

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ÖZNELER, DURUMLAR VE MEKÂNLAR

Toplum ve Mekân: Mekânları Kurgulamak

Yayına Hazırlayanlar İ. Emre Işık / Yıldırım Şentürk



ARAŞTIRMA
DİZİSİ
BAĞLAM



ÖZNELER, DURUMLAR VE MEKÂNLAR

Toplum ve Mekân: Mekânları Kurgulamak

Yayına Hazırlayanlar İ. Emre Işık / Yıldırım Şentürk

Bağlam Yayınları 313
İnceleme Araştırma 217

ISBN 978 605-5809-05-8

Özneler, Durumlar ve Mekânlar
Toplum ve Mekân: Mekânları Kurgulamak
Yayına Hazırlayanlar: İ. Emre Işık / Yıldırım Şentürk

© Bağlam Yayıncılık
© İ. Emre Işık / Yıldırım Şentürk

Birinci Basım: Ocak 2009
Kitap Tasarımı: Canan Suner
Kapak Resmi: Cem Dinlenmiş, *Sürdürülebilir Göç*,
Ağaç üzerine akrilik ve marker, 2008
Baskı: Önsöz Basım Yayıncılık
İkinci Matbaacılar Sitesi / Litros Yolu, Topkapı

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 / 244 41 60 Tel-Faks: (0212) 243 17 27
Web: www.baglam.com e-mail: baglam@baglam.com
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İÇİNDEKİLER

I. Emre IŞIK – Yıldırım ŞENTÜRK

ÖNSÖZ 7

TOPLUMBİLİMLERİNDE MEKÂNSAL ANALİZLER VE

YAKLAŞIMLAR 11

I. Emre IŞIK

MEKÂN VE TOPLUM 13

Yıldırım ŞENTÜRK

KÜRESELLEŞMEYE İSTANBUL'DAN BAKMAK: KÜRESEL

REÇETELERİN GÖLGESİNDE "KÜÇÜK MANHATTAN'IN"

YÜKSELİŞİ 24

I. BÖLÜM: MEKÂNI KURGULAMAK, HAFIZA-MEKÂNLAR

Sibel YARDIMCI / Tuğba DOĞAN

MEKÂN-ZAMAN-ANLAM: SAİT FAİK ÖYKÜSÜNDE ADA 67

Hülya BULUT

ANKARA'YI YENİDEN ALGILAMAK: YAKUP KADRI

KARAOŞMANOĞLU VE ANKARA HAKKINDA 82

Volkan YÜCEL

HAFIZA YERİ – KİMLİK YERİ 101

Doğan YAŞAT

BİLİMKURGU EDEBİYATINDA MEKÂN 116

II. BÖLÜM: MEKÂNSAL PRATİKLER VE MEKÂNLARIN ÜRETİMİ

Özlem AVCI

ÜRETİLEN İSLAMİ MEKÂNLAR VE ALTERNATİF TATİL MEKÂNLARI 137

Gizem Gül TAŞCI

CEMEVLERİ: İBADETİN GİZLİLİĞİNİN MEKÂNA YANSIMALARI 154

Tülay TEKİN YILMAZ

GALATA KÖPRÜSÜ: METROPOLÜN DIŞINA AÇILAN BİR KAPI 168

Elif Çiğdem ARTAN

MABET YERİ YA DA PANAYIR ALANI OLARAK MÜZELER 185

III. BÖLÜM: AKIŞLARIN MEKÂNLARI

I. Emre IŞIK - Ayhan KAYA

YERİNDEN EDİLMEK: SON DÖNEM TÜRKİYESİ'NDE GÖÇE BİR BAKIŞ..... 197

Erhan DOĞAN

ULUSAŞIRI MEKÂNDA İNSAN HAREKETLİLİĞİ VİZE VE KÜRESEL EŞİTSİZLİK 227

Ebru B. YETİŞKİN

ULUSAŞIRILAŞMA VE MUTFAK 245

ÖNSÖZ

Bu çalışmayı 2008 yılının sonunda kaybettiğimiz değerli arkadaşımız ve öğrencimiz Serhan Şeşen'in anısına ithaf ediyoruz.

Bu çalışmada derlenen makaleler, mekânsal analizler üzerine yeni çözümlemeler getirmeyi hedeflediğimiz “*toplumbilimlerinde mekânsal açılımlar*” adlı bir dizinin ilk adımı olarak düşünüldü. Güncel tartışmaların odağına oturmaya başlayan bir “mekân” kavramıyla karşı karşıyayız. Son dönemlerde ortaya çıkan bu tartışmaları çok boyutlu olarak algılamamız gerekmektedir. Bunlardan ilki ve belki de en önemlilerinden bir tanesi kartezyen ayrımlar üzerine kurulu düşünsel bütünlere getirilen eleştiride yatar. Bu eleştirinin kökeninde post-yapısalcılık, yapı-bozmacılık ve post-modernizm gibi bir birlerine geçmiş çağcıl akımların rolü büyüktür: Sözün yazıya, ruhun bedene ve tabii ki zamanın mekâna karşı üstünlüğü. Böyle bir bakış açısından hareket eden düşünsel sistemlerin kültürden ekonomiye tüm yaşantımıza etkisi çok kapsamlı olmuştur ve modernliğin temelinde yer alan bu düşünüş biçimine getirilen eleştirinin bir sonucu da gittikçe artan bir biçimde düşüncede ‘mekânsallaşma’ diyebileceğimiz bir dönüşümün gerçekleşmekte oluşudur.

Diğer bir boyutsa geleneksel beşeri coğrafya içinde zihnimizde kurduğumuz mekânların arasında akışların gerek niteliksel ve gerekse de niceliksel olarak yoğunlaşmasında yatar. Daha açık söyleyecek olursak küreselleşmenin peşinen kabul ettiğimiz farklı boyutlardaki özellikleri dönüştürmesi ve algımızı tahribata uğrattırken mekân algımızı da dönüştürmüştür. Her halde bu bağlamada dikkat çeken

hususları örneğin açık bir biçimde A. Appadurai'nin* (1996) bahsettiği teknolojik-uzam, medya-uzam, etnik-uzam, finans-uzam ve ideolojik-uzam kavramlarında da görebiliriz. Bunlar bize dünyamızın teknolojik düşümlerle hızla farklılaştığını hatırlatan M. MacLuhan'ın "küresel köy" düşüncesi-ne de götürür.

Bu bağlamda mutlak bir mekânın varlığını peşinen kabul etmek yerine mekânın toplumsal olarak üretildiğinden hareket etmek gerekmektedir.

Nitekim mekân üzerine bu derlemede öncelikle mekânların toplumsal analizinin nasıl yapılacağı ilk iki çalışmada tartışılmaktadır. Birinci çalışma, mekân ve toplum ilişkisi üzerine düşünmeye davet ederken, Simmel, Braudel, Lefebvre ve Foucault'nun çalışmalarında mekân ve toplum ilişkisinin izlerini sürmektedir. Bir sonraki çalışma, küreleşme sürecine eleştirel bir bakış getirmek için mekânsal analizleri kullanabileceğimizi vurgulamaktadır. Bu bağlamda, "küreselleşmenin" pratikte nasıl gerçekleştiğini Türkiye'deki finans sektörünün dönüşümünden hareketle incelemektedir.

Bu kaygılara paralel bir tarzda, alt bölümlerdeki her bir çalışma mekânın farklı bir boyutunu irdelemeye çalışmaktadır. Bu çalışmalarda özellikle üç ana temaya vurgu yapılmaktadır:

1) *Mekânların kurgulanması*: Mekânların zihnimizde kuruluşu ya da düşünülüşü 'gerçek' ya da 'hayali' kurgulanışının karmaşıklığının en açık örneklerini sanatta görürüz. Sanatçıların kurguladıkları yerler bir yanda yeni ufuklara bizi taşıırken diğer yanda mekânları algılamamıza yeni boyutlar katarlar. Edebiyatta ve sinemada mekân kavramını değerlendiren yazılardan oluşan bu bölümdeki ilk çalışma Sait Faik'te 'ada' imgesini Bakhtin'in 'kronotop' fikrinden hareketle çözümlemektedir. 'Ada' burada bir kesişmeler, ilişkiler ve bağlar karmaşığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun 'Ankara'sını' değerlendiren çalışma bölümünün ikinci yazısını oluşturmaktadır. Hafıza Yeri- Kimlik

* Appadurai, A. (1990), "Disjuncture and difference in the global cultural economy", *Public Culture*, Vol. 2, No.2.

Yeri adlı makale ise bellek, mekân ve zamanın karmaşık ilişkisini tarih algısı çerçevesinde ele alırken bilim kurguya göndermeler yapmakta ve zaman-mekânın karmaşıklığını ortaya çıkarmaktadır. Bölümün son yazısı da bilim kurgu edebiyatında mekâna bakmaktadır.

2) *Mekânsal pratikler ve mekânların üretimi*: Mekânları “verili” veya “doğal” kabul etmek yerine, farklı özne ve toplumsal grupların gündelik pratikleriyle mekânların toplumsal olarak nasıl üretildiği ve bu üretilmiş mekânların nasıl toplumsal ilişkilerle iç içe geçtiği gösterilmektedir. Bu bağlamda, İslami alternatif tatil mekânlarından, büyük kentlerde açılmaya başlanan cemevlerine ve bir heterotopya olarak Galata Köprüsüne, öznel pratikleriyle üretilen mekânlar olarak bakılmaktadır.

3) *Akışkan mekânlar*: Mekânları bir birine bağlayan göç gibi toplumsal pratikler etrafında kurulan yeni mekânsallıklar bu bölümdeki çalışmalarda ele alınmaktadır. Bölümün ilk yazısı yersiz-yurtsuzlaşmayı en acı biçimde yaşamış olan zorunlu göç madunlarıyla ilgilidir. Göç ve hareket, mekân üzerinde gerçekleşen ve aslında toplumsal mekânın oluşmasının temel değişkeniyken mekânın dönüşümünde olmazsa olmaz ögesi olarak karşımıza çıkar. Ancak mekânsal hareketlilik belli şartlara ve sınırlamalara bağlıdır. Bunun en iyi örneği ‘vize’ olgusuyla karşımıza çıkar. Uluslararası mekânda insan hareketliliğinin vize çerçevesinden değerlendirilmesi bu bölümün ikinci çalışmasında yapılmaktadır. Bölümün son yazısı, ulusaşırı bağlantılarla farklılaşan mutfak ve yeme alışkanlıklarını incelerken, farklı bir mekânsal hareketliliği incelemektedir.

Çalışmaya yaptıkları katkılardan dolayı Sibel Yardımcı, Hülya Bulut ve Kürşad Kızıltuğ’a teşekkür ederiz.

İ. Emre IŞIK – Yıldırım ŞENTÜRK

TOPLUMBİLİMLERİNDE MEKÂNSAL. ANALİZLER VE YAKLAŞIMLAR

Genelde sosyal bilimler özelde sosyoloji mekân (*space*) kavramı üzerine düşüncelerini kent, mahalle gibi kavramları dahi incelediğinde fazlaca detaylandırmamıştır. Bunun çeşitli nedenleri ortaya atılabilir. Ancak burada böyle bir soruna yanıt aranmayacaktır. Bu yazıda amacımız bazı toplumbilimci ve düşünürlerden hareketle mekân kavramının sosyolojik bir açılımını yapmak olacaktır.

Marx, Durkheim ve Weber gibi sosyolojinin temellerini oluşturacak düşünceler ortaya koyan figürlerin mekân sorunsalını ikincilleştiren kaygıları olduğu söylenebilir. Karl Marx için bu tarihin kaçınılmaz deviniminde sınıf mücadeleleri, Max Weber için kapitalist topluma geçişin gerisinde ve temelinde yatan rasyonelleşme ve Emile Durkheim için toplumsal dayanışma ve modern dinamiklerin toplumsal birliktelik üzerine etkileri olarak basitçe sıralanabilir. Bu nedenledir ki hemen hemen hepsi modern kapitalist kent üzerine bir şeyler söylemiş ve kent sosyolojisi adı verilen alanın belirlenmesinde etkin olmuşlardır.

Burada etraflıca üzerinde duracağımız isim ise George Simmel'dir. Diğer üç ismin aksine, Simmel modernlik hakkında kent dolayımından bir çözümleme getirmekle kalmamış bizatihi kenti, mimariyi, mekânı, estetiği sosyolojinin ilgi alanı olarak düşünmüş ve bugün bile oldukça soyut, karmaşık ve felsefeye aitmiş gibi görünen bir kavram olan 'mekân' kavramını toplumbilimsel çözümlemenin içine dahil etmeye çalışmıştır.

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi.

Mekânın Sosyolojide Yokluğu

Toplum kuramlarının temel sorunlarından önemli bir tanesinin tarihselcilik olduğu söylenebilir. Örneğin Edward Soja, C. R. Mills'in biyografisi, tarih ve bunların etkileşimleri sorununu ele almayan bir toplumsal çalışmanın entelektüel seyahatini tamamlamış olduğu iddiasını, yaşam öykülerinin bir coğrafyası olduğu, bir alanda, mekânda gerçekleştikleri düşüncesini vurgulayarak tartışmaya açar. Tarihsel olay bir mekânda gerçekleşir (Soja 1993:13-4). Aslında bu söylenen sadece sosyoloji için değil diğer birçok alanda da geçerlidir. Bu nedenledir ki Michel Foucault (1980:70) 'zaman'ın zenginlik, verimlilik, yaşam ve diyalektik olarak kavranmasına karşın 'mekân'ın ölü, sabit ve diyalektik olmayan olarak kavrandığını söyler. Hatta 19. yüzyıl coğrafyacılarında mekânı; araştırılan, haritalanan ve tasnif edilen statik bir olgu olarak görme eğilimi 1970'lere değin devam eden bir tavır olarak coğrafyanın içine yerleşmektedir. Mutlak bir geometri olarak anlaşılan mekân, içine nesnelerin yerleştiği ve olayların gerçekleştiği yatay ve dikey hatların sisteminden (*grid*) başka bir şey değildir (Valentine 2001, Hubbard 2002). Coğrafyada durum böyleyken sosyoloji ve diğer sosyal bilim alanlarına pek şaşmamak gerekir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi klasik sosyologlardan direkt olarak mekân üzerine eserler yazmış ve hâlâ özgünlüğünü koruyan biri olarak karşımızda Simmel vardır. Simmel üretimin farklılaştığı yer, para ekonomisinin 'evi' halini alan yer olarak metropolü görmüştür (Frisby 2001:125). Toplumsal etkileşimin modern çehresi modern kentin mekânsal parametreleri içinde belirlenecektir. Simmel mekânın beş temel özelliğinden söz eder. Bunlardan ilki mekânın müstesnalığıdır. Her ne kadar tek genel bir mekândan bahsedebilirsek de, onu oluşturan tek tek farklı mekânlar özgül toplumsal formasyonları içeren kendilerine has öznelliğe sahiptirler.

İkinci olarak toplumsal etkileşimi en önemli biçimde belirleyen bir diğer özellik mekânın parçalara ayrılmış olması ve bunların bir sınırla belirlenmesidir. Simmel'e göre sınır sos-

yolojik sonuçları ile bir mekânsal olgu değil tam tersine mekânsal olarak belirlenmiş bir sosyolojik olgudur. Toplumsal formasyonların içeriklerinin sabitleştirme kapasitesi mekânın üçüncü önemli yönünü oluşturur. Basitçe söylersek mekânın içinde bazı mekânlarda sadece orada yapılmasına izin verilen şeyler yapılır, yani içerikler belirlenmiş sabitlenmiştir. Dördüncü ve insan etkileşimi için bir başka önemli özellik ise insanların duysal olarak birbirlerine yakın ya da uzak olmaları bağlamında oluşur. Hareket ve göç mekân üzerinde gerçekleşen, diğer bir mekânla bağlantılı sosyolojik yön olarak karşımıza çıkar (Simmel 1997a:138-170).

'Köprü', 'Kapi' ve 'Harabe'

Simmel sadece mekân kavramının sosyolojik soyut bir tanımlamasını yapmaz. Aynı zamanda bu tartışmayı 'köprü', 'kapi' gibi kavramlar üzerinden de değerlendirmeye yönelir. Gerek 'köprü' gerekse de 'kapi' iki ayrı mekânı birbirine bağlar. Burada, sadece bir bağlantı gerçekleşmez; ama aynı zamanda içerisi ve dışarı, iç mekân ve dış mekân da oluşturulmuş olur. 'Köprü' insan başarısının en önemli sembollerinden biridir. O, insanların iki farklı şeyi birleştirme arzusu-nu temsil eder. Birleştirmek için önce parçalayabilmek gerekir, bağlama arzusu şeylerin şekillendirilmesi halini alır ve ayrıca doğal sınırları aşan bir estetik başarıdır.

İlk kulübeyi inşa eden insan, aynı ilk yol inşacıları gibi, özellikle insana ait bir kapasiteyi ortaya çıkarmıştır. Bir mekân parçası inşa edilip diğerlerinden ayrılmıştır. Bu bağlamda 'kapi' insanların mekânıyla onun dışında kalan herşey arasındaki bağlantıyı biçimlendiren olarak önem kazanmaktadır. Öyleki dış ve iç arasındaki ayrımı dahi aşan bir yere sahiptir. 'Kapi' karşılaştırıldığında duvardan açılabilirdiği ve kapanabilirdiği için daha güçlü bir izolasyon duygusu yaratmaktadır. Duvar dilsizdir ama 'kapi' konuşur. 'Kapi', hem sınır ve özgürlük duygularını oluşturma hem de onları yok etme kapasitesine sahiptir (Simmel 1997b:171-2).

Simmel'in burada bir kısmından bahsettiğimiz mekân üzerine düşünceleri sosyolojinin başlangıç evresindeki genel mekân'a karşı ilgisizliğe tek uymayan şahıs olmasından öte derinliklere sahiptir. Aynı, paranın felsefesini yapışı gibi 'façade'ın (hem bina hem de insanın cephesi-yüzü) da felsefesini yapmaya yönelir veya toplumsal formasyonu düşünürken simetri eleştirisine girer. Simetriye yönelim faydacı bir zihniyetten çıkıp toplumsal formasyon içinde arkitektonik eğilimlerin estetiğine dönüşecektir. Firsby'nin (2001) de söylediği gibi Michel Foucault'nun simetrik örgütlenmenin birçok kişiyi tek bir noktadan baskı altına almayı kolaylaştıracağı (ve baskı altına alma, gözetleme, kontrol ve normalleştirmenin aygıtı halini alacak modern hastane ve hapisane binalarını) tartışmasının 1900'lerin başında Simmel tarafından yapılmaya başlandığı görülmektedir. Yollardaki simetrinin, kentsel planlardaki simetrinin, binalardaki simetrinin siyasal bir fonksiyonu ortaya çıkmaktadır.

Simmel'in mimari, estetik ve mekânın üretimi üzerine düşüncelerinin ilginç bir kısmını da onun harabe mekânlar üzerine yaptığı tartışmada görürüz. Ona göre 'harabe yaşamın terk ettiği yaşam alanıdır... Harabe söz konusu olduğunda, geçmişte yaşamın zenginlik ve değişimleriyle harabenin içine yerleşmiş olması hemen algılanabilen bir buradalık oluşturur. Harabe, geçmiş yaşamın kalıntıları ya da içeriklerine göre değil ama kendine ait geçmişe bağlı olarak, geçmiş yaşamın şu anki formunu yaratır.'¹

Simmel her ne kadar mekân üzerine ilk sosyolojik düşünceleri ortaya atmışsa da günümüzde mekân üzerine yapılan tartışmalarda onun düşüncelerinin büyük etkilerinden söz edemeyiz. Ama yukarıda bahsedilen düşünceler ve onun modern metropoller üzerine yaptığı tartışmaların değeri git gide artan bir biçimde önemini göstermektedir. 'Mekân' kavramının dinamik bir biçimde güncelleşmesinde disiplinler-arası bir dizi tartışmayı ve bunlarla bağlantılı bazı isimleri görmekteyiz. Yine de 'mekân' kavramının sosyolojik ana-

¹ Simmel'den doğrudan aktaran Frisby 2001:118-9.

lizde ya da daha genel olarak sosyal bilimlerde ortak kabul gören bir tanımının olduğu söylenemez.

'(Toplumsal) Mekân (Toplumsal) Üründür'

Bu bağlamda David Harvey (1995:202-3) basit bir biçimde mekân, zaman ve zaman-mekân gibi kavramları anlayamayacağımıza işaret eder. Mekânın hacmi, yönleri, alanı, şekli vs. gibi birçok özellikleri bulunur. İşte bu nedenle Harvey'e göre mekân kavramı zamana göre daha karmaşıktır. Rob Shields'e (1992) göre 'bir mekân' (a space) sınırlı bir alana gönderme yaparken 'toplumsal mekân' ya da felsefi anlamda 'mekân' (space) kavramı İngilizce'de birçok dilbilimsel zorluklar yaratmaktadır. Bu bağlamda Shields toplumsal düşlem düzeyinde devam eden mekânsal inşayı betimlemek için 'sosyal mekânsallaşma (ya da uzamsallaşma)' kavramını ortaya atar. Mekân kavramı ve toplumsallık ilişkisinde karşımıza önemli üç isim çıkmaktadır.

Kent ve Foucault

Bunlardan ilki Foucault'dur. Foucault mekânla bağlantılı birçok metafor kullanmıştır. Ama onun bahsettiği mekânlarda (ve mekânsal kavramlarda) sürekli baskı ve kontrolün kuvvetlerinin izleri görülür. 'Beden mekânda vardır' veya mekândaki otoriteyi kabul eden ya da Foucault'nun 'heterotopya' dediği direnç ve özgürlük alanlarını yaratır. Ütopyalar gerçekte varolmayan yerlerken, heterotopya ile Foucault (1986) gerçekte varolan muhalif-yerlerden söz etmektedir. Bu yerler ya da alanlar tüm diğer alanların dışında olmalarına rağmen onların gerçek yerleridir.

Birçok sosyal bilim alanında olduğu gibi sosyoloji için de kent, kentte gelişen sosyo-kültürel ve ekonomik ilişkiler temel ilgi alanıdır. Kentsel yaşamda oluşan bu değişimleri gerek uzun tarihsel dönemler gerekse de daha çok insan etkileşiminin kırdan kente farklılaşan boyutunu ortaya çıkarmak bağlamında sürekli inceleyen sosyologların birçoğu,

toplumsal olandaki dönüşümü burada kavramaya yönelmişlerdir. Max Weber, Emil Durkheim, George Simmel gibi sosyologlar çeşitli yönlerden kenti ve kentsel yaşamı toplumsal dönüşümün niteliğini kavramak amacıyla incelemişlerdir. Türkiye’de de sosyologların birçoğu aynı yolu izlemişler ve halen izlemektedirler. Köy monografilerinden başlayıp, ülkemizin sanayileşme sürecinde yaşadığı göç ve sonrası toplumsal ilişkilere değin araştırmalar sıklıkla yapılmış ve yapılmaktadır. Sosyoloji kent toplumunu anlamak için işlevli olabilecek, çözümlemesini mümkün kılacak kavramları kullanmak yoluna gider. Kendi karşıtlıklarını, kavram çiftlerini oluşturur. Üretim tarzlarını, tarihsel dönemleri, kenti ve kıyı, cemiyeti ve cemaati ayırır. ‘Kıyı toplumunu, ötekini, zihinsel bir tip olarak kurmanın’ (Redfield1971:498), ve özelliklerini araştırmanın nedeni, kentin farkını ortaya çıkarmaktır.

F. Braudel (1995:16-8), Batı uygarlığının ilk başarısı olarak Batı’da kent ya da kasaba kültürünün kırsal alanı ele geçirmesini ortaya koyar. Gerçektende orta çağ kentlerinde başlayıp 20. yy’a uzanan süreçte sanattan teknolojiye, modadan ekonomiye bu kentlerde üretilen sembolik ve maddi her türlü ürünün sadece kendi kırsal bölgelerinde değil de hemen hemen tüm dünyada belirleyiciliği açıktır. Bütün bir modernleşme sorunsalının kökenini de burdan kavramak, bu bağlamda bir biri üzerine yığılan kolonicilik, emperyalizm ve kapitalizm tartışmalarına yönelmek oldukça aydınlatıcı bile olabilir. Ama burada farklı bir yol izlemeyi ‘kent ve insanın’ yaşadığımız dönemdeki farklılaşmasının teorik ve pratik sonuçlarıyla göz ardı etmeksizin bunu yapmayı hedeflemekteyiz. Tartışmamızın eksenlerini bu nedenle şu dört eksen üzerinde geliştirmeye çalışacağız. Bunlardan ilki kısaca değinmeye çalışacağımız kalkınma ve kentleşmenin ‘geri-kalmış’ ülkelerdeki durumuyla ilgilidir. İkinci eksen Batı’da 19. yy.’dan başlayarak gelişen modern rasyonalitenin oluşumu ile bağlantılı kavramamız gereken, Foucault’nun ‘polis bilimleri’ ve nüfusun kontrolü tartışması üzerinde belirlenmeye çalışılacak. Üçüncü eksen ise kentte cemaat ve kimlik arayışını tartışmaları üzerine gelişecektir.

Aslında şehirleşme ve endüstrileşme hareketleri kalkınmanın tanımlandığı birbirinden ayrılmaz bütünlerdir. Bununla birlikte hareketlerin yapıların aynı devlet modelindeki gibi bunlarda da çok yönlü boyutları içermektedir. Bu bağlamda kent ve göç ilişkisinin çok boyutluluğuna bir örnek de, hızla nüfus artışına maruz kalan kentlerde asayiş sorununun yoğun bir biçimde öne çıkması veya çıkartılmasında yatmakta ve modern yönetim olgusunun temellerini oluşturan tartışmalarda bu konu bize kendini göstermektedir.

19. yy.'ın sonlarında endüstrileşmeyi izleyen Fransa'daki kentsel krizlerde ve devrimin sonrası yaşanan siyasal sarsıntılar içinde St. Simon'cu sosyal reformizmin etkileri oldukça fazla yaşanmıştır. Bu tartışmalardan hareketle Michel Foucault, hızlı kentleşme sonucu ortaya çıkan asayiş sorunun sosyolojinin merkezine oturduğu konusunu vurgulayan yorumlar yapmıştır. Sosyolojik bağlamda bir 'polis' (kent) bilimi olarak inşa edilmiştir yorumunu yapmak mümkündür.

Burada bahsedilen sadece kolluk gücü olarak 'polis' değil, yeni bir politik teknolojidir. 18. yy. sonrası disiplin mekanizmasının devletleşmesi ve yaygınlaşması bağlamında dispanserler, mahallelerde açılan küçük hastaneler mahallelerdeki hastaları kabul eder, hastalıkları gözetim altında tutarken aynı zamanda haber toplamakta, halka tavsiyede bulunurken öte yandan devlete bölgenin sağlık durumu hakkında bilgi sunmaktadır. Hastalık kişiselleşiyorsa da aynı zamanda onunla ilişkili birçok hususun devletleştirildiğinin söylenmesi bir çelişki oluşturmamaktadır. Burada söz konusu olan liberal ideallerle beraber gelişecek devletçi yapının çözümlenmesidir. Foucault'ya göre (1997 a:70) söz konusu olan, refah devletine giden yolda önemli bir yapıtaşı olan, Almanların 18. yy.'da *Polizeiwissenschaft* dedikleri şeyin ta kendisidir. Öznelerin refahını sağlamak amacıyla devletin gücünü artırması ve güç kazanmasına yönelik kuram ve çözümler bütününü bu kavram çerçevesinde ele alınmaktadır. Temel ilgi odağı, tüm bu yeni siyasal teknolojinin nesnesi nüfus olarak karşımızda durmaktadır. Nüfus, devletin

gücü için mümkün olanın en büyüğü ve en aktifi olmalıdır. Amaç bu olunca sağlık, doğum ve nüfusu hastalıklardan koruyucu bir dizi işlemin yapılması önemli hale gelmektedir. Almanya'da *Polizeiwissenschaft*'ın ortaya çıkışını, Foucault (1997b:74) büyük merkezi bir devletin yokluğuna ya da toprağın bölgesel kontrolündeki eksikliklere bağlamaktadır.

Benzer bir bağlamda ortaya çıkan ve bio-politika ile ilgili olan diğer hususlar toplumsal tıp, kamu hijyeni ve *Medizinische Polizei* (tıp polisi) kavramları çerçevesinde de görülmektedir (Foucault 1997a: 71). Bio-politikayla bağlantılı kavranması gereken yönetme ve yönetsellik ile nüfus ve sağlık sorunları örtüşmekte ve devletin rasyonel teknik ya da araçlarının gelişimine olanak sağlamaktadır. Hastane-de bireyselleşmiş bedeni gözetleyen yapı, nüfusun bütünsel sağlığına dönük pratikleri de inşa etmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi birçok sosyal bilim alanı kent ve göç konularıyla şu ya da bu biçimde ilgilenmektedir. Göçün ve bu bağlamda göçe hazırlıksız yakalanan metropollerimizin durumunun daha geniş bir yönetim sorunsalı içerisinde kavranması gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

Bugün çevremize baktığımızda ve kent hakkında düşündüğümüzde karşımıza çıkan en önemli imgelerden bir bölümü şiddet üzerine olacaktır. Özellikle medyanın iletmediği haberlerde sürekli olarak bir bölümümüz büyük bir güvensizliği yaşamasa da tehlikenin yakınımızda olduğunu hissederiz. Kapitalist kentin heterojen yapısı içinde ve belki de antik ve feodal kentte ya da kırsal alanda rastlanamayacak ölçüde bir güven sorunu olduğu konusunda hemfikirizdir.

Mekânsal Pratikler ve Mekânın Üretimi

Foucault dışında mekân tartışmalarında önemli yere sahip diğer iki sosyologun de Certeau ve Lefebvre olduğunu söyleyebiliriz. M. de Certeau gündelik yaşamın çözümlenmesinde mekânın önemli konumuna işaret etmiş bir diğer isimdir. Ona göre 'tüm öyküler seyahat öyküleri – mekânsal pratiklerdir' (de Certeau 1988:115). de Certeau'ya göre

'yer' (mahal, mevki) (*place*) düzendir ve bir sabitlik belirtisi gösterir. Öte yandan 'mekân' birbirleriyle kesişen hareketli öğelerden oluşur. Bir 'yer' (*place*) kullanıldığında mekâna dönüşür. Buna verilebilecek örnek planlamacılar tarafından geometrik olarak tanımlanan bir caddenin onun üzerinde yürüyenler tarafından mekâna dönüştürülmesidir. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Örneğin boş bir hane onu kullanmaya başlayan aile tarafından 'mekân' haline getirilir. Burada açıkça görüldüğü gibi de Certeau mekân kavramını toplumsal bir inşa olarak görmektedir. Onun düşüncesinde eylem, yürüyüş mekânı üretmektedir.

Henry Lefebvre mekân üzerine etkin düşünceler ortaya koymuş diğer bir çağdaş sosyologdur. Lefebvre'de farklı mekânın kavramlarıyla karşılaşırız. Örneğin 'mutlak mekân' kolonileştirilene kadar doğal olan mekândır. 'Soyut mekân'da üretim ve yeniden üretim gerçekleşir. 'Çelişen mekân' ise 'soyut mekân'da oluşan çelişkiler sonucu parçalanmanın ve yeninin doğuşunun gerçekleştiği mekândır. Sonuncu olarak farklı yerlerin kombinasyonundan oluşan 'ayrık (diferansiyel) mekân' kavramını görürüz. Lefebvre mekân kavramına üretim penceresinden bakar. Bu yaklaşımı '(toplumsal) mekân (toplumsal) üründür' sözünde açıkça görülmektedir (Lefebvre 1992:26).

Bu tartışma bizi fiziki mekânın kayboluyor olduğu düşüncesine doğru çekmektedir. Her üretim tarzı kendine ait bir mekâna sahipken, mekânın üretiminde üç düzeyle karşılaşılır. Bunlardan ilki mekânın deneyimlenmesi, kullanılmasına işaret eden 'mekânsal pratikler'dir. 'Mekânın temsili' mekânsal deneyimlerin, yani 'mekânsal pratiklerin' kavramsallaştırılmasıyla ilişkilidir. Üçüncüsü 'temsil mekânları'dır ve hayal gücü ve keşiflerin yapıldığı düzey olarak tasvir edilir. Bu düzey çok önemlidir; çünkü ilk iki düzeyi etkileme gücüne sahiptir (Lefebvre 1992:38-9). Toplumsal mekân hem geçmiş eylemlerin ürünü hem de gelecek faaliyetlerin oluşmasına olanak sağlayandır. Hem eylem alanı hem de eylemin temelini oluşturmaktadır. Bunların dışında Lefebvre (1996),

de Certeau'nun yürüyüş metaforuna benzer bir biçimde, mekânın (kentlerin) bir ritim-analizini önermiştir. Bu tempoyla, sesle, düşünceler ve mekânda hareket halindeki bireyin izlenimleriyle ilişkili bir çözümleme olacaktır.

Günümüzde mekân kavramı yavaş yavaş sosyolojik çözümlemenin önemli bir kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu kavramın içinde barındırdığı zorlukları da göz ardı etmemek gerekmektedir. Örneğin bazı sosyolog ve coğrafyacıların günümüzde sosyolojik bir kavram olarak 'yer' (*place*) kavramını tercih ettiklerine rastlamaktayız. Bu tür kavramsal tercihlerdeki farklılıkların olması da doğaldır. Her ne kavram seçilirse seçilsin insan cisimleşmesinin uzamsal boyutunun dinamik yapısının önem kazanması ve 'mekân'ın sosyolojik çözümlemeye daha da yoğun bir biçimde dahil edilmesi önemli bir durum olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Braudel, F. (1995) *A History of Civilizations*, Çev: R. Mayne, Penguin Books, N.Y.
- de Certeau, M. (1988) *The Practice of Everyday life*. London: University of California Press.
- Foucault, M. (1980) 'Questions on Geography'. içinde C. Gordon (ed.) *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester Press.
- Foucault, M. (1986) 'Of Other Spaces'. *Diacritics* 16, s.22-27.
- Foucault, M. (2002) 'Space, Knowledge, and Power'. içinde J. D. Faubion (ed). *Power*. London: Penguin.
- Foucault, M.(1997) "Security, Territory, and Population", *Ethics*, trans. R. Hurley, London: Allen Lane-Penguin Press.
- Foucault, M.(1997) "The Birth of Biopolitics", *Ethics*, trans. R. Hurley, London: Allen Lane-Penguin Press
- Frisby, D. & Featherstone, M. (1997). 'Introduction to the Texts'. içinde D. Frisby & M. Featherstone (eds.) *Simmel on Culture: Selected Writings*. London: Sage.
- Frisby, D. (2001) *Cityscapes of Modernity*. Oxford: Polity.
- Harvey, D. (1990) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1995.

- Hubbard, P., vd. (2002) *Thinking Geographically*, London: Continuum.
- Lefebvre, H. (1992) *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lefebvre, H. (1996) *Writings on Cities*. Oxford: Blackwell.
- Redfield, R.(1971) "The Folk Society", *Readings in Anthropology Vol: II*, Der: M.N. Fried, Thomas Y. Cronwell Company
- Shields, R. (1992) *Places on the Margin*. London: Routledge.
- Simmel, G. (1997a) 'Sociology of Space'. içinde D. Frisby & M. Featherstone (eds.) *Simmel on Culture: Selected Writings*. London: Sage.
- Simmel, G. (1997b) 'Bridge and Door'. içinde D. Frisby & M. Featherstone (eds.) *Simmel on Culture: Selected Writings*. London: Sage.
- Soja, E.S. (1993 [1989]) *Post-Modern Geographies*. London: Verso.
- Valentine, G. (2001) *Social Geographies: Space and Society*. Essex: Prentice Hall.

KÜRESELLEŞMEYE İSTANBUL'DAN BAKMAK: KÜRESEL REÇETELERİN GÖLGESİNDE “KÜÇÜK MANHATTAN'IN” YÜKSELİŞİ

Yıldırım ŞENTÜRK**

Giriş

"Bakın ben size söyleyeyim: Bu konuda yanlış yapmayın. Keşke Türkiye'nin tümü bankacılık kesimi [gibi] olsaydı. Fabrika çalışması tehlikeli bir yerdir, dumanı vardır, kükürdü vardır. Ben fabrikada çalışan insanların bundan hoşlandığını sanmıyorum. Öte yandan banka, finans kesimlerinde, her yer pırıl pırıl. Avrupa gibi. Fabrikanın yerine siz dünyada yerleşmiş bankaları koyabiliyorsanız, aferin size" (Salih Neftçi, iktisatçı, ABD'de öğretim üyesi, Türkiye'deki iş çevreleri ve politikacılarla yakın bağlantıları var" Ekonomist, 5 Ocak, 1992, s.2).¹

Yukarıdaki alıntı 1990'ların ruh halini oldukça iyi yansıtıyor. Pırlıtlı binaları, tertemiz ofisleri ve takım elbiseli nezih personeliyle finans sektörünün öncülüğündeki bir kalkınma, "klasik" fabrikaya dayalı olandan daha üstün bir kalkınma

* Bu çalışma "Little Manhattan" in the Shadow of Global Prescriptions (2004) adlı doktora tezinin temel argümanlarını özetlemektedir. Bu yüzden çalışmanın konusuyla ilgili 2003 sonrası gelişmeler kapsam dışı bırakıldı. Bu yazıya katkılarından dolayı Feryal Saygılıgil, Ebru Aykut Türker, Sibel Yardımcı ve Emel Şentürk'e teşekkür ederim.

** Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi.

¹ Demirel hükümetinin hazırladığı 1992 ekonomik reform programına danışmanlık yapmak için Türkiye'de bulunan Neftçi ile *Ekonomist* dergisi, Neftçi Türkiye'den ayrılmadan önce havaalanında mülakat yapıyor. Yukarıdaki alıntı, *Ekonomist* dergisinin bu mülakat kapsamında, "hükümet bankacılık sektöründen daha fazla vergi almalı mı?" sorusuna cevaben verilmiş.

modeli olarak ön plana çıkmıştı. Nitekim *finans piyasasının liberalleşmesi ve İstanbul'u bir dünya kenti yapma* projeleri 1990'ların Türkiye'sinde sıkça zikredilen kalkınma reçeteleriydi. Bu dönemde, bir yandan bankacılık sektörünün yıldızı parlarken, bir yandan da İstanbul'da Maslak-Mecidiyeköy aksı boyunca konuşlanan yeni uluslararası iş merkezi, yükselen gökdelenleri ve iş kuleleri ile *küçük Manhattan* benzetmesine nail oluyordu.

Ancak, on yıllık parıltılı bir büyümeden sonra, 2000'lere doğru artık o gösterişli, pırıltılı gökdelenlerden gelen haberler pek de iç açıcı değildi. İstanbul'un ve Türkiye'nin küresel ekonomiyle olan bağlarını güçlendirmesi beklenen bankacılık sektörü Kasım 2000 ve Şubat 2001'de ardı ardına çıkan krizlerle Türkiye'yi şimdiye kadar yaşamış olduğu en ağır ekonomik çöküşe sürükledi. Nihayetinde, bankacılık sektörü devletin müdahalesiyle ya da daha doğru bir ifadeyle kamu kaynakları kullanılarak "kurtarıldı." Peki ama, nerede yanlış yapılmıştı?

Küreselleşme ve serbest piyasa ekonomisini savunanlara göre yanıt basitti: Türkiye küresel ekonominin ve serbest piyasa disiplininin gerektirdiği kurumsal dönüşümleri, ne kamu sektörü ne de özel sektörde zamanında gerçekleştirmeyi başarabilmişti. Bu bağlamda, "her işte bir hayır vardır" şiarından hareket eden Dünya Bankası bu krizlerin olumlu yanına işaret etmekten de geri kalmadı: "Türkiye bu krizlerden [bir şeyler] öğrendi ve son beş yıl boyunca uygulamaya koyduğu reformlar sayesinde güçlendi. Doğal afetler ve mali krizler sancılıydı, ancak bunlar sistemi sarsarken; ulusu, ülkeyi ve onun yönetimini modernleştirmek için köklü reformlar yapmanın zaruretine odaklandı" (World Bank, 2003: 1). Yani küreselleşme taraftarları, Türkiye'nin içinde bulunduğu çıkmaz ve sorunların ülkenin kendi iç dinamikleri ve yetersizliklerinden kaynaklandığını iddia etmekteydi.

Ancak, Türkiye'de küreselleşme ya da neoliberalizm adı altında yaşanan toplumsal dönüşümü daha iyi değerlendirebilmek için, son dönemde ön plana çıkarılan bu kalkınma

reçetelerinin, pratiğe nasıl yansıdığının irdelenmesi gerekiyor. Böyle bir yaklaşımdan hareketle, bu çalışmada küresel ekonominin taşıyıcıları arasında olduğu ileri sürülen bankacılık sektörünün 1980'lerin sonundan itibaren Türkiye'de yaşamış olduğu dönüşümü incelerken, İstanbul'da küreselleşme adı altında uygulanan yekpare bir programın olmasından ziyade, nasıl birbirinden farklı ve bazen de birbiriyle çelişen amaç, program ve kurumsal örgütlenmelerin hayata geçirildiğini vurgulamaya çalışıyorum. Süregelen dönüşümler ve birbiriyle çelişkili öngörüler hep ideal bir küreselleşme modeline atıfta bulunularak meşrulaştırılırken, bu dönüşümler serbest piyasa ekonomisinin bir gereği olarak sunuldu. Böylece gerçekleşen dönüşümler bir yandan toplumsal içeriğinden soyutlanarak depolitize edilmek istenirken, diğer yandan da özellikle egemen iktisat anlayışını savunan *ekonomistler* başta olmak üzere, sadece *uzmanların* anlayabileceği "teknik" konularmış gibi yansıtıldılar. Bu alışlagelmiş öngörünün aksine, aslında küresel reçeteler *teknik* veya *ekonomiyi* ilgilendiren konular olmaktan ziyade, uluslararası kuruluşların ve yönetici seçkinlerin önyargıları, güç ve çıkarları doğrultusunda formüle edilen uygulamalar oldular. İronik bir biçimde, zaman zaman bu uygulamaların içeriği, aynı uluslararası kurumların geliştirmekte olan ülkelere son yirmi yıldır empoze ettikleri serbest piyasa ekonomisinin sözde ilkeleriyle de çelişiyordu. Ne var ki bu reçetelerin kurgulanması ve uygulanmasındaki başarısızlıkların bedeli, 2000'lerin başında Türkiye'de olduğu gibi topluma maledilmişti.

Yazı üç bölümden oluşuyor. Birinci bölümde küreselleşme veya neoliberalizm üzerine yapılan çalışmaların/yaklaşımların bazı ortak hatalarını özellikle İstanbul ve dünya kenti çalışmalarından örneklerle belirtmeye çalıştık. Sonra, alternatif bir yaklaşımın çerçevesini çizmeye çalışacağım. İkinci bölüm, bu yaklaşıma örnek teşkil etmek için Türkiye'deki finansal liberalleşme sürecini alt-bölgelere ayırarak şematik bir tarzda özetlemektedir. Sonuç kısmı olan Üçüncü bölümde ise "küreselleşmeye" karşı olan alternatif

hareketlerde veya kalkınma programlarında nelere dikkat edilmesi gerektiği tartışılıyor.

Küçük Manhattan'dan Küreselleşmeye Nasıl Bakmalı?

Bu çalışmanın kuramsal çerçevesi sosyal bilimlerde gelişmekte olan bir literatürden feyiz alınarak şekillendirildi. Toplumsal pratiklerin ulusasıırı (*transnational*) yanına dikkat çeken bu literatür (Brenner ve Theodore 2002a; Burawoy vd. 2000; Comaroff ve Comaroff 2000; Ong 1999; Pieterse 2002; Sassen 2000a; Smith 2001; Smith ve Guarnizo 1998), toplumsal olguların şekil almasında, karmaşık, ulusasıırı ilişkilerin ve bağlantıların rolünü irdelerken, günümüz dünyasının oluşumunu tek bir yöne doğru ilerleyen yekpare bir süreç olarak görmek yerine, onun farklı toplumsal grupların ve yerlerin müdahalesiyle şekillendiğine, bu yüzden de birbiriyle çelişen uygulamaları, süreçleri ve sonuçları da içerisinde barındırdığına vurgu yapan çalışmalar içeriyor. Toplumsal pratiklerin ulusasıırı yanına vurgu yapmak, *mekânın* veya *sınırların* öneminin kalmadığı anlamına gelmiyor: Aksine, insan, eşya, meta, para ve enformasyon başta olmak üzere birçok cismin sınırlar arası dolaştığı bir dünyada, bu cisimlerin dolaşımı, farklı toplumsal gruplar, kurumlar ve yerler arasında yeni *hiyerarşik ilişkilerin* kurulmasını sağlıyor (Brenner ve Theodore 2002a; Brenner 1999; Pieterse 2002). Böyle bir kuramsal çerçeve, küreselleşme çalışmalarının alışlagelmiş hatalarını tekrar etmeden, günümüz toplumsal olgularını anlayabilmemiz için alternatif bir yaklaşım ve araştırma stratejisi sunuyor. Tam da bu noktada, öncelikle İstanbul örneğinden hareketle, küreselleşme çalışmalarının temel hatalarının neler olduğunu irdelenmek gerekiyor. Böylece küreselleşme ya da neoliberalizmi nasıl inceleyebileceğimize dair bir yaklaşım oluşturabiliriz.

Gerek *Türkiye'de finansal liberalleşme* gerekse de *İstanbul'u bir dünya kenti yapma* üzerine olan birçok çalışma, bizzat küreselleşmeyi sorgulama ihtiyacı duymaksızın, onu bir *veri* olarak ele alıyor. Diğer bir deyişle, bu çalışmalarda

küreselleşme ve serbest piyasa ekonomisi, süregelen toplumsal olguları ve dönüşümleri açıklamak için muğlak bir tarzda kullanılıyor. Bu bağlamda, alışlagelmiş ekonomi çalışmaları, finans sektöründeki liberalleşme için uygulanan politika ve düzenlemelerin mali "verimliliği" ve "derinliği" artırıp artırmadığını incelerken, olası bir artışın doğal olarak diğer ekonomik sektörlerin gelişmesini de teşvik edeceğini varsayıyorlar (Aksoy 1998; Alp 2000). Bu tarz çalışmaların irdedeği öncelikli bir soru ise devletin "piyasanın" işleyişine ne kadar müdahale etmesi gerektiği ile sınırlı kalıyor (Sak 1995).

Benzer bir biçimde, kent çalışmaları da, küreselleşmenin dinamiklerini incelemek yerine, küreselleşmeyi kentsel mekânda süregelen dönüşümü açıklamak için yine muğlak bir tarzda kullanıyor. İstanbul üzerine yapılan kent çalışmaları, kent içinde yerleşen yeni iş merkezi ve onun bünyesindeki finans ve diğer hizmet sektörlerinin gelişimine paralel olarak İstanbul'un, kendi bölgesindeki ekonomik etkinliklerin kontrol ve örgütlenmesinde daha stratejik bir rol üstlenebileceğini öngörüyor (Berköz 2000; Hacisalihoğlu 2000; Keyder 1992; Keyder ve Öncü 1993; Kongar ve Berksoy 2001; Uzunoğlu vd. 2000).² Bu tarz çalışmalarda, küreselleşme yeni iş merkezinin kurulmasının *uyarıcısı* olarak kurgulanırken, araştırmanın temel sorusu İstanbul'un bir dünya kenti olabilme konusunda şansının olup olmadığına indirgeniyor (Keyder 1992; Keyder 1999; Uzunoğlu vd. 2000).

Bu çalışmaların önemli bir eksikliği, daha önce kapitalizm ve modernleşmede de yapıldığı gibi, küreselleşmeyi "Batı'da" başlayıp şekillendikten sonra, dünyaya yayılan bir süreç olarak kurgulamaları (Pieterse 2004). Küreselleşmenin

² Bu tür yaklaşımlara yönelik erken bir eleştiriyi Ercan, özellikle Keyder'in çalışmasına atfen yapmaktadır (Ercan 1996). Ayrıca yine Sönmez'in çalışmaları, küreselleşme taraftarlarının vaatlerinin aksine, süregelen iktisadi politikaların ve kentsel dönüşüm projelerinin, İstanbul'da nasıl bir yandan ekonomik eşitsizliği artırırken bir yandan da yerel girişimcileri spekülâtif ve rant hedefli ekonomik faaliyetlere teşvik ettiğini göstermektedir (Sönmez 1996).

dinamikleri, yerel toplumlar için "dışsal gerçeklikler" ve "kaçınılmaz" süreçler olarak sunulurken, yerel toplumlar ve mekânlar sadece küreselleşmenin etkisiyle dönüşen "kopya" yerler olarak kurgulanıyor. Böylece Batı dışındaki toplumlar ve yerel mekânlar küreselleşme diye adlandırılan sürecin şekillenmesinde ve analizinde gözardı edilebilecek rollere sahipmiş gibi sunuluyor. Aslında bu yaklaşım sosyal bilimlerdeki daha temel ve yaygın bir problemten kaynaklanmaktadır. Sosyal bilim çalışmalarında tekerrür eden bir işbölümü var: Kapitalizm, modernleşme veya küreselleşmenin *doğuşunu* incelemek için Batıya bakılırken, dünyanın geri kalan kısmında araştırma konusu kapitalizm, modernleşme veya küreselleşmenin buralara nasıl *yayıldığıyla* sınırlandırılıyor. Bu tür bir yaklaşım, Batı'dan dünyanın geri kalanına yönelmiş, tek taraflı bir *nedensellik* ilişkisi kurguluyor. Tam da bu yüzden, analitik, siyasi ve ontolojik açıdan dünyanın büyük bir *çoğunluğunu* yok sayarken, onu sosyal teorinin de çevresine (periphery) itiyor. Sayer'in belirttiği gibi sosyal bilimlerin temel bir yanılsı, herhangi bir olgu için "genel bir yapı" tanımlandığında, bu yapı belli bir toplumsal bağlamdan hareketle soyutlanarak oluşturulmasına rağmen, bu genel yapının diğer tüm benzeri olguları da açıklayacağı varsayılıyor. Eğer bu yapı yeterince açıklayıcı olamıyorsa, genel kuramı ya da baz alınan olguyu yeniden sorgulamak yerine, uyumsuzluğun sebebi çoğu zaman diğer olgularda aranıyor. Örneğin,

Batı ve Japon kapitalizmini karşılaştıran çalışmalar, Batının değil de Japon kapitalizminin kendi milli kültüründen oldukça etkilendiğini varsayan etnikmerkezci yargıyı sıkça telaffuz etmekte. Ama, belki de kapitalizmin bizim tarafımızdan "normal" olarak varsayılan özellikleri de aslında bulunduğu ortama göre şekil almış kapitalizmin Batılı çeşididir (Sayer 1991, s.255).

Kısacası, modernist yaklaşımların bilindik handikaplarını tekrarlamamak için -ki küreselleşme çalışmalarında bunu sıkça görmek mümkün- bir konuya özellikle dikkat etmemiz

gerekiyor: Küreselleşmenin herhangi bir coğrafyada veya merkezde oluşmuş ve oradan dünyanın diğer yerlerine yayılan bir *özü* veya *ideal* modeli yok. Kaldı ki yerel toplumların veya mekânların küreselleşmeye ne kadar *entegre* olduğunu ya da ne kadar “Batıya” *benzemeye* başladığını incelemek de bizi bir yere götürmez. Aslında, küreselleşme çalışmaları çoğu zaman entegre olmayı veya benzemeyi bile tarihsel bir yaklaşımla incelemekten uzaklar. Bu tür çalışmalarda küreselleşme öncesi ve sonrası diye dönemler olmasına rağmen, atfettikleri küreselleşme döneminin içinde, tarihsel bir analiz yapmaktan çoğu zaman kaçınıyorlar, hem yerel mekânın hem de küreselleşmenin kendisinin tarihsel bir süreç içinde dönüştüğünü göz ardı ediyorlar. Onun yerine “değişmez” olarak kurguladıkları küreselleşmeye, yerelin lineer bir şekilde entegre olduğunu varsayıyorlar.

Küreselleşme çalışmalarının önemli bir diğer handikapı daha var ki, bunu küreselleşmeye eleştirel bakan çalışmalarda bile görmemiz mümkün: Küreselleşme ve küresel ekonomi dünyayı gittikçe etkisi altına alan *mutlak bir gerçeklik* olarak kurgulanıyor (Cooper 2001). Bunu söylerken dünyadaki toplumları etkileyen ekonomik, siyasi ve askeri güçlerin var olduğunu yadsımıyorum. Ancak bu dinamikler “yerçekimi” gibi gerçeklikler değiller (Bourdieu 1998; George 2000). Bunlar içerikleri zaman içerisinde yine toplumsal pratiklerle yeniden şekillenebilecek toplumsal gerçeklikler. Kaldı ki yerçekimi türündeki gerçekliklerde bile insanlar bu gerçekliklerin insan hayatı üzerine dayattıklarını teslimiyetçi bir zihniyetle benimsemek yerine, onları değiştirmeye çalışıyorlar.

Toplumlar üzerine dayatılan bu “küresel gerçeklik” konusunu biraz daha açabilmek için, yer (place) veya yerelliğin (localities) küreselleşme içinde değişen rolüne kısaca değinmemiz gerekiyor. Küreselleşmenin analizinde mekân (space), yer (place) ve yerellik (locality) özellikle üzerinde düşünülmesi gereken konular. Çünkü küreselleşme tartışmaları aslında, insan, eşya, meta, para, enformasyon ve imgelerin coğrafi dolaşımında 1980 öncesinde dünya gene-

linde uygulanagelen pratiklerin, özellikle de bu süreçte ulus-devletlerin üstlendiği rolün son yirmi yılda *görece* değişmesinden kaynaklanmaktadır. Giddens'a göre, modernitede "yer gittikçe fantazmagorik (phantasmagoric) oluyor, yani yerellikler kendilerinden uzakta olan toplumsal etkilere açık ve onlar tarafından şekilleniyorlar" (Giddens 1990, s.18-19). Toplumsal etkinlikler bulundukları yerellikten koparılırken, "sembolik jeton" (örneğin para) ve "uzman sistemleri" gibi *koparıcı (disembedding)* mekanizmalar aracılığı ile daha kompleks bir zaman-mekân ilişkisi içinde yeniden organize olurlar (Giddens 1990). Benzer bir biçimde, Castells'in *akışların mekânı* (spaces of flows) kavramı da coğrafi mekânın ötesine işaret ediyor. Akışların mekânı, dünyanın ekonomik, sosyal, politik ve kültürel uzamlarını şekillendiren temel faktör olarak tanımlanıyor. Toplumsal grupların bu ağ (network) içerisinde yerleri, aynı zamanda bu grupların günümüz dünyasındaki gücünü/yerini de belirliyor (Castells 1996).

Giddens ve Castells gibi, Massey de yerel olarak konuşlandırılmayan çok farklı tarzdaki bağlantıların, pratiklerin, bilgilerin ve imgelerin insanların gündelik hayatlarını şekillendirebileceğini kabul ediyor. Ancak, Massey *koparma mekanizmaları* (Giddens) veya akışların mekânı (Castells) aracılığıyla mekânın veya yerelliğin önemini yitirdiği sonucuna hemen varma niyetinde değil. Modern toplumda zaman ve mekân arasında ilişki Giddens'ın kurguladığı gibi "verili" değil. Giddens, toplumsal güçlerin belli bir zaman-mekân ilişkisinin oluşmasında nasıl rol oynadığını incelemekten kaçınıyor. "Mekân-zaman değişimlerinin sadece ayrışmayı (*distanciation*) belirginleştirmek yerine, çoğu zaman nasıl karşı koyma, mukavemet, haz alma, özerklik veya yoksunluk duygusuna yol açan sonuçları olabileceğini" göz ardı ediyor (Massey 1999). Benzer biçimde, Castells'in yaptığı gibi "akışların mekânını" fazla abartmak da problemli bir yaklaşım. Böyle bir yaklaşımı benimsersek, elimizde cisimlerin bir yerden başka yere karmaşık bir şekilde devindiği, akıbeti kendinde menkul bir ağdan başka bir şey kalmaz.

Massey yerinde bir saptamayla bu tarz yaklaşımların, küreselleşmenin mekânsal boyutunu etkisizleştirdiğini belirtmektedir. Bunun yerine Massey farklı toplumsal ilişkiler ve dinamiklere açık bir mekân yaklaşımını şöyle ifade ediyor:

Mekânsal olanı [spatial], farklı anlatıların bir araya geldiği bir alan ve iktidar içeren toplumsal ilişkilerin ürünü olarak kurgulamak, mekânın hem toplumsal inşasına hem de zorunlu olarak onun iktidarla ilişkili doğasına vurgu yapmaya çalışan bir mekân yaklaşımı olacaktır. Böyle bir çerçevede, 'yerler' [places] bu sosyal ilişkilerin bir ifadesi [articulation] gibi tasavvur edilebilir ki bu, sözü geçen yer "içindeki" açık, geçirgen, melez yerel ilişkileri de kapsar – bu 'yer' bir araya gelme yeridir... Bu yer anlayışında özgünlük... ne mitolojik yerel köklerden ne de göreceli tecritler tarihinden kaynaklanır...tam aksine [bu özgünlüğün kaynağı] bir arada bulunabilen etkilerin karışımının mutlak tikelliğidir (Massey 1999, s.41).

Ne var ki şuna dikkat etmemiz gerekiyor: Toplumsal olguların açıklanmasında mekânsal analizin³ önemine vurgu yapan birçok kuramcı bile, kendi çalışmalarında sosyal teorideki sorunlu bazı ikilikleri (dualities) yeniden üretebiliyor. Örneğin mekân/zaman ikiliğini aşmaya çalışan birçok kuramcı, hâlâ dünyanın büyük bir kesimini sadece dünyanın "önemli kesimlerinde" olanları yansıtan veya takip eden pasif yerler olarak kurguluyor (Smith, 2001, Şentürk 2001). Bu bağlamda, *dünya kenti çalışmaları*, küreselleşmeye eleştirel yaklaşan çalışmaların bile kendi karşıtlarıyla benzer biçimde, küreselleşmeyi "verili" bir olgu olarak resmedebileceklerini ve savundukları mekânsal analizleri etnikmerkezci yaklaşımları aşmak için kullanmakta yetersiz kalabileceklerini gösteren ilginç bir örnektir. En genel anlamda küreselleşme taraftarları ulaşım ve enformasyon alanında kat edilen teknolojik gelişmeyle birlikte sermaye-

³ Mekânsal analizin sosyal teori için önemini vurgulayan geniş bir literatür var. Bkz. (Brenner ve Theodore 2002a; Brenner 1999; Massey 1994; Sassen 2000b; Wilson ve Moss 1997).

nin, emek ve mekâna (burada daha ziyade ulus-devlet) göre daha avantajlı bir konuma geçtiğini savunmaktadırlar (Ohmae 1995). Yani küresel bir ekonomide, sermaye istediği yere çok kısa bir zamanda transfer olabilirken ne emeğin ne de yerel ekonomilerin pazarlık gücü kalmıştır. Bu geleneksel küreselleşme yaklaşımının aksine, dünya kenti çalışmaları küresel ekonominin işleyebilmesi için hâlâ belli mekânlara, vasıflı profesyonellere ve de vasıfsız emek gücüne ihtiyaç olduğunu savunmuşlardır. Bu yaklaşıma göre, dünya kentleri küresel ekonominin "coğrafi olarak yayılmış ekonomik etkinliklerini" koordine edebilmek için gerekli olan stratejik mevkileri (Sassen 1991) ve küresel ekonominin önemli sektörleri olan finans ve özel hizmet sektörlerinin üretim merkezleridir (Friedmann 1986; Knox 1995; Sassen 1991). Bir başka deyişle, küresel sermaye tüm iddialarına rağmen belli mekânsal ve sosyal formlara ihtiyaç duyar. Özellikle Sassen'in çalışmaları genel kanının aksine günümüz ekonomisinde vasıfsız emeğin vasıflı emek kadar önemli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Sassen'in çalışmaları küresel kentlerde artan göçmen işçi sayısı; hizmet sektöründe artan kadın emeği; enformal sektörün büyümesi ve toplumsal kutuplaşmanın küresel ekonominin yan etkisi olmaktan ziyade bu sürecin bir parçası olduğunu vurgular (Sassen 1991; Sassen 1998). Özetle, dünya kenti çalışmaları, küresel ekonomiye entegre olan yerlerin refahının eninde sonunda artacağına dair yaygın varsayımı sorgularken, küresel ekonominin bölgeler, kentler arası ve kent içi (bu yerler küresel ekonomi için stratejik öneme sahip dünya kentleri olsalar bile) yeni sosyal ve mekânsal eşitsizlikler, kutuplaşmalar ürettiğini savunurlar.

Dünya kenti çalışmalarının küreselleşme ve küresel ekonomiyi anlamamız açısından önemli katkıları olmasına rağmen, bu çalışmalar küreselleşmeye eleştirel yaklaşanların sıkça düştüğü bazı temel handikapları da yinelerler. Bu tarz yaklaşımın bazı temel sorunları var: Öncelikle, bazı yerlerin küresel ekonominin işleyebilmesi için ne kadar önemli olduğunu göstermeye çalışırken argümanlarını abartıyorlar ve

dünya kentlerine küresel ekonominin işleyişinde *işlevsel* açıdan *olumlu* rol biçiyorlar. Basit bir şekilde anlatmak gerekirse, bu yaklaşıma göre günümüz ekonomisinde reel ekonomik aktivitelerde (imalat ve tarım) üretim etkinlikleri dünya genelinde coğrafi açıdan yayılmış ve birbiriyle ilişkili bir üretim süreci gerektiriyor. Yani birçok üretim bölgesi, diğer bölgelerde üretilen malları kendi üretim faaliyetlerini sürdürebilmek için girdi olarak kullanırken, coğrafi olarak bu kadar yayılmış bir ekonomik üretim sürecini koordine edebilmek için küresel ekonomi, finans ve diğer hizmet sektörlerinin yoğunlaştığı dünya kentlerine ihtiyaç duymaktadırlar. Tam da böyle bir yaklaşımdan hareketle birçok kişi şu sonuca ulaşmakta gecikmedi: toplumsal eşitsizlik/ kutuplaşma gibi olumsuz yanlarını beğenmesek de, bu kentler nihayetinde günümüz dünya ekonomisinin işleyişi açısından gerekli ve işlevsel bir role sahiptir.

Ancak dünya kenti çalışmalarının cevapsız bıraktığı bazı önemli sorular var: Örneğin New York'tan Citibank veya Tokyo'dan Sumitomo Bankası'nın sadece dünya genelinde üretim faaliyetlerinin sürdürülebilmesi için kredi ve diğer hizmetleri sağladığını söyleyebilir miyiz? Yoksa bunlar da birçok yerel ekonomiyi istikrarsızlığa iten dünya genelindeki spekülasyon ve riskli finansal etkinliklerin bir parçası mı? 1970'lerden 2000 yılına kadar, 93 ülkede bankacılık sektöründen kaynaklı toplam 112 krizin olduğunu göz önüne aldığımızda (World Bank 2001, s.75), "küreselleşme dönemi" olarak adlandırılan son yirmi yılın aslında dünya ekonomisinde ekonomik krizlerin ve istikrarsızlığın en sık yaşandığı dönem olduğunu da görüyoruz. Bu bağlamda, uluslararası finans şirketlerine peşinen olumlu bir rol vermek yerine, bu şirketlerin dünyadaki ekonomik etkinliklerin daha düzgün işlemesi ve imalat sektörünün gelişmesi önünde bir engel olup olmadığını sorgulamak daha sağlıklı bir yaklaşım. Benzer biçimde, uluslararası bankaların "gelişmekte" olan ülkelerin hükümetlerine sağladıkları bazı hizmetler de (örneğin bu ülkelerin borç tahvillerinin uluslararası finans piyasalarında pazarlanması veya bu ülkelerdeki kamu işletmelerinin

özelleştirilmesinde danışmanlık hizmetleri vermek) küresel ekonominin işlemesi için gerekli olduğu varsayılan temel hizmetler değiller. Kısacası, dünya kentlerine ve bu kentlerde yerleşen finans ve diğer hizmet sektörüne, günümüz dünya ekonomisinde biçilen işlevsel/olumlu role mesafeli yaklaşmak gerekiyor. Dünya kentlerine finans ve diğer hizmet sektörlerinin konuşlandığı, üretildiği ve pazarlandığı yerler olarak bakmak, finans sektörünün günümüz dünya ekonomisindeki içeriğini tam olarak yansıtmamaktadır. Ekonomik etkinliklerin içerikleri ancak küresel ekonominin belli bir yerde, kurumsal ve mekânsal organize olma şekline göre biçimlenir. Bu yüzden, Citibank veya Sumitomo Bankası'nın İstanbul, Atina veya Buenos Aires'de nasıl çalıştığını sorgulamak, aslında New York ve Tokyo'nun küresel ekonominin işleyişindeki rolünü ve küresel ekonomiyi yeniden düşünmenin de bir yolu.

Dünya kenti çalışmalarının bir diğer eksikliği de (ki bu yukarıda değindiğimiz eksiklikle doğrudan ilişkili) bu çalışmaların New York, Londra ve Tokyo gibi Birinci Dünya kentlerine öncelik verirken diğerlerini göz ardı etmesi. Gerçi bazen daha kapsamlı bir kent grubunu dünya kentleri ağına dahil etseler de bu ilave kentler daha çok Birinci Dünya kentlerinin "kopya"sı olmanın ötesine geçemiyorlar (Smith 2001). Dünya kenti çalışmaları, bazı kentleri küresel ekonominin işleyişi açısından stratejik öneme sahip mekânlar olarak tanımlarken, dünyanın jeo-ekonomisini de yeniden tanımlıyorlar. Ancak bu yeni haritada yerkürenin büyük bir kısmı dünya ekonomisinin işleyişinde marjinal role sahip gösteriliyor. Örneğin, bu alanda kapsamlı bir dünya kentleri ağını inceleyen GAWC Araştırma grubunun çalışmasında bile, Johannesburg hariç tüm Afrika kıtası haritanın dışında bırakılıyor (Beaverstock v.d. 1999). Dünyanın yeni jeo-ekonomik haritası öyle bir küresel ekonomi sunuyor ki küresel ekonominin, "gerçek" dünya kentleri arasındaki kompleks ağa dayalı ilişkiler çerçevesinde işlediği varsayılıyor.

Sonuç olarak, dünyanın birçok kenti için sanki mesele bu dünya kentleri arasındaki ağa dahil olup olmamaya indirge-

niyor. Tabii buradan çıkarılan kolay ders ise; küresel ekonominin bir parçası olmak istiyorlarsa, ülkelerin ve şehirlerin kaynaklarını kendi kentlerini bir dünya kenti yapma uğruna kullanmaktan çekinmemeleri oluyor ki, bu yönde bir tavsiyeyi 1990'ların başında Keyder İstanbul için ileri sürüyordu (1992). İronik ama şaşırtıcı olmayan bir sonuç da şu: Dünya kenti çalışmaları yukarıda da değindiğimiz gibi küreselleşme ve küresel ekonomiye yönelik eleştirel bir duruş sergiledikleri halde, bu çalışmalar "gelişmekte olan ülkelerde" daha çok küreselleşme taraftarları ve çeşitli kentsel dönüşüm projelerinden çıkar/güç sağlamaya çalışan kesimler tarafından büyük bir şevkle sahiplenildi. Hatta birçok uluslararası banka ve danışmalık şirketi bu hazır "vizyonu", belediyelerden ticari bankalara kadar uzanan geniş bir müşteri kesimine kolaylıkla pazarlayarak kendilerine yeni iş alanları (niche) açmayı başardılar.⁴ Uluslararası bankaları ve hizmet sektörünü çekebilmek için, hükümetlere ve yerel yönetimlere mevzuatlarını kolaylaştırmaları, bu sektörleri teşvik etmeleri ve mali kaynaklarını iş, kültür ve eğlence merkezlerinin kurulmasına yönleltmeleri tavsiye edildi. Bu arada, dünya kenti çalışmalarının küreselleşmeye ve küresel ekonomiye yönelttiği eleştiriler ya tamamıyla göz ardı edildi ya da küreselleşmenin bir yan etkisi, küresel ekonomiye entegre olma uğruna ödenmesi gereken bir bedel olarak sunuldu. Dünya kenti çalışmalarından çıkan bu ironik kışanın teme-

⁴ Örneğin, ABD merkezli inşaat ve kalkınma şirketi olan *Parsons Brinckerhoff*, 1995'de Şişli Belediyesi için ilçenin bir finans ve iş merkezi olabilmesi yönünde bir vizyon formüle etme girişiminde bulundu. Bu vizyona göre artık İstanbul için bir nazım planı yapmak (yani tüm kentin dönüşümünü ve gelişimini planlamak) eski usul ve verimsiz olmasının yanı sıra bilimsel de değildi. Bunun yerine bölgenin (Şişli'nin), "yeni dünya düzeni" içindeki "rekabet" ve "stratejik rolünü" artırabilmek için, bu bölgeye yönelik yeni bir kentsel dönüşüm programının acilen uygulanmasını tavsiye ediyordu. Bu programda herhangi bir kalkınma projesi için tek referans noktasının kendi-başına idame eden, rekabetçi bir küresel piyasa ekonomisi olduğunu görmek mümkün. Kurumlar (devletler dahil), şehirler ve bireylerin sadece bir seçeneği var: Bu küresel ekonominin bir parçası olabilmek için hızla değişen dünyaya adapte olmaya çalışmak. Bakınız (Gürsoy vd. 1995).

linde de bu çalışmaların sundukları kuramsal çerçevede a) dünya kentlerine küresel ekonomi içinde biçilen işlevsel/olumlu rol ve b) küresel ekonominin yerel toplumlar için bir dış gerçeklik olarak sunulması yatmaktadır.

Küreselleşmeyi peşinen bir *dış gerçeklik-kuvvet* gibi sunan yaklaşımların aksine, "küreselleşme" toplumların belli dönemlerini veya durumlarını açıklamak için kullanılabilecek nötr bir kavram değildir.⁵ "Küreselleşme" ve "küresel ekonomi" kavramlarının son yirmi-otuz yıldır dünyada süregelen dönüşümle birlikte ele alınması daha yerinde bir yaklaşım olacaktır. Bu tercihin sebebi daha "küreselleşmiş" bir dünyada yaşıyor olmamızdan ziyade, "küreselleşmenin" bu dönem boyunca toplumlara yeni bir "proje" olarak sunulması ve süregelen dönüşümler için çekici bir kılıf işlevi görmesidir. Küreselleşme hakkında günümüz kamuoyundaki egemen imge, güçlü aktör ve kurumlar tarafından şekillendirilmiştir. Son yirmi yıldır, uluslararası seçkinler ve Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu gibi uluslararası kurumlar, küreselleşmenin ilkelerini ve reçetelerini yaygın bir biçimde toplumlara tavsiye ederken, bunların uygulanması için de yaptırımlar getirmişlerdir.

"Küresel reçeteler"⁶ olarak adlandırdığım bu reçeteleri, günümüzde yaşanan dönüşümlerin yanlış bir muhakemesi

⁵ Küreselleşme kavramının sözlük tanımından hareket edersek kavram birbirinden uzak toplum veya yerler arasında hızlanan, yoğunlaşan ve güçlenen ilişkiselliği (interconnection) ifade ediyor ki, bu durumda tüm insanlık tarihine küreselleşmenin tarihi olarak da bakabiliriz. Nitekim küreselleşmeyi tarih boyunca çeşitli alt-dönemlere ayıran çalışmalar var (Robertson 1992). Bu çalışmalar küreselleşme taraftarlarının, küreselleşmeyi tarihte eşi benzeri görülmemiş bir olgu gibi göstermelerine karşı geliştirdikleri eleştirilerden dolayı önemlidir. Yine de, küreselleşmenin ilk evreleri olarak adlandırılan birçok alt dönemde ele alınan toplumlar arasındaki ilişkisellik (internconnection) biçimleri, aslında küreselleşme kavramına atıfta bulunulmadan da incelenebilir ki, bundan yirmi yıl önce zaten birçok yazar bunu yapıyordu.

⁶ "Küresel reçeteler" kavramı kullanılırken Dezalay ve Garth'ın editörlüğünü yaptığı çalışmadan feyz alındı. Ancak onlar bu kavramı daha farklı bir mânâda; 1990'larda uluslararası alanları düzenleyen kurallarla ilgili yeni yasal ortodoksluğun oluşturulmasındaki "sözde-

olarak görmek yerine, bu sürecin bir parçası olarak değerlendirilmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. "Küresel reçeteler" kavramı kullanışlı bir kavram: öncelikle ilk terim (küresel) bir yandan "küreselleşmenin" bu kalkınma ajandalarının temel açıklayıcı dayanağı ve "küresel ekonomiye entegre olmanın" da nihai hedef olarak belirlenmiş olduğunu gösterirken, bir yandan da bu reçetelerin "küresel" yaygınlığını yani birçok topluma aynı anda sunulduğunu belirtiyor. İkinci terim (reçeteler) ise bu ajandaların uzmanlar tarafından hazırlanmış "teknik" çözümler gibi görünmelerinin ötesinde, bu çabuk-sorun-çözücü-formüllerin uluslararası kurum ve uluslararası seçkinler tarafından yaygın bir biçimde dünyanın farklı yerlerinde yeniden kullanıldığına işaret ediyor.⁷

Bu bağlamda, Escobar (1995) ve Ferguson'un (1999) *kalkınma* ve *modernleşme* üzerine yaptıkları saha çalışmaları, küresel reçetelerin işleme mekanizmalarını nasıl inceleyebileceğimize dair ilham verici yaklaşımlar sunuyor. Üçüncü Dünya ülkelerinde Soğuk Savaş döneminde uygulanan kalkınma programlarını inceleyen Escobar'a göre, "kalkınma [konusunun] profesyonelleşmesi... tüm sorunları politik ve kültürel arenadan çıkartıp, görünüşte daha tarafsız bir alan olan bilimin konusu haline getirmeyi mümkün kılmıştır" (Escobar 1995 s.45). Ancak "kalkınma," toplumların belli aşamalarını veya içinde bulundukları belli bir durumu göstermek için kullanılabilecek "nötr" bir kavram değildir. Bir söylem olarak kalkınma " sadece belli konuların dile getirilebildiği ve hatta hayal edilebildiği bir alan yaratmıştır" (Escobar 1995 s.39). Benzer bir yaklaşımla Afrika'da mo-

yasal modu" tanımlamak için kullanıyorlar (Dezalay ve Garth 2002a, s.311).

⁷ İş dünyasında birçok kişinin küreselleşmeden kastının neoliberal ilkelere uygun bir ekonomik sistem kurmak olduğunu göz önüne aldığımızda, küresel yerine neoliberal kavramını da kullanmak mümkün. Ancak küresel reçeteler kavramı, niyetleri neoliberal anlayışta bir serbest piyasa ekonomisi kurmak olmamasına rağmen küreselleşme hakkındaki ön-kabullerinden dolayı iş dünyasının neoliberal ajandasını nihayetinde onaylayan toplumsal grup ve kurumları da kapsadığı için daha yerinde bir kavram.

dernleşme sürecini inceleyen Ferguson, Afrika'nın modernleşme deneyiminin gerek Afrika'nın (yani yerelin) gerekse de Batı'nın yanlış temsil edilmesi üzerine kurgulanmış bir mit olduğunu belirtir. Ancak Ferguson'un önemli bir saptaması bu modernleşme mitinin dünya algımızı nasıl yönlendirdiği üzerinedir (1999, s.15). Yani artık yapılması gereken, bu mitin doğrudan reddedilmesinden ziyade, bu mit etrafında dünyayı anlamlandıran toplumsal grupların ve kurumların gündelik pratiklerini nasıl gerçekleştirdiğini sorgulamak.

Bu bağlamdan baktığımızda *küreselleşme reçeteleri* bize aynı zamanda bu reçetelerin selefi olan modernleşme ve kalkınma projelerini de anımsatmaktadır. Küresel reçeteler de bize küresel dönem hakkında bir *mit* sunmaktadır; ancak bu mit belli uygulama ve pratikleri, meşru, rasyonel ve yapılabilir diye tanımlarken, diğer alternatif pratik ve uygulamaların dışlanmasına yol açmaktadır. Nihayetinde, küreselleşme hakkındaki egemen imge, neoliberal politikaların eşliğinde dünyada süregelen dönüşümleri yürüten ve meşru kılan bir mekanizma işlevi görmektedir (Bourdieu 1998; McMichael 1996; McMichael 2000).

Görevlerinde başarılı olabilmek için, artık politikacıların, bürokratların ve sivil toplum örgütlerinin, küresel reçetelerin terminolojisi ve dili ile kendilerini ifade edebilmeleri gerekmektedir. Bu dilde serbest piyasa anlayışını savunan iktisat yaklaşımı, egemen disiplin olarak ön plana çıkmaktadır. Latin Amerika ülkeleri üzerine yaptıkları çalışmalarında Dezalay ve Garth'ın da işaret ettiği gibi, geleneksel iktisat anlayışına ve ulusaşırı bağlara sahip bu ülkelerdeki seçkinler, küresel reçetelerin taşıyıcıları olarak giderek daha belirleyici bir role sahip oldular (Dezalay ve Garth 2002b). Bu uzmanlar kendi meşruiyetlerini IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası finans kurumlarıyla, ABD'deki üniversitelerle ya da Citibank, Arthur Andersen gibi çok-uluslu finans ve danışmanlık şirketleriyle olan bağlantıları aracılığıyla kazanıyorlar. Bir başka deyişle, ulusaşırı seçkinlerin, devletler, uluslararası kurumlar ve özel sektör arasında "dolaşımından" söz etmek mümkün. Ama tam da ulusaşırı seçkinlerin

bu “dolaşımı” aslında, küreselleşme çalışmalarında süregelen küreselleşme veya özel sektöre karşı devlet ikilemi eksenindeki tartışmaların çok da yararlı olmadığını göstermektedir (bkz., Held 1991; Held vd. 1999; Hirst ve Thompson 1996; Smith vd. 1999). Aksine, bu dolaşım nosyonu, küresel reçetelerin farklı aktör ve kurumlarda nasıl birden egemen olduğunu gösterirken, belli aktör ve kurumların belli bir misyonun veya yaklaşımın taşıyıcısı olarak nasıl ön plana çıkabileceğini de göstermektedir.

Devletler, uluslararası kurumlar ve özel sektör arasındaki ilişkiye değindiğimizde, dikkat edilmesi gereken bir önemli konu bu kurumlar arasındaki ilişkinin mahiyetinin de zaman içerisinde nasıl değiştiğidir. Buna örnek olarak, son yirmi yıldır birçok ülkede, merkez bankaları ve hazine müsteşarlıklarının hükümet politikalarının şekillenmesinde giderek daha etkin kurumlar olarak ön plana çıkmalarını, buna karşılık devlet planlama bölümlerinin eski prestijlerini kaybetmelerini verebiliriz. Üstelik son yirmi yıldır, uluslararası finans kurumları geliştirmekte olan ülkelerin merkez bankası ve hazine gibi mali kurumlarının hükümetlerden bağımsız, öncelikle “piyasaya” karşı sorumlu kurumlar haline dönüşmeleri için, yeniden yapılandırılmalarını teşvik etmektedir. Bu süreçte küresel serbest piyasa ekonomisinin düzgün işlemesi, “geliştirmekte olan ülkelerin” dönüştürülmesinde takip edilen temel ilke olarak sunulurken; toplumların ajandalarının belirlenmesinde siyasetten çok *ekonomi* disiplininin önemli olması gerektiğine dair kanı da güçlenmeye başlamıştır. Teivainen’ın yerinde ifadesiyle, “iktisadicilik (economism) politikası, belli kurum ve konuları ‘iktisadi’ olarak tanımlayıp, iktisadi tarafsızlık doktrinini kullanarak, ‘iktisadi’ ve ‘politik’ alanlar arasına sınır koyma stratejisidir” (Teivainen 2002, s.1). Bu stratejiyle küresel ekonomiye entegre olma, ancak uzmanlar tarafından anlaşılıp, formüle edilip, uygulanabilecek “teknik” bir konuymuş gibi sunulurken, bazı aktör ve kurumların yerel politika ve sosyal dinamiklerden ziyade, küresel ekonomi ve onun kurumlarıyla daha koordineli bir biçimde çalışabileceği bir ortamın inşası hedeflenmektedir.

Ancak küreselleşme reçetelerinin, selefi modernleşme ve kalkınma programlarından farklı yanları olduğuna da dikkat etmek gerekiyor. Soğuk Savaş döneminde "azgelişmiş ülkelerde" egemen model olarak kullanılan modernleşme/kalkınma reçeteleri, idealleştirilmiş bir "Batı toplumu" nosyonu üzerine inşa edilmişti ve *toplumun bir bütün* halinde bu modele ulaşmak/benzemek için dönüştürülmesini hedeflemekteydi. Modern olabilmek (ya da kalkınabilmek) için, belli kriter ve hedeflere (örneğin okur-yazarlık seviyesi, sanayileşme, sağlık, kentleşme vs.) ulaşılması gerekiyordu (bkz. Lerner 1958). Küresel reçetelerde ise öncelikle toplumun bir *bütün* olarak dönüşümü artık hedeflenmiyor. Onun yerine, toplumun veya bir mekânın belli bir *parçasının* veya *kesiminin* küreselleşmeyle uyumlu hale getirilmesi hedefleniyor. Bütün bir ülke veya bir şehirden ziyade, bir şehrin belli bir bölgesi (örneğin uluslararası iş merkezi) ve kent nüfusunun belli bir kesiminin (örneğin küresel ekonominin gerektirdiği niteliklere sahip bankacıların) küresel ekonomiye entegrasyonu öngörülüyor. Dahası, küresel reçeteler ile örtük bir biçimde hâlâ "Batı'nın" toplumsal yapısı dünyanın geri kalanına ideal model olarak sunulmaya devam ediliyorsa da, aslında daha önceki modernleşme-kalkınma projelerinin aksine, ulaşmaya çalışılan bir nihai hedef, belli kriterler veya bir ideal model yok. Onun yerine küresel reçeteler yerel toplumlara sadece küresel serbest piyasa ekonomisinin sürekli değişen dinamiklerine koşulsuz adapte olmaları gerektiğini salık veriyor.

Küresel reçetelerin içeriğine ve nihai uygulamalarına baktığımızda, vakur edalarına rağmen aslında vaat ettikleri sonuçlara ulaşılmadığını görüyoruz. Küresel reçeteler, "teknik" veya "ekonomik" mevzular olmaktan ziyade, yerel ve uluslararası politikanın dinamiklerine, uluslararası kurumlar ve uluslararası seçkinlerin önyargıları, güç ve çıkar hesaplarına göre sürekli yeniden formüle edilmektedir (Dezalay ve Garth 2002a; Gowan 1999; Pauly 1997; Stiglitz 2002). Bu süre zarfında ise bunların öncelikleri sürekli yeniden kurgulanmaktadır, çünkü küresel ekonominin içeriği ve toplumla-

rın nasıl bu ekonominin bir parçası olacağı süreç içinde sürekli değişmektedir. Nihayetinde, "küresel ekonomiye entegre olmaya" doğru "lineer" bir kalkınma söylemi içinde, birbiriyle çelişen ajandalar ve programlar önerildi ve uygulandı. Bu zaman zarfındaki çelişkili iddialarına rağmen, küresel reçetelerin taraftarları muğlak bir küresel piyasa ekonomisi nosyonuna keyfi bir biçimde atıfta bulunarak iddialarını rasyonelleştiriyor ve meşrulaştırıyorlar. Tam da bu muğlak ve esnek çerçevesi küresel reçeteleri *devrilmesi zor bir hacı yatmaz* haline getirmektedir. Örneğin, Türkiye'de 1990'ların başında finansal liberalleşmenin başlangıcında bir kaç büyük devlet bankasının finans piyasasına egemen olması rekabeti engellediği ve dolaylı olarak da piyasada verimliliği düşürdüğü için eleştirilmekteydi. Bu yüzden, "rekabet" ve "verimliliği" artırmak için, devlet bankalarının özelleştirilmesi, yeni bankaların piyasaya girişi ve küçük bankaların sayıca artması teşvik ediliyordu. Ancak 1990'ların sonunda yaşanan Asya ve Rusya krizlerinden sonra, "güvenilirlik" ve "standartlaşma" önceki kavramların yerini alırken, başat anlatı da yabancı bankalarla kurulacak ortaklıklar sonucu, az sayıda ama güçlü bankaya sahip olmaya doğru kaydı. Bu arada, böyle bir piyasada "rekabetin" azalacağı ve bunun yaratacağı "verimsizlik" nedense artık dile getirilmiyordu. Bir başka örnek vermek gerekirse, bu küresel reçeteler bir yandan hükümetlerin ekonomideki rolünü ve sosyal hizmetlerini azaltması fikrini, özel sektörün bu hizmetleri daha verimli bir biçimde verebileceği varsayımından hareketle ileri sürebilirken; Rusya ve Asya krizinden sonra IMF ve uluslararası bankalar, Türkiye'de hükümetin yerel bankalar üzerindeki garantörlük kapsamını bu bankalara kredi veren yabancı bankaların taşıdığı riskleri de azaltacak yönde genişletmesini isteyebiliyorlar. Sonuç olarak, küresel ekonomide devletin ekonomideki rolünün azaldığını/ azaltılmak istendiğini peşinen varsaymak, bizim bu süreçteki dinamikleri anlamamızı engeller. Devletin ekonominin işleyişindeki rolü, durum, yer ve zamana göre sürekli farklı bir biçimde formüle edilmeye çalışılmıştır.

Benzer biçimde iş merkezleri, bankacılık sektörü, banka profesyonelleri, sınırlararası bağlantılar ve daha birçok konuyu, ancak belli bir bağlam dahilinde küresel ekonominin mekânsal ve kurumsal olarak nasıl işlediğini inceleyerek anlayabiliriz. Her türlü eğilimi veya olguyu direkt muğlak bir küreselleşme anlayışına atıfta bulunarak açıklamak yerine, bu eğilimin veya olgunun belli bir bağlamda, pratikte nasıl işlediğini sorgulamak gerekiyor (Brenner ve Theodore 2002b; Martin 1999; Peck ve Tickell 2002).

Yukarıdaki bölümde, bir yandan küreselleşme çalışmalarındaki bazı temel handikapları vurgularken, diğer yandan da alternatif bir yaklaşımın nelere dikkat etmesi gerektiğini tartışmaya çalıştık. Bu yaklaşıma örnek mahiyetinde, aşağıdaki bölümde Türkiye’de finansal liberalleşme süreci alt-dönemlere ayrılarak inceleniyor.

Türkiye’de Finansal Liberalleşme Sürecinin Alt-Dönemleri

Türkiye’de küresel reçeteler ekseninde süregelen toplumsal dönüşümler ilk kez 1980’lerde uluslararası finans kurumları ve askeri hükümet tarafından desteklenen yeniden yapılanma programları ile başladı. Küresel reçetelerin bu ilk uygulamaları, temel olarak daha önce uygulanmakta olan ithal ikameci kalkınma modelinin yerine, başta ihracat olmak üzere dış ticaretin artırılmasını hedeflemekteydi. Aslında bu başlangıç döneminde hâlâ açık-kapalı toplum ikilemine atıfta bulunan, soğuk savaş dönemi retoriği egemendi. Türkiye’de “küreselleşme”, “küresel ekonomi” ve “dünya kenti” gibi kavramlar ancak 1980’lerin sonundan itibaren finans sektörünün geliştirilmesinin temel kalkınma programı olarak ileri sürüldüğü bir dönemde yaygınlaşmaya başladı. Bu yüzden, bu çalışma bankacılık sektörünün 1980’lerin sonundan itibaren geçirmiş olduğu dönüşümle sınırlandırıldı.⁸

⁸ 1980’lerde bankacılık sektöründeki dönüşümler için bkz. (Akgüç 1987; Artun 1980; Ateş 1999; Sak 1995).

Öncelikle 1980'lerin sonundan itibaren ekonominin kurumsal ve mekânsal örgütlenmesindeki dönüşümle birlikte "devlet borçlarının idamesi" yerel ve uluslararası finans sektörünün temel "işi" haline getirildi (Yeldan 2001). Her ne kadar finans sektörünün *ulvi misyonu* kredi ve diğer yatırım araçlarıyla reel sektörlerdeki yatırımları artırmak şeklinde lanse edilse de, devlet tahvillerine yatırım yapmanın kazançlı olduğu bir iş dünyasında, yabancı ve yerel finans sektörünün bu atfedilen misyonu yerine getirmek için pek de istekli olmadığını ve görünüşünün aksine, küresel ekonomide etkin olan yerli ve yabancı özel şirketlerin kamu fonlarıyla beslenebildiğini görüyoruz. Sadece bu saptama bile, özellikle son on yılda "İstanbul'u bir Dünya Kenti yapmak" hedefiyle sıkça zikredilen dünya kenti çalışmalarının öngörülerini yeniden değerlendirmemizi gerektiriyor. Öncelikle *dünya kenti* literatüründeki varsayımların aksine (Friedmann 1986; Knox 1995; Sassen 1991; Sassen 1994), ne uluslararası ne de yerel finans sektörünün, reel sektörlerin dünya genelinde işleyişini düzenleme ve organize etme gibi bir ivedi misyonu var.

Son yirmi yılda, devlet borçlarının idamesi finans sektörünün temel işi haline gelirken, sektör bu işten kâr edebilmek için kullanacağı fonları bu zaman zarfında farklı yollarla edindi ki bunu bankacılık sektörünün dönüşümünü alt-dönemlere ayırarak görebiliriz. Bu zaman zarfında bankacılık sektörünü üç alt-dönem altında incelemek mümkün: (a)- Finansal deregülasyon dönemi (1989-1994); (b)- devlet garantili bireysel bankacılık dönemi (1994-1999), ve (c)- Uluslararası ve ulusal denetleme ve düzenlemelerin arttırıldığı dönem (1999- 2003). Bu alt dönemlerde, insan kaynakları, teknoloji, mekânsal ve kurumsal örgütlenme ile finansal ürünler/ hizmetlerin konfigürasyonunda bankacılık sektörü farklı yapılar göstermektedir.⁹

⁹ Burada bu alt-dönemlerde bankacılık sektörüyle ilgili tüm gelişmeleri sıralamak yerine her bir alt-dönemdeki ana eğilimin (*ideal banka* modelinin) ne olduğunu açıklamakla yetinilecek.

Finansal deregülasyon dönemi (1989-1994): İlk bakışta, 1990'ların başı Türkiye'deki bankacılık sektörü için "küreselleşme" dönemi olarak görülebilir. Bu dönemde, yerel ticari bankalar uluslararası eğitim programları düzenliyor, otomasyon ve teknolojiye yaptıkları yatırımlara paralel olarak şube ağlarını küçültürken personel sayılarını da azaltıyor, uluslararası bağlantılar edinmeye daha fazla ağırlık veriyor, hatta yurtdışında banka edinmeye çalışıyorlardı.

Türkiye'deki siyasetçilerin 1980'lerde uygulanan yeniden yapılanma politikalarının biriken sorunlarına bir çözüm bulmak amacıyla ekonomide yaratabileceği istikrarsızlık ve kırılganlık riskine rağmen bir *günü kurtarma programı* olarak 1989'da *sermaye hareketlerini serbestleştirmeleri* (konvertibiliteye geçiş), bu dönemdeki bankacılığın işleyişini şekillendiren önemli bir faktör (Boratav 1997). Bu süreç içeriye yabancı sermaye akışını hızlandırdı; ancak bu, uzun süreli doğrudan yabancı sermaye yatırımından ziyade, kısa süreli spekülatif *sıcak para* akışı şeklinde bir artıştı. Böyle bir ortamda, yerli ticari bankalar, uluslararası finans piyasaları ile iç piyasa arasında birer aracıya dönüştüler. *Portfolyo yönetimi* esas iş sahaları haline gelirken, bu işlemleri takip eden *dealing-room*'lar bankaların en önemli bölümüne dönüştü. Türkiye'deki yerli bankalar uluslararası finans piyasalarından döviz borç alıp, bu dövizini iç piyasaya ya da hükümete Türk Lirası olarak borç verdi. *Para riski* almaya gönüllü oldukları müddetçe, bu arbitraj bankalar için kârlıydı. Bu dönemde *risk almak*, bankacılık sektöründe olumlu bir nitelik olarak tanımlanmaya başlarken, risk olarak kârlı hale gelen bankaların üst düzey yöneticileri de *yeni tarz profesyonellerin* temsilcileri olarak lanse edildiler.

Böyle bir iş atmosferinde, ülke içindeki şube-ağı aracılığıyla vatandaşların tasarruflarını toplamak bankacılık sektörü için görece önemini yitirirken, küçük şube ağına ve güçlü sınır-aşırı bağlantılara sahip olan küçük bir banka, bankacılık işinden kolayca kâr edebilirdi. Bu sebeple, bankalar bir yandan sınır-aşırı bağlantılar kurmak ve işlemler yapmak için çaba sarf ederlerken, bir yandan da Avrupa, ABD ve

off-shore merkezlerinde banka sahibi olmaya çalıştılar. Öte yandan, bu bankalar şube ağlarını küçültüyor, merkezlerini İstanbul'a kaydırıyor, ayrıcalıklı müşterilerine daha iyi hizmet sunmaya çalışıyor ve uluslararası eğitim programları düzenliyordu. Sektörde meydana gelen tüm bu dönüşümler, sektörün geliştiği ve küreselleşmenin dinamiklerini yakından takip ettiği yönünde işaretler olarak lanse edildi. Yine de, gerek yerli gerekse yabancı bankalar Türkiye'deki üretim sektörüne kredi sağlamak konusunda isteksizdi. Bunun yerine temel olarak riskli fakat kârlı işlemlerden para kazanıyorlardı: Uluslararası finans piyasalarından edindikleri fonları, iç piyasaya borç olarak vermek. Ancak 1994 krizi sermaye liberalizasyonunun diğer yüzünü hemen gösterdi. Kısa sürede yabancı ve yerli yatırımcıların sermayesi Türkiye'den kaçarken, ekonomi otoritelerinin böylesi bir ekonomik istikrarsızlığı denetleyebilmek için pek az imkânları kalmıştı. Nihayetinde, devletin ekonomi alanındaki rolünü azaltmayı öngören sermaye liberalizasyonu, devletin bankacılık sektörünün garantörü olarak bir sonraki dönemde daha fazla rol almasıyla sonuçlandı.

Devlet garantili bireysel bankacılık dönemi (1994-1999):

Sınır-aşırı bağlantılar için bir zamanlar tutkuyla çabalayan yerli ticari bankalar, 1994 krizinden sonra bu tutkularını iç piyasaya yönelttiler. Bir önceki dönemle kıyasladığımızda, gerek 1994 krizi sürecinde yabancı sermayenin iç piyasaya girme konusundaki isteksizliği gerekse de daha sonra ekonomi otoritelerinin sıcak paranın akışını sınırlamaya yönelik aldığı geçici tedbirlerden dolayı yabancı sermayenin ülkeye girişi azalırken, ticari bankalar için sınır-aşırı bağlantılar görece önemini yitirdi ve iç piyasalardan fon toplamaya yöneldiler. 1994 kriziyle birlikte hükümetin tasarruf mevduatlarına sınırsız devlet güvencesi getirmesi, bankacılık sektörünün iç piyasadan kaynak toplamasını kolaylaştırırken, ticari bankalar da iç piyasadan kaynak toplayabilmek için geniş bir şube ağı ve müşteri tabanına sahip olmaya çalıştılar. Sonuç olarak bir yandan daha önce önemsemedikleri kesimleri de müşteri tabanlarına dahil

etmeye çalışırken, diğer yandan da bir önceki dönemde savundukları "küçülmenin" aksine, özellikle küçük bankalar, hem şube hem de personel sayısında hızlı bir büyüme eğilimi göstermeye başladılar. *Bireysel bankacılığın* ön plana geçtiği bu dönemde, artık müşteri çekme, pazarlama ve "prezantabil" olmaya daha fazla önem verilirken, bankacılık sektörünün Türkiye'deki popülaritesi artmaya başladı ve sektörün büyümesi de "gözle görünür" bir hale geldi. Bu süreç kendini, Mecidiyeköy-Maslak aksında gösterişli genel merkezlerin inşası, yeni banka şubelerinin açılması, müşterilere her türlü konforun sağlanması, ATM'lerin kurulması ve bilgisayardan eğitim-danışmanlık şirketlerine kadar bankacılık sektörüyle bağlantılı diğer hizmet sektörlerinin hızla gelişmesi şeklinde gösterdi. Mekânsal açıdan bir önceki dönemden önemli bir farkı, bu dönemde bankacılık sektörü yeniden ülke genelinde daha geniş bir şube ağına sahip olmak için uğraşmaya başladı. İlk bakışta, bu dönemde sektör içinde rekabet ve verimliliği artırabilmek için gerekli olan tüm şartların mevcut olduğu izlenimi çıkıyor: Ortaölçekli bankalar, yeni finansal araçlar, otomasyon ve altyapı yatırımları ve hızla artan sayıda üniversite mezunu kalifiye personel. Görünüştaki bu "başarıya" rağmen, bankaların bu dönemde iç piyasalardan finansal kaynaklar toplamak için, yani yerli mevduat sahibini çekebilmek için birbiriyle girdiği rekabet kısa-görüşlü projelerin uygulanmasına ve aşırı harcamalara yol açarken, sektörde balon-büyümeyi de beraberinde getirdi. Devlet tahvillerinden elde ettikleri kârlar diğer bankacılık faaliyetlerindeki harcamaları karşıladığı sürece, bankalar başta bireysel bankacılık olmak üzere diğer bankacılık faaliyetlerinde aşırı harcama yapmaktan çekinmediler. Aslında bu özel sektörün kamu sektörüne göre daha verimli olduğunu ve daha rasyonel yatırımlar yaptığını öngören egemen öngörüyle ters düşen bir sonuçtu. Nitekim bankacılık sektöründeki bu hesapsız harcamalar sadece "devlete borç verme işiyle" karşılanmış olmuyordu. Aynı zamanda sektör tasarruf mevduatlarına getirilen sınırsız devlet güvencesi sayesinde de korunuyordu. Sonuç olarak,

bu dönemde bankacılık sektörü geçici olarak sınır-ötesi riskli finansal işlemlerinden kaçınmış olsa da, bireysel bankacılık faaliyetlerini geliştirmeye çalışırken uzun vadede riskli ekonomik etkinliklere devam etti.

Uluslararası ve ulusal denetleme ve düzenlemelerin artırıldığı dönem (1999-2003): Yaklaşık bir on yıllık büyümeden sonra, 1990'ların sonunda işler bankacılık sektörü için iyi gitmemeye başladı. Türkiye'de bankacılık sektöründe artan belirsizlik nihayetinde Kasım 2000 ve Şubat 2001 krizleriyle sonuçlandı. Türkiye'de yaşanan bu krizler,¹⁰ Asya (1997) ve Rusya (1998) krizlerinden sonra "gelişmekte olan ülkelerin" finans piyasalarının uluslararası denetleme ve düzenleme mekanizmaları aracılığıyla yeniden yapılanmasını öngören uluslararası programın artçı depremleriydi.

İlk bakışta, Türkiye'de bankacılık sektöründe uluslararası standartların ve düzenlemelerin uygulanması akla yatkın bir uygulama olarak görülebilir. Ancak, bu yeni uluslararası standartların içeriği ve uygulanış biçimi sorunluydu. Asya ve Rusya krizlerinden sonra, kriz ve istikrarsızlığın küresel ekonominin özellikle de finans piyasalarının yapısal bir problemi olduğu ve bizzat küresel ekonominin yeniden yapılması gerektiği daha geniş bir çevre tarafından, daha yüksek bir sesle dile getirilmeye başlandı (bkz. Stiglitz 2002). Ancak, nihayetinde yürürlüğe giren uygulamalar farklı mercilerden dile getirilen eleştirileri göz önüne almaktan ziyade, uluslararası finans piyasalarında borç-verenlerin öncelikleri temelinde şekillendi. Asya ve Rusya krizlerinden sonra uluslararası finans çevreleri, geliştirmekte olan ülkelerin finans piyasalarında daha ihtiyatlı olmayı tercih ederken, bu piyasalardaki riskli konumlarını aza indirmek için bir yandan NIFA'nın¹¹ ilkelerini savunuyor, bir yandan da bu piyasalar-

¹⁰ Türkiye'de 2000 ve 2001 krizlerinin nasıl çıktığına dair bkz. (Akyüz ve Boratav 2003).

¹¹ NIFA (Yeni Uluslararası Finansal Mimari- the new international financial architecture) uluslararası finans piyasalarının yeniden yapılmasını öngören bu yeni reform programını tanımlamak için kullanıyor (Soederberg 2002a; Soederberg 2002b).

dan mümkün olduğu kadar az zararlı çıkmaya çalışıyorlardı (Soederberg 2002a; Soederberg 2002b).

NIFA küresel ekonominin kırılgan ve istikrarsız olduğunu kabul etmesine rağmen, uluslararası spekülative sıcak-para akışının yarattığı istikrarsızlığı önlemek/denetlemek yerine, borç-verenler-merkezli bir yaklaşımdan hareketle, istikrarsızlık ve kriz durumları için erken haber verme ve müdahale mekanizmalarını geliştirerek, gelişmekte olan ülkelerdeki olası krizlerin dünyaya yayılmasını önlemeyi hedefliyordu. Bu yüzden, NIFA uluslararası finans kurumlarının, özellikle IMF'nin, "gelişmekte olan piyasaları" daha yakından denetleme ve gözetlemesini teşvik ediyordu. Bu bağlamda, uluslararası finans kurumları ile güçlü bağlantıları olan iktisatçı Barry Eichengreen, IMF'nin yeni misyonunu açık bir dille şöyle ifade ediyordu: "[IMF] daha az itfaiyeci ve daha çok polis görevini yerine getirmeli. Finans piyasalarıyla ilgili alanlarda uluslararası standartları yerine getirmesi için ülkeler üzerinde polislik yapmalı" (Eichengreen 1999, s.16-17).

Uluslararası finans kurumlarına verilen bu yeni görevin daha önceki yeniden yapılanma programlarından önemli bir farkı olduğuna dikkat etmek gerekiyor: Daha önceki yeniden yapılanma programları kamu sektörünün dönüşümünü hedef alırken, bu yeni misyonda, "gelişmekte olan ülkelerde" özel sektörün özellikle finans sektörünün de yeniden yapılanması, daha saydam ve hesap verebilir olabilmesi öngörülüyordu. Bu arada, uluslararası finans piyasalarını zor duruma düşürmemesi için, iflasın eşiğine gelmiş veya borçlarını ödeme sıkıntısı çeken bankalar için de devletlerin direkt sorumluluk alarak bu şirketlere el koymasını, "serbest piyasa disiplini" öğretme adına talep ediyordu. Sonuç olarak, bir zamanlar gelişmekte olan ülkelerin sorunlarına çözüm olarak görülen yerel özel sektör, ironik bir biçimde problemin bir parçası olarak lanse edilmeye başlandı. Nihayetinde, yirmi yıllık deregülasyon ve özelleştirme uygulamalarıyla ulus-devletlerin ekonomi üzerindeki kontrol ve denetleme mekanizmaları zayıflatıldıktan sonra, şimdi *dünya-çapında* yeni uluslararası denetleme mekanizmaları oluştu-

rulması hedefleniyordu (Akyüz 2002; Soederberg 2002a; Soederberg 2002b).

Yani, krizleri ve istikrarsızlıkları önlemeyi hedefleyen NIFA, küresel ekonominin içindeki hiyerarşik ilişkileri ve bu ilişkilerin yarattığı dengesiz risk dağılımını azaltmayı ya da yok etmeyi hedeflemekten ziyade, toplumun geneline yayılan yeni risk ve belirsizlik mekanizmaları yaratmayı başarmıştır. Nitekim uluslararası bankalar bu riskli ortamdan, devletin sorunlu bankalara el koyması ve bankacılık sektöründe yeni uluslararası denetlenme ve düzenleme mekanizmaları sayesinde kurtulurken, yerel bankalar da bir yandan bu kriz ortamında daha önce büyük bir şevkle hesapsızca müşterilerine verdikleri kredilerin faizlerini birden artırarak bu riskli ortamın maliyetini müşterilerine yüklemişler, diğer yandan da hızla işten-çıkarma politikalarını uygulamışlardır. Öte yandan, birçok yerel ekonomide kriz, istikrarsızlık ve belirsizlik yaratan spekülasyon sıcak-paranın uluslararası akışını kontrol etmeye yönelik tedbirler alınmamıştır. Aksine, "risk yönetimi" dönemin popüler kavramı olurken, riskin kendisi doğallaştırılmıştır.

1999'da Türkiye ve IMF arasındaki stand-by anlaşması, NIFA öngörülerinin Türkiye'de uygulanması için IMF'ye olanak verdi. Kronik enflasyonu ve yüksek faiz oranlarını düşürmeyi planlayan program bir yandan bankacılık sektörünün, özellikle küçük yerel bankaların, alışlagelmiş kâr etme mekanizmalarını zorlarken, diğer yandan da bankacılığın yeniden yapılanması programını yürürlüğe koydurarak; 1) bankacılık üzerindeki denetleme ve düzenleme mekanizmalarını arttırdı -ki BDDK (Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu) bu oluşumun bir parçasıydı,- 2) zayıf bankalara devletin el koymasını sağlayarak bu bankaların sorumluluklarının ve de kayıplarının kamuya mal edilmesine vesile oldu.¹² Sonuç olarak, 2000'lerin başında bankacılık sektörü

¹² 2003 yılı itibariyle, bankacılık sektörünün yeniden yapılanmasının maliyeti 47.2 milyar dolara ulaşmıştı. Bu miktarın 22.5 milyar doları batan bankalar için, 21.9 milyar doları da devlet bankalarının yeniden yapılandırılması (görev kayıpları dahil) için kullanıldı (BDDK

tekrar yeniden yapılanmaya başladı. Uluslararası standartları uygulamak, risk analizi yapmak, sermayesi güçlü banka olmak ve yabancı bankalarla ortaklıklar kurmak¹³ bu dönemki bankacılığın yeni eğilimleri olarak telaffuz edilmeye başlandı.

Bazı temel özelliklerini yukarıda sıraladığımız bu üç alt-dönemi sayfa sınırından dolayı aşağıdaki tablo yardımıyla özetleyebiliriz.

2003a; BDDK 2003b). Oldukça yüksek olan bu miktara, kriz ve sonrasındaki ekonomik daralmanın yarattığı toplumsal maliyetlerin dahil edilmediğini hatırlatmakta fayda var.

¹³ Bankacılık sektöründe uluslararası bağ kurma adına 1990'ların başındaki girişimlerle, 2000'lerin başındaki girişimlerin arasındaki farka özellikle dikkat etmek gerekiyor. 1990'ların başında, Türkiye'deki bankalar yurtdışında yabancı banka edinmeye çalışıyorlardı. 2000'lerin başında ise yabancı bankalar Türkiye'de banka almaya veya ortaklık kurmaya başladılar.

Tablo 1: Finansal Liberalleşme Döneminde Bankacılık Sektörünün Üç Alt-Dönemi

	I. Dönem: Finansal Deregülasyon (1989-1994)	II. Dönem: Devlet Garantili Bireysel Bankacılık (1994-1999)	III. Dönem: Uluslararası ve Ulusal Kontrol ve Düzenlemelerin Artırılması (1999-2003)
Önemli Olaylar	* 1980'lerde etkin olan <i>yeniden yapılanma programlarının</i> sürdürülmesinin zorlaşması * değişen jeopolitik koşullar (SSCB'nin yıkılması ve I. Körfez Savaşı)	* 1994 mali krizi * Yabancı sermaye akışının azalması	* Asya ve Rusya Krizleri * Gelişmekte olan ülkelerin finans piyasalarının daha sıkı gözetlenmesini isteyen NIFA (The New International Financial Architecture) * 2000-2001 mali krizleri * Irak savaşı
Temel Politikalar	* Yabancı sermayeyi çekmek için sermaye hareketlerinin serbestleşmesi	* bankacılık sektörüne yeniden güven kazandırmak için tasarruf mevduatlarına sınırsız devlet güvencesinin getirilmesi * spekülatif, kısa dönemli yabancı sermaye (sıcak para) akışının önlenmesi için tedbir alınması	* IMF ile stand-by anlaşması * Bankacılık sektöründe artan denetlemeler * zayıf bankalara devletin el koyması * devlet güvencesinin kapsamının genişletilmesi
Devlet Borçlanma Mekanizması	* Yerli bankaları <i>aracı</i> olarak kullanarak, uluslararası finans piyasalarından borçlanmak	* Ticari bankaları kullanarak iç piyasadan borçlanmak	* İç borçlanmanın yarattığı baskıyı azaltmak için, uluslararası kurumlardan (IMF ve DB) borçlanmak

Bankacılığın Kurumsal ve Mekânsal Örgütlenişi	<i>İdeal model:</i> Borç alabileceği uluslararası bağlantılara sahip küçük bir banka olmak * yurtdışından borç almayı kolaylaştıracak uluslararası bağlantıların genişletmek (bankaların artan açık-pozisyonları ve riski) *yurtdışında banka edinmek *yurtiçinde şube sayısını azaltmak * İstanbul'da merkezileşmek (little Manhattan) * üst düzey müşterilere hizmet vermeyi hedeflemek (blue-chip şirketler)	<i>İdeal model:</i> Geniş şube ağına sahip büyük bir banka olmak * İç piyasadan fon toplayabilmek için, geniş şube ağı ve çekici hizmetler ile müşteri ağını genişletmek * müşteri çekebilmek için hesapsız harcamalar yapmak	<i>İdeal model:</i> Uluslararası birleşme ve satın almalar (merger ve acquisition) ile yabancı ortaklı, güçlü bir banka olmak * açık pozisyonları düşürerek riskli finansal işlemleri azaltmak * şube ve personel sayısında küçülme
Meslek olarak bankacılık	* Finans sektöründeki, uluslararası bağlantıları güçlü üst düzey yöneticilerin, arzulanan yeni işadamları ve profesyoneli temsil etmesi	* Bankalar arası artan rekabet ve büyüme yarışı sayesinde artan bankacı sayısı * sektör içinde iyi üniversitelerden mezun, <i>genç bankacılar</i> kesiminin belirginleşmesi * sektörde artan kadın sayısı	* Artan işten çıkarmalar, azaltılan ücretler ve iş güvencesinin azalması * bir meslek olarak bankacı prestijinin görece azalması
İdeal bankacının karekteri	* risk almaktan çekinmeyen	* pazarlama yeteneği olan * "prezantabl" olmak	* dikkatli, olası riskleri değerlendiren * kuralları ve düzenlemelere göre işlerini yapan

Sonuç: 2000-2001 krizlerinin gölgesinde küresel reçeteleri tekrar değerlendirmek

Piyasa toplumunun doğru bir eleştirisi, bu toplumun iktisat temelli olmasından ziyade -ki belli bir manada her toplum iktisada dayanır, onun iktisadının kişisel çıkara dayanırılmış olmasıdır. Böyle organize olmuş bir iktisadi hayat tamamıyla doğal değildir, en katı ampirik manada *istisnaidir* (Polanyi 1957, s.249).

Yukarıdaki tablonun da gösterdiği gibi, İstanbul'un küçük Manhattan'ında bankacılık sektöründe süregelen dönüşüm zaman zarfında birçok eğilim gösteriyor. Bu dönüşümler süregelirken, küreselleşme taraftarları her bir eğilimi küreselleşmenin bir işareti saymış ve bankacılık sektörünün küresel ekonominin gidişatına ayak uydurabildiğinin bir göstergesi olarak olumlamışlardır. Hatta bu eğilimlere zaman zaman sektör ötesi bir toplumsal dönüşüm misyonu da yüklenilmiştir. Örneğin, 1990'ların başında bankacılık sektöründeki üst düzey yöneticiler yeni tarz profesyonellerin temsilcileri olarak, Türkiye'de patronları ve siyasetçileri memnun etmeye öncelik veren bilindik "iş yapma" pratiklerine karşı çıkan kişiler olarak sunulmuşlardır (*Ekonomist*, Aralık 29, 1991, s.15). Benzer biçimde, 1990'ların ortasından sonra bankalar yerel tasarrufları toplamak için birbirleriyle rekabet ettiklerinde, müşterilerine iyi hizmet verme stratejileri, özel sektörün kamu sektöründen daha iyi hizmet verebileceğine kanıt olarak kullanılmıştır.

Ancak, Türkiye'nin deneyimine baktığımızda, 1990'ların başında iş dünyasının başarılıları arasında görülen sektörün öncülerinden birçok kişinin adları 2000'lerin başında tekrar banka iflaslarıyla birlikte duyulmaya başlandı. Bir zamanlar bankacılık sektörünün gelişmesinin ve büyümesinin kanıtı olarak zikredilen lüks gökdelenler, daha sonra bankacılık sektörünün 1990'lardaki hesapsız harcamalarına kanıt olarak görüldü. Finansal deregülasyon sonucu Türkiye'ye çekilen yabancı bankalar, belirsizlik durumunda hemen piyasalardan çekilerek krizleri tetiklediler veya derinleştirdiler.

Buradan çıkaracağımız önemli bir sonuç şu olacaktır: Son yirmi yıldır küreselleşme, neoliberalizm ya da serbest

piyasa ekonomisinin kendini alternatifsiz, başat bir program olarak sunmasına rağmen aslında hiç yekpare bir programı olmadığıdır. Küresel reçeteler sürekli değişirken, farklı sosyal ve mekânsal örgütlenme biçimlerine öncelik vererek, hem sektör içinde hem de genel anlamda toplumda farklı iktidar ilişkilerini güçlendirdiler. Bu sonuca varırken dikkat etmemiz gereken önemli bir nokta, "bakın bankacılar da ya da neoliberaler de işlerini bilmiyor" olmamalı. Bu tarz bir yorum kolaycı bir sonuç çıkarmanın ötesinde, güçlü bir şarkiyatçılığı da içinde barındırıyor. Halihazırda Türkiye'de birçok kurum ve toplumsal grup, bir değerinin yaptığı işi bilmediğini iddia ediyor. Kaldı ki 2001 krizinden sonra iş çevrelerinde tam da bu tarz bir yaklaşım vardı. Sektör içinde çalışan veya sektörle bağlantılı olan birçok kişi, Türkiye'deki bankaların işlerini bilmediğini, risk analizi ve iş etiği çerçevesinde çalışmayı bilmediğini telaffuz etmeye başlamıştı ki bankaların içlerinin nasıl boşaltıldığına (hortumculuk) yönelik haberlerin daha çok ilgi görmesinde de bu eğilimin ağırlığını görebiliriz. Bu dönemde "biz adam olmayız" yaklaşımının iş dünyası için de kullanılır olması, belki son yirmi yıldır özel sektör üzerine atfedilmiş olan, her türlü sorunları çözebilecek sihirli değnek imajının kalkması açısından olumludur. Ancak o dönemde ileri sürülmeye başlanan "uluslararası standartların" denetiminde ve yabancı şirket ortaklıkları aracılığıyla "daha iyi işleyecek" bir ekonomi anlayışının egemen olmaya başlamasıyla, hem özel sektör hakkındaki bu sorgulamanın layığı ile yapılmadığını hem de yeni bir şarkiyatçılığın izlerini görmek mümkün.

Sorun bankacılık sektörünün işini bilip bilmemesinin ötesinde, bu dönemde yanlış misyonla yüklenmiş, tanımlanmış olmasıdır. Öncelikle şunu belirtmemiz gerekiyor: küreselleşmeyi veya neoliberal politikaları savunanların, daha önceki uygulamalar hakkındaki eleştirilerinin hepsi de yabana atılacak istekler değildi. Tabii ki kamu hizmetlerinin niteliğinin geliştirilmesi, ekonomik büyüme ve benzeri toplumsal dönüşümler meşru ve anlamlı isteklerdir. Ancak, küresel reçetelerde bu tür dönüşümlerin kaynağı /itici gücü çoğu za-

man yanlış kurgulandı. Bunlar, bankacılar dahil piyasa iştirakçilerinin sanki temel var oluş sebepleri toplumsal refahı artırmakmış gibi, nihayetinde toplumsal refahı tetikleyecek dönüşümleri sağlayacaklarını varsaymaktadırlar. Finansal liberalleşme, yabancı ve yerel bankalar ya da yeni bankacı profesyonellerin böyle bir toplumsal dönüşüm misyonunu taşımalarını garanti eden hiçbir *içkin nitelikleri* yok. Bankacılık sektörünün toplumsal kalkınma misyonunu kendi çalışma ilkesi olarak benimsemesi için de makul, rasyonel bir gerekçesinin olduğunu söyleyemeyiz.

Projeler, ajandalar ve planlar toplumların geleceklerini görebilmeleri ve yönlendirebilmeleri için önemlidir; ancak bu tür öngörüler, toplumun etki alanının dışında bir güç/gerçeklik gibi lanse edilen *küresel piyasa ekonomisi* ve onun muğlak/değişken ilkelerinden ziyade *toplumsal refahı* hedef almalıdır. Her ne kadar bugünlerde popüler kavramı pek de popüler olmasa da, *küresel reçeteler*, "*popüler kalkınma*" programları ile yer değiştirmeli. Toplumlara uygulanan programların, toplumsal refahı, daha geniş toplumsal grupları ve kamusal yararı hedef almasının tek garantisi bu. Bu bağlamda, toplumların geleceğine yön veren program ve projelerin sadece küresel reçeteleri savunanların etkin olduğu bir arenadan ziyade, daha geniş kapsamda yerli ve uluslararası toplumsal grup ve kurumların hem bu programların formüle edilmesinde hem de uygulanışında etkin olabildiği politik ve sosyal arenalarda yeniden şekil verilmesi gerekiyor ki böyle bir anlayışta her zaman ve her toplum için geçerli, standart bir "reçeteye" ulaşmak hedeflenmemektedir (Brohman 1996).

Burada küreselleşme ve küresel reçeteleri sorgulamanın, körü körüne devletçiliği, tüm dünyayla bağlantıların kesilmesini ya da toplumsal dönüşüme yönelik plan yapmamayı savunma anlamına gelmediğine dikkat etmemiz gerekiyor. Küreselleşme taraftarları sanki devlet kurumları ile bir mücadeleye içinde görünürken, küreselleşme eğilimlerine karşı çıkan muhalif hareketler de çoğu zaman kaçınılmaz bir biçimde devletçiliği küreselleşmeye karşı alternatif politika

olarak benimsiyorlar. Ancak, devlet kurumları, uluslararası finans kurumları ve özel sektör (yerli ve yabancı) arasında, ulusaşırı seçkinlerin bir döngüsü (circulation) olduğunu göz önüne aldığımızda, küreselleşme taraftarlarının devlete karşı yürütüyor göründükleri mücadele karmaşık ve yanıltıcı bir süreç. Alışlageldiği gibi *devlet* ve *özel* ikileminden ziyade, toplumda *kamu*, *devlet* ve *özel* (ki ilk iki alan çoğu zaman birbirine karıştırılıyor) olmak üzere üç alanın olduğuna dikkat etmek, halihazırdaki neoliberal uygulamaları incelerken ya da alternatif politikalar geliştirirken daha tutarlı bir yaklaşım sağlamamıza yardımcı olabilir. Bu üç alanın (kamu, özel, devlet) kendilerine ait bağımsız alanları olmasına rağmen, geometrideki kesişen kümeler gibi birbiriyle örtüşen kısımlara da sahip olduğunu düşünebiliriz. Böyle baktığımızda devlet alanı içinde süregelen belli uygulamalar/pratikler çok çabuk özel alanın yararına kullanılabileceği gibi, kamu alanının yani toplumun genelinin yararının genişletilmesi için de kullanılabilir. Tam da bu noktada, küreselleşmeye karşı çıkan hareketler ve programlar, *kamu alanının* diğer iki alanın (*devlet* ve *özel*) içerik ve uygulamalarını değiştirebilme yönündeki gücünü/etkisini geliştirebilecek yollar/alternatifler bulmayı hedeflemelidir. Son dönemde uygulanan NİFA'dan örnek vermek gerekirse, birçok ülkede istikrarsızlık yaratan sıcak-paranın dünya genelindeki spekülatif akışına, bu yerel toplumların yararı gözetilerek, uluslararası kurumlar bazında müdahale etmek mümkündü. Burada teknolojiyi fetişleştirerek günümüz ekonomisinde sermayenin denetiminin artık mümkün olmadığını hemen kabullenmek yerine, aynı teknolojinin olanaklarıyla sermayenin akışının istendiğinde kontrol edilebileceğini görebilsek küreselleşmenin sonuçlarına değil kendisine eleştirel bir gözle bakıp, alternatif politikalar üretebiliriz.

Küresel ekonominin halihazırdaki işleyişini dönüştürmek için yerel ve ulusaşırı politikalar kurgulamak, bu çalışmada değindiğimiz küresel reçetelerin içeriğinden çok farklı bir yaklaşımı gerektiriyor. Oysaki küresel reçeteler toplumlara Darwinci bir küresel ekonomide ayakta kalabilmeyi öğren-

meleri gerektiğini tavsiye ederken, dünya ekonomisinin bu Darwinci içeriğini sorgulamaktan kaçınıyor. Tam da bu noktada, Türkiye’de finans sektörü oldukça çarpıcı bir örnek teşkil ediyor. Bankacılık sektörü, küresel ekonominin taşıyıcıları arasında kabul edilen bir sektör ve sektörün son dönemlerde kat ettiği dönüşümü de göz önüne aldığımızda, alt yapı, teknoloji, kalifiye eleman ve enformasyona ulaşma açısından diğer sektörlerden avantajlı bir durumda. Ancak işin ironik yanı, bu kadar avantajlı bir durumda olmasına rağmen, bankacılık sektörünün bile dalgalanmalara ve krizlere gebe olduğu ve nihayetinde bu krizlerin maliyetinin kamuya yansıtıldığı bir ekonomik sistemde, diğer sektörlerdeki üreticilerin (örneğin tarım sektöründeki üreticilerin ki bu sektörde üretim kararı çok daha uzun zaman önce alınır ve sonradan arzın miktarını ayarlamanın yolları sınırlıdır) dünya serbest piyasasına göre üretimlerini kendi başlarına düzenlemeleri beklenmektedir. Bu bağlamda, Bourdieu “finansal liberalleşmenin” başat proje olarak uygulandığı bir dönemde, herkesin üzerinde düşünmesinin yararlı olabileceği bir durumu şöyle ifade ediyor:

Böyle pasif bir iştirakçilikle, neo-liberal denilen ama aslında tutucu olan bir dünya görüşü gittikçe kök salıyor [ki bu görüş] bireysel üreticilerin rekabetçi isteklerinden başka bir şey tarafından kontrol edilmeyen üretim güçlerinin önceliğini öngören tarihsel kaçınılmazlığa olan köktenci (atavistic) inanca dayanmaktadır. Ve, belki de benim kuşağımdan bu kadar çok kişinin Marksist kadercilikten, neo-liberal kaderciliğe kaymış olması bir tesadüf değildir: Her iki durumda da, ekonomizm politikayı dışlayarak ve azami büyüme, rekabetlilik, üretkenlik gibi bir takım sorgulanamayan hedefleri dayatarak sorumluluk almayı ve harekete geçmeyi engeller. Bir kişinin Bundesbank’ın Başkanı tarafından yönlendirilmeyi kabul etmesi, böyle bir felsefeyi kabul etmektir (Bourdieu 1998, s.50).

Kaynakça

- Akgüç, Öztin (1987) *100 Soruda Türkiye'de Bankacılık*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Aksoy, Tamer (1998) *Çağdaş Bankacılıkta Son Eğilimler ve Türkiye'de Uluslararası Bankacılık: Sistematik ve Analitik Bir Yaklaşım*. Ankara: SPK.
- Akyüz, Yılmaz (2002) "Towards Reform of the International Financial Architecture: Which Way Forward?", *Reforming the Global Financial Architecture: Issues and Proposals*, içinde (der). Yılmaz Akyüz. New York: Zed Books, s.1-27.
- Akyüz, Yılmaz ve Korkut Boratav (2003) "The Making of the Turkish Financial Crisis." *World Development* 31:no.9, s.1549-1566.
- Alp, Ali (2000) *Finansın Uluslararasılaşması: Finansal Krizler, Çözüm Önerileri ve Türkiye Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: YKY.
- Artun, Tuncay (1980) *İşlevi-Gelişimi-Özellikleri ve Sorunlarıyla Türkiye'de Bankacılık*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Ateş, Toktamış (1999) *Osmanlı'dan Günümüze Türk Finans Tarihi*. İstanbul: IMKB.
- BDDK (2003a). *Bankacılık Sektörü Yeniden Yapılanma Programı Gelişme Raporu- (VII)*. Ankara.
http://www.bddk.org.tr/english/publicationsandreports/brsareports/BSRP_progress_October2003.doc
- (2003b) *Banking Sector Restructuring Program Progress Report- (VI)*. Ankara.
http://www.bddk.org.tr/english/publicationsandreports/brsareports/BSRP_progress_April2003.doc
- Beaverstock, J. V., vd. (1999) "A Roaster of World Cities." *Cities* 16 (6), s.445-458.
- Berköz, Lale (2000) "Location of Financial, Insurance, and Real Estate Firms in Istanbul." *Journal of Urban Planning and Development* 126:no.2 75-88.
- Boratav, Korkut (1997) "İktisat Tarihi (1981-1994)", *Bugünkü Türkiye 1980-1995 içinde*, (der.) Sina Akşin. İstanbul: Cem yayınları, s.159-213.
- Bourdieu, Pierre (1998) *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. New York: The New Press.
- Brenner, N., ve N. Theodore. (2002a) "From the "New Localism" to the Spaces of Neoliberalism." *Antipode* 34 (3), s.341-347.

- Brenner, Neil (1999) "Beyond state-centrism? Space, territoriality, and geographical scale in globalization studies." *Theory and Society* 28, s.39-78.
- Brenner, Neil ve Nik Theodore (2002b) "Cities and the Geographies of "Actually Existing Neoliberalism" *Antipode* 34(3), s. 349-379.
- Brohman, John (1996) *Popular Development: Rethinking the Theory and Practice of Development*. Malden: Blackwell.
- Burawoy, Michael vd.(der.) (2000) *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California Press.
- Castells, Manuel (1996) *The Rise of the Network Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Comaroff, Jean ve John Comaroff. 2000. "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming." *Public Culture* 12 (2), s.291-243.
- Cooper, Frederick (2001) "What is the concept of Globalization good for? An African Historian's Perspective." *African Affairs* 100, s.189-213.
- Dezalay, Yves ve Bryant G. Garth (der.). (2002a) *Global Prescriptions: The Production, Exportation, and Importation of a New Legal Orthodoxy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- (2002b) *The Internationalization of Palace Wars: Lawyers, Economist, and the Contest to Transform Latin American States*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eichengreen, Barry (1999) *Toward a New International Financial Achitecture: A Practical Post-Asian Agenda*. Washington, DC: Institute for International Economics.
- Ercan, F. (1996) "Kriz ve Yeniden yapılanma sürecinde Dünya Kentleri ve Uluslararası Kentler: İstanbul." *Toplum ve Bilim* 71, s.61-96.
- Escobar, Arturo (1995) *Encountering Development The Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ferguson, James (1999) *The Expectations of Modernity: Myths and Meaning of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.
- Friedmann, J. (1986) "The World City Hypothesis." *Development and Change* 17 (1), s. 69-84.
- George, Susan (2000) "A Short History of Neoliberalism: Twenty Years of Elite Economics and Emerging Opportunities for Structural Change." *Global Finance: New Thinking on*

- Regulating Speculative Capital Markets*, içinde (der.) Walden Bello vd. New York: Zed Books, s.27-35.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Gowan, Peter (1999) *The Global Gamble: Washington's Faustian Bid for World Dominance*. New York: Verso.
- Gürsoy, Ahmet vd. (1995) *Şişli 2020*. İstanbul.
- Hacisalihoğlu, Yaşar (2000) *Küreselleşmenin Mekânsal Etkileri ve İstanbul*. İstanbul: Akademik Düzey Yayınları.
- Held, David (1991) "Democracy, the nation-state and the global system." *Economy and Society* 20 (2), s.138-172
- Held, David vd. (1999) *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*. Stanford: Stanford University Press
- Hirst, P. ve G. Thompson (1996) *Globalization in Question*. Cambridge: Polity Press
- Keyder, Çağlar (1992) "İstanbul'u Nasıl Satmalı?" *İstanbul*, 3 s.80-85.
- Keyder, Çağlar ve Ayşe Öncü (1993) *Istanbul and The Concept of World Cities*: Friedrich Ebert Foundation.
- Keyder, Çağlar (der.) (1999) *Istanbul: Between the Global and the Local*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Knox, P. (1995) "World cities in a world-system." *World Cities in a World-System*, içinde (der.) Paul L. Knox ve Peter J. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, s.3-20.
- Kongar, Emre, ve Taner Berksoy (2001) *2000'li Yıllarda Dünya Turizm ve Ticaretinde Yeni Bir Mezke: İstanbul*. İstanbul: İTO.
- Lerner, Daniel (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York: Free Press.
- Martin, Ron (1999) "The New Economic Geography of Money." *Money and the Space Economy*, içinde (der.) Ron Martin. Chichester: Wiley, s.3-27.
- Massey, D. (1994) *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1999) "Imagining Globalization: Power-Geometries of Time-Space." *Global Futures: migration, environment, and globalization*, içinde (der.) Avtar Brah. Basingstoke: Macmillan Press, s.27-44.
- McMichael, Philip (1996) "Globalization: Myths and Realities," *Rural Sociology* 61(1) s. 25-55.
- 2000. *Development and Social Change*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.

- Ohmae, Kenichi (1995) *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*: Free Press.
- Ong, Aihwa (1999) *Flexible Citizenship: the Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Pauly, Louis W. (1997) *Who Elected the Bankers?: Surveillance and Control in the World Economy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Peck, J., ve A. Tickell (2002) "Neoliberalizing Space." *Antipode* 34 (3) s.380-404.
- Pieterse, Jan Nederveen (2002) "Fault lines of Transnationalism: Border Matters." *Bulletin of the Royal Institute of Inter-faith Studies* 4 (2).
- (2004). *Globalization and Culture: Global Melange*. New York: Rowman & Littlefield.
- Polanyi, Karl (1957) *The Great Transformation: the political and economic origins of our time*, Beacon Press.
- Robertson, Roland (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Newbury Park: Sage.
- Sak, Güven (1995) *Public Policies Towards Financial Liberalization: A General Framework and an Evaluation of the Turkish Experience in the 1980's*. Ankara: Capital Markets Board.
- Sassen, Saskia (1991) *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press.
- (1994) *Cities in a World Economy*. Thousand Oaks CA: Pine Forge/Sage.
- (1998) *Globalization and Its Discontents*. New York: The New Press.
- (2000a) "Cracked Casings: Notes toward an Analytics for Studying Transnational Processes," *Sociology for the Twenty-first Century: Continuities and Cutting Edges*, içinde (der) Janet L. Abu-Lughod. Chicago: University of Chicago Press, s.134-145.
- (2000b) "Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization." *Public Culture* 12 (1), s. 215-232.
- Sayer, A. (1991) "Behind the locality debate." *Environment and Planning A* 23, s.283-308.
- Smith, David A., vd. (der.) (1999) *State and Sovereignty in the Global Economy*. New York: Routledge.
- Smith, Michael Peter (2001) *Transnational Urbanism: Locating Globalization*. Malden: Blackwell Publishers.
- Smith, Michael Peter ve Luis Guarnizo (der.) (1998) *Transnationalism from Below*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

- Soederberg, Susanne (2002a) "The New International Financial Architecture: Imposed Leadership and 'Emerging Markets'." *Socialist Register* s.175-192.
- (2002b) "On the contradiction of the New International Financial Architecture: another procrustean bed for emerging markets?" *Third World Quarterly* 23 (4), s.607-620.
- Sönmez, M. (1996) *İstanbul'un İki Yüzü, 1980'den 2000'e Doğru*. Ankara: Arkadaş.
- Stiglitz, Joseph E. (2002) *Globalization and its Discontents*. New York: W.W. Norton & Company.
- Teivainen, Teivo (2002) *Enter Economism Exit Politics: Experts, Economic Policy and the Damage to Democracy*. New York: Zed Books.
- Şentürk, Yıldırım (2001) ""Conceptual cities" versus "Problematic Cities" Reconsidering Third World Cities Narratives.", *The Second semi-annual workshops of the Transnational Studies Seminar at the Department of Sociology, UIUC*'de sunulan tebliğ
- Şentürk, Yıldırım (2004) *"Little Manhattan" in the Shadow of Global Prescriptions: the Spatial and Social Restructuring of Banking Sector in Istanbul in the Era of Financial Liberalization*, doktora tezi, University of Illinois at Urbana-Champaign, Sociology Department.
- Uzunoglu, Sadi vd. (2000). *Bölgesel Finans ve Hizmet Merkezi: İstanbul*. İstanbul: ITO.
- Wilson, David ve Pamela Moss (1997) "Spatiality Studies in Urban Geography." *Research in Urban Sociology* 4 1-24.
- World Bank (2001) *Finance for Growth: Policy Choices in a Volatile World*: World Bank and Oxford University Press.
- World Bank (2003) *Turkey Country Assistance Strategy*, World Bank.
- Yeldan, Erinc (2001) *Küreselleşme Sürecinde Türkiye Ekonomisi*. İstanbul: İletişim.

I. BÖLÜM

MEKÂNI KURGULAMAK, HAFIZA-MEKÂNLAR

MEKÂN-ZAMAN-ANLAM: SAİT FAİK ÖYKÜSÜNDE ADA

Sibel YARDIMCI*

Tuğba DOĞAN**

"Sait Faik benim anladığımca ve de gerçekte bir ada kadar ıssız ve yapayalnızdır. Ve kimselere, Pançolara bile açılmadığı, 'kavun acısı' bir acısı vardır." (Ece Ayhan)

"Sait Faik Adalı Abasıyanık'ı tanımakla yeni bir ada keşfetmiş kadar sevinebilirsiniz" demiş Abidin Dino, "Adalı'nın adası bir dünyadan büyüktür, içinde her şey var" (aktaran, Sönmez, 2007: 29). Gerçekten de büyüktür Sait Faik'in adası. Adaları. Edebiyatta sıkça başvurulanan çok anlamlı, çok katmanlı "ada" imgesi Sait Faik'in öykülerinde de belirleyici bir iz bırakır. Bu öykülerde ada(lar), bir arka plan olmaktan çok, hikâyeyi kuran, oradaki ilişkileri şekillendiren belirleyici bir zaman-mekân kategorisi olarak karşımıza çıkar. Sait Faik, Burgaz'ı yazar sanırsınız ama bir kurgu, bir edebi imge olarak ada, "gerçek" bir mekânın doğrudan temsili olmaktan çok, bir karşılaşmalar ve ilişkiler düğümü; bu düğümün bağlanıp çözüldüğü bir kesişim noktasıdır. Bu noktanın özellikleri nelerdir? Burada zaman ve mekân nasıl kurulur? Bu zaman-mekânın olanak tanıdığı karşılaşmalar nelerdir? Bizim bu çalışmada amacımız, "Haritada Bir Nokta", "Ağıt", "Bir Kaya Parçası Gibi" ve "İp Meselesi" öykülerinden yola çıkarak, bu sorulara cevap aramak; Sait Faik'in adalarına,

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi.

** Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili Edebiyatı bölümünde yüksek lisansını sürdürmektedir.

bu adaların diğer belirleyici bir zaman-mekân olarak “kent”le ilişkisine bakmak.

Edebiyatta zaman-mekân denildiği vakit, kuşkusuz akla önce Bakhtin’in “kronotop” kavramı gelir. Bakhtin’e göre kronotop edebiyatın biçimsel anlamda kurucu kategorisidir (2001: 316). Yunanca *kronos* (zaman) ve *topos* (mekân) kelimelerinin birleşmesinden oluşan bu terim, bir anın bir mekânda billurlaşmasını anlatır. Yalnız kronotop her şeyden önce bir temsildir; dolayısıyla bu billurlaşmayı edebiyat metinleri üzerinden düşünmek gerekir. Başka bir deyişle, metin içinde ifade bulan “o an” ve “o mekân”ın bir arada oluşları özgül bir anlam yaratır. Bu bir arada oluşta “zaman dokunulur ve görünür hale gelir; [kronotop] anlatıdaki olayları somutlar, cisimleştirir, onlara yaşam kazandırır. Bir olay iletilebilir hale gelir, bilgiye dönüşür, kişi olayın geçtiği yer ve zamana dair kesin bilgi verebilir hale gelir” (age: 324). Böylece Bakhtin, hem yalnızca zamansal ilişkiler üzerine kurulagelen edebiyat incelemelerine mekânı da dâhil etmiş olur; hem de zamanın ve mekânın birlikte düşünülüp ele alınması gerektiğini hatırlatır.

Bakhtin, roman tarihine damgasını vuran çok sayıda farklı kronotop bulgular. Örneğin “yol kronotopu” Antik Yunan edebiyatından şövalye romanına sıkça okuyucu karşısına çıkar. Bunun nedeni, yol kronotopunun zengin bir imgeleme olanak vermesidir: yolda birbirinden büsbütün farklı hayatlar, deneyimler, hikâyeler “rastlantısal” bir biçimde karşılaşılabirler, kesişebilirler. Yol kronotopunun yetkin örnekleri olarak Petronius’un Satrikon’unu, Apuleius’un Altın Eşek’ini, Cervantes’in Don Kişot’unu gösteren Bakhtin, bütün bu anlatılarda yolun “hem yeni başlangıçların hareket noktası hem de olayların sonuçlandığı yer” olma özelliğiyle, zamanın “adeta mekânla kaynaşarak mekânın içine aktığı” bir anlatılar zincirini mümkün kıldığını vurgular (age: 317, 318).

Ada imgesinin birçok yazarın ilgisini çekmiş olmasının da tıpkı yol gibi “olanaklı” bir imge olmasından kaynaklandığı

düşünülebilir. Zira “ada” da “yol” gibi, farklı anlam katmanlarına ayrışmaya ve bütün bu anlamları içermeye teşnedir. Adanın pekâlâ çeşitli öykülerde tekrar eden bir kronotop olduğunu, Sait Faik’in edebiyatında ada kronotopunun bulgulanıp hususi bir mesele olarak ele alınabileceğini söylemek mümkündür.¹

Burada hatırlanması gereken nokta, bir edebi metindeki zaman-mekân temsiliinin (“kronotop”un), o metnin ortaya çıktığı “gerçek” yer ve zamandan ve o yer/zamandaki zaman-mekân algısından bağımsız olamayacağıdır. “Gerçek ve temsili dünyalar, kaynaşmaya ne denli güçlü bir biçimde direnirse dirensin, [...] bu kaçınılmazdır” diye yazar Bakhtin (age: 328). Yine de, burada söz konusu olan örtüşme, *doğal* zaman-mekân ile *metindeki* zaman-mekân arasındaki bir özdeşlik olarak ortaya çıkmaz. Döneminin tarihsel ruhunu birebir yansıtan bir ayna işlevine sahip edebi metin fikrinden ziyade Bakhtin’in burada vurguladığı şey dilin tarihselliğidir. Hususi bir zaman-mekânda ortaya çıkan dil ve bu dildeki temsil (yani metin), içinde üretildikleri bu koşulların izlerini taşırlar. Kronotop da metinseldir, kurgusaldır ama dilsel olduğu ölçüde *gerçek* dünya, tarih, coğrafya ona sızar.

Bu anlamda (ve yalnızca bu anlamda) yazılan her şey otobiyografiktir. Biz de Bakhtin’in tabiriyle “nahif biyograficiliğe” (age: 328) kapılmadan, yazar-yaratıcı ile bir insan olarak yazar arasında eksiksiz bir koşutluk kurma tuzağına düşmemeye çalışarak, genel bir ada imgesine değil, Sait Faik’in adasına/adalarına bakmaya çalışacağız.²

¹ Bakhtin’in kendisi de, “tartışmakta olduğumuz zaman-uzamlar[ın ...] roman türünün yüzyıllar boyunca biçimlenmiş ve gelişmiş olan özel çeşitlerinin merkezinde” yattığını; ancak “edebi imgelerin herhangi biri veya hepsi[nin]”; ve hatta “bir imge deposu olarak dil[in] de esasen zaman-uzamsal” olduğunu vurguluyor. (age:325).

² Yine de biyografik bir not:

Sait Faik Abasıyanık, 19 Kasım 1906’da Adapazarı’nda doğdu, çocukluğu burada geçti. İlköğrenimini Rehber-i Terakki okulunda yaptı. Ortaöğrenimine başladığı İstanbul Erkek Lisesi’nde derslerden sıkıldı, öğretmeninin minderinin altına iğne koydu, okuldan atıldı. Aynı yıl ilk öyküsünü; İpekli Mendil’i edebiyat dersi

Birbirinin Ötekisi: Kent ve Ada

Yaşamına ve yapıtına baktığımızda göze çarpan ilk husus, Sait Faik'in adaya neredeyse tutkulu bir bağ ile bağlı olduğudur. 1938'de ailesinin, Burgaz adasında satın aldığı köşk, yazarın ilkin sadece yazları gittiği bir evken daha sonraları devamlı yaşadığı yer halini alacaktır. Sait Faik yazabilmek için adaya taşınmayı seçecek; ama bu tercih yazar için kent yaşamından kopuk olmak anlamına gelmeyecek, bilakis onu bu yaşamın kendisine doğrudan bağlayacaktır. Sait Faik'in pekâlâ bir "yok-yer"³ olarak adlandırabileceği-

ödevi olarak yazdı. Sürgüne gönderildiği Bursa Lisesi'nden 1928'de mezun oldu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü'ne kaydını yaptırdı, bitirmedi. İki yıl sonra babasının isteği üzerine İktisat eğitimi için İsviçre'ye gitti. Bir süre sonra İstanbul'a dönebilmek için Fransa'ya geçti fakat Paris üzerinden Türkiye'ye dönerken fikir değiştirip Grenoble'a geçti. 1934'te İstanbul'a döndü, 1935'te Halicioğlu Ermeni Yetim Okulu'nda Türkçe öğretmenliği yapmaya başladı. Ne var ki yaramazlık eden öğrencilerini susturamadığı için bu işi de bıraktı. 1936'da babasının kendisi için açtığı hububat alım satım dükkânında dikiş tutturamadı, boş dükkânın anahtarını babasına iade etti. Aynı yıl ilk kitabı Semaver'i yayın maliyetini karşılayan babasının sayesinde bastırdı. 1945'te hastalandı, 1951'de tedavi için gittiği Paris'te doktorun hastalığının ciddiyetiyle ilgili yaptığı konuşmalardan ürktü, tedaviye başlamadan İstanbul'a döndü. 1948'de bir süredir devam eden hastalığının kesin teşhisi siroz olarak konuldu. 23 Ocak 1953'te sanatı hanesinde "yok" yazan, hiç kullanmadığı pasaportunu aldı. 5 Mayıs 1954'te şiddetli bir krizle; yemek borusu kanamasıyla başlayan kan kaybı nedeniyle komaya girdi. 11 Mayıs 1954'te öldü. 9 öykü, 1 şiir kitabı, 2 romanı, 2 röportaj-öykü kitabı ve diğer türlerde 4 kitabı ve Georges Simenon'dan yaptığı bir çevirisi bulunmaktadır. Sabahattin Kudret Aksal, Melih Cevdet, Orhan Veli, Nurullah Ataç, Samet Ağaoğlu, Abidin Dino, Leyla Erbil, Yaşar Nabi Nayır, Orhan Kemal, Haldun Taner arkadaşlarından bazılarıdır. Sait Faik, Sabahattin Ali'nin Türk edebiyatının en iyi öykücüsü olduğunu söyledi. Peyami Safa ve birçok başkaları tarafından kimi zaman tam bir komünist sempatiçanı olmakla kimi zaman da toplumsallıktan uzak olmakla, kendi mahvına yol açacak bir bohem hayatın içinde savrulmak ve ömrünü ve yazını tüketmekle suçlandı (bkz. Sönmez, 2007).

³ "Eğer bir yer, ilişkiselliği, tarihselliği ve kimlikle ilişkisi üzerinden tanımlanıyorsa, tarihsel, ilişkisel veya kimlikle ilişkili olarak tanımlanamayan mekân da yok-yer olacaktır" der Augé (1995: 77-78; ayrıca bkz. 2001). Yerlerin öyküleri açıktır, okunabilir; buradaki kimlikler, ilişkiler anlaşılabilir; oysa yok-yerler bu çabaları boşa

miz ada vapurlarıyla İstanbul (kent) ve Burgaz (ada) arasındaki gidiş gelişleri, onunla, öykülerinde hep belirgin bir zıtlık ilişkisi ekseninde kurduğu kent ve ada arasına belli bir mesafe koyar. Nitekim öykülerin çoğunda başkarakter de olan yazar-anlatıcıyı Sait Faik genellikle ne tam kentli ne de tam adalı bir kişi olarak kurgular. Bu kişi, kimi zaman karışık kent hayatına adapte olmakta güçlük çeken bir aylak, kimi zaman da ada sakini sıradan insanın gündelik hayatına tanık bir münzevidir. Sait Faik'in öykülerinde var olan bu gerilimin, yüklendiği anlamlar bakımından birbirine zıt iki kronotop olan kent ve adanın farkına dayandığı söylenebilir. Nitekim bu yazıda konu edilen öyküler üzerinden de açıkça görülmektedir ki ada kentin, kent adanın ötekisidir ve bu iki kronotop her türlü ötekilik fikrinin gelip dayandığı bir ilişkiyle, yani ancak karşılıklı olarak mümkün ve var olma ilişkisi ile birbirine bağlıdır.

"Olumlu" imgelerle donatılan adaya karşılık "olumsuz" nitelikleri öne çıkarılan bir kent fikrinin ortaya konduğu iki temel örnek olarak "Bir Kaya Parçası Gibi" ve "İp Meselesi" öykülerine bakılabilir. Sait Faik'in bu öyküleri, sırasıyla 1952 ve 1947 yıllarında *Varlık Dergisi* ve *Yeni Asır*'da yayınlanmıştır.

"Bir Kaya Parçası Gibi" Burgaz adadan balık tutmak üzere sandalla Kınalıada'ya doğru yola çıkan iki adamın hikâyesidir (2008a [1952]). Adamlardan biri hikâyenin anlatıcısı, diğeri ise Vasili adındaki balıkçıdır. Öykü, kahramanların

çıkartır. Augé yok-yerlere örnek olarak havaalanlarını verir; yolcuların kimliklerini, hayatlarını çok da ele vermediği, anlık karşılaşmaların, geçiciliğin mekânları. Ada vapurları böyle yerler olarak düşünülebilir pekâlâ: Birbirini tanımayan, her biri kendi zaman-mekânında yaşayan yolcuların, geçici bir süre için bir araya geldiği yerler. Ama ada vapurlarının güzergâhı sürekli değişmez; adalara sıkça gidip gelenler bir süre sonra tanıdık yüzlere rastlamaya başlarlar. Dolayısıyla ada vapurlarının bir yok-yer olma özelliklerini, adanın yerleşik sakinlerinin seyahat ettiği zamanlardan -örneğin kış mevsiminden- ziyade yolcuların görece heterojen bir yapı arz ettiği zamanlarda -örneğin adayı gezmeye ve ziyarete giden geçici misafirlerin yoğunlaştığı yaz mevsiminde- daha güçlü bir biçimde taşıdıklarını söylemek mümkündür.

büyük bir sis örtüsüyle kaplı denizde yollarını bulma çabalarıyla açılır: Anlatıcı ve Vasili Burgaz'ı biraz evvel geride bırakmış, göz gözü görmeyen denizde sezgisel olarak yaklaştıklarını bildikleri Kınalı'ya doğru ilerlemektedir. Anlatıcı, tam olarak nerede olduklarını bilememekten tedirgin ve balıkçıya sorular sormaktadır; Vasili ise hayatını bu sulardan kazanan bir adamın aşinalığı içinde rahattır. Bir süre sonra gözleri Kınalıada olduğunu anladıkları kara parçasını seçmeye başlar, ortaya çıkan görüntü anlatıcıyı büyülemiştir:

Sonra harikulade bir manzara başladı. Serap kelimesinin Türkçesini bilsem serap diyebilirdim... Evvela kırmızılar, sonra sarıların, sonra koyu esmerlerin, sonra daha açık esmerlerin göğün içinde parça parça, renk renk, silik silik... Sanki yeni yaratılıyormuş gibi bir toprak, bir kara oyunu başlamıştı... Önümüzde uçuk, manasız, hatta garip renklerle boyanmış bir duvar vardı. Bu duvarın boyunca sürü sürü ressamın mücerretten müşahhasa, kaostan şekle doğru giden, bir oyundur oynuyorlardı... (age: 37)

Bulundukları yerde sabitlenip balık tutmaya başlarlar, bir yandan da anlatıcı Kınalı'yı seyre devam etmektedir. Onu kusursuz bir Van Gogh tablosuna benzetir. Durmadan değişen, ışığın ve güneşin farklı halleriyle bambaşka güzelliklere bürünen bu kara parçası; Kınalıada, bütün ihtişamı ve davetkârlığıyla önlerinde durmaktadır. İçi büsbütün yaşama sevinciyle dolan anlatıcı şöyle bitirir sözünü:

O zaman kendimi hikâye ve masaldan sıyrılmış bir halde, küçük bir sandal içinde Kınalının تنها bir kayasının beş on metre ötesinde ekmek parası için dünyanın, İstanbul'un bir kayasının, denizinin bir sandal parçasında saydıklarım gibi mesut buldum (age: 39).

Görüldüğü gibi, öyküde anlamı kuran ada imgesidir. Anlatıcının Vasili ile girdiği diyalogu ete kemiğe büründüren, bu iki kişinin bir adadan diğerine gidiyor olmalarıdır. Okuyucuya duyurulan iç sesin dillendirdiği tasvir de, ancak anlatıcının güzelliği karşısında büyüldüğü bir adadan bah-

sediyor olduğu bilindiğinde anlam kazanır. Yoldaki belirsizlik ada belirdiğinde çözülür. Sis dağılırken, “kırmızıların, sonra sarıların, sonra koyu esmerlerin, sonra daha açık esmerlerin” arasında, (günün) zaman(ı) görünür hale gelir; yaşadıkları an, ada imgesinde billurlaşır. Tam da o yerde ve o zamanda bulunmuş olmasından dolayı, anlatıcı saadetinin farkına varabilir.

“İp Meselesi” adlı öyküde ise küçük bir zaman diliminde tanıklık ettiği bir olayın bir adama düşündürdüklerini okuruz (2008b [1947]). Bu öyküde kent, yukarıdaki ada tasvirinin tam aksine bir kokuşmanın, iletişimsizliğin, çürümüşlüğü, kötücüllüğün mekânı olarak tasvir edilir. Öykü kişisi (bu öyküde anlatıcıdan farklıdır), kenti terk etmek üzere yola çıkmıştır, bir müddet yürüdükten sonra geriye dönüp baktığında “pis bir ufuk parçasının hareketsiz birikmiş” olduğunu görür. Bu pis hava birikintisinde cisimleşen kentin ta kendisi; evleri, insanları ve ilişkileridir.

Şehir birbiri üzerine yığılmış kat kat evler, ışıklar, karyolalar, örtüler, sofralar, bardaklar, kadehler, pırlantalar, altınlar içinde korkunç bir hazine, canlı bir hazine gibi kapaklarını kaldırmış; ne muazzam şey! Korkutuyor insanı (age: 33).

Adam düşünür; şehri terk etmek, onunla mücadele etmiyor olmak erkekliğin şanından mıdır? Ne var ki kalıp mücadele etmek kendisine göre değildir; bu dünyada sineklerin, beygirlerin, hamam böceklerinin bile bir yeri ve işlevi vardır da insanoğluna gelince, durum daha karmaşıktır. Öykü kişisi kenti müthiş bir kalabalıkla kaynayan bir yer olarak görmektedir, bu yerde kendisi gibi hiçbir işe yaramayacak birinin yaşama ve var kalma hakkı yoktur. Kentin iç mekânlarında, evlerde yaşananları geçirir zihninden, kent insanının ikiye bölünmüş, tekinsiz, göz yummaya ve rızaya dayalı ilişkilerini düşünür: “Bir adam sokakta cüzdanını çıkarıyor: elli liralıklar, beş yüzlükler [...] Nasıl kazanılır, nasıl cüzdana bu kadar para yığılır?”(age). Sonra kendi yaptıklarını düşünür; bir gün boyunca yaptığı rutin şeyleri; bir önceki gün yazdıkla-

rını götürüp bir adama vermiş, bunun karşılığında para almıştır. Öykü kişisi belli ki yazardır, fakat “gerçek” dünyanın o denli dışında yaşamaktadır ki, emeğinin karşılığında para kazanmış olmasını dahi sorgular: “Nasıl olabilirdi? Kafasındaki fanteziye bu adam nasıl para verirdi?”(age).

Ama ona kenti terk etme kararını verdiren olay daha başkadır. Adamın yanı başında bir kadın, hamalın birini koldundan tutup yakalamıştır. Polise hamalın kendi ipini çaldığını söylemekte, adamdan şikâyetçi olmakta, hamal ise yalvar yakar inkâr etmektedir. Kadın suçlamasını sürdürür, hamal polisin de üzerinde kurduğu psikolojik baskı sonucunda kadına küfe taşımakta kullandığı ipi vermeyi teklif eder, kadın şaşırtıcı bir biçimde kendisinin hiçbir işine yaramayacak fakat bu hamal için vazgeçilmez önemdeki, yağlı, kararmış ipi almayı kabul eder ve uzaklaşır.

“İşte o anda içini şehirden bir nefret, bir korku, bilinmez bir panik sardı. Şehri bırakıp gitmeliydi. Nereye olursa olsun... Bu şehri bırakmalıydı. Dağlarda yatmalı, subaşlarında garipler gibi su içmeli, köylerden ekmek dilenmeli, şehirli görünce yol değiştirip koşa koşa kaçmalı, samanlıklarda yatmalı, dağlardan üzüm çalmalıydı [...]Tepeye doğru yürümeye başladı... İşte şehirden kaçıyordu” (age: 35).

Adanın ve kentin birbirinden ne kadar farklı olduğunu belki de en iyi anlatan, bilge-balıkçı Apostol’dur. İlk olarak 1952’de *Varlık*’ta yayınlanan “Ağıt” öyküsünün kahramanıdır Apostol (2008c [1952]). Anlatıcıya balık tutmanın inceliklerini anlatır; istakozun neden kötü kokan bir canlı olduğunu açıklar. Ama bu açıklama aynı zamanda adada yaşamak ve para kazanmakla, şehirde yaşamak ve para kazanmak arasındaki farkı da açığa vurur: “Ben bir şey diyeyim mi sana? Para kazanmak kokulu, pis iştir ama kokudan kokuya fark vardır. Kimi koku benimkisi gibi aşikârdır. Kimisi de gizli” (age: 45). Apostol’un anlatıcının adaya bir aylığına uğramadığı günlerin birinde sandalında ölü bulunmasıyla finale taşınan öyküde, anlatıcı da balıkçının görüş açısını benimser: denizden ekmeğini çıkarmak zorlu bir iştir belki ama sıradan

hayatın (kentin) içinde para kazanmaktan çok daha sahibi olduğu da su götürmez.

Ağır öyküsünde de, ada imgesi bir olayın arka planı olmaktan çok, o olaya anlamını veren bir zaman-mekân olarak ortaya çıkar. Apostol'un sözcüklerini ete kemiğe büründüren yine adalı/adada olmasıdır. Başka bir deyişle tam da adada geçtiği için öykü o şekilde kurulmuştur. Kentin zaman-mekânından farklı, insanların yarı-bilge ("Bir Kaya Parçası Gibi"nin denizi bilen, suskun Vasili'sini de hatırlayalım), para kazanmanın sahibi bir iş olduğu bir yerdir ada. Mekân ve zaman başkaca örgütlenir, işler başka türlü yapılır, insanlar arasındaki ilişkiler başka başka düğümlenir. Kentin karmaşık, karanlık mekânının karşısına adanın birbirine geçen renkleri çıkar. Zamana para değil, günün ritmi egemendir adada. Bu anlamda, ada ve kent birbirinin ötekisidir.

Bu ötekileştirmeyi daha iyi anlayabilmek için, Foucault'nun heterotopya kavramına başvurmak yerinde olacaktır (2005). Foucault'ya göre mekân boş bir boyut değildir; bu nedenle de, toplumu ve özneliği de kuran (iktidar) ilişkiler(i) bütünü içinde anlaşılması gerekir. Mekânı kuran, mevkileri şekillendiren bu ilişkilerdir. Her bir mevki ilişkisel olarak belirlenir; bir ötekine indirgenemez veya başka mevkilerle üst üste konamaz (age: 294). Bu mevkilerin bazıları ayrıcalıklıdır yazara göre. Tüm diğer mekânlarla ilişki içinde oldukları halde, onları yadsır; onları hem temsil eder hem tersine çevirirler. "Karşı-mevkiler" olarak nitelendirdiği bu mekânlara Foucault ütopyalari ve heterotopyalari örnek gösterir. Ütopyalar gerçektir ama toplumun gerçek mekânıyla bir analogi ilişkisi içinde bulunurlar, bu nedenle bu tersine çevirmenin en iyi görüldüğü yerler ütopyalar değil heterotopyalardır. Söz konusu ilişkiler bütünü içinde kuruldukları halde, "ahensiz" mekânlardır heterotopyalar (Nalçaoğlu, 2002: 128). Hem sözcükleri ve hem de şeyleri bir arada tutan bu ilişkiler bütünü, bu düzeni alttan alta imha ederler. Bu açıdan heterotopyalar hem söylemsel (daha çok *Kelimeler ve Şeyler*'de vurgulandığı üzere) hem de

(*Başka Mekânlara Dair*'de örneklendirildiği gibi) söylem-dışı bir nitelik taşırlar (age).

Sait Faik'in, gerçek adaları çağrıştıran fakat elbette onlardan farklı adaları da bizce bir heterotopya olarak değerlendirebilir. Bir yandan, yukarıda özetlediğimiz 'ötekilik' üzerinden kenti yadsır; öte yandan da aşağıda, "Haritada Bir Nokta" öyküsü üzerinden açıklayacağımız üzere onu kendi içlerinde teşhir ederler. İstanbul'da ama tamamen onun parçası olmayan; hem kısmen tecrit halinde hem nüfuz edilebilir yerlerdir adalar (burada adanın anakaraya uzaklığı da düşünülebilir, kurgunun *gerçeğe* uzaklığı da). Üretim ve insan ilişkilerinin farklı örgütlendiği bu yerlerde, mekânın kurulumunu "hükümleri altına alan" (Foucault, 2005: 294) boş vakit-çalışma zamanı gibi karşıtlıklar silikleşir: Kentlinin boş vakitlerini geçirmek için girdiği işler (balık tutmak gibi) burada başlı başına ekmek kapısıdır.

Zamanın akışı açısından da, adalar farklı bir nitelik taşırlar. Buralarda yaşayanlar için de ziyaretçiler için de zaman döngüseldir. Şehirlinin günleri çalışma saatlerine göre düzenlenirken, öykülerdeki adalıların çalışması güneşin döngüsüne göre biçimlenir. Ziyaretçiler içinse bu döngüsellik mevsimlerle ilişkilidir. Sıcak günlerin gelişyle adalar ziyaretçilerle dolar, vapurlar sıklaşır, tezgâhlar açılır. Benzer bir tasviri Foucault panayırlar için yapmıştır: "şehirlerin kıyısındaki bu olağanüstü, boş mevkiler, yılda bir ya da iki kez barakalarla, sergilerle, tuhaf nesnelerle, güreşçilerle, yılan-kadınlarla, falcı kadınlarla dolar" (age: 299). Foucault zamanın "en önemsiz, en geçici, en eğreti gibi görünen şeyler etrafında" örgütlendiği bu tür yerleri şenlik kipindeki heterotopyalar olarak adlandırır. Nitekim adalarda da (yaz) zaman(ı) kentliye en geçici görünen (boş zamanla ilişkilendirilen, çalışmanın ciddiyetinin karşısında konumlandırılan) şeyler etrafında şekillenir. (Yukarıda aktardığımız ada-kent ikiliği burada tekrar eder: Sait Faik'in adalarda geçen öykülerinde öne çıkan mevsim "yaz", şehir öykülerinde ise "kış"tır). Öte yandan bu döngüsel şenlik kipi, sürekli adada yaşayan kişilerin zaman deneyiminin ancak bir yönünü yansıtabilir.

Ada(lı)nın, anakaranın zamanına teğet geçen, onun ne tam içinde ne de tam dışında, kendi belleği vardır. Bu bellek, adanın geçicilikle, dönemsellik veya mevsimsellik ile ilişkili zamanının kendine has bir tür birikimlenmesine dayanır. Yekpare, süreklilik arz eden, ardışık zaman parçalarının sıralanmasından oluşan bir bellek fikrinin aksine devamsız, dönemsel, döngüsel zaman deneyimlerinin bir aradığıdır burada söz konusu olan.

Buralardaki zamanın, mekânın ve insan ilişkilerinin farklı nitelikler taşımaları kadar ilgi çekici olan, heterotopyaların “geri kalan mekân açısından da bir işlevlerinin olmasıdır. Ya bir yanılsama yaratarak [...] tüm gerçek mekânı daha bir yanılsama olarak teşhir ederler [...] Ya da tersine, bizim mekânımız ne kadar düzensiz, ne kadar kötü yerleştirilmiş ve karmakarışık ise, o kadar mükemmel, o kadar titiz, o kadar düzenli olan öteki bir mekân, öteki bir gerçek mekân yaratırlar” (age: 301). Sait Faik’in adalarının bu iki işlevi de, sayılanın tersi bir sırayla yerine getirdiklerini söylemek mümkündür. Öncelikle kent ne kadar kötücülse, ada o kadar “iyi” görünür öykülerde – kentten farklı bir “gerçek” mekân olduğu sanılır (öyküde aslında kurgusal olmakla birlikte). Fakat sonrasında bunun da ancak bir yanılsama olduğu anlaşılabacaktır. Metin mekânın “gerçekliğini” sorgularken, aynı zamanda keskin sınırlarla birbirinden ayrılmış “iyi” ve “kötü” mekânlar olamayacağını da gösterir. Adalar -ki artık bu yerlerin kurgusal mı gerçek mi olduğunu söylemenin bir önemi kalmamıştır- kentin düzenini hem *yadsıyan* hem *yansıtan* mevkilerdir. Nitekim “Haritada Bir Nokta”da ada, kenti kendi içinde teşhir edecektir.

İlk olarak 1952 yılında yayınlanan öykü, Sait Faik’in en çok bilinen ve üzerine en çok yazılıp çizilmiş öykülerinden birisidir. Öykü özetle, kısa bir süre öncesine kadar şehirde yaşayan fakat şehrin keşmekeşinden, şehir insanının ikiye bölünmüşlüğünden, şehirdeki ilişkilerin çirkefliğinden bunalıp ömrünün geri kalanını adada tamamlama kararını alıp adaya yerleşmiş bir yazarın hikâyesidir. Yaşı orta yaşı bulmuş ama nihayet “asıl yuvasına” dönmüştür (age: 57). Zaten hayatı

boyunca ne zaman bir harita görse, bu kişinin gözleri hemen bir ada aramıştır. Çağrışımlarla yüklü, yukarıda değindiğimiz noktaları haklı çıkarır bir imgedir bu:

Hemen gözlerimin içine bakan bir köpek, hemen, az konuşan, hareketleri ağır, elleri çabuk, abalar giymiş bir balıkçı, yırtık bir muşamba kokusuyla beraber küpeşte taltaları kararmış, boyası atmış ağır ve kaba bir sandal, sandalın peşini bırakmayan bir kuş, ağ, balık, pul, sahilde harikulade güzel çocuklar, namuslu kulübeler, kırlangıç ve dülger balığı haşlaması, kereviz kokusu, buğusu tüten kara bir tencere, ufukları dar sisli bir deniz... (age: 55).

Bu tasvir, anlatıcının adaya yerleşmeden evvelki hikâyesinden, şehirdeki yaşamından oldukça farklıdır:

"[Kentte] Cebim para görmüştü. Kadın görmüştüm. Şehvet tatmışım. Kumar görmüştüm. Hırsızlık, mapushane görmüştüm. Kerhane görmüştüm. Yankesicilerle, hırsızlarla arkadaşlık etmişim. Sulanmışlar, sulanmışım. Aç yatmışım. Para çalmışım. Irza geçmişim. Sevmiş, sevilmemişim. İşte bitkin, işte yorgun, işte hepsini yitirmiş, gittiğim motorla geri dönmüştüm." (age: 58)

Öykü kişisi, bütün bu keşmekeş ve çürümüşlüğün mekânı olan şehirden kaçıp kurtulmuş olduğu için mutludur, artık adada "namuslu insanların arasında, müsamaha dolu sessiz, sakin ve huzurlu bir yaşam vaat eden adada ömrünü bahtiyar" bitirecektir (age). Sonbaharı geçirir; her birine sevgiyle karışık bir saygı duyduğu ada insanını izlemeye, onlarla birlik olmaya çalışmaktadır. Yazı yazmaktan bile imtina eder, zira ona göre yazı yazmanın kendisi de şöhret peşinde koşmaktan başka şey değildir. Hayat gailesindeki ada insanının onun boş gezerliğini tuhaf bulması ihtimali bile onu sadece aralarında öylesine yaşayıp gitmek fikrinden alıkoymaz, adada tek bir günah işlemekten -çünkü günah kente ait ve orada mümkündür-, huzurlu bir şekilde tamamlamaya kararlıdır hayatını.

Ne var ki bir gün balıkçıların arasında hâsılatı paylaşma konusunda meydana gelen bir olaya tanıklık eder ve bu tanıklık hikâyenin seyrini büsbütün değiştirir. Balık tutmaktan dönmüş yedi balıkçı, sekizinci adama balıktan hiç pay vermez; rıhtıma attıkları son balığa uzanan bu çelimsiz, zayıf adamı “dağdan gelip bağdakini kovmakla” suçlarlar. Rıhtım kahvesinin önünde olayı seyredenlerden biri, bu adamın da balıkta hakkı olduğunu söylediğinde ise itiraz ederler. Anlatıcı bütün olayı dikkatle ve hayretle izlemektedir: “kayıktakilerden hiçbiri kalkıp da ayıptır yahu, ver adama demedi”(age: 60). Sabırla birinin bu gidişata itiraz etmesini bekler. Ancak sekizinci balıkçının eli boş kalır; “gözükten vapura doğru yür[ür]. Küçük adımlarla bir Şarlo gibi seğirterek uzaklaş[ır]”(age: 61). Bu durum, anlatıcı için büyük bir hayal kırıklığı demektir. Kendi kendine verdiği sözü, insanca bir hırstan başka bir şey olmadığına inandığı yazı yazmaktan uzak durma kararını hatırlar. Fakat tanıklık ettiği bu olay onu kararından caydırır ve öyküyü finaline taşıyan eylemini gerçekleştirir. “Koştum tütüncüye, kalem kâğıt aldım. Oturdum [...] kalemi yonttum. Yonttuktan sonra tuttum öptüm. Yazmasam çıldıracaktım”(age: 61).

Adaya atfedilen saflık ve kusursuzluk boşa çıkmıştır. Ada, kenti hem teşhir hem temsil etmiş, oradaki ilişkileri tersine çevirdiğini düşündürdüğü anda, aynılarını göstermiştir. Kuşkusuz “namussuz ve ikiyüzlü şehir insanı” ile “namuslu ve yardımsever ada insanı” arasındaki ayrım o kadar da mutlak değildir. Adayı ve kenti, iki karşıt kutup, birbirine değmeyen iki kapalı (kültürel) sistem olarak kavramsallaştırmak artık mümkün olmaz; önemli olan aralarındaki geçişliliği (ilişkileri, etkileşimleri, değiş tokuşları) ortaya koymaktır.

Birbirine İçkin Ötekiler: Kent ve Ada

Son öyküdeki anlatıcının hayal kırıklığı karşısında tekrar kâğıda kaleme sarılması, belki de metin/kurgu ile “gerçek” arasında yukarıda örneklendirmeye çalıştığımız ilişkiden kaynaklanır. Bu doğrudan bir yansıtma ilişkisi değil, temsil

ederken teşhir etme ve tersine çevirebilme ilişkisidir. Edebiyat bir aynadır; fakat akla gelen ilk anlamıyla değil; Foucault'nun bir ütopya/heterotopya olarak ele aldığı şekliyle:

Ayna, sonuçta, bir ütopya'dır; çünkü yeri olmayan yerdir. Aynada kendimi olmadığım yerde görürüm, yüzeyin ardında sanal olarak açılan, gerçekdışı bir mekânda görürüm, oradayımdır, olmadığım yerde, kendi görünürlüğümü bana veren, olmadığım yerde kendime bakmamı sağlayan bir tür gölge: Ayna ütopyası. Fakat gerçekten var olduğu ölçüde, ayna aynı zamanda bir heterotopyadır; kendimi orada gördüğümünden, bulunduğum yerde olmadığımı aynadan yola çıkarak keşfederim (2005: 295).

Ayna hem kesinlikle gerçek, etrafla ilişki içinde bir şeydir; hem de içinde açılan mekân gerçekdışıdır. Bir metin de benzer bir işlev görebilir: Hem içinde yazıldığı zaman-mekânla ilişki içindedir (çünkü Bakhtin'in dikkat çektiği üzere, tarihsellik, dil aracılığıyla ona sızar); hem de içinde açılan zaman-mekân(lar) kurgusaldır. Bu zaman-mekânlar çeşitli, çelişkili, bağdaşmaz olabilirler ve bu bağdaşmazlık/denk düşmemeler, söz konusu zaman-mekânların taşıdıkları kurgusal niteliklerden kaynaklanabileceği gibi, bizzat dilin kullanımı ile de (söz gelimi, fiil çekimlerinde başvurulabilecek uyumsuzluklar gibi) sağlanabilirler. Böylece metin, bize görünürlüğümüzü verebilir: olmadığımız bir yerde kendimize bakmamızı sağlar. Ancak bu bakışta (tıpkı aynaya baktığımızda başımıza geldiği gibi) içinde olduğumuzu sandığımız yer ("gerçek" zaman-mekân) ile içinde olmadığımızdan emin olduğumuz yer (kurgusal/aynadaki zaman-mekân) arasındaki ayrım silikleşir. Burada sorgulanan, ayrımın herhangi bir tarafındaki yaşamın/temsilin nitelikleri değil, bizzat aradaki ayrımdır. Kronotopun temsil ve teşhir ettiği, yansıtıp yadsıdığı da, "gerçek" zaman-mekânın nitelikleri kadar, onun gerçekliği olur.

Kaynakça

- Abasıyanık, Sait Faik (2008a [1952]) "Bir Kaya Parçası Gibi", *Son Kuşlar*, İstanbul: YKY.
- Abasıyanık, Sait Faik (2008b [1947]) "İp Meselesi", *Lüzumsuz Adam*, İstanbul, YKY.
- Abasıyanık, Sait Faik (2008c [1952]) "Ağıt", *Son Kuşlar*, İstanbul: YKY.
- Abasıyanık, Sait Faik (2008d [1952]) "Haritada Bir Nokta", *Son Kuşlar*, İstanbul: YKY.
- Augé, Marc (1995) *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, Londra: Verso.
- Bakhtin, Mikhail (2001) *Karnaval'dan Romana*, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel (2005) "Başka Mekânlara Dair", *Seçme Yazılar 2 Özne ve İktidar* içinde, İstanbul: Ayrıntı.
- Nalçaoğlu, Halil (2002) "Heterotopya, Koloni ve Öteki Mekânlar: Michel Foucault'nun Kısa Bir Metni Üzerine Düşünceler", *Doğu-Batı*, sayı:19, ss. 125-140.
- Sönmez, Sevgül (haz.)(2007), *A'dan Z'ye Sait Faik*, İstanbul: YKY.
- Pile, Steve (der.) (2001) *City A-Z: Urban Fragments*, Londra: Routledge.
- "Sait Faik 1 Yaşında", *Eşik Cini*, Özel Sayı, Kasım-Aralık 2006
- "Sait Faik 1 Yaşında", *Kitap-ılık*, Özel Sayı, Mayıs 2006

ANKARA'YI YENİDEN ALGILAMAK: YAKUP KADRI KARAOSMANOĞLU VE ANKARA HAKKINDA

Hülya BULUT*

Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974) Türk Edebiyatı'nın önemli ve özgün isimlerinden biridir. Birçok önemli roman, öykü ve anıya imza atan yazar politikacı kimliğiyle de dönemi içinde ön plana çıkmıştır. Türk sosyal hayatının sorunları yazarın üzerinde en çok durduğu temalar arasındadır. Hatta romanları bu sorun bağlamında kronolojik olarak (*Kiralık Konak*, *Hüküm Gecesi*, *Sodom ve Gomore*, *Yaban*, *Ankara*, *Panorama I*, *Panorama II*) da okunabilmektedir. Bu çalışmanın üzerinde odaklanacağımız ve ilk 1934 yılında yayımlanan *Ankara* da, edebiyatçılar, tarihçiler, mimarlar, şehir bölge planlamacılar vs. tarafından çok incelenmiş, üzerine çok söz söylenmiş ve tartışılmış bir romandır. Bu makalede *Ankara* farklı bir perspektifle değerlendirilmeye çalışılacak, roman "mekânın 'yeniden' üretimi", "insan-mekân ilişkileri", "mekânsal dönüşümle birlikte kadın-erkeğin dönüşümü" Ankara'nın, "hafıza-hafıza mekânları" haline gelişi gibi konular alt başlıklar halinde incelenecektir. Çünkü; "Zamanın okunabilir, görülebilir olduğu; mekânın durağan ve hareketsiz algılanmadığı bir olayın ortaya çıkışı gibi karmaşık bir ilişki içinde bu olayın geliştiği metinlere bakmak da bize iki katmanlı bir faaliyet alanı açar. Bir yandan gördüğümüz, okuduğumuz bu metinler, bize, kristalleşmiş anlatılar sunarken; bizim onları yapılandırdığımız iç düşünme süreci de çok yönlü bir bakış kazandırır" (Süalp, 2004: 95). Bu bağlamda *Ankara*, okuyucuya önemli ipuçları verir.

* Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türkçe Dersleri Koordinatörlüğü; MSGSÜ Sosyoloji Bölümü doktora öğrencisi.

Roman, Selma Hanım'ın İstanbul'dan, Ankara'ya "İnebolu üzerinden ve haşerat yuvası hanlarda kalarak", yedi günlük hayli zor bir yolculuğun ardından varışıyla başlar. Selma Hanım Ankara'ya 1921 yılında yani Milli Mücadele döneminde gelir, o zamanlar 23 yaşında ve bir yıllık evli genç bir hanımdır. Bu yıllarda işgal altındaki İstanbul'dan ayrılıp İstanbul'a bir alternatif olarak sunulan Ankara'ya gitmek oldukça önemli bir mevzudur. "Hele son zamanlarda, ecnebi işgali altında bir zından haline giren İstanbul'da, bir kaçış ve kurtuluş provası gibi kulaktan kulağa fısıldanan, her fısıldanışta gözlerde bir ümit ve intizar ışığı parlatan ve o gizliliği kendisine esrarlı bir cazibe veren Ankara kelimesi, ideal Ankara'nın adı, zihinde bir hayal ülkesi olarak yaşayan bu yeri adeta bir masal iklimi haline sokmuştu" (Karaosmanoğlu, 2006: 17). Artık bazı milliyetçiler de Türk milletinin kalbinin Ankara'da çarptığından bahsetmeye başlamışlardır. Ayrıca, "İstanbul'da, Ankara'ya gidenin ehemmiyeti o kadar artıyor o kadar artıyordu ki, adeta kutsallaşıyordu. Kadın veya erkek, Ankara'ya giden kimse, İstanbullulara, milli hareket kahramanı mertebesine ermiş gibi geliyordu" (Karaosmanoğlu, 2006: 18).

Nazif ve Selma Hanım'ın evi Ankara'nın Tacettin Mahallesindedir. "Kerpiç evler arasında sivrilen birkaç taş konak ve bakımlı bahçe dışında kalan Ankara evleri, ortak bir giriş kapısının açıldığı bir avlunun etrafına sıralanmış bağımsız bölümlerden oluşur. Her bir avlulu evde, genellikle birden fazla aile barındırır. Yapılar bir veya iki katlıdır (Aktaran Cantek, 2003: 130). Yukarıdaki alıntıya benzer biçimde Tacettin Mahallesi'ndeki ev de romanda şöyle anlatılır: "Ev sahipleriyle ortaklaşa kullandıkları bu avlu aynı zamanda her iki evin bütün pis işlerinin görüldüğü yerdi. Genç kadın, eve ilk girdiği anda buradan ne kadar tiksinierek geçtiğini hatırladı" (Karaosmanoğlu, 2006: 16). "Bulaşık sularıyla yağlanmış bir oluk sokak kapısının ardından dışarıya uzanıyor. Onun biraz ötesinde tahtadan bir nöbetçi kulübesini andıran aptesaneenin kötü kokusu dağılıyor ve bir ipte sıra sıra çocuk bezleri sarkıyordu." (Karaosmanoğlu, 2006: 16)

Bu evin kendilerine ait bölümü de Selma Hanım'da pek olumlu etkiler bırakmaz. "Çıplak bir oda. İki dar yol karyolası"ndan oluşan bu odayı Selma Hanım, kocasının düşüncelerinin aksine çok kısa bir sürede temizler. "Üç dört gün içinde her taraf temizlenmiş, halılar serilmiş, perdeler asılmış ve hatta Selma Hanım'ın genç kızlık eşyasını teşkil eden cicibicilerle duvarlar, raflar süslenmişti." (Karaosmanoğlu, 2006: 24) "Strauss'a göre bir şehre gelenler, beraberlerinde kentsel yaşama ilişkin kavramlarını (yani tasavvurlarını) ve belki de diğer şehirleri getirirler." (Cantek, 2003: 13) Bu odayı, aslında yaşamı İstanbul'dakine benzer bir hale getirmeye çalışan Selma Hanım'a karşı kocası burada İstanbul adetlerini unutmak lazım diye düşünür. Selma Hanımsa: "A, hiç de değil, ben onlara benzeyeceğime onlar bana benzemeye çalışsın. Biz, buraya medeniyet getiriyoruz. Hem canım, bu 'biz-onlar' lakırdısı da nedir? Hepimiz Türk değil miyiz?" (Karaosmanoğlu, 2006: 31) der. Nazif'se, Ankaralı yerlilerin kendilerine 'yaban' dediklerinden bahseder ve bu sözün kötü bir kelime değil, sadece Ankara lehçesinde yabancı demek olduğunu söyler. Burada Selma Hanım'ın, Ankara'nın yerlisi, ev sahipleriyle karşılaşması, kadınları tanıması önemlidir. Çünkü buradaki Ankaralı kadınlar Selma Hanım'a hiç benzemezler. Selma Hanım, Ankara'ya ve Ankara'nın bu mahallesine yabancıdır, Ankara'nın yerli kadınları da ona. "Endamca hepsinden daha yüksekti. Fakat, en çok teninin rengi ve mafsal yerlerinin narinliği, inceliğidir ki, bu hayret ve merhamete mevzu teşkil ediyordu." (Karaosmanoğlu, 2006: 25) Ev sahibinin üç karısı, sürekli "dışarlıklı bu kadın"ı inceler, her yaptığıyla ilgilenirler: "Selma Hanım önce sıkılır gibi ol(ur). Sonra işi alaya almaktan başka çare kalmadığını anla(r) ve üç Ankaralı kadının bu sıkı göz yoklamasına" (Karaosmanoğlu, 2006: 25) ve onların Çankaya'da yaşayan kadınlarla ilgili şu sözlerine alışmaya başlar: "Arasıra şundan bundan işitiyoruz. Çankaya'da kısa fistanlı, çorapsız karılar, saç baş açık dolaşırlarmış... Gece oldu mu, erkeklerle bir arada oturup ahenk ederlermiş." (Karaosmanoğlu, 2006: 48). Bu bambaşka 'Ankara', bambaşka

ve çorapsız, saç baş açık kadınlar, ev sahibi üç kumaya oldukça tuhaf ve rahatsız edici görünmektedir.

İlk günler evi temizlemekle oyalanan Selma Hanım ilerleyen günlerde, evde oturmaktan ve yokluklardan çok sıkılmaya başlar. Hep bir gramofonu olsun ister. "Lakin, gramofon, kolonya suyu gibi kokulu el sabunu gibi, diş macunu gibi, Ankara'da bulunmaz bir lüks matahıdır." (Karaosmanoğlu, 2006: 33) Selma Hanım birkaç kere ev sahibi hanımlarla çarşıya gider. "Ne Samanpazarı, ne Çıkırıkçılar Yokuşu, ne Balıkpazarı, ne İstanbul Caddesi, ne Karaoğlan Çarşısı kaldı. Her taraf bir yangın ertesinin veya bir talan sonunun manzarasını gösteriyordu. Hangi dükkânda neye el atsalar karma-karışık bir hırdavat yığınının başka bir şey bulmanın imkânı yoktu. Genç kadının, bilhassa, o çarşı gezisinden sonra, artık, Ankara'dan büsbütün sık sıkı sıkıydı. Artık odasından dışarıya çıkmak istemiyordu. Hiç değilse, burası, ona İstanbul'u hatırlatan birtakım eşya ile döşeli idi." (Karaosmanoğlu, 2006: 33) Eşyalar onun İstanbul özlemini biraz da olsa giderirler. Dolayısıyla buraya gelmeden önceki tablo değişmiştir artık. İşgal altındaki İstanbul'dan kurtulup rahat bir hayat sürmek için Ankara'ya gelinmiştir ama yokluklar İstanbul'u aratmaya başlar. Bir kaç gün sonraysa Selma Hanım'ın can sıkıntısını biraz olsun geçirecek bir komşuluk ilişkisi, bir arkadaş grupları oluşur. Nazif'in yolda tesadüfen karşılaştığı eski arkadaşı mebus Murat Bey'in Etlik'teki evi, Selma Hanım'ın günlerini biraz daha güzel geçirmesini sağlayacak bir mekân olur. "Mekân, toplumsal bir sürecin ifadesini bulduğu yerdir. Ya da bir 'yer' ancak böyle mekân olur. Yani, bir yer ve zamanda bulunan hep bir tarihsellik, bir süreç içerisinde kavranmalıdır." (Tarhan, 2006: 108). Etlik'teki bu ev ve bu alan Selma Hanım'ın Ankara'ya geliş süreci sonrasında, onun için bir "mekân" olmaya başlayacaktır.

İki gün sonra, mebus beyin gönderdiği yaylıda, birtakım dolambaçlı sokaklardan, hiç eli değmemiş kır yollarından, derelerden, tepelerden geçerek Etlik'e giderler. Etlik, Selma Hanım'a biraz İçerenköy'ü hatırlatır ve burayı Ankara'ya tercih eder. Çünkü burada değil başka bir yerde olduğunu

hissetmektedir. "Burada hiç değilse, bütün mânâsiyle bir kır, bir köy hayatı sürmek kabildi. Ufuk vardı, etrafta bir parça yeşillik vardı..." (Karaosmanoğlu, 2006: 36) Etlik'teki bu evde Murat Bey ve kalabalık ailesi Ankara'dan çok da memnun olmadan yaşamaktadırlar. Bu kişiler Selma Hanım'a göre daha tutucudurlar. Fakat ev sahipleri dışında görülecek hiç kimse olmadığı için Selma Hanım onlarla arkadaşlık kurmaya, sohbet etmeye devam eder.

Günler sonra, Etlik'te Murat Bey'in arkadaşı, Binbaşı Hakkı Bey'le tanışırlar. Selma Hanım bu cesur, vatan kurtaran askeri gözünde oldukça yüceltmıştır. Onunla birlikte ata biner, Ankara'yı gezer, şehri daha yakından tanımaya başlayınca ve özellikle de Paşa'nın taştan kulübesini görünce Ankara'ya yavaş yavaş ısınmaya başlar. Bu görüşmeler devam ederken, Ankara'nın da işgal tehlikesiyle karşı karşıya kalması karı-koca arasında gerginliğe sebep olur. Çünkü Nazif Bey, buradan ayrılıp savaştan kaçarak memuriyetine işgal edilmemiş bir başka şehirde devam etmek ister. Oysa Selma Hanım, Binbaşı Hakkı Bey'in de etkisiyle, burada kalıp cephedekilere yardım etmek taraftarıdır. Çünkü Binbaşı Hakkı Bey şu sözleri sık sık tekrarlamaktadır: "Vatan hizmeti Türk kadınına yalnız evlerin çatısı altında mı bekliyor?" (Karaosmanoğlu, 2006: 62). Böyle bir kimlik karşısında kocasını şahsiyetsiz ve mıymıntı görmeye başlayan Selma Hanım, çalışmak isteğiyle Eskişehir'e hastabakıcı olarak gider, sonra Ankara Cebeci Hastanesi'nde çalışmaya devam eder. Milli Mücadele döneminde kadınların 'ahlâklarıyla' çalışabilecekleri iki önemli iş vardır: Öğretmenlik ve hemşirelik. Selma Hanım ikincisini seçmiştir. Eskişehir'den Ankara'ya döndüğünde artık çok farklı duygular hissetmektedir: "Bir zamanlar, penceresinden bakıp da yalnız kasvet ve nefret duyduğu sokakta, şimdi, o bir yaya kadındır ki, kara mañdaların arasından sürtünerek geçiyor, yaramaz küçük mekteplilerin başlarını bir ana şefkatiyle okşuyor ve işlerinden dönen sakin, sinirsiz insanların yüzündeki erkekçe metanetten ona huzur ve emniyet geliyordu" (Karaosmanoğlu, 2006: 90). Bu sırada da Sakarya kıyılarından zafer haberleri

gelmeye başlar. "Bütün Ankara'da böyle gösterişsiz, davulsuz, zurnasız bir zafer bayramı oldu. Çünkü, sevinç, yanık topraklarda sular gibi, hep içe çekilmiş, yürekler sinmişti" (Karaosmanoğlu, 2006: 91).

Kocasının savaştan kaçmak istemesinden ve aslında kocasından da nefret etmeye başlayan Selma Hanım'ı romanın İkinci Bölüm'ünde aradan üç yıl geçmiş takvimler 1924'ü göstermiş ve Binbaşı Hakkı Bey'in eşi olarak görürüz. Funda Cantek Şenocak, *'Yaban'lar ve Yerliler* adlı kitabında şöyle söyler: "Bir bireyin gündelik yaşam patikası, günün ritmini ve sınır çizgilerini gösterir. Böylece gündelik yaşamın en önemli iki parametresi açığa çıkar: zaman ve mekân" (Cantek, 2003: 15) Romanın İkinci Bölüm'ünde; eşle birlikte mekânın da değişimine şahit oluruz. Tacettin Mahalle-si'ndeki ev değişmiş, Selma Hanım artık Yenişehir'de yaşamaya başlamıştır. "Selma Hanım, bu acayip rüyadan, üç yıl sonra, Yenişehir'de, yeni bir evde yeni bir kocanın yanbaşı uyanıyordu." "Burası neresidir? Bu zengin ve pırl pırl şeyler kimindir? Bu yanında yatan uzun saçlı, matruş (tırışlı) erkek kimdir? Ve kendisi kimdir? Bilemedi." (Karaosmanoğlu, 2006: 95) Yeni eşi, Etlik'te tanışıp hayran olduğu, Emekli Miralay Hakkı Bey'dir. Cumhuriyet ilan edilmiş ve Ankara çok büyük bir kabuk değişimi yaşamaya başlamıştır. Hakkı Bey'le Selma Hanım'ın günleri-geceleri balolarda, davetlerde geçer. Ankara'yla birlikte Hakkı Bey de değişmeye başlar. Ama bu olumsuz bir değişiktir. Artık o, milli coşkunluk zamanındaki erkek değildir. Sonradan görmeliği günden güne artmaktadır. Özellikle de alafranga eğlencelerde Selma Hanım için iyice itici olmaya başlamıştır. Önceden Avrupalı düşmanı olan Hakkı Bey bu davetlerde özellikle de Avrupalı kadınlara fazla ilgi göstermeye başlar. "Dansa başlamak isteyen bazı heveslilerin, meydanda dönen çiftlerin çoğalmasını beklediği görülürdü. Herkes, birbirini 'haydi bakalım, haydi bakalım' diye teşvik ederdi. İşte, bir akşam, böyle üzüntülü ve çekingen bir hava içinde, Selma Hanım, Hakkı Bey'in kendisiyle yaptığı ilk danstan sonra, bütün bir boş sali tuhaf bir çalımla geçerek, bir sefa-

ret müsteşarının hanımı önünde mübalağalı bir reveransla eğildiğini ve onunla, Alman talebelerine mahsus bir şevkle dönmeye başladığını gördü. Dans bitince, Hakkı Bey, madamın elini bir on altıncı asır şövalyesi edasiye öpmüş(tü)” (Karaosmanoğlu, 2006: 99). Selma Hanım onun bu hareketlerinden nefret etmeye başlar. “Yarabbi, asker üniforması içinde her hareketi, o kadar şahsî, o kadar kusursuz olan bu adamı, sivil kıyafet, ne kadar acayipleştirmiş, salaklaştırmış, kendiliğinden ayırıp sunîleştirmişti” (Karaosmanoğlu, 2006: 118). Bu karışık düşünceler içinde Selma Hanım’ın hayatı inanamayacağı, anlayamayacağı kadar hızlı geçmektedir. “Tacettin mahallesindeki eski evlilik hayatından, Keçiören bağlarında ilk seviştikleri günlerden, Çankaya’daki balayına ve oradan Yenişehir’de yaptırdıkları bu modern konforlu eve kadar geçen vakaların tezliğini ancak bir sinema makinesinin başdöndürücü hassasiyeti tesbit edilebilirdi” (Karaosmanoğlu, 2006: 100). Fakat çok hızlı geçen bu hayat onu hiç de mutlu etmemektedir. Balolardan zevk alamaz artık. Kendisini eşinin yanında duran lüks bir eşya olarak görmeye başlar ve bu vaziyetinden kurtulmak ister. Bu davetlerde kendisi gibi davetten hiç bir zevk almadan orada bulunan gazeteci Neşet Sabit’le tanışır. Neşet Sabit Ankara aşığıdır. Şöyle der: “Her sabah uyanınca –inanır mısınız- Ankara’da bulunmanın şerefini duyarım. Burada, her sabah, benimle beraber bir millet uyanıyor ve kendisini selamete götürecek olan kahramanın, başı ucunda, gülümseyerek durduğunu görüyor” (Karaosmanoğlu, 2006: 80).

Bu hayattan, balolardan ve soğuk ve yapay gördüğü Yenişehir’den artık iyice sıkılan Selma Hanım beş yıl sonra bir gün eski mahallesine gidip kendisine yepyeni bir hayat kurmak ister. Çünkü; “Yenişehir’de bütün evler, sanki, bir benlik ve benlikçilik kalesi gibidir. Etrafı bahçe duvarlarıyla çevrilmiş ve birbirinden en az kırk elli metre uzakta duran bu evler, dışarıdan bakan herhangi bir müşahit gözüne her şeyden evvel birer *egoism* yuvası şeklinde görünür. Bellidir ki, burada bir cemaat, hattâ, ne de bir mahalle hayatı teesüs edebilmiştir. Her aile kendi fildişi kulesi içine çekilmiştir.

Bu yüzden, Yenışehir, daimî bir sessizlik ve ıssızlık içindedir. Bahçelerde bir tek çocuğun oynadığı görülmez; pencerelerden bir tek şarkı veya çalgı sesinin aksettiği işitilmez" (Karaosmanoğlu, 2006: 149). Eskiye hatırlayan Selma Hanım, "Bütün maddi rahat vasıtalarının yokluğuna rağmen herkesin hayatı şimdikinden bin kat daha ferah, daha kolay, daha dağdasız akıp gidiyordu" (Karaosmanoğlu, 2006: 150) diye düşünür. O milli ateşin içinden bu buzdan maket nasıl çıkmıştı? Ama eski Tacettin mahallesini arayışı sırasında görür ki, Ankara'nın caddeleri ve de kendisi çok değişmiştir. Ne ayağındaki ince topuklu ayakkabılar ve deri eldivenleriyle araya araya bulduğu Tacettin mahallesine yakışmaktadır ne de eski ev sahibi kadınlara karşı ufacık bir yakınlık hissetmiştir. Onları sever ama apayrı yaşamlar sürdürüklerini ve artık onun burada hiç yerinin olmadığını fark eder. "Önlerinde duran bu kürklü, kadife şapkalı ve beyaz eldivenli mahluk, onlar için, kaç yıldır uzaktan uzağa yaratıldığını işittikleri bir alemin bir örneği idi" (Karaosmanoğlu, 2006: 166). Bu kadınların onu anlayamayacağı muhakkaktı.

Romanın Üçüncü Bölüm'ünde ise Selma Hanım'ın Neşet Sabit'le yani üçüncü eşiyile birlikteliğine şahit oluruz. "Dinamik ve değişebilen mekân, zaman ve toplumsal varlıklarla diyalektik bir ilişki içindedir; yani coğrafya, tarih ve toplum karşılıklı ilişkidir" (Süalp, 2004: 104). Selma Hanım artık otuz beş yaşında olgun bir kadındır. Üçüncü evliliğini yaptıktan sonra tekrar çalışmaya, büyük bir kız müessesesini idare etmeye başlar. Kocas, Neşet Sabit de dönemin önemli yazarlarından biri olmuştur. Cumhuriyet'in sahneleyecek ilk tiyatro oyununu Neşet Sabit yazmakta ve provalar için vargücüyle çalışmaktadır. Bu bölümde Ankara, iyiden iyiye idolleştirilmeye başlanır. "Her açılan caddenin her yapılan meydanın, her dikilen anıtın her kurulan müessesenin zevkini, gururunu, sanki bunların her biri kendi eseri imiş gibi yürekten duyuyordu." (Karaosmanoğlu, 2006: 177) "Öyle ki, gûya, Ankara onun kendi evi, Ankara'nın yapılması ve gelişmesi onun kendi dâvası idi. Bunu böyle telâkki etmeyenlere veyahut bu umumî ve ihtiraslı dâva içinde şahsî

menfaatlerinin çukuruna saplanıp kalmış olanlara acıyarak bakıyordu. Çünkü, böyleleri, ona, 1926 Yenişehir sâkinlerini hatırlatıyordu.” (Karaosmanoğlu, 2006: 177). Beş altı yıldan beri Yenişehir’e bir kez bile gitmemiş olan Selma Hanım, hayatının o devresini tiksinererek hatırlar.

Neşet Sabit tiyatro oyununun başrolünde Yıldız adında güzel, yetenekli ve genç bir kızla çalışmaktadır. Selma Hanım bu genç ve güzel kızı kıskanır. Sonrasında bu kıskançlığının boşuna olduğunu görecektir. Oyuncu ve aynı zamanda profesyonel sporcu olan bu kız ideal Türk kadın tipini de temsil etmesi açısından önemlidir. “Ulus idealleri doğrultusunda inşa edilen yeni başkent, bir üst-ben tarafından denetlenen genç ve sağlıklı bedenlerle oluşturduğu ütopyik kurgusuyla, ‘hastalıklı’ bir imparatorluk imgesinin alternatifi olarak tasarlanmıştır. Genç ve sağlıklı bedenler, Ankara’da resmi geçitler, törenler, popüler ikonlar aracılığıyla kamusal alanlarda ‘asri’ ve ideal aile yaşantısı söylemi aracılığıyla da özel alanlarda Cumhuriyet’in vitrinini oluşturmuşlardır” (Cantek, 2003: 48).

Bu arada Cumhuriyet’in 10. yıldönümü bayramı çok büyük bir coşkuyla kutlanmaktadır. Törenler büyük stadyumda yapılır. Kitabın sonlarına doğru Selma Hanım artık otuz sekiz-otuz dokuz yaşlarına gelmiştir. Evliliği, mutluluğu ve Ankara için sevgisi büyük bir hızla devam etmektedir. Bu gelişmelerle birlikte, yeni Ankara da başdöndürücü bir süratle gelişmektedir. Taşhan’ın önünden Samanpazarı’na, Cebeci’den Yenişehir’e, Yenişehir’den Kavaklıdere’ye doğru uzanan boş alanlar üzerinde, apartmanlar, evler, resmi binalar, yükselmeye başlarlar. Selma Hanım, kendisini hızla yenileyen Ankara’ya kolayca uyum sağlamakta ve bu yeni hayat onu çok mutlu etmektedir.

Ankara’da Mekânın ‘Yeniden’ Üretimi

Tül Akbal Süalp, *ZamanMekân* adlı kitabında mekânın üretimi ve yeniden üretimi konusunda şöyle söyler: “...mekân kavramını, toplumsal ilişkilerin içinde ve üzerinde

yaşandığı genel ortam; yeryüzü, beşeri coğrafya, sokaklar, kent altyapısı, muhit, mahalle ayrımları; yeryüzü kabuğunu örten günlük yaşamın, günlük deneyimlerin oluşturduğu tabaka; mimari ve ekolojik ortam olarak ele almaktayız. Bütün veçheleri ile toplumsal ilişkilerin üretimi ve yeryüzü kabuğunu saran insan ilişkilerinin üretimi **mekânın üretimi** olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda **mekânın yeniden üretimi**, yeryüzü kabuğunu saran insan ilişkilerinin, günlük yaşamın, anlamların ve şeylerin kendilerini yeniden üretmeleridir" (Süalp, 2004: 91). Yukarıdaki alıntı bağlamında, romana tekrar geri döndüğümüzde *Ankara*'da mekânın üretimiyle ilgili ilk olarak Tacettin mahallesiyle ve oradaki insan ilişkileriyle karşılaşırız. Ankara'nın batısında yer alan daha çok tarikat erbablarının oturduğu bir mahalledir burası (Şenyapılı, 2004: 20). Romanda Selma Hanım'ın ve eşinin serbest yaşantısından rahatsızlık duyan ve onları buradan çıkarmak isteyen mutaassıp, yukarıda bahsettiğimiz üç kadının eşi ev sahibiyle karşılaşırız. "Sosyal yaşamdaki bu ikilem mekânsal yapıya da yansımıştır... Kentte yeni gelen gruplar eski dokuya girmek ve eklemlenmek yerine kendilerine yeni bir yerleşme kurmuşlardır" (Şenyapılı, 2004: 23). Nitekim, Selma Hanım'ı da *Ankara*'nın İkinci Bölüm'ünde başka bir semtte görürüz.

Tacettin Mahallesi ve Yenişehir: Romanda da bahsedildiği gibi, Karaosmanoğlu'na göre, "Tacettin Mahallesi Eski Kentin tipik yapısı olan kiremit damlı, tahta kepenkli, iç avlulu, kerpiç, tek ve iki katlı konutlardan oluşuyordu" (Şenyapılı, 2004: 17). Suyun yokluğu Ankara'da büyük bir problemdi. Tacettin mahallesinde de hayvanların çokluğuyla birlikte sokaklar daha çabuk kirleniyor ve kötü kokuyordu. Bu mahallenin aksine Yenişehir, ancak çok zengin olanların satın alabilecekleri, 'pahalı evler mahallesi' olarak adlandırılıyordu. "Yenişehir ve Çankaya taraflarındaki villalar boş bir alanda yalnızca ortadan geçen bir bulvara referans ile yerleştirildikleri için birbirlerinden bağımsız, dağınık, içe dönük bir düzensizlik gösteriyorlardı" (Şenyapılı, 2004: 54). "Otuzlar hem İstanbul'dan ve diğer büyük şehirlerden Ankara'ya

göç etmiş bürokrat ve siyasetçilerin, hem de eski şehrin rejimle uyumlu kimi zengin sakinlerinin yeni yaşam tarzına uygun bir mimari yapılanmanın ortaya çıkmasına da sebep olur. Bu semtte inşa edilen ilk konutların özelliği, cephelerinin milli mimari ilkelere uygun olarak sivri kemerler ve alçı bezemelerle süslenmiş olmalarına rağmen, aslında Türk yaşam ve kültürüne aykırı ölçüde Batılı bir planlamaya sahip olmalarıdır" (Yavuz, aktaran Cantek, 2003: 47). Zaten Ankara'nın yerlileri, modern şehir inşasında şehrin eski bölgelerinde kalmışlardır. Ankara böylelikle "eski şehir" ve "yeni şehir" olarak ikiye bölünür. Tabii burada Marshall Bermann'ın da bahsettiği, yıkıntılarla dolu, bitmemiş bir şehirle modern şehrin bir arada yaşadığı da görünür. En yoksul mahallerde açılan bulvarlar, yoksulluğu bir adım daha gözler önüne sererler (Bermann, 2006: 209). Yani modern şehirde Yenışehir gibi zenginlerin yaşadığı yerlerle, Tacettin mahallesi gibi fakirlerin yaşadığı ve bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi zengin mahallelerinden ve örtülü olmayan kadınlardan nefret eden kadınların yaşadığı mekânlar yer almaktadır.

Selma Hanım'ın sessizliğinden ve bencilliğinden şikâyet edip Tacettin mahallesini aradığı Yenışehir, diğer semtlerden ve hayattan soyutlanmış bir haldedir. "Yirmilerden itibaren herhangi bir Batı ülkesinin başkentinde var olan tüm unsurlara sahip kılınmaya çalışılan Ankara'da bu ideal, ancak Yenışehir adı verilen, dar bir coğrafyada gerçekleşebilmiştir. Gerçek hayatta karşılığı bulunmayan bu modern kent ideali, zamanla bir ütopyaya dönüşecek ve Ankara, tamamlanmamış bir proje olarak kalacaktır" (Cantek, 2003: 338). Romanın Üçüncü Bölüm'ünde ise; Selma Hanım ve Neşet Sabit, Kaledibi'nin Cebeci'ye bakan yamacında, geniş taraçalı bir apartmanda oturuyorlardır. Yani artık mekân, ne bir kaç ailenin birlikte yaşamak zorunda oldukları eski tip bir Ankara evidir, ne de modern bir kent idealiyle tasarlanan Yenışehir'deki villalardan biridir. Selma Hanım ve Neşet Sabit, artık şezlonglarına uzanıp temiz havayı içlerine çekebilecekleri bir taraçaya sahip olan bir apartmanda yaşamak-

tadırlar. "Ve mahalleler birer *anfiteatr* halinde inşa edildiği için öndeki bina arkadakinin manzarasını kesm(ez), herkes kendi evinin penceresinden ufku seyredebil(ir)" (Karaosmanoğlu, 2006: 185).

Ankara Palas: Romanın İkinci Bölüm'ünde, sıklıkla Ankara Palas'tan bahsedilir. Ankara Palas Mustafa Kemal'in özel arzu ve önerisiyle 1928'de hizmete açılır. Burası çoğunlukla üst kademe bürokratların ve yine üst kademe sosyal grupların buluşma, eğlenme ve balo mekânıdır. "Mimarisi, Batıcılığı sentezlemeyi hedefleyen düşünce sistemine yakışır biçimde, geleneksel Osmanlı üslubu ile Batılı üslupların karmasından oluşturulmuş, hizmet tarzı Fransız kültürünün etkisine bırakılmıştır (Cantek, 2003: 263).

Buradaki eğlencelerle ilgili olarak, anlatıcı-yazar, *Ankara*'da şunları söyler: "Bu kış, Noel ve yılbaşı balolarına, Ankara'da her seneden daha zevkli bir hazırlanış vardı. Çünkü, bu eğlenceler, henüz açılmış olan Ankara Palas'ın büyük hall ve salonlarında yapılacaktı" (Karaosmanoğlu, 2006: 109). Bu eğlenceler için birçok aile iki ay öncesinden İstanbul terzilerine sipariş verirler. "Özellikle kostümlü balolar savaş dönemi ekonomisinin yeni yeni rayına oturmaya başladığı otuzlarda, buna harcayabilecek gelire sahip davetlilerin İstanbul, hatta Avrupa'dan getirttikleri veya oralarda diktirdikleri kostüm ve aksesuarların sergilendiği vesileler yaratmaktadır" (Cantek, 2003: 275). Kadınların bazen çekinerek dans ettikleri bu balolar, Batılılaşmanın en kestirme biçimi olarak da görülmekteydi.

Romanın Üçüncü Bölümü'nde, Ankara'nın inşa faaliyetleri hızla devam ederken, Yakup Kadri'nin, ütopyasıyla yani refah içindeki Türkiye'den haberlerle karşılaşırız. "Türk işçileri, Türk mühendisleri, Avrupa'daki arkadaşları gibi bedbaht da değildiler. Avrupa *proletaryasının* sefalet ve felâketinden Türkiye'de eser görülüyordu. Türkiye'deki işçiler birer devlet memuru idi ve yüreklerinde bir devlet memurunun haysiyetini, vekarını, mesuliyetini taşıyorlardı" (Karaosmanoğlu, 2006: 183). "Kentin temsili, bir filmde, bir romanda ya da

şirde yeniden temsili, bize, temsilin siyasi, felsefi ve sanatsal tüm düzeylerdeki katlarını, birbirinin içine geçmiş zarflarından çıkararak analiz edebilmemizde yardımcı olur; bir bilme biçimi yaratır" (Süalp, 2004: 77). Biz *Ankara*'da, yine bu ütopya içinde çekildiği söylenen filmlerle karşılaşırız. "Hele Anadolu'nun bir yerinde bir bataklık kurutuluşunu, yeni bir demiryolu hattı üstünde ilk trenin işleyişini veya Seyhan sahasındaki pamukların Kayseri bez fabrikalarına gelip oradan beyaz patiska veya renkli basma halinde çıkışını gösteren millî aktüalite filmleri, sinema sallerini alkış ve sevinç çığlıklarıyla çın çın çınlatıyordu" (Karaosmanoğlu, 2006: 181). Yakup Kadri, refah, gelişim ve mutluluk içindeki Türkiye hayalini bu roman yoluyla okuyucuya aktarmaktadır.

Ankara'da İnsan-Mekân İlişkileri

Yakup Kadri, *Ankara*'da insan ve mekân ilişkilerini dil ile dışlaştıran okuyucuya sunar. "1923 yılında Ankara'ya gelen Karaosmanoğlu Falih Rifkî Atay ile birlikte Hamam Arkası'nın Mahallesi'nde üç katlı, eski hımış bir konutu kiralamıştır. Karaosmanoğlu'nun *Ankara* isimli romanında anlattığı Tacettin Mahallesi, kuşkusuz yazarın bu yıllardaki gözlemlerine dayanı(r)" (Şenyapılı, 2004: 17). Bu mahallede yaşamak zorunda kalan Selma Hanım'ın romanın ilk bölümdeki Etlik ve civarını ziyaretinde dost olduğu Murat Bey ve ailesi, *Ankara*'nın ikinci bölümünde de karşımıza çıkar. İlk bölümdeki pek de görgülü olmayan ama sevecen kabul edilebilecek bu tipler, artık Kavaklıdere'de oldukça lüks ve modern bir evde oturmaya başlarlar. Çocuklarına yabancı mürebbiyeler tutarlar. Lüks içinde yaşadıklarını her fırsatta dile getirmek için uğraşan Murat Bey ve ailesi artık bu balolarda Selma Hanım'la Hakkı Bey'in tahammül edemediği tipler arasında yer almaya başlarlar. Selma Hanım çareyi onlardan giderek uzaklaşmakta bulur. Romanın Üçüncü Bölümünde ise; Murat Bey yurt dışına kaçmak zorunda kalır. Burada böyle tiplerden hoşlanmayanlar arasında yalnızca Selma Hanım ya da eşleri gibi kurgusal karakterlerin değil

yazarın da bulunduğunu görürüz "Murat Bey'in şekli, şemali, akliselimi temsil eden *Amca Bey*'den sonra halkı en çok güldüren mizah örnekleri sırasına geçmişti" (Karaosmanoğlu, 2006: 181). Burada Yakup Kadri metni çatlatmış ve bir yazar olarak sesini okuyucuya duyurmuştur. Dolayısıyla Yenışehir'de yaşamak, balolara gitmek bu kültürü benimseyebilen insanlar için mümkündür. Yani burada, Selma Hanım yaşadığı mekânın değişimiyle birlikte çevresindeki insanları da değiştirebilmiştir. Bir zaman sonra balolardaki insanlardan da sıkılıp burayı da terk eder ama hiçbir zaman Murat Bey ve ailesi gibi gülünç bir tip olmaz.

Ankara Palas'taki davetlerden birinde halkla bu davete mensup insanlar karşılaşır. Ankara Palas'ın önü çok hareketlidir. Şık arabalar buraya sürekli insan taşırlar. Karşıdan da bu insanları seyreden köylüler bulunur. Ankara Palas'ın içi onlar için hayaldir. Ve baloya katılanlar, dışarıdaki halkın da bu hayata alışacaklarını söyler. Fakat içlerinden birisinin şu sözleri dikkat çekicidir: "Bana öyle geldi ki, ayağımı bastığım her basamak, halkla benim aramdaki uçurumu bir parça daha derinleştiriyor" (Karaosmanoğlu, 2006: 113). Toplumsal grupların kent mekânında ayrışması, bu grupları sadece mekânsal olarak birbirinden ayırmakla kalmaz, aralarındaki farkları ve eşitsizlikleri bir yandan gizler, diğer yandan da pekiştirir (Cantek, 2003: 12).

Mekânsal Dönüşümle Birlikte Kadın-Erkeğin Dönüşümü

Ulus devletin ilk kuşağı, o devletin vatandaşı ve o milletin mensubu olmanın 'öğretildiği' ve yeni düzene, kurumlara, mekâna, ideolojiye 'alıştırılması' gereken insanlar topluluğudur" (Cantek, 2006: 21). Vatandaşların bu yeni düzene alışabilmesi için giydikleri kıyafetlerin modern çağa uygun olması gerekir. *Ankara*'nın İkinci Bölümü'nde sürekli balolara katılan Selma Hanım, "O zamanın modasına göre etekleri diz kapaklarını ancak örten yarı açık kollu bir saten çay elbisesi içinde, bir genç kız gibi körpe ve sade görün(ür). Fakat, yanına gidilince kendisinde, bir Meclisi İdare reisinin

hanımı olmanın bazı alametlerini görmek güç değildi(r). Selma Hanım, boynunda oldukça büyük bir renard argente (tilki kürkü) taşı(maktadır)” (Karaosmanoğlu, 2006: 105). Selma Hanım’ın ikinci eşi, Hakkı Bey de eski milli mücadele-cilerden bazıları gibi kılık-kıyafet, dans vs. Avrupalı olmanın şartı ve iftiharı olarak görür. Bütün aileler arasında bir giyim kuşam yarışının olduğu o günlerde, Paris’ten giyinmek medeniyet yolunda büyük bir adım sayılmaktadır. “İlk zamanlar Türk hanımlarının balolarda dans etmesi, hele ecnebilerle dans etmesi pek hoş görülmezdi” (Karaosmanoğlu, 2006: 115). Fakat daha sonraları, bu danslara alışılmış, hoş görüyle karşılanmıştır. Bir de halkın çoğunluğunu oluşturan, ve balolara katılan kişiler kadar varlıklı ve modern olmayan bir kesim vardır. Onlar bu kadınları sadece merak ederler fakat; “Geleneksel yaşam süren kadınların bir bölümü için yeni kadına duyulan merak azalınca tiksinti başlar. Merkez inşa edilince kıyıya çekilmek zorunda kalan kadınlar için Yenişehir ve yeni kadın özdeştir” (Cantek, 2003: 324). Cumhuriyet’in bu modern kadınları, köylülerin gözünde “tango” olarak kalacaklardır. “Atatürk, kadınlar hakkında yaptığı konuşmalarda, kitlelerin geleneklerini ve dinsel inançlarını göz ardı etmemeye çok özen göstermiştir. Kemalistlerin ‘özgürleşmiş’ kadın imgesi –eğitilmiş ve profesyonel meslek sahibi kadın- Anadolu köylü kadını için oluşturulmuş bir model değildi; üst ve orta sınıf kentli kadınlar için oluşturulmuştu, yeni Cumhuriyet’in ve modern Türkiye’nin simgesi olacaktı” (Durakbaşı, 2007: 122). Bu modern kadın için şapka; “otuzlarda medeni Türk vatandaşının olduğu kadar, yeni kadının da alamet-i farikası(ydı)” (Cantek, 2003: 331). “Hem bedensel alışkanlıklar hem de toplumda uyulması gereken zevkler uygun mekânlar yaratılarak pratik edilirler ve böylece ‘modern ulus’ imgesi bireyin alışkanlıklarının eğitilerek toplumsal alışkanlık haline döndürülmesi sonucunda elde edilir” (Yalım, 2002: 181). Romanda, Selma Hanım’ın üçüncü eşi olan Neşet Sabit’in kadınların dönüşümü hakkındaki düşünceleri ilgi çekicidir: “Türk kadını için çarşafını çıkartmanın anlamı balolarda eğlenmek değil, rahat çalışmak

olmalıydı. Hürriyetini dans etmek için değil ülkenin kuruluşunda kendisine düşen ağır işi yapmak için kullanacaktır" (Karaosmanoğlu, 2006: 135). Romanın son bölümünde görülen modern, genç kız Yıldız da Neşet Sabit'in bu fikrini destekleyecek nitelikte çalışandır. Bir taraftan bitmek bilmeyen enerjisiyle provalara devam edip oyuna hazırlanırken diğer taraftan da spor müsabakalarına katılıp modern Türk gencini temsil etmektedir.

Hafıza-Hafıza Mekânları

Yaşayan gruplar tarafından gerçekleştirilen hakikî hafıza, hatırlama ve unutma'ya açıktır. *Ankara'nın Üçüncü Bölümünden* de anladığımız gibi şehir, neredeyse bir kasabadan başkente dönüşürken, ülkedeki genel dönüşümün de bir simgesi haline gelir. Aslında burada kent bir söylemdir. "Ulus ve Kızılay modern başkent Ankara'nın iki önemli bölgesidir. Ulus, Cumhuriyetin ilk yıllarında, Kızılay'sa Jansen'in imar planının uygulamaya konmasından (1934) itibaren şehri temsil eden mahalleler olacaktırlar. Her iki bölgede de birer meydan, kamu binaları, heykeller, havuzlar, çok katlı yapılar gibi, eski Ankara için alışıldık olmayan kentsel elemanlar vardır. Ulus, adına uygun olarak, ülkenin uluslaşma sürecindeki ilk adımlarına mekân teşkil etmiştir" (Cantek, 2003: 45). Lefebvre, büyük bir yerleşim yerinde oturan kişinin durumunun farklılığından bahseder. "Zamanı kullanma biçimi ona buyrulmuştur, dile getirilmiştir, işlevselleştirilmiştir; duvarların üzerinde, sokaklardan geriye kalan şeyin duvarlarında yazılıdır. Yeni kentlerde oturanlar her yerde hazır ve nazır bulunan ve hiçbir yerde bulunmayan iktidarlarla, devletle diyalog kurarlar..." (Lefebvre, 2007: 137). Bu diyaloglar da bu anıtlarla, heykeller ve kamu binalarıyla sağlanır. "Hatırlama ve unutma edimleri törenlerle 'kutsanır'" (Cantek, 2003: 18). Kutlama, yürüyüş, toplantı, zafer haberleri vs. ve en görkemlisi olan Büyük Zafer'in kutlamaları hep Taşhan Meydanı'nda yer alır ve bu şekilde toplumsal belleğin önemli aktarım biçimlerinden biri

olan anma törenlerinin ulus-devlet çerçevesinde uygulanmasının temelleri atılmış olur (Yalım, 2002: 179). *Ankara* da bu törenlere sık sık yapılan atıflarla ulus-devlet projesinin özellikle vurgulandığı bir romandır.

Maurice Halbwachs, bizim için önemi olmayan bir anıyı hatırlamayız der. "Grup bilinci" önemlidir. "Halbwachs'a göre; bellek biyolojik açıdan ele alınmaz. Sosyal bir belleğin oluşması ve korunması için şart olan sosyal çevredir" (Assman, 2001: 40). *Ankara*'da da; Üçüncü Bölüm'de anlatılan törenler binlerce kişiyle birlikte kutlanır, yinelenir. "Neşet Sabit'le Selma Hanım'ın, Işıklar Caddesi'nin hemen başında katıldıkları kabile, olsa olsa bin kişiden ibaretti. Bu kabile, Hâkimiyeti Milliye meydanına gelince, üç bine çıktı. Gazi Bulvarının ortalarına doğru beş bin oldu. Çankaya'ya varınca, artık, bütün tepeyi bir engin orman gibi kaplayarak hep olduğu yerde sağdan sola, soldan sağa dalgalanmaya başladı" (Karaosmanoğlu, 2006: 230).

Piere Nora da, kolektif hafızaya çok önem verir. Kolektif hafıza yaşandığı anda önemli olmayan ama sonradan önem kazanan kavramları anlatır. Hafıza mekânları kişiler, anıtlar, mezarlar olabilir. Hafıza mekânının olmasının sebebi artık hafıza ortamlarının olmayışıdır. *Ankara* romanında Cumhuriyetin ilan edilmesi ve ilk yıl bir hafıza ortamıyken, şehrin inşasında büyük katkısı olan anıtlar, heykeller zamanla birer hafıza mekânı haline gelirler. Ve günümüzde de hem törenler hem de bu mekânlar önemlerini korumaya devam ederler.

Sonsöz

Yakup Kadri, 1920 yılında Milli Mücadele'yi yakından görmek için Anadolu'ya çağrılı olarak giden yazarlardan birisidir. Burada yaşadıklarından ve anılarından da faydalanaarak yazdığı *Ankara* dönemin ruhunu okuyucuya yaşatabilmesi açısından önemli bir romandır. Roland Barthes, Göstergebilimsel Serüven'de, her şehrin sahip olduğu bir ritimden söz eder. "Her şehirde, insanın gerçek anlamda yaşa-

maya ve onu biçimlendirmeye başlamasından itibaren, belirgin öğeler ile belirgin olmayan öğelerin karşılığı, alması ve yan yana dizilmesinden oluşan, anlamlamanın bu temel ritmi vardır" (Barthes, 1993: 176). Ankara'nın ritmi bu romanda üç bölüm halinde tasarlanmıştır: Birinci Bölüm "eski şehir" üzerine odaklanır. İkinci Bölüm'de "yeni ve modern şehir" anlatılır. Üçüncü Bölüm'deyse, Yakup Kadri'nin ütöpik Ankara ve Türkiye düşüncelerine ve Cumhuriyet kutlamalarına şahit oluruz. İstanbul'dan farklı ve 'yeni' olarak tasarlanan, yaratılan bu şehirde romanın ana kahramanı Selma Hanım'ın yaşantısı, dönemin gündelik hayatı hakkında önemli bilgiler sunar okuyucuya. "Gündelik olan epik bir görünüme, maskelere, kostümlere ve dekorlara bürünmüş olarak sahneye çıkar ve dönemin ruhu kitaba teatral bir genişlik kazandırarak egemen olur" (Lefebvre, 2007: 11). Gündelik hayat dil ve yazı aracılığıyla aktarılır. Bu hayatın içinde de karakterlerin değişimlerine, mekânın dönüşümüyle birlikte hafıza mekânlarının oluşumuna şahit oluruz. Romanın ana kahramanı Selma Hanım da, üçüncü eşi sayesinde istediği hayatın ne olduğuna tamamıyla karar verir. Çalışan, şehrin her açıdan kalkınması için uğraş veren, azimli ve idealize edilmiş bu kadın tipi, modern Ankara'yla birlikte yoluna devam eder. Şehir, ulus-devlet projesi kapsamında gerçekleştirilen törenler ve kamu binalarıyla donatılmaktadır. Yenilikleri halka aktarabilmek ve sonraki nesiller için de hafıza mekânı haline getirilmek istenen bu törenler ve binalar romanda büyük yer tutmakta, ilk iki bölümde şehrin dönüşümü ve son bölümde de Yakup Kadri'nin ütopyası şeklinde okuyucuya yansıtılmaktadır.

Kaynakça

- Akı, Niyazi, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*. İletişim Yayınları, İstanbul, 1. Basım, 2001.
- Akşit, Elif Ekin, "Ankara'nın Kılıkları, 1930: Boydan Boya Bir Karşı Koyma." *Sanki Viran Ankara*. Der; Funda Şenol Cantek, İletişim Yayınları, İstanbul, 1. Basım, 2006, 149-174.

- Akyüz, Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*. İnkılâp Kitabevi, 1. Basım, İstanbul, 1995.
- Assman, Jan, *Kültürel Bellek*. Çev: A. Tekin, Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2001.
- Barthes, Roland, *Göstergebilimsel Serüven*. Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 1993.
- Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. Çev: Ü. Altuğ-B. Peker, 10. Basım, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Cantek, L. Funda Şenol, "Yaban"lar ve Yerliler Başkent Olma Sürecinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Durakbaşı, Ayşe, *Halide Edib Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İletişim Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 2007.
- Halbwachs, Maurice, "Kolektif Bellek ve Zaman", *Cogito*, No: 50, 2007, 55-76.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Ankara*. İletişim Yayınları, 23. Basım, İstanbul, 2006.
- Lefebvre, Henri, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. Metis Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2007.
- Nora, Pierre, *Hafıza Mekânları*. Dost Kitabevi Yayınları, 1. Basım, Ankara, 2006.
- Süalp, Z. Tül Akbal, *ZamanMekân*. Bağlam Yayıncılık, 1. Basım, İstanbul, 2004.
- Şenyapılı, Tansı, "Baraka"dan Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekânın Dönüşümü 1923-1960. İletişim Yayınları, İstanbul, 1. Basım, 2004.
- Tarhan, Belkıs Ayhan, "Ankara, kent ve modernleşme." *Sanki Viran Ankara*. Der; Funda Şenol Cantek, İletişim Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2006, 107-148.
- Yalım, İnci, "Ulus Devletin Kamusal Alanda Meşruiyet Aracı: Toplumsal Belleğin Ulus Meydanı Üzerinden Kurgulanma Çabası." *Ankara'nın Kamusal Yüzleri*. Der: Güven Arif Sargın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1. Basım, 2002, 157-214.

HAFIZA YERİ – KİMLİK YERİ

Volkan YÜCEL*

"Hatırladığımız kaybettiğimiz,
yoksa sahip olduklarımız mıdır?"

Woody Allen

"Batı¹" geçirdiği ontolojik ya da epistemolojik güven krizlerini, varlıkları daha da fazla 'ad'landırarak (Leibniz'in tablo sistemi); olmadı içerden tarif ederek (Descartes analitiği), olmadı bu bağlantılar silsilesini (*taxinomia universalis*) (Foucault, 1994: 125) yeniden yapılandırarak aşmaya; 'güven' tazelemeye çalışmıştır. Yapılan tarif ya da oluşturulan metafor ağları, kolektif bir bilinç yaratmak kadar (Halbwachs, 2006: 137), ürettiği hafıza düzlemiyle de, 'kimliklere dolanacak alanlar' (saha / mekânlar) teşkil etmiştir. Alan (mekân) ve sosyal-yapı yaratımı birbiri içine öylesine geçmiştir ki; kimin kimi örgütlediği ya da kimin kim ile karıştığı belirsizdir (bir postmodernizm metaforu olarak 'sonu gelmeyen' neksuslar). Bu toplum matrisleri (mekânları) içinde ve 'görenek'ler biçiminde aktarılan kimlik ve hafıza fazlaları, psikolojik bir zaman algısıyla da beraber; 'sosyal'i kurarlar (sözcük, kadın ve değer takası ağları).

Toplumda tekrar eden, aktarılan ya da devam edenlerin 'bilinçle üretilen yapısı' önemlidir; çünkü bu konuda zannedilenin pek azı bilinçsizdir (erişilmeyen / bilinçdışıdır). Gelenek ve onun bağlayıcı *ana yapısı* olan kültür (bir nevroz formu olarak), önemli anıları canlı tutup, seçici geçirerek; bir kurgu içindeki zaman ufkuna; bir dün-bugün-yarın ilerler. Gerek kültüre, gerek geleneğe, gerekse bu bilinçli yaşatım /

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü doktora öğrencisi.

¹ Batı sözcüğünün metindeki göndereni, yünden ziyade; 'bireysel çalışmalar devamlılığı' ve arkaarkayalığı sağlayabilmiş, Avru-Amerikan / Greko-Yahudi "sanat ve kültür" *geleneği*dir.

aktarıma potansiyellik etsin, bellek; yer ve uzam fikriyle çivili ve çerçevelidir. Tam da böyle bir arka plan gereksinir.

'Yer'siz bir insanın, bağlamına oturtulmamış bir bilincin (referanssız bir sistemin), dolayısıyla toplumsal çerçevesiz 'birey'in, bireysel hafızası da olamaz (Halbwachs, 2006: 145). Kişisel hafızalamalar ve toplum hafızası karşılıklı yapıdadırlar. Ortak hafıza; hem kişisel olsun, hem sosyal; her dönemde yeniden ve yeniden kurulan kültürel faaliyetin merkezidir. Kültür; kuralcı ve anlatısal; yönlendirici ve nakledici yönleriyle; bireylere "biz" dedirten, onları birleştiren, kimlik ve âdiyet temelleri yaratır (Assmann, 1997: 21). Bu tekrar; tanınabilirlik, hatırlanabilirlik, âyin havası, 'zaman'sal 'iç'sellik, tâkip, ritüel bağdaşlık, canlandırma, kanonik ağ, metin-bağdaşım, yer-uzam pekişimi; belleği hem oluşturan, hem de onu taze tutan bir konvansiyon olarak, bir toplumsal 'imge' yaratma çabasıdır. Ki ~~özne~~ dediğimiz pozisyona bizi buyur eden (hem ötekinden gelen bir söylem olması, hem de aynı anda "yokluğuyla" bizi parçalayan karma kendilik imajları yaratması hasebiyle;) dil bile, kültürün yasak ve kural koyuculuğuyla uç veren nevrozuna ortak olup; dış dünyadan transfer edilen, yine 'toplumsal ortak bir imajın' çivileycisidir (Mansfield, 2006: 60-61).

Bellek, öte yandan daha büyük bir hafıza karkası olan zaman 'iç'inde sınırlıdır (Halbwachs, 2006: 155) (belki bu 'uzam' içinde de). Dolayısıyla lineer ya da çevrimsel olsun, zaman fikri ya da 'paylaşılan ortak bilinç alanları' olarak mekânlar; içinde 'kimlik kurucu', 'kimlik' aktarıcı ya da hapsedici performans alanları olarak çalışır. Kimlik-fikri kültürü; hafıza yeri konvansiyonuyla, insanı hareket eden bir organizmadan öte bulmayıp, kendi kolektif halkasının bir ucunu ona kitler.

Bıçak Sırtı (Blade Runner, 1982) filmi; kimliğin aktarımı için insan bile gereksinmez. Birer pseudo-organizma olarak neksus-bedenler (androidler); çoktan hafıza(-deney) yeri olmuştur. İster katastrofi kurgusuyla yürütülen medeniyet fikri, ister hiç bitmezcesine süren katartik bir "hayat", isterse anlatı içinde sonu gelmez bir trajedi olarak

melodramatik-mod olsun; bunlar; kimlik 'tutu'mlarca verilmiş, atanmış; ya da o performanslarca sürdürülmüş; uzam-bağlamlardır...

Mekânı; onu yaratan bir 'alan olarak hafızayı' ve de onun içerildiği yeni bir dış-uzam olan zamanı (çevrimsel ya da lineer); birer anlam tekilliği olarak algılamak mümkünse de, anlamın oluşabilmesi için onları bir *mi-lieu* (yer, şart) içinde vuk'f ettirmek yerine; Nancy'nin de belirttiği gibi; 'birbirleri' olarak ele almak daha da mümkündür (2000: 5). Anlam; iki şey arasındaki mesafe değildir. Bir ve diğeri; o'yla ötekidir. Belki de belleğe; bir referans saptama uğraşısında olan sosyal ağ ve sembol üretimi; bir birliktelik ve 'diğer'deliktir.

Anlam ve çerçevesi; çerçevenin anlamla kurduğu bağ; bellek'in 'ereksiyon'er ancak an-ejekülatif örgütlenmesi arkasında gerilir. "*Sosyal uzam, bir ürünse; bu yapı kendini çifte illüzyonla serer: İki taraf birbirini referanslar, birbirini savunur, birbiri arkasında saklanır*" (Lefebvre, 2004: 27). Anlam krizleri içinde üretilen kimlik çağrıları; bir ad koyma ve tasvir krizi olarak ortaya çıkan öykü-yapısal 'tarih'(sel)leştirme dünyasının modernizm sonrası dönemde parçalanmasından az önce; insan adı altında, aydınlanma düşüncesinin restore ettiği metafizik hümanizma kazanında kaynamış bir 'kim'likte ve Einstein dönemi sonrasında ise hareket etmeyen zaman fikrine nazire; *kımıldamaz* bir insan aktivitesinde sağlamlaştırılmıştır (zamanın 'değişmeden' aktığı fikrine karşın -Newton-; hızın değişmeyen akışı). Bu zaman sıkışması, insan için; Akay'ın belirttiği üzere, pasifist bir "eyleme" katılan eğretilmeli bir 'aktivist' kimliktir (1991: 149).

İkinci bin yılın son çeyreğinde bir ulus-yer ya da ulus-hafıza yaratmak derdiyle; tarih-yazım kendini; pek çok değer ortaklaştırılmasına ve birçok şeyin de unutturulmasına bırakmıştır. Tarihin zamanı; bundan sonra hiçbir grup tarafından "süreklilik" halinde yaşanmayan ve yaşatılmayan bir "yapay süreklilik" olmuştur (Assmann, 1997: 21). Tarihçinin münzevi bakışıyla (modernizm öncesi) gerçek kılınmış abi-

devi tarih (Nora 2006: 60): 'Cemaat' tarzının hayal edilmesini mümkün kıldığı ve bu yeni tarzın modern ulusların temel morfolojisini teşkil ettiği (Anderson, 1993: 62) bir yapıya yerini terk etmiştir.

Makale; bellek, kimlik, hafıza-yer kavramlarından hareketle; tarih ve hafıza-yer gibi anlatı geçişleri ve hafıza-yerlerin (mekânlarının), performatizmle nasıl birer kimlik yaratıcılığına dönüştüğünü takip edecektir. Pierre Nora²'nın bu kavramsallaştırmalardaki Fransız kimliği üzerine projelendirdiği *Hafıza Yerleri* çalışmasıyla rolü hayatidir. Ridley Scott'un *Bıçak Sırtı* ve Paul Verhoeven'in *Gerçeğe Çağrı* (*Total Recall*, 1990) filmleri de; geç-dönem (postmodern) hafıza-kimlik tanıları (ve gelecek kurguları) açısından değer bulacaktır.

Zaman, Tarih, Tekrar

Tarih, bir hafızalama türü olarak tasavvur edilebilir. Bir yandan da içinde yapılanmalar gezen bir diegesis'dir (öykü-içi dünya). Bu öykü dünyası; evren için de, dünya için de, bir millet ya da bir grup için de tahayyül edilebilir. Sürdürülen muhafaza (Anderson, 1993), yerel kimlikler tarafından paylaşıldığıdaysa habituslar oluşur. Paylaşıcı bu habitusları içselleştirmiştir:

"Özellikle en öne çıkan şey; bireysel düşünceyi içine emen durumun tuhaflığıdır. Bu durum bireysel düşünce ile onu geliştiren toplumsal düşüncenin arasındaki paravandır. Bu, 'ben' hariç; o ortamdakilerce paylaşılmaz. Bu anlamda bana aittir ve daha ortaya çıktığı ilk andan itibaren bunu yalnızca ve yalnızca kendimle ilişkili olarak değerlendiririm" (Halbwachs, 2006: 155).

Nora'nın tarih ve hafıza yeri ikiliğinde; tarihten kastı işte böyle bir şeydir. Basit bir tekrar... Vardırılan ya da sürdürülen bir 'durum'; içinde gezinilen bir alan:

² Pierre Nora: 1931-, Grenoble doğumlu Fransız tarihçi. Edebiyat, felsefe ve tarih alanında yüksek öğrenimli. Paris Siyasal Bilimler Enstitüsü ve Fransız Akademisi üyesi.

*"Odysseus'un hatırladığı yara temâsı, Homeros'un dize-
lerindeki zaman anlayışını çözümler. Öykünün tümü,
Odysseus'un zihnindeki bir 'şimdiki zaman'da ortaya çı-
kan 'hatırlama' yoluyla kurulur. Auerbach'ın Mimesis'in
ilk sayfalarında işaret ettiği 'Odysseus'un Belleği', son
sayfalarda Proust'tan alıntılardığı 'Marcel'in belleğine'
bağlanır. Edebiyat metinlerinde temsil edildiği haliyle
'bellek' ve 'hatırlama' fiili, önemli bir dönüşüme uğra-
mıştır: Marcel; çok katmanlı bir bilinç ile geçmişi yeni-
den kurarken; Odysseus geçmişi kurmaz; anlatır"
(Armaner, 2004: 18).*

'Tarih'liliğin önemli; hatta hemen her şeyin kendisi oldu-
ğu bir toplumda; onu kurma biçimi de yukarıdaki gibi teleo-
lojiktir (amaç üzerinden neden okur). Geçmişten çok gele-
ceği kurmaya yönelir. Bu biçim; toplumsalın tarihsel kök-
leşmesi için üretilmiş bir reçetedir. Yaşandığı anda geçersiz
olan tarihi; (bir) 'geçmiş' valorize ederek köksüzlükten kur-
tarır ve "gelecek sıkıntısı"ndan uzaklaştırır. Biz 'tarihli top-
lum'larız demek; Hegel kadar, Ulus kimliklilik için de yeridir.
Bir 'ulus geçmiş' ("tarih"); "değer"lendirilir...

Tarih anlatıcı tarafından bildirilen bir hikâye olduğu ka-
dar; toplumun hâkim sınıfının sesidir:

*"Homeros'un karakterleri 'dinamik' olmaktan çok 'sta-
tik'tir; temsil edilen hayat yöneticilerin hayatıdır. Homeros
epiğinde anlatılanların ardında bir hikâye yoktur; Homeros
'şimdiki zaman'ı anlatır ve okuyucunun zihnini tümüyle dol-
durur -yürüdüğü güzergâhta gideceği yer, yola çıktığı ilk
andan itibaren bellidir ve hedefi; ilerleyişinin her adımında
mevcuttur" (Armaner, 2004: 19).*

Homeros'un tespiti, "varılacak noktanın başlangıçtan iti-
baren her an mevcut olması"; Hegel'deki tarih yaklaşımı,
siyaset ve estetikte aynıdır (analitik felsefenin ön-kabulünü;
diyalektik son-sayar). Onun için her moment, nihai bir
'moment'e (âna) doğru devinir; hedefinde 'mutlak gâye'
vardır. Bu tarz (tarih) yazım; ister "gerçek"ten yaşanmış
olup, geçmişle temâsın kaybolmadığı bir anda oluşsun, is-

terse yaşanmışlığın dolaylı bir temsili; ulus-devlet tarih yazımlarının mecburen göbeğindedir.

Kolektif belleğin salt geleneğe indirgemek ya da bireysel belleği salt bilince geriletmek gibi bir kasıt gütmenin tehlikeli olduğunu belirtmekle beraber; tarih-yazım safhası yerini; (veri ve değerlendirme artışlarıyla,) ister-istemez kişisel-ideolojik; tek parametrelili tarih tahayyüllerine bırakmıştır (Marx: Tarih bir sınıf mücadelesidir, Freud: Tarih bir bilinçdışı mücadeledir, Feminist teori: Tarih cinsler arası mücadeledir...). Tarih-yazım dönemi sonrasında Nora'nın, artık hafızanın da olmayıp; bunu da, artık onun hakkında konuşabilmemizi sağlayan bir şey olarak tespit ettiği; bir hafıza-yer (mekân) gidiş ve gelişi "tarih"ine işaret eder. Buna göre ulus devletler ya da birçok grup ve cemaat; kendi bozunmazlarını yaratmak ve kimliklerini dayatmak için, bu hafız-muhafız konvansiyonu kullanırlar.

Tarih-yazım tarzı; ortak hafızaya toplumsal-çerçeve ve gerekçe kurmak üzerineydi. Kuru-tarih yaratımının sonraki aşamalarıysa, şehirlerde ve kamuya açık yerlerde oluşturulan hafıza mekânları ve kültleri olacaktır; bellek anılaşmaları olarak (cenaze törenleri, belirli gün ve haftalarda yapılan şenlikler, ulusal seremoniler...)...

Hafızanın (Kimlik) Yeri

Tarih ve ham-hafızanın yarattığı ideolojiler, hem tarihin girdileri arttığında, hem de onu tarif etmek çabuklaştığında; zaman-mekân algısı sıkışıklığının getirdiği bir baskıyla, kurgu-yazımdan; eleştiriye doğru sevk olur. Hakiki hafızadan (olayları yaşamışların deneyimi) giderek uzaklaşan zaman içindeki tüm tarihsel aktarımlar; birden referans aramaya koyulurlar. Bu yüzden örneğin, Fransız tarihinde beliren hafıza yerleri toplamı; "ortak mal" fikirleri doğurmuştur. Yani hâkikatle temas kaybedilirken; onun temsiline verilen önem, fazlasıyla artmıştır.

Hafıza yerleri, her şeyden önce kalıntılardır diyen Nora (2006); belli mekânlarda oluşturulan aynı andalık, yerdelik ve ruh halindelik birliklerine dikkat çekmek ister. Ayinleri olmayan toplumun ayinleri, kutsalı olmayanların kutsalları; tekillikçi bir toplumun özel sadakat biçimleridir ortak hafıza 'yer'leri.

Bir ulus fikri dikmek ve onun kutsallarını yaşatmak için 'yer'lenmiş olan bu mekânlar; aralarında farklılaşır: Bazıları anıtlar gibi maddidir. Sembolik olanlarıysa saygı duruşları olarak belirir (birer devletçi ya da muhalif olmak üzere sığınma / kaçınma yerleri olarak cenaze törenleri). En çeşitlilerinden biri fonksiyonel olanlarıdır. Örneğin öğrenciler için yazılan ders kitapları, şehit-aileleri için kurulmuş dernekler, ulusal kampanyalar. Hafıza / yer çifti; kimlik / performans çifti kadar çeşit taşır. Bu gibi hafıza-yerleri, medyanın yardımıyla güncelleştirilmiş ve de güncelin geçiciliğine indirgenmiş tarih-yazım için de birer tutunma noktasıdır. Ön şartları; hatırlama isteği ve de o ana ilişkin yaşanmış tarihsel dönüşümlerdir. Bunun nasıl kodlandığı; devletten devlete ya da durumdan duruma değişebilir...

Ulus ötesi bir bağlayıcılığı olan zaman tahayyülleri açısından düşünecek olursak; yılbaşı ve Noel ayinleri, ortak hafızanın en tipik yaşatımlarındandır. Aslında Akdeniz toplumlarında yerleşik olan bahar mevsimiyle yılların başlatılması geleneği; hatta bu mesnetle yapılan eğlenceler; Kuzey Avrupa tabanından bakıldığında; yıl içinde yaşanan tropik mevsim karanlığına geç kalan bir törendir. Bu yüzden yıl başlangıcı olarak Ocak ayı seçilmiş; (onlar için) 'en karanlık olan gün'ler mum festivaliyle aydınlatılmıştır. Oysa hâlâ dört yılın bir artık gününü sözde son ay olan Şubat'a ekleriz (yılların bilinçdışı)... Yine Akdeniz kültürünün bir değeri olan Noel Baba (Santa Claus) Antalyalı bir Azizken; Kutupta yaşayan, ren geyiği süren, mekânlaştırıldığı kadar da zamanlaştırılmış bir figürdür. Mevcutta, yıllardan öte bir zaman kuşatımı tasavvur edemediğimiz için (zamanı kuşatmak da; bizi toplumsal bir çerçeve kurmaya taşıyabildiği için), yıl

denen döngüleri bu tarz bir hafıza konvansiyonuyla kuşatmak anlamlıdır... Hem de çok.

Devlet siyaseti açısından oluşturulan ulus-hafıza-nesnelere dayalı ulus-yer (/mekân) örgütlenmeleri, bir yandan, fiziksel ve simgesel nesnelerin ortak yönlülükleridir. Tarihsel anlamı olan yerler, anıtlar, olaylar, kentin tarihsel mimarisi, sözlükler, dil, kutlamalar, törenler, müzeler, amblemler, anma törenleri, övgü sözleri, söylevler, sözlükler ve marşlar hep aynı performansların parçalarıdır. Asla oluşmayacak bir anlamın peşinde sürekli tekrar edilmesi gereken kimlik (ve anlam yaratma) çabaları...

Nora'nın örneklediği: Cumhuriyet'in canı diyerek üretilen bir miras olan 'ortak mal' varlığı, aslında çekirdek bir millî kimlik destekçisidir. Ulus ve ülke fikri de, böyle bir hafıza 'yaşatımı'ndan ürer. Hafıza-yeri (hafıza-mekânı), varlığı ve gerçeklik etkisiyle hem hafızanın, hem de ulusun içerdiği belirsizlikleri ve karmaşık ilişkileri çabuk ve kesin bir çözüme kavuşturur. Ölüm anıtları ve ulusal arşivler gibi somuttan; soy, ırk, hatta din ve 'hafıza-insan' kavramı gibi somutlaştırılmış 'soyut'lara kadar değişebilirler... Çok boyutludur... "Tarih" (geçmişin edebiyatı ve ütopyası olarak); bunlardan 'oluşturulur... Psikolojik açıdan bireysel planda net olmayan mekanizmaları (simgeleştirme ve sansür gibi), toplumsala taşırlar. Siyaseten de yönlüdürler; gerçekliği değiştirmek amaçlı kuvvetler olarak. Edebi boyuttaysa tarih-yazımcınıninkiyle koşutturlar.

Hafıza denince anlaşılması gereken içerikten çok bir çerçevedir; elde tutulan bir iktidar, varlığından çok kullanılma biçimi önemli olan bir fon. Dolayısıyla nihai bir 'son tanım' da olabilir: örneğin *"Cumhuriyet; ulusal hafızayı ikiye katlayarak, hem bir siyasi yönetim biçimi (vatandaş örgütlemesi), hem de bu hafızanın nihai bir şekli olmuştur"* (Nora, 2006: 246).

Erken Cumhuriyetçiler ilk zamanlarında hafızayı karkaslasın diye bir takvim bile uydurmuştur ('zamansal bir son'). Dolayısıyla zaman bile sahip olunması gereken bir hafıza konvansiyonu olarak çalıştırılmıştır. "Geçmiş" gölgesinde

kendi bilincine kavuşma fantezisi (uzun zaman önce başlamış bir şeyin devamı olma); muhafaza edilen aslî şeyin; aslında ta kendisidir.

Hafızadan Sonra

Peki bunun bir sonu gelecek midir? Yani hafıza (ve kimlik) "tırnak"lanabilecek midir? Bunun yanıtını vermek; hafızanın belirginleşip yerleştiği yerlere gösterilen ilginin; tarihin "bu" özel zaman dilimiyle mi ilişkili olduğunu bilmekten geçiyor (20-21. yy.).

Birleşme ânında geçmişle ilişkisini kesen bilinç; bölünmüş bir hafıza duygusuna karışır. Ancak tam bu anda oluşan çatlaklar; henüz 'hafıza'yı canlı tutacak kadar tazedir. Öyle ki hafızanın canlanış sorunu; onun açıkça ortaya konabilmesi çabasını tehdit eder. Süreklilik duygumuzu 'kök'leyen yerler (mekânlar), bir devamlılık halindedir (zaten hafıza yerleri, hâkiki hafızanın olmadığı bir zamanda kurulmuş ve sürdürülmüştü.). Tarih ve hafıza-yeri (hafıza alanları) arasındaki geçişi şöyle özetleyebiliriz:

'Tarih' Yazıcılığın Nitelikleri	Hafıza Mekânlarının (Yer) Nitelikleri
Artık bulunmayan ya da erişilemeyen şeyleri "yeniden" oluşturmak.	Geçmiş hep güncelde ve sürekli 'şimdiki zaman'da tutmak.
'Eksik' fikrine dayanmak.	Bağ fikri kurmak.
Geçmişe yönelik mesafeli bir tavır içermek.	Duygusal bakışlarla geçmişe bağlanmak.
Geçmiş; öznel, görelilik, analiz, söylem ve eleştiri çerçevesinde ele almak.	Geçmiş; mutlaklık çerçevesinde ele almak.
Hatırayı (hafızayı) sıradanlaştırmak.	Hatırayı (hafızayı) kutsallaştırmak.
Herkese ait olmak, kimseye ait olmamak.	Kaynağını kaynaştırdığı gruptan almak.
Merkezinde doğal hafızayı yıkan eleştirilerin bulunması.	"Tarih"e şüphe içinde bakmak.
Yaşanmış geçmiş yasalıktan çıkarmak.	Ayrıntılarla uyuşturup özel simgelerden yararlanmak. Aktarım ve sansüre karşı duyarlı olmak (nostalji).

'Tarih-toplumlari'nın ufkunda, tamamen tarihselleşmiş bir dünyanın sınırlarında bir kutsallıktan-arındırma yer alır. Tarih hareketi, tarihçi tutkusu; gerçekte olup biteni yüceltmez; yok eder. Hazineler ve yapı; yani "malzeme" korunur ama (eski) hafıza yerlerinden arındırılarak (Tarihin ayırıcı özelliği altında yaşamını sürdüren toplum, hafızanın demir attığı yerleri geleneksel bir toplumdan fazla bilmez.)...

Esas kaynağını iletişimden alan hafıza komüniteye ilişkindir. Komünite bireye damıtacağı hafıza damlacıklarını öylesine hâkikileştirmeli ve saflaştırmalıdır ki; bu damlalarla birey kutsanabilsin. Mukaddes hafızanın imbiğinden geçmemiş bir dağar, kendi-kendineliliğinin dışında bir "var" göstermez ('kendinde insan'). Birey; ancak bir grup içinde kutsanacağından ve hafızası da ancak bir grup içinde değer bulacağından, bir biricik vaat (bu sayede bir kutsal), bir yandan da aynî bir parçadır.

Ne kadar grup varsa o kadar hafıza olu(şu)r. Birey; o kadar ortak yön taşır ve pozisyonu da; 'o kadar fazla' belirlenir. Doğası değişik ve sınırsız, kolektif ve çoğuldur. Yine aynı anda ve aynı nedenlerle hafızaya bağlı gelenekten meydana gelen 'tarih'in, şaşırtıcı bir şekilde toplumun kendisi hakkındaki bilgisine de dönüştüğünü anlamak gerekir. Bu amaçla tarih; bilhassa özel hafızalar üzerine birçok defa projeksiyon yapıp geçmişe ait bir düşünceler laboratuvarı tenâsül eder. Hafıza ve bireysel kimlik arayışlarındaki koşutluklar, giderek bireyi kutsar. Bilinç herkesin kendi kimliğini oluşturduğu bir ortamda, hafızaya bağlanan şeyin, kendisi olur. Performans için yaşamak da bununla ilişkilidir (hep sönecekmiş korkusuyla yaşatılan / yaşanan toplu hezeyanlar). Günümüzde 'geçmiş', görünmez bir öteki halini almıştır; bir kesik haline gelmiştir. Tarihin süreksizliğinde kendini yansıtan bir hafıza modeli olarak ortaya çıkmış ve kendi kendisinin dönüşümü için sırasını beklemektedir.

Hafıza ve Deneyim Kimin?

Yazan tarihe karşı, dikte ettiren hafıza fikri gelecekteki toplumların da peşini bırakmayacak gibi görünüyor. Nasıl biz; ilk hatırlanan şeyin, tarihsel-kişisel ilk olayımız olduğunu düşünüyorsak (Örneğin kimimize Berlin duvarının yıkılışı, kimimize Körfez Savaşı, kimimize 11 Eylül...), onlar için de insanî bir duygunun; özel, sentimental bir deneyimin hatırlanması ya da yaşanması; aşırı derecede değerli bir ilk-anı olacaktır.

Gelecekte geçen *Bıçak Sırtı* filmindeki androidlerin duygu dünyalarını düşünelim. Bunlar bir tür hatırlama, anlama ve deneyimleme hali içinde insanlaşmaya çalışmaktadırlar... Olmayan bir hafızadan yola çıkıp (ki kendi hafızaları bile birerlerince onlara "uykularında" aktarılmış; başkalarının hatıralarıdır / adeta başkasının 'hafıza yer'leri), hafıza kurmak için gerekli donanımlar kazanmaya çalışırlar. 'İnsan nedir?' diye bir 'öncül'den hareket eden yönetmen Verhoeven, androidlerin sınırlı bir zaman içinde, 'insan'ı/insan'lığı deneyimlemeye giden yönelimlerini izleyip, manipüle eder.

Gelecekte mekân yoktur; mekân saf hafızadır. Bütün deneyim yönlendirilebilmektedir; o halde bütün mekân uzamları ve deneyimleri dönüştürülebilir... İnsan-ötesi bir canlı yapımı için, bir neksus jenerasyonunun peşine düşülmüş ve sonuçta insana yakın; canlı formunda replikalar üretilmiştir. Replikalar (android) insana tam benzemesin ve duygusal dünyaları da tam olarak gelişmesin diye; ömürleri 3-4 yıllı sınırlıdır ve bir yandan da bir "özne" olarak insanî deneyimselliğe açıktır... Yaşam sayımları bitince (ölüm); bir proje gibi bitirilir, emekli edilip ortadan kaldırılırlar.

Androidler belli 'duyu'ları "öğrenir"... Elleri çivi çakıp İsevî bir biçimde acı çekmeyi öğrenir... Tüm bu deneyimlerden sonra ('insan'lığı deneyim için) geriye tek bir koşul kalır: "öldürmemek". Son android bunu öğrendiğinde "insan"laşacaktır. Ve insan olduğunca da ölür (insanın aslında asla ölemeyeceği paradoksuna nazire baş-"kahraman"-robot "gerçek"ten ölür).

Toplum kuruculuğun o en eski yasası ve belki de en eski "hafızası" ("öldürmeyeceksin" ilkesi: bir bireyin ancak 'devlet' denen çatının denetimi altında öldürülebileceğinin, ancak o gücün yok edimine tabi olabileceğinin, harici durumların ceza gerektirdiğinin ve her insanın bir 'baş eğen' olarak devlet malı olduğunun yazılı ya da sözlü ortak kabulünün geçerliliği; kimi kez dinsel çatıyla beraber), gelecekteki bir canlı-kurgusu için bile "sabit"tir. Hafızanın toplum kurucu paradoksu; androidler için bile bir deneyim çerçevesi / karkası / reçetesidir. Sadece hissetmek için gerekli olan hafıza araçları ya da donanımları değil, belleğin örgütlediği bir (nöral olduğu kadar, fenomenal de olan bir bilinç hali;) "kendi"lik olarak da hafıza önem görmektedir.

Bu konuda asla aranan cevabı vermeyen (ve 'premise'ik ilkesinin başarısını da buradan alan) *Gerçeğe Çağrı*'ya kulak vermeli: "Ben hatırladıklarımım" önermesine karşılık, "hatırladıklarımı nereden biliyorum" sorusu filmin taşıdığı çetinliktir (buna, "öğrendiklerimin ne kadarı 'ben'-im" ya da "öğrendiklerim mi; kendirimim"i de ekleyebiliriz)... Mekân, onun deneyim ve bağlamını taşıyan hafıza ve onun üstlendiği temel rollerden olan kimlik; artık bilgisayar ellersedir... Quaid karakterinin hafızası silinmiştir. Dolayısıyla bütün mekân-hafıza-kimliksel niteliklerden arıktır. Mekân artık bir yazılıma dönüşmüştür. "İçinde" yerleşilme imkânı kalmamıştır. Peki bir insan olarak; (yalnızca) o silinmiş hafıza mıdır Quaid? Bir süre sonra eski hafızasından bir şeyler hatırlayan karakter, kendiyle hesaplaşmaya başlar. Yeni karakteri ('yüklenmiş' "yeni" karakteri) "iyi" biri olduğu için, geçmişteki o "kötü" halini "hatırlamak" (bilmek / öğrenmek), bir tür 'gölge' gibi onu "kendi"yle çatıştırır (sanki hep içinde varmış da; başka bir şekilde geri dönmüş gibi / hafıza-yer öylesine dönüşmüştür ki; onu 'o' kılan mihenk yitmiştir). Acaba "iyilik" pahasına da olsa "kötü ama gerçek" bir kimliği kaybetmek, ne derece anlamlıdır (ya da gerekir mi) ve benlik, onun önceki sahibinin midir; yoksa sonradan oluşanın bir ikâmesi midir? Şu takdirde Quaid'ın yaşatıldığı yeni hafıza-yer ve kimlik onu başka bir insan yapar mı ya da yeni-

den mi doğmuştur (ama doğan kişi aynı kişi değilse, bu nasıl bir yeniden-doğum olabilir ki), yoksa Quaid ölmüş müdür (ama şu takdirde de bütün vücut-bilinçdışı olduğu gibi durmaktadır). Tüm bu sorular toplumun dayattığı hafıza çerçevesinin de sorularıdır. Çünkü başka bir hafızaya çekildiğimiz anda, başka bir paradigmanın içine çekilmekte ve başka bir kimlik kılığa girmektediriz...

Tekil bir kimlik; tek başına paradoks oluşturmaz (zaten tekil kimlik olmaz; çünkü kimlik karşılıklı kurulan / alınan bir pozisyonudur). İki filmde de "insan nedir ya da hangisidir ya da deneyimi nedir" gibi soruların cevabı; toplumsal çerçevenin ve insan tanımı sorunlarının dışına çıkmaz. Gerek toplumsal tarih-yazım, gerekse hafıza-yeri konvansiyonu ya da aidiyet yaratma derdindeki bağ ve anlatı-metinlerdeki kahramanların iç-dinamikleri olsun, hafıza problemlerinin pek çoğu; kimliğe ilişkin problemler olarak görülüyor.

Kimlikse; gelecek kurgulu filmlerimizden biri içinde, bir yazılım olarak insana yüklenebilir halde (bir hazır mekân ve onun bağlamı bir yapı olarak)... Şu halde kişi, dışından çok içini deneyimlemektedir, bu kurguların icabı... Bu açıdan gelecek dis/ütopyalarına dikkat etmek; normal hayatta, takibinde nelerin geleceğini bilemediğimiz hafıza müdahilliğimizi anlamamızı kolaylaştırabilir. Kim inanır ki uğruna her şeyimizi verebileceğimiz deneyimimizin (ister ulus devlet, ister din, isterse gruplar nazarında oluşsun), makine parçalarının "deneyim"lerinde yerleneceğine ve kim inanır ki; kimlik dediğimiz nadide kendiliklerin, üretilmiş 'birer öteki geçmişler'e dönüşeceğine (hafıza-kimlik nakili temelli; mekân nakline)...

Sonuç

Hatırladıklarımızın ne kadarıyız..? Ya da hatırladıklarımız; ne kadarımız? Kimlik dediğimiz üstlenmeler, mekân yüklemeleri ve paylaşımları içinde birer hatırlama ve tekrar performansı mı? Ya da hafıza dediğimiz güç üstünden kurulan tekillikler, aslında mekânın dışarıdan değil de; daha çok içe-

riden geçtiğini mi gösteriyor? Hafızanın mekânsal bir uzam olduğunu ve kimliğin de bunun taşıyıcısı olduğunu fark; böylesi çetin sorulardan geçerek; devlet, toplum ve çevre kanalıyla şekillenen ~~özne~~ yanlarımızın teşhistir...

80'li yıllardan itibaren ağırlık kazanan hafıza tartışması, ortak hafıza siyasetinin 'neleri dışarıda bıraktığı' üzerine odaklanabilirse daha iyi olabilir. Çünkü hatırlama, kimlik ve hafıza; (gelecekteki yazılım- naklinin aksine) beyinle başlayıp bitmez (en azından bilinçdışı var; vücutla bütün olarak). Herkesin bir parçası olduğu, ama kimsenin tamamı olamadığı kolektif yapılar; içine doğulan ve yerleşilen türde mekânlardır... Kimlik ve aidiyet "problem"inin çözüm yolu, her şeyde olduğu gibi toplumsal algı ve tahayyülün sınırlarında gezinir. Adına tarih diyelim (toplum kuralım), hafıza yeri diyelim' (ve yine onunla bir toplum kuralım); tüm bu, bir toplumsal bozunmaz -toplumsal sabit / sıfır- arayışı; "toplum kuruculuğunun doğası" gereği son bulmayacak ve "doğa"nın kendisi gereği sabitlenmeyecektir. Dolayısıyla hep aktarılan, taşınan ve onu taşıyan bir şeyden; yani 'hafıza'dan konuşmaya devam ediyor olacağız...

Hafıza; öncesizliği ve sonrasızlığıyla; tarihin yerini alan politik ve sosyal bir mekânlaştırma posasına dönüşmekte... Hafıza; yerlendiği' çağdan sonra; yeni bir varlık tarzı devreye girdiğinde; artık kimlik bile diyemeyeceğimiz anlam sabitleme işi bittiğinde; yerler de kendi kimliğinden boşanacak... Hafıza zorbalığı süresinin ne kadarı 'postmodern yer'e (mekâna) denk geldi belirsiz ama, belli ki bu kimlik ve hafıza yeri temelli merkezileştirmenin en önemli çerçevesi olan "zaman"; yiti(rili)yor (zaman kavramı sabitliğini, inandırıcılığını yitiriyor; çünkü art arda dizilmiş fragmanlar ziyaret edilebilir hale geliyor).

Denebilir ki en erken dönem modern buluşlar, tarih-yazıcılık ve zamanın kavranışı dönüştü (Akay, 1991: 156). Peki sıra neden bizi zorlayan bu hafıza zorbalıklarının (Nora, 2006: 259) ve kimlik yüklerinin, dönüşümünde olmasın? Ya tüm ortak hafızaların bir nekahetinde?

Kaynakça

- Akay, Ali (1991) *Konu-m-lar*, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Anderson, Benedict (1993) *Hayâli Cemaatler*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Armaner, Türker (2004) "Mimesis ve Mimetik Etkinlik", *Lapsus*, 1, Galatasaray Üniversitesi, İstanbul.
- Assmann, Jan (1997) *Kültürel Bellek*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Boyer, Christine (1998) *The City of Collective Memory*, MIT, Cambridge.
- De Certeau, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*, University of California, Los Angeles.
- Foucault, Michel (1994) *Kelimeler ve Şeyler*, İmge Yayınları, Ankara.
- Foucault, Michel (1995) *The Archeology of Knowledge*, Routledge, Londra.
- Habermas, Jürgen (2008 [1989]) "The structural transformation of the public sphere",
<http://miavxl.muohio.edu/~mandelle/myhala.htm>, 1.6.2008.
- Halbwachs, Maurice (2006) "Bireysel Hafıza ve Kolektif Hafıza", *Lapsus*, 3, Galatasaray Üniversitesi, İstanbul.
- Halbwachs, Maurice (2007) "Kolektif Bellek ve Zaman", *Cogito*, 50, YKY, İstanbul.
- Lefebvre, Henri (2004) *The Production of Space*, Blackwell, London.
- Mansfield, Nick (2006) *Öznellik*, Aralık Yayınları, İzmir.
- Nancy, Jean-Luc (2000) *Being Singular Plural*, Stanford, California.
- Nora, Pierre (2006) *Hafıza Mekânları*, Dost Yayınları, Ankara.
- Ricoeur, Paul (2004) *Memory, History, Forgetting*, The University of Chicago, Chicago.
- Somay, Bülent (2004) *Tarihin Bilinçdışı*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Thompson, Paul (1995) *Geçmişin Sesi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Tuğrul, Saime (2008 [29.5.2005]) "Geçmek Bilmeyen Geçmiş", *Radikal Gazetesi*, 1.6.2008.
- Zizek, Slavoj (2004) *Yamuk Bakmak*, Metis Yayınları, İstanbul.

BİLİMKURGU EDEBİYATINDA MEKÂN

Doğan YAŞAT*

Giriş

Mekân kavramının çok anlamlılığını ve çok katmanlılığını kendisine çıkış noktası alan bu çalışma, en temelde bilimkurgu edebiyatının teknoloji ve toplum arasındaki ilişkide varolma zeminiyle ilgilenmektedir. "Bilimkurgu Edebiyatında Mekân" başlığı elbette, 'edebiyatta mekân' konusu ile bir biçimde kesişmektedir. Söz konusu kesişimin göz ardı edilerek konunun irdelenmesi önemli bir eksikliğin ortaya çıkmasına neden olabilir. Bu nedenle, 'mekân' kavramı öncelikle, bilimkurgu edebiyatının kendi sorunları ile sınırlandırılmak koşuluyla türe ilişkin boyutuyla değerlendirilecektir. Bu bakımdan 'mekân' kavramının edebiyatla ilişkisinin açıklanmasına zemin oluşturmak amacıyla, öncelikle bilimkurgu edebiyatının türe ilişkin sorunlarının serimlenmesi gerekmektedir. Eldeki çalışma ilkin türsel bir değerlendirmenin oluşturduğu zeminden hareket edecektir.

Bilimkurgu edebiyatının özellikle 'kurgu' temelinde şekillenecek olan türsel sorunsallarının aktarımı doğrultusunda 'mekân' kavramı, kavramın doğası gereği çok boyutlu bir biçimde ele alınacaktır. 'Mekân' burada, hem kelimenin 'bir nesnenin durduğu yer', 'yaşanılan yer' ya da 'şehir', 'kent' gibi anlamları açısından hem de 'soyut bir olgunun varolduğu yer', 'bir şeyin varolma koşullarından biri olma' anlamları bakımından ele alınmaya çalışılacaktır.

'Mekân' kavramının bilimkurgu edebiyatı üzerinden incelenmesi ve bununla beraber bilimkurgu edebiyatının teknoloji ile toplum arasındaki konumunun değerlendirilmesi amacıyla, çalışma edebi örnekler üzerinden bir uygulama ve karşılaş-

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi.

tırma edimini gereksinmektedir. Bu nedenle söz konusu edimi gerçekleştirebilmek için çalışmanın inceleme nesnesi olarak bilimkurgu edebiyatının iki önemli örneği seçilmiştir: Ursula K. Le Guin'in *Mülksüzler* romanı (Le Guin: 2003) ve Samuel Delany'nin *Triton* adlı romanı (Delany: 2000).

Bilimkurgu. literatürünün genişliği düşünüldüğünde, yukarıda adı anılan iki romanın seçilmesi elbette rastgele değildir. Bu romanların inceleme nesnesi olarak seçilme nedeni, romanlarda oluşturulan kent modellerinin toplumsal ilişkileri doğrudan etkileyecek, hatta belirleyecek biçimde kurulmuş olmaları ve bilinen dünya düzenlerine yapılan gönderimleri aşarak farklı mekân ilişkileri üzerinden hareket etmeleridir. Burada sözü edilen düşüncenin mekân kavramının yalnızca bir boyutuna işaret etmekte olduğu açıktır. Ancak bu tek boyut edebi, felsefi ve sosyolojik önermeler aracılığıyla irdelenerek çok boyutlu hale getirilerek ele alınacaktır.

Bu inceleme çerçevesinde, doğaları gereği mekânsal bir ifadeye göndermede bulunan iki kavramın yan yana getirilmesi denenecektir: Ütopya ve heterotopya. Bu doğrultuda *Mülksüzler* romanı bir ütopya modeli olarak, *Triton* romanı ise bir heterotopya modeli olarak varsayılacaktır. Dolayısıyla, bu iki roman, iki farklı bilimkurgu örneği olmalarından öte, öncelikle ütopya ve heterotopya olmaları bakımından karşılaştırılacaktır. Sonuç olarak bu karşılaştırma bilimkurgu edebiyatının mekân kavramı ile ilişkisine bir açılım getirmeyi deneyecektir.

Bilimkurgu Edebiyatının Türsel Açılımları

Bilimkurgu her şeyden önce edebiyat yelpazesi içinde roman türünün altına düşmesi nedeniyle büyük ölçüde roman ile aynı özellikleri paylaşmaktadır. Bu bakımdan bilimkurgunun türe ilişkin sorunları tartışılırken aslında romanın da türsel sorunları ile ilgilenmek doğaldır. Bu nedenle bilimkurgu edebiyatı incelenirken roman kuramlarından ya da roman türüne ilişkin kuramsal önermelerden hareket edilebilir.

Roman türünün 'edebi bir mekân' oluşturmak bakımından en önemli özelliğinin 'kurgu' olduğu söylenebilir. Kurgu, romanda aktarılan olay örgüsünün ya da konunun toplumsal gerçekliğin hakikiliğinin sorgulanması bakımından önemli bir işlev taşımaktadır. Romanın olay örgüsü 'gerçek' yaşantıda belirli bir zamana ve belirli bir yere oturtulabilir. Bununla beraber roman kişileri ve roman kişileri arasında geçen olaylar da gerek tarihi (makrotarih) gerekse toplumsal veya kişisel yaşantıyı (mikrotarih) esas alabilir; hatta buradaki örtüşme bire bir aynı bile olabilir. Ancak romanın konu edindiği anlatı, her ne kadar 'gerçeklik'le örtüşse de roman kurgusu içine yerleştirildiği andan itibaren bir mekân kaymasına uğrar. Artık söz konusu olay veya olgu bir anlatıya dönüşmüş ve edebi bir mekânda varolmaya başlamıştır.

Roman, kuşkusuz, olay örgüsüne sahip belirli olayları veya konuları aktaran tek anlatı türü değildir. Anı, günce, öykü ve hatta şiir gibi diğer edebi türler de bu işleve sahip olabilirler. Ancak bu türlerin her biri gerek dilsel iletimin farklı biçimlerini kullanmalarından dolayı gerekse çoğu zaman çeşitli kurgusal özellikler içermeleri bakımından farklılıklar taşımaktadır. Roman, teknik anlamda olay örgüsünün aktarımını, zaman – mekân döngüsündeki sıçramalara yer vermesi, birinci tekil şahıs anlatıcının veya üçüncü tekil şahıs anlatıcının karakter olarak metne dahil olması ya da bu anlatıcılardan birinin yerini karakter-anlatıcıya bırakması ve kimi zaman tüm bu olasılıkların bir arada barınabilmesi gibi özellikleriyle anlatması nedeniyle türsel açıdan diğerlerinden belirgin biçimde öne çıkmaktadır. Kısaca, kimi zaman okurun dahi bir karakter olarak metne dahil olmasına olanak sağlayan roman kurgusu, yazar-anlatıcı-okur dizgesi açısından, bu dizge içinde de özellikle anlatıcı kayması ya da anlatıcı değişimi açısından diğer türlerden ayrılmaktadır.

Roman türünün diğer türlerden farklılıklarının yanı sıra roman kurguları da kendi içinde kimi farklılıklar taşımaktadır. Kurgusal devinimler, roman türünün açılımları düşünüldüğünde neredeyse sonsuza uzanan bir çeşitliliğe uzanabilirler. Başka bir deyişle, roman türünün 'karnavalesk'

(Bakhtin, 2001: 67) yapısı gereği anlatının kurulumu dilsel katmanlaşmalara olabildiğince açık olması nedeniyle sürekli çeşitlenirler. Cervantes'in ünlü *Don Quijote* romanı, içinde özellikle de o dönem için olası tüm roman türlerini içermeyi denemiş ve bu özelliğiyle de tüm bu denemelerin birleşiminden oluşan bütünlük, kendine has devasa bir kurgu deneyimi halini almıştır. *Don Quijote* örneği, bu bakımdan kurgunun çeşitliliğine iyi bir örnek olarak gösterilebilir.

Ancak bu noktada asıl vurgu yapılması gereken kurgu biçimi 'gerçekçi roman' ya da 'toplumsal gerçekçi roman' olarak tanımlanan türdür. Çünkü, bu tür, Aristoteles'ten beri üzerine düşünülen 'mimetik' teoriyi esas almakta ve toplumun hakikatlerini, toplumu oluşturan bireylere tüm gerçekliğiyle yansıtmayı amaç edinmektedir. Toplumsal gerçekçi kuram ise bir romanın gerçekliği yansıttığı ölçüde iyi bir edebiyat eseri olduğunu kabul etmektedir. Bu çalışma açısından bakıldığında ise temel alınan varsayım, bir toplumsal gerçekçi roman denemesinde bile, 'gerçeklik' ne kadar doğrudan ve aslına uygun yansıtılmaya çalışılabilirse bile bu bir kurguya dönüştüğünde onun gerçeğe uygunluğunun sorgulanmaya açık hale gelebileceğidir.

Bir olay ya da konu, eğer kurgusal bir anlatı bağlamında aktarılıyorsa, artık o bir kurguya dönüştüğü ve edebi bir mekânda kendisine varolma zemini bulduğu için, bu olayın aynı gerçekliği taşıyacak biçimde aktarılması beklenemez. Hatta artık onun gerçeğe uygunluğu da pek önemli değildir. Bununla beraber, eğer iyi edebiyat ya da iyi roman için kıstas gerçekliğe uygunluk olarak kabul edilebilirse, bir olay kurgusal olarak aktarıldığında onun gerçeğe uygunluğunu denetleyecek olan mekanizmanın ne kadar güvenilir olduğu da sorgulanmaya açık hâle gelir. Dolayısıyla, romanda aktarılan olaylar ya da toplumsal gerçeklikler her ne kadar gerçeğe uygun gibi görünseler de artık onları yazarın zihninin bir ürünü yani bir bakıma hayal ürünü olarak düşünmek daha doğru görünmektedir. Eğer bu varsayım kabul edilirse, gerçekçi bir roman ile bir bilimkurgu romanı kurgusal düzeyde eşitlenir ve birlikte değerlendirilebilir hale gelebilir.

Buraya kadar, kurgunun edebi bir edim olarak içinde anlatının yapılandığı bir mekân olduğu ve bu mekânın roman türleri içinde de farklılıklar gösterebileceği ifade edilmeye çalışıldı. Tam da bu noktada bilimkurgu romanının roman türü içindeki yerinin belirlenmesindeki en önemli özelliğinin, kendine özgü kurgu biçimi olduğu söylenebilir. Bilimkurgu romanının neredeyse diğer tüm türlerin kurgusal biçimlenişinden farklı bir dayanağa sahip olduğu görülmektedir. Bu farklı dayanak aslında bir özellik olmaktan çok bir zorunluluktur: Teknoloji. Bir bilimkurgu romanının kurgusu dayanağını teknolojik bir olgudan ya da öğeden almak zorundadır (Arslantunalı, 2000: 35). Dolayısıyla bir bilimkurgu romanı, değerlendirilirken ilk bakılması gereken onun bu teknolojik dayanağının ne olduğu ve bu dayanağın üzerine nasıl bir kurgunun oturtulduğudur.

Söz konusu teknolojik olgunun dış dünya ile uyum derecesi ise anlatının özgünlüğüne bırakılmıştır. Çünkü bu olgu, dış dünya açısından bilimsel bir gerçekliğin sınırları içinde kalıyor olabilir, bu sınırları biraz aşıyor olabilir ya da sınırları tamamıyla ortadan kaldırıyor olabilir. Ancak bu noktada önemli olan, 'hakikat' ne kadar zorlanırsa zorlansın dış dünyanın herhangi bir gerçekliğine yapılan bir atıftan hareket ediliyor olunmasıdır. Çünkü, ünlü bilimkurgu yazarı Stanislav Lem'in de ifade ettiği gibi, bilimkurgu romanı 'yeni bir oyunun içsel semantiğini taşır' (Lem, 2000: 52). Oyunun kuralları önceden belirlenmiştir ve bir daha değişmez. Okur ise oyunu oynayan değil izleyendir, bu nedenle adeta ilk defa satranç oyununu seyreden birisi gibi oyunun kurallarını yavaş yavaş öğrenmektedir. Bilimkurgu okuru da içine girdiği bu yeni oyunun kurallarını (ki bu kurallar yukarıda sözü edilen teknolojik olguya dayanmaktadır) kurgunun onu yönlendirdiği ölçüde öğrenir. Bu doğrultuda okur, ister istemez sürekli bu yeni oyunun kurallarını dış dünyanın kuralları ile karşılaştırır. Oyunu seyretmeyi okur açısından zevkli hale getiren de belki bu karşılaştırma edimidir.

Okurun (ve elbette yazarın) dış dünyanın hakikati ile anlatının oluşturduğu hakikat arasındaki gel-gitleri aslında bi-

limkurgu türünü diğer kurmaca türlerle birbirine yakınlaştıran hatta kimi zaman da birbiriyle karıştırılmasına neden olan bir ögedir. Bilimkurgu edebiyatı ile bu yakınlaşmanın en belirgin olduğu tür fantastik edebiyattır. Bununla beraber bilimkurgu edebiyatının sınırlarını belirlemek, onun fantastik edebiyat ile farklılıklarının betimlenmesi üzerinden hareket edildiğinde daha açık şekilde yapılabilir.

Bu iki tür arasındaki ilk ayrımın şu olduğu ileri sürülebilir: Bilimkurgu, her ne kadar gerçeğe aykırı gibi ya da bugünün bilimi ile açıklanamaz görünse de bir biçimde dış dünyanın fizik ya da mantık yasalarına göndermede bulunur. Örneğin ışık hızı ile yolculuk yapmak günümüz koşulları bakımından olanaklı görünmese de bilim, ışık hızına ulaşılmasının koşullarını kimi teorilerle açıklamıştır. Bilimkurgu romanı genellikle bize, ışık hızına ulaşılmasının koşullarının gerçekleştiği bir dünya sunar ve bu dünyayı da dış dünyadaki fizik ve matematik kuralları ile temellendirmeye çalışır. Fantastik edebiyat ise dış dünyanın hakikatine aykırı olarak gerçekleşen bir olayı yine dış dünyanın fizik ya da mantık yasaları ile açıklamanın gereğini taşımaz. Çünkü, fantastik edebiyatın çizdiği dünyada bu yasalar muhtemelen dış dünyadakilerle aynı değildir. Burada önemli olan düş gücüdür. Eğer düş gücü, düşsel yaratıklardan, canavarlardan, mistik canlılardan oluşan bir evren sunmuş ise onların orada öylece varolduğunu kabul etmekten başka bir seçenek yoktur okuyucu için. Bu nedenle fantastik edebiyat bilimkurgunun aksine böyle bir temellendirme gereğini görmez.

Stanislav Lem'e göre, (Lem, 2000: 54) bir insanın 100 metreyi 0.1 saniyede koşması, eğer bu insan etten ve kemikten yapılmışsa, olanaksızdır. Bu, içinde matematiksel bir ifade taşıyor olsa dahi bilimkurgusal değil fantastik bir öncüdür. Fakat bu varsayım, genetik biliminin olası gelişiminden yola çıkarak böyle bir teknolojik dayanak aracılığıyla temellendiriliyorsa, bilimkurgusal bir öncül halini alır. Öte yandan, 2x2'nin 7 olması matematik açısından olanaksızdır. Böyle bir mantıksal olanaksızlığı olanaklı kılmaya dayalı bir anlatı bilimkurgu değil, fantastik olacaktır.

Kafka'nın *Metamorfoz*'undaki ve Virginia Woolf'un *Orlando*'sundaki ani dönüşümler, yani bir insanın bir gecede böceğe ve bir erkeğin bir gecede kadına dönüşmesi fiziksel ya da mantıksal sorgulama tarafından denetlenmezler. Dolayısıyla okur bu olağanüstü olayları bir biçimde kabullenerek metni takip eder. Yazar doğa yasalarına dayalı bir temellendirmeye girişmez; okur da aslında böyle bir açıklamadan çok dinsel, ahlaki belki de felsefi bir açıklamaya daha açıktır. Bu noktada fantastik edebiyat açısından önemli olan, bilimkurgu romanının aksine, temellendirmeden çok sorgulamadır.

Todorov fantastik edebiyat açısından sorgulamanın önemine Cazotte'un *Aşık Şeytan* romanı üzerinden değinir. Anlatının başkişisi Alvare, daha sonra Şeytan olduğunu öğreneceği kadınla beraber olarak Şeytan'la bir aşk ilişkisine girer. Ancak Alvare, bir türlü kadının gerçekten Şeytan olduğuna inanamaz. Alvare'nin gerçek ile yanılsama arasında yaşadığı ikilem Todorov tarafından fantazinin merkezi olarak değerlendirilir. Aslında fantastik etkiyi yaratan, okurdan önce kurmaca kişisi Alvare'nin Şeytan'ın gerçekliğini sorgulamasıdır. Şeytan ya düşsel bir varlıktır ya da yanılsamadır, Alvare için; ancak gerçek olamaz. Todorov'a göre, (2004: 31). fantastik, tam da böyle bir kararsızlık (*hésitation*) sürecinde yer almaktadır. Dolayısıyla fantastik, kendi doğal yasalarından başka yasa tanımayan bir öznenin görünüşte doğaüstü bir olay karşısında yaşadığı kararsızlıktır.

Buradan hareketle, fantastiğin, genellikle, ani değişimler ve doğaüstü devinimler üzerine kurularak temellendirme yerine sorgulama üzerine yapılandığı; bilimkurgunun ise teknolojik bir dayanaktan beslenerek kuralları belirlenmiş, sınırları çizilmiş ve kurulu bir mekân üzerine yapılandığı ileri sürülebilir.

Mülksüzler ve Ütopya

Ursula K. Le Guin'in ilk baskısı 1974 yılında yayımlanan *Mülksüzler* adlı romanı, bu kısımda, iki açıdan ele alınacaktır:

Bir bilimkurgu romanının temel özelliklerinin gösterilmesi; Ütopik bir mekân tahayyülü olarak romanın olay örgüsü ve kurgusu. Bunun ardından *Mülksüzler*'in ütopik kent modeli Samuel Delany'nin *Triton* romanındaki kent ve mekân olguları ile toplumsallık açısından karşılaştırılmaya çalışılacaktır.

Mülksüzler, dış dünya açısından doğrudan gönderimi olmayan, düşsel bir zaman ve mekânda geçer. Farklı siyasi ve toplumsal sistemlerin temsili olan ikiz gezegenler Anarres ve Urras, romanın olay örgüsünün oturtulduğu mekânlardır. Anlatının bu düşsel dünyanın, yani bir bakıma 'olmayan yerin' üzerine kurulmuş olması, romanı kelimenin ilk anlamıyla bir ütopya olarak ele alınmasının birinci koşulunu gerçekleştirmektedir. Etimolojisine bakıldığında ütopya kelimesinin kökeninde Yunanca'da 'yer', 'mekân' anlamlarına gelen *topos* kelimesinin olduğu görülmektedir. Yunanca'da bir ön takı olarak kullanıldığında eklendiği kelimeye genellikle değilleyici ve olumsuz bir anlam kazandıran 'u' (üpsilon) harfi, *topos* kelimesinin önüne getirilmiştir. Böylelikle ütopya sözcüğü, ilk kullanımda, 'olmayan yer', 'yer-olmayan', 'gidilemeyen yer', 'ulaşılamayan yer' gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla, ütopya kelimesinin etimolojisi düşünüldüğünde, *Mülksüzler* romanının konu aldığı ikiz gezegenler 'olmayan yer' olması bakımından ütopya olarak düşünülebilir.

Ütopya, kavramlaşma sürecinde kimi anlam kaymalarına uğrayarak, 'bir şeyin en ideal hali', 'gerçekleşemeyecek kadar iyi olan', 'ideal düzen' anlamlarına dönüşmüş ve dilin günlük kullanımında bu anlamları imleyen bir biçime kavuşmuştur. Ütopya sözcüğünün böyle bir anlamı imleyecek biçimde ilk kez Platon tarafından kullanıldığı söylenebilir. Platon, diyaloglarında ideal bir devlet düzenine ulaşmış Kayıp Şehir Atlantis'ten söz eder. Platon, kendi ideal devlet düzenini aktarırken de bir ütopya olarak Atlantis'e değinir. (Platon, 1992: 345). Platon'un ardından birçok düşünür, edebiyatçı ve politikacı kendi ütopyalarını kurmaya girişmişler ve ideal devlet ya da toplum düzenleri üzerine öneriler getirmişlerdir. Bunların içinde belki de en çok bilinir olanı Thomas More'un *Ütopya* adlı metnidir. Thomas More *Ütop-*

ya'sında, insanların kargaşanın, sömürünün ya da suçun olmadığı düzenli bir biçimde mutlu olarak yaşadıkları düşsel bir toplumu anlatır. More'un *Ütopya'sı* da çevresi denizlerle kaplı küçük bir ada olarak tasvir edilmiş ve bu biçimiyle de kurulan ideal düzeni dış etkilere tamamen kapatması bakımından 'ulaşılamayan yer' anlamını kazanmıştır.

Kelimenin bu ikincil anlamı bakımından düşünüldüğünde de *Mülksüzler*'in ütöpik bir dünya düzeninin tasvirini yaptığı ileri sürülebilir. Ancak Ursula K. Le Guin, ütöpik dünya düzeni ile birlikte onun karşıtını da vermektedir. Bu bakımdan ikiz gezegenler Anarres ve Urras adeta ideal ile ideal olmayanın karşılaştırılmasının bir mekânı olarak uygun bir zemin haline getirilmiştir. Söz konusu idealin temelinde, yani iki farklı toplumsal düzeni birbirinden ayırmanın kıstası olarak da 'mülkiyet' kavramı yer almaktadır. Anarres, mülkiyetçiliğin olmadığı 'anarşist' bir yönetim biçimine sahipken, Urras ise mülkiyetçiliğin temel alındığı toplumsal ve siyasi bir sisteme sahiptir. Romanın bu çalışmada kullanılan baskısının Sensöz'ünü kaleme alan Bülent Somay, (Bkz. *Mülksüzler*'e Sensöz: 345) Anarres ve Urras düşsel gezegenlerinin isimlendirilmelerinde bile bu iki düzen arasındaki karşıtlığa gönderimde bulunulduğunu ifade eder:

"İki dünyanın da adlandırılması bir dizi kelime ve ses oyunu içeriyor: Anarşist dünya 'Anarres'in adı, bir yandan Anarşi'yi (Anarşi: başsızlık –Yunanca'da *arche*: baş, başat; *ana* öntakısı ise olumsuz iyelik, -siz, -sız demek) çağrıştırırken, bir yandan da 'şeyleri', mal ve mülkleri olmayan anlamına geliyor (Latince'de *res*: şey, nesne). Kapitalistlerin ve devletçilerin dünyası 'Urras' ise, öncelikle ABD ve SSCB'nin harflerinden devşirilmiş (USA ve USSR). İlk iki harfi olan Urise, Almanca'da ilk, kaynak, başlangıç anlamına gelen bir öntakı. Bu anlamda, Urras, Anarres'e giden göçmenlerin kaynağı, ikili gezegen sistemindeki hayatın başlangıç noktası, eski dünya."

Romanın başkişisi Shevek, yüz yetmiş yıl önce yapılan göçten beri Urras'a giden ilk Anarreslidir. Shevek'in Urras'ı

ziyareti ise Urras'ın mülkiyetçi sistemi doğrultusunda ticari-dur. 'Eş zamanlılık ilkeleri' adlı bir fizik teoremi geliştiren Shevek, bu teorem sayesinde ışık hızı ile yolculuğu olanaklı kılacak ve Urras'lıların uzak gezegenlerle ticaret yapmasının olanağını açacak biri olarak Urras'a davet edilir ve Urras'lılar teoremi satın almak isterler.

Shevek'in Urras'a yolculuğu (bir anlamda göçten sonrakı geri dönüşü) ve Urras'tan Anarres'e dönüşü okurun, romanın başkişisinin bakış açısı üzerinden iki farklı toplumsal düzeni karşılaştırmasına ve birbirlerine yabancılıklarını alımlamasına açılmaktadır. Anarreslilerin kullandığı Pravca dilinde iyelik belirten ifade bulunmaması, dolayısıyla 'burnum kanıyor' yerine 'burun kanıyor' gibi ifadelerle konuşmaları, mülkiyetçi Urras'lılar tarafından yadırgandır. Bununla beraber Anarresli çocukların anne ve babalarının olmaması, tüm toplumun çocukları sayılması nedeniyle bilgisayar tarafından otomatik olarak isimlendirilmeleri iki toplumun dilleri arasındaki katmanlaşmaya başka bir örnek olarak gösterilebilir.

Bu örneklerden hareketle, yazının başında belirtilen 'teknolojik dayanağın', *Mülksüzler*'de, 'eş zamanlılık ilkeleri' adlı fizik kuramı doğrultusunda uzak galaksiler arası uzay yolculuğunun olanaklı kılınması olduğu düşünülebilir. Anlatının kimi yerlerinde ayrıntılı biçimde yer verilen 'ardışık zaman ilkesi' ile 'eş zamanlılık ilkesi' arasındaki karşılaştırma, kurgunun taşıdığı teknolojik dayanağın zaman ontolojisi üzerinden kurulmasını sağlamıştır. Bununla beraber, *Mülksüzler*, bu teknolojik dayanağın üzerine yapılanan felsefi, toplumsal ve politik dayanaklarla beraber düşsel bir mekânda anlatısal bakımdan bir ütopya dönüşmüştür. Bu noktada, anlatıda tasvir edilen toplum modellerinin içinde yer aldığı iki düşsel dünya, birer kent modeli olarak mekânsallaşmışlar ve romanın kurgusu, yukarıda sözü edilen farklı dayanakların yan yana getirilmesi ile ortaya çıkan dilsel katmanlaşmanın var olduğu ikinci bir mekân olarak anlatıda yer almıştır. Buradan hareketle, iki farklı mekân formunun dil

içinde birleşerek mekânsal bir katmanlaşmaya ulaşıldığı söylenebilir.

Triton ve Heterotopya

Samuel Delany'nin *Triton* romanına bakıldığında ise *Mülksüzler*'de alımlanan mekânsal katmanlaşmanın farklı biçimde yapılandığı görülmektedir. Buradan itibaren, 'ütopya'dan 'heterotopya'ya geçişi bilimkurgu edebiyatı üzerinden göstermek amacıyla Delany'nin *Triton*'una bakılabilir.

Mülksüzler'den iki yıl sonra 1976 yılında yayımlanan *Triton*, Le Guin'in romanına bir cevap olarak düşünülebilir. Delany, hem anlatısının kurgusuyla hem de anlatısına Michel Foucault'dan doğrudan alıntıladiğı heterotopya tanımıyla romanını bir ütopya değil ama bir heterotopya olarak yapılandırđının kanıtını sunmuştur. Bu bakımdan Delany'nin romanı kurgularken Le Guin'nin *Mülksüzler*'ini okuduğundan tam olarak emin olunamasa bile, *Triton*'un ütöfik modele karşı çıkarak bir heterotopya olarak kurgulandığı ileri sürülebilir. *Triton*'un heterotopik özelliklerine geçmeden önce ütopya ile heterotopya arasındaki karşıtlığa bakmak gerekir.

Heterotopya kavramı ütöfik mekânın karşısına, 'öteki mekânları' ya da 'alternatif mekânları' imlemek üzere Michel Foucault tarafından ortaya atılmıştır. Öncelikle şu söylenmelidir: Heterotopya bir mekân modeli, hatta alternatif bir mekân modelidir. Bununla beraber, heterotopya, ütopyaya karşıt bir mekân modeli olarak ortaya çıkmıştır. Heterotopya, ütopya gibi erişilmesi güç, ulaşamayacak bir yer hatta olmayan bir yer değildir. Heterotopya, adeta mekân içinde bir mekân gibidir. Michel Foucault, *Şeylerin Düzeni* metninde ütopya ile heterotopya arasındaki ayrılığa şöyle ifade eder:

"Ütopyalar teselli verir; asla gerçek yerlerde geçmemelerine rağmen, yine de bazı şeyleri gözler önüne serme olanağına sahip oldukları fantastik, sorunsuz bir bölge

vardır; devasa caddeleri, enfes bitkilerle dolu bahçeleriyle şehirleri, oraya giden yol hayali bile olsa kolay bir hayatın yaşandığı kırları anlatırlar. Heterotopyalar ise rahatsız edicidir, belki de buna bir isim vermeyi imkânsızlaştırdıkları ve yaygın isimleri kördüğüm haline getirdikleri veya paramparça ettikleri için; daha baştan söz dizimini –yalnızca cümle kurarken kullandığımız söz dizimini değil, aynı zamanda, kelimelerin ve şeylerin (birbirlerine yakın ve aynı zamanda da karşıt) ‘bir arada durmalarını’ sağlayan daha az belirgin bir söz dizimini de- yok ettikleri için. Bu nedenle ütopyalar fabl ve söylemlerin oluşmasına imkân sağlar; dilin en belirgin özelliklerine uygun biçimde akarlar ve temel fabula’nın bir parçasıdırlar; heterotopyalar ise... Konuşmayı kuruturlar, sözcükleri yollarında durdururlar, dil bilgisinin tüm olanaklarına daha kaynağında karşı çıkarlar; mitlerimizi yıkar ve cümlelerimizin şiirselliğini zararlı etkilerden korurlar.” (Foucault, 1984: 340)

Foucault’un heterotopya tanımı görüldüğü gibi, yalnızca mekânla sınırlı değil, bu mekânla ilişkili olarak dilsel anlamda da ortaya çıkan (bir bakıma dilin mekânlaştırdığı ve mekânlaştığı) bir kavramdır. Bunun nedeni Foucault’nun kavramı, ‘ben’ ile ‘öteki’ ilişkisi üzerinden kurması olabilir. Sonuçta, ‘öteki mekân’ ‘ben’in mekânına göre ötekileşir. Bu ifade mekânın doğası gereği belirli bir sınırlayıcılık taşımasından kaynaklanmaktadır. Mekân hem yer tutmasını koşullandırdığı nesnenin belirleyicisi olması bakımından hem de kendi sınırlarının çizilmiş olması bakımından sınırlar dahilinde ve zamansallık içinde var olma özelliğini taşımaktadır. Ben – öteki ya da özne – nesne ilişkisi mekândan bağımsız olarak düşünülemez.

Foucault, ötekinin mekânlaşmasını ayna metaforu üzerinden verir. ‘Ben’ aynada kendisini olmadığı bir yerde, başka bir nesnede içkin olarak sanal bir mekân yüzeyinde görür. Bu doğrultuda ‘ben’in kendini öteki olarak algıladığı mekân olarak ayna bir heterotopya işlevi görür. (Nalçaoğlu, 2002: 128) Heterotopya, Foucault’ya göre, modern ile ilkel arasındaki diyalektikte kendini daha iyi açığa vurur. Örne-

ğin, modern toplumun, tarihi ve bilgiyi bir arşiv olarak müze ve kütüphanelerde biriktirmesi bu mekânları birer heterotopya haline getirir. Ayrıca Foucault'ya göre Fin-Hamamı ile Türk-Hamamı arasındaki fark da böyle bir mekânsallığa açılır; İskandinav hamamları sadece hijyenik bir arınma sağlarken, Müslüman hamamları hem ruhani hem de hijyenik arınma sağlar ve böylece heterotopyaya dönüşür. (Nalçaoğlu, 2002:131) Foucault heterotopyanın en iyi ortaya çıktığı yerler olarak da kolonileri gösterir. Paraguay'daki Jesuit kolonilerinin, kutsal haç figürünü yeniden üretmek için dikdörtgen bir plan içinde birbirini dik açı ile kesen iki ana sokak oluşturmalarını örnekleyerek, neredeyse her koloninin bir heterotopya olduğunu düşünür. (Nalçaoğlu, 2002: 136) Çünkü koloniler, koloniyi oluşturan iktidar tarafından her zaman bir yeniden-olusturma, yeniden-bozma ve yeniden-yazma mekânı olarak kullanılırlar.

Samuel Delany'nin *Triton* adlı romanının bir heterotopya olarak alımlanma koşulunun en belirgin olduğu yer olarak yine bu kolonileşme mekânı söz konusu edilebilir. Her şeyden önce *Triton*, olay örgüsü bakımından mekânını ve zamanını *Mülksüzler*'in aksine dış dünyada belirli bir yere ve zamana tekabül eder biçimde almıştır. *Triton*, 2112 yılının Bahar aylarında Neptün gezegeninin Triton uydusunda başlar. Dolayısıyla burada düşsel olan mekân değil zamandır. 2112 yılında Neptün gezegeninin Triton uydusuna gidilip gidilemeyeceği ya da orada bir toplumsal yaşantının oluşturulup oluşturulamayacağı konusu ise yazarın teknolojik temelli varsayımının geçerliliği ile sınırlı kalacaktır. Buradan hareketle *Triton* romanının teknolojik dayanağının en temelde yine bir uzay yolculuğu olduğu ifade edilebilir. Buna ek olarak, öykü karakterlerinin yaşamsal koşullarının betimlenmesi açısından gen teknolojileri de bir diğer teknolojik dayanak olarak anlatıda yer almaktadır. Ancak *Triton* bilimkurgu romanı içindeki özgünlüğünü şuradan alır: Anlatı, bilimsel ve fiziksel gerçekliklere gönderimlerde bulunan temellendirmeleri taşımakla beraber sadece fizik yasalarını değil mantık yasalarını da kelimenin tam anlamıyla 'bilim-

kurgusal' bir mekâna taşır. Böylelikle anlatıda kendi iç yalarını barındıran kurmaca bir fizik, mantık, dil ve hatta insan biçimi alternatif bir mekânsallıkta, alternatif bir edebi üslup ile kurulmuştur.

Anlatıda sıklıkla yer alan küçük komünler, gezegenler arasındaki toplumsal ve dilsel farklılıklar, otoriter hükümet kolonyel bir toplumsal yaşantının ifadesi olarak kabul edilebilir. Özellikle Triton gezegenindeki yaşam, cinsiyetlere (anlatıda gen-teknolojisinin ve estetik cerrahinin oldukça ileri boyutta olduğu bir dünyadan söz ediliyor ve kadın-erkek ana cinsiyetlerinin yanı sıra kırka yakın cinsiyet olduğu belirtiliyor), hatta cinsel tercihlere göre oluşan birçok küçük komün tarafından oluşturuluyor. Triton'un tek bir iktidara bağımlı olma imkânını kapatmaya çalışan komünel ve kolonyel yaşantısı, sadece benzerlerin yan yana olduğu ve git gide minöre doğru yayılan bir ilerleyişle en ufak benzerliklerin bile yeni bir oluşuma açıldığı bir düzeni işaret ediyor. Alternatiflerin sınırsızlığı, özellikle de gen teknolojilerinin gelişimiyle koşut olarak yeni türlerin ortaya çıkmaya devam etmesi, komünleri oluşturan grupları küçültüyor ve kolonilerin sayılarını günden güne artırıyor. Bir koloninin bir diğerinin mekânına dahil olamaması ise her koloni için hem 'kapatılmış' güvenli bir alanı kuruyor hem de olası bir toplum-dışılık durumunu imkânsız hale getiriyor. Buradaki paradoksal durum, heterotopyanın ötekiye dair olma özelliğinin yanına tersten bir ötekisizleştirmeyi de koyuyor. Başka bir deyişle, Ben ortadan kalktığında öteki de anlamını yitiriyor. Fakat bu ötekinin Ben'e dahil olması şeklinde değil, aşırı bir ötekiselleşme sonucunda topluluğun tümünün ötekilerden mütevellit olması halinde gerçekleşiyor. Bu noktada ilginç olan diğer bir husus ise anlatıdaki kolonilerin çoğalmasının, kapatılarak toplum-dışı kılınmanın yerine kendini diğerlerine kapatarak toplumsallaşmaya açılmasıyla sonuçlanması olarak görülüyor. Gerek komünler arası iletişim gerekse diğer gezegenlerdeki topluluklarla olan iletişim dil düzeyinde de yoğun bir katmanlaşmaya açılıyor. Kolonilerin birbiriyle kurduğu çok sınırlı iletişimde bile farklı diller, aynı

dilin farklılaşmış yapıları, jargonlar, üsluplar yan yana getiriliyor. Burada sözü edilen katmanlaşma, Foucault'nun Paraguay'daki Jesuit kolonisi örneğiyle oldukça benzer özellikler taşıyor. Dolayısıyla Triton'daki kolonyel yaşamın taşıdığı bu toplumsal ve dilsel özelliklerinin sunduğu alternatif varoluş, anlatıdaki toplum modelinin ütöpik değil ama heterotopik bir mekâna açılmasını sağlıyor.

Romanın başkışısı Bron, Mars'ta doğmuş, Triton'a göç etmiş bir meta-mantıkçıdır. Meta-mantık ise mantığın 'yetersiz' kaldığı konularla ilgilenen, yeni bir mantık teoremi, hatta yeni bir disiplin olarak anlatıda yer alır. Delany'nin romanda kurguladığı bu yeni mantık, bilimsel dayanağını mantık kurallarından ve dil ontolojisinden almaktadır. Anlatının en ilginç yanlarından birisinin de olay örgüsü dahilinde roman kişilerinin tartıştığı dil ontolojisi ve mantık sorunlarının romanın üslubuna da yayılıyor olmasıdır. Bu nokta, *Triton* romanını bir heterotopya haline getiren önemli edebi devinimlerden birisidir. Anlatının heterotopik dili, aşağıda alıntılanan parçaya benzer paragrafların birbirine eklenmesi, sıralanması ya da sıralarının bozulması biçiminde kurgulanmıştır.

"Sağ yarısını kaplayan bir karaltı hızla yukarı doğru çıktı, birinin (o muydu?) açmaya başladığı bir kapı görüntüsünün üzerinde bir süre dondu ve sonra karaltı (simsiyah bir hat; yukarıda, ortadaki tek çizgi) tekrar hızla hareket ederek ekran üzerinde boydan boya kaydı; bu da video kasetinin bir şekilde senkronizasyonunu kaybettiği anlamına geliyordu. (Bu kooptaki kamu kanalı izleyicilerden birinin daha başına geldiğinde, 'Maalesef teknik sorunlardan dolayı...' şeklinde başlayan, eski usul, 1980'lerin bilgisayarlarını andırır bir ibare belirmişti.)" (Delany, 2000; 20)

Delany, bu doğrultuda, anlatıyı kimi zaman böler, ke-sintiye uğratar ve çok katmanlı dilsel bir ifade biçimine ulaşır. Söz dizimlerini değiştirir, araya yabancılaştırıcı ifadeler sokar, cümleleri, çizgilerle ve parantezlerle böler, noktalama işaretleri vasıtasıyla çeliştirir ve uzatır. Delany'nin bu üslubunun olay örgüsüne yerleştirdiği çoklu kolonyel dün-

yanın ilişkilerini anlatının diline de yayararak bir heterotopya oluşturma çabasından kaynaklandığı söylenebilir. Heterotopyanın yarattığı mekânsal katmanlaşmanın imkânlarını geliştiren Delany, anlatının olay örgüsü tamamlanmış gibi görünüyorsa olmasına rağmen romanın sonuna 'kayıp bir metin' olarak "Triton Gazetesi'nden Çalışma Notları ve Çıkarılan Sayfalar" başlığı altında bilimkurgu türü üzerine bir tartışmayı ve kurgunun teknolojik dayanaklarından biri olan 'Modüler Kalkülüs' üzerine 'kurmaca' bir makaleyi ekliyor. Anlatının içine, anlatının dayanaklarına ve kurgunun türüne dair bir tartışmanın eklenmesi kentsel, toplumsal, dilsel ve edebi mekânların üst üste yerleştirilerek tek bir mekân gibi görünen fakat aslında çoklu bir mekân olan heterotopyada birleştirilebilmesi olanağını sağlıyor. Triton'un sonuna eklenen 'makaleden' yola çıkarak Delany'nin de heterotopya için en uygun edebi mekânın bilimkurgu türü olduğu düşüncesini taşıdığı anlaşılıyor.

"Bilimkurgu, bilimkurgudur; çünkü çeşitli teknolojik diskur parçaları (gerçek, spekülatif veya sözde) – yani 'bilim'-olayın ayırt edici yönlerinin tasviri/sunumu amacıyla, başka pek çok cümleyi sadece metaforik veya hatta anlamsız olanlardan kurtarıp anlaşılabilir kılmak için kullanılır... Bilimkurgunun kullanımında olan yeni cümleler yazara sıra dışı, şaşırtıcı veya mantık-ötesi veriler sunma imkânı vermekle kalmaz, aynı zamanda, kendi aralarındaki ilişkiler ve daha geleneksel diğer cümlelerle olan ilişkileri yoluyla, metin içinde, bütün veri dokularının söz dizimi açısından şaşırtıcı noktalarda üretilmesine imkân veren bir tekstus yaratır... Nasıl ki atonal müzik tonal müziğe veya soyut resim gerçekçi resme göre daha zenginse, bilimkurgusal-girişimin daha zengin olması da büyük ölçüde aynı biçimde kendisini gösterir." (Delany, 2000; 364-366)

Dolayısıyla, görülüyor ki, *Mülksüzler* için sözü edilen mekânsal katmanlaşma *Triton*'da dilin, söz diziminin, metaforik anlatımın ve türün özellikleri aracılığıyla bir boyut daha kazanarak daha yoğun bir katmanlaşma halini alıyor: Triton gezegenindeki kent ve toplum modelinin oluşturduğu mekân;

tek ve bütün bir komünel toplum yerine küçük komünlerin oluşturduğu çoklu mekân; romanın kurgusunun olay örgüsü bağlamında dil üzerinden kurduğu mekân; ve son olarak tüm bunların birleştiği yer olarak anlatının bütününün oluşturduğu mekân. Bu mekânsal katmanlaşmanın iç içeliğinden hareketle, özetle şu ifade edilebilir: *Triton* romanı içinde birçok heterotopyayı barındıran ve bunların birleşiminden oluşan bir heterotopyadır. Delany'nin heterotopyası, anlatısal biçiminin yanı sıra olay örgüsü ile de hem varolan dış dünyaya hem de edebiyatın türsel dünyasına bir alternatif oluşturmaktadır. Ütopya nasıl edebi metinsellik içinde metaforlarıyla, metonimileriyle, ironik anlatımıyla varolan toplumsal düzenlere eleştirel bir yaklaşımla bakıyor ve bir alternatif sunuyor- sa heterotopya da dilin olanaklarının sınırlarını ve türsel özellikleri zorlayarak aynı eleştirel tutumu benimsemekte ve alternatif toplum düzenlerini tartışmaya açmaktadır. Bu bakımdan gerek Le Guin'in *Mülksüzler* romanı gerekse Delany'nin *Triton* romanı, dış dünyanın varolan devlet ve toplum düzenlerini eleştirmekte ve devletsiz toplum düzenlerinin olanaklılığını okurun alımlama edimine sunmaktadırlar.

Sonuç

Bu çalışmada *Mülksüzler* ve *Triton* romanları üzerinden ütopya ile heterotopya arasında mekân bağlamında girilen karşılaştırma edimi, heterotopyanın ütopyaya alternatif bir mekân anlayışı olarak kurulması nedeniyle heterotopyayı olumlayan ve ütopyayı değilleyen bir tutuma sahip gibi görülebilir. Bu ifade kısmen doğru kabul edilse de tamamıyla kabul edilir görünmemektedir. Farklı bir mekân anlayışı olarak heterotopya ütopyaya nazaran daha geniş, daha katmanlı bir model sayılabilir. Ancak bu çalışma ütöpik mekân modelini değillemeyi amaçlamamaktadır. Buna karşın heterotopya bir mekân modeli olarak, özellikle de 'ben'in öteki ile ilişkisi üzerinden kavramsallaşması bakımından ütopyaya göre daha kapsayıcı olarak kabul edilebilir ve me-

kânın katmanlaşması noktasında özellikle de dil ile ilişkisi açısından ütopya göre daha açıklayıcı sayılabilir.

Eldeki yazı bu nedenlerden ötürü heterotopyaya daha yakın bir tutum sergilese de, *Mülksüzler*'in bir ütopya *Triton*'un ise bir heterotopya modeli olması dolayısıyla *Mülksüzler* romanını özellikle de edebi anlamda daha altta görmek gibi bir niyeti asla taşımamaktadır. Çünkü çalışmanın amacı bu iki romanı edebi açıdan karşılaştırmak değil (ki öyle bile olsa sonuçta böyle bir yargıya varılamazdı), mekân kavramı açısından, özellikle de bilimkurgu edebiyatının kendi özellikleri içinde özgün bir biçimde değerlendirmektir.

Sonuç olarak ise *Mülksüzler* romanının bir ütopya, *Triton* romanının bir heterotopya modeli olduğu temel varsayımından hareketle, her iki romanın da sırasıyla önce edebiyatın, sonra romanın, kurgunun, bilimkurgunun, bilimkurgu romanının kurgusunun sağladığı olanaklar dahilinde mekân kavramının toplumsal düzenlere ilişkin farklı boyutlarını ele aldıkları ve bu doğrultuda da mekânsal katmanlaşmanın farklı biçimlerde ortaya çıkarıldığı ifade edilebilir. Mekânsal katmanlaşma ise gerek ütopya gerekse heterotopya açısından her zaman alternatif yaratmaya, alternatifleri çoğaltmaya, başka düzenlerin varolabileceğinin-var edilebileceğinin olanaklılığını sunmaya yaramaktadır. Mekânın katmanlaşması, bir anlamda da, toplumun katmanlaşmasıdır.

Kaynakça

- Arslantunalı, Mustafa (2000) "Bilimkurgu-Edebiyatın Melek Yüzlü Fahişesi: Stanislav Lem'e Dair", *Virgöl*, Sayı 26, İstanbul.
- Bakhtin, Mikhail (2001) *Karnaval'dan Romana*, Çev. Cem Soydemir, Der. Sibel Irzık, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Delany, Samuel (2000) *Triton*, Çev. Metin Çetin, Metis Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel (2001) *Kelimeler ve Şeyler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara.
- Foucault, Michel (1984) *The Foucault Reader*, Der. Paul Rabinow, Penguin Books, London.

More, Thomas (1964) *Utopia*, Yale University Press, London.

Le Guin, Ursula K., (2003) *Mülksüzler*, Çev. Levent Mollamustafaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul.

Lem, Stanisław (2000) "Bilimkurgunun Yapısal Çözümlemesi Üzerine", *Virgöl*, Sayı 26, İstanbul.

Nalçaoğlu, Halil (2002) "Heterotopya, Koloni ve Öteki Mekânlar: Michel Foucault'nun Kısa Bir Metni Üzerine Düşünceler", *Doğu-Batı*, Sayı 19, İstanbul.

Platon (1992) *The Republic*, Complete Works, Çev. John M. Cooper, Hackett Pub., Indianapolis.

Todorov, Tzvetan (2004) *Fantastik*, Çev. Nedret Öztokat, Metis Yayınları, İstanbul.

II. BÖLÜM
MEKÂNSAL PRATİKLER VE
MEKÂNLARIN ÜRETİMİ

ÜRETİLEN İSLAMİ MEKÂNLAR VE ALTERNATİF TATİL MEKÂNLARI

Özlem AVCİ*

Giriş

Türkiye’de 1980 sonrasında başlayan ve günümüzde de devam eden siyasi değişimle birlikte İslami aktörlerin kamusal alandaki görünüşleri hız kazanmış ve bu alanları kullanma biçimleri hızlı bir değişim sürecine girmiştir. Bu durum ise İslami grupların yaşam tarzlarını, değer ve anlayışlarını hem biçimsel hem de sembolik olarak sundukları kendi yaşamsal mekânlarını yaratmalarına neden olmuştur. Ayrıca yaşam tarzlarının bu şekilde görünürlük kazanması dine ait geleneksel yapı ile modern yaşam arasında bir durumun sergilenmesine neden olmuştur. Bu mekânlara örnek olarak kafeler, spor salonları, restoranlar, tatil ve eğlence mekânları sayılabilir. Bu mekânlar İslami yaşam ve ifade biçimlerinin ortaya çıktığı yaşamsal alanlardır ve her şeyden önce bir kimlik mekânı olarak işlev görürler. Burada üzerinde durulması gereken en önemli sorunsal “İslami aktörler neden bu mekânlara ihtiyaç duyuyorlar?”, “Bu mekânlarda ilişkiler nasıl duyumsanıp yorumlanmaktadır?”, “Bu mekânlar İslam’ın aktörleri olarak kadın ve erkekler için neler ifade etmektedir?” soruları etrafından oluşmaktadır. Bu yazı çerçevesinde bu sorulara “*İslami tatil mekânları*” ölçüsünde yanıtlar verilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle bu mekânlar, modernleşen İslami yaşam biçimlerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü Urry’e göre, “turist olmak, “modern” olmayı tanımlayan niteliklerden biridir (Urry, 1999:181). Ayrıca İslami yaşam bi-

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü doktora öğrencisi.

çimleri içinde de tek bir modernleşme biçiminden de bahsetmek mümkün değildir. Din içinde farklı İslami yorumlar, farklı dini deneyimlerin ve yorumlamaların oluşmasına neden olmuştur. Yani din içindeki modernleşme biçimleri de farklı biçimlerde ve farklı seviyelerde tezahür etmektedir. Bazı gruplar, modern yaşama daha kolay uyum sağlarken, bazı grupların geleneksel yapısı bu modernliğe karşı direnmekte ve bu değişim çok yavaş gerçekleşmektedir.

Mekânın Üretimi

Lefebvre'e göre mekân, toplumun hem ürünüdür hem de onu sürekli dönüştüren bir mekanizmadır. Lefebvre'in bir yerin farklı katmanlarını açıklamak için kullandığı üçlemesi, algılanan mekân, zihindeki soyut mekân ve yaşanan mekân, mekânın üretimi ve dolayısıyla mekânsal farklılıkları anlamak için önemli ipuçları vermektedir. Lefebvre'in amacı mekâna yöntem olarak diyalektik bir çerçeveden yaklaşmak ve mekânın aynı zamanda politik bir kavram olduğunu açıklamaktır. Lefebvre'e göre, doğal ya da fiziksel/algılanan mekân ile toplumsal mekân arasındaki en önemli fark, doğal mekânın basitçe yan yana koyan, dağınık özelliğine karşılık, toplumsal mekânın esas olarak birleştiren, belli bir noktada bir araya getiren ve böylece merkez-çevre ayrımına neden olan bir özelliğe sahip olmasıdır (akt. Mutman, 1994:181).

Mekân, içinde yaşayanları dışındakilerden ayıran, fiziksel somutun içine kodlanmış bir boşluktur. Fiziksel özellikleri ile oluşan iç-dış ayrımı, mekânların sahip olduğu kimlik kavramının ana fikrini oluşturmaktadır. Mekânlar, belleğin içinde saklanan bilgiye göre şekillenen nesnelerdir. Duvarları ardında sadece yaşamak için oluşturulmuş bir boşluktan öte, geleneklerin, alışkanlıkların kısacası kişisel ve toplumsal deneyimlerin yaşandığı alanlardır.

Politik içeriğe sahip olan mekân ve taşıdığı kimliksel anlamlar beraberinde farklılaşmaları da getirmiştir. Mekânsal farklılaşmalarla ilgili sosyolojik açıklamalar, benzer insanların birbirine yakın yaşamaktan hoşlandıkları (ya da yalnızca

birbirlerine yakın yaşadıkları) yönündeki indirgemeci yaklaşımın çevresinde dönmektedir. Ve bu durumun beraberinde getirdiği sorunsal “benzer” olanı tanımlamanın yanı sıra, insanların birbirlerine yakın oldukları için mi benzer oldukları, yoksa benzer oldukları için mi birbirlerine yakın yaşadıklarına dayanmaktadır (Harvey, 2002:147).

Toplumsal ve mekânsal ayrımlaşma, kentlerin önemli bir niteliğidir. Kentsel mekânı düzenleyen kurallar toplumsal farklılaşma ve ayrımlaşma yapılarına dayanır. Bu kurallar, kültüre ve tarihe göre değişir, kamusal hayatı şekillendiren esasları gözler önüne serer ve toplumsal grupların kent mekânı içerisinde birbirleriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduklarını gösterir. Harvey’e göre bu mekânsal farklılaşmalar, kapitalist toplumdaki toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi çerçevesinde açıklanmalıdır. Mekânsal birimler, komşuluk birimleri, yerel topluluklar, bireylerin değerlerini, beklentilerini, tüketim alışkanlıklarını, pazar donanımlarını ve bilinç durumlarını önemli ölçüde etkileyecek özel toplumsal etkileşim ortamlarıdır (Harvey, 2002:161). Bu doğrultuda yaşamsal deneyimlerin farklılaşması, mekânsal bir farklılaşma yapısı içinde toplumsal gruplaşmaların doğması eğilimini güçlendirir. Bu eğilim içerisinde, sadece bireyin değil toplumun da kurucu ögesi olan mekânın politika ve ideoloji ile yüklü olduğu da unutulmamalıdır. Yani toplumsal yapının mekânsal pratiklerinin altında soyut iktidar ilişkileri gizlidir. Bu anlamda da mekânsal pratikler hiçbir zaman tarafsız değil. Çünkü mekân politiktir (Lefebvre, 1991). Çünkü bir toplumdaki sınıfsal yapıya dayanan eşitsiz güç ilişkilerinin bir aracı ve örtülü bir ifadesidir. Mekân toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin normalleştirilip, sıradanlaştırıldığı, gündelik yaşamın içinde eritildiği bir alandır. Yani mekân bu güç ilişkilerinin yansıtıcısı değil, kurucu bir ögesidir.

İslami Mekânların Üretimi

Türkiye’de İslam’ın kamusal alanda görünümü 1980 sonrasında büyük bir hız kazanmıştır. Böylece din içindeki mah-

remiyetin ve cemaat yapısının sınırları yavaş yavaş belirsizleşmeye hatta kaybolmaya başlamıştır. Yani dini yaşam biçimleri kendi özel alanlarından çıkarak daha çok görünür olmaya ve toplumsal yaşamda aktif olarak yer almaya başlamıştır. Ortaya çıkan ve kamusal alanda görünmeye başlayan İslami gruplar kendilerine yeni yaşam alanları da oluşturmaya başlamışlardır. Ayrıca bu dönemde yaşam tarzları beraberinde İslami kimliği güçlendirmekte ve bu İslami kimlik de kendine benzeriyle birlikte olabileceği yeni yaşamsal mekânlar üretmektedir.

İslami kültürün modernleşmeye yönelmesiyle, yaşam tarzlarında, estetik ve etik değerlerde meydana gelen alt-üstlükler toplumsal güç ilişkilerinden bağımsız değildir. Toplumsal bir farklılık göstergesi olarak batı beğenisi, yeni toplumsal ayrımlar getirir ve yeni toplumsal statü grupları yaratır. Böylece toplumsal tabakalaşma koşullarını değiştirir. Sonuçta irade ve dilin ötesinde var olup yeme alışkanlıkları, vücut dili, beğeni ve benzeri şeyleri kapsayan bir mücadele alanı ya da Bourdieu'nun deyişiyle bir "Habitus" ortaya çıkar (Göle, 1998:76). Dolayısıyla bu farklılaşan ve alışkanlıklara dayanan yaşam biçimleri, somut olarak benzeriyle birlikte yaşayacağı ve kendi kimliğini de yansıtan yaşamsal mekânlara ihtiyaç duymaya başlamıştır. Dolayısıyla bu benzeriyle birlikte yaşama isteği, bu yaşam biçimlerinin farklı olandan ayrılmasına ve bu farklılıkların iyice belirginleşmesine neden olmuştur. Ayrıca bu yaşamsal farklılıklar mekânsal farklılıkları da ortaya çıkarmıştır.

Türkiye'de 1980'lerde başlayan ve 1990'larda iyice yoğunlaşan İslam'ın siyasallaşması ile birlikte muhafazakar İslami söylem hem gündelik yaşam içinde hem de siyasi yapı içinde hızla meşruluk kazanmıştır. Bu meşruluktan güç alan İslami gruplar kendi yaşam alanlarının sınırlarını çizmiş ve bu sınırlar içine kapanarak kendi yaşam mekânlarını oluşturmuşlardır. Büyük kentlerde başlayan benzerini bulma çabası sonucu ortaya çıkan toplu yaşam mekânları, siteler, mahalleler İslami yaşam biçimlerinin oluşturulduğu mekânlardır ve bu mekânlar içinde tamamen içe kapanıldığı gö-

rölmektedir. Artık birey aynı değer ve kuralları paylaştığı kişilerle bir arada yaşamakta ve sosyal mekânlarda bir araya gelmekte ve aynı tatil mekânlarında dinlenmektedir. Dolayısıyla bu durum toplumsal farklılıkların iyice belirginleşmesini ve sınırların iyice örölerek içe kapanılmasına neden olmaktadır. Böylece İslami yaşam biçimlerinde görülen farklılıklar mekânsal anlamda da farklılıkların görülmesine ve bu farklılıkların iyice belirginleşmesine neden olmuştur. Bu mekânsal farklılıklar yaşam mekânlarından, eğlence ve boş zaman mekânlarına ve dinlenme ve tatil mekânlarına kadar birçok alanda görölmektedir. Dolayısıyla aynı değer ve yaşam biçimlerini paylaşan İslami aktörler¹, aynı mahallelerde, aynı sitelerde oturuyorlar, aynı restoranda yemek yiyorlar, aynı kafede müzik dinleyip kahve içiyorlar ve aynı tatil köylerinde ve otellerde dinleniyorlar. Bu durum benzerini bulma ve benzeriyle yaşama isteği olarak yorumlanabilir. Fakat bu isteğin aynı zamanda farklı olarak dışlanma kaygısı sonucu oluşan bir durumu da ifade ettiği söylenebilir. Çünkü farklılıklarından dolayı kamusal alanlardan dışlanan İslami kimlikler, egemen karşısında kendi direniş taktiklerini oluşturmaya başlamışlardır. Bu taktiklerin başında benzerlerini içine alan kendi iç-kamusal alanlarının yaratılması olmuştur.

Diğer yandan İslami yaşam değer ve kurallar cinsiyete dayalı özel-iç mekân üzerine vurgu yaparken aynı zamanda kadınların edebinin korunmasında ve kadın erkek ilişkilerinde de kendine ait bir model yaratmaya çalışmaktadır. Bu durum günümüzde İslami kimliğin belirgin olduğu, ön plana çıkarıldığı özel mekânların oluşmasını sağlamıştır. Müslüman bireyin günlük yaşam pratikleri özel alandan çıkarılarak kamusal alana taşınmıştır fakat kamusal mekânlarda da kendi sınırlarını belirginleştiren iç-kamusal alanlar oluşturulmaya başlanmıştır. Genel anlamda İslami değer ve kurallar göz önünde bulundurularak oluşturulan mekânlarda hem modern dünyanın sunduğu fırsatlardan yararlanarak modern yaşam

¹ Burada bahsedilen İslam dini içindeki farklı cemaat yapılanmaları arasında görülen İslami yorumlama biçimleri ve bu doğrultuda ortaya çıkan farklı yaşam biçimleridir.

tarzları oluşturulmakta hem de bunu yaparken dini kural ve değerlerin dışına çıkılmamaktadır. Ve yaşam alanları sadece alternatif yaşamsal alanlar olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca bu mekânlar oluşturulurken Müslüman'ın günlük yaşamı modernize edilerek tasarlanmaktadır. Yani geleneksellik ve modernlik iç içedir. Bu durum ise İslam'ın kendi modernlik deneyimini yaşamasını ifade etmektedir ve alternatif modernlik olarak değil, akran modernlikler ya da çoğul modernlikler olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Burada Harootunian'ın modernlik tanımlamasını hatırlamak gerekirse; *"modernlik, bugünü asgari bir birlik olarak belirlediği ve böylece onu yeni olan ile farklı bir zaman, farklı tarihler ve kültürel âdetlerden ileri gelen kalıntı arasında bir kesişim noktası olarak koyduğu için, modern olanın farklı bükümlerinin üretimi mümkün hâle gelmiştir. Modernliğin bir başka vaadi de alternatif olmayan ancak onunla akran ya da çevresel modernlikler olmuştur* (Harootunian, 2006:78).

Kentsel gündelik hayatın küçük kamusal sahnelerinde tecrübe edilen İslami davranış, dini ahlakın korunmasını ön plana çıkaran veya bu kaygı ile hareket eden karşı mekânların oluşumuyla ilişkilidir. İslami tarzda yapılandırılan tatil mekânları, restoranlar, kuaförler, güzellik merkezleri, düğün salonları ve kafeler yeni oluşan Müslüman orta sınıfların artan taleplerini karşılamaya çalışmaktadır (Kömeçoğlu, 2003:40). Ayrıca bu durum, Müslümanların sınıfsal farklılıkları ve bu farklılıkların ayrışmasının doğal bir sonucudur.

İslami kimliğin ve oluşan yaşam biçimlerinin ürettiği yaşam mekânları üzerine Ayşe Saktanber'in Ankara'da dindar alt-orta sınıftan ailelerin oturduğu semtteki yaşam mekânlarını incelemesi dini kimlik çerçevesinde farklılaştırılan mekânlara örnek olarak verilebilir (Saktanber, 2007:193-214). Burada semt sakinlerinin gündelik yaşamlarını İslami kurallara göre düzenleyen bilinçli Müslümanlar olarak "İslam'ı yaşamak" için nasıl bir araya geldikleri inceleniyor. Bu çalışma kapsamında alternatif bir İslami yaşam biçimi oluşturulurken, amaçları modern yaşamın rahatlığını, olanaklarını reddetmek değil; bir Müslüman'ın bunlar uğruna ödemesi

gereken bedelin sorgulanmasına dayanmaktadır (Öncü, Weyland, 2007:35). Sonuç olarak mekânların toplumsal özellikleri ve bu mekânları paylaşan bireylerin kimliksel özellikleri, bu mekânların nasıl tanımlandığını belirleyen en önemli unsurlardır. Ayrıca Müslüman birey için modern kentte kendi mekânsal alanlarının yaratılması, geleneksel dini değer ve kurallarla modern yaşamın orta bir noktada birleşmeleri anlamına gelmektedir. Yani Müslüman birey, kendini modern kent yaşamına ve modern mekânlara uyarlamak zorunluluğu dinin kendi içinde gelenekselden modern doğru bir değişimi göstermektedir.

Mekânın İslamileştirilmesi: Yeni (Alternatif) Tatil Mekânları

İslami kesimlerin tüketim alışkanlıklarında yaşanan değişim ve söz konusu kesimlerin kendi yaşam biçimin(lerin)den farklı olan yaşam biçimleriyle kurdukları bir iletişim biçimi olarak tüketim, kamusal alana katılım kanalı olarak çalışmakta ve kamusal alandaki meşruluk arayışları ve kimlik siyasetleri açısından gerekli katılım araçlarını edinme süreçlerini ifade etmektedir. Bu durum İslami kimliği hem dönüştürmekte hem de söz konusu kimliğe süreklilik imkânı sağlamaktadır (Bilici, 2000:217). İslami aktörler dini benliği kamusal mekânlarda yeniden tanımlamakta, araştırmakta, eleştirmekte, zorlamakta ve sözlü ifadeler, görünüm, giyim biçimleri, görşel simgeler, adetler, beğeni sistemleri, ötekiyle kurulan soyut ve somut ilişkiler yoluyla yeniden oluşturmaktadırlar (Kömeçoğlu, 2003:49). Ayrıca her şeyden önce sembollere dayalı olarak oluşan kimliksel farklılıklar toplum içinde meşrulaşmakta ve zamanla içselleşerek değişmektedir. Bu kimliksel farklılıklar yaşam tarzlarına uygun olarak üretilen mekân üzerinden somutlaşmakta ve görünür kılınmaktadır. İslami yaşam tarzlarına uygun mekânların üretimi bir talep sonucu değildir. Aksine İslam'ın siyallaşması ve İslami sermayenin güç kazanması sonucu ortaya çıkan arzın sonucu üretilen bir taleptir. Yani tüketicinin ve tüketicinin üretilmesi söz konusudur. Bu durum ise mo-

dern dünyadaki tüketim alışkanlıklarını ifade eden bir durumdur. Belirginleşen bu kimliksel farklılıklara dayanarak dini değer ve kurallara dayanan mekânsal oluşumlar ortaya çıkmıştır. Bu mekânsal oluşumlar İslami/tesettürlü/ muhafazakar diye adlandırılan kafeler, restoranlar, eğlence mekânları, mental barlar² ve özellikle üzerinde durulacak olan tatil mekânları, oteller, tatil köyleri, dinlenme alanlarıdır.

Yeni (Alternatif) Tatil Mekânları

1996 yılında Caprice Hotel³'in hizmete girmesiyle başlayan süreç günümüze kadar artan bir hızla devam etmiştir. Caprice Hotel'i diğerlerinden ayıran en belirgin özellikler, içki ve kumar servislerinin olmayışından plaj ve havuzlardaki kadın ve erkeklere ait bölünmüş mekânlara kadar sıralanabilir. Bu gibi birçok şey İslami yaşam biçimlerine göre düzenlenmekte ve bu yaşam biçiminin dayandığı kural ve değerler her fırsatta hatırlatılmaktadır. Örneğin otelin restoran kısmında "Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz" ayetiyle tüketim yönelik kurallar hatırlatılmaya çalışılıyordu (Bilici, 2000:225). Ayrıca oluşturulan mekânlar yaşam biçimini yansıtmalarının yanında sahip olunan yaşam biçimini kolaylaştırmaya yönelik alanlar da üretmektedir. Plajlarda, havuzlarda, restoranlarda yansıtılan yaşam biçimi diğer iç mekânlarda, özel mekânlarda da kendini göstermektedir.

² Uğur Kömeçoğlu, kentlerde ortaya çıkan İslami mekânlar üzerine yaptığı araştırmasında "mental bar" ifadesini kullanır. Bu İslami kesim içinde kullanılan ve "Müslüman Entel Bar" olarak açılan bir kavramdır (Kömeçoğlu, 2003:54).

³ Daha önce May Hotel adıyla inşa edilen ve 2000 yatak kapasitesine sahip olan bu otel zarar ettiği gerekçesiyle satışa çıkarılmış ve "muhafazakar" bir kimliğe sahip olan Fadıl Akgündüz tarafından satın alınarak adı "Caprice Hotel" olarak değiştirilmiştir (Bilici, 2003:217).

Tablo 1: Türkiye’de Faaliyet Gösteren İslami Oteller ⁴

Sayı	Tesis Adı	Yeri	Kuruluş Yılı	Oda/Yatak Kapasitesi
1	Caprice Palace	Didim	1996	491/1400
2	Yeni Meltem	Çeşme	1998	70/200
3	Club Karaburun Selva	Alanya	1999	150/750
4	Şah Inn Suit	Alanya	1999	112/440
5	Çam & Çam	Kuşadası	2001	24/100
6	Fıstıklı Çiçekevler	Yalova	2002	29/100
7	Club Familia	Çeşme	2004	297/1000
8	İhlas Armutlu	Yalova	2004	1686/6000
9	Beyza Hotel	Altınoluk	2005	30/220
10	Club Asya	Karaburun	2006	88/250
11	Burç Club	Selçuk	2006	150/450
12	Club Samira	Alanya	2006	102/400
13	Eda Garden	Çeşme	2006	110/400
14	Demirtaş Huzur	Alanya	2006	58/174
15	Bakar Suit Otel	Kuşadası	2006	80/350
16	İlay Alanis	Alanya	2006	80/250
17	Yeşilöz Otel	Side	2006	76/270
18	İonia Otel	Çeşme	2006	30/100
19	Slg Tulip Selya Otel	Alanya	2006	95/320
20	Şah Inn Paradise	Kumluca	2007	404/1400
21	İlay Atılbay Delüxe	Alanya	2007	197/1000
22	Hare Otel	Alanya	2007	64/144
23	Bera Otel Alanya	Alanya	2007	332/1200
24	Club Fiesta	Alanya	2007	107/340
25	Club Hotel Berr	Alanya	2007	117/354
26	İspa Belvu Resort	Kemer	2007	64/200
27	Yaşmak Otel	Yalova	2007	32/150

⁴ www.turizmdosyasi.com/haber.oku.asp?haber=613

İslami tatil mekânları, İslami Oteller, Muhafazakar Oteller ve Tesettürlü Oteller gibi tanımlamalarla ifade edilmektedir. Bu durum ve tanımlamalar ise bu mekânlarla bir kimlik atfetmektedir. Mevcut İslami kimlik ve beraberinde görünür olmaya başlayan İslami yaşam biçimleri, bu yaşam biçimlerine uygun mekânları üretmekte ve sahip olduğu bu kimliği mekânlarla da yüklemektedir. Yani sahip olunan kimliği mekânlarla da yüklemekte ve mekânlarla da kimlik kazandırmaktadır. Dolayısıyla Lefebvre'in belirttiği gibi "toplumsal gruplar tarafından içi doldurulan her mekânın bir *mesaj* olarak algılanması mümkündür (Lefebvre, 1991:132). Ayrıca mekânı toplumsal alanlara dönüştüren, bu mekânın katılımcıdır ve mekânların kimliğini oluşturan katılımcıların sahip olduğu kimliklerdir.

Bu kimlikssel mekânların içeriği ve diğer mekânlar arasındaki farklılaşmasının nedenleri, bu mekânlarla ilgili hazırlanmış olan reklam metinleri üzerinden yorumlanabilir. Bu İslami anlayışı yansıtan tatil mekânlarının genel olarak tanımında vurgulanan yönleri ise şöyle ifade edilmektedir;⁵



Reklam metni 1:

İslami anlayışa uygun tatil yapmak isteyen aileler için Güney sahilleri önceleri uzak durulması gereken yerlerdi. Fakat artık durum pek böyle değil. 10 yıl önce Caprice Palace ile başlayan İslami oteller serisi son hızla devam etmekte, bu tür otel-

ler⁶ her yıl artmaktadır. İslami kesim rahatça tatillerini yapacakları ve aynı zamanda dini vecibelerini rahatlıkla yerine ge-

⁵ Tüm reklam metinleri olduğu gibi alınmıştır.

⁶ Club & Hotel Asya: Karaburun mevki, İzmir Caprice Otel: Didim - Aydın Beyza Otel: Altınoluk - Balıkesir Club Familia: Çeşme - İzmir The Ömer Termal: Kütahya merkez Club Karaburun: Alanya Hare Otel: Demirtaş-Alanya Bera Otel: Alanya Demirtaş Huzur Otel: Demirtaş-Alanya Alanis Otel: Antalya Club Samira: Eşme alan

tirebilecekleri bir merkez olma konumundalar. Muhafazakar Tatil Otellerinin tercih edilmelerinde en büyük etken kadınların ve erkeklerin ayrı ayrı yüzme havuzları, mescit gibi özelliklerin de müşterilerine sunulmasıdır (bu ifade biçiminden "zaten var olan durumun hizmet olarak sunulması" anlamı da çıkartılabilir. Ö.A.). Diğer bir anlamda bayanlar için ayrı havuz ve erkekler için ayrı havuz bulunmaktadır

Bu tatil yerlerini Muhafazakar kesim sıklıkla tercih etmekte. Her şey dahil parolası ile yeni sezona giren halk arasında İslami oteller, tesettür otelleri diye geçen bu tesisler; hanımlara özel yüzme havuzu, mescit, bayanlara ve erkeklerle özel plajlar, tekne turları, su sporları, golf sahaları, çocuk kulüpleri, spa merkezler, fitness salonları, hamam, futbol ve basketbol sahaları gibi aktiviteleri ile müşterilerine en iyiyi vermeye çalışmaktadır.

Bu mekânsal farklılaşmalar ve gereksinimler İslam'ın temel aktörü olan ve İslami yaşam biçimleri ve değerleri somut bir biçimde sembolize eden kadın üzerinden tanımlanmaktadır.

Bir diğer reklam metninde ise bu tatil mekânlarının tanıtımı şöyle ifade edilmektedir;

Reklam metni 2:

Bazen kelimeler kifayetsiz kalır görüntülerin yanında... Günümüzde tatil, modern hayatın vazgeçilmezi olmuş durumda. Artık insanlar tatillerini köylerinde ge-

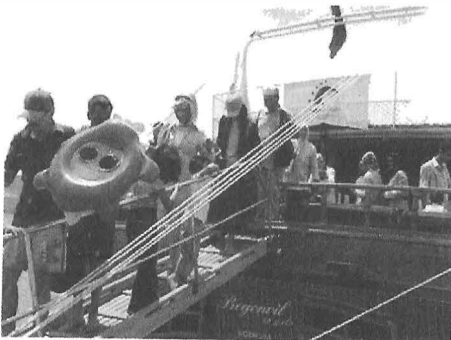


mevki- Alanya Sah in Suit: Alanya Roza Resort: Kaplıcalar Mevki - Kozaklı Nevşehir Burç Club: Selçuk-İzmir Meltem Tatil Köyü: Çeşme İzmir Koral Thermal Resort: Afyonkarahisar Oruçoğlu Thermal Resort: Afyonkarahisar Soydan Termal Otel: Gazlıgöl Kaplıca bölgesi - Afyonkarahisar

çirmek taraftarı değil, kaldı ki köyü olan insanların sayısı da zamanla azalıyor. Az ya da çok sabit geliri olan herkes - dar gelirli kesim dahil - yıl boyu üç beş kuruş biriktirip yazın gideceği bir otel peşinde koşuyor. Gerçi para biriktirme devri de bitti artık. Kredi kartına taksit yapmayan bir tek mahalle bakkalları kaldı. Hayat zor, hayat yorucu, hayat stresli... Çoğu çalışan için bir hafta da olsa iş yerinden, evinden, mahallesinden uzak, hem eğlenip hem dinleneceği bir mekân da vakit geçirmek gelecek çalışma dönemi için doping vazifesi görüyor.

Bu metinde sadece İslami yaşam biçimleri değil ayrıca modern dünyanın unsurları ve tüketim biçimleri de vurgulanmaktadır. Yani İslami aktörlerin dini değer ve kuralların yanı sıra modern yaşamın temel unsurları ile de uyum içinde olduğu görülmektedir. Bu durum geleneksel dini yaşam biçimleri ve modern yaşam biçimleri arasında kalan bir durumu da ifade etmektedir. Yani Müslüman birey, hem geleneksel olarak dini görev ve sorumluluklarını yerine getirmekte hem de modern yaşam tarzına ayak uydurmaya çalışmaktadır. Elbette Müslüman bireyin bu yaşam biçimini geleneksel dini değer ve kurallar çerçevesinde sürdürmeye çalışarak modernize etmesi din içinde farklı modernleşme biçimlerinin de görülmesine neden olmaktadır. Yani Müslüman bireyin modernleşme deneyimi başta eğitim farklılıkları ve sınıfsal farklılıklar olmak üzere birçok etkene bağlı olarak değişmektedir.

Reklam metni 3:



Tatil, özellikle plaj tatili, dindar insanlar için uzak durulması gereken bir etkinlikti birkaç on yıl öncesine kadar. Neticede bu insanların da tatil yapmaları gerektiğini düşünen işadamları kendilerine yeşil ser-

maye denilenlerden bahsediyorum (Ö.A.)- *peş peşe Alternatif Tatil merkezleri inşa etmeye başladılar. İlk olarak Didim'de Caprice Palace'la başladı ve gerisi çorap söküğü gibi geldi. Her geçen gün de yeni yeni içkisiz oteller yapılıyor. Bizim amacımız da muhafazakar ailelerin inançlarından taviz vermeden dinlenip stres atabilecekleri konaklama merkezlerini tanıtmak.*

Alternatif Tatil merkezleri olarak niteleyebileceğimiz bu otellerin farklılıklarını şöyle sıralayabiliriz:

- *İçkisizdirler. Sarhoş narası duymazsınız.*

- *Disko yoktur. Gürültü patırtı olmaz, çoluk çocuk gidebilirsiniz.*

Bay ve bayan yüzme havuzları ayrıdır. Bazılarında bayanlara özel plajlar vardır.

-*Mescit mevcuttur.*

Yabancı turist yoktur. Gayri ahlaki bir durumla karşılaşmazsınız.

Ayrıca;

- *Kadın havuzuna kameralı cep telefonu yasak, 6 yaşından büyük erkek giremez.*

Tesettür otellerinde kalan kadın müşterilerden bir bölümü plaja "Tesettürlü" olarak gelip denize mayo ile girebilirler.

- *Kadınlar, özel plajda bikini ve mayo ile güneşlenebilirler, buraya da erkekler ve kameralı cep telefonları alınmaz.*

- *Eşi ile birlikte havuza girmek isteyen müşteriye günün belirli saatlerinde izin verilir.*

- *Kadın müşteriye kadın garson servis yapar.*

Her şeyden önce bu mekânlarla ilgili tanıtımlarda kadın ve aile üzerinden ahlaki değerler ve alternatif olarak tanımlanan bu mekânların zorunlu bir ihtiyaç olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca bu metinlerde kullanılan tüm ifade biçimleri ve vurgulanan yeni mekânsal beklentiler, farklılıkların iyice belirginleşip, kökleşmesine ve "benzeri ile birlik-

te olunması" gerektiği düşüncesinin yaygınlaşmasına neden olmaktadır.

Mekânın İslamileştirilmesi aynı zamanda İslami yaşam biçimlerinin mekânlara taşınması ve yeni mekânların oluşturulması ve dönüştürülmesini de ifade etmektedir. Yani karşılıklı bir etkileşim sürecini ifade etmektedir. Yani bir yandan İslami kimlikler kendi yaşam biçimine uygun mekânlara gereksinim duymakta bir yandan da oluşan bu mekânlar bu İslami kimlikleri iyice güçlendirmektedir. Ayrıca İslami kimliğin asla vazgeçemeyeceği İslami değer ve yaşam biçimleri bu mekânsal formlar aracılığıyla korunmaya çalışılmaktadır. Örneğin, aşağıdaki fotoğrafta (s.151) iç mekân olarak banyo kusursuz bir biçimde sunulmuş ve diğer özelliklerinin yanı sıra abdest almak içinde bir lavabo eklenmiştir. Yani iç ve dış, özel ve kamusal (iç kamusal) mekânlara kimliksel özellikler de belirgin bir biçimde yansıtılmıştır.





Tatil anlayışındaki kimliğe bağlı bu mekânsal farklılıklar büyük kentlerdeki yaşam alanlarındaki farklılıkların bir uzantısı ve yansıması olarak değerlendirilebilir. Çünkü ihtiyacın karşılanması, doyuma ulaştırılması bu ihtiyaçların paralelinde karşılanması gereken yeni ihtiyaçların da ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Bu İslami tatil mekânları mevcut tatil mekânlarına alternatif olarak kendisini tanımlarken kendi içinde de alternatifler sunmaktadır. "İslami Oteller, Muhâfazakar Oteller / Tatil Köyleri, Tesettürlü Oteller, Aile Otelleri, İslami Oteller, İçki-siz Oteller"⁷ gibi seçenekler de sunulmaktadır.⁸ Toplumsal yapı içinde ötekenden ayrılan ve bu ayrımı kökleştiren bu anlayış kendi içinde de zamanla farklılaşmalara neden olacaktır. Bu durum ise İslami yaşam biçimlerinde de kendi içinde ortaya çıkan farklılıkları ifade etmektedir. İslami ke-

⁷ www.islamioteller.com.tr

⁸ Türkiye'dek 'İslami turizm' ve 'tesettür otelleri' olarak tanımlanan bu turizm faaliyetleri uluslararası alanda da 'Halal Tourism' tanımlaması altında faaliyetlerini sürdürmektedirler.

sim içinde de modernleşmeyi kendi içinde farklı bir biçimde deneyimlemeleri söz konusudur.

Sonuç

Kamusal alanlarda yaşanan bu mekânsal farklılaşmalar Lefebvre'in "*mekân politiktir*" temel yargısının doğrudan gözlenebilen bir örneğidir. İslam'ın siyasallaştığı bu dönemde toplumsal kimlikler beraberinde siyasi bir ayrımı getirmekte ve bu ayrımla kendine ait mekânları, kamusal alan içinde iç kamusal mekânlara dönüştürmektedir. Günlük yaşam mekânlarından eğlence ve tatil mekânlarına kadar birçok alanda görülen mekânsal farklılaşmalar, farklı toplumsal kimliklerin kendi benzerini bularak kendi iç kamusal alanlarını oluşturma çabasına dayanmaktadır. Bu durum ise toplumsal yaşam içinde farklılıkların iyice derinleşerek yüksek duvarlarla ve keskin sınırlarla ayrılmasını ifade etmektedir. Bu mekânlarda İslami yaşam biçimleri yeniden kurgulanmakta ve kamusal alandaki görünümelerini hızla arttıran İslami aktörler, bu kamusal mekânlar içinde (kafelerden restoranlara, spor salonlarından kuaförlere, tatil ve eğlence mekânlarına kadar) kendi özel mekânlarını yaratmaya başlamışlardır. Farklılıkları iyice belirginleştiren bu durum aynı İslami kimliği ve yaşam biçimlerini daha da görünür kılmaktadır. Toplumsal yapı içindeki bu kamplaşmalar aynı zamanda İslami kimliğin strateji karşısında ortaya koyduğu bir direniş, var olma taktikleri olarak da değerlendirilebilir.

Ayrıca geleneksel olanla modern olan arasında bir görünüm sergileyen İslami aktörler, bu mekânlarla kendi toplumsal biçimlerini, değer ve anlayışlarını da değişime uğratmaktadırlar.

Tüm bunların yanı sıra İslami yaşam biçimlerinin sunulduğu bu farklılaşan mekânlar her şeyden önce kadının mahremiyetinin korunması temelinde inşa edilmiştir. İslamcılık en önemli aktörü olarak kadınlara kamusal hayata katılma imkânı sunmakta fakat aynı zamanda dini gruplar içindeki huzuru koruma ve bu dini anlayışa hizmet ile sınırlandırılmış bir katılıma yol

açmaktadır. Buradaki İslami olarak mekânsal farklılaşmaların sunumu, kadın üzerinden ve kadının kontrolü ve korunması üzerinden gerçekleştirilmektedir. Aynı zamanda mekânsal farklılaşmanın gerekliliği de kadın ve aile üzerinden ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Kaynakça

- Bilici, Mücahit (2000) "İslam'ın Bronzlaşan Yeni Yüzü" (der. Nilüfer Göle, İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri) İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer (1998) "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı", (der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba; Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik), İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Harvey, David (2002) "Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı", (der. Bülent Duru ve Ayten Alkan; 20. yy. Kenti), Ankara: İmge Yayınları.
- Harootunian, Harry (2006) *Tarihin Huzursuzluğu: Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Kömeçoğlu, Uğur (2003) "Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekânsal Bir Etnografi", *Doğu Batı*, Sayı: 23, Temmuz 2003, 39-78.
- Lefebvre, Henri (1991) *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.
- Mutman, Mahmut (1994) "Üretilen mekân, yok olan mekân", *Toplum ve Bilim*, 64-65/Kış 1994, 181-196
- Saktanber, Ayşe (2007) "Bir Orta Sınıf Ethos'unun ve Onun Günlük Pratiğinin Oluşumu"; (der. Ayşe Öncü ve Petra Weyland; Mekân, Kültür, İktidar), İstanbul: İletişim yay.
- Urry, John (1999) *Mekânları Tüketmek*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- www.turizmdosyasi.com/haber.oku.asp?haber=613

Fotoğraflar ve Reklam Metinleri

www.islamioteller.com.tr
www.muhafazakaroteller.com.tr
www.tesetturluoteller.com.tr
www.sahinnparadise.com
www.capricehotel.com.tr

CEMEVLERİ: İBADETİN GİZLİLİĞİNİN MEKÂNA YANSIMALARI

Gizem Gül TAŞCI*

Geçmişte kırsal kesimlerde Alevilerin ibadetlerini gizli bir biçimde yapmaları, günümüzde ise cemevlerinin yasal ibadethane statüsünde olmaması ve bunun beraberinde getirdiği sorunlar Alevilerin inanç ve ibadet pratiklerini rahat bir şekilde yerine getiremediğinin bir göstergesidir. İnanç ve ibadet pratiklerini rahat bir şekilde yerine getirememelerinin en temel sebebi de, hem geçmişte hem de günümüzde devletin Alevi inancını ve bu inancın ibadethanelerini tanımamasıdır. Devletin, İslamiyet içerisindeki ibadet mekânlarını¹ Sünni inancın ibadet mekânları olan cami ve mescitle sınırlanması ve İslamiyet içerisinde sadece bu inancın din adamlarına ve ibadet mekânlarına çeşitli imkânlar² sağlanması Alevi inancının ve bu inancın ibadet mekânlarının tanınmadığının göstergesidir. İnancı ve ibadeti tek tipleştirme sorunu ve cemevlerinin yok sayılması Alevilerin hem geçmişte hem de günümüzde inanç ve ibadet pratiklerini rahat bir şekilde yapamamalarına, sürekli olarak asimilasyon politikalarına maruz kalmalarına ve kendilerine ibadet yeri olarak camilerin gösterilmesine neden olmuştur. Alevilerin ibadet mekânları-

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğrencisi.

¹ Örneğin, 677 sayılı devrim kanununda tekke ve zaviyelerin kapatılacağı ancak içerisindeki cami ve mescitlerin korunacağı belirtiliyor ancak eskiden bu tür mekânların içerisinde de cemler yapılıyordu hatta kimi yörelerde ibadetin yapıldığı mekânlara cemevi yerine tekke, dergah vb. isimler veriliyordu. Sadece cami ve mescitlerin korunacağının belirtilmesi devletin İslamiyet içerisinde başka bir ibadethane kabul etmediğinin de bir göstergesi aslında.

² İmamların sosyal güvencelerinin olması, belediyelerin imar planlarında camiler için yer ayırması, camilerin elektrik, su, yakıt gibi giderlerinin devlet tarafından karşılanması vs gibi imkânlardan söz edebiliriz.

nın yok sayılmasına ve Sünni inancının ibadet mekânlarına zorla yönlendirilmelerine rağmen Aleviler ibadet mekânları olarak cemevlerini benimsemişlerdir. Alevilerin ibadet mekânı olarak kabul ettikleri cemevleri zaman içerisinde değişime uğramıştır. Bu makalede de kırsal kesimlerde gizli bir biçimde yapılan ibadeti ve bu gizli ibadetin mekâna yansımalarını ön planda tutarak Alevilerin kırsaldaki ibadet mekânlarından, kente göçle birlikte zaman ve mekân açısından yaşanan değişikliklerden, Aleviler tarafından ibadet mekânı olarak caminin değil de cemevinin tercih edilmesinin sebeplerinden ve son olarak da mekân-kutsallık ilişkisinden bahsedeceğim. Tüm bu konulardan bahsederken de görüşme yaptığım Alevi dedelerinin anlattıklarından yararlanacağım.

Kırsal Kesimlerdeki İbadet Mekânları

Alevilerin ibadet biçimi olan cem, 'toplanmak, bir araya gelmek' demektir. Cem töreninin yapıldığı yere de 'cemevi', 'meydanevi', 'cemhane', 'kırklar meydanı' gibi isimler verilmektedir. Alevi inancına göre; üç kişinin bir araya gelmesiyle cem yapılabilir ve cem yapılan yere de cemevi denir. Kırsal kesimlerde cem törenlerinin yapıldığı mekânlar çeşitlilik göstermektedir. Kırsal kesimin bazı yörelerinde köyün en uygun evinde ya da dedenin kendi evinde yapılmaktadır cemler. Köyün en uygun evi derken kastedilen şey, hem mekânın genişliği açısından uygun olmasıdır hem de o evde yaşayan ailenin ahlaki ve sosyal değerleri açısından bazı kriterlere uygun olmasıdır. Örneğin; evinde cem yapılacak olan ailenin dürüst olması, namuslu olması, köylüler tarafından sevilip sayılması ve köyde kimseyle arasında bir küskünlük olmaması gerekmektedir. Kısacası, cemin yapılacağı mekânın uygunluğu kadar o mekânın sahibinin de bazı değerlere uygunluğu göz önünde bulundurulmaktadır. Ayrıca köylerde bir ev belirlenip cemler orada yapılmaya başlayınca da hep o evde yapılmaya devam edilir. Sivaslı bir Alevi dedesi köylerdeki bu en uygun evlerin aslında cemevi olarak yapıldığını ama cemevi olduğu anlaşılmaz diye de köyden

birinin evi olarak gösterildiğini söylemişti. Aslında bu durum kırsal kesimlerdeki gizlilikle ilgili olduğu için ibadetin ve mekânın gizliliği konusuna birazdan değineceğim. Kırsal kesimde cemlerin yapıldığı bir başka mekân da tekke ve dergahlardır. Tekke sözcüğü, İslam'da inançsal etkinliklerin yürütüldüğü mekânı tanımlamak için kullanılmaktadır. Malatya'nın Onar köyündeki 600-700 yıllık olduğu söylenen Sultan Şeyh Hasan Onar Tekkesi cemlerin yapıldığı bir mekânmış. Onar köyünde doğan bir dede, geçmişte cemevi yerine tekke, dergah gibi isimler kullanıldığını ve köylerinde cemlerin 1925 yılına kadar bu tekkede yapılmış olduğunu, 1925 yılında tekke ve zaviyelerin yasaklanmasıyla birlikte tekkenin mühürlendiğini ve yaklaşık 25-30 yıl boyunca bu tekkenin kullanılmadığını cemlerin de köyün en uygun evinde yapıldığını söyledi.³ Tunceli'de doğmuş olan başka bir dede, kendi köylerinde de dergah olduğunu ama bu dergahta yılda bir defa yapılan *görgü cemlerinin*⁴ yapıldığını, normalde her perşembe günleri yapılan *öğreti cemlerinin*⁵ ise köyün en uygun evinde yapıldığını söyledi. Erzincanlı bir başka dede de 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılıp yasaklanmasıyla birlikte, bu kelimelerin de kullanılmadığını ve bunun yerine ibadet yerlerine cemevi denmeye başlandığını söyledi. Kırsal kesimlerde cemlerin yapıldığı mekânların bu şekilde farklılık gösterdiğinden bahsettikten sonra şimdi

³ Malatya'nın Onar köyünde doğmuş olan bu dede köylerindeki büyüklerinin anlattıklarını bu şekilde aktardı.

⁴ Yılda bir defa yapılan *görgü cemlerine* musahibi olanlar katılabiliyor sadece. Musahiplik yol kardeşliği demektir. Aralarında kan bağı olmayan iki kişi eşleriyle birlikte dört kişi musahip olmaya yani dünya ahret kardeş olmaya karar verirler, rehber denilen bir kişi tarafından bir yıl boyunca gözlemlenirler. Eğer musahip olmalarında bir sakınca görülmezse görgü ceminde musahip olurlar.

⁵ *Öğreti cemleri* düşkün olmayan herkesin katılabildiği rutin ibadetin ve çeşitli ritüellerin yapıldığı bir cem türüdür. Düşkülük kavramını ise şöyle açıklayabiliriz: Alevi inancı içerisinde suç işleyenlere suçun derecesine göre cezalar verilir. En ağır ceza ise düşkünlüktür. Düşkün olan kişiyle konuşulmaz o kişi cemlere katılamaz vs. kısacası topluluktan dışlanır.

de geçmişte kırsal kesimlerde ibadetin gizli bir biçimde yapılması ve mekânın gizliliği konularına değinmek istiyorum.

Kırsal Kesimlerde İbadetin ve Mekânın Gizliliği

Geçmişte Aleviler yaşadıkları baskılar, katliamlar sonucunda inanç, ibadet pratiklerini daha rahat uygulayabilmek ve kültürlerini daha rahat yaşayabilmek için merkezden uzak yerlere yerleşmişler, devletin elinin yetişemeyeceğini düşündükleri için dağlık, kuytu, ücra yerlerde yaşamaya başlamışlar. Görüşme yaptığım Alevi dedeleri gizliliğin sebebinin, Yavuz Sultan Selim dönemindeki katliamlara dayandığını söylediler ve bu olayları kısaca şöyle özetlediler: 1514 yılında Yavuz Sultan Selim Safevi devletiyle Çaldıran'da savaşı. Safevi devleti Şii inancına mensup olduğu için de kendisi savaştayken Osmanlı'daki Kızılbaşların ayaklanmasından korkar Yavuz Sultan Selim, bu nedenle de Çaldıran'a gitmeden önce devletin resmi kayıtlarına göre 40 bin gayri resmi kayıtlara göre de 100 bin Kızılbaşı katleder. Bu katliamın sonrasında da şeyhülislamların 'Alevilerin katli vaciptir' şeklindeki fetvalarıyla katliamlar meşrulaştırılır ve dolayısıyla hız kazanır. Aslında bu tür dini referansların meşruiyet ve kontrol mekanizmaları olarak kullanılması da devletin dini sahayı tekeline alma teşebbüsüyle eşanlamlıdır (Bozarslan, 2000). Yavuz dönemindeki bu katliamlardan sonra kayıtlarda devletin resmi dini Sünniliktir diye geçmesi de devletin dini sahayı tekeline aldığı bir göstergesidir. Yavuz dönemindeki bu katliamların yapılış amacı ve sonrasında yaşananlar aslında Berger'in şu söyledikleriyle oldukça örtüşmektedir. Berger (2005), potansiyel olarak tehlikeli görülen sapmaları kontrol altına almak için, zındık fertler ve grupların imhası ya da 'doğru dünyanın' sakinleriyle olan temaslarını kesmek suretiyle bu tür mülhid fert ve grupların fiziki olarak uzaklaştırılmaları gibi yöntemler izlendiğini ve dini sistemlerin toplum ölçekli bir taban üzerinde tekeline sürdürebildiği sürece de bu tür yöntemlerin başarı şansının yüksek olduğunu belirtiyor. Yavuz dönemindeki baskıların

ve katliamların sonucunda da Aleviler merkezden uzak yerlere yerleşmek zorunda kalmışlardır. Ancak, yaşam alanlarını merkezden uzağa taşıyarak, inanç ve ibadetlerini uygulama konusunda kendilerine daha rahat bir mekân bulduklarını düşünseler de, yaşam alanının uzaklığına rağmen gizli bir biçimde ibadetlerini yapmışlardır. Kırsal kesimde cemlerin gizli yapıldığı dönemlerde mekânlar da yine farklılıklar göstermiştir. Örneğin; Erzincanlı bir dede, cem yaptıkları evin, hiç penceresi olmadığını, tavanda lamba kadar küçük bir delik olduğunu söyledi. Yine Erzincanlı bir başka dede, kendi evlerinin en büyük odasında cemlerin yapıldığını ve oradan sürekli olarak büyük oda diye bahsettiklerini söyledi. Sivaslı bir dede de, Alevilerin bu gizlilikten dolayı ahırdan bozma yerlerde bile cemler yaptıklarını söyledi. Yine Sivaslı başka bir dede, köyde cemlerin yapıldığı en uygun evlerin aslında cemevi olarak yapıldığını ama cemevi olduğu anlaşılmaması diye de birinin evi olarak gösterildiğini söylemişti. Cemin gizli bir şekilde yapılması, ibadetin yapılacağı mekânı bir şekilde gizleme çabasını da beraberinde getiriyor. Yaşam alanının uzağa taşınması, ibadetin gizli yapılması, ibadet yapılan yerin gizlenmesi gibi alınan önlemler yine de rahat bir ortamda ibadet yapma güvencesini insanlara veremediği için insanlar cem yapılacak olan evin kapısının önünde gözcüler, yolların başına bekçiler yerleştiriyorlar ve onları da bir nevi güvence olarak görüyorlar. Görüşme yaptığım bir dede kışın Sivas'ın ücra bir köyünde cem yaparken bile kapıların önüne gözcüler koyduklarını söylemişti. Bu bahsettikleri köy normalde taşıtın bile giremediği patika yolları olan bir köymüş, bütün bu şartlara rağmen insanların huzursuzluğunu az da olsa giderebilmek için bu tür yöntemlere başvurmuşlar. Görüşme yaptığım bir başka dede de köylerinin Erzincan'a 5 km uzaklıkta bir Alevi köyü olduğunu ama buna rağmen cem yapılan evin önüne gözcüler yerleştirdiklerini söyledi. Bu tür örneklerde de görüyoruz ki, yaşam alanlarının merkezden uzaklaştırılması dahi insanların rahat ibadet yapabilmelerini sağlayamamıştır. Kırsal kesimlerde baskılardan, katliamlardan dolayı ibadetlerini gizli yapmalarının

yanı sıra çeşitli asimilasyon politikalarına da maruz kalmışlardır Aleviler. Devlet tarafından uygulanan bu asimilasyon politikalarının başında Alevi köylerine cami yapımı çalışmaları ve Alevilerin zorla camiye götürülmeleri gelmektedir. Bu konuda da birkaç örnek vermek istiyorum. Görüşme yaptığım bir dede, 1981 yılında Tunceli'nin Kızılköprü Beldesi'ne bir cami yapıldığını ve namaz vakti geldiğinde jandarmaların kahveleri dolaşıp insanları toplayıp camiye götürdüklerini, namaz kılmalarını beklediklerini ve insanların namaz kılmayı bilmedikleri için de hocaya bakarak eğilip doğrulduklarını söyledi. Malatyalı olan bir dede de, kendi köylerinde cami olmadığı için jandarmaların cuma günü köydeki erkekleri toplayıp namaz kılmaları için 5 km uzaktaki bir ilçeye camiye götürdüklerini söyledi.⁶ Kısacası, Alevi inancının ibadet mekânlarının yok sayılmasının yanı sıra devlet, Sünni inancın ibadet mekânları olan camileri ön plana çıkararak da bu tür asimile politikalarını uygulamaya çalışmıştır. Alevilerin Sünni inancın ibadethanelerine zorla yönlendirildiğini söyledik ama bu zorlamalara rağmen Aleviler ibadet mekânı olarak camiye değil de cemevini benimsemişlerdir. Peki neden cami değil de cemevini ibadet mekânları olarak kabul etmiştir Aleviler? Aşağıdaki bölümde de bu sorunun cevabını görüşme yaptığım dedelerin anlattıklarından faydalanarak vermeye çalışacağım.

Neden Cami Değil de Cemevi?

Alevilerin ibadet mekânı olarak neden camiye değil de cemevini tercih ettiklerini açıklamaya çalışırken aslında bir yandan da İslamiyet içerisindeki bu iki farklı inancın ibadettinin ve ibadet mekânının ne kadar farklı olduğuna değinmiş olacağız. İlk olarak şunu söyleyebiliriz ki, yapılan ibadetin çok farklı olması ibadet mekânlarını da farklı kılmıştır. Sünni inancın ibadeti içerisinde 5 vakit namaz yer alırken, Alevilik-

⁶ Malatyalı bu dede, 1980 öncesinde babasının yaşadığı durumu bu şekilde aktardı.

teki ibadet cem törenleridir. Görüşme yaptığım bir dede, *Kuran*'da geçen namaz ifadesinin aslında dua ve ibadet anlamına geldiğini, 5 vakit namazın *Kuran*'da geçmediğini bu nedenle Alevilerin ibadet olarak 5 vakit namazı değil de hal-ka namazı da denilen cem törenleriyle ibadetlerini yaptıklarını söyledi. Görüşme yaptığım dedeler *Kuran*'da 'önemli olanın her türlü koşulda Allah'ın adını anarak ibadet yapmak gerektiğini' belirten bir ifade olduğunu bu nedenle de ibadetin 5 vakit namazla ve mekân olarak da camiyle sınırlandırmayacağını söyledi. İbadetin farklı olmasının yanı sıra ibadet mekânına bakış açısı da farklıdır. Görüşme yaptığım dedeler yine *Kuran*'da geçen 'yeryüzü senin mabedindir' ifadesinden yola çıkılarak ibadetin mekâna bağlı olmaksızın yapılabileceğini belirttiler. Her ne kadar mekâna bağlı olmadan ibadet yapılabileceği belirtilse de İslamiyet içerisindeki bu iki farklı inancın iki farklı ibadet mekânı vardır. İbadet mekânları arasındaki en önemli farklılık ise 'kutsallığın ihtişamlştırılması' konusudur. Sünni inancın ibadet mekânları olan camilerin gerek içinde gerekse de dışında kutsallığın ihtişamlştırıldığını görebiliriz. Cemevlerinde ise bu duruma rastlayamayız, cemevleri oldukça sade ve gösterişsiz yapılarıdır ibadet mekânları olarak. Bu nedenle de kutsallığın ihtişamlştırılması bakımından birbirine zıt olan ibadethanelerdir camiler ve cemevleri. Alevilerin ibadet mekânı olarak camiye tercih etmemelerinin bir başka sebebi de, camilerin Emeviler döneminde Hz. Ali'yi ve onun soyundan olanları kötülemek için konuşulan yerler haline gelmiş olmasıdır.⁷ Hz. Ali'nin Alevi inancı içerisinde önemli bir yeri olduğu için de Aleviler, Hz. Ali'nin kötülendiği bu mekânları ibadet mekânı olarak benimsememişlerdir. Ayrıca görüşme yaptığım dedeler *Kuran*'da ibadethane olarak mescitlerin yer aldığını ve cemevlerinin gerek sadeliği açısından gerekse de işlevleri açısından Hz. Muhammed dönemindeki mescitlerle benzerlik gösterdiğini belirttiler. İşte tüm bu sebeplerden dolayı, Ale-

⁷ Hacı Bektaş Veli soy evlatlarından Celalettin Ulusoy'un "Alevi Bektaş Yolu" kitabındaki ifadesi.

<http://www.google.com.tr/search?hl=tr&q=celalettin+ulusoy&meta=>

vilerin bağlamalar, deyişler ve semahlar eşliğinde yaptıkları ibadetin kendine seçtiği mekân cami değil de cemevi olmuştur. Alevilerin ibadet mekânı olarak cemevini benimsemele-
rinin sebeplerini bu şekilde açıkladıktan sonra şimdi de kente göçle birlikte cemevlerinin mekân bakımından geçirdiği değişimden bahsetmek istiyorum.

Kente Göç Sonucu İbadet Mekânlarında Yaşanan Değişiklikler

Kente göçle birlikte kırsal kesimlerdeki gibi en uygun evde, dedenin evinde ya da tekkelerde, dergahlarda cemler yapmak mümkün olmamıştır. İlk zamanlarda ibadet yapılabilcek mekânların bile olmaması insanların inanç ve ibadet pratiklerini yerine getirememenin vermiş olduğu sıkıntıyı yaşamalarına neden olmuştur. İnanç ve ibadet pratiklerini yerine getirebilmek ve kırsaldaki kültürel pratiklerini devam ettirebilmek için de köy dernekleri kurulmuştur kente göçün ilk yıllarında. Bu köy derneklerinde, cemler yapılmaya, kurbanlar kesilmeye, lokmalar (dağıtmak amacıyla yapılan bir yiyeceğe lokma deniyor) pişirilmeye başlanmıştır, insanlar cenazelerini buraların önünden kaldırmışlardır. Kısacası cemevinin yerine getirdiği işlevler, köy dernekleri aracılığıyla yerine getirilmeye başlanmıştır. Ayrıca kırsal kesimdeyken hep bir arada olan, dayanışma içinde olan bir akraba, komşu kitlesi vardı, kente göçle birlikte insanlar köylerindeki bu kitleyi bulamadılar ve ilk başta kurulan cemevi işlevi gören köy dernekleri aracılığıyla da bu kitle yeniden oluşturulmaya çalışılmıştır. Kente göçle birlikte köy derneklerinin cemevi işlevini görmesinin yanı sıra evlerde de cemler yapılmıştır ki hâlâ ev cemleri yapılmaktadır. Ev cemleri, kente göç sonucunda birbirinden kopmayan birbirine yakın mekânlarda oturan, yakın mekânlarda çalışan, birbirinden kopmayan Aleviler tarafından daha çok inanç, ibadet pratiklerini yaşatmak amacıyla yapılmıştır, günümüzde de ev cemleri Alevilerin yoğun olarak yaşadığı kesimlerde yapılmaktadır. Kente göç eden Aleviler kırsaldaki inanç ve ibadet pratiklerini bu tür mekân-

larda devam ettirmeye çalışmışlardır. İlk olarak böyle bir aşamadan geçilmiştir ancak bu aşamadan sonra da günümüzdeki tekke, dergah modelinde yapılan cemevlerinin yaygınlaşması kolay olmamıştır. Örneğin; 1980'li yıllarda cem yapar, cemevi yapar ibaresini kullanan dernekler kapatılma sorunuyla karşılaşmıştır. Çünkü cemevleri yasal olarak ibadethane statüsünde değildir, bunun da ötesinde ibadethane olarak görülmemektedir. Günümüzde de her ne kadar Alevi vakıflarının, kuruluşlarının bünyesinde kurulsa da cemevleri yasal olmadığı için bağımsız bir mekân olarak var olamıyor. Bu da bünyesinde kurulduğu vakfın ya da derneğin bir birimi olarak görülmesine neden oluyor. Yasal ibadethane statüsünün olmaması da cemevlerinin bir ibadethane olarak özgürleşmemesinin önündeki en büyük engel olmaktadır. Cemevlerinin yasal ibadethane statüsünde olmaması kurulma aşamasında ve kurulduktan sonra birtakım sorunlarla karşılaşılmasına neden olmaktadır. Örneğin, cemevlerine arsa tahsisinde problemler yaşanıyor, ibadethane olarak ruhsat verilmiyor, bu nedenle de şehrin dışındaki alanlara bir gecede gecekondü usulüyle yapılan cemevleri⁸ çıkıyor karşımıza. Tüm bunlar yasal olmamasından kaynaklanıyor ve aynı zamanda tüm bunlar daha da illegal bir görüntü kazandırıyor mekâna ve mekânın içinde yapılan ibadete. Mekânın yasal olmaması o mekânın içinde yapılan ibadetin rahat bir biçimde yapılmasına da engel olmaktadır. Görüşme yaptığım dedeler cemevlerinin ibadethane olarak yasal statüde olmasının arkasına sığınarak cemevlerini karalamaya çalışan, toplumun gözünden düşürmeye çalışan, cemevlerine gidenleri hor gören bir kesimin varlığından söz ettiler. Bu durumun da insanların korkuyla, baskı altında ibadetlerini yapmalarına neden olduğunu, bazı insanların da giderek ibadetten uzaklaştığını ve insanların her an bir baskın yapılarak cemevlerinin kapatılabileceği korkusunu taşıdıklarını belirttiler. Yasal olmamasının arkasına sığınarak, inancı ve ibadeti

⁸ Cemevlerinin kentin daha dışındaki alanlarda yoğunlaşması isteyerek olmamıştır. Cemevleri yasal statüde olmadığı için tahsis edilen arazilerin de merkezden ve gözden uzak bir konumu bulunmaktadır.

aşğılayan bir kesimden söz ettik. Alevi inancının ve bu inancın ibadethaneleri olan cemlevleri devlet nezdinde yasallaşamadığı için toplumda diğer inançlara sahip bireylerin bilinçlerinde de yasallaşamadığını düşünüyorum Berger de (2005), yasallaştırmalarla birlikte toplumun nesnelleşen bilgisinin oluşacağını ve bu yasallaştırmaların içselleştirilmesiyle birlikte de sosyal düzenin sağlamlaşacağını belirtiyor. Cemlevlerinin yasal ibadethane statüsüne alınmasıyla birlikte Berger'in de ifade ettiği bu durumlara ulaşılabilir ve insanlar baskıyla karşılaşmadan rahat bir ortamda, rahat bir şekilde ibadetlerini yapabilirler. Her ne kadar inanç ve ibadet pratiklerini özgür bir ortamda özgür bir şekilde uygulamadıklarından bahsetsek de cemlevleri ibadetin yanı sıra çeşitli işlevleri de üstlenen mekânlardır. Bu nedenle de kırsal ve kentsel alanı göz önünde bulundurarak cemlevlerinin üstlendiği işlevlerden bahsetmek istiyorum.

Cemlevlerinin İşlevleri

Günümüzde Alevi vakıfları ve kuruluşları tarafından kurulan cemlevleri geçmişteki tekke ve dergah modelinde yapılmaktadır. Cemlevlerinin hem mekânın benzerliği hem de işlevi açısından tekke ve dergahlarla benzer özellikler taşıdığını söylemek mümkün. Cemlevleri ibadet mekânları olmasının yanı sıra içinde aşevini, kurban kesim yerini ve cenaze işlerinin yapılacağı yeri içinde barındıran mekânlardır. Bunun yanı sıra cemlevleri inanç önderleri ve cemlerde çeşitli ritüelleri yerine getiren 12 hizmet sahipleri denilen kişilerin eğitildiği mekânlardır. Sorunu olanların, akıl danışacak olanların, derdi olanların gelip bunları anlattığı mekânlardır. Gerek kırsal kesimdeki cemlerin yapıldığı mekânlar gerek kente göçün ilk yıllarında cemevi işlevi gören mekânlar gerekse de günümüzdeki cemlevleri aslında tüm bu mekânlar sosyal bağları oluşturma, sosyalleşmeyi sağlama, bir kültürü yaşatma, inanç ve ibadet pratiklerini uygulama ve çeşitli ritüelleri yerine getirme açısından önemli işleve sahip olan mekânlardır ve mekânlar birbirinden farklı olsa da yerine

getirmeye çalıştıkları işlev aynıdır. Örneğin, kırsal kesimde dede taliplerini ziyaret etmek, cem yapmak için köye geldiğinde cemin yapılacağı en uygun evde kalır. Köyde sorunu olanlar, akıl danışacak olanlar, dededen dua almak isteyenler ya da derdini anlatacak olanlar dedenin kaldığı bu eve gelir. Bu evde sorunlar paylaşılır, çözümler bulunur, dedeye danışılır, cemler yapılır vs. Kentteki cemevlerinde de dedenin bir odası bulunur ve dede genelde bütün gününü orada geçirir, aynı kırsal kesimlerde olduğu gibi sorunu olan, derdi olan, akıl danışacak olan, dua alacak olan dedenin odasına gelir ve burada paylaşımlar yaşanır, çözümler aranır vs. Mekânlar birbirinden çok farklı olsa da yerine getirilmesi gereken işlevler farklı şekillerde de olsa yerine getirilmiştir. Bu tür mekânlarda cem yapılmasının yanı sıra kurban kesmek, lokma dağıtmak gibi ritüeller de yapılmıştır. Örneğin; kırsal kesimde; cem yapılacak olan evin önünde kurbanlar kesilmiş, yine buranın önüne yerleştirilen kazanlarda lokmalar pişirilirmiş ve insanlara dağıtılmış. Kente göçle birlikte köy derneklerinde yerine getirilmiş bu tür ritüeller, günümüzde ise tekke ve dergah modelinde yapılan cemevlerinde yerine getirilmektedir. Kentteki cemevlerinin imkânları daha fazla olduğundan daha kapsamlı yapılmaktadır bu ritüeller. Örneğin kentteki cemevlerinde, Muharrem ayı boyunca maddi durumu iyi olanlar tarafından oruç açma yemekleri verilir, 12 gün boyunca oruç tutanlar kurbanlarını cemevlerinde keserler ve lokma olarak dağıtırlar, bunun yanı sıra Muharrem orucunun bitimiyle birlikte insanlar gücünün elverdiği ölçüde aşure malzemeleri getirirler ve aşure yaparlar, cemlerden sonra dağıtılan lokmalar da ceme katılan kişiler tarafından getirilir, önce dede tarafından dua verilir lokmalara sonra da görevliler tarafından pay edilir ve dağıtılır vs. Bu tür ritüeller aslında cemevi işlevini gören tüm mekânlarda imkânlar ölçüsünde yerine getirilmiştir. Bir ibadethane olmasının yanı sıra cemevlerinin üstlendiği diğer işlevleri de bu şekilde özetleyebiliriz. Kente göç sonucu ibadetin ne tür mekânlarda yapıldığını anlattıktan ve mekânların genel olarak işlevlerine değin-

dikten sonra şimdi de kente göçle birlikte değişim gösteren başka bir kavram olan zaman kavramına değineceğim.

Kente Göç Sonucu İbadetin Zamanı Açısından Yaşanan Değişiklikler

Kırsal kesimden kente göçle birlikte sadece mekân açısından değişim yaşanmamıştır; zaman açısından da değişim yaşanmıştır. Kırsal kesimde işin yoğun olmadığı kış aylarında perşembeyi cumaya bağlayan geceler sabahlara kadar süren cemler yapılırken günümüzde kentte, bütün bir yıl boyunca perşembe günleri cemler yapılıyor, akşam 8’de başlayan cemler 2- 2,5 saate sığdırılıyor. İnsanların uzak yerlerden gelmesi, ertesi gün işleri güçlerine gitme zorunluluğu ibadetin de sınırlanmasına neden oluyor. Kırsalda cemlerin en uygun evde yapıldığını ya da dedenin evinde yapıldığını, kimi zaman tekkelerde yapıldığını, kimi zaman da daha özel cemlerin tekkelerde yapıldığını diğer cemlerin en uygun evlerde yapıldığını ve kırsaldaki cemlerin sabaha kadar sürdüğünü belli bir süre kısıtlaması olmadığını söyledik. Tüm bu söylenenleri göz önünde bulundurduğumuzda zamana ve mekâna çok da bağımlı olmayan bir ibadetle karşılaşıyoruz kırsal kesimde. Ancak bu durum kırsal kesim için geçerli, kente göçle birlikte ibadet kendine yerleşik bir mekân ve sabit bir zaman arayışına girmiştir; çünkü yeni koşullar bunu gerektirmektedir. Kırsal kesimde yaşayan insanların yaşam alanlarının, iş alanlarının, ibadet alanlarının, sosyal alanlarının iç içe olması zaman ve mekân açısından serbestliği beraberinde getirirken, kentte yaşayan insanların tüm bu alanlarının birbirinden uzak ve kopuk olması zaman ve mekân açısından da sabitliği beraberinde getirmiştir. Kente göçle birlikte mekân ve zaman açısından yaşananları da bu şekilde anlattıktan sonra şimdi de son olarak cemevlerine ibadet mekânı olarak atfedilen kutsallıktan bahsetmek istiyorum.

Mekân- Kutsallık İlişkisi

Cemler, ister en uygun evde, ister dedenin evinde ya da dergahlarda ve tekkelerde isterse de günümüzdeki tekke ve dergah modelinde yapılan cemevlerinde yapılsın önemli olan yapılan ibadetin kutsallığıdır. Cemevlerine ibadet mekânı olarak kutsallık atfedilmiştir ama bu kutsallık ihtişamlaştırılmamıştır. Cemevlerinin içi ve dışı itibarıyla de sadeliği, gösterişsizliği yansıtmaması mekânın kutsallığının ihtişamlaştırılmadığının göstergelerindendir. Cemevlerinde ibadetin yapıldığı mekânın içi oldukça sade döşenmiştir: Duvarlarda Hz. Ali'nin, 12 İmamın, Atatürk'ün (bazı yörelerde) ve Alevi-Bektaşî inancı içinde önemli yere sahip olan kişilerin resimleri, posterleri yer alırken, yerde ise minderler ve dedenin postu bulunur, bunların yanı sıra cemlerde yerine getirilmesi gereken çeşitli ritüeller için gerekli olan malzemeler bulunur. Mekâna kutsallık atfedildiğinden söz ettik, aslında kutsallık atfedilen şey mekânın içindeki nesnelerdir veya sembollerdir. Ancak bazı örnekler var ki bunlar mekânın kutsallaştırılması olarak görülebilir, biraz bu örneklerden bahsetmek istiyorum. Örneğin; Aleviler cem yapacakları yere girerken kapıdan geçmeden önce kapının sağ ve sol tarafına eğilirler, sonra da öperler ve niyaz (dua) ederler. Aslında bu mekâna girişte bir saygı ifadesi olarak yapılır ama mekânın içindekilere (dedenin postu, Hz. Ali'nin ve 12 imamın resimleri vs...) ve o mekânda yapılacak olan ibadete saygıdır bu. Hz. Ali'nin ve 12 imamın inanç içerisinde önemli bir yeri bulunmasından dolayı saygı duyarlar, dedenin postuna ise Muhammed postu denmektedir yani o post bir aydınlanma makamı olarak görülmektedir, post cem yapılacak yerin başköşesinde durur ve içerdiği manevi anlamdan dolayı insanlar saygı duyar. Örneğin; bazı yörelerdeki tekkelere girerken art arda 4 tane kapı bulunur. O dört kapıdan niyaz ederek geçilir (kapıların önünde eğilip, öperek) ve tekkeye girilir. Mekâna girişte 4 kapı bulunmasının sebebi de Alevilikteki 4 kapı 40 makam ilkesini⁹ sembolize etmesidir.

⁹ 4 kapı 40 makam ilkesindeki 4 kapı şariat, tarikat, marifet ve hakikattir. Bu 4 kapının her birinde uyulması gereken 10'ar ilke vardır.

Burada da kutsallık atfedilen şey 4 kapı 40 makam ilkesidir, mekândaki 4 kapı tamamen semboliktir; ama insanlar ilkelere atfettiği kutsallıktan dolayı kapıların her birinden geçerken niyaz ederler ve öyle geçerler. Kısacası mekânın kutsallığından ziyade o mekânda kutsallık atfedilen çeşitli objelerin olduğunu ve o mekânda kutsallık atfedilen bir ibadet yapıldığını söyleyebiliriz. İbadetin yapıldığı mekânların farklılık göstermesi, mekânın içi ve dışı itibarıyla sadeliği yansıtmaması, mekânın dış yapısında onu kutsallaştıracak herhangi bir sembolün olmaması kısacası tüm bu sebepler de mekânın kutsallaştırılmadığının göstergelerindendir. Mekân-kutsallık ilişkisini de bu şekilde özetleyebiliriz.

Bu yazıda, cemevlerinin kırsal ve kentsel alanda mekân olarak geçirdiği değişimlerden, mekân-ibadet-gizlilik ilişkisinden, mekânın işlevlerinden, zaman-mekân ilişkisinden, Alevilerin ibadethane olarak camiye değil de cemevini tercih etme sebeplerinden ve mekân-kutsallık ilişkisinden bahsetmeye çalıştım. Geçmişte baskılardan, katliamlardan dolayı ibadetin gizli yapılmasının ve günümüzde de devletin cemevlerini ibadethane olarak tanımamasının sonucu olarak Aleviler inanç ve ibadet pratiklerini rahat bir şekilde yerine getirememiştir ve bunun etkileri de mekâna bir şekilde yansımıştır. Bu nedenle de bu yazıda geçmişten günümüze kadar olan tüm bu süreç içerisinde yaşanan baskıların, sorunların, değişimlerin mekâna yansımaları ve bu yansımaların sonuçları üzerinde durmaya çalıştım.

Kaynakça

- Berger, P. L. (2005) *Kutsal Şemsiye*, Rabet Yayınları.
 Bozarslan, H. (2000) "Ortadoğu ve Türkiye'de 'Milli Din' İslam ve İslamcılık", *Birikim*, Sayı 129, İstanbul.

Bu kapılar arasında sırasıyla geçiş yapılabilir, geçilecek olan kapıların ilkelerini yerine getirmek şartıyla. 4 kapı 40 makam ilkesinin asıl amacı, kişinin yaşadığı süre boyunca bu ilkeleri yaşayıp, kamil insan olmasıdır (*Cem* dergisi, sayı:51).

GALATA KÖPRÜSÜ: METROPOLÜN DIŞINA AÇILAN BİR KAPI*

*Tülay TEKİN YILMAZ***

Giriş

İstanbul'un önemli merkezlerini birbirine bağlayan ve bir geçiş yeri olma özelliği taşıyan Galata Köprüsü, hem konumu hem de işlevi açısından çokça kullanılan bir mekândır. Bu kullanım yoğunluğuna bağlı olarak burası oldukça hareketli, gürültülü ve birbirinden farklı insanların karşılaştığı bir yerdir. Bunun yanı sıra köprü İstanbul dışında yaşayan insanların zihninde de yer edebilecek şekilde bir tanıtım gücüne sahiptir. İstanbul'la ilgili pek çok görüntüde kullanılan Galata Köprüsü'nün kendisi bir bütün olarak gösteri aracı olmasının yanı sıra içindeki pek çok değişik uğraş ile yaşanan ve yaşanan da bir mekândır. Köprü'nün üstünde burayı bir köprü olarak kullananların dışında balık tutmak amacı ile bulunan oltacılar ve balık tutmak için gerekli malzemeleri satan seyyar satıcılar yer almaktadır. Köprü'nün alt katında ise genellikle geceleri canlı müzik çalınan barlar bulunmaktadır. Genel olarak Galata Köprüsünü ele alacak olursak burada birbirinden oldukça farklı mekânların, zamanların ve ekonomilerin bir araya geldiğini görürüz. Çünkü köprü'nün bütünü hem mekân, hem zaman, hem de kullanım olarak, çok katmanlı bir yapıya sahiptir.

Galata Köprüsü farklı kullanımlara açık olması nedeniyle, değişik okumalara konu olabilecek çeşitliliği de içinde barındırmaktadır. Bu çalışmada ise; köprüye ve kentli insanın bu

* Bu yazının saha çalışmasındaki katkılarından dolayı Büke Koyuncu'ya çok teşekkür ederim.

** Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Araştırma Görevlisi.

mekânla kurduğu ilişkiye, balık tutmak amacıyla burada bulunan oltacılar aracılığıyla bir bakış atılacaktır. Bir "eğlenme", "dinlenme" ve "boş zaman değerlendirme" biçimi olarak ele alınan oltacılık, bu alanlara yönelik oluşturulmuş olan pazarın dışında kalan ve genellikle alt ve orta sınıf kent insanına "boş zaman değerlendirmede" alternatif yaratan bir yapıya sahiptir. Bu anlamda ilk bakışta burada balık tutanların sınıfsal temelde bir türdeşliği olduğu sanılmasına rağmen, bu grup bireylerinin özelde birbirinden farklılaştığı gözlenmektedir. Hem bulunan mekânın, hem de içinde olunan eylemin insanlara hissettirdikleri nedeniyle burada oldukça farklı görünüme sahip insanların aynı mekânı kullanarak bir ortaklık kurdukları söylenebilir. Zaman ise modern kapitalist zaman anlayışından oldukça farklı bir yapıda karşımıza çıkmakta, kendi içinde bir sabitliğe kavuşmaktadır. Görüldüğü gibi bir bütün olarak bu mekân verili olan düzenin karşısında, alternatif bir yapıda karşımıza çıkmaktadır.

Galata Köprüsü insanlar tarafından inşa edilme amacının dışında kullanılmaya başlanmasıyla birlikte yeni bir anlam ve işleve bürünmüş, bu yeni kullanım biçimiyle bir köprü olmanın çok ötesine taşınmıştır. Burası bu mekânı sadece köprü olarak kullananların yanı sıra; mekâna yeni bir anlam yükleyen oltacıların, buradan alışveriş yapan tüketicilerin, burada eğlenen insanların, burayı görüntüleyenlerin ve bu görüntüyü tüketen alıcı ve izleyicilerin kafasında yeniden ve yeniden üretilen bir mekân haline gelmektedir. Böylece kurgulanan kent mekânı gerçek anlamını, kullanıcıların bu mekânı nasıl ve hangi amaçla kullandığına bağlı olarak ve mekânı kullananların söz konusu mekânla kurduğu ilişkilere göre kazanmaktadır. Bunun yanı sıra bu örnekte de görüldüğü kadarıyla kent mekânı kullanılma biçimine bağlı olarak kendisini kullananlar arasında yeni ilişki ağları kurulmasına olanak sağlayan bir üretim alanı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Buna göre bir kent mekânı yeniden üretilerek anlam kazanan bir düzlem iken, aynı zamanda bu mekânın kendisi de yeni toplumsal ilişki ağları kurulmasına imkân veren bir uzam olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada kent mekânının kentliler tara-

fından yeniden anlamlandırıldığı ve üretildiği, bu yeniden üretilen mekânların da kullanıcıları değiştirip dönüştürdüğü ve hatta kullanıcılar arasında yeni toplumsal ilişkiler kurulmasına olanak tanıdığı savından yola çıkılmaktadır. Ayrıca çalışmada oltacılığın Simmel'in (2006) bahsettiği üzere çok fazla uyaran karşısında duyarsızlaşan kent insanının içinde bulunduğu sıkıntılı ruh haliyle baş edebilmesinde bir işlevi olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Buna göre yine Simmel'den hareketle Galata Köprüsü ve olta atma eyleminin metropol yaşamının gelişmelerini ters yüz etme gücüne sahip olup olmadığı bir diğer sorunsaldır.

İstanbul tıpkı diğer kentlerde olduğu gibi herkesin herkesten korktuğu, güvenliğe duyulan ihtiyacın ve vurgunun her gün arttığı, dayanışma ve yardımlaşma benzeri toplumsal bağları güçlendiren duyguların azaldığı, insanların kimlikli farklılıklara karşı -özellikle de görünüşte belirgin kimlikli farklılıklara karşı- tahammülünün kalmadığı bir kent haline gelmiş gibi gözükmektedir. Ancak balık tutmak amacıyla Galata Köprüsü'nde karşılaşılan insanlara ve bu insanlar arasında kurulan ilişkilere baktığımızda kente, kent yaşamına ve kentli olmaya dair söz konusu bu kalıp yargılarımızı yeniden sorgulamamız gerektiğini anlamaktayız. Bunun yanı sıra mekânın kullanımı açısından zaman, mekân ve paraya dayalı tüketim kalıplarının kırıldığı gözlenmektedir. Buradan hareketle Harvey'in (1999) "zaman ve mekân sıkışması" tartışmalarına değinilerek, köprünün ve balık tutmanın modern anlamda hem zaman, hem de mekân tanımlamalarını alt üst eden yönü açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Tüm bunlardan hareketle Galata Köprüsü ve köprüde olta atma eylemi modern kapitalist kentin dayatmalarının kırıldığı bir yer ve eylem biçimi olarak ele alınacaktır. Mekânın ve eylemin içinde barındırdığı bu özgürleştirici güç nedeniyle Galata Köprüsü Foucault'nun "heterotopik mekânlar" tanımlaması bağlamında yeniden değerlendirilmeye çalışılacaktır.¹

¹ Oldukça somut bir gerçeklikten yola çıkan bu çalışmada gerçeğin kendisi üzerinden söz söylemenin ancak söz konusu gerçeği bir

Anlamsal Olarak Köprü ve Balık Tutmak

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle Simmel'den (2006) hareketle modern kentli insanın kentte yaşamaktan kaynaklanan ruh hali üzerinde durulacaktır. Bu konunun üzerinde durulmasının en temel nedeni, olta atmak amacıyla Galata Köprüsü'ne gelen insanların neden böylesi bir uğraş seçtiklerini olta atanlar açısından değerlendirmeye çalışmaktır. Ayrıca bu bölümde modern kent insanını tahakküm altına alan yapıların ve bunların işleme tarzının üzerinde durulacaktır. Harvey'den hareketle bu yapıların değerlendirilmesine çalışılırken aynı zamanda belli yerlerde Foucault'nun (2006) "biyoiktidar", "disiplin toplumu" gibi tartışmalarından da faydalanılacaktır. Bunun yanı sıra Foucault'nun (2005) verili olan iktidarın ve disiplinin dışında konumlanan yerler olarak tanımladığı heterotopyalar üzerinde durulacaktır. Çalışmada Foucault'dan referans alınsa da de Certeau'nun Foucault'ya getirdiği eleştiri önemli bulunmaktadır. de Certeau'ya göre mekânlar Foucault'ya göre olduğundan çok daha kolay özgürleştirilebilir ve "amaç düzen şiddetinin nasıl disiplin altına alıcı bir teknolojiye dönüştüğünü açığa çıkarmak değil, daha çok, zaten 'disiplin'in ağına yakalanmış grup ve bireylerin dağınık taktik ve geçici yaratıcılığının aldığı gizli biçimlere ışık tutmaktır." Ona göre mekânların Foucault'nun öne sürdüğünden çok daha kolay özgürleştirilebilir olmasının nedeni, baskıcı toplumsal denetim mekanizmasının toplumsal pratikleri sınırlamak yerine onlara yeni mekânlar yaratmasıdır. (1984'den aktaran Harvey 1999, 241). Çalışmada bir mekân olarak Galata Köprüsü ve bir eylem olarak balık tutma, tam da de Certeau'nın bahsettiği bağlamda ele alınacaktır.

parça da olsa anladıktan sonra mümkün olabileceğine duyulan inanç doğrultusunda, küçük bir alan çalışması da yapılmıştır. Çalışmada öne sürülen argümanların bir kısmı çalışmanın geneli için oldukça faydalı açılımlar sağlamış olan saha çalışması sırasında yapılan gözlem ve görüşmelere dayalı olarak geliştirilmiş argümanlardır. Böylelikle toplumsal gerçeklikten hareket eden bu türden çalışmaların konusuyla bağlantılı gerçekliği mutlaka yerinde değerlendirmesinin önemli olduğu bir kez daha görülmüştür.

Bir “Boş Zaman” Uğraşı

Simmel’in (2006) üzerinde durduğu kent insanının içinde bulunduğu bıkınlığa dayalı ruh halini kolay bir şekilde atlatmasında böyle bir uğraşın önemli bir yeri olduğu düşünülmektedir. Simmel’e göre bıkınlık metropolde yaşayan insanların kaçınılmaz biçimde hissettiği bir ruh halidir. Bunun en temel nedeni oldukça yoğun ve hızla değişen ve birbirine zıt uyaranların kentlilerin sürekli bir şekilde sinirlerini zorlamasıdır. Sinirleri zorlanan bireyler ise bu duruma karşı dayanabilme kapasitelerini de sonuna kadar kullanmaktadırlar. Simmel insanların böylesi bir durumla sürekli olarak karşılaştığı ortamlarda uzun süre kalmaları halinde kendilerini toparlayacak zamanı bulamayacaklarını ve böyle bir durum karşısında kendilerine bir alan yaratmak zorunda olduklarını eklemektedir. Bu bağlamda olta atma eylemi bazı kentlilerin bıkınlık hissetmelerine sebep olan durum ve ortamlardan uzaklaştıkları alanı yaratan işleve sahiptir. Köprü üstünde olta atanlarla yapılan görüşmeler özellikle yoğun çalışan insanların böylesi bir uğraşı tercih ettiklerini, bu eylem ve bu mekânın insanları garip bir şekilde rahatlatıp dinlendirdiğini ve huzur verdiğini ortaya koymaktadır. Rahatlamışlık ya da dinlenmişlik hali, huzur içinde olmak gibi ruh halleri bıkınlığın karşısında değerlendirebileceğimiz belki de en uygun ruh halleridir. Buradan hareketle köprü üstünde olta atma metropol insanı için öncelikle ruhsal bir rahatlama sağlaması nedeniyle tercih edilen bir boş zaman uğraşı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu eylem ve mekân ruhsal olarak rahatlama sağlamanın ötesinde farklı anlamları da içinde barındıran bir yapıya sahiptir. Bu kadar hareketli ve gürültülü bir mekânın garip bir şekilde bu mekânı balık tutmak amacıyla kullananları dinlendirmesi ve zamanla sadece bir boş zaman değerlendirme uğraşı olmanın çok ötesine geçerek burada olta atanları “esrar gibi sarıyor”² olması buranın insanları rahatlamanın

² Görüşme yapılan oltacı kadınlardan bir tanesinin köprü üstünde balık tutmayı tanımlarken kullandığı bir cümle.

Görüşülen kişi orta yaşlı, bir televizyon kanalının santralinde çalışan ve modern görünümlü bir kadın.

ötesinde bir anlamının olduğunu göstermektedir. Ayrıca oldukça kalabalık ve gürültülü olan, insanı sürekli bir harekete zorlayan bu mekânda akışın ve gürültünün ortasında durmak ve dinlenmeye dair bir şey yapmak; karayı arkaya alıp suya dalmak burada zaman geçiren insanlar için başka bir dünyanın kapısını aralamaktadır. Olta atma eylemi kişinin tek başına uzun saatler boyunca sadece balık tutmaya yoğunlaşmasına ve suyun akışına kendini bırakmasına olanak sağlarken, kişinin ruhsal olarak da dinlenmesine imkân vermektedir. Foucault (1995) suyun arındırıcı, rahatlatıcı ve tedavi edici özelliği olduğuna duyulan inancın ve bu amaçla suyun kullanımının üzerinde durmaktadır. Bunun yanı sıra Foucault (2005) batı imgeleminde uzunca bir süre karanın akıl ve suyun akıl dışılıkla özdeşleştirildiğine değinmektedir. Karanın suyu her zaman dışladığı bu ilişkiye göre akıl da her zaman deliliği dışlamaktadır. Bu yaklaşımlardan hareketle burada da su ve suyla ilgili bir şey yapmak, modern kapitalist akla dayalı düzen içerisinde pek de "akılcı" olmayan/davranmayan bu insanlar için (Galata Köprüsü üzerinde balık tutanlar için) doğal olarak bir rahatlama sağlamaktadır.

Bir Başka Dünyaya Açılan Kapı

Oldukça hareketli bir geçiş mekânı olan Galata Köprüsü, üzerinde balık tutanlarla birlikte bir köprü olmanın ötesine geçmiş adeta bir "kapı" haline gelmiştir. Köprü ve olta atma birlikteliği bu mekânı balık tutmak amacıyla kullananlar için başka bir mekânın, zamanın ve iktisadın kapısını aralamaktadır. Buna bağlı olarak bu geçiş kentin ve kentli olmanın da anlamını değiştirmektedir. İstanbul gibi büyük bir kentin oldukça önemli bir merkezinde, İstanbul'un çok değişik yerlerinden ve birbirinden oldukça farklı birçok insanı bir araya toplayan bu mekân ve bu eylem, hem kentin içinde hem de bir o kadar kentin dışında bir yerde olma imkânı sağlamaktadır.

Modern kent yaşamı bireylere zamanı, mekânı ve parayı kullanma açısından belirleyici ve tahakküm edici bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. Harvey zaman, mekân ve parayı top-

lumsal iktidarın iç içe geçmiş kaynakları olarak ele almaktadır. Kapitalizmin varlığını sürdürebilmesi için bu üç olgunun sürekli olarak iktidar aracılığıyla yeniden anlamlandırılması ve bu anlamın bireylerin zihnine kazınması gerekmektedir. Sürekli olarak bir kâr arayışı içinde olan kapitalizm, bu kâr arayışını zaman, mekân ve para kullanımı üzerinde tahakküm edici gücü ile elde eder. Bu anlamda modern kapitalist kent yaşamında zamanın, mekânın ve paranın kullanımı tanımlanmış ve örgütlenmiştir. Harvey (1999), her üç olgunun da tarih içinde değişen yapısını ve kapitalist örgütlenmede bunların nasıl ele alınacağını anlatır. Buna göre toplumsal hayatta ilişkilerin yoğunluklu olarak paraya dayanmaya başlamasıyla birlikte, zaman ve mekânın niteliğinde değişimler olmuştur. Ortaçağda yeni yeni gelişen burjuvazi, kentlilerin emeğini örgütlemek ve bu emeği disiplin altına almak için zaman ölçülerinde laik bir uygulamaya gitmiştir. Emeğin örgütlenmesine dayalı olarak gelişen kapitalist modernizasyon maksimum kârı elde etmek amacıyla ekonomik ve toplumsal hayatlarda hızlanmayı esas almıştır. Burada temel olan şey, en kısa zamanda kâr elde etmektir. Kapitalizmde anlar, kârın unsurlarıdır ve bu nedenle kapitalistler başkalarının emek zamanları üzerinde sürekli olarak hâkimiyet kurmayı becerirler. Bunun yanı sıra mekânsal örgütlenmelerde de metaların değil, sermayenin dolaşımına geçilmiştir. Buna bağlı olarak mekânsal engeller ortadan kaldırılarak, mekân zaman aracılığıyla yok edilmeye çalışılmaktadır. Harvey paraya bağlı olarak zaman ve mekân üzerinde gerçekleşen bu nitelik farkına zaman-mekân sıkışması adını vermektedir. Zaman-mekân sıkışması deneyimi, kentli insanları kışkırtıp heyecanlandırırken, bir taraftan da strese ve tedirginliğe düşürmektedir. Bu durumun çeşitli toplumsal, kültürel ve politik tepkilere yol açtığına değinen Harvey, bununla bağlantılı olarak toplumsal hareketlerin, sokak hayatı ve kültürünün, sanatsal ve başka türden faaliyetlerin temelini de yine kapitalist düzende hegemonik güçteki para, zaman ve mekâna karşı geliştirilen muhalefetler olarak ele almaktadır. Galata Köprüsü'nde olta atma eylemi Simmel'in bahsettiği modern kent insanının çe-

şitli uyaranlar karşısında hissettiği bıkkınlıkla baş etmenin bir aracı iken, aynı zamanda Harvey'in üzerinde durduğu kapitalizmin dayatmacı unsurlarına karşı bir tepki olarak da anlam kazanmaktadır.

Bir Özgürlük Aracı

Foucault (2006), Harvey gibi zamanın ve mekânın iktidar tarafından denetim altına alındığından ve dönüştürüldüğünden bahsederken benzer bir şekilde bedenin de denetlendiğini ortaya koymaktadır. Foucault bedenin bir üretim gücü olarak değerlendirilmesiyle birlikte iktidar ve egemenlik ilişkilerinin bir alanı haline geldiğini vurgular. Buna göre bir işgücü olan beden en ekonomik şekilde kullanılmak amacıyla örgütlenmeli ve denetlenmelidir. Bu nedenle beden iktidar tarafından doğrudan müdahaleye açık hale getirilmektedir. Burada önemli olan bedenin işgücü olarak etkinliğinin devam edebilmesi için onun itaatkâr bir hale getirilmesi, onun hem üretken hem de tâbi olan bir yapıya kavuşturulmasıdır. Foucault modern çağın başlarından itibaren insanın doğal hayatının siyasetin alanına girmesi ve her gün biraz daha iktidar mekanizmaları aracılığıyla denetlenmesi sürecini "biyosiyaset" olarak tanımlamaktadır. Biyosiyaset süreci toplumsal iktidarın ekonomik olarak verimli bir şekilde kullanamadığı "aylakları" kapatacağı mekânlar yaratmıştır. Bunların başında tımarhaneler ve hapishaneler gelmektedir. Bunun yanı sıra buralarda var olan iktidar biçiminin okullar ve fabrikalarla da benzer olması nedeniyle bu mekânları da "büyük kapatılma"ya dâhil etmektedir. Zamana, mekâna ve bedene yönelik olarak yapılan müdahaleler iktidarın bunları "disiplin" altına almasıyla mümkün olmaktadır. Foucault'da "disiplin" bedenin yaptıklarını denetlemeye, onun tâbi kılınmasını sağlamaya ve onu itaatkâr hale getirmeye yönelik yöntemlerin tamamıdır. Bedenin disipline edilmesiyle sadece becerileri ya da bağımlılığı artmamakta, aynı zamanda daha yararlı hale gelmesi için itaatkâr olması da sağlanmaktadır. Zaman da tıpkı beden gibi disipline edilerek, doğrusal

bir çizgide ilerlemesi sağlanmaktadır. Burada amaç nihai, dengeli, anları birbiriyle uyumlu ve sürekli olarak evrilen bir zamanı geçerli kılmaktır. Mekânlar da yine itaate uygun bedenler yaratmak amacıyla iktidar tarafından disiplin mekânizmalarının uygulandığı yerler haline gelmektedir. Foucault ve Harvey bireylerin işgücü olarak değerlendirilmelerine bağlı olarak insan emeğinin en verimli şekilde kullanılması ve benzer bir şekilde zaman ve mekândan da en ekonomik biçimde yararlanmak amacıyla sürekli olarak müdahalelere açık olduğu üzerinde uzlaşmaktadırlar. Burada asıl önemli olan zamanın, mekânın ya da bedenin kapitalist üretim için en verimli şekilde kullanılması amacıyla her birinin iktidarın bir alanı haline gelerek siyasallaşmasıdır. Ancak Foucault (2005) Harvey'den farklı olarak içinde bulunduğumuz dönemde mekânın öneminin arttığına değinmektedir. Ona göre günümüzde zamandan daha çok mekân üzerinde kaygılanmaktayız. Zaman sadece mekânda bölüşülen unsurlar arasında mümkün olan dağılım oyunlarından birisidir.

Harvey (1999), Foucault'nun üzerinde durduğu beden, mekân ve iktidar ilişkilerini tanımlarken Foucault'ya göre bedenin her zaman bir mekân içinde olduğuna değinir. Bu mekânlar içinde beden hapsedilerek ya da gözetim altında tutularak otoriteye boyun eğmek zorunda kalabilir. Ya da beden geneli baskıcı olan dünyada mücadele ve direnişle elde edebileceği özgürlük mekânları yani "heterotopya"lar yaratmak zorundadır. Foucault heterotopyaları karşı mevki türünde gerçekleşmiş ve aslında bütün yerlerin dışında konumlanmış yerler olarak tanımlar. Buralarda birbiriyle uyumsuz pek çok unsur, üst üste gelmeyecek şekilde, birbirine fırsat vererek bir arada bulunur. Bunun yanı sıra buralarda insanlar geleneksel zamanlarıyla bir kopma (heterokroni) yaşarlar. Foucault'ya göre evrensel bir heterotopyadan bahsetmek imkânsızdır ama yine de temelde iki heterotopya söz konusudur. Bunlardan bir tanesi ilkel toplumlar için kriz heterotopyası diğeri ise günümüz için söylenebilecek sapma heterotopyasıdır. Sapma heterotopyaları davranışı ortalamaya ya da istenen norma göre sapma olan insanların mekânıdır: psikiyatri klinikleri, hapishaneler, huzur evleri.

Burada huzur evleri hem bir kriz, hem de sapma "heterotopya"sı olarak değerlendirilebilir. Çünkü yaşlılık toplumuzda bir "aylaklık" olduğu için aynı zamanda sapmadır da. Adal (2004) Foucault'dan hareketle "heterotopya"ları var olan siyasal ve sosyal iktidarın öngörmediği şekilde ancak verili düzenle temasını koparmadan olumsal bir ilişkide "öteki yer" olarak, kendi ötekisini de var eden alternatif mekânlar olarak tanımlar. Bunun yanı sıra bir soluklanma mekânı olarak "heterotopya"lar aynı zamanda, alternatif bir sosyal düzenleme, normalleştirme ve disipline etme ilişkileriyle ötekiliği sisteme yeniden dâhil ederler. Bu yaklaşım Foucault'nun her zaman mekânlarda iktidarın insanları kontrol ve disipline ettiğini, bu nedenle alternatif düzenlerde de karşı güç ve minör iktidarların oluşacağı savıyla örtüşmektedir. Heterotopyalarda da benzer bir şekilde var olan düzenin karşısında eskiye karşı oluşturulan yeni bir düzen ve disiplin anlayışı söz konusudur. Böylelikle bir anlamda bu minör düzen ve iktidar yapısı bir süre sonra kendi içine kapanıp, kendi ötekisini yaratacaktır. Buradan hareketle Galata Köprüsü, üzerinde olta atanlarla birlikte, Foucault'nun bahsettiği anlamda bir sapma heterotopyasını andırmaktadır.

Yaşamsal Olarak Köprü ve Balık Tutmak

Kentin Karşısında Kentli olmak

Modern kent yaşamının tüketime ve hıza dayalı eylemlilik anlayışından oldukça farklı bir eylemlilik biçimi olarak karşımızda duran "oltacılık"; kentin tam ortasında kentlilerin alternatif bir mekân, zaman ve eylem yaratma biçimidir. Hareketin esas olduğu bu geçiş mekânı, olta atma eylemiyle anlamı olan sabit bir mekân haline gelmiştir. Burada zaman manzaranın da etkileyiciliği sayesinde adeta durmakta ve böylece mekân da tekrar tekrar yaşanılabilir bir sabitlik kazanmaktadır. Dolayısıyla Harvey'in üzerinde durduğu kapitalizmle birlikte mekânların zamanın hızı aracılığıyla yok edilmesi burası için söylenemez hale gelmektedir. Burada olta atmak amacıyla köprüye gelen insanlar tıpkı mekânı sabit-

ledikleri gibi zamanı da adeta sabitlemektedirler. Burada zaman kapitalist modern kent yaşamında olmazsa olmaz anlamına gelen hızından oldukça değer kaybetmiş gözükmektedir. Çünkü burada balık tutanlar, onlar için burada zamanın akıp gitmesinin hiçbir önemi olmadığını belirtmektedirler. Bazıları sabahtan akşama kadar sadece tek bir noktada durup balık tutmaya devam ederken, bazıları da akşam gelip sabah gün ağarınca kadar burada kalmaktadırlar. Foucault'nun, işgücü olarak değerlendirilen bedenlerin emek sürecine katılmalarının sağlanması amacıyla disiplin altına alındıkları yönündeki görüşü, balık tutanlar için söz konusu değildir. Balık tutanlar için burada bulundukları süre zarfında hem zaman, hem mekân, hem de bedenler ekonomiye dayalı iktidar ilişkilerinin görece dışına çıkmış gibi gözükmektedirler.

Zamanın, mekânın ve bedenlerin sabitlenerek maksimum verimlilik ve kâr arayışı yaklaşımının dışına çıkıldığı bu yerde bir başka kapitalist dayatma biçimi olan "boş zaman değerlendirme" pazarı da dışlanmaktadır. Kentte yaşayan insanlar için üretilen ve bireylerin daha çok tüketmesini amaçlayan "boş zaman değerlendirme" faaliyetleri önemli bir pazar oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra bazı sosyal ve ekonomik kesimlerden gelen insanlar için bu pazara dâhil olmak, hem ekonomik hem de kültürel olarak mümkün gözükmemektedir. Oltacıardan birine göre kahveye gitmek köprüde balık tutmaktan daha masraflı ve sıkıcıdır. Hele kendisi gibi sigara içmeyen birisi için kahvede vakit geçirmek Galata Köprüsü üstünde balık tutmaya tercih edilecek bir şey değildir. Burada ilginç olan bu kişinin boş zamanını değerlendirirken balık tutmanın alternatifi olarak sadece kahvehanede vakit geçirmeyi göstermesidir. Bu anlamda, hem ekonomik hem de kültürel olarak çok da fazla seçeneği yok gibi gözükmektedir.³

Görüldüğü gibi boş zamanı değerlendirmeye, eğlenmeye veya dinlenmeye yönelik kurgulanan kent mekânları ve kentli

³ Görüşülen kişi 35-40 yaşları arasında bir kamyon şoförü ve köprüde 12 yaşındaki kızıyla birlikte balık tutmakta.

olmaya dair olarak nitelenen bu faaliyetler aslında oldukça seçicidir. Somut olarak ulaşılmalarında bir güçlük olmayan, ancak görünmez bariyerleriyle belli kesimleri dışlayan bu mekânlar ve faaliyetler, aynı zamanda gittikçe daha da homojen grupları içinde barındırmaktadır. Aslında görüldüğü gibi; kent mekânları ya da kentliler farklılıklara açık, bu farklılıkları içinde barındırabilen yerlerden ve bunlara tahammül edebilen bireylerden oluşmamaktadır. Böylece “boş zaman faaliyetleri” ve bu faaliyetler adına kurgulanan mekânlar aslında birer hiyerarşik yapılanma olarak karşımıza çıkarken, iktidarın ve egemenliğin en görünür hallerinden biri olan kentsel ayrışmaları keskin bir şekilde yeniden üretmektedirler. Buradan hareketle Galata Köprüsü üzerinde olta atanlara baktığımızda; bu mekânın bu türden bir dışlama yerine, birbirinden oldukça farklı ve kentin genelinde birbirleriyle karşılaşma imkânı oldukça kısıtlı olan kesimleri bir araya toplayan ve bu eylem aracılığıyla bu insanların bir ilişkiye girmelerine olanak sağlayan yapısı karşımıza çıkmaktadır. Böylece burada tüketime ve statüye dayalı, dolayısıyla da dışlayıcı “boş zaman değerlendirme”, “eğlenme” ve “dinlenme” pazarının dışında bir alternatif oluşurken aynı zamanda kentli olmak ve farklı kesimlerle karşılaşmak imkânı da doğmaktadır. Burada bazı balık tutanlar içki içerken, bazıları da çocukları ve eşleriyle olta atmaktadırlar. Balık tutmaya 13 yaşındaki oğlunun zorlamasıyla gelen bir polis memuru burada bulunanların birçoğunun içki içtiğine özellikle değinirken, hemen yakınındaki bir başkası keyifle birasını yudumlamaktadır. Görüldüğü gibi birbirinden oldukça farklı düşüncede ya da eğilimde olan insanları bir araya getiren bu mekân, aynı zamanda kentin ve kent kültürünün en somut ifadesidir.

Kalabalıkta Güven Duyamak

İlk bakışta bir erkek uğraşı gibi duran balık tutma ve bir erkek mekânı gibi duran Galata Köprüsü dikkatli bir gözle bakılınca kadınların da içinde yer aldığı ve erkeklerle birlikte balık tuttuğu bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçek-

ten de erkeklerin sayıca çokça olduğu bu mekânda kadınlar onlarla birlikte yakın, temas halinde balık tutmaktan sakınmamaktadırlar. Bazı kadınlar eşleri ve çocuklarıyla gelip balık tutarken, bazı kadınlar ve genç kızlarsa tek başlarına ya da yanlarında başka kadınlarla birlikte burada zaman geçirmektedirler. Oldukça kalabalık bir erkek grubunun tam ortasında adeta kaybolmuş olan tesettürlü genç kız buraya az ileride kendisi gibi tek başına balık tutan yengesi ile gelmiştir. Bir tekstil atölyesinde çalışan bu genç kız yıllardan beri hafta sonlarında burada balık tuttuğunu anlatırken, kendisinin ilk zamanlarda erkekler tarafından rahatsız edildiğini ama artık bu türden olaylar yaşamadığını söylemektedir. Geleneksel bir çevrede yetişmiş bir genç kız ve bir kadının böylesine heterojen bir mekânı kullanması ve zamanlarını balık tutarak geçirmeleri oldukça ilginçtir. Özellikle böyle çevrelerde yaygın bir şekilde yaşanan karşı cinsten kendini sakınma ve uzak durma eğilimi, bu mekânda bu eylemle birlikte önemini kaybetmiş gözükmektedir. Benzer bir şekilde tesettürlü ve yanında çocuğu olan bir diğer kadın ise buraya az ileride duran eşi ile gelmiştir. Tesettürlü diğer kadınların aileleriyle benzer sosyo-kültürel özelliklere sahip bu aile için, hep beraber burada olmak bir çekince yaratmamaktadır. Hatta bazı aileler akşam gelerek sabaha kadar burada kalmakta, tuttukları balıkları yanlarında getirdikleri mangallarında pişirmekte ve uzun saatler boyunca diğer ailelerle ahbaplık kurmaktadır. Bunun yanı sıra burada balık tutmaya yeni başlayanlar köprü üzerinde balık tutmak için gerekli malzemelerden satan insanların ya da diğer balık tutanların yardımını almaktadırlar. Görüştüğümüz bazı insanlar kendi oltalarını bize vererek balık tutmamız konusunda oldukça ısrarcı davrandılar. "Balık tutmanın zevkini" yaşatmadan bizi bırakmayacaklarını söyleyip tekrar tekrar oltaları suya attılar.

Görüldüğü üzere mekânlar insanlar tarafından kendi anlamının dışında yeniden anlamlandırılıp üretilirken, bu mekânları kullanan insanları ve insanlar arasındaki ilişkileri de şekillendirmektedir. Başka bir yerde diğer insanlardan aile-

sini ve kendisini koruma gerekliliği duyma ihtiyacı içinde olabilecek kimi insanlar için burası, garip bir şekilde gece bile güvenle kalınabilen ve hatta "yabancılar"la arkadaşlık kurulabilen bir yerdir. Simmel (2006) metropol yaşamında hissedilen mesafelilik duygusunu şöyle açıklamaktadır: Metropolde kişiler dışsal temaslarla karşılaştıkları sayısız kişilere karşı içsel olarak yanıt verememektedir. Çünkü böyle bir yanıtlama girişimi kişilerin ruhsal olarak paramparça olmasına neden olur. Hem bu nedenle, hem de buralarda yaşanan yüzeysel karşılaşmalar nedeniyle insanlar bir güvensizliğe kapılmaktadırlar. Söz konusu bu güvensizlikle baş etmenin yolu diğer insanlara karşı mesafeli olmaktan geçer. Hatta Simmel'e göre metropolde bireylerin birbirlerinden uzaklaşması, bireylerin bir çeşit toplumsallaşma biçimidir. Harvey de Simmel'le benzer bir şekilde güvensizliği kapitalizmin kabusu olarak tanımlarken aynı zamanda onu toplumsal bir formasyon olarak görmektedir (1999). Ancak görüldüğü gibi Simmel ve Harvey'in üzerinde durduğu modern kapitalist toplumlarda bireylerin birbirlerine karşı hissettikleri güvensizliğe dayalı mesafelilik, köprü üzerinde olta atanların hissettikleri bir ruh hali olmaktan oldukça uzak gözükmemektedir. Bu yaklaşımların aksine burada yaşanan güven duygusu, özellikle buraya sıkça gelenler için mekânı ve burada kurulan ilişkileri bilmeye dayalı olarak gelişmektedir. Burada bulunan zaman içerisinde insanlar kentin içinde kendilerine bir alan yaratmaktadırla. Bu nedenle burada kurulan ilişkilerin kendilerine özgü bir doğası bulunmaktadır. Burada görülmektedir ki; köprü kendi içinde bir düzene ve iktidar/denetleme mekanizmalarına sahiptir. Bu durumun en temel göstergesi bireylerin birbirlerini kontrol etmesine dayalı olarak gerçekleşen bir ilişki kurma biçiminin yerleşmesidir. Mesela malzemecilerden⁴ birisi köprünün diğer tarafında "içkicilerin" balık tuttuğunu, ancak bu tarafta hep ailelerin bulunduğunu söylemiştir. Konuşmasına "ben

⁴ Burada malzemeciler olarak adlandırılan kişiler balık tutmak için ihtiyaç duyulan olan olta, misina ve yem gibi bir takım şeyler satan seyyar satıcılardır.

onları buraya sokmam, burada böyle şeylere izin vermem" diye devam etmesi, köprü'nün ve köprüde kurulan ilişkilerin kendi içinde bir düzene sahip olduğunu bize göstermektedir. Ayrıca olta atan kadınlardan bir tanesi kendisinin burada rahatsız ediliyor edilmediği ile ilgili olarak, çevresinde balık tutan erkekleri göstermiş ve "bunlar öyle bir şeye izin vermezler, bana sahip çıkarlar" demiştir.

Verili Olana Alternatif Yaratmak

Burayı sıkça kullananlar arasında kurulabilecek ilişkilerin yanı sıra burayı yalnız kalmak için tercih edenler de oldukça rahat etmektedirler. Çünkü burası hiçkimsenin birbirini derinlemesine tanımadığı bir yer olarak oldukça kalabalık olan metropol yaşamının içinde yalnız kalma ya da kaybolma imkânı da sunmaktadır. Simmel'in üzerinde durduğu, insanların metropol yaşamında yüzeysel karşılaşmalar nedeniyle güvensizlik hissetmeleri yaklaşımı burada benzer bir sonuca neden olmaktadır. Çünkü aslında burada insanlar bir taraftan birbirlerini tanırken diğer taraftan birbirlerine bir ölçüde de yabancı kalmayı başarabilmektedirler. Bazı insanların arasında sohbet ettikleri gözlenirse de aslında burada zaman geçiren insanlar gerçekten sadece balık tutmaya odaklanmışlardır. Aynı zamanda bir konsantrasyon işi de olan balık tutmak insanları tek bir noktada derin bir sessizliğe sürüklemektedir.

Galata Köprüsü üzerinde balık tutmak tüm farklılıklarıyla birlikte insanların hem yaşantısını hem de yaşama bakışlarını değiştirmektedir. Yıllardır burada balık tutan ve boş zamanlarını burada geçiren kadınlardan bir tanesi, bir kere burada balık tuttuktan sonra tüm hayatının değiştiğini vurgulamaktadır. Balık tutmaya başlamadan önce arkadaşlarıyla birlikte konken ve benzeri -iskambil oyunları ile vaktini geçirirken artık bu oyunları oynamak bir yana arkadaşlarına bile vakit ayıramadığından bahsetmektedir. Bununla bağlantılı olarak tüm hayatının ve yaşam tarzının değiştiğini de söylemektedir. Görüşme yapılan kadınlardan bir diğeri'nin hikâyesi ise burada olmanın

sadece alışkanlıkları değil aynı zamanda tüm bir kent algısını da değiştirdiğini bize göstermektedir. Aslında başka bir şehirde yaşayan ve iki çocuğu olan bu kadın üniversite sınavında kızına İstanbul'daki üniversitelerden bir tercih yapmasına izin vermemiştir. Ancak daha sonra liseye geçen oğlu bir basketbol kulübü tarafından İstanbul'a çağırılınca korkarak da olsa oğlunun yanında İstanbul'a gelmek zorunda kalmıştır. Balık tutmaya da oğlunun ısrarlarıyla gelen ve her gelişinde kurduğu ilişkiler ve burada olmanın ona hissettirdikleri ile yıllar içerisinde İstanbul'da yaşamaya karşı geliştirdiği ön yargısı kırılmaya başlamıştır. Kendisi bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: "Acaba dedim; İstanbul bana kendisini zorla sevdirmeye mi çalışıyor?" Bu örnekte de görüldüğü gibi kentin içinde ama sanki başka bir yerde olmak gibi bir his uyandıran Galata Köprüsü ve balık tutmak, aynı zamanda içinde barındırdığı özgürleştirici güç ile bireylerin tüm yaşamını, hayata bakışını ve hatta kentin genelini değerlendirme biçimini de kökten değiştirmektedir. Burası bu eylemle birlikte bireyler için kentin yaşam pratiği, zaman anlayışı ve kentli olma gibi kalıpların dışına çıkabilecekleri ve bu güçlerdén görece bağımsız olabilecekleri bir imkân yaratmaktadır. Böylece burada bulunanlar modern hayatın tahakküm edici yapısından sıyrılırken ve buna bu eylem aracılığıyla karşı koyarken, aslında modern kapitalist kent yaşamının içinde bir kentsel pratikle ona karşı sergiledikleri duruş ile kendilerine bir alan yaratmaktadırlar.

Sonuç

Çalışmanın genelinde görüldüğü gibi Galata Köprüsü ve bu köprü üzerinde olta atanlar Foucault'nun "sapma heterotopyası" olarak tanımladığı türden bir "heterotopik" mekân yaratmaktadırlar. Bu bağlamda Galata Köprüsü üzerinde balık tutanlar burada bulundukları zamanlarda kapitalist modern yaşamın gereklerine ve içinde yer aldıkları toplumsal ve kültürel yapının normlarına uygun davranmamaları nedeniyle mekânın anlamını değiştirmektedirler. Zamanlarını, belli normların ve alışkanlıkların dışında davranarak geçiren

bu insanlar Galata Köprüsü'nü Foucault'nun bahsettiği anlamda bir "sapma heterotopyası" haline getirmektedirler.

Bir karşı duruş mekânı olarak ele alınan Galata Köprüsü, aynı zamanda kişiler arası ilişkileri düzenleyen yapısıyla kendi mikro iktidarlarını yaratan bir düzene de sahiptir. Bir kaçış, bir mola alanı olarak köprü aynı zamanda kendi içerisinde disiplin uygulayan ve normalleştiren bir sosyal yapıda karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte; var olan sosyal ve siyasal iktidarın dışında konumlanırken, verili düzenle temasını da koparmamaktadır. Aslında genel düzen içinde bir öteki mekânı olmasıyla birlikte görüldüğü gibi köprü, kendi ötekisini de yaratmıştır. Son olarak köprü üzerinde balık tutanlar mekânı kullandıkları süre içerisinde hissettikleri özgürlük aracılığıyla bir çeşit sağaltımdan geçmekte ve düzenle yeniden barışık hale gelerek buradan ayrılmaktadırlar. Bu nedenle köprü yarattığı alternatifle kişilerde bir rahatlama sağlamakta ve bu rahatlama böylece metropol insanının, yeniden kapitalist kent yaşamına uyum sağlamasında aracılık etmektedir.

Kaynakça

- Adal, Reşide (2004) Aydınlanma Çağında Kamusal Alan ve Heterotopik Mekân İncelemesi: "Palais Royal ve Mason Locaları". Ankara: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Foucault, Michel (1995) *Deliliğin Tarihi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, Michel (2005) *Su ve Delilik, Özne ve İktidar (Seçme Yazılar II)*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, Michel (2006) *Hapishanenin Doğuşu*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Harvey, David (1999) *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Simmel, Georg (2006) *Modern Kültürde Çatışma*. İstanbul: İletişim Yayınları.

MABET YERİ YA DA PANAYIR ALANI OLARAK MÜZELER

*Elif Çiğdem ARTAN**

Müze, modernleşmenin tahribatına uğramış şeyleri toplayan ve muhafaza ederek onları yok olmaktan kurtaran bir kurum olarak tasarlanmıştır. Bu yüzden de genellikle modernleşmenin ortadan kaldırdığı kurumların *yerlerine* kurulmuşlardır. Belki de denilebilir ki “modern anlamda ilk müze Paris’teki Louvre’du. Fransa kralları için bir saray olarak inşa edilen bu bina, geniş kraliyet koleksiyonları için bir depo haline gelmiştir” (Schubert, 2004:18). Bu süreçte, halkın yüksek kültüre ait mekânlara müzeler yoluyla ulaşımı birçokları tarafından bir tür demokratikleşme olarak yorumlanmıştır. Ancak burada bir paradoks da bulunmaktadır: Ziyaret yerleri olmalarına rağmen, müzeler o kadar sık ziyaret edilmezler; kültür “merkezi” oldukları söylenir, ama birçok insana çok uzak kalırlar (Shaw, 2004:7).

Geçmiş şimdinin söylemleri ışığında ve günümüzün ilgi alanları çerçevesinde kuran müzeler, modern çağ insanlarına geçmişle olan ilişkiyi tartışma ve dile getirme olanağı sunmaktadırlar. Dolayısıyla modern zamanda müzeler bir eğlence yeri olarak görülmezlerdi. Tam aksine müzeler geçmişin birer mabet yerleri olarak algılanır ve korumacı tavırlarının müzelerde sıkıcı bir atmosfer oluşturduğu görüldü. Öte yandan, müzeler bir kamu mekânı olarak herkeşe açıktır, ancak müzelerin sosyal eşitsizlikleri yok ettiği söylenemez. Aksine, müzeler tam da bu eşitsizliğin altını çizler (Artun, 2006:183).

Dolayısıyla, işlevi “bazı insanlarda aidiyet, bazı insanlarda ise dışlanma duygusunu” (Bourdieu v.d., 1997:165) pe-

* Koç Üniversitesi, Anadolu Medeniyetleri ve Kültürel Miras Yönetimi, Yüksek Lisans öğrencisi.

kiştirmek olan müzeye yönelik gelenekselleşmiş sosyolojik eleştiri günümüzde geçerliliğini yitirmiş görünüyor; "zira yeni müze anlayışı müzeyi artık esin perilerine bir tapınak olmaktan çıkarmış, onu halk panayırı ile alışveriş merkezi arası melez bir mekân olarak yeniden diriltmiş bulunmaktadır." (Huyssen, 1999:27)

Günümüz çağdaş müzecilik anlayışına bakıldığında zaman iki farklı, ama birbirini destekleyen durum tespit etmek mümkündür; bir yandan, bireylerin müzelere ve objelere erişimine bakarak, müzeciliğin demokratikleştiği ve öte yandan da, müzelerde sunulan yeni hizmetler ve imkânlar dolayısıyla müzeciliğin ticarileştiği söylenebilir. Bu durum müzecilik tarihinde yeni bir kavramın oluşmasına neden olmuştur; *postmodern müzecilik*. Müzeyi milli ideoloji ve toplumsal hafızanın gelecek kuşaklara aktarıldığı, kutsal ve muhafazakar mekân olarak tanımlayan modern müzecilik anlayışına bir tepki olarak doğan postmodern müzecilik, modern müzecilik anlayışının tersini temsil eder. Öyle ki, postmodern müzecilik (başka bir deyişle *çağdaş müzecilik anlayışı*) pazarlama, halkla ilişkiler ve reklamcılığı kapsayan yeni alanlara vurgu yapar.

Bu süreçte müzenin mekânla kurduğu ilişki de yeniden biçimlenmiştir. Müze mekânı salt bir sergi alanı olarak kurgulanmaktan öte, giderek daha çok sayıda abartılı deneyimler, anlık aydınlanmalar, parlak olaylar ve çarpıcı gösterilere ev sahipliği yapmaktadır. "Müzeye biçilen rol seçkin bir koruma merkezi, geleneğin ve yüksek kültürün kalesi iken, giderek bu durum değişmiş, bugün müze bir kitle iletişim aracına seyirlik bir mizansen ve abartılı bir gösteriye dönüşmüştür" (Huyssen, 1999:26).

Modern müzecilik anlayışında ziyaretçi müze ve sergilenen obje karşısında pasif bir konumdayken, postmodern müzecilik varlığını ziyaretçiyle kuracağı etkileşim üzerine inşa etmektedir. Etkileşim alanını sağlamak ve daha geniş bir alanda sağlamlaştırmak amacıyla postmodern müzecilik müze mekânını yeniden biçimlendirmiş ve tasarım bu noktada kilit bir rol üstlenmiştir; zira "sanat ile hayatın çarpık

uzlaşmasının günümüzdeki en temel formu, tasarımıdır” (Foster 2004:37).

Postmodern müzecilik ve tasarım yan yana geldiği zaman akla gelen ilk isim kuşkusuz Frank Gehry ve onun müze mimarisine getirdiği canlılıktır. Bilboa Guggenheim Müzesi’nin mimari projesiyle müze mimarisine yeni bir açılım kazandıran Frank Gehry, müzede sergilenen objelerden öte, müze mimarisinin başlı başına bir *seyirlik malzeme* olma durumunun altını çizmiştir. Yarattığı sıradışı tasarımlarla insanları müzede sergilenen objelerden bağımsız olarak, sadece müzenin mimariyle etkilemiş bir mimardır Frank Gehry. Bu noktada vurgulanması gereken önemli bir husus da müze mekânı olarak tarihi ve modern binaların sunduğu karşıtlıklardır; modern müze binaları ziyaretçide mekânsal ilgi yaratmakta güçlük yaşarken, tarihin oldukça ihtişamlı mekânlarına yerleşmiş olan müzelerse sergilenen objelerden bağımsız olarak mekânsal birer ilgi kaynağıdır. Ancak Frank Gehry postmodern müzecilikle birlikte sanat ve tasarımı müze mekânında bir araya getirmiş, modern müze binalarının da tarihi binalara eşdeğer ölçüde ilgi odağı haline gelmesini sağlamıştır.

Öte yandan, günümüzde İstanbul kültür alanında da Frank Gehry’nin etkisi hissedilmektedir. Suna ve İnan Kıraç Vakfı’nın Tepebaşı’ndaki TRT eski binasının ve kat otoparkının yerine yaptırmak istediği kültür merkezinin mimari projesi Frank Gehry’e aittir. Gehry’nin projesi iki yıldır hazır olmasına rağmen bürokratik nedenlerle gerçekleştirilemiyor. Zaman zaman Kıraçların beklemekten yıldıkları ve engellemelerle daha fazla mücadele etmek istemedikleri için bu projeden vazgeçtikleri haberleri basında çıksa da, böyle bir projenin sadece proje olarak varlığı bile İstanbul kültür sektörüne bir canlılık kazandıracağı kuşkusuz. Tepebaşı’nda açtıkları Pera Müzesi ve İstanbul Araştırmaları Enstitüsü’nden sonra Suna ve İnan Kıraç Vakfı’nın böyle bir projeyle gündemde olmaları bile İstanbul’da kültür sektörünün ne kadar hızla ilerlediği, geliştiği ve daha da hızla değişen bir tasarım alanına yöneldiğinin göstergesidir. Öyle ki, günümüzde ta-

sarım müzelerin giderek yaygınlaşmakta olduğu ve bu konuda önceliği müze mekânının aldığı açıkça görülmektedir.

İstanbul'daki özel müzelere baktığımız zaman, genel eğitim tarihi binaların müze mekânına dönüştürülmesidir; eski köşk, depo, fabrika ya da apartmanlar müzenin ihtiyaç duyduğu *mekânlar* göz önüne alınarak restore edilir ve yeniden kullanıma açılır. Günümüz müze mekânı tasarımında sergi alanından daha öne çıkarsa müze yan etkinlikleri için ayrılan mekânlardır; eğitim odası, müze dükkânı, kafe, restoran, sinema, kütüphane, konferans salonu vb. Müzelerdeki bu yeni mekân kurgusu postmodern müzeciliğin müzelere yüklediği yeni görevlerle ilişkili olduğu gibi, bütün bunların müzelerin ekonomik gelir elde etme hedefi doğrultusunda gerçekleştirdikleri de yadsınamaz. Öyle ki, bu yeni tür mekân kullanımları beraberinde yeni bir müzeci kimliği oluşmasını teşvik etmiştir; "uzmanlık alanı işletme olan yöneticiler."¹

Günümüz müze yönetiminde pazarlama, sponsorluk ve halkla ilişkiler öne çıkan hususlardır ve bu yeni işlevleri dolayısıyla müzeler ticarileşmeye doğru yönelmişlerdir ki ziyaretçiye müze ziyareti sırasında sunulan hizmetler de bunu vurgulamaktadır. Böylelikle müze ziyareti önemini yitirirken, müzelerin ziyaretçiler tarafından nasıl kullanıldığı (başka bir deyişle *tüketildiği*) daha fazla önem kazanmaktadır.

Bu amaçla müze ziyaret rotasına bakıldığı zaman müze mimarisinin ve sergileme tercihlerinin rotayı belirleyen önemli unsurlar olduğu görülmektedir. Örneğin Pera Müzesi beş katlı bir müze binasına sahiptir; ilk iki kat sürekli sergiler ve son üç kat süreli sergiler. Pera Müzesi'nde ziyaretçilerin müzenin önerdiği rotayı takip ettiği açıkça görülmektedir; beşinci kata asansörle çıkıp, merdivenlerden inerek galerileri gezmek. Öte yandan, müzeyi daha önce gezen ziyaretçiler birinci ve ikinci katı pas geçerek zemine inmektedirler. Bunun yanı sıra, kafe zemin katta bulunmasına rağmen

¹ Anthony Thorncroft, "Museums and Art Galleries", *The Financial Times*, 11 Haziran 1988'den aktaran, Chin-tao WU (2005). *Kültürün Özelleştirilmesi: 1980'ler Sonrası Şirketlerin Sanata Müdahalesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, s.226.

ve hatta üst katlara çıkmak için asansör kafenin kapısında beklense dahi, Pera Müzesi'nde bazı ziyaretçiler bir kafenin varlığından bile haberdar olmayabiliyorlar. Bu noktada önemli olan kafenin mekânsal olarak varlığından öte, ziyaretçilerin sergi ziyaretlerinden önce ya da sonra, hatta ziyaret sırasında yorulduklarında mola vermek amacıyla kafede oturma alışkanlıklarının olmamasıyla ilişkili olduğu düşünülebilir. Ancak Sabancı Müzesi'nde Atlı Köşk'ün hemen girişinde bulunan kafe süreli sergileri gezdikten sonra köşkü ziyaret edecekler için zorunlu bir yoldur ve böylece ziyaretçilere akıllarında olmasa bile dinlenmek için oturabilecekleri bir fırsat yaratmaktadır. Bu da müzelerde mekân kurgusunun önemini bir kez daha ortaya çıkarmaktadır.

Öte yandan, müze dükkânları da müze mekânlarının önemli bir parçası haline geldiler. Müzelerin ziyaret rotalarına baktığımızda müze dükkânlarının kilit noktalara konulduğu gözlenmektedir. Öyle ki, bir satış stratejisi olarak kimi ürünlerin süper marketlerde kasaların önündeki stantlara konulduğu gibi, müze dükkânları da ziyaretçilerin zorunlu geçiş noktalarına konulmuştur; müze giriş - çıkış noktaları, müzede bir mekândan diğerine geçerken ara noktalar vb. Örneğin, Pera Müzesi'nde müze dükkânının giriş - çıkış kapısının hemen yanında olduğu görülmüştür. Çıkışa yakın yerde olması, müze gezisini tamamlayan ziyaretçinin müzeden hatıra eşya, sergi katalogu ya da replika vb ürünlerden almak, almasa bile neler varmış diye sadece bakmak için buraya muhakkak uğradığı bilinmektedir. Benzer şekilde Sabancı Müzesi'nde de müze dükkânı galerilere giriş - çıkış noktasına konulmuştur. Ancak süreli sergilerin yanı sıra Sabancı Ailesi'ne ait nesne ve eserlerin sergilendiği Atlı Köşk'ü gezmek isteyenlerin zorunlu istikametinde ikinci bir dükkân daha bulunmaktadır; bu dükkân aşağı katta bulunandan daha büyüktür ve daha çeşitli ürünlere sahiptir. Öte yandan, müze dükkânının mekânla olan kurgusuna bir diğer örnek de İstanbul Modern Müzesi'nde görülmektedir. Dükkân, sergileme alanından müze kafesine geçiş noktasına konulmuştur. Öyle ki, dükkâna uğrayan ziyaretçiler kafeyi

de görmüş olacaktır ya da tam tersi, kafeye gitmek isteyen bir ziyaretçi müze dükkânından *zorunlu* olarak geçerken satılan ürünlere bakacak, kimi zaman alışveriş yapacaktır.

Gerçekleştirdikleri sergilerin yanı sıra, İstanbul'daki özel müzelerin en temel amacı ziyaretçiyle mümkün olduğunca ilişki kurmak olduğu üzere, müzeler ihtiyaç duyulan etkileşim düzlemini yaratmak amacıyla sergilere yardımcı yan etkinlikler düzenlemektedirler. Genel olarak eğitim başlığı altında toplansalar da, konferans, söyleşi, eğitim programları vb her etkinlik başlı başına müzede kendine alan talep eder; konferans salonu ya da eğitim odası vb. Tüm bunlara ek olarak sinema da müzelerin etkinlik listelerinde öncelikli bir yere sahiptir. İstanbul Modern Müzesi'nin bu konuda öncü olduğu söylenebilir. Müzenin sinema programına internet sitesinden ulaşılabilirdiği ya da müzenin e-posta yoluyla programı duyurduğu gibi, sinema dergilerinde de müzenin sinema programına ulaşmak mümkündür. Filmler kimi zaman sergiyle ilintili olsa da, kimi zaman da başlı başına bir etkinlik olabilmektedir; ülke sinemaları, usta yönetmen filmleri vb. Müzede eğitim programları sergi alanı içinde gerçekleştirilebilir ya da konferans ve söyleşiler sergi alanına geçici olarak konulan sandalyelerde dinlenilebilir ancak film gösterimi için bir salon gerekmektedir. Bu noktada, mekânın kısıtlı kullanımından dolayı müzeler konferans salonuyla sinema salonunu birleştirmiş ve iki etkinlik için de mekân sağlamıştır. Hem de böylece, etkinliklere katılmak istemeyen ama o sırada sergiyi gezmekte olan ziyaretçiyle, etkinliklere katılan ziyaretçiler birbirlerinden ayrılmış olur ve iki tarafın birbirini rahatsız etmesi engellenir.

Müzelerin iç mekânları gibi dış mekânları da çeşitli etkinliklere açıktır. Örneğin Sabancı Müzesi gelenekselleşmiş "Kahvaltı'da Caz" programıyla müze bahçesini bir piknik alanına çevirir ve hafta sonları müze ziyaretçileri kahvaltılarını ederken (*brunch*) bir yandan da caz müziği dinleyebilirler. Öte yandan, çeşitli kutlama, şirket yemekleri, toplantı vb için de müze mekânları kullanılabilir. Müze bu tür etkinlikler için oldukça seçici davranmakta ve etkinliğe katı-

lacak kişi sayısına göre de belli bir ücret talep etmektedir. Bu tür etkinlikler için Haliç kıyısından güzel bir Boğaz manzarası sunan Rahmi Koç Müzesi'nin en çok tercih edilen müze olduğu bilinmektedir. Özellikle müzenin kurucusu işadamı Rahmi Koç misafirlerini burada ağırlamayı tercih etmektedir.

Aslına bakılırsa müze restoranları günümüzde prestijli işadamlarının buluştukları, iş çıkışları birer kadeh içki içtikleri ya da hafta sonları aile bireylerinin *brunch*larda buluştuğu mekânlar olarak öne çıkan müze mekânlarındandır. Öyle ki, müzeler restoranların işletmeciliğini bu alanın profesyonellerine bırakmışlardır ve böylece hem mekândan direkt kira geliri elde etmişler hem de müşteri açısından riske girmemişlerdir. İşte tam da bu noktada Sabancı Müzesi'nin restoran işletmesini Changa Restoran'a devretmesi güzel bir örnek teşkil etmektedir. *MüzeChanga* Taksim Sıraselviler'deki Changa Restoran'ın bir şubesi olarak Sabancı Müzesi'nde açılmış ve 2007 yılında *Wallpaper*'ın "En İyi Restoran" ödülünü kazanmıştır.² Benzer durum Santralİstanbul'un işletmesinde de görülmektedir. Yine Taksim'den İstanbulluların aşına oldukları Beyoğlu sosyetesinin mekânı Otto, Santralİstanbul'un işletmecisidir. Bu koşullarda denilebilir ki, Changa ve Otto'nun Taksim'deki müşterileri, alıştıkları mutfak tadından ödün vermeden değişiklik yapabilmek için, Sabancı Müzesi'nin sunduğu deniz manzarasından yararlanmak ve de Santralİstanbul'un değişik mimarisini görmek için, müzede yemeğe gidebilirler. Tabii bu durumda da Taksim'de restoranın tüketicisi konumundan, müze ziyaretçisi konumuna geçerler. Öte yandan, İstanbul Modern Sanat Müzesi, daha fazla kişinin yararlanabilmesi için, serginin kapanış saatinden sonra da müze restoran ve kafesini açık tutmaktadır. Ayrıca restoran ve kafeye gelenlerden müzeler giriş ücreti de almaktadır. Böy-

² Radikal (2007) "Wallpaper'dan İstanbul'a iki büyük ödül birden", *Radikal*, 17.01.2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=210249& tarih=17/01/2007>

lece birey görmediği bir serginin ve başlı başına da müzenin ziyaretçisi konumuna gelmektedir.

Sonuç olarak İstanbul'daki özel müzelerle birlikte İstanbul kültür alanına giren postmodern müzeciliğin etkisiyle müze mekân kurgusu yeniden biçimlenmiştir. Bu noktada müze mimarisinin başlı başına bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Özellikle, müzelerin ziyaretçilerle kurmak istedikleri etkileşim düzlemiyle ilişkili olarak düzenleyecekleri yan etkinlikler için ihtiyaç duydukları mekânları yaratma arzuları müze mimarisinin neden önemli olduğunu açıklayabilmektedir. Bu noktada iki türlü müze binası ortaya çıkmaktadır; ilki, müzenin bütün ihtiyaçlarının göz önüne alınarak hazırlanan bir mimari projeye inşa edilen modern bina ve ikinci olarak da tarihi bir binanın yine müzenin ihtiyaçlarına bağlı olarak restore edilmesi. Tarihi binalar çok daha cezbedici olarak görülseler dahi, sundukları kısıtlı imkânlarla kimi zaman müzecileri zorlamaktadırlar. Öte yandan, modern binaların tarihi binaların ihtişamıyla yarışabilmeleri için yenilikçi, farklı ve yaratıcı şekilde tasarlanmaları gerekmektedir ve günümüzde bunun örnekleriyle de oldukça sık karşılaşmak mümkündür; Frank Gehry ve Bilbao Guggenheim Müzesi bunların başında gelir.

Bitirirken, müze mekân kurgusunun yeniden biçimlenmesinin müzelerde nasıl gerçekleştiğine bakıldığında; özellikle, İstanbul'daki özel müzelerin müzenin farklı mekânlarında sundukları farklı etkinlik imkânlarıyla daha cazip hale geldiği görülmektedir. Bunun yanı sıra sinema, kafe, restoran gibi alanlar müzeyi sadece sergi ziyareti için gidilen bir mekân olmaktan çıkarmış, gündelik hayat aktiviteleri içinde yeniden kurgulamaktadır. Çünkü müzeyi ziyaret etmeden, sadece gösterilen filmi görmeye gelen, ya da restoranının mutfağını sevdiği, kafenin manzarasını beğendiği için gelen ziyaretçilerin olduğu görülmektedir. Bütün bunlarla beraber müze artık yeni *tüketim* alanları sunmaktadır ziyaretçisine ki bu sadece ekonomik boyutta değil simgesel boyutta da mevcuttur, ya da tam tersi. Başka bir deyişle, müze dükkânından alınan bir hediyelik eşya sadece kişinin sanatsal

kimliğini vurgulamaz, onun o müzeyi ziyaret edecek ekonomik ve sosyal gücünü de gösterir. Öyle ki, günümüzde ziyaretçinin pasif konumda olduğu ve müze mekânının geçmişi bugüne taşıyan mabet yeri olarak algılandığı modern müzecilik anlayışı geçerliliğini yitirmiş, buna karşın, ziyaretçiyi müzede sergilenen objeler hakkında daha fazla bilgilendirmeyi ve ana başlık olarak da eğitimi hedefleyen postmodern müzecilik önem kazanmıştır; müze, ziyaretçinin ilgiyle geleceği, sıkılmayacağı, tam tersine çeşitli aktivitelere katılarak *eğlenebileceği* yaşayan bir mekân halini almıştır. Ancak bu yeni müzecilik anlayışı dolayısıyla yeniden kurgulanan müze mekânları sunduğu sınırsız, farklı ve çeşitli etkinliklerle zaman zaman bir panayır alanını anımsatmaktadır. Bu da müzecilikte müze – mekân kurgusunun, müze mimarisi başta olmak üzere, tekrar tekrar tartışılmasını ve konunun sık sık güncellenmesini sağlamaktadır. Öyle ki, farklı amaçlara göre farklı hizmetleri farklı mekânlarda sunmaya özen gösteren müzelerin ortaya çıkışıyla, müzecilik alanındaki çeşitlilik ve yenilik desteklenmektedir.

Kaynakça

- Artun, Ali (2006). *Tarih Sahneleri: Sanat Müzeleri 1*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre - Alain Darbel - Dominique Schnapper (1997) *L'amour de l'art: les musées et leur public*, Edition de Minuit, Paris.
- Foster, Hal (2004) *Tasarım ve Suç*, İletişim Yayınları, İstanbul
- Huyssen, Andreas (1999) *Alacakaranlık Anıları: Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Radikal (2007) "Wallpaper'dan İstanbul'a iki büyük ödül birden", *Radikal*, 17.01.2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=210249& tarih=17/01/2007>
- Schubert, Karsten (2004) *Küratörün Yumurtası*, İstanbul Sanat Müzesi Vakfı, İstanbul.
- Shaw, Wendy (2004) *Osmanlı Müzeciliği*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Thorncroft, Anthony, "Museums and Art Galleries", *The Financial Times*, 11 Haziran 1988'den aktaran, Chin-tao WU (2005). *Kültürün Özelleştirilmesi: 1980'ler Sonrası Şirketlerin Sanata Müdahalesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, s.226.

III. BÖLÜM

AKIŞLARIN MEKÂNLARI

YERİNDEN EDİLMEK: SON DÖNEM TÜRKİYESİ'NDE GÖÇE BİR BAKIŞ*

*I. Emre IŞIK***

*Ayhan KAYA****

Göçün en karmaşık sosyal ve kültürel sonuçlarını doğuran ve mekânsal hareketliliğin, toplumsal uzamda gerçekleşen geçişlerin birey ve gruplar üzerinde derin izler bırakan biçimlerinden en önemlisi zorunlu göçte karşımıza çıkar. Ülkemizde bu konu 1980'lerin sonundan başlayarak önemli bir toplumsal konu olarak karşımıza çıkmıştır. Bu yazının ilk bölümü zorunlu göç üzerine bazı kuramsal tartışmaları mekânsal tartışmalarla ilişkilendirerek incelerken ikinci ana bölümü alan çalışması sonucu ortaya çıkaran bazı gözlem ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Göç ve Mekânsal Ayrışma

Göçün başladığı yer ve gidilen noktadaki sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal koşulların nüfus hareketlerinde, ulusal ya da ulus-aşırı göçte en önemli incelenmesi gereken hususlar arasında ciddi bir öneme sahip olduğu açıktır. Göç gönüllü ya da zorunlu, ekonomik ya da siyasal ya da bunla-

* Bilgi Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi ve Mimar Sinan Sosyoloji Bölümünden arkadaşlarımızla (Ayhan Kaya, İ. Emre Işık, Bahar Şahin, Basri Çağlayan, Esra Elmas, Pelin Aksoy ve Şafak Velioglu) Diyarbakır, Mersin ve İstanbul illerinde yürütülmüş ve TÜBİTAK tarafından desteklenmiş "Günümüz Türkiye'sinde Yaşanan iç Göçler: Geri Dönüş mü, Entegrasyon mu?" başlıklı araştırma projesinin Diyarbakır'a ilişkin bazı bulguları burada değerlendirilmektedir. Burada yapılan, tartışılacakları olası yanlışlık ve eksiklikler yazarlara aittir ve araştırmanın tamamının kapsamlı bir değerlendirmesi değildir.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi.

*** Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi.

rın karmaşık bir bileşkesi biçiminde de oluşsa, göç edenin durumunu etkileyen önemli konulara yaşadığımız dönemde yenileri eklenmekte ve göçmenin ve göçmenlerin cema-at/grup kimliklerinin oluşumu süreci farklı dış dinamiklerin de etkisi altında dönüşüme uğramaktadır. Bunların arasına hareket edilen ve hedeflenen noktanın belirlenmesinde öne çıkan öğeler, araçlar ve aracı mekanizmalar, ulaşım ve iletişimin farklılaşan yapısını biçimlendiren teknolojik dönüşümleri kürerselleşme çerçevesi içinde ortaya koyabiliriz. Bu dönüşümler arasında ortaya konulması gereken bir başka husus ise uluslararası hukuk ve uluslararası örgütlerin yerel süreçlere etkileri bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu konu uluslararası siyasetle de bütünleşerek genelde göç, özeldeyse sığınmacılar ve zorunlu göçün ulusal ya da uluslararası mağdurlarıyla diğer aktörleri de etkilemektedir. Aşağıda bu bağlamda öne çıkan bazı söylemsel ve pratik hususlar değerlendirilecektir. Bu çerçevede önemli bir konu da zorunlu göç sürecinin nasıl çalışılması üzerinedir ve bu nedenle araştırmamızdan çıkan sonuçların daha genel bir kapsamda sosyolojik ve genel anlamda göç sürecinin ele alınmasına dönük bilimsel yapı içinde konumlandırılması da gerçekleştirilecektir.

Birinci olarak ele alınması gereken husus göçün bir güvenlik sorunu, polisiye bir konu olarak algılanmasında yatmaktadır ve göçmenin potansiyel bir suçlu olarak değerlendirilmesi sürecinin bir parçasıdır. Bir dizi sosyal sorunun, göçün yarattığına inanılan güvensizlik ortamının – ve son kertede göçü güvenlik ve suçla özdeşleştirmenin de bir sonucu olarak – gerek iç göçü yaşayan kentlerde gerekse de genel olarak zorunlu göç ve yerinden edilmeyeyle bağlantılı olduğu inancına rastlanmaktadır. Bu noktada uluslararası göç ve ulusal nüfus hareketleri arasında bir benzerlikten de bahsederek, güvenlik ve göç konuları bağlamında oluşan söylemsel yapının sürekli olarak göçmenler aleyhine toplumda önyargıların yeniden üretiminde etkin bir biçimde rol aldığını söyleyebiliriz.

Göçün ve Göçmenlerin Algılanması Bağlamında Suç ve Çeşitlik Yönetimi

Göçmenler gerek Mersin, İstanbul ve Diyarbakır'da yapılan görüşmelerde gerekse de özellikle kentte artan kapkaç, soygun ve bir dizi asayiş sorunuyla bağlantılı olarak popüler medyada tartışılmakta ve bir dizi önyargının bu çerçevede tecelli ettiği gözlenmektedir. Bu aynı zamanda göçmenlerin direkt olarak maruz kaldıkları sorunların aşılmasına engel oluşturan bir söylemsel pratiğin kurumsallaşması anlamına da gelmekte ve göçmenlerin sorunlarının çözümünden çok onların sorunun kendisi gibi algılanmasına neden olmaktadır. Açıktır ki zorunlu göç bağlamında oluşan nüfus hareketi çok detaylı bir biçimde, birçok cepheden değerlendirilmesi gereken bir konudur. Türkiye'de bu bağlamda oluşan söylemsel yapıya koşut bir çerçevenin batı kentleri ve toplumlarında da oluştuğu açıktır.

Aslında bu konu bizi Foucault'nun (2002) tehlikeli nüfusu ve mekânları nasıl algıladığımız ve nasıl bir yönetimselliğin oluştuğuyla ilişkili tartışmaya götürdüğü de açıktır. Örneğin Fransa'da diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Terrio (2004) özellikle göçmen gençleri ve çocukların suçla direkt bağlantılı olarak algılanması süreci yaşanmakta olduğunu vurgular ve herhangi eğitim, sağlık ve çalışma olanakları gibi hizmet ve haklardan yararlanamayan Romanyalı sokak çocukların suça itilişi ve bu sürecin nasıl olup da göçmenlerin algılanmasıyla bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Fransız söylemsel formasyonu, gazetecilikten sosyal bilimlere ortaya çıkan yeni tehditkar ve çözümü zor bir sosyal sorun olan genç ve çocuk suçlarını marjinalleştirilmiş göçmenler ve yabancı nüfusla ilişkilendirmektedir (Terrio 2004:8). Son dönemde ülkemizde yaşanan göçün ve özellikle de zorunlu göçün ve göçmenlerin benzer bir algılamâ tarzıyla popüler kültür tarafından değerlendirildiği açıktır. Paris'in ve Fransa'nın göçmenlerinin yaşadığı *siteleri* ile zorunlu göçle gelen nüfusun yaşadığı gecekondular ve semtlerin algılanması da benzer bir çerçevede gelişmektedir.

Göçle ilgili tartışmanın uluslararası çerçevesinden hareketle günümüz Türkiye'sinin hızla göç almış kentlerine dönmemize yardımcı olacak bazı konulardan bahsetmek ve nasıl bir süreç ve siyasetler bütünü dolaşımda olduğunu algılamak faydalı olacaktır. Özellikle ABD'de kentlerde göçmenler, etnik ve farklı azınlıkların haklarıyla ilişkili yoğun bir tartışma alanı çeşitliliğin yönetimi ve çok kültürcülük bağlamında geçmişin "eritme potası" zihniyetinin sonrasında karşımıza çıkmaktadır. M. Laguerre (2000) '*etnopoller*' tartışırken kentsel ayrıştırma, konut ayrımcılığı, mekânsallaştırma, karantina altına alma, azınlıklaştırma, minyatürleştirme, damgalama, ırksallaştırma, egzotikleştirme, diasporalaştırma, marjinalleştirme, dışlama ve benzeri mekanizmaların varlığından söz eder.

Göçmen Mekânları

Özellikle ABD'nin demografik olarak karmaşık metropollerinde, küreselleşme ve onun sonucu olan 'yersiz-yurtsuzlaşma' ve 'yeniden-yerleştirme' bağlamında bir birleriyle çelişen birçok çok-kültürcü deneyin olduğu Laguerre tarafından vurgulanır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- a- Yerel yönetim çok-kültürcülüğü: farklı etnik grupların kent içinde bir ahenk içinde yaşamasını ortaya çıkarmak ister. Amaçlardan en önemlisi iyi vatandaşlar ve vatanseverlik yaratmaktır ve göç alan ülkenin sevgisi için hareket eder.
- b- Endüstriyel çok-kültürcülük: serbest piyasa ve para sevgisi için ahenk yaratmak ister.
- c- Akademik çok-kültürcülük: katılımcı demokrasi ve özgürlük sloganıyla ortaya çıkar.
- d- Dinsel çok-kültürcülük: din adına ve tanrı sevgisi vurgulanır.
- e- Diasporik çok-kültürcülük: ırkçılaştırmış toplumsal hayat içinde eşitlik ve haklarda dengeye ulaşmayı amaçlayan madun göçmen grupları tarafından

yaşanmak istenir. Burada bir yanda sosyal adalet arzusu diğer yanda gerek gelinen gerekse de anayurt sevgisi öne çıkar.

Aslında bu en önemli bir biçimde farklı aktörlerin bütünleşme süreci üzerinde yoğunlaştıklarını ve katkıda bulunmak isteklerini de bize göstermektedir. ABD’de kentsel düzeyde ayrışma ve buradan kaynaklanan sosyal ve ekonomik eşitsizliğin etnik/ırksal kökenleri üzerine yapılan tartışmayı çözümllemek bu ülkede gelişmiş sosyolojinin tarihinin bir bölümünü yazmak demek olacağından bu konuyu daha detaylı açıklamak burada gerekli değildir. Ancak bir yanda eritme potası fikri diğer yanda pozitif ayrımcılık 20. yy.’da ABD’de azınlıklara yönelik politikaları oluştururken diğer tarafta eğitimde çok-kültürcü politika bu ülkenin ‘ırk’ rejiminin en temel unsurunu oluşturmuştur. Bu bağlamda ülkemizde tartışmaların olması bir yana konuşulması dahi bir tehdit gibi algılanmaktadır.

Oysa göçmenlerin bütünleşme sorunu kentsel mekânla doğrudan ilişkili olup birçok kurum, kuruluş ve kentsel alanda aktif birçok oluşumun katılımını gerektiren bir niteliğe sahiptir. Günümüzde batı kentlerinde güvenlik meselesi entegrasyon meselesinin yanına yerleşmiş ve belki de öne geçmiş durumdadır. Başka ülkelerdeki birçok araştırma göçmenlere ve azınlıklara karşı nefretten kaynaklanan saldırılara da dikkat çekmektedir. İsveç gibi sosyal model ve liberal görüntüsüyle tanınan bir ülkede bile bu tarz göçmen ve azınlıklara karşı işlenen suç ve saldırıların varlığı dikkat çekicidir. Örneğin bu durumun yeni bir olgu olmadığını vurgulayan N. Bunar (2007:178) “beyaz” sağcı grupların 1990’lı yıllardaki göçmen ve azınlıklara yönelik işlediği suçlara gönderme yapmakta, her ne kadar bu tür grupların sayısı azalsa da işlenen suçların 2001 yılında 4.000’e ulaştığına işaret eder.

Burada en önemli olan konu bilinç düzeyinin hem göçmen hem de göç edilen yerdeki toplumda artırılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda 11 Eylül sonrası bir

dönemde gelen sığınmacı ve mültecilere karşı ABD'nin Maine eyaletinin bir şehri olan Lewiston'da yerel yöneticilerin çatışmaların ortaya çıkması ihtimalini görerek nasıl bu çatışmaları boşa çıkardıkları ve toleransın kentte hakim olmasında oynadıkları önemli liderlik rolüne dikkat çeken G. Rabrenovic (2007) göçmenlerin varlığının kendiliğinden çatışmayı tetiklemediğini söyler: "İrkçi şiddet ırkçı vakalara tepki verilmediği durumda patlak vermektedir". Burada medyanın rolü de önem kazanmakta konun doğru ve tarafsız sunumu gerekmektedir. Örneğin Mersin kentinde yapılan alan araştırması sırasında ilgi çekici hususlardan bir tanesi zorunlu göç nedeniyle (ya da gönüllü olsun) kente son dönemde gelen Kürt kökenli vatandaşların üzerinden kurulan söylemsel çerçeve suçun kaynağı olarak bu göçmenlerin yaşadıkları mekânları işaret ederken ulusal popüler basın Mersin'i patlayacak bir saatli bomba gibi sunmayı sürdürerek muhtemel ayrışmaları artırır nitelikte yayınlar yapmaktadır. Mersin Ticaret Odası başkanı ve birçoklarının vurguladığı gibi aslında bu sorun, yani kentteki Kürt kökenli vatandaşlar ve diğerleri arasında bir sorun değil daha çok medyanın tırmandırdığı bir konudur.

Süreç içinde tartışmaların olması en azından göçmen ve azınlıklar konusunun sağlıklı bir zeminde ele alınması yönünden önemlidir. Ancak güvenlik meselesi ve suçun kentteki artışını 11 Eylül 2001 sonrası bir birine bağlayan zihniyet artan bir biçimde önem ve popülerlik kazanırken uluslararası bağlamda ve özelde sığınmacılar, mülteciler ve zorunlu göç mağdurları ve genelde de göçmenlerin yaşamlarını zor bir hale getirmektedir. Sürecin kazanılmış hakların bile kaybedilmesine doğru bir eğilimi beraberinde getirme olasılığı ortaya çıkmaktadır. Ülkemizde yaşanan süreç benzer bir duruma işaret etmektedir.

Benzer bir biçimde İstanbul'da ve Türkiye'nin başka kentlerinde kapkaç ve adi suçlardan örgütlü suçlara birçok güvenlikle ilgili sorunun göçmenlerle ilişkilendirildiği gözlenmektedir. Artan göç hele de son dönemde büyük kentlere gelen nüfusu suçun kaynağı olarak popüler kültürde

Kent ve Kır Nüfusunun Yaş ve Cinsiyete Göre Dağılımı, 31.12.2007

Yaş Grubu	Toplam			Kent			Kır		
	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın
Toplam	70 586256	35 376 33	35 209 23	49 747 59	24 928 85	24 818 74	20 838 97	10 447 48	10 390 49
0-4	5 793 906	2 978 972	2 814 934	4 000 576	2 057 752	1 942 824	1 793 330	921 220	872 110
5-9	6 436 827	3 303 329	3 133 498	4 392 285	2 254 762	2 137 523	2 044 542	1 048 567	995 975
10-14	6 411 658	3 288 472	3 123 186	4 370 199	2 243 595	2 126 604	2 041 459	1 044 877	996 582
15-19	6 157 033	3 159 723	2 997 310	4 270 762	2 194 317	2 076 445	1 886 271	965 406	920 865
20-24	6 240 573	3 181 804	3 058 769	4 570 985	2 339 220	2 231 765	1 669 588	842 584	827 004
25-29	6 512 838	3 295 102	3 217 736	4 832 720	2 427 176	2 405 544	1 680 118	867 926	812 192
30-34	5 727 699	2 885 151	2 842 548	4 274 753	2 148 544	2 126 209	1 452 946	736 607	716 339
35-39	5 072 441	2 565 112	2 507 329	3 751 411	1 891 578	1 859 833	1 321 030	673 534	647 496
40-44	4 725 800	2 379 314	2 346 486	3 449 529	1 731 749	1 717 780	1 276 271	647 565	628 706
45-49	4 085 065	2 057 626	2 027 439	2 971 192	1 498 145	1 473 047	1 113 873	559 481	554 392
50-54	3 565 669	1 781 029	1 784 640	2 533 921	1 274 289	1 259 632	1 031 748	506 740	525 008
55-59	2 788 858	1 369 618	1 419 240	1 907 299	944 881	962 418	881 559	424 737	456 822
60-64	2 067 714	981 178	1 086 536	1 348 996	643 532	705 464	718 718	337 646	381 072
65-69	1 698 583	781 165	917 418	1 052 014	479 224	572 790	646 569	301 941	344 628
70-74	1 373 077	629 241	743 836	828 888	367 773	461 115	544 189	261 468	282 721
75-79	1 069 961	441 289	628 672	639 464	251 022	388 442	430 497	190 267	240 230
80-84	578 879	212 383	366 496	362 036	125 510	236 526	216 843	86 873	129 970
85-89	182 188	58 552	123 636	120 950	36 765	84 185	61 238	21 787	39 451
90+	97 487	27 473	70 014	69 879	19 151	50 728	27 608	8 322	19 286

kurma eğilimi yoğun bir biçimde kendini göstermektedir. Oysa sosyal ve ekonomik düzenlemeler, eğitim ve iş olanaklarının artması göçmen nüfusun kapsamlı bir biçimde entegrasyonun temel taşlarını oluşturmaktadır.

Kentsel nüfusun hızlı artışı son nüfus sayımında da bize kendini göstermiş ve kentte yaşayan nüfus %70'in üzerine çıkmıştır: "Şehir nüfusu (il ve ilçe merkezlerinde ikamet eden nüfus) 49,747,859, köy nüfusu (bucak ve köylerde ikamet eden nüfus) ise 20,838,397 kişidir".

Bütünleşme ve Mekânsal Dışlanma İlişkisine Sosyolojik Bir Bakış

Ekonomik ve sosyal olarak tam toplumsal yaşama hali hazırda giremeyen zorunlu göç mağdurları mekânsal dışlanmışlığı da yoğun bir biçimde yaşamakta ve bu konu niteliği yönünden bütünleşme konusunun da temel değişkeni halini almaktadır. 1960'lardan günümüze özellikle ABD'de göçmenler ve azınlık gruplarının işsizliği ve kentsel mekân arasında ilişki kuran çalışmaların yoğun bir biçimde geliştiğini görmekteyiz. Bu yaklaşım izleyen dönemde Avrupa ve dünyanın başka ülkelerinin ulusal sosyolojilerinde de etkili olmuş ve işsizlik, mekânsal dışlanma ve göçmenlik/azınlık olama durumu arasındaki ilişkiler bu cepheden değerlendirilmek istenmiştir. Bu tartışmaların temel iddialarına bakmakta ve bunları kısaca ortaya koymakta fayda vardır.

Burada temel iddia mekânsal ayrışma ve azınlıklarda işsizlik oranı arasında doğrudan bir ilişkinin olduğudur. Bu görüşü temel oluşturanlarda J. F. Kain (1968) şu sözlerle konuyu aktarır: "Metropol konut pazarındaki ayrışma zaten işveren tarafından ayrımcılığa uğrayan ve düşük bir eğitim seviyesine sahip olmalarından zayıflamış olan siyahların istihdam fırsatlarını daha da azaltabilir". Bu tarz bakış açısının ABD'de sosyal politikalara etkisi çok yoğun olmuştur. 1990'lı yıllarda Katherine M. O' Regan and John M. Quigley (1998) konut ayrışması ve azınlıkların/göçmenlerin istihdamı konusunda şu sonuca ulaşırlar:

1. Beyaz ve azınlık gençleri arasındaki istihdam oranında en büyük farklılığın kaynağında beyaz ve azınlıklar arasındaki ortalama insan sermayesi ve konut özelliklerindeki ayrılıklar yatmaktadır.
2. Irka dayalı istihdam sonuçlarındaki farkların önemli bir bölümü metropol içi mekânsal öğelere bağlanabilir.
3. Sosyal ulaşabilirlik ve açıklığın işe ulaşmada fiziki olarak yakın olmaktan daha önemli olduğu söylenebilir.

Benzer biçimde işsizlik, fakirlik, sosyal yardım ve diğer mağduriyetle bağlantılı göstergelerin metropollerde dengeli bir biçimde dağılmadığı ve kentin bazı bölümlerinde mekânsal olarak yoğunlaştığı da başka araştırmacılar tarafından ortaya konulmaktadır (Stoll vd. 2000).

Bu tartışma alan araştırmalarının yapıldığı Mersin, İstanbul ve Diyarbakır kentlerinde zorunlu göçle gelen nüfusun yerleşim alanları, yaşadıkları mekânlar ve mahalleler kent-sel ayrışmanın en keskin örneklerini Türkiye kentleri bağlamında en açık biçimde bize göstermektedir. Özellikle kent-sel yaşama çok hızlı ve hiç planlamadan katılan bu göçmenlerin arasındaki işsizliğin, niceliksel bir veri elimizde olmakla birlikte, ketlerde yaşayan diğer dezavantajlı gruplara göre daha kötü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Gidilen her hane'de ve her mahallede muhtarlar ve diğer alanda çalışanlarla yapılan mülakatlar da bu gözlemimizi doğrular niteliktedir. Işık ve Pınarcıoğlu (2000) tarafından ortaya atılan "nöbetleşe yoksulluk" kavramı nasıl olup da yoksulluğun daha sonra göç edenlere aktarıldığını vurgular. Açıktır ki zorunlu göç mağdurları bu bağlamda nöbeti en son devralan kesimi temsil etmektedirler.

İşsizlik ve mekânsal bu ayrışma bağlamında kentin kenarında yaşayan bu nüfusun yaşam alanlarının, sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik süreçler içindeki rollerinin kavranması sadece varolan koşulların çözümlenmesi için değil aynı zamanda gelecekte kentlerde karşılaşılabilecek durumların ve dinamiklerin, sorunların ve çözümlerinin kavranması için de önemli bir konuma sahiptir. İş olanaklarının pazar koşul-

ları dışında ailelerin sosyal statüsü, eğitim, mahalle çevresi gibi koşullar tarafından belirlendiği (örneğin bkz. K. M. Perreira vd. 2007) ve aynı zamanda göçmenlerin genel olarak toplum tarafından nasıl algılandığının gelecekteki ekonomik entegrasyonda oynadığı rol düşünülürse kapsamlı bir bütünleşmenin sosyal politikalarını hazırlamakta karşımızda duran engelleri ciddi bir biçimde değerlendirme zorunluluğu karşımıza çıkmaktadır.

“Zorunlu Göçün Sosyolojisi”

Geçmiş yüzyılda yerinden edilenlerin sayısı çok fazla olmuşsa da zorunlu göç üzerine bilimsel çalışmaların sadece ülkemizde değil tüm dünyada çok az sayıda olduğu (B. E. Harrell-Bond 1988), kuramsal çerçevenin de tam olarak oturmadığı gözlenmektedir ve Castles’a göre (1999) bunun temel nedenlerinden önemli bir tanesi önde gelen göç çalışmacıları tarafından ekonomik göçle sığınmacıların nüfus hareketlerinin kaynaklarının “sömürge sonrası süreç ve devlet formasyonuna bağlı toplumsal dönüşümlerle bağlantılı” değerlendirilmesidir. Son dönemlerde yapılan bu alandaki çalışmaları değerlendiren O’Neill ve Spybey (2003) bunların mültecilerin sığındıkları ‘kentleri ve kültürel, siyasal ve ekonomik düzeyleri’ zenginleştirdiklerini ortaya koyduğunu ve aynı zamanda kendileri sıradan insanlar olan bu sığınmacı ve mültecilerin hiçte sıradan olmayan deneyimlere sahip olduklarına dikkat çeker.

Türkiye’de son dönemde yaşanan, araştırmanın konusunu teşkil eden zorunlu göç bir iç göç olma ve uluslararası bağlama ilişkin yapılan çözümlemelerin bu bağlama uygulanıp uygulamayacağı tartışması yapılabilir ancak zaten kendisi çok sınırlı olan bu tartışmalardan hareketle Türkiye’de bir araştırma kılavuzu veya ajandası için temel öğeler tespit edilebilir. Uluslararası bağlamda zorunlu göçün karmaşık hareketiyle baş etmekte çoklu araçlara gereksinim olduğunu vurgulayan S. Martin (2002) bu bağlamda dört öneri ortaya koyar. Bunlar:

- 1- Zorunlu göçün hareketlerinin nedenlerinin ortadan kaldırılması
- 2- Korumayı artırırken aşagılamları azaltacak mekanizmaların güçlendirilmesi
- 3- Zorunlu göçmenlerin uzun dönem statülerinin netleştirilmesi
- 4- Dönüşün mümkün olduğu durumlarda yeniden-entegrasyon ve yeniden-yapılandırmanın sağlanmasıdır.

Çatışma sonrası durumlarda uluslararası yerinden edilenlerin dönüşünün mümkün kılınması sürecinde ne türden mekanizmaların oluşturulması gerektiği ve mülkiyet hakları üzerine bir tartışmanın olduğu görülmektedir. Ancak bu bağlamda Smit (2006) sürdürülebilir bir geri dönüş ve mülkiyet haklarının iadesinin güçlü bir retorik olmasına karşın aynı ölçüde bir karşılıklı etkileşim içinde olmadığını vurgulamaktadır. Bu tartışmaların ülke içi zorunlu göçe bazı yönlerden benzeştiği bazı yönlerden de benzeşmediği söylenebilir. Tabii ki ilkin hukuksal bağlamın değiştiği vurgulanmalıdır. Sığınmacıları ve uluslararası zorunlu göçü ele alan kanunlar burada yeri insan haklarına bırakmaktadır (Mooney 2000).

Öte yandan hem ülke içi hem de uluslararası yerinden olmadaki yakın dönemdeki artış dikkat çekicidir. 1975'te 2.4 milyon olan küresel mülteci sayısı hızlı bir artışla 1985'te 10.5 milyona ve 1990 da ise 14.9 milyona yükselmiştir ve benzer biçimde ülke içinde yerinden edilenlerin de sayısı 1982'de 1.2 milyonken 1997'de 20 milyona yükselmiştir. Castles, Soğuk Savaş sonrası dönemdeki bu yoğun artışı zorunlu göçü çalışmasının en önemli gerekçelerinden bir tanesi olarak görür.

Küresel ve yerel süreçleri, birbirinden farklı toplumsal yapıları ve alanları birleştirmesiyle zorunlu göçün değerlendirilmesinin çok boyutlu bir perspektiften yapılması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Mikro ve makro süreçlerin değerlendirilmesi, niceliksel ve niteliksel verilerin bu bağlamda

değerlendirilmesi zorunluluğu doğmaktadır. Bu da disiplinler-arası bir çerçeveyi zorunlu kılmaktadır. Castles'a göre (2003:22) tek bir disiplin zorunlu göçü kavramaya yeterli olmayacaktır: Bu nedenle tarih, demografi ve coğrafya, politik ekonomi ve ekonomi, hukuk ve siyaset bilimi, grup ve bireysel deneyimleri, kimlik ve aidiyeti irdelemek için psikolojiden kültürel çalışmalar gibi alanların kendi perspektiflerinden konuyu değerlendirmeleri ve sosyolojinin bu düzeylerin tümünde göç sürecinin farklı yönlerini irdelemek için yer alması gereği vurgulanmaktadır. Castles'ın (2003:26) bir başka dikkat çektiği ilginç konu ise zorunlu göç sosyolojisinin "sosyal politika" üretme kaygıları taşıdığı durumda sorunlarla yüz yüze kalması ihtimalidir. Kuramsal yönü zayıf ve bürokratik sorunlara çabuk çözümler arayan araştırmaların sıgılığa gideceğini vurgulayan Castles (2003:26) bunu aşmak için şu önerileri yapmaktadır:

- 1- Zorunlu göç çalışmalarını daha genel sosyal ilişkiler, yapılar ve değişim kuramlarıyla ilişkilendirilmesi çerçevesinde teoriye yoğun bir biçimde dikkat edilmesi
- 2- Zorunlu göçün göçmenleri, gidilen yerdeki cemaatler ve göç sürecinde etkin çeşitli kurumlar gibi birçok aktörünün pratikleriyle teori eleştirel bir biçimde ilişkilendirilmelidir.
- 3- Zorunlu göç çalışmasının mevcut sosyolojik ders, yazın ve konferanslara dahil edilmesi ile profesyonelleştirilmesi gerekmektedir.
- 4- Politika yapıcılar ve araştırma destekçisi kurumlara bağımsız teorik, tarihsel ve karşılaştırma temelli araştırmaların kısa dönemli politika üretimi hedefleyen araştırmalar karşısında daha faydalı olduğunun anlatılması gereklidir.

Türkiye'de Yeni Göçler: Bir Alan Araştırmasından Notlar

Türkiye'de son dönemde gerçekleşen zorunlu göç üzerine araştırma sırasında sırasıyla Mersin, Diyarbakır ve İstanbul ille-

rinde son yıllarda yerinden edilen insanların oluşturdukları gecekondu mahallelerinde, kentin çeperlerinde ve banliyölerinde toplam 150 hanede hane elemanlarıyla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdik. Ayrıca, kentlerin Valilik, Büyükşehir Belediyesi, İlçe ve Belde Belediyeleri gibi resmi kuruluşlarının temsilcileri, siyasal partilerin temsilcilikleri, Ticaret ve Sanayi Odaları, yerel medya kurumlarının temsilcileri, cemaat önderleri, ilgili sivil toplum örgüt temsilcileri ile de derinlemesine görüşmeler gerçekleştirildi. Bu görüşmeler gerçekleştirilirken antropolojide *emik* yaklaşım olarak dile getirilen bir yaklaşım kullanıldı ve araştırma ekibi üyeleri ayrı ayrı veya ikili gruplar halinde gerçekleştirdikleri derinlemesine görüşmeler sırasında mümkün olduğunca mülakat edilen kişilerin yaşam öykülerini, anlatılarını ve gündelik hayata ilişkin taktiklerini anlamaya çalışan, konuşmaları dinleyen ve fazla müdahale etmeyen bir anlayış benimsediler. Derinlemesine görüşmelerde bu tür bir yaklaşım sergilenirken, araştırmacılar *yorumsamacı* anlayışın kendilerine sunduğu imkânlarla görünen metinlerin arkasındaki metinleri, duyguları, akli, taktikleri ve pratikleri mümkün olduğunca *anlamaya* çalıştılar. Duygu yükü fazla ağır olan bu tür çalışmalarda mülakat yapılan kimse-lerin kendi geçmiş deneyimlerini, büyük ölçüde unutmak istedikleri travmatik göç tecrübelerini ve kentsel hayatta yaşadıkları yine travmatik dönüşümleri aktarırken fazlasıyla duygulu anlar yaşamaları bazen araştırmacılara onları dinlemekten başka yapacak bir seçenek bırakmıyordu. Bahattin Akşit (1998: 33)'in Pierre Bourdieu (1992)'ye referansla ifade ettiği gibi " derinlemesine görüşmenin mekanik ve hakim olucu bir tavırla değil ruhsal alıştırma veya dinsel bir ibadet gibi..." yapılması gerektiğini düşünen ve sosyal bilimlerde objektivizm ile sübjektivizmin beraber işleyen mekanizmalar olduğunu benimseyen bir araştırma ekibi olarak, *emik* yaklaşımla elde ettiğimiz bilgileri, aktarımları ve anlatıları hali hazırda yaşanmakta olan şiddet, kentleşme, küreselleşme ve göç süreçleriyle bir arada düşünerek kendi *etic* değerlendirmelerimizi yapmaya özen gösterdik. Öte yandan, derinlemesine görüşmelerde her ne kadar *emic* bir yaklaşım sergilediyssek de Mersin ve Diyarbakır illerinin her birinde gerçekleştirdiğimiz beşer odak grup görüşmesinde gerek göç

mağdurlarıyla gerekse kentte kendilerini 'ev sahibi' olarak gören ve daha önceden kente yerleşmiş kişilerle yaptığımız karşılıklı konuşmalarda mümkün olduğunca aktif bir konumda konuşmalara müdahaleler yaparak katılımcıların birbirleriyle tartışarak bizlere farklı resimler ve anlatılar çizip çizemeyeceklerini görmeye çalıştık. Zaman zaman söze girerek, ters sorular sorarak, doğabilecek polemikleri ortadan kaldırmaya çalışarak, doğrudan kentsel hayata, göç süreçlerine, yoksullukla mücadeleye, gündelik hayatta karşılaşılan sıkıntılara, devlet kurumlarıyla ve 'ev sahibi' çoğunluk toplumuyla girilen ilişkilerin niteliğini anlamaya çalışan sorularla sık sık anlatılanların seyrini belirlemek zorunda kaldık. Ayrıca, bu tür odak grup görüşmelerinde sıkça karşılaşılan sorunlardan biri cemaat önderi niteliğindeki bazı kişilerin, özellikle erkeklerin, görüşmeyi kendi kontrollerine alma eğiliminde olmalarıdır. Böylesine durumlarda özellikle kadınlara, gençlere ve daha suskun duran görüşmecilere katılımcı olabilmeleri için fırsatlar yaratmak ve cemaat lideri türündeki katılımcıların da mümkün olduğunca kırılmadan bu konuyu anlamalarını sağlamaya çalışmak durumunda kaldık. Oldukça geleneksel ve hiyerarşik ilişkiler içerisinde kendi geliştirdikleri *tampon mekanizmaların* varlığıyla hayatlarını idame ettiren bu insanların dahil oldukları odak grup görüşmelerinde zaman zaman bu problemle karşılaşmış olsa bile, araştırma ekibinin bu tür sorunlarla başa çıkma konusunda deneyimli olmaları nedeniyle, bu tür sorunlar kolaylıkla giderilmiştir.

Diyarbakır: Yoksulluğun ve Şiddetin Egemen Olduğu Kent

Resmi kayıtlara göre, 580 bin nüfusu olan kent merkezinde işsizlik % 30, ilçe merkezlerinde ise % 43 oranında. Kent merkezindeki işsiz sayısının 150 bin civarında olduğu tahmin ediliyor. Sivil toplum kuruluşları, işsizlik oranı konusunda daha karamsar. Onlara göre, oran % 78. Eğer Diyarbakır'ın toplam nüfusunun bugün yaklaşık 2 milyon olduğu düşünülürse, bu oranın doğru olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Sokakta çalışan çocuk sayısı 3 bin 302. Başka bir araştırmaya göre, suça karışan çocukların % 54'ü sonradan gelip yerleşen ailelere

mensup. Güneydoğu Anadolu Bölgesini 1980'lerin başından bu yana etkileyen kronik şiddet ve gerilim istihdamı da olumsuz yönde etkilemeye devam etmektedir. 1980-2000 yılları arasında 12 ve daha yukarı yaştaki toplam nüfus içerisinde istihdam edilenlerin oranı % 64'ten % 53'e düşerken, aynı dönemde istihdam edilen erkeklerin oranı % 81'den % 66'ya, kadınların ise % 47'den % 39'a düşmüştür.¹ İstihdam edilen toplam nüfusun bu dönemdeki sektörel dağılımları işsizliğin de ne denli kronik bir hal aldığını göstermektedir. 1980-2000 yılları arasındaki dönemde tarım sektöründe istihdam edilenlerin oranı % 72'den % 64'e düşerken, sanayi sektöründe herhangi bir değişim olmaksızın % 8'lik oran korunmuş, sadece hizmet sektöründe % 20'den % 28'e doğru bir artış yaşanmıştır.² Kadınların da son yıllarda tarım sektöründe istihdam edilme oranları düşerken sadece hizmet sektöründe % 4'ten % 8'e varan bir yükseliş gözlenmektedir.³

Kentteki sanayi işletmelerinin azlığı istihdam konusunda yaşanan sıkıntıları açıklamaktadır. Diyarbakır'da az sayıda işçi istihdam eden 2 adet mermer fabrikası, 7 adet un fabrikası, 2 adet et-piliç işleme tesisi, 4 adet entegre tesis (kütlü pamuk, iplik, dokuma ve yağ), 4 adet LPG dolum tesisi, 9 adet tuğla yapım tesisi, 2 adet çelik kapı imalathanesi ve birkaç diğer küçük sanayi tesisi dışında işletme bulunmamaktadır.⁴ Çalışanlar ise küçük aile işletmelerinde, hizmet sektöründe, inşaat sektöründe, pazarcılık ve ırgatlık gibi alanlarda iş bulabilmektedirler. Hâlihazırda kent merkezinde ve ilçelerde yaşayan önemli bir kitlenin yaz aylarında kendi topraklarından ürün elde edebilmek için günü birlik tarlalarında çalışmaya ve kışlık işlerini karşılamaya devam etmekte olduğu gözlenmektedir. Ayrıca, işsiz kitlenin bir kısmının yaz ve sonbahar aylarında Batı ve Doğu Karadeniz'de çay ve fındık

¹ Devlet İstatistik Enstitüsü (2002) *2000 Genel Nüfus Sayımı: Nüfusun Sosyal ve Ekonomik Nitelikleri*, Ankara, DİE Yayınları: 52

² Ibid: 53.

³ Ibid: 55.

⁴ Diyarbakır'da bulunan sanayi tesisleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Erkan (2004: 291).

hasadı için, turistik sahil yörelerinde meyve (seyyar satıcılık) ve midye satıcılığı, garsonluk ve komilik yapmak ve ayrıca büyük kentlerde inşaat işçiliği için sezonluk göç ettikleri bilinmektedir. Sezonluk hasat işlerinde çalışanları "Çavuş" denen araçların, ülkenin kuzeyine ve batısına götürdükleri ve her bir çalışandan bir miktar komisyon ücreti aldıkları bilinmektedir. 2007'nin yaz aylarında sezonluk işçileri Güneydoğu Anadolu'dan Karadeniz bölgesine ulaştıran bazı araçların dahil oldukları trafik kazalarında hayatını kaybeden çok sayıda insan nedeniyle Türkiye gündeminde önemli bir yer edinen 'Sezonluk Göç' konusunda henüz yeteri kadar bilimsel çalışmanın olmaması bu konuda söylenebilecekleri kısıtlı kılmaktadır.⁵ Ancak, alan çalışmasında karşılaştığımız bir kısım tanıklıklar bulundukları yerde istihdam edilemeyen insanların yine şiddetin ve gerilimin yol açtığı olumsuzluklar karşısında kendilerine yeni bir takım gelir kaynakları yaratma arayışında olduklarını ve bu nedenle yaz aylarında ülkenin batı ve kuzey kısımlarına kitlesel şekilde göç ettiklerini göstermektedir.

Diyarbakır'da yaşayan göç mağdurlarıyla yapılan görüşmelerde çok sıkça tekrar edilen konulardan biri sezonluk işler için batıya ve kuzeye gidildiğinde maruz kalınan ırkçı ve dışlayıcı tepkilerdir. Diyarbakır Bağlar Belediyesi sınırlarında bulunan Kaynartepe Mahallesi Halkevi'nde mülakat yaptığımız 40'lı yaşlarındaki bir erkeğin söyledikleri anlamlıdır:

"1993 yılında Lice'de bulunan ve boşaltılan köyümden ailemle birlikte Diyarbakır'a geldim.⁶ Bir iki kez ailemi alıp

⁵ Bu konuda bazı gazete küpürleri için bkz., Radikal Haber (Ağustos 2007), "İki şoför, karşılıklı hatalar: 24 ölü", *Radikal Gazetesi*, Online <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=229323& tarih=08/08/2007>; Umut Aykanat (12 Ağustos 2008), "Çadırdaki Yaşayan Umut," *Star Gazetesi*, Online <http://www.stargazete.com/index.asp?haberID=129256>; ve Duygu Güvenç (20 Ağustos 2008), "Thousands arrive in Ankara to live in stone age conditions in tent cities", *Turkish Daily News*, Online <http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=81265>.

⁶ 22 Ekim 1993'teki olaylarda, Diyarbakır'ın Lice ilçesinde yaşayan 15 kişi kurşunlanarak ya da yakılarak öldürülmüş, 22 kişi yaralanmıştı. Ayrıca olaylarda 400 konut ile 250 işyeri de yakılıp yıkılarak kullanılmayacak derecede zarar görmüştü (Jongerden, 2001).

sonbaharda Adapazarı'nda fındık toplamaya gittik. Her defasında bize işverenler ve etrafta bulunan diğer insanlar Kürtlüğümüzle alay edip, bizleri PKK'lı olmakla itham ettiler. Bir defasında iki arkadaşım ile Ordu'ya inşaat işçiliği yapmak için gitmiştik. Bir pazar günü Rus Pazarında arkadaşlarımla kol kola girmiş gezerken ve kendi dilimizde bir şeyler konuşurken, arkadan bir sesin "Ne o bir araya gelip Kürdistanı mı kuracaksınız, ayrılın!" dediğini duydum. Biz de karşılık verdik ve aramızdaki tartışmaya Polis dahil oldu. Allah için doğruya doğru, Polis o adamlara kızdı ve insanların kendi anadillerini konuşmasıyla bölücü olmayacaklarını söyledi. Polisin tavrına çok şaşırdım, ama ne gördüysem onu söylüyorum. Asıl bölücü onlardı." (Kişisel mülakat, Diyarbakır, Bağlar İlçesi, Kaynartepe Mahallesi, 7 Haziran 2007)

Batı'da yaşayanların bu tür insanlara karşı kamusal alanda sergiledikleri dışlayıcı davranışların ülkenin içinde bulunduğu siyasal düzlemde beslendiği açıkça ifade edilmelidir. 4 Haziran 2007 tarihinde Adapazarı'nda üzerlerinde Ahmet Kaya'nın resmi bulunan tişört giyen iki Diyarbakırlı gencin 500 kişilik bir grup tarafından linç edilmek istenmesi,⁷ yukarıda aktarılan tecrübelerin doğru olduğuna dair daha güçlü deliller sunmaktadır. Mevsimlik işçilik aynı zamanda, ya çocukların eğitimden tamamen yoksun kalmasına ya da eğitimlerinin önemli ölçüde aksamasına yol açmaktadır. Bölge dışına, Batı illerine mevsimlik işçiliğe gidenler sadece ücretlerin düşüklüğü, yaşam koşullarının kötülüğünden değil aynı zamanda etnik kimlikleri nedeniyle aşağılayıcı muameleye maruz kalmaktan şikâyetçidirler (Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, 2006: 21).

Şiddetin Siyasallaştırdığı Kadın: "Savaş Anaları"

Bölgede yaşanan zorunlu göç süreci, kronik gerilim, yoksulluk, işsizlik ve dışlanmışlık süreçleri bölge insanını *mental*

⁷ Bkz., <http://www.milliyet.com.tr/2007/06/05/yasam/yas10.html>, 5 Haziran 2007.

bölünmenin eşiğine getirdiği konusunda ciddi ipuçları vermektedir. 1990'lı yıllarda Lice'den önce Diyarbakır'a sonra Adana'ya ve daha sonra tekrar Diyarbakır Şeyh Şamil Mahallesi'ne göç eden ve şu anda ekmek satarak iki çocuğunun geçimini sağlamaya çalışan 45 yaşındaki annenin anlattıkları yaşanmakta olan *mental bölünmenin* ve *anomie'nin* (ümitsizliğin) yalın bir ifadesi olarak karşımıza çıkıyor. Görüşme yapılan kadın, önce siyasal nedenlerle eşinin 15 yıl önce 36 yıllık hapis cezasına çarptırıldığını, sonra aynı şekilde en büyük oğlunun yine aynı nedenle hapse atıldığını ve nihayet yakın zaman önce de en küçük oğlunun adi bir suçtan (hırsızlıktan) ötürü hapse atıldığını söyleyerek başlıyor sözlerine. Konuşmasını çoğunlukla Kürtçe yapıyor, yer yer kırık bir Türkçe kullanıyor:

"Bugün hâlâ beni özel harekât timleri takip ediyor. Pek çok gece evimi basıyorlar. Adana'ya kaçtık orada da tutunamadık. En büyük bela sistemin kendisi. Çocuklarımıza okul, yaz okulu, iş istemez miyiz? İstanbul'da bir olay olduğunda sürekli medya bahsediyor. Ama burada olanları kimse bilmiyor, duymuyor, görmüyor. (Boğazını göstererek) burama geldi. Bize 'Ermeni' diyorlar. Ermeniysek Ermeniyiz. O zaman atsinlar bizi vatandaşlıktan. İstemiyorum bu ülkenin vatandaşlığını, ne verdi ki bana, hep aldı benden. Ben artık savaş istiyorum. 14 yıldır Yeşil Kart için sürekli başvuruyorum, ama sicilim nedeniyle vermiyorlar." (Kişisel mülakat, Diyarbakır, Bağlar İlçesi, Şeyh Şamil Mahallesi, 7 Haziran 2007).

Kadının anlattıkları bizde önce geçtiğimiz yıllarda Galatasaray Lisesi önünde her Cumartesi eylem yapan ve kendilerine "Barış Anaları" diyen kadınları hatırlatıyor. Ancak bu benzerlik sadece deneyimlerde gizli. Söylemsel olarak tam bir tezat hâkim kadının anlattıklarında. "Ben artık savaş istiyorum" diyen bir kadının sözleri karşısında sadece onun anlattıklarını anlamaya çalışarak duruyoruz. Bu yaşanan kopmayı, umutsuzluğu ve çığılığı ifade edebilmek için "Savaş Anaları" benzetmesini pek de dilimiz ermeyerek yapıyoruz kendi aramızda.

Öte yandan pek çok yerde işittiğimiz "Biz Ermeni miyiz ki, bize bunu yapıyorlar?" söylemi yeniden karşımıza çıkıyor burada. Kadın Muhacir olduğunu söylüyor. 1917 Sovyet İhtilalinden önce Rusların Birinci Dünya Savaşı yıllarında Bitlis'e kadar ilerledikleri ve bu nedenle bölgedeki Kürtlerin daha güneye Diyarbakır'a doğru göç ettikleri bilinmektedir. Aynı şekilde 1920'li ve 1930'lu yıllarda yaşanan Ağrı İsyanları sırasında da benzeri bir göç süreci yaşanmıştır. Bu tür göçlerle gelenlere "Muhacir" denilmektedir halk arasında. Ancak Türkiye Cumhuriyeti bağlamında kullanılan "Muhacir" kavramının ifade ettiği anlamın bu tür göçmen gruplarını kapsamamış olması pek şaşırtıcı olmamakla birlikte düşündürücü bir durumdur. Üretilen ulus-devletin yurttaşlarının farklı anlam dünyaları geliştirmeleri ve aynı kavramları farklı olguları ifade etmek için kullanıyor olmaları uluslaşma sürecinin pek de o denli başarılı yürütülemediğini gösteren önemli örneklerden biri olsa gerek. 71 yaşındaki erkek gündelik hayatta yıllardır karşı karşıya olduğu eşitsizliği, Kürtlerin Cumhuriyet'in kurucu unsuru olduğu tezine sığınarak anlatıyor:

"Ortak Türk bayrağının altında yaşıyoruz. Biz Rusya'dan gelmedik, Ermeni değiliz. Polisi gördüğümüzde hepimiz korkuyoruz. Çanakkale'de kaç Kürt öldü? Bizler dedelerimizin kanlarıyla suladığı topraklar üzerinde yaşıyoruz. 40 yıl Türkiye'nin başka illerinde yaşadım. Eşitsizlikleri gördüm. Kendi dilinde kaset, şarkı dinleyememek nedir bilirim. Eğer sen bana baskı uygularsan, ben de dağa çıkarım, ölürüm, öldürürüm..." (Kişisel mülakat, Diyarbakır, Bağlar İlçesi, Şeyh Şamil Mahallesi, 7 Haziran 2007).

Yukarıda alıntı yapılan iki görüşmecinin de kullandıkları ortak referans Türklerin ve Kürtlerin ortak ötekisi olan "Ermenilik" kimliğine yaptıkları vurgudur.

Yukarıda kendisine referansla 'savaş anaları' kavramını kullandığımız kadının anlattıklarına benzer bir anlatıyı Bağlar Mahallesinde 7 Haziran 2007 tarihinde Türkçe gerçekleştirdiğimiz bir mülakatta başka bir kadın bizlere aktarıyor:

"1992'de göç oldum, korucu zorlaması yüzünden. 5 dönüm bağım var, ama mayın dolu, gidemiyorum. 1993'te Lice Merkez'e geldim, 5-6 aile bir arada bir tanıdığın yanında barındık. Köydeyken durumumuz çok iyiydi, tütün tarlalarımız da vardı. Ama çatışmalardan, baskınlardan hiç rahat edemedik. Zaten hazırlanıyorduk göç etmeye, ama bir sabah baskın oldu. Erkekleri alıp alaya götürdüler. Evleri yıkıp, bizi içeri kilitlediler. Bir asker yardım etti, "terk edin burayı" dedi. 5 dakika içinde helikopterlerden atılan bir şeylerle evler yanmaya başladı. Okula sığındık. Yaralılar ve cesetler de orada. 47-48 ceset vardı... Ondan sonra da sık sık gözaltına alındık, cezaevine girdim... Çocuklarımızı tutamıyoruz, okulu bıraktılar, hırsızlık yapıyorlar... Sonrasında Lice'ye hiç gitmedim. Hâlâ kontrol, kimlik araması, sıkıntılar var..."

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşayan ve sürekli olarak gündelik hayatın şiddetine maruz kalan kadınların, ataerkil toplumsal yapı içerisinde geleneksel eril iktidarın dışına taşmaya başladıklarını söylemek mümkün. Şiddetin ve terörün sokağa döktüğü kadın, "savaş istiyorum" diyebiliyorsa bu bölgedeki geleneksel ataerkil yapının dönüştüğünü gösteren önemli bir göstergedir. Kadın siyasallaşmaktadır.

Ancak kadının siyasallaşması doğrudan özgürleşmesi anlamına gelmemektedir. *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu* adlı çalışmasında, ataerkil yapıyı eleştiren ve kadınların özel alanlarına hapsedildiğini söyleyen Handan Çağlayan (2007), Kürt Sorunu bağlamında yaşanan şiddetin kadınları birer siyasal aktör olarak sokağa döktüğünü ve bu nedenle bundan böyle Güneydoğu Anadolu'da kadının toplumsal rolünün ve yerinin radikal anlamda bir değişim sürecinden geçeceğini iddia etmektedir. Yine, alan çalışması süresince çocuklarını, akrabalarını ve eşlerini şiddete kurban veren kadınların, yaşadıklarını açık bir dille ifade ediyor olmaları erkeğin egemen olduğu dünyada artık konuşmaktan çekinmemekte ve onun iktidarını tanımama cesaretini utangaç da olsa göstermektedir.

Öte yandan, 22 Temmuz genel seçimlerinde AKP'nin bölgede aldığı yüksek oy oranı ve DTP'nin beklenildiği kadar oy alamadığı düşünüldüğünde, sözü edilen bu *zihinsel bölünmenin* etnik bir nitelik taşımaktansa daha çok sınıfsal bir nitelik taşıdığını ve bu sınıfsal ayrışımın etnik bir dil kullanmak suretiyle dillendirildiğini söylemek abartılı olmayacaktır sanıyorum.

Geri Dönüş: "Onca yollardan sonra mümkün mü artık dönmek?"

Görüşme yaptığımız hanelerde insanların köye dönüş konusunda istekli olmadıklarını gözlemledik. Geri dönüş konusundaki en büyük engel ve endişe hâlâ güvenlik olarak karşımıza çıkıyor. Alan çalışması sırasında Diyarbakır'ın kırsalına gitme konusundaki planlarımız Diyarbakırlılar tarafından bize eşlik etmeleri durumunda kendi güvenliklerinin tehlikede olabileceği nedeniyle pek sıcak karşılanmadı. PKK'nın eylemleri, güvenlik güçlerinin operasyonları, korucular, travma, yoksulluk, yalıtılmışlık, şiddet hepsi bu endişeyi besliyor. Sadece görece varıl köylüler ve çok çok çaresiz olanlar (çocukları madde bağımlısı olanlar, örneğin) istiyor geri dönmeyi. Son dönemde ikili bir yaşam biçimi oluşmuş durumda, yazın gidip birkaç ay köylerinde kalıp, tekrar dönüyorlar ve kış aylarını Diyarbakır şehir merkezinde geçiriyorlar. Bağlar'da yaşayan bir genç erkek geri dönüş konusundaki saptamalarını şu şekilde dile getiriyordu:

"Geri dönüş derken, ben bunu biraz daha açayım. Bazıları gitti tamamen ve ekonomik durumları iyi olduğu için ev yapabildiler. Kimisi de köye sadece yazın tatil amaçlı gidiyor. İki üç ay gider ve geri dönerler. Durumu iyi olmayanlar yazın kısa süreliğine gider ve geri dönerler. Köyde ekonomi yok, üretim yok. İşte bu anlamıyla köye geri dönüşler ne kadar sağlıklıdır. Bilemiyorum. Gerçek anlamıyla bir geri dönüş yok. Sadece yazın dönen ailelerin sayısı çok. Yazın giderler, tarlalarını sürerler. Üç ay yiyebilecekleri kadar sebze, varsa meyve, üzüm falan çıkarırlar. Çoğu insanın bağı falan da bitti aslında, kurudu, yakıldı. Bazılarının bağı var, onlardan yararlanmaya çalışıyorlar ama

sağlıklı değil aslında... Burada işsizlikten bahsediyoruz da... orada da aynı şey var; orada ne kadar sağlıklı besleniyorlar, onun tartışmasını bile insanlar artık yapabiliyorlar. İnsanlar değiştiler, daha bilinçlendiler. Köyde olanlar şehre geliyor ve şehirden alıyorlar domateslerini, biberlerini, yiyeceklerini. Alıp geri dönüyorlar.”

Bir yanıyla yaşanan şiddet ve arkada bırakılan acılar, öte yandan da kentin ve küreselleşmenin insanlara sağladığı sağlık, eğitim ve benzeri fırsatlar nedeniyle artık köye geri dönmenin istense bile pek mümkün olmadığını vurguluyor konuştuğumuz insanlar. Konuştuğumuz kişilerden biri olan Yenışehir Belediye Başkanı Avukat Fırat Anlı (5 Haziran 2007), 2005 yılında yaptırdıkları bir anket çalışmasında, geri dönüş eğilimleri araştırdıklarını söylüyor.

“Belirli dönemlerde bu anket tekrarlanıyor. Görülen o ki, geri dönmek isteyenlerin oranı giderek azalıyor. Özellikle kadın ve gençlerde bu oran çok düşük, %20’lerde. Sadece orta yaş ve üzeri kitle dönmek istiyor. Yazları 3-4 ay gidip kalıyorlar köylerinde.”

Belediye Başkanının söyledikleri diğer söylenenleri ve bizim gözlemlerimizi doğrular nitelikte. Geri dönmek de ayrıca bir ekonomik maliyet gerektiriyor. Öyle ki, Diyarbakır’a zorunlu göçle gelenlerin en yoksul kitleler olduğu, Diyarbakır’ın zorunlu göçte bir istasyon olma işlevi gördüğü, aile ve yöre bağlantıları olanların yola devam edip başka uzak diyarlara doğru yol almaya devam ettikleri ve burada kalanların başka hiçbir yere gidemeyen en yoksul kesim olduğu düşünülürse, geri dönüşün ne denli imkânsız olduğu da rahatlıkla görülecektir. Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi sınırlarında bulunan on adet mahalle var, bu mahallelerin çok büyük bir bölümünde çoğunluğu göç mağdurları oluşturuyor. Bu insanlar kent ile ilişkiye geçmekten ve yeni modern bağlar kurmaktan korkuyorlar. Bu nedenle sorunlarını geleneksel yollar ve kurumlarla (ağalık, şeyhlik, çeteler, mafyoz ilişki ağları, namus vb.) çözmeye devam ediyorlar. Öyle görünüyor ki, eklemlenmeye çalıştıkları veya daima çeperle-

rinde kaldıkları kentin kamusal alanında onları bir araya getiren tek bir unsur, adeta hep bir ağızdan dile getirdikleri siyasal talepler. Benzeri bir tespiti İstanbul ve Mersin'de yaşayan göç mağdurları için de yapmak mümkündür. Sözgeçlimi İstanbul'da bulunan zorunlu göç mağdurlarının kökenlerine göre belirli yerlerde odaklandıklarını, büyük ölçüde birbirlerinden kopuk yaşadıklarını, onları sembolik olarak bir araya getiren ve David Harvey'in "ilişkisel mekân" (*relational space*) olarak tanıladığı türden bir mekân yaratıcıları görülmektedir. Ülke genelinde toplumsal hayatta yerelden "Kürtler etrafımızı sardı" şeklindeki söylemin gerçeklikler üzerine kurulmadığını ve bu "sahte gerçekliğin" *içimizdeki düşman* sendromu şeklinde üretildiği yönünde şüpheler barındırmaktadır. Soğuk Savaş döneminin sona ermesinin ardından ulus-devletlerin 'dış düşman' arama yerine 'içerdeki düşman' arama/üretme eğilimleri göz önünde bulundurulduğundan bu tespit bizce dikkatle ele alınmalıdır.

Tablo 1: Kökenlerine Göre İstanbul'daki Göçmenlerin Coğrafi dağılımı

Semt	Geldiği Yer	Semt	Geldiği Yer
Bağcılar	Batman, Bitlis	Avcılar	Güneydoğu Anadolu
Güngören	Batman	Kağıthane	Şırnak, Hakkari
Esenler	Diyarbakır	Tarlabası	Güneydoğu Anadolu
Esenyurt	Van	Fatih	Güneydoğu Anadolu
Aksaray	Mardin	Ümraniye	Güneydoğu Anadolu
Kanarya	Güneydoğu Anadolu	Kartal	Güneydoğu Anadolu
Küçükçekmece	Güneydoğu Anadolu	Pendik	Güneydoğu Anadolu

Tablo 2: En Yüksek Oranda Göç Veren 10 İlimiz (%)
(2000 Yılı Genel Nüfus Sayımı Verileri)

Sıra	Kent		Kır		Toplam	
1	AKSARAY	32.9	TUNCELİ	46.5	TUNCELİ	39.5
2	<u>TUNCELİ</u>	31.9	HATAY	29.2	AKSARAY	30.9
3	HATAY	22.9	AKSARAY	28.9	HATAY	26.3
4	IĞDIR	19.3	ELAZIĞ	28.7	ELAZIĞ	21.9
5	KIRŞEHİR	19.1	NEVŞEHİR	26.6	NEVŞEHİR	21.0
6	<u>ELAZIĞ</u>	17.8	K.MARAŞ	26.3	ZONGULDAK	20.3
7	<u>BİNGÖL</u>	17.4	ZONGULDAK	25.3	BİNGÖL	19.7
8	UŞAK	17.0	BİNGÖL	21.6	YOZGAT	19.3
9	YOZGAT	16.9	YOZGAT	21.3	KIRŞEHİR	19.2
10	BAYBURT	14.4	KAYSERİ	20.9	K.MARAŞ	18.6

Tablo 3: En Düşük Oranda Göç Veren 10 İlimiz (%)
(2000 Yılı Genel Nüfus Sayımı Verileri).

Sıra	Kent		Kır		Toplam	
1	<u>BİTLİS</u>	1.1	BİTLİS	0.7	BİTLİS	0.9
2	<u>VAN</u>	2.2	SIİRT	1.4	VAN	1.8
3	<u>SIİRT</u>	2.3	VAN	1.5	SIİRT	1.9
4	<u>HAKKÂRİ</u>	2.4	HAKKÂRİ	1.9	HAKKÂRİ	2.2
5	<u>ŞANLIURFA</u>	3.3	MANİSA	2.7	DİYARBAKIR	3.1
6	<u>DİYARBAKIR</u>	3.4	DİYARBAKIR	2.7	BATMAN	3.6
7	<u>BATMAN</u>	3.6	KIRIKKALE	2.9	KARABÜK	3.6
8	ERZURUM	3.7	OSMANİYE	3.2	BİLECİK	3.7
9	BİLECİK	3.8	KİLİS	3.2	KİLİS	3.7
10	KARABÜK	3.8	KARABÜK	3.3	MANİSA	3.9

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer konu da 2000 Yılı Genel Nüfus Sayımı Verileri göz önünde bulundurulduğunda sanılanın aksine Güneydoğu Anadolu Bölgesinde bulunan illerin dışa doğru göç vermedikleridir. Tunceli, Elazığ ve Bingöl dışında kalan sırasıyla Bitlis, Van, Siirt, Hakkâri, Urfa, Diyarbakır ve Batman illerinin dışarıya en az göç veren ilk 7 il olduğu gözlenmektedir. Bunun en önemli nedenleri arasında yukarıda sözü edildiği üzere son on – onbeş yıl içerisinde yaşanan olumsuz gelişmelerin Kürtlerin anlam coğrafyalarında bir korkunun ve dışlanmışlık hissinin yetersmesine yol açmış olması ve ayrıca yaşanan kronik yoksulluğun uzak coğrafyalara yapılacak olası bir göçün finansmanını zorlaştırması ve hatta imkânsız kılmasıdır.

Zorunlu göç mağduru Diyarbakırlıların Kürt sorununun demokratik çözümü yönünde geliştirdikleri siyasal talepler halen çok güçlü. Bu nedenle kentin kamusal dinamikleri çökmüyor ve yaşanan her türlü yoksulluğa, yoksunluğa ve dışlanmışlık hissine rağmen büyük toplumsal patlamalar ve gerilimler yaşanmıyor. Kentte kamusal olanı kuran en önemli unsur, her kesimden insanın kullandığı siyasal dildir. İşte sıralanan bu tür nedenlerden ötürü, göçmenlerin kente eğitim, istihdam ve siyasal açıdan entegrasyonu konusu ayrıca bir önem kazanmaktadır Diyarbakır'da. Görünen o ki, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi ile birlikte Yurttaş Girişimi ve Yerel Gündem 21 gibi bazı sivil toplum örgütleri dışında bu entegrasyon sürecine katkıda bulunan başka kurum pek öne çıkmamaktadır.

Son birkaç yılda dikkati çeken bir diğer gelişme ise kırıdan önce Diyarbakır şehir merkezine ve oradan da İstanbul, İzmir, Denizli gibi diğer büyük kentlere göç eden bazı ailelerin bu şehirlerde de tutunamayıp geri dönüyor olmalarıdır. Hemen her türlü kuruma güvenini yitirme eğilimi içinde olan bu tür ailelerin bir kopma hali yaşadıkları tespit edilmektedir. Çaresizliğin ve çözümsüzlüğün en alt katmanlarında bulunan bu tür ailelerin yeniden kazanılabilmesi için kentte bir takım sivil toplum kurumları dışında herhangi bir resmi kurumun bir proje üretmediği gözlemlenmektedir.

Geri dönüş konusunda yine sıklıkla dile getirilen bir diğer konu ise korucular sorunudur. Sözgelimi, 1990'larda Nu-

saybin'deki boşaltılan 100 haneli dağ köyünden Diyarbakır Sur Mahallesi'ne gelen 70'li yaşlardaki yaşlı adamın koruculara ilişkin söyledikleri dikkate değer:

"Korucular bize karşı mücadele ediyorlar, bize Ermeni diyorlar, zulüm ediyorlar. Biz Müslümanız, namaz kılıyoruz. Eskiden Ağalar bizi birbirimize düşürürdü, şimdi ise Devlet aynı şeyi yapıyor. Korucularla bizi karşı karşıya getiriyor." (Kişisel mülakat, Diyarbakır, Bağlar İlçesi, 7 Haziran 2007).

Koruculara ilişkin beslenen korkular belli ki yaşanan bazı olumsuz tecrübelerden kaynaklanıyor. Özgür Yurttaş Girişimi Derneğinde görüşme yaptığımız genç erkeklerden biri Koruculara ilişkin şu şekilde bir değerlendirme yapıyor:

"Eskiden ağalar vardı, şimdi korucular. Devlet onların arkasındadır. Onlar köyde devlettir. Evlerimize girerler ve istediklerini, beğendiklerini alıp götürürler. Kimse onlara karşı çıkamaz. Hiç unutmuyorum, annem hastaydı ve bu nedenle bal yiyordu. Korucu geldi balı aldı, bir şey diye-medik. Bu kadar insafsızlık olur mu?"

Koruculuğun daha önce köyde yaşayan ve topraksız ailelerden seçildiği konusunda pek çok tanıklık dinledik tüm alan çalışması boyunca. Göç mağdurları tarafından kısaca "Ayak, baş oldu!" şeklinde nitelenen korucuların geçmişte daha alt toplumsal tabakalarda yer aldıkları, ancak korucu olduktan sonra sosyal anlamda mobilize oldukları anlaşılmaktadır. Devlet ile organik bir ilişkide olmak, korucular için iktidar olma aracıdır. Yine korucular ile göç edenler arasında geçmişe dayanan başka hususetsizlere de sıkça rastlanmaktadır. Alan çalışması sırasında, geçmişte özellikle sınır bölgelerinde yaşayanların sınır ticareti ve kaçakçılık gibi enformel alanlarda giriştikleri ekonomik faaliyetler konusunda ailelerin birbirlerini güvenlik güçlerine ihbar ettikleri yönündeki bilgi görüşme yapılanlarca sıkça dile getirildi. "İhbar" kurumu, Neşe Özgen'in (2003) 2001-2002 yılları arasında Van'da gerçekleştirdiği antropolojik alan çalışmasının sonuçlarına dayanarak dile getirdiği gibi, devlet kurumlarının toplumsal rıza üzerinden varlığını sürdürmeyip daha çok baskı üzerinden var olduğu bölgelerde bazı grupların/ailelerin/kişilerin devletle

daha organik bir ilişki geliştirebilmek ve devletin kendilerine sağlayacağı sembolik iktidara sahip olabilmek için sıkça "ihbar" kurumuna başvurdıklarını sergilemektedir. Bizim çalışmamızda da benzeri yönde bulgulara rastlanmaktadır.

Sonuç Yerine

Nicholas van Hear (2004), Sri Lanka ve Somali'de yine şiddet nedeniyle yaşanan zorunlu göç süreçlerini değerlendirirken göçmenlerin sahip oldukları ekonomik sermaye ile kat ettikleri mesafe arasında pozitif bir ilişki olduğunu saptamıştır. Diğer bir deyişle, göçmenlerin maddi güçlerine paralel olarak gidecekleri son noktayı tespit ettikleri saptanmıştır. Zorunlu göç mağdurları, gerek sahip oldukları ekonomik sermayeyi gerekse sosyal sermayeyi kullanmak suretiyle gidecekleri yeni coğrafyayı belirlerler. Bizim çalışmamızda da benzeri süreçlerin yaşandığı görülmektedir. Güneydoğu'da özellikle dağlık bölgelerde yaşayanların sahip oldukları sosyal ve ekonomik sermayeye bağlı olarak Diyarbakır kent merkezine, Mersin'e veya İstanbul'a göç ettikleri gözlenmiştir. Diyarbakır'da kalanlar en yoksul kitleler olmakla birlikte bölgede yaşanmakta olan gelişmelerin Türkiye çoğunluk toplumunun anlam dünyasından giderek silinmesi reel ve sembolik bir kopuşun izlerini taşımaktadır. Mevsimlik işler için Batı ve Kuzey Anadolu'ya göç edenlerin gündelik hayatta yaşadıkları tepkisel dışlanma deneyimleri, kadınların sergiledikleri kopma halleri, korucular ile korucu olmayanlar arasındaki gerilim ve köye dönüşün artık sadece yaşamaya devam eden gerilimler nedeniyle değil küreselleşme nedeniyle de imkânsız hale gelmesi gibi gelişmeler, zorunlu göç mağdurlarının bulundukları yerlerde kentsel hayata entegre edilmelerinin gerekliliği konusunda çok önemli ipuçları vermektedir.

Bu tartışmaların da ışığında çalışmadan ortaya çıkan şu üç alan içinde bazı gözlemleri vurgulamak mümkündür:

Zorunlu Göçün Kaynağı

Zorunlu göç güvenlik nedeniyle gerçekleştirilmiştir. Ancak yapılan mülakatlarda birçok kişi terörle ilişkilerinin bulunmadığını

vurgularken, bazıları farklı yerel nedenlerle akraba ve diğer kişilerle yaşanan sorunların kendilerinin göçe zorlanmasında rol oynadığını vurgulamışlardır. Zorunlu göçe tabi tutulan nüfusu Doğu ve Güney-Doğu Anadolu Kürt kökenli Türk vatandaşları ağırlıklı olarak kırsal kesimden olmakla birlikte kasabalardan da zorunlu göçe maruz kalanlar bulunmaktadır. Zorunlu göç kararını verenler bu tür bir toplumsal eylemin doğuracağı istenmeyen sonuçlar konusunu dikkate almamıştır. Zorunlu göç mağdurlarının görüşmeler yapılanlarının çoğunluğu hiçbir ön uyan almaksızın hızlı bir biçimde evlerini terk etmek zorunda kalmışlardır.

Zorunlu Göçün Rotası

Kişiler geleneksel bağları kullanmakla birlikte koşulların zorlaması sonucu hızlı bir biçimde gideceği/göçeceği yere karar vermiştir. Bunlar ilkin pratik olarak en yakındaki şehir veya kasaba olup çevredeki kentlere doğru bir nüfus hareketi bunu izlemiştir. En nihaiyi hedef Adana, Mersin, Antalya gibi Akdeniz kıyı kentleri, İzmir, İstanbul ve Ankara gibi diğer kentler olmuştur. Bu anlamda geniş ailelerin birçok ferdinin farklı yerlere yerleştiği görülmektedir. Öte yandan farklı kentler ve bölgeler arasında gidip gelmeler de gözlenmektedir. Bu seçimlerde göçmenlerin maddi kaynakları, içinde yer aldıkları sosyal ağlar, akrabalar önemli rol oynarken belli bir yöreye daha önceden, iş (örneğin mevsimlik işçi olarak) ya da başka bir nedenle gitmiş olmak nereye gidileceğinde bazı durumlarda önemli rol oynamıştır. Mersin ve Adana gibi şehirlerin hem bölgeye yakın hem de barınma ve ısınma gibi masrafların düşüklüğü nedeniyle tercih edildiği yönünde görüşler bildirilmiştir. Bu da daha önceden bu yörelerin bilinmesi anlamına gelmektedir.

Varılan Noktadaki Durum

Zorunlu göç mağdurları gibi gidilen yerleşim yeri de zorunlu göçe hazırlıksız yakalanmıştır. Çok kısa bir sürede yaşanan yoğun göç, İstanbul ve Diyarbakır gibi hali hazırda konut stoku bulunmayan kentlerde gecekondulaşmayı ve plansız kentleşmeyi daha da fazla artırmıştır. Her ne kadar konut stoku fazla-

sı olan ender kentlerden bir tanesi de olsa Mersin de gelen zorunlu göç mağdurlarının bu konutları kiralama ve satın alma gücüne sahip olmamaları nedeniyle gecekondulaşma yaşamıştır. Gidilen mekânlarda, metropollerin ve kentlerin sakinleri bu yeni gelen göçmenleri direkt olarak açıkça bazı durumlarda dışlarken ve bazı durumlarda da bilinçsizce tüm yapısal sorunların temeline yerleştirmektedir. Her ne kadar zorla koparıldıkları mekânlara dönmek zorunlu göç mağdurlarının hakkıdır tezini savunsak da bütünsel olarak geri dönüş ya da geri döndürme söylemi bu tür bir dışlamanın açık sonuçlarından bir tanesidir. Son yirmi yılın topraklarından koparıp ülkenin farklı yörelerine saçtığı bu göçmenler birçok eğitim, sağlık ve insanca koşullarda yaşamak gibi temel haklardan mahrum kalırken, göç sırasında çocuk yaşta olan ya da göçülen yerlerde doğan kuşaklar için kronikleşen sorunların yanında ön yargılarla boğuşmak ciddi bir sorun halini almaktadır. Tüm suçlar ve şiddetin kaynağı olarak etiketlenen bu insanların durumu için hızla çözümler üretilmesi gerekmektedir.

Şöyle mi bitirsek acaba "deprem öldürmez bina öldürür" sözünden hareketle kentsel mekân dışlamaz ama ön yargılar ve duyarsızlık yaşanan mekânı bir sorunlar yumağına dönüştürebilir.

Kaynakça

- Akşit, B. (1998) "İç Göçlerin Nesnel ve Öznel Toplumsal Tarihi Üzerine Gözlemler: Köy Tarafından Bir Bakış," *Türkiye'de İç göç*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları: 22-37.
- Bourdieu, P., L.J.D. Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Oxford: Polity Press.
- Bunar, N. (2007) "Hate Crimes Against Immigrants in Sweeden and Community Responses" *American Behaviorel Scientist*, Vol 51(2):166-181
- Castles, S. (1999) "International Migrationb and the Global Agenda: Reflections on the 1998 UN Technical Symposium" *International Migration* Vol. 37 (1):5-19
- Castles, S. (2003a) "Towards the Sociology of Forced Migration and Social Transformation" *Sociology* Vol. 37(1):13-34
- Çağlayan, H. (2007) *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar*, İletişim Yayınları
- Erkan, R. (2004) "Güneydoğu Anadolu Projesi'nin Kapsamında Bulunan İllerde Projenin Yaratmış Olduğu Eşitsizlikler ve Göç Ha-

- reketteri," Sosyoloji Derneği (der.), *Değişen Dünya ve Türkiye'de Eşitsizlikler*, IV. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları: 285-296.
- Foucault, M. (2002) "Governmentality", J. D. Faubion(der.) *Essential Works of Foucault 1954-1984: Power*, Landon:Penguin Books
- Harrell-Bond, B. E. (1988) "The Sociology of Involuntary Migration: An Introduction" *Current Sociology*, vol. 36, no. 2: 1-6.
- Işık ve Pınarcıoğlu (2000) *Nöbetleşe Yoksulluk: Sultanbeyli Örneği*. İstanbul: İletişim.
- Jongerden, J. (2001) "Resettlement and Reconstruction of Identity: The Case of the Kurds in Turkey", *The Global Review of Ethnopolitics* Vol. 1, no. 1 (September): 80-86
- Kain, J. F. (1968) 'Housing Segregation, Negro Employment, and Metropolitan Decentralization' *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 82, No. 2: 175-197
- Laguerre, M. S. (2000) *Global Ethnopolis*. Macmillan: London.
- Martin, S. (2002) "Averting Forced Migration in Countries in Transition" *International Migration* Vol. 40 (3):25-40
- Mooney, E. D. (2000) "Principles of Protection for Internally Displaced Persons" *International Migration* Vol. 38 (6):81-101
- O'Neill, M. ve T. Spybey (2003) "Global Refugees, Exile, Displacement and Belonging" *Sociology* Vol. 37(1):7-12
- O'Regan K. M, John M. Quigley (1998) "Where Youth Live: Economic Effects of Urban Space on Employment Prospects" *Urban Studies*, Vol. 35, No. 7, 1187- 1205
- Özgen, N (2003), *Van-Özalp ve 33 Kurşun Olayı: Toplumsal Hafızanın Hatırlama ve Unutma Biçimleri* İstanbul: Tüsdav Yayınları
- Perreira, K. M. (et al.) (2007) "Immigrant Youth in the Labor Market" *Work and Occupations* Volume 34 Number 1:5-34
- Rabrenovic, G. (2007) "When Hate Comes to Town" *American Behaviorel Scientist*, Vol 51(2):349-360
- Smit A. R. (2006) "Housing and Property Restitution and IDP Return in Kosovo" *International Migration* Vol. 44 (3):63-88
- Stoll, M. A. et al. (2000) 'Within Cities and Suburbs: Racial Residential Concentration and the Spatial Distribution of Employment Opportunities across Sub-Metropolitan Areas' *Journal of Policy Analysis and Management*, Vol. 19, No. 2: 207-231
- Terrio, S.J. (2004) "Migration, Displacement, and Violence: Prosecuting Romanian Street Children at the Paris Palace of Justice" *International Migration* Vol. 42 (5):5-32
- Van Hear, N. (2004) 'I went as far as my money would take me': conflict, forced migration and class', içinde F Crepeau vd.(eds.), *Forced migration and global processes: a view from forced migration studies*, 125-158, Lanham MA: Lexington/ Rowman and Littlefield.

ULUSAŞIRI MEKÂNDAN İNSAN HAREKETLİLİĞİ: VİZE VE KÜRESEL EŞİTSİZLİK

*Erhan DOĞAN**

Küreselleşme çok basit ve modelleştirilmiş bir tanımıyla malların hizmetlerin sermayenin ve insanların serbest, hızlı ve büyük hacimlerle dolaşabildiği sınır aşan faaliyetlerin sayısının arttığı, sınır aşan ticari, politik, kültürel, bilimsel ağların yaygınlaştığı bir duruma işaret eder. Küreselleşmenin bir başka belirtisi de iletişim hızının ve hacminin bugüne kadar görülmemiş bir seviyede artmasıdır. Ulaşım altyapısının gelişmesi ve ulaşım ağlarının kapsamının ve ulaşım hızının artması da küreselleşme olgusu ile anılması gereken bir başka önemli durumdur. Küreselleşen dünyada kentler ulus devletlerin neredeyse önüne geçer ve birbirlerine kültür, ticaret, ulaşım ve iletişim ağlarıyla sıkı sıkıya bağlanırlar.

Bu tanım ilk bakışta insanların "19. yüzyılda kurulan ulus devletlerin yarattığı zoraki sınırlar bu şekilde ortadan kalkıyor, kapitalizmin ulusal sınırlar üzerinden yarattığı eşitsizliklerin dengesizliklerin çözülmesi için bir kanal açılıyor" türünden yorumlarına yol verse de durum detaylı bir biçimde analiz edildiğinde ortaya çıkan tablo hiç de öyle görünmüyor. Bugün dünyada mallar, sermaye, bir seviyeye kadar hizmetler rahat bir biçimde bir ülkeden başka ülkelere gidebilirken, insanların serbest dolaşımının önünde ciddi engeller var. Küreselleşme aksak bir biçimde seyrediyor ve eşitsizlikleri dengesizlikleri gidermek yerine onları bir biçimde ileri taşımak için araçsallaşıyor. Küreselleşmenin bir dengeleme düzeltme aracı olmak yerine eşitsizlik yaratma, eşitsizlikleri koruma yönünde işlemesine yol açan en önemli unsur insanların serbest dolaşımının engellenmesidir. Bu tür bir dengeleme fonksiyonu, yerine getirilebilseydi bile muh-

* Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi.

temelen büyük sancılara ve sıkıntılara yol açabilecek eğilimleri barındırırdı. Batılı ülkelerde ya da örneğin Güney Afrika Cumhuriyetinde aşırı sağcı ve aşırı milliyetçi partilerin ve grupların popülizmine paralel olarak gözlenen, yabancılara karşı düşmanlık ve ırkçılık gibi pratikler insanların serbestçe hareketine olanak tanıyan bir küreselleşme pratiğinin ne tür sıkıntıları içerdiği konusunda bize ipuçları verebilir.

Yeni Kapitalizm ve Uzamsal Eşitsizlik

İnsan hareketliliğinin kısıtlanması günümüzde tüm insanlara eşit biçimde uygulanan bir politika değildir. Batıdaki ve kuzey yarımküredeki zengin ülkelerin vatandaşları çok düşük düzeyli engellemelere ve daha çok düzenlemelere tâbi iken, güneyli ve doğulu fakir ülke vatandaşları ülkelerinin dışına çıkmaya çalıştıklarında çok katı ve değişen seviyelerde kısıtlamalara tâbidirler. Batılı ülkeler bu sınırlamaları vize uygulaması başlığı altında kurumsallaştırmaya, rasyonel, uygulanabilir ve sürdürülebilir kılmaya çaba göstermektedirler. Uygulama öncelikle tüm ziyaretleri kısıtlamakta ardından ziyaretinde göç amacı olmayan, tehditkar bulunmayan ve fayda sağlayacağı düşünülen, tacir, sanatçı, bilim adamı, turist gibi **kozmopolitan bir elit grubunun üyelerinin** girişine "vize" adı verilen bir uygulama ile izin vermektedir.

Böylesi bir uygulama, hakkaniyet ölçülerinde değerlendirme yapabilme, başvuruları hızlı ve prosedürlere, amaçlara uygun bir biçimde gerçekleştirebilme gibi sorunlarla karşı karşıyadır. Vize uygulamaları küresel düzeyde büyük bir eşitsizliğe ve bir anlamda neo-kolonyal bir ilişkinin yeniden üretilmesine neden olmaktadır. Günümüzün vize uygulayan ülkeleri çoğunlukla 19.yüzyılın kolonileştirici devletleridir. Vize uygulananlar ise; eski koloniler, geç modernleşenler/yarı koloniler, gelişmemiş ülkelerdir. Bu çemberin kırıdığı, eskiden koloni ya da yarı koloni olup bugün vize uygulamasına tâbi olmayan ülke sayısı çok fazla değildir.

1980'li ve 90'lı yıllarda vize daha çok ekonomik ve daha sonra siyasi amaçlı göçleri önlemeye yönelik uygulanmış, uygulamalar bu istikamette geliştirilmiştir. Bu döneme kadarki göç literatürünün de ağırlıklı olarak küresel düzeydeki iktisadi gelişmeler ve bunun insan hareketliliği üzerine etkilerine odaklanmış olduğunu söyleyebiliriz (Sasen, 1988; Castles ve Kosack, 1973). Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte göç yazınında, güvenlik, istikrar ve uluslararası göç arasındaki ilişkinin daha fazla kurulmaya başlandığını görüyoruz (Weiner, 1992-93).¹ 11 Eylül 2001 sonrasında bu faktörlere terörizm ve terörün önlenmesi kaygısı da eklenmiştir (Faist, 2004).

2001 sonrası dönemde, önceki dönemlerin iktisadi, siyasi motifli göçü önlemeye yönelik geliştirilen vize uygulamalarına terörü ve teröristlerin batıya girişini önlemeye yönelik tedbirler eklenmiştir. Günümüzün güvenlik kaygılı vize uygulamaları, kişilerin biyometrik verilerini dahi kayıt altına almaya başlamıştır. Böylece yasal kanallardan ülkeye girişlerde tesis edilmiş güvenlik filtrelerinin yasadışı yollarla aşılması engellenmeye çalışılmaktadır. Gelişen bilgisayar teknolojileri sayesinde batılı ülkeler birbirileri ile insan verilerini paylaşmakta ve sınır aşan seyahat gerçekleştiren her bir bireyin uluslararası güvenlik statüsü kontrol edilmektedir. Ülkelerin veri paylaşımı konusundaki isteksizlikleri, veri paylaşımının önünde engel olarak duran standart uyumsuzlukları gibi sorunlar yavaş da olsa aşılmaktadır.

Küreselleşmenin en önemli göstergelerinden olan ulaşım ve iletişim ağları günümüzde ulus devletler tarafından sıkı bir takibe alınmıştır. Örneğin havaalanları, tren istasyonları, otobüs terminalleri ulus devletlerin güvenlik birimleri tarafından devamlı gözlenmektedir. Bireylerin herhangi bir kamu otoritesi ile temasına gerek duyulmaksızın bu ulaşım

¹ Myron Weiner'in *International Security* dergisindeki makalesi buna iyi bir örnektir. Weiner, Doğu Almanların batıya göçünü, Saddam Hüseyin'den kaçan Kuzey Iraklı Kürtlerin göçünü, Filistinlilerin göçünü, Tutsilerin göçünü, Afganistan'dan göçü güvenlik perspektifinden ele alıyor.

merkezlerinde tesis edilen izleme sistemleri ile her gün binlerce insanın yüzleri taranmakta ve bu kişilerin güvenlik statüsü kontrol edilmektedir. Eğer kişinin güvenlik statüsü ile ilgili özel bir durum söz konusu ise o durumda kişi güvenlik güçleri tarafından takibe alınmakta ya da durdurulup sorgulanmaktadır. Benzer bir izleme hızla artan telefon ve internet trafiği üzerinde de gerçekleştirilmektedir. İnternet özellikle ABD tarafından ama giderek artan bir biçimde tüm ülkelerce izlenmektedir ve bu alanda potansiyel tehdit olarak değerlendirilen kişiler ve işlemler özel takibe alınmaktadır. Günümüzde suçluların, kentlerdeki güvenlik izleme sistemleri, kredi kartı takibi ve cep telefonlarının koordinat tespit etmede sağladığı kolaylıklar aracılığıyla hızlı bir biçimde tespit edilip yakalanması izleme teknolojilerinin ne seviyeye ulaştığının göstergesidir.

Sınır Aşmanın Halleri

Görüldüğü gibi devletler giderek artan bir biçimde hem ulusal alan içindeki, hem de sınır aşan nitelikteki insan hareketliliğini kontrol edebilmek için büyük gayret göstermektedir. Sınır aşan nitelikteki insan hareketliliğine dair iki temel kategoriden söz etmek mümkündür. Birinci grupta turizm, ticaret, kültür, sanat, bilim, eğitim gibi amaçlarla kısa süreli seyahat eden ve seyahatinin sonunda vatandaşı olduğu ya da daimi ikametgahının bulunduğu ülkeye dönecek kişiler yer alır. İkinci grupta ise bir başka ülkeye yerleşmek ve uzun süre kalmak amacıyla giden kişiler yer alır. Vize uygulamaları ilk iş olarak her iki kategorideki insan hareketlerini durdurmaya yöneliktir. Yani insanlar kimlik ve vatandaşlık durumlarını gösteren belgeler olan pasaportlarıyla bir ülkeden diğerine sınır kapılarına gitmek ve bu belgeyi göstermek suretiyle giremez hale gelirler. Daha sonra tesis edilen bir izin sistemi ile bu ülkelere gitmek isteyen kişiler o ülkelerin kendi ülkelerindeki temsilciliği olan büyükelçiliklere ya da konsolosluklara başvururlar. Konsoloslukların yaptığı şey aslında kişilerin bildirdikleri seyahat amacı ile niyetleri

arasında bir farklılık olup olmadığını tespit etmektir. Eğer bildirilen seyahat gerekçesi izin verilen seyahat talepleri arasındaysa ve niyet konusunda bir şüphe yoksa konsolosluk seyahat talebinde bulunan kişinin pasaportuna o ülkeye girişinde bir sorun olmadığına dair bir mühür basar. Eğer kişinin seyahat talebi izin verilen kategorilerin dışındaysa ya da kişinin beyanı ile niyeti arasında bir uyumsuzluk olduğu tespit edilirse bu kişilerin vize talebi reddedilir ve kişiler izlenen kişiler listesine alınır. Bu bürokratik işlem ve ona dayalı oluşturulan kayıt sistemi ile ülkeye girişler denetim altına alınır. Vize ile engellenmeye çalışılan yukarıda belirttiğimiz ikinci grup seyahatlerdir. Daha önce belirtilen gerekçelerle artık batılı ülkeler batılı olmayan ülkelere göçmen kategorisinde insan kabul etmek istememektedir. Vize bu ülkelere olan göçü engellemeye yönelik geliştirilmiş bir uygulamadır. Örneğin bir İskandinav ülkesine gidecek kişilerin vize başvurularında, o ülkede ailesinden birilerinin mevcut olması, bu kişilerin daha dikkatli bir incelemeye tâbi tutulmasına yol açmaktadır. Bu ülkenin temsilciliklerine yapılacak vize başvurularında kayıtlı nüfus örneği talep edilmektedir. Bunun nedeni o kişinin söz konusu ülkede beyan etmediği bir aile üyesinin olup olmadığının kontrol edilmesidir. Ya da örneğin bir Batı Avrupa ülkesi diplomatik misyonundan kişilerle yapılan mülakatta vize: “yasadışı göç, suçluların ülkeye girmesi gibi olumsuz fenomenlerin önlenmesi için geliştirilmiş bir prosedür” olarak tanımlanmıştır. Aynı görüşmede, bu tür giriş denemelerinin oranının çok düşük olduğu bu nedenle vizenin turizm ve iş ilişkilerini engellemeyecek bir uygulama olması için kolaylaştırılmaya çalışıldığı da belirtilmiştir (Doğan, 2008).

Öncelikli olarak göçü engelleme maksadıyla ortaya çıkan ve 11 Eylül sonrasında güvenlik boyutunun eklenmesi ile daha da katı bir hale gelen vize uygulamaları sadece seyahat edip daha sonra geri dönmek isteyen çok sayıda insanı engellemekte, onların önüne bir dizi mali, zamanla ilgili ve uluslararası ilişkilerini etkileyecek ek yükler bindirmektedir. Vize nedeniyle yapılamayan seyahatlerin fırsat maliyetinin,

göçün yarattığı reel maliyetle karşılaştırılması oldukça zor gibi görünmektedir. Fakat göçü engellemeye odaklı siyasetler geliştirilirken bu yönde bir kaygının da gündeme getirilmesi oldukça önemlidir.

Göçü önlemeye yönelik geliştirilen vize sistemine paralel olarak bu engelleri aşmayı amaçlayan yasadışı faaliyetler de gelişmektedir. Günümüzde küresel düzeyde işleyen ve çeşitli yasadışı yöntemlerle göç etmek isteyen insanları gitmek istedikleri ülkelere taşıma üzerine kurulu bir insan kaçakçılığı sistemi türemiştir. Yasal olarak göçüne izin verilmeyen insanlar, çeşitli insan kaçakçıları ile kendi bütçeleri için çok büyük ücretler karşılığı anlaşarak amaçlarına ulaşmaya çalışmaktadır. İnsan kaçakçılığı pazarı çok büyük yasadışı rantın dolaşımında olduğu ve insanların acı çektiği, kandırıldığı, ölüme ve açlığa terk edildiği bir alandır (İçduygu, 2003, 2004). Her yıl Ege Denizi'nde, Yunanistan'a yasadışı yollarla geçmeye çalışan insanların teknelerinin batması sonucu boğulduğu haberleriyle gündemimize taşınan bu sektörün gerçek boyutlarını kimse tam olarak bilmiyor. Biz sadece yakalananları ve ölenlerin bir kısmını medya aracılığı ile öğreniyoruz. Gerçek rakamların ise çok daha büyük olduğu ifade ediliyor.

Vize-Göç İlişkisi

Göç ile ilgili yazın oldukça kapsamlıdır. Göç yazını içinde seyahat kısıtlamalarına ve bunların göçün biçimi ve türleri üzerindeki etkilerine dair de gelişmiş bir yazın vardır. Bununla birlikte vize uygulamalarının göç amacı dışındaki seyahatler üzerine etkilerine ve vizenin küreselleşme fenomenini nasıl etkilediğine dair yazılanlar görece çok dardır. Bunun en önemli nedenlerinden biri göç çalışmalarını destekleyen hükümet ve diğer kaynaklı araştırma fonlarının daha çok göç alan ülke merkezli olmasıdır. Göç alan ülkelerin vatandaşlarının önünde ciddi seyahat kısıtlamaları olmadığı için ve vize uygulamaları sayesinde batılı ülkelere seçilmiş, mali olarak güçlü ve katkısı verimliliği yüksek maliyeti dü-

şük kişilerin gelmesine izin verildiğinden alternatif maliyetlerin düşük olduğuna dair zımni kabule dayalı olarak, göç amacı gütmeyen kişilerin seyahat kısıtları üzerinde fazla durulmamıştır. Bu alanda yapılan çalışmalara fazla kaynak ayrılmamıştır. Fakat bu durum değişmektedir. Öncelikle göç literatüründe göç veren ülkelerin ve o ülkelerin insanlarını merkeze alan bilimsel çalışmaların sayısı artmaktadır (Erder 2003; Kirişçi 2003; İçduygu 2004). Bu çalışmalara ek olarak seyahat engelleri nedeni ile bir dizi ek maliyeti yüklenmek zorunda olan ve eşitsiz rekabet olgusunu tecrübe eden işadamları ve bilim adamları konu ile ilgili olarak seslerini yükseltmekte ve rahatsızlıklarını çeşitli ortamlarda farklı araçlarla dile getirmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi göç politikalarının bir uzantısı olan vize uygulamalarının niteliği, insanların göç etme biçimini, kimlerin göç edebilip kimlerin edemeyeceğini, göç edilen hedef ülkeleri, nereye ne kadar göç edilebileceğini etkilemektedir. 1980’lerde yaygınlaşmaya başlayan göç uygulamaları önce iktisadi amaçlı göçü önlemeye yönelikti. Bu dönemde siyasal iltica amacı taşıyan göç taleplerine olumlu bakılıyordu. Bu politika 1980’lerde ve 90’ların başına kadar ki dönemde insanların politik gerekçelerle ve iltica mekanizmasını kullanarak göç etmeye çalıştığı düşüncesinin yaygın kabul görmeye başlaması ile birlikte değişime uğradı. Aslında ekonomik gerekçeleri olan fakat o kanal açık olmadığı için iltica kanalını kullanarak göç etmek isteyen insanların sayısında bir patlama olduğuna dair yaygın inanış bu dönemde siyasi mültecilerin büyük acılar çekmesine neden olan katı politikalara yol verdi. Oysa Soğuk Savaş’ın bittiği bu dönemde ortaya çıkan iç karışıklıklar ve istikrarsızlıklar nedeniyle siyasi gerekçelerle göç etmek durumunda kalan insanların sayısında büyük bir artış ortaya çıkmıştı.

İlticanın bir göç aracı olarak fazlaca tüketilmeye başlandığı algısı yaygınlaşınca bu alanda uygulamalar sıkılaştırıldı. Batılı ülkeler ilticacı sayısındaki artış nedeniyle sınır rejimlerini daha kısıtlayıcı hale getirdiler (Weiner ve Münz, 1997). İzleyen dönemde görece daha kolay yol alınan aile birleş-

meleri kanalı araçsallaştırıldı. Bu kanal yasalarda öngörülen kabul edilebilir sayılan yolların dışında iki şekilde tüketildi. Birincisi göç edilmeye çalışılan ülkelerin kadınları ile gerçekleştirilen para karşılığı anlaşmalı sahte evlilikler, diğer yöntem ise ana vatandan kişilerin göç amaçlı olarak batılı ülkelerdeki akrabaları ve hemşerileri ile yaptığı evlilikler. Bu evlilikler ithal damat ve ithal gelin fenomeninin de ortaya çıkmasına yol açtı. Göç için bu kanalların sınırlarının zorlanmaya başlaması ile birlikte uygulamada yine bir değişikliğe gidildiğini görüyoruz. Artık evlilik yolu ile göç edebilmek için gidilecek ülkenin dilini ve kültürünü bilme şartı aranıyor. İnsanlar aile birleşmesi izni alabilmek için dil sınavlarına girmek zorunda kalıyorlar ve bu sınavlarda başarı oranının çok düşük olduğu rapor ediliyor.

Görüldüğü gibi yasal göç kanalları giderek daraltılıyor. Bu durum göç etme konusunda kararlı olan insanları yasal olmayan yöntemlerle göçe yönlendiriyor. Bunun da en kolay yolu o ülkelere yasal bir gerekçe ile gidip daha sonra orada kayıplara karışmak ve görünmez olmak. Göç alan ülkeler de bu durumun farkında olduklarından vize uygulamalarını giderek daha da sıkılaştırıyorlar.

Göçü engellemek amacıyla uygulamaların sıkılaştırılması göç amacı gütmeyen insanların hareketliliğini engellemektedir. Ticaret, kültürel etkileşim, turistik seyahat, bilimsel işbirliği, sanatsal etkileşim kanalları daraltılmaktadır. Batılı ülkelerin göç korkuları nedeni ile vize veren birimlerin odaklandığı, başarılarının ve başarısızlıkların üzerinden ölçüldüğü asıl ürün giriş izni anlamına gelen vize değil, girişi engelleyen ret mührü olmaktadır. Amaç öncelikle göçü engelmektir (Salter, 2006:177), diğer amaçlarla etkileşimi artırmak ikincil kaygıdır. Bu odaklanma göç dışı nedenlerle seyahat etmek isteyenler için bir dizi ek maliyet yaratmaktadır. İnsanlar daha pahalı, çok önceden planlanmış seyahatler yapmaya zorlanmaktadır. Bu da seyahat elastikiyetini azaltmaktadır. Ayrıca örneğin bilimsel, sanatsal ve ticari geziler için vize başvurusu sırasında istenen belgeler bu ilişkileri asimetrik bir hale getirmektedir. Örneğin Türkiyeli bir

tüccar, bilim adamı ya da sanayici vize uygulayan ülkelerdeki bir muhatabını ziyaret edebilmek için o kişiden bir davet mektubu almak zorundadır. Bu zorunluluk pratik olarak çok büyük sorunlar yaratmamakla birlikte ilişkinin asimetrik ve baştan eşitsiz olması durumunu doğurmaktadır.

Vize uygulamalarını göç yazını içinden ya da küreselleşme çerçevesinden okumak ve değerlendirmek mümkündür. Ve yazının başından beri çok kabaca bu çerçevelere işaret etmeye çalıştım. Yazının bu bölümünde bir başka çerçeveyi işe koşmaya çalışacağım. Bu da Türkiye-Avrupa Birliği ilişkileri ve bu ilişki sistematığında vize uygulamalarının yeri ve önemidir.

Türkiye-AB İlişkileri, Gümrük Birliği Uygulaması ve Vize

Bu yazının yazıldığı dönemde Türkiye Avrupa Birliği ile ucu açık ve konjonktür itibariyle pek umut vermeyen bir müzakere sürecini tecrübe ediyor. Bu sürecin en önemli özelliklerinden biri de Türkiye'nin Avrupa Birliği ile bir Gümrük Birliği Anlaşmasını 1995 tarihi itibariyle imzalamış ve 1 Ocak 1996 tarihinden beri de uyguluyor olması.

AB hukukçularına göre bu süreçte Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına, Katma Protokol'de ve Ankara Anlaşması'nda (1963) çizilen çerçeveye göre vize uygulanmaması gerekiyor.² Bununla birlikte 1980 tarihinde Federal Almanya'nın tek taraflı olarak aldığı bir kararla Türk vatandaşlarının bu ülkeye seyahatlerinde vize zorunluluğu getirilmiş durumda. Dönemin Almanya Dışişleri Bakanı Hans Dietrich Genscher daha sonra diğer Avrupa Devletlerini de ikna ederek uygu-

² Katma Protokol'ün 41. maddesinin 1. paragrafı "Türk vatandaşlarına bu protokolün yürürlüğe girdiği tarihten başlamak üzere hizmet sunumu ve iş kurma bakımından yeni kısıtlamalar getirilmesi yasaklanmıştır" demektedir. Vize uygulaması 5 Ekim 1980 tarihinde Almanya tarafından başlatılmıştır. Söz konusu uygulama Katma Protokol'deki hükme aykırıdır. Söz konusu aykırılık Avrupa Toplulukları Adalet Divanı tarafından da tespit edilmiştir. Vize hükümlerinin Avrupa Birliği Hukuku İçinde Değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. (Aksoy, 8-18; 2007)

lamayı yaygınlaştırmış ve neticesinde tüm Avrupa Birliği üyeleri Türkiye'ye vize uygulamasını başlatmıştır.

Türkiye AB ile bir ortaklık anlaşması imzalamamış ve daha ileri giderek Gümrük Birliği tesis etmemiş olsaydı, Türk vatandaşlarına yönelik vize uygulamaları çok da yadırganmazdı. Fakat yürütülmekte olan Gümrük Birliği ve yürürlükteki ortaklık anlaşması ve onun uzantısı olan katma protokol ile vize uygulamaları büyük bir tezat teşkil ediyor.

AB ile Gümrük Birliği Anlaşması sadece sanayi mallarını kapsıyor. Hizmetler ve tarım ürünleri bu çerçevenin henüz içinde değil. Hizmetler için görüşmeler devam ediyor. Gümrük birliğinin en önemli amacı aslında pazarı herkes için eşit, öngörülebilir koşullarda birleştirmektir. Ticari aktörler serbest piyasa koşullarında bilinen kurallara göre eşit şekilde rekabet ederler ve pazar paylarını artırmaya çalışırlar. Gümrük Birliğinde Pazar içinde mallar serbestçe dolaşır. Sermaye serbestçe dolaşır. Hizmetlerin ve emeğin de serbestçe dolaşması öngörülür.

Oysa Türkiye ile AB arasındaki gümrük birliğine baktığımızda sadece malların ve sermayenin serbestçe dolaştığını, tarım ürünlerinin, hizmetlerin ve insanların serbestçe dolaşımının karşılıklı olarak engellendiğini ve insanların seyahatinin ise vize uygulamaları nedeniyle tek taraflı olarak AB ülkelerince kısıtlandığını görüyoruz. İşte tam da bu tek taraflı engelleme durumu ilişkinin sürdürülebilirliğinin önündeki en büyük engellerden birini oluşturuyor. Yukarıda değinildiği üzere hukuki açıdan bakıldığında anlaşmaların ve pratiğin özüne aykırı görünen vize uygulaması, AB ülkeleri ve komisyon tarafından daha çok siyasi bir mesele olarak değerlendiriliyor. Komisyon ve AB üyesi ülkeler Türk hükümetleri ile bu meseleyi tartışmaya bile yanaşmıyorlar ve vizeyi tek taraflı egemenlik haklarının doğal bir parçası olarak değerlendiriyorlar.

Hükümetler seviyesinde kolayca müzakere edilebilen bir konu olmamakla birlikte vize meselesi, AB ile Türkiye arasındaki Gümrük Birliği'nin ve tam üyeliği hedefleyen ortaklık

anlaşmasının ruhuna aykırı bir uygulama. Pratikte göç amacı taşımayan seyahatlerin bu kadar katı ve keyfi bir biçimde kısıtlanması Gümrük Birliği'ni ve Türkiye ile AB arasındaki ortaklığı sürdürülebilir olmaktan uzaklaştırıyor.

Gümrük Birliği'ne ek olarak katılım sürecinde Türkiye'nin Erasmus, Avrupa Araştırma Alanı için Çerçeve Anlaşmalar gibi bir dizi AB programından istifade etmesine olanak tanınmıştır. Fakat bu programlardan yararlanma konusunda da vize uygulamaları büyük bir engel yaratmaktadır. Örneğin bir akademisyenin, sanatçının ya da öğrencinin bu programlardan yararlanabilmesi için ciddi bir vize maratonunu geçmesi beklenmektedir. Oysa ters taraftan bakıldığında hiç değilse üç aya kadarki kısa ziyaretlerde AB üyesi ülke vatandaşlarına herhangi bir kısıtlama uygulanmamaktadır ve uygulanmamalıdır da.

Günümüzde AB ile olan ilişkilerde vize önemli bir sorun halini almıştır. Bu sorun öncelikli olarak çeşitli işadamları örgütleri tarafından izlenmekte ve gündemde tutulmaya çalışılmaktadır. Ankara Ticaret Odası ve İstanbul Ticaret Odası, İktisadi Kalkınma Vakfı (İKV) gibi kuruluşlar konuyla ilgili toplantılar düzenlemekte ve raporlar yayınlamaktadırlar. Bu kurumsal çabalara ek olarak internet ortamında vize uygulamaları nedeniyle mağdur olmuş ya da uğradığı kötü ve küçük düşürücü muameleler nedeniyle kızgınlık hissi içinde olan insanların oluşturduğu web siteleri ve çeşitli web portalları üzerinde bilgi ve hissiyat paylaşımı örnekleri gideerek artmaktadır. Konunun görünür olduğu bir başka ortamda çeşitli gazetecilerin, işadamlarının, bilim adamlarının ve edebiyatçıların vizeye dair kendi kötü deneyimlerini gazete sütunlarından keskin bazen milliyetçi, bazen de Marksist ve batı/emperyalizm karşıtı bir dille anlatmalarındır. Bu yazılar kısa dönemde çok etkili olmakla birlikte "siz bana nasıl vize vermezsiniz" tonunun ötesine geçememekte örneğin bir örgütlü aydın ya da elit hareketi olmayı bile tasavvur edememektedirler. Bu tür kızgınlık metinleri batılı ülke konsoloslukların usta diplomatları tarafından, genellikle söz konusu

etkili kişilere (bu kişiler ne kadar etkili olduklarını gösterdikten sonra) vize temin edilerek yatıştırılmaktadır.

Vize ile ilgili önemli bir başka mesele de devlet memurlarının sahip oldukları özel pasaportlar vasıtasıyla birçok Avrupa ülkesinde vize muafiyetine tâbi olmasıdır. Bu durum söz konusu etkili bürokratlar ve siyasetçiler açısından konunun kişisel ilgi alanlarına girmemesi sonucunu doğurmaktadır. Dışişleri Bakanlığı da konu ile ilgili olarak kapsamlı ve etkili bir siyasa geliştirememektedir. Bakanlık konuyu egemen devletlerin en önemli egemenlik alanlarından biri olarak görmektedir. Bu nedenle onlar için ülkelerin kendi çıkar algılamaları doğrultusunda sınırlarından kimin gireceğine ya da kimin girmeyeceğine dair karar vermeleri doğal ve beklenen bir durumdur. Örneğin Türkiye turizm gelirlerini artırmak istediğinden ya vize uygulamamakta ya da müteakıbiyet çerçevesinde vize uygulama kararı almışsa bunu sınırda küçük bir ücret karşılığı alınan bir onay damgası basitliğinde halledebilmektedir. Bu tamamen egemen ulus devletin karar vereceği bir konudur ve kimseyi bu alana dahil etmek istemez. Oysa AB ülkeleri göç kaygısıyla bu konuda daha sıkı politikalar uygulamaktadır. Elbette Ankara Anlaşması ve Katma Protokol çerçevesinde ve Gümrük Birliği Anlaşması'nın doğal bir sonucu olarak Türk vatandaşlarının seyahatleri engellenmemelidir.³

Bununla birlikte konu diplomatik müzakerelere geldi mi Türk Dışişleri Bakanlığı ve hükümetler sonuç almayı ummadıkları bu meseleyi üzerinden pazarlık yapabilecekleri bir müzakere kalemi olarak görebilmektedir. Örneğin Mesut

³ Dışişleri Bakanlığının "Batılı ülkelerin vize uygulamaları" nedeniyle yaşanan sıkıntılar konusundaki tutumu, Bakanlık Konsolosluk, Hukuk ve Emlak Genel Müdürlüğü'nün 26.04.1996 tarih ve KOGY/IV-548 sayılı yazısında oldukça net bir biçimde ifade edilmiştir. Söz konusu yazı için bkz. (TBMM Tutanak Dergisi, 7.5.1996). Dışişleri Bakanı Ali Babacan'ın Batılı ülkelerin vize uygulamalarına dair Bakanlık tutumunu yansıtan 29 Aralık 2004 tarihli konuşması da söz konusu tutumun 1996-2004 yılları arasında büyük bir değişim geçirmediğini göstermektedir. Ali Babacan'ın konuşması için bkz. TBMM Genel Kurul Tutanağı, 29.12.2004).

Yılmaz'ın AB'nin Lüksemburg Zirvesi öncesinde Alman Şansölyesi Helmut Kohl'ün desteğini alabilmek için hukuki dolaşım hakkında ısrar etmekten vazgeçtiğini biliyoruz.⁴ Benzer bir tutumu 1986 yılında Başbakan Turgut Özal (Sami Kohen, 1997) ve 2003 yılında Tayip Erdoğan'ın da gösterdiğini biliyoruz (Yalçın Doğan, 2003).

Türkiye Cumhuriyeti hükümetleri açısından da vatandaşların seyahat etmelerinin önünün açılması yönünde kararlı bir tutum gözlenmemektedir. Örneğin yurtdışına çıkan vatandaşlardan yakın döneme kadar 70 YTL çıkış fonu alınıyordu. Bugün bu rakam 15 YTL'ye düşürülmüştür. Vatandaşlara kısa dönemli pasaportlar verilmektedir ve pasaport için alınan harçların miktarı oldukça yüksektir. Devlet halen yurtdışı seyahatini bir lüks olarak değerlendirmektedir ve bunu vergilendirmeye çalışmaktadır. 1970li yıllarda yaşanan döviz sıkıntılarının ve devletin vergi gelirlerini artırma konusundaki kaygılarının devamı olan bu politikalar vatandaşların seyahatlerini doğrudan doğruya kısıtlamaktadır.

Yani kişilerin serbestçe seyahat edebilmelerinin önündeki tek engel yabancı ülkelerin vize uygulamaları değildir. Türkiye Cumhuriyeti hükümetlerinin yurtdışı çıkış harcı ve pasaport politikaları da seyahati teşvik etmekten uzaktır. İnsanlar küreselleştiği iddia edilen dünyada bir kez daha seyahatlerinin önüne engeller getirilerek durduruluyor. Ve üstelik bu engeller tek yönlü. Yani vize uygulamaları ve pasaport politikaları aslında yen bir tür kolonyal ilişkiyi yeniden üretiyor. 19.yüzyılın ülkeler arasında varolan asimetrisi bugün yeni ve inceltilmiş araçlarla sürdürülüyor.

Sonuç

Vize uygulamaları bugünkü biçimiyle sürdürülebilir midir? Bu sorunun kolay bir yanıtı yok. Fakat çok kaba bir analizle bunun sürdürülebilir olmadığını söyleyebiliriz. Bu-

⁴ Başbakan Mesut Yılmaz'ın 1 Ekim 1997 tarihli TBMM Grup Toplantısında yaptığı konuşma.

gün insanların seyahatlerini ve hatta göçlerini engelleyen batılı ülkelerden serbestçe uzaklaşan sermaye, işçi ücretlerinin daha düşük olduğu ülkelere göç ediyor. Buralarda yatırım yapıyor. Kazandığı paraların bir kısmını batıdaki finans merkezlerine gönderiyor ve para buradan tekrar dünyaya yayılıyor. Batıda moda, sinema, kültür, bilim, teknoloji, eğitim, sağlık ve finans hizmetleri yeniden üretiliyor. Hizmet sektörü büyüyor ve hatta şişiyor. Elbette bunun da bazı sınırları var. İşte bu sınırlara yaklaşıldığında batıdaki refah devletinin ve refah adalarının zorlanmaya başladığını görüyoruz. Avrupalı alt ve orta sınıflar bu yaşananlardan en çok zarar görenler. Onlar kendilerini koruyabilmek için kısa dönemli stratejilere bel bağlamış durumdalar. Kimse meseleyi küresel okumuyor. Hiçbir hükümet orta vadeli bir strateji benimsemeyi gerektiren düzenlemelere yanaşacak kamuoyu desteğini ve kaynak aktarımını temin edemiyor. Böylesi bir konjonktürde alt ve orta sınıflar daha da artan bir biçimde popülist ve yabancı düşmanı siyasalar ve söylemlerle oy alan partileri destekliyorlar. Bu insanlar için küresel kimliği ve evsafı tespit edilemeyen bir düşman çok fazla bir şey ifade etmiyor ve gerçekliği zayıf, tıpkı küresel ısınma fenomeni gibi, o nedenle kendi işlerini ellerinden aldığı iddia edilen, yabancı bir ülkede kültürel kimliklerini sürdürmeye çalışan ve bu nedenle farklı görülen göçmenlere karşı bir öfke ve düşmanlık siyasetine teslim olmaya doğru yaklaşıyorlar.

Popülizm ve yabancı düşmanlığına özellikle göçmen nüfusu kritik bir büyüklüğe ulaşmış ülkelerde gözleniyor (Castles ve Miller, 1993) Neyse ki batı sadece yabancı düşmanı ve sığ görüşlü politikacılardan mürekkep değil. Halen makul politika önerileri duyuluyor. Ama batıda kimse bu vize uygulamalarını sorgulayacak ve bu sorgulamanın sonucunda daha makul sınır politikaları benimseyecek popüler desteği mobilize edecek güce sahip görünmüyor. Bu siyasalarda daha da daralma olmasını bekleyebiliriz.

Böylesi bir karamsar tablonun ardından Avrupa Birliği'nin geri kabul anlaşmaları karşılığında vize uygulamalarını hafiflettiğini de eklemek gerek. Örneğin Rusya, Ukrayna

ve birçok eski Yugoslavya'dan kopan Balkan ülkesi böylesi bir çerçevenin içine girdi. Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı ise elindeki belki de tek ve en önemli kozlardan biri olan bu alanda bir taviz vermek istemiyor. Türkiye hükümetleri için AB'ye Türkiye'yi üye olarak kabul etmemesi durumunda ödeyebileceği maliyetleri hatırlatması açısından bu geri kabul anlaşmasının yapılmaması gerekiyor. Türkiye böylesi bir anlaşmayı imzalarsa, Türkiye çıkışlı tüm yasadışı yollardan AB'de kalmayı amaçlayan insanları yakalandıklarında geri kabul etmek zorunda kalacak. Eğer bu anlaşma da imzalanırsa Türkiye tam olarak bir imtiyazlı ortaklığın parçası olacak ve Türkiye'nin Ukrayna ya da Rusya'dan bir farkı da kalmayacak.

Yazıyı oldukça çarpıcı bazı istatistiklere vurgu yaparak sona erdireceğim. Batılı ülkelerin vize uygulamaları insan hareketlerini etkiliyor. Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre yurt dışına çıkan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının oranı 2003-2007 yılları arasında %45 oranında arttı (TÜİK, 2003, 2008). Görüldüğü üzere Türklerin bu dönemdeki seyahatlerindeki artışın yüzdesi oldukça yüksektir. Bu süre içerisinde 15'ler Avrupa'sına giden Türklerin oranındaki artış %48'dir. Bu oran toplam seyahat eden Türklerin sayısındaki artış oranının sadece 3 puan üzerindedir. AB bilindiği gibi 2004 yılında 10 yeni ülkeye, 2007'de de Bulgaristan ve Romanya'ya genişledi. Genişleme öncesi verileri de dikkate aldığımızda karşılaştırma yaptığımız dönemde AB25'e giden Türklerin oranının %35 arttığını görüyoruz. AB25'e gidenlerdeki artış oranı ortalama artış oranının 10 puan altındadır.

Bu dönemde, AB25 dışındaki ülkelere giden Türklerin oranı %53,8 oranında arttı. Bu artış oranı ortalamanın 8,8 puan üzerindedir ve bize söz konusu dönemde yurtdışına çıkan Türklerin oranındaki artışın önemli bir kısmının AB25 dışındaki ülkelere giden Türklerden kaynaklandığını gösterir. Bu dönemde giderek artan sayıda Türkiye Cumhuriyeti vatandaşının eski Sovyet Cumhuriyetlerine, İran'a ve Ortadoğu'daki Arap ülkelerine seyahat ettiğini görüyoruz.

AB verilerine döner ve bu verileri ülke bazında ele alırsak, Almanya'ya gidenlerin artışında AB15 ortalamasına göre 7 puanlık bir azalmanın; Hollanda'ya gidenlerin artışında AB15 ortalamasına göre 40 puanlık bir azalmanın; İtalya'ya gidenlerin artışında da AB15 ortalamasına göre 32 puanlık bir azalmanın olduğunu söyleyebiliriz. İsveç'e gidenlerin sayısı ise bu dönemde yarı yarıya azalmış ve 8406'dan 4147'ye düşmüştür. Buna mukabil Avusturya, Belçika, Danimarka, İngiltere, İspanya ve Yunanistan'a gidenlerdeki artış oranının AB15 ortalamasının üzerinde gerçekleştiğini görüyoruz. AB25'e gidenlerdeki artış oranının, tüm yurtdışına gidenlerdeki artışı gösteren ortalama değer altına düşüşünün en önemli nedeni ise 2004 ve 2007 genişlemesi ile birlikte Birliğe üye olan 17 yeni ülkenin, Türkiye'ye yönelik vize uygulamalarını AB komisyonunun kontrolünde daha da sıkılaştırmalarıdır.

Son olarak 2007 verilerine göre Türklerin AB25'te hangi ülkelere daha çok gittiğine bakalım. Bulgaristan (786.262), Yunanistan (322.475), Almanya (447.318), Fransa (93.226), İtalya (90.010). Türkler, Bulgaristan ve Almanya'ya daha çok yakınlarını ziyarete; Fransa, Yunanistan ve İtalya'ya ise daha çok turizm ve ticaret amacıyla gidiyorlar. Almanya için yakın ziyareti kategorisini, yine oldukça büyük bir ticaret kategorisinin izlediğini de belirtmekte fayda var.

Sonuç olarak 2003 yılına göre yurtdışına seyahat eden Türklerin sayısının %45 arttığını ve bu yüksek artış oranına yol açan yeni ziyaretlerin daha büyük bir oranda AB25 dışındaki ülkelere yapıldığını söyleyebiliriz. AB15, Türklerin seyahat sayısının artış oranından ancak eskiden olduğu kadar pay alabiliyor. AB25 ise eskiden olduğundan 10 puan düşük bir pay alabiliyor. Bu durumun ilk akla gelen nedeni, AB'ye giriş için katı vize koşullarının olması buna mukabil diğer ülkelere girişteki vize koşullarının görece daha gevşek olmasıdır. Yani sonuç olarak artık Türkler AB'yi girilmesi zor bir kale olarak görüyor diyebiliriz.

Türkiye İkametli Yurtdışına Giden Vatandaşlarımızın Ükelere Göre Dağılımı ve Karşılaştırması

Gidilen Ülke	2003 Rakamları	2007 Rakamları	% Artış
Ülke	Seyahat Eden Kişi	Seyahat Eden Kişi	
Toplam	3.414.845	4.956.069	45
Almanya	316.587	447.318	41
Avusturya	38.542	67.952	76
Belçika	20.236	38.649	91
Danimarka	7.555	13.456	78
Finlandiya	1.717	655	-62
Fransa	55.857	93.226	67
Hollanda	48.056	51.822	8
İngiltere	37.682	67.920	80
İrlanda*	989		
İspanya	21.388	48.052	125
İsveç	8.406	4.147	-51
İtalya	77.485	90.010	16
Lüksemburg	3.567	495	-86
Portekiz	20.542	3.271	-84
Yunanistan	183.267	322.475	76
EU 15	841.876	1.249.448	48
Bulgaristan	637.825	786.262	23
Çek Cumhuriyeti	5.944	8.487	43
Estonya	311	618	99
Letonya*	1.407		
Macaristan	12.446	11.362	-9
Polonya	3.860	19.142	396
Romanya	70.415	49.825	-29
Slovakya	1.073	1.274	19
Slovenya	2.179	1.929	-11
Litvanya*		2.547	
Malta*			
Kıbrıs Rum Kesimi*			
AB 27-AB15	735.461	881.446	20

AB Genel Toplam	1.577.337	2.130.894	35
AB Dışındakiler	1.837.508	2.825.175	53,8

* İrlanda ve Letonya için 2007 verisi; Litvanya için 2003 verisi; Kıbrıs Rum Kesimi ve Malta için hem 2003 hem de 2008 verileri mevcut değildir.

Kaynakça

- Aksoy, Murat Uğur (2007) *Türk Vatandaşlarının AB Ülkelerinde İş Kurma ve Hizmet Sunma Serbestisi: Avrupa Hukuku Açısından Türk Vatandaşlarına Uygulanan Vize Alma Mecburiyetinin Değerlendirilmesi Raporu*, İktisadi Kalkınma Vakfı Yayınları No: 123.
- Castles, S. ve Miller, M. J. (1993) *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, Guilford Publications.
- Castles, Stephen ve Godula Kosack (1973) *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe*, Oxford University Press: London.
- Doğan, Erhan (2008) "Vize Uygulamalarının Türk Vatandaşlarının Seyahat Eğilimleri Üzerindeki Etkileri", MİREKOÇ projesi için yapılan mülakatlar.
- Doğan, Yalçın, *Hürriyet Gazetesi*, 05.09.2003.
- Erder, Sema (2003) *Irregular Migration and Trafficking in Women: The Case of Turkey*, IOM: Geneva.
- Faist, Thomas (2004) "The Migration-Security Nexus. International Migration and Security Before and After 9/11" *Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations*, 4/03. (Available at: www.bit.mah.se/MUEP)
- İçduygu, Ahmet (2003) "How Do Smuggling and Trafficking Operate via Irregular Border Crossing in the Middle East. Evidence from Fieldwork in Turkey" *International Migration*, 40(6) s.25-54.
- İçduygu, Ahmet (2004) "Demographic Mobility and Turkey: Migration Experiences and Government Responses" *Mediterranean Quarterly* 15(4) s.88-99.
- İçduygu, Ahmet (2004) "Transborder Crime between Turkey and Greece: Human Smuggling and Its Regional Consequences" *Journal of Southeast European and Black Sea Studies* 4(2) s. 294-314.
- Kirişçi, Kemal (2003) "Question of Asylum and Illegal Migration in European Union-Turkey Relations" *Turkish Studies*, 4 (1).
- Kohen, Sami, *Milliyet Gazetesi*, 03.10.1997.
- Salter, M.B. (2006) "The Global Visa Regime and the Political Technologies of the International Self: Borders, Bodies, Biopolitics", *Alternatives: Global, Local, Political*, 31 (2), s.167-189
- Sassen, Saskia (1988) *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*, Cambridge University Press: Cambridge.
- TBMM Genel Kurul Tutanağı, 22.Dönem 3.Yasama Yılı 44. Birleşim, 29.12.2004.
- TBMM Tutanak Dergisi, Cilt 5, Birleşim 48, 7.5.1996, www.tbmm.gov.tr.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) verileri 2003-2006.
- Weiner, Myron (1992-93) "Security, Stability, and International Migration" *International Security*, Vol.17, No:3, s.91-126.
- Weiner, Myron ve Rainer Münz (1997) "Migrants, Refugees and Foreign Policy: Prevention and Intervention Strategies" *Third World Quarterly*, Vol.18, No.1, s.25-51.

ULUSAŞIRILAŞMA VE MUTFAK*

Ebru B. YETİŞKİN**

Ulus devlet, yurttaşlar arasında dil, yurttaşlık bilgisi, eğitim, vatanseverlik gibi "ortak iletişim ortamları ve değerleri" yaratarak kendi tarihini ve varlığını kurar. Bu nedenle de kendisini fiziksel koordinatlarla belirleyen ve bir mekâna, *toposa* sahip ulus-devlet anlayışına dayanan geleneksel mutfaklardan bir alan (*space*) olarak bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Ulus-devlet ile ulusal mutfaklar arasında temsili bir ilişkinin varlığı ön kabulü ile kurallar (*nomos*) ve ritüeller üzerinden işleyen bir karşılıklı ilişki, bu alanın sürekliliğini sağlamaktadır; çünkü "ulusçu bir proje biçimindeki siyaset, modern mutfakların da başlıca biçimlendiricisidir... Ulusal kültürün yüzyıllar boyunca kesintiye uğramadan sürdürüldüğü gösterilmelidir" (Zubaida, 2000: 9). Dahası "mutfak ile ilgili etkinliklerin toplumsal olarak inşa edildiği" ileri sürülmektedir (Lu ve Fine, 1995: 553). Bu çalışmada ise bir alan olarak ifade edilen ulusal mutfak anlayışından sapmanın yarattığı kuramsal ve toplumsal tekinsizliğe odaklanılacaktır.

Bireylerin gündelik pratikleri, ulusal yahut geleneksel tatların tekrarından ziyade günümüz kent koşullarında giderek çok katmanlı bir zamana ve mekâna yayılmaktadır. Bhabba (1990: 297-300), ulus fikrinin yahut alanının nasıl oluştuğunu açıklayabilmek amacıyla ikili bir zaman anlatısından bahseder ve ulusun ikili anlatısal bir "hareket" olarak farklı söylemler içinde kurgulandığını vurgular. Bir

* Bu çalışma Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bölümü'nde hazırlanan "(B)ağsal Düşünce: Gündelik Pratikler Üzerinden Toplumbilimin Sorunsallaştırılması" başlıklı doktora tez çalışmasından yola çıkarak hazırlanmıştır.

** İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

başka ifadeyle Bhabba, ulusun milliyetçi pedagoji için yalnızca tarihsel bir 'nesne' olmakla kalmayıp, ulus-devletin aynı zamanda karmaşık retoriksel stratejiler üzerinden kışkırttığı, konudan konuya atlayan ve anlamsal açıklamalar içinde yeniden üretilen 'özne'ler olduğunu ileri sürmektedir. Aslında Bhabba'nın karmaşık retoriksel stratejiler olarak vurguladığı konudan konuya atlama meselesi, gerek kapitalizmin tüketim aracılığı ile gerçekleştirdiği eklektizme gerekse sürekli yer değiştiren, sabit olmayan, dinamik bir sürece işaret etmektedir. Özne/nesne ikiliğine gönderme yapan bu açıklama, aynı zamanda hem özneyi hem de nesneyi aşan ve birbiriyle eşzamanlı işleyen bir makineye de işaret etmiş olur. Buna göre ortak değerlere, ritüellere, kültüre sahip homojen ulus devlet anlayışının karşısında sürekli yer değiştiren, türdeş olmayan dillere, kültürlere, geleneklere, ritüellere sahip 'hayali cemaatler'in varlığı ileri sürülmektedir ki bunlar Bhabba'ya (1995: 293) göre 'göçmenler ve kentliler'dir.

Vurgulanmak istenen, yemek gibi gündelik hayatın basit, sıradan ve bayağı mikro alanlarında bireyin kendisine dayatılan unsurlara direnmesi yahut bu unsurları benimseyerek kendini yeniden oluşturabilme potansiyeline sahip olması ya da içe bastırılanın yeniden gündeme gelmesi ise, bu husus bireyin toplumsallaşma süreci ile yakından ilintili gözükmemektedir. Dolayısıyla gündelik yaşam içinde yeniden üretilen özneler olarak ulus-devletin nasıl tüketildiği ve üretildiği, bilhassa göçmen ve kentlilerin yaşam alanlarında tartışılmaktadır. Özetle, bu çalışmanın odağı, daha kesin olarak, gündelik hayatın içinde anlaşılaştırılan ulus-devlet anlayışı ve ulusaşırılaşma ile bu anlayıştan sapmanın yarattığı tüketime, göçe ve hareketliliğe bağlı gelişmelerdir. Bu gelişmeler birbirinden bağımsız olmayan ve birlikte işleyen üç alt başlıkta değerlendirileceklerdir. Toplumbilim alanındaki kuramsal yaklaşımların yanı sıra gündelik pratikler sorunsallaştırılarak eleştirel bir yaklaşımla irdeleneceklerdir.

Gündelik hayatın içinde ulus-devletin ilerlemeye dayanan, lineer, resmi, bütünlükçü ve homojen söylemi bir yandan eğitim, ordu, medya, üniversite gibi kurumlar vasıtasıyla çoğaltılmaya devam ederken diğer yandan tüketim aracılığı ile heterojenleştirilerek, ulus-devlet tarihinde bir sapmaya neden olmaktadır. Bu sapma, ulus-aşırı sermayenin ulus-devlet sınırları içine girdiği alanda tüketim aracılığı ile öncelikle üst sınıf liberal entelektüeller tarafından deneyimlenmekte ve gündelik pratikler içinde atomize olmaktadır. Daha sonra medya, reklamlar, restoranlar, yemek kitapları, alışveriş merkezleri, yarışmalar, promosyon kampanyaları, gösteriler, festivaller ve internet blogları gibi mecralar aracılığı ile orta ve alt sınıflara yayılmaktadır. Yayılma, açıkça, tüketimin farklılaştırma aracı olarak kullanılması ile hayallerin, arzuların ve hazların doyuma ulaştırılması vaadi ile gerçekleşmektedir. Söz konusu sapmadan yola çıkarak oluşan kolektif bilinç değişiminin altında yatan temel neden ise, ulus-devlet, aydınlanma ve modernite anlatısı içinde dayatılan yaşam tarzı ve değerlerin reddedilmesi yahut sorgulanması ile su yüzüne çıkmaktadır. Ulus-devletin – ulus-devlet fikrinden sapma ile birlikte – nasıl üretildiği, tüketildiği ve yeniden üretildiği bireylerin gündelik pratikleri ile yakından ilgilidir. Örneğin, Lévi-Strauss (1963) öncelikle içsel/dışsal (yerel/egzotik yemekler), merkezi/çevresel (ana/eşlik eden ya da garnitür yiyecekler) yahut göze çarpan/dikkati çekmeyen (keskin tadı olan ağır/ mideye dokunmayan hafif yiyecekler) gibi ikili karşıtlıklar üzerinden İngiliz ve Fransız mutfaklarını karşılaştırarak iki kültür ve toplum arasındaki farklılıkları ortaya koymuştur. Ne var ki, bu çalışma açısından ilginç bulunan Lévi-Strauss'un daha sonra ulusal mutfak alanından sıyrılarak tarihsel açıdan birbirinden farklı olarak değerlendirilen toplumlara yönelmesi ile ortaya çıkar. Yemeklerin sınıflandırılmasını, hazırlanmasını ve birbiriyle uyumunu sağlayan kurallar ve konvansiyonları inceleyen Lévi-Strauss (1969), yemek pişirme ile ilgili yüzeysel kuralların bizzat kendilerinin daha derinde yer alan ve temeli teşkil eden yapıların tezahürleri olduğu varsayımını

esas almıştır. Bu kurallar, tıpkı dilin kuralları gibi, çözülüp anlaşıldığı zaman insan aklının ve insan toplumunun organizasyonu ve yapısı hakkında bilgi verecektir. İnsan düşüncesinin evrenselliğinin ham malzemeler ile pişmiş yiyecekler arasındaki ayrımı birleştirdiği kadar doğa ile kültür arasındaki ana ayrımı da kapsadığını tartışan Lévi-Strauss, ilkel ve uygar ikili karşıtlığı ile ayrımının geçersizliğini, tarihsel açıdan birbirinden kopuk olarak değerlendirilen toplumlar üzerine yaptığı analiz ile ortaya koymuştur.

Hâkim toplumbilim yaklaşımları açısından bakıldığında ise ulus-devlet nosyonu altındaki ulusal mutfak anlatısı kapsamında, ortak değerlerin ve normların paylaşımındaki parçalanmaya dayalı 'kuramsal bir kaygı' ön plana çıkmaktadır. Özetle, Durkheim, Parsons ve Merton'un toplumbilim yaklaşımları üzerinde temellenen hâkim toplumbilim yaklaşımlarına göre toplum, beden gibi bütünsel, birleşmiş ve organik bir sistem olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşımlarda tıpkı bedenin bir takım organlardan meydana geldiği ve her organın bedenin sağlığını muhafaza etmek ya da bedenin sürekliliğini sağlamak için kendine özgü ve vazgeçilmez işlevi olduğu gibi toplumun da bir takım yapılardan ve kurumlardan meydana geldiği, her unsurun toplumsal sistemin uyumunu ve devamlılığını sağladığı bakış açısı hâkimdir. Bu suretle, bileşenlerinin karmaşık karşılıklı ilişkileri ve bağımlılıkları sonucu ortaya çıkan toplum bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım temelini mikro-makro, birey-toplum, "ya o ya da bu" gibi ikili karşıtlıklar ve ayrımlar üzerine kurmakta ve tekillikleri yadsımaktadır. Günümüzde disiplinlere, bölümlere ve uzmanlık alanlarına bölünmüş olan bilim de bu tümleştirici anlayışa göre kurumsallaşmış ve ekonomi ile güçlü bağı olan güncel reel-politiğin gündelik hayata geçirilmesi açısından hayati bir işlevi üstlenmiştir. Ne var ki, bugün hem merkeze dayanan hem de çok merkezli ya da merkezsiz ilişkileri eş zamanlı olarak kullanan teknolojik ve ekonomik işleyiş, birbirinden bağımsız ve farklı niteliklere ya da niceliklere sahip öğeleri sınıflandırmakla birlikte eklektik biraradalıklar

kurulmasını teşvik etmektedir. Bu gelişmeleri izleyen çağdaş toplumbilim yaklaşımlarının disiplinleri ve ikili karşıtlıkları aşan bir yaklaşımı benimsemesi bu nedenlerden ötürü daha gerçekçi bulunmaktadır.

Hâkim toplumbilim yaklaşımlarının kuramsal kaygısını açıklayabilmek amacıyla “tekinsizlik” (*unheimlich*) kavramı üzerinde durmak yararlı bulunmaktadır. Freud’un (2003) 1919 yılında kavramsallaştırdığı “tekinsizlik” dayatılan kimlikler ve bu kodlaştırmalara yüklenen anlamlar ve yükümlülüklerin baskısı nedeniyle ortaya çıkar. Normlar, eğitim, gelenekler, ritüeller, kurallar, din ve kültür aracılığı ile dayatılan kimlikler ve kodlar sabit olmayı gerektirir; ne var ki karşılaşılan ve ilişki kurulan objeler, kişiler, kavramlar, semboller ve kurallar vasıtasıyla sürekli bir etkileşim ve değişim yaşanır. Değişim sonucu kendine, geçmişine, yerine yurduna, ailesine, kökenine, dinine, geleneğine ve ulusal tarihine yabancılaşma en tanıdık ve en yakın olanın bile tanınmazlığı ise, bir sıkıntıyı, güvende olmama halini ve yalnızlık duygusuyla kendini küçücük hissetmeyi beraberinde getirir. Tekinsizliğin aksine bir yere, bir şeye, bir kimseye, bir görüşe ve bir yaklaşıma ait olma ya da bağlı bulunma ise güvenli bir histir. Bir başka deyişle, Lévi-Strauss’un ulusal mutfak anlayışını ve ilkel/uygar, sıcak/soğuk ikiliğini aşan yaklaşımının daha geniş anlamda kullanabilmesine bu alanda kuramsal çalışma yapanlar, stratejik olarak, belirli bir coğrafi, tarihsel, ekonomik ve politik alana odaklanarak mesafeli – tekin- bir tavır sergilemişlerdir. Örneğin Mennell (1985), İngiltere ve Fransa’daki yiyecek ve yeme alışkanlıklarının toplumsal, kültürel, ekonomik ve politik düzenlemelerin değişimine göre nasıl değiştiğini, karşılaştırmalı analiz yöntemiyle ortaya koyarak Lévi-Strauss’un yaklaşımının Avrupa toplumlarının yemek alışkanlıklarını açıklamada yetersiz kaldığını savunmaktadır.¹

¹ Daha geniş bilgi için Bkz. Mennell, 1985. Bu çalışma kuramsal temelini, Elias’ın “Uygarlık Süreci”nde açıkladığı Batı toplumlarında modern devletin ortaya çıkmasıyla modern bireyin kişiliğini kurması

Kuramsal bir tekinsizliğin ve kaygının hüküm sürdüğü tümleştirici ve homojenleştirici bakış açısı, değişime karşı tutunduğu tavır ve tekillikleri yadsıması bakımından sorunlu bulunmaktadır. Aslında bir başka ifade ile sorun, Batı metafiziğine dayanan ve evrensel olduğu ileri sürülen düşüncenin sekteye uğraması ile baş etmek durumunda kalınan ontolojik sorundur. Nitekim Aydınlanma'ya dayanan ilerlemeci düşüncenin sorgulanması, Aydınlanma'ya dayalı söylemlerin, kurumların, politikaların tümünün kendileriyle gelişmesine de neden olmaktadır. Kuşkusuz tekrar ederek bugüne kadar süregelenin muhafaza edilmesini engelleyen bu durumun neden kaygı veren bir olay olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır: İlerleme ve Aydınlanma düşüncesine dayalı, ikili karşıtlıklara dayanan, bütüncü ve tümevaran temeller sarsılmaktadır.

Gündelik pratiklere yeniden dönülürse, modern ulus-devlet anlatısının güvenli kulvarından ayrılanların yarattığı tekinsizlik nedeniyle tüketimin güdümünde üç farklı 'reaksiyoner' tavrın ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Bunlardan ilki ötekiliğin hâkim damak tadı içine yedirilerek yerel tatların yerellik, otantiklik, etniklik söylemleri üzerinden biçim ve içeriğinin değişmesidir ki bu ilk unsurun cemaatlerin göç edilen toplumda ayakta kalabilmesine katkısı büyüktür. İkincisi, geleneğin korunması adı altında kültürel mirasın fetişleştirilmesi ve yeni global (hem küresel hem yerel) pazarların kurulmasıdır. Sonuncusu ise zevkin, hazzın ve doyumun ahlaki sorunsallaştırılması üzerinden obezite, diyet, vejetaryenlik ve sağlıklı beslenme eğilimlerinin yeni hayat tarzlarını ortaya çıkarmasının, aydınlanma ve modernite ile beraber ulus-devlet anlayışının ve buna bağlı olarak ortak yaşam biçimi ve değerlerinin –ya da toplum olarak ifade edilen çokluğun ayakta kalabilmesine katkıda bulunmasıdır. Tüketimin ve ulus-devlet/ulusaşırılama –sözde- ikili karşıtlığının güdümünde

ve yönetmesi üzerinde inşa eder. Elias'ın konuyla ilgili görüşleri için Bkz. Elias, 2004.

gelişen bu üç reaksiyoner tavır aynı zamanda bu konuda yapılan kuramsal çalışmaların da yönelimini, konumunu ve içeriğini belirlemiştir.

Ötekiliğin Hâkim Olana Yedirilmesi

Uluslaşırır sermayenin yaygın olduğu büyük ve göç alan kentlerde ötekiliğin hâkim damak tadı içine yedirilmesi, yerel tatların yerellik, otantiklik, etniklik söylemleri üzerinden biçim ve içeriğinin değışmesi ile gerçekleşmektedir. Örneğın, Amerika Birleşik Devletleri'ne göç eden İtalyan, Meksikalı ve Çinli göçmenler önceleri kapalı bir cemaat içinde karşılıklı dayanışma, yardımlaşma ve memleketleri/akrabaları ile kurdukları sıkı ilişkilere dayanarak ayakta kalabilmişler; daha sonra ise yiyecek üzerinden kurdukları ilişkiler ile kendi özgün kimliklerini kurmuşlardır. İlginç bulunan bugün Meksika, Çin ve İtalyan mutfağı kendi uluslarının ötesine geçtiklerinde biçim ve içerik açısından başkalaşmış ve farklılaşmış durumdadır. Daha önce öteki olarak değerdendirilen göçmenlerin bu durumun yarattığı tekinsizliğe bir reaksiyon olarak hâkim düzen içinde kendi özgünlüklerini yiyecekleri ve tat anlayışları üzerinden inşa ettikleri bir toplumsallaşma süreci deneyimledikleri görölmüşür. Egzotizmin öne çıkarıldığı etnik mutfakların ortaya çıkmasıyla 'yabancı', 'tanıdık olmayan', 'evde hissi vermeyen' tatlar, hâkim damak tadına uydurulmuştur. Yani, tekinsiz bulunan tekin bir hale dönüştürölmüş, uyarlanmıştır. ABD'deki pizza ile İtalya'daki pizzanın tadının farklılığının nedeni burada yatmaktadır. Gelenek, uyum ve yenilik (*innovation*) konusundaki esneklik, etnik mutfağın ve diasporanın varolabilmesi ve sürmesi için şart gözükmektedir (Lu ve Fine, 1995: 542). Büyük kentlerde, örneğın Paris'te, daha önce üst sınıfların rağbet ettiğı ve statü sembolü olarak tüketilen Çin ve Japon yemekleri ise, hızlı yemek kültürünün bir parçası olmaktan kaçamayarak tüketicilerin dar bakışlı 'Uzakdoğı' anlayışının içine sıkışmakta ve özgünlüklerini korumaya çalışmaktadırlar.

Göç ile birlikte etnik ve yöresel mutfağın dönüşümünün Türkiye’de de yaşandığı ileri sürülebilir. Örneğin Güneydoğu’dan İstanbul’a göç edenler *kebab* ve *lahmacun* dükkânları ile ayakta kalmaya çalışmışlar, Mardin’den İstanbul’a göç edenler ise *midye dolma* adlı yiyeceğin tarifini benimseyerek, Ermeni ve Rum tariflerine göre *kebab* ve *lahmacun* tadının bir uzantısı olarak daha baharatlı ve acılı bir hale dönüştürmüşlerdir. *Lahmacun* ya da *kebab* yiyenlerin/satanların “pis”, “iğrenç”, “kültürsüz”, “cahil”, “fakir”, “alt kültür” olarak ötekileştirilebildiğinden bahsetmek mümkündür. Bu durum, yabancı, benzemeyen, farklı, başka olanın dışlanmasını içeren bir direniş ile ilintilidir. Bu çalışmada İstanbul’un hâkim damak zevki, ki toplumsal hayat ile eşdeğer kabul edilmiştir, özellikle liberal ekonominin benimsendiği ve göçün arttığı 1980’lerden sonra oldukça farklılaşmıştır. Bu durum, tekinsizliğe karşı geliştirilen reaksiyoner tavırdan nasibini alarak İstanbul mutfağının “istila edilmesi”, “ele geçirilmesi”, “bozulması” ve “yok edilmesi” olarak da yorumlanmaktadır. Hâlbuki farklı, yabancı, benzemeyen, öteki olanın tanınması ve dışlanmayarak benimsenmesi gerek iki taraflı ve iki kutuplu tekdüzeliği ve sıradanlığı kıracak gerekse tekilliğin yenilik ile oluşturacağı yeni alanlar yaratabilecektir. Nitekim *lahmacun* ve *kebaba* nazaran *midye dolmanın* senkretik niteliği ile çokkültürlülüğü ve tekilliği temsil etmesi, midye dolmanın ötekilik söyleminden sıyrılarak egzotiklik, yerellik, otantiklik söylemi içinde romantize edilmesi ile gerçekleşmektedir.

Göç alan büyük bir kentin içindeki gettolara ve varoş olarak nitelendirilen gecekondu bölgelerine itilen, ötekileştirilen alt sınıf göçmenlerin daha üst sınıfa hareketliliği, değiştirilen yemek tarifleri, pişirme teknikleri ve tatlar ile olduğu ölçüde kimlik anlayışlarında da gözlemlenebilmektedir. Söz konusu değişimin, Türkiye’deki ikinci ve üçüncü kuşak göçmen çocuklarında da yaşandığı görülmektedir. Yerel kültürleri ve ritüelleri ile zayıf bağlara sahip bu grup, daha esnek bir kimlik anlayışını benimseyerek, yalnızca etnik bir kimlik anlayışını

benimsemekten ziyade dinsel, cinsel ve sınıfsal bir kimlik elde etme peşindedir. İhtiyaç olunan bir yere/şeye ait olma hissi, tüketimin farklılaştırma edimi üzerinden metalar aracılığı ile gerçekleştirilmekte, ulusal ya da siyasi kimlik bilincinden yoksun bir kitle ortaya çıkmaktadır. Bu yoksunluk ise bu çalışmada kuramsal açıdan kaygı yahut endişe veren bir durum olarak değerlendirilmemekte, esnek bir ulusal-kimlik anlayışı ve toplumsal değişim açısından yalnızca bir tespit olarak anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca, bir kez daha vurgulamak gerekirse, bu dönüşümler kesinlikle yalnızca gastronomik bir mesele olarak değerlendirilmemelidir; ortaya çıkan durum, toplumsallaşma sürecinin bir kesiti olması nedeniyle dikkat çekicidir ve gündelik hayatın bizzat kendisinden beslenen bu bakış açısı çağdaş toplumbilim analizleri yapabilme açısından daha “gerçekçi” bulunmaktadır.

Kültürel Miras Olarak Belirlenenin Fetişleştirilmesi

Geleneğin korunması anlatısı içinde kültürel miras olarak belirlenenin fetişleştirilmesi ve yeni global pazarların kurulması ise tekinsizliğe karşı oluşan ikinci reaksiyondur. Örneğin, gastronominin kurulduğu Fransa’da yiyecek söz konusu olduğu zaman da hâkim olan kurallara, normlara ve ritüellere bağlı olan resmi ve ciddi mutfak kültüründen bağımsız olma ihtiyacı, modern ulus-devletin dayattığı anlayışa karşı bir direnişi yansıtmaya potansiyeli taşımaktadır. McDonald’s ile birlikte hızlı yemek restoran zincirlerinin Fransa’ya girişi üzerine ulus-devletin içselleştirdiği anlayışa bir direnişten bahsetmek mümkündür; çünkü yüksek mutfak (*haute cuisine*) olarak ifade edilen alandan alçak mutfak olarak tanımlanan alana geçiş aynı zamanda toplumsal bir hareketliliği ve değişimi de ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, 1960’ların sonundan itibaren Fransız mutfağı, farklılaşma ve ayırım yapan niteliklerin temsilcisi olarak Amerika Birleşik Devletleri’nin büyük metropollerinde biftek, istakoz ve rozbif’in yerini alarak

yüksek mutfaklı oluşturmaya başlamışken, 1980'lerde hızlı yemek restoranlarının Fransa'ya girişiyle kurallara, ritüellere ve ciddiyete bağlı, resmi ulusal mutfaktan uzaklaşma yaşanarak alçak kültürün sıcak, samimi, hızlı, lezzetli ve ucuz mutfak anlayışına kucak açılmıştır. Mutfak kültürleri üzerinden okunabilen bu yer değiştirme, her iki hareketlilik durumunda da ulus-devletin yarattığı ve dayattığı unsurlardan sapmaya işaret etmektedir. Ne var ki, bu sapma direniş ile karşılaşır.

Gündelik hayatın içindeki pratikler ile gelişen bu direnişin ilk ayağı kendisini kuramsal olarak tekinsizlik söylemi aracılığı ile meşrulaştırır. Örneğin Fischler (1980: 947), insanın yiyeceğini şekillendiren yapılar olan geleneksel kuralların, normların ve anlamların (ki aynı zamanda bu unsurların gastronominin kolektif kuralları olduklarını da vurgular) yıkılarak ayrışmaya tâbi tutulduğunu belirtir. Geleneksel mutfaklın yıkılması ile oluşan bu yıkımın bir kriz olduğunun altını çizen Fischler (1988: 288-290), bu durumu, Durkheim'ın anomi kavramından yola çıkarak, 'gastro-anomi' terimi ile kavramsallaştırır. Bir başka deyişle, bir ulusun geleneksel mutfaklında bir unsurun değiştirilmesi ya da yok edilmesi aynı zamanda bütünsel bir organizma olarak işleyen toplumun ekonomik, politik kurumları ile üzerine temellendiği anlamların işlev görememesine neden olacaktır. ² Fischler'in, 'kriz', 'belirsizlik', 'endişe' ve 'rahatsızlık' olarak ifade ettiği tüm durumlar, tekinsizlik olarak ifade edilmeye çalışılan reaksiyonun bir parçası olmakta ve yemek ile ilgili kuramsal yaklaşımlar ile bilgi üretiminin de bu reaksiyondan nasibini alarak retoriğini inşa ettiğini göstermektedir.

Gastronomide ise kültürel mirasın fetişleştirilmesi ve mutfak mirasının savunulması adına, hızlı yemek restoranlarına karşı muhafazakâr bir söylem üreten ve yayanların çeşitli örgüt, vakıf ve dernekler aracılığıyla "kendi",

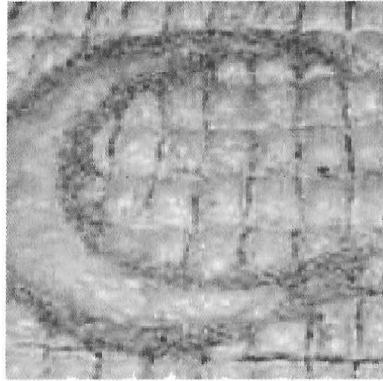
² Benzer yaklaşımlar Fischler'in diğer eserlerinde de görülmektedir. Bkz. Fischler, 1990.

“ulusal” hızlı yemek kültürlerinin pazarlanması için bir söylem oluşturduğu görülmektedir. Örneğin Fantasia’nın (1995: 201 – 243) konuyla ilgili yaptığı araştırmaya göre, 1986 yılında “bilinmez ancak homojenleştirici bir güce sahip olduğu muhakkak olana karşı mutfak mirasını savunmak” amacıyla kurulan Brillant-Savarin Vakfı’nın ulus-aşırlaşmaya karşı benimsediği söylem, 1989 yılında Fransız Kültür Bakanlığı tarafından kurulan Ulusal Mutfak Sanatları Konseyi’nin söylemi ile benzerlik göstermektedir: “Fransız mutfak mirasının envanterinin çıkarılması, geleneksel mutfağa düşkün olanlar için milli bir gün düzenlenmesi, araştırma, sergi ve eğitim etkinlikleri düzenleyerek mutfak mirasını tanıtacak bir konservatuvar kurulması ve bir Fransız gastronomi müzesi kurulması gibi geniş bir çerçevede faaliyet göstererek kültürel mirasın korunmasına yönelik çalışmalar yapmak” hedeflenmiştir. Bugün bu amaçlardan hangilerinin gerçekleştirilmiş olduğuna odaklanmaktan ziyade bu anlatı aracılığı ile nasıl bir dönüşüm yaşandığına odaklanmak daha yerinde bulunmaktadır; zira ortaya çıkan durum, bu grupların söylemleri açısından son derece tutarsız ve hatta ironiktir. Brillant-Savarin Vakfı’nın kurucusu ve eski başkanlarından Gerard Pelisson’un aynı zamanda ‘*Bun et Burger*’, ‘*Freetime*’ ve ‘*Brioche Doreé*’ gibi “Fransız” hızlı yemek restoranlarının sahibi olmasının yanı sıra vakfın McDonalds’ın muadili sayılan FRANCE QUICK hamburger zincir restoranlarının sahibi CASINO grubu tarafından maddi olarak desteklenmesi bu muhafazakâr tekinsizlik söyleminin, söylemi inşa edenler lehine nasıl işlev gördüğünü açıkça sergilemektedir.

Benzer bir durum 1980’lerin ortalarından itibaren yabancı sermayenin Türkiye’ye girişiyle birlikte Türkiye’de de yaşanmıştır. 16 Ekim 2000 tarihinde yabancı sermayenin yatırım ve teşviki ile dış ticaretin geliştirilmesine yönelik faaliyetleri olan İstanbul Ticaret Odası, yaşanan hızlı gelişme ve rekabet sonucunda, “Türk Mutfağı’nın Fast Food Karşısındaki Yeri” konulu bir panel düzenlemiştir. Kültürel ve ulusal miras olarak belirlenen belirli yemek ve tatları fetişleştirerek hızlı yemek restoranlarının gelişimini

tartışmaya açmış; bir yandan yabancı sermayenin girişini hızlandırmaya çalışırken diğer yandan değerlerin, kimliğin kaybolması üzerinden bir tekinsizlik söylemi kullanmıştır.

Kültürel *pathos* üzerinden bir yandan ulusasıırı sermaye ile ulus-devlet sınırları içine sızan hızlı yemek kültürüne karşı bir direniş sürdürülürken, diğer yandan yerel unsurlardan beslenen ancak küresel yemek kültürünün de bir parçası olan global bir pazar meşrulaştırılmaktadır. Daha güncel bir tartışma ise, 2006 yılında *baklava* adlı tatlının kökeni ile ilgili gerçekleşmiştir. (Şekil 1) Bir yiyecek maddesinin bir ulusa ait gelenek ve kültürel miras olarak fetişleştirilmesi ve milliyetçiliğin yayılmasına eşlik etmesi, yine bu tartışmayı tüketimin üretimi bağlamında ilginç kılmıştır. Kuramsal açıdan da bu söyleme destek bulan ve popüler kültür zemininde ilerleyen tartışma Perry'nin (2003: 85-90) "Göçebe Türkler, Katmerli Ekmek ve Baklava'nın Orta Asya'daki Kökleri" adlı makalesinden de yararlanarak konuyla ilgili diğer çalışmaları yok saymıştır. Daha önce de belirtildiği üzere, bu çalışma açısından dikkat çeken unsur, yemeğin kökenine ilişkin kuramsal bir çalışmanın sonuç, yargı ve önermelerinin gerçekliğini ve doğruluğunu sorgulamaktan ziyade, toplumbilim çalışmalarının politika üretme süreçlerinde nasıl bir boşluğu doldurduğunu fark edebilmektir.



Şekil 1. Baklava Türk'tür, Türk Kalacaktır!

Zevkin, Hazzın ve Doyumun Ahlaki Sorunsallaştırılması ile Ortaya Çıkan Yeni Hayat Tarzlarının Benimsenmesi ve Dayatılması

Son olarak gündelik hayat içinde zevkin, hazzın ve doyumun ahlaki sorunsallaştırılması üzerinden obezite, anoreksiya nervoza, diyet, vejetaryenlik ve sağlıklı beslenme eğilimlerinin yeni hayat tarzlarını ortaya çıkarması üzerinde durulmalıdır. Modern devletin ortaya çıkmasıyla birlikte uygarlığın bir getirisi olarak bireyin davranış biçimlerini kısıtlaması ve denetim altında tutması, bireyin giderek içe dönmesine ve mahremi ile ilgili dünyasını korumaya çalışmasına neden olmaktadır. Ailenin bu anlamda mahrem ve bireysel olanın korunma alanı (*territory*) olarak değer kazanması ya da cinselliğin de bu mahrem alanlardan biri olarak denetimin daha ziyade daha az yaşanabildiği yegâne sığınaklardan biri haline dönüşmesi bu iki alanın toplumda 'ahlâk' üzerinden tartışılmasına ve uygarlaşmanın temeli olarak görülmesine neden olmaktadır. Ailenin birliği, geleneksel, statik değerlerin, yerleşik normun ya da ulusal devletin mevcut düzeninin korunması ile eş tutulurken, 'ahlâk' nosyonu ile denetim sağlanması, bütünsel bir beden olarak değerlendirilen toplumun değişmesi sürecinde hâkim toplumbilim yaklaşımları ve tâbi olduğu reel ekonomi-politik düzen tarafından çürüme/hastalanma söylemi ile yeniden üretilmektedir. Yüzyıllar süren uygarlaşma sürecinin, içsel / dışsal ikili karşıtlığı ve ayırımına dayanarak; örneğin davranış kurallarının ortaya çıkmasıyla dışsal kısıtlamaların bireylerin içsel dünyalarında etkisini artırmasıyla geliştiği ileri sürülmektedir. Dışsal kısıtlamalardan içsel kısıtlamalara olan bu 'ilerlemeci' dönüşün, toplumsal hayatın birçok kesitinde etkisi bulunduğu ileri sürülmektedir. Örneğin, psikolojik ve fizyolojik bir olgu olan 'açlığın' disiplin altında tutulması ya da belirli yiyecekler ve tatların tercih edilmesi ile 'açlığın' 'iştah'a dönüşmesi, 'uygun' davranış kurallarının belirlenmesi ile modernleşme sürecinde ortaya

çıkan bir 'gelişme' olarak açıklanmaktadır. Bu dönüşüm Mennell (1985: 20-21) tarafından 'iştahın uygarlaşması' olarak kavramsallaştırılır.

Beden üzerinden denetimi sağlayarak kuramsal tekinsizliğe karşı bir reaksiyon olarak gelişen bu tutumlar, modern ulus-devlet anlayışının ve buna bağlı olarak ortak yaşam biçimi ve değerlerinin ayakta kalabilmesine katkıda bulunmaktadır. "İnsanın nefsiyle ilişkilerinin oluşturulması ve geliştirilmesi, kişinin kendi üzerine düşünmesi, kendini tanıması, sınaması ve deşifre etmesi için, kendi üzerinde gerçekleştirmeye çalışıldığı değişimler için önerilen modeller" üzerinden işlemektedir (Foucault, 2003: 141). Günümüz dünyasında hızla değişen koşullara ve metalara ayak uydurmak zorunda kalan insanın kendine dâhi yabancılaşması ve bu nedenle duyduğu kaygı, kendisini ve nefsinin denetim altında tutma gereksinimini yaratır. Tüketicinin ürettiği haz ve arzuların tatmini ile doyuma ulaşma vaadi, yemek ve tat alanındaki vejetaryenlik, dini bütünlük ve ahlâklı olma ile sağlıklı beslenme gibi gündelik pratikler üzerinden belirli -iyi-yaşam tarzlarının ortaya çıkmasına neden olur. Pek çok dini inanışın da bir ritüeli olan rejim yahut yiyecekten, tattan ve dünya nimetlerinden sürekli yoksun kalma, oruç, iştahı denetleme ve arzulanan şeyin eksikliğini çekme, eyleme götüren arzunun, hazza bağlı olan eylemin ve arzuyu doğuran haz üçlüsünün kurduğu dinamik ahlâk düşüncesinin malzemesi olarak kabul edilebilir. Foucault'ya (2003: 152) göre "...ahlaksızlığın hep abartma, fazlalık ve aşırılıkla ilgili olması, herkesin ortak arzuları olduğunda yapılabilecek hataların yalnızca nicelik düzeyinde olduğuna ilişkindir. Bu hatalar 'fazla'ya (*to pleion*)-ilişkindirler; doğal arzu yalnızca gereksinimi karşılamakla ilgiliyken tıka basa doyana değin ne olursa olsun yemek ve içmek yahut bilinçsizce tüketimin güdümünde bir hayat tarzını benimsemek, doğanın istediğini nicel olarak aşmaktır. Aristoteles'e göre ölçsüzlüğü oluşturan şey, o alandaki aşırılıktır ve bu 'kınanması gereken' bir şeydir." Dolayısıyla bu ahlâksal

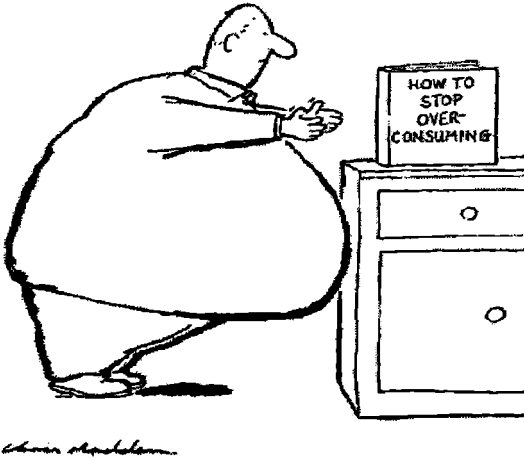
değerlendirmeden yola çıkarak aşırılığın denetim 'altına alınması gereken bir husus olduğu sonucundan hareketle, gereksinim (ihtiyaç olunan miktarı), *kairos* (-uygun- anda), ve statü stratejileri (doğru üslupla yeme) üzerinden işleyen bir düzen tartışabilir. Nitekim "iyi bir ekonomik üretim için de herkesin üzerinde uzlaştığı bir ahlâki kodun bulunması şart" yargısı pekiştirilmektedir; çünkü "ahlaki bir kod endüstriyel üretim için yani tüketim için bir programdır - ikisi asla birbirinden bağımsız değil"dir (De Tarde, 2004: 16).

Günümüzde yaşanan kendilik kaygısı giderek bireyin zaafının altını çizer ve bedeni evrensel bir biçime tâbi kılmanın gereğini vurgular. Böylelikle kişi, arzu ve haz vaad eden metalar karşısında kendi üzerindeki denetimi sağlayacak ve onu katıksız bir kendilik hazzına ulaştıracak tüm pratikleri uygulamaya çalışacaktır ki ortak değerlere, ritüellere, kültüre sahip homojen toplum anlayışından -yerleşik norma bağlı modern düşünceden ve ulus devlet anlatısından- kopmasın.³ Bilhassa beyindeki iştah merkezlerindeki bozukluk olarak tanımlanan bir patoloji olarak obeziteye karşı oluşturulan söylem, tüketim ve ulusaşırı sermayenin kurduğu kapitalizme karşıt nitelikler sergilemesi açısından çarpıcıdır. Aşırı şişmanlığa karşı söylem, obezitenin hareketi ve hızı engellemesi, eğlenceli olmaması, sağlıklı ve dengeli beslenmeden mahrum kalınması nedeniyle daha alt gelir seviyesine sahip olunması, değişikliğin olmaması, estetik olmaması, modasının olmaması, cinselliği ve arzuyu kısıtlaması, haz alınmasını engellemesi ve denetimin olmaması gibi öğeler üzerine kuruludur. Obezite, tüketimin dizginlenemeyebileceğine ilişkin yargıyı güçlendiren bir temsile dönüşmüştür. (Şekil 2) Kapitalizmin de 'vahşi' (uygar olmayan) olarak nitelendirilmesi, her şeyi ve herkesi sınır tanımadan yutmasından kaynaklanmamakta mıdır? Kapitalizm, bu anlamda, antropofaginin evcilleştirilmiş halidir.⁴

³ Bu anlamda güvenli cinsel ilişki ile sağlıklı beslenme yahut obezite ile AIDS üzerine geliştirilen söylemlerde bir benzerlikten bahsedilebilir.

⁴ Antropofagi kavramı Yunanca '*anthropos*', yani insan ve '*phagein*', yani tüketmek kelimelerinin biraradalığından oluşmuştur ve insanın

Tüketebilmek var olmanın koşulu olarak sunulduğu için, tüketimden mahrum kalmak yahut tüketimini denetim altına alamadığı için yok olmaya mahkûm olmak bu söylemin alt metnini oluşturmaktadır. Bu korkutucu ve tedirgin edici söylemle birlikte işleyen ötekileştirme süreci kuşkusuz obez bireylerin ahlaksal olarak yargılanması sonucunu da ortaya çıkarmaktadır. Aydınlanmacı uygarlaşma hareketinden gücünü alan bu durum ise, Batılı bireyin -de-madunlaştırılabildiğine yalnızca bir örnek teşkil etmektedir.



Şekil 2. “Tüketimi durdurma kılavuzu”na erişemeyen obez temsili (Jantheau, 2005).

(How to stop over consuming / Aşırı tüketim nasıl durdurulur?)

diğer insanı tüketmesi edimi anlamına gelmektedir. Antropofagi, yamyamlıktır. Bu konuyla ilgili görüşlere Nil Yalter’in kendi arşivinde yer alan ve her şeyi yutan kapitalizmi yamyamlık üzerinden sorunsallaştırdığı video çalışmasından ulaşılmıştır.

Yemek ve tat üzerine çalışan Fischler ile yapılan söyleşide, Fischler obezitenin daha ziyade Batı toplumlarında görülmesinden hareketle bu bireylerin kendilerine 'fazla' seçme şansı tanındığında kendi sonlarını getireceklerini belirtmiştir. Dolayısıyla Fischler, devletin denetiminin ve demokrasinin gücünün artırılması - yani biri için/biri adına seçim yapılmasının, temsilin- günümüz için eskisinden daha gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Ne var ki, Fischler'in yadsıma ihtimali olan mesele, bu yargının aynı zamanda Batı düşüncesinin de üzerine inşa edildiği bir aydınlanma sorunu olmasıdır. Nitekim Kant'ın (1983: 139 - 148) "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt"ta ifade ettiği üzere, "Aydınlanma, İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır." Dolayısıyla, obez olan bireyler kendi seçimlerini ahlâki bir değerlendirme, yani gereksinim (ihtiyaç olunan miktarı), *kairos* (-uygun- anda), ve statü stratejileri (-doğru- üslupla yeme) doğrultusunda 'yapamadıkları' için bir suç işler muamelesi görmekte ve ergin olamama yargısıyla karşı karşıya kalmaktadır. Oysa obez bireylerin ve bilinçli ve rasyonel seçimden ziyade bilinçten yoksun bir şekilde nasıl tüketim yaptığı sınıf atlama ve hayallerin, arzuların, hazların doyuma ulaştırılmaya çalışılması ile açıklanabilmektedir. Zira günümüzde obeziteye karşı eğitimin ve dolayısıyla denetimin çocuklara yönelmesi de bu ergin olamama yargısını güçlendiren bir başka unsur olmakla birlikte denetimin giderek çocuğa yönelmesi ve denetimin içselleştirilmeye çalışılma arzusunu ön plana çıkarmaktadır. Hâlbuki obeziteye karşı ahlâki bir yargı benimsemekten ziyade, obezitenin kapitalizmin işleyişini yavaşlatan bir unsur olarak değerlendirilmesi, daha gerçekçi bir yaklaşımdır. Obezitenin, örneğin, yalnızca ABD'deki maliyetinin, 1999 yılı itibari ile 93 milyar dolar olduğu (toplam bütçenin %5'i), obez insanlara daha az iş verildiği, daha az ev kiralandığı, üniversiteye gitme oranlarının düştüğü, göz önünde bulundurulursa ötekileştirme sürecinin

nasıl işlediği daha iyi fark edilebilecektir.⁵ Bu durum, spor salonları, zayıflama merkezleri, güzellik salonları, sağlıklı beslenme ile ilgili kuruluşlar ve yayınlar ile birlikte işleyen büyük bir sektörün var olmasına kaynak teşkil etmektedir. Kuşkusuz vurgulanmak istenen obezitenin savunulması değildir; vurgulanmak istenen aksine obezite hakkındaki ekonomik, toplumsal ve kültürel yargıların gündelik hayatın içinde yarattığı koşullar ve ötekileştirmenin tüketimin üretilmesine kaynak oluşturmasıdır.

Sonuç olarak, bir alan olarak değerlendirilen ulusal-mutfağın yakından ilişkide olduğu ulus-aşırılışmanın güdümündeki tüketimin dinamik süreci, sürekli hareket halinde olan anlamları, yargıları, sınıfları, kavramları gündeme getirmektedir. Toplumsal hayat olarak ifade edilen gündelik hayatın içinde yaşanan değişimi daha iyi kavrayabilmek amacıyla kavramların, değerlerin, normların ve anlamların ters yüz edildiği ve yer değiştirdiği tüketim, ulusaşırılışma, göç, göçmenlik ve göçebelik kavramları gündelik pratiklere daha yakından bakarak yeniden okunmalıdır. Bunun iki temel nedeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki, özellikle büyük kentlerde yaşayanların uzamsal olarak yer değiştirmeseler [ya da kendilerinin göçmenlik ile bir bağları olmasa] dahi göçmenlik (yerleşik norma bağlı zihniyet) ve göçebelik (fiziksel olarak yer değiştirmese dahi zihniyet değiştirebilme, bir yere, görüşe, tasarıya, ideolojiye, yaklaşıma bağlı kalmama) halini gündelik pratikleri aracılığıyla, deneyimlemekte olmalarından kaynaklanmaktadır. Diğeri ise, bir iktidar mekanizması haline gelen tüketimin modernite ve ulus-devlet anlayışını sürdüren kuramsal bilgi üretimini de tehdit etmesidir. Dolayısıyla toplumbilimin madunluğu söz konusudur.

⁵ Obezitenin Amerikan ekonomisine getirdiği yük ile ilgili daha geniş bilgi için Bkz. Allison, D. - Fontaine, K. - Manson, J. - Stevens, J. - Vanitaille, T. (1999: 1530 - 1538)

Kaynakça

- Allison, D. - Fontaine, K. - Manson, J. - Stevens, J. - Vanitaille, T. (1999) "Annual Deaths Attributable to Obesity in the United States", *The Journal of the American Medical Association*, 282: 1530 - 1538.
- Bhabba, Homi (1990) *DissemiNation: Time, Narrative and The Margins of The Modern Nation*, *Nation and Narration*, Routledge: London; New York.
- Bhabba, Homi (1995) "Cultural Diversity and Cultural Differences", *The Post-colonial Studies Reader*, der. Ashcroft, B. Griffiths, G., Tiffin P., Sage: London.
- De Tarde, Gabriel (2004) *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev.Doğan, Ö., Öteki: Ankara: 16.
- Elias, Norbert (2004) *Uygarlık Süreci*, çev. Özbek, E., İletişim: İstanbul, Cilt I ve II.
- Fantasia, Richard (1995) "Fast Food in France", *Theory and Society*, 24: 201-243.
- Fischler, Claude (1980) "Food Habits, Social Change and the Nature/Culture Dilemma", *Social Science Information*, 29(6): 947.
- Fischler, Claude (1988) "Food, Self and Identity", *Social Science Information*, 27(2): 288-290.
- Fischler, Claude (1990) *L'Homnivore*, Odile Jacob: Paris.
- Foucault, Michel (2003) *Cinselliğin Tarihi*, çev. Tanrıöver, H., Ayrıntı: İstanbul.
- Freud, Sigmund (2003) *The Uncanny*, çev. McLintock, D., Penguin: London.
- Jantheau, Mark (2005) *Fat Man Stop Consuming*, (20.04.2007 tarihinde alıntı yapılmıştır), http://www.grinningplanet.com/2005/05-31/5_fat-man-stop-consuming-copyright4.gif
- Kant, Immanuel (1983) "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt", çev. Bozkurt, F., *Yazko Felsefe Yazıları*, 11: 139 - 148.
- Lévi-Strauss, Claude (1963) *Structural Anthropology*, çev. Jacobson C., Brooke G.S., Basic Books: New York.
- Lévi-Strauss, Claude (1969) *The Raw and The Cooked, Introduction to a Science of Mythology*, Penguin: Harmondsworth.
- Lu, S., Fine, G.A. (1995) The Presentation of Ethnic Authenticity: Chinese Food as a Social Accomplishment, *The Sociological Quarterly*, 36(3): 553.

Ebru B. Yetişkin

- Mennell, Stephen (1985) *All Manner of Foods: Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present*, Blackwell: Oxford.
- Perry, Charles (2003) "Göçebe Türkler, Katmerli Ekmek ve Baklavanın Orta Asya'daki Kökleri", *Ortadoğu Mutfak Kültürleri*, der. Zubaida, S., Tapper, S., Tarih Vakfı Yurt, İstanbul: 85-90.
- Zubaida, Sami (2000) *Ortadoğu Mutfak Kültürleri*, çev. Ü. Tansel, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: İstanbul.

ÖZNELER, DURUMLAR VE MEKÂNLAR

Toplum ve Mekân: Mekânları Kurgulamak

Yayına Hazırlayanlar İ. Emre Işık / Yıldırım Şentürk

Bu çalışmada derlenen makaleler, mekânsal analizler üzerine yeni çözümler getirmeyi hedeflediğimiz "*toplumbilimlerinde mekânsal açılımlar*" adlı bir dizinin ilk adımı olarak düşünüldü. Güncel tartışmaların odağına oturmaya başlayan bir "mekân" kavramıyla karşı karşıyayız. Son dönemlerde ortaya çıkan bu tartışmaları çok boyutlu olarak algılamamız gerekmektedir. Bunlardan ilki ve belki de en önemlilerinden bir tanesi kartezyen ayrımlar üzerine kurulu düşünsel bütünlere getirilen eleştiride yatar. Bu eleştirinin kökeninde post-yapısalcılık, yapı-bozmacılık ve post-modernizm gibi birbirlerine geçmiş çağcıl akımların rolü büyüktür: Sözün yazıya, ruhun bedene ve tabii ki zamanın mekâna karşı üstünlüğü. Böyle bir bakış açısından hareket eden düşünsel sistemlerin kültürden ekonomiye tüm yaşantımıza etkisi çok kapsamlı olmuştur ve modernliğin temelinde yer alan bu düşünüş biçimine getirilen eleştirinin bir sonucu da gittikçe artan bir biçimde düşüncede 'mekânsallaşma' diyebileceğimiz bir dönüşümün gerçekleşmekte oluşudur.

İ. Emre IŞIK, Yıldırım ŞENTÜRK



 BAĞLAM

ISBN 9786055809058



9 786055 809058