Aksu Akçaoğlu

Zarif ve Dinen Makbûl

Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu



iletişim

AKSU AKÇAOĞLU 1982'de Tekirdağ'da doğdu. İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktora derecelerini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden aldı. 2014-2015 akademik yılında UC Berkeley Sosyoloji Bölümü'nde misafir araştırmacı olarak bulundu. 2017'den beri Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün akademik kadrosundadır. Temel ilgi alanları, kentsel mekân ve tüketim, toplumsal farklılaşma ve iktidar, muhafazakâr siyaset ve toplum kuramıdır.

İletişim Yayınları 2700 • Araştırma-İnceleme Dizisi 444
ISBN-13: 978-975-05-2543-8
© 2018 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2018, İstanbul
2. Baskı 2019, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
YAYINA HAZIRLAYAN Nurdan Bayşahan
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Burak Ciritçi
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Berkay Üzüm

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. 10721
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

AKSU AKÇAOĞLU

Zarif ve Dinen Makbûl

Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu

iletişim

Müge'ye...

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar ... 9

Giriş ... 11

Muhafazakârlık ve İslâmcılık ayrımını yeniden düşünmek ... 15

BİRİNCİ BÖLÜM

Fikirlerden Eğilimlere: Muhafazakâr Faillerin Muhafazakârlığı ... 21

Muhafazakârlığı Bourdieu'yle düşünmek ... 24

Kenti Bourdieu'yle düşünmek ... 29

İKİNCİ BÖLÜM

Siyasi Mücadeleler ve Sembolik Kutuplaşma: Bedensel Muhafazakârlığın Kaynakları ... 33

Sembolik kutuplaşma: Siyasi ayrımların toplumsal yeniden üretimi ... 34

İslâmcı muhafazakârlık ve yükselen kolektif ortodoksi ... 39

AKP'nin yükselişi ve kolektif ortodoksinin çöküşü ... 43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Muhafazakârlığın Etnografisi ... 47

Araştırma merakının oluşumu ve araştırma alanının seçimi ... 48

Alana girme sancıları ve araştırma yöntemi ... 50

Araştırma konusu ve yöntemi olarak muhafazakâr habitus ... 51
Araştırma edimleri ve verilerin üretilmesi ... 59

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇUKURAMBAR'IN TOPLUMSAL ÜRETİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ ... 63
Köyden gecekondu mahallesine ve sonrasına: Çukurambar'ın dönüşümü ... 66
Çukurambar'ın orta sınıflaşması ... 72
Sembolik iktidar ve Çukurambar'ın muhafazakârlaşması ... 77

BEŞİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂR ORTA SINIF BEĞENİSİ: ZARİF VE DÎNEN MAKBÛL ... 81
Muhafazakâr orta sınıflarda yeni olan ne? ... 84
Aile bağları ve temel muhafazakâr eğilimler ... 91
Muhafazakâr orta sınıf konumuna çıkan toplumsal güzergâhlar ... 99
Zarif ve dînen makbûl olanın tercihi ... 106
Sembolik ürünler piyasasının bütünleşmesi ve muhafazakâr moda dergileri ... 108
İnanç-temelli eşmantıklı tercihler ... 115

ALTINCI BÖLÜM

İNŞA EDİLMİŞ MUHAFAZAKÂRLIK: BENLİK VE TOPLUMSAL DÜNYA HAKKINDA MUHAFAZAKÂR GÖRÜŞLER ... 125
Müslüman iç dünyayı eğitmek ... 130
Toplumsal dünyanın muhafazakâr temsili: Kültürel birlik vurgusu ve gizli düşmanlar korkusu ... 137
Zihinsel bir kategori olarak devlet düşüncesinin edinimi: Siyasi sosyalleşmenin ve dergilerin rolü ... 140
Siyasi gündem ve muhafazakâr bakış ... 147

SONUÇ

SEMBOLİK KUTUPLAŞMANIN GELECEĞİ ... 155

KAYNAKÇA ... 161
DİZİN ... 171

KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	Anavatan Partisi
AP	Adalet Partisi
BBP	Büyük Birlik Partisi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
İTC	İttihat ve Terakki Cemiyeti
DP	Demokrat Parti
DT	*Derin Tarih*
FP	Fazilet Partisi
HDP	Halkların Demokratik Partisi
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	Milli Nizam Partisi
MSP	Milli Selamet Partisi
MÜSİAD	Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
ODTÜ	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
RP	Refah Partisi
YMM	Yeniden Milli Mücadele
YMMD	Yeniden Milli Mücadele Derneği

GİRİŞ

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidardaki ilk dönemlerinde, Türkiye'de siyaset sosyolojisinin gündemi, İslâmcı gelenekten ayrılan bu yeni siyasi oluşumun kaynaklarını, muhtevasını ve toplumsal uzamda yaratması muhtemel etkileri anlamaya odaklanmıştı. AKP kuruluş aşamasında siyasi konumunu *muhafazakâr demokrasi* olarak tanımlıyor ve türban sorunundan, Avrupa Birliği (AB) katılım sürecine ve Kürt sorununa kadar Türkiye'nin temel meseleleri hakkında, içinden çıktığı Milli Görüş repertuvarından farklı, reformist bir tutum vaat ediyordu. Özellikle AKP'nin ilk beş yıllık iktidarı döneminde AB'ye katılım müzakerelerinde atılan adımlar, 2001 ekonomik krizinin yıkıcı etkilerinin giderilmesi ve demokratikleşme hamleleri, bu yeni siyasi oluşumun vaat ettiği değişimin somut işaretleri olarak algılandı.

Bu yeni oluşumun tetiklediği değişim, siyaset alanıyla sınırlı değildi. AKP kurulmadan önce İslâmcı partilere oy veren seçmenler arasında da değişimin izlerine rastlamak mümkündü: Genelleşmiş çileci, dayanışmacı ve muhalif İslâmcı duruş zayıflarken, muhafazakâr hayat tarzların-

daki farklılaşma hız kazanıyor ve görünürlüğünü artırıyordu. Burjuva kültürüyle barışık muhafazakâr orta sınıf beğenisinin yaygınlaşması, sözünü ettiğimiz değişim emarelerinin en dikkat çekici olanıydı. Bu yeni muhafazakâr beğeni, eski bir gecekondu mahallesi olan Çukurambar'daki sosyomekânsal dönüşümle özdeşleştiriliyordu.

Çukurambar sakinlerinden Eren, bundan yirmi yıl önce üniversite öğrencisiyken, her hafta Cuma namazından sonra, üniversitelerde uygulanan türban yasağını protesto etmek için düzenlenen gösterilere katılıyordu. İslâmcı bir aktivist olarak, muhafazakârlar üzerindeki baskıyı Batı hayranı düzen partilerinin marifetiyle ortaya çıkmış ve ahlâki olarak çökmüş bir toplumsal düzenin işareti olarak görüyordu. Batı taklitçiliği, faizci kapitalizm ve siyonizm kıskacındaki Türkiye'nin tek kurtuluş yolu olarak, Milli Görüş Hareketi'nin *adil düzen* programını görüyordu. Yirmi yıl sonra bugün, Eren'in ütopyacı aktivizmi buharlaşmış gibi görünüyor. Eren bugün tekrar düşündüğünde, adil düzen programını gerçeklerden uzak, hoş bir rüya olarak görüyor. Bu nedenle de alternatif bir İslâmi düzen kurmak yerine, demokratik yollarla mevcut düzenin normalleştirilmesini önemsiyor. Siyasi görüşlerindeki değişime hayat tarzındaki değişiklik de eşlik ediyor. Örneğin, beş yıl önce taşındığı Çukurambar'da hafta sonları ailesi ve arkadaşlarıyla branç yapıyor, formunu korumak için düzenli olarak spor salonuna gidiyor ve yılda en az bir kez tatil amaçlı yurtdışına çıkarak yeni yerler görüyor. Kendisine Çukurambarlılara yöneltilen *Müslüman burjuvazi* eleştirisini hatırlattığımda yüzünü ekşiterek cevap veriyor: "Eleştiriler kötü niyetli; muhafazakârların sosyal hayata aktif katılımı Türkiye'nin normalleşmesinden başka bir şey ifade etmiyor."

Bu çalışma, Kasım 2012 - Haziran 2013 tarihleri arasında Çukurambar'da yürütülmüş bir etnografik araştırmaya

dayanarak, muhafazakâr siyasetteki dönüşümün, muhafazakâr orta sınıf hayat tarzları ve stratejileri üzerindeki etkilerini sorguluyor. Daha geniş bir açıdan bakıldığında, bu çalışma, Türkiye'de son kırk yılda muhafazakârlık üzerine artan akademik ilginin parçası olarak görülebilir. Özellikle, Refah Partisi'nin (RP) erken 1990'lardaki yükselişini takiben yoğunlaşan akademik çalışmalar, İslâmcı siyasete, alternatif kurumlara, muhafazakâr kent hayatına ve laik devletle gerilime odaklandılar.

Daha ayrıntılı bir şekilde tasnif etmek gerekirse muhafazakârlık araştırmaları, İslâmcı partiler (Çakır, 1994; Ayata, 1996; Gülalp, 1999), radikal hareketler (Erkilet, 2005; Irzik, 1998), dinî cemaatler (Mardin, 1989; Ayata, 1991; Atay, 1996), dinî bürokrasi (Gözaydın, 2008; Kara, 2005), din eğitimi (Akşit, 1991; Rutz, 1999), yayımcılık (Ayata-Güneş, 1991; Acar, 1991; Kentel, 2005), muhafazakâr entelektüeller (Meeker, 1991; Dağı, 2004; Taşkın, 2007), İslâmcı kadınlar (Demir, 1998; Saktanber, 2005), tesettür ve metalaşma (Göle, 1996; Yashin, 2002; Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008); muhafazakâr burjuvazi (Göle, 1997; Yankaya, 2014), muhafazakâr hoteller (Bilici, 2000), moda (White, 1999; Gökarıksel ve Secor, 2009; Sandıkçı ve Ger, 2010), girişimcilik (Adaş, 2006; Cengiz, 2013), dayanışma örgütleri (Kadıoğlu, 2005) ve taşra siyaseti ve kültürü (Bora, 2005; Çiğdem, 2001) üzerine yoğunlaştı. AKP'nin kuruluşunu takiben ise İslâmcılıktaki dönüşümün siyasi ve toplumsal etkilerini konu alan yeni bir araştırma alanı ortaya çıktı (Çavdar, 2013; Şen, 2010; Eligür, 2010; Tuğal, 2009; Özbudun ve Hale, 2009; Genel ve Karaosmanoğlu, 2006).

Böylesine zengin bir akademik üretimden beslenen bu çalışmanın esin kaynağında ise iki etnografik araştırma bulunuyor. Bunlardan ilki, Saktanber'in (2002) *Living Islam*'ı. Ankara'nın şehirden yalıtılmış bir muhafazakâr orta sınıf si-

tesinde yürüttüğü araştırmada Saktanber, kadınların deneyimleri ve söylemleri üzerinden İslâmi hayat tarzının icadını araştırdı. Geniş bir tarihsel ve toplumsal bağlama yerleştirdiği İslâmi hayat tarzının merkezinde bulunan inanç ve beğeninin, birbirinden ayrılamayacak şekilde iç içe geçmiş olduğunu gösterdi. Saktanber'in sorularından, araştırma tekniğinden ve temel bulgularından esinlenen bu çalışma, muhafazakâr hayat tarzının orta sınıf erkekler tarafından nasıl deneyimlendiğini sorgulaması itibarıyla *Living Islam*'ın erkek dünyasındaki karşılığı olarak düşünülebilir.

İkinci esin kaynağı ise Tuğal'in (2009) *Pasif Devrim*'i. Tuğal, Sultanbeyli'de yürüttüğü etnografik araştırmadan yola çıkarak, İslâmcı muhalefetin kapitalizm tarafından nasıl massedildiğini, İslâmcıların gündelik hayat deneyimleri üzerinden inceledi. AKP'nin kurulmasını takiben yaşanan siyasi dönüşümün, İslâmcı işçi sınıfının gündelik hayatı üzerindeki izlerini sürerek, massedilmenin siyasi toplumla sivil toplumun bütünleşmesinin ürünü olduğunu ileri sürdü. Tuğal'in araştırma tekniğinden ve argümanlarının derinliğinden esinlenen bu çalışma, AKP'nin kurulmasını takiben muhafazakâr orta sınıf beğenisinde yaşanan dönüşümleri *sembolik ürünler piyasasının bütünleşmesi* olarak ele alması itibarıyla *Pasif Devrim*'in orta sınıf dünyasındaki karşılığı olarak düşünülebilir. Her ne kadar bu iki çalışmayla gizli bir diyalog olarak kaleme alınmış olsa da, bu çalışma başvurduğu kuramsal yaklaşım itibarıyla her iki esin kaynağından ayrılır.

Zarif ve Dînen Makbûl, Pierre Bourdieu'nün geliştirdiği analitik yöntemi temel alır. "Bilimsel bilginin bir boşluğu doldurmaktan ziyade mevcut 'kendiliğinden bilgi'den kopmak suretiyle ilerlediğini" (Wacquant ve Akçaoğlu, 2017: 42) savunan Bachelardçı epistemolojik görüşten hareket eden bu yaklaşım, bir araştırma nesnesinin sosyolojik ince-

lemesini, onun akademik ve gündelik dildeki yerleşik tanımına düşünümsel bir ışık tutarak başlatır. Gelişigüzel sosyolojiye eleştiri olarak geliştirilmiş bu yaklaşımın ilk adımı olarak, muhafazakârlık kavramını mercek altına alıyorum ve çalışma boyunca niçin İslâmcılık yerine muhafazakârlık terimini tercih ettiğimi açıklığa kavuşturuyorum.

Muhafazakârlık ve İslâmcılık ayrımını yeniden düşünmek

Türkiye'de İslâmcılık hakkındaki yaygın kanaat, onun muhafazakârlıktan daha sert ve özgün bir ideoloji olduğudur. Bu yaygın kanaati besleyen iki kaynaktan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, araştırmacının İslâmcılığın özgün bir ideoloji olduğuna dair peşin hükümlülüğüdür. Gerçekten de İslâmcılığa temel biçimini veren "inanç eksenli toplumsal hayat, piyasa ekonomisi ve devlet" yaklaşımının, Müslüman toplumlar dışında dünyanın hiçbir yerinde, muhafazakâr olarak sınıflandırılabilecek güçlü bir somut karşılığı bulunmamaktadır. Bu özgünlük, modern muhafazakâr düşüncenin en sert damarlarından birine kaynaklık eden *de Bonald* ve *de Maistre*'nin *mutlak monarşi ve güçlü kilise* taleplerinde somutlaşan gelenekçiliğiyle (bkz. Kirk, 1995) karşılaştırıldığında daha da perçinlenir. İslâmcılığın bir ayağı Osmanlı İmparatorluğu, diğer ayağı ise sahabe dönemine uzanan "altın çağ" anlatılarına referansla kurguladığı "inanç temelli devlet, ekonomi ve toplum" görüşünde, gelenek devrimden çok daha önce başlayan yabancılaşma sürecinde yitirilmiş olduğundan, yeniden inşa edilip canlandırılmayı beklemektedir.

Fakat, yukarıda değindiğimiz bu özgünlüğü, saf düşünsel bir üretim olarak görmek, İslâmcılığın muhafazakârlıkla paylaştığı yapısal unsurların gözden kaçmasına yol aça-

bilir. Bu da araştırmacının peşine düştüğü özgünlüğün, belirli bir tarihsel dönemde verilen iktidar mücadelelerinde örülmüş muhafazakâr bir mevziden biçimlendirildiğini tespit etmeyi güçleştirir. Her şeyden önce, muhafazakâr ideoloji saf düşünsel bir çabanın ürünü değildir. Muhafazakâr düşünceyi mümkün kılan temel unsur, muhafazakârların toplumun doğası olarak gördüğü ilkelerin birer sabit fikir işlevi üstlendiği eski rejimi ayakta tutan iktidar ilişkilerinin alaşağı edilmesidir. Dolayısıyla, muhafazakâr ideolojinin temel ve öncelikli niteliği, yeni iktidar ilişkilerinin aydınlanma felsefesini rehber edinerek tesis ettiği *yeni düzene karşı tâbî olan konumdan geliştirilmiş, din ve gelenek temelli kötümser bir eleştiri* olmasıdır. Muhafazakâr eleştirinin farklı coğrafyalarda paylaştığı ortak ilkeler bulunmakla birlikte,[1] Heywood'un (1992) da belirttiği gibi, bu ilkelerin büründüğü form, iktidar mücadelelerinin seyrine göre farklılık gösterir: Liberal muhafazakârlık, otoriter muhafazakârlık ya da devrimci muhafazakârlık gibi. İktidar mücadeleleri merceğinden bakıldığında, İslâmcılık, muhafazakâr ideolojinin Müslüman toplumlar arasında 19. yüzyılda ortaya çıkmış özgün formlarından biridir. Dolayısıyla, İslâmcı düşüncenin özgün muhtevasının kaynağı da bu iktidar mücadelelerinde ve bu mücadelelerin eski düzen üzerinde yarattığı etkilerde aranmalıdır.

İslâmcılık-muhafazakârlık ayrımını üreten ikinci ve daha güçlü kaynak ise Türkiye'de devletin geliştirip dayattığı meşru muhafazakârlık tanımıdır. Türkiye'de İslâmcılık ye-

1 Muhafazakâr düşüncenin karakteristik unsurları arasında "insanın kusurluluğu, insan bilgisinin sınırlılığı, geleneksel kurumların işlevselliği, geleneklerin, âdetlerin ve alışkanlıkların toplumsal hayattaki merkezî önemi, tarihselliğin ve toplumsal özgünlüğün kolektif kimliği biçimlendirmekte rakipsizliği, aydınlanmanın özgür bireyine karşı toplumsal düzenin zorunlu kıldığı sorumluluk ve görev savunusu ve bir sembolik kaynak olarak dinin rakipsizliği" sayılabilir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Muller, 1997.

ni düzenin doğum sancılarının hissedildiği 19. yüzyılda, din alanı içinde heretik bir müdahale olarak doğdu. Dolayısıyla, filizlenme döneminde İslâmcılık, doğrudan yeni düzene karşı bir tepki olmaktan ziyade, gelmekte olan yeni düzenin İslâm'a yönelik geliştirdiği tutuma karşı tepkiydi. Kökleri 15. yüzyıla uzanan İslâmî canlanmacılık akımını takip eden Cemaleddin Efganî ve Muhammed Abduh'un biçimlendirdiği İslâmcılığın bu ilk formu, Avrupa'da gelişen "İslâm ilerlemeye engeldir" yargısını çürütme girişimiydi (Mardin, 1991). Efganî ve öğrencisi Abduh'a göre sorunun kaynağı İslâm'da değil, İslâm üzerinde tekel kuran ulemanın geliştirdiği yorumdaydı. Çözüm de bu yerleşik ve yaygın yorumun üstesinden gelecek ve gerçek İslâm'ı gün yüzüne çıkaracak dînî aydınlanmadaydı. Böylelikle tetiklenecek bir kültürel uyanış (ya da İslâm medeniyeti rönesansı) kurulacak siyasi birliğin de temelini oluşturacaktı.

Dışarıdan yöneltilmiş güçlü bir tehdide karşı devleti ve dini muhafaza etmek için yenilenmeye davet eden İslâmcılığın bu ilk formu, takip eden dönemde kuvvetli bir temel ve ilham oluşturdu. II. Meşrutiyet'e kadar İslâmcılığın Türkiye'deki güzergâhı "yenilenmenin uygun yöntemi nedir?" sorusu etrafında biçimlendi. Yeni Osmanlıların öncülük ettiği bu yeni düşünsel patika, Tanzimat'tan beri yürütülen "taklitçi ve yüzeysel reformların" eleştirisiydi. II. Meşrutiyet'e kadar devam eden bu süreç aynı zamanda gelmekte olan yeni düzenin meşru tanımını üretme mücadelesiydi. 1908'de İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) yönetime el koyunca, gelmekte olan yeni düzenin niteliği hakkındaki belirsizlik de son bulmuş oldu. İTC'nin zaferi, aynı zamanda, İslâmcıların yeni düzeni tanımlamak için uzunca bir süredir verdikleri sembolik mücadeleyi kaybettikleri anlamına geliyordu. Böylece İslâmcılık, reformist muhafazakârlıktan reaksiyoner muhafazakârlığa evrilmeye başladı; filizlenme dönemindeki

ılımlı yenilenmecilik yerini hızla yeni düzene karşı kötümser eleştirelliğe bıraktı. Başarısızlıkla neticelenen 31 Mart ayaklanması, İslâmcılığın yeni düzendeki tâbî konumunu onaylamakla kalmadı, aynı zamanda siyasi farklılıkları kutuplaştırarak muhafazakâr kötümserliği daha da sivriltti. Erken Cumhuriyet döneminde, yeni düzen bu kez kaideleştirilerek tesis edilirken, İslâmcı eleştiriler bastırıldı. Aynı dönemde Cumhuriyet devrimleriyle barışık, meşru muhafazakârlık için alan açıldı. Böylelikle, İslâmcılık-muhafazakârlık ayrımı bir devlet kategorisi olarak doğmuş oldu.

Bu ayrımı daha da pekiştiren, İslâmcılığın sömürgecilik deneyimi yaşamış Müslüman toplumlarda Birinci Dünya Savaşı sonrasında büründüğü devrimci form oldu. Mısır'da 1928'de kurulan Müslüman Kardeşler'de ve 1941'de kurulan Pakistan İslâm Cemiyeti'nde somutlaşan İslâmcılığın bu yeni safhası, hem dışarıdaki sömürgecilere hem de içerideki İslâmî olmayan hükümetlere, kurumlara ve kültüre bir tepki olarak ortaya çıktı (Roy, 1994). Tibi'nin (2012) de belirttiği gibi, bu safhada İslâmcılık artık bir yeniden canlanma hareketi olmanın ötesinde, dinin sembolik kaynağını oluşturduğu, somut bir alternatif toplumsal düzen arayışıdır. Bu arayışın Türkiye'deki en güçlü temsilcisi olan Milli Görüş partileri defalarca yasaklandı. Böylece, devletin İslâmcı partiler ve merkez sağdaki partiler ayrımı üzerinden geliştirdiği meşru muhafazakârlık tanımı iyice pekişmiş oldu.

İslâmcılık-muhafazakârlık ayrımını pratik bir gerekliliğe dönüştüren ise reformist İslâmcıların kendilerini *muhafazakâr demokrat* olarak tanımlamaları oldu. Devletin meşru muhafazakârlık tanımının etkileri öylesine güçlüydü ki, 2000'de beşinci Milli Görüş partisi olan Fazilet Partisi (FP) kapatılınca, reformist İslâmcılar bu kısır döngüye son verebilmek için resmî muhafazakârlık tanımıyla barışık yeni bir siyasi konum arayışına girişti. Bu arayışın varış nokta-

sı, 2001'de AKP'nin kurulmasıyla vücut bulan *muhafazakâr demokrasi* oldu. Her ne kadar siyasi ve felsefi temelleri güçlü olmasa da, bu yeni konum sonuçları itibarıyla, İslâmcı siyasetin güzergâhında yeni bir döneme kapı araladı. Bu yeni safhada İslâmcı kadrolar, siyaset alanının yerleşik ilkelerine karşı geliştirdikleri muhalif mesafeyi esnettiler; Tuğal'in (2009) deyişiyle düzenle bütünleştiler. Başka bir deyişle, AKP ile birlikte İslâmcılık ölmedi fakat muhalif, dayanışmacı ve devrimci bir muhafazakârlıktan hem kapitalist piyasa ekonomisiyle hem de belirli ölçüde mevcut siyasi düzenle barışık neo-paternalist muhafazakârlığa evrildi.

Kısacası, muhafazakârlık-İslâmcılık ayrımı sentetiktir. İslâmcılık muhafazakârlığın Türkiye'de büründüğü formlardan biri olup yakın bir geçmişe kadar meşru muhafazakârlık sınırlarının dışında kalmıştır. AKP'nin kurulmasıyla İslâmcı muhalefet düzenle bütünleşmekle kalmadı; aynı zamanda meşru muhafazakârlığın tanımını, İslâmcılığı kapsayacak şekilde genişletti. Dolayısıyla, çalışma boyunca muhafazakârlık kavramını kullandığımda, İslâmcılıktan farklı bir görüşü değil, İslâmcılığı da kapsayan daha genel bir siyasi görüşü kastediyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM

FİKİRLERDEN EĞİLİMLERE: MUHAFAZAKÂR FAİLLERİN MUHAFAZAKÂRLIĞI

İslâmcılığı bir tür muhafazakârlık türü olarak tanımladıktan sonra, muhafazakârlığı daha derinlikli bir biçimde tartışabiliriz. Akademi alanındaki genel eğilim, muhafazakârlığı bir fikirler seti, özgün bir ideoloji olarak incelemektir. Muhafazakâr ideoloji, büyük dönüşümler çağına özgü toplumsal çalkantı içinde doğdu. Ulus-devletin doğuşu, kapitalizmin yükselişi, aydınlanma felsefesinin yeni toplumsal düzene ve devlete biçim vermesi, hızlanan kentleşme, laikleşme ve bireyselleşme muhafazakârlığın bir tepki olarak doğduğu toplumsal çalkantının dinamikleri arasında sayılabilir (Nisbet, 1952; 2006).

Diğer tüm ideolojiler gibi muhafazakârlık, mevcut toplumsal düzeni dönüştürmek ya da yeni bir toplum düzeni kurmak amacıyla verili toplumsal gerçekliği fikirlerden örülü temsiller aracılığıyla işleyip biçimlendiren özgün bir düşünce sistemidir. Muhafazakâr ideoloji, aydınlanma felsefesini rehber edinerek biçimlendirilmiş toplum düzenine karşı kötümser ve endişeli bir eleştiriye dayanır. Muhafazakâr ideolojinin temelinde, aklı rehber edinmiş parlak gelecek

hayallerinin zararlı etkilerine karşı, kusurlu bireylerin geleneksel kurumların bilgeliğine ve otoritenin koruyuculuğuna gönüllülükle teslim olmasıyla, ölüler, yaşayanlar ve henüz doğmamışlar arasında kurulacak uyumlu bir bağa dayanan organizmacı bir toplum görüşü yatar (Lee, 2014; Fein, 2011; Beneton, 2011; Brennan ve Hamlin, 2004; Scruton, 2001; Müller, 1997; Kirk, 1995).

> ... Magna Carta'dan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'ne varıncaya dek anayasamızın temel politikası, atalarımızdan devralıp gelecek kuşaklara aktaracağımız özgürlüklerimizin ısrarlı bir savunusu oldu... [B]u politika bana derinlikli bir aklın ya da daha güzeli, düşünceye gereksinim duymayan bilgelikten başka bir şey olmayan doğayı rehber edinmenin mutlu bir sonucu gibi görünüyor (Burke, 2009: 33).

Tahmin edilebileceği gibi muhafazakâr eleştirinin nesnesi tarihsel güzergâh içinde değişti: 19. yüzyıl milliyetçi muhafazakârlığı tüm vatandaşların eşit siyasi katılım hakkına dair geliştirdiği itiraz üzerinden evrenselci milliyetçiliği eleştirdi; 20. yüzyılın başlangıcında devrimci muhafazakârlık tüm akılcılık türlerine karşı bir eleştiri olarak doğdu; Soğuk Savaş kapitalist kampın zaferiyle noktalandığında liberal muhafazakârlık, modernitenin kültürel sorunlarına karşı bir eleştiri olarak doğdu (Habermas, 1989; Heywood, 1992; Bora, 1998). Muhafazakâr ideolojinin muhtevasının toplumsal koşullarla birlikte değişmesine rağmen, Mannheim (1999) muhafazakârlığın genel geçer niteliğinin kurgusal ve mümkün olana karşı somut ve verili olanı önceleyen düşünce tarzı olduğunu ileri sürer. *İdeoloji ve Ütopya*'nın (1966) yazarından bekleneceği gibi, muhafazakâr düşünce tarzı toplumsal dünyayla kurulan özgün bir zamansal ilişkinin neticesinde, sosyalizmin gelecek zaman merkezliliğine ve liberalizmin şimdiki zaman odaklılığına karşı geçmiş zamana demir atarak doğdu.

Bir düşünce biçimi ya da fikirler seti olarak muhafazakârlığın dışında, toplumsal uzamda, muhafazakârlıkları doğrudan ideolojik tartışmalardan beslenmeyen muhafazakâr failler bulunur. Muhafazakârlığın sosyolojik olarak incelenmesindeki zorlukların başında, kâğıt üzerindeki muhafazakâr ideolojiyi, toplumsal uzamın çeşitli konumlarındaki muhafazakâr tavrın temeli olarak görmek gelir. Her ne kadar ideolojik zemin, muhafazakârlığa dair gerçekliğin önemli bir boyutunu teşkil etse de, muhafazakârlık araştırmalarını düşüncelerle sınırlandırmanın sonucu, muhafazakârlığı mümkün kılan mantıksal koşulları açıklamakla yetinmektir. Entelektüel söylemi ve siyasi edimleri tek meşru analiz birimi olarak görmenin neticesi, muhafazakârlığın toplumsal gerçekliğini, muhafazakâr temsillere indirgemektir. Böylece, kültürel üretim alanı ve siyaset alanının mantığından toplumsal uzamdaki muhafazakârlara mantık devşiren akademik akıl, muhafazakâr faili muhafazakâr düşünürle özdeşleştirir ve muhafazakârların toplumsal dünyayla entelektüel bir ilişki kurduğunu varsayar.

Muhafazakâr ideoloji ve somut muhafazakâr faillerin muhafazakârlığı arasındaki uçurum için muhafazakâr felsefenin bulduğu çare, tıpkı Kekes'in (1998) yaptığı gibi, somut faillerin tavır ve tutumlarından *doğal muhafazakârlık* kategorisini üretmek ve böylelikle tıpkı aydınlanma felsefesinin evrensel akılcı aktörü gibi, muhafazakâr ideolojiyle uyumlu soyut bir birey inşa etmektir:

> Muhafazakâr olmak, bilinmeyendense aşina olunanı, denenmemiştense denenmişi, hayali olandansa gerçeği, imkân dahilinde olandansa mevcut olanı, sonsuz olandansa sınırlı olanı, uzaktansa yakını, aşırıdansa yeterli olanı, mükemmeldense uygun olanı, ütopyacı mutluluktansa mevcut koşullarda gülümsemeyi tercih etmektir (Oakeshott, 1991: 408).

Bu yaklaşımdaki sorun, kâğıt üzerindeki muhafazakârlıkla somut muhafazakârlık arasında zorlama bir eş-mantıklılık kurma girişimidir. Muhafazakâr felsefe, anlamlardan örülü bir toplumsal dünya inşa eder ve bu dünya içindeki failin muhafazakârlığını verili olarak kabul eder; belirli bir faili muhafazakâr kılan toplumsal koşulları sorgulamaktansa faillerin muhafazakârlığına mantıksal gerekçeler atfeder. Açıkçası, muhafazakâr felsefenin ürünü, Weberci anlamda sosyolojik açıklamayla gerçeklik arasında karşılaştırma yapma imkânı sunan metodolojik bir araçtan ziyade, yaygın kanaatleri yeniden üreten gelişigüzel (spontane) ideal-tipik tanımlardır.

Somut muhafazakârlığın sosyolojisi, muhafazakârların paylaştığı varsayılan fikirlere hapsolmak yerine, muhafazakârların fikirlerden ibaret olmayan toplumsal gerçekliğini bütüncül bir şekilde analiz edebilmelidir. Dolayısıyla, muhafazakârlığın anlamına dair sosyolojik bir sorgulama, bir taraftan herhangi bir faili muhafazakâr kılan nesnel toplumsal koşulların (örneğin sermaye türlerinin dağılımının) tespit edilmesini, diğer yandan da failin belirli bir toplumsal konumdan kendi muhafazakârlığını öznel olarak biçimlendirmesini incelemeye dahil etmek zorundadır. Muhafazakârlığın bütünlüklü bir sosyal analizi için Pierre Bourdieu'nün geliştirdiği kavramsal araçlardan faydalanacağım.

Muhafazakârlığı Bourdieu'yle düşünmek

> Toplumsal dünyanın hakikati, onun mutlak ve şüphe götürmez tanımına erişebilmek için eşit donanımda olmayan faillerin verdiği mücadelenin mükâfatıdır (Bourdieu, 1989: 22).

Bourdieu sosyolojisinin ana hatlarını ayrıntılı bir biçimde işleyen çok sayıda çalışma bulunuyor (bkz. Swartz, 1997; Calhoun vd., 1993). Bu bölümde Bourdieu'nün geliştirdiği

ilişkisel sosyolojiyi ayrıntılı bir biçimde incelemeyeceğim. Bourdieu sosyolojisinin içsel mantığı ve bir araştırma nesnesi olarak muhafazakârlığı inşa etmekteki meziyetleri hakkında daha ayrıntılı bilgi sahibi olmak isteyen okuyucuya, tezimi incelemesini öneririm (bkz. Akçaoğlu, 2017).

Cezayir'de köylülerin topraksızlaştırılması üzerine yürüttüğü erken dönem çalışmalarından, devleti konu alan en güncel çalışmasına kadar Pierre Bourdieu külliyatının omurgasını teşkil eden dört temel ilke bulunur: Akılcı epistemoloji, düşünümsel metodoloji, mücadele temelli toplumsal hayat vizyonu ve tarihsel eylem kavrayışı (Wacquant, 1992). Bu temel ilkeler etrafında biçimlenen Bourdieu sosyolojisi, temelinde *iktidar mücadeleleri, toplumsal konum ve bireysel eylem* arasında kurulan ilişkisel bir bağ bulunan, özgün bir kuramsal bakış geliştirir. Bu özgün bakış açısını mümkün kılan ilk müdahale, iktidarın çoğullaştırılmasıdır. Bu hamle, iktidar tasavvurunda kâr azamileştirmesine dayanan ticari mübadele modelinden, toplumsal uzamdaki *farklılıklar sistemi*ne kayışı yansıtır. Dolayısıyla, toplumsal uzamda bir konumu diğerlerinden ayıran, düzenli ve özerk ne kadar iktidar biçimi varsa, *sermaye* türleri de o kadar çoğaltılabilir (Bourdieu, 1986). İktidarın çoğullaşması, sermaye türlerinin yoğunlaştığı, özerk mücadele mahallerini ifade eden *alan* kavramıyla perçinlenir (bkz. Bourdieu, 1994).

Sermaye türlerinin eşitsiz dağılımı, toplumsal uzamı bir konumlar topografyasına çevirir. Farklı sermaye karması ve hacminin biçimlendirdiği konumlar, içinde faillerin var olduğu toplumsal koşulları ifade eder. Failin içinde yaşadığı bu özgün toplumsal koşullar *habitus*un marifetiyle içselleştirildiğinde, zihinsel yapılara, yani algı, eylem ve düşünce kategorilerine dönüşür. Habitus, "gereklilikleri stratejiye, zorunlulukları seçime dönüştürerek, hayat tarzını oluş-

turan tercihler setine hayat verir" (Bourdieu, 1984: 175). Bourdieu habitus vasıtasıyla, toplumsal hayatın merkezine bilinçli bireyin yerine, *eğilimlerden örülmüş faili* yerleştirir (Bourdieu, 2005). Bourdieu'nün eylem bilimi, toplumsal dünyanın bütünlüklü bir analizini sunarak, eylemin edim halindeki mantığını, onu üreten iktidar ve anlam ilişkileri içinde açığa çıkarmayı hedefler (Bourdieu, 1990). Bunu yaparken de, hem toplumsal dünyanın nesnel yapılarını, hem de failin toplumsal dünyayı inşa etme çabalarını eşit derecede analize dahil eder.

Yukarıda çok kısaca özetlemeye çalıştığım Bourdieu sosyolojisinin içsel mantığı, muhafazakârlık çalışmaları için doğrudan bir anlam ifade etmez. Fakat, muhafazakârlığın ampirik tanımını geliştirebilmek için gerekli kavramsal araçları ve bakış açısını sunar. Muhafazakârlık çok boyutlu ve bu yüzden de tanımlanması zor bir kavramdır: Hem bir *ideoloji*yi, hem bu ideolojiden bağımsız olarak çeşitli iktidar mücadelelerinde geliştirilebilecek *strateji*yi, hem de herhangi bir bireyi muhafazakâr kılan *eğilimler seti*ni ifade eder. Muhafazakârlığın sosyolojik olarak incelenmesini daha da güçleştiren ise kavrama özgü bu bulanıklığı görmezden gelerek akla yatkın bir tanım geliştirmekteki acelecilliktir. Muhafazakârlığı bir ideoloji ya da düşünce tarzıyla özdeşleştirmek, kavramın kısmi gerçekliğine bütünlük atfetmekten ibarettir.

İlişkisel sosyolojinin meziyeti, çeşitli alanlardaki muhafazakâr girişimcilerle toplumsal uzamdaki muhafazakâr failler arasındaki bağlantıya ışık tutabilmesidir. Bir başka deyişle, ilişkisel sosyoloji, muhafazakâr siyaset, felsefe, yayıncılık, edebiyat ve diğer kültür ürünleriyle, yaşanan dünyanın muhafazakârlığını ilişkilendirir. Muhafazakârlık üzerine yürütülen ilişkisel bir sorgulama, kâğıt üzerinde bir tanım geliştirmekle yetinemez. Medvetz'in (2012: 36) de belirttiği gibi,

bir kavramın ilişkisel tanımı, mümkün olan en iyi tanımdan ziyade ampirik bir tanımı vaat eder.

Türkiye'de muhafazakârlığın mevcut ampirik tanımı, muhafazakâr partiler ve halk arasındaki dinî yakınlığı temel alır. Dini, muhafazakâr değerlerin merkez bankası olarak gören bu bakış, bir insanı muhafazakâr kılan dinamiği *dînî kültürel kod*da bulur. Türkiye'deki akademik yaygın kanaati temsil eden bu örtük kültürel yapısalcılıktaki sorun, fiili muhafazakârlığın kaynağının kutsal metinler olduğunu varsaymasıdır.

Bu çalışmada muhafazakârlığı, toplumsal cinsiyet, etnisite, uyruk ve dînî aidiyet gibi *toplumsal görme ve ayrım ilkeleri*nin, çeşitli alanlardaki sembolik girişimciliğin neticesinde büründüğü form olarak tanımlıyorum. Toplumsal görme ve ayrım ilkeleri, bir insanın kadın/erkek, Müslüman/gayrimüslim, Türk/Kürt ya da işsiz/patron olarak dünyayla nasıl ilişki kurması gerektiğini biçimlendiren sembolik çerçevelerdir. Bu görme ve ayrım ilkelerinin "sosyolojik önemi, habitusu biçimlendirmek suretiyle toplumsal uzamı kalıplaştırmalarında yatar" (Wacquant ve Akçaoğlu, 2017: 45). Çünkü kadın ya da erkek olmanın ne anlama geldiğini ve bir kadın ya da erkeğin dünyayı nasıl görmesi gerektiğini biçimlendirmek, aileden hane içi iş bölümüne, ev dekorasyonundan sosyal hayata katılma biçimine kadar geniş toplumsal sonuçlar üretir.

Bu yaklaşıma göre, mevcut fiili muhafazakârlığı biçimlendiren iki süreç bulunur. Bunların ilkinde, siyaset alanı, din alanı, kültürel üretim alanı gibi çeşitli alanlarda verilen mücadelelerin neticesinde, muhafazakâr görme ve ayrım ilkeleri biçimlendirilir. Daha somut biçimde açıklamak gerekirse, siyaset alanında verilen mücadeleler muhafazakâr partileri, bu partilerin programlarını ve söylemlerini biçimlendirir; din alanında verilen mücadeleler makbul bir dinî ha-

yatın nasıl yaşanması gerektiğine dair fikir üreten kurumlara ve bunların söylemine şekil verir; kültürel üretim alanında ise muhafazakâr gazeteler, romanlar, dergiler, filmler, TV programları vb. üretilir. İkinci süreçte ise alanlarda biçimlendirilen görme ve ayrım ilkeleriyle toplumsal uzamdaki failler temas eder: Bir siyasi partinin desteklenmesi, bir dinî kurumun etkinliklerine katılım, bir dergiye abonelik gibi. Böylelikle, çeşitli alanlardaki muhafazakâr girişimcilerin biçimlendirdiği toplumsal görme ve ayrım ilkeleri toplumsal uzamdaki failler tarafından içselleştirilir.

Buradan da anlaşılabileceği gibi, muhafazakâr görme ve ayrım ilkeleri evrensel olmadıkları gibi herhangi bir öze de sahip değildir. Muhafazakârlık tarihsel mücadelelerin parçası olarak biçimlendirilir ve içselleştirilir. Din ve muhafazakârlık arasındaki güçlü ilişki, dinin toplumsal ilişkileri nesneleştirmek için sunduğu zengin sembolik potansiyele dayanır. Fakat, siyasi girişimciler başvurmadığı sürece bu sembolik araçlar muhafazakârlığı kendi başına inşa edemezler. Türkiye'de muhafazakârlık ve İslâm arasında güçlü bir bağ varsa bunun tek kaynağı İslâm'ın içsel mantığı değildir. Bu aynı zamanda, dînen makbûl bir gündelik hayat üretmek için dinî uzmanların, siyasi grupları kurarken siyasetçilerin, kültürel üretim esnasında kültürel girişimcilerin dinî kaynaklara başvurmalarının sonucudur. Muhafazakârlığın özsel bir kaynağı bulunmadığı gibi yekpare bir formu da yoktur. Toplumsal uzamda birbiriyle rekabet halinde çok sayıda muhafazakârlık biçimi bulunur. Muhafazakârlığın meşru tanımı, bu rekabet ortamındaki somut ve sembolik mücadelelerin mükâfatıdır.

Sosyal görme ve ayrım ilkelerine muhafazakâr bir biçim vermek ya da mevcut biçimi dönüştürmek toplumsal hayatta somut sonuçlar üretir. Ailede, okulda, siyasi partide ya da bir dernekte eğilimler seti olarak edinilen bu sembolik ürün-

ler, bir bireyi ya da bireyin içinde yaşadığı toplumsal koşulları muhafazakâr kılabilir. Başka bir deyişle, bu sembolik ürünler, bir kez eğilimler seti olarak içselleştirildikten sonra, failin dünyayı muhafazakâr bir biçimde algılamasına ve yine muhafazakâr biçimde eylemesine yol açan zihinsel bir şemaya dönüşürler.

Kenti Bourdieu'yle düşünmek

Bourdieu genellikle alışılageldik kent sosyologları arasında tasnif edilmez. Fakat, fiziksel uzam, örtük bir biçimde de olsa, onun araştırma programının daimi unsurlarından biridir. Bu ilgi, *toplumsal uzam, fiziksel uzam ve sembolik uzam* arasında kurulan eş-mantıklılığa dayanır: "Toplumsal uzamın yapısı kendisini en açık şekilde, mekânsal zıtlıklar biçiminde, iskân edilen (ya da mülk edinilen) mekânda açığa vurur." (Bourdieu, 1996b: 13). Dahası, "fiziksel uzamda somutlaşmış toplumsal yapılar zihinsel yapılara, sosyal görme ve ayrım ilkelerine dönüşür" (Bourdieu, 1996b: 15).

Her ne kadar fiziksel uzam Bourdieu'nün kuramında önemli bir yer tutsa da, kent sosyolojisinde kuvvetli bir Bourdieucü damardan söz edemeyiz. Painter'ın (2000) da ifade ettiği gibi, bunda Bourdieu'nün antropoloji, eğitim ve kültürel çalışmalarla özdeşleştirilmesinin payı büyüktür. Yine de Bourdieu'yü rehber edinmiş önemli kent çalışmalarından bahsedebiliriz. Bunlar arasında Wacquant'ın (2008) ileri kentsel marjinalliği konu alan, Rosenlund'un (2009) *Ayrım*'dan esinlenerek Norveç'in bir çeper kentindeki sosyoekonomik ve kültürel dönüşümü inceleyen, Fogle'ın (2011) Bourdieu'nün topolojik sosyolojisinin kent çalışmaları için sunduğu imkânları sorgulayan kuramsal çalışmaları sayılabilir. Bunların dışında, Bourdieu'yü rehber edinmiş kent çalışmalarındaki genel sorun, Rosenlund'un (2017) da belirt-

tiği gibi, kavramsal araçların bağlamından uzaklaştırılarak kullanılmasıdır.

Savage'ın (2011) da belirttiği gibi, Bourdieu külliyatında *kayıp bir kent sosyolojisi* bulunur. Savage esin kaynağını *alan* kuramında bulurken, Wacquant (2018: 96-97) erken dönem çalışmalarındaki potansiyele dikkat çeker:

> Bourdieu'nün gençlik döneminde yürüttüğü Akdeniz-aşırı çalışmalar *tüm toplumsal ve zihinsel yapıların mekânsal bir karşılığının olduğunu ve imkânın mekânsal koşullarının bulunduğunu*; sosyal mesafe ve iktidar ilişkilerinin mekânsal mesafe ile hem ifade edildiğini hem de güçlendirildiğini; (ekonomik, askerî veya kültürel) sermaye birikiminin merkezine yakınlığın sosyal değişimin gücünün ve hızının anahtar unsuru olduğunu saptar. Aslında bu erken dönem çalışmaları, (Cezayir'de sömürgeci, Fransa'da merkezî) devlet iktidarının mekâna yayılmak ve kontrol etmek, (toplama ve dağıtma süreçleri aracılığıyla) iskânın örgütlenmesi, sembolik otoritelerin coğrafi dağılımı ve fiziksel hareketliliğin düzenlenmesi aracılığıyla aşağıdaki henüz olgunlaşmamış formülde ifade edildiği biçimde işlediğini ileri sürer:
>
> iktidar → fiziksel uzam → sosyal yapı ve ilişkiler → eylem ve öznellik.

Bourdieu sosyolojisinin meziyeti, fiziksel uzamı toplumsal uzam ve sembolik uzamla ilişki içinde ele almasıdır. Bourdieu, fiziksel uzamdaki dönüşümün toplumsal koşulların ürünü olduğunu hatırlatır. Ayrıca, sosyo-mekânsal dönüşümün beğeniler üzerindeki etkisine dikkat çekerek, büyük dönüşümlerin bireyler üzerindeki etkilerinin izini sürer. Çukurambar'daki mekânsal dönüşümü, eşlik eden sosyal ve sembolik dönüşümlerle ilişki içinde inceleyebilmemize esin veren bu kuramsal yaklaşımdır.

Kentlerin devasa bir şantiyeye dönüştüğü, ekonominin ve siyasi iktidarın inşaat sektörüne bel bağladığı Türkiye'de (Bora, 2016; Yeşilbağ, 2016; Geray, 2009) bu yaklaşım ümit vericidir. Şunu belirtmeliyim ki, Türkiye'de inşa edilen sadece binalar değil, aynı zamanda muhafazakâr iktidarın yeni Türkiye idealidir: ekonomik kalkınmacılık, teknik modernleşme ve kültürel muhafazakârlık. Çukurambar bu muhafazakâr yeni Türkiye idealinin somutlaştığı küçük bir laboratuvarı andırıyor. Bu nedenle de, Türkiye'de mekânın ve toplumsal hayatın yukarıda belirttiğim idealler doğrultusunda dönüşümü "Çukurambarlaşma" olarak tartışılıyor (Çaylak, 2016). Takip eden bölümde, Çukurambar'daki dönüşümü mümkün kılan koşulları, hem toplumsal yapıları hem de sembolik yapıları tarihselleştirmek suretiyle inceliyorum.

İKİNCİ BÖLÜM

SİYASİ MÜCADELELER VE SEMBOLİK KUTUPLAŞMA: BEDENSEL MUHAFAZAKÂRLIĞIN KAYNAKLARI

Birinci Bölüm'de paylaştığım kuramsal arka planın getirdiği önemli bir sorumluluk bulunuyor: Muhafazakârlığı, alanlarda verilen mücadeleler, toplumsal uzamdaki ayrımlar ve bedensel eğilimler arasındaki üçlü ilişkisellik etrafında tarihselleştirmek. Bu bölümde, tarif ettiğim bu ilişkiselliği, Türkiye'nin siyaset alanında verilen mücadelelere ve bu mücadelelerin toplumsal ve bedensel sonuçlarına odaklanarak inceliyorum.

Türkiye'de mevcut muhafazakârlığın kökleri Osmanlı reformculuğuna uzanır. Mardin'in (1991) de belirttiği gibi, erken muhafazakârlık, neredeyse birbirine taban tabana zıt iki farklı biçimde karşımıza çıkar: Bir tarafta, muhafazakârlığın siyasi ve kültürel kurumlarını kuran ve bu kurumlar vasıtasıyla güncel muhafazakâr söylemin temellerini atan *entelektüel muhafazakârlık*; diğer tarafta dinin ilahiyatla kısıtlı olmayan toplumsal işlevleri etrafında biçimlenmiş bir *kolektif bilinç* (*ve vicdan*) olarak muhafazakârlık. Entelektüel muhafazakârlıkla, 19. yüzyılın son çeyreğiyle 20. yüzyılın ilk çeyreği arasında çeşitli yayın organları, dernekler ve siyasi par-

tiler etrafında kümelenmiş muhafazakâr düşünürlerin muhafazakârlığını kastediyorum. Namık Kemal'den Ali Suavi'ye, Mehmet Akif Ersoy'dan Eşref Edip Ergan'a, Eyüp Sabri'den Derviş Vahdeti'ye kadar farklı yorumların rekabet halinde olduğu entelektüel muhafazakârlığın ortak özelliği, İslâm'la uyumlu bir kalkınma modelini ve reformizmi hedeflemesidir. Dinle uzmanlık düzeyinde ilişkisi bulunmayan *sıradan* bireyin muhafazakârlığını ifade eden, kolektif bilinç olarak muhafazakârlık ise helal-haram, kadın-erkek, özel alan-kamusal alan ve mezhep ayrımları gibi yaygın kanaatler etrafında biçimlenmiştir. Oluşumunda imamların, medrese hocalarının, tarikat liderlerinin ve ailenin etkisi büyüktür. Entelektüel muhafazakârlığın aksine, siyasi reformizme ve modernleşmenin getirdiği toplumsal dönüşümlere karşı tepkilidir. Erken Cumhuriyet döneminde muhafazakârlığın bu iki kaynağı üzerinde kurulan sıkı denetim, bedensel muhafazakârlığın teşkilinde önemli rol oynadı.

Sembolik kutuplaşma: Siyasi ayrımların toplumsal yeniden üretimi

Osmanlı reformculuğuyla başlayıp Cumhuriyetin kuruluşuyla şiddetlenen siyasi ayrımlar, sembolik kutuplaşmayı tetikleyerek toplumsal uzam üzerinde derin ve kalıcı bir etki üretti. Sembolik kutuplaşma, siyasi mücadelelerin kaynaklık ettiği, *rakip algı, beğeni ve eylem şablonları* arasındaki çatışmalı ilişkiyi ifade eder. Sembolik kutuplaşma, büyük oranda, erken Cumhuriyet devrimlerinin tasarlanmamış sonucudur. Cumhuriyet devrimlerinin içsel mantığı, yeni bir ulus yaratabilmek için, mevcut toplumsal koşulların biçimlendirilmesine rehberlik edecek, *yeni bir Türkiye temsili*nin üretilmesine dayanıyordu. Devrimci kadroların zihnindeki yeni Türkiye, modern çağın gerekliliklerine kusursuz bi-

çimde örtüşüyordu. Bu soyut temsili somut gerçekliğe dönüştürecek reçete, devrimci kadroların bakışını genelleştirecek zihinsel dönüşümlere dayanıyordu.

Kısacası, Cumhuriyet devrimleri, mevcut algı, beğeni, eylem ve düşünce şemalarının, devletin onayladığı, resmî alternatifleriyle değiştirilmesine dayanan bir *sembolik devrim* girişimiydi. Eğitim ve hukukun sekülerleşmesi ve ulemalığın feshiyle, *din* alanının sınırları daraldı ve dinî sermayenin etkisi azaldı. Böylelikle, dinin öteki dünyada kurtuluşa erişebilmek için harcanacak emeği düzenleyecek bireysel bir vicdan meselesine dönüşmesi amaçlandı. Dünyevi ilişkilerdeki meşru kolektif kimlik olarak Türk kimliği inşa edildi. Bu yeni kimliğin içeriği, Türk *Tarih* Tezi'yle beslenen, yeni bir ulus *mit*iyle desteklendi. Latin *alfabe*sinin kabulüyle, Osmanlı geçmişinin olası yıpratıcı etkilerine karşı sembolik bir bariyer örüldü. *Bilim*, yeni ulusun tek meşru rehberi ilan edildi. Türk ulusunun uygarlık yolunda verdiği mücadele, *sanat*sal üretimle yüceltildi.

Kâğıt üzerindeki yeni Türkiye temsili, genç kuşaklar tarafından okullarda ve diğer resmî kurumlarda edinilip içselleştirildikten sonra, somut kolektif kimliğe dönüştü. Fakat dönüşüm pürüzsüz bir atmosferde gerçekleşmedi. En net biçimde Şeyh Sait İsyanı ve Menemen Olayı'nda beliren muhalefet, toplumsal hayat üzerinde kurulan sıkı devlet kontrolüyle sessizleştirildi. Kasaba ve Bozdoğan'ın (2000) belirttiği gibi, devrimci düzenlemelerden duyulan huzursuzluğun temelinde, gündelik hayatın yerleşik düzenine yapılan müdahale bulunuyordu. Yaygın kanaatin aksine, muhafazakâr muhalefetin ortak talebi, İslâm'ın kitâbî yorumunu temel alan bir toplumsal hayat değildi. Temel şikâyet, daha ziyade, devrimci düzenlemelerin kamusal alandaki meşru fiziksel görünüm ve kadın-erkek ilişkileri üzerindeki etkisine dayanıyordu (Çınar, 2005).

Dinî sembollerin kamusal alandan kaldırılması ve dinî hayatın özel alana kapatılması, geleneksel bedeni damgaladı. Cumhuriyet eski rejimi yıkmakla kalmadı, aynı zamanda eski rejimdeki toplumsal koşulların bedenselleşmesiyle oluşan eğilimler setini, geleneğin boyunduruğu olarak damgaladı. Şüphesiz, devrimlerin kâğıt üzerindeki hedefi, vatandaşları eski rejimin ağır yüklerinden özgürleştirmekti. Fakat, devrimlerin tasarlanmayan sonucu, yeni rejimle uyumsuzluğu simgeleyen geleneksel bedenin bir mutsuz bilinç hapishanesine dönüşümü oldu. Bu dönemde Türkiye nüfusunun % 80'inin köylerde yaşadığı düşünülürse, bu mutsuz bilinç çoğunlukla köylülerin bedeninde yurt kurdu.

Bedenin "Batılı bir gözle" dönüşümü, Osmanlı modernleşmesinden beri, özellikle kentli üst sınıflar arasında sürmekte olan bir eğilimdi (Şeni, 1995). Fakat, kentlerden hem fiziksel hem de sembolik olarak uzakta olan köylüler, bir bedensel dönüşüm arayışında değildi. Cumhuriyet devrimlerinin hedeflediği *makbul beden*, köylülere ve kent yoksullarına bedensel varoluşlarındaki kusuru hatırlatarak mutsuz bir bilinç bahşetti. Cumhuriyetin kurucu kadrolarının inşa etmeyi hedeflediği ulus, medeni bir kadın ve erkeğe yakışacak şekilde düşünen, giyinen ve yaşayan vatandaşlardan oluşuyordu. 1925'te gerçekleştirilen şapka ve kıyafet devriminin ardından Kastamonu'da yaptığı konuşmada Mustafa Kemal Atatürk, medeni bir ulus olan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarından beklenen yaşam tarzının ana hatlarını vurguluyordu:

> Türkiye Cumhuriyetini tesis eden Türk halkı medenidir. Tarihinde medenidir, hakikatte medenidir. Fakat ben sizin öz kardeşiniz, arkadaşınız, babanız gibi haber vermeye mecburum ki, medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı; fikriyle, zihniyle medeni olduğunu ispat ve izhar etmek

> mecburiyetindedir. Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı aile hayatıyla, yaşayış tarzıyla medeni olduğunu göstermek mecburiyetindedir. Velhasıl medeniyim diyen Türkiye'nin, hakikaten medeni olan halkı baştan aşağıya vaz'ı haricisiyle dahi medeni ve mütekâmil insanlar olduğunu fiilen göstermeye mecburdur. ... Medeni ve beynelmilel kıyafet bizim için çok cevherli, milletimiz için layık bir kıyafettir. Onu iktisa edeceğiz. Ayakta iskarpin veya potin, bacakta pantolon, yelek, gömlek, kravat, yakalık, ceket ve bittabi bunların mütemmimi olmak üzere başta siperi şemsli serpuş.[1]

Diğer pek çok devrimci düzenlemenin arasında, bedensel dönüşümü hedefleyenler, yeni düzene karşı muhafazakâr muhalefetin temelini oluşturdu. Lewis'in (2002: 554-5) belirttiği gibi, fes ve başörtüsü yasağına karşı geliştirilen tepki, halifeliğin ve şeriatın kaldırılmasına verilen tepkiden daha kuvvetliydi. Tahmin edilebileceği gibi, devrimlere yöneltilen şikâyet, Müslüman kimliğiyle uyumsuzluğuydu. Erken Cumhuriyet döneminde, bedenlere ve zihinlere yerleşen, *eski rejimin eğilimleri ve yeni rejimin beklentileri arasındaki çatışma*, çok partili hayata geçildiğinde, dağınık haldeki muhafazakâr muhalefet için ortak zemin teşkil etti. Tek parti dönemi boyunca siyasi temsili yasaklanan bu adlandırılmamış muhafazakâr tepki, İslâm'ın kitâbî yorumundan ziyade, evlilikten, kadın ve erkek ilişkilerinin kamusal ve özel alandaki makbul formlarına kadar, gündelik hayatı düzenleyen yaygın dinî eğilimlere dayanıyordu. Oluşumunda, ulemanın, dinî cemaat çevrelerinin, ailenin ve siyasi girişimcilerin payı büyüktü. Bedene kök salan bu muhafazakâr tepki, Cumhuriyet tarihi boyunca farklı alanlardan, farklı failler tarafından işlendi ve farklı biçimlere büründü: Said Nur-

1 http://www.kastamonu.gov.tr/ataturkun-kastamonuya-gelisi---sapka-ve-kiyafet-devrimi

si'nin, Demokrat Parti (DP) kadrolarının ve Necip Fazıl Kısakürek'in muhafazakârlığı birbirinden farklıdır. Dolayısıyla, muhafazakârlığın meşru tanımı, farklı alanlardan girişimcilerin kolektif çabalarının ve aralarındaki rekabetin ürünüdür. Yine de, bu çoklu etkiler içinde, siyaset alanında verilen mücadeleler, meşru muhafazakârlık tanımının temel belirleyicisi olmuştur.

1950'de tek parti rejimi sona erene dek, muhafazakâr tepkinin büründüğü siyasi boyut gevşek dayanışma ağlarından ibaretti. Devrimlerin tetiklediği yeni toplumsal koşullarda edinilen mutsuz bilinç, birbirinden kopuk farklı muhafazakâr gruplarla yeni rejim arasına kapanması güç bir mesafe ördü. Kasaba ve Bozdoğan'ın (2000) belirttiği gibi, bu mesafe, dağınık ve sessiz haldeki muhafazakâr bireyler ve siyasi girişimciler arasında gelecekte kurulacak temsil ilişkilerinin temelini oluşturdu. Çok partili demokrasi döneminde, mutsuz muhafazakârların adlandırılmamış muhafazakârlığı, değerli ve belirli sınırlar dâhilinde meşru bir siyasi kimliğe dönüştü. Muhafazakârlığın siyasi temsilinin önünün açılması ve iktidarın el değiştirmesi, muhafazakâr bedendeki damgayı kendiliğinden yok etmedi. Fakat, bürokrasi alanında görevi yeniden tanımlanan ve daha aktif hale gelen kurumlar vasıtasıyla *devletin muhafazakâr el*inin sınırlarını genişletti. Bazı dönemlerde kesintiye uğramakla birlikte, günümüze dek istiktikrarlı bir şekilde süren bu genişleme, en net biçimde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı kurumlar ve İmam Hatip Liseleri'nin sayılarındaki, kadrolarındaki ve bütçelerindeki artıştan takip edilebilir.

Devletin muhafazakâr elindeki bu genişleme, çeşitli alanlardaki muhafazakâr girişimcilere, hem zihinlere kazınmış damgayı tersyüz etmek hem de yeni bir ulus inşa etmek için gerekli sembolik sermayeyi bahşetti. Çok partili dönemdeki kurumsallaşma bürokrasi alanıyla kısıtlı kalmadı. Türk Mil-

liyetçileri Derneği, Milli Türk Talebe Birliği, Yeniden Milli Mücadele Derneği ve İlim Yayma Cemiyeti gibi kurumlar[2] ve sayıları hızla artan kültürel ürünler vasıtasıyla erken Cumhuriyet dönemindeki muhafazakâr mutsuz bilince yeni biçimler verildi. Fakat yarattığı etki itibarıyla, Türkiye'de muhafazakârlığın toplumsal güzergâhını biçimlendiren en önemli etmen Milli Görüş Hareketi'nin doğuşu ve siyaset alanına girişi oldu.

İslâmcı muhafazakârlık ve yükselen kolektif ortodoksi

1970'te Necmettin Erbakan liderliğinde kurulan Milli Nizam Partisi (MNP), merkez sağ partilerin (DP ve Adalet Partisi) çatısı altındaki örtük muhafazakâr koalisyonun çökmesi sonucunda ortaya çıktı. Partinin kurucuları arasında Nakşibendi İskender Paşa Cemaati lideri Mehmet Zahit Kotku da bulunuyordu. Ağır sanayi hamlesini ve ahlâki kalkınma programını vurgulayan MNP, diğer partileri çökmüş siyasi ve toplumsal düzenin parçası olarak görüyor ve kendisini tek *milli* parti olarak tanıtıyordu (Çakır, 2002). DP ve AP'nin muhafazakârlığıyla karşılaştırıldığında, MNP laikliğe açık bir şekilde mesafeli, parlamenter demokrasi hakkında eleştirel ve Türkiye'nin AB üyeliğine karşıydı.

Fakat, MNP'yi asıl ayırt eden, sonradan *adil düzen* olarak formüle edilen, *milli ahlâki ekonomi* programıydı (Bora, 2017: 476). Kapitalizm ve komünizm karşısında, İslâmcılığın üçüncü yolu olarak görülebilecek bu program, her iki yerleşik düzenin aksine ne ekonomik ne de siyasi iktidarı toplumsal düzenin merkezine yerleştirdiğini ileri sürüyordu: Adil düzen, toplumsal düzenin merkezine adaleti yerleştir-

2 Cumhuriyet döneminde muhafazakâr sivil toplum ve düşünce kuruluşlarının ayrıntılı bir tasnifi ve muhafazakâr düşüncenin ana arterleri için bkz. Bora, 2017.

meyi vaat ediyordu (Erbakan, 2014). Dikkatli bir şekilde incelendiğinde, adil düzen İslâm medeniyeti ve kutsal kaynaklardan esinlenmiş bir ilahi adaleti ima ediyordu. Başka bir deyişle, adil düzen, Allah'ın inananlardan yeryüzünde kurmalarını istediği düzeni ifade ediyordu. Erbakan'a (2014) göre adil düzeni kurmak, tüm İslâm tarihinde olduğu gibi, devletin göreviydi. Bu görevi yerine getirebilmek için, devletin öncelikle vatandaşları üzerindeki baskıyı kaldırması gerekiyordu. Fakat, vatandaşlar üzerindeki baskının tek kaynağı "Batı taklitçisi" laik düzen değildi. Bir de, siyonizmi besleyen kapitalist dünya düzeninin baskıları vardı. İşte adil düzen bu her iki baskı kaynağına karşı geliştirilmiş, devlet kontrolündeki milli ekonomi modelini ifade ediyordu.

Milli Görüş partileri 1990'lara kadar girdikleri seçimlerde düşük oy aldılar ve mecliste ancak küçük bir grup olarak temsil edilebildiler. Milli Görüş partilerinin siyasi güzergâhını, özellikle devletle aralarındaki ikircikli ilişki belirledi. Bir taraftan, laikliğe karşı geliştirilen muhafazakâr muhalefet Milli Görüş partilerinin Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasıyla sonuçlanırken; diğer taraftan, kapatılan partilerin düşüncesi, yurttaşlar arasındaki çatışmanın panzehiri olarak görüldü ve 1980 darbesinin ardından Türk-İslâm Sentezi adıyla resmî ideolojiye dönüştü (Şen, 2010). Bu ideolojik üstünlüğün toplumsal uzam üzerindeki etkisini perçinleyen, 1980 sonrası ekonomi alanının neoliberal dönüşümü oldu. Türkiye'de ekonomi alanı kapitalizmle bütünleştikçe, yeni düzenin kaybedenleriyle Milli Görüş partileri arasındaki yakınlaşma arttı (Bora, 2017). Bu yakınlaşmayı siyasi temsil bağına dönüştüren, İslâmcı siyasi girişimcilerin büyük şehirlerin gecekondu mahallelerinde harcadığı siyasi emektir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2009: 8).

Milli Görüş partilerinin, *laik devlet, kapitalist piyasa ekonomisi ve modern toplumsal hayat* karşısında geliştirdiği siya-

si muhalefetin toplumsal karşılığı, alternatif kurumlar aracılığıyla alternatif bir sosyal hayatın tesisi oldu. Bu geniş çaplı girişimin temel motivasyonu, aileden edinilmiş geleneksel dinî eğilimlerin ve okullarda öğretilen resmî dinin yerine, Kur'an ve hadisi rehber edinerek, İslâm'ın kitâbî yorumunu yerleştirmekti. 1990'larda Milli Görüş büyük siyasi sıçramasını gerçekleştirdiğinde, onun yükselişine eşlik eden, dinî motivasyonla kurulmuş alternatif kurumlar görünürlük kazandı: Faizsiz bankacılık, Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği (MÜSİAD), TV kanalları, gazeteler, dergiler, yayın evleri, özel eğitim kurumları, tesettür modasına öncülük eden giyim markaları, yalıtılmış site hayatı, tatil tesisleri, restoranlar ve kafeler bu alternatif kurumların en bilinenleri arasındadır. 28 Şubat 1997'deki askerî müdahalenin ardından, bu alternatif kurumlar üzerinde sıkı bir devlet denetimi uygulandı. Özellikle eğitim alanında yapılan düzenlemelerin (İmam Hatip okullarının orta okul kısmının kapatılması, üniversite sınavında meslek liselerine katsayı dezavantajı ve türbanlı öğrencilere üniversiteye giriş yasağı) toplumsal etkileri büyük oldu (Aydın ve Taşkın, 2014).

İslâmcı muhafazakârların devletle arasındaki ikircikli ilişkinin, özellikle Milli Görüş Hareketi'nin 1990'lardaki yükselişine devletin verdiği tepkinin sonucu, muhafazakârlar arasında dindarlık temelli kültürel birliği vurgulayan, sınıfsal ve diğer toplumsal farklılıkların üzerini örten, güçlü dayanışma ağlarının gelişmesi oldu. "Dindarlığın gücü, [İslâmcı muhafazakârların], kusurlu (yani laik) Müslümanlardan farklarını vurgulamak için, kendilerini *şuurlu Müslüman* olarak adlandırmalarına da yansıdı." (Saktanber, 2002: 59). Bu dayanışmacı sosyal hayat, aile ve komşuluğu temel aldı. Sosyal ilişkiler, ailede, İmam Hatip okullarında ve dinî cemaatlerde edinilmiş İslâmî söylemle biçimlendirildi ve düzenli gerçekleştirilen sohbet toplantılarıyla canlı tutuldu. Bu

İslâmî söylemin toplumsal hayat üzerindeki en somut etkisi, mekânın toplumsal cinsiyet ayrımlarını temel alarak bölümlenmesi oldu. Eş olmadıkları sürece, yetişkin kadın ve erkeklerin farklı mekânlarda sosyalleşmeleri teşvik edildi. Örneğin, eve misafir geldiğinde, kadınlar ve erkekler farklı odalarda ağırlandılar (Saktanber, 2002: 59).

Benzer bir hassasiyet, çocuk yetiştirilmesinde de görüldü. Özellikle devlet okullarının eğitim müfredatına karşı yaygın güvensizlik, çocuklarının eksiksiz bir din eğitimi aldığından emin olmak isteyen aileleri, çeşitli cemaatlerin bünyesinde gerçekleştirilen dinî eğitime yönlendirdi. Kız çocukları, ergenlik döneminde tesettüre girmeye teşvik edildi. Geçmişle kıyaslandığında, kız çocuklarının üniversite eğitimi almaları ve iyi bir anne ve eş olmalarını engellemediği müddetçe iş hayatına girmeleri de teşvik edildi. Özellikle erkek çocukları eğitimini tamamlayıp iş sahibi olduğunda, evlenmesi için teşvik edildi. Çoğu zaman aile, görücü usulüyle eş bularak evlilik sürecini hızlandırdı.

Güçlü dayanışma ağları etrafında sosyalleşen İslâmcı muhafazakârlar, özgün bir algı, beğeni, eylem ve düşünce seti edindiler. Aşina olunan sosyal çevre terk edilip daha geniş toplumsal hayatın parçası olunduğunda, *muhafazakâr habitus*un hediyesi, İslâm'a uygunluğundan şüphe edilen sosyal ilişkilere karşı çekimserlik ya da içe kapanıklık oldu. Başka bir deyişle, muhafazakâr habitus, alternatif bir hayat tarzı üretmenin dışında, laik edimleri, ürünleri ve beğeniyi sınıflandırarak, toplumsal hayatın aşina olunmayan boyutlarına karşı ihtiyat telkin etti. Toplumsal dünyanın tekdüze olmayan yapısı, muhafazakâr ve laik konumlar arasındaki sınırın belirsizliği, devletin damgalama siyaseti ve siyasi dayanışma içinde olunan çevrenin büyük oranda işçi sınıfından oluşması, çileciliğin muhafazakâr hayat tarzının genel formuna dönüşmesini tetikledi. Sonuç olarak, failin sermaye karma-

sına ve hacmine bakmaksızın, zenginliğin gösterişçi sunumu, İslâmcı muhafazakârlar arasında ayıplandı.

AKP'nin yükselişi ve kolektif ortodoksinin çöküşü

Milli Görüş partilerinin *laik devlete, kapitalist piyasa ekonomisine ve modern toplumsal hayata* karşı geliştirdiği üçlü muhalefetin kapatılmayla sonuçlanan kısır döngüsündeki son halka 28 Şubat müdahalesi oldu. Hareket içindeki reformist grup, bu kapatılma ve yasaklanma kısır döngüsüne bir son verebilmek için meşru muhafazakârlık sınırları içinde siyaset yapmaya karar verdiler: Milli Görüş gömleğini çıkarıp AKP'yi kurdular ve yeni siyasi konumlarını *muhafazakâr demokrasi* olarak tanımladılar. AKP, Türkiye'nin milli değerlerini, muhafazakârlığın Türkiye sınırlarını aşan düşünsel kaynaklarıyla buluşturma amacını vurgulayarak, kendisini hem merkez sağdaki partilerden hem de Milli Görüş Hareketi'nden ayırmaya çalışıyordu. Kuruluş döneminde, bu evrensellik arayışı partinin kurucusu Recep Tayyip Erdoğan tarafından da vurgulanıyordu: "AK Parti, kendi düşünce geleneğimizi temel alarak, bizim yerli ve köklü değerler sistemimizi, evrensel muhafazakâr standartlarda yeniden üretmeyi amaçlıyor." (Akdoğan, 2004: 12-13).

Bu yeni siyasi konumun ideolojik donanım arayışının ne ölçüde gerçekleştirildiği tartışmalı. Fakat nasıl sonuçlandığına bakmaksızın, arayışın kendisi, AKP'nin pratik siyasete dair yeni bir hareket alanı açma stratejisini sembolize etmesi açısından önemli. Bu alan açma stratejisi, Milli Görüş Hareketi'nin üçlü muhalefetini esnek bir şekilde yeniden tanımlamaya dayanıyordu: Kapitalist piyasa ekonomisine karşı geliştirilen muhalefet tamamen rafa kaldırıldı; laiklik, din ve vicdan özgürlüğü olarak yeniden tanımlandı ve devletin farklı dinî cemaatler karşısındaki tarafsızlığı olarak benim-

sendi; modern hayat karşısındaki katı eleştirellik esnetildi. Aynı şekilde, İslâmcı muhafazakârlığı biçimlendiren, "İslâmî ben/laik diğerleri, İslâmî rejim/demokratik siyaset, adil düzen/piyasa düzeni" gibi siyasi ayrımlar da yumuşatıldı.

Siyasi vizyondaki, *esnekleşme* olarak özetleyebileceğimiz bu değişiklik, 2002 seçimlerinde karşılık bulup AKP'yi iktidara taşıdıktan sonra, muhafazakârların içinde yaşadığı toplumsal koşulları dönüştürdü. Şüphesiz, siyaset alanı ve toplumsal uzam arasındaki bu etkileşim, AKP iktidarı sırasında üretilen *yeni Türkiye temsili* aracılığıyla somut Türkiye gerçekliğinin, muhafazakâr damgayı tersyüz edecek biçimde, dönüştürülmesinin etkisiyle kolayca kurulabilmiştir. Muhafazakârlığın siyaset alanında tâbî olan konumdan hâkim olan konuma geçişinin toplumsal uzam üzerindeki ilk etkisi, muhafazakârlar arasındaki sıkı dayanışma ağlarının gevşemesi ve önceleri bastırılan sınıf farklılıklarının görünürlük kazanmasıdır. White (2013: 83) bu değişimi, inanç-temelli hayat tarzlarının kamusal deneyimini mümkün kılacak biçimde, İslâmî kimliğin bireyselleşmesi olarak tasvir eder. Böylelikle, çilecilik muhafazakâr hayat tarzlarının genel formu olma özelliğini yitirdi. Yeni dönemde, çilecilik genel olarak değerini yitirse de, fiiliyatta işçi sınıfı muhafazakârlığıyla özdeşleşti. Orta sınıf muhafazakârlar ise, hem toplumsal konumlarıyla hem de inançlarıyla uyumlu yeni bir hayat tarzı inşa etmeye koyuldular.

Beğenideki bu dönüşüm ilk olarak, muhafazakâr orta sınıfların şehrin gözde muhitlerindeki lüks sitelere yerleşmelerine ve fiziksel uzamın büründüğü yeni forma yansıdı. Muhafazakâr orta sınıf beğenisinin dönüşümünde sınırları belirleyen, Kur'an, sünnet ve hadisle uyumlu yaşamaya gösterilen hassasiyet oldu. Yine de bu sınırlar dâhilindeki yeniden inşa sürecinde, muhafazakâr orta sınıflar, mobilyalarına, kıyafetlerine ve bedenlerine alışık olmadıkları bir tarz

verdiler. Bu yeni hayat tarzını toplumsal hayatta sunma konusunda eskiye nazaran daha rahat hissettiler ve böylelikle *muhafazakâr çekimserlik* ya da içe kapanıklık buharlaştı.

Tüm bu dönüşümler sakin bir atmosferde gerçekleşmedi. Tam tersine, hem laik çevrelerden, hem de muhafazakâr çevrelerden gelen yabancılaşma ve burjuvalaşma eleştirileri neticesinde oldukça gergin bir atmosferde gerçekleşti. İşte bu gerilim ve ona orta sınıf konumuyla İslâmî inanç arasında kusursuz bir denge bularak son verme arayışı, Ankara'nın en gözde muhafazakâr orta sınıf muhitlerinden biri olan Çukurambar'daki toplumsal hayatın merkezine yerleşti.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂRLIĞIN ETNOGRAFİSİ

Sosyal bilimlerde Weber'in (1949) metodolojik öznellik/nesnellik ayrımı öylesine yerleşmiştir ki, bir araştırma merakının oluşumu, nesnel inceleme sınırlarının net bir şekilde dışında kalan, öznel bir mesele olarak görülür. Oysa, bir araştırmanın başlangıç noktası olarak araştırma merakı, araştırma konusunun etrafını saran toplumsal koşulların ve tarihselliğin hesaba katılması gereken bir parçasıdır. Araştırma nesnesiyle kurulan öznel ilişkinin analize dâhil edilmesi, yani *katılımlı nesneleştirme*, araştırmacının ve araştırma edimlerinin nesneleştirilmesini ifade eder. "Görececiliğe ya da bilim karşıtı öznelciliğe yol açmak şöyle dursun, araştırma nesnesiyle kurulan öznel ilişkinin nesneleştirilmesi, bilimsel nesnelliğin en temel koşullarından biridir." (Bourdieu, 2003: 282). Böylesi bir çaba ayrıca, araştırmacının toplumsal konumunun ve akademik bakış açısının araştırma nesnesi üzerindeki istenmeyen etkilerine karşı *epistemolojik ihtiyatı* tetiklemesi nedeniyle de değerlidir. Bu nedenle aşağıda kısaca, araştırma merakımın oluşumunu etkileyen toplumsal koşulları ve araştırma konusunu nasıl nesneleştirdiğimi inceliyorum.

Araştırma merakının oluşumu ve araştırma alanının seçimi

Tekirdağ'ın bir işçi sınıfı mahallesinde doğdum. Erken sosyalleşme dönemimde, ailemizin tek yüksek eğitimli bireyi olan amcamın etkisiyle Cumhuriyetçi eğilimleri edindim. Bu siyasi eğilimlerin fiili karşılığı, Atatürk sevgisi, siyasi rekabette Kara Oğlan'ın (Demokratik Sol Parti lideri Bülent Ecevit'in) desteklenmesi ve Cumhuriyet ilkelerine güçlü bağlılıktan oluşuyordu. Bunun yanında, ailemden, akrabalarımdan ve komşularımızdan dinî eğilimler edindim. Bu dinî eğilimlerin fiili karşılığı, Cuma ve teravih namazlarını kılmak ve Ramazan'da oruç tutmaktan oluşuyordu.

İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi'ndeki lisans eğitimime başlayana kadar, Türkiye'deki tüm yurttaşların benimle benzer yaşayıp, benzer düşündüğünü zannediyordum. İstanbul'da karşılaştığım farklılıklar girdabı, tüm ürkekliğime rağmen, beni içine çekti; muhafazakârlık hakkındaki ilk merakım da bu sırada filizlendi. Fakültedeki öğrencilerin önemli bir kesimi büyük şehirlerdeki orta sınıf ailelerin laik dünya görüşünü benimsemiş çocuklarından oluşuyordu. Bu kesimle dünya görüşlerimizdeki yakınlığa rağmen, farklı sınıflardan gelmenin yarattığı, dünyayı deneyimleme biçimimizdeki uçurum, kapanması güç bir sosyal mesafeyi ifade ediyordu. Bir de benim gibi, küçük şehirlerdeki orta-alt sınıf ve alt sınıf ailelerin çocukları vardı. Bunlar da ağırlıklı olarak ya solcu ya da milliyetçi-muhafazakârlığın çeşitli fraksiyonlarındandı. Solcu öğrenciler, burjuva eğitiminin kendilerine katacağı bir şey olmadığını düşünüyor ve bu nedenle de zamanlarının çoğunu siyasi mücadele için harcıyordu. Tüm sınıfsal yakınlığımıza rağmen, eğitimden başka bir yaşam şansı olmadığını düşünen benim gibi bir öğrenci için bu marjinal bir bakıştı. Tüm toplumsal koşullar,

İslâmcı öğrencilerle arkadaş olmam için hazırdı ve gerçekten de öyle oldu. Böylelikle, İslâmcıların yabancısı olduğum dünyasını gözlemleme ve deneyimleme şansı edindim. İşte bu güçlü arkadaşlık bağları, muhafazakârlık hakkındaki ilk merakımın filizlendiği verimli toprak oldu.

Fakat bu ilk merakın tam teşekküllü bir akademik meraka dönüşmesi hemen olmadı. Orta Doğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) Sosyoloji Bölümü'ndeki yüksek lisans eğitimim sırasında tüketim sosyolojisine duyduğum ilginin neticesinde uzun bir süre nadasa bırakıldı. 2007'deki Cumhurbaşkanlığı seçimleri bir krize dönüştüğünde, nadasa bırakılmış bu merak yeniden boy verdi. AKP'li vekiller kendi adayları olan Abdullah Gül'ü *dindar cumhurbaşkanı adayı* olarak sunnunca, laik gruplar tepki olarak "Cumhuriyet Mitingleri"ni düzenlediler. O dönem tez danışmanım olan Prof. Dr. Sencer Ayata, verdiği ses getiren bir mülakatta, eyleme katılanları yeni orta sınıflar olarak takdim etti. Ayata'ya (2007) göre, eylemciler iyi eğitim almış, profesyonel sektörde çalışan, laik görüşlü bireylerdi. Her ne kadar bu tasvir, eylemci profiliyle uyumlu gözükse de profesyonel sektörle laik grupların özdeşleştirilmesine şüpheyle yaklaştım. Bu şüphe, daha sonra orta sınıfların muhafazakâr fraksiyonları hakkında akademik bir meraka evrilerek doktora tezimin konusuna dönüştü.

Beni şüpheye düşüren, İşçi Blokları Mahallesi'ndeki evimin birkaç blok ötesindeki, eski bir gecekondu mahallesi olan Çukurambar'ın, her gün biraz daha hayret ederek şahit olduğum hızlı dönüşümüydü. Çukurambar'daki dönüşüm 1990'larda başlamıştı: Önce, gecekonduların yerini apartmanlar almaya başladı. Fakat, mahallenin 2000'lerdeki dönüşümü hem çok daha hızlı hem de farklı bir evreydi: Gecekonduların yerini çok katlı, lüks siteler, gecekondular arasındaki patikaların yerini ise yollar ve ana caddeler almaya

başladı. Lüks sitelerde oturanlar, ana cadde boyunca açılmış gözde kafe ve restoranlarda sosyalleşmeye başladılar. Böylelikle, çok kısa bir süre içinde eski gecekondu mahallesi hızla şehrin gözde muhitlerinden birine dönüştü. Dahası, bu yeni gözde muhitteki renkli sosyal hayatın ayırt edici özelliği, muhafazakâr beğeni tarafından biçimlendirilmesiydi. Tüm bu gelişmeler, Çukurambar'ı alan araştırması için cazip bir muhite dönüştürmek için yeterliydi.

Alana girme sancıları ve araştırma yöntemi

Her ne kadar evime yürüyüş mesafesinde olsa da, Çukurambar'daki alan araştırması oldukça sancılı başladı. 2012 baharından itibaren, mahalleyi yakından gözlemlemeye başladım. Önceleri amacım, mahalle sakinleriyle derinlemesine mülakatlar yürütmek ve bu mülakatları tüketim kalıpları hakkında sorulardan oluşan bir anket formuyla desteklemekti. 2012 yazından itibaren, Çukurambar'da daha da fazla vakit geçirmeye başladım. Mahallenin sakinlerini ve kültürünü gözlemleyebilmek için, sokaklarda dolaştım, kafe ve restoranlarda vakit geçirdim. Aynı zamanda, araştırmayı başlatabilmek için temaslar kurmaya çalışıyordum. Nihayet 2012 sonbaharında, arkadaşlarımın da yardımıyla, mahalle sakinlerine ulaşıp araştırmaya başlama imkânına ulaştım. Fakat, ulaştığım herkes, araştırmamın konusunu öğrendikten sonra, mülakat yapmakta isteksiz davrandı. Bu isteksizliğin nedenini sorduğumda, görüştüğüm herkes, araştırmamın hassas bir konu olduğu için katılmakta tereddüt ettiklerini belirtti. Her ne kadar araştırmamın bilimsel bir amaçla yürütüldüğünü belirtsem ve özel bilgilerin paylaşılmayacağını garanti etsem de bu tereddüdü kırmayı başaramadım.

Alana girmek konusundaki mutlak başarısızlığım altı ay

boyunca sürdü ve özgüvenimin buharlaşmasıyla neticelendi. Artık, araştırmayı Çukurambar'da yürütmekten vazgeçmek üzereyken, şanslı bir tesadüf neticesinde alanı değiştirmek yerine, araştırma yöntemini değiştirmeye karar verdim. Bir Kasım akşamında Çukurambar'ın daha önce hiç geçmediğim bir ara sokağından evime doğru yürürken Sufiyane'yi gördüm. 2011'de açılan Sufiyane, hat, tezhip ve levha gibi sanat eserlerinin sergilendiği ve satıldığı bir İslâmî kültür merkeziydi. Sufiyane'de ayrıca, hat, tezhip, ebru ve ney kursları da düzenleniyordu. Bir de, haftada bir gün herkesin katılımına açık olarak Mesnevi Sohbetleri gerçekleştiriliyordu. Sufiyane'ye heyecanla girdiğim o akşama kadar, geleneksel sanatlara pek ilgi duymamıştım. Aynı şekilde, raflardaki kitapların çoğunu da ilk defa görüyordum. O akşam Sufiyane'den çıkarken ney kursuna yazıldım ve Mesnevi Sohbetleri'ne katılmaya karar verdim.

Bu iki etkinlik sayesinde, kendimi altı ay boyunca ulaşmaya çalıştığım sosyal çevrenin içinde buldum. Böylelikle, mülakat yapma imkânına ulaşmanın yanında, bir insanı makbul muhafazakâra dönüştüren bedensel ve söylemsel araçları gözlemleme ve hatta edinme imkânına kavuştum. Bu nedenle de, araştırma yöntemimi derinlemesine mülakattan etnografiye çevirmeye karar verdim.

Araştırma konusu ve yöntemi olarak muhafazakâr habitus

Araştırma yöntemi olarak etnografiye başvurmak, araştırma nesnesiyle tasarlanmamış bir şekilde karşılaşmanın neticesinde doğdu. Yukarıda bahsettiğim gibi, çocukluk döneminde edindiğim dinî eğilimler, üniversite eğitimi sırasında muhafazakârlarla iyi arkadaş olmamı kolaylaştırmıştı. Bu dönemde muhafazakâr çevreyle kurduğum yakın iliş-

kinin dünyevi etkinlikler etrafında yoğunlaştığını belirtmeliyim. Birlikte Cuma namazı kılmak ya da iftar yapmak dışında dinî bir etkinliğe katılmadığım için, muhafazakârların dinî hayatı nasıl deneyimlediklerine dair bilgim oldukça zayıftı. İstanbul'daki arkadaşlarımdan ayrılıp Ankara'ya geldikten sonra, aradan geçen dokuz yıl içinde muhafazakârlığa dair zaten zayıf olan bilgilerimi de unutmak üzereydim. Bu nedenle de, hem ney kursundaki hem de Mesnevi Sohbetleri'ndeki ilk günüm oldukça stresli geçti. Stresimi daha da arttıran, yanlış bir şey yaparak ya da söyleyerek alanla kurduğum bağı yitirme korkusuydu. Bu korkuyla baş edebilmek için saha notları tutmaya başladım. Başlangıçtaki amacım, tuttuğum notlar sayesinde zayıflıklarımı tespit edip güçlendirerek yaşadığım strese bir çözüm bulmaktı. Alandaki zayıflığımın kaynağı hakkındaki ilk tespitim, yanlış yapma korkusuyla yaşadığım gerilimdi.

Beni gergin kılan, ilk kez karşılaştığım ve nasıl davranılması gerektiğini bilmediğim bir ortamda içine düştüğüm belirsizlikti. Örneğin, Mesnevi Sohbetleri'nin ilk gününde, toplantı odasının halıyla kaplandığını fark ettim. Hemen ardından girişteki ayakkabılığı ve ayakkabılığın yanına iliştirilmiş galoş kutusunu gördüm. İçeri girerken ayakkabılarımı çıkarmalı mıydım yoksa galoş mu giymeliydim? Aynı şekilde, içeri girince "selamün aleyküm," deyip diğer katılımcıları topluca selamladıktan sonra yerime mi oturmalıydım yoksa tek tek herkesin elini sıkıp kendimi tanıtmalı mıydım? Benzer basit belirsizlikler karşısında içine düştüğüm gerilim, saha çalışmasının ilk günlerinde içinde boğulduğum genel hissiyattı.

Bir diğer gerilim kaynağı bedenimdi. Beni diğer katılımcılardan ayıran sadece klasik tarzda giyinen diğer katılımcılar arasında sırıtan spor giyim tarzım değildi; ayrıca, diğer katılımcıların hocayı dinlerken kullandığı beden teknikleriy-

di. Toplantı odasının dört yanı sedirle döşenmişti ve en az bir saat süren sohbeti en rahat takip etme yöntemi (tabii ki bacak kaslarının antrenmanlı olması koşuluyla) bağdaş kurarak oturmaktı. Neredeyse benim dışımdaki herkes bağdaş kurarak oturuyordu. Buna ek olarak, katılımcıların çoğu, hocayı mest olmuş halde, gözlerini kapayıp başlarını öne eğerek dinliyordu. Bense, tıpkı sınıfta ders dinlermiş gibi, doğrudan hocaya bakarak dinliyordum.

Bir diğer sorun, muhafazakârların gündelik hayatını biçimlendiren deneyim ve dil repertuvarından yoksun olmamdı. Sahaya girmeden önce edindiğim bilgi, muhafazakârlığın kâğıt üzerindeki bilgisiydi: muhafazakârlık üzerine yapılmış sosyolojik, felsefi, siyasi ve tarihsel çalışmalar. Tüm bu çalışmalar, muhafazakârlığı mümkün kılan toplumsal koşullar hakkında fikir verseler de, bu toplumsal koşullarda muhafazakârların nasıl yaşadığı hakkında okuyucuyu nadiren bilgilendirir. Mesnevi Sohbetleri'nin ilk gününde içeriye girip herkesi selamladıktan sonra, henüz hoca gelmemişken diğer katılımcılarla tanışmanın iyi olacağını düşündüm. Bu niyetle, hemen yanımda oturan katılımcıya (İbrahim'e) döndüm ve "günaydın," dedim. Cevap vermeden önce İbrahim'in yüzünde şaşkın bir ifade olduğunu fark ettim. Haftalar sonra bu şaşkınlığın sebebini anladım: Ben günaydın dediğimde o zaten beş saat önce sabah namazı için uyanmıştı ve artık öğle namazını bekliyordu.

Günler sonra, saha notlarımı okurken zayıflık olarak tarif ettiğim noktaların, bedenimin zayıflıklarında yansıyan makbul muhafazakârlık tanımı olduğunu fark ettim. Kendi bedenim üzerinden muhafazakâr orta sınıfları gözlemlemek, derinlemesine mülakatların sunabileceği bir imkân değildi. Derinlemesine mülakatları yöntem repertuvarından çıkarmadım ama araştırma ufkuna yapabileceği katkıyı görerek yöntemin merkezine etnografiyi yerleştirdim. "Etnogra-

fi, araştırmacının kendisinin de içine ya da yakınlarına dahil olduğu, insanların ve kurumların neden ve nasıl davrandığını, düşündüğünü ve hissettiğini tespit edebilmek için yakından, zemin düzleminden yapılan gözlemlere dayanan toplumsal araştırmadır." (Wacquant, 2003: 5).

Çalışmayı etnografik bir araştırma olarak yeniden dizayn etmemin ardından, daha önce araçsal olarak yaklaştığım ney kursunu ve Mesnevi Sohbetleri'ni ciddiye almaya başladım. Böylelikle, saha gerilimime çare olması için tuttuğum notlar, gözlemlerimi, duyduklarımı ve hissettiklerimi daha yapılandırılmış ve düzenli bir biçimde kaleme aldığım saha günlüğüne dönüştü. Sufiyane'de kurduğum sosyalleşme zamanla Sufiyane dışına taştı. Görüşmelerimiz, mahallenin kafelerinde, restoranlarında, camilerinde ve plazalarında da sürdü. Yabancısı olduğum muhafazakâr orta sınıfların sosyal hayatlarını yakından gözlemlemekle kalmadım, ayrıca bu hayata katılımımı da incelemeye dâhil ettim. Böylelikle, muhafazakâr habitus araştırmamın hem konusu hem de yöntemine dönüştü.

Habitus kavramı, ilk olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde kullanıldıktan sonra, felsefe tarihinin farklı uğraklarında kalıcı etkiler bıraktı. Durkheim, Weber ve Veblen gibi klasik sosyologlar tarafından kullanılmış olmakla birlikte, kavramın tam teşekküllü bir biçimde sosyolojikleştirilmesi ancak Pierre Bourdieu'nün *eylem bilimi*nde merkezî bir rol oynamasıyla gerçekleşti (Wacquant, 2016). Bourdieu'nün eğilimsel eylem felsefesinde merkezî bir yer tutan habitus "eğilimler sistemini, yani varoluşun, görmenin, eylemenin ve düşünmenin kalıcı biçimlerini ifade eder. Başka bir deyişle, algı, düşünce ve eylem yapılarının ya da kategorilerinin (kalıcıdan ziyade) dayanıklı sistemidir." (Bourdieu, 2005: 43). Habitus, dışsal dünyanın zihinsel yapı biçiminde içselleştirilmesiyle edinilir ve dış dünyadaki kar-



Ney kursiyeri Aksu.

şılaşmalara cevap üretmeye rehberlik eder. Habitus, tek başına eylem üretmez; fakat, farklı eylemler üzerinde tarz türdeşliği biçiminde iz bırakır. Wacquant (2011: 85-86), habitusun dört ayırt edici özelliği olduğunu belirtir: "(1) sosyalleşme ve eğitim yoluyla edinilir, (2) bilinç ve söylemin altında yatan eylemsel ustalık mekanizması olarak işlev gösterir, (3) toplumsal konum ve güzergâha bağlı olarak çeşitlilik gösterir, (4) biçimlendirilebilir ve aktarılabilir."

Bir kuramsal araç olmanın yanında, son yıllarda Loïc Wacquant bir araştırma konusu ve etnografik yöntem olarak habitusun sunduğu imkânları sorguluyor. ABD'nin siyah gettolarındaki ırksal tahakkümü araştıran beyaz bir sosyolog olarak Wacquant, sahaya girme fırsatını ancak siyah mahallesindeki bir boks salonuna kayıt olduktan sonra yakalayabilmişti. Fakat boks salonu, Wacquant'a sahaya girme fırsatı vermekle kalmadı aynı zamanda onu ringe taşıdı. Böyle-

likle Wacquant, kendisini acemi bir boksöre dönüştüren habitusun oluşumunu ve edinimini inceleyebildi:

> Bir taraftan, boksöre özgü becerileri ve hevesleri biçimlendiren bilişsel kategorileri, bedensel yetenekleri ve arzuları ifşa ederek, boksör habitusunun kara kutusunu açıyorum. Diğer taraftansa, habitusa metodolojik bir araç olarak başvuruyorum: İnsanı boks evrenine çeken cazibeyi aydınlatabilmek için kendimi, boksör eğilimlerini deneyimleyerek edinebileceğim, eylem mahaline yerleştiriyorum (Wacquant, 2011: 87).

Wacquant'a göre, "sosyoloğun çıraklığı, araştırmanın üzerine kurulduğu faillerin somut hayatlarında deneyimlediği çıraklığı yansıtan metodolojik bir şablondur. Araştırma biriminin içsel mantığının ve altında yatan özelliklerinin ortaya çıkarılabilmesi için, araştırmacının çıraklık deneyimi derinlemesine incelenir" (2014a: 4). Etnografik bir araç olarak habitus, aslında katılımlı gözlemcilikle benzeşir. Fakat, katılımlı gözlemcilik, yerlinin bakışıyla *gözlem* yapmanın önemini vurgularken, habitus düşünümsel bir şekilde gözlemlenmek üzere, *katılımı* etnografik araştırmanın merkezine taşır. Bu nedenle, habitusu temel alan bu etnografik yöntem, *gözlemci katılımcılık* olarak adlandırılabilir. Bu yaklaşımda katılıma başvurmanın nedeni, yerlinin özgünlüğünü bilimsel olmayan öznel bir anlatıyla vurgulamaktan ziyade, bedenselleşmiş bilginin içeriden nesnel bir analizini üretebilmektir. Gözlemci katılımcılık, araştırılan dünya içinde kaybolmayı engellemek için, araştırmacının kuramsal ve metodolojik araçlarla donanmış bir biçimde incelediği dünyayla bütünleşmesini gerektirir.

Yeni bir yöntem olmasına karşın, gözlemci katılımcılık çok sayıda sosyolojik ve antropolojik çalışmada sınandı. Bu araştırmaların ortak özelliği, araştırmacının bireysel dene-

yimle edinebileceği sanatçı ve sporcu habitusuna odaklanmasıdır: Boks habitusu, kapoera habitusu (bkz. Garcia ve Spencer, 2013), bale habitusu (bkz. Wainwright vd., 2006) gibi. Bu eğilim, yöntemin belirli bir branşta bedenselleşmiş bilginin incelenebilmesi için araştırmacıyı özgün metodolojik araçlarla donatmasından kaynaklanır. Gözlemci katılımcılığa başvurulan araştırmaların ortak özelliği, belirli nesnel koşulların deneyimlenmesine (örneğin belirli bir eğitim alınmasına) ve belirli nesnel eğilimlerin (örneğin özgün bir bilişsel şablon, bedensel beceri ve arzuların) içselleştirilmesine dayanmasıdır. Sporcu ya da sanatçı habitusuyla karşılaştırıldığında, muhafazakâr habitus çok daha karmaşık ve bulanıktır.

Şurası kesin ki, makbul bir muhafazakâr olmak makbul bir sporcu ya da sanatçı olmaktan farklıdır. Aynı şekilde, muhafazakâr habitusu incelemek, sporcu habitusunu incelemekten farklıdır. Muhafazakâr habitusu incelemekteki temel zorluk, muhafazakâr eğilimlerin çok katmanlılığıdır. Her şeyden önce erken sosyalleşme döneminde ailede edinilmiş, toplumsal cinsiyet, etnisite, dinî kimlik ve sınıfsal konum gibi temel eğilimlerin gün yüzüne çıkarılması gerekir. Erken sosyalleşme döneminde edinilen eğilimler, değişime açık olmakla birlikte, dayanıklıdırlar ve eğitim sistemine dahil olduktan sonra okulda edinilen eğilimler için uyumlu ya da çatışmacı bir temeldir. Aile ve okul dışında, muhafazakâr eğilimlere kaynaklık eden üçüncü unsur uzmanlaşmış kurumlardır: Düşünce kuruluşları, siyasi partiler, yayın evleri (ve dolayısıyla dergiler ve kitaplar), müzik kursları, dinî cemaatler ve sivil toplum kuruluşları gibi. Dolayısıyla, muhafazakâr habitusu inceleyebilmek için gözlemci katılımcılık dışındaki araştırma yöntemlerinin desteği gerekir. Bu araştırma da çok sayıda araştırma yönteminin tutarlı birlikteliğine dayanıyor.

Özellikle bir failin hayatının farklı dönemlerinde edindiği eğilimlerin izini sürebilmek için katılımcıların toplumsal güzergâhına odaklanan derinlemesine mülakatlardan faydalandım. Bunun yanında, muhafazakâr beğeninin içeriği hakkında daha derinlikli bir fikir sahibi olabilmek için katılımcıların tercih ettiği gazeteleri, dergileri, kitapları ve TV programlarını inceledim. Sahada olduğum sekiz ay boyunca güne muhafazakâr gazeteleri okuyarak başladım. Katılımcıların en çok tercih ettiği *Yeni Şafak* ve *Star* gazetelerini her sabah ayrıntılı bir şekilde okudum. Böylelikle, araştırmama konu olan insanların, gündelik hayatlarındaki sohbetlerine konu olan gündem hakkında fikir sahibi oldum. Bu iki gazetenin dışında katılımcıların sempati duyduğu *Derin Tarih* dergisini ve saha araştırması sırasında *Star* gazetesinin haftalık ek olarak verdiği *Büyük Doğu* dergisinin eski sayılarını düzenli olarak takip ettim. Bunlara ek olarak, saha araştırması sırasında sayıları hızla artan, muhafazakâr moda dergilerinden dördünü (*Âlâ, Enda, Aysha* ve *Tûba*'yı) düzenli olarak takip ettim.

Muhafazakâr habitusun incelenmesinde görülen kısıtlılıklarına rağmen, gözlemci katılımcılığın önemli meziyetleri bulunuyor. Bunların başında, araştırma konusunun bedenselleşmiş bilgisine odaklanmak geliyor. Derinlemesine mülakatların söylemsel sınırlılığıyla karşılaştırıldığında, gözlemci katılımcılık araştırma nesnesinin dile getirilmemiş gerçekliğini inceleyebilmek için kapı aralar. Katılımlı gözlemcilikle kıyaslandığında, bilişsel ve bedensel yapıları toplumsal yapılarla ilişki içinde inceleme olanağı sunar. Araştırma nesnesini teşkil eden eğilimlerin tam teşekküllü bir biçimde edinilmesinin mümkün olmadığı, muhafazakârlık gibi karmaşık konularda dahi, gözlemci katılımcılık araştırmacıya faillerin muhafazakârlıktan ibaret olmayan gerçekliğini gözlemleme ve deneyimleme imkânı sunar. Buna ek

olarak, araştırmacının sahaya kabulünü kolaylaştırır: Katılımcılarla ilgi alanları üzerinden sosyalleşmek sahaya girişi hızlandırır. Dahası, bu zengin gözlem imkânı, araştırmacıya başka yöntemlere başvurduğunda sormayı akıl edemeyeceği soruları sorma imkânı verir.

Araştırma edimleri ve verilerin üretilmesi

Yukarıda değindiğim gibi, saha araştırmamda ancak Sufiyane'deki ney kursunu ve Mesnevi Sohbetleri'ni takip etmeye başladıktan sonra yol alabildim. Fakat her iki aktiviteye katılabilmem için diğer katılımcıların onayını almam şarttı. Mesnevi Sohbetleri'nin her oturumu heyecan verici bir aktiviteyle, tefeül (ya da kitap açma) falıyla başlar. Mesnevi'nin devasa boyutlardaki Farsça baskısının başına oturan hoca, sırayla tüm katılımcıların tefeül falına bakar. Bu, hocaya katılımcıları teker teker selamlama olanağı vermenin yanında, benim gibi yeni katılımcılarla tanışma imkânı da sunar. Mesnevi Sohbetleri'ne katıldığım ilk gün, tefeül falında sıra bana geldiğinde, hoca beni daha önce görmediğini söyledi: "Eğer daha önce gelmiş olsaydınız, saç stilinizden sizi mutlaka hatırlardım," dedi gülümseyerek. Hoca haklıydı, katılımcılar arasında saçlarına diken gibi biçim veren ve bunun için aşırı miktarda jöle kullanan tek kişi bendim. Adımı, memleketimi ve mesleğimi öğrendikten sonra hocanın şaşkınlığı daha da arttı. Benim dışımdaki herkesin ismi Arapçaydı. Ayrıca, katılımcılar arasındaki tek Trakyalı da bendim. Dahası, ODTÜ'de doktora öğrencisi ve araştırma görevlisiydim. Hoca şaşırmakta haklıydı; çünkü her üç özellik Türkiye'de bir insanın laik dünya görüşünü benimsediğine dair güçlü birer işaretti.

Hocanın şaşkınlığını gidermek için Çukurambar'daki dönüşümü ve filizlenen yeni hayat tarzını konu alan araştır-

mamdan bahsettim ve Mesnevi Sohbetleri'nin mahalledeki sosyal hayatı kavramama yardım edebileceğini söyledim. Bunun üzerine hoca, gözleri kapalı halde, Mesnevi'den rastgele bir sayfa açtı ve açılan bu sayfada işaret parmağını tesadüfi bir cümlenin üzerine koydu: "Bakalım sana yardım edebilecek miyiz?" Ardından işaret parmağının denk geldiği cümleyi sesli olarak okudu: "Onlar öyle dervişlerdir ki, sessizlikleriyle çok şey anlatırlar." Ardından, sohbetlere katılmamı onayladığını ima ederek, "Tezin kapsamlı bir çalışma olacak," yorumunu yaptı.

İlerleyen günler ve haftalarda, Mesnevi Sohbetleri'nin ve sohbetler etrafındaki sosyal çevrenin düzenli bir parçası oldum. Haftada bir düzenlenen sohbetler sona erdiğinde, mahalledeki kafelerde bu kez ağırlıklı olarak din ve siyaset üzerine konuşmaya devam ettik. Bazen sohbetin yapıldığı günün dışında da buluştuk ve şehirdeki Hacı Bayram Veli Camii ve Taceddin Dergâhı gibi tarihi ve dinî mekânları ziyaret ettik.

Saha çalışmasının ilk ayı geride kaldıktan sonra derinlemesine mülakatlara başladım. Soru seti, katılımcıların üç kuşağı kapsayan toplumsal güzergâhlarını öğrenmek üzere hazırlanmış bir çeşit sözlü tarih çalışması olarak tasarlanmıştı. Soru setinin ilk bölümü, katılımcıların sahip olduğu mülkü, mesleklerini, eğitimlerini, dinle kurdukları ilişkiyi, siyasi tercihlerini, evliliklerini ve çocuk yetiştirme yöntemlerini konu alıyordu. Sonraki bölümlerde, Çukurambar'a taşınma nedenlerini ve mahalledeki sosyal hayatı ele alan soruları, Suriye'deki savaşa Türkiye'nin müdahale ihtimali gibi güncel siyasi konulardaki fikirleri öğrenmeyi amaçlayan sorular takip etti. Soru setinin son bölümü, katılımcıların tüketim kalıpları hakkındaki sorulardan oluşuyordu.

Bu kapsamlı soru seti, araştırmacı için faydalı olsa da katılımcı için çoğu zaman sıkıntı kaynağı demekti. Her ne kadar, mülakatların süresini ve soruların çalışıp çalışmadığını

sahaya çıkmadan önce yaptığım pilot görüşmelerle test etmiş olsam da, mülakatlar test ettiğimden uzun sürdü. Emeklilerle yaptığım mülakatlarda süre sorunu yaşanmazken, genç kuşaklar için zaman değerliydi. Katılımcıların meşguliyeti nedeniyle bazı mülakatları ancak üç günde tamamlayabildim. Bazı sorular, özellikle karşı cinsle ilişkileri ele alanlar, bazı katılımcıların tepkisini çekti. Örneğin bir katılımcı, "kızınızın erkek arkadaşı olduğunu öğrenseniz, nasıl tepki verirsiniz?" şeklindeki kurgusal bir soruyla muhafazakârların anlaşılamayacağını ileri sürdü. Takip eden mülakatlarda aynı soruyu test ettim ve benzer bir tepkiyle karşılaşmadım. Katılımcıların tepkisini çeken bir başka konu, mevcut hayat tarzını inceleyen bir araştırmada, geçmişe dair çok sayıda soru sormamdı. Benzer tepkiler aldığımda, katılımcılara geçmişe dair sorular sormamdaki amacı paylaştım ve takip eden mülakatların başında geçmişe dair sorulan soruların mevcut hayat tarzındaki dönüşümleri anlayabilmek için önemli olduğunu belirttim.

Yürüttüğüm araştırmanın en önemli kısıtlılığı, dahil olduğum sosyal çevrenin erkek ağırlıklı olmasıdır. Mesnevi Sohbetleri sadece erkeklerin katılabildiği bir etkinlikti. Ney kursu ise bir saatlik özel dersler şeklinde organize edilmişti. Neyse ki, kendisi de kadın olan ney hocamın yardımıyla, kursun çoğunlukla kadınlardan oluşan diğer öğrencileriyle tanıştım ve bazılarıyla mülakat yaptım. Erkeklerle yaptığım mülakatların çoğunu katılımcıların ofislerinde, bazılarını da evlerinde gerçekleştirirken, kadınlarla yaptığım mülakatları ya Sufiyane'de ya da mahalledeki kafelerde, kamusal alanda gerçekleştirdim. Çoğu erkek gibi görüştüğüm kadınların zamanı değerliydi. Dahası, ne kadar güvenilir de olsa yabancı bir erkekle konuşmanın gerilimini de yaşıyorlardı. Bu gerilim, kadınlarla yaptığım mülakatların erkeklerle yaptıklarımdan daha kısa sürmesine neden oldu. Zamanın daraldı-

ğı mülakatlarda, göreceli olarak daha önemsiz olduğunu düşündüğüm soruları atladım.

Sekiz ay süren saha araştırmam bitip mahalleden ayrıldığımda, toplam otuz iki mülakat yapmıştım. Bunlardan beşi, zaman darlığı nedeniyle yarım kalmış ve bir daha da tamamlanamamıştı. Tamamlanan yirmi yedi mülakattan altısını kadınlarla yaptım. Her ne kadar, bu altı mülakattan çok faydalanmış olsam da, yürüttüğüm saha araştırmasının erkek muhafazakârlığı hakkında daha fazla veri ürettiği aşikâr.

Sufiyane'deki etkinlikler, sahaya girişimi kolaylaştırmakla birlikte, bu araştırmaya can veren sosyal çevre sadece Sufiyane çevresiyle kısıtlı değil. Sahaya girişimin ertesinde, Sufiyane'deki arkadaşlarımın mahallede ikamet eden arkadaşlarıyla tanışma fırsatım oldu. Daha geniş bir çevreye temas etmek, mahallede geçirdiğim zamanı Sufiyane'deki etkinliklerden bağımsızlaştırdı. Böylelikle, haftanın en az dört günü Çukurambar'ın camilerinde, kafelerinde, restoranlarında ve plazalarındaki sosyal hayata katılarak gözlem yapma olanağı buldum. Takip eden bölümlerde, katılımcıların mahremiyetini korumak amacıyla takma adlar kullandım.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇUKURAMBAR'IN TOPLUMSAL ÜRETİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ

20. yüzyıla kadar İç Anadolu'nun küçük ölçekli ticaret ve tarımsal üretim etrafında biçimlenmiş mütevazı bir kenti olan Ankara'nın kaderi, ulusal kurtuluş savaşının komuta merkezi olmasının ardından keskin bir şekilde değişti. 1923'te başkent olmasının ardından, Ankara yeni rejimin prova odasına (Cantek, 2006) ya da Türk modernleşmesinin beşiğine (Erman, 2001) dönüştü. Başka bir deyişle, Ankara'nın inşası, modern bir ulusun inşasını temsil etti.

Bu sembolik önem, fiziksel uzamın (mekânın) üretiminde devletin sıkı denetimini ve planlamasını getirdi. 1980'lere kadar süren bu planlı kentsel gelişim döneminde, kent hayatında iki temel iskân tipi ön plana çıktı: "Küçük müteahhitlerin kentli orta sınıflar için inşa ettiği apartman daireleri ve kente göçle gelen yoksulların kent çeperinde inşa ettiği gecekondular." (Batuman, 2013a: 586). Bu iki temel sosyo-mekânsal örgütlenme biçimi 1970'lerin başından itibaren önemli bir krize girdi. İlk olarak, giderek artan göç dalgaları, kentsel mekân üzerindeki baskıyı artırdı ve Ankara'daki gecekondu sayısı 1980'de 240 bine ulaştı (Batuman, 2013a:

586). İkinci olarak, yükselen enflasyon ve daralan iskân edilebilir arazi miktarı, küçük müteahhitler eliyle biçimlenmiş konut sektörünün çöküşüne yol açtı. Böylelikle, kentsel mekânın bir ucunda apartmanların diğer ucundaysa gecekonduların yer aldığı ikili örgütlenmesi zayıfladı.

Tıpkı Türkiye'nin diğer büyük şehirlerinde olduğu gibi, 1980'lerden itibaren Ankara'da yeni bir sosyo-mekânsal örgütlenme dönemi başladı. Yeni dönemde kentsel mekân, neoliberalizm ve İslâmcı muhafazakârlığın yükselişiyle biçimlendi. "Sosyolojik bir kavram olarak neoliberalizm, piyasayla uyumlu devlet inşasını ifade eder. ... Devletin vatandaşlık üzerine piyasanın damgasını vurmak üzere dizginlendiği, devlet, piyasa ve vatandaşlık arasındaki eklemlenmeye dayanır." (Wacquant, 2012: 71). Başka bir deyişle, neoliberalizm devletin piyasa lehine daralmasından ziyade piyasayla uyumlu biçimde yeniden inşasını ifade eder:

> Neoliberal devlet, sınıf yapısının iki ucunda farklı biçimde işlev gösterir ve disipline edici kapasitesini ... metalaşmanın hizmetine sunar. Sermaye dolaşımının ve eşitsizlik üretiminin gerçekleştiği toplumsal hiyerarşinin tepe noktasında serbestiyet hâkimken, eşitsizliğin toplumsal hiyerarşinin dibinde post-endüstriyel işçi sınıfı için yarattığı sorunların yönetiminde devlet müdahalecidir (Wacquant, 2013b: 9).

Erman'ın (2016) belirttiği gibi, sermaye birikimini artırmak amacıyla özel sektörle kurulan ortaklıklar aracılığıyla yerel yönetimlerin kurumsal görev ve işlevlerinin yeniden düzenlenmesi, kentsel mekânın yeniden yapılandırılmasını beraberinde getirir. Kamu ve özel sektör birlikteliği, bürokrasi, müteahhitler, arsa sahipleri, profesyoneller ve medya arasında bir koalisyon biçimine bürünür ve kentsel mekân üzerinden ekonomik büyüme yaratmayı hedefler (Güzey, 2014). Bu süreç Ankara'da temel olarak dört alandaki dönü-

şüme yansıdı: Büyükşehir Belediyesi'nin kentsel mekân üzerinde artan yetkisi, büyük imar firmalarının kentsel mekânın üretiminde artan etkisi, uydu-kentleşmenin hızlanması ve emlak sektörünün büyük bir piyasaya dönüşümü.

Geniş'in (2007) belirttiği gibi, planlı kentsel gelişim dönemi sona erdi fakat devletin kentsel mekân üzerindeki etkisi azalmadı. Kent politikalarını ilgilendiren bütçe ve otorite yetkisi, erken 1980'lerde düzenlenen reformlarla yerel yönetimlere devredildi (Candan ve Kolluoğlu, 2008). Bu neoliberal reformlar, yerel yönetimlere büyük kentsel projelerin yürütülmesi sırasında yasal denetimleri aşma imkânı sundu (Candan ve Kolluoğlu, 2008: 14). Yerel yönetimlerin artan etkisinin yanında, özellikle AKP döneminde kent politikalarının önemli bir aktörü olarak Toplu Konut İdaresi (TOKİ) güç kazandı. 2003-2010 arasında TOKİ Ankara'da 61 binden fazla konut inşa etti (Batuman, 2013a: 587).

Yerel yönetimler ve TOKİ'yle birlikte kentsel mekânın üretiminde etkili olan üçüncü aktör, büyük kentsel dönüşüm firmaları oldu. Bu üç aktör, bir taraftan, uydu-kentleşmeyi ve korunaklı site hayatının yayılımını hızlandırdı (Güzey, 2014), diğer taraftan, merkezdeki kamusal alanları ve gecekondu bölgelerini dönüştürdü (Batuman, 2013a: 588). Yeni sosyo-mekânsal örgütlenme, üst ve orta sınıflara metalaşmış bir cennet vaat etti. Kamusal alanların ve tarihi bölgelerin yeniden düzenlenmesi, özellikle muhafazakâr belediyeler için kolektif kimliği muhafazakâr bir anlamla yeniden inşa etme olanağı sundu. Gecekondu mahallelerinde yürütülen kentsel dönüşüm projeleriyse, müteahhitler için rant yaratırken, gecekondu sakinlerini mahallelerinden kopardı. Kısacası, son otuz yıldaki kentsel düzenlemeler, neoliberalizmin mantığını mekânsal üretim aracılığıyla Ankara'daki sosyal hayata nakşetti.

Tıpkı İstanbul'da olduğu gibi, Ankara'da da neoliberal

kent politikalarının yükselişine İslâmcı muhafazakârlığın güçlenişi eşlik etti. Özellikle, 2002'de AKP'nin iktidara gelişinin ardından, neoliberalizm ve muhafazakârlık arasındaki kuvvetlenen bağ, Ankara'yı devasa bir şantiyeye dönüştürdü. Eski bir gecekondu mahallesi olan Çukurambar, bu dönüşümden nasibini aldı ve bir orta-üst sınıf mahallesine dönüştü. Çukurambar'ın yeni sakinleri arasında muhafazakâr siyasetçiler, bürokratlar ve mahalleyi yeniden inşa eden müteahhitler de yer alıyor.

Köyden gecekondu mahallesine ve sonrasına: Çukurambar'ın dönüşümü

Sahada olduğum her Cumartesi sabahı gibi, Mesnevi Sohbetleri'ne yetişmek için Sufiyane'ye doğru koştururken, İbrahim'le karşılaştım. İbrahim ellili yaşlarının sonlarında, emekli bir memur ve Mesnevi Sohbetleri'nin en düzenli katılımcısıydı. Henüz bir gecekondu mahallesiyken, Çukurambar'da doğup büyümüştü. Birlikte Sufiyane'ye doğru koştururken, şimdi artık etrafını saran yüksek binalar arasında yalnız kalmış bir gecekondunun bahçesindeki kiraz ağacının yeni açmış çiçeklerini hayranlıkla İbrahim'e işaret ettim. "Bu bir şey mi?" diye söze başladı İbrahim:

> Ben çocukken, yılın bu zamanı Çukurambar bir çiçek tarlası gibi rengârenk olurdu. Tarla demekle abartmıyorum. Şimdi önünden geçtiğimiz binaların yerinde önceden tarlalar vardı ve çoğunda buğday yetiştirilirdi. Şimdi kulağa masal gibi gelebilir ama üzerinde yürüdüğümüz yol da o zamanlar bir patikaydı ve etrafı otlamaya çıkarılan inekler, koyunlar ve eşeklerle doluydu.

İbrahim çocukken, Çukurambar İç Anadolu ve Karadeniz Bölgeleri'nden göçle gelmiş ailelerin inşa ettiği gecekon-

du evlerinden oluşuyordu. İbrahim'in ailesi, 1960'ların ortasında Türkiye'deki tarım ekonomisi krize girdiğinde, şanslarını Ankara'da aramak üzere yakın bir kentin köyünden göç etmişti. İbrahim'in babası Ahmet, köyden ayrıldığında rotayı belirlemekte zorlanmamıştı. Daha önce köyden ayrılan akrabalarını ve hemşehrilerini izleyerek Çukurambar'a geldi. Geldiğinin ikinci günü küçük bir arsa üzerinde evini inşa etmeye başladı. Üçüncü gün bittiğinde ortaya iki odadan oluşan, derme çatma bir müstakil ev çıkmıştı. Diğer tüm gecekondu evlerinde olduğu gibi, Ahmet'in evinin inşaatı hiç bitmedi. Eline biraz para geçtiğinde, yeni bir oda ekledi. Çocukları büyüdüğünde ikinci katı çıktı. Yeni çevreye uyum sağlamak pek de sancılı değildi; etrafı saran tanıdık yüzler köyden pek de uzaklaşılmadığı hissini veriyordu. Bu hissi üreten sadece tanıdık simalar değildi; dışarıdan aldığı göçe rağmen Çukurambar hâlâ köydü. 1960'ların kent planında Çukurambar, Daniel Lerner'ın (1958) Ortadoğu'da modernleşmeyi konu alan çalışmasının Türkiye sahasını yürüttüğü Balgat'ın kıyısında bir köydü.

Lerner, 1950 yazında ilk mülakatları yaptığında, Balgat yaklaşık elli haneden oluşan bir köydü. Lerner'ın araştırma ekibindeki Tosun B. Balgat'ı, ülkenin hiçbir yerinde benzerini görmediği gri bir bozkır olarak tasvir ediyordu. Her ne kadar o dönem kent merkezi olan Ulus'a sekiz kilometre uzaklıkta olsa da, yol ve ulaşım olmadığından dolayı Balgat başkentten yalıtılmış görünüyordu. Çiftçilikle geçinen ve başka bir hayat biçimi hayal edemeyen köylülerin dış dünyayla kurdukları tek ilişki, muhtarın evindeki radyoydu. Köydeki genel yapının dışına çıkan ve kent hayatına özlem duyan tek kişi, köy bakkalıydı. Lerner, 1950'deki araştırmayı noktalarken Türkiye'nin modernleşme güzergâhına Balgat'tan baktığında iki ihtimal görüyordu. Bir tarafta, eski bir asker olan, Atatürk'e hayranlık duyan ve ülkeye görev bilincini her şe-

yin önüne koyan muhtar; diğer tarafta ise ışıltılı kent hayatına özlem duyan, başka ülkelerdeki hayatı merak eden bakkal. Lerner'a göre Türkiye'nin modernleşme güzergâhını bu iki sosyal tip arasındaki rekabet belirleyecekti.

Çok değil, dört yıl sonra 1954'te tekrar sahaya dönen Lerner, bambaşka bir Balgat buldu. 1950'deki seçimlerden DP'nin zaferle ayrılmasının ardından tüm ülkeye yayılan dönüşüm Balgat'ta da hissediliyordu. 1950'de elli olan hane sayısı 1954'te beş yüze ulaşmış ve Balgat köyden Ankara Belediyesi'ne bağlı bir mahalleye dönüşmüştü. Bu dönüşümün ilk getirisi, Balgat'ı kente bağlayan yolun yapımı ve Balgatlıları günde üç kez Ulus'a taşıyan otobüs seferlerinin başlamasıydı. Mahallenin okulu ve sağlık ocağı açılmıştı; su ve kanalizasyon gibi alt yapı sistemleri tamamlanmak üzereydi. Balgat, dört yıl içinde Ankara'yla bütünleşmekle kalmamış, radyonun tüm evlere girmesiyle Türkiye'yle de bütünleşmişti. Mahalledeki sosyal hayat da değişmişti; Balgatlılar tarlalarını satmış, fabrikalarda ya da kamuda işçi olmuşlardı. Bu hızlı dönüşüm, sıkı bir Atatürk hayranı olan muhtar da dahil tüm Balgatlıları DP'li yapmıştı. 1954'te herkes Balgat'ta olup bitenden memnun görünüyordu; fakat, yine de muhtar genç kuşakların ülkeye görev bilincinden yoksun olmalarından ve tüketime aşırı düşkünlüklerinden şikâyetçiydi. Bakkalsa Balgat'taki dönüşümü göremeden vefat etmişti; fakat ruhu genç kuşaklarda can bulmuştu.

Çukurambar'ın dönüşümü yanı başındaki Balgat kadar hızlı olmadı. Diğer çoğu örnekten farklı olarak, Çukurambar'daki gecekondular kamu arazisinde değil, gecekondulu-ların satın aldığı arsalar üzerinde inşa edilmişti. Her ne kadar özel mülk üzerine inşa edilmiş olsalar da, Çukurambar'daki gecekondular belediyeden gerekli resmî izinler alınmadığından kaçaktı. Bu da temel kamu hizmetlerinin mahalleye gelişini geciktirdi. 1960'larda temiz su, kanalizas-

yon ve elektrik hizmetlerini alabilmek için mahalleli dernek kurdu. Belediye üzerinde kurulan baskının ilk meyvesi okul ve sağlık ocağı oldu. Fakat tüm alt yapı taleplerinin karşılanması 1987'yi buldu. Bu tarihe kadar, Çukurambarlılar çamur yollarda yürüdüler, köy çeşmesinden su taşıdılar, evlerini gaz lambasıyla aydınlattılar, kışları sobayla ısındılar ve dışarıdayken bacalardan tüten dumanı soludular.

Bu zorlu koşullara ayak uydurmak, ev düzeninin gün içinde defalarca kurulup bozulmasını gerektiriyordu. Aile içi iş bölümü, kadın/erkek ve özel alan/kamusal alan arasındaki eş mantıklı ayrıma dayanıyordu. Mahalle dışındaki anonim dünya, erkeğin işle özdeşleşmiş dünyasıydı. Mahallenin aşina olunan dünyası ise komşuluk ilişkileri etrafında hanenin genişletilmesine dayanıyordu ve itici gücü kadın emeğiydi. Bürokraside ve fabrikalarda işçi ya da sokaklarda seyyar satıcı olarak çalışan erkekler, sabahın erken saatlerinde iş başı yapmak üzere evden ayrılıyorlardı. Kadın emeği gündelik ev işlerini yerine getirmekten ibaret değildi. Çoğu zaman yapılan işin mantığına göre, ev düzeninin değiştirilmesi gerekiyordu. Oturma odası, aynı zamanda gündüzleri mutfak akşamları çocukların yatak odası, kışları da banyoydu. Kadının ev içindeki emeği, gündelik işlerin yapılması dışında yaşlılar ve çocukların bakımını kapsıyordu. Ev dışındaki kadın emeği, tarımsal üretim kadar, mahalleyi güvenli bir yere çeviren dayanışma ağlarının komşuluk ilişkileri etrafında üretilmesine harcanıyordu.

1967-1974 arası Türkiye'de köyden kente göç dalgalarının zirveye ulaştığı ve kentlerdeki nüfusun giderek genişlediği dönemdir. Bu, aynı zamanda, Ankara'da giderek genişleyen kent sınırlarının Çukurambar'ı da içine aldığı dönemdir. 1972'de Çukurambar Çankaya'ya bağlı bir mahalleye dönüşmüştür (Köroğlu ve Ercoşkun, 2006). İdari yapıdaki bu dönüşüme rağmen Çukurambar hâlâ şehirden yalıtılmış

bir durumdaydı. İbrahim, çocukluk dönemine denk gelen o yıllarda mahallenin kentle ilişkisini şöyle anlatıyor:

> Çocukken ben ve mahalle arkadaşlarım, Eskişehir Yolu'na nazır bir tepenin üzerinden yoldan geçen arabaları sayardık. Bazen üç saatten fazla saymamıza rağmen, yoldan geçen araba sayısı elliyi geçmezdi.

İbrahim'e şehrin giderek mahalleye yaklaştığını hissettiren şey, iki sağ parti liderinin Balgat'tan arsa aldığına dair kulağına gelen söylentiler oldu. Çok geçmeden söylentilerin doğru olduğu anlaşıldı. Milli Görüş Hareketi'nin lideri Necmettin Erbakan, Balgat'ta bir ev yaptırırken, Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) lideri Alparslan Türkeş parti genel merkezini Balgat'a taşıdı. Çukurambar'ın yanı başındaki bu gelişmeler, 1970'lerdeki siyasi kutuplaşma sırasında mahalleyi *milliyetçi cephe*nin kalesine dönüştürdü. Yaşlılar Süleyman Demirel'in Adalet Partisi'ne (AP) ve Necmettin Erbakan'ın Milli Selamet Partisi'ne (MSP) yakınken, İbrahim gibi gençler Alparslan Türkeş'in MHP'sine ilgi duyuyordu.

Böylelikle, şehir mahalleyi yuttukça, mahallede siyasetle kurulan faydacı ilişkiler yerini etik ilişkilere bıraktı. Uzun bir süre boyunca, gecekondu sakinleri için siyaset, kamu hizmetlerini mahalleye getirebilmek ve izinsiz inşa edilen evlerini belediyenin cezalandırıcı düzenlemelerinden koruyabilmek için kullanılan faydacı bir araçtı. Şehirle bütünleşmenin sonuçlarından biri, siyasetin sağ/sol arasında yapılacak etik bir tercihe dönüşmesi oldu. İbrahim'e göre, mahalle sakinlerinin tercihlerini sağ partilerden yana kullanmasında şaşılacak bir şey yoktu. Zira, solcuların *yoldaş*ıyla karşılaştırıldığında, İslâmcıların *Müslüman*ı ve milliyetçilerin *Türk*'ü mahalle sakinleri için daha tanıdıktı. İbrahim'e göre sağ partiler, Türk milleti için yerli siyaseti temsil ediyordu; bu ne-

denle de söylemleri mahalleliye daha yakındı. Fakat bu yakınlık sadece söylemle kısıtlı değildi:

> Ben çocukken mahallede derme çatma bir camimiz vardı. Zaman zaman mahallelinin topluca onardığı bu camiyi çok iyi hatırlıyorum. Necmettin Erbakan'ın ve sağ partilerden dönemin ünlü siyasetçilerinin bu camide bizimle namaz kıldığını hatırlıyorum.

Çukurambar'da mekânın dönüşümündeki kritik nokta, devletin gecekondu mahallelerine yönelik algısıydı. 1948'den itibaren devlet gecekondu mahallelerini geliştirilip dönüştürülmeye muhtaç, kentli olmayan iskân tipi olarak sınıflandırmıştı. Fakat, köyden kente göç dalgaları hızlanıp göçle gelen nüfus çoğaldıkça, gecekondu mahalleleri potansiyel siyasi sermaye kaynağına dönüştü. Böylelikle, devletin gecekondu mahallelerine bakışı yumuşadı: 1963'te yapılan bir düzenlemeyle, yerel yönetimler gecekondu mahallelerine alt yapı hizmeti götürmekle görevlendirildi; seçimlerden önce çıkarılan af kanunlarıyla yasa dışı inşa edilmiş evler yasallaştırıldı. 1980'e kadar gecekondulara dair resmî strateji, gecekondu mahallelerindeki hayat ve barınma koşullarının geliştirilmesine odaklanmıştı. Liberal ekonomi politikalarının biçimlendirdiği 1980 sonrası dönemde ise gecekondu mahallelerinin sosyal boyutu ihmal edildi ve rant odaklı dönüşüm projeleri önem kazandı. Kentsel dönüşüm projeleri gecekondu sakinlerinin bazen gönüllü bazen de zorunlu olarak mahallelerinden ayrılmalarıyla neticelendi. 1980 sonrasında Çukurambar sakinleri de arsalarını satarak kentin çeperine, özellikle de Sincan'a yerleştiler.

Ankara Büyükşehir Belediyesi'nin 1982'de çıkardığı kent planı, göçlerle birlikte merkezdeki yoğunluğu, şehri Çukurambar'ın da bulunduğu batı yönünde genişleterek aşmayı öngörüyordu. Bunu takiben 1984'te Çukurambar için hazır-

lanan planda, 1/1.000 ölçeğiyle düşük nüfus yoğunluğu tasarlanıyordu. Fakat, 1993'te planda yapılan revizyon ölçeği 1/5.000 olarak güncelleyince, mahalle kentsel dönüşüm endüstrisinin ilgisini çekmeye başladı (Köroğlu ve Ercoşkun, 2006). Takip eden dönemde, dönüşüm süreci hızlandı. Yıkılan gecekonduların yerini çok katlı apartmanlar aldı ve mahalle orta sınıfların ilgisini çekmeye başladı.

Çukurambar'ın orta sınıflaşması

Bir İç Anadolu şehrinin köyünde çiftçi bir ailede doğup büyüyen Niyazi, altmışlarının ortasında emekli bir akademisyen. Büyüdüğü köyde ilkokuldan sonra okumaya devam eden tek çocuktu. İmam Hatip Lisesi'nden mezun olduktan sonra girdiği üniversitede Milli Görüş Hareketi'ne sempati duydu. Bu sempati, 1990'larda zirve yaptı ve aktif bir üyesi olduğu Refah Partisi'nden milletvekili seçildi. Çukurambar'ı da ilk kez milletvekilliği döneminde gördü. Partili bir arkadaşının kurduğu kooperatifi görmek için Çukurambar'a geldiğinde karşısında bir gecekondu mahallesi buldu:

> Tamamlanmış birkaç apartman vardı ama mahalle daha doğru düzgün yolu bile olmayan bir gecekondu mahallesiydi. Sokak aralarındaki yollar kışları çamur yazları da toz içindeydi. Eğer 1997'deki halini benimle birlikte görseydiniz, mahallenin şimdiki hale ulaşacağını hayal dahi edemezdiniz.

Niyazi 1997'de mahalleyi ilk kez gördüğünde, Çukurambar'ın dönüşümü zaten başlamıştı; fakat nüfusu hâlâ beş binin altındaydı. Kooperatif evleri 2001'de tamamlandığında çok sayıda partili mahallede daire sahibi oldu. Çukurambar'da yaşamak pek parlak bir fikir gibi görünmediğinden, başlangıçta çoğu vekil için mahalledeki daireler bir yatırım aracıydı. Fakat, Çukurambar'ın kaderi 2002'de AKP iktida-

ra geldikten sonra keskin bir biçimde değişti. 2002 seçimleri öncesinde AKP kurmayları, seçilmeleri durumunda milli iradeyi siyasetin merkezine taşıma sözü vermişti. AKP seçimlerden zaferle ayrıldıktan sonra, verdiği sözle uyumlu olarak, yeni bir dönemin başladığını sembolize etmek üzere, Oran'daki meclis konutlarını boşaltma kararı aldı. Buna göre, "milletin temsilcileri milletin içinde yaşamalıydı." Bu karar, Çukurambar'daki kooperatiften daire almış olan vekillerin mahalleye bakışını değiştirdi. Yeni adres arayışındaki vekillerin gözünde, meclise de yakın olmasının etkisiyle, Çukurambar'daki daireler değerlendi. Mahallede dairesi olan bir grup vekilin yerleşmesi, ev arayışı içindeki diğer vekilleri Çukurambar'a çekti. Böylelikle, kısa bir süre içinde, mahalledeki vekil sayısı (bir kısmı meclisteki diğer partilerden olmak üzere) ciddi biçimde arttı.

Mahalledeki vekil yoğunluğu, Çukurambar'daki dönüşümü daha da hızlandırdı. Mahallenin alt yapı ve yol sorunları hızlı bir şekilde giderildi. Buna ek olarak, belediye mahalledeki binalar için getirdiği kat sınırını artırma kararı aldı. 2002 öncesi inşa edilmiş ve genelde on katı geçmeyen apartmanlarla karşılaştırıldığında, yeni çok katlı binalar mahalledeki nüfus yoğunluğunu artırdı. 2016 itibarıyla 18.500 olan nüfusun, yapımı süren binalar hesaba katıldığında kısa sürede 20.000'e ulaşması çok mümkün (Gülbudak, 2016).

Yeni çok katlı binalar sadece nüfus yoğunluğunu etkilemekle kalmadı, aynı zamanda mahalle sakinlerinin profilini de yeniden biçimlendirdi. Yeni binaların taşıdığı birtakım yapısal özellikler, istikrarlı biçimde orta sınıfların ilgisini mahalleye yöneltti. Yeni binalar, otelleri anımsatan lüks bir atmosfer taşıyor. Güvenlik görevlilerinin kontrolünden geçilerek girilen binaların zemin katlarında çok katlı otopark bulunuyor. Giriş katındaki lobi çalışanları, eski apartmanlardaki kapıcıların profesyonelleşmiş karşılığı. Binaların or-

tak kullanım alanlarının tasarımı insanda, kullanım amacından bağımsız, saf estetik kaygıyla üretildiği izlenimi bırakıyor. Yerlerde toza dahi tahammül edilmeyen temizlik takıntısı ve ışıltılı aydınlatma sistemi, bina sakinlerine sürekli iyi bir hayat sürdüklerini hatırlatıyor. Yeni lüks binaların tasarımı, sakinlerine sadece iyi yaşadıklarını hissettirmekle kalmıyor ayrıca kendilerini *büyük* görmelerini sağlıyor: Yeni binalardaki dört odalı daireler küçük olarak sınıflandırılırken çoğu evdeki oda sayısı beşten fazla.

Yeni binaların sakinleri üzerinde uyandırdığı büyüklük hissi sadece oda sayısı ve evlerin kapladığı alandan kaynaklanmıyor. Yeni binalardan ortalama bir daire alabilmek için gerekli olan bütçe, bu büyüklük hissini perçinliyor. 2016 yılında çeşitli emlak sitelerindeki ilanlarda Çukurambar'dan alınabilecek en uygun ev ortalama 180 bin dolar civarına denk geliyordu. En pahalı ev ise, 450 bin dolar gibi, kentin diğer orta üst sınıf mahalleleriyle karşılaştırılamayacak kadar yüksek bir fiyata alıcı bekliyordu. Bunun neticesinde de, mahallenin yeni sakinleri üst düzey bürokratlardan, şirket sahiplerinden, (doktor ve avukat gibi) yüksek kazançlı profesyonellerden ve büyük şirketlerin üst düzey yöneticilerinden oluşuyor. Meskûn mahal olmanın yanında, Çukurambar hızla bir iş merkezi olmaya doğru ilerliyor. Mahallede yoğunlaşan sektörlerin başında inşaat sektörü geliyor. Ofislerini Çukurambar'a taşıyan inşaat firmaları aynı zamanda mahalleyi inşa ettiler. İnşaat firmalarının gözünde mahalleyi değerli kılan, hızla bürokratik ve ekonomik sermayeye dönüşebilecek bir sosyal sermaye kaynağı olmasıydı.

Adem hem evi hem de işi Çukurambar'da olan, kırklarının ortasında genç bir müteahhit. Bir İç Anadolu kentinde eşraftan bir ailede doğdu ve büyüdü. Üniversite eğitimini tamamladıktan sonra tıpkı babası gibi müteahhitliğe başladı. Fakat, memlekete dönüp babasıyla birlikte çalışmak yerine,

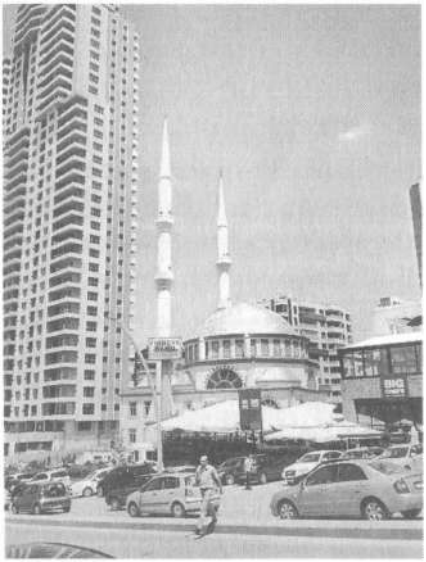


Yeni binalar ve gecekondular.

işleri Ankara'da büyütmeyi hedefledi. Adem'e göre, AKP'nin iktidara geldiği dönem, böyle bir hamle için uygun bir fırsat ortamı yaratıyordu:

> Üniversiteden mezun olduğumda babamın memlekette yürüttüğü işleri bir adım ileri götürmek gerektiğini biliyordum. Memlekette apartman dikmenin bizi götürebileceği bir yer olmadığını da biliyordum. Öğrencilik yıllarımda Ankara'da okumanın verdiği avantajla, ihale almanın büyük bir fırsat olduğunu görmüştüm. Babam partinin memleketteki teşkilatında etkin bir isimdi ve bunun bizim için bir avantaj olabileceğini düşündüm.

Adem'in düşünceleri gerçeğe döndü ve planladığı gibi Ankara'da kurduğu şirketiyle kazandığı birkaç ihalenin ardından işlerini büyüttü. Aslında Adem, memlekette babasının işini sürdürüp konut inşa etseydi de çok para kazanabilirdi



Dönüşümden sonra Çukurambar.

ama Ankara'da koşturduğu işlerin kendisine bir vizyon kattığını düşünüyor ve bütün enerjisini de bu vizyon doğrultusunda harcıyor:

> Ben artık apartman yapmıyorum. Aslında apartman ya da baraj inşa etmek göründüğü kadar farklı değildir. İkisi de yoğun dikkat ve emek ister. Fakat, Ankara'da çalışmanın ve ihale alarak iş yapmanın getirdiği ekstra bir zorluk var. Bürokrasiyi yakından takip etmeniz gerekiyor. Bu gerçekten yoğun bir emek gerektiriyor. Ayrıca siyaseti de takip etmeniz gerekiyor. Yanlış anlamayın burada siyaseti takip etmekteki amaç bir ayrıcalık kazanmak değil. Karşılaşılan bürokratik ya da başka türlü bir zorlukta çözüm yolu bulmak.

2007'de AKP genel merkezi Çukurambar'a sadece bir kilometre uzaklıktaki Söğütözü'ne taşındıktan sonra, mahallenin siyasi önemi daha da arttı. Gündelik hayatın sıradan etkileşimlerinde yüksek bürokratlarla ya da önemli siyasetçilerle karşılaşmak daha olağan hale geldi. Adem'in Çukurambar'a taşınması da bu döneme rastlıyor. Yeni mahallesinde Adem'in kapı komşusu desteklediği partiden bir milletvekili. Ayrıca, mahallenin camiinde kıldığı Cuma namazlarında ya da kafe ve restoranlarda yediği yemekler sırasında da siyasetçilerle karşılaşma ya da tanışma imkânı yakalıyor. Çukurambar'ın oluşumu, tıpkı Niyazi ve Adem'in hikâyelerin-

den görüldüğü gibi, mahallede siyasi sermayenin yoğunlaşmasıyla, müteahhitlerin rant arayışının birlikteliğine dayanıyor. Patronaj ilişkileri, Çukurambar'daki çok katlı ve lüks yapılaşmanın önünü açarak mahallenin orta sınıflaşmasında önemli rol oynuyor.

Sembolik iktidar ve Çukurambar'ın muhafazakârlaşması

Çukurambar son on yıldır Ankara'nın muhafazakâr burjuva mahallesi olarak biliniyor. Mahallenin muhafazakârlığı, Ankara'da mekânın diğer muhafazakâr yüzlerinden farklı. Örneğin, kentin muhafazakâr kamusal alanları olarak ön plana çıkan Hamamönü ve Hacı Bayram Veli Camii etrafında, restore edilen Ankara evlerinin bir kısmı muhafazakâr vakıf ve derneklere tahsis edildi. Tuğal (2009) de muhafazakâr girişimcilere yapılan mekân tahsisinin Sultanbeyli'deki dönüşümde oynadığı rolü vurguluyor.

Fakat Çukurambar'daki yüksek rant, mekânsal tahsis yoluyla muhafazakârlaştırmanın önünü tıkıyor. Yine de, hem yerel hem de merkezî otoriteler mahallenin muhafazakârlaşmasında farklı biçimlerde etkin oldular. Örneğin, Ankara Büyükşehir Belediyesi, mahallede ikamet eden Büyük Birlik Partisi (BBP) lideri Muhsin Yazıcıoğlu'nun vefatının ardından, adını Çukurambar'ın ana caddesine verdi. Yine belediye, mahallenin planını değiştirerek, yeşil alan olarak tasarlanmış bölgeleri cami inşası için tahsis etti. Herhangi bir bölgede camilerin yoğunlaşması, mekânı kendiliğinden muhafazakârlaştırmaz. Fakat, özellikle 2013'te çıkan ve camilere 100 metre uzaklıkta alkol satışını yasaklayan yasanın ardından, mekânın *muhafazakâr dostu* bir çevreye dönüşmesinde etkili olabilir.

Yerel ve merkezî yönetimlerin etkilerinden ziyade, Çu-

kurambar'ın muhafazakâr kimliği esas olarak piyasa dinamiklerinin ürünüdür. Fakat, piyasa dinamiklerinin işleyişinde, muhafazakâr siyasi sermayenin mahallede yoğunlaşması iki biçimde etkili oldu. Öncelikle, kendisi için siyasi bir gelecek tasarlayanların ve yeni iş imkânları için siyasetçilere yakın olmak isteyen iş insanlarının gözünde mahalle cazip bir yaşam alanına döndü. İkincisi, muhafazakâr siyasetçilerin sembolik sermayesi, mahalledeki ana akım restoranların, kafelerin ve süper marketlerin *muhafazakâr dostu* bir biçimde yeniden elden geçirilmesine yol açtı. Bazı zincir restoranlar, Çukurambar şubelerinde alkollü ürünleri menülerinden çıkardılar. Aynı şekilde, bazı süper marketler de mahalledeki şubelerinden alkollü ürün reyonunu kaldırdılar. Alkollü mekânlar mahalleyi terk ederken, müşterilerine nargilenin yanında alkolsüz kokteyllerin keyfini çıkarma imkânı veren *Muhafazakâr dostu* kafeler mahallede şube açtı. Böylelikle, muhafazakârlık mahalledeki hâkim hayat tarzına dönüştü.

Fakat Çukurambar'ın muhafazakârlaşmasında asıl ilgi çekici olan, mahalle sakinlerinin çoğunluğunun muhafazakâr olmaması. Bu durum, mahalle sakinlerinin siyasi tercihleri incelendiğinde net bir biçimde görülebiliyor. 1 Kasım 2015'te yapılan genel seçimlerde, mahalleden birinci sırada çıkan parti % 46'nın üzerinde bir oyla Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) oldu. İktidardaki AKP'nin oyu ise % 29'da kaldı. Mecliste temsil edilen diğer partilerden MHP Çukurambar'daki oyların % 16'sını, Halkların Demokratik Partisi (HDP) ise % 6'sını aldı. Oy oranlarından da anlaşılabileceği gibi, mahallenin muhafazakâr kimliği, mahalle sakinlerinin bireysel tercihlerinin doğrudan bir yansıması değil.

Sakinlerinin çoğu muhafazakâr olmayan bir mahalleyi muhafazakâr olarak ün sahibi yapan simya, mahallede yoğunlaşan muhafazakâr siyasetçilerin sembolik iktidarıdır.

Sembolik iktidar, baskı olmaksızın etki üretebilen, iktidarın kibar biçimidir. "Gerçekliği bilişsel olarak inşa eden sembolik çerçeveleri biçimlendirerek ve yaygınlaştırarak, dünyayı muhafaza etmek ya da değiştirmek üzere teşkil etme kapasitesini ifade eder." (Akçaoğlu ve Wacquant, 2017: 8). Çukurambar örneğinde sembolik iktidar, hayat tarzı girişimcilerinin (kafe, restoran ve süper market işletmecilerinin) algı şemalarını muhafazakâr bir biçimde şekillendirir. Muhafazakâr siyasetçilerin, mahalle sakini olarak genelleştirilmesine ve çeşitli işletmelerin siyasetçilerin beğenilerine göre yeniden biçimlendirilmesine yol açarak mahallenin kimliğini belirler. Çukurambar'daki muhafazakârlık, mekânı muhafazakâr beğeniye göre inşa eden ve böylelikle muhafazakârları mahalleye çeken, *girişimcinin siyasi sermaye tarafından deforme edilmiş bakışının* ürünüdür.

Hayat tarzı kurumlarının muhafazakâr hassasiyeti temel alarak yapılandırılması, kendiliğinden saf muhafazakâr bir atmosfer üretmez. Kentin diğer merkezlerinde olduğu gibi, Çukurambar'da da çok çeşitli gruplar sosyalleşir. Fakat, Çukurambar'da mekânın harcına katılan "Muhafazakâr hassasiyet", tıpkı Cemre gibi Ankara'nın dört bir yanındaki muhafazakâr orta sınıfları mahallede sosyalleşmeye çeker. Cemre, yirmili yaşlarının başında, türbanlı bir üniversite öğrencisi. Arkadaşlarıyla buluşmayı sevdiği muhitler arasında Bahçeli ve Gazi Osman Paşa da bulunmasına rağmen, Cemre'nin kendisini en rahat hissettiği yer Çukurambar:

> Şehrin diğer yerlerinde kendimi sürekli bir yabancı gibi hissediyordum. Başımdan kötü bir olay geçmedi ama birini bana bakarken yakaladığımda sanki benimle ilgili kötü şeyler düşünüyormuş gibi hissediyordum. Bu hislerim tamamen değişmiş değil. Hâlâ dışarıda arkadaşlarımla buluştuğumda gerginim. Üniversitedeki ilk gününüzü düşünün,

lisenin ardından sudan çıkmış balık gibi olursunuz ya, işte şehrin popüler yerlerinde ben de böyle hissediyorum. Fakat, burası (Çukurambar) farklı, burada daha rahat hissediyorum.

Cemre ve arkadaşlarını Çukurambar'da rahat hissettiren, muhafazakârlar ve laikler arasındaki sembolik mücadelelerin kentin diğer popüler muhitlerinin aksine muhafazakârların lehine tersyüz edilmesidir. Muhafazakâr orta sınıfların Çukurambar'da kendilerini evde gibi hissetmelerinin altında bu sembolik dönüşüm yatar. Bu sembolik dönüşüm aynı zamanda, takip eden bölümde incelediğim gibi, muhafazakâr orta sınıf beğenisinin yeniden inşa edilme sürecini kentin diğer muhitlerine kıyasla Çukurambar'da daha görünür kılar.

BEŞİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂR ORTA SINIF BEĞENİSİ: ZARİF VE DÎNEN MAKBÛL

Önceki bölümde incelediğim mekânsal dönüşüm, aynı zamanda muhafazakâr orta sınıf beğenisinin yeniden inşa edilmesini mümkün kılan toplumsal koşulları teşkil etti. Çukurambar'ı Türkiye'nin gündemine sokan da bu yeni beğeninin podyumuna dönüşmesi oldu. Muhafazakâr orta sınıf beğenisi, önceleri yerleşik düzene muhalif bir kültürle özdeşleşmişti. Fakat, özellikle AKP'nin iktidara gelmesinin ardından, sıradışı bir dönüşüm geçirdi. Sıradışı olan, en net biçimde Çukurambar'da gözlemlenebileceği gibi, orta sınıf konumunun toplumsal hayatta gösterişçi sunumuydu. Yeni beğeni, en görünür halini, kadın bedeninde aldı. Bir zamanlar, yerleşik düzene karşı, dayanışmacı siyasi muhalefeti temsil eden tesettür, hızla muhafazakâr orta sınıf beğenisinin ayırt edici unsuruna dönüştü. Rengârenk, havalı ve zarif tesettürlü elbiseler giyen, lüks sitelerde yaşayan, son model arabaları süren ve havalı mekânlarda sosyalleşen muhafazakârlar, yeni beğeninin sembolü oldular.

Muhafazakâr orta sınıf beğenisindeki güncel değişimi incelemek için Pierre Bourdieu'nün, yaygın olarak yeniden

üretimle özdeşleştirilen kuramına başvurmak çelişkili görülebilir. Bourdieu'nün (1984) bireyin farklı alanlarda yaptığı tercihlerin toplumsal uzamda işgal ettiği konumla uyumlu olduğuna dair tespiti çeşitli eleştirilerin odağı oldu. Çoğu araştırmacı sınıfların ya da sınıf fraksiyonlarının tutarlı bir hayat tarzının bulunmadığını vurguladı. Çoğu eleştiri, herhangi bir sınıf beğenisinin net sınırlarla diğer sınıf beğenilerinden ayrılamayacak kadar heterojen olduğunu belirtip, yeni iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin ve piyasa demokratikleşmesinin etkileriyle sınıf beğenisinin *hepçilleştiğini* ileri sürdü (Peterson ve Simkus, 1992; Van Rees, 1999; Sullivan ve Gerro, 2007; Bennett vd., 2009). Bir diğer eleştirel damar da, kültürel eylem repertuvarının toplumsal konumla sınırlandırılamayacak denli çoğul ve karmaşık olduğunu ileri sürdü (Lamont, 1992; Swidler, 2001).

Muhafazakâr orta sınıf beğenisine temel biçimini veren *zarif ve dînen makbûl olanın tercihi*, sadece görüngüler düzlemine odaklanıldığında, kolaylıkla hepçil bir beğeni örneği olarak incelenebilir. Fakat, hepçillik tezindeki sorun, *Ayrım*'da Fransa için inşa edilen toplumsal uzamı ve onun dayandığı sermaye yapısını evrensel olarak kabul edip, araştırma programını farklı coğrafyalarda *Ayrım*'ın Fransa'daki bulgularını yanlışlayacak ampirik kanıtlar bulmakla sınırlandırmış olmasıdır. Oysa, *Ayrım* başlı başına tüketim kalıpları üzerine bir çalışma değildir. *Ayrım* daha ziyade, çeşitli sermaye türlerinin biçimlendirdiği belirli bir toplumsal uzamın tarihsel inşasına odaklanır. Bourdieu'nün (1991) de belirttiği gibi, tüketim kalıplarına dair bulgular, ancak belirli bir toplumsal uzamın tarihsel dönüşümünün belirli bir noktasında anlamlıdır. Dolayısıyla, sınıf beğenisinin hepçilleştiğini ileri sürebilmek için, öncelikle incelenen sınıfın içinde yer aldığı toplumsal uzamın inşa edilmesi gerekir. Aksi takdirde, çeşitli coğrafyalarda (örneğin Türkiye'de), tüketim

kalıpları üzerine yürütülmüş araştırmaların bulgularını, *Ayrım*'ın bulgularıyla karşılaştırarak akıl yürütmek, ilişkisellik kisvesinde pozitivizmden başka bir şey değildir.

İkincisi, toplumsal uzam kurumlarda ve bedenlerde somutlaşmış çeşitli sermaye türleri arasındaki pratik ve sembolik mücadelelerin mahalli olduğundan, dönüşüm halindedir. Dönüşümün hızlı yaşandığı koşullarda, habitus değişime karşı bir direnç mekanizmasından ziyade, yapısal sınırlılıklar dahilinde icadın ya da yeniden inşanın motorudur. *zarif ve dînen makbûl olanın tercihi*, muhafazakâr orta sınıf beğenisinin, AKP'nin iktidara gelişiyle beliren koşullarda yeniden inşa edilmesinin ürünüdür. Siyaset alanında tâbî olan konumdan hâkim olan konuma yerleşmenin toplumsal uzamdaki yansıması, muhafazakâr orta sınıfların mevcut toplumsal hayat karşısındaki muhalif tavırlarının *mesafeli entegrasyon*a evrimidir.

AKP'nin iktidara gelişinin ertesinde, kapitalist piyasa sistemine, laik devlete ve modern sosyal ilişkilere karşı geliştirilen muhafazakâr eleştiriler gücünü yitirdi. Alternatif bir toplumsal düzen (ya da adil düzen) arayışı kayboldu ve dayanışmacı cemaat hayatının bireysel tercihler üzerindeki güçlü etkileri zayıfladı. Bu dönüşümlerin, muhafazakâr bireyler üzerindeki yansıması, kendilerini içinde buldukları yeni koşullarda, hayat tarzlarının yeniden inşası oldu. Bu yeni koşulların somut karşılığı, birincil ilişkilerin baskın olduğu bir muhitten, anonim bir kalabalığın arasına, yeni bir muhite taşınmaktır. Hayat tarzının yeniden inşası ilk olarak, taşınılan yeni evin dekorasyonunda somutlaştı: Muhafazakâr detaylarla süslenmiş (örneğin duvarlarına Allah'ın adlarının yazılı olduğu Arapça levhaların asıldığı) odalar için modern mobilyalar tercih edildi. İkinci olarak, muhafazakâr orta sınıfların yeni muhitlerinde geliştirdikleri sosyalleşme biçimlerinde somutlaştı: Sohbet toplantıları gibi saf muha-

fazakâr sosyalleşme biçimlerinin yanında, kafelerde, restoranlarda, spor salonlarında ya da tatil yerlerinde peşine düşülen orta sınıf keyifleri etrafında sosyalleşme. Muhafazakâr orta sınıf hayat tarzı üçüncü olarak, en yalın haliyle giyim tarzına yansıyan yeni bir güzellik tanımının geliştirilmesinde somutlaştı.

Takip eden sayfalarda ilk olarak, muhafazakâr orta sınıf beğenisinin yeniden inşasını mümkün kılan yeni toplumsal koşulları daha iyi anlayabilmek için Çukurambar'ı, 1960'ların sonlarında püriten bir orta sınıf örgütlenmesi olarak ortaya çıkan Akevler Kooperatifi'yle karşılaştırıyorum. Ardından, yeni koşullarda muhafazakâr eğilimlerin ne ölçüde dönüştüğünü anlayabilmek için, muhafazakâr orta sınıfların aileden edindiği eğilimleri inceliyorum. Aile köklerine dönüş, muhafazakâr orta sınıfların takip ettiği toplumsal güzergâhlardaki çeşitliliği su yüzüne çıkararak, sınıf içi farklılaşmalara ışık tutmayı sağlıyor. Son olarak, yeniden inşa edilen hayat tarzının somutlaştığı tüketim kalıplarını inceliyorum.

Muhafazakâr orta sınıflarda yeni olan ne?

Orta sınıfların muhafazakâr fraksiyonları Türkiye'de toplumsal hayatın yeni bir parçası değil. Tam tersine, muhafazakâr orta sınıflar, İslâmcı siyasetin temel zemini ve erken temsilcileri oldular. Siyaset alanında verdikleri mücadelede elde ettikleri sermayeyi diğer sermaye türlerine, özellikle de sembolik sermayeye dönüştürerek, laik düzen içinde tanınma (ya da meşruiyet) elde ettiler. Muhafazakâr orta sınıfların, yalıtılmış bir mekân arayışı, verdikleri siyasi mücadeleyle paralel ortaya çıkmıştır. Bu paralellik, Akevler Kooperatifi üzerinden incelenebilir.

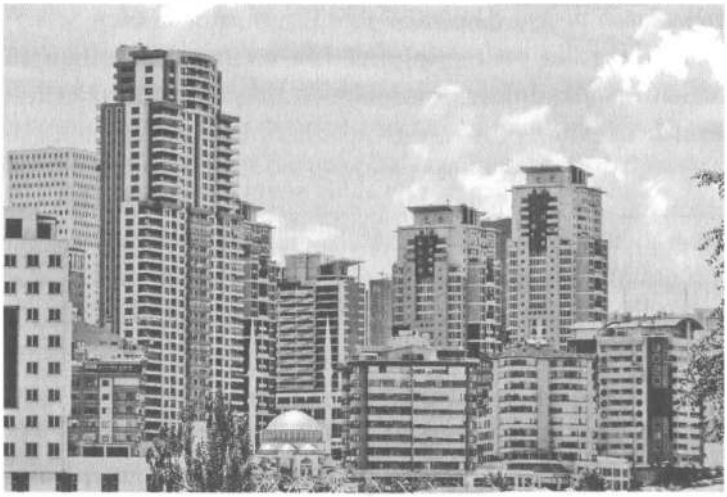
Akevler Kooperatifi 1967'de, çalışma hayatında, özel hayatta ve sosyal ilişkilerde İslâmî bir hayat tarzı arayışına ce-

vap olarak ortaya çıktı. Kooperatifin kurucusu olan Süleyman Karagülle, yola çıktığında işte ve sosyal hayatta aynı mekânı paylaşabilecek insanları bir araya getirmeyi hedefliyordu:

> Önce [İzmir'den] arsayı aldık, sonra da apartmanları diktik. Kısa zamanda bize katılmak isteyen insan sayısı arttıkça daha da büyüdük. Ardından, ne tür işler yapabiliriz, onu araştırmaya başladık. Tüm bu süreç boyunca temel arayışımız, İslâm'ın şartlarıyla uyumlu olmaktı (Erboğa, 2013).

Kooperatif deneyimi ve İslâm'la tamamen uyumlu bir hayat tarzı arayışı, Karagülle'yi, daha sonra Milli Görüş Hareketi'nin resmî görüşüne dönüşecek olan, *adil düzen* kuramını geliştirmeye itti. Adil düzen, esas olarak kapitalizm ve komünizm gibi kusurlu ve kalıcı olmayan ekonomi kuramları karşısında, İslâm temelli hakiki ve kalıcı ekonomi kuramının ilkelerini ve yapısını açıklama girişimidir (Karagülle, 1969).

1980'lerde Milli Görüş Hareketi içinde popüler olan adil düzen, somut bir arayışa da dönüştü. Fakat bu kolektif yatırım ve gelir sistemi 1990'ların ortasında çöktü ve halen işlemekte olan faizsiz bankacılığı saymazsak, bütün siyasi cazibesini yitirdi. Bununla birlikte, İslâmi kurallarla uyumlu bir hayat tarzı arayışı biçim değiştirip bireysel bir forma bürünmekle birlikte önemini koruyor. Bu muhafazakâr rüya artık eskiden olduğu gibi mevcut toplumsal kurumların yerine İslâmî alternatiflerini geçirerek bütün bir toplumsal sistemi dönüştürmeye dayanmıyor. Yeni muhafazakâr rüya, toplum düzeninden ziyade onun insan kaynağını dönüştürmeye dayanıyor: Muhafazakâr kapitalistlerden oluşan bir piyasa düzeni. Çukurambar, kapitalizmle barışık bu yeni muhafazakâr rüyanın özgün somut karşılıklarından biri.



Çukurambar'da apartman sıkışıklığı arasında cami. (Kaynak: http://www.panoramio.com/photo/108692266.)

Akevler Kooperatifi, Hazreti Muhammed döneminde deneyimlenen Medine İslâmı'nın sosyo-mekânsal koşullarını yeniden inşa etmek üzere yola çıkılmış bir projeydi. Fakat, bu projeyi tüm Müslümanların ortak arayışı olarak görmek naiflik olur. Bu arayış, hem okulda ve camide öğrenilen resmî İslâm'a, hem de aileden edinilmiş geleneksel İslâm'a eleştirel bir tutumla yaklaşan muhafazakâr orta sınıfların eseriydi. İslâm'ın çarpıtılmış yorumlarına karşı geliştirdikleri kitâbî yorumun amacı sadece İslâm'ın öz anlamını açığa çıkarmak değil, ayrıca bu anlamı somut hayat koşullarında rehber edinmekti.

İslâm'ın içsel anlamını merak etmek, İslâm'ı orjinal dilinde, orjinal kaynaklardan öğrenmek için zaman ve enerji harcamaya heves duymak ve İslâmî kurallarla uyumlu mekân ve sosyal hayat inşa etmek için heyecan duymak somut hayatın zorluklarından bir miktar da olsa uzaklaşmış olmayı gerektirir. Bu heretik orta sınıf hareketi, Türkiye'nin siya-

si güzergâhının belirsiz olduğu 1970'li yıllarda ivme kazanmış ve çökmekte olan toplumun geleneksel din anlayışıyla arasına mesafe koymuştu. Bu eleştirel tavır, Akevler'deki binaların üst katını mescit olarak inşa etmekte somutlaşmıştı. Akevler'deki püriten cemaat hayatının kaynağında, dinî sermayenin ortak bir kaynaktan edinilmesi yatar: Akevler sakinlerinin çoğu Nur Cemaati'ne mensuptu. Akevler'de inşa edilen mikrokozmos, iş hayatından çocuk yetiştirmeye kadar, sosyal hayatın tüm ayrıntılarının İslâm'ın kitâbî yorumu ışığında kaideleştirilmesine dayanıyordu.

Akevler, toplumsal hayatın dînen kusurlu ilişkilerinden bir soyutlanmayken, muhafazakâr orta sınıfların Çukurambar'daki piyasa temelli sosyo-mekânsal örgütlenmesi, toplumsal hayat karşısındaki muhafazakâr eleştirel tavrın buharlaşmasını sembolize ediyor. Çukurambar'da, Akevlerdeki kolektif ortodoksinin yerini, çeşitli dinî cemaatlerden beslenmeyi sürdüren bireysel ortodoksi alıyor. Bu yeni evrede, mevcut düzene alternatif bir toplumsal düzen arayışı zayıflarken, mevcut düzen içinde *şuurlu Müslüman* olarak yaşamak anlayışı güç kazanıyor. Böylelikle, önceki kuşakların kapitalist piyasa sistemine karşı şüpheli yaklaşımı, genç kuşaklar arasında dönüşüm geçiriyor: Kusurlu piyasa sistemi içinde şuurlu Müslüman olarak çalışmak, helal yoldan para kazanmak, kazanılan parayı faizsiz bankacılıkta muhafaza etmek ve hayırseverlik yapmak, genç kuşaklar arasında yükselen bireysel ortodoksinin motivasyonunu teşkil ediyor.

Kırklı yaşların sonundaki Eren, kentsel planlama alanında şirket sahibi. İş hayatının dışında, yüksek İslâm kültürüne merak duyuyor ve Mesnevi Sohbetleri'ni düzenli bir biçimde takip ediyor. Mesnevi Sohbetleri'nde *Müslümanların parayla imtihanını* eleştirel bir gözle ele alan bir tartışmanın ardından, birlikte gittiğimiz kafede, aynı konu üzerine konuşmaya devam ettik. Eren, Müslümanların parayla imtihanına

yönelik eleştirileri önemsiyordu; fakat, durumun nasıl düzelebileceği konusunda kafası net değildi. Bu sırada, kendisine Milli Görüş partilerinin savunduğu adil düzenin bir çözüm olup olamayacağını sordum. Eren, Müslümanların kapitalizmle ilişkilerine yöneltilmiş eleştirileri tersine çevirerek cevapladı:

> Müslümanların parayla imtihanına getirilmiş eleştirilerin çoğuna katılıyorum. Hatta Müslümanların bazen parayı gereğinden fazla önemsediklerini ve bu nedenle de Allah'a karşı kulluk vazifelerinden geri kaldıklarını düşünüyorum. Bu konuda bir afallama yaşadığımız aşikâr. Fakat bu afallamanın müsebbibi kapitalist ekonomi mi emin değilim. Bütün sorunu kapitalizme yüklemek aşırı kolaycılık gibi geliyor bana. Bütün sorunu kapitalizme yüklediğimizde bizden kaynaklanan kişisel sorunların üzerini örtüyoruz ve bir nevi vicdanımızı rahatlatıyoruz. Kapitalizm sırf sorunlardan mı oluşuyor, olumlu bir yönü yok mu? Söylemek istediğim şey şu: Muhafazakâr camia son on yılda kazandığı gücü bu sistemin içinde kazanmadı mı? Vakıfların, İmam Hatip Okullarının ve öğrencilerin sayısındaki artışlara bak. Demek ki, bu kötü sistemin içinde bile güzel şeyler yapılabiliyormuş. Bence, bugün millet İslâm'a erişmek için inanılmaz kaynaklara sahip. Öyleyse sorun tek başına sistemde değil. Biz Müslümanlar iyi birer Müslüman olmak için ne kadar çaba sarf ediyoruz? Biraz da ona bakmak lazım.

Tıpkı Eren'de görüldüğü gibi, piyasa ekonomisinin faziletleri hakkında düşünceler muhafazakâr orta sınıflar arasında giderek yaygınlaşsa da, eleştirel görüşler tamamen suskun değildir. Eleştirel müdahaleler çoğunlukla, hayatlarını piyasa faziletlerinin uzağında yaşayan dinî uzmanlardan gelir. Yusuf, Cuma namazını kılmak için gittiğim Çu-

kurambar'daki camilerden birinin imamı. Güçlü ve etkileyici hutbeleri ona cemaat içinde saygınlık kazandırmakla kalmıyor, aynı zamanda Cuma namazlarında cemaatin cami dışına taşacak kadar yoğun bir ilgi göstermesinde de etkili oluyor. Bir Cuma namazının sonunda bu etkileyici imamla tanışmak için, caminin içindeki küçük odasına gittim. Kendimi tanıtıp, araştırmamdan bahsettiğim sırada, vaiz elinde posterlerle odaya girdi. Yusuf, içinde bulunduğumuz ayın dinî etkinlikleri için hazırlanmış posterleri masasının üzerine serip dikkatle incelerken, gözü posterlerden birine takıldı. "Ben bunu cami kapısına nasıl asarım?" diye vaize hararetle sordu. Poster, bir sonraki hafta başlayacak olan el yazması Kur'an sergisi için hazırlanmıştı. Yusuf'u sinirlendirenin ne olduğunu anlamak için masanın üzerine serdiği postere dikkatlice baktığım sırada, posterin en alt satırındaki sponsor firmaları işaret etti:

> Y: Şuraya bak, bu banka faizden kazanç elde ediyor. Şimdi ben bu posteri kapıya asarsam, bu bankayı onayladığım anlamına gelmez mi?
>
> A: Ama bu güzel bir etkinlik değil mi? Asmazsanız cemaatin haberi olmayabilir değil mi?
>
> Y: Haklısın. Posteri asacağım ama asmadan önce alttaki sponsor firmaları gösteren bölümü keseceğim.

Kapitalist piyasa ekonomisinin İslâm'la ne derece uyumlu olduğu, muhafazakâr çevrelerde halâ tartışmalı bir konu. Fakat bu tartışmalı konu, geçmişte sahip olduğu, muhafazakârları iki ayrı siyasi konuma bölme gücünü yitirmiş görünüyor. Bu nedenle de, Eren ve Yusuf'un piyasa ekonomisi hakkında farklılaşan tutumları, onları siyasi olarak ayrıştırmıyor. Benzer bir şekilde, piyasa ekonomisi hakkında farklılaşan görüşler, arkadaşlık ilişkilerinin önünde de herhangi bir engel teşkil etmiyor. En azından Eren, Yusuf'un hutbe-

lerini hayranlıkla dinlemeye devam ediyor. Dahası, her ikisi de birbirini aynı davanın destekçisi olarak görüyor.

Milli Görüş partilerinin piyasa ekonomisine alternatif olarak geliştirdiği adil düzen programı, somut ekonomi politikalarının rehberi olduğunda, muhafazakâr girişimcilerin pratik ihtiyaçlarına cevap veremeyen fakat seçmen grubunu siyasi olarak seferber edebilen söylemsel bir inşaydı. Her ne kadar, pratik siyasetteki zeminini kaybetmiş olsa da adil düzen söylemi biçim değiştirmiş bir halde muhafazakâr orta sınıflar arasında önemini korur. Sahada görüştüğüm herkes için ilahi bir test merkezini ifade eden *bu dünya*, ideal bir dünya değil; bulanık ve tehlikeli bir dünya. Yine sahada görüştüğüm herkes, içine Müslüman olarak doğdukları bu dünyada, şeytanla ve şeytanın büründüğü tüm formlarla mücadele etmeyi, Allah'a karşı kulluk vazifesinin ayrılmaz bir parçası olarak görüyor. "Günahkâr kapitalizm" şeytanın büründüğü formlardan biri olarak görülmeye devam ediyor. Fakat, kapitalizmle mücadele etmenin yöntemi, en azından muhafazakâr orta sınıflar için, devrimci niteliğini kaybetmiş gibi görünüyor. Bugün artık kıymetli görülen mücadele, yani *büyük cihat*, Müslümanın kendi nefsine karşı verdiği mücadeledir. Mücadele yöntemindeki bu değişiklik, dünyadan yalıtılmayı ifade etmez. Tam tersine, muhafazakâr orta sınıflar, İslâmî inanç ve bilgiyle donanmış olarak toplumsal hayata katılmayı ve bulundukları her alanda Allah'ın rızasını kazanacak biçimde yaşamayı ilke edinirler.

Kolektif ortodoksiden bireysel ortodoksiye geçiş biçiminde özetlenebilecek, muhafazakâr orta sınıfların içinde bulunduğu yeni toplumsal duruma dair genel tabloyu görmüş olduk. Şimdi bu yeni toplumsal koşulları üreten ve bu koşullar içinde yaşayan faillere daha yakından bakacağız. Böylelikle toplumsal değişimi toptan bir yenilenmeyle özdeşleş-

tiren yaygın kanaatten uzaklaşıp, değişimin faillerinin değişmeden kalan eğilimlerine odaklanacağız.

Aile bağları ve temel muhafazakâr eğilimler

Önceki bölümlerde, Mannheim'ın (1992) belirttiğinin aksine, muhafazakârlığın dünyayla kurulan özgün bir düşünsel ilişki biçimine dayanmadığını ileri sürdüm. Bunun yerine, muhafazakâr olarak sınıflandırılan eylemler üreten eğilimlerin merkezî önemine dikkat çektim. Buna ek olarak, muhafazakâr eğilimlerin Cumhuriyet devrimlerinin tasarlanmamış sonucu olarak doğmuş *mutsuz bilinç*le yakından ilişkili olduğunu belirttim. Çukurambar'da görüştüğüm insanlar, bu mutsuz bilinci edinmiş kuşağın ya çocukları ya da torunlarıydı.

Muhafazakâr orta sınıfların aile bağları çeşitlilik arz ediyor. Fakat, yine de ortak özelliklerden bahsetmek mümkün. Örneğin, tüm ailelerin kökeni, çok da uzak olmayan bir geçmişte, bir ya da iki kuşak öncesine kadar, taşraya dayanır. Çukurambar'ın muhafazakâr sakinleri ya da onların aileleri Anadolu'nun köylerinde, kasabalarında ya da küçük şehirlerinde doğmuştur. Taşrayla kurulan güçlü bağ etkisini siyasi eğilimlerin biçimlenmesinde gösterir. Çukurambar'da katıldığım gündelik sohbetlerde ve yürüttüğüm mülakatlarda en çok tekrarlanan noktalardan biri, erken Cumhuriyet devrimlerinden yakınmaydı. Burada dikkat çeken husus, bu şikâyetlerin, devrimlerin yarattığı toplumsal sonuçlardan ziyade, aile üyelerinin kişisel deneyimleri üzerinden hikâyelendirilmesidir. Saha araştırması sırasında neredeyse görüştüğüm herkesten, erken Cumhuriyet dönemindeki sıkı toplumsal denetim nedeniyle dinî hayatını gizlilik içinde yaşayan akrabaların hikâyelerini dinledim: Jandarma kontrollerinde yakalanmamak için toprağa gömülen Kur'an'lar, gizli-

ce alınan (ya da verilen) Kur'an kursları, yine gizlilik içinde yürütülen sohbet toplantıları, erken Cumhuriyet dönemine dair muhafazakâr kolektif hafızanın yapı taşlarıdır. Dolayısıyla Cumhuriyet devrimlerine karşı takınılan eleştirel tutum aile bağları içinde edinilir ve siyasi tercihlerin biçimlendirilmesinde somut rol oynar. DP, ANAP, RP, MHP, BBP ve AKP'ye duyulan sempatide somutlaşan siyasi eğilimlerin diğer etkisi, muhafazakâr dilin ve söylemin edinildiği gazete ve dergi tercihlerinde görülür (Bu bölümün takip eden sayfalarında bu konuyu ayrıntılı bir biçimde incelediğim için burada tekrar girmiyorum).

Aile bağlarıyla edinilen muhafazakâr eğilimlerden bir diğeri de ibadetlerin hiç sektirilmeden ve ertelenmeden yerine getirilmesine ve helal daire içinde kalarak yaşamaya özen göstermeye dayanan temel dinî duyarlılıklardır. Dikkatli bir biçimde incelendiğinde, bu dinî duyarlılıkların makbul kadın ve erkek rolleriyle iç içe geçtiği görülür. Eren, kendisine ilk din eğitimini veren ve Doğu Anadolu'nun küçük bir şehrinin eşrafından olan dedesini *sessiz bir adam* olarak hatırlıyor:

> Dedeme dair anılarım onun yaşlılık dönemindeki kısa bir zamana dayanıyor. İşten elini eteğini çekmiş, işleri çocuklarına devretmiş ve tüm zamanını dine ayırmıştı. Sabahları erkenden kalkar, sabah ezanından önce caminin yolunu tutardı. Öğle namazına kadar olan vaktini sessiz bir odada Kur'an okuyarak geçirir ya da bahçe işleriyle ve evin tadilatıyla uğraşırdı. Bu arada gazetesini de okur ve tekrar caminin yolunu tutardı öğle namazı için. Güzel havalarda, öğle namazının ardından arkadaşlarıyla cami bahçesinde buluştuğunu ve dinî konular ya da siyaset üzerine sohbet etiklerini hatırlıyorum. Başka işler çıkmadığı müddetçe bu döngü onun rutiniydi.

Eren'in dedesini tasvir ederken kullandığı "Sessiz adam" betimlemesi dikkatimi çekiyor. Sessiz adam tabirini biraz daha açmasını istiyorum:

> Gerekmediği müddetçe konuşmazdı. Yani laf olsun diye konuşmazdı. Akşamları yemek masası etrafında ailece toplandığımızda bana ya da çocuklarına gün içinde neler yaptığımızı sormazdı. İş meseleleri gibi sadece önemli konularda konuşurdu. Bugünkü anne babalarla karşılaştırınca dedeme sessiz diyorum. Akşamları çocuklarımızı soru bombardımanına tutuyoruz: Bugün ne yaptın, okul nasıldı, neler öğrendin, arkadaşlarınla teneffüste neler yaptın?.. Dedemin çocuklarına böyle sorular sorduğunu hiç sanmıyorum. Zamanının adamıydı.

Mülakatlar tamamlandıktan aylar sonra çözümleme yaparken, önceki kuşaklara dair tasvirlerin makbul kadın ve erkek rollerini ifade eden tabirlerle örtüştüklerini fark ettim. Mülakatlarda, babayı ya da dedeyi tasvir ederken kullanılan "sessiz, zararsız, dervişane, kendi halinde" gibi ortak tabirler gündelik hayatın koşturmacasından sıyrılmış ve hayatını dine adamış bir erkek profili çiziyor. Bu özellikler, muhafazakâr orta sınıf erkeklerin, iş hayatının koşturmacası yüzünden gerçekleştiremedikleri ve özlem duydukları *dervişane* hayat tarzını da ifade ediyor. Kırklı yaşlarının başında gıda sektöründe çalışan Hüseyin, *kâmil insan* mertebesine erişebilmeyi hedefliyor: "Hiç susmayan telefonlar ve iş hayatının koşturmacası nedeniyle şimdilik sadece kulluk vazifemizi yerine getirebiliyoruz. Bir adım öteye geçebilmek için daha fazla zamana ihtiyacım var. Yalnız bu aralar şöyle bir güzellik oldu, telefonuma hadis programı yükledim. Boş vakit bulursam hemen onu açıp okuyorum. Son günlerdeki artımız bu oldu." Tıpkı Hüseyin gibi, diğer muhafazakâr orta sınıf erkekler de iş hayatının talepkârlığı nedeniyle diledik-

leri gibi yaşayamadıkları dinî hayattaki açıklarını, hayırseverlikle ve haftalık dinî etkinliklerle kapatmaya çalışıyorlar.

Muhafazakâr orta sınıfların dünya işlerinden soyutlanmış ideal erkek tanımının aksine, ideal kadının dünya işleriyle, özellikle de aileyi ilgilendiren konularla güçlü bir şekilde ilgilenmesi beklenir. Makbul muhafazakâr kadın, mütedeyyin olmanın yanında, "konuşkan, sıcak kanlı, duygusal ve ilgili"dir de. Kadından beklenilen sosyallik, kendisini dinî pratiklerde de gösterir: Erkek Kur'an okurken bir tür inziva ortamı ararken, kadınlar topluca Kur'an okurlar. Kadının aile içi iş bölümünde sarf ettiği bu sosyal emek, muhafazakâr eğilimlerin aktarılmasında da önem taşır. Çocuk yetiştirmeyi ve çocuklarla ilgilenmeyi dinî bir vazife olarak gören anne, çocuğa toplumsal dünyayla ilgili ilk ve temel bilgileri sevap-günah ayrımına dayanan dinî bir sınıflandırma şemasıyla aktarır. Kırklı yaşların başında bir ev hanımı olan Zeynep, "Bugün eğer dinimi düzgün bir şekilde yaşayıp çocuklarıma iyi annelik ediyorsam bunda bana sevap ve günahın ne olduğunu erken yaşlarda öğreten annemin payı büyüktür," diyor.

Yukarıda bahsettiğim makbul kadın ve erkek rolleri ya da aile içi geleneksel iş bölümünün kendiliğinden muhafazakâr olmadığı aşikâr. Fakat burada muhafazakârlığa özgü olan şey, kadın ve erkek rollerinin dinî bir vazifeyle ilişkilenmesidir. Kadının emek piyasasına dahil olmasıyla, aile içi iş bölümünün dayandığı maddi koşullar değiştiğinde bile kadın ve erkeğin rollerini sabit tutan, eril tahakkümü bir tür gereklilik olarak sunan bu dinî vazife inancıdır. Bu nedenle, genç muhafazakâr orta sınıfların önceki kuşakların kadın ve erkek rollerini farklı bir biçimde yeniden ürettiklerini görmek ya da bunu başaramasalar bile arzuladıklarına şahit olmak şaşırtıcı değil.

Geleneksel kadın ve erkek rollerinin farklı biçimlerde dahi olsa yeniden üretilmesindeki toplumsal sihir, geleneksel

evlilik biçiminin, görücü usulü evliliğin, genç kuşak muhafazakârlar arasındaki yaygınlığı, daha da önemlisi saygınlığıdır. Görücü usulü evliliğin, sosyo-mekânsal örgütlenmenin kadın-erkek ayrımını esas aldığı küçük topluluklarda yaygın olduğunu biliyoruz. Muhafazakâr orta sınıfların içinde yaşadığı toplumsal koşullar ise sert bir kadın-erkek ayrımına dayanmaz. Dolayısıyla, kadın ve erkeğin görücü usulü dışında tanışmaları ve evlenmeleri mümkün olmasına rağmen Merve, evlilik öncesi flörtün çiftler arasındaki heyecanı tükettiğini düşündüğünden, görücü usulü evlenmeyi tercih ediyor. Merve'ye göre, artan boşanma oranlarının arkasında da evliliğe özgü heyecanın evlilik öncesi flört ilişkisiyle tüketilmesi yatıyor. Benzer düşünceleri paylaşan Hasan da evlenmeden önce hiç flört ilişkisi yaşamadığını övünerek söylüyor:

> Elbette âşık oldum. Fakat hiç kız arkadaşım olmadı. Bu nefsime set çekmek gibi bir şeydi. Bence bu bir sınav. Belki hiç flört ilişkisi yaşamadım ama öldüğümde Allah'ın huzuruna bu şekilde çıkmayı tercih ederim.

Yukarıda açıklamaya çalıştığım, aile etrafında kurulan ve aile sınırlarını aşan sonuçlar üreten sosyal ilişkilerin, Türkiye'deki muhafazakârlığın özgün niteliklerinden birini teşkil ettiğini düşünüyorum: Toplumsal dünyayla kurulan ilişkilerde dinî bakış açısının baskınlığı. Avrupa ve ABD'de muhafazakârlar aile, devlet ve din gibi geleneksel kurumlara karşı duydukları bağlılığı gerekçelendirirken, bu kurumların sosyal hayatın devamı için üstlendikleri hayati işlevlere atıf yaparlar. İşlevlere yapılan bu atıf, geleneksel kurumları, muhafazakârların kullanmaktan hoşlandığı tabirle, bir tür seküler bilgelikle donatır. Türkiye'de ise, aile örneğinde gördüğümüz gibi, geleneksel kurumlara duyulan bağlılığın temelinde dinî gereklilikler bulunur. Artık bir toplumsal zorunluluk olmadığı halde bile, görücü usulü evliliğin mu-

hafazakâr orta sınıfların genç kuşakları arasındaki yaygınlığı böyle bir bağlılığa dayanır.

Muhafazakâr orta sınıfların bir diğer ortak niteliği, *koşullu geniş aile*nin yaygınlığıdır. Çoğu çekirdek aile, yaşlı aile fertlerinin hastalığı ya da akraba ve hemşehri ziyaretleri nedeniyle yılın belirli bir bölümünde genişler. Bu genişleme Adem gibi diğer çoğu mahalle sakini için Çukurambar'a taşınma sebepleri arasındadır: "Şimdiki evimiz 180 metrekare. Bu bizim için önemli bir ihtiyaçtı. Çünkü babamın vefatından beri annem bizimle yaşıyor. Bir de bizim misafirimiz hiç eksik olmaz. Akrabalar olsun, memleketten arkadaşlar olsun sürekli misafirimiz olur." Adem'e göre akrabalar ve hemşehriler arasındaki bu güçlü dayanışma ilişkisi muhafazakârlığa özgüdür:

> Oturduğumuz sitede neredeyse her evde yaşlı bir aile ferdi var. Niye biliyor musun? Çünkü bu dayanışma meselesinde duyarlıyız. Dikkat edin bu konularda muhafazakârlar daha hassastır. Bana göre bu dayanışma meselesinin en temel parçalarından biri selamlaşmadır. Ben tanımadığım bir insanla bile karşılaşsam "Selamün aleyküm" derim. Geçen gün asansörde tanımadığım birine yine aynı şekilde selam verdim. Yüzüme tuhaf bir şekilde bakıp başını çevirdi. Böyle tavırları muhafazakârlar arasında görmezsiniz. Bence bunda dinî hassasiyetlerin payı büyük.

Adem'in asansörde yaşadığı durum, düşük dayanışma belirtisinden çok Türkiye'de meşru selamlaşma biçimi üzerinden verilen sembolik mücadele örneğidir. Aile dışında temel muhafazakâr eğilimleri biçimlendiren, hem de bazen aileden edinilen eğilimlere eleştirel bir bakış sunan diğer bir kurum da eğitimdir. Görüştüğüm Çukurambar sakinlerinin çoğu üniversite mezunuydu. Önceki kuşaklarla karşılaştırıldığında, genç kuşakların eğitim oranında çarpıcı bir ar-

tış dikkat çekiyor. Genç kuşaklar arasında eğitim oranındaki bu artışın ürünü, aileden aktarılan eğilimlere eleştirel bir gözle yaklaşmak ve dinî konularda daha püriten bir tutum takınmaktır.

Genç kuşaklar arasında yaygın olan bu eleştirel tutumun hedefinde İslâm'ı düzenli ibadetlerle ve sevap-günah ayrımıyla özdeşleştiren sözlü kültür bulunur. Hasan gibi çoğu genç orta sınıf muhafazakâr için, İslâm bir ibadet repertuvarının ötesinde, kusursuz bir ahlâki anlayış geliştirebilmek için de değerli bir kaynaktır. Hasan'a göre Müslüman, ibadetlerini düzenli bir şekilde eda etmenin yanında, bu İslâmî ahlâk anlayışını toplumsal hayatın her alanına yansıtabilmelidir:

> Yoksul bir ailenin çocuğu olarak gecekonduda doğdum. Yoksulluğumuza rağmen yine de kendimi şanslı görüyorum. Çünkü İslâm'ın temel ilkelerini ailemden öğrendim. Ailemin bana öğrettiği İslâm sözlü kültüre dayanıyordu. Çok fazla tercih yapma imkânına sahip olamayan yoksullar arasında yaygın olan bu İslâm anlayışına ben "Pasif İslâm" diyorum. Fakat, ailemden farklı olarak ben kapitalist toplumda yaşıyorum ve çoğu konuda tercihler yapmam gerekiyor. Kendi tercihlerim hayatımı biçimlendirdiği için ben buna "Aktif İslâm" diyorum. Müslümanın Allah'a karşı sorumluluğu ibadetlerle sınırlı değil. Yaşamın her anında, örneğin şu an çayımı içerken bile Allah'a karşı sorumluyum. Bu sorumluluk bilinci bizi, kusursuz bir ahlâk geliştirebilmek için İslâm'la aktif biçimde ilişki kurmaya yönlendirir.

Hasan'ın *aktif İslâm* olarak tarif ettiği dinî tutum, orta sınıflaşmanın iki boyutlu gerçekliğini yansıtır: Bir taraftan artan ekonomik imkânlar, tercih repertuvarını genişletirken, diğer taraftan eğitim durumundaki yükselme, başta din olmak üzere toplumsal dünyayla entelektüel bir ilişki kurma

olanağı sunar. Toplumsal dünyayla kurulan bu entelektüel ilişki, ailenin aktardığı din kültürüne yöneltilen eleştirel bakışın kaynağını oluşturur. Böylelikle, İslâm'ın şartlarına riayet, düzenli ibadet ve (erkek çocuk için sünnet, evlilik ya da çocuğa isim koyma gibi) önemli ritüeller etrafında biçimlenen geleneksel İslâm anlayışının sınırları genişletilir. Kitâbî kaynaklara referansla inşa edilen bu eleştirel İslâm anlayışı, hayatın en ince ayrıntılarında dahi "İslâm'a uygun seçeneği üreten" püriten bir yaklaşımdır. Dolayısıyla, Hasan'ın çayı yudumlarken bile Allah'a karşı sorumlu olduğunu vurgulaması, abartılı bir örnek gibi gözükse de eğitimli muhafazakâr genç kuşaklar arasında yaygın olan zihinsel yatkınlığı ifade etmesi itibarıyla önemlidir: Bu püriten yaklaşım, Akevler örneğinde gördüğümüz *şuurlu Müslümanlık*la büyük ölçüde benzeşmekle birlikte, şuurun edinildiği kaynakların yüksek İslâm kültüründen kaynaklar olması itibarıyla, daha entelektüel bir arayıştır.

Temel muhafazakâr eğilimlere yönelik tartışmayı kapatmadan önce belirtmek isterim ki, yükselen eğitim oranıyla paralellik gösteren püritenleşme, Türkiye'ye modernleşme okulunun mirası olan, eğitimdeki artışla sekülerleşmenin de artacağı yönündeki beklentiyle açık bir şekilde çelişir. Diğer toplumsal olgular gibi, eğitimin de kendine has bir doğası ya da özü yoktur. Makbul eğitimin nasıl olması gerektiğine dair tanım, siyaset alanında verilen iktidar mücadelelerinin hediyesidir. Ayrıca bir sonraki bölümde daha ayrıntılı biçimde tartıştığım gibi, tek başına eğitimin içeriği değil, aynı zamanda eğitim dönemindeki sosyalleşme de püriten kültürün inşasında ve edinilmesinde önemli rol oynar. Şimdiye dek, muhafazakâr orta sınıfların benzer biçimde sahip olduğu, ortak temel eğilimlerden bahsettim. Fakat, bu paylaşılan temel eğilimlerden muhafazakâr orta sınıfların birbirinin kopyası olduğuna dair bir kanı çıkmamalı. Takip eden

alt-bölümde *muhafazakâr orta sınıf* konumuna açılan farklı güzergâhları inceliyorum.

Muhafazakâr orta sınıf konumuna çıkan toplumsal güzergâhlar

Paylaşılan ortak eğilimlere rağmen, muhafazakâr orta sınıflar kendi içinde oldukça farklılaşmış bir gruptur. Bu farklılaşmanın temelinde, mevcut toplumsal konuma gelinceye kadar izlenen toplumsal güzergâhın çeşitliliği yatar. Muhafazakâr orta sınıf konumunu teşkil eden üç temel güzergâhtan bahsedebiliriz: *Konuma doğanlar*, *eğitimle yükselenler* ve *sonradan muhafazakârlaşanlar*. Konuma doğanlar, muhafazakâr orta sınıf ailelerde doğup, konumu önceki kuşaklardan miras alan kadın ve erkekleri kapsar. Her ne kadar konuma doğulmuş olması içinde yaşanılan koşulların istikrarını ima etse de, bu istikrarın korunması ancak çeşitli dönüşümlerle mümkün olmuştur. Dönüşüm büyük oranda önceki kuşağın (ebeveynlerin) üniversite okuyup profesyonel meslekler edinmesiyle başlayıp, toprak mülkiyetine dayanan ekonomik sermaye repertuvarının genişlemesiyle sonuçlanmıştır. Bu dönüşüm çoğu zaman kır kökenli ekonomik sermayenin kentlileşmesiyle noktalanmışsa da, kırla kurulan bağların tamamen koptuğu söylenemez. Tam tersine, taşra eşrafına mensup olmaktan doğan saygınlık, siyasetle yakından ilgili olanlar için önemli kapıları açan anahtar vazifesi görür.

Sözünü ettiğim bu dönüşümün ekonomik boyutu, bugün hızını büyük oranda yitirmiştir. Çukurambar'da görüştüğüm, muhafazakâr orta sınıf ailelere doğan genç kuşakların hayatı bir önceki kuşağa göre daha kestirilebilirdir. Çoğu genç, üniversitede okuduğu bölümden, seçtiği mesleğe kadar babasının açtığı yoldan ilerler. Adem, bir taşra şeh-

rinde inşaat mühendisi bir babayla ev hanımı bir annenin oğlu olarak doğdu. Tıpkı babası gibi inşaat mühendisi olan Adem, babasından şirket yönetimini devraldıktan sonra çalışma sahasını genişletti ve merkezi Ankara'ya taşıdı:

> Daha üniversite sınavına girmeden önce bile inşaat mühendisi olacağımı biliyordum. İnşaat sektörü bizim ailede bir geleneğe dönüşmüş diyeyim. Üniversiteyi bitirip şirketi devraldığımda, şirketin iş hacmi ve kârlılık oranı aslında iyiydi. Fakat, Ankara'da okurken buradaki şirketleri inceledim ve bir adım daha yukarı atabilmek için Ankara'da çalışmanın daha iyi olabileceğini düşündüm. Bu düşüncemi de dedem ve babama açtım, biraz kararsızlık yaşasalar da şimdi değilse ne zaman diyerek onları ikna ettim.

Eğitimle yükselenler ise, muhafazakâr işçi sınıfı ailelerine doğmuş ve eğitim vasıtasıyla yukarı doğru hareketlilik gerçekleştirmiş kadın ve erkeklerden oluşur. Bu güzergâhta itici güç, kültürel sermayenin okul dolayımıyla edinilmesi ve ekonomik sermayeye dönüştürülmesidir. Çukurambar'da görüştüğüm *eğitimle yükselenler*in aileleri daha iyi bir gelecek hayaliyle taşradan kente göç etmişlerdi. Bu gelecek hayallerini somutlaştıran ikinci kuşaklar, gerek eğitimde gerekse iş hayatında kendi bireysel rotalarını çizdiler. Fakat, rotalarını çizerken, düzenli ve yüksek maaşlı bir iş sahibi olmak ortak motivasyonları oldu. Çoğu, mühendislik, işletmecilik ve kamu yönetimi gibi bölümlerde okudular ve gerek bürokraside gerekse özel sektörde yönetici pozisyonuna yükseldiler.

İbrahim, bir işçi sınıfı ailesinde doğdu ve diğer üç kardeşi gibi bir gecekondu mahallesinde büyüdü. Babası kamu sektöründe işçi, annesiyse ev hanımıydı. Tüm dezavantajlı konumuna rağmen, mücadeleyi bırakmayarak toplumsal hiyerarşi basamaklarında yükselmeyi başardı:

> Çocuklarım okuldaki derslerin zorluğundan bahsettiklerinde onlara gülümsüyorum. Çünkü zorluğun ne demek olduğunu bilmiyorlar. Ben üniversiteyi kazandığımda, mahallede olay olmuştu. Benim dışımda üniversiteye giden bir iki kişi vardı çünkü. Sadece kazanmak değil, mezun olmak da mucizeydi. Çünkü o dönemler Türkiye'de çok şiddetli sağ-sol çatışması olduğundan çoğu zaman okula giremiyorduk zaten. Ama o dönemde katlandığım zorlukların meyvesini bugün topluyorum. Çocuklarımı çok daha iyi koşullarda okutabiliyorum.

Eğitim dışında, yukarı doğru hareketlilikte etkili olan bir diğer unsur evliliktir. Hatice Karadeniz Bölgesi'nin küçük bir şehrinde, bir işçi sınıfı ailesinde doğdu ve daha çocukken ailesiyle birlikte Ankara'ya göç etti. İlkokul öğretmeni olarak üniversiteden mezun olmasına rağmen, o dönem kamu sektöründe uygulanan türban yasağı nedeniyle işini yapamadı.

> Üniversiteden mezun olduktan sonra evlendim. Evlenme kararını aldıktan sonra da tesettüre girdim. Fakat, mezun olduğum dönem 1990'ların sonlarıydı ve kamu sektöründe türbanlıların çalışması yasaktı. Bu nedenle, eğitimini aldığım öğretmenliği hiçbir zaman yapamadım. Kocam sayesinde bu mağazayı açtım (tesettürlü kadınlar için giyim mağazası). Böylelikle hem para kazanıyorum, hem de benim başörtüsü kardeşliği dediğim arkadaşlıklar ediniyorum.

Sonradan muhafazakârlaşanlar ise orta sınıfların laik fraksiyonlarına mensup bir ailede doğmakla birlikte, sonradan muhafazakâr bir hayat tarzını benimseyen kadın ve erkeklerden oluşur. Tıpkı *konuma doğanlar* gibi toplumsal güzergâhları yoğun olarak aile gücünün etkisi altındadır. Dolayısıyla, kariyer rotalarını çizerken ebeveynlerinin deneyim-

lerini pusula edinmişlerdir. Muhafazakârlığa meyletmeleri, bir dizi talihsizliğin yol açtığı (kendi deyişleriyle) "hayırlı bir netice"dir. Hüseyin kırklı yaşlarının başında, gıda sektöründe girişimcidir. Özel bir üniversitenin iktisat bölümünden mezun olduktan sonra, aile şirketinde çalışmaya başladı. 2001 krizinde iflas ettiklerinde, her şeyi kaybettiğini düşündü:

> İnsan ruhu su gibidir. Neyin içine koyarsan onun şeklini alır. Ben de etrafımdaki arkadaşlarımın şeklini aldım. Krizde şirket batınca, kaybettiklerimi unutmak için alkole başladım. Aynı sebeple kumara da başladım. Gelecekten tüm bağımı kopartmıştım. Derin bir depresyon halinde olduğumu bilen ve bana yardım etmek isteyen bir arkadaşım namaza başlamamı tavsiye etti. Önce dikkate almadım. Sonra bir gün beni camiye davet etti. Kırmamak için kabul ettim. Zaten depresyondan çıkmak için her şeyi yapmaya hazırdım. İbadet etmek gerçekten de iyi geldi. O gün benim için bir başlangıç oldu ve dinî bilgimi geliştirmek için her şeyi yaptım. Bulduğum her şeyi okudum, dinî etkinliklere katıldım. Süreç içinde kötü alışkanlıklarımdan kurtuldum. Sonrasında da Allah'ın izniyle yeni bir şirket kurdum ve yeni bir başlangıç yaptım.

Farklı toplumsal güzergâhların takibi, muhafazakârlık biçimini de farklılaştırır. Aileyle aynı siyasi ve dinî patikayı izlemeyi önemseyen *konuma doğanların* muhafazakârlığı *gelenekçilik* olarak adlandırılabilir. Bu gelenekçilik din ilişkilerinde ve aile içi iş bölümünde gözlemlenebilir. Örneğin, ailenin geçmişten beri bir dinî cemaatle ilişkisi varsa, bunun sürdürülmesine özen gösterilir. Bunun gibi, aile içi iş bölümünde geleneksel ailenin erkekle kamusal alan, kadınla da özel alan arasında kurduğu özdeşleşmeler sürdürülür. Dolayısıyla, kadının emek piyasasına katılımı teşvik edilmez. Fa-

kat bu, kadınların kamusal alanda görünmez oldukları anlamına gelmez: Hayır işlerinden siyasi partilerin kadın kollarında çalışmaya, dinî etkinliklerden (kadınlara özel) ney, hat ve ebru gibi kurslara katılmaya, alışveriş merkezi turlarından kadınlara özel spor salonlarına gitmeye kadar toplumsal hayata aktif bir biçimde katılır. Dolayısıyla geleneksel aile içi iş bölümü daha esnek bir biçimde yeniden üretilir. Bu esneklik, diğer tüketim tercihlerinde de gözlemlenir. Fakat, ileride ayrıntılı bir şekilde tartışacağım için burada değinmekle yetiniyorum.

*Eğitimle yükselenler*in muhafazakârlığı ise aileleriyle karşılaştırıldığında çok daha *püriten*dir. Kuşakların dinî yaklaşımları arasında örtüşme bulmak bir hayli zordur. Genç kuşakların muhafazakârlığı, sözel kültür-temelli işçi sınıfı İslâm'ından marjinal bir kopuşu temsil eder. Toplumsal hiyerarşide yukarı doğru hareketliliğin kapısını aralayan eğitimin izleri, dinle kurulan ilişkide de görülür. Aileden edinilen dinî bilgi, inanç ve pratikler, Kur'an, sünnet ve hadis ışığında eleştirel bir biçimde yeniden gözden geçirilir. Bu farklılaşma, aile içi iş bölümünde de gözlemlenir. Yeni elde edilen orta sınıf konumunun muhafaza edilmesi hem erkek hem de kadının çalışmasını gerekli kıldığından, geleneksel kadın-erkek rolleri *şuurlu* bir biçimde esnetilir. Buradaki şuurlu esneklik, piyasa gereklilikleri ve dinî görevler arasında özenli bir denge kurulmasını ifade eder.

*Sonradan muhafazakârlaşanlar*ın tutumları diğer iki grupla kıyaslandığında daha bulanıktır. En püriten anlayışa sahip olabilecekleri gibi, en yumuşak yorumu da geliştirebilirler. Muhafazakârlık biçimlerini belirleyen, yaşadıkları dönüşümün sertliği ya da yumuşaklığıdır. Orta sınıfların laik fraksiyonlarına mensup bir aileye doğan Barış, kırklı yaşlarının sonunda bir inşaat mühendisi. Çocukluğunda babasından edindiği Atatürk sevgisini hâlâ kuvvetli bir biçimde ko-

ruyor. Barış'ın muhafazakâr dönüşümü, başından geçen sorunlu bir evlilik ve travmatik boşanma deneyimine dayanıyor. Barış, boşanma sonrasında içine düştüğü boşluktan kendisini çıkaranın, dinî inanç olduğunu düşünüyor. Fakat, Barış örneğinde dinî hayatın güçlenmesi, laik akraba ve arkadaş çevresinden kopmayı doğurmamış. Sonradan Müslümanlığa geçmiş yabancı uyruklu bir kadınla yaptığı ikinci evliliğinde, eşine başını kapatması için baskı yapmadığını övünerek anlatıyor:

> İslâm huzur dinidir. Huzuru, nefsine karşı kazanılmış zafer olarak yüreğinde hissedersin. Eşimin bu huzuru hissetmesini çok isterim. Ama bunu önce kendisi istemeli. Yoksa benim zorlamamla kapanması değerli değil. Sonuçta, dinî anlamda bir aydınlanma yaşamadan önce ben de çok farklı hayatlar yaşadım. Şimdi eşimin birden dönüşmesini beklemek gerçekçi değil.

Barış'ın aksine, Hüseyin'in yaşadığı dönüşüm çok daha keskindir. Hüseyin, başörtülü bir kadınla evlendiği için kendisini eleştiren akrabalarıyla bütün ilişkisini kesmiş. İçine girdiği yeni çevrede yeni bir hayata yelken açsa da seküler beğenilerini tam anlamıyla yitirmemiş:

> Önceden izlediğim dizilerin bazılarını hâlâ seviyorum. Artık çok eskidi ama *married with children* (evli ve çocuklu) bence kült bir dizidir. Aynı şey Robert De Niro için de geçerli. Ona olan hayranlığım da kalıcı. Bir de Fenerbahçe var tabii. Maçlarını hayatta kaçırmam. Kendim de halı sahada maç yapmaya devam ediyorum. Futbol benim için büyük tutku.

Barış ve Hüseyin örneğinde görüldüğü gibi, "Sonradan muhafazakârlaşanlar"ın tutumu, önceleri sahip oldukları laik sosyal sermayeyle nasıl ilişki kurduklarına göre değişiyor.

Eski sosyal çevreden uzaklaştıkça, hem dinî tutumlar hem de dünyayla kurulan ilişki püritenleşiyor.

Muhafazakâr orta sınıflar içindeki farklılaşmaya dair bu inceleme dinle kurulan farklı ilişki biçimlerinin kaynağında, farklı toplumsal güzergâhlar olduğunu gösteriyor. Bu tespit, muhafazakâr gruplar arasındaki farklılaşmayı İslâmî yorum farklılıklarında arayan hem akademik hem de medyatik yaygın kanaatle açık bir biçimde çelişir. Farklılıkları yüzey seviyesinde arayanların ihmal ettiği ve dolayısıyla cevapsız bıraktığı soru şudur: Dinî yorum farklılıklarını mümkün kılan nedir?

Eğer etnografik bir araştırma yürütmemiş olsaydım, bu soruya gelişigüzel bir şekilde toplumsal konum cevabını verirdim. Fakat yukarıdaki inceleme, aynı toplumsal konumu işgal eden failler arasındaki muhafazakârlık biçiminin farklılaştığını gösteriyor. Aynı toplumsal konuma çıkan farklı güzergâhlar, muhafazakârlar arasındaki sembolik farklılaşmanın kaynağıdır. İçine doğulan koşulların mirası olarak edinilen sermaye hacmi ve karmasının ve failin geliştirdiği stratejilerin ürünü olan toplumsal güzergâh, özellikle dinle kurulan ilişkiyi biçimlendirerek, muhafazakâr orta sınıfları farklılaştırır.

Burada vurgulanması gereken husus, muhafazakâr orta sınıfları farklılaştıran noktanın doğrudan din değil, dinle kurulan ilişki olmasıdır. Başka bir deyişle, İslâm'ın temel kaynakları yukarıda incelenen farklı muhafazakârlık biçimlerinde, özellikle de söylem repertuvarında eşit derecede etkilidir. Buradaki temel faktör, İslâmî kaynaklarla özgün bir şekilde temas etmeyi sağlayan bir dinî cemaate mensup olmaktır (ya da özgün bir sosyal sermaye türüne sahip olmaktır). Dinin oynadığı merkezî rolü hakkını vererek kavrayabilmek için, din alanını inşa etmek, temel niteliklerini, faillerini tespit etmek ve dinî sermayenin iktidar alanındaki gö-

receli ağırlığını incelemek gerekir. Bu ise başlı başına ayrı bir inceleme olduğundan bu çalışmanın sınırlarını aşar.

Zarif ve dînen makbûl olanın tercihi

Yukarıdaki toplumsal güzergâh incelememiz, muhafazakâr orta sınıf konumunu biçimlendiren dört sermaye türünün (ekonomik, kültürel, siyasi ve dinî sermaye) oynadığı merkezî role işaret etti. Bu dört farklı sermaye türünün farklı biçimlerde ve ağırlıkta bir araya gelmesiyle ortaya çıkan farklı toplumsal güzergâhların, muhafazakâr orta sınıfları farklılaştırdığını yukarıda tartıştım. Fakat bu farklılıkların ötesinde, muhafazakâr orta sınıfları Çukurambar'da komşu yapan önemli ortaklıklar bulunur. Bunların başında ortalama üzeri ekonomik güç gelir ki, yaptığım görüşmelerde belirtilen en düşük aylık hane geliri on bin TL'dir. Tahmin edileceği gibi, en düşük gelir özellikle, "Eğitimle yükselenler" arasında yaygındır. *Konuma doğanlar* ve *sonradan muhafazakârlaşanlar*ın aylık gelirleri ise özellikle gayrimenkul sahipliği ve kira gelirleri gibi etkenlerle yükselir. Bir diğer ortak nokta da eğitim durumudur. Görüşülenlerin çok büyük bir kısmı en azından üniversite mezunudur. Siyasi tercihler, bir diğer ortak noktadır: Görüşülenlerin hepsi AKP'ye sempatiyle bakarken, bir kısmı sempatinin de ötesinde, parti yönetimiyle ve kurumsal yapısıyla yakın temas halindedir. Görüşülenlerin çoğu dinî cemaatlere sempatiyle bakarken, yaklaşık yarısı belirli bir cemaate mensuptur.

Farklı güzergâhları takip eden failler arasındaki bir diğer ortak özellik, sermaye karması içinde dinî sermayenin baskınlığıdır. Bu baskınlık, İslâmcı muhafazakârlığın yükselişine şahit olmuş yaşlı kuşaklarda kendisini daha kuvvetli biçimde hissettirir. Önceki bölümlerde, Milli Görüş partilerinin geliştirdiği muhalefetin kolektif ortodoksiye yol açarak,

çileciliği farklı toplumsal konumlardan muhafazakârlar arasında ortak bir tarz haline getirdiğini ileri sürmüştüm. İslâmcı muhafazakârlığın yükseldiği 1990'larda çocuk olan Adem, o dönemde sınıfsal farkların bastırılmasını şöyle ifade ediyor:

> Ben çocukken de ekonomik durumu iyi olan bir ailede büyüdüm. Herkes benim zengin bir ailenin çocuğu olduğumu bilirdi ama dışarıdan baktığınızda benimle fakir çocuklar arasında gözle görülür bir fark yoktu. Hepimiz birbirimize benziyorduk. Bu lise döneminde de böyleydi. Bana zengin bir ailenin çocuğu olduğumu hatırlatan tek şey vardı: Yedek okul üniformamın olması.

Sınıfsal farklılıkları bastırma mekanizması olarak çileciliğin etkisi, AKP'nin kapitalist piyasa ekonomisi, modern toplumsal hayat ve laik devlete karşı gelişen muhafazakâr muhalefeti esnetmesi ya da tamamıyla yok etmesiyle büyük ölçüde azaldı. Bu siyasi dönüşümün muhafazakâr failler üzerindeki etkisi mevcut toplumsal dünyanın meşru olarak tanınmasıdır. Sözünü ettiğim bu dönüşüm, Adem'in kendi çocukluğunu çocuklarıyla kıyaslamasında görülebilir:

> Benim iki numara (ikinci çocuğundan bahsediyor) şimdi liseye gidiyor. Dikkat ediyorum, her gün farklı kıyafetler giyiyor. Bunu bir eleştiri olarak getirmiyorum çünkü bütün çocuklar böyle giyiniyor. Bugün fakir ailelerin çocukları bile böyle. Çok uzaklara bakmaya gerek yok, benim üç numara tam bir prenses. Dışarı çıkarken, annesinin onu bir giydirişi var ki görmelisin.

Kuşaklar arasındaki farklılığı bir ekonomik kalkınma işareti olarak gören Adem, bu ekonomik hamlede aslan payının AKP'ye ait olduğunu gururla ifade ediyor. Adem'in örneklerinin ve son on beş yıldır Türkiye'de yaşanan dönüşümlerin ne ölçüde kalkınma olarak yorumlanabileceği tar-

tışmaya açık bir konu. Türkiye'de yaklaşık otuz yıldır hissedilen ve son yıllarda giderek hız kazanan muhafazakâr hayat tarzlarındaki değişimin, ekonomik bir dönüşümden ziyade siyasi bir dönüşümün tetiklediği *sembolik bir dönüşüm* olduğunu ileri sürüyorum. Başka bir deyişle, AKP'nin öncülük ettiği dönüşüm, sadece sistem dışı bir siyasi hareketin kapitalist piyasa ekonomisiyle bütünleşmesiyle sınırlı değildir. Dönüşümün diğer önemli boyutu, muhafazakâr faillerin kapitalist sembolik ürünler piyasasıyla mutlak biçimde bütünleşmesidir. Dolayısıyla, değişen sadece muhalif bir hareketin ekonomik perspektifi değildir; aynı zamanda, kapitalist değerlere muhalif muhafazakâr değerler de değişmiştir. Alternatif bir ekonomik düzen arayışı siyasi çekiciliğini yitirdiğinde, muhafazakâr siyasi söylem kapitalist kalkınma modelini olumlamaya başladı.

Benzer bir olumlama muhafazakâr bireyler arasında da hızla yayıldı. Kapitalizmin olumlu tarafları ve tüketici olmanın eğlenceleri, kapitalizmi bir *günahlar fabrikası* olarak gören eski eleştirilerin üzerini hızla örttü. Özellikle muhafazakâr orta sınıflar arasında gelecek beklentileri keskin bir şekilde değişti. Piyasa-temelli hayattan memnuniyet ölçeği, muhafazakâr zihinlere güzel hayatın karşılığı olarak yerleşti: Lüks evlerde yaşamak, pahalı arabalar sürmek, şık ve gösterişli giyinmek ve sosyetik mekânlarda sosyalleşmek muhafazakâr orta sınıflar arasında kanıksanan beklentilere dönüştü. Dolayısıyla, muhafazakâr orta sınıf beğenisi piyasa koşullarında yeniden inşa edildi.

Sembolik ürünler piyasasının bütünleşmesi ve muhafazakâr moda dergileri

Muhafazakâr orta sınıf beğenisinin yeniden inşası, esas olarak *makbul muhafazakâr*ın yeniden tanımlanmasını ifade

eder. Bu yeni muhafazakâr, dinî hassasiyetlerle uyumlu tüketimin sınırlarını belirlemeye çalışan, iyi bir tüketicidir. Bugünün *makbul muhafazakârı* her şeyden önce, ekonomik ürünlerle kurulan yeni bir ilişkinin ürünüdür: Lüks sitelerden alınan ve gösterişli bir şekilde döşenen daireler, rengârenk tesettür estetiği ve beden fetişizmi, rafine damak tadı arayışı ve çocukların eğitimi için ayrılan büyük bütçeler muhafazakârların ekonomik ürünlerle kurdukları yeni ilişkileri sembolize eder. Değişen ekonomik ilişkilere paralel olarak, lüks, güzellik, eğlence ve sorumluluk anlayışı yeniden tanımlanır. Böylelikle, iyi bir muhafazakâr olmak ve iyi bir tüketici olmak arasındaki sembolik bariyer yıkılmış olur.

Yeni orta sınıf beğenisi yepyeni bir icat olmaktan ziyade, ana akım orta sınıf beğenisine dînen makbûl bir biçim verilmesine dayanır. Bu yeniden inşa süreci, ana akım hayat tarzı girişimcileriyle, muhafazakâr bireyler arasındaki karşılıklı ilişkinin ürünüdür. Dolayısıyla, bu sürecin merkezinde, beğeni girişimcileriyle muhafazakâr bireyler arasındaki karşılıklı *tanıma* yer alır. Böylelikle tesettür modası, (Tekbir Giyim gibi) uzmanlaşmış mağazaların dışına taşar. Nitekim ana akım mağazalar, ürün karmasını planlarken muhafazakâr tüketiciyi hesaba katar. Aynı şekilde, muhafazakâr tüketici de ana akım mağazalardan alışveriş yapmaktan geri durmaz. Bu yeniden inşa sürecinde, herhangi bir elbise kombinasyonunu muhafazakâr kılan pardösü ve türban gibi yapısal unsurlar da değişimden payını alır ve alışılmadık renklerle yepyeni tarzlara bürünür.

Bu *çifte tanıma*nın hediyesi, hayat tarzının biçimlenmesinde büyük etkisi olan *muhafazakâr beğeni uzmanları*nın doğuşu oldu. Muhafazakâr moda dergileri, bu uzmanlaşmanın en belirgin örneğidir. 2003'te İngiltere'de *Müslüman hayat tarzı dergisi* olarak kurulan *Emel*'den esinlenerek 2011'de kurulan *Âlâ,* bu alanda kendisini takip eden diğer dergilere öncülük

etti (Sağır, 2016: 283). Saha çalışmasını yürüttüğüm 2013'te büyük kitapçıların raflarında rastladığım muhafazakâr moda dergilerinin sayısı dörde ulaşmıştı (diğer dergiler *Aysha, Enda* ve *Şems-i Tuğba*'dır). Kolektif ortodoksinin güçlü olduğu dönemlerde basılan muhafazakâr kadın dergileri, *din kardeşler*inin ortak sorunlarına ve ilgi alanlarına yönelik İslâmî bakış açısı getirirken, yeni dergiler *hanımefend*ilere çeşitli alanlarda muhafazakâr tarz hakkında tavsiyeler verir: rafine din kültürü, Osmanlı tarihinin bilinmeyen kesitlerinden bugünü aydınlatan hikâyeler, (detoks, pratik yüz gençleştirme yöntemleri, fit bir bedene sahip olma gibi) güzellik tavsiyeleri, şık giyim kombinasyonları, yeni ev dekorasyonu tarzları, genç hanımların iş toplantılarında ve misafirliklerde dikkat etmesi gereken adap kuralları, Osmanlı mutfağından yemek tarifleri, muhafazakâr kadın siyasetçilerin örnek hayatları, çocuk yetiştirme tavsiyeleri, sanat ve edebiyat dünyasından haberler ve tatil ve seyahat rotaları.

İncelediğim farklı moda dergilerinin ortak noktalarından biri, okuyucunun *bireysel ahlâk*ını geliştirmeyi hedeflemeleri. Toplumsal ahlâkı geliştirmeyi hedefleyen eski muhafazakâr kadın dergileriyle kıyaslandığında, yeni muhafazakâr orta sınıf beğenisinde bireyselleşmenin özgün rolü net bir biçimde ortaya çıkar. Bireyselleşme eğilimleri, kolektif siyasi kimliğin merkezî kaynağı olarak görülen Osmanlı dönemi anlatılarına kadar sirayet eder. Kur'an okumanın faziletlerini anlatan kısa makalesinde Horal (2013: 36-37), Osman Gazi'nin Kur'an'a gösterdiği samimi hürmetin meyvesinin 623 yıllık koca bir imparatorluk olduğunu belirterek, okuyucularına, "iç dünyalarında kendi imparatorluklarını kurarak" birer Osman Gazi olmalarını önerir:

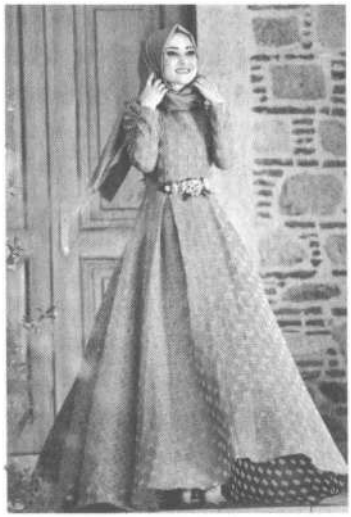
> Kur'an'a hürmet etmenin daha da ötesine geçebiliriz. Kur'an'ı kılıfından çıkaralım ve bol bol okuyalım. Ruhumu-

> zu öyle bir arındıralım ki, Kur'an'ın gizli anlamını kavrayabilelim... Kur'an okumakla yetinmemeliyiz, Kur'an'ı yaşamalıyız. Kur'an'la bütünleşmeliyiz (Horal, 2013: 36-37).

Muhafazakâr hanımlar, ruhlarını arındırmak kadar beden estetiğiyle de ilgilenmelidir. Örneğin genç hanımlar, davet edildikleri iftarlara özel kıyafet kombinasyonları üretmelidir. İftar davetleri için bol ve sade kıyafetler önerilirken, sezonun trendlerinin ihmal edilmemesi de vurgulanır: "Özellikle aynı renkten yapılan kombinasyonlar bu sezon çok moda." (Ekiz, 2013a: 72). Genç hanımların kıyafet kadar özen göstermesi gereken bir başka konu da masa adabıdır. Her şeyden önce, ellerinin temiz, dış görünüşlerinin düzgün olduğundan emin olmalılar. Yemeğe besmeleyle başlamayı, yemekten sonra Allah'a şükretmeyi unutmamalılar. Eğer iftar yemeğinde misafir ağırlıyorlarsa, yemek takımının uyumuna özen göstermeliler. Hatta masayı bir buket çiçek ve birkaç mumla süslemek güzel fikir olabilir. Yemekte ne ikram ederseniz edin, iftar sofralarının hoş sohbetle anıldığını unutmayın. Bu nedenle yaptığınız yemek kadar, zarafeti, samimiyeti ve inceliği de önemseyin (Kurtoğlu, 2013: 102).

Hazır Ramazan ayındayken, hafta sonları kısa seyahat planlarıyla kutsal mekânları ziyaret edebiliriz. Seyahat rotası yaşadığımız şehre göre değişebilir elbette ama en popüler yerler arasında zirvede Eyüp Sultan, Mevlana Celaleddin Rumi ve Taptuk Emre türbeleri bulunuyor. "Ruhumuzun mimarlarını ziyaret etmek ve onların hayat hikâyelerinden ve düşüncelerinden feyz almak büyük bir mutluluk olur." (Pınarbaşı, 2013: 120-123). Huzur dolu bir Ramazan yaşarken, muhafazakâr hanımlar belki bayram öncesi indirim kampanyalarından yararlanmak isteyebilir. Fakat, alışverişe başlamadan önce, sezonun trendlerinden haber-





Bedenselleşmiş muhafazakâr orta sınıf beğenisi (Kaynak: <http://www.alatesettur.com/Gamze-Polat-Payet-Ceket-Tafta-Etek-Takimi-Fusya_157502.html> ve <http://www.alatesettur.com/Minel-Ask-Afife-Elbise-Indigo_157919.html>).

dar olmalarında fayda var. "Benim için mavi ve yeşilin uyumu tam bir yaz klasiğidir. Mavi bir gömleği yeşil bir etekle kombinlemek gün boyunca suyun ferahlığını hissetmenizi sağlayarak, ruhsal bir detoks etkisi yapabilir." (Aslan, 2013: 94). "Eğer zarafeti ve rahatlığı önemsiyorsanız, feminenlik ve maskülenliğin flörtünden oluşan koleksiyonlar, size hitap ediyor. Yeni sezonda, asimetrik formlarıyla ceketler eşsiz yerlerini koruyor. Blazer ceketlerin ne kadar uzayabileceğine şahit olacağız... Sonbaharı karşılamaya hazırlanırken, ruhunuzdaki zarif kadını ortaya çıkarmayı ihmal etmeyin." (Ekiz, 2013b: 57).

Ramazan'ın faziletlerinden yararlandıktan sonra bayramda niçin kendinizi Kos adası tatiliyle ya da Tayland gibi uzak coğrafyaları keşfetmekle ödüllendirmeyesiniz? Özellikle seyahat sayfalarında rastlanan muhafazakâr kâşif ruhun en keyifli maceraları, uzak coğrafyalarda izlerine rastlanan tanı-

dık kültürdür. "Egzotizmin içindeki biz arayışı"nı Tayland'ı konu alan seyahat dosyasında görebiliriz:

> Rahipler, mum ve tütsü yaktıkları tapınağa ayakkabılarını çıkararak girerler. Her yer, turuncu kıyafetler içinde rahiplerle doludur. Rahiplerin giydiği dikişsiz kıyafet bana bizim hacılarımızın giydiği kıyafeti hatırlatıyor. Bu arada, bize doğru yaklaşan bir rahip, neden sürekli gülümsediğimizi soruyor. Ona cevap olarak huzur İslâm'da diyorum (Kayacan, 2012: 89).

Tüm yeniliklere mutlaka iliştirilen İslâmî simgeler, muhafazakâr orta sınıf beğenisinin ürettiği yeniliklere geleneksel bir boyut katarak, yeni olanı tanıdık kılar. Muhafazakâr orta ve üst sınıfların mimarı olarak bilinen Şafak Çak, müşterilerinin taleplerini, Osmanlı tarihinden esinlenmiş geleneksel stille teknolojinin buluşması olarak tanımlıyor. Çak (2013: 63) bu taleplerin, ev dekorasyonunda yenilikçi buluşlar ürettiğini belirtiyor: Asansörlü seccade, gül suyu sıkan klima ve gün boyu Kâbe'den canlı yayın yapan televizyon gibi. Benzer bir eğilim, helâl kozmetikte ve İslâmî rock ya da tekno gibi müzik türlerinde de görülebilir.

"Zarif ve dînen makbûl" beğeni sadece moda dergilerinden ibaret değildir. O daha ziyade, muhafazakâr orta sınıfların çeşitli alanlarda yaptıkları birbiriyle ilişkisiz gibi görünen tercihlerin altında yatan temel ve ortak ilkedir. Başka bir deyişle, bu ilke muhafazakâr orta sınıfların dünyayı belirli bir biçimde gören, gördüğü biçimiyle dünyayı seven ve sevdiği biçimde hareket etmek isteyen gözü, kalbi ve aklıdır. Dolayısıyla, beğeni uzmanlarının hünerli ellerinden ziyade eski ve yeni eğilimlerin karşılaşmasından doğmuştur. Fakat yine de, muhafazakâr beğeni uzmanları, zarif ve dinen makbûl olanı eğip bükmekte oldukça etkilidir.

Hatice, tesettürlü kadınlar için dizayn edilmiş bir kıya-

fet mağazası işletiyor. Kardeşlerim olarak adlandırdığı farklı yaşlardan müşterileri hem gündelik hayatta hem de mezuniyet, düğün ya da mevlit gibi etkinliklerde giymek için çeşit çeşit ve rengârenk etekler, ceketler, bluzlar ve türbanlar alıyorlar. Hatice'ye mağazasındaki satılacak elbiseleri nasıl seçtiğini sorduğumda çekinerek moda dergilerini ve bazı internet sitelerini takip ettiğini söylüyor. Bu çekimserlik, karşıdakinin gözünde *makbul muhafazakârlık* sınırlarını aşma korkusuna dayanıyor. Sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bu korku püriten bir din yorumunu ve deneyimini teşvik ediyor.

Hatice, yeni muhafazakâr modaya düşkünlüğün özellikle izledikleri TV dizilerinin etkisi altındaki genç kuşaklar arasında yaygın olduğunu düşünüyor:

> Kendi kızlarım dahil, genç kuşaklar TV'de ne görürlerse onu istiyorlar. Mağazaya geldiklerinde şöyle istekler duyuyorum: Huzur Sokağı'nın önceki bölümünde Feyza'nın taktığı türbandan arıyorum.

Hatice genç kuşakların hayat tarzında eleştirilecek bir şey olduğunu düşünmüyor:

> Gençken sahip olamadığımız tercih bolluğuna sahipler diye onları nasıl eleştiririz? Şık ve rengârenk giyiniyorlar ama bu inançlarında bir kusuru ifade etmiyor ki. Çok net konuşuyorum çünkü kendi kızlarımdan biliyorum.

Hatice'ye göre, genç kuşakların hayat tarzının temel özelliği kendi kuşağının hayat tarzına kıyasla daha 'esnek' olması:

> Kendi gençliğimle kıyasladığımda, çocuklarım ev dışında benden daha çok vakit geçiriyorlar. Okula gidiyorlar, kursa gidiyorlar, sinemaya gidiyorlar, alışveriş merkezlerinde dolaşıyorlar. Onların hayatları bize göre daha esnek çünkü

bizim zamanımıza göre ülke çok gelişti ve onlara çok daha fazla fırsat sunuyor. Esneklik biraz da bizlerden (ailelerden) kaynaklanıyor. Biz büyürken evde daha çok vakit geçirdik çünkü ailemiz böyle istedi. Çocuklarımı ailem beni nasıl yetiştirdiyse öyle yetiştirdim. Fakat ben kendi anne babama göre daha eğitimli olduğum için, çocukları büyütürken farklı yöntemler kullandım. Öğütlerimi dinlesinler diye onlara baskı yapmadım. Ama onları sürekli kontrol ettim. Evet, bize göre ev dışında daha çok vakit geçiriyorlar ama bugün cep telefonu var. Dilediğim zaman onlara ulaşıyorum. Ama daha önemlisi ben çocuklarıma güveniyorum. İyi bir aile eğitimi aldıkları için beni üzmeyeceklerini biliyorum. Anne babaya yalan söylemenin büyük bir günah olduğunu öğrettim onlara. Bizim evde her akşam, yemekten sonra kızlarımla sohbet ederiz. Onların dertlerini, sevinçlerini dinlerim. Biz onlara karşı daha esnek olduğumuz için hayat tarzları esnek. Fakat bu esnekliği çok yanlış yorumlayanlar oluyor. Esneklik hiçbir şekilde değerlerimizden vazgeçilmesi demek değil. Örneğin kızlarım dışarıda bizden çok vakit geçiriyor ama eve her zaman oğlumdan önce giriyor.

İnanç-temelli eşmantıklı tercihler

Hatice'nin esneklik olarak tarif ettiği şey, hem kapitalist piyasa ilişkilerinden hem de modern toplumsal hayattan muhafazakâr bir form üretmeyi ifade ediyor. Muhafazakâr orta sınıf beğenisine yöneltilen *kültürel yabancılaşma* eleştirilerinde ima edilenin aksine, muhafazakâr orta sınıf beğenisini biçimlendiren, dinî eğilimlerdir. Fakat yeniden inşa süreci, mevcut seçenekler arasından en uygun olanı tercih eden, bilinçli faillerin eseri değildir. Muhafazakâr orta sınıf beğenisini anlamlı bir bütüne dönüştüren, farklı alanlardaki tercih-

ler arasındaki inanç-temelli eşmantıklılıktır. Aileden edinilmiş temel muhafazakâr eğilimlerin ilk etkisi, arkadaş tercihinde görülür. Muhafazakâr ailelerde büyüyen çocuklar, diğer muhafazakâr ailelerde büyüyen çocuklarla kolaylıkla arkadaş olur. Böylelikle, ikincil sosyal çevre, genişletilmiş birincil sosyal çevreye dönüşür. Ortak değerlerden beslenen muhafazakâr sosyal sermaye, sanat, edebiyat, moda, mobilya ve serbest zaman aktiviteleri gibi, görünüşte birbirinden bağımsız mecralarda, aynı değerlerin izini bırakır.

Burhan, Karadeniz'in küçük bir şehrinde yaşayan muhafazakâr bir ailede doğdu. Bugün otuzlu yaşlarının sonunda ve bir yazılım şirketi işletiyor. Diğer çoğu örnekten farklı olarak, Burhan'ın hiçbir akrabasının ve tanıdığının bulunmadığı Ankara'ya göçü, tamamıyla yeni bir başlangıçtı:

> Üniversiteyi bitirdikten sonra iş aramaya başladım. Ankara'dan bir şirket, başvuruma kısa sürede cevap verdi. Ankara benim için tamamıyla yeni bir gezegendi. Ankara'ya taşındıktan sonra yeni bir sosyal ortama girdim. Benden tamamen farklı insanlarla tanıştım. İlk yıllarım bir sosyal deney gibi geçti, tam bir insan sarrafı oldum. Farklı insanlarla tanıştıkça kendimi daha iyi tanıdığımı fark ettim. Şunu fark ettim, dinî olarak kendisini geliştirmiş ve benim ahlâki gelişimime katkı sağlayan insanlarla arkadaşlık yapmaktan keyif alıyorum.

Burhan'ın deneyiminin aksine, muhafazakâr orta sınıfların toplumsal güzergâhı, aşina oldukları ortamlarda sosyalleşmeye dayanır. Başka bir deyişle, Burhan'ın sosyal deney olarak tanımladığı deneyim, muhafazakârlar arasında yaygın değildir. Bu nedenle, kendisini dinî olarak geliştirmiş insanların arkadaş olarak seçilmesi, diğer olası arkadaşlık biçimlerinin deneyimlenmesinin neticesinde yapılan bir karşılaştırmaya dayanmaz. Dolayısıyla da, arkadaş seçimi muha-

fazakâr bir çevrede sosyalleşmiş olmaktan kaynaklanan bilinçdışı bir eğilimin ürünüdür. Erken sosyalleşme sürecinde, *bana benzeyenler* ve *benden farklı olanlar* ayrımı bilişsel bir kategori olarak edinilir. Bu şablon, sadece kimlerle iyi arkadaşlık kurulabileceğini biçimlendirmekle kalmaz, arkadaş olunmayan diğerleri hakkında da kanaatler üretir.

Tıpkı Burhan gibi Merve de iyi arkadaşlarını dindar olarak tanımlıyor. Fakat, Burhan'dan farklı olarak Merve her zaman muhafazakâr çevre içinde yaşadı. Üniversite eğitimi için memleketini terk ettiğinde bile, muhafazakâr bir vakfın yurdunda kaldı:

> Biriyle tanıştığımda onun dindar olup olmadığını bilmiyorum. Arkadaşlarımı sadece türbanlı kızlar arasından seçmiyorum. Türbanlı olmayanlar arasında da iyi arkadaşlarım var. Ama iyi arkadaşlarımın ortak özelliği, hepsinin dindar olması.

Merve münasebetsiz insanlarla arkadaşlık etmekten hoşlanmıyor. Kişisel ilişkilerde onu rahatsız eden şeyleri biraz daha açmasını istediğimde, açık seçik konuşan insanlardan hoşlanmadığını belirtiyor.

> Başkalarını güldüren şakalar çoğu zaman beni güldürmüyor. Hiçbir zaman tercih etmeyeceğim tarzda konuşanlardan, hiçbir zaman sarf etmeyeceğim kelimeleri kullananlardan rahatsız oluyorum.

Dinen makbul bir dil kullanmak ve dost sohbetlerinde dinî meseleler üzerine kafa yormak, ailede ve aile dışındaki diğer dinî eğitim kurumlarında edinilen temel bir eğilim olmanın yanında muhafazakârları diğerlerinden ayıran sembolik bir bariyerdir. Tıpkı Merve gibi Adem de sosyal ilişkilerin devamı için uygun dil kullanımını vazgeçilmez görüyor:

> Bana benzeyen insanlarla iyi anlaşıyorum. Ama bu diğer insanlarla hiç temas etmediğim anlamına gelmiyor. Benim gibi düşünmeyen hatta benimle taban tabana zıt fikirleri paylaşanlarla da zaman geçirebilirim. Yalnız tek şartım var, dinî ve milli değerlere saygılı olmak.

Sosyal sermaye (aile, akrabalar, arkadaşlar ve dinî cemaatler gibi dahil olunan gruplar) inanç-temelli eşmantıklı tercihlerin kaynağıdır. Dindar insanlarla iyi anlaşabilmek doğrudan dindar bir sosyal çevre yaratmakla kalmaz; aynı zamanda *muhafazakâr yaygın kanaatler*in zeminini teşkil eder. Durkheim'ın kolektif bilinç (ya da kolektif vicdan) kavramını hatırlatan bu yaygın kanaatler, ortak değerlere uyum mekanizması olarak işlev görürler. Dinen makbul dil, toplumsal cinsiyet rolleri, çocuk yetiştirme stratejileri ve siyaset, bu bilinçdışı uyum arayışından nasibini alır.

Sosyal sermaye dışında, dinen makbûl olanın tercih edilmesinde eğitim de önemli rol oynar. Eğitim, toplumsal dünya hakkında muhafazakâr bir biçimde düşünebilmenin *zihinsel araçları*nı sunmuş olur. Böylelikle, aileden temel eğilimleri edinen, aileyle benzer özellikleri taşıyan ikincil çevrede sosyalleşen fail, eğitim kurumlarında aşinalık kurduğu *nesneleşmiş muhafazakâr kültür* aracılığıyla daha geniş bir dünyayla ilişki kurar. Eğitim, sevilen yazarların ya da kitapların telkin edilmesinde önemli rol oynar. Yaptığım görüşmelerin büyük çoğunluğunda en sevilen yazarlar arasında sayılan Mevlana Celaleddin Rumi, Mehmed Akif Ersoy ve Necip Fazıl Kısakürek'e ve çalışmalarına yönelik ilk sempati, okulla sınırlı olmayan eğitim kurumlarında edinilir. Burhan, Mehmed Akif Ersoy'u toplumsal hayatta rehber edindiğini söylüyor:

> Mehmed Akif'in ahlâki değerlerini, kuvvetli dindarlığını ve milliyetçiliğini örnek alıyorum. Kendimi onunla o ka-

dar özdeşleşmiş hissediyorum ki, yanlış bir şey yaptığımda sanki omzuma dokunup "Doğru yolda olduğuna emin misin evlat?" diye sorduğunu hissediyorum.

Diğer taraftan, eğitim aynı zamanda sosyal farklılaşma mekanizması olarak işlev görür. Çukurambar'da görüştüğüm insanların çoğu en azından üniversiteye kadar devlet okullarında eğitim almışlardı. Fakat, hem eğitimin kalitesinden hem de çocuğun ahlâki gelişimine etkisinden emin olamadıkları için, kendi çocuklarını devlet okullarına göndermek konusunda çekimserler. Seçenekler arasında çocuğunu açık liseye yazdırıp medrese eğitimine yönlendirenler de bulunmakla birlikte, çoğu aile çocuğunu muhafazakâr olarak bilinen özel kolejlere gönderiyor. Çocukların İmam Hatip Okulu'na gönderilmesi, muhafazakâr orta sınıf aileler arasında yaygın değildir.

Orta sınıf muhafazakârlığını ayrıştıran bir diğer etmen eğitimin süresidir. Çukurambar'da görüştüğüm insanların çok büyük bir bölümü üniversite mezunuydu. Genç kuşaklar arasında doktora derecesini alanlar da bulunuyordu. Böylelikle, hem özel kolejler hem de artan eğitim süresi muhafazakâr eğilimlere orta sınıf karakteri ekleyerek, işçi sınıfı muhafazakârlığından ayırır. Eğitim süresi uzadıkça, dinî kültüre duyulan entelektüel merak da artar. Entelektüel merak en açık bir biçimde, *iyi Müslüman kimdir?* sorusuna verilen cevaplarda karşımıza çıkar.

Yaptığım görüşmelerin çoğunda, iyi bir Müslüman olmak için İslâm'ın kurallarına uymanın tek başına yeterli olmadığı vurgulandı. İyi Müslüman daha ziyade, *kâmil insan* mertebesine erişebilmek için uzun ve meşakkatli bir yola çıkmayı göze alabilen, sufi ruhlu kişidir. Bu dervişane Müslümanlığın bir ideal olarak benimsendiğini belirteyim. Görüştüğüm insanların çoğu, henüz bu idealden oldukça uzak ol-

duğunu düşünüyor. Fakat, Burhan'a göre önemli olan ideale ulaşmaktan ziyade, yolda olmak:

> Mevlana hayatı boyunca gerçek aşkı aradı. Buldu mu bilmiyoruz ama onu nasıl bir aşkla aradığını biliyoruz. Onu Mevlana yapan da bu arayışın kendisidir.

Orta sınıf muhafazakârlığına sufiyane bir hava katan, dinle kurulan bu rafine ilişkidir. Tıpkı Burhan gibi Hasan da ibadetlerini eksiksiz bir şekilde yerine getirmekle birlikte, iyi bir Müslüman olabilmek için daha gitmesi gereken çok yol olduğunu düşünüyor:

> İslâm'ın temel kaidelerine uymak, iyi bir Müslüman olabilmek için yeterli değildir. Adından da anlaşıldığı gibi bunlar temel kaide. Yani Müslüman olabilmek için bunları zaten yerine getirmen gerekiyor. İyi Müslüman olmak için bundan çok daha fazlasını yapmak gerekiyor.

Görüştüğüm çoğu kişi gibi, Hasan üniversite yıllarında Arapçayı öğrendiği için Kur'an'ı orijinal dilinde okuyup anlayabiliyor. Uyumadan önce her gece mutlaka, Kur'an'dan birkaç sayfa okuyor. Son zamanlarda okumak için ayırdığı zamanın çoğunu Gazali felsefesini öğrenmek için değerlendiriyor. Bulduğu her boş zamanda yeni bir şey öğrenmek istediği için, telefonuna indirdiği hadis uygulamasını gün içinde her fırsatta ziyaret ediyor. Daha geniş zamanlarda dinî etkinliklere katılıyor. Fakat, yeterli zamanı bir türlü bulamadığı için ney çalmayı bir türlü öğrenememiş. Neyse ki, ney kursuna giden eşi sayesinde hevesini bir nebze de olsa giderebiliyor.

Muhafazakâr orta sınıfların eğitim yoluyla sadece muhafazakâr kültür edindiklerini düşünmek hem büyük bir indirgemecilik hem de büyük bir yanılgı olur. Aynı şekilde, muhafazakâr orta sınıfların sadece muhafazakâr kültürle ilgi-

lendiklerini varsaymak da yanıltıcıdır. Eğitim ana akım nesneleşmiş kültürü de aktarır. Büyük bir Tolstoy hayranı olan Hasan, bütün dünya klasiklerini okuduğunu övünerek söylüyor. Hasan Türk edebiyatını da yakından takip ediyor. Mülakatı yaptığımız dönemde Reha Çamuroğlu'nun *İsmail* başlıklı kitabını okuyordu. Muhafazakâr orta sınıfların edebiyat beğenisi geniş bir yazar ve eser repertuvarına sahiptir. Burada teker teker okunan yazarların listesini paylaşmak yerine, farklı görüşmelerde zikredilen ortak beğenilerden bahsedeceğim. Muhafazakâr orta sınıfların edebiyat beğenisi dört temel yazarın klasikleşmiş eserleri etrafında biçimlenir: Mevlana Celaleddin Rumi, Yunus Emre, Mehmed Akif Ersoy ve Necip Fazıl Kısakürek. Aşk romanları (örneğin İskender Pala'nın ve Sinan Yağmur'un kitapları), tarihi romanlar (örneğin Mustafa Sepetçioğlu'nun eserleri) ve siyasi incelemeler (özellikle de Yalçın Küçük ve Şamil Tayyar gibi yazarların erken Cumhuriyet dönemini konu alan komplovari incelemeler) en çok okunan türler ve yazarlardır.

Eğitim, laik kurumlar ve insanlarla temas imkânı da sunar. Fakat bu konuda eğitimden daha etkin olan kurum medyadır. Muhafazakâr orta sınıflar haber bültenini *Kanal A*, *Kanal 7*, *ATV* ve *Ülke TV* gibi kanallardan izlemeyi tercih eder. Fakat, konu dizilere gelince, *Kanal D*, *Star* ve *ATV* gibi ana akım kanallardaki yapımları tercih ederler. Görüşmelerin yapıldığı tarihlerde en çok izlenen diziler Kurtlar Vadisi, Seksenler ve Huzur Sokağı'ydı. Müstehcenlikten olabildiğince arındırılmış bu yapımların muhafazakâr beklentilerle uyumlu olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte, Aşk-ı Memnu, Kuzey-Güney ve Muhteşem Yüzyıl gibi yapımları eleştirel bir gözle de olsa merakla takip ettiklerini belirtmeliyim. Dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan, Muhteşem Yüzyıl'ı Osmanlı tarihini çarpıtmakla eleştirince, Muhteşem Yüzyıl hızla bu listedeki yeri-

ni kaybetti. Hatice, başlangıçta projeden etkilendiğini fakat sonradan yapımın dinî ve milli değerlerle uyuşmadığını fark ettiğini söylüyor:

> Bu dizi dünyanın dört yanında yayınlanıyor ve yabancılar tarihimizi buradan öğreniyor. Bence dizi hazırlanırken bu gerçek göz önünde bulundurulmalıydı ve sadece tarihi gerçeklere yer verilmeliydi. Seyirci harem sahneleri görmek isteyebilir ama siz tarihe sadık olmalısınız. Ben bunun bir sorumluluk olduğunu düşünüyorum ve başbakanın eleştirilerini haklı buluyorum.

Özellikle genç kuşaklar, yerli yapımların dışında Prison Break ve Breaking Bad gibi yabancı yapımları da izler. Burhan müstehcen sahnelerinden rahatsız olsa da Spartacus'ü izlemeyi sürdürdüğünü söylüyor. Medyanın ve özellikle dizilerin önemi, orta sınıf konumunun toplumsal hayatta sunumu hakkında bir şablon vazifesi görmesidir. Orta sınıf konumunun medyadaki temsiliyle, muhafazakâr orta sınıfların toplumsal hayattaki sunumu arasındaki eşmantıklılık, tüketim kalıpları ve favori markalar üzerinden incelenebilir.

Özellikle genç kuşaklar, duvarlarını levhalarla ve Osmanlı tarihinden tuğralar ve fermanlar gibi sembollerle süsledikleri evlerinde IKEA, Rapsody ve Bellona gibi modern mobilya markalarını tercih ederler. Araba konusunda ise markadan ziyade model ön plana çıkıyor. Çeşitli markaların SUV modelleri en çok tercih edilen modeldir. Erkeklerin kıyafet için tercihleri Sarar, Zara, Polo, Mavi Jeans, Burberry, Armani ve Lacoste gibi markaları içerir. Kadınlar ise Seçil, Mango, Tüzün, Zara, İpekyol, Fabrika ve H&M gibi markaları tercih eder. Genç kuşak kadınlar ve erkekler, fiziksel görünümü önemserler ve fit kalabilmek için spor yaparlar. Kadınlar pilates ve yogaya ilgi duyarken, erkekler boks, basketbol ve futbolun dışında, aletli ağırlık çalışır.

Favori tatil bölgeleri Avrupa şehirlerinden Doğu Asya'ya kadar uzanır. Yurtdışı seyahatlerin dışında, yazları en az bir hafta yurtiçinde kıyı bölgelerde deniz tatili yapılır. Fakat gerek yurtiçi, gerekse yurtdışındaki görülen yerlerden hiçbiri kutsal topraklar kadar heyecan verici değildir. Bu yüzden Umre ziyaretleri, muhafazakâr orta sınıfların hayatında önemli bir yer tutar.

En çok dinlenilen müzik türlerinde de çeşitlilik vardır. Bununla birlikte ilahiler (özellikle Ahmet Özhan'ın ve Mehmet Emin Ay'ın seslendirdiği ilahiler), Türk halk müziği ve Türk sanat müziği en çok tercih edilenler arasında. Fakat gençler arasında dinlenilen müzik türlerine pop, arabesk, rock ve soul da eklenir. Daha önce bahsettiğim *muhafazakâr çekimserlik* favori şarkıcıları paylaşırken de ortaya çıkar. Ahmet Özhan, İbrahim Tatlıses, Barış Manço gibi isimlerin yanına mutlaka, biraz da çekinerek, Tarkan da eklenir. Müzik tercihiyle kıyaslandığında, gazete tercihi daha sabitttir. *Yeni Şafak*, *Sabah*, *Star*, *Zaman*, *Yeni Çağ* ve *Milli Gazete* gerek basılı kopyadan gerekse internet üzerinden takip edilir. Bu muhafazakâr gazetelere ek olarak *Hürriyet* de, karşı mahalle gündemini takip etmek için okunur.

ALTINCI BÖLÜM

İNŞA EDİLMİŞ MUHAFAZAKÂRLIK: BENLİK VE TOPLUMSAL DÜNYA HAKKINDA MUHAFAZAKÂR GÖRÜŞLER

Muhafazakâr orta sınıf beğenisinin yeniden inşası, mevcut tercihler repertuvarının yeniden biçimlendirilmesinin yanında, bu yeni tercihler setini dışarıdan yöneltilmiş eleştirilerden koruyacak sembolik bir zırhın ve karşı stratejilerin inşa edilmesini de içerir. Bu alışılmadık hayat tarzı, en başından itibaren hem laik hem de muhafazakâr çevrelerin eleştiri odağı oldu. Laik çevreler, yeni muhafazakâr beğeniyi ideolojik bir sapma ve siyasal samimiyetin yitimi olarak gördüler. Laik çevreler, Milli Görüş partilerinin ürettiği muhalif ve dayanışmacı siyasi söylem repertuvarının zeminini kaybettiğini ileri sürüyordu: Muhafazakârlar muhalefetteyken dillendirdikleri eleştirileri yeni dönemde ideal haline getirip, milli kültüre yabancı yeni bir burjuva kültürü inşa etmişti. Benzer bir eleştiri muhafazakâr çevrelerde de dillendiriliyordu. Yükselişte olduğu dönemde RP'den milletvekili olan Mehmet Bekaroğlu'na göre, bir zamanlar mağduriyet sembolü olan türban, gösterişli tüketim aracına dönüşüyordu:

> Bir otobüs durağında iki çocuğuyla soğukta titreyen bir kadın ve onunla aynı kareye giren, iki bin dolarlık çizmesi ve 500 dolarlık başörtüsü ile bir başka kadın; ben bu çelişkiyi vurgulamaya çalışıyorum, bu olmaz. Bu inançla, insanlıkla bağdaşır bir şey değil. AKP, böyle bir değişim ve dönüşümün de aracı haline geldi. Halbuki inançta israf, gösteriş, çalmak yoktur. Ne oldu da bu noktaya gelindi? İslâmi burjuvaziden söz ediliyor. AKP, bu kesimi nereye sürüklüyor? Para, yaşam tarzını, harcama biçimini de dayatıyor. Türkiye'de çok sayıda harem-selamlık havuzları olan 5 yıldızlı otel açıldı. Havuzlar ayrı ama aynı israflar yapılıyor (Bekaroğlu, 2009).

Muhafazakâr orta sınıf beğenisine yöneltilen eleştiriler yukarıdaki örnekle sınırlı değil. Aşırı tüketime, kadınların moda düşkünlüğüne odaklanan eleştiriler, toplumdan ve kültürden yabancılaşma tehlikesine dikkat çekti. Çukurambar'daki saha araştırmasını sürdürdüğüm 2013'ün Ramazan ayında, muhafazakâr çevrelerde yukarıdakine benzer eleştirilerin yoğunluğu artmıştı. Eleştirilerin odağında, son yıllarda muhafazakârlar arasında yayılan, beş yıldızlı otellerde iftar yapma alışkanlığı bulunuyordu. Bütün eleştiriler, bu yeni alışkanlığın Ramazan ayının mantığıyla örtüşmediği konusunda hemfikirdi. Çukurambar'da görüştüğüm kişilerin en çok okuduğu yazarlar arasında bulunan Hayrettin Karaman'a (2013) göre, oruç tutmanın faydalarından biri, yoksulların yaşadığı koşulları anlamamızı sağlayıp, bizi yardıma motive etmesidir. Halbuki, lüks otellerdeki açık büfe iftarlar bu amaca hizmet etmez:

> Dünyada hiç fakir kalmasa bile, lüks iftar israftır; doğaya karşı cinayettir; gelecek nesillerin hakkına tecavüzdür. Bunun yanında, bugün açlık çeken insanların sayısı hali vakti yerinde olan insanların sayısından fazladır. Kıtlıktan çıkmış gibi yemenin ne İslâm ahlâkıyla ne de insanlık vicda-

nıyla bağdaştığını bilmiyor muyuz?.. İslâm ahlâkına ve ahlâk rehberimizin sünnetine gelince, onun öğüdü açıktır: Nehir kıyısında abdest alırken bile suyu israf etmeyin.

Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez (2013) de, lüks iftarlara yönelik çoğalan eleştirilere, inananları sofralarını aile ve komşularıyla paylaşmaya çağırarak katılıyordu:

> Ramazan ayı, değişim için bir fırsattır. İftar sofralarını israf sofrasına çevirerek bu fırsatı israf etmeyin. Unutmayın, inananlar arasında statü farkı yoktur.

Aynı daveti yineleyen dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan (2013) da "lüks iftarlara gitmek yerine sofraları yoksullarla ve komşularla paylaşmaya, fakirlere bir sıcak kâse çorba ikram etmeye" çağırdı. Köşe yazarlarının, yüksek bürokratların ve siyasetçilerin çağrıları ve eleştirileri, Mesnevi Sohbetleri'nde yankılandı. Mesnevi Sohbetleri, Müslümanlıkla bağdaşmayan davranış ve düşüncelere karşı bir tür *düzeltici pedagoji* işlevi üstlenir. Sufiyane'deki haftalık sohbetler programlı bir Mesnevi tartışmasından ziyade, Mesnevi'nin bir pasajından alınan ilhamla gündemdeki çeşitli konuları tartışmaya dayanır. Sohbetlerde en çok tartışılan konulardan biri Müslümanların parayla imtihanıdır:

> Bugün herkes kapitalist oldu. Herkes zamanını daha fazla para kazanmak için harcıyor. İnsanların gözüne baktığımda Euro ve Dolar işaretleri görüyorum. Çoğu insanın tek derdi cüzdanındaki para. Sadece küçük bir azınlık kalbi önemsiyor. Daha kötüsü, çoğu gittiği yolun haram olup olmadığını sorgulamıyor. Bu mahallede herkes İslâm'ı en iyi şekilde yaşamaya çalışıyor ama zenginlik, lüks ve statü peşinde koşarken bu amacı unutuyorlar. İslâm zenginliği yasaklamamıştır. Fakat zenginlik hakikatin üzerini örtüyorsa, onu bir kenara bırakmanız gerekir. Dolayısıyla, eşyayla

aranıza bir mesafe koymanız gerekir. Eşyayı kullanıyorsanız mesele yok ama eşya sizi kullanıyorsa sorun büyük demektir. Unutmayın, öldüğünüzde Allah cebinizdeki parayı ya da giydiğiniz kotun markasını sormayacak.

Çukurambar'da sekiz ay süren saha çalışmam boyunca, yaptığım tüm görüşmelerde yüksek bir gerilim hissettim. Görüştüğüm herkes, kendilerinin bu araştırma için doğru seçim olmadıkları konusunda beni uyardı: "Eğer muhafazakâr tüketimcilerle görüşmek istiyorsan yanlış adrestesin." Başlangıçta bu uyarıları ciddiye aldım ve doğru adrese nasıl ulaşabileceğimi öğrenmeye çalıştım. Fakat, kimlerin doğru adres olduğu konusunda kimsenin fikri yoktu. Zamanla anladım ki, *muhafazakâr tüketimci* mahallelinin tersyüz etmeye çalıştığı bir damga. Böylelikle, görüşmelerde söz ne zaman tüketime gelse hissedilen gerilimin, dinen makbûl ve milli kültüre yabancı olmayan bir orta sınıf temsili inşa etme gerilimi olduğunu anladım.

Muhafazakâr orta sınıfların, kültürel yabancılaşma eleştirisine karşı geliştirdiği strateji, eleştirilerin sahiplenilmesine dayanıyor. Mahalledeki sorunlar üzerine konuştuğumuz her mülakatta, görüşülenler kültürel yabancılaşmadan şikâyet ettiler. Görüştüğüm herkes, aşırı tüketim ve kültürel yabacılaşmanın hayati bir sorun olduğu konusunda hemfikirdi. Zeynep kendisini *eleştirel muhafazakâr* olarak tanımlıyor ve popüler kültürden uzak durmaya gayret ediyor. Bu nedenle de geçtiğimiz yıl evinden televizyonu kaldırmış. Böylelikle, hayatındaki putlardan birini kırdığını ve zamanını daha verimli bir şekilde değerlendirdiğini düşünüyor. Televizyonun kölesi olmaktansa, ailesiyle daha çok zaman geçiriyor ve İslâm kültürüne dair merakını tatmin edebilmek için daha fazla vakit buluyor. Zeynep'in bu eleştirel tavrı, giyim tarzına da yansıyor. Tıpkı daha yaşlı kuşaklar gibi sade bir çan-

tayla kombinlenmiş koyu renk pardösü ve türban tercih ediyor. Zeynep Çukurambar'da giderek yoğunlaşan yeni zengin muhafazakâr kadınlardan şikâyetçi:

> Mahallenin sorunu insan kültüründen kaynaklanıyor. Bazıları, yüksek statüyü sindirmekte zorlanıyor. Bu özellikle yeni zengin kadınlarda böyle. Tevazularını kaybettikleri için aşırı kibirliler. Maddi dünyayı daha çok önemsiyorlar ve bir burjuva hayatı yaşıyorlar. Tek dertleri, çantaları, başörtüleri ve ayakkabıları. Kendileri dışındakileri sadece kıyaslama yapabilmek için önemsiyorlar. Esas büyük problem şu, kızlarımız bu kibirli kadınlardan etkileniyor. Bazen, böyle sorunları hiç yaşamadığım Keçiören'deki eski mahallemi özlüyorum.

Muhafazakâr orta sınıflar, mahalleye yöneltilmiş eleştirileri sahiplenerek eleştiriyi reddetmiş olurlar. Başka bir deyişle, eleştirilenlerden ziyade eleştiriyi yöneltenlerle birlikte saf tuttuklarını ima ederler. Bir başka strateji de, mahalleye yöneltilen eleştirilerle hiç alakasının olmadığını kanıtlamak için sarf edilen yoğun dinî emektir. Böylelikle edinilen yüksek İslâm kültürü ve rafine söylem repertuvarı eleştirilere karşı koruyucu bir kalkan olarak görülür. Tıpkı Zeynep gibi Hüseyin de mahalledeki kültürel yabacılaşmadan şikâyetçi. Hüseyin'e göre tek çözüm yöntemi, insanın kendisini sürekli yılmadan eğitmeye devam etmesinde saklı:

> Açıkçası yaşadığımız toplum ideal toplum değil. Tam tersine, nefsin aklı yönettiği bir nefs toplumu. Böyle bir toplumda, İslâmi değerlere göre yaşamak için günde beş vakit namaz kılmanız gerektiğini bilmekten fazlasına ihtiyacınız var. Bu nedenle, kendinizi eğitmeye devam etmeniz gerekir. Değerlerimizi korumanın bir hobi değil, zorunluluk olduğunu unutmamakta fayda var.

Hüseyin yabancılaşma probleminin kaynağında okullarda verilen niteliksiz din eğitimini görüyor. AKP döneminde yapılan eğitim hamlelerini takdir etmekle birlikte, bunların meyvelerini ancak gelecekte vereceğini düşünüyor. Hüseyin, kötü eğitimin Müslümanın dinî vazifelerini aksatması için geçerli bir mazeret olmadığını düşündüğünden, Müslümanların kişisel eğitimden vazgeçemeyeceğini belirtiyor.

Eğitime yapılan bu vurgu Hüseyin'e özgü değil. Çukurambar'da yaptığım görüşmelerde eğitim, *Müslüman iç dünya*yı dış dünyanın yıpratıcı etkilerinden koruyan temel bir araç olarak görülüyor. Burada bahsettiğim eğitim, kurumsallaşmış bir programdan ziyade, esnek, çok kaynaklı ve süreklileşmiş gayriresmî bir programı ifade eder. Dinî sohbetlere katılmak, Kur'an'ı Arapça olarak ve düzenli biçimde okumak, yüksek İslâm kültürünün eserlerini incelemek ve çeşitli dinî etkinliklere katılmak, sözünü ettiğim bu esnek eğitimin unsurlarıdır. Mesnevi Sohbetleri'ni daha yakından incelemek, sözünü ettiğim bu benlik eğitiminin içeriğine ışık tutmanın yanında, Müslüman iç dünyasının antropolojisine kapı aralayabilir.

Müslüman iç dünyayı eğitmek

Müslümanların içine dahil olduğu modern ve laik toplumsal hayatın eleştirisini geliştiren Mesnevi Sohbetleri, Mevlana'nın rehberliğinde toplumsal hayatın unutulan ya da ihmal edilen hakiki gerçekliğine dikkat çeker. Mesnevi Sohbetleri'nde yüksek İslâm kültürünün eserlerine referansla yürütülen tartışmalarda, muhafazakâr orta sınıfların somut hayatlarında bir şablon vazifesi gören *soyut bir Müslüman* anlatısı inşa edilir.

Bu anlatıya göre, Müslüman tüm evrenin yaratıcısı olan Allah'ın kulu olarak dünyaya gelir. Müslümanın bu dünya-

daki hayatı bir oyundan ibarettir. Zira gerçek hayat ölümden sonra başlayacaktır. Dolayısıyla, Müslüman için dünya, mükâfatı Allah'ın rızasını kazanmak olan bir sınav yeridir. Kendisine hayat hediye edilmiş olan Müslüman, Allah'a karşı metafizik bir borçla yaşar. Hayat hediyesine denk bir karşı hediye vermesi mümkün olmayan Müslüman, bunun yerine Allah'ın kurallarıyla uyumlu yaşayarak ve ne zaman başlayacağı bilinmeyen bir sınava her an hazır olarak borcunu ödemeye çalışır. İyi bir Müslüman olmanın gerekleri, İslâm'ın ve imanın şartlarına sıkı sıkıya bağlı olmaktan ibaret değildir. Müslümanın hayatı aynı zamanda, kendi nefsine karşı bir mücadeledir. Başka bir deyişle, Müslüman ibadetlerini harfiyen yerine getirmenin yanında, haramdan da sakınarak yaşamaya çalışır. Dolayısıyla, iyi bir Müslüman olma görevi, sadece bir iman meselesi değil aynı zamanda bir *amel* meselesidir. Müslüman, helal-haram ayrımını sürekli aklında tutmakla kalmaz; aynı zamanda gündelik hayatın en küçük ayrıntılarında bile helal dairede kalmaya özen gösterir. Bu nedenle, dil, kalp, akıl ve amel arasındaki uyum iyi bir Müslüman olabilmek için merkezî önemdedir. Buradan da anlaşılacağı gibi, Müslümanın selameti basit bir sevap günah muhasebesine dayanmaz. Selamet daha ziyade, Müslümanın kalbinde Allah korkusuyla birlikte büyüyen bir umuttur.

Sahadayken, ibadetlerine sıkı sıkıya sarılıp hiç aksatmayanlar için bile selametin garantisi olmadığını ima eden çok sayıda hikâye dinledim. En sık tekrarlanan hikâyelerden birinde, dindar bir Müslüman öldükten sonra Allah'ın huzuruna gelir. Allah ona seni merhametimle mi yargılayayım yoksa adaletimle mi diye sorar. İbadetlerine ve ameline güvenen adam Allah'tan kendisini adaletiyle yargılamasını ister. Sonunda Allah onu cehenneme gönderir. Yaptığı hatadan pişman olan adam ancak Allah'tan merhamet diledikten sonra selamete kavuşur.

Yukarıdaki hikâyede de vurgulandığı gibi ibadetlere sıkı sıkıya bağlı olmak öteki dünyada selamete erişmenin garantisi değildir. İyi bir Müslüman olmak, daha önce de vurguladığım gibi, dil, kalp, akıl ve amel arasında uyumu gerektirir. Bu nedenle, selamete erişmek için sarf edilen dinî emek o kadar çok boyutludur ki, toplumsal hayatın saf dinsel olmayan alanlarında sarf edilen emeğe dahi sirayet eder. Toplumsal hayatın her alanında İslâm'a uygun konuşmayı, hissetmeyi, düşünmeyi ve eylemeyi önemsemenin kaynağı selametin belirsizliğidir. Dolayısıyla, Çukurambar'da gözlemlenen zenginleşmeyle paralel gelişen İslâmi püritanizm, kâğıt üzerinde Weber'in Protestan Etiği'yle benzeşse de incelenen süreci İslâmi Kalvinizm olarak adlandırmak pek çok özgün niteliğin ıskalanmasını doğurabilir.

Herhangi bir yanlış anlaşılmaya yer vermemek için belirtmeliyim ki, yukarıda kısaca incelediğim *soyut Müslüman* anlatısı, muhafazakâr orta sınıfların gündelik hayat ontolojisini çerçevelemesi itibarıyla değerlidir. Bunun dışında, bütünlüklü, ayrıntılı ve derinlikli bir tartışma olmanın uzağındadır. Aynı şekilde, selametin belirsizliğine dair yaptığım vurgu da, muhafazakâr orta sınıfları, eğitimle bağlarını hiç koparmamaya iten içsel gerilimin kaynağı olması itibarıyla değerli. Mesnevi Sohbetleri ve diğer dinî aktiviteler, gündelik hayat koşturmacasında veya ticari ilişkiler esnasında bu hayatın sınav gününe bir hazırlık olduğunu unutmamaları için Müslümanlara gerekli bilinci aşılar. Çünkü, gündelik koşturmacada yolunu kaybeden bir Müslüman bu fani dünyanın gerçeğini Allah'ın hakikatiyle karıştırabilir. Konformizm tuzağına düşerek sadece kulluk vazifelerini değil, etrafındaki kolektif hayatla ilgili sorumluluklarını da ihmal edebilir.

İç dünyanın eğitimi, sadece bu tuzaklara karşı gerekli donanımı sağlamakla kalmaz aynı zamanda dünyanın uzak

coğrafyalarında türlü adaletsizliğe maruz kalan Müslümanlar hakkında da duyarlılık üretir. Mesnevi Sohbetleri'nin en sık tekrarlanan konularından biri de herhangi bir adaletsizlikle karşılaşılması durumunda Müslüman'dan beklenen tepkiyle ilgilidir. Eğer karşılaşılan adaletsizlik Müslüman'ın eliyle ve diliyle düzeltilemiyorsa en azından kalbiyle kınanır. Dolayısıyla, sözünü ettiğim esnek eğitimin bir diğer işlevi de bireysel ve kolektif sorumluluklar hakkında bilinç uyandırmasıdır. Fakat yine de eğitim yoluyla uyandırılan bilinç, kalpten ibadetlerle birleşmediği müddetçe yabancılaşma tehlikesinden tam anlamıyla uzaklaşılamaz. Bu nedenle, Allah'ın huzurunda aceleyle namaz kılmak yerine, iki rekâtlık namazı sindire sindire on dakikada kılmak ya da beş vakit namazı teheccüd namazıyla desteklemek önerilir. Aksi takdirde şuurlu Müslümanlıktan söz edilemez.

Mesnevi Sohbetleri'nden yola çıkarak incelediğim bu soyut Müslüman anlatısı, katılımcılar için bir rol-model haline gelir. Görüşmelerde, "Kendinize 'Ben kimim?' diye sorar mısınız?" diye sorduğumda aldığım ortak cevap "Allah'ın kuluyum," oldu. Görüştüğüm herkes kendisini dinî konularda bir uzman olarak görmekten ziyade öğrenecek çok şeyi olan bir öğrenci olarak tanımladı. Çoğunun ortak amacı, bu öğrenciliğin neticesinde *kâmil insan* mertebesine erişebilmekti.

Kendilerine dair tanımlarının dinle yoğun biçimde iç içe geçmesine bakarak, muhafazakâr orta sınıflar çilehaneye kapanmış dervişler olarak hayal edilebilir. Fakat gerçekte, iş dünyası içinden derviş hayatına hayranlık duyarlar. Zamanlarının çoğunu işte geçirdiklerinden, iş hayatının iç dünyalarını biçimlendiren unsurlardan biri olduğundan haberdardırlar. Çoğu kendisini işinde başarılı görür. Zaten, dışarıdan bakan insanları kendileri hakkında yargı verirken yanıltan da bu başarıdır. İnsanları kendileri hakkında yanılgıya iten,

iş dünyasının şık giyinmek ya da güzel görünmek gibi doğal gerekliliklerini yerine getirmeleridir. Hayrettin'le aramızda geçen diyalog, muhafazakâr orta sınıfların din, iş ve tüketim arasında nasıl bir denge tutturmaya çalıştıklarının güzel bir örneğidir.

Hayrettin kırklı yaşlarının ortasında bir restoran işletmecisi. Hayrettin'le tanıştığımızda ilk dikkatimi çeken şık giyim tarzı olmuştu. Tıpkı hayranı olduğu ve geçmişte Fenerbahçe formasını giymiş olan Nicolas Anelka gibi dar kesim takım elbise giymeye bayılıyordu. Haftada en az iki kez spora gidiyordu ve fit görünmeyi önemsiyordu. Hayrettin'le çoğu zaman Cuma namazı esnasında karşılaşırdık. Yine bir Cuma namazı çıkışında, öğle yemeği için restorana doğru geçerken Ankara'daki sevdiğimiz tarihi camiler hakkında konuşuyorduk. Hayrettin Hacı Bayram Veli Camii'nden çok etkileniyordu ve bu nedenle de bazı günler sabah namazı için bu camiye gidiyordu. Hayrettin, bu etkinlikle ilgilendiğimi görünce bir dahaki sefere birlikte gitmeyi önerdi.

İki gün sonra, Hacı Bayram Veli Camii'nin yolunu tuttuğumuzda ortalık hâlâ karanlık ve caddeler boştu. Camiye varıncaya kadar bütün şehir, bütün insanlar uyuyor gibi hissetmiştim. Fakat yanılmışım, sabahın bu erken saatinde üstelik de namaz vaktinden bir hayli önce cami neredeyse tamamen doluydu. Hayrettin, İstanbul'dan gelecek bir hocanın namaz öncesi vereceği Kur'an tilavetini merak ettiği için, namaz saatinden yarım saat önce Cami'ye vardık. Tilavetin ardından sabah namazını kıldıktan sonra, Hayrettin'in Ulus'taki en sevdiği pastanede kahvaltı yapmak üzere ilerlerken bir taraftan da Hacı Bayram Veli Camii'ndeki sabah namazı deneyimi üzerine konuşuyorduk.

H: Nasıl Hocam, güzel bir Pazar etkinliği oldu mu senin için?

A: Hem camiden hem de genç imamın tilavetinden etkilendim.

H: Etkilenmemek mümkün değil. Fakat benim için asıl etkileyici olan ne biliyor musun? Böyle tarihi bir mekânda ibadetin anlamını idrak ederek namaz kılmak. Pazar gününü daha fazla uyuyarak ya da alışveriş merkezlerinde zaman öldürerek geçirenler ne kaçırdıklarını bilmiyorlar.

A: [Gülümseyerek] Ne yani, beni eve bıraktıktan sonra bugün AVM'ye gitmeyeceğini mi söylüyorsun?

H: [Gülümseyerek] Valla hocam bugün gitmeyeceğim. Ama gerektiğinde gidiyorum. Önemli olan alışveriş bağımlısı olmamak. Şimdi benim kılığıma kıyafetime bakıp AVM'den çıkmadığımı düşünüyorlar. Alakası yok. Halbuki zamanımın çoğu işte geçiyor. Arta kalan zamanımı da AVM'de ziyan etmektense bir sayfa daha Kur'an okumayı ya da yeni bir hadis öğrenmeyi tercih ediyorum.

A: Yalnız bildiğim kadarıyla tüketimle alakalı eleştiriler AVM ziyaretleriyle ilişkili değil. Daha ziyade, aşırı tüketimci olmakla iyi Müslüman olmanın örtüşemeyeceğini ileri sürüyorlar.

H: Aşırı tüketimle alakalı ben de aynı görüşteyim. Zaten israf dinimizce haram. Fakat, aşırı tüketimle neyi kastediyoruz? İşim gereği ben şık olmak zorundayım, güzel görünmeliyim. Bu israf ya da gösterişçilik değil, benim işim bunu gerektiriyor. Sürdüğüm araba da öyle. Müşterilerim hangi arabaya biniyorsa benimki de ondan. Evet pahalı bir araba ama benim kazancım onu karşılıyor. Şimdi burada yanlış anlaşılan bir şey var. Helal dairede kalındığı müddetçe, dinimiz zenginliği yasaklamıyor. Yani hem iyi bir Müslüman olup hem de zengin olmanın önünde bir engel yok.

A: Benim anladığım kadarıyla, eleştiriler yoksulların görmezden gelinerek zenginliğin gösterişçi şekilde sergilenmesi hakkında.

H: Eğer bunu yapan bir Müslümansa onun din eğitiminden şüphe duyarım. Bu kabul edilebilir bir şey değil ve rahatsız edici. İşte bu kibirdir. Hep sorarlar ya yoksullukla sınav mı yoksa zenginlikle sınav mı daha zordur diye bence zenginlikle sınav daha zor. Çünkü zenginlikle birlikte gelen sorumluluklar var. Eğer kendini iyi geliştirmediysen rahatlıkla kibirli bir insana dönüşebilirsin. Yoksullara karşı sorumluluklarını unutabilirsin. Allah'a şükür yoksullara yardım eden bir sürü iyi insan var. Ben de arkadaşlarım da üniversite öğrencilerine burs veriyoruz. Yani biz sorumluluğumuzun farkındayız aslında. Ama ben tepkileri de anlayabiliyorum. Toplum değişiyor, sosyal hayat değişiyor, sorunlar artıyor. Burada güzel olan şey şu, çözümü biliyoruz: daha iyi dinî eğitim.

Bundan yirmi yıl önce, Çukurambar'da görüştüğüm insanların çoğu toplumsal hayattaki en büyük problemi ahlâki çöküş olarak görüyor ve çözümün mevcut düzeni ahlâken dönüştürmekten geçtiğini düşünüyordu. Bugün, ahlâki çöküş hâlâ önemli bir sorun olarak görülüyor. Fakat, sorunun kaynağı kolektif hayattan yetersiz dinî eğitime kaymış durumda. Bir zamanlar haram fabrikası olarak görülen kapitalizm hakkında nadiren şikâyet duyuluyor. Şikâyet edilen, bir ekonomik sistem olarak kapitalizm değil, aşırı tüketimcilerin bireysel ahlâki zayıflıkları. Bu nedenle de iç dünyanın eğitimi bu ahlâki zayıflıktan korunmakta hayati önem taşıyor.

Çukurambar'daki saha araştırmam esnasında muhafazakâr yazarlar arasında "İslâmcılık öldü mü?" başlıklı uzun soluklu bir tartışma yürütülüyordu (Özkurt, 2012). AKP hükümetinin on yıllık iktidarı döneminde ürettiği siyasi ve söylemsel repertuvarın muhasebesini yapanlardan bir taraf İslâmcılığın AKP'yle birlikte düzenle bütünleştiğini ileri sü-

rüyordu. Diğer taraf ise AKP'nin zaten hiçbir zaman İslâmcı olmadığını vurguluyordu. Benim sahada gördüğüm ise, bu tartışmayı gazetelerden takip eden muhafazakâr orta sınıfların son on yılda değişmiş olduğuydu. Mevcut toplumda devrimci bir değişime ihtiyaç duyulduğu artık yüksek sesle dillendirilmiyor. Bunun yerine, eğer bir toplumda yaşayan bireyler ahlâki olarak gelişirse, toplum da gelişir düşüncesi ağırlık kazanıyor. Muhafazakâr orta sınıfların siyasete bakışlarının ve siyasetten beklentilerinin değiştiği kesin. Fakat bu değişim, İslâmcı siyasi eğilimlerin buharlaşmasını ifade etmiyor. En azından orta sınıflar bağlamında, kolektif libido, bireysel kültürel libidoyla; kolektif ortodoksi, püriten bireylerle yer değiştiriyor.

Toplumsal dünyanın muhafazakâr temsili: Kültürel birlik vurgusu ve gizli düşmanlar korkusu

Görüştüğüm insanların çoğu yoğun çalışan, meşgul iş insanları olduğu için, çoğu mülakatım durmak bilmeyen telefonlar ya da ziyaretçi trafiği gibi nedenlerle bölündü ya da yarıda kesilmek zorunda kaldı. Eren'le yaptığım mülakat en çok bölünenler arasındaydı. Sürekli çalan telefonlar, hiç eksik olmayan misafirler ve yetişmek zorunda olduğu toplantılar nedeniyle normalde en fazla iki saat süren mülakat günlere yayıldı. Ben her ne kadar bu durumdan şikâyetçi olmasam da Eren mahcubiyetini gidermek için beklediğim aralarda bana çay ve atıştırmalık bir şeyler söylemekte aşırı ısrarcıydı. Eren bana çay söylemek için sekreterini aradığında dikkatimi çeken şey, sekreterine "bacım" diye hitap etmesi oldu. Bunun gibi, çalışanlarından bir şey rica ettiğinde "lütfen" demek yerine "sana zahmet olmazsa" diyordu. Çalışanlarıyla konuşurken kullandığı dile şaşırdığımı paylaşınca, çalışanlarını ailesinin bir parçası olarak gördüğünü söyledi.

Eren'in birlik görüşü, (en küçüğünden en büyüğüne) parçası olunan gruplara kültürel birlik atfetmeye dayanan muhafazakâr temsilin güzel bir örneğidir. Bu bakış açısı, geniş toplumsal dünyanın tasvirinde daha da billurlaşır. Bir muhafazakârın gözünde toplumsal dünya, her şeyden önce devletlerden, milletlerden ve dinlerden oluşan bir medeniyetler mahallidir. Birey ise medeniyetler arasındaki ilişkilerin ürettiği tarihin bir taşıyıcısı olarak görülür. Toplumsal dünyanın kara kutusu olarak görülen tarih, herkesin paylaştığı kolektif ruhun (ya da kültürel özün) kaynağı olarak görülür. Muhafazakâr tarih anlayışı, büyük adamların ve büyük devletlerin, zaferlerin ve çatışmaların tarihidir. Bu tarih anlayışı, dünyada olup bitenleri anlamak için başvurulan içselleştirilmiş bir zihinsel şablondur. Başka bir deyişle, bu seçici biçimde yapılandırılmış devletler, peygamberler, sultanlar, milletler, savaşçılar, siyasetçiler ve yazarlar tarihi, şimdiki zamanı bu seçici tarihin devamı olarak muhafazakâr bir biçimde yeniden yapılandırır.

Çukurambar sakinleri için parçası oldukları toplum, farklılaşmış bireylerin oluşturduğu anonim bir insan kalabalığından ibaret değildir. Birbirine yabancı gibi görünen bu insanları bir arada tutan kültürel bağlar olduğunu düşünüyorlardı (aynı dine inanmak ya da aynı devlet çatısı altında yaşamak gibi). Başka bir deyişle, parçası oldukları sosyal hayatı Türk-İslâm medeniyetinin hiç durmayan akışının devamı olarak görüyorlardı. Muhafazakâr bir bakış açısıyla, Türk-İslâm kültürü, anonim bir kalabalıktan *biz* yaratan değerlerin merkez bankasıdır. Bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun hüküm sürdüğü Anadolu'da doğan herkes, sosyal sınıfına, etnik kökenine ve mezhebine bakılmaksızın aynı ortak davanın mirasçısı olarak görülür. Bu ortak dava, eski ve köklü düşmanlar karşısında, Türk yurdunda İslâm sancağını yükseltmektir. Buradan da görülebileceği gibi, muhafa-

zakâr kültürel birlik anlayışı sadece anonim bireyler arasındaki bir birlikten ibaret değildir; aynı zamanda, birey ve devletin *millet* halini almış birlikteliğini de kapsar. Başka bir deyişle, muhafazakâr fail devleti, zihinsel bir şablon olarak içselleştirdiği milli tarihin yazarı olarak görür. Bu nedenle de muhafazakâr biz hem bireyleri hem de devleti kapsar.

Altmışlı yaşların başındaki Samim, eski bir siyasetçi. Başından beri Milli Görüş partilerinin destekçisi olduğunu gururla anlatıyor. Samim bir dönem milletvekilliği yaptıktan sonra bir daha aday olmamış. Görüşme yaptığımız günlerde zamanını İslâm tarihi ve Osmanlı İmparatorluğu tarihi hakkında incelemelere ayırabildiği için mutluydu. Diğer görüşmelerde olduğu gibi, konu ne zaman tarihi meselelere gelse Samim, mensubu olduğu muhafazakâr camianın Osmanlı mirasının takipçisi olduğunu ima ederek *biz* kavramını kullanıyor:

> Savaş bittikten sonra Bosna'yı çok sık ziyaret ettik. Bu ziyaretler sırasında Bosna'da başıma gelen bir olayı anlatacağım. Bosna'da sokakta yürürken bir Bosnalı beni mecliste yaptığım bir konuşmadan tanıyıp yanıma geldi. İnanabiliyor musun? Sıradan bir Bosnalı bizim meclis konuşmalarını takip ediyor ve beni tanıyor. Niye biliyor musun? Çünkü biz onlara bugün hasret kaldıkları barış, adalet ve hoşgörü götürdük. Kaddafi rejiminin yıkılmasının ardından Davutoğlu'na Bingazi'de gösterilen ilgi de aynı sebepten. Eski topraklarımızda çok büyük bir mirasa sahibiz.

Samim ve diğerlerinin siyasi analizlerini dinlerken, devlet kavramıyla sadece şimdiki zamandaki mevcut ampirik devleti kastetmediklerini fark ettim. Muhafazakâr anlatıdaki devlet belirli bir tarihsel dönemde güçlü bir biçimde hüküm sürdükten sonra iç ve dış mihrakların saldırıları neticesinde zarar görmüş ve tekrar diriltilmek istenen bir devlettir. Dev-

letin güçlü olduğu dönem, açık bir şekilde reformizm öncesi Osmanlı dönemidir. Reform süreciyle başlayıp devam eden süreç ise kültürel yabancılaşmanın etkisiyle devletin zayıfladığı dönemdir. Samim, tarihin Türk milletinin başarılarıyla dolu olduğunu düşünüyor. Bugünün güçlü milletlerinin de güçlü devletlere sahip olan milletler olduğunu düşünüyor. Dolayısıyla, Türk milletinin tıpkı geçmişte olduğu gibi güçlü olabilmesi için devletin güçlenmesi gerektiğini düşünüyor. Muhafazakârlığın devlet odaklı toplum görüşü, devletin güçlenmesiyle sosyal refahın artacağı inancına dayanıyor. Bu nedenle, toplumun ekonomik ve kültürel gelişimi zorunlu olarak devletin güçlenmesini gerektiriyor. Samim, felsefede, bilimde, sanatta ve mimaride büyük eserlerin verildiği dönemlerin devletin güçlü olduğu dönemler olduğunu düşünüyor. Bu nedenle, bugün karşılaşılan sorunlar ne olursa olsun hepsinin çözümünün devletin güçlenmesinden geçtiğini savunuyor. Muhafazakâr orta sınıfların gözünde devlet, tamamlanmış bir kurumdan ziyade, siyasi mücadeleler içinde inşa edilmesi gereken bir kurumdur.

Zihinsel bir kategori olarak devlet düşüncesinin edinimi: Siyasi sosyalleşmenin ve dergilerin rolü

Muhafazakârlık çalışmalarının ortak bulgularından biri, muhafazakârların özgün nitelikleri arasında *devlet merkezli düşünme*nin yaygınlığı yer alır. Muhafazakârlık çalışmalarının bir diğer ortak özelliği, bu özgün düşünce tarzının nasıl edinildiğinin sorgulanmamasıdır. Muhafazakâr orta sınıfların bir zihinsel kategori olarak devlet düşüncesini edinimi siyasi sosyalleşme süreçleriyle yakından alakalıdır. Bu eğilim, yaşlı kuşakların toplumsal güzergâhında açık bir biçimde görülür.

Yaşlı kuşaklar, taşrada muhafazakâr aile çevresinde büyümekle birlikte gerçek anlamda muhafazakâr dünya görüşüyle üniversite eğitimi yıllarında tanıştılar. Sol-sağ çatışmasının yoğun yaşandığı dönemde üniversiteye giden yaşlı kuşaklar, üyesi oldukları topluluklarda temas ettikleri kültürel ürünler aracılığıyla muhafazakâr söylem repertuvarını edindiler. Bu söylem repertuvarı, milli kültürün ve devletin zayıflama dönemi olarak görülen modern Türkiye tarihi üzerinden şekillenmişti. Sosyalist hareket ve daha genel olarak sol düşünce milli kültüre ve devlete karşı güncel bir tehdit olarak görülüyordu. Öğrenci toplulukları, dergiler ve dönemin diğer siyasi oluşumlarının çoğu uzun ömürlü olmadı. Birçoğu 1980 askerî darbesiyle noktalanan siyasi çalkantı sürecinde kapatıldı. Fakat, o dönemde tohumları atılan düşünceler, siyasi eğilim olarak içselleştirildikleri muhafazakâr bedenlerde etkinliklerini sürdürdüler ve yeni siyasi sosyalleşme süreçlerine rehberlik ettiler. Bu nedenle, ne zaman bir siyasi tartışma ortamı olsa, eski kuşaklar 1970'lere geri dönüp güncel meseleler hakkındaki gerçek muhafazakâr tutumun nasıl olması gerektiğini tarif ederler.

Mustafa altmışlı yaşlarının sonunda emekli bir akademisyen. Sıkı bir Necip Fazıl hayranı olduğu üniversite yıllarında Yeniden Milli Mücadele Derneği'ne (YMMD) sempati duydu. Sonraları fikir ayrılıkları neticesinde dernekle yollarını ayırınca Alparslan Türkeş'e sempati duydu. Bir süre sonra Necmettin Erbakan'ın kurduğu Milli Görüş Hareketi'ni milli siyasetin gerçek temsilcisi olarak desteklemeye başladı. Yakın bir zamana kadar sıkı bir takipçisi olduğu *Milli Gazete*'yi kişisel nedenlerden dolayı takip etmeyi bıraktı. 2013'te Çukurambar'da karşılaştığımızda kendisini Recep Tayyip Erdoğan'a yakın görüyordu. Parti içinde milli davayı onun kadar sahiplenen ikinci bir isim bulmakta zorlandığı için AKP'ye karşı bu derece güçlü bağlarının bulunmadı-

ğını belirtiyordu. Mayıs 2013'te Gezi Olayları patlak verdiğinde, Mustafa olayların perde arkasında nelerin döndüğünden emin görünüyordu:

> Üniversite yıllarımda mücadeleciyken (YMMD'yi kastediyor) çok güçlü okumalar yaptım. Olaylara mücadeleci gözüyle baktığımda her şeyi tüm açıklığıyla görüyorum. Siyasi olaylarda nelerin döndüğünü merak ediyorsanız "Bu olaylarda Yahudilerin çıkarı ne?" sorusunu sormanız gerekir. Dünyayı Yahudiler yönettiği için, dünyanın her yerindeki siyasi olaylarda bu soruyu sormak işe yarar. Türkiye'de Tanzimat'tan beri yaşanan radikal değişikliklerin nedenini öğrenmek için de aynı soruyu sormak lazım. Gezi'de de neler oluyor diye merak ediyorsanız perde arkasında Mason localarını göreceksiniz.

Mustafa YMMD anılarını paylaştığında, Mesnevi Sohbetleri'nin haftalık toplantısının ardından Gezi Olayları hakkında konuşmak üzere Çukurambar'daki kafelerden birinde toplanmıştık. Mustafa'nın Gezi Olayları hakkındaki açıklaması, arkadaşları tarafından onaylandı ve birkaç kişi YMMD'nin kısa sürede kapanmış olmasından duydukları üzüntüyü dile getirdi. Benim dışımdaki herkes YMMD'den haberdar olsa da ben hayatımda ilk kez adını duyuyordum. Bu konudaki bilgisizliğime şaşıran Mustafa, Türkiye'de muhafazakârlığın bugününü anlayabilmem için YMMD'yi mutlaka araştırmamı tavsiye etti. İnternette yaptığım ufak bir araştırma sonucunda YMMD'nin aktif olduğu dönemde çıkardığı *Yeniden Milli Mücadele* (*YMM*) başlıklı derginin elektronik kopyalarına ulaştım.[1]

YMM'yi okurken muhafazakâr camiada bir kült olarak saygı gören *Büyük Doğu* dergisinin milliyetçi söylemi artırıl-

1 *Yeniden Milli Mücadele* dergisinin elektronik kopyalarına şu adresten erişilebilir: http://mucadeleci.blogspot.com.tr/2015/03/ymm-dergi-pdfleri.html

mış bir kopyasını okuduğumu hissettim. İlk olarak 1970'te basılan *YMM* içerik ve üslup itibarıyla *Büyük Doğu*'yu andırsa da, yoğunlaştığı konular Cumhuriyet devrimlerinin İslâmî bir eleştirisiyle sınırlı değildi. *YMM* daha ziyade yükselen sol akımlara karşı konumlanmıştı. Kendisini inanca, ahlâka, kültüre, tarihe ve milli çıkarlara bağlı ve milli davayı benimsemiş bir oluşum olarak tanıtan dergi, milli ideolojiyi gayri milli sol ideolojinin saldırılarından korumak için *ilmî sağ* düşünce üretmeyi amaçlıyordu. Yayın hayatı iki yıl süren *YMM*, uzun soluklu bir yayın olamadı. Fakat, sol-sağ çatışmasının yaşandığı dönemde, muhafazakâr düşünceyi ciddi biçimde biçimlendirdi. Daha da önemlisi, *YMM* sayfalarında karşılaştığım düşünceler, Çukurambar'da karşılaştığım insanların düşüncelerine büyük ölçüde benziyordu.

YMM sayfalarında karşılaştığım şey, toplumsal dünyanın tarih ve din gibi iki sembolik sistem aracılığıyla muhafazakâr bir biçimde inşa edilmesidir. *YMM*'nin muhafazakâr bakışına göre, Türkiye'de solun yükselişi Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileyişiyle başlar. Bu sürecin arkasındaki temel fail, milleti ikiye bölerek devlet ve millet bütünlüğünü zedeleyen uluslararası Siyonizmdir. Milletin içine Mason locaları vasıtasıyla sızan siyonistler, işbirlikçileri sadece gayrimüslimler arasından bulmadı. Bunun yanında, Mason olup kimliklerini gizleyen Müslümanlar da işbirlikçiler arasındaydı. İhanet odakları arasında (Bektaşilik ve Melamilik gibi) Sünni olmayan tarikatlar ve daha da önemlisi II. Abdülhamid'i tahttan indirerek devleti içeriden yıkan İTC bulunuyordu.

İTC Osmanlı İmparatorluğu'nu içeriden yıkmakla kalmadı, Kurtuluş Savaşı'ndan sonra bile ülkeyi yönetmeye devam etti. Özellikle eğitim politikaları vasıtasıyla, okullarda gayri milli kültürü telkin ederek milleti içeriden bölmeyi sürdürdü. Böylelikle, kendi kültürüne mesafeli büyüyen yeni ku-

şaklar, sol hareketlerin insan kaynağına dönüştü. Bu kültürel yabancılaşmanın panzehiri olarak savunulan ilmî sağ, evrenin ve hayatın dayandığı temel yasaları rehber edinmiş ideolojik aktivite olarak tanımlanıyor. Bu temel yasalar, İslâm'ın hakikatidir. Dolayısıyla, ilmî sağ inananların doğal ideolojisidir ve amacı inananların dinî bağlarına bilinç aktararak, kültürel emperyalizmin saldırılarına set çekmektir.

YMM sayfalarında devlet merkezli düşünce billurlaşır. Çeşitli toplumsal sorunların kaynağı devlet sorununa dayandırılır. Tarih, Türk Milleti'nin erdemlerini yansıtan bir aynadır fakat siyasi liderler fark etmediği sürece bu erdemler bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla, *YMM*'ye göre devlet sorunu temel olarak, yönetici elit kadroların milletten kopukluğunu ifade eder. Muhafazakâr siyasetin amacı, bu kopukluğu ortadan kaldırıp, devlet ve millet bütünlüğünü yeniden tesis etmektir:

> Türk tarihi dikkatli bir şekilde incelenirse, iyi ve güçlü yönetimler altında milletin üstün yeteneklerini sergilediği görülür. Yönetici kadrolar doğru yöntemleri bulduğunda, İslâm'ın kılıcı olan bu asker millet, cesaret ve faziletten örülü ruhunda gizli olan enerjiyi en zor koşullar altında bile sergilemekten geri durmamıştır. Yönetenlerin görevi milleti tanımak, onun dindarlık, cömertlik, sabır, sadakat, akıl ve disiplinden örülü meziyetlerini bilmektir. Devlet ve millet arasındaki yakalanması gereken örtüşmenin ilk adımı budur (*YMM*, 1971: 3).

YMM'nin önemi sayfalarında örülen muhafazakâr görme ve ayrım ilkelerinin muhafazakâr orta sınıflar tarafından içselleştirilmesinden ibaret değildir. Bu muhafazakâr yaklaşım, görüştüğüm kişilerin düzenli bir şekilde takip ettiği, *Derin Tarih* (*DT*) gibi güncel dergilerde yeniden üretilir. Sahada görüştüğüm çoğu insan *DT*'nin ya sadık bir okuyucu-

suydu ya da tarihin gizli kalmış noktalarına ışık tutmaları nedeniyle yaptıkları işi önemsiyordu.

Mustafa *DT*'nin başarısını, tarihe meraklı muhafazakâr olmayan okuyucuyu da etkilemesinde görüyordu. Mustafa haklı olabilir, çünkü sahada olduğum aylarda, *DT* marketlerde en hızlı tükenen dergiler arasındaydı. *DT*'nin amacı milletin hasar görmüş tarihi belleğini onarmaktır. Bu amaç, derginin sloganına da yansır: "Bildiğiniz her şey tarih olacak." Sahada olduğum 2013'te *DT*'nin odağı geç Osmanlı dönemi ve erken Cumhuriyet dönemi hakkında yanlış bilinenleri düzeltmekti. Dosya konuları arasında "Sultan Abdülhamid'i anlamak", "CHP ve Diktatörlük", "Halifeliği İngilizlere Hediye mi Ettik?" ve "Lozan ve Kürtler" gibi konular yer alıyordu.

YMM'ye kıyasla, *DT* siyasi müdahilliği daha örtük ve tarih alanında uzmanlaşmış bir dergidir. Doğrudan siyasi mücadelenin içinde olmamakla birlikte, öncül siyasi dergilerin tarih vizyonunu sürdürür. Dost-düşman ayrımı, bu muhafazakâr tarih anlayışının merkezinde yer alır. Osmanlı İmparatorluğu'nun görkemli dönemleri, devlet-millet birlikteliğinin eseri olarak görülür, devletin çöküşü ise bu birlikteliği bozan gizli düşmanların oyunlarında aranır. Bu anlayış *DT*'nin okuyucularına armağan ettiği kitaplarda açıkça görülebilir: *Siyonistler Osmanlı İmparatorluğu'nu Nasıl Yıktı*?, *Son Halifenin Trajedisi*, *Ben Hain Değilim: Sultan Vahdettin'in İstanbul'dan Ayrıldıktan Sonra İlk Açıklaması*.

Muhafazakâr orta sınıfların ilgi duyduğu bir diğer tür de komplovari tarih araştırmalarıdır. Bu türün ortak hedefi, Türk Milleti'nin gizli düşmanlarının kim olduğuna dair somut örnekler sunmaktır. Sahada olduğum sırada, siyasi tartışmalarda en çok atıf yapılan kitaplardan biri Mustafa Yılmaz'ın *Dul Kadının Oğulları: Tapınağın Türk Şövalyeleri* adlı kitabıydı. Ünü kulaktan kulağa yayılan bu eser, TBMM'deki

gizli Masonik simgelerin şifresini çözerek, Masonların Türkiye üzerindeki emellerini ortaya çıkarmayı hedefliyordu. Bu komplo-temelli düşünme alışkanlığı, sadece dergilerin ve kitapların sayfalarında değil, zorlu siyasi mücadelelerle karşılaşan bireyler arasında da yaygındır.

İbrahim için komplo-temelli akıl yürütme, özgün bir düşünce biçimidir. Ne zaman siyasi tartışmalar alevlense, İbrahim'in "Soruyu bir de tersinden sor," diye müdahale ettiğine tanık oldum. Böylelikle, tartıştığı arkadaşlarını, olayların görünmeyen boyutlarını sorgulamaya davet ediyordu. İbrahim'e göre, herhangi bir olayın görülebilen boyutu, aynı zamanda olay hakkında bilmemize müsaade edilen boyuttur. Soruları tersten sormanın meziyeti, bu sınırın ötesine geçmeyi mümkün kılmasıdır. Örneğin, İbrahim'e göre Gezi asla bir çevreci eylem değildi. Görünen sahnenin arkasında, Türkiye'nin beklenmedik ekonomik büyümesinden rahatsız olan aktörler olmalıydı. İbrahim'e göre AKP döneminde Türkiye dünya çapında oyun kurucu bir siyasi aktör olmuştu ve bu da yerleşik güç odaklarını rahatsız ediyordu. Bu nedenle çevreci eylemler, Türkiye üzerinde oyun kuran güç odaklarının çıkarlarını gizleyen yüzeysel bir gerçeklikten fazlası değildi.

Özetlemek gerekirse, muhafazakâr bakış açısı aileden edinilen temel eğilimlerin üzerine inşa edilir. Kültürel ürünlerle temas etmeyi sağlayan siyasi sosyalleşme, bu temel eğilimlerin sınırlarını genişleten *ikincil habitus*u teşkil eder. Siyasi mücadelelerin çatışmaya dönüştüğü koşullarda, siyasi ve kültürel girişimciler tarafından tarihe biçim vermek suretiyle inşa edilen muhafazakâr bakış açısı, siyasi sosyalleşme sürecinde zihinsel bir kategori olarak edinilir. Bu zihinsel kategori işlemeye başladığında, toplumsal dünyayı, devletler, milletler, dinler ve liderlerden oluşan medeniyetler arasındaki dinmek bilmeyen bir mücadele mahalli olarak algı-

lar. Milleti hem geçmişteki zaferleri hem de ortak düşmanları hakkında bilgilendiren tarih, birbirinden kopuk gibi görünen bireyleri kültürel bir bütünlük altında toplar. Devlete yüklenen önem, milleti düşmanlardan korumasının yanında milli kültürü öğreterek kültürel birliği güçlendirmesinden kaynaklanır.

Siyasi gündem ve muhafazakâr bakış

Yukarıda ana hatlarını açıkladığım muhafazakâr bakış açısının somut siyasi meseleler hakkında nasıl işlediğini görebilmek için, görüştüğüm kişilere sahada olduğum dönemde gündemde olan bazı konulara dair fikirlerini sordum. Görüştüğüm herkes, 2002'den beri tüm seçimlerde oyunu AKP'ye vermişti. AKP dışında kendilerine yakın gördükleri partiler arasında ilk sırada MHP geliyordu. Bunun yanında SP ve BBP de sempati duyulan partiler arasındaydı. 2002 öncesinde oy verdikleri partiler arasında RP dışında, MHP ve ANAP da bulunuyordu. CHP ve HDP ise asla oy atmayı düşünmedikleri iki partiydi.

Muhafazakâr orta sınıflar, AKP'ye olan destekleri için çok sayıda nedenleri olduğunu düşünüyor. Her şeyden önce, Türkiye'nin AKP iktidarı döneminde nesnel olarak gözlemlenebilecek büyük bir ilerleme katettiğini ileri sürüyorlar. Geçmişteki koalisyon dönemleriyle kıyaslandığında AKP dönemindeki istikrarlı büyümenin tüm ülkenin çıkarına olduğunu düşünüyorlar. Geçmişteki kötü ekonomi yönetimleri neticesinde TL bir gecede büyük değer yitirmiş ve birçok girişimci iflas etmişti. TL'den altı sıfırın atılması, düşük enflasyon oranı ve sabit döviz kuru AKP'nin tartışılmaz başarıları arasında zirvede görülüyor. Yaşlı kuşaklar, AKP dönemindeki refahın Türkiye tarihinde sadece DP ve ANAP iktidarlarıyla kıyaslanabileceğini düşünüyor.

AKP'yi desteklemek için saf muhafazakâr nedenler de mevcut. Bunlar arasında ilk sırada AKP döneminde devlet ve milletin yeniden bütünleşmesi geliyor. Muhafazakâr bir birey devleti, muhafazakârlar iktidardayken bile işleyen, *bürokratik bir yabancılaşma makinesi* olarak görmeye alışıktır. Fakat, AKP döneminde bu yapının değiştiğine ve özlenen devlet-millet bütünleşmesinin gerçekleştiğine inanılır. Muhafazakâr orta sınıfların bu inancını pekiştiren, AKP döneminde açılan İHO, cami ve İlahiyat Fakültesi sayısındaki artıştır. İkincisi ve en önemlisi, AKP muhafazakâr vatandaşların sosyal hayatta karşılaştıkları "Tanınma" (ya da meşruiyet) sorununu gideren parti olarak yüceltilir. AKP öncesi dönemde duyulan rahatsızlığı özetlemek için kullanılan *Kültürel yabancılaşma* eleştirisi, erken Cumhuriyet dönemi politikalarına karşı geliştirilmiş bir muhalefet olmanın yanında, *gerici* olarak damgalanmış olmaya da bir tepkidir.

Sahada neredeyse herkesten duyduğum ortak şikâyet, AKP öncesi sosyal hayatta maruz kalınan laik baskılardır: Hatice türbanlı olduğu için, mesleği olan öğretmenliği yapamadı; Burhan *Yeni Şafak* okuduğu için iş arkadaşları tarafından dışlandığını düşünüyor; Eren üniversitede öğrenciyken hocalarının muhafazakâr öğrencilere karşı çifte standart uyguladığını düşünüyor; Mustafa tesettürlü olan eşiyle önceleri Kızılay'da dolaşırken kendilerine kötü bakıldığını ifade ediyor. Samim geçmişle kıyaslandığında muhafazakârların hayatındaki iyileşmeyi şöyle ifade ediyor:

> Geçmişte güney kıyılarında kolay kolay muhafazakâr insanları göremezdiniz. Önyargılar öylesine güçlüydü ki, tatil için Eylül ayı gelsin kıyılar boşalsın diye beklerdik. Hiç unutmam, 1980'lerde bir aile tatili sırasında lüks bir arabadan inen çarşaflı bir kadın ve sakallı bir adam gördüm. Zan-

nettim ki Arap ülkelerinden gelen zengin turistler. Türkçe konuştuklarını duyunca kendimden utandım. Fark ettim ki, ben de tıpkı laikler gibi muhafazakârların tatil yapamayacağını, iyi arabalara binemeyeceğini düşünüyorum. O günlerle kıyaslayınca büyük yol katettik. Allah'a şükür, bugün artık son model araba süren türbanlı kadın sürücüler görmeye alıştık.

Sosyal hayatta AKP'yle birlikte kazanılan tanınma, *normalleşme* olarak adlandırılıyor. Normalleşme süreci, ayrıca, muhafazakâr ailelerin kuvvetli bir biçimde hissettiği *yeniden üretim krizi*ne konulan noktayı da ifade eder. Görüştüğüm kişiler AKP öncesinde, okullarda çocuklarına aileden aldıkları kültüre rakip yabancı bir kültürün empoze edildiğini düşünüyordu. Ortak korku, empoze edilen bu rakip kültürün etkisiyle, çocuğun milli kültürüne yabancılaşmasıydı. Bu korku büyük bir oranda azalmakla birlikte tam anlamıyla buharlaşmış sayılmaz. Görüştüğüm çoğu kişi, AKP döneminde eğitimde yapılan hamleleri rahatlatıcı görse de çocuklarını özel koleje göndermeyi tercih ediyordu. Çoğu kişi, eğitim politikalarının ancak gelecekte meyvelerini vereceğini düşünüyordu.

Muhafazakâr orta sınıflar ve AKP arasındaki kuvvetli bağın etkileri, dillendirilen siyasi söylemde de görülür. AKP'ye en mesafeli sempatizanlar bile, adeta bir parti yöneticisi edasıyla, resmî bir açıklama yapar gibi, düşüncelerini ifade ederler. Saha araştırması sırasında, en çok tartışılan siyasi mesele, Türkiye'nin dış ilişkilerde benimsediği yeni perspektifti. Görüştüğüm herkes, Türkiye'nin Ortadoğu'daki Müslüman ülkelerin liderliğine soyunmasını zekice bir hamle olarak görüyordu. Zira, *lider ülke Türkiye* düşüncesi mantıklı olmanın yanında doğaldı da. Çünkü çoğu ülke Türkiye'yi zaten lider olarak görmeye hazırdı.

Hatice kocasının Afrika ziyaretinde gördüğü misafirperverliği, Osmanlı idaresine duyulan özlemin işareti olarak yorumluyor. Samim, meşhur *one minute* olayının ardından kendisine yurtdışından gönderilen tebrik mesajlarını, Türkiye'nin liderliğine duyulan ihtiyacın işareti olarak görüyor. Eren, Türkiye'nin bölgesindeki liderlik iddiasını, küresel bir aktör olmanın işareti olarak okuyor. İbrahim, Türkiye'nin bölgesindeki liderlik misyonunun, Ahmet Davutoğlu'nun, hayranlıkla okuduğu, *Stratejik Derinlik* kitabına dayandığını düşünüyor:

> Teorik olarak harika bir kitap ve kitabın ana argümanıyla da tamamen hemfikirim. Davutoğlu, Türkiye'nin geniş bir etki alanı olan, güçlü bir emperyal geleneği olduğunu söylüyor. Tamamen katılıyorum. Diğer ülkelerdeki Müslümanlar bizi hâlâ lider olarak görüyor. Fakat Necip Fazıl'ın bir şiirinde dediği gibi, diğer milletler Mars'a gitmeye çalışırken biz cebimizdeki parlak tarihi geçmişimizi kaybettik. Tarihi geçmişimizi ve siyasetimizi hatırlatan büyük bir kitap olduğunu düşünüyorum ama büyük güçler ve monşer bürokratlar müsaade eder mi bilmiyorum. Monşerlerin bildiği tek politika vardır: Bekle ve gör. Kendimizi bölgemizden ve dünyadan izole edemeyiz. Aktif olmak zorundayız.

Partinin resmî söylemiyle bireysel siyasi söylem arasındaki paralellik Suriye meselesi hakkındaki görüşlere de yansır. Muhafazakâr orta sınıflar, Suriye'deki savaşın Esad'ın baskı rejiminin ürünü olduğunu düşünüyor. Tek çözüm, muhalefetin galip gelmesi ve milli iradenin Suriye yönetiminde egemen olmasıdır. Türkiye'nin Suriye'deki savaşa müdahale etmesi onaylanır. Zira, bölgede sınırlar yeniden çizilirken Türkiye'nin pasif kalamayacağı düşünülüyor. Ayrıca, müdahale Türkiye'nin stratejik çıkarlarının gereği olarak görülü-

yor. Müdahale sadece Türkiye'nin bölgedeki liderliğini güçlendireceği için değil, İran ve İsrail'in etkinliğini azaltacağı için de değerli görülüyor. Suriye muhalefetine verilen desteğe duyulan sempatiye rağmen, Türkiye'nin Suriye'ye doğrudan savaş açmasının doğru olmayacağı düşünülüyor.

İç siyasete gelince, muhafazakâr orta sınıflar Türkiye'nin en büyük sorununun kültürel olduğunu düşünüyor. Toplumsal bütünlüğü engelleyen *önyargılar*, milli kültürü ve devleti içeriden yıkmaya çalışan *yabancılaşma*, Müslümanların dinî sorumluluklarını ihmal etmelerine yansıyan *ahlâki çöküş* en çok yakınılan kültürel sorunlar arasındadır. Burhan, milli kültürle teması engelleyen Cumhuriyet devrimlerinin verdiği zararlardan yakınıyor. Özellikle alfabe değişiminin milletin kültürel hafızasını yok ettiğini düşünüyor. Dedesi eski dilde kendisine bir mektup yazmış olsaydı, bugün o mektubu okuyamayacak durumda olmaktan şikâyet ediyor.

Hasan ideolojik bariyerlerden endişeli. Siyasi iktidarda olası bir değişim halinde yaşanabilecek belirsizliklerden şikâyetçi. İleride AKP'nin iktidarı kaybetmesi halinde, yeni bir 28 Şubat süreci yaşamaktan endişe duyuyor. Bu nedenle, ülkenin profesyonel siyasi kurumlarla idare edilmesi gerektiğini, kişisel kararlara dayanarak yönetmekten uzak durulması gerektiğini söylüyor. Zeynep, milleti kendi kültüründen uzaklaştıran ve sosyal bütünleşmeyi engelleyen medya kültürünü gizli bir tehdit olarak görüyor. Mustafa, kendisini Müslüman olarak adlandıran insanların dinî vazifelerine karşı ihmalkârlığından şikâyet ediyor. Geçenlerde internette okuduğu bir araştırmadan Türkiye nüfusunun sadece % 10'unun düzenli olarak ibadet ettiğini üzülerek öğrenmiş. Mustafa'ya göre, bütün sosyal sorunlar bu ihmalkârlıkla ilgili. Tek çözüm yolu da dinî şuur yaratacak iyi bir eğitim sistemi geliştirmekten geçiyor.

Kürt sorunu da yukarıda değindiğim kültürel sorunların bir çıktısı olarak görülüyor. Türkler ve Kürtler yüzyıllardır din kardeşi olarak barış içinde yaşarken yabancı güçlerin oyunuyla bu birlikteliğin bozulduğu düşünülüyor. Dolayısıyla, Kürt sorununun dış mihrakların etkisiyle oluşmuş yapay bir sorun olduğu düşüncesi hâkim. Görüştüğüm çoğu kişi, yıllardır çözülemeyen bu soruna sadece askerî yöntemlerle yaklaşmanın çare olmayacağını düşünüyordu. Bunun yerine, Kürtlerin yaşadığı şehirlerdeki yaşam koşullarının iyileştirilmesi ve toplumsal hayata barışın hâkim olmasıyla çözüme ulaşılabileceği düşüncesine sahipti. Turizm sektöründe şirket sahibi olan Fatih önceleri askerî çözümden yana olduğunu ama doğuya yaptığı seyahatler sırasında fikrinin değiştiğini söylüyor:

> En iyi arkadaşlarımın çoğu Diyarbakır'da yaşıyor. Bu nedenle sık sık Diyarbakır'a gidiyorum. Bu güzel şehri, insanlarının yaşamını ve samimi dostluklarını gördükten sonra askerî çözümü savunamam. Liseye giderken, çevremdeki insanlar bu konuda çok sertti. Şimdi o dönemdeki düşüncelerimi hatırlayınca kendime şaşıyorum. Eğer eski arkadaşlarım Diyarbakır'ı görseydi, bu insanların iyi ve iman sahibi olduğunu da göreceklerdi. Bizimle aynı inancı paylaşan insanlardan bahsediyoruz. Teröristler elbette cezalandırılacak ama sivil vatandaşlar en az bizim kadar en iyi hizmeti hak ediyor. Bunu başardığımız gün terörün bittiği gün olacak.

Partinin resmî söylemine bu yakınlık, muhafazakâr orta sınıfların AKP'ye hiç eleştiri yöneltmediği anlamına gelmiyor. Özellikle yaşlı kuşaklar *dava*nın geleceğinden endişeli görünüyorlar. Çoğu, partide Erdoğan dışında bir d*ava adamı* olmadığı kanaatinde. Parti içindeki, davadan çok paranın peşinde koşan siyasetçiler eleştiri oklarının hedefine yerleş-

tiriliyor. Eleştirilerden de anlaşılabileceği gibi, muhafazakâr orta sınıflar partiden çok Erdoğan'a sadıktırlar. Görüştüğüm herkes, Erdoğan'ın gördükleri gelmiş geçmiş en büyük lider olduğunda hemfikirdi. Adnan Menderes, Necmettin Erbakan ve Turgut Özal da saygı duyulan liderler arasındadır. Fakat, Erdoğan iyi bir liderden fazlasıdır; Türkiye'nin kahramanı, Müslüman dünyanın gururudur. Bu nedenle, Erdoğan'la tanışmak, hayatın unutulmaz ve en değerli anıları arasına yerleştirilir. Samim, Erdoğan'a duyulan sevginin, onun sosyal kökeniyle yakından alakalı olduğunu düşünüyor:

> Erdoğan, Kasımpaşalı fakir bir ailenin oğlu olarak doğdu. İmam Hatip Okulu'na gitti, futbol oynadı ve tarikatlara sempati duydu. Ülkesi için hayalleri olan bir işçiydi ve bu hayalleri gerçekleştirdi. Bugün herkes onun hayat hikâyesine bakıyor ve bu hikâyede kendisine yakın bir şeyler buluyor.

Erdoğan'ın liderliğine duyulan büyük hayranlığa rağmen, muhafazakâr orta sınıflar Türkiye'nin (2013'teki) mevcut durumunu idealin uzağında görüyor. Zihinlerindeki ideal toplum İslâm medeniyetinin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun altın çağına dayanıyor. Özlenen bu dönemleri altın çağa dönüştüren özellik, ortak değerlerin herkes tarafından paylaşılmasında bulunuyor. Bu parlak geçmişle karşılaştırıldığında, mevcut toplumun gideceği uzun bir yol olduğu düşünülüyor. İdeal durumdan bu uzaklık, muhafazakâr orta sınıfları, davanın taşıyıcısı olarak gördükleri Erdoğan'ın güçlü liderliğine duyulan inanç etrafında birleştiriyor.

SONUÇ

SEMBOLİK KUTUPLAŞMANIN GELECEĞİ

Sağlık sorunlarım nedeniyle sahadan ayrılmak zorunda kaldığımda, Gezi Olayları'nın ikinci haftasıydı. Bu beklenmedik ayrılık, saha araştırması sırasındaki en sarsıcı siyasi gelişme karşısında, muhafazakâr orta sınıfların tepkilerini ayrıntılı bir şekilde gözlemleme imkânını elimden aldı. Fakat yine de, Gezi Olayları'nın en canlı olduğu ilk günlerde olup bitenleri sahanın içinden gözlemleyebildim. Gezi Olayları'nın ilk günlerinde Çukurambar'a şaşkınlık hâkimdi. Olayların öncesinde ortalık o kadar sütliman görünüyordu ki, bir anda böylesi bir muhalif hareketin belirmesi ve yaygınlaşması için hiçbir gerekçe bulunamıyordu. Sahada görüştüğüm herkes Gezi Olayları'nı hükümete, muhafazakâr kültüre ve insanlara karşı temelsiz bir biçimde oluşmuş, keyfi bir muhalefet olarak görüyordu. Gezi Olayları'nın muhafazakârları hedef aldığına dair fikir, olayların ilk gecesinden sonra yaygınlaştı.

Olayların alevlendiği ilk gece, Yüzüncü Yıl'da buluşan büyük bir kalabalık, Çukurambar'dan geçerek Kızılay'a yürüdü. Ertesi gün görüştüğüm herkes, yürüyüş rotasının Çu-

kurambar'dan geçmesinin bir tesadüf olmadığı konusunda hemfikirdi. İlk gece yapılan bu yürüyüş mahallede öylesine büyük bir tepki çekti ki, Gezi Olayları hızla kişisel bir mesele haline geldi ve olayların kolektif boyutunun üzerini örttü. Çoğu zaman tartışmalar sırasında, Gezi muhalefetinin olaylara gerekçe olarak sunduğu (hükümetin özel hayata müdahalesinin artması ve kentlerde yeşil alanların betonlaşması gibi) argümanları hatırlatmak zorunda kaldım. Muhafazakâr orta sınıflar, olayların doğrudan "Erdoğan fobisi" olarak doğduğunu ve yukarıdaki gerekçelerin sonradan uydurulduğunu düşünüyorlardı. Ülkenin sergilediği istikrarlı ekonomik gelişme ve dış politikadaki aktif müdahaleler büyük güçleri rahatsız etmiş olmalıydı. Bu nedenle, hükümetin olaylara tepki olarak düzenlediği mitinglere büyük bir heyecanla katılıp, Erdoğan'a karşı kurulan baskı ortamını yıkmak için mücadele ettiler.

Gezi Olayları'nın başlangıcından birkaç gün sonra Erdoğan, yaşanan gelişmeleri dış mihraklara karşı Türkiye'nin verdiği ikinci kurtuluş savaşı olarak değerlendirdi. Bu bakış açısı hızla muhafazakârlar arasında yayıldı. Önceleri, AKP iktidarında Türkiye'nin normalleştiğini düşünen ve parlak gelecek hayalleri kuran insanlar, mücadeleyle geçecek bir gelecek tablosu çizmeye başladılar. Sahadan ayrılmamın ardından geçen beş yılda olup bitenler, bu gelecek beklentisiyle uyumlu gözüküyor. Gezi Olayları bir ay içinde bastırıldı ve takip eden süreçte muhalif gruplara karşı sert tepki gösterilmeye başlandı. Hükümet Kürt Açılımı'nı sonlandırdı ve askerî çözüm politikalarına geri döndü. Muhafazakâr orta sınıfların gurur duyduğu ekonomideki istikrarlı gidişat tersine döndü. Dış politikada, Suriye stratejisi beklenilen sonucu vermedi. AB ile ilişkiler donma noktasına geldi. ABD'yle yıllardır yürütülen stratejik ortaklık yara almış gibi görünürken Rusya'yla ilişkiler güçlendi. Bu arada, 15 Temmuz

2016'da ordu içindeki Gülencilerin öncülük ettiği ve başarısızlıkla sonuçlanan bir darbe girişimi yaşandı. Bu süreçte, AKP 7 Haziran 2015'te yapılan genel seçimlerde tek başına iktidar olma şansını yitirirken, ardından gidilen 1 Kasım erken seçimlerinde tekrar tek başına iktidar oldu. 2017'de Cumhurbaşkanlığı Yönetim Sistemi'ne geçiş hakkında düzenlenen referadumdan kıl payı da olsa galibiyetle ayrıldı. Siyasi çalkantılarla geçen son beş yıl, muhafazakârlığın güzergâhında dönüşüme yol açtı: Muhafazakâr demokrasi, muhafazakâr otoriterlikle yer değiştirdi.

Siyaset alanında yaşanan dönüşümlerin muhafazakâr orta sınıf beğenisine etkisini incelemek için henüz erken. Fakat, sahadan ayrılmamın ardından geçen beş yılda Çukurambar'daki sosyal hayatın rotasında bir sapma olmadı. Her ne kadar Ankara'nın yeni Belediye Başkanı Mustafa Tuna (2018), Çukurambar'daki yapılaşmanın sürdürülebilir olmadığını açıklasa da, mahallede inşaatlar ve nüfus artışı devam ediyor. Beş yıl içinde, el değiştiren restoran ve kafeleri saymazsak, mahalledeki sosyal hayat canlılığını koruyor; popüler mekânların sayısı artarken, bazılarının önünde giriş için sıralar oluşuyor. Mahallenin çok katlı binalarındaki lüks daireler Ankara emlak piyasasının zirvesinde olmayı sürdürüyor. Aynı şekilde, *zarif ve dînen makbûl beğeni* de gelişimini sürdürüyor. Siyaset alanındaki muhafazakâr konum, kapitalist piyasa değerleriyle açık bir çatışma yaşamadığı sürece de bu rotadan sapması mümkün görünmüyor.

Bundan yıllar önce, *Zarif ve Dînen Makbûl*'e dair ilk düşünceler zihnimde belirmeye başladığında, araştırma sorumun ham hali şuydu: siyasi muhafazakârlıktaki değişim nasıl oluyor da muhafazakâr hayat tarzları üzerinde hızlı bir dönüşüme yol açıyor? Etrafımda olan bitenlere dair gözlemlerime, gazetelerden okuduklarıma ve medyada gördüklerime dayanan bu ilk sorunun üzerine bilimsel bir çalışma in-

şa edebilmek için işe araştırmanın merkezinde bulunan muhafazakârlık kavramının ampirik tanımıyla başladım. Pierre Bourdieu'nün ilişkisel sosyolojisinden faydalanarak inşa ettiğim, *toplumsal görme ve ayrım ilkeleri olarak muhafazakârlık* kavrayışıyla, muhafazakârlığın bir fikirler demetinden oluşan yerleşik ideolojik tanımının yerine eğilimlere dayanan bedensel tanımını geliştirdim.

Ardından, geliştirdiğim bu tanımın çalıştığını gösterebilmek için onu Türkiye örneğinde tarihselleştirdim ve *sembolik kutuplaşma* kavramını ürettim. Böylelikle, siyaset alanındaki mücadelelerin bireylerin bedenleri üzerindeki etkilerini ve Türkiye'nin şimdiki zamanında çok farklı kesimlerin gündelik hayatını etkisi altına alan sembolik mücadelelerin tarihsel köklerini açığa çıkarmayı amaçladım. Etnografik yönteme başvurarak, sembolik kutuplaşmanın dönüşüm halinde olan muhafazakâr kanadını, onu üreten toplumsal hayatın içine girerek gözlemlemeye çalıştım.

İlk olarak Çukurambar'da fiziksel uzamın dönüşümünü inceledim. Siyasi sermayenin ve ekonomik sermayenin Çukurambar'da yoğunlaşmasıyla mahallenin orta sınıflaşma sürecini açığa çıkarmaya çalıştım. Ayrıca, sembolik iktidar aracılığıyla mahallenin nasıl muhafazakâr bir kimlik edindiğini açıkladım. Bunu takiben, orta sınıflaşmış ve muhafazakârlaşmış bu mekâna açılan farklı toplumsal güzergâhları inceledim ve Çukurambar'ı bir tür podyuma çeviren beğeninin nasıl filizlendiğini inceledim. Son olarak da, muhafazakâr bireylerin kendilerini toplumsal dünyaya nasıl yerleştirdiklerini ve toplumsal hayatı nasıl gördüklerini ele aldım.

Yıllardır üzerinde çalışmama rağmen, *Zarif ve Dînen Makbûl* kusursuz bir çalışma değil. Halen bazı argümanların güçlendirilmesi gerektiğini, dışarıda bıraktığım saha anekdotlarından birçoğunun içeriğe dahil edilebileceğini düşünüyorum. Fakat yine de, çalışmaya başlarken sorduğum so-

ruya tatmin edici bir cevap üretebildiğimi düşünüyorum: AKP'nin siyaset alanında ürettiği yeni muhafazakâr konum, toplumsal uzamdaki kolektif ortodoksinin çöküşünü kolaylaştırarak *zarif ve dînen makbûl beğeni*nin doğuşunda etkili oldu. Orta sınıfların laik ve muhafazakâr fraksiyonlarının, bedene, mekâna, eşyaya, sosyal ilişkilere ve serbest zamana dair beğenilerinin *metalaşma* ekseninde buluşması, farklı fraksiyonların tüketim kalıpları arasında benzerlik kurmuş ve böylelikle gündelik hayat pratikleri birbirine benzeyen farklı gruplar arasındaki karşılaşmalar, çatışma ekseninden uzaklaşmıştır. Fakat, tüketim kalıpları etrafında kurulan bu yakınlık, benim sembolik kutuplaşma olarak adlandırdığım zihinsel bariyerleri yıkamamıştır.

Sembolik kutuplaşma, hayat tarzı farklılıklarına, siyaset alanında verilen mücadelelerin mantığını yükleyerek, gündelik hayatta çoğu zaman farkında olmadan parçası olduğumuz sembolik mücadeleleri siyasi rekabete dönüştürür. Dahası, farklı hayat tarzlarına sahip gruplar arasındaki akılcı iletişim kanallarını tıkayarak, siyasi tercihleri dost-düşman ayrımına hapsedebilir. Dolayısıyla, Türkiye'de sembolik ürünler piyasasının kapitalist değerler etrafında bütünleşmesi, muhafazakâr orta sınıf beğenisini dönüştürmüş olsa da, sembolik kutuplaşmayı bitirmemiştir. Bunun için, kutuplaştırıcı siyasi mücadelelerin demokratik rekabet ilişkisine dönüşmesi ön koşuldur. Sosyoloji, sembolik kutuplaşmayı tek başına bitiremez. Fakat, çözümü kolaylaştıracak yeni zihinsel araçları (kavramları) kullanıma sokarak ve en önemlisi farklı gruplar arasındaki akılcı iletişimi mümkün kılan toplumsal koşulları tespit ederek sorunun çözümüne katkıda bulunabilir. *Zarif ve Dînen Makbûl*'ün böyle bir kapasiteye sahip olup olmadığına okuyucusu karar verecek.

KAYNAKÇA

Acar, F., 1991, "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals", Tass.er, R. (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, Londra: I. B. Tauris & Co Ltd. Publishers, s. 280-304.

Adaş, E. B., 2006, "The Making of Entrepreneurial Islam and the Islamic Spirit of Capitalism", *Journal of Cultural Research* 10 (2): 113-137.

Akçaoğlu, A., 2017, "The Making of Conservative Habitus: The Case of an Uss.er-Middle Class Neighborhood in Ankara", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Akdoğan, Y., 2004, *Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, İstanbul: Alfa.

Akşit, B., 1991, "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam Hatip Schools in the Republic", Tass.er, R. (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, Londra: I. B. Tauris & Co Ltd. Publishers, s. 145-170.

Aslan, H., 2013, "Stil-in", *Aysha* 7 (Temmuz), s. 94-96.

Atay, T., 1996, *Batı'da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısi Örneği*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ayata, S., 1991, "Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon", Tass.er, R. (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, Londra: I. B. Tauris & Co Ltd. Publishers, s. 223-254.

—, 1996, "Patronage, Party, and State: The Politicization of Islam in Turkey", *Middle East Journal* 50 (1): 40-56.

—, 2007, *Meydandakiler Yeni Orta Sınıftır*, available at http://www.milliyet.com.tr/2007/05/21/siyaset/asiy.html (erişim: 15.9.2014).

Ayata-Güneş, A., 1991, "Pluralism Versus Authoritarianism: Political Ideas in Two Islamic Publications", Tas.er, R. (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State,* Londra: I. B. Tauris & Co Ltd. Publishers, s. 254-280.

Aydın, S. ve Taşkın, Y., 2014, *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi,* İstanbul: İletişim.

Batuman, B., 2013a, "City Profile: Ankara", *Cities* 31: 578-590.

Batuman, B., 2013b, "Minarets without Mosques: Limits to the Urban Politics of Neoliberal Islamism", *Urban Studies* 50 (6): 1-16.

Bekaroğlu, M., 2009, *Cipli Teşhirin Sembolü Oldu*, available at http://www.hurriyet.com.tr/cipli-teshirin-sembolu-oldu-11001003 (erişim: 03.10.2016).

Beneton, P., 2011, *Muhafazakârlık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bennett, T., Savage, M., Silva, E., Warde, A., Gayo-Cal, M. ve Wright, D. 2009, *Culture, Class, and Distinction*, Londra: Routledge.

Bilici, M., 2000, "İslâm'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", Göle, N. (ed), *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri,* İstanbul: Metis Yayınları, s. 216-237.

Bora, T., 1998, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları.

—, 2005, *Taşraya Bakmak,* İstanbul: İletişim Yayınları.

—, 2016, *İnşaat Ya Resulullah*, İstanbul: Birikim Yayınları.

—, 2017, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P., 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,* Massachusets: Harvard University Press.

—, 1986, "The Forms of Capital", Richardson J. E. (ed.), *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood Press.

—, 1990, *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.

—, 1994, "Some Properties of Fields", *Sociology in Question*, Londra: Sage Publications.

—, 1996, *Physical Space, Social Space, and Habitus*, Institutt for Sociologi og Samfunnsgeografi Universitetet i Oslo, Rass.ort 10.

—, 2003, "Participant Objectivation", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (2): 281-294.

—, 2005, "Habitus", Hillier J. ve Rooksby, E. (der.), *Habitus: A sense of Place*, Burlington: Ashgate Publishing Limited, s. 43-53.

Bourdieu, P., Chamboredon, J., Passeron, J., 1991, *The Craft of Sociology*, New York: Walter de Gruyter.

Bozdoğan, S., 2001, *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, Seattle: University of Washington Press.

Brennan, G. ve Hamlin, A., 2004, "Analytic Conservatism", *British Journal of Political Science* 34: 675-691.

Burke, E., 2009, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford: Oxford University Press.

Calhoun, C., Lipuma, E. ve Postone, M. 1993, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: The University of Chicago Press.

Candan, A. B. ve Kolluoğlu, B., 2008, "Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and a Public Housing Project in İstanbul", *New Perspectives on Turkey* 39: 5-46.

Cantek, F. Ş., 2006, *Sanki Viran Ankara*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Cengiz, K., 2013, *Yav İşte Fabrikalaşak: Anadolu Sermayesinin Oluşumu: Kayseri Hacılar Örneği*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çaylak, A., 2016, "Türkiye'de Muhafazakâr Müslümanlığın Dönüşümü ve Çukurambarlaşma", *Birikim* 332: 81-91.

Çak, Ş., 2013, "Dekorröportaj: Ünlüler Onun Evinde Yaşıyor", *Âlâ* 27 (Ekim), s. 62-68.

Çakır, R., 1994, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, İstanbul: Metis Yayınları.

—, 2002, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslâmi Oluşumlar*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çarkoğlu, A. ve Kalaycıoğlu, E., 2009, *The Rising Tide of Conservatism in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan.

Çavdar, A., 2013, *Loss of Modesty: The Adventure of Muslim Family from Neighborhood to Gated Community*, Saarbrücken: Lambert Publishing.

Çavuşoğlu, E. ve Strutz, J., 2014, "Producing Force and Consent: Urban Transformation and Corporatism in Turkey", *City* 18 (2): 134-148.

Çınar, A., 2005, *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Çiğdem, A., 2001, *Taşra Epiği*, Ankara: Birikim Yayınları.

Dağı, I., 2004, "Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 13 (2): 135-151.

Demir, H., 1998, *İslâmcı Kadının Aynadaki Sureti*, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Eligür, B., 2010, *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press.

Erbakan, N., 2014, *Davam: Ne Yaptıysam Allah Rızası İçin Yaptım*, İstanbul: MGV Yayınları.

Erboğa, M., 2013, *"Medineleşmeyi"Yaşatma Çabasıdır Akevler*, available at http://www.dunyabizim.com/gezi-mekan/15539/medinelesmeyi-yasatma-cabasidir-akevler (erişim: 12.08.2016).

Erdaoğan, R. T., 2013, Beş Yıldızlı İftarları Bırakın, *Yeni Şafak*, 8 Temmuz, http://www.yenisafak.com/politika-haber/erdogan-5-yildizli-iftarlari-birakin-08.07.2013-538598?ref=manset-13 (erişim: 12.10.2016).

Erkilet, A., 2005, "1990'larda Türkiye'de Radikal İslâmcılık", Bora, T. ve Gültekingil, M. (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 682-697.

Erman, T., 2001, "The Politics of Squatter (Gecekondu) Studies in Turkey: The Changing Representations of Rural Migrants in the Academic Discourse", *Urban Studies* 38 (7): 983-1002.

—, 2016, *Mış Gibi Site: Ankara'da Bir TOKİ-Gecekondu Dönüşüm Sitesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ekiz, S., 2013a, "Ramazan Telaşı, Davet Telaşı, Ne Giysem Telaşı...", *Âlâ* 24 (Temmuz), s. 72.

—, 2013b, "Sonbaharın Ayak Sesleri", *Âlâ* 27 (Ekim), s. 57.

Fein, K., 2011, "Conservatism: A State of the Field", *The Journal of American History* 98 (3), s. 723-743.

Fogle, N., 2011, *The Spatial Logic of Social Struggle: A Bourdieuian Topology*, Lexington, MA: Lexington.

Friedman, J., 2005, "Place Making as Project? Habitus and Migration in Transnational Cities", Hillier J. ve Rooksby, E. (der.), *Habitus: A sense of Place*, Burlington: Ashgate Publishing Limited, s. 315-334.

Garcia, R. C. ve Spencer, D. C., 2013, *Fighting Scholars: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*, Londra: Anthem Press.

Genel, S. ve Karaosmanoğlu, K., 2006, "A New Islamic Individualism in Turkey: Headscarfed Women in the City", *Turkish Studies* 7 (3): 473-488.

Geniş, Ş., 2007, "Producing Elite Localities: The Rise of Gated Communities in İstanbul", *Urban Studies* 44 (4): 771-798.

Geray, C., 2009, "AKP ve Konut: Toplumsal Konut Yöneltisi Açısından TOKİ Uygulamaları", Uzgel, İ. ve Duru, B. (der.), *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 743-754.

Gökarıksel, B. ve Secor, A. J., 2009, "New Transnational Geographies of Islamism, Capitalism, and Subjectivity: The Veiling-Fashion Industry in Turkey", *AREA* 41 (1): 6-18.

Göle, N., 1996, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

—, 1997, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter Elites", *Middle East Journal* 51 (1): 46-58.

Görmez, M., 2013, Otellerdeki İftarlar İsraf, *Yeni Şafak*, 4 Temmuz, http://www.yenisafak.com/gundem-haber/otellerdeki-iftarlar-israf-4.7.2013%200-537641?ref=manset-8 (erişim: 11.10.2016).

Gözaydın, İ. B., 2008, "Diyanet and Politics", *The Muslim World* 98 (2-3): 216-227.

Gülalp, H., 1999, "Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of The Refah Party", *The Muslim World* 89 (1): 22-41.

Gülbudak, M. İ., 29 Temmuz 2016, Telephone Interview [The Headman of Çukurambar].

Güzey, Ö., 2014, "Neoliberal Urbanism Restructuring the City of Ankara: Gated Communities as a New Life Style in a Suburban Settlement", *Cities* 36: 93-106.

Habermas, J., 1989, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*, Cambridge: Polity Press.

Heywood, A., 1992, *Political Ideologies: An Introduction*, New York: Palgrave Macmillan.

Horal, M. Ş., 2012, "Kur'an-ı Kerime Hürmet Ederek Kendi İmparatorluğunuzu Kurun: Tıpkı Osman Gazi Gibi", *Şems-i TÛBA* 2 (Kasım), s. 36-37.

Irzik, G., 1998, "Philosophy of Science and Radical Intellectual Islam in Turkey", Cobern, W. W. (ed.), *Socio-Cultural Perspectives on Scientific Education*, Dordrecht: Springer, s. 163-179.

İnalcık, H., 2014, "Tanzimat Nedir?", İnalcık, H. ve Seyitdanoğlu, M. (der.), *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, s. 29-56.

Kadıoğlu, A., 2005, "Civil Society, Islam, and Democracy in Turkey: A Study of Three Islamic Non-Govermental Organizations", *The Muslim World* 95 (1): 23-41.

Kara, İ., 1994, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

—, 2005, "Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum", Bora, T. ve Gültekingil, M. (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 178-200.

Karagülle, S., 1969, *İslâmiyet ve Ekonomik Doktrinler*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Karaman, H., "Lüks İftarlar", *Yeni Şafak*, 22 Temmuz, available at http://www.yenisafak.com/yazarlar/HayrettinKaramanRamazan/luks-iftarlar-1880 (erişim: 14.10.2016).

Karpat, K., 2001, *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

—, 2008, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

Kasaba, R. ve Bozdoğan, S., 2000, "Turkey at a Crossroad", *Journal of International Affairs* 54 (1): 1-20.

Kayacan, N., 2012, "Her Yönüyle Tayland", *Şems-i TÛBA* 2 (Kasım), s. 84-92.

Kekes, J., 1998, *A Case For Conservatism*, Ithaca: Cornell University Press.

Kentel, F., 2005, "1990'ların İslâmi Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller", Bora, T. ve Gültekingil, M. (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 721-781.

Kirk, R., 1995, *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*, Washington D.C.: Regnery Pub.

Köroğlu-Armatlı, B. ve Ercoşkun-Yalçıner, Ö., 2006, "Urban Transformation: A Case Study on Çukurambar, Ankara", *G.U. Journal of Science* 19 (3): 173-183.

Kurtoğlu, A., 2013, "Sofra", *Aysha* 7 (Temmuz), s. 102.

Lamont, M., 1992, *Money, Morals,and Manners: The Culture of the French and American Uss.er-Middle Class*, Chicago: The University of Chicago Press.

Lapidus, I., 2002, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lee, M. J., 2014, *Creating Conservatism: Postwar Words that Made an American Movement*, Michigan: Michigan State University.

Lerner, D., 1958, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, New York: Free Press.

Lewis, B., 2002, *The Emergence of Modern Turkey*, New York: Oxford University Press.

Mannheim, K., 1966, *Ideology and Utopia: An Introduction to Sociology of Knowledge*, New York: Harcourt, Brace & World.

—, 1999, *Conservatism: A Contribution to Sociology of Knowledge*, Oxon: Routledge.

Mardin, Ş., 1989, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi,* Albany: State University of New York Press.

—, 1991, "Osmanlı Modernleşmesinden Kemalizme Din", Türköne, M. ve Önder, T. (der.), *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 7-79.

Medvetz, T., 2012, *Think Tanks in America*, Chicago: The University of Chicago Press.

Meeker, M., 1991, "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", Tass.er, R. (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State,* Londra: I. B. Tauris & Co Ltd. Publishers, s. 189-223.

Müller, Z. J., 1997, *Conservatism: An Anthology of the Social and Political Thought from David Hume to the Present*, New Jersey: Princeton University Press

Nisbet, R., 1952, "Conservatism and Sociology", *American Journal of Sociology*, 58 (2): 167-175.

—, 2006, "Muhafazakârlık", Bottomore, T. ve Nisbet, R. (ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi-1*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Oakeshott, M., 1991, "On Being Conservative", *Rationalism in Politics*, ed. Timothy Fuller, Indianapolis: Liberty Press.

Özbudun, E. ve Hale, W., 2009, *Islamism, Democracy, and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*, Oxford: Routledge.

Painter, J., 2000, "Pierre Bourdieu", Mike Crang ve Nigel Thrift (der.), *Thinking Space*, Londra: Routledge, s. 239-259.

Peterson, R. A. ve Simkus, A., 1992, "How Musical Tastes Mark Occupational Status Groups", Lamont, M. ve Fournier, M. (der.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago: The University of Chicago Press, s. 152-187.

Pınarbaşı, G., 2013, "Ramazan'da Ziyaret Edilecek Kutsal Mekanlar", *Aysha* 7 (Temmuz), s. 120-124.

Rosenlund, L., 2017, "Class Conditions and Urban Differentiation: Ass.lying Distinction's Methodology to the Community," (forthcoming).

—, 2009, *Exploring the City with Bourdieu: Ass.lying Pierre Bourdieu's Theories and Methods to Study Community*, Berlin: VDM Publishing.

Roy, O., 1994, *The Failure of Political Islam*, Cambridge: Harvard University Press.

Rutz, H. J., 1999, "The Rise and Demise of Imam-Hatip Schools: Discourse of Islamic Belonging and Denial in the Construction of Turkish Civic Culture", *POLAR: Political and Legal Anthropology Review* 22 (2): 93-103.

Sağır, A., 2016, "Dindar Burjuvazinin Muhafazakâr Moda Akımı: Ala Dergisi Örneği", Deniz, A. Ç. (ed.), *Öteki Muhafazakârlık*, Ankara: Phoenix Yayınları, s. 263-305.

Saktanber, A., 2002a, *Living Islam: Women, Religion & The Politicization of Culture in Turkey*, Londra: I. B. Tauris & Co. Ltd.

—, 2002b, "We Pray Like You Have Fun: New Islamic Youth in Turkey between Intellectualism and Popular Culture", Kandiyoti, D. ve Saktanber, A. (der.), *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, Londra: I. B. Tauris & Co. Publishers, s. 254-277.

—, 2005, "Gündelik Yaşamda Dinin Yeniden Keşfinin Bir "Aracı" Olarak Kadınlar", Bora, T. ve Gültekingil, M. (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 813-818.

Saktanber, A. ve Çorbacıoğlu, G., 2008, "Veiling and Headscarf-Scepticism in Turkey", *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 15 (4): 514-538.

Sandıkçı, Ö. ve Ger, G., 2010, "Veiling in Style: How Does a Stigmatized Practice Become Fashionable?", *Journal of Consumer Research* 37 (1): 15-36.

Savage, M., 2011, "The Lost Sociology of Pierre Bourdieu", Bridge, G. ve Watson, S. (der.), *The New Blackwell Companion to the City*, Cambridge: Blackwell, s. 511-520.

Savage, M. ve Warde, A., 1993, *Urban Sociology, Capitalism, and Modernity*, Londra: MACMILLAN Press.

Scruton, R., 2001, *The Meaning of Conservatism*, New York: Penguin Books.

Shils, E., 1961, "Center and Periphery", Polanyi, M. (ed.), *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Routledge & Kegan Paul, s. 117-30.

Sullivan, O. ve Katz-Gerro, T., 2007, "The Omnivore Thesis Revisited: Voracious Cultural Consumers", *European Sociological Review* 23 (2): 123-137.

Swartz, D., 1997, *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press.

—, 2013, *Symbolic Power, Politics, and Intellectuals: The Political Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press.

Swiddler, A., 2001, *Talk of Love: How Culture Matters*, Chicago: The University of Chicago Press.

Şen, M., 2010, "Transformation of Turkish Islamism and the Rise of Justice and Development Party", *Turkish Studies* 11 (1): 59-84.

Şeni, N., 1995, "Fashion and Women's Clothing in the Satirical Press of Istanbul at the End of 19th Century", Tekeli, Ş. (ed.), *Women in Modern Turkish Society*, Londra: Zed Books, s. 25-45.

Taşkın, Y., 2007, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tibi, B., 2012, *Islamism and Islam*, New Haven: Yale University Press.

Tuğal, C., 2009, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford: Stanford University Press.

Van Rees, K., Vermunt, J. ve Verboord, M., 1999, "Cultural Classification Under Discussion: Latent Class Analysis of Highbrow and Lowbrow Reading", *Poetics* 26 (5-6): 349-365.

Wacquant, L., 1992, "Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology", Bourdieu, P. ve Wacquant, L., *Invitation for a Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.

—, 2003, "Ethografeast: A Progress Report on the Practice and Promise of Ethnography", *Ethnography* 4-1: 5-14.

—, 2004, *Body & Soul: Notebooks of an Ass.rentice Boxer*, Oxford: Oxford University Press.

—, 2008, *Urban Outcasts: A Comparative Soçiology of Advanced Marginality*, Cambridge: Polity Press.

—, 2011, "Habitus as Topic and Tool: Reflections on Being a Prizefighter", *Qualitative Research in Psychology* 8 (1): 81-92.

—, 2012, "Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism", *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 20 (1): 66-79.

—, 2013a, "Symbolic Power and Group-Making: On Pierre Bourdieu's Reframing of Class", *Journal of Classical Sociology*, cilt 13 (2), s. 274-291.

—, 2013b, "Constructing Neoliberalism: Opening Salvo", *Nexus: Newsletter of the Australian Sociological Association* 25 (1): 1-9.

—, 2014a, "Homines in Extremis: What Fighting Scholars Teach us About Habitus", *Body & Society* 20 (2): 3-17.

—, 2014b, "Kentsel Marjinallik ve Devletin Sağ Eli: Loic Wacquant'la Söyleşi", *Birikim* 298: 67-73 (Aksu Akçaoğlu).

—, 2016, "A Conscise Geneology and Anatomy of Habitus", *The Sociological Review*, cilt 64 (1), s. 64-72.

—, 2017, "When Bourdieu Comes to Town: Pertinence, Principles, Ass.lications", *International Journal of Urban and Regional Research* 41 (1).

Wacquant, L. ve Akçaoğlu, A., 2017, "Practice and Symbolic Power in Pierre Bourdieu: The View From Berkeley", *Journal of Classical Sociology* 17-1 (Kış): 37-51.

Wainwright, S. P, Williams, C. ve Turner, B. S., 2006, "Varieties of Habitus and Embodiment of Ballet", Qualitative Research 6 (4): 535-558.

Weber, M., 1949, *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe: Free Press.

White, J., 1999, "Islamic Chic", Keyder, Ç. (ed.), *İstanbul: Between the Global and Local*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, s. 77-95.

—, 2013, *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yankaya, D., 2014, *Yeni İslâmi Burjuvazi,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Yashin-Navaro, Y., 2002, "The Market For Identities: Secularism, Islamism, Commodities", Kandiyoti, D. ve Saktanber, A. (der.), *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, Londra: I. B. Tauris & Co. Publishers, s. 221-254.

Yeşilbağ, M., 2016, "Hegemonyanın Harcı: AKP Döneminde İnşaata Dayalı Birikim Rejimi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 71 (2): 599-626.

Abduh, Muhammed 17
Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 11, 13, 14, 19, 43, 44, 49, 65, 66, 72, 75, 76, 78, 81, 83, 92, 106-108, 126, 130, 136, 141, 146-149, 151, 152, 156, 157, 159
Akevler Kooperatifi 84, 86
Âlâ 58, 109
alan 11, 13, 17-19, 21, 23, 25-28, 30, 33-41, 43, 44, 50-52, 56, 61, 64, 65, 67, 69, 74, 77, 78, 82-84, 87, 98, 102, 103, 105, 109, 110, 113, 115, 132, 145, 150, 156-159
Ankara 13, 45, 52, 63-69, 71, 75-77, 79, 100, 101, 116, 134, 157
Aristoteles 54
Atatürk, Mustafa Kemal 36, 48, 67, 68, 103
Ayata, Sencer 13, 49
Aysha 58

Bachelard, Gaston 14
beğeni 58, 79-84, 104, 108-110, 112, 113, 115, 121, 125, 126, 157-159
bireysel ortodoksi 87, 90
de Bonald, Louis 15
Bora, Tanıl 13, 22, 31, 39, 40
Bourdieu, Pierre 14, 24-26, 29, 30, 47, 54, 81, 82, 158
Burke, Edmund 22
Büyük Doğu 58, 142, 143

Çukurambar 143, 155, 157, 158

Demokrat Parti 38
Derin Tarih 58, 144
Durkheim, Emile 54, 118

Efganî, Cemaleddin 17
eğilimler 54, 56-58, 84, 91, 92, 94, 96-99, 110, 113, 115, 116, 118, 119, 137, 146, 158
Enda 58, 110
epistemolojik ihtiyat 47
Ersoy, Mehmed Akif 34, 118, 121
etnografi 12-14, 51, 53-56, 105, 158

gecekondu 12, 40, 49, 50, 63-68, 70-72, 75, 97, 100
gözlemci katılımcılık 56-58

habitus 25-27, 42, 54-58, 83, 146
hayat tarzı 12, 14, 25, 42, 44, 45, 59, 61, 78, 79, 82-85, 93, 101, 109, 114, 125, 159

İslâmcılık 13, 15-19, 136

Karagülle, Süleyman 85
katılımlı nesneleştirme 47
Kısakürek, Necip Fazıl 38, 118, 121
kolektif ortodoksi 87, 90, 106, 110, 137, 159

Lerner, Daniel 67, 68

de Maistre, Joseph 15
Mannheim, Karl 22, 91
Mardin, Şerif 13, 17, 33
Mesnevi Sohbetleri 51-54, 59-61, 66, 87, 127, 130, 132, 133, 142
Mevlâna Celaleddin Rûmî 111, 118, 120, 121, 130
Milli Görüş 11, 12, 18, 39-41, 43, 51, 70, 72, 85, 88, 90, 106, 125, 139, 141
muhafazakâr demokrasi 11, 19, 43, 157
Muller, Jerry 16

neoliberalizm 64-66

orta sınıf 12-14, 44, 45, 48, 49, 53, 54, 63, 65, 72, 73, 77, 79-84, 86-88, 90, 91, 93-99, 101, 103, 105, 106, 108-110, 112, 113, 115, 116, 119-123, 125, 126, 128-130, 132-134, 137, 140, 144, 145, 147-153, 155-159

Refah Partisi 13, 72
Roy, Olivier 18

Saktanber, Ayşe 13, 14, 41, 42
sembolik devrim 35
sembolik iktidar 78, 79, 158
sembolik kutuplaşma 34, 158, 159
sermaye 24, 25, 30, 35, 38, 42, 64, 71, 74, 77-79, 82-84, 87, 99, 100, 104-106, 116, 118, 158
Sufiyane 51, 54, 59, 61, 62, 66, 120, 127

Şems-i Tuğba 110

Tibi, Bassam 18
toplumsal görme ve ayrım ilkeleri 27, 28, 158
toplumsal uzam 11, 23, 25-30, 33, 34, 40, 44, 82, 83, 159
Tuğal, Cihan 13, 14, 19, 29, 77

Veblen, Thorstein 54

Wacquant, Loïc 14, 25, 27, 29, 30, 54-56, 64, 79
Weber, Max 24, 47, 54, 132

Yeniden Milli Mücadele Dergisi (YMM) 142-145
Yeniden Milli Mücadele Derneği (YMMD) 39, 141, 142

"Beğenideki dönüşüm ilk olarak, muhafazakâr orta sınıfların şehrin gözde muhitlerindeki lüks sitelere yerleşmelerine yansıdı. (...) Bu sınırlar dahilindeki yeniden inşa sürecinde, muhafazakâr orta sınıflar, mobilyalarına, kıyafetlerine ve bedenlerine alışık olmadıkları bir tarz verdiler. Bu yeni hayat tarzını toplumsal hayatta sunma konusunda eskiye nazaran daha rahat hissettiler ve böylelikle 'muhafazakâr çekimserlik' ya da içe kapanıklık buharlaştı."

Muhafazakâr orta sınıflarda yeni olan ne? Hayat tarzları hal ve davranışları, zevkleri nasıl değişti? Bu değişim, bize ne anlatıyor?

Aksu Akçaoğlu, bu soruların cevaplarını arıyor. Muhafazakâr orta sınıfın hal-davranış ve beğeni düzenini, bunun mekâna yansımasını, "sembolik ürünler piyasası"nı, moda anlayışını, sosyalleşme yollarını ve ortamlarını, "iç dünyanın" ve benliğin eğitim yordamlarını, zihniyet dünyasını inceliyor. Ankara'nın bu zümreyle özdeşleşerek sembolleşmiş semti Çukurambar'a bakarak...

Dinen makbûl ve aynı zamanda kendince zarif olanın peşinde, aslında bir şeyleri muhafaza etmekten çok yeni bir şey inşa eden bir muhafazakârlığın ayrıntılı bir portresi... ■

THG
0055022
NHZ

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2543-8
9 789750 525438