan "kontrol altına alınabilir" düzeye çekilmesi ise, Fuzul Yapı'nın hamleleriyle gerçekleşir. Fuzul'un bölgede inşa ettiği alanlarda muhafazakârların temerküz etmesiyle, "netameli" süreç tersine dönmeye başlar. Aynı zamanda bu girişime, "laik/seküler haneler"in bölgeyi peyderpey terk etmeleri eşlik ediyordu.

Diğer taraftan hegemonya mücadelesinin "kaybedeni" laik blok içerisinde, Başakşehir'in muhafazakâr tonları netleşse de burada yaşama kararlılığı gösterenler de yer almaktaydı. Çoğulculuğa açılan bu tür deneyimler, Onurkent ve Oyakkent sınırlarının çok ötesine uzanarak, Başakşehir'in birçok etabında kendini göstermektedir. Nitekim araştırmanın bu başlığı, ulaşabildiğimiz laik-seküler hanelerin gözünden bir Başakşehir manzarası çizmeyi amaçlamaktadır. Çoğunluk muhafazakâr sakinlere oranla "çeperde kalan" laiklerin çizdiği manzara, kapanmanın ayrım üreten boyutlarının merkezîliğini bir kez daha ortaya koyuyordu.

4. Etap'ın prestijli sitelerinde[68] yaşayan görüşmecilerimizin Başakşehir'e yerleşim serüveni, "ekonomik motivasyonlar"la hareket eden birçok muhafazakârla benzer bir arka plana sahip. Erken dönemlerinde kazandığı "sosyal konut havzası" hüviyeti, muhafazakârlarla birlikte kentin alt-orta sınıf haneleri nezdinde de Başakşehir'i cazip kılmaktaydı. Ancak bölgenin sınıfsal-kültürel kompozisyonundaki değişimi daha güçlü bir şekilde tetikleyen gelişme ise, 1999 Marmara Depremi sonrası kent içi göç hareketleridir. Bu dönemden itibaren, yerleşim yeri tercihinde ekonomik koşullara ilaveten "güvenlikli yaşam alanı" arayışının da önem kazanması, kent demografisinin hayli akışkanlaşmasına katkıda bulunmuştur. Kimlik hatları arasındaki ayrışmaların ise, metropol dokusunda henüz metastaz yapamadığı, "düşük yoğunluklu" zamanlarıydı. Nitekim uzun yıllar CHP Başakşehir ilçe yönetiminde yer almış avukat Namık, "muhafazakâr-yoğun" bir mekân olmasına rağmen Başakşehir'i tercih etmesinde, "sosyal konut" niteliklerini işaret ediyordu:

> Başakşehir 4. Etap'ta D grubu evlerde, 2001 yılından beri oturuyoruz. O zamanlar burada otobüs bile yoktu. Yeni kurulmuştu. Burayı tercih etmemin sebebi, o zamanlarki ekonomik durumumun ancak Başakşehir'den ev almama imkân vermesindendi. Ödeyebilme şartları açısından ancak burası uygundu. Bahçeşehir de vardı o dönemde, ama fiyatları Başakşehir'e göre çok daha pahalıydı. O dönem, Başakşehir dışında başka bir yerden ev alamıyorduk yani. Peşin paranız varsa, D grubundaki 125 metrekarelik evleri on dokuz bin liraya alabiliyordunuz.

Namık'ın Başakşehir'in erken evreleriyle ilgili bu anlatımı, döneme dair birçok sosyal gerçekliği gün yüzüne çıkarıyordu. Bu gerçekliğin bir boyutunu, Namık'ın tercihinde de görüldüğü gibi, Başakşehir'e yerleşimin hayli düşük bir ekonomik maliyete denk gelmesi oluşturur. Diğer boyutu ise, modernleşme

68 4. Etap'ta, dairelerin ortalama yüz elli metrekare genişliğinde olduğu en geniş konut alanları.

sürecinin kadim iki kutbunun o dönemlerdeki ekonomi-politik güç dengelerini yansıtması oluşturur. Namık'ın anlatımıyla, Başakşehir'in o dönemler "seküler Bahçeşehir"e göre çok daha ucuz maliyeti, muhafazakârların henüz burjuva tabanına kavuşamadığı bir "iktidar yoksunluğu"nu resmediyordu. Bugüne geldiğimizde ise, AK Parti'nin kesintisiz iktidarına, Başakşehir'in de giderek kentin üst-sınıf muhafazakârlarına hasredilmiş bir komplekse dönüşümü eşlik etmekte.

Diğer taraftan bölgenin dönüşen fiziksel-sınıfsal dokusu, burada yaşamaya dair daha farklı motivasyonları harekete geçiriyordu. Söz gelimi Namık, geçmişte hayli ucuz bir maliyetle konut edindiği Başakşehir'de halen yaşama devam etmesinde, bölge sakinlerinin giderek artan sınıfsal ve kültürel düzeyini işaret ediyordu:

> Buradan neden ayrılmadığıma gelince, evimin olduğu alanda çok geniş bir park ve bahçe var. Trafikten uzak. Yukarıdan baktığım zaman, çocuğumu aşağıda görüyorum. Güvenli... Aileler de dışarıda birbirlerinin çocuklarını kollarlar. Yani bu konuda siyasi bir ayrım falan yapmazlar. Yani güven anlamında çok sıkıntı yok burada. Eşinizi, çoluğunuzu çocuğunuzu rahatsız eden bir durum olmaz. O tür sıkıntılar yaşamazsınız. O yüzden burayı terk etmedik.

Yaşadığı 4. Etap'taki muhafazakâr sakinlerin nispeten yüksek "medeni çıtası", Namık'ın Başakşehir'i güvenilir bulmasında hayli önemli bir enstrümandı. Kamusal alandaki park ve oyun sahalarının paylaşımları, statü gruplarına özgü medeni tutum ve davranış setlerini içeriyordu. Ancak paylaşımların kültürel fasıllarına geldiğimizde, taraflar arasındaki farklılaşma ve ayrımlar, bir kez daha etkisini gösteriyordu. Bu çerçevede bir başka görüşmeci olan mühendis Rasim'in anlatımları, Başakşehir'de süren yaşamın sınır hatlarını ortaya koyuyordu:

> Burada kendi evimiz var. Şehirden ve gürültüsünden uzak bir yer. Sakinliğiyle kafa dinliyoruz diyeyim daha doğrusu. Zaten onun ötesinde, biz hafta sonları Bakırköy'e, Eminönü'ne, bo-

ğaza gideriz... Başakşehir'de çok fazla sosyal mekânlara gitmeyiz. Sıkıldığımız zaman, Başakşehir'in dışına çıkıyoruz. Zaten Başakşehir'de oturacak doğru dürüst bir yer yok ki.

Yani ben örneğin Beşiktaş gibi bir yerde kendimi daha özgür hissediyorum. Ki arkadaşlarım da buradadır. Orada kendimi daha kolay ifade edebiliyorum. İşte sosyal, siyasal görüşümü, davranışlarımı daha özgürce ifade edebiliyorum. Mesela şu an oruç tutmuyorum. Yani şu an burada sigaramı rahatlıkla içebiliyorum. Ama Başakşehir'de, kendimi bu konuda pek rahat hissedemiyorum.

Rasim, Türk Silahlı Kuvvetleri bünyesindeki prestijli bir kamu kurumunda mühendis olarak görev yapmaktaydı. 2015 yılı ramazan ayında, çalıştığı kurumda gerçekleşen görüşmemizde, laik/seküler kimlik hanesindekilerin Başakşehir'e yüklediği anlamı ortaya koyuyordu: Kentsel kalabalıkların erişemeyeceği mutenalığıyla kucaklanırken, kültüre dönük taleplerinden sakınılıyordu. Yüzeysel bir bakışla, bu "kapanma"nın tamamen gündelik yaşama dair karşılaşmalardan hareketle geliştiği söylenebilir. Ancak Türkiye'deki modernleşme süreciyle ilgili küçük çaplı bir araştırma bile, ayrımlara sahne olan kamusal deneyimin arkasındaki belirleyici dinamiği görmekte zorluk çekmez: kutuplaşma siyaseti! Nitekim Avukat Namık, Başakşehir'le ilgili bu "ikili tutumlar"ını, makro düzeydeki siyasal gelişmelerden hareketle anlamlandırıyordu:

Bu tamamen hükümetin izlediği politikalardan kaynaklanıyor. Ben ülkemizin özellikle AK Parti hükümetleri boyunca yoğun bir ayrımcılığa gittiğini düşünüyorum. Hem etnik hem de dinî bir ayrımcılık... İnsanlar bu ayrımcılık nedeniyle o parti etrafında toplanmaktalar. Özellikle 2010 referandumundan sonraki süreçte.

Başakşehir de bu siyasi çizginin hâkim olduğu bir yer. Burada ev alanlara kolaylık sağladılar. Böylelikle İstanbul'un muhtelif yerlerinde yaşayan muhafazakârlar, buraya çekildi. İslâmi gettoyu böyle oluşturdular.

Laik kimlik dünyasından bizlere seslenen Namık, kutuplaşma siyaseti baskın geldikçe, tarafların kendi habituslarına çekildiği bir "ayrı dünyalar"ı resmediyordu. Ona göre Başakşehir'in imaj içeriği, her geçen gün muhafazakâr kimliğe yaslanan sembollerle donatılıyordu.[69] Siyasal iktidarın belirleyici olduğu bu dalganın hızı arttıkça, laik kesimin yaşadığı "araf" halleri, daha da ağırlaşıyordu. Bir taraftan konfor-güven ve yalıtım gibi sınıf-merkezli arzularını tatmin eden "sosyal donatılar", diğer taraftan ise, iktidar ilişkilerinde artık "çeper"de yer aldıklarını işaret eden "sembolik şiddet"[70] dinamikleri... Söz gelimi tabela isimlerinin sergilediği kültürel dünya, kamusal etkinlikler ile programların muhafazakâr içeriği, içki satılan mekânların neredeyse yok denecek kadar azlığı ve dinî grupların artan hacmi, eş zamanlı olarak çeperdeki laiklerin yaşadığı sembolik şiddetin dozunu arttırıyordu. Bu kuşatılmışlık, farklı kanallarda gelişen birçok refleksi harekete geçiriyordu. Örneğin, kent merkezindeki Beyazıt'ta çocuk kıyafeti sektöründe iş adamı olan Gürkan, bu reflekslerden biri olan "göç" yoluna başvurmayı düşünüyordu:

> 1996 yılından beri Başakşehir'de oturuyorum. İlk olarak 1. Etap'ta oturdum. O zamanlar asansör yoktu, şantiye elektriği kullanıyorduk... Daha sonra, sosyal donatıları çok daha iyi olan

69 Kuşkusuz, araştırma boyunca Başakşehir'de kültürel kimliğe yaslanan alanları, "imaj değeri" sınırlarında konumlandırmıştık. Kamusal deneyime yön veren asli dinamik ise, "sınıf habitusu"ndan başka bir şey değildi.

Ancak araştırmanın bu başlığı, "manzaranın 'laik mercekler'den nasıl göründüğü" sorusu etrafında gelişiyordu. Dolayısıyla görüşmecilerin "laik anlatısı"nın sosyal gerçekliğe ne ölçüde karşılık geldiğini okuyucuların kanaatine bırakmaktayım.

70 Bourdieu'nün kamusal deneyimin tahakküm ilişkilerine açılan yanlarını resmetmek için kullandığı kavramlardan biridir. Eğitim, toplumsal cinsiyet, azınlık-çoğunluk toplumu ilişkileri gibi birçok farklı katmanda görülebilen şiddetin ambalajlanmış bu türü, kültürel sembollerin ve dilin tahakküm ilişkileri üreten yanlarına dikkat çeker. Bu çerçevede Bourdieu, modern gelişmiş toplumlarda *hâkim tahakküm tarzının açık baskı ve fiziksel şiddet tehdidinden, simgesel manipülasyon biçimlerine kaydığını* iddia eder. Hâkim simgesel sistemler, baskın grupların bütünleşmesini sağlarken, çeperde kalan gruplar için ayrım ve hiyerarşi üretir. Sembollerin şiddet diliyle, tahakküm altındakilerin toplumsal ayrımların mevcut hiyerarşilerini kabul etmeleri beklenir (Swartz, *a.g.e.*, s. 120-122).

4. Etap'a geçtim. Ama ilerleyen zamanlarda çocuklarım için gitme kararı alabilirim. Benim iki çocuğum var. Biri yedi, diğeri dokuz yaşında. Mesela ortaokula başladıkları zaman, kesinlikle Başakşehir'de yaşamam. Çünkü çocuklarım bu ortamda artık baskı görmeye başlayacak. Mesela çocuğum bir gün eve gelip, "Anne senin başın açık olduğun için yanacaksın diyor arkadaşlarım," dedi. Böyle şeyler olduğu sürece biz burada duramayız.

Mesela burada daha önce yaşayan laik-sosyal demokrat insanlar, zamanla taşındılar. Hatta merkez-sağdan Doğru Yol, ANAP kökenli insanlar bile dayanamayıp taşındılar. Şu anda burada AK Parti'nin, Millî Görüş'ün ve cemaatlerin kemik tabanları kaldı. Mesela benim THY'de pilot bir komşum vardı. İki üç yıl önce taşındı buradan. Sordum "Abi neden taşınıyorsun?" diye. "Artık çocuklarım oturmak istemiyor," dedi. Çünkü merkez sağ görüşlü biriydi ve eşinin-çocuklarının başları açıktı. Sağcı adamdı. Namazında niyazındaydı, ama çocuklarının başı açıktı. Liberaldiler. Bunların çoğu yeni çıkan projelere gittiler. Mesela Bahçeşehir'deki Ispartakule'ye, Ağaoğlu'nun ve KİPTAŞ'ın daha lüks yeni projelerine geçtiler...

Gürkan, hayli uzun süren Başakşehir macerasının finalini, çocuklarının ortaokula başladığı çağlarda görüyordu. Ancak laik zihinler içerisinde, "taktiksel" direnişlere başvurarak, buradaki yaşamı "sürdürülebilir" kılan örnekler de vardı. De Certeau'nun "zayıfın sanatı" olarak değerlendirdiği bu taktikler, egemenlerin oyun sahasında ya da mekânında gelişen hamleler ve değerlendirilen fırsatlardır. Sistemin kontrol alanları içerisinde çeperde kalanlar, kendi çıkarlarına göre yollarını çizer ve farklı erekler ortaya koyarlar. Sistemin gözetiminde açılan çatlaklardan, son derece hassas ve özenli bir şekilde kurnazca sızarak,[71] kendilerine özgü bir değer alanı üretirler. Oldukça soyut görünen bu analizi, yukarıdaki okul faslıyla somutlaştırmak istediğimizde, Namık'ın çocuğuyla ilgili geliştirdiği yöntemler hayli anlamlı görünüyordu:

71 Michel de Certau, *Gündelik Hayatın Keşfi*, çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 110-14.

Ben çocuğumu hiç buradaki kurumlara göndermedim. Bir tek, anaokulundayken gönderdim. Anaokulundan sonra, Ataköy'e gönderdim. Buradaki muhafazakâr yapıdan dolayı okutmak istemedim. Ataköy'de 60. Yıl İlköğretim Okulu var. Çalışan anne ve babalar için bir okul. Kurayla öğrenci alıyorlar. Burada bir öğretmen arkadaşımız o okulda görev yapıyor. Servis yerine, onunla anlaştık. Arabasıyla her gün alıp götürdü çocuğumu.

Ortaokulda ise Nişantaşı'ndaki özel Feyziye Mektepleri'ne gönderdim. Oraya da kendim götürüp getiriyorum. Burada kendi anlayışıma yakın arkadaşlarımın çoğu da Başakşehir'deki okullara çocuklarını göndermiyor. Buranın muhafazakâr yapısından etkilenmesinler diye.

Namık'ın anlatımları, muhafazakâr bir yaşam alanı olarak Başakşehir'de laik zihinlerin geliştirdiği "taktik"lerin rutin bir örneğiydi. Çocuğunun erken yaşlardan itibaren şekillenen "kişisel habitus"una, muhafazakâr kodların sızması karşısında oldukça hassastı. Namık'a, bu hassiyetinin nedenlerini sorduğumda, kamusal deneyime dair kesitlerin "kimlik eksenli mücadele" fragmanlarına dönüştüğünü öğreniyordum:

Bir gün markete gitmiştik. Kızım o zamanlar çok küçüktü. Daha ilkokula başlamamıştı. Dört beş yaşlarındaydı. Etek vardı üzerinde. Marketteki arabanın içine oturtmuştuk. Tabii oturunca haliyle çocuğun bacakları açılıyordu. Nihayetinde dört beş yaşındaki bir kız çocuğuydu. Market çalışanlarından biri hemen geldi ve "Örtbacaklarını," dedi. Birden döndüm ve "Ne diyorsunuz siz? Küçücük çocuğun bacağı açılsa ne olur, açılmasa ne olur!" diye sert karşılık verdim. O görevliyi, anında perişan ettim orada. Bütün üst yönetimlerine kadar çıktım. Şikâyet ettim, bağırdım, çağırdım... Neredeyse atılma noktasına gelmişti.

Yine kızım, anaokulu çağına geldiğinde buradaki bir okula verdim. İlk gün, öğretmenleriyle konuştum. Başları falan kapalıydı. Bu bizim için sorun değil. Dedim ki onlara, "Bakın biz farklı bir yaşam tarzına sahibiz. Çocuklara öyle baskı falan ku-

rulmasını istemiyoruz." Onlar da "Hayır bizde kesinlikle böyle şeyler olmaz," dediler. Bir gün çocuğum yanıma geldi ve "Arkadaşlarım gidiyor, ben de Kur'an dersine gitmek istiyorum," dedi. "Kızım sen daha beş yaşındasın, bu yaşta napıcaksın?" dedim. O da bana "Arkadaşlarımın hepsi gidiyor. Ben de sınıfta yalnız kalıyorum," dedi.

Bu olanlardan sonra eşimle karar aldık. Bu çocuk burada eninde sonunda arkadaşlarıyla etkileşime geçecek. Buradaki çocuklar ailelerinden gelen anlayışla yetişecek ve bu kez benim çocuğum yalnız kalacak. Psikolojisi bozulacak tabii anlamsız bir şekilde. O nedenle buradaki okullardan eğitim almasını istemedik. Eğer Ataköy'deki okul, kuradan çıkmasaydı biz buradan taşınacaktık.

Şimdi ben çocuğumun eğitimini Başakşehir'de aldırmıyorsam, gün içerisinde burada çok fazla kalmıyor ve buradakilerle ilişkimiz olmuyorsa, burada yaşamak bizim için artık pek bir sıkıntı olmuyor. Bilakis, ben buranın avantajlarından yararlanıyorum. Ne gibi? Mesela park, güvenlik, yeşil alan vs.

Namık'ın anlatımları, muhafazakârlığa açılan pratikler ve sembollerin kuşatıcılığı karşısında, "laik habitus"u yaşanılır kılma mücadelesini ortaya koyuyordu. Kamusal alanın birçok yüzünde gelişen karşılaşmalarda, egemen muhafazakârlıktan kaçınmak neredeyse imkânsızdı. Namık, kültürel dalganın bu hayli yüksek çapı karşısında, sığınılacak limanı simgesel sınırın ötesindeki "laik alanlar"da bulmuş. Ancak laik habitusu diri tutma etrafında geliştirilen "taktik"leri, bizzat Başakşehir'in kalbinde hayata geçiren özgüvenli karakterler de vardı. Onlardan biri de önceki paragraflarda kendisine yer verdiğimiz mühendis Rasim'di.

Diğer görüşmecilerden farklı olarak Rasim, çocuğunu bizzat muhafazakâr nesiller yetiştirme ideali taşıyan Çınar Koleji'ne göndermiş.[72] Rasim'le ilgili alıntılarda hatırlayacağımız gi-

72 Söz gelimi okulun her yıl yayınlanan *Genç Çınar* adlı dergisinin 2017 Haziran ayındaki "Eğitimde Fırat'a Dönmeliyiz" adlı sayısına baktığımızda, muhafazakâr dünyaya açılan hayli yoğun göndermelerle karşılaşmaktayız. Bunların başında, Çınar Koleji'nin de üyesi olduğu ÖZKURBİR (Özel Öğretim Ku-

bi, Başakşehir'de süren kamusal deneyiminin sınır hatlarını, laik-seküler kültürel kimliği üzerinden hayli kalın çizgilerle gösteriyordu. Söz gelimi hafta sonları eğlenme ve dinlenme ihtiyaçlarını, kent merkezindeki "laik-yoğun" alanlarda karşılıyordu. Başakşehir'deki yaşamın "eksi hanesi"ne koyduğu bir diğer gösterge ise, "oruç tutmadığı ramazan ayında, rahatça sigara içememesi"ydi. Gelinen noktada Rasim'e, kendi iç dünyasında hayli radikal sayılabilecek bu tercihinin nedenlerini sorduğumda, "taktik"ler bir kez daha karşımıza çıkıyordu.

> Oğlum burada Çınar Koleji'inde okudu. Çünkü biz buraya taşındığımızda çocuğumu verebileceğim devlet okulu bile yoktu. Çınar Koleji, Güneşli'den buraya taşınınca, ilk eğitimi onlar verdi. Biz de "Özel okulda okusun. Fiziki imkânları iyidir, bir deneyelim. Memnun kalırsak devam ederiz," dedik. Kolejdeki öğretmeni de devlet okulundan emekli bir bayandı. İşini seven, idealist bir hocaydı. Sonraları öğretmenine alıştık. Bire bir ilişkilerimiz de vardı. O vesileyle oğlum ilkokula orada devam etti. Sonraki yıllarda, başka yerlerdeki okulları da sınavla kazanma imkânı vardı, ama çocuğum okula alışmıştı.
>
> Tabii biz de okuldaki cemaat yönelimlerinden uzak tuttuk çocuğumuzu. Bu tür şeylere girmesine izin vermedik. Şu an oğlumla dünya görüşlerimiz de aynıdır. Arkadaşlarına baktığınız zaman, mütedeyyin insanlar. Onlarla tabii ki arkadaşlıkları var. Bu anlamda bir sıkıntı yok. Zaten o okulda çocuğumu etkileyecek bir baskı ortamı olsaydı, ben buna izin vermezdim. Ama bu ölçüde, aşırı bir ortamı görmedik orada. Hani zaman zaman villalara çocukları davet ediyorlar. Kendi kafalarına gö-

rumları Birliği) Başkanı Hami Koç'un "İnsanlığa Örnek Olacak Bir Nesil Geliyor" başlıklı söyleşisi geliyordu. Bugün kamuoyunda FETÖ olarak adlandırılan grubun kamusal iletişiminden de hatırlayacağımız bu terminoloji, muhafazakâr dünyada karşılığı hayli yüksek olan bir motivasyon kaynağıydı. Söyleşinin içeriğine yöneldiğimizde başlıktaki "örnek nesil"in, güncellenen fetihçi anlayışın önemli bir yapı taşı olduğu görülmekteydi:

> 21. yüzyıl Türk ve İslâm asrı olacaktır. Bu asır, hamasetin değil, yüce değerlerimizle donanımlı ahlâk, fazilet, hakkaniyet ve çalışkan bir nesille, insanlığa örnek olacak bir neslin asrıdır. On beş yıldır ülkemizdeki güzel gelişmeler, bunun habercisidir (*Genç Çınar*, sayı 22, Haziran 2017).

re bir şeyler anlatıyorlardı. Ama ben olabildiğince bu tür şeylere girmesini engelledim.

Zaten benim çocuğum da namaz kılar. Yani öyle bir karşıtlığımız yok bizim. Mesela cuma namazlarına arkadaşlarıyla giderdi. Bunu da kısıtlayacak halim yok. O kadar da değil. Eşim de dönem dönem namaz kılar. Bazen bırakır, bazen tekrardan başlar.

Namık ve Gürkan'ın, "laik habitusun massedilmesi" çerçevesinde risk alanı olarak gördükleri bölgedeki özel eğitim kurumlarına, Rasim özgüvenle yaklaşıyordu. Bu özgüveninin karşılığını da bugün lise çağındaki oğluyla aynı dünya görüşlerini paylaşmalarıyla alıyordu. Muhafazakâr nesil yetiştirme idealini simgeleyen kodlarla donatılmış bir alanda geliştirdiği "laik taktik", başarıyla sonuçlanıyordu. Rasim, okul ortamındaki muhafazakâr tebliğin, İslâm'ın temel taşlarından "namaz" gibi kısımlarına onay verirken, konu, muhafazakâr ideolojik anlatılara geldiğinde hayli "temkinli" davranmış. Okulun nispeten şeffaf kamusal kimliğinden dolayı, ideolojik aktarımlar, daha çok Yeşilvadi'deki villalar gibi özel-kapalı alanlarda gelişmiş. Ancak Rasim, villa ortamlarına yüklenen misyonu çözdüğünden, oğlunun karşıt habitusla temas düzeyinin hayli sınırlı bir çerçevede gelişmesini sağlamış.

Diğer taraftan, bu başlığı ve kentli muhafazakârlardaki dönüşüme odaklanan araştırmayı, son dönemlerde giderek ivme kazanan bir "toplumsal karakter" üzerinden sonlandırmak istiyorum: sekülerleşen genç muhafazakârlar. Kent merkezinden Başakşehir'e yerleşimleri 2000 yılına uzanan, Trabzon kökenli ve uluslararası ilişkiler lisansına sahip Seda, bu profil için hayli uygun deneyimlere sahipti. Bugün, kargo taşımacılığı sektöründeki uluslararası bir firmada iş geliştirme uzmanı olarak çalışan Seda, yirmi yedi yaşındaydı.

Lise döneminden üniversite ikinci sınıfa kadar başörtülü olan Seda, daha sonra bir yol ayrımına girerek açılma kararı alır. Seda'nın gündelik eylemleri ve kamusal deneyimlerine yöneldiğimizde, bu dönüşümün hayli ekstrem seviyelerde gelişti-

ği görülür. Diğer taraftan geçmiş yaşamına damga vuran (İslâmi) habitus, belirli aralıklarla zihin haritasının dip kıvrımlarından yüzeye çıkabilmektedir. Bu gerçeklikle, özellikle "Kültürel kimlik olarak kendinizi nerede konumlandırırsınız?" sorusuna verdiği yanıtlarda karşılaşmaktaydım:

> Tam ortası diyelim. Çünkü benim içimde muhafazakârlık var. Yok dersem, yalan olur. Çünkü o şekilde büyüdüm. Belli bir yaşa geldikten sonra ise, bazı şeyleri kendi kendime düşünerek karar vermeye başladım. Bir dönem kapalıydım.
>
> Kendimi muhafazakâr olarak tanımlayabiliyorum. Örnek olarak söyleyeyim: Bir ortama girdiğimde, insanlar beni bu şekilde gördüklerinden, yanımda çok rahatlıkla muhafazakârlara sövebiliyorlar. O an anlamıyorlar ne düşündüğümü. Bilmiyorlar içeriğim ne. Ondan sonra muhafazakârlara karşı bir şeyler söylediklerinde, kendimi çok rahatsız hissediyorum. Ve buradan anlıyorum ki "Seda, sende halâ muhafazakârlık damarı var. Ondan kurtulamazsın."

Seda'nın anlatımlarında muhafazakârlık, duygusal dünyasında önemli bir nostaljik değere karşılık geliyordu. Özellikle içinde yer aldığı laik kamplardan, muhafazakâr bloka karşı yer yer "nefret söylemi"nde gelişen eleştiriler karşısında yaşadığı rahatsızlık, geride bırakılan habitusun büsbütün sıfırlanmadığı bir kişisel hikâyeyi gösteriyordu. Bu çerçevede Seda, "muhafazakârlık damarından kurtulamadığını" söylüyordu. Ancak burada işaret edilen muhafazakârlığın neye karşılık geldiği hâlâ belirsizdi. Nitekim satırlar ilerledikçe, Seda'nın yaşadığı dönüşümün öncelikle zihinsel boyutları açığa çıkıyordu:

> Muhafazakârdan çok demokratlık daha ağır basıyor bende. Daha çok demokrat olarak kendimi görüyorum. Neden demokrat? Yani tamam dinle örtüşmüyor, kabul ediyorum. Bu durum muhafazakâr dememe zıt da gelse, insanlara daha kucaklayıcı bir bakış diyebilirim. Örneğin birisi gey. Ben gidip onu yadırgamam. O, onun seçimi. Tamam, dinen *okay* (okey) değil. Yanlış bir şey... Gidip onu alkışlamam hayatta. Ona "Ha-

rikasın sen ya, süpersin. İnsanları takma!" demem. Ama gidip onu, hayatta da yadırgamam kesinlikle. Ya da ne bileyim işte, bir hayat kadını ya da bir travesti... Kadın diyelim farklı yollardan para kazanıyor. Gidip onu da yadırgamam. Ben herkese karşı demokratım... Bana zarar vermediği sürece, benim için bir sorun yok.

Seda'nın anlatımları, yaşadığı dönüşümün arka planındaki dinamiği keşfetmemizi sağlıyordu: kent kültürü. Kent insanına özgü çoğulcu refleks, Seda'nın farklı cinsiyet kimliklerine yönelimlerinde kendisini gösteriyordu. Kentin genç-orta sınıf muhafazakâr tabakalarında hızla akışkanlık kazanan bu kamusal kültür, doğal olarak muhafazakâr geleneğin sembolik tabu alanlarına dokunuyordu. Yaşadığı dönüşümün zihinsel hatlarını içeren bu dalgayı, Seda, "demokratlık" olarak tarif etmekteydi.

Diğer taraftan muhafazakâr geleneğin massedildiği "dönüşüm"ün şeffaf-görünür kısımları ise, ilk olarak kamusal alanda bedenin yer alma biçimlerinde görülür. Seda'nın bu kapsamdaki tercihleri ve eğilimleri, yaşadığı dönüşümün çıtasını bizlere göstermekte. Söz gelimi ilk alıntıdaki, "İnsanlar beni bu şekilde gördüklerinden, yanımda çok rahatlıkla muhafazakârlara sövebiliyorlar," ifadesini açtığımızda, dönüşümün çapı daha da netleşiyordu:

> Şu an kurumsal bir firmada çalışıyorum ve giyimime dikkat etmek zorundayım. Yani yeri geliyor mini etek giyiyorum, yeri geliyor farklı elbise de giyebiliyorum. Ben bunları giyip binadan çıktığımda, insanların da şöyle bir bakışları oluyor yani bana karşı: "Bu kız da nasıl böyle giyinmiş" gibilerinden...

Hızlı ve akışkan bir ritme sahip kapitalist piyasanın kamusal alanda bedene dair talepleri, seküler yaşama yelken açan Seda için sorun oluşturmamış: "fit" ve "estetik" bir görünüme kavuşmak... Çalıştığı sektördeki bu görünmez normatif beklentilerle Seda rahatlıkla bütünleşmiş. Diğer taraftan Seda'nın yaşadığı dönüşümün iz düşümleri, kılık-kıyafet tercihlerinin öte-

sine uzanmaktaydı. Söz gelimi eğlenme ihtiyacını karşılayan alanlarla ilgili tasarrufları, yine seküler tonları hayli baskın bir habitusu işaret etmekteydi:

> Eğlenmek için normal insanların gittiği yerlere giderim. Taksim'e giderim, Bebek'e giderim, gece hayatına da giderim... En son hatta geçen hafta, Reina'daydım yani. Kuzenimle beraber gittim. Geçenlerde yine başka bir kuzenimle, Demirören'in[73] tam arkasındaki "Beat" diye gece kulübü tarzındaki bir yere gittim. Çoğunlukla yabancıların takıldığı bir yer. Konserlere de giderim ama gece kulübüne gitmekten daha çok zevk alırım.

Seda'nın kişisel kimliği ve yaşadığı dönüşümün çapıyla ilgili tüm bu verilerin ardından, sırada, muhafazakâr Başakşehir'e yüklediği anlamlar ve kurduğu ilişkiler gelir. Yaşadığı dönüşümün Başakşehir'de gelişen gündelik hayatına etkileri, özellikle kendisiyle kurulan ilişkilerde görülmektedir:

> Kendimle ilgili olarak, beni sitedekilerin çoğunun sima olarak tanıdıklarını düşünüyorum. Çünkü biraz farklı kaçtığım için Başakşehir'e... İşte "sarışın, arada mini etek giyen" vs. Hani o anlamda tanıdıklarını düşünüyorum. Beni bildiklerinden "Selamün aleyküm" demezler. "Merhaba Seda nasılsın? İşe mi gidiyorsun? Nasıl geçti günün?" vs. Ama annemle "selamün aleyküm"lü konuşurlar.

Seda'nın anlatımları, habituslar arasındaki makasın giderek açıldığı gerçeğini tarafların karşılıklı kabullenişini gösterir. Karşılaşma anlarında gelişen söylemler, bu kabullenişi net bir şekilde ortaya koyuyordu: "Beni bildiklerinden 'Selamün aleyküm,' demezler." Muhafazakâr bir aile çevresine sahip olmasına rağmen Seda, kamusal alanda bedenin görünümüne ilişkin tercihleriyle, egemen muhafazakârlıktan hayli uzaklaşıyordu. Bu uzaklaşmanın ekstrem boyutları ise, Başakşehir'le ilgili çizdiği panoramada açığa çıkıyordu:

---

73 Taksim İstiklal Caddesi'ndeki Demirören ailesine ait AVM.

– Bir kere idealimdeki mekân Başakşehir değil. Yani böyle mahalle baskısının olmadığı bir sahil kenarı olsa çok daha güzel olur.

• *Neden?*

– Dindarlık burada çok farklı. Mesela evinizin önündeki bir parka gidip çocukları gözlemlediğinizi düşünün. Çocuklar birbirleriyle nasıl tartışırlar ya da küserler... Bir gün, yeğenimi parka çıkardım ve parkta şöyle bir şeye şahit oldum. İki çocuk birbirleriyle küsüyorlar ve biri diğerine "küserim," bile demiyor. "Sana hakkımı helal etmem," diyordu. O mantalitede yetişmiş çocuk. Tamam bu söz onun için çok büyük bir şey. Gerçekten benim için de çok büyük bir şey ama hani çocuk daha minicik. Belki daha yedi sekiz yaşlarında. Ve birbirlerine bu cümleleri kuruyorlar. Bizim çocukluğumuzda öyle bir şey yoktu. Bin bir türlü arkadaşımız vardı. Böyle aynı tip insanlar yoktu ki. Bunlar belli yani. Nereden geldikleri belli...

Araştırmanın Başakşehir'deki ayağıyla ilgili bu son fasılda, Seda'nın deneyimlerine yöneldik. Seda'nın yaşadığı dönüşümün görünür kısımları, muhafazakâr çoğunlukla "ters istikamet"te gözüküyordu. Ancak özellikle Başakşehir gibi prestijli-mutena alanlarda, gündelik yaşamın ritminin "sınıf" merkezli eğilimlerce kuşatıldığı gerçeği dikkate alındığında, Seda'nın deneyimleri, kentsel muhafazakârlığın akıbetiyle ilgili hayli önemli ipuçları sağlıyordu. Muhafazakâr görüşmecilerin tüketim, yaşam alanı vb. tercihlerinde adını koymaktan sakındıkları resmin, bizzat sekülerleşme olduğunu hayli net tonlarla çiziyordu. Gelişen trendin kapsama alanında, ilk olarak muhafazakârlığın genç, kentli ve orta-üst sınıf düzeyleri yer alıyordu. Muhafazakârlığın bu tabakaları, habitus dönüşümünün bizzat kültürel kimliğin "yasak alanları"na metastaz yaparak, sekülerleşmenin ciddi bir kimlik seçeneği haline geldiğini göstermektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ VE SONUÇ

Karşılaştırma safhasında ana odağımız, kentli muhafazakârların iki farklı yaşam alanında ortaya çıkan sosyal kapanma pratiklerinin karşılaştırılmasıdır. Araştırma boyunca yakalanan gündelik yaşam deneyimleri, bu karşılaştırmayı yansıtacak oldukça mümbit bir ifade alanı halindedir. Genel bir hat çizdiğimizde, Fatih'teki dayanışmacı temsillerin görünüme kavuştuğu alanlar, daha çok kolektif mekanizmalar etrafında gelişir. Topluluklar dünyası içerisinde gelişen çeşitli ağların damgasını vurduğu dayanışma üretimleri, özellikle 1950 sonrası dönemin mirası olarak varlığını sürdürür. Bu çerçevede sosyal sermaye ağları, STK'lar, dinî gruplar ve kökene dayalı ağlarla Fatih'te yoğun bir dayanışma üretimi göze çarpmaktadır. Site-kent düzeyinde bir yaşam alanı olarak Başakşehir'e geldiğimizde ise, bu üretimler Fatih'e nazaran daha kurumsal, örgütlü ve profesyonel bir dile bürünerek var olur. Söz gelimi bünyesinde altmıştan fazla STK'nın yer alması, Başakşehir'deki dayanışma modelinin "profesyonel" yüzü ile ilgili önemli bir temsildir.

Dayanışma üretimleriyle ilgili olarak, Fatih bölgesinde karşımıza öncelikle sosyal sermaye ağlarının süregelen varlığı gelmektedir. Ancak bu tür ağların güncel formu, önceki dönemlerin dinamizminden nispeten farklılaşarak, "defansif" düzeyde

gelişir. Bir diğer deyişle, "değişen Fatih"e karşı, yerleşik muhafazakârların başvurduğu bir kapanma refleksine karşılık gelir. Günümüz Fatih'inin giderek kozmopolit bir mekân niteliği kazanması, sakinlerinin gözünde "tekinsizleşmesi" adına yeterli bir gerekçedir. Bu gerçeklikten hareketle, gündelik yaşamda giderek daralan güven-kültürü, belirli sınırlarda üretilmektedir.

Güven-kültürünün dolaşıma girdiği alanlardan ilki, mekânsal düzeydedir. Mahalle ya da sokakta, uzun yıllara dayalı bir ortak yaşam sürme deneyimiyle gelişen güven-kültürü, yerleşik muhafazakârların gözünde Fatih'teki yaşamı istikrara kavuşturabiliyordu. Bu tür tanı(n)ma ve yakınlıklar, aynı zamanda kozmopolitleşen Fatih'in sürprizlere açık dünyasının üreteceği risklere karşı, yerleşik muhafazakârlara bağışıklık kazandıracak bir mekanizmaydı.

Sosyal sermaye ya da güven-kültürünün işlevsel kılındığı ikinci alan, kökene dayalı ağlardı. Günümüz Fatih'inde bu tür ağların belirleyiciliği giderek azalsa da gündelik yaşamın "flu" alanlarına karşı aşıladığı güven-kültürüyle, sakinleri nezdinde değer kazanır. Kökensel ağlar, bir yandan farklı sosyal grupların bölgedeki yaşama ortak olmasıyla, yerleşik muhafazakârlarda rutin bir refleks olarak beliren göç eğilimlerini nispeten sınırlandırıyordu. Öte yandan ise karmaşıklaşan Fatih'e karşı, topluluk sakinlerinin korunma ve sığınma alanıydı. Söz gelimi Kastamonulu demir-döküm işçisi Murat'la görüşmenin, Vodina Caddesi'nin hemen yakınlarındaki hemşehrilerine ait bir kahvehanede gerçekleşmesi tesadüf değildi. Kahvehanedekilerin hemen hepsi Murat'ın hemşehrilerinden oluşuyordu. Murat'ın evi de yine bu bölgedeydi. Oturduğu sokakta "kızına yan bakılmayacağı"na duyduğu inanç, Murat'ın gözünde kökensel ağların gündelik yaşamı güvenilir kılmasında önemli bir referanstı.

Güven-kültürünün Fatih'teki bir diğer ifade alanı ise, dinî topluluklar etrafında gelişiyordu. Özellikle Çarşamba semtinde yoğunlaşan İsmailağa topluluğu, bu alanda önemli bir temsildir. Çarşamba örneğinde mekânla topluluğun bütünleştiği sembolik sınır alanları, sakinlerinin gözünde güven-kültürünü

işlevsel kılan önemli bir zemindir. İsmailağalı Kur'an kursu hocası Elif'in Çarşamba sınırlarına geldiği an yaşadığı rahatlama, tesadüften öte, dinî topluluğun damgasını vurduğu bir sembolik sınır gerçekliğiydi.

Görüldüğü gibi gündelik yaşamın giderek çeşitlenen ve karmaşıklaşan doğası karşısında, yerleşik muhafazakârlar için sosyal sermaye ağları, bir nevi "korunaklı-steril" alanlardı. Başakşehir'e geldiğimizde ise sosyal sermaye, ticari yaşama dönük "kazanç" ve "mobilizasyon" boyutlarıyla kucaklanıyordu. Kozmopolitan Fatih'te sosyal sermaye, yerleşik muhafazakârların gündelik yaşama "tutunma" aracıyken; Başakşehir'deki değeri, ticari yaşamda sağladığı "imkân alanları"yla gelişiyordu. Söz gelimi, anaokulu işletmecisi Halime'nin içinde olduğu sektörde, cemaatlerin yoğun bir hegemonyası görülmekteydi. Yeşilvadi etrafına yayılan bu okulların müşteri portföyü, doğal olarak "cemaat halkası" içerisinde yer alanlardı. Kendisini "bağımsız bir dindar" olarak tanımlayan Halime'nin sektördeki bu cemaat hegemonyasını aşabilmesi ise, ancak babasının bölgedeki hâkim sosyal sermayesiyle mümkün olabilmiş.

Sosyal sermayenin Başakşehir'deki varlık alanına ilişkin bir diğer örnek, emekli bankacı Yılmaz'ın emlakçılık sektöründeki deneyimleriydi. Yılmaz, Başakşehir'deki İslâmi katılım bankalarında yıllar süren müdürlük deneyimini ve ilişkilerini, emeklilik sonrası yaşamında içine girdiği emlakçılık sektörüne aktararak, hayli yüksek kazançlar elde etmekteydi. Öyle ki, KİPTAŞ'ın 5. Etap'a özel inşa ettiği Metrokent projesinden, yakın çevresine bir gecede elli daire satmaktaydı. Sektöre girişi oldukça çarpıcı bir başarı hikâyesine sahne olan Yılmaz, kendi deyimiyle ortalama bir yıllık hedefi bir gecede yakalamaktaydı.

Dayanışma üretimlerinin sivil topluma dönük yüzlerine geldiğimizde, her iki yaşam alanında da sivil toplum dinamizminin birçok temsiliyle karşılaşmaktayız. Fatih'te dinî cemaatler başta olmak üzere, topluluk ağlarının "informel" boyutları hâkimken[1]; Başakşehir'de, STK'lar örneğinde "formel" boyutlar

1 Fatih aynı zamanda, İslâmi hareketin ulusal ve uluslararası düzeydeki birçok STK temsilinin genel merkezlerinin yer aldığı bir bölgedir.

ön plandadır. Bu farklılaşmanın ortaya çıkmasında, her iki yaşam alanının kendine özgü mekânsal gerçekliği etkilidir. Öncelikli olarak kent merkezindeki Fatih'e hâkim "mahalle hayatı", informel topluluk ağlarının gündelik yaşamın kılcal damarlarına kadar sızabilmesini sağlamıştır. Bölgedeki konutların özellikle bodrum ya da giriş katları, bu kapsamda yer alan birçok dinî pratiğe ayrılmıştır. Kur'an kursları, dergâhlar, medreseler, sohbet mekânları gibi bir dizi informel ağ, Fevzipaşa Caddesi'nin her iki yakası boyunca yaygınlık kazanmaktadır. Başakşehir'in site-kent düzeyindeki mekânsal kurgusu ise, bu tür ağları daha kurumsal ve formel düzeylerle sınırlandırmaktadır. Gerçekten de site şeklindeki yapılaşmanın hâkim olduğu etaplar bölgesinde sivil toplumun ritmini, genellikle STK düzeyindeki yapılanmalar belirler. STK'lar bu açıdan, farklılaşan cemaatlerin bölgedeki temsil ve temerküz alanı haline gelmektedir. Nitekim bu geniş ve örgütlü ağın çatı bir organı olarak, "Başakşehir STK Platformu" hayata geçirilmiştir.

Diğer taraftan sivil toplum dünyasında, her iki yaşam alanının buluştuğu ortak deneyimler de söz konusudur: yatırım stratejilerince kuşatılma. Bu gerçekliğin Fatih'e bakan kısmını Necmi şöyle özetliyordu: "Ben dava adamı arıyorum. Onlar ise 'İmkânlarım ne olacak?' diyor". Sivil toplum bu açıdan, kamusal düzeyde tanınma arayışlarının ön planda olduğu eğilimlere sahne olmaktadır. Benzer motivasyonlar, Başakşehir'de de kendisini göstermektedir. STK Platformu bünyesindeki yardım kuruluşlarından birinin başkanlığını yapan Muhlis, "Birçok derneğimiz var ve içlerinde olmama rağmen, neden kurulduklarını anlayabilmiş değilim," ifadeleriyle, sivil topluma yüklenen anlamlarda sembolik yatırım eğilimlerinin merkezîleşen boyutlarına vurgu yapıyordu.

Dayanışmayla ilgili üçüncü düzeyde ise, dinî topluluk ağlarının merkezde olduğu üretimler gelmektedir. Fatih bu anlamda, dinî temelde gelişen dayanışma üretimleri ve sembollerin yoğun olarak yer aldığı bölgedir. Özellikle Fevzipaşa Caddesi'nde "İtfaiye" diye adlandırılan mevkiden başlanacak bir yolculukta, bu gerçeklik kendisini daha net ortaya koyar. Bölgedeki iş-

letme-sokak-cadde isimleri, sosyalleşme alanları, giyim tarzları, beden sosyolojisi ve cemaat-tarikat ağları vb. simgeler, İslâmi habitusun önemli göstergeleridir. Aynı zamanda, dinî gruplar etrafında gelişen dayanışma üretimleri de habitusun varlığını karşılayan önemli bir temsil alanıdır. Bu çerçevede Fetihler Vakfı, İsmailağa ve Menzil toplulukları, dinî dayanışmanın sembolik temsilleri olarak araştırmaya seçilmiştir.

Kuşkusuz, seçilen topluluklar örneğindeki dayanışma üretimleri yıl boyunca varlığını hissettirse de özellikle ramazan ayları, bu geleneğin en üst perdeden temsil edildiği özel bir zaman dilimidir. Bu çerçevede bölgede yer alan belirli camiler, bu grupların yoksullara dönük faaliyetlerine tahsis edilerek, deyim yerindeyse "kamusal iletişim kanalları"na dönüşmektedir. Söz gelimi Oymakapı, İsmailağa, Yavuz Selim ve Ebu Zer Gıfari camilerinde verilen iftarlar, yardımlaşma pratiği adına toplulukların adeta gövde gösterisine sahne olmaktadır.

Başakşehir'e geldiğimizde ise, sivil toplum bahsinde belirttiğimiz gibi dinî toplulukların kamusal ifade alanı, daha çok STK örgütleri etrafında gelişir. Dolayısıyla dayanışma üretimleri de önemli ölçüde STK'lar bünyesinde gerçekleşir. Ramazan ayı örneğinde, Fatih'te yoksulların kap-kacaklarıyla kuyruk oluşturduğu yardım manzaralarına, etaplar Başakşehir'inde rastlamak neredeyse imkânsızdır. Bu gerçekliği, etaplar bölgesinin yoksullardan önemli ölçüde "arınmış" niteliği belirler. Alan içerisinde gerçekleşen yardım faaliyetleri, daha çok kentin ve dış dünyanın yoksullarına yöneliktir.

Bölgedeki toplulukların temel motivasyonlarının başında, yetişen kuşakları erken yaşlardan itibaren kendi habituslarına dahil etme arayışı gelir. Bu açıdan özellikle Yeşilvadi bölgesi, cemaatlere özgü habitusları simgeleyen kurumlarla (anaokulu, kreşler, okullar) donatılmıştır. Kurum sayısındaki enflasyon, site-kent yaşam alanlarının yabancılaştırıcı etkisi karşısında, "yetişen kuşakları habitus sınırlarında tutma" kaygısından temellenir. Benzer bir tasavvur, "İnsan ve Medeniyet Hareketi"nin yüzlerce aile ve çocuğu kapsayan "ev okulu" gibi özel alanda gelişen projesinde de görülür. Bu kapsamda be-

lirli kümelere ayrılan öğrenciler ve aileler, birbirlerine evlerini açarak ortak bir habitus içerisinde yer alma tahayyülünü hayata geçirirler.

Dayanışma üretimleriyle ilgili son karşılaştırma alanı ise kökensel ağlardır. İlk olarak Başakşehir'den başladığımızda, mekânsal kurgu bu alanda da etkisini göstermektedir. Kentin çeperinde yalıtılmış bir site-kent havzası gerçekliği, kökensel ağların buradaki varlığını belirli alanlarla ve pratiklerle sınırlandırmaktadır. Saha araştırması boyunca yapılan görüşmeler ve gözlemlerde, kökene dayalı ağların izlerine rastlamak oldukça zordu. Gündelik yaşamın ayrıntılı dünyasında bu tür ağların yer bulması, her geçen gün zorlaşıyordu. Söz gelimi, Malatya kökenlilerin yaşadığı deneyimler, bu gerçekliğin önemli bir temsili olarak karşımıza çıkıyordu. Malatyalı topluluk, etaplar bölgesindeki prestijli alanlar ve yoksulluğa açılan Güvercintepe gibi Başakşehir'in hiyerarşi skalasındaki tüm yüzlerinde kitlesel olarak yer almaktadır. Dernek merkezleri ise, Güvercintepe'dedir. Bölgedekilerin düşük ekonomik sermayeleri dikkate alındığında, bu tercihin arkasındaki rasyonalite oldukça anlaşılırdı. Gündelik yaşamda kökene dayalı yatay dayanışma ağlarına duyulan ihtiyaç burada daha fazla ortaya çıkıyordu.

Ancak hemşehri grubunun etaplar bölgesindeki mensupları, Güvercintepe'nin merkezde yer aldığı kurumsal formülasyona karşı teklifsiz değildi. 2. Etap'ın görkemli mekânlarından Arterium'da bir daire kiralayarak dernekleşme yoluna gittiler. Güvercintepe'nin coğrafi uzaklığı ve sakinlerinin düşük sınıf-kültürel düzeyleri bir arada düşünüldüğünde bu tercihin arkasındaki motivasyon açığa çıkıyordu. Hemşehrilik düzeyindeki ortak payda, etapların sembolik sınırları içerisinde yaşatılmak isteniyordu. Ancak, site-kent dünyasının rutinlerinden bireyselleşme ve yabancılaşmanın yoğun varlığı düşünüldüğünde, bu girişimin akıbetini kestirmek güç değildi. Açılışından itibaren "tabela" düzeyinde kalan bu girişim, bölgede beklenen etkiyi uyandıramayarak beş altı ay gibi kısa bir sürede kapanmıştır.

Diğer taraftan kökensel ağların güncel kent ortamlarında giderek yerleştiği "nostaljik alan" gerçekliği, Fatih'te de karşı-

mıza çıkar. 1950 sonrasının dinamik sosyal ağlarından birini oluşturan kökensel ağlar, kozmopolit Fatih'in belirli topluluklarında "tabela" düzeyinde yer almaktadır. Ancak bölgede, bu geleneği nispeten canlı kılan topluluk örnekleri de mevcuttur. Erzincan Başbağlar köylüleri, bunların başında gelir.[2] 1993 yılında gerçekleşen travmatik olayın taze acısı, kökene dayalı dayanışmanın bu toplulukta halen canlı kalmasında temel bir zemindir. Bu tür ağlar sayesinde, katliam sonrası yetim kalan yüzden fazla çocuğun kentsel yaşamla entegrasyonu, sağlıklı bir düzeyde gelişmiştir. Travmanın birleştirdiği topluluk, bugün ticari yaşamdan, dinî eğitime ve sportif faaliyetlere kadar toplumsal yaşamın birçok ayrıntısında üyeleri kuşatan bir ağa sahip.

Kentli muhafazakârların dışlayıcı kapanma pratiklerine geldiğimizde, her iki yaşam alanında da ortaya çıkan deneyimlerin yerel ve küresel düzeydeki bir dizi dinamiğin[3] etkisiyle geliştiğini vurgulamak gerekir. Ancak Fatih ve Başakşehir'in kendine özgü mekânsal, sınıfsal dokusundan hareketle, dışlamanın referansları ve motivasyonları farklılaşmaktadır. Söz gelimi, Fatih'teki dışlamaların motivasyon kaynaklarının başında, belirli toplulukların (Kürtler, Romanlar, mülteciler, gayrimüslimler) gündelik hayatın parçası haline gelmesi yatar. Başakşehir'e geldiğimizde ise dışlamalar; sınıf habitusu, sembolik sınırlar, *homophily* gibi site-kent dokusuna uygun bir çerçevede gelişmektedir.

Fatih'teki kolektif dışlamanın ilk uğrağı, özellikle Balat'ta yoğunlaşan Kürtlerdir. Bununla birlikte topluluğa yönelen dışlamanın birçok referans alanı vardır. İlk düzeyde mekânsal boyut hâkimdir. Bu çerçevede Kürtlerin ilçedeki varlığı, "yerleşik muhafazakârların Fatih'ten arındırılması etrafında işleyen kentsel ajandanın" bir parçası olarak kodlanır. AK Parti Balat Mahalle Başkanı olan Ergin'in "Şimdi acaba diyoruz, bizleri bu-

2 Sosyal sermaye kategorisinde yer verdiğimiz Kastamonulu demir-döküm işçisi Murat ve hemşehrilerine ilişkin deneyimler, kökene dayalı ağların canlı mirasına bir diğer örnektir.

3 Araştırmanın Dördüncü Bölümü'nde "Dışlama Temsilleri" başlığında, bu kapsamdaki dinamiklere yer verilmiştir.

radan göndermek için, doğudan göçler özellikle mi oldu?" derken altını çizdiği kuşku, bu gerçekliğin ifade alanlarından biridir. Kürtlere dönük dışlayıcı kapanmanın varlık kazandığı ikinci referans alanını, "yerel otorite tarafından himaye ve tolere edilen topluluk" algısı oluşturur. Belediye Başkanı Mustafa Demir'in Diyarbakırlı ve Kürt kimliği, bu kapsamdaki dışlamaya ivme kazandıran bir zemindi. Topluluğa yönelen dışlamanın üçüncü motivasyon alanını ise, "kültürel sermaye yetersizliği" söylemi oluşturmaktadır. Fetihler Vakfı öncülerinden Mahmut'un zorunlu göçle gelen Kürtlere dönük "problemli, cahil, kopuk" vb. ifadeleri, dışlamanın kültürel sermayeye dönük yüzünü temsil ediyordu.

Kolektif dışlamanın Fatih'teki ikinci uğrağı ise Roman topluluğudur. Özellikle Sulukule'de uygulamaya konulan kentsel dönüşüm süreci, dışlamanın bu faslıyla ilgili hayli yoğun deneyimleri içeriyordu. Soylulaştırma rasyonalitesi gereği, Romanların yüzlerce yıllık yaşam alanları olan Sulukule'yi boşaltıp, kendilerine kent merkezinin dışında sunulan konutlara yerleşmeleri öngörülmüştür. Ancak soylulaştırma politikası, Romanların kararlı tutumuyla bir anda tersine dönüşmüştür. Romanlar süreç içerisinde kendilerine gösterilen alanları boşaltarak, Sulukule çevresindeki alanlara –özellikle bodrum katlarına– yerleşmişlerdir. Bunun yerleşik muhafazakârlar için taşıdığı anlam, *bumerang* etkisinden başka bir şey değildir. Kentsel dönüşüm öncesi "lokal" bir sosyal realiteyi temsil eden Romanlar, alternatif bir dayanışmacı kapanma dinamizmiyle artık tüm Fatih'e yayılmıştır. Bu yönüyle "İslâmi soylulaştırmanın bumerangı" olarak, gündelik yaşamın tüm ayrıntılarında görünüme kavuşmayı başarmışlardır. Dolayısıyla Romanların genişleyen varlığı ve görünümleri, Fatih'teki muhafazakâr kitlede "dışlayıcı kapanma" etrafında bir tepkimeye yol açmaktadır.

Kolektif dışlamanın yöneldiği üçüncü adres ise Suriyeli mülteci gruptur. Kent merkezi olarak Fatih'in her geçen gün artan iktisadi ve sembolik değeri, mülteci kitlenin önemli bir kısmının bölgeye yerleşmesinde temel motivasyonları oluşturur. Özellikle bu araştırmanın saha alanlarından birini oluşturan

Karagümrük'te mülteci topluluğun varlığı daha da netleşmektedir. Naci Şensoy Caddesi'nde mülteci müteşebbislerin açtıkları işletmelere bakmak, ticari alanda ortaya koydukları dinamik performansı görmemize yetmektedir. Ancak birbiri ardına açılan işletmelere, yerleşik muhafazakârların alışveriş tercihlerinde aynı ölçüde karşılık verdiğini söylemek zor. Bu tür işletmeler, mülteci grubun daha çok kendi habitusuna hitap ettiği bir sınırlı alanda varlık gösteriyordu.

Diğer taraftan, mülteci kitlenin ticari ağları söz konusu olduğunda düşük profil çizen dışlayıcı kapanma, topluluğun bir diğer gerçeği olan dilencilik, yoksulluk ve kültürel farklılaşma gibi alanlara geldiğinde, daha yüksek perdeden dile getirilmektedir. Yerleşik muhafazakârlarda, mültecilerle yan yana yaşama olasılığında gelişen ana refleks, dışlama tutumlarıdır. Bu yaklaşımın veciz bir ifadesi, "Türk dilenciyi özledik," vurgusunda kendisini gösterir. Mültecileri odağına alan dışlayıcı kapanma, bu aşamada "etno-kültürel bir bağlam" içerisine yerleşerek varlık kazanır.

Kolektif dışlamanın Fatih'te varlık kazandığı son zemin ise gayrimüslim kitleye dönük eğilimlerdir. Bir dönemler, "ibadet hariç, her şeyin paylaşıldığı" çoğulcu atmosfer, 6-7 Eylül'le beraber yerini kültürel çatışma ve güvensizlik iklimine bırakmıştır. Patrikhane'nin halen bölgenin tam kalbinde süregelen kurumsal varlığı, yerleşik muhafazakârlar için kuşku sarmalının canlı kalmasında önemli bir referanstı. Bu atmosferde, ilçe sınırlarında gelişen birçok kentsel politikanın arkasında Patrikhane'yi görmeleri tesadüf değildi. Söz gelimi metruk alanların yıkılarak otele dönüşmesi, sokak ve mahalle isimlerinin değişimi gibi bir dizi kentsel politika, "gayrimüslim ajandanın bir parçası" olarak kodlanıyordu. Aynı zamanda Derviş Baba Kahvehanesi örneğinde olduğu gibi, ana akım dinî tasavvurdan farklılık gösteren çeşitli oluşumlar da "misyonerlik" hanesine yazılarak ötekileştirilmekteydi.

Başakşehir'e geldiğimizde ise, buradaki hâkim dışlama modellerinin site-kent kurgusundan hareketle üretimi söz konusudur. Başakşehir bu açıdan, sınıfsal ve kültürel düzeyde renk-

li bir manzaraya sahip Fatih'le önemli ölçüde farklılaşır. Dezavantajlı grupların Fatih'teki kamusal yaşama ortak olma deneyimine, etaplar Başakşehir'inde rastlamak oldukça güç. Bunun tersine etaplar bölgesinde, sınıf-kültürel boyutlanyla benzerliğin ön planda olduğu demografi hâkimdir. Manzaranın oldukça "renksiz" bu görünümü, farklı ekonomik ve kültürel toplulukların Başakşehir'deki yaşama katılmasını güçleştiriyor. Dolayısıyla dışlayıcı kapanmanın buradaki motivasyon kaynağı, daha çok dış dünyanın farklılaşan kimlik, kültür ve sınıf hanelerine yöneliktir.

Etaplar bölgesinin mekânsal, sınıfsal ve kültürel kimlik düzeyindeki yapısal koşulları, dışlamanın ana aksını oluşturur. Bu çerçevede dışlamanın ilk görünüm alanı olarak, *kolektif kültürel kimlik* etrafında gelişen sembolik sınır vurgusu gelmektedir. Kimlik merkezli ayrımların ve sınırların varlığı, Başakşehir'in özellikle erken evlerinde yoğun olarak kendisini hissettirir. Söz gelimi Onurkent ve Oyakkent'in kolektif hafızası, bu ayrımların en yüksek perdeden dile getirildiği deneyimlere sahiptir. Bu tür mikro alanlarda laik ve İslâmi habitusu baskın kılmaya dönük rekabetçi politikalar, yer yer çatışmacı atmosferde varlık kazanmaktaydı. Nitekim Türk modernleşmesinin kadim iki kutbunun Başakşehir'deki bu karşılaşması, İslâmi habitusun baskın gelmesiyle neticeleniyordu. Sürecin laikseküler sakinler açısından maliyeti ise, demografik ve kültürel varlıklarının tedricen ortadan kalkmasıydı.

Yaşanan deneyimin yerleşik muhafazakârlara dönük tercümesi ise, Başakşehir'in tam kalbinde gelişecek bir "alternatif habitus"un sonlanmasıydı. Ancak bu "kazanım", kimlik ayrımlarına dayalı yüksek motivasyonun yerleşik muhafazakârlarda büsbütün sona erdiği anlamına gelmez. Güncel Başakşehir'de bu tür ayrımlar, farklı kulvarlara yerleşerek de olsa, varlığını korur. Öncelikli olarak, kent merkezinin kozmopolit dünyası ya da "Bahçeşehir" örneğinde karşıt kimlik mekânlarının varlığı, "muhafazakâr hassasiyet"in tetiklenmesi adına yeterli bir referanstı. Bu hassasiyet biçimi, söz gelimi Başakşehir tercihiyle ilgili, "Çocuklarımız kendi iklimimizde büyüsün istedik," tü-

rü ifadelerle görünüm kazanır. Yaşam tarzı farklılığına odaklanan bu söylem, özellikle Bahçeşehir bölgesinde yaşamanın niçin tercih edilmediği sorularında açığa çıkar. Bahçeşehir'e karşı gelişen sembolik sınır üretimi, "köpek besleyen konutlar" üzerinden kültür; "sarhoş bir komşuyla oturmanın üreteceği şer" vurgusuyla ise din alanına çekilerek meşrulaştırılır.

Kimlik etrafında gelişen ayrımların güncel tezahürleri, *homophily* (seçici-benzerlikler) eğilimlerinde de görülmektedir. Yerleşik muhafazakârların bu motivasyonu kapsamında Başakşehir'in değerini, "sokağa çıkıldığında kendisi gibi yaşayan ve giyinen" profillerin yoğun varlığı belirler. Benzer olarak, "bizim gibi insanlar" algısının Başakşehir tercihindeki belirleyiciliği, *homophily* eğilimleri hanesine yazılan bir başka referans alanıdır.

Sembolik sınırları, etaplar Başakşehir'inde varlığa kavuşturan bir diğer zemin, sınıf temelli ayrımlardır. Gündelik yaşamın sınıf temelli ayrımlar üzerinden biçimlenme deneyimleri, "sınıf habitusu"nun alandaki hâkim konumunu göstermektedir. Sınıf ekseninde, kültüre yüklenen anlamlarla, dış dünyanın dezavantajlı gruplar hakkındaki algılarla, ayrıcalıklara kavuşma hedefine dönük biçimlendirilen aile ilişkileri ve tüketim kalıplarıyla, bir dizi ayrım hattı oluşmaktadır. Dolayısıyla sınıf habitusu, çok farklı dinamikler etrafında görünüm kazanmaktadır.

Sınıf habitusunun varlığını gösteren alanların ilki, kültürel sermayeye dönük motivasyonlardır. Seçkin bir hayat tarzı (medenilik) ve statü ayrımlarına odaklı kültürel sermaye vurgusu, görüşmecilerin gündelik yaşamla ilgili birçok söylemine yerleşmekteydi. Söz gelimi, "doktor, avukat, mühendis gibi profesyonel meslek gruplarından oluşan seçkin komşulara sahip olma", Başakşehir'in değerini belirleyen bir temaydı. Benzer olarak, "tertemiz giyinen insanların" ve "kapı önünde bırakılmayan ayakkabıların" varlığı, kültürel sermaye hanesine yazılan diğer kodlardı.

Sınıf habitusunun merkezîliği, ikinci olarak gündelik yaşamla ilgili "ayrım temelli söylemler ve pratikler"de açığa çıkar. Top-

lumsal hiyerarşide sıçrama gerçekleştiren muhafazakâr seçkinlerin gündelik yaşamla ilgili temel refleksleri, bu konuda oldukça mümbit bir alan halindedir. Giderek "sınıfsal bir cemaat" hüviyetine bürünen bu kategoridekiler, değişen habituslarına adapte olmakta güçlük çekmez. *Mekân ethos*unda, geleneksel Osmanlı kentinde "paşa ve fakiri aynı semtte buluşturan" çoğulcu paradigmaya yer vermez. Yerleşim alanları, çocuklarının sosyal çevreleri ve eğitim gördüğü kurumlar gibi geniş bir alana uzanan tercihleri, sınıf merkezli ayrımların odağında gelişir. Söz gelimi, "çocuklarının TOKİ konutlarından gelenlerle aynı sıraları paylaşma" olasılığı karşısında gelişen reaksiyonlar, sınıfsal ayrımlar hanesine rahatlıkla yazılmaktaydı. Benzer "hassasiyetler", kentin yoksul bölgelerinden çocukların Rahmet Derneği'nin bir gezisinde, kendi çocuklarıyla bir arada yer alma olasılığı karşısında da tetiklenebiliyordu. Dolayısıyla gündelik yaşamın sınıf ayrımlarına dayalı ritmi, farklılaşan sosyal gruplarla bir arada gelişebilecek deneyimlere set çekmekteydi.

Sınıf habitusuyla ilgili üçüncü düzey, tüketim eğilimlerinde karşımıza çıkar. Tüketim sahasının bölgedeki ana lokomotifi olarak mikro ölçekte yapılanmış AVM'ler ve butik işletmeler gelmektedir. Özellikle Metrokent'in altında sıralanmış "butik dünyası"na girdiğimizde, sınıf habitusunun kuşatıcı varlığı daha da belirginleşir. Söz gelimi alandaki işletmecilerden biri olan Meryem'in müşterilerinin "yüksek kalitede, farklı ve kimsenin üzerinde bulunmayacak" düzeydeki talepleri, statü göstergelerine yerleşerek anlam kazanır. Bu tür eğilimlerin merkezîleşmesi, kimliği de "imaj" alanına hapseden bir içeriğe sahiptir. Meryem, yaşanan paradoksu ticari hayatında "nakde çevirse" de yer yer kendini de sorgulamadan edemiyordu: "Artık İslâmi standartlardan çok fazlasıyla çıktık. Bakıyorum, moda altında bazıları dejenere oldu. 'Acaba ben de bunun içinde miyim?' diye düşünmeden edemiyorum." Dolayısıyla bu dönüşüm hikâyesinde kimliğe biçilen rolün, *sınıf/statü temelli eğilimlere refakatçilik*le sınırlı olduğunun farkındaydı.

Sınıf habitusunun gösterge alanlarıyla ilgili son düzeyde, ayrıcalıklara erişim temelli "aile yaşamı" yer almaktadır. Aile ku-

rumunda ebeveynlerin seferber olduğu alanların başında, çocuklara dönük kültürel, sembolik yatırımlar gelmektedir. Bu çerçevede etaplar bölgesi, pedagoji alanında çok farklı düzeydeki ekollerin yarıştığı mümbit bir zemin halindedir. Söz gelimi modern pedagojide büyük bir ağırlığa sahip "Montessori" eğitiminin verildiği kurumlar, bölgede oldukça yaygındır. Ailelerin pedagojiye dönük bu ilgisi, alanın "yerli ve millî" versiyonlarından "Anadolu Pedagojisi"nin de dahil olabildiği geniş bir kapsama sahiptir.

Sınıf habitusunun aile yaşamındaki etkilerini kadınlar üzerinden de gözlemlemek mümkündür. Özellikle tüketim sahası, kadınların değişen habitusa adapte olduğu alanların başında gelir. Söz gelimi Metrokent çevresini donatan giyim sektörünün bütünüyle kadınlara dönük hizmet vermesi tesadüf değildi. Yüksek fiyat ve kalite içeren ürünlere kadınların ilgisi oldukça fazlaydı.

Aile yaşamıyla ilgili tüm bu faktörler, "ayrıcalıkları sürdürme eğilimlerinin" merkezde olduğu bir motivasyondan hareket eder. Ancak seçkin yaşam arzularının, aileler üzerinde yüksek bir toplumsal maliyeti olduğu da unutulmamalıdır. Bu çerçevede ayrıcalıklı yaşamı istikrara kavuşturacak yaşam temposu, aile hayatını doğrudan etkilemektedir. Manzaranın ön yüzünü yoğun iş hayatına gömülen baba figürü oluştururken, arka fonda, Başakşehir'in steril yaşamında "kapanan" anne ve çocuk profilleri yer alır. Diğer taraftan aile içinde gelişen kapanmanın, genel bir toplumsal reflekse dönüşme riski de mevcuttur. Bölgedeki muhafazakâr kolejlerde "hayatı boyunca belediye otobüsüne binmemiş" öğrenci profillerinin yer alması, bu açıdan oldukça anlamlıydı.

Karşılaştırmalı analizde, dışlamanın her iki yaşam alanında da yansıma imkânı bulduğu bir diğer ana zemin, mekânsal dinamiklerdir. Bu çerçevede dışlayıcı kapanma, mekânla ilgili çeşitli dinamikler üzerinden varlık kazanır. Mekânsal dinamiklerin başrol oynadığı kapanmanın bu faslında, Fatih ve Başakşehirli muhafazakârların temel refleksleri benzer bir kulvarda gelişiyordu. Öncelikle, her iki yaşam alanındaki muhafazakâr sa-

kinlerin çizdiği "kentsel manzara" örtüşmekteydi. Kent merkeziyle ilgili çizilen *kara tablo*nun bileşenleri, "fiziksel imkânların yetersizliği" gibi *teknik* boyutlardan, dezavantajlı sosyal grupların sınıfsal ve kültürel yetersizliklerine vurgu yapan *seçkinci eğilimlere* kadar uzanıyordu. Dolayısıyla kent merkeziyle ilgili söylemlerde belirleyici parametre, alanı neredeyse bütünüyle "çöküntü havzası" olarak görme eğilimidir. Bu yaklaşımda, kentin fiziksel ve sosyal koşulları bir arada değerlendirilerek, "çöküntü" söylemi işlevselleşir.

Kentin "fiziksel manzarası"yla ilgili dar sokaklar, yetersiz park ve otopark alanlarına vurgular, çöküntü söyleminin ilk etapta gelişen reflekslerini teşkil eder. Ancak söylemin esas motivasyon kaynağı, dezavantajlı grupların sahne önünde yer aldığı, kentin "sosyolojik manzarası"dır. Her iki yaşam alanındaki muhafazakârların sosyolojik manzarayı betimleme girişimleri, ortak reflekslerden hareket eder. Bu doğrultuda kent merkezi, "karmaşa", "tehlike" ve "düzensizliğin" kol gezdiği alan olarak tasavvur edilir. Son dönemlerde mülteci kitlenin de katılımıyla giderek çeşitlenen dezavantajlı grupların varlığı, bu yaklaşımın tahkim edilmesine yol açar. Gündelik yaşamda *güvensizlik* eğilimlerinin belirleyici olmasıyla, Başakşehir gibi kentin mutena alanlarına doğru gelişen *göç* refleksleri harekete geçer.

Sonuç

"Kentli muhafazakârların dayanışmadan dışlamaya uzanan sosyal kapanma süreçlerinden hareketle, habitus dönüşümü", bu araştırmanın temel odağını oluşturur. Mekânsal sınır ya da odağı ise Fatih ve Başakşehir ilçeleri oluşturmaktadır. Araştırmanın yöneldiği muhafazakâr kitle, modern Türkiye'deki en hareketli sosyal katmanlardan biridir. Geniş topluluğun karşılık geldiği sosyolojinin devingen niteliği, araştırmanın da "süreç temelli" ve "kapsayıcı" kavramsal önermelere yönelmesini sağlamıştır. Bu çerçevede, araştırmaya referans alınan kavram setlerinin, topluluğun güncel dönüşümlerini "süreç sosyolojisi" ışığında açıklama kapasitesi göz önüne alınmıştır.

Sosyal gerçekliği, toplumsal grupların dönüşümlerini dahil ederek açıklama imkânı sunan sosyal kapanma, araştırmanın temel kavramsal referanslarının başında gelir. Kavram, sosyolojik yazında ilk olarak Weber tarafından dolaşıma sokulur. Ancak Weber'in kapanma tasavvuru, toplumsal hiyerarşide üst basamakları işgal eden gruplardan hareketle gelişir. Bu çerçevede Weber, egemen grupların tekelindeki imtiyazların, toplumun geride kalan geniş kesimlerinden yalıtılmasına dayalı pratiklere odaklanır. Grup sınırlarında gelişen mesleki örgütlenmeler, evlilikler ya da yaşam alanlarıyla, dışlayıcı temelde gelişen bir kapanma pratiği ortaya konulmaktadır.

Weber'in oldukça seçkinci kapanma analizinin kapsamını gündelik yaşamın ayrıntılı dünyasından hareketle genişleten yaklaşımı Bourdieu'de görmekteyiz. Gündelik yaşamdaki simgesel ve kültürel düzeyleri içeren ayrımlara odaklanan Bourdieu, sosyal kapanma analizlerinde dışlama ve ayrım hatlarının genişlik kazanmasını sağlamıştır. Modern toplumdaki ayrımlar sosyolojisinin giderek "algılara dayalı kutuplaşmalar"la temsil edildiğini belirtir. Bu çerçevede, sınıf temelli dışlamaların içeriğini önemli ölçüde sembolik-kültürel ayrımların belirlediğini ifade eder.

Sosyal kapanmanın elit gruplarla sınırlı işlevini, alt sınıfların dahil olabildiği bir zemine doğru genişleten yorumları ise Parkin'de görmekteyiz. Parkin, özellikle etnik ve dinî grupların toplumsal hiyerarşide konumlanma biçimlerine odaklanır. Kapanma merkezli sosyal gerçekliği, iki temel düzlemde ele alır. İlk düzeyde, sosyal hiyerarşinin çeperinde yer alan grupların temel reflekslerine yer verir. Toplumsal alanın birçok yüzünde devreye sokulan *dayanışma ağları*, bu süreçteki ana akım refleks olarak ortaya çıkar. "Değişim", "meydan okuma", "dinamizm kazanma" gibi birçok motivasyondan hareket edilir. Tüm bu faktörler, kimlik gruplarının dikey-sosyal hareketliliğe kavuşmasında arka plan olarak rol oynar. Çatışma sosyolojisinin egemen olduğu toplumlar, bu tür motivasyonların varlık kazanması adına laboratuvar niteliğindedir.

Kapanmanın ikinci boyutunu Parkin, seçkin toplulukların

temel reflekslerinden hareketle çizer. Dışlayıcı eğilimlerin merkezde olduğu bu model, aynı zamanda Weber ve Bourdieu'nün yaklaşımlarına uygun bir kulvarda gelişir. Sınıfsal, kültürel ve psikolojik düzeyde imtiyaza kavuşan birey ve toplulukların tipik sosyal refleksleri, kapanmanın bu düzeyi etrafında gelişir. Önceki düzeyde değişimci ve hareketli bir sosyolojik tabana oturan sosyal kapanma, bu modelde, "tekelleşmeci" ve "ayrışmacı" eğilimlere sahne olur. Dolayısıyla toplumun geniş kesimleriyle kurulan ilişkilerde, sahip olunan imtiyaz alanlarını "koruma" güdüleri ön plandadır. Bu gerçeklik, makro düzeyde belirli grupların imtiyazında gelişen politikalardan gündelik yaşamın ayrıntılarına kadar uzanan geniş bir çerçeveye sahiptir.

Parkin'in ikili düzeydeki kapanma analizini, kentli muhafazakârların 1950 sonrasından itibaren ivme kazanan merkezîleşme sürecine uyarladığımızda, oldukça anlamlı bir manzara ortaya çıkar. Başta İstanbul olmak üzere, Anadolu kırsalından çeşitli metropollere yerleşen göçmen kitle, buradaki yaşamın ilk evrelerinden itibaren bir dizi dayanışma ağı seferber etmiştir. Dayanışmanın erken modelleri, kentin kültürel ve ekonomik düzeydeki karmaşık haritasında, "tutunmaya dönük" kaygıları karşılamaya yöneliktir. Bu açıdan aile, hemşehri ve cemaat topluluklarının sunduğu ekonomik ve sosyal sermaye imkânları, kentsel yaşama entegrasyon sürecinin sağlıklı bir düzeyde gelişmesini sağlamıştır. Benzer topluluklar aracığıyla kültürel kimliği muhafaza, hatta kentli bir düzeye kavuşturma imkânları da gelişmektedir. Dolayısıyla kentsel yaşama entegrasyonun öncü deneyimleri, taşralı kitlenin kendi habitusu sınırlarında gelişen, mütevazı düzeydeki ekonomik ve kültürel imkân alanlarına sahne olmaktadır.

Diğer taraftan, istikrarlı bir hat izleyen ve giderek derinleşen dayanışma ağlarının muhafazakâr topluluk için taşıdığı anlam da genişleyecekti. Erken modelleri kentsel yaşama "tutunma"yla sınırlı bu ağlar, zamanla topluluğun dikey-sosyal hareketlilik kazanmasında belirleyici parametre haline gelecektir. Dayanışma ağlarının ürettiği sinerji, geniş topluluğa "güç ve

iktidar alanlarına yerleşim" motivasyonu kazandırıyordu. Parti örgütleri, STK'lar, cemaatler vb. aktörler etrafında gelişen dayanışmanın içeriği, giderek "stratejik" bir anlama kavuşuyordu. Bu tür motivasyonların merkezîliği, toplumun diğer kesimleriyle kurulan ilişkilerde de kendisini göstermekteydi. Kemalist modernliğin kapsama alanı dışında kalan çevredeki geniş sosyolojiyle kurulan iletişimde "davet" diline başvuruluyordu.

Dolayısıyla kolektif-kimlik temelli dışlamaların öne çıkmadığı bu süreçte, *içermeci* bir kamusal deneyim hâkim olmaktaydı. Habitus sınırlarında yoğun bir dayanışma üretimi gerçekleştirilirken, çeperdeki diğer topluluklarla kurulan kamusal iletişim, önemli ölçüde içermeci-kapsayıcı bir hat izliyordu. Ancak habitusun sergilediği bu çoğulcu manzaranın, muhafazakârlığın "iktidar deneyimi" *öncesine ait birer kare* olduğu unutulmamalıdır. İslâmi habitusun kentsel formu, 2000'lere değin önemli ölçüde, toplumsal refah ve iktidardan pay alamayan muhafazakârlarca temsil edilmiştir. Bu dönemde, habitusun (üst) sınıfsal boyutu yerine, daha çok kültüralist boyutları ön plandadır. Sosyal kapanmanın temel karakteristiği ise, daha çok "dayanışmacı" hatlar üzerinden gelişir. Dolayısıyla buradaki habitus, muhafazakârların "kenar" zamanlarına özgü dinamiklerce temsil edilir.

Ancak, sosyo-ekonomik tablodaki sıçramalar ya da krizler, habitusun reaksiyon gösterdiği yapısal değişim alanlarıdır. Bir sosyal gerçeklik alanı olarak habitus, dönüşümlere kapalı ve katı bir yörüngede yer almaz. Bu gerçeklikten hareketle, günümüz Türkiye'sinde yeni seçkinler bloğu halindeki muhafazakârların, "habitus dönüşümü"nü deneyimlediği söylenebilir. Dönüşümün en yalın ifade alanı olarak, "dışlayıcı kapanma" pratiklerinin giderek artan hacmi karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan, dayanışma alanı da bu döngüden bağımsız kalmaz. Günümüzde toplumsal ve siyasal düzeyde yakalanan iktidarla birlikte, muhafazakâr-dayanışmanın rasyonalitesi de dönüşmektedir. Bu açıdan dayanışma ağları içerisinde yer almanın motivasyon kaynakları, giderek "kamusal alanda tanınma" ve "prestij kazanma" gibi stratejilere sahne olmakta.

Kökene ve dinselliğe dayalı simbiyotik ilişki ağına, günümüzde iktidar gücü de eklemlendiğinde, İslâmi habitus giderek bir ekonomik rasyonaliteyi temsil etmektedir. Habitus içerisinde yer almak, bu yönüyle küresel kentte tutunma, hatta yükselme ve sıçrama imkânı sağlamaktadır. Parti, STK, belediye, cemaat gibi oluşumların ürettiği dayanışmanın rasyonalitesi, kentli muhafazakârlar için sosyal yaşamda yukarı yönde bir mobilizasyon anlamına kavuşmaktadır. Yaşanan dönüşümün bir diğer halkasını ise, dayanışma üretimlerinin geleneksel-informel düzeyden, kurumsal-formel bir düzeye doğru akışı oluşturur.

Diğer taraftan saha araştırma alanlarına yöneldiğimizde, dayanışma üretimleri eksenindeki dönüşüm ritminin farklılaştığı görülür. Genel bir hat çizdiğimizde, Fatih'teki dayanışmacı temsillerin görünüme kavuştuğu alanlar, daha çok *kolektif mekanizmalar*[4] etrafında gelişirken, Başakşehir'de, daha *kurumsal, örgütlü* ve *profesyonel* bir dile bürünerek var olur. Kent merkezindeki Fatih'e hâkim "mahalle hayatı", dayanışma üretimlerinin "informel" boyutlarını öne çıkarır. Site-kent düzeyinde bir yaşam alanı olarak Başakşehir'in mekânsal kurgusu ise, bu tür ağları daha kurumsal ve formel düzeylerle sınırlamaktadır. Söz gelimi, bünyesinde altmıştan fazla STK'nın yer alması, Başakşehir'deki dayanışma modelinin "profesyonel" yüzü ile ilgili önemli bir temsildir.

Başakşehir örneği, İslâmi dayanışmanın üretildiği zeminlerin giderek formel-kurumsal ağlara evrildiğini ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, STK'ların ön planda yer aldığı bir dönüşüm hikâyesiyle karşılaşmaktayız. STK modeline evrilen dayanışmanın yüzeyinde profesyonelleşen ve kurumsallaşan ağlar, arka planda ise dikey-sosyal haraketliliğe erişim motivasyonları yer alır. Sürecin yan etkisi olarak, dayanışma alanının "yatırım stratejilerince kuşatıldığı"nı görmek zor olmasa gerek.

Habitus dönüşümünün diğer ayağını ise gündelik yaşamda dışlayıcı temelde gelişen kapanma pratikleri oluşturur. Bu çerçevede muhafazakâr yaşam alanlarında bir yandan cemaatler,

4 Kökene ve dine dayalı örgütlenmeler...

STK'lar, parti örgütleri vb. kolektif aygıtlar etrafında dayanışma üretimleri gerçekleşir. Diğer taraftan, günümüzde yakalanan iktidarın başrol oynadığı sınıfsal, kültürel ve psikolojik sıçrama, geniş topluluk bünyesinde dışlayıcı-ayrışmacı dinamiklerin varlık kazanmasına yol açar. Bu açıdan sosyal dışlama, İslâmi habitusta giderek artan yoğunluktaki bir dönüşümü ifade etmektedir.

Saha araştırma alanlarına yöneldiğimizde, kapanmanın her iki modeli arasındaki diyalektik, farklı tonlar ve renklere bürünerek karşımıza çıkar. İlk olarak Fatih'te, başrolünü dinî toplulukların oynadığı kompleks dayanışma üretimleri karşımıza çıkar. Bununla birlikte, muhafazakârlığın iktidar zamanlarının rutin bir dışa vurumu olarak, dışlayıcı kapanmaya dönük hayli yoğun gösterge de yer alır. Kapanmanın hangi modelinin Fatih'te baskın olduğu ise, araştırma boyunca yanıt aradığımız önemli sorulardan biridir. Gerçekten de kent merkezi rutini olarak farklı sınıfsal ve kültürel hanelerde "yan yana süren yaşamlar" ve buna eşlik eden İslâmileşme, dışlayıcı kapanmayı nispeten "görünmez" kılabilmektedir. Bu yönüyle, Başakşehir gibi sınıf gerçekliğinin damgasını vurduğu mutena alanlarda "net" bir görünüme sahip dışlayıcı kapanma, mahalle hayatının nispeten korunduğu Fatih'te, daha "flu" bir atmosferde gelişir. Nitekim Fatih'teki kamusal deneyim, "yan yana süren" bir yaşama tanıklık ederken, konu bölgedeki madun gruplara geldiğinde kapanmanın dışlayıcı yüzü açığa çıkar.

Madun gruplara yönelik kapanmanın işçi, ev hanımı gibi "mütevazı statü kategorileri"nde dahi yoğun varlığı, sarkacın hangi kutbunun ağır bastığıyla ilgili önemli bir göstergeydi. Bu kategorideki muhafazakârlarda egemenleşme deneyimi, sınıfsal ayağı eksik kalsa da psikolojik boyutlarıyla resmediliyordu.

Gündelik yaşamda dışlayıcı kapanmanın merkezîliğine dair bu fotoğraf, Başakşehir'e geldiğimizde daha net bir görünüm kazanır. Etaplar bölgesinin mekânsal kurgusu, bu gerçekliğin üretiminde öncelikli zemindir. Bölge, kent merkezi dışında yer alan ve bütünüyle site-kent düzeyinde bir yaşam alanı hüviyetine sahiptir. Yalıtımın bu düzeyi, bölgenin münzevi sakinleri ve

kent merkezi arasındaki etkileşimleri giderek sınırlandırmaktadır. İlişkiler dünyasındaki geçişlilikler sınırlandırılarak, "kapalı devre" bir yaşam dolaşıma sokulmaktadır.

Buna ilaveten etaplar bölgesi sakinlerinin kültürel kimlik kodlarıyla bütünleşen yüksek ekonomik sermayeleri, habitusta yeni bir deneyimi temsil eder. Bu deneyimin ana aksını, sınıfsal dinamiklerin yoğun görünümü ve eş zamanlı olarak dışlayıcı kapanma hatlarının billurlaşarak gündelik hayatın parçası haline gelmesi oluşturur. Site-kent düzeyindeki yaşam alanı olarak Başakşehir, kentsel-İslâmi habitusun orta ve üst sınıf dindarlar nezdinde evrileceği sosyolojiyi temsil etme imkânına sahiptir. Bu yönüyle habitus değişimine ilişkin manzaranın, Fatih'e oranla daha net bir görünüme kavuştuğu lokasyondur.

Gelinen noktada "habitus", kentli-muhafazakârların yapısal düzeydeki dönüşümlerini anlamada referans niteliğindedir. Bireyler ve geniş sosyal gruplar habitusları aracılığıyla sosyal dünyaya ve olgulara seslenir. Bu açıdan habitus, erken yaşlardaki sosyalleşme deneyimlerinden hareketle toplumsal dünyayı görme, algılama ve yorumlama düzeyimizi doğrudan biçimlendiren bir arka plandır. Ancak habitusun sınır hatları, önemli ölçüde sosyal hiyerarşideki konumlardan hareketle gelişir. Söz gelimi, göçün erken evrelerinden itibaren kentli muhafazakârların sergilediği kamusal deneyim dayanışmacı, içermeci ve kapsayıcı bir hat izliyordu. Bu gerçeklik, bir yönüyle (İslâmi) kültürel kimliğin etkisini ortaya koyabilirse de daha geniş açıdan, topluluğun hiyerarşi alanlarında çeperde kalan konumuyla ilişkilidir. Nitekim kentli muhafazakârların aktüel kapanma modelleri, bu konuda önemli deneyimler sunar. Sınıf, kültür ve kimlik boyutlarıyla dışlama eğilimlerinin giderek artan hacmi, habitusun biçimlenmesinde sosyal hiyerarşideki konumların etkilerini bir kez daha ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kentli muhafazakâr topluluğun yapısal düzeyde deneyimlediği değişimler, kaçınılmaz olarak habitusu da dönüştürmektedir.

Akdoğan, Y., *Siyasal Islam*, Şehir Yay., İstanbul, 2000.

Aksakal, H., *Türk Muhafazakârlığı*, Alfa Yay., İstanbul, 2017.

Aktaş, C., "İslâmi Hayat Tarzının Yeniden Keşfi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Dönemler ve Zihniyetler*, cilt 9, İletişim Yay., İstanbul, 2009.

Aktay, Y., *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yay., İstanbul, 1999.

—, "Diaspora ve İstikrar: Bir Bilgi Yapısındaki Kurucu Elementler", ed. M. Hakan Yavuz, John L. Esposito, *Laik Devlet ve Fetullah Gülen Hareketi*, Gelenek Yay., İstanbul, 2004.

—, "İslâmcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek", *Milel ve Nihal*, cilt 5, sayı 3, İstanbul, 2008.

Altınöz, İ., *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Alver, K., "Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği", *Idealkent*, sayı 2, Ankara, 2010.

Anık, M., *Kimlik ve Çok Kültürlülük Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul, 2012.

Aslan, Z., "Geçmişten Bugüne Eleştirel Bir Orta Sınıf Değerlendirmesi", *Toplum ve Demokrasi*, yıl 6, sayı 13-14, 2012.

Aslanoğlu, R. A., *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2000.

Ayata, S., "Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı", haz. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, *Kültür Fragmanları*, Metis Yay., İstanbul, 2003.

Bal, H., *Kent Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2011.

—, *Nitel Araştırma Yöntemi*, Fakülte Yay., Isparta, 2012.

Bali, R. N., *Tarz-ı Hayattan Life Style'a*, İletişim Yay., İstanbul, 2013.

Barth, F., *Etnik Gruplar ve Sınırları*, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2001.

Baudrillard, J., *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deceçaylı vd., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2008.

Bauman, Z., *Parçalanmış Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014.

Ben-Rafael, E. ve Sharot, S., *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Bobbio, N., "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", *Sivil Toplum ve Devlet*, ed. John Keane, çev. Levent Köker vd., Yedi Kıta Yay., Ankara, 2004.

Bohn, C., "Inclusion and Exclusion: Theories and findings. From exclusion from the community to including exclusion", *Strangers and Poor People*, ed. Andreas Festrich/Lutz Raphael, Peter Lang Publishing, Frankfurt, s. 35-53, 2009.

Bourdieu, P., *Distinction*, Harvard College and Routledge, ABD, 1984.

—, *Akademik Aklın Eleştirisi*, çev. P. Burcu Yalım, Metis Yay., İstanbul, 2016.

—, *Pratik Nedenler*, çev. H. Uğur Tanrıöver, Hil Yay., İstanbul, 2015.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L., *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yay., İstanbul, 2014.

Brubaker, R., "Pierre Bourdieu'nün Sosyolojik Yaklaşımı", *Fark/Kimlik, Sınıf*, der. Hayriye Erbaş, Eos Yay., Ankara, 2007.

Bulaç, A., *Göçün ve Kentin Siyaseti*, Çıra Yay., İstanbul, 2009.

Byrne, D., *Social Exclusion*, Open University Press, İngiltere, 2005.

Carpenter, C., *The Formation of Urban Elites: Civic Officials in Late-Medieval York 1476-1525*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of York Centre for Medieval Studies, 18 Eylül 2000.

Casey, E. S., "Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World?", *Annals of the Association of American Geographers*, cilt 91, No. 4, ABD.

Castells, M., *Ağ Toplumunun Yükselişi*, Bilgi Ünv. Yay., İstanbul, 2013.

Cornell, S., ve Hartmann D., *Ethnicity and Race*, Pine Forge Press, ABD, 2007

Creswell, J. W., *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün, S. Beşir Demir, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2013.

Cuche, D., *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, çev. Turgut Arnas, Bağlam Yay., İstanbul, 2013.

Çakır, R., *Ayet ve Slogan*, Metis Yay., İstanbul, 2014.

Çavdar, A., "Müslüman Gettoda Çakma Modernite", https://www.academia.edu/413086/Müslüman_gettoda_çakma_modernite

Çayır, K., "Gruplararası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık", *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.

Dahinden, J. ve Duemmler, K., *Islam and Gender In The Boundary Work Of Young Adults In Switzerland*, MAPS, Neuchâtel, 2012.

David, M. ve Sutton, C. D., *Social Research*, Sage Publication, Londra, 2004.

De Certau, M., *Gündelik Hayatın Keşfi*, çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.

Demir, Ö., "Anadolu Sermayesi ya da İslâmcı Sermaye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İslâmcılık, cilt 6, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Dubiel, H., *Yeni Muhafazakârlık*, çev. Erol Özbek, İletişim Yay., İstanbul, 2017.

Dursun, D., "Devleti Küçültmek Özgürlük Sorunudur", *Yeni Zemin*, sayı 8, İstanbul, 1993.

Erder, S., "Nerelisin Hemşerim", *Küresel ile Yerel Arasında İstanbul*, haz. Metis Yay., İstanbul, 2006.

—, *İstanbul Bir Kervansaray (mı?)*, İstanbul Bilgi Ünv. Yay., İstanbul, 2015.

Erkilet, A., "Düzgün Aileler 'Yeni Gelenler'e Karşı: Korku Siyaseti, Tahliyeler ve Kentsel Ayrışma", *Müstesna Şehrin İstisna Halleri*, Sel Yay., İstanbul, 2013.

Featherstone, M., *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996.

Field, J., *Sosyal Sermaye*, çev. Bahar Bilgen, Bayram Şen, İstanbul Bilgi Ünv. Yay., İstanbul, 2008.

Füzer, K. ve Monostori, J., "Social Capital, Social Exclusion and Rehabilitation Policy in the Hungarian Urban Context", *Urban Social Capital*, ed. Joseph D. Lewandowski vd., Routledge, ABD, s. 31-76, 2016.

Giddens, A., *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, İletişim Yay., İstanbul, 2014.

—, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yay., Ankara, 2000.

Göle, N., *Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul, 2000.

—, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, çev. Zehra Cunillera, Metis Yay., İstanbul, 2015.

Gönlügür, E., "Kentsel Ayrışmanın Yeni Alamet-i Farikası Kapılı Cemaatler", *Birikim*, sayı 232-233, İstanbul, 2008.

Gülalp, H., *Kimlikler Siyaseti*, Metis Yay., İstanbul, 2014.

Harrits, G. S., "Social Closure Revisited: Professions between knowledge and power", Paper presented at Nordic Conference on Professions: Old authorities and new legitimacy Aarhus, 25-26 Ekim, s. 1-17, 2012.

Hillier, J. ve Rooksby, E., *Habitus: A sense of Place*, Ashgate Publishing Limited, ABD, 2002.

Hout, M. vd., "Post-Endüstriyel Toplumlarda Sınıfların Kalıcılığı", *Fark/Kimlik, Sınıf*, der. Hayriye Erbaş, Eos Yay., Ankara, 2007.

Işık, O., "Değişen Toplum/Mekân Kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması", *Toplum ve Bilim*, sayı 64-65, İstanbul, 1994.

Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M. M., *Nöbetleşe Yoksulluk*, İletişim Yay., 2013.

Jourdain, A. ve Naulin, S., *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, çev. Öykü Elitez, İletişim Yay., İstanbul, 2016. Vegard Jarness, *Class, Status, Closure*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Bergen, 2013.

Kanık, C., *Almanya Doğumlu Türkiye Gençliğinde Dinî Tutum ve Davranışlar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Kanık, C., "Türkiyeli Göçmenler, Çokültürlülük ve Kültürlerarasılık (Almanya Örneği)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt IV, sayı 2, 2017.

Karpat, K. H., *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, çev. Abdülkerim Sönmez, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.

Keyder, Ç., "Enformel Konut Piyasasından Küresel Konut Piyasasına", *Küresel ile Yerel Arasında İstanbul*, haz. Metis Yay., İstanbul, 2006.

Kırkpınar, B., *Blasphemy Between Free Speech and Hateful Speech*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2016.

Knox, P. ve Pinch, S., *Urban Social Geography*, Pearson Education Limited, İngiltere, 2010.

Kurtuluş, H., "Mekânda Billurlaşan Kentsel Kimlikler: İstanbul'da Yeni Sınıfsal Kimlikler ve Mekânsal Ayrışmanın Bazı Boyutları", *Doğu-Batı Dergisi*, Ankara, 2003.

—, "Bir Ütopya Olarak Bahçeşehir", *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, ed. H. Kurtuluş, Bağlam Yay.,, İstanbul, 2005.

—, "İstanbul'da Kapalı Yerleşmeler Beykoz Konakları Örneği", *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, ed. H. Kurtuluş, Bağlam Yay., İstanbul, 2005.

Lamont, M. ve Molnar, V., "The Study of Boundaries In The Social Sciences", *Annual Review of Sociology*, cilt 28, s. 167-195, 2002.

Malcolm, A., "Social Inclusion, Social Exclusion and Social Closure: What Can We Learn From Studying The Social Capital of Social Elites", International Conference on Engaging Communities, Brisbane, Ağustos, 2005.

Mardin, Ş., *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul, 1991. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2005.

Merriam, S. B., *Nitel Araştırma*, çev. Selahattin Turan, Nobel Yay., Ankara, 2013.

Mert, N., *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007.

Mollaer, F., *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yay., İstanbul, 2014.

Monzó, E., "Legal and translational occupations in Spain", *Identity and Status in the Translational Professions*, ed. Rakefet Sela-Sheffy vd., John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/ Philadelphia, s. 11-30, 2011.

Munck, R., *Globalization and Social Exclusion: A Transformationalist Perspective*, Kumarian Press, ABD, 2005.

Musterd, S., ve Ostenford, W., "Social Exclusion, Segregation and Neighborhood Effects", *Cities of -Europe*, ed. Yuri Kazepov, Blackwell Publishing, ABD, 2005.

Öncü, A. ve Weyland, P., "Küreselleşen Kentlerde Yaşam Alanı ve Toplumsal Kimlik Mücadeleleri", *Mekân, Kültür, İktidar*, der. Ayşe Öncü, Petra Weyland, İletişim Yay., İstanbul, 2005.

Özdalga, E., *İslamcılığın Türkiye Seyri*, çev. Gamze Türkoğlu, İletişim Yay., İstanbul, 2006.

Özet, İ., *Bir Eğitim STK'sı Modeli Olarak Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya, 2007.

Parkin, F., "Strategies of Social Closure in Class Formation", *The Social Analysis of Class Structure*, Ed. F. Parkin, Tavistock Press, Londra, s. 1-18, 1974.

—, "Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique", *Social Class and Stratification*, ed. R. F. Levine, Rowman&Littlefield Publishers, ABD, s. 121-142, 2006.

Pattaroni, L. ve Pedrazzini, Y., "Insecurity and Segregation: Rejecting an Urbanism of Fear", *Cities: Steering Towards Sustainability*, ed. Jacquet P., vd., Delhi: Teri Press, s. 177-187, 2010.

Payne, G. ve Payne, J., *Key Concepts in Social Research*, Sage Publication, Londra, 2004.

Pérouse, J. F., "İstanbul'un Eski Çeperlerinde Yeni Bir 'Kentsel Kimlik' Yaratma Çabası: Yerel Adil Düzen'den Küreselleşen Piyasa Arayışlarına Başakşehir Hikâyesi.", Bahçeşehir Üniversitesi Kültür ve Mekân Toplantıları Ulusal Sempozyum 1, der. H.T. Yıldız ve A. Eyüce, İstanbul, s. 24-28, 2007.

—, *İstanbul'la Yüzleşme Denemeleri*, İletişim Yay., İstanbul, 2014.

Savage, M. ve Warde, A., "Modernity, Postmodernity and Urban Culture", *Cities and Society*, ed. Nancy Kleniewski, Blackwell Publishing, Birleşik Krallık, s. 72-80, 2005.

Sennett, R., *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak - Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013.

—, *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2011.

Silva, E. B. vd., "When Whites Flock Together: The Social Psychology of White Habitus", *Critical Sociology*, cilt 32, No. 2-3, Koninldijke Brill Nf, Leiden, s. 229-253, 2006.

Silver, H., *Social exclusion and social solidarity: Three paradigms*, International Institute for Labour Studies, İsviçre, 1994.

—, *The Process of Social Exclusion: the Dynamics of an Evolving Concept*, Chronic Poverty Research Centre, Manchester, 2007.

Simmel, G., *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2009.

—, *Modern Kültürde Çatışma*, der. Ali Artun, İletişim Yay., İstanbul, 2015.

Stake, R. E., *Multiple Case Study*, The Guilford Publication, New York, 2006.

Stone, J., "Race, ethnicity, and the Weberian legacy", *American Behavioral Scientist*, cilt 38, No. 3, s. 391-416, Ocak 1995.

Swartz, D., *Kültür ve İktidar*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul, 2015.

Şentürk, H., *İslamcılık*, Çıra Yay., İstanbul, 2011.

Tekeli, İ., *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, cilt 2, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994.

—, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, cilt 3, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, İstanbul, 1994.

Thorns, D. C., *Kentlerin Dönüşümü*, CSA Global Publishing, İstanbul, 2010.

Tuğal, C., *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, çev. Ferit Burak Aydar, Koç Ünv. Yay., İstanbul, 2014.

Turner, B. S., *Statü*, çev. Kemal İnal, Doruk Yay., Ankara, 2000.

—, *Klasik Sosyoloji*, çev. Çetin İdil, İletişim Yay., İstanbul, 2014.

Ünlü, B., *Türklük Sözleşmesi*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018.

Valadbigi, A. ve Ghobadi, S., "Rethinking Social Capital and Civil Society", *Middle East Studies*, Online Journal, No. 6, cilt 3, s. 129-144, 2011.

Veblen, T., *Aylak Sınıfın Teorisi*, çev. Zeynep Gültekin vd., Babil Yay., İstanbul, 2005.

Wacquant, L., *Kent Paryaları*, Boğaziçi Ünv. Yayınları, İstanbul, 2011.

—, "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi", *Ocak ve Zanaat*, der. Güney Çeğin, Emrah Göker vd., İletişim Yay., İstanbul, 2014.

Wallace, R. A. ve Wolf, A., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2012.

Weber, M., *Ekonomi ve Toplum*, cilt 1, çev. Latif Boyacı, Yarın Yay., İstanbul, 2012.

Weininger, E. B., "Bourdieu'nün Sınıf Analizinin Esasları", *Sınıf Analizine Yaklaşımlar*, ed. Erik Olin Wright, Nota Bene Yay., Ankara, 2014.

Weir, R. E., "Social Closure", *Classs In America, An Encyclopedia*, ed. R. E. Weir, cilt 1, Greenwood Press, Londra, s. 790-791, 2007.

Wimmer, A., "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", *American Journal of Sociology*, cilt 113, No. 4, s. 970-1022, Ocak 2008.

Yaşar, M. E., "Dergâhtan Parti'ye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: İskenderpaşa Cemaati", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, cilt 6, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

Yavuz, M. H., "Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 6, İslâmcılık, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

—, *Modernleşen Müslümanlar*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.

—, "Türkiye'de İslâmi Hareketin Dönüşümünde Yeni Burjuvazi'nin Rolü", *AK PARTİ: Toplumsal Dönüşümün Yeni Aktörleri*, ed. M. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010.

Yelken, R., *Cemaatin Dönüşümü*, Vadi Yay., Ankara, 1999.

Yıldırım, E. *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

—, *İktidar Mücadelesi ve Din*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay., Ankara, 2000.

Yılmaz, C., "Orta Sınıflar Üzerine Düşünmek: İstanbul'da Orta Sınıfların Ajandasına Risk Yazmak", *Müstesna Şehrin İstisna Halleri*, der. Ayşe Çavdar - Pelin Tan, Sel Yay., İstanbul, 2013.

Yin, R. K., *Case Study Research*, Sage Publications, ABD, 2009.

Internet Kaynakları

https://www.guncelprojebilgileri.com/3-istanbul/istanbul-avrupa/proje/3047 (26.08.2017).

http://www.montessori.org.tr/montessori/montessori-nedir/ (25.08.2017).

http://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2017/07/30/iki-turkiye-nasil-ayristi-ve-kutuplasti (21.08.2017).

http://www.yenisafak.com/arsiv/1999/temmuz/05/gundem/gund3.html (12.03. 2017).

http://www.radikal.com.tr/turkiye/ayhan-carkin-emniyette-1044071/ (12.03. 2017).

http://www.hurriyet.com.tr/romanlar-evleri-aldilar-projeyi-gostermediler-1123 2808 (04.04.2017).

http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ayse-arman/modern-bir-dervisin-muthis-oykusu-museviydi-sufi-oldu-40019957 (15.05.2017).

http://www.hurriyet.com.tr/ya-isyan-edecektim-ya-teslim-olacaktim-22161180 (15.05.2017).

https://www.youtube.com/watch?v=xu0sn9DvdPw (15.05.2017).

http://emlakkulisi.com/fatihte-ev-kiralari-artti/530813 (16.05.2017).

http://www.hurriyet.com.tr/basaksehirde-uyusturucu-operasyonu-40510658 (20.07.2017).

http://www.fatih.bel.tr/icerik/9/sulukule-projesinde-temel-atildi/ (04.04.2017).

http://www.kalyongrup.com/tr-tr/hakkimizda/donum-noktalarimiz.aspx (05.07.2017).

https://vimeo.com/21486012 (24.08.2017).

http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/gecmisten-bugune-fatih (12.12.2014).

Dergiler

Genç Çınar dergisi, sayı 22, Haziran 2017

Yeni Zemin, "Değişimin Önündeki Engel: Kemalizm", sayı 16, İstanbul, 1994.

4. Etap 220, 222, 255, 266, 305, 306, 310, 314, 315, 318
5. Etap 26, 221-224, 233, 246, 257, 262, 263, 266-269, 275, 277, 278, 280, 281, 295, 301-303, 306, 308, 312, 329
28 Şubat 38, 67, 81-83, 235, 246, 247, 260, 313

AK Parti 25, 38, 58, 83, 88-90, 92, 94, 98, 101, 108, 145, 147-149, 154, 156, 162, 176-178, 183, 184, 188, 227, 241, 315, 316, 318, 333
Akıncılar 38, 44, 45, 71-77, 215, 235
Ayvansaray 87-89, 92, 95, 100, 128, 148, 149, 156, 157, 177, 188, 192, 205, 210

Balat 44, 72, 87-90, 92, 94-99, 102-104, 107, 117, 123, 128, 144-147, 150, 177, 178, 187-189, 191, 192, 195, 205, 333
Başbağlar 25, 133-136, 138, 161, 182, 193, 203, 333
Bourdieu, Pierre 11, 16, 32-35, 238, 239, 261, 264, 287, 317, 341, 342

dayanışmacı kapanma 11, 30, 55, 84, 85, 103, 133, 139, 143, 155, 334
Derviş Baba 194, 195, 334
Dervişler Kahvehanesi 194, 196
dışlayıcı kapanma 12, 16, 18, 21-24, 29-31, 85, 86, 93, 95, 102, 113, 140, 151, 152, 156, 160, 176, 185, 188, 197, 201, 205, 206, 213, 214, 227, 245, 261, 273, 293, 301, 333-336, 339, 343, 345, 346

Fetihler Vakfı 115, 151, 331, 334

Gezi (Olayları) 253

habitus 11, 12, 16, 17, 19-25, 32-38, 41, 43-45, 48, 49, 52, 62, 79, 83-88, 90, 91, 94-96, 98, 99, 107, 111, 113, 14, 117, 122, 124, 126, 128, 133, 136, 139-143, 152, 153, 155, 156, 158, 161, 164, 167, 175, 176, 179, 180, 186-190, 192, 193, 195, 201, 203, 207-210, 213, 214, 219, 211, 222, 225, 228, 230, 231, 233-237, 240, 241, 244, 247-250, 252, 257, 259, 261, 262, 265, 268-270, 272-280, 282, 283, 285, 287-292,

295, 296, 299, 303, 311-313, 317, 319, 320, 322, 323, 325, 326, 331-333, 335-340, 342-346
habitus dönüşümü 11, 12, 16, 21-25, 36, 84, 107, 111, 141, 143, 153, 214, 230, 273, 290, 326, 340, 343, 344

İnsan ve Medeniyet Hareketi 235, 236, 273, 331
İskenderpaşa 61, 62, 64, 65, 69, 94, 117, 199, 233, 248
İslâmi habitus 20-22, 25, 37, 41, 43, 44, 49, 52, 85, 86, 95, 99, 113, 114, 128, 139, 141-143, 152, 153, 186, 188, 192, 201, 208, 213, 214, 219, 225, 228, 230, 244, 273, 274, 280, 285, 331, 336, 343-346
İslâmi hareket 18, 20, 37, 39-41, 43, 45, 53-56, 59, 60, 62, 67, 71-75, 77, 78, 81, 83, 84, 93-95, 101, 107, 108, 111, 133, 187, 214, 216, 225, 231, 235, 238, 241, 329
İsmailağa Cemaati 13, 62, 94, 98, 103, 109, 117, 121, 123-128, 130, 136, 154, 188, 189, 208, 232, 328, 329, 331
İsmailağa Vakfı 120, 156

Karagümrük 25, 46, 47, 48, 90, 91, 95, 98, 133-137, 150, 159, 161, 162, 171, 172, 174-176, 179, 181, 183, 198-201, 203, 205, 335
karşı-ağlar 41
kentsel dönüşüm 96, 128, 154-156, 159, 160, 162-172, 186, 190, 191, 198, 205-211, 334
KİPTAŞ 214, 219, 220, 222, 231, 262, 302, 306, 307, 318, 329
kültürel sermaye 22, 35, 115, 151, 200, 202, 205, 264, 266-269, 272, 279, 287, 292, 299, 334, 337
Kürtler 20, 22, 89, 93, 95, 96, 102, 144-151, 161, 333, 334

laik habitus 320, 322

Maviay 104-106, 178, 187, 192
Menzil Cemaati 25, 128-133, 187, 331
Milli Görüş Hareketi 38, 54-56, 58, 59, 73, 78, 79, 108, 187, 201, 231, 234, 239, 318
MTTB 72-76
mülteci 21, 22, 91, 95, 96, 101, 111, 112, 118, 144, 169, 170, 173-186, 194, 223-225, 230, 243, 333-335, 340

Onurkent 246-251, 254, 313, 336
Oyakkent 251-254, 263, 264, 269, 313, 336

Parkin, Frank 17, 18, 27, 30, 31, 55, 85, 142, 341, 342
patrikhane 45, 93, 187-193, 195, 335

Romanlar 22, 57, 95, 96, 128, 132, 133, 144, 150, 152-165, 167-173, 195, 196, 210, 211, 333, 334
Selametköy 215-217
sembolik sınır 95, 98, 118, 128, 144, 244, 245, 254, 261, 268, 269, 313, 328, 329, 332, 333, 336, 337
sembolik şiddet 317
Sennett, Richard 309, 310, 312
sınıf habitusu 22, 34, 221, 244, 261, 262, 275-277, 279, 282, 283, 288, 289, 295, 296, 312, 317, 333, 337-339
simgesel sermaye 35, 111, 238, 240
Simmel, Georg 182, 309
sosyal kapanma 11, 16, 17, 21, 23, 27-34, 36, 38, 39, 53, 57, 69, 95, 96, 140, 143, 150, 176, 201, 205, 213, 227, 244, 292, 327, 340-343
sosyal sermaye 19, 49, 50, 96-99, 234, 235, 237, 238, 267, 302, 312, 327-329, 333, 342
statü grupları 29, 62, 264, 315
STK Platformu 234, 236, 238-240, 254, 269, 294, 330
Sulukule 57, 95, 154-157, 159, 160, 162-171, 174, 204, 209-211, 334

Suriyeli 22, 95, 96, 101, 111, 112, 118, 126, 144, 150, 169, 170, 173-179, 181, 182, 184, 185, 204, 223, 224, 229, 243, 334

taktik 318-322
TEKBİR Giyim 220
TÜRGEV 77, 80, 83, 107, 111, 112

Weber, Max 11, 16, 17, 27-30, 32, 40, 244, 306, 341, 342

"Daha önce birlikte yaşadığınız insanlarla aranızdaki sosyal-ekonomik mesafe açıldığı zaman, birlikte yaşama imkânı da ortadan kalkabiliyor... Tatil dönüşleri bile dert oluyor artık... Tatilden dönmüşsünüz, bronz bir tenle eve çıkacaksınız. İnsanlarla karşılaşıyorsunuz... Rahatsız oluyorsunuz ve rahatsız ediliyorsunuz... Diyorsunuz ki 'Bunlardan rahatsız olmayacağım bir mekâna gideyim.' Dolayısıyla... Başakşehir'e taşınmak, psikolojik bir rahatlık da sağlıyor bizlere. Çünkü burada hemen hemen herkes aynı seviyede."

Peyami Safa'nın *Fatih Harbiye* romanı (1931), Batılı, modernist orta sınıf seçkin zümreyle geleneksel, dindar-muhafazakâr muhit arasındaki çelişkinin simgesi, doğrusu biraz da klişesi olmuştur. Bu kitap, 21. yüzyıl Türkiyesi'nin ilk on yıllarında bir başka sınıfsal ve toplumsal-kültürel çelişkiye dikkat çekiyor: Fatih-Başakşehir. Dindar-muhafazakâr yoksullar ve zenginler arasındaki çelişki.

İrfan Özet, **İslâmî** *habitus*'un, yani hal ve davranışa, beğeni ve zevklere yansıyan içselleşmiş eğilimlerin, nasıl dönüşmekte olduğunu ele alıyor incelemesinde. Ekonomik rasyonaliteye dayanan bu eğilimlerin, kentte tutunma ve **yükselme** mücadelesindeki işlevini ve dönüşümünü gösteriyor.

O dönüşümün temel bir veçhesini de, sınıfsal ayrışma oluşturuyor. Fatih ve Başakşehir arasında olduğu gibi, buraların kendi içinde de gitgide yol alan bir ayrışma... Bu dinamiğin arkasında, sosyal sermaye ağlarının, dinî grup ağlarının ve sivil toplum kuruluşu ağlarının değişimi var. Kentsel dönüşümün etkileri ve dört koldan gelişen sınıfsal dışlama mekanizmaları var. Muhafazakâr gündelik hayat tarzının ve "aile modelinin", taşralı ve (kendi "ikoncanlar"ını da yaratan) "elit" hallerinin farklılaşması var.

Türkiye'nin geçirmekte olduğu sosyolojik dönüşüm sürecinin önemli bir cephesini aydınlatan bir çalışma. ■



iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2649-7