

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI**

**GAZİANTEP’TE ÜST ORTA SINIF KADINLARIN TÜKETİM  
PRATİKLERİ VE YENİ MUHAFAZAKÂR KİMLİK**

**Doktora Tezi**

**Gökçe ÇÖÇEL**

**Ankara, 2019**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI**

**GAZİANTEP’TE ÜST ORTA SINIF KADINLARIN TÜKETİM  
PRATİKLERİ VE YENİ MUHAFAZAKÂR KİMLİK**

**Doktora Tezi**

**Gökçe ÇÖÇEL**

**Danışman**

**Prof.Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL**

**İkinci Danışman**

**Doç.Dr. Pınar Melis YELSALI PARMAKSIZ**

**Ankara, 2019**

TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

GAZİANTEP'TE ÜST ORTA SINIF KADINLARIN TÜKETİM PRATİKLERİ  
VE  
YENİ MUHAFAZAKÂR KİMLİK

Gökçe ÇÖÇEL

Tez Danışmanı  
Prof.Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL

İkinci Tez Danışmanı  
Doç.Dr. Pınar Melis YELSALI PARMAKSIZ

Doktora Tezi

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

1. Prof. Dr. Elif Akşit Vural
2. Prof. Dr. Ayşe Gündüz Hoşgör
3. Dr. Öğr. Üyesi Kuruluş Çengiz
4. Doç. Dr. Gülsüm Değeli Sarıng
5. Doç. Dr. Emel Melis Parmaksız

Tez Sınavı Tarihi: 27.12.2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (27/12/2019.)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı-Soyadı

Gökçe Çöçel

İmzası

*Gökçe*.....

## TEŞEKKÜR

Bu çalıőmanın hazırlanıő sűrecinde, benden desteklerini, bilgilerini ve tecrűbeleri esirgemeyen danıőmanım Prof. Dr. Elif Ekin Akőit Vural'a teőekkűr ederim. Bu çalıőmaya baőlamama vesile olan, her aradıėımda ulaőabildiėim, her konuda danıőabildiėim ve varlıėını, desteėini hep hissettiėim ikinci danıőmanım Doç.Dr. Pınar Melis Yelsalı Parmaksız'a da çok teőekkűr ederim. Bu alıőma sűresince, bana destek olan, yanımda duran baőta Seda, Ahu ve Gizem olmak űzere tűm dostlarıma, bu çalıőmanın saha kısmında benden desteklerini esirgemeyen Leyla'ya ve Asiye'ye ve aileme teőekkűrű de bir borç bilirim. Son olarak, "Genel Yurt İçi Doktora Burs Programı" kapsamında beni destekleyen ve bu çalıőmanın ortaya çıkmasında katkısı olan Tűrkiye Bilimsel ve Teknolojik Araőtırma Kurumu'na (TŪBİTAK) ok teőekkűr ederim.

## İÇİNDEKİLER

<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b>i</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>ii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
Çalışmanın Problemi ve Amacı .....	1
Çalışmanın Planı .....	13
Çalışmanın Yöntemi .....	15
<b>I. BÖLÜM: MUHAFAZAKÂRLIĞIN TARİHSEL GELİŞİMİ</b>	
1.1. Muhafazakârlık Kavramsallaştırması .....	35
1.2. Siyasal Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık Kavramının Tarihsel Gelişimi .....	38
1.3. Muhafazakârlığın İlkeleri .....	40
1.3.1. Akıl, Aydınlanma ve Muhafazakârlık .....	40
1.3.2. Gelenek .....	42
1.3.3. Toplum, Aile ve Din .....	45
1.4. Muhafazakârlıktan Yeni Muhafazakârlığa .....	49
1.5. Yeni Muhafazakârlık .....	51
1.5.1. Yeni Sağ ve Neo-Liberalizm .....	60
1.6. Türkiye’de Muhafazakârlığın Kökeni ve Osmanlı/Türk Modernleşmesi .....	68
1.7. Türkiye’de Muhafazakârlık .....	73
1.8. Çok Partili Hayat Sonrası Muhafazakârlık (1946-1980) .....	80
1.9. 1980 Sonrası Türkiye ve Muhafazakârlık .....	101
1.10. 2000’li Yıllar ve Yeni Muhafazakârlık .....	128
<b>II. BÖLÜM: TÜKETİM, SINIF VE KADIN</b>	
2.1. Tüketim .....	147
2.2. Tüketim ve Sınıf İlişkisi .....	155
2.3. Kadınların Sınıfı .....	167
2.4. Türkiye’nin Ekonomik ve Sınıfsal Yapısı .....	175
2.5. 2000’li Yıllarda Tüketim .....	191
2.6. Taşra .....	197
2.7. Gaziantep: Taşralılık ve Muhafazakârlık .....	201

### III. BÖLÜM: ARAŞTIRMA BULGULARI VE ANALİZİ

3.1. Muhafazakâr Kimlik : “Bizimki Dediğim Gibi, Daha Modern. Kapalılığı Modernleştirmek.” .....	213
3.2. Eğitim : “ Ya Şimdi Kendini Rahat Hissettiğin Okula Yollayacaksın Çocuğu...” .....	234
3.3. Tatil Alışkanlıkları : “İnternette Muhafazakâr Otel Diye Yazıyor, Aslında Gittiğinde Çok da Bir Muhafazakârlık Yok.” .....	250
3.4. Kadınların İstihdamı : “Biz Diplomalı Ev Hanımı Yetiştirdik.” .....	256
3.5. Ev İşi : “E Bu Avratlık mı Canım?” .....	266
3.6. Homo-sosyal Aktiviteler: Toplantılar “Canları Sıkılıyor, Asbap Alıyorlar, Ayakkabı Alıyorlar, Onu Gösterecek Adam Arıyorlar.” .....	270
3.7. Dini/Din ile İlişkilendirilen Sosyalleşme Biçimleri : Mevritler “...Ama Otelde Yapılan, Bebek Mevlidi Filan, Zimbirtı O.” .....	285
3.8. İnanç Turizmi: Umre “Gerçekten İsteyen, Gerçekten Oraya Aşık Olup Dönüyor, Tekrar Gitmek İstiyorsun.” .....	294
3.9. Törenselle Tüketim, Taşralılık, Sınıf: Düğünler “Düğün mü, Yaparım. O Günü Gösterirse, Benim Bir Oğluma Şaşalı Yaparım Diyorsun.” .....	301
3.10. Sınıfını Göstermek : “Her Erkek Kendine Mercedes Alıyor, Ama Karısına Alıyorsa, Diyorsun, Maddi Durumu İyi ki Alıyor.” .....	316
3.11. Fiyat Sorma/Sorgulama : “Mesela 20 ye Aldıysa, Diyor 30.” .....	326
3.12. Beğeniler : “Leyla ile ... Mobilya Var ya, Oraya Gitmiştim, Cumhurbaşkanı'nın Sehpası Var. Adı Var.” .....	334
3.13. Dönüşen Yaşamlar : “Bundan 10 Yıl Önce Biz Böyle Yapabileceğimizi Tahmin Bile Edemezdik.” .....	339
3.14. Etnik Farklar : “Yok Vallahi. Biz de Kadınların Dediği Olmaz Çok.” .....	353
3.15. İsraf : “Vardır Alıyorum Diyordur.” .....	368
3.16. Gaziantep ve Muhafazakârlık : “Bence Daha Kötü, Koptuk İyice...” .....	374
<b>SONUÇ .....</b>	<b>379</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>393</b>

<b>EKLER</b> .....	<b>411</b>
EK-1 : KATILIMCI LİSTESİ .....	411
<b>ÖZET</b> .....	<b>413</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>414</b>





# GİRİŞ

## Çalışmanın Problemi ve Amacı

Bu tez, Gaziantep'te yaşayan, üst orta sınıf muhafazakâr kadınların, tüketim pratiklerine odaklanır ve bu tezde bu kadınlar için, bu pratiklerin anlamı, gündelik yaşamlarına etkileri ve muhafazakârlıkları/muhafazakâr kimlikleri ile ilişkisi anlaşılmasına çalışılır. Bu çalışmanın hedefleri ve önemini anlatabilmek için, ilk olarak bu çalışmayı neden yaptığımı veya yapma ihtiyacı hissettiğimi anlatmam gerektiğini düşünüyorum. Öncelikle, son yıllarda, muhafazakâr olarak nitelendirilen kesimin, gündelik hayatlarına, yaşam tarzlarına, tüketimlerine (içerikleri ve düzeyleri) ve tüketim ile olan ilişkilerine yönelik ilgi çok arttı, bu durum, bu konuda yapılan çalışmaların sayısındaki artıştan da anlaşılabilir. Bu çalışmaların bir kısmı, muhafazakâr olarak nitelendirilen kesimin, yaşamındaki dönüşümlerle alırken, daha çok, İslami, muhafazakâr veya dindar gibi çeşitli şekillerde nitelenen/niteledikleri burjuvaziye/sermayeye ve onun gelişim sürecine eğiliyorlardı. Bu şekilde, iktisadi alanda yaşanan dönüşümlerin, siyaset, gündelik hayat başta olmak üzere, diğer pek çok alan ile ilişkisi, etkileşimi veya onlara etkisi tartışılıyordu.<sup>1</sup> Diğer bir kısım çalışma da ise, bu dönüşüm, muhafazakâr olarak nitelendirilen kadınların, moda başta olmak üzere, çeşitli alanlardaki tüketim pratikleri üzerinden anlatılıyordu<sup>2</sup> ve bu kadınların dönüşümü, bu kesimin dönüşümünü anlatmak açısından önemli bir kaynak/dayanak olarak

---

<sup>1</sup>Bu konudaki tartışmalar ve analizler için bkz. Yankaya,2012, 2014; Haenni,2011; Savran, 2013; Öztürk,2013; Hoşgör; 2013; Buğra, 1998,2002; Buğra ve Savaşkan, 2015; Adaş,2003,2006; Demiralp,2009; Durakbaşa,2010; Yavuz,2006; Köse ve Öncü, Varol,2011; Doherty,2007; Özcan ve Çokgezen,2003; Özoral,2011; Rubin,2005; Tuğal, 2011; Karakaya,2018; Durak, 2012;Alpman,2012.

<sup>2</sup> Bu konudaki çeşitli değerlendirmeler ve tartışmalar için bkz. Yücebaş, 2012; Aktaş, 2013; Barbarosoğlu,2006, 2013; Mutlu ve Kılınçbay,2000,2002; Erkilet,2012; Navaro-Yaşın,2017; Sandıkçı ve Ger, 2007; Balkanlıoğlu, 2014; Meşe,2015; Göle,2017,2016; Bilici,2017; Gökarıksel ve Secor,2008,2010; Karakaya, 2018.

görülyordu. Bu çalışmaya başladığında, bu iki tür/tip çalışma, sadece muhafazakâr olarak nitelendirilen kesimin yaşamındaki dönüşümleri değil, özellikle de 2000'li yıllar ile birlikte, yaşanan/yaşandığı iddia edilen toplumsal dönüşümleri anlamak/anlatmak ve göstermek için yapılan çalışmalar arasında en çok karşılaştıklarımdı. Ancak belirli bir süredir, yaşanan dönüşümü gösteren veya onun nedenlerini irdeleyen çalışmaların yanı sıra ve hatta onlardan daha çok, bu dönüşümün sonuçları/çıktıları üzerinde duran ve bunları tartışmaya ačan veya onu kavramsallaştırmaya<sup>3</sup> yönelik çalışmalar yapılmaya başlandı.<sup>4</sup>Artık bu dönüşümün, gündelik hayatı ve gündelik hayat pratiklerini ne şekilde etkilediğini ve biçimlendirdiğini ele alan çalışmalar yapılıyordu ve bu durum gündelik hayatı sorgulanacak ve üzerinde tartışılacak bir alana dönüştürüyordu. Daha da ötesi, bu çalışmalarda, üst sınıfların yerine gündelik hayatta, hem kendileri hem de pratikleri ile daha fazla temas etme/karşılaşma imkânı bulunan, orta veya üst orta sınıflara odaklanılıyordu ve yaşanan dönüşümün, onların hayatlarındaki etkisi tartışılıyordu. 2000'li yıllar ile birlikte, sadece üst sınıflar içinde değil, aynı zamanda, orta sınıflar içinde de, muhafazakârlık veya din ile ilişkilendirilenfraksiyonların yükselişe geçmesi ve genişlemeye başlaması, bunun en önemli nedenlerinden biridir (Atılğan,2017). Bu çalışmalar arasında, toplumsal ve mekânsal ayrışmaya odaklanarak, bu ayrışmaların yeniden üretimi ve onların dinamikliği üzerine düşünmeye teşvik eden çalışmalar da vardı. Bunun yanı sıra, bu çalışmalar, aynı kimlik/çatı altına yerleştirilen kişilerin/kesimlerin, birbirleri ile farklılıkları/farklılaşmaları üzerine de düşünme fırsatı veriyordu. Bu çalışmalar, benim çalışmam için yol gösterici olmakla birlikte, aslında çalışmamın gerekliliğini de gösteriyorlardı, çünkü bu çalışmalarda, kadınlara, çalışmanın boyutuna ve kapsamına oranla, çok az yer verilmişti. Oysa muhafazakârlık veya muhafazakâr kesimin yaşamındaki dönüşümler ile ilgili tartışmalarda, kadınlar ilk sıralarda yer alıyorlardı. Örneđin, lüks otomobiller, hatta cipler kullanan

---

<sup>3</sup> Yaşanan dönüşümü kavramsallaştırma girişimlerinden biri olarak bkz. Mollaer, 2016.

<sup>4</sup> Bu çalışmalar olarak bkz. Akçaoğlu, 2018; Özet,2019.

başörtülü/tesettürlü kadınlar veya tesettür modası/defileleri üzerine konuşuluyordu, daha da ötesi, gündelik hayatta bu tarz konuşmalar ile karşılaşabiliyordum/ karşılaşıyordum. Dolayısıyla, sınıf ve (kültürel) kimlik olarak muhafazakârlığı birlikte ele alan çalışmalarda, kadınların ihmal edilmesinin söz konusu olmadığını düşünüyordum ancak sahanın sunduğu imkânlar veya kısıtlılıklar da vardı. Bu nedenle, bu çalışmalarda, tespit ettiğim bu sorunu, bir eksiklikten veya bilinçli bir tercihten ziyade, sahanın sundukları ile ilişkilendirerek, çalışmam ile bu sorunu/eksikliği gidermeye çalıştım, saha çalışmamın bana bu imkânı sunduğunu düşünüyorum. Diğer önemli bir konu ise, bu çalışmaya başlarken, ele alacağım tüketim pratiklerinin sayısıydı, ilk aşamada bu pratiklerin sayısızdı ancak muhafazakâr kesimin ve kadınların yaşamlarındaki dönüşümü, tek bir pratik veya onun anlamı/analizi üzerinden de ele almayacaktım. Çünkü yaşanan dönüşüm, tek bir pratik ve onun yansımaları üzerinden ele alınacak/alınabilecek kadar küçük değildi, daha da ötesi, yaşanan dönüşüm, eskiye oranla daha da açık/fark edilir bir hal almıştı. Yaşanan dönüşüme ilişkin yorumlar veya eleştiriler de bunun ile ilişkilendirilebilirdi. Dolayısıyla, daha fazla sayıda tüketim pratiğine yer verilen bir analiz, bir tercihten ziyade bir zorunluluk olarak da düşünülebilir. Ayrıca tüketim pratikleri, tercihleri ve onların altında yatan mantığı anlamak için de, birden fazla pratiğe/tercihe yer verilmeliydi. Bu çalışmada ele alınan pratiklerin belirlenmesinde ve dolayısıyla bu çalışmanın ortaya çıkmasında/tasarlanmasında, bu anlatılanların etkili olduğunu söyleyebilirim.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, yaşanan dönüşümün boyutu/niteliği göz önünde bulundurularak, birçok çalışmanın ve bu çalışmanın odaklandığı kesimleri niteleyen, muhafazakâr veya İslami gibi kavramların da sorgulamaya açıldığı görülebilir. Bu durum, muhafazakâr/İslami kimliğin/konumun da sorgulanması demektir. Oysa önceki yıllarda, yaşanan dönüşüm ile ilgili yapılan çalışmalarda, muhafazakâr kimlik, ya tartışmaya açılmıyordu, ya da yaşanan dönüşümlerin, doğrudan bu kimlik ile

uyumu tartışılıyordu. Bu şekilde, muhafazakâr kimlik daha çok verili bir şey olarak alınıyordu veya bir şeye eşitleniyordu.<sup>5</sup> Ancak son yıllarda yapılan çalışmaların bir kısmında, bu kimlik altına yerleştirilen insanların, birbirinden oldukça farklı deneyimlere sahip olduğu görülünce, bu kimlik üzerine yeniden düşünölmeye başlandı. Yaşanan dönüşümler sonrasında, bu kesimi hala ve sadece muhafazakâr olarak nitelerek mümkün müydü veya bu kavram/kimlik, bu kesimi ve onların niteliklerini/özelliklerini, daha da ötesi yaşadıkları dönüşümleri karşılayabiliyor muydu? Bu çerçevede, yeni muhafazakâr, tekno-muhafazakâr veya modern muhafazakâr<sup>6</sup> şeklinde birçok kavram ile karşılaşılmasının nedeni, yaşanan dönüşümü açıklamak ve imlemek isteğı ile ilişkilendirilebilir. Bunun yanı sıra, örnek olarak, muhafazakâr olarak nitelendirilen kişilerin yer aldığı bir çalışmada, bu kişilerin, hayatlarında din ile ilişkilendirilen hassasiyetlerin önemi/önceliğı anlatılırken, aynı şekilde nitelendirilen kişilerin yer aldığı başka bir çalışmada ise, bu konu, diğesinde olduğu kadar öne çıkmıyordu. Yani muhafazakâr olarak değerlendirilen kişiler, aileler ve gruplar arasında oldukça önemli farklar vardı, ayrıca bu farkları/farklılığı gündelik hayatta da gözlemek/görmek de mümkündü. Bu durum beni, bu kimlik üzerine düşünmeye teşvik ediyordu ve bu çalışma, tam olarak ben bu kimlik, daha doğru bir ifadeyle, birçok farka/farklılığa rağmen, bu kişilerin/kesimlerin aynı kimlik altına yerleştirilme nedeni üzerine düşünmeye başladığımda başladı. Yine kimlik ile bağlantılı olduğunu düşündüğüm bazı durumlarda, bu çalışmaya başlamamın nedenleri arasındaydı.

Örneğın, gündelik hayatta, tüketim biçimleri/düzeyleri dolayısıyla, birçok kişinin,

---

<sup>5</sup> Muhafazakâr konumlar/kesimler arasındaki farklılaşmalar konusunda bir değerlendirme için bkz. Akçaoğlu, 2018; Özet, 2019.

<sup>6</sup> Ipsos KMG'nin, her iki yılda bir Türkiye'yi Anlama Kılavuzu Araştırmasını gerçekleştiriyor, 2011 yılında yaptığı ve Türkiye'nin yaşam trendine göre beş gruba ayrıldığı çalışmada, o (son) dönemin yeni tüketici kitlesini, yeni muhafazakârların oluşturduğunu söylüyor, hatta çalışmada, bu kesim ile ilgili, "Yeni Muhafazakârlar modern tüketim konusunda iştahlı bir grup. Birçok markalı ürünün büyümesinde önemli bir itici güç ve talep noktası olacaklar." ifadeleri kullanılıyor. Bu konuda daha detaylı bir bilgi için bkz. [http://www.halklailiskiler.com/pdf/Turkiyeyi-Anlama-Kilavuzu-EKitap\\_1347963063.pdf](http://www.halklailiskiler.com/pdf/Turkiyeyi-Anlama-Kilavuzu-EKitap_1347963063.pdf)

muhafazakârlığının sorgulandığını görüyordum. Aslında, sorgulananın tam olarak onların muhafazakârlıkları olduğunu söylemek yanlış olabilir, çünkü Türkiye bağlamında muhafazakârlık, daha çok din ile ilişkilendirildiğinden, sorgulanan da daha çok, bu kişilerin din ile ilişkisiydi. Muhafazakârlığın ele alındığı bölümde de görüleceği üzere, muhafazakârlık ve muhafazakâr düşünce için din, toplumsal işlevleri olan/olduğuna inanılan diğer kurumlar/öğeler ile benzer bir yere sahipti. Fakat Türkiye deneyiminde, muhafazakârlık ile din arasındaki ilişki bundan farklıydı ve bunun ötesindeydi. Çoğu kez muhafazakârlık, doğrudan ve daha çok din ile ilişkilendirilebiliyordu. Bu durumun, Türkiye'nin yaşadığı modernleşme deneyimi ve bu süreçte din konusunda sergilenen tutum ile ilgili olduğu daha sonra görülecektir. Türkiye'de muhafazakârlık veya muhafazakâr kesim ile ilgili yapılan çalışmalarda, daha çok din ile ilişkilendirilen kesimlerin yer almasının temel nedeni de muhafazakârlığın ele alınış biçimi veya ona bakış ile ilgilidir (Bora,1998). Bu bakışın nedenini/kaynağını anlamak için, muhafazakârlığın tarihsel gelişimini bilmek önemliydi ancak muhafazakârlık söz konusu olduğunda, yaşanan dönüşümlere, onun dinamikliğine, tarihselliğine ve bağlamsallığına rağmen, onu hala belirli bir dönemde, tekabül ettiği şeye odaklanarak ele almak, var olan durumu okumak/anlamak konusunda bir engeldi. Daha da ötesi, bu durum, dini de tek biçimli, sabit ve tarih dışı/üstü bir şey olarak görmeye yol açıyordu, oysa kitabi din ve yaşanan din diye bir ayrıma başvuruluyordu, bu ayrım ile dinin ve din ile ilişkilendirilen kuralların ve değerlerin, ne şekilde biçimlendiği ve bu süreçte, dinin, gündelik yaşam ile ne şekilde ilişkilendiği sorgulanıyordu (Akşit vd., 2012; Mardin,2008). Bu çerçevede, gerek muhafazakârlığın, gerekse de onun kaynaklarından biri olarak görülen veya onun ile ilişkilendirilen dinin, dini değerlerin/kuralların sabit olmadığı/olamayacağı anlaşılabilir. Ancak hem buna, hem de aynı kimlik altına yerleştirilen insanlar arasında farklar olmasına rağmen, bu dinamikliğin ve farkların göz ardı edilmesinin nedenleri olmalıydı. Bunun ilk nedeni,

kimliğe bakış/yaklaşım ile ilgiliydi. Kimliği, (söylemsel, bağlamsal veya tarihsel) bir inşadan ziyade, özsel/öz ve doğal bir şey olarak görmek, yani onu, özcü bir şekilde ele almak, kimlik içindeki/altındaki farklılaşmalara/farklılıklara karşı tutumu belirliyordu. Kimliğin, aynılığa/teklığe işaret ettiğinin düşünülmesi veya kimliğin bu şekilde sunulması, bu kimlik altına yerleştirilen insanların tümünün aynı endişeleri paylaştığının ve bütünleşik bir koalisyonu temsil ettiğinin düşünülmesine neden olur. Kimliğin bu şekilde sunulması veya görülmesi ise, kimlik üzerinden siyaset yapanların, kimlik siyasetine bakışı/yaklaşımı ile ilişkilendirilebilir. Yani, kimlik siyaseti için, otantik, özcü, sınırları belirli ve kapalı bir kimlik gerekli görüldüğü ancak bu tarz bir kimlik anlayışı üzerinden yapılan siyasetin, çeşitli sorunlara/sınırlılıklara yol açabileceği ifade/iddia edilir (Fuss,1989). Bu konudaki tartışmalar, bu çalışma için de oldukça önemlidir ve anlamlıdır. Çünkü muhafazakâr olarak nitelendirilen kesime, özellikle de kadınlar ve onların tüketim pratiklerine ve yaşam tarzlarına yönelik, hem içeriden hem de dışarıdan gelen eleştirilerin, muhafazakâr kimliğin inşası ve ona bakış ile ilgili olduğu söylenebilir.<sup>7 8 9</sup> 1980'li yıllar ile birlikte, Türkiye'de ortaya çıkan kimlik hareketleri ve tartışmaları döneminde, başörtülü kadınlar, İslami olarak nitelendirilen hareketin<sup>10</sup> asli temsilcileri ve ana aktörleri olarak görülüyordu ve bu kadınlar, kamusal alan ile ilgili taleplerini/eleştirilerini dile getirirken, bir kimlik üzerinden/içinden konuşuyorlardı. O dönem, bu kimlik, modernleşme ile ilişkilendirilen veya onun getirisi olarak görülen yaşam tarzına veya tüketim biçimine yönelik eleştiriler üzerinden

---

<sup>7</sup> Hem içeriden hem de dışarıdan gelen eleştirileri ele alan bir çalışma olarak bkz. Çakır, 2013.

<sup>8</sup> Bu konu ile ilgili olarak bkz. Aktaş, 2013; Erarslan, 2011; Barbarosoğlu, 2015, 2016,2018; Zeyrek, 2013.

<sup>9</sup> İslam ile ilişkilendirilen bir dergi olan, Vuslat, 2013 yılında yayınlanan 146.sayısında, “Modanın Kurbanı: Tesettür” başlığıyla/kapağıyla çıkmıştır ve derginin bu sayısının, diğer sayfalarda ve sitelerde tanıtımında, şu ortak ifadelere başvuruluyor: “Vuslat Dergisi, Ağustos sayısında yozlaşan tesettüre kapağına taşıyor. Dergi farzdan tarza dönüşen tesettür üzerinde durmakta.. Vuslat yeni sayısıyla Kur'an ve Sünnet ölçülerine uygun olan tesettürü okuyucularına hatırlatıyor.”

<sup>10</sup> Bu harekete ilişkin çeşitli değerlendirmeler için bkz. İlyasoğlu, 2015; Yılmaz, 2015;Çayır, 2017; Suman, 2017;Erarslan, 2005; Göle, 2017;Aktaş, 2005; Güç,2008; Çakır,2000.

kuruluyordu<sup>11</sup> ve bunların, dünyevi şeyler olduğu vurgulanıyordu. En nihayetinde, bu kimlik kurulurken, bir ötekiye başvurulmuştu ve bu öteki de, kamusal alanda yer alabilen ve modernliğin temsilcisi olarak görülen kadınlardı (Köse, 2014). Kimlik hareketlerinin başladığı veya kimlik üzerinden siyasetin yapıldığı o dönemden bu döneme kadar çok şey değişmesine rağmen, bu kesime ve özellikle de kadınlara yönelik eleştirilerde, o dönem kurulan/sunulan kimliğin, hala etkili olduğu söylenebilir.<sup>12</sup> Ancak bunun da ötesinde, bu eleştirilerde, muhafazakârlığın, daha çok din ile ilişkilendirilmesinin de oldukça önemli bir etkisi/payı olduğu görülebilir/görülecektir.

Muhafazakârlık, daha çok din ile/kutsal ile ilişkilendirildiği için, tüketim ve sınıf gibi dünyevi olarak görülen şeyler ile birlikte anılması veya yan yana gelmesi/getirilmesi dahi rahatsızlık uyandırırken, dünyevinin, dini/kutsal olan karşısındaki konumunda yaşanan dönüşümler veya dünyevi olanın, bu ilişkinin belirleyeni konumuna geldiğinin düşünülmesi bu rahatsızlığı katlar/katlamıştır. Özellikle de İslami olarak nitelendirilen çeşitli tüketim pratiklerinin varlığı, dinin dünyevileşmesi olarak da düşünüldüğü için, eleştiriliyor olabilir.<sup>13</sup> Bunun yanı sıra, din ile ilişkilendirilen bir hayat tarzının veya tüketim pratiklerinin olması, var olan değişimler/dönüşümler üzerinden, dini veya dini olduğu iddia edilen şeyi sürekli değiştirebilir ve bu kimliğin, tüketim veya piyasa ile etkileşimi/ilişkisi kaygı uyandırıyor olabilir. Tüm bu anlatılanlar nedeniyle, özellikle de, din ile dünyevi arasında kurulan (daha çok ikili karşıtlık şeklindeki) ilişki dolayısıyla, muhafazakâr kesimin ve kadınların, tüketim pratiklerinin meşruluğu tartışmaya açılabilir. Bu çalışmaya başlarken, neden tek bir muhafazakâr konum varmış gibi davranılıyor

---

<sup>11</sup> O dönem, bu kimliğin, İslamcı olarak nitelendirilen kadın dergileri tarafından ne şekilde kurulduğunu gösteren bir çalışma olarak bkz. Acar,2011.

<sup>12</sup> Bu şekilde bir kimlik siyaseti söz konusu olduğunda, kimliğin mi siyaseti, siyasetin mi kimliği kurduğu da tartışılabilir.

<sup>13</sup> Yeni dini hareketler üzerine konuşulduğunda, dinlerin metalaşması, onun ifade edilebilirliğinde bir dönüşüme işaret ediyordu ve bu ifade edilebilirliğin, tüketim üzerinden şekillenmesi, din ile tüketim ilişkisi üzerine de yeniden düşündürüyordu.

sorusunu kendime sormuştum. Yukarıda ele aldıklarım, bu soruma, okumalarım üzerinden verdiğim yanıtlardı ancak bu çalışmayı birlikte yaptığımız kadınlar başta olmak üzere, birçok kişi, muhafazakârlık tanımlamaları üzerinden, farklı muhafazakâr konumlarından bahsediyorlardı. Bu nedenle, bu çalışmada, tek bir muhafazakâr konum veya tek bir şeye dayandırılan bir muhafazakâr konum ve kimlik olmadığı anlatılmaya çalışılıyor. Bunun yanı sıra, bu kesimin yaşadığı/geçirdiği dönüşümün düzeyi anlatırken, sık sık muhafazakâr olarak nitelendirilen kadınların tümünün, 1980’li yıllar ile belirginleşen, kamusal alana ilişkin mücadelenin faileri olarak değerlendirildiğini ve dönemin kimlik siyasetinin ürünü olan kimliği paylaştığının düşünüldüğünü görüyordum/gözlemliyordum. Farklı muhafazakâr konumlar ve kimlikler olduğunu/olabileceğini göstermek/görünür kılmak bu açıdan oldukça önemliydi.<sup>14</sup>

Muhafazakârlığın, daha çok din ile ilişkilendirildiği ifade edildi. Din de kültürel bir şey olarak değerlendirilerek, daha çok kadınlarla ilişkilendirilmektedir (Köse, 2014; Yılmaz, 2015). Hem bu bakış hem de başörtüsü/tesettür gibi (belirli bir) din ile ilişkilendirilen giyim tarzı nedeniyle, muhafazakâr kimliğe yönelik tartışmalar, daha çok kadınlar üzerinden yapılır. Bunun yanı sıra, bu kadınların, bu çalışmanın birçok yerinde de söyleneceği gibi, diğerleri/ötekiler ile farkı kuran olarak görülmesi de, bu tartışmaların kadınlar üzerinden yapılmasını anlaşılır kılar. Bu nedenle, muhafazakâr kesimin, dönüşen yaşam tarzları veya tüketim pratikleri söz konusu olduğunda, bu dönüşüm daha çok, muhafazakâr kadınlar üzerinden anlatılır. Bu konuda birçok çalışma ile karşılaşmak mümkündür ancak yaşanan dönüşümün, sadece şekline odaklanmak veya dönüşümü kanıtlamak yerine, bu dönüşümün, bu kadınların hayatlarını ve kimliklerini/konumlarını ne şekilde etkilediğini tartışmak gerektiğini de düşünerek, bu

---

<sup>14</sup> Bu kadınlar, bu mücadelelerin faileri de olabilirlerdi ancak tüketim ile kimliklerin kurulabildiği, tüketim/tüketme davranışı üzerinden siyaset yapmanın mümkün olduğu ve yeni siyaset yapma biçimlerinin olduğu bir dönemde, bu kadınların, bu dönüşümlerden etkilenmemesini beklemek ilginçtir.



çalışmayı yapmak istedim. Bu şekilde, bu çalışma, muhafazakârlık, sınıf ve kadınlığın ilişkisi/etkileşimi üzerine de yeniden düşünme imkânı sunmaktadır.

Yukarıda da sıkça vurguladığım üzere, muhafazakâr olarak nitelendirilen kadınların, tüketim pratikleri üzerine çalışmalar/tartışmalar yapılıyordu ancak bu çalışmaların önemli bir kısmında, bu kadınların tüketim pratikleri/tercihleri ve bunları neyin belirlediği ele alınırken, bir şekilde sınıf atlanıyordu veya onun üzerinde yeterince durulmuyordu. Daha açık bir ifadeyle, bu pratikleri/tercihleri belirleyen tek şey muhafazakâr kimlikmiş gibi davranılıyordu. Bu şekilde, muhafazakâr kimlik, kişinin tek veya diğer kimliklerinden ayrı/ayrılabilen bir kimlik olarak değerlendiriliyordu. Bu durum, sadece sınıfının veya sınıfın konumunun değil, kişinin çoklu kimliğinin ve bu kimliklerin birbirleriyle ilişkisinin/etkileşiminin de ihmali anlamına geliyordu. Örneğin, ben bu çalışmaya, farklı sınıflardan muhafazakâr kadınların, tüketim ile ilişkisi, tüketim pratikleri, tercihleri veya beğenileri konusunda çalışmalar olup olmadığını düşünerek ve araştırarak başladım ancak bu konuda yeteri kadar çalışma olmadığının farkına vardım. Ayrıca, kadınların sınıfına yönelik çalışmaların sayısı da oldukça azdı, çünkü kadınların sınıfının/sınıf konumunun, özellikle de ev kadınları sözü konusu olunca, nasıl belirleneceği konusunda hala kaygılar/çekinceler var(dı) ancak bu durumun, sınıfı/sınıf konumunu ele alış biçimiyle ilgili olduğu açıktır. <sup>15</sup>Bu çalışmada, sınıf tüketim, tüketim biçimleri ve yaşam tarzları üzerinden ele alınır ve bu şekilde sınıf, tek bir şey üzerinden değil, birçok konudaki tercihler/seçimler üzerinden, yani çok boyutlu bir şekilde okunur. Bu nedenle, Pierre Bourdieu'nun (2015) sınıfın sembolik ve kültürel biçimlerini keşfetmeye imkân veren kavramsal setine başvurduğum ancak Bourdieu'nun analizinde, ikincil nitelikler olarak gördüğü, cinsiyet ve etnisite gibi nitelikler, bu çalışmanın ve bu çalışmada yapılan sınıf analizinin yapıtaşları

---

<sup>15</sup> Sınıf analizlerinde kadınların konumu veya analize dahil edilme biçime yönelik eleştiriler için bkz. Acker, 1973; Allen, 1982; Britten ve Heath, 1983; Stanworth, 1984; Walby 1986; Abbott ve Sapsford, 1987; Leiufrud ve Woodward 1987; Marshall vd., 1988.

arasındaydılar. Bu nitelikler beğeni olarak görülen tercihleri belirleyen tek şeyin sınıf olmadığı göstermekle kalmaz, aynı zamanda, sınıf içi farklılaşmalar üzerine de düşünmeye iter. Bunun yanı sıra, sınıf konumu ve muhafazakâr kimlikleri nedeniyle, bu çalışmada yer alan bu kadınların, bu konumları/kimlikleri nedeniyle, tamamen aynı deneyimleri paylaştıkları söylenemez, bu çalışma, bu kadınların birbirinden farklı deneyimlerini görünür kılarak, özelliğın de ne kadar önemli bir konu olduğunu gösterir. Bu çalışmaya başlarken, kadınlığın, sınıf ile ilişkisi üzerine de düşünmüştüm,<sup>16</sup> hatta kadınların sınıfı ile ilgili yapılan çalışmaları incelediğimde, bu konu üzerinde de duruluyordu. Bu çalışmada, hem toplumsal cinsiyet ile sınıf<sup>17</sup> hem de toplumsal cinsiyetin, sınıfın yanı sıra ve onun dışında, neler ile ilişkili olabileceği tartışılıyordu.

Sınıf ile ilgili çalışmalarda/analizlerde, kadınlar her zaman göz ardı edilmez, bazı durumlarda, kadınların sınıf ile ilişkisi ele alınır ancak burada da, kadınlar daha çok, ailenin sınıfını gösteren/sergileyen olarak değerlendirilir.<sup>18</sup> Ancak ben, kadınların sınıf ile ilişkisinin, bu şekilde olmadığını düşünüyordum çünkü gündelik hayatta, kadınların bu konudaki mücadelelerine tanık oluyordum, buna rağmen, kadınların sınıf ile ilişkisinin, dolaylı olduğu iddia ediliyordu. Bu çalışmada, bu ilişkinin hiç de dolaylı bir ilişki olmadığı, bu çalışma için görüşülen kadınların ifadelerinden de anlaşılacaktır.

Bu kadınların tüketim pratiklerini ele almak, onların gündelik hayatını ele almaktı, çünkü onların gündelik hayatını, oradaki mücadelelerini veya orada geliştirdikleri taktiklerini belirleyen şey, daha çok tüketimleri ve dolayısıyla sınıflarıydı/sınıfsal kaygılarıydı. Bu kadınların anlattıkları, bir kez daha, gündelik hayatın sıradanlığını da sorgulamaya açıyordu.<sup>19</sup> Bu noktada akıllara, bazı sorular

---

<sup>16</sup> Türkiye’de yapılan toplumsal tabakalaşma/yapı tartışmalarına yönelik bir değerlendirme için bkz. Özatalay, 2015.

<sup>17</sup> Sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkisi üzerine beni düşünmeye iten bir çalışma olarak bkz. A. Bora, 2014.

<sup>18</sup> Bu konu ile ilgili olarak bkz. Veblen, 2015; Bourdieu, 2015.

<sup>19</sup> Gündelik hayatı sorgulamaya açan veya araştırma nesnesi olarak gören çalışmalar için bkz. Lefebvre, 1998; De Certeau, 2008; Scott, 2014.

gelebilir: Bu kadınların sınıfı sergileyen/gösteren değil de, onu kuran veya kurulmasında büyük paya/etkiye sahip olan ve bu konuda mücadeleler veren kişi olması, onlar için ne anlama geliyordu ve onların yaşamlarını, aile içindeki ve toplumdaki konumlarını ve kimliklerini nasıl etkiliyordu? Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, bu sorular oldukça önemli bir yere sahipti. Bunun yanı sıra, kadınların, sınıf ile ilişkisinin ve bu konudaki konumunun, kadın-erkek ilişkilerini nasıl etkilediğini de merak ediyordum. Bu çalışma için görüştüğüm kadınların ifadeleri, kadınların bu konumunun, erkeklerle bir çatışmadan ziyade, bir uzlaşya işaret ettiğini gösteriyordu. Bu çalışma, bu uzlaşının, neye/nelere dayandığını veya nasıl sağlandığını sorgulayarak, gündelik hayattaki tahakküm/iktidar ilişkileri üzerine de düşünmeye teşvik eder. Daha da ötesi, bu kadınların, birbirleriyle olan mücadeleleri, kendi aralarındaki iktidar ilişkilerini göstermekle kalmaz, aynı zamanda, gündelik hayatı da çoklu ve farklı iktidar ilişkilerinin olduğu bir mücadele alanına çevirir.

Bu çalışma, 1980'li yıllardan başlayarak fakat özellikle de 2000'li yıllar ile birlikte, ekonomik alanda önemli bir yükseliş yaşayan, Anadolu Kaplanları<sup>20</sup> olarak adlandırılan, şehirler arasında yer alan Gaziantep'te<sup>21</sup> yapılmıştır. Bunun nedenini, araştırmacı konumumu anlattığım, kısımda detaylı bir şekilde anlatıyorum ancak Anadolu Kaplanları olarak adlandırılan şehirlerin, tek ortaklığının, ekonomik alandaki sıçrayışları/yükselişleri olmadığı belirtilmelidir. Bu ortaklığı mümkün kılan özellikler üzerinde dururken, bu çalışma için görüşülen kadınların, Gaziantep ile ilişkilendirdiği özelliklerin, ne kadarının Gaziantep'e özgü olduğunu da tartışmaya açıyorum. Bu şekilde, yerel dinamikleri ortaya çıkarmaya çalışıyorum. Bunun yanı sıra, Gaziantep'i ele alırken, taşralılıktan bahsediyorum ancak burada taşra bir yer/mekân olmanın

---

<sup>20</sup> Bu konudaki tartışmalar ve analizler için bkz. Durakbaşı, 2010; Cengiz, 2013; Hoşgör,2013; Demir, Acar ve Toprak, 2004; Buğra ve Savaşkan, 2015; Yankaya, 2014,Erman, 2013; Akyüz ve ark, 2019.

<sup>21</sup> Bu konudaki tartışmalar ve analizler için bkz. Ayata, 2004; Eraydın,2002; Karadağ, 2012, 2016; Uysal, 2011; Bedirhanoglu ve Yalman 2009; Bayırbağ, 2007; Özcan, 2000; Tok, 2011.

ötesinde, insanların deneyimleri ve hisleri ile ilişkilendirilen geniş bir kavram olarak ele alınır. Şu ana kadar ele alınanlar, bu çalışmanın, muhafazakârlığın, sınıfın, toplumsal cinsiyetin, yerel dinamiklerin ve hatta taşralılığının, birbiri ile nasıl/ne şekilde ilişkilendiğini anlamaya çalıştığını gösterir.

Bu çalışmayı yapma amacım ile ilgili söylediklerim, yani şu ana kadar ele aldıklarım, bu tezin problemini ve iddialarını ortaya koyar. Bu çalışmada, yeni muhafazakâr kimliğin, hem inşasında, hem de dönüştürülmesinde, kadınların önemli bir yere sahip olduklarını, daha açık bir ifadeyle, fail olduklarını öne sürüyorum.<sup>22</sup> Bu failliğin, tüketim ile ilişkili olduğunu ve evin neredeyse tüm tüketiminden ve aynı zamanda gösterişçi tüketiminden kadınların sorumlu olduğunu, dolayısıyla, kadınların tüketimleriyle, hem yeni muhafazakâr kimliği, hem de ailenin sınıfını kurucu olabildiklerini iddia ediyorum. Daha açık bir ifadeyle, kadınların, Bourdieu'ya referansla tüketim yoluyla çeşitli şekillerde (ekonomik, sosyal, kültürel, sembolik) sermayeyi kurarak kimlik kurucu failer olarak önemli roller üstlendiklerini ve üst orta sınıf yeni muhafazakâr kimliklerin kurulmasında tüketimin ve tüketimin yapılmasında merkezi konumda olan kadınların önemli bir rolleri olduğunu söylüyorum. Bununla birlikte, kadınların bu tüketiminin, piyasa koşulları içinde de bir anlamı olduğunu ve kadınların, bu koşullar içinde sermayenin varlığının, güvenilirliğinin, istikrarının göstergesi olarak ekonomik ilişkileri yönlendirdiğini ve bu durumun, kadının aile içindeki ve toplumdaki rolünü veya tüketime bakışı ve tüketim konusundaki tutumu etkilediğini/belirlediğini iddia ediyorum.

---

<sup>22</sup> Orta sınıf erkeklerin, yeni zenginlik ve güç alanlarına açılmasında kadınların rolü ile ilgili olarak bkz. Akşit, 2005; Davidoff ve Hall,2002.

## Çalışmanın Planı

İlk bölümde, hem dünya hem de Türkiye bağlamında, muhafazakârlığın tarihsel gelişimini ele alıyorum. Muhafazakârlığın ortaya çıkışını ve temel ilkelerini ele aldıktan sonra, özellikle de onun, 1980'li yıllar ile birlikte, aldığı şekil(ler) ve o yıllarda dünyada baskın olmaya başlayan biçimi olan, yeni muhafazakârlık üzerinde duruyorum. Bu noktada, yeni muhafazakârlık ile önceki başlıkta ele aldığım muhafazakârlık arasında benzerlikler olduğu, hatta onların, birçok konuda-örneğin ilkeler gibi-ortaklaştıkları görülecektir. Fakat yeni muhafazakârlığın, hem karşıtlık nesnesine bağlı olarak, hem de onu, 1980'lerdeki konumuna getiren Yeni Sağ siyasetle ilişkisel olarak, bu ilkeleri yeniden ve farklı amaçlarla işe koştugu anlaşılacaktır. Bu çerçevede, yeni muhafazakârlığın, muhafazakârlık ile ilişki içinde ancak ondan farklı bir şeye/duruma işaret ettiği görülebilir, bu nedenle, yaşanan/var olan durumu, muhafazakârlık yerine, yeni muhafazakârlık kavramına başvurarak açıklamak, yeni muhafazakârlığın, bu durumu açıklama kapasitesiyle ilgilidir. Muhafazakârlık gibi, yeni muhafazakârlık da, daha çok kültürel alan veya kültür ile ilgili konular ile ilişkilendirilir. Bu durumun, çok çeşitli nedenleri olmakla birlikte, bunun temel nedeninin, ekonomik alan ile ilgili konuların dahi, kültürel alan çekilerek veya o alanla ilişkilendirilerek tartışılması olduğu söylenebilir. Bu çerçevede, yeni muhafazakârlık, her ne kadar Yeni Sağ'ın kültürel ayağı/yönü olarak değerlendirilse de, onun ve takipçilerinin, kültür ve kültürel alan ile ilişkisinin anlatılanlardan/iddia edilenlerden farklı boyutları olduğu görülecektir. Bu durumun nedenleri üzerine tartışılırken, yeni muhafazakârlığın, Yeni Sağ'ın diğer bileşeni olarak görülen, neo-liberalizm ile ilişkisi irdelenecektir.

İlk bölümün ikinci kısmında ise, muhafazakârlığın, Türkiye'deki tarihsel gelişimi ele alınır. 1980'li yıllar ile birlikte, Türkiye'nin dünya ile bütünleşme çabaları sonucunda izlediği politikaları ile ilişkisel olarak, Türkiye'nin de muhafazakârlığın yeni bir biçimi tecrübe etmeye başladığı görülür ancak bu yeni biçimin/yeni

muhafazakârlığın, daha belirgin bir şekilde tecrübe edilmesinin 2000’li yıllar ile birlikte olduğu ifade edilir. Bu bölüm, hem tecrübe edilenlerin bağlamsallığını gösterir hem de yapılacak karşılaştırmalar için bir zemin işlevi görür. Fakat daha da ötesi ve önemlisi, bu bölüm, bu araştırmada yer alan ve muhafazakâr olarak nitelendirilen kadınların, muhafazakârlık veya muhafazakâr konum üzerine söylediklerinin nedenini ve temelini anlamaya imkân verir.

İkinci bölüm, üretim sistemlerinde meydana gelen değişimlerin, tüketim kavramını ve kapsamını nasıl etkilediği ile başlar. Tüketim kültürünün ortaya çıkışı, tüketimin kişiye sunduğu (düşünülen) imkanlar ve tüketimin kimlik ve sınıf ile ilişkisi bu bölümde ele alınır. Bu bölümde, tüketim toplumu ve kültürüne geçiş ile birlikte, sınıfı veya sınıf konumunu artık (sadece) mülkiyet veya gelir gibi tek bir öge üzerinden okumanın neden mümkün olmadığı ve sınıf konusunda çok boyutlu bir analiz yapmanın neden gerekli olduğu tartışılır. Bunun yanı sıra, var olan yapıların ve eşitsizliklerin ne şekilde sürdürüldüğüne ve kişilerin bu süreçteki konumlarının ne olduğuna, yani failliğine de odaklanılır. Sınıf ile ilgili çalışmalar/analizler ve teoriler söz konusu olduğunda, kadınların çoğunlukla dışarıda bırakıldığı bir literatür ile karşılaşıldığından daha önce bahsedildi. Bu bölümde, bu durumun nedenleri üzerinde durulmakla birlikte, kadınların, sınıf ile ilişkisinin yanı sıra, onların sınıfı ile ilgili bir tartışma yürütülür. Bu bölümün ikinci kısmında ise, Türkiye’de tüketim ve sınıf ile ilgili tartışmalara yer verilirken, özellikle son yıllarda, yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşümlerin, sınıf ile ilgisine/ilişkisine odaklanılır. Bu bölümün son kısmında ise, yaşanan dönüşümler söz konusu olduğunda, bu dönüşümün gözlenebildiği şehirler arasında sayılan Gaziantep’e, onun ile ilgili temel bilgilere ve onun yaşadığı sosyo-ekonomik dönüşümlere değinilir. Bunun yanı sıra, bu bölümde, kadınların yaşantıları veya deneyimleri ile ilgili Gaziantep’te yapılmış olan az sayıdaki çalışmaya da yer verilir.

Bu çalışmanın, son bölümünde ise, saha çalışmasından edinilen veriler ve araştırma bulguları, ilk iki bölümde sunulan kuramsal çerçeve üzerinden değerlendirilir. Bu bölümde, daha çok kadınlarla ilişkilendirilen, birkaç tüketim pratiğinden ziyade, bu kadınların, tüketim olarak gördükleri/değerlendirdikleri ve sınıf konumları/kimlikleri ile ilişkilendirdikleri çoğu pratik ele alınmaya çalışılır. Bu şekilde, bu kadınların sınıfa bakışı/sınıf anlayışı da daha açık bir hal alır. Bu bakışın/anlayışın, onların tüketim pratiklerini, dolayısıyla gündelik hayatını ve birbirleri ile ilişkilerini ne şekilde etkilediği, bu bölümde görülecektir. Bunun yanı sıra, muhafazakâr kimlikleri ile tüketimleri arasındaki ilişkiyi nasıl kurdukları veya bu ilişki hakkında ne düşündükleri de yine bu bölümde ele alınır. Bu bölümde ele alınanlar, görüşmecilerin anlattıkları, onların birçok konudaki görüşünü/tutumunu ortaya çıkarır ancak daha da ötesi, bu anlatılanlar, onların eşitsizliklerinin sürdürülmesi veya sosyal yapıların meşrulaştırılması gibi konular/süreçler başta olmak üzere, birçok konudaki, faillikleri üzerine de düşünmeye iter. Bu şekilde, kadınları dışlayan veya onlara yer vermeyen, sınıf analizleri ve tartışmaları da bir kez daha tartışmaya açılır.

### **Çalışmanın Yöntemi**

Giriş bölümünde saydığım amaçlarla ve sorularına yanıt bulmak için, feminist bir yaklaşımla niteliksel bir çalışma yaptım. Bu çalışma ile bu çalışmaya katılan kadınların, gündelik yaşamlarını, oradaki deneyimlerini ve ilişkilerini görünür kılmayı ve bunların anlamını detaylı bir şekilde yorumlamayı ve tartışmayı amaçlıyordum. Bu amaçla, derinlemesine görüşme, katılımcı gözlem ve odak grup görüşmeleri gibi niteliksel araştırma yöntemlerini/tekniklerini tercih ettim. Bu çalışma için, toplamda 46 kadınla görüştüm ancak ilk görüşmelerimi pilot görüşmeler olarak düşündüğüm için, o görüşmeleri çıkararak, bu çalışmaya katılan görüşmeci sayısını 41 olarak veriyorum. 27 kadınla derinlemesine görüşme ve toplamda 14 kişiden oluşan, iki grupta da odak grup

görüşmesi yaptım. Bu çalışmada, bu kadınlar için takma isimler kullandım ve yarı-yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirdim. Görüşmecilere muhafazakâr olup olmadıklarını sorarak başladım, ardından ise, gündelik yaşam ve tüketim pratikleri ile ilgili sorular sordum. Görüşmenin sonlarına doğru ise, görüşmecilere Gaziantep'te yaşam ile ilgili soruların yanı sıra, yaşamlarının önceki yıllardan farkı olup olmadığını, yani yaşamlarında bir dönüşüm olup olmadığını sordum.

Tüm görüşmelerin çözümlemesini yaptım, bunları yorumlayıcı analizi kullanarak tartıştım. Örneklemimi oluşturmam da veya oluşmasında, kartopu yönteminin etkili olduğunu belirtmeliyim. Öncelikle, üst orta sınıf muhafazakâr olarak değerlendirdiğim tanıdıklarına veya bu tarz tanıdıkları olanlara ulaştım. Görüşmecilerin bir kısmı, görüşmenin ardından, bu sorulara yanıt verebileceklerini düşündükleri veya kendi ile benzer niteliklere sahip olduklarını düşündükleri kişileri aradılar. Bunun yanı sıra, üç adet etkinliğe katıldım. Görüşmecilerden biri, çalışmama destek olabilmek için, evinde, öğle saatlerinde bir çay saati etkinliği düzenledi. Bu beş kişilik küçük bir toplantıydı. Başka bir görüşmeci ise, beni bebek görmesi etkinliğine davet etti. Katıldığım diğer etkinlik ise, akşam saatlerinde, lüks bir mekânda gerçekleşen ve dokuz kadının katıldığı/olduğu bir toplantıydı. Görüşmeci bulmama aracılık eden veya bana referans olan kişiler, görüşmemi istedikleri kişileri aradıklarında, bu kişileri, görüşmenin sohbet tadında/tarzında olduğunu söyleyerek, kendileri rahatlattılar. Hem bu durum, hem de görüşmecilerin bir kısmının, görüşmeleri bittikten sonra, görüşmeci konumundan, aracı/kaynak konuma geçmeleri ve bunu kendi istekleri ile yapmaları beni çok mutlu etti. Bu çerçevede, bu araştırmada yer alan bilgileri, bu kadınlarla işbirliği içinde, birlikte ürettiğimizi söyleyebilirim. Birlikte bilgi ürettiğimizi ifade etmemin tek nedeni, bu kadınların benim çalışmama katılmaları veya çalışmaya ve bana destek olmaları değildi. Bunun nedenini bir örnekle açıklayabilirim. Örneğin, görüşmeci bulmama yardım eden, görüşmelere aracılık eden kadınlar arasında, görüşmeme vesile



oldukları kadınların, muhafazakârlığından bahsedenler vardı, hatta bir aracı, görüşmeme vesile olduğu kadın için “bak onlar ailece muhafazakâr” şeklinde ifadeler kullandı. Ancak bu görüşmeciye, “muhafazakâr mısınız?” diye sorduğumda, görüşmeci olumsuz yanıt verdi. Bu noktada, bu çalışmaya, özellikle de görüşmeci bulmama aracılık/kaynaklık eden kadınların, muhafazakârlık başta olmak üzere, birçok konuda düşündüklerinin ve onların bu konulardaki görüşlerinin/bakış açılarının yansıdığı söylenebilir. Bu nedenle, bu çalışmayı, benim bakış açım/görüşlerim kadar, bu kadınlarınki de şekillendirdi.

Bu çalışmayı, feminist bir yaklaşımla yaptığımı söyledim ancak bunun tek nedeni, bu çalışmanın kadın deneyimlerine ve yaşantılarına odaklanması değildir. Bu çalışmada, toplumsal cinsiyet ile sınıf ve etnisite gibi, tahakküme yol açan farklı kategorilerin, birbirleriyle ilişkilerini ve onların nasıl iç içe geçtiklerini, yani farklı tahakküm sistemleri birbirleriyle ilişkili bir biçimde ele alıyorum ve çoklu tahakküm/iktidar ilişkilerini ve biçimlerini görünür kılmaya çalışıyorum.<sup>23</sup> Bu, bu çalışmayı feminist bir yaklaşımla yaptığımı söylememin ilk nedenidir, diğer nedeni ise, bu çalışma süresince, bir araştırmacı olarak, görüşmecilerle kurduğum/kurmaya çalıştığım ilişki biçimiyle ilgilidir. Bu çalışma boyunca,<sup>24</sup> görüşmeciler ile hiyerarşik olmayan, (daha) eşitlikçi ve karşılıklı ilişkiler kurmaya çalıştım (Kümbetoğlu, 2019). Hem görüşmecilerle aramızdaki ilişkinin biçimi hem de bilgiyi birlikte üretmemiz, bilen-bilinen veya araştıran özne-araştırılan nesne gibi kategorilere dayanan ikili karşıtlıkları ve bilen özne konumunu ve ayrıcalığını sorgulamaya açar. Bu çerçevede, bu araştırmanın, araştırmacı kadar, araştırmaya katılanları da araştırma sürecinde etken

---

<sup>23</sup>Bu durum, Toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi olarak kullanmamla ilgili olduğu için, daha detaylı bir bilgi için bkz. Scott, 2013.

<sup>24</sup> Bu sadece saha da değil, gerek araştırma öncesinde sorular üzerinde düşündüğüm aşamada, gerekse de araştırma sonrasında görüşmecilerin ifadelerini yorumlarken de böyleydi. Çünkü bu çalışmada kurulan ilişkiler veya çalışmadaki konular, sadece sahadan ve orada kurulan ilişkilerden ibaret değildi.

birer özne olarak gören, özneler-arası ilişkiye ve etkileşime dayalı etnografik bir pratiğe dayandığı söylenebilir.

Bu araştırma boyunca, araştırmacı olarak, kendi konumum üzerine de düşünme fırsatım oldu. Bu durum, (öz)düşünümsellik tartışmalarını hatırlatır. Bilindiği üzere, düşünümsellik, Bourdieu sosyolojisinin epistemolojik ilkeleri arasında yer alır ve o, araştırmacının kendi tarihi, değerleri ve tutumları, yani kendisi üzerine düşünmesi ve kendine dönmesi ile ilgilidir. Bu durum, araştırmacıyı, araştırma/çalışma konusunu neden seçtiği, hangi soruları neden sorduğu veya neleri dışladığı üzerine düşünmeye teşvik eder. Bu nedenle, araştırmacı, araştırma süresince, başkaların gündelik yaşamları hakkında öğrendiklerine paralel olarak, kendisi hakkında da bir kişisel öğrenme deneyimi yaşar (Atay,2016).

Bu çalışmaya başlarken ve çalışma sırasında, bir araştırmacı olarak konumum üzerine çokça düşündüm. Çünkü benim dünyayı kavrayışım ile ilgili olan bu konum, konu seçiminden, saha da sorulan sorulara ve görüşmecilere tutumuma/davranışma kadar birçok şeye yansıyor/yansıyacaktı. Bu nedenle, bir araştırmacı olarak, kim olduğumun, daha doğru bir ifadeyle, kısmen de olsa hikâyemin bilinmesini gerekli görüyorum. Öncelikle, Gaziantep'e, Kahramanmaraş'ın Pazarcık ilçesinden göç ile gelen bir aileye mensup olduğumu belirtmeliyim. Göç sonrasında, uzun yıllar, akrabalarımızın ve hemşerilerimizin yoğunlaştığı, dolayısıyla aidiyetlerimiz/kimliklerimiz ile ilişkilendirilen bir semtte yaşadık. 2000'li yıllar ile birlikte maddi koşullarımız dönüşmeye başladı ve 2004 yılında, şu anda yaşadığımız ve o dönem yeni yeni popülerleşen bir semte, İbrahimli'ye taşındık ve hala o semtte yaşıyoruz. İbrahimli adını, kentsel gelişme alanı içerisinde kalmış olan İbrahimli köyünden almıştır ve bizim semte taşındığımız yıllarda, bu köy varlığını sürdürüyordu ve köyü görebiliyorduk ancak zamanla İbrahimli genişledi ve köyü göremez olduk, köy

gözden kayboldu. İbrahimli şu an, farklı mahalleleri (Atatürk, Batıkent, Güvenevler,<sup>25</sup> Şehirgösteren ve İbrahimli 2) içine alan, bir bölgeye dönüşmüştür ve bu mahallerin, konutların durumuna göre, birbirlerinden ayrıştıkları/farklılaştıkları söylenebilir. İbrahimli, orta ve daha çok üst gelir gruplarına hitap ettiği için, İbrahimli’de yaşamının, belirli bir gelir düzeyine ve maddi koşullara sahipliği gösterdiği söylenebilir. Daha önce de belirttiğim üzere, biz de gelir düzeyimizin ve maddi koşullarımızın değişmesiyle bu semte taşındık. İbrahimli’nin çevresindeki ve daha eski yerleşimlerin olduğu semtler de, belirli bir varlık düzeyine işaret ediyordu. İbrahimli’nin popülerleştiği dönemde, yeni yeni ortaya çıkan başka semtler de vardı ancak biz, bu semtlerden ziyade, varlık durumumuza işaret eden bir semtte, yani İbrahimli’de ev almayı tercih ettik. İbrahimli’deki ilk evimiz, Güvenevler mahallesindeydi, kısa süre sonra, yeni bir ev satın alarak, şu an evimizin bulunduğu, Atatürk mahallesine taşındık. Mahallemizde, yapılaşma apartmanlar ve site içi apartmanlar şeklindedir ve şu an yaşadığımız ev yaklaşık 300 m<sup>2</sup>’dir. Dolayısıyla, İbrahimli içinde de, yer değişiklikleri söz konusudur ve semtin, kendi içinde de çeşitli ayrışmalar mevcuttur ancak yine de, İbrahimli dediğinizde,<sup>26</sup> zenginlik ile ilgili bir ifade/vurgu ile karşılaşırız. Örneğin, herhangi bir konuşmada, Gaziantep’te yaşadığımız semt sorulduğunda ve ben bu soruya İbrahimli yanıtını verdiğimde, “e siz zenginsiniz o zaman.” şeklinde ve buna benzer ifadelerle/yanıtlarla çok fazla karşılaştım veya bazı durumlarda, semtteki evlerin pahalılığının da ötesinde, semtte yaşamının kendisinin de farklı ve yüksek bir maliyeti olduğu ve belirli bir maddi düzey gerektiğine yönelik “sizin mahallede bu kadar, bizim mahallede şu kadar” tarzında ifadeler ve karşılaştırmalarla karşılaştığım da oldu. Bunun

---

<sup>25</sup> Güvenevler mahallesinin, diğer mahallelerden farklı bir yönü vardır, diğer mahallelerin, bu mahalleden çıkarak/ayrılarak kurulduğu söylenir. Dolayısıyla, Güvenevler mahallesi, diğerlerinden daha eskidir ve orada daha çok orta gelirli aileler yaşar. İbrahimli ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Mazıcıoğlu, 2018.

<sup>26</sup> Foursquare’ de İbrahimli yazdığımızda, “Gaziantep’in elit ve güzel bir semti.”, “Gaziantep’in en nezih semti.” ve “**Zengin Mahallesi** olarak biliriz.” gibi ifadelerle karşılaşabilirsiniz.

yanı sıra, semtte, diğer semtlere oranla, hem apartmanın güvenliğinden sorumlu olan, hem de gün içinde servis yapan, çok daha fazla apartman görevlisi olduğunu söyleyebilirim. Bu çerçevede, semti, diğer semtlerden farklılaştıran birçok neden olduğu anlaşılabilir.

2007 yılında üniversite eğitimim nedeniyle, Gaziantep'ten çıktım ancak ailemin ve çevrem orada bulunması dolayısıyla, şehri belirli aralıklarla ziyaret etmeye devam ettim ve belirli bir süredir de orada tekrar yaşamaya başladım. Son yıllarda şehre yaptığım ziyaretlerde ve özellikle de oraya yaşamak için tekrar döndüğümde, şehrin ve tanıdığım birçok kişinin, büyük dönüşümler geçirdiğini düşünmeye başlamıştım ve bu dönüşümlerin, benim oradaki çevrem ile sosyalleşme isteğimi azalttığının farkına vardım. Elbette bunun tek nedeni, şehrin veya insanların geçirdiği dönüşümler ile ilgili değildi, ben de dönüşüyordum ancak bu durumun, sosyalleşme konusundaki isteksizliğime etkisinin, diğer nedenden daha az olduğunu düşünüyordum. Örneğin, önceki yıllarda, birlikte sosyalleşmekten ve konuşmaktan zevk aldığım arkadaşlarımın, “kim nerede ev almış, evini kaça almış, kim hangi arabaya biniyor veya kim nerede düğün yapmış,” gibi konular üzerinde fazlaca durduklarını gördüm. Hatta onlarla görüştüğümde, görüşmelerin temel konusunu bu oluşturmaya başlamıştı. Konu bir şekilde paraya, daha açık bir ifadeyle, kimin ne veya ne kadar tükettiğine geliyordu. Bu konuşmalara, eşlik edemiyordum, hatta şaşırıyordum. Babam ticaretle uğraştığı için, ticaret ile uğraşanların, tüketimlerini göstermesini/sergilemesini veya tüketim konusunda belirli bir performans sergilemesini olağan buluyordum. Çünkü bu kazanıyorum, param var, işimde iyiyim ve başarılıyım anlamına geliyordu ve ticaretinizi iç piyasada yapıyorsanız, bu anlamlardan dolayı, bu performans veya gösteri, size güveni arttırabilirdi ve ticaretinizi daha güvenle yapabilirdiniz. Fakat ben bu gösterinin/performansın düzeyinden rahatsızlık duymaya başlamıştım. Daha da ötesi, çevredeki insanlar, bir şekilde, sizi de bu performansa/gösteriye zorluyorlardı ve size

dayatılanı yapmamanız veya onlara eşlik etmemeniz bir tercih olarak düşünölmüyordu, daha ziyade, bir eksiklik veya yetersizlik olarak görölmüyordu ve bu konuda yoğun bir denetim söz konusuydu.

Her ne kadar farklı kesimlerden arkadaşlarım ve tanıdıklarım olsa da, çevremın önemli bir kısmını, şuan yaşadığımız semtte edindiğimden ve semt, “muhafazakâr zenginlerin” semti olarak göröldüğünden, muhafazakâr olarak nitelendirdiğim çevrelerle daha fazla etkileşime giriyordum veya onları daha fazla gözlemlene fırsatım oluyordu. Ancak yıllardır ticaretle uğraşan ve maddi koşulları iyi olan ailelerin/kişilerin, son yıllarda tüketim ile ilişkileri çok hızlı dönüşmüştü. Önceki yıllarda, tüketim konusundaki tutumunu bildiğim kişilerin ve özellikle de kadınların, harcamalarını anlamlandırmakta zorluk çekiyordum. Örneğin, birkaç yıl öncesine kadar, lüks araç alanları, israf yaptıkları için eleştiren ve aracın bir yatırım aracı olmadığını, dolayısıyla, böyle bir şeye para yatırmayacaklarını söyleyen birçok kişinin, sadece birkaç yıl içinde, evin tüm araçlarını lüks sayılabilecek ve yeni model araçlarla değiştirdiğini görüyordum. Kadınların harcamalarına baktığımda ise, bu harcamalar artık çanta, saat, eşarp gibi şeyler ile sınırlı değildi, lüks arabalar, hatta evler alınıyordu. Örneğin, 300 m2 evlerden, 350 m2 evlere, çok eski olmayan dairelerden, yeni dairelere geçiliyordu ve 4+1 evlerin yerini, 5+1 evler (ve çok yaygın olmamakla birlikte villalar) alıyordu. Bu harcamalar konusunda, kadınlar oldukça aktifti ve aile içinde harcamayı/tüketimi yönlendiren daha çok kadınlardı veya öyle görünüyordu. Bu kadınların, önceki yıllarda, aile içindeki konumuna tanık olmuş biri olarak, bunun hem bu aileler hem de kadınlar için ciddi bir dönüşüme işaret ettiğini düşünüyordum. Bu dönüşüm ve onun nedenleri üzerinde düşünmeye başladım. Öncelikle, bu kadınlar (ve aileleri) muhafazakâr olarak nitelendiriliyorlardı/çağrılıyorlardı, hatta bazılarının, eskiye nazaran, din ile ilişkili/ilgili aktivitelerinin sayısının arttığı, tüketimlerinde/tercihlerinde dinin veya dini olarak görölen şeylerin, daha belirleyici hala geldiği veya çevrelerinde, daha çok

tesettürlü/kapalı kadın olduğu, diğer bir deyişle, daha muhafazakâr oldukları, yani giderek muhafazakârlaşmış oldukları anlatılıyordu. Bu ifadeler ve hatta analizlerle, gündelik hayatta çok sık karşılaşıyordum. Peki bu dönüşüm muhafazakârlaşma mıydı? Bu sorunun yanıtı muhafazakârlıktan ne anladığımız ile ilgiliydi, bu durum, muhafazakârlık konusunda üzerinde uzlaştığımız bir tanım olmadığını da gösteriyordu. O zaman muhafazakâr kimdi, muhafazakârlık neydi? Ben bu sorular üzerine düşünürken, daha önce de belirttiği üzere, çevremde tüketenler veya tüketim ile ilişkisi değişenler, daha çok muhafazakâr olarak nitelendirilen kişilerdi/kadınlardı. Bu çalışmaya başlamamın nedenlerinden biri buydu, diğer neden ise, aynı etiket/çatı altına yerleştirilseler de, bu kesim/kadınlar arasında farklar olduğuna yönelik gözlemimdi. Muhafazakâr olarak değerlendirdiğim/nitelendirdiğim eski komşum ile yaşadığım bir durum ise, beni, bu kadınlar arası farklardan ziyade ve onun yanı sıra, onlara yönelik nitelemem, yani muhafazakârlık üzerine de düşünmem gerektiğini gösterdi. Eski komşumuz ile onun deyimiyle, “kapalı”, yani tesettürlü/başörtülü, kadınlar üzerine konuşurken, kendisine, “senin muhafazakârlığını seviyorum, iyi bir muhafazakârsın” dedim. Ben bu ifadeyi, onu övmek için kullanmıştım, onun çocuklarına tutumu veya din ile ilişki biçimi hoşuma gidiyordu ve bunu vurgulayarak, ona muhafazakâr dedim ancak komşum buna şaşırdı ve “kim muhafazakâr, biz muhafazakâr değiliz, aha Fatmagil var ya, onlar muhafazakâr” dedi. Bu yanıtın ardından, Fatmagil’i düşündüm, komşuma göre Fatmagil neden muhafazakârdı? Her ne kadar, o sohbet sırasında sormasam da, aklıma gelmese de, sonraki zamanlarda, yukarıda sorduğum, muhafazakâr olmak/muhafazakârlık ile ilgili sorular aklıma geldi. Komşumun bu yanıtına biraz da şaşırmıştım, çünkü ben, geçen yıllarda, muhafazakârlığın, olumsuz çağrışımlarının da yok olduğunu düşünüyordum, en azından muhafazakâr olarak nitelendirilen kesim içinde, sanki bu niteleme, elbette olumsuz çağrışımları/anlamlarıyla değil ancak kabul görmüştü veya ben öyle düşünüyordum. Bu çalışmaya başlamadan önce, onun olumsuz çağrışımları

olduğunu biliyordum ancak muhafazakâr olarak nitelendirilen kesim/kadınlar ile ilgili birçok çalışma yapılmıştı/yapılıyordu, bu çalışmalarda, muhafazakâr olmak/muhafazakârlık olumsuz veya olumsuz çağrışımları olan bir şey olarak değerlendirilmiyordu. Dolayısıyla, ben, yıllar içinde kavram ile ilgili de önemli dönüşümler olduğu düşüncesindeydim. Daha da ötesi, muhafazakâr demokrat olarak kimliğini açıklayan bir siyasi iktidar vardı ancak yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, komşum benimle aynı fikirde değildi ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında, onunla yaptığım bu sohbetin önemli bir yeri olduğunu söyleyebilirim.<sup>27</sup>

Araştırmacı konumuma ilişkin anlatıma, göçümüzden ve Pazarcıklı olduğumu ifade ederek başladım ve bu şekilde başlamamın birçok nedeni vardı. Öncelikle saha çalışmasında, bu aidiyetimden kaynaklı avantajlar ve dezavantajlar ile karşılaşacağımı düşünüyordum. Çünkü Pazarcık, her ne kadar, farklı kimlikleri/aidiyetleri içinde barındırsa da, çevremde de gözlemlediğim kadarıyla, daha çok Alevilik gibi, belirli aidiyetlerin/kimliklerin mekânı/yeri olarak görülüyordu. Bu durum üzerinden, siyasi görüşe veya siyasi iktidar ile ilişkiye veya ona yönelik tutuma yönelik çıkarımlar yapılabilirdi ve sıklıkla da yapılıyordu. Bunun yanı sıra, sadece Pazarcıklı olmam değil, köylülerimizin, bu çevrelerde dükkânlarının olması ve bunlara, köyümüzün adının verilmesi gibi bir durumda vardı. Soy ismim ile köyümüzün adı arasında küçük bir farklılık vardı. Görüşmeciler, nereli olduğumu soracaktı, sordular, sonrasında ise, ya “bilmem kimi tanıyor musunuz” ya da “hangi köydensiniz” sorularını yöneltiyorlardı. Bu soruları, gündelik yaşamda biz de sorarız, yani, sohbetin ilerlemesi için, bir tanışıklık bulmaya çalışırız ve sohbet edilen kişiye yabancı olmadığımızı anlatmaya

---

<sup>27</sup> İlerleyen dönemde de, komşumun bu yanıtını ve bu yanıtı verirken, adeta savunmaya geçmesini, komşumun bunu, kendisinden oldukça farklı olan veya farklı gördüğü benim, ona yönelik bir aşağılaması olarak düşünmüş olabileceğini de düşündüm. Çünkü her ne kadar bir arada yaşasak da, onun çeşitli aidiyetlerim/kimliklerim ve bu kimlikler dolayısıyla bana yakıştırdığı veya sahip olduğumu düşündüğü siyasi görüşün, onları geri gördüğünü veya onlar hakkında bu görüşte olduklarını birkaç kez dillendirmişti. Bu şekilde muhafazakârlık ancak kötü ve bilinçli bir şekilde yapılmış kötücül bir yakıştırma olabilirdi.

çalışırız. Ancak konusu muhafazakârlık olan bir çalışmada, görüşmecinin, bu soruları sorması ve kimliğini/aidiyetimi öğrenmeye/teyit etmeye çalışması, sorulara verdiği yanıtları etkileyebilirdi/şekillendirebilirdi. Çalışmaya başlarken, bunun endişesini taşıyordum, daha da ötesi, çevresinde, üst orta sınıf muhafazakâr kadınlar olan akrabalarım, tez çalışmam için görüşmeci aradığımı söylediğimde, konu ile ilgili çok fazla soru sordular ve kaygılarını açık bir şekilde hissettim. Çünkü benim, o kadınlarla ilgili ne gibi bir çalışmam olabilirdi ki? Bu durum, beni etkilemişti ve saha çalışması ile ilgili kaygılarımı da arttırmıştı. Bu kaygılar ile saha çalışmasına başladım. Saha çalışmasına başladığımda, çalışmanın ilerleyebilmesi için, en önemli şeylerden birinin doğru aracılar/kaynak kişiler olduğunu gördüm. Aracılardan biri ile tanışıklığımız oldukça eskiye dayanıyordu ve hala çok sık olmasa da, görüşmeyi sürdürüyorduk. Üst orta sınıf muhafazakâr olarak gördüğüm bu aracıya, çalışma hakkında bilgi verdim, bunun üzerine bu çalışmaya uygun olduğunu düşündüğü kişileri aramaya başladı. Akrabalarımın aksine, hem benim kaygılarımı hem de görüşme için uygun olduğunu düşündüğü kişilerin kaygılarını gideriyordu. İlk olarak, komşularını aradı ve randevulaştık. Yanımda ararken, “Ankara’dan araştırmacı geldi, tanışımız. Sohbet tarzı bir şey yapacak, dedim komşum uygundur.” dedi. Komşuluk ilişkileri oldukça güçlü olduğundan, araştırmaya uygun olduğunu düşündüğü komşuları da olumlu yanıt verdi. Bu aracı, eğitimi veya eğitimli çevresinin olmasını çok önemsiyordu, daha da ötesi, “okumuş olan ben” ile tanışıklığı, komşuları ile arasındaki farkı da kurmaya yardımcı oluyordu. Bunu görüşmeler sonrasında, hep birlikte oturduğumuzda da gördüm. Diğer önemli aracımı ise, yine bu aracı ve onun ailesi sayesinde buldum. Aracıyı anlatırken, “senin görüşmen gereken asıl kişi o, bir Antep’i tanır, bir Antep’in lafı onda” şeklinde ifadeler kullandılar. İlk olarak görüşmeci olarak çalışmaya katılan bu kişi, daha sonra, birçok görüşmeciye ulaşmam konusunda bana çok yardımcı oldu. Aracılarım/kaynak kişilerim görüşmeler öncesinde, görüşeceğim kişi hakkında, aslında bana bazı bilgiler



veriyorlardı. Bu bilgiler çok değişiyordu. Örneğin, bazı aracilar bana görüőeęim kişinin maddi koşullarını veya mal varlığını anlatıyorlardı ve bunu yaparken, “arsa zengini onlar.” gibi ifadeler kullanıyorlardı. Bazıları ise, görüőeęim kişiler hakkında “eskiden tüketmezdi, bir iki senedir tüketiyor”, “mütevazı konuşur ama öyle değildir” veya “ valla onlara bir yerden para geldi ama bilemiyorum.” şeklinde ifadeler kullanıyordu. Ben bu ifadeleri bilgi olarak görüyordum ancak bu bilginin bana verilmesinin de bir amacı vardı. Bu araciların, aracı oldukları görüşmeciler ile ilgili merakları vardı ve bu meraklarını, görüşme öncesinde bana verdikleri bilgilerden veya görüşme sonrasında bana sordukları sorulardan anladım. Soruları bildikleri için, “Fatma şahin hakkında ne dedi, kötülemiştir, çünkü...” şeklinde ifadeler ile karşılaştım ve verilen yanıtlar konusunda çok çeşitli tahminler yürütüyorlardı ancak ben bu sorulara yanıt vermedim. Bu yüzden bir aracı bana, iyi sır tuttuğumu söylerken, “ ne kadar sırrıberksin” ifadelerini kullandı. Bu ifadelerin ardından, bazı durumlarda, bunun bir araştırma olduğunu, daha da ötesi, etik kurallara uyan/uygun bir araştırma olduğunu hatırlatmanın faydalı olacağını düşündüm ve buna göre davrandım.

Saha çalışması başlamadan önce, saha çalışmamı ve aldığım yanıtları etkileyeceğini düşündüğüm, aidiyetlerimin/kimliklerimin, saha da avantaja dönüştüğünü söyleyebilirim. şöyle ki, çalışmanın ilerleyen kısımlarında da görüleceği üzere, bu kadınların, sınıf başta olmak üzere, birçok konudaki mücadeleleri, kendileri gibi, daha çok muhafazakâr olarak nitelendirilen kadınlarlaydı. Bu nedenle, benimle rahatça konuşabiliyorlardı. Ancak benimle rahat konuşmalarının tek nedeni bu değildi, bazı görüşmeciler için, “Okumuş ama dilini muhafaza etmiş” insandım ve saha da bu çok önemliydi. Görüşmecilerle, gündelik hayatta nasıl konuşuyorsam öyle konuştum, bunu sadece hiyerarşik ve üstenci bir dil kullanmadım anlamında söylemiyorum. Gündelik yaşamda konuşmam da, hem Pazarcık hem de Gaziantep ağzının etkileri zaten mevcuttu ve bunları gizlemeye çabalamadım, bunları gizlemeye çalışmak, benim için ciddi bir

performans olacaktı ve daha da ötesi, siz ne kadar gizlemeye çalışsanız da, bazı kelimelerdeki vurgularda, bu açığa çıkacaktı. Bu nedenle, her zamanki gibi konuştum. Bu şekilde, hem onlardan biriydim, hem de değildim. Yerelin dilini bilmek, yani gündelik yaşamına dair bilgiye sahip olmak, beni onlarla yakınlaştırıyordu ancak onların deyimiyle, “açık olmam”, yani tesettürsüz ve Pazarcıklı olmam ise uzaklaştırıyordu.

Dil ile ilgili avantajı, doğudan göç ile gelen görüşmecilerimde de yaşadım. Etnik aidiyeti farklı görüşmeciler bulmakta zorlandım ve görüşmecilerin de çevrelerinde, çok fazla yoktu. Bunun nedenini, saha kısmında göreceksiniz. Ancak çevremizde, etnik aidiyeti farklı insanlar olmasına ve onlar ile birçok konuda ortaklaşmamıza rağmen, bir şekilde bu görüşmeye katılmaktan çekiniyorlardı. Görüşmeler sırasında, bunun en temel nedeninin, dil ile ilgili olduğunu gördüm. Kürt görüşmecilerden birine, kızı eşlik etmişti, aslında aynı etnik aidiyeti paylaşıyorduk ve dili anlıyordum ancak konuşamıyordum. Daha da ötesi, Kürtçe konuşsam/konuşabilsem de bu sıkıntı aşılamayabilirdi, çünkü lisede annemi, Mardinli olan yakın bir arkadaşımın annesi aramıştı ve annem konuşma sonrasında, pek bir şey anlamadığımı söylemişti. Yaşça büyük olanlar ile dil konusunda sıkıntı yaşamamız olasıydı ancak genç olanlar tanışlarımız da çalışmada yer almaya pek yanaşmadı ancak görüşmeler sonrasında, bazı konularda onlara danıştım, sorular sordum, hepsini yanıtladılar. Görüştüklerimin de çekinceleri vardı, bu çerçevede aracı olan kişinin önemini bir kez daha anlamış oldum. Etnik aidiyeti farklı olan görüşmecilerden biri ile bizim gibi Pazarcıklı olan bir aile dostumuz aracılığıyla görüştüm. Bu tanıdığımız görüşme sonrasında, bana “o çok konuşamaz, bilgisizdir. Ben başka kişiler bulacağım sana” dedi ancak çok şaşırdım, çünkü konuşamaz denilen ve bilgisiz olduğu söylenen bu kadın, görüşme sırasında, sorularıma çok güzel yanıtlar vermişti. Bu aile dostumuzun, bu kadın hakkında söylediklerinin nedenini daha sonra bana bulduğu bir görüşmeciden anladım. Bulduğu

görüşmeci, tesettürlü değildi, Türkçesi çok düzgündü ve muhafazakârlıkla ilgili soruma, Mevlana'dan bahsederek yanıt verdi ve görüşme boyunca ne kadar yardımsever, hakkaniyetli olduğundan bahsetti. Bu durum beni ciddi anlamda üzdü ve rahatsız etti. Çünkü bu aile dostumuz aracılık ettiği ilk kadınla aynı etnik aidiyeti paylaşıyordu ve ailesinde birçok kişi, Türkçe konuşmakta zorlanıyordu ancak Kürt olan görüşmeciyi, tam da bu nedenle, bilgisiz olarak değerlendiriyordu. Kürtlere yönelik bu tutumu veya onların kültürel sermayesine yönelik ifadeleri, bu çalışmada sıkça göreceksiniz. Bu görüşmeci ile yaptığımız görüşme sırasında, o da bana, dilim dolayısıyla, “bizim insanımız” gözüyle bakıyordu, belki de aile dostumuzun, konuşamaz dediği kadın, bu nedenle benimle konuşmuştu.

Bu saha çalışmasını mümkün kılan en önemli şeylerden biri de, aracılardan ve dolayısıyla onların çevrelerinden biri olarak düşünülüğüm için, benim sınıf konumumdu. Daha açık bir ifadeyle, bu kadınlar sınıflarını bana yakın veya benimle aynı gördükleri için, bana evlerinin kapılarını açmışlardı. Bu kadınların yaşamında, sınıfın oldukça merkezi bir yeri vardı ve onlar çevrelerini oluştururken, sınıfsal dinamikleri önemsiyorlardı. Çalışma sırasında bana aracılık eden veya referans olan kişiler, üst orta sınıftı ve benim kim olduğumu anlatırken, “bir tanışımız, eski komşumuz” gibi ifadeler kullanıyorlardı, tanışıklıkları daha çok sınıf yönlendirdiğinden, bu ifadeler bana doğrudan bir sınıf atıyordu. Babamın köklü bir firmanın temsilcisi/tedarikçisi olması, evimizin görüşmecilerin çoğu ile aynı yerde olması, görüşmelere babamın aracı ile gitmem, yurtdışı eğitimim veya belirli ürünlerde marka tercih etmem, sınıfıma dair okumaları arttırıyordu veya onaylıyordu. Şehir büyükşehir olsa da, semt küçüktü ve bir şekilde, görüşmeciler ile tanışıklık olabiliyordu. Ayrıca erkek kardeşim bu semtte yetişmişti ve bu semtteki ailelerin çocuklarıyla aynı özel okullara gitmişti ve arkadaşlık ediyordu, dolayısıyla, tanışıklıklar üzerinden, yani sosyal sermayemiz üzerinden, beni belirli bir sınıfa yerleştirenler de vardı. Bu şekilde, onlara

tüketim ile ilgili sorular sormam, onları rahatsız etmiyordu, hatta tüketimle ilişkili bir çalışmada yer almaları veya aracılardan bu nedenle beni onlara yönlendirmeleri, onlar açısından, onların tüketim konusundaki bilgili olduğunu gösteren bir şey olarak değerlendiriliyor ve dolayısıyla sınıfsal konumlarının onaylanması olarak görülüyor olabilir. Bu kadınlar için bunun anlamı ve önemi, araştırma bulgularına yer verdiğim bölümde daha net anlaşılacaktır. Görüşmeciler arasında, “para harcamak mı diyorsun, tam yerine geldin.” diyerek, tüketim konusunda kendisiyle görüşülmesinden mutluluk duyan görüşmeciler dahi vardı. Yukarıda bu çalışmayı mümkün kılanın, aracılardan ve görüşmecilerin benim ait olduğumu düşündükleri sınıf ile ilgili olduğunu söyledim, bu ifadem, hatta iddiamın başka nedenleri de var. Örneğin, onların anlattıkları tüketimi/harcamaları şaşkınlıkla karşılamayacaktım veya onlar için, tükettikleri herhangi bir ürünü anlamamam veya bilmemem ve bu nedenle sorgulamam ve bunu bana açıklamak zorunda kalmaları gibi bir durum da söz konusu değildi. Evlerinin salonlarını gezdirirken, salon mobilyalarının meblağlarını sorduğumda, söyledikleri meblağlar oldukça yüksek olmasına rağmen, aynı ürünleri tükettiğimi veya en azından alabilecek pozisyonda olduğumu düşündükleri için, bu meblağlardan bahsederken, çok rahatları. Daha açık ve net bir ifadeyle, onların tüketimleri veya tükettikleri ürünlerle verdikleri mesajı anlayabilecek kişilerle sosyalleşiyorlardı ve beni verdikleri mesajı alabilecek/anlayabilecek biri olarak görüyorlardı. Bunun yanı sıra, bu çalışma üst orta sınıf muhafazakâr kadınların tüketim pratiklerine eğiliyordu ancak aracılardan arasında, muhafazakârlığı, daha çok tesettürle ilişkilendiren ve beni doğrudan tesettürlü kadınlarla görüştürenler vardı. Aracılık ettikleri diğer görüşmecilere, “alışveriş ile ilgili bir çalışma” diyorlardı ancak görüşmeciler de, hem çalışma hakkında bilgi verdiğim kısım da hem de sorularla karşılaşınca, hiç tepki vermiyorlardı. Aracının, çalışmanın içeriğine dair bu aktarımı, beni kaygılandırmıştı çünkü bunun doğru bir aktarım olduğunu düşünmüyordum ve aracıya, aracılık ettiği iki görüşmeci için, “bu kadınlar

muhafazakârlar değil mi” diye sordum. Bu şekilde, çalışmanın içeriğine dair hatırlatmada bulunmak istedim ancak aracı bu soruma şaşırды, tesettürlü bir kadının muhafazakâr olup olmadığını sorgulamak ilginç gelmişti ve gördüm ki, muhafazakârlığı, sıradan veya zaten var olan bir şey olarak görüyordu. Bu nedenle, bu çalışmayı yönlendiren veya ortaya çıkaran sadece ben ve benim konumum değildi, aracılardan ve görüşmecilerin de bakış açılarıydı. Bu nedenle, bu çalışma ciddi bir iş birliğinin ürünüydü.

Bu çalışmada, konumumdan kaynaklanan bazı dezavantajlar olduğunu da söyleyebilirim. Öncelikle, görüşmeciler ile aramızda olan bulunan farklılıklar vardı. 30 yaşında, bekâr, hala eğitimini sürdüren ve giyim tarzı başta olmak üzere, birçok konuda, onlardan farklı olduğunu düşündükleri bir kadınla konuşurken, kendilerini ve ifadelerini sansürlemiş olabilirlerdi. Bunun yanı sıra, Pazarcıklı olmam da, bu sansürü tetikliyor olabilir ancak özellikle bazı konulardaki sansürün benimle ilgili olmadığını anladım. Örneğin, odak grup görüşmesinde, siyaset ile ilgili sorular sorduğumda, görüşmecilerden biri arkadaşlar, “ses kaydı alındığının farkındasınız değil mi” diye telkin etti. Bu tarz ifadelerle çok karşılaştım, bunun nedeni, Türkiye’de yakın zamanda yaşanan olaylarda, ortaya çıkan/çıkarılan ses kayıtlarıydı. Hatta bazı görüşmeciler, sadece siyaset konusunda değil, örneğin, bir ailenin ismini verirken dahi, kulağıma sessizce fısıldıyorlardı. Yine, sorduğum herhangi bir soruyu, 15 Temmuz ile ilişkilendirerek yanıtlayanlarda, ses kaydı yapıldığı için, tedirginlik duyuyorlardı. Dolayısıyla, ülkenin içinde bulunduğu durum veya yaşanan süreçler de çalışmaya yansıyor.

Görüşmeler sırasında, aracılardan sınıf konumu veya ailem dolayısıyla, görüşmecilerin, benim sınıfıma dair çıkarımlar yaptığından bahsetmiştim ancak bu durumun, yukarıda da belirttiğim avantajları olduğu gibi, dezavantajları da olabiliyordu. Örneğin, evlilikle, maddi koşullarında önemli bir dönüşüm olan görüşmecilerden biri,

görüşme boyunca tedirgindi ve tedirginliği, hareketlerine yansiyordu. Ben bunun sorular ile ilgili olduğunu düşünmüyordum, çünkü görüşme öncesinde, diğer görüşmecilerle de yaptığım gibi, onunla da kahve içtim. Bu aşamada da, sürekli, neyi, nereden aldığını söylüyordu ve lüks mağazalardaki dükkân sahipleri ile olan samimiyetini, dostluğunu gösteren, “Geçen mobilyacıya gittim, Ahmet yine bana oymalı mobilya sattı” gibi ifadeler kullanıyordu. Bu tarz şeyleri başka görüşmeciler de anlatıyordu, en nihayetinde bu çalışmada, sınıf merkezi bir konumdaydı ve görüşmeciler, sınıfları ile ilişkilendirdikleri şeyleri anlatabilir veya bu konuda performans sergileyebilirlerdi ancak bu kadın, diğer birçok görüşmeciden farklıydı. Sanki bu görüşme, sınıf ile ilgili bir testti ve o da bu konuda en iyi performansını sergilemek zorundaydı. Bu tedirginliğin ve performansın nedeninin, beni araçlar ile aynı sınıfa koymasından kaynaklandığını düşündüm ve beni, o sınıfa ait olduğuna ikna etmeye çalışıyor gibiydi. Saha çalışmasının ardından, gittiğim bazı ortamlarda, yukarıda da bahsettiğim görüşmeci ile ilgili şeyler duydum, bu noktada bu kadının tedirginliğinin nedenini daha net anlamaya başladım. Bu ortamlarda, bu kadının, ailedeki diğer gelinlerden birçok açıdan farklı olduğu, diğer gelinlerin, aile ile akraba ve ayrıca varlıklı insanlar olduğu, bu kadının, ailedeki diğer gelinleri taklit ettiği ancak bu konuda başarılı olamadığı, çevresinde pek kimsenin olmadığı ve bu çevrelerde, var olma savaşı verdiği anlatıldı. Bu ifadelerden, bir sınıfa veya gruba, yeni gelenlerin, hemen kabul edilmesi gibi bir durumun söz konusu olmadığı anlaşılabilir ve bu kadın, bu sınıfa/gruba dâhil olmak mücadelesi veriyordu ve bu konuda sürekli sınındığını düşünüyor olabilirdi. Benim görüşmemi de, bunlardan biri olarak görmüş olabilirdi. Bu şekilde, bu kadın, benim diğer tüm özelliklerimi veya o çevrelerle olan farklarımı, ikinci plana atıyordu veya yok sayıyordu, sınıfımı merkezleştiriyordu. Bunun yanı sıra, bu kadına yönelik tutum dahi, sınıfın çok boyutlu bir şey olduğunu gösteriyordu ve sınıfa yönelik bu bakışın, sosyal hareketliliği zorlaştırdığı anlaşılabilir.

Yukarıdaki bahsettiğim görüşmecinin, görüşme sırasındaki performansına şaşırılmışım ancak bu şaşkınlığımın, diğer görüşmeler/görüşmeciler ile de ilgili olduğunu söylemeliyim. Bu çalışmaya başlarken, görüşmecilerin belirli bir düzeyde performans sergilemelerini bekliyordum. Fakat görüşmeler ilerledikçe ve görüşmecilerin bazılarını, çeşitli etkinliklerde ve odak grup görüşmelerinde, yani sahne önünde görme fırsatı yakalayınca ve oradaki performanslarına şahit olunca, bu çalışmanın, bir sahne arkası çalışması olarak da görülebileceğini düşünmeye başladım. Çünkü görüşmecilerin bazıları bana, rekabetin ve farklı güç ilişkilerinin olduğu bir ortamda, yani sahne önünde, farklı bir performans sergilediklerini ve bu performansın nedenlerini anlatıyorlardı, hatta onlar arasında bu durumdan şikâyet edenler de vardı. Örneğin, sahne arkasında bana, yapmak/tüketmek istemedikleri şeyler olduğunu ancak uyum sağladıklarını anlatıyorlardı, ancak sahne önünde ise, yaptıklarıyla/tükettikleriyle, bu konudaki bilgileriyle en ön sırada yer almaya çalışıyorlardı, yarışıyorlardı. Ancak bu kadınlar, bana sahne arkasında, sahne önünde sergiledikleri performansı anlattıkları ve o konuda bilgi verdikleri için, onların davranışlarını/yaptıklarını performans olarak değerlendiriyordum, yani birlikte katıldığımız etkinliklerde, etkinliktekilerin, bunu performans olarak değerlendirdiklerini düşünmüyorum. Çünkü bunu çok fazla tekrarladıkları için, belirli bir ustalıkları vardı ve bunu sergilerken çaba harcamalarına gerek yoktu, ayrıca zaten sahne önünde, onların davranışlarının, performans<sup>28</sup> olduğunun anlaşılması gerekiyordu, aksi takdirde, o ortamda elde ettikleri konum sarsılabilirdi veya güç ilişkilerindeki konumları değişebilirdi. Bu kadınlar için, bunun ne anlama geldiği ve ne kadar önemli olduğu bu çalışmanın araştırma bulguları kısmında daha net anlaşılacaktır. Bu anlatılanlar çerçevesinde, görüşmeciler ile diğerleri arasındaki güç/iktidar ilişkilerini görünce, görüşmecilerin bana anlattıkları ve paylaştıkları üzerinden, beni bu ilişkilerin daha dışında tuttuklarını düşündüm. Bu böyle

---

<sup>28</sup> Performans derken, her zaman aynı şeyin sergilendiğini söylemiyorum ancak performanslar arasında bir tutarlılık olduğunu/arandığını anlatmaya çalışıyorum.

olmayabilir, yani benimle girdikleri etkileşim sonucunda, bana o şekilde davranmış olabilirler veya sahne arkasının, sahne önünden daha gerçek ve doğru olduğu ve bana performans sergilemedikleri düşüncesinde de değilim. Fakat yukarıda bahsettiğim görüşmeci, bu çalışmada da sahne önünde gibi davranmıştı, beni de şaşırtan buydu. Ancak bu görüşme, gerek bana bu güç ilişkilerini açık bir şekilde hissettirdiği/deneyimlettirdiği, gerekse de beni performans(lar), benlik<sup>29</sup> gibi konular üzerine yeniden düşünmeye ittiği için oldukça önemliydi (Goffmann,2004;Scott,2014). Daha da ötesi, bu kadının, ailenin diğer gelinleri veya kızları ile karşılaştırılması, özellikle de, aile şirketleri olduğu düşünülünce, kadının sınıfının aile/eş dolayısıyla belirlenmediğini de gösteriyordu.

Bu çalışmayı yapma nedenlerim arasında, çevremde, görüşmeciler ile benzer şekilde konumlandığım kişilerin tüketim ile dönüşen ilişkisinin de yer aldığını belirttim. Bu dönüşümün çok çeşitli nedenleri olabilir ancak benim asıl ilgimi çeken şey, bu dönüşüme paralel olarak, bu kadınların aile içindeki konumlarındaki hızlı değişimdi. Bu durum, onların yaşamlarını da etkilemişti/dönüştürmüştü. Dışarıdan bakıldığında, ilk olarak tüketim düzeyleri dikkat çekiyordu ancak bu kadınların tüketimlerini ve tüketim düzeylerini belirleyen neydi veya bunlar, bu kadınlara ne sağlıyordu gibi sorular pek sorulmuyordu. Daha önce de belirttiğim üzere, ben de bu tüketimi anlamlandıramıyordum ve hatta “göstere göstere” yapılmasını yadırgıyordum. Belki de birçok kişi, bu durumu ve hatta gösteriyi, bu kesim ile ikili karşıtıklarda, uzunca bir süre onların karşısına yerleştirilen kesimler ile ilişkilendirerek açıklıyor veya bu gösteriyi, onlara yönelik görüyor olabilirdi. Daha da ötesi, benim çevremde de, bu gösteri ile ilgili böyle düşünenler vardı ancak ben bu çalışmayı yaparken, bu gösterinin, farklı şekillerde okunabileceğini gördüm. Peki, bu bana sağladı? Öncelikle,

---

<sup>29</sup> James C.Scott'ın *Tahakküm ve Direniş Sanatları : Gizli Senaryolar* kitabından yararlandım ancak onun kavramsal setini, daha çok eşitler arası veya eşit olarak görülenler arasındaki güç ilişkileri için kullandım.



bu çalışmayı, sadece belirli sorumluluklarımı yerine getirmek için yapmadım, şuan olduğu gibi, bu şehirde, bu çevrede yaşayacaksam, bu kadınları tanımam ve anlamam gerekiyordu. Birçok insanın, birbirini tanımaya/anlamaya fırsatı olmuyordu ama tezim, bu anlamda benim için bir fırsattı. Daha da ötesi, tez ile birlikte, sınıf ile ilgili hissettiğim baskı, denetim ve katılmayı zorunlu hissettiğim veya zorunda bırakıldığım rekabet konusunda da çok büyük bir rahatlama hissettim. Çünkü hem bu denetim ve baskı konusunda yalnız olmadığımı gördüm hem de sahne arkasını görme fırsatım oldu ve bu benim için Gaziantep'i daha yaşanılır kıldı. Bu durumu, saha çalışmam bitince daha net anladım. Dolayısıyla, tezimin, çalışmaya katılan kadınları olduğu kadar, kendimi de anlama ve tanıma fırsatı verdiğini söyleyebilirim.

Şu ana kadar, bir araştırmacı olarak konumuma ilişkin anlattıklarımın, bu kadınlardan veya sahadan çok uzak olmadığım ancak aynı şekilde, çok yakın olmadığım da anlaşılabilir. Dil, sınıf, gündelik hayat ve yerel konusundaki bilgim gibi nedenler beni içerili/içeriden biri yaparken, yaşam tarzım ve aidiyetlerim/kimliklerim konusundaki farklılıklar ise, beni dışarılı/dışarıdan biri yapıyordu, yani hem içeriden hem de dışarıdan biriydim. Bu konumumu önemli buluyorum ve bunun çok çeşitli nedenleri var. Öncelikle, bir saha çalışmasında, araştırmacının konumu oldukça önemlidir ancak bu konudaki tartışmalar, sıklıkla, araştırmacının içerden mi yoksa dışarıdan mı olduğu etrafında döner ve bu şekilde, ara konumlar yok sayılır/sayılabılır. Oysa yukarıda da görüleceği üzere, ben bazı durumlarda içeriden bazı durumlarda ise dışarıdan biriydim, yani bir araştırmacı olarak konumum sabit değildi ve görüşmecilerle de, kesişen yönlerim, özelliklerim, aidiyetlerim veya kimliklerim vardı. Konumum hakkındaki bu söylediklerim, “*outsider within*”, (farklı çevirileri olsa da) yani içerdeki yabancı kavramı üzerinden düşünülebilir (Collins, 1991). Ayrıca, içeriden veya dışarıdan olmanın da sabit bir içeriği yoktu veya sabit bir özelliğe/niteliğe işaret etmiyordu. Bunun yanı sıra, araştırmacının konumuna ilişkin tartışmaların önemli bir kısmı, bir

toplumsal gerçekliğin olduğu ve bazı araştırmacıların, bu gerçekliğin bilgisine daha iyi/tam ulaşılabileceği veya onu daha iyi bilebileceğine yönelik düşünceden/iddiadan kaynaklanır ancak bu çalışmanın böyle bir iddiası veya amacı olmadığını belirtmeliyim. Çünkü bu tarz bir iddia, bazı araştırmacıları ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir, daha da ötesi, birlikte çalışılan kişiler/kadınlar arasındaki farkları görünmez kılar/kılabilir. Örneğin, bu çalışma için üst orta sınıf muhafazakâr kadınlarla görüşüldü ancak bu kadınlar, aynı Şekilde konumlandırılırsalar da, aralarında önemli farklar/farklılıklar vardı ve bu çalışmanın amaçlarından biri de bunları görünür kılmaktı. Sonuç olarak, daha önce de belirttiğim üzere, bu çalışmada, bu kadınların deneyimini, diğer kadınlarla ve birbirleriyle olan farklarını görünür kılmaya çalışırken, bu kadınlara, bakış aım üzerine de düşünme fırsatım oldu. Bu tarz birliktelikleri ve etkileşimleri önemli görüyorum. Çünkü birlikte yaşamak ve hatta birlikte hareket edebilmek için, ihtiyaç duyulan Şeyler belki de bunlardı. Bunun yanı sıra, bu kadınların deneyimleri, farklı güç ve tahakküm ilişkileri üzerine de düşünme fırsatı verir.

# I. BÖLÜM: MUHAFAZAKÂRLIĞIN TARİHSEL GELİŞİMİ

## 1.1. Muhafazakârlık Kavramsallaştırması

Muhafazakârlık ile ilgili çalışmaların büyük bir çoğunluğunun, muhafazakârlığı tanımlamada/kavramsallaştırmada karşılaşılan güçlükler ile başladığı görülebilir. Bu çalışma için yaptığım görüşmeler sırasında, görüşmecilere, muhafazakârlık/muhafazakâr olmak ile ilgili sorular sorduğumda, görüşmecilerin, bu sorularıma verdikleri yanıtlardan veya yanıtların çeşitliliğinden, benzer bir tanımlama sorunu/güçlüğü ile karşılaştığım görülecektir. Philippe Benetton, *Muhafazakârlık* adlı eserinin giriş bölümüne, “Muhafazakârlıktan neyi anlamak gerek? Terim bir bakıma açıklıktan uzaktır ve tanımı tartışma kaynağıdır. Hangi anlamını akılda tutmalıyız?” sorusuyla başlar (2016:7). Benetton’un muhafazakarlığın çok anlamlılığına ve anlam belirsizliğine dikkat çektiği sorusu, ona verilebilecek olası cevaplar- bir ideoloji, bir dünya görüşü, bir siyaset anlayışı, bir tavır ve bir tutum gibi- sıralandığında, daha anlaşılır bir hal alır (Çiğdem, 2013:13). Bu anlatılanlar, yani muhafazakârlığın tekabül ettiği şeylerin çokluğu, onun tanımı üzerinde tartışmaların sürdüğünü ve uzlaşımın olmadığını gösterse de, muhafazakârlık konusunda üzerinde uzlaşılan bir konunun olduğu belirtilmelidir. O da, muhafazakarlık siyasi bir doktrin ve spesifik bir ideoloji olarak ele alındığı takdirde, onun Fransız Devrimi'ne duyulan tepki ve bu devrimin felsefi ve fikri temellerini hazırlamakla suçlanan, Aydınlanma filozoflarının fikir ürünlerine yöneltilen eleştiriler sonucunda ortaya çıktığıdır (Özipek,2013:66).

Muhafazakârlığın spesifik bir ideoloji olarak ele alınması, muhafazakarlık (ve onun kapsamı) ile ilgili belirli şeylere işaret ettiğinden, tanımlama güçlüğüne aşılması açısından önemlidir. Ancak muhafazakârlığın çeşitli ideolojilerle karşılaştırılarak ve hatta bu ideolojiler üzerinden değerlendirilerek, ideolojik yapısının sorgulamaya açıldığı ve hatta onun bir ideoloji olup olmadığının tartışıldığı görülebilir (Bkz. Bora ve

Onaran,2013:234; Köker, 2013:275) Bu durumun, ideoloji kavramsallaştırılması ile ilgili olduğu açıktır. Ayrıca, muhafazakârlığı liberalizm gibi ideolojilerle karşılaştırarak onun ideolojik yapısına ilişkin söz söylemek veya onun bir ideoloji olmadığını öne sürmek ideolojinin farklı yapısal özellikler göstere(bile)n bir yapı olarak ele alınmadığını gösterir. Mollaer'e göre, muhafazakarlığın bu ideolojik düzeyinden ve yapısından duyulan kuşku metodolojik bir tercih olarak düşünülmelidir (2016:35). Bu tercihin, muhafazakârlığı, bir tutum, duruş veya duyuş/düşünüş olarak değerlendirdiği veya kullandığı görülebilir. Muhafazakârlığı bir ideoloji veya ideolojik konumdan ziyade, bir tutum olarak değerlendirmenin hem öznelerin ideolojik konumları ne olursa olsun muhafazakâr tutuma sahip olabilecekleri, hem de muhafazakârlığın önüne gelen sıfatlara veya nitelendirmelere eklenilebileceği anlamına gelir. Ancak, muhafazakârlığı her yerde karşılaşılabilecek bir tutum olarak değerlendirmek, onun nesneleştirilmesini güçleştirir ve daha da ötesi terimin her yerde olabirliğine dair kullanımlar dolayısıyla terimin anlam kaybına uğraması olasılığı artar ve hatta kaçınılmaz hale gelebilir (Mollaer,2014:27). Bu noktada, muhafazakârlığın da kendini büyük ölçüde, siyaset dışı, hatta siyaset üstü bir konuma yerleştirdiği ve kendisini daha çok “ ‘kültürel’, ‘tinsel’ ve ‘ahlaki’ kodlarla şifreleyen ya da tanımlayan ‘hareketler’, ‘düşünce üslupları’, ‘konumlar’ ya da ‘ruh halleri’ ”olarak sunduğu görülür (Argın,2013:467). Muhafazakârlığın kendini bu şekilde konumlandırması ve politik eylemin ideolojik yanı olduğu gerekçesiyle kendini ideolojiler üstü “derin fikirler”in dünyasında algılaması/görmesi ve dolayısıyla ideolojilere karşı ağır bir üslup kullanmasının altında yatan bazı nedenler olduğu açıktır (Öğün,2013:556). Bunlardan ilkinin, muhafazakârların ideoloji kavrayışıyla ilgili olduğu söylenebilir. Öğün’ün Girvin’e atıfla sunduğu şu ifadeler bu durumu açıklayıcı niteliktedir: “Muhafazakârların ideolojilerden kaçmalarının ana sebebi, onları, Platonik ya da nominalist felsefi temellere sahip bir soyut yapılanma üzerinden toplumsal

mühendisliğe soyunan, deneme yanılma metodunu insanlık üzerinde uygulamakta hiçbir sakınca görmeyen, gelecek temelli rasyonel kurgular olarak değerlendirmeleridir” (Girvin, 1994: 20; Akt. Ögün,2013: 562). Ancak muhafazakârlık kendini ideolojilere karşı veya ideoloji ötesi bir hareket olarak sunsa da, tarihsel olarak durduğu yerin ideolojiler çağı olduğu ve muhafazakârlığın, kaçınılmaz olarak çok sayıda ideolojiyle ilişki içinde olduğu ve örtüştüğü dile getirilir. Muhafazakârlığın kendisini ideolojik olandan uzak bir şekilde konumlandırması veya bir tutum, mizaç olarak değerlendirilmesi, ona tarih dışı veya tarih-üstü bir konum verdiğinden, onun tarihsel sorumluluğunu azaltır ve daha da ötesi onun tarihsel bir biçimde analiz edilmesini engeller ( Argın, 2013:468; Mollaer,2014:34). Muhafazakârlığın ideolojilere ilişkin tavrına rağmen, muhafazakârlığın bir ideoloji olarak varlık gösterdiği ve depolitizasyon vurgularının aslında politikliğini gösterir nitelikte olduğu ve dolayısıyla, onun bir anti-politikadan ziyade, anti-politik bir politika olarak kurumsallaştığı görülür. (Çiğdem, 1997:32-33; Akt. Argın, 2013: 468). Muhafazakarlığın bir ideoloji olarak analiz edilmesi gerektiğini belirten Mollaer, muhafazakarlığın “insan doğasının kötülüğü, aklın yetersizliği, insan toplumlarının düzenlenemez karmaşıklığı, sosyal hiyerarşilerin gerekliliği, rasyonel planlamanın ve eşitliğin toplumu felakete götüreceği gibi açık ilkeleri” olduğunu söylemekle birlikte, muhafazakarlığın manifestik bir ideolojik yapı arzetmediğine de dikkat çeker (2014:22). Bunun nedeninin, muhafazakarlığın özelliklerinden veya ilkelerinden biri olan, “rasyonel-modern siyasi bilgiye karşı kuşku duyması” ile ilgili olduğu aşıkardır.

Tüm bu anlatılanlar düşünüldüğü takdirde, bir çalışmada, muhafazakârlığı tanımlamada karşılaşılan güçlüklerin aşılabilmesi için o çalışmada muhafazakârlığın neye/nelere tekabül ettiği veya nasıl ele alınacağı yönündeki ifadeler önem kazanır. Birçok çalışmada, muhafazakârlığa dair farklı kavrayışların veya tanımların varlığı kabul edilmekle birlikte, kavramın çoğunlukla siyasal olan esasında ele alındığı

görülebilmektedir. Bunun yanı sıra, muhafazakarlığı tanımlamak/kavramsallaştırmak zor olsa da, Zürcher'in Edmund Burke'ten (1790) başlayarak, Roger Scruton'a (1980) kadar, siyasal muhafazakarlığın felsefi temellerini inşa etmeye çalışanların, muhafazakarlığın esas nitelikleri konusunda kayda değer bir tutarlılık sergiledikleri veya muhafazakarlığın dinamikliğine rağmen, belirleyici dünya görüşünün bir dizi son derece istikrarlı tutumu içinde barındırdığı ve bu tutumlara dayandığı yönündeki sözleri akıllara gelebilir (2013:40). Bu çerçevede, bu özellikleri belirleyebilmek için, muhafazakarlığın bir siyasal ideoloji olarak ortaya çıkışına bakılmalıdır.

## **1.2. Siyasal Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık Kavramının Tarihsel Gelişimi**

Muhafazakârlığın siyasal alana girişinde ve siyasal bir konum, siyasal bir doktrin ve siyasal bir ideoloji olarak ortaya çıkışında, İngiliz düşünür ve parlamenter Edmund Burke'ün modernleşmenin siyasal momenti olarak kabul edilen Fransız Devrimi ve onun iyimserlik tablosunu sorguladığı ve eleştirdiği, bunun da ötesinde, bu tablonun büyük bir krize yol açabileceğini vurguladığı *Reflections on the Revolution in France* (Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler) (1790) adlı eseri önemli bir rol oynamıştır. Bu eserin muhafazakârlığın temel metni ve en önemli referans kaynağı olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Burke eserinde, uzun yıllardır varolan kurumların, gizli işlevleri ve karmaşık yapısı dolayısıyla, insan ve onun (sınırlı) aklı tarafından tam olarak anlaşılmasının/kavranılmasının mümkün olmadığını ve bu yüzden bu kurumlara, fikir yürüterek, eksik kavrayış ve indirgemeci tutum ile müdahalenin yıkıcı sonuçlar doğuracağını anlatmaya çalışır. Bu anlamda, Burke'ün mevcut kurumları, sistemi ve düzeni tamamiyle ortadan kaldırmayı hedefleyen radikal müdahalelerden ve dolayısıyla değişikliklerden yana olmadığı görülebilir. Burke'ün değişim karşıtı olmadığı ve hatta var olabilmek ve tarihsel süreklilik için değişimin bir gereklilik olduğu fikrini

benimsediği, “değişim için gerekli araçlardan mahrum bir devlet, kendisini muhafaza edecek araçlardan da mahrum bir devlettir” ifadelerinden anlaşılabilir (2016). Burke’ün bu ifadeleri, Türkiye ile ilgili yapılan tartışmalarda, gerek modernleşmenin yukarıdan aşağıya olmasına yönelik eleştirileri, gerekse 80’lerde devleti koruma refleksini ele aldığımda daha net anlaşılacaktır. Bu anlatılanlardan, Burke’ün evrimci ve tedrici bir toplumsal değişimden yana olduğu çıkarılabilir. Burke’ün gelenek/adetler konusundaki tutumu da, daha önce tecrübe edilmeyenlerin taklit edilmeyeceği/edilmemesi ancak uygulandığı yerlerde zarara neden olan geleneklerin de bırakılması veya bırakıldıysa, geriye döndürülmemesi gerektiği şeklindedir(2016:50). Bu noktada, Burke’ün tecrübeye verdiği önem dolayısıyla, yeniliğe karşı kuşkucu bir yaklaşıma sahip olması anlaşılabilir.

Burke, Fransız Devrimi ve onun temellendiği zemin olarak, evrensel insan hakları vurgusunun soyut düzeyde kaldığını/kalacağına ve bu onun ilkelerinin uygulanamayacağına veya en azından uygulanmasında sorun yaşanacağına inanır. Bunun yanı sıra, metafizik soyutlamalarla insanları eşitlemeye çalışanların, insanlar arasındaki farkı ve farklı vasıfları görmediğini ifade eden Burke’ün, “farklı vasıflara sahip yurttaşlardan oluşan tüm toplumlarda kimi vasıflar ilk sırada yer alır. Bu nedenle, toplumu eşitlemeye çalışanlar, aslında sadece doğal düzeni değiştirip bozarlar...” ifadeleri ve düşük vasıflı kişilerin devletten zulüm görmeyeceğini, ancak devletin bu vasıftaki kişiler tarafından yönetilmesinin devlete zarar vereceğine yönelik sözleri düşünüldüğünde, Burke’ün toplumsal hiyerarşinin varlığına inandığı ve hatta hiyerarşinin olmasından yana olduğu ve onu olumladığı anlaşılabilir (2016: 79). Ona göre değişim de bu hiyerarşileri ve toplumun düzenini ve sürekliliğini sağladığı düşünülen ayrımları zedeledikten, gerçekleşmelidir. Burada kısaca ele alınmış olsa da, Burke’ün, Fransız Devrimine (ve dolayısıyla Aydınlanmasına) karşı öne sürdüğü

görüşlerin, bir ideoloji olarak muhafazakârlığa kaynaklık ettiği ve onun belirleyici ilkelerinin oluşumunda etkili olduğu görülür.

### **1.3. Muhafazakârlığın İlkeleri**

#### **1.3.1. Akıl, Aydınlanma ve Muhafazakârlık**

Muhafazakârlığın, belirleyici temel ilkelerin arasında, insanın ve insan aklının eksikliği ve sınırlılığı ilk sırada yer alır. İnsan mükemmel olmayan, zafiyetleri bulunan, kapasitesi sınırlı ve tek başına yetkin olmayan bir varlık olarak görüldüğünden, onun içinde yaşadığı evreni, salt aklına dayanarak değiştirebilecek bir bilgi ve ferasete tek başına ulaşmasının hiçbir zaman mümkün olmadığı/olamayacağı düşünülür (Özipek, 2013:69). Özipek'in hangi türden muhafazakarlık olursa olsun, muhafazakar ideoloji de devrimin reddinin altında, felsefi ve epistemolojik bir neden yattığını yönündeki sözleri bu görüş/bakış ile ilgilidir (2013:70). Bireyin epistemolojik yetersizliği ile bazı sınırlılıkları yan yana düşünüldüğünde, bireyin bilgiye, hatta güvenilir bilgiye ulaşmasının tek yolunun toplumsallık olduğu söylenebilir. Bu çerçevede, bireysel aklın güvenilirliğine kuşku ile yaklaşan muhafazakârların, bireysel aklın karşısına, bireylerden bağımsız ve tarihte veya gelenekte cisimleşmiş bir akıl, yani “ortak akıl” ilkesi ile çıktığı görülebilir.

Muhafazakarlığın ilk ilkesi, Aydınlanma rasyonalizmi ve onun getirisi olarak görülen insan doğasına ilişkin iyimserlik ve insan aklının kuruculuğuna güven eleştirisine dayanır. Ancak bu ilke nedeniyle, Öğün'ünde belirttiği üzere, muhafazakârlığı, bir aydınlanma karşıtlığı olarak okuyarak, aydınlanmanın da soyut akla olan güveni ve aklın evrenselliğine dair vurguları üzerinden muhafazakârlığı bir akıl karşıtlığı, aklın toptan reddiyesi veya irrasyonalizmi egemen kılma çabası olarak görmek sorunludur(2013: 554). Temel vurgularından biri “ölçülülük” üzerine olan ve



dolayısıyla aşırılıkları eleştiren/karşısında duran muhafazakârlığın, “aklıselimin karşısında yer alan yoksayıcılığı” savunması beklenemez (Öğün,2013). Ayrıca muhafazakârlığı Aydınlanma karşıtlığı olarak okumak, Aydınlanma’nın tüm toplumlarda aynı şekilde deneyimlenmiş/yaşanılmış, tek biçimli bir süreç veya yapı olarak değerlendirilmesine yol açabilir. Oysa Aydınlanma denildiğinde, İskoç ve Fransız Aydınlanması olmak üzere birbirinden farklı iki önemli geleneğin olduğu unutulmamalıdır. Hatta Burke’ün düşüncelerinin İskoç Aydınlanma’sının söylemsel çerçevesi içinde/onunla ilişkisel ve Fransız Aydınlanması’na, -özel olarak da onun akla aşırı güvenine- bir tepki olarak şekillendiği dile getirilir.

Muhafazakârlığın, Aydınlanma’ya yönelik ilk büyük eleştiri akımı olduğu söylenir. Bunun nedeninin, Burke’ün Fransız Devrimi’ne yönelik oldukça erken bir dönemde yaptığı eleştiriler olduğu açıktır. Burke’ün Fransız Devrimi ve dolayısıyla Aydınlanmasına yönelik eleştirilerine gelen ilk yanıtlardan birinin Aydınlanmacı liberal feminist olarak konumlandırılan Mary Wollstonecraft’tan geldiği görülebilir.<sup>30</sup> Wollstonecraft’ın, eşit haklar talebinde bulunduğu, toplumsal adaletsizlikleri eleştirdiği, akla başat bir konum verdiği ve eleştirel aklın hâkim kılınmasını savunduğu söylendiğinde, onun Burke’ün hak ve özgürlükler, akıl/aklın gücü ve hiyerarşi konularındaki tutuma eleştiriler yönelttiği görülebilir. Wollstonecraft, Burke’ün eleştirel aklı dışlarken, “eskiye saygı” gibi vurguları kullanmasının ve hatta geleneği önceliklendirmesinin, var olan düzeni sürdürme isteği ile ilgili olduğu ve bu şekilde, toplumda var olan adaletsizlikleri sorgulamanın önünü kapattığı ve daha da ötesi bu adaletsizlikleri/eşitsizlikleri meşrulaştırdığı söylenir(Wollstonecraft, 1790, Akt. Duman,2007: 235). Eleştirel aklın, toplumsal eşitsizlikleri kavramakta ve ona karşı çıkmakta etkili olacağı düşünülüyor açıktır. Wollstonecraft, Fransız Devrimi’ni

---

<sup>30</sup>Josephine Donovan’ın Feminist Teori kitabında bu şekilde konumlandırılmıştır. Wollstonecraft’ın *Vindication of the Rights of Men* adlı eserinin, ilk olarak Edmund Burke’ün *Reflections on the Revolution in France* adlı eserine cevap olarak yazıldığı ifade edilir.

özellikle de akla verdiği önem ile eski düzende pasifize edilenleri veya eski düzenin mağdurlarını, özellikle de yoksullar ve kadınları aktif yurttaşa dönüştürecek bir başlangıç olarak görür. Wollstonecraft, Fransa'da devrim ile gelen değişimlerin İngiltere'de de yaşanmasını arzu etmekle birlikte, Burke'ün örnek verdiği ve hatta idealize ettiği İngiliz Anayasasının kadınların ve yoksulların temsiline izin vermeyerek, gerçekte despotizmin kullanışlı bir aracını ifade ettiğini söyler (Duman,2007). Wollstonecraft'ın Burke yönelik eleştirilerinin kaynağının, akla ve aklın gücüne verdiği önem ile ilgili olduğu söylenebilir.

### **1.3.2. Gelenek**

Muhafazakarlığa yönelik eleştiriler arasında, Wollstonecraft'ınki de dahil olmak üzere, muhafazakarlığın gelenek vurgusunun önemli bir yer tuttuğu görülebilir. Bu eleştiriler çeşitli nedenlere dayandırılmakla birlikte, çoğunlukla gelenek kavramsallaştırması konusunda ortaklaşırlar. Bu anlamda, geleneğin, geçmişle ve geçmişe ait yaşanmışlıklarla eşitlenerek, bugünü yaşamak ve geleceği inşa etmek yolunda terk edilmesi gereken bir ayak bağı olarak görüldüğü ve dolayısıyla geleneğin değişim karşıtlığı olarak ele alındığı söylenebilir (Atay,2013:155). Bu şekilde, geleneğin, “ilerlemek için değişim/dönüşüm” veya ilerlemeci bir süreç olarak sunulan ve hatta arzulanan modernliğin/modernleşmenin karşısında konumlandırıldığı ve birbirlerini dışlayan kategoriler olarak kabul edildiği görülür. Ancak bu tarz bir konumlandırmada, modernleşme teorilerinin veya radikal modernleşmeci tutumun ve özellikle de gelenekten modernleşmeye doğru gidilen tarihsel bir ilerleme çizgisinin kabulünün etkili olduğu belirtilir (Mollaer, 2014:98). İdeal olan olarak görülen modern olana ulaşmak veya modern topluma evrilebilmek içinde, geleneğin veya gelenekselliğin aşılması gerektiği düşünülür. Ancak muhafazakârların/muhafazakârlığın

geleneği, yukarıdaki gibi -yani modernleşme kuramlarındaki gibi- kavramsallaştırmadığı görülebilir.

Muhafazakârlığın insan doğasına dair kavrayışından, özellikle de bireyin/bireylerin ontolojik, yani giderilemez kusuru ile elde ettiği/edebileceği bilginin ve tecrübenin sınırlılığı düşünöldüğünde, muhafazakârların geleneğe, daha doğrusu, gelenekte somutlaşan bilgeliğe vurgusu anlaşılabilir. Bu noktada, kurumlaşmış bir geleneğin, belirli bir tarihe sahip olduğu ve belli bir pratiğin doğru biçimi ve amacı hakkında onun uygulayıcılarını bilgilendirmeyi amaçladığı, dolayısıyla, geleneğin tarihsel olarak sınıandığı veya geleneğin bilgisinin sınıanarak/deneyimlenerek kurumlaşığı düşünölür. Bunun da ötesinde, geleneğin, yalnızca geçmişe ait ve bugün ile sorunlu bir örüntü olarak görölmemesi gerektiği, aksine onun bugünün bir parçası olduğu ve gelecek imkanları sunan bir geçmişi ifade ettiği dile getirilir(Shils,1983:13; MacIntyre,1984:223, Akt. Atay,2013:157). Bu aşamada, geleneğin, bugüne veya gelecek imkânlarını sunma konumuna gelene kadar, sabit kaldığı ve hatta değişmez ve tarih dışı bir öze sahip olduğu çıkarılmamalıdır ve geleneğin şimdiki zamanın koşullarına ayak uydurmak için değişimler geçirdiği veya dinamik bir yapıya sahip olduğu belirtilmelidir.

Şu ana kadar anlatılanlarda, geleneğin bir yönüne değinildiği veya çeşitli gelenek kavramsallaştırmalarından sadece birinin ele alındığı söylenebilir. Ancak, muhafazakârlık açısından, geleneğin diğer bir önemli yönünün, hatta gelenek kavramsallaştırmasının, kültür ile ilgililiği/ilişkisi ile alakalı olduğu ifade edilmelidir. Bu noktada, geleneğin kültürel sürekliliği sağlama açısından önemi vurgulanır ve özellikle Atay'ın geleneği, “gelen-ek” olarak ayırarak, “geçmişten bugüne gelen, bugünde var olan ve geleceğe de uzanacak “ek” bir yapıcı öz yahut maya” olarak ele alınabileceğine dair sözleri, böyle bir gelenek anlayışını anlamak açısından önemlidir (2013: 155). Ancak bu bakış açısının, tüm gelenekler için geçerli olmadığı ve belirli

gelenekleri koruma altına aldığı, hatta muhafazakârlığın bu anlamda “seçici” olduğu ve gelenekler arasında seçim yaptığı belirtilmelidir(Vincent,1992:82). Bunun da ötesinde, geleneğin bugünün belirleyiciliği altında değiştiği, seçildiği veya inşa ya da icat edildiği ifade edilir. Geleneklerin mevcut koşullar ile ilişkisinin varlığını sürdürmesi açısından önemli olduğu yönünde ifadeler, muhafazakârlık/muhafazakârlar ile reaksiyonerlik/reaksiyonerler arasındaki farkı/ayırımı görmek açısından önemlidir. Viereck’e göre, muhafazakârların gelenekten anladıkları, geçmişten sadece etik olarak değerli sayılabilecek derslerin çıkarılmasıdır. Buna karşın reaksiyonerler, geçmişi bütünüyle sahiplenmek istedikleri için bu fırsatı kaçırmazlar (1950:21, Akt: Öğün,2013: 567). Muhafazakârlık ile gelenek arasındaki ilişki ele alınırken, onun gelenekselcilik ile sık sık yan yana getirildiğini, eş değer görüldüğünü veya birbiri yerine kullanıldığını belirtmek gerekir, ancak bu kullanımın doğruluğu sorgulamaya açılabılır ve hatta muhafazakâr düşüncenin daha öncede belirtildiği üzere, gelenekselcilikle aynı şeyler olmadığı özellikle söylenmelidir. Bu konuda, Mannheim, muhafazakârlığı bir düşünce üslubu olarak ele alırken, gelenekselcilik ile muhafazakârlık arasındaki ayrıma dikkat çeker ve muhafazakârlığın bilinçli hale gelmiş bir gelenekçilik olduğunu ifade eder (Gökmen, 2013:134). Dolayısıyla, muhafazakârlığın, her ne kadar reaksiyonerlik ve gelenekçilik ile sık sık yanyana getirilse de, en basit haliyle dahi, hem geleneğe ve değişime bakışı hem de “bugün” veya “koşullar” vurgusu açısından onlardan ayrıldığı görülebilir.<sup>31</sup> Görüşmelerimde de, muhafazakârlığın, gelenek konusundaki tutumunu, seçiciliğini örnekleyeceğim, bu çerçevede, muhafazakârlığın, gelenekçilik veya geleneksellik ile ilişkisinin, sıklıkla sunulduğu gibi olmadığı veya bunların birbiri yerine kullanılmayacağı görülecektir.

---

<sup>31</sup> Muhafazakârlığın, gelenek ve değişim konusundaki bu tutumuna rağmen, onun gericilikle özdeşleştirilme eğilimlerinin nedeni sorulabilir. Bu durumun, Fransız muhafazakârlığının referans alınmasıyla ilgili olduğu ve Fransız muhafazakârlığının diğer muhafazakârlıklardan daha katı ilkelere sahip olduğu ve devrimden önceki düzene övgüsü ve yoğun din vurgusu ve teması nedeniyle gericilik ile özdeşleştirildiği söylenebilir.

### 1.3.3. Toplum, Aile ve Din

Muhafazakârlıkta sürekliliği kesintiye uğratmayan bir değişim anlayışı hâkimdir ve değişim, tanıdık referanslarla yapılmalı, ılımlı ve yavaş olmalı (tedrici) ve var olan düzeni “aşırı derece”de zorlamamalıdır(Taşkın,2013:187). Bu tarz bir değişimin savunulmasında, muhafazakârlığın, denge ve uyum üzerine temellendirilen, organizmacı toplum anlayışının da etkili olduğu söylenmelidir. Bu anlayışa göre, toplum tam olarak anlaşılması mümkün olmayan, karmaşık bir iç işleyişe ve dengeye sahip olduğundan, sadece evrimci değişim ve dönüşümü kaldırabilir, bu yüzden soyut tasarımlar doğrultusunda ve bilinçli bir şekilde toplumu dönüştürmeye, yeniden inşa etmeye kalkışmak veya ona müdahale etmek savunul(a)maz(Argın,2013: 470).<sup>32</sup>

Muhafazakârlığa/muhafazakârlara göre toplum yüzyılların bilgi ve deneyimini bünyesinde taşıyan bir yapıdır. Nisbet’in, “Toplum yaşayan, gerçek bireylerin oluşturduğu bir bütün değil, geçmişten geleceğe uzanan ve şimdiki zamanda yaşayanların bireysel varlığını aşan bir ‘bütün’dür.” ifadelerinden veya toplumu, ölmüşlerin, yaşayanların ve daha doğmamışların bir ortaklığı olarak gören Burke gibi muhafazakârların, toplumu sonradan yaratılan/oluşturulan suni bir yapı olarak görmedikleri anlaşılabilir (2002:112). Dolayısıyla, insanın toplumu yaratmadığı ve daha da ötesi insanı biyolojik bir varlıktan, kültürel ve sosyal bir varlığa dönüştürenin toplum olduğu, daha açık bir ifadeyle, toplumun insanı yarattığı düşünülür. Bu noktada, muhafazakârlıkta, toplumun gerekliliği ve birey karşısındaki önceliğinin nedeni daha net anlaşılabilir. Bunun yanı sıra, muhafazakarlığın, insan aklı ve doğasıyla ilişkili görüşleri ve insana atfedilen olumsuz özellikler nedeniyle, toplumun düzeni, sürekliliği ve refahı için otorite(ler)-devlet, kilise gibi gerekli görülür. Otorite olmadığında veya

---

<sup>32</sup> İskoç Aydınlanması’nın “kendiliğinden düzen” vurgusu hatırlanabilir.

kaybolduğunda özgürlüklerin de zarar göreceği ve itaatin ve düzenin temini için kaba kuvvete olan bağımlılığın artacağı vurgulanır (Harries, 2004:97).

Muhafazakârlığın insana bakışı dolayısıyla, bireyin ihtiyaç duyduğu şeyler arasında toplumun ve otoritelerin yanı sıra, ara kurumlar -aile, lonca ve cemaatler gibi- yer alır. Bu ara kurumların olmadığı veya azaltıldığı bir durumda, “bir yandan atomize yığınların, diğer yandan da giderek merkezileşen siyasal iktidar biçimlerinin” yaratılacağı/ortaya çıkacağı düşünülür (Nisbet,2002:114) Dolayısıyla, hem bireyin devlet karşısında korunması hem de toplumun istikrarı ve devamı için ara kurumlara ve onların önemli işlevleri olduğuna dikkat çekilir.

Toplumunu yaşayan bir organizma gibi bir arada tutan ve bireye sığınak oluşturan ara kurumların başında aile gelir. Aile toplumun en küçük ve temel birimi olarak kabul edilir; bireyin biyolojik, maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılayan, bireye şekil veren, kimlik kazandıran ve dolayısıyla onun toplumu mensubiyet/aidiyet duygusunu güçlendiren, geleneğin devamının sağlanmasında ve yeniden üretilmesinde etkili olan temel eğitim kurumu olarak düşünülür. Ayrıca, aile, geleneksel ahlakın koruyucusu olmakla birlikte, neslin devamlılığını yeniden üretim ve toplumsallaşma yoluyla gerçekleştiren işlevsel bir kurum olarak görülür( Nisbet,2002:79).

Toplumsal işlevleri olan bir kurum olarak aile, muhafazakârlıkta, miras ve mülk sahipliği açısından da önemlidir. Miras, gelecek nesillere aktarılan bir şeydir ve mirasın aktarımı ailenin ve aile aracılığıyla geleneğin devamı düşüncesinden dolayı önemlidir. Bu işlevlerinin yanı sıra, aileyi bir arada tutan şey olarak düşünülen veya bu şekilde sunulan özel mülkiyetin dokunulmazlığı ve özel mülkiyetin devlet tarafından korunması gibi temel konular aile anlayışını güçlendirir. Mülkiyetin toplumun düzeni/sürekliliği açısından önemli olduğu toplum düzenini sürdürücü bir niteliğe sahip olduğu söylenir. (Çaha,2004:22). Ancak mülkiyete bu niteliğini yükleyen şey, onun eşit olarak dağıtılmamasıdır (Burke,2016:81). Eşitsiz mülk dağılımı/sahipliği, toplumdaki bireyler

arasında rekabetin oluşmasını sağlar ve bu rekabet sonucunda elde edilen mülkün korunması adına, bireylerin birbirleri ile ilişkileri daha düzenli ve sorunsuz bir hal alır. Bu noktada, toplumdaki eşitsizliklerin, toplumun istikrarı için gerekli görüldüğü anlaşılabilir.

Muhafazakârlıkta din, toplumsal dayanışmayı, birlikteliği ve bütünleşmeyi gerçekleştiren ve arttıran ve böylece toplumun devamı ve düzenini sağlayan bir kurum olarak görülür (Öğün, 2013:571). Özellikle Burke gibi muhafazakârların sözünü ettiği din, bireysel inancı vurgulayan veya ayin ve dini usullere az başvuran veya üyelerinin az başvurduğu bir din değildir. Onların anlattığı din topluluk olmayı vurgulayan veya toplu aktiviteler gerçekleştiren,-yukarıda anlatılan bütünleşme gibi toplumsal işlevleri yerine getiren ve cemaatleşmeyi veya cemaatçi değerleri öne çıkaran bir dindir (Benetton, 2016:112-113). Bu çerçevede, muhafazakârlığın dindarlıktan çok, dini ritüellere ve din bağına ehemmiyet verdiği söylenebilir. Bunun yanı sıra, muhafazakârlıkta din söz konusu olduğunda, dinin dogmatik yönlerinden ziyade, maneviyat ve ahlak ile ilişkisi ön plana çıkarılır. Din, bireyin, ahlaki olduğu düşünülen değerleri kazanması ve bu değerler üzerinden, davranışlarını biçimlendirmesi/denetlemesi açısından da önemli görülür. Ahlakın daha çok yaşanan dünya ile ilişkili olduğu ve ahlak kurallarının da var olan toplumu düzenleme amacı taşıdığı düşünüldüğünde, muhafazakârların dinin ahlak (ve dolayısıyla dünyevi) boyutuyla ilgilenmesi gayet anlaşılır bir durumdur.

Şu ana kadar ele alınanların, muhafazakarlığın belirleyici ilkeleri olduğu ifade edildi. Ancak bu ilkelere, bu ilkelerin ele alınış şekline veya onları oluşturan eleştirilere, diğer/farklı ideolojilerde, akımlarda veya yazarların eserlerinde rastlanabilir. Örneğin, muhafazakarlığın özel mülkiyet konusundaki tutumu, her ne kadar farklı gerekçelere dayandırılrsa da, liberalizmde de mevcuttur veya <sup>33</sup> Romantiklerin de insan aklının

---

<sup>33</sup> Muhafazakârlığın, özel mülkiyeti, liberalizm gibi demokrasi ve eşitlik düşüncesi üzerinden bakmadığı, daha önce anlatılanlardan çıkarılabilir.

yetersizliğine dikkat çektikleri görülür. Aynı şekilde, muhafazakârlığın, aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirileri düşünüldüğünde, bu eleştiriler konusunda da yalnız olmadığı anlaşılabilir. Her rasyonalizm eleştirisi veya ona muhalefet, muhafazakarlığa işaret etmiyorsa, muhafazakarlığı diğer ideolojilerden/akımlardan ayrı kılan şey, yani muhafazakarlığı muhafazakârlık yapan şey sorulabilir/düşünülebilir. Bu konuda Mollaer'in şu ifadeleri akıllara gelebilir:

“...ne rasyonalizm eleştirisi ne de geleneğin müdaafası-ki bunlar muhafazakarlığın ayırt edici ilkeleri olarak görülür-muhafazakarlığın tekelindedir. O halde muhafazakarlığı yapan nedir? Muhafazakarlığın merkezi ilkesi, insan aklının adil ya da eşitlikçi bir toplumu planlayıp kurabileceğine karşı duyulan kuşkuudur. Muhafazakarlara göre, toplum rasyonel bir biçimde planlanamayacak kadar kadar karmaşıktır. Sosyal hiyerarşiler, toplumun karmaşık doğasının bir parçası olarak kabul edilmelidir. Bu karmaşıklığı dikkate almayan bir rasyonel planlama projesi toplumu felakete götürecektir. Başka bir deyişle, muhafazakârlık, saydığımız diğer akım ve düşünürlerden farklı biçimde, rasyonalizme muhalefeti ve gelenekçiliği bu temel eşitsizlikçi ilkenin önderliğinde örgütler.” (2014:204).

Mollaer, muhafazakârlığın ayırt edici vasfının, onun, rasyonalizm veya gelenek konusundaki tutumundan ziyade, bu konulardaki tutumunu/görüşlerini eşitsizlikçi bir perspektiften yorumla(n)ması ile ilgili olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra, yukarıda muhafazakârlığın belirleyici ilkeleri olarak sayılan ilkelerle, hem yeni muhafazakarlık hem de Türkiye’de muhafazakarlığın tarihsel gelişimi ile ilgili başlıklarda da rastlanacaktır. Fakat farklı zamanlarda, özellikle de muhafazakarlığın karşıtlık nesnesine bağlı olarak, bu ilkeler farklı amaçlarla işe koşulsa da veya farklı bağlamlarda, Türkiye kısmında daha net görüleceği üzere, farklı şekilde gerekçelendirilseler de, temelde eşitliğe bakışlarında veya eşitlikçi toplum konusundaki tutumlarında-daha doğru bir ifadeyle karşı çıkışlarında-ortaklaştıkları görülecektir.



#### 1.4. Muhafazakârlıktan Yeni Muhafazakârlığa

Muhafazakârlığın siyasal alana girişinde, Fransız Devrimi'nin (ve Aydınlanması'nın) eleştirilerinin etkili olduğundan bahsedildi. Öncelikle, Fransız Devrimi'nin getirisi olan kurum ve düşüncelerin eleştiren ve hatta reddiyesini savunan muhafazakârlık zamanla gerilemiş ve muhafazakârlık, devrimin ilham verdiği milliyetçilik akımının etkisiyle oluşan yeni siyaset sınıfı ile ittifak kurmuştur. Bu ittifak ile birlikte muhafazakârlığın yeni karşıtlık nesnesinin de sosyalist hareketler olduğu görülür (Taşkın,2013:383). Milliyetçilik ile muhafazakârlık ittifakına ve hatta eklememesine yol açan şeyin sadece karşıtlık nesnesi ortaklığı olmadığı belirtilmelidir. 19. yüzyıl ile birlikte, dinin doğal düzenin ve toplumsal ahengi tesisine dönük misyonu artık ulusal devlete yüklendiği ve muhafazakârların da milletin yeni ve daha dayanıklı bir cemaat biçimi olduğuna (Anderson, 1993) veya yeni bir din olduğuna kanaat getirmelerinin, bu eklememe de etkili olduğu görülebilir (Bora, 1998:62). Bu anlatılanlar, muhafazakârlığın koşullara göre, farklı ittifakların veya uzlaşmaların içinde yer alabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Örneğin, daha önce ele alınanlarda, muhafazakârlığın organizmacı tutumunun ve dolayısıyla rasyonel düzenlemeye yönelik eleştirilerinin, klasik liberalizmin kendiliğinden düzen savunusuyla uyduğu görülebilir. Ayrıca, muhafazakârların, özel olarak ise Burke'ün, hiyerarşileri toplumun düzeni ve sürekliliği için gerekli gördüğü belirtildi. Dolayısıyla, Burke'ün hiyerarşinin kaynağı değişse de, hiyerarşiyi toplumsal düzeni sağlayıcı olarak gördüğünden dolayı, yeni ekonomik düzenin-kapitalizmin-yarattığı hiyerarşileri onayladığı görülebilir(Mollaer,2014:63).Bu anlatılanlar, muhafazakârlığın liberalizm ile ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Ancak, bu ilişkinin ve hatta ittifakın, muhafazakârlık ile diğer ideolojiler veya akımlar arasındaki ilişkiden/ittifaktan farklı bir niteliğe sahip olduğu belirtilmelidir. Bu durum, bu ikisi arasındaki ilişkinin İngiliz (veya Anglo-Sakson) muhafazakârlığının genel bir özelliğini yansıttığı söylendiğinde daha net

anlaşılabilir. İngiliz muhafazakarlığının liberal çizgide bir muhafazakârlık olduğu ve bu muhafazakarlığın Burke'ün sahip çıktığı ve parlamenter ve sınırlı monarşiye yol açan liberal İngiliz geleneğinden ayrılamadığı ifade edilir (Benetton,2016:59).<sup>34</sup> Ayrıca, İngiliz muhafazakarlığın, ayrıcalıklarını kaybeden bir sosyal sınıftan ziyade, egemen toplumsal sınıflarının ittifakının ürünü olduğu ve Mollaer'in (2014:59) de ifade ettiği üzere, onun "faydacı ve bireyci olan, mekanik topluma muhalif olsa bile kapitalizmle ayak bağı" koparmadığı söylenir. Yirminci yüzyılın sonunda liberalizmle muhafazakârlık arasındaki felsefi ve siyasî buluşmanın arkasında İngiliz muhafazakarlığının olduğu söylenir (Çaha, 2004:17). Bu buluşma söz konusu olduğunda, akıllara özellikle de İngiliz muhafazakarlığının soyçizgisinde geliştiği ifade edilen,<sup>35</sup> Amerika ile ilişkilendirilen (ve hatta Amerikan muhafazakarlığı olarak görülen) Yeni Muhafazakarlık gelir. Fakat, yeni muhafazakârlığı oluşturduğu öne sürülen öğelerin -liberalizm ve muhafazakârlık gibi- nasıl bir araya geldiği, ne şekilde içeriklendirildiği, hangi yönleriyle ele alındığı veya bu bileşime girerken ne şekilde dönüştükleri, daha net bir ifadeyle, bu bileşimi mümkün kılanın ne olduğu gibi sorular/konular oldukça önemlidir. Örneğin, yeni muhafazakârların sosyal liberalizme/liberalilere yönelik eleştirileri olduğu görülür/görülecektir, bu durum, sadece liberalizmin çeşitlendiğini ve alt türlerinin olduğunu göstermez, aynı zamanda, yeni muhafazakârların liberalizmi, ele alış şekli üzerine de düşünmeye iter. Bu çerçevede, hem yukarıdaki sorulara yanıt bulmak, hem de 1980'li yıllarda, Yeni Sağ ile birlikte ve onun bir bileşeni olarak, dünyada egemen olduğu ve dönemin muhafazakârlığını temsil ettiği (veya etme gücüne sahip olduğu) söylenen Anglo-Amerikan muhafazakârlığının, temel ve en önemli ayağı olarak görüldüğü için yeni muhafazakârlığa<sup>36</sup> bakılacaktır.

---

<sup>34</sup> İngiliz muhafazakârlığının liberalliği veya liberal tonu, özellikle de Fransız muhafazakârlığı ile karşılaştırıldığında daha açık bir hal alır.

<sup>35</sup> Bu iki muhafazakârlık sıklıkla, Anglo-Amerikan muhafazakârlığı olarak tek çatı altında verilir.

<sup>36</sup> Amerikan kaynaklı olması dolayısıyla, Amerikan muhafazakârlığı gibi ifadeler kullanılır ancak yeni/neo muhafazakârlık, Amerikan muhafazakârlık geleneği içinde yer alan geleneklerden veya

## 1.5. Yeni Muhafazakârlık

Muhafazakârlığı tanımlamada/kavramsallaştırmada karşılaşılan güçlükler, yeni muhafazakârlık söz konusu olduğunda da geçerlidir. Yeni muhafazakârlığın kurucusu olarak kabul edilen Irving Kristol'un, onu farklı zamanlarda farklı şekillerde- fikir, ruh hali, tavır ve hatta ikna/inandırma hali- tanımladığı görülür(Kristol, 1958:76;Kristol, 1995; Kristol, 2010: 172, 177, 181;Akt. Pan ve Turner,2016:5). Kristol'un yanı sıra, yeni muhafazakârlığın önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen, Normon Podhoretz, onun bir merkezi örgütlenme veya organizasyon karakterine sahip olmadığı için bir eğilim olarak tanımlanması gerektiğini söyler (1996: 20; Akt. Pan ve Turner, 2016: 5). Kristol ve Podhoretz'in yeni muhafazakarlığı kavramsallaştırma/tanımlama girişimleri göz önüne alındığında, onların muhafazakârların ideolojiye karşı tutumlarını/tavrını paylaştığı anlaşılabilir. ABD'nin siyasal düşünce ortamında yazarların hepsinin, yeni muhafazakârlığı aşağı yukarı 1970'li yılların ortasından bu yana zihniyet oluşturu bir güç olarak gördüğünü ifade eden Helmut Dubiel'e göre ise, yeni muhafazakârlık, siyaseti yönlendirme gücüne sahip bir toplum öğretisidir. Ayrıca, Dubiel, yeni muhafazakârlığı sadece belirli bir grubun etiketi olarak kullanmanın, onun gücünü yok saymak anlamına geleceğini/geldiğini söyler. Aynı şekilde Pan ve Turner da, yeni muhafazakârlığı, belli bir grup insan, belli bir politika ve belli başlı ilkeler olarak ele almanın, yeni muhafazakârlığı şeyleştirdiği ve bu şekilde, onun hem sınırları belirli bir şey olarak algılandığını hem de onun dinamikliği ve dinamik yapısı görmezden gelindiğini ifade ederler (Pan ve Turner,2016: 12).

---

kollardan birisidir. Örneğin, paleo veya geleneksel muhafazakârlıklar gibi kollarda mevcuttur. Dolayısıyla, yeni muhafazakârlığı, Amerikan muhafazakârlığı veya geleneği olarak genelleştirmek sorundur ve daha da ötesi, Amerikan muhafazakârlığının bu alt kolları arasındaki farkları ve hatta çatışmaları görünmez kılar. Yeni muhafazakârlığın, geleceğe dönük olmasının veya gelecek ile ilgilenmesinin, onu diğer muhafazakârlıklardan farklılaştırmak açısından anlamlı olduğu görülebilir. Paleo-muhafazakarlığın, paleo- ön ekinin kadim olana, eski olana gönderme yaptığı ve bunun da ötesinde, dış politikada izolasyon yanlısı oldukları dile getirilir.

Yeni muhafazakar(lar) denildiğinde, akıllara tarihi 1930'lı yıllara kadar giden, ancak 1960'lı yıllarda *Public Interest* ve *Commentary*<sup>37</sup> dergileri etrafında toplanan ve ortak kaygılarını dile getiren ve bu kaygılar ışığında politik önerilerde bulunan, yeni muhafazakarlığın kurucusu olarak kabul edilen Irving Kristol ve Norman Podhoretz, Daniel Patrick Moynihan, Robert Kagan ve Daniel Bell gibi isimler gelir. Onların kaygılarının nedeni, 1960'lı yıllarda içerde yükselen karşı kültürel ve toplumsal hareketler ve onunla ilişkisel yurttaşlık hakları (hareketi) talepleri ve bu taleplerin harekete geçirdiği gruplar, dışarıda ise Vietnam Savaşı'nın başlaması dolayısıyla, ülke kurumlarının ve genel olarak devletin otoritesinin kaybindan/kaybedebileceğinden duydukları korkudur (Drolet,2010:92-95). Yeni muhafazakârlar, sıklıkla, uluslar arası ilişkiler veya dış politika konusundaki görüşleri/tutumları ile hatırlansalar da, başlarda Sovyet komünizmine karşıtlıklarının dışında, dış politika konularına çok değinmezler, daha çok yurt içi konularla/politikalarla ilgilenirler. Yeni muhafazakârlar, karşı kültürel ve yeni toplumsal hareketlerin taleplerinin radikal olduğunu, refah devletinin çok genişlediğini, kültürel tabulara ve Amerikan'ın/toplumun değerlerine karşı ilgisiz olduğunu ve hatta bunlara saldırıldığını, çok kültürlülük ve kültürel görecelilik ile birlikte ahlaki bir krizin ortaya çıktığını öne sürerler ve eleştirirler. Yeni muhafazakarlar, bu sorunların/krizin, özellikle de toplumsal ve kültürel çeşitlenmenin artmasıyla ortaya çıktığını düşündükleri olumsuzlukların, kamu düzenini ve kamu otoritesini sarstığını veya devletin gücünü kemirdiğini ifade ederler. Onlara göre, bu sorunlar, liberal demokrasi ve demokrasi aşırılıkları ile ilgilidir, bu sorunların aşılması için, liberal demokrasiye müdahale edilmesi, bir nevi onun düzene sokulması/disipline edilmesi gerekir. Muhafazakârların, toplum düzeni için otoriteyi gerekli gördüğünden daha önce bahsedildi ve yukarıdaki ifadelerden, yeni muhafazakârların, muhafazakârlar

---

<sup>37</sup> *The Public Interest*'in yalnızca iç politikayla ilgilendiği söylenmelidir. Daha sonraları, Kristol tarafından,1985 yılında *National Interest* adıyla kurulan derginin dış politika üzerine olduğu belirtilmelidir.

ile otoritenin gerekliliği konusunda ortaklaştıkları anlaşılabilir. Ancak, yeni muhafazakârlar, muhafazakârlardan farklı olarak, otoriteyi, liberal toplumun sürekliliğini sağlamak için savunurlar. Daha da ötesi, yeni muhafazakârlar, solun liberal etiketini gasp ettiğini ve Amerika'daki liberal geleneğin gerçek sahiplerinin ve liberalizmin koruyucularının kendileri olduğunu söylerler(Drolet,2010:92). Onlar, 1960'larda, Amerikan liberalizminin sola evrildiğini ve bu şekilde, onun yolunu kaybettiğini düşünerek/iddia ederek tepki gösterirler.

Yeni muhafazakârlara göre, yaşanan sorunların/ahlak krizinin ilk nedeni veya nedenlerinden biri liberal demokrasi ile ilişkilendirilen uygulamalar, daha doğru bir ifadeyle, demokrasi aşırılığı iken, diğeri ise refah devletinin genişlemesi ve özellikle bazı uygulamalarıdır. Öncelikle 1960'lı yıllarda, Büyük Toplum (Great Society) programları kapsamında, yoksullukla mücadele için yardım programlarının arttığı/güçlendirildiği görülebilir. Yeni muhafazakarlar bu dönemde, Çocuklu Fakir Ailelere Yardım (AFDC)<sup>38</sup> gibi yardım programlarının evlilik dışı doğumları teşvik etmek ve yoksulluk kültürüne katkıda bulunmak gibi öngörülmemiş/istenmeyen sonuçlar doğurduğunu ve bunun da aile gibi geleneksel kurumları zayıflamasına yol açtığını söylerler(Fukuyama, 2006:31). Örneğin, yapılan yardımların, tembelliği ve sorumsuzluğu desteklediği ve fakir bekar anneleri evlilikten ve sağlam/çalışabilecek olan erkekleri de iş bulmaktan vazgeçirerek iki ebeveynli aileleri/aile yapısının ortadan kalkmasına sebep olduğu öne sürülür (Kolozi, 2013:56). Ailenin ve geleneksel aile değerlerinin güçlendirilmesine yönelik adımlar atılmasını isteyen yeni muhafazakârlar,

---

<sup>38</sup> AFDC programının açılımı, *Aid to Families with Dependent Children*, 1935 Sosyal Güvenlik Yasasının bir parçası olarak ortaya çıktı ve refah devleti döneminde uygulandı, ancak 1996 reform reform yasasıyla, *Temporary Assistance for Needy Families* adlı zaman sınırlaması getirilen yasayla değiştirildi. Refah devleti sonrası yasalar ile, toplumsal ilişkilerin dönüşümü, özellikle akraba ilişkilerinin önem kazanması/güçlenmesi beklenir. Yardımların olmadığı bir durumda, yoksulluk çeken insanların, bakımından sorumlu oldukları yakınlarını, akrabalarına teslim ederek, istihdama katılmaları olağan bir durumdur. Bu şekilde çalışma ile, ailelerin ilişkilerinin iyi yönde dönüşümünü beklemek veya güçlendirmek gibi bir mevzu tartışmaya açıktır. Dolayısıyla, aile içindeki sorunları ekonomik sistem yerine, insanın kendisiyle ilişkilendirmek, yeni muhafazakârların aile konusundaki hassasiyetlerini de sorgulamaya açabilir.

cinselliğe yönelik düzenlemelerde devletin artan bir rol üstlenmesini desteklerler. Cinsellik konusundaki düzenlemelerin ve hatta müdahalelerin meşrulaştırılmasında, Kristol'un karşı kültür ile cinsellik/cinsel özgürlük arasında kurduğu ilişkinin önemli olduğu söylenebilir. Kristol, cinsel özgürlüğün karşı kültür gündeminin tepe noktasında yer alan konular arasında olduğunu ve aynı şekilde kadınların özgürlüğü konusunun da tüm karşı kültürel hareketlerin süregelen özelliklerinden biri olduğu söyler ve bu nedenle, karşı kültür hareketlerinin, toplumun merkezi kurumu olan aileyi yıkmaya yönelik olduğunu iddia eder (Cooper,2017:51-52). Bu dönemde, aile ile ilgili vurguların veya aile savunusunun, ailenin, komünizm ile mücadelede önemli bir araç olarak görülmesiyle de ilgili olduğu söylenebilir, bu şekilde aile sürdürülerek ve korunarak, Amerika'nın da korunacağı ifadeleriyle karşılaşmak mümkündür. Yeni muhafazakarlar, refah devletinin mevcut hali ile ilişkilendirdikleri bu sorunların çözülmesi için, daha sınırlı ve muhafazakarlık ile ilişkilendirilen değerlerin önemsendiği ve var olduğu bir refah devletine ihtiyaç olduğunu öne sürerler (Cooper,2017:314). Bu çerçevede, onların, bu dönemde, refah devletinin tamamen ortadan kaldırılması gibi bir taleplerinin olmadığı da anlaşılır. Bu anlatılanların yanı sıra, yeni muhafazakârlar, refah devletini, devlet müdahalesiyle, eşitsizlikleri yok etmeye/azaltmaya çalıştığı gerekçesiyle de eleştirirler, çünkü onlar da, diğer pek çok muhafazakâr gibi, eşitsizliklerin ve hiyerarşilerin, toplumun düzeni, sağlığı veya ilerlemesi için gerekli olduğunu düşünürler. Tüm bu anlatılanlar, özellikle de, refah devletinin genişlemesi ve dolayısıyla artan müdahaleleri ile ilgili olanlar/eleştiriler, yeni muhafazakârların kendilerinin gerçek liberaller olarak görmeleri/sunmaları açısından önemlidir. Çünkü onlar, bu müdahaleleri, özgürlükler ile ilişkilendirerek, daha doğru bir ifadeyle, onların, özgürlükleri hedef aldığını öne sürerek eleştirirler. Yeni muhafazakârların, özgürlükler konusundaki vurgularının, sosyalizme bakışları ve ona karşıtlıkları ile ilgili olduğu da unutmamalıdır. Fakat yeni muhafazakârların karşı kültürel hareketler ile ilgili

eleştirileri, liberal demokrasi konusundaki tutumları ve devlete müdahale çağrıları, onların özgürlükler konusunda ikircikli bir tutum sergilediklerini gösterir. Bunun yanı sıra, yeni muhafazakârların, devletin müdahil olmasını ve daha aktif rol almasını istediği konular (cinsellik gibi), onların, devletin görevi veya işlevi konusundaki görüşleri olarak değerlendirilebilir. Yeni muhafazakârların bu konudaki görüşlerinin ve görüşlerini gerekçelendirme biçimlerinin veya dayandırdıkları temellerin, Yeni Sağ ile birlikte ortaya çıkan, devletin görevi/rolü ve işlevi veya devletin iktidarının meşruiyetine yönelik tartışmalar açısından oldukça kullanışlı ve işlevsel olduğu görülecektir.

Yeni muhafazakârların, ahlak krizi ile ilgili analizlerinde, kültürel nihilizm ve onun nedeni olarak görülen kapitalizm önemli bir yer tutar. Her ne kadar son yıllarda, serbest pazarın/piyasanın ve kapitalizmin önemli savunucuları olarak kabul edilseler de, yeni muhafazakârlar yola kapitalizm eleştirileri ile çıkmışlardır. Ancak bu eleştiriler, kar/çıkar, sermaye birikimi ve kapitalist sistemin yarattığı eşitsizlikler ile ilgili değildir. Onlar, kapitalizmin yaşadığı iddia edilen kültürel krize ve onun yarattığı öne sürülen kültüre yöneliktir. Bu anlamda, Daniel Bell'in "kapitalizmi, ekonomik yeniden üretimi uğruna kendi kültürel değerlerini, toplumsal disiplinini, yaratıcılığını tehlikeye sokan tüketim kültürüne" paçayı kaptırdığı eleştirisi oldukça önemlidir (Dubiel,1985:27-8,36; Akt. Bora,1998:69). Kristol, kapitalizmin, sadece kendi anlık tatmini/doyumu ile ilgilenen tüketicilerin, kültürel olarak batmış/batık bir toplum oluşturmasına katkıda bulunduğunu söyler (Kristol,82;Akt. Kolozi,2013:51). Bu durum devam ettiği takdirde, kültürel nihilizme doğru yol alınacağı iddia ediliyordu. Bu kültürel nihilizmin göstergeleri olarak, pornografi, çıplaklık ve uyuşturucu kullanımı örnek veriliyordu ve kapitalizm bunları kabul ederse ve karşı kültürden faydalanırsa, erdem üretemeyecekti. Bu durum, vatandaşların karakterini olumsuz etkileyerek, toplumsal, siyasal ve kültürel kurumların varlığını tehdit ediyordu. Bu durumun önlenmesi için, onlar, bir zamanlar

kapitalizmi ahlaki olarak savunulabilir ve kültürel olarak meşru yapan ancak şu an olmayan ve kapitalizmin altını oyduğunu iddia ettikleri değerlerin-Protestan etiği ve onunla ilişkilendirilen burjuva erdemlerinin- iyileştirilmesini veya yeniden kazanılmasını gerekli görüyorlardı (Kolozi, 2013). Bu çerçevede, Bell'in ve Kristol'un kapitalizmin yaşadığı meşruiyet krizini, Protestan çalışma ahlakının çözülmüş olması ve Protestan etiğinin ahlaki ve kültürel öğelerinden ayrılmış olması ile ilgili gördüğü anlaşılır (Kolozi,2013: 45-46; Dubiel, 1998:126). Protestan etiğinin çözülmüş olmasının ötesinde, bu süreçte, para kazanılmadan/çalışmadan hayat bir şekilde sürdürülebildiği için, bu etiğin yerleşmediği ve bu şekilde yerleşmesinin de imkânının olmadığı dile getirilir. Bu ifadeler üzerinden, refah devleti ve onun ile ilişkilendirilen uygulamalar üzerinden, dönemin iktisat politikaları eleştirilmiş olur. Özellikle de Kristol'a göre, Protestan etiğinin iyileştirilmesi, kapitalizmin yeniden meşruiyet kazanması ve sürekli olabilmesi için arz yönlü ekonomiye geçilmeliydi (Kolozi,2013:30). Kristol, arz yönlü ekonomi modelinde, sıkı çalışmanın, üretkenliğin ve birikimin/tasarrufun ödüllendirildiğini öne sürer. Onun bu iddiasının nedeni, bu modelde, kişinin geliri/varlığı arttıkça, ödediği vergi oranı/miktarı düşmesiyle ilgilidir, bu şekilde, kişilerin daha fazla çalışacağı ve daha fazla yatırım yapacağı ifade edilir. Şu ana kadar ele alınanlar, kapitalizm ile muhafazakârlığın, ne şekilde bir araya geldiğini/getirildiğini gösterir. Daha da ötesi, Kristol'un yukarıda altını çizdiği özelliklerin, burjuva erdemleri olarak kabul edilen şeyler olduğu görülebilir. Bu noktada, Dubiel'in yeni muhafazakarların, "kitle demokrasisine dayalı refah devletlerinin halihazırdaki krizlerinin nedenlerini, onların siyasi ve ekonomik örgütlenişlerinde değil, burjuva değer sistemi otoritesinin geniş kapsamlı bir çözümlenmesinde arar" ifadeleri daha anlaşılır bir hal alır (1998:25). Bu noktada, Fransız Devrimi'ne ve dolayısıyla burjuvaziye ve onun değerlerine eleştiriler üzerinden ortaya çıkan muhafazakârlığın, yeni muhafazakârlık ile birlikte, bu değerleri savunuculuğunu ve koruyuculuğunu üstlenen



bir şekil aldığı söylenebilir. Bu durum, liberalizm ile muhafazakârlığın ittifakı/uzlaşısı da olarak görülebilir ancak bu uzlaşının, hem liberalizmin hem de muhafazakârlığın dönüşümü ile mümkün olduğu, Yeni Sağ ve neo-liberalizm başlığında daha net görülecektir. Geline nokta, kapitalizmle, teknoloji ve teknik akıl ile uyum içinde, teknokratik modernleşmeden yana olan ve modernizme dönük eleştirisini kültüre yönelten bir muhafazakârlık ile karşılaşılır.

Yeni muhafazakârların kapitalizm eleştirilerini, bir kapitalizm eleştirisinden ziyade, ekonomik sistemin sorunlu yanlarını teşhis edip, onun işlerliğini arttırmak için işleminin önündeki engelleri kaldırmak amacıyla yapılan öneriler olarak okumak mümkündür. Bunun yanı sıra, yeni muhafazakârların, arz yönlü ekonomiye (ve dolayısıyla serbest piyasaya) olan inancı/desteği, 1980'ler, yani Reagan dönemiyle birlikte, gündemlerinde piyasa kapitalizmiyle ilgili herhangi bir eleştiri ile olmadığı söylendiğinde daha net anlaşılacaktır. Hatta onların, Reagan dönemindeki iktisadi politikaların meşrulaştırılmasında önemli bir yere sahip oldukları söylenir. Bu noktada, yeni muhafazakârların, meşruiyet sıkıntılarını çeken politik aktörlere adeta “direksiyon bilgisi” ürettiğine yönelik ifadeler hatırlanabilir (Dubiel,1998). Bu şekilde, yeni muhafazakârların yerleşik politik aktörlere hitap ettiği ve dolayısıyla güncelin içinde oldukları/güncel ile ilgilendikleri anlaşılabilir. Yeni muhafazakârların, Reagan yönetiminde, hükümette çeşitli görevlerde bulunma imkânı yakaladıkları ve ekonomi ve sosyal politika konularında bazı kazanımlar elde ettikleri ifade edilir.<sup>39</sup>

Yeni muhafazakârlar söz konusu olduğunda, onların iç politikadan ziyade, dış politika konularındaki tutumları veya dış politika ile ilgililikleri ile akıllara gelmesinin nedeni, dönemin yeni muhafazakârlarının, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, ancak özellikle de 11 Eylül'ün ardından, Amerika'nın dış politikasındaki etkili ve

---

<sup>39</sup> Yeni muhafazakârlığın dönemleştirilmesi gerekir. Justin Vaïsse'ninyeni muhafazakârlığın üç dönemine ve geçirdiği dönüşümlere odaklandığı *Neoconservatism: The Biography of A Movement* (2010) adlı eseri olduğu belirtilmelidir. Bu eserde ayrıca, yeni muhafazakârlığın, dış politikadaki ilkelerine de yer verilir.

belirleyici konumlarıdır. Bu dönemde demokrasi yayma ve ihraç etme adı altında veya gerekçesiyle yapılan müdahalelerin, yeni muhafazakârların dış politika konusundaki yaklaşımı ile uyumlu olduğu söylenir. Bu müdahalelerin asıl amacının, ekonomik model ihracı olduğu ve demokrasi yayma gibi ön plana çıkarılan amaçların ise, rıza üretimi için gerekli olduğu ifade edilir (High,2009:486). Drolet (2010:100), yeni muhafazakârların bir takım kurumlar ve seçim mekanizmaları ile eksik bir politik kültür inşa ettiklerini ve bunun amacının da dışarıdan empoze edilen neo-liberal politik ve ekonomik alt yapı için rıza üretmek olduğunu açıkça belirtir. Bunun yanı sıra, rıza üretimi açısından, yapılan müdahaleleri, iyilik ile ilişkilendirmek, daha da ötesi, “çare”/deva olarak sunmanın önemli olduğu görülebilir.<sup>40</sup> Bu noktada, 1980'lere kadar demokrasi aşırılıklarından dem vuran yeni muhafazakârların, 1980 sonrasında demokrasi ihracına yönelmeleri oldukça dikkat çekicidir(Drolet, 2010: 98-101). Bu durum, yeni muhafazakârların, yukarıda da ifade edilen, politik alandaki rolleri ile ilişkilendirilebilir. Yukarıda anlatılanların yanı sıra, 1990'lı yıllar ile birlikte, yeni muhafazakârların, önceki jenerasyonlardan farklı olarak, dini referansların veya tartışmaların düzeyini arttırdığı görülebilir. Önceki yıllarda, yeni muhafazakârlıkta, din teması yok değildi ancak o, daha çok, toplumda düzeni/istikrarı sağlayan, bir güç/araç olarak ele alınıyordu. Hatta o yıllarda, Amerikan sağının ve farklı muhafazakâr kesimlerin, komünizme karşı çıkarken, komünizmin, dinsizlik veya ateizm ile de ilişkilendirilerek karşı çıktıkları söylenir. Ancak yukarıda yeni muhafazakârların, komünizme karşıtlıklarını, özgürlükler ve demokrasi konuları üzerinden gerekçelendirdikleri görülebilir. Bu noktada, o yıllarda, bir hareketi, diğerlerin farklı/ayırt edici kılan şeyin, anti-komünizminden ziyade, anti-komünizmini gerekçelendirme şekli ile ilgili olduğu da anlaşılabilir. Yeni muhafazakârların, bu dönem, dini ele alış biçimi üzerine düşünüldüğünde, onların dini, milliyetçilik ile bir

---

<sup>40</sup> Fukuyama, özellikle Bush yönetiminin müdahalelerinden bahsederken, “iyiliksever hegemonya” kavramına başvurur ve bu müdahaleleri bu kavram üzerinden eleştirir (2006:19)

arada düşündüğü veya bir araya getirdiği görülebilir. Bu çerçevede, yeni muhafazakârların o dönem dine bakışı veya din olarak değerlendirdiği şeyin, sivil din veya onun bir formu<sup>41</sup> olarak değerlendirilebileceği söylenebilir. Robert N.Bellah (1967), Amerika’da ulusal öğeleri/değerleri içine barındıran ve dinler üstü bir Tanrı’ya sahip olan birleştirici/bütünleştirici bir dinin, “sivil dinin” olduğundan bahseder. Bu dinde, başkanlık konuşmalarının/seremonilerinin, dini seremoniler olarak görüldüğü, dolayısıyla, kutsallığın öz ile ilgili olmaktan ziyade, oluşturulabilir bir şey olarak değerlendirildiği söylenebilir. Fakat 1990’ların ortalarında, yeni muhafazakârlar için, Amerika’da bir ahlak buhranı/krizi vardı ve Amerika yeniden ahlaklaştırılmeliydi, Amerika’daki dini ve ahlaki sorunların, Amerika’ya dışarıda da zarar verdiği ve onun dünyadaki misyonunu zedelediği öne sürülüyordu. Dolayısıyla, din konusundaki tutum değişikliğinin, dış politika konusu ile de ilgisi vardı ve yaşanan bu dönüşüm, yeni muhafazakâr düşüncede “dine dönüş”<sup>42</sup> olarak değerlendirildi ve bu durum, yeni muhafazakârlar ile Hristiyan Sağ’ın önemli figürleriyle ilişkilerinin dönüşümüne ve daha yakın ilişkiler kurmasına neden oldu (McClelland,2011: 527).

Yeni muhafazakârlığın/yeni muhafazakârların Yeni Sağ ile ilişkisine dönüldüğünde, yeni muhafazakârların, Yeni Sağ hükümetlerle ilişkisi dolayısıyla, birçok çalışmada, yeni muhafazakârlık ve yeni sağın birbirlerinin yerine kullanıldığı ve

---

<sup>41</sup> Öncelikle sivil din kavramı, toplumsal sözleşme kuramcısı olan J.J.Rousseau’ya aittir. Rousseau, dinin toplumsal ve siyasi rolleri olduğunu ve bir arada yaşam için gerekli olduğunu dile getirir.(Orhan,2013) Ancak Rousseau’nun bahsettiği din “ sivil din”dir, ancak sivil dinin kamusal alanda taşıdığı önem dünyevidir ve genel iradenin sağlıklı şekilde işlemesi için önemlidir. Bunun yanı sıra, Rousseau, insanların birbirine ve vatanlarına bağlı olması gerekliliğini vurgularken, özellikle kanun koyucuların bu amaçla vatandaşlarına has milli törenler ve dini ayinler yerleştirdiklerine dikkat çeker. Sonuç olarak, Rousseau’nun sivil dini araçsal ve işlevseldir.

<sup>42</sup>1990’lar dünya genelinde, dinin ve din kaynaklı veya din ile ilişkilendirilen hareketlerin yükselişe geçtiği bir dönemdir. Bryan Turner dinin dönüşü olarak adlandırılan bir fenomenin varlığından söz eder (2010:654:656). Turner, bu fenomenin altında bir çok sebebin yattığını belirtir ve örgütlü veya organize komünizmin çöküşünün Polonya, Ukrayna gibi ülkelerde dinin gelişmesine imkân vermesi, kapitalizmin yeni aşamasında ve onun gelişimi için dinin önemli bir unsur haline gelmesi, teknolojik gelişmeler ve küreselleşme ile birlikte, sınırların silinmeye başlaması, büyüyen ekonomilerde insan kaynağını duyulan ihtiyacın göç edenler ile karşılanması ve göç hareketlerini arttırması ve bu şekilde oluşan diasporik toplulukların dini inanç ve pratiklerle bir arada kalabilmesi bunlar arasında yer alır. Önemli gelişmelerdir. Özellikle diasporik toplumlarda ve çok kültürlü toplumlarda azınlık grupları olarak olan nitelendirilen topluluklar için din milliyetçilikle etkileşim içindedir ve din etnik kimliğin öncelikli taşıyıcısıdır.

yeni sağ veya yeni muhafazakârlık diye sunulduğu görülebilir. Bu durum bu kavramların birbirlerini ikame edebilecek düzeyde sıkı bir ilişkisi, hatta benzerliği olduğunu düşündürtebilir. Ancak bu şekilde bir kullanımın, bu kavramlar arasındaki farklılığı ve bu kavramların birbirlerini tamamlayıcı yönlerini görünmez kıldığı söylenebilir. Dolayısıyla, bu iki kavram arasında kurulan ittifakın, bu kavramları birbirine eşitleyen bir durum olarak okumak ve görmenin yerine, yeni muhafazakârlığı yeni sağa kaynaklık eden (ve argümanlarını besleyen) öğelerden biri olarak ele almak, yeni sağı değerleri arasında iç çelişkileri olan ve kendi içinde tutarsızlıkları bulunan bir kombinasyon olarak okumaya imkân verir.

### **1.5.1. Yeni Sağ ve Neo-Liberalizm**

Yeni Sağ, en genel haliyle, 1970'lerde, savaş sonrası uzlaşı döneminin (*Post-war consensus*) ardından gelen, dünyanın birçok yerinde yaşanan politik ve ekonomik krize çözümler olarak sunulan bir yeniden yapılanma süreci olarak düşünülebilir. Bu sürecin, refah devletinin (bir tür) eleştirisi üzerine inşa edildiği ve hatta refah devletine getirilen eleştirileri ortaklaştıran bir çerçeve sunduğu görülebilir. Bu çerçeve ile Yeni Sağ hükümetlerinin uyguladığı ve uygulayacağı yeni politikaların meşruiyetine dair (olası) sorgulamaların, onlara getirilecek eleştirilerin ve dolayısıyla onların uygulanmasını engelleyebilecek her türlü durumun önüne geçilmek istendiği söylenebilir. Dolayısıyla, yukarıda da belirtildiği üzere, 1980'ler ile birlikte yeni muhafazakârlığın görünürlüğünün ve öneminin artmasının nedeni, onun refah devletine getirdiği eleştirilerin yanı sıra, yeni politikaları/uygulamaları meşrulaştırma potansiyeline sahip olması ile de ilgilidir. Bunun yanı sıra, neo-liberalizmin ele alındığında da görüleceği üzere, refah devleti döneminde, devletin iktidarını meşru kılan şeyler, Yeni Sağ ile birlikte ortadan kalkmıştır. Bu dönemde, devletin rolü/işlevi/görevi yeniden tanımlanmıştır. Yeni muhafazakârların ele aldığı cinsellik,

aile değerleri gibi konuların, Yeni Sağ'ın devletin iktidarının meşruyeti ve devletin görevi konusunda karşılaşacağı sorunların/sorgulamaların bertaraf edilmesi açısından oldukça önemlidir. Örneğin, yeni muhafazakârlar, aile ve aile değerlerine yönelik bir tehdidin, topluma da yönelik olduğunu düşünüyorlardı ve onun bertaraf edilmesi ve toplumun sürekliliği ve sağlığı için, bir otorite olarak devlet, devletin otoritesi ve daha da ötesi müdahalesi gerekli görülüyordu. Bu şekilde devlet, daha çok, toplumun değerleri olarak görülen/sunulan şeyleri korumak ve daha da ötesi, onları belirlemek ve kurmak ile görevli bir otoriteye dönüşüyordu. Bora'nın (1998), "...Yeni Muhafazakârlık, yeni- liberal deregülasyon politikaları doğrutusunda sosyal işlevlerinden arındırılmasına destek verdiği Devletin, 'çıplak otorite' olarak kendinden menkul meşruyetini tahkim etmeye çaba sarfeder." ifadeleri, bu açıdan düşünülebilir. Bu çerçevede, yeni muhafazakârlığın, devlete yeni bir alan açtığı ve var olan sistemin sürekliliği açısından bunun hayati önemde olduğu söylenebilir. Bora'nın da ifadelerinden anlaşılacağı üzere, yeni muhafazakârlığın bu çabası, neo-liberalizm ile ilişkisi ile ilgilidir.

Refah devleti krizinin kapitalizmin neo-liberal doğrutuda yeniden yapılanması ile çözülebileceği öne sürülüyordu. Bu durum, maliye politikaları ve sosyal politikalar açısından radikal dönüşümler anlamına geliyordu. Refah devletinde devlet iktidarının meşruluğu veya meşruyet kaynağı temel olarak, eğitim, sağlık ve konut gibi bazı hizmetleri (olabildiğince çok kişiye) sağlayabilme durumuna bağlıydı ancak neo-liberalizm ile kamu harcamalarının azaltılması (ve devletin küçültülmesi) gibi önlemlerin alındığı ve dolayısıyla devletin pek çok sosyal hizmet alanından çekildiği ve devletin çekildiği alanların çeşitli gruplar (sivil toplum kuruluşları gibi) tarafından doldurulduğu görülebilir. Bu noktada, neo-liberalizmi mümkün/meşru kılanın ne olduğu, daha doğru bir ifadeyle, onun hem kendi hem de devletin meşruyetini neye dayandırdığı sorgulanabilir. Öncelikle, neo-liberalizmin güçlenip kapitalist dünyada

devletlerin kamu politikasını düzenleyen yeni bir ekonomik ortodoksi haline gelmesi 1979 yılında ABD ve Britanya’da oldu (Harvey,2015:30). Yaşanan ekonomik kriz(ler), özellikle de 1973 krizinin ardından, bu ülkelerde neo-liberalizmin kaçınılmaz, doğal ve normal olarak uygulanması gereken bir şey olarak sunulduğu görülebilir. Ayrıca, neo-liberalizmin destekçilerinin (Hayek gibi), refah devletinin planlamacılığını ve müdahaleciliğini, genel olarak demokrasiye ve özel olarak bireysel özgürlüklere bir tehdit olarak sunduğu görülebilir. Bu şekilde, demokrasi (ve özgürlüklerin) ön koşulu olarak serbest piyasa/kapitalizm sunulur. Daha net bir ifadeyle, piyasanın özgürlüğün garantörü olarak görülür. Neo-liberalizmin kaçınılmaz olarak veya özgürlükler ile ilişkilendirilerek sunulmasının, rızanın üretimi/inşası amacını taşıdığı anlaşılabilir.<sup>43</sup> Şu ana kadar anlatılanlar, yani neo-liberalizmin piyasaya attığı önem ve öncelik, neo-liberalizmin piyasa fetişizmi olarak görülmesinin nedenini açıklar niteliktedir. Bu noktada, neo-liberalizm ile piyasa kavramının ekonomik bir terimden çok, özgürlük (ve hatta ilerleme) gibi temalarla çevrili siyasi bir terim olarak ortaya çıktığına yönelik ifadeler daha anlaşılır bir hal alır.

Neo-liberalizmin bireyin tercih hakkı/seçme özgürlüğü çerçevesinde bireysel özgürlüklere yaptığı vurgu dolayısıyla, bireyin karşılaştığı olumsuzluklar/sorunlar, onun tercihlerinin sonuçları olarak görülür. Harvey’in ifadeleri bu durumu açıklar niteliktedir:

“...eğer alt sınıflarda durum kötüleşiyorsa bunun nedeni genellikle kendi insani sermayelerini kişisel ve kültürel sebeplerle (kendine eğitim verme, Protestan çalışma ahlakını beniseme, çalışma disiplini ve esnekliğe boyun eğme vb yollarla) geliştirememeleridir. Kısacası, belirli sorunlar ya rekabet kuvvetinden yoksunluk, ya da kişisel, kültürel ve politik başarısızlıklar nedeniyle doğmuştur” (2015:165).

Bu ifadelerden, serbest girişimciliğin, bireysel özgürlüğün veya bu özgürlüğü elde etmenin gerekli koşulu olarak görüldüğü anlaşılabilir. Bunun yanı sıra, neo-

---

<sup>43</sup>Neo-liberalizmin her yerde aynı tekniklerle rıza inşasına yönelmediği ve daha da ötesi aynı şekilde ve aynı zamanda uygulanmaya başlanmadığı görülebilir. Bu anlamda, ilk neoliberal devlet oluşturma deneyinin 1973 yılı Pinochet darbesinin ardından Şili’de yapıldığı ifade edilir (Harvey, 2015: 15).

liberalizmde bireysel özgürlüğün tüketim yapabilme veya tüketim sırasında tercih yapabilme ile ilişkilendirildiği de görülebilir. Bu şekilde, neo-liberalizm ile ekonomik özgürlüğün, diğer özgürlükleri de beraberinde getirdiği/getireceği yönündeki iddialar daha anlaşılır bir hal alır. Tüm bu anlatılanlar düşünüldüğü takdirde, neo-liberalizm destekçileri tarafından, güçlü özel mülkiyet haklarının, serbest piyasaların ve serbest ticaret ile ilişkilendirilen hürriyetlerin ve girişimlerin insan refahını arttırmanın en iyi yolu olarak görülmesi oldukça anlaşılır bir durumdur (Harvey,2015:10). Bu süreçte, devletin rolü, bu pratikleri yapacak ortamın sağlanması ve daha sonra bu ortamın korunmasıdır. <sup>44</sup> İdeal vatandaş ise, devlete yüklenmeden kendi ayakları üzerinde durabilen, girişimci, rekabetçi, hırslı, bireysel çıkarına önem veren, aktif kişidir. Bu özellikler ile vatandaşın sadece ekonomik insana indirildiği görülebilir. Bu noktada, bir vatandaşın sadece ekonomi ile ilişkisi üzerinden düşünülmesinin, onun siyasal ve sosyal haklarını da geriletmediği dile getirilir. Özkazanç'ın (2005) yeni sağ hükümetlerin başa gelmesiyle, liberal gelenek daha önce eklenmediği sosyal demokrat öğelerden hızla sıyrılmaya başladığı ve yeni sağın, daha otoriter ve muhafazakâr öğelerle eklenmediği yönündeki ifadeleri bu durumu destekler niteliktedir.

Neo-liberalizmin bireye bakışından, bireycilik vurgusunun düzeyi anlaşılabilir. Neo-liberalizmin hem bireycilik vurgusu hem de getirdiği iş koşulları nedeniyle, aileyi yıkıcı etkilerinin bulunduğu söylenebilir de, neo-liberalizmin aileyi güçlendirmeye yönelik adımları desteklediği görülebilir. Hatta bu konuda, farklı gerekçelerle de olsa, yeni muhafazakârlık ile neo-liberalizmin, ekonomik ve sosyal düzenin temeli olarak aileyi

---

<sup>44</sup> Neo-liberalizmin geçirdiği dönüşümler dolayısıyla, dönemleştirilmesi gerekir. Bu anlamda, neo-liberalizmin ilk evresinin 1970'lerden başlayarak 1990'lara kadar sürdüğü belirtilirken, ikinci evresinin ise 1990'lardan itibaren yaşanmaya başladığı söylenir. Bu dönüşümün nedeni olarak, neo-liberal politikaların sonucunda ortaya çıkan özellikle sistem açısından/sistemi etkileyen olumsuzluklar görülür. Neo-liberalizmin ilk evresinde devlete ve devletin rolüne ilişkin tutumun, ikinci evresinde dönüşüm geçirdiği görülebilir ve bu evrede, yani 1990'lar itibarıyla, "devleti geri plana itmektense, yapısal anlamda değişikliğe uğrattıp yeni söyleme entegre etme" çabalarının olduğu söylenir (Sucu,392).Neo-liberalizmin bu yeni evresinin, "insan yüzlü" ifadesiyle nitelendirildiği görülebilir ve bu evrede özellikle üçüncü yol tartışmalarının başladığı ve devletin, yeniden küreselci kapitalizmin bir aracı haline geldiği belirtilir.

yeniden kurma konusunda birleştikleri/uzlaştıkları ifade edilir. (Cooper,2017:59)<sup>45</sup> Ancak, yeni muhafazakarların aileyi toplumun sağlığı ve ahlakiliği açısından önemsedikleri ifade edilirken, neo-liberallerin ise, uygulanan/uygulanacak yeni politikalar dolayısıyla, yardımların olmayacağı ve bu durumu telafi etmek için, ailenin ve özel bağların(akrabalık gibi) restorasyonunu öne çıkardıkları görülebilir. Dolayısıyla neo-liberallerin ailenin parçalanmasının getireceği toplumsal maliyet ile ilgilendikleri anlaşılabilir. Bu noktada, neo-liberal ekonomi reformlarının, olumsuz etkilerini azaltmak için uygulanan yoksullukla mücadele programlarında, aileyi güçlendirmeye yönelik adımların, aslında aile içinde kadının rolünü veya kadınlığın muhafazakâr kavrayışlarını güçlendirme veya yeniden üretme eğilimine sahip olduğunu öne süren çalışmalar olduğu belirtilmelidir (Bkz. Molyneux:2006;2008). Bu anlatılanlara ek olarak, neo-liberalizmin yeni muhafazakârlık ile ilişkilendirilen cemaatvari yapıları desteklediği söylenebilir. Bu durum, ilk bakışta bir tezat gibi dursa da, öncelikle, cemaat gibi kurumların desteklenmesinde, neo-liberalizm ile bireylere/vatandaşlara yüklenen yükler konusunda bireyleri rahatlatma (ve dolayısıyla sistemin sürmesini sağlama) amacı taşıdığı söylenebilir. Bu nedenle, neo-liberal ekonomi politikalarının varlığı ve sürekliliği açısından yeni muhafazakârlığa ve onun dayanışma ve hayırseverlik vurgularına ihtiyaç duyduğu ifade edilir (High, 2009:475-491). Daha net bir ifadeyle, yeni muhafazakarlık, neo-liberalizmin bireysel çıkarlar vurgusunun, toplum üzerindeki çözücü etkisini gidermek açısından oldukça önemlidir (Harvey,2015:91).<sup>46</sup>

Şu ana kadar anlatılanlar düşünüldüğü takdirde, yeni muhafazakârlık ve neo-liberalizmin Yeni Sağ'ın bünyesinde, birbiri ile çeşitli şekillerde ilişkilendiği anlaşılabilir. Öncelikle sıklıkla, Kristol, neo-liberalizm tarafından desteklenen serbest piyasa ekonomisinin sürmesi için, ihtiyaç duyulan bazı temel ahlaki değerlerin- yeni

---



muhafazakârlık tarafından sağlandığı ve neo-liberalizmin yeni muhafazakarlığa ihtiyaç duyduğu anlatılmaya çalışılır (Cooper,2017:57). Dolayısıyla bu iki kavramın birbirini tamamladığı ve güçlendirdiği ifadeleri ile karşılaşılabılır. Daha önce anlatıldığı üzere, refah devletine getirilen eleştiriler arasında, onun yarattığı kültürün ahlaki ilkeleri tehdit edici olduğuna yönelik ifadeler yer alır. Dolayısıyla ekonomik alanda meydana gelecek herhangi bir yenilenmenin ahlaki bir yenilenmeye, hatta devrimi de içerdiği söylenir. Bu noktada, Yeni Sağ'ın temsilcileri olarak anılan ABD'de Ronald Reagan ve İngiltere'de Margaret Thatcher'ın yeni muhafazakâr bir retoriği ve pratiği benimsemesi bu durum ile ilişkilendirilir. Örneğin, Thatcher'ın, serbest piyasa toplumunun kurulmasıyla, Viktoryan aile değerleri ile ilgili ve hatta cinsellik veya cinsellik ile ilgili görülen pornografi ve kürtaj gibi konulara odaklandığı görülebilir.<sup>47</sup> Ayrıca, Yeni Sağ taraftarlarının, gündeminde yer alan siyasi konuların, çocuk eğitimi, eğitim politikası, kadın ve ailenin statüsü, cinsellik ve dinin uygulanışı gibi konular olduğunu söylenir (King,1987). Tüm bu anlatılanlardan, Yeni Sağ'ın bünyesinde bazı çelişkilerin ve tutarsızlıkların yer aldığı görülebilir. Ancak, neo-liberalizmin serbestlik, özgürlük, ilerleme, kültürel liberalizm gibi konulardaki vurguları ile yeni muhafazakârlığın, geleneksel ahlaki kodlara, değerlere ve otoriteye yönelik vurguları nedeniyle, Yeni Sağ'ın bünyesinde açık bir çelişki barındırdığı düşünülse de, onu önceki sağ akımlardan ayıran şey bu vurguların bir arada olmasıdır/olabilmesidir. Ancak burada bir kez daha, bu kavramların kullanım şeklinin de önemli olduğu hatırlatılmalıdır, bu noktada, bu birlikteliğin, çelişkiye işaret edip etmediği de görülecektir. Örneğin, bireyin özgürlüğün ve özerkliğinin, neo-liberalizmin yaptığı gibi, ekonomik alan ile sınırlandırılması veya

---

<sup>47</sup>Yeni muhafazakârlık ile birlikte, cinsellik üzerine politika üretiminin arttığı görülebilir, örneğin, bu süreçte, kürtaj konusunun her zaman rafta durduğu ve sunuma hazır olduğu söylenir. Dolayısıyla bu dönemde, cinselliğin eskisine oranla daha da merkezileştirildiği/politikleştirildiği anlaşılabilir. Özellikle de cinselliğe dair eleştiriler, cinselliğin tek bir ideal formu olduğu kavrayışı üzerinden konuşurlar. Bu şekilde, o ideal form dışındaki cinsellikler, aynı düzeyde olmasa da, eleştirilir/dışlanır.Bu durumu daha iyi anlayabilmek için, Gayle Rubin'in, cinselliğin politik bir olgu olarak incelenmesi gerektiğini söylediği çalışması, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality* 'e bakılabilir.

piyasa özgürlüğü olarak görülmesi, yeni muhafazakarlar için herhangi bir sorun oluşturmaz, ki bu durum, bu çalışmanın araştırma bulguları kısmında, görüşmecilerin, özgürlüğe ilişkin tutumlarının, neo-liberalizmin özgürlüğe bakışı ile benzer olduğu görüldüğünde daha net anlaşılacaktır.

Yeni sağ yeni kılan ve önceki sağ akımlardan ayıran şeyin, yalnızca neo-liberalizm ve yeni muhafazakârlığın bir aradalığı/bir arada olabilmesi ile ilgili olmadığı öne sürülür. Rebecca Klatch'a göre, yeni sağ farklı kılan şey, bu harekette muhafazakâr kadınların görünür/göze çarpan bir biçimde var olmasıdır (1988:672).<sup>48</sup>Cynthia Burack ve Jyl Josephson da yeni sağ mobilize edenlerin asıl kişilerin kadınlar olduğunu söyler ancak onlar, Klatch'dan farklı olarak bu mobilizasyonun sağlanmasında kadınları sadece aktörler/failler olarak görmezler, aynı zamanda endişe/kaygı uyandıran nesnelere olarak, kadınların bu mobilizasyonda etkileri olduğunu dile getirirler. Dolayısıyla, kadınların failliklerinin yanı sıra, onların rolleri, hakları ve isteklerinin uyandırdığı kaygı da Yeni Sağ açısından önemlidir. Örneğin, kadın hareketinin güçlenmesi, kadınların rollerine ilişkin sorgulamaların artması ve hak talepleri gibi konular dolayısıyla, mevcut düzenin tehlike altında olduğunun ve bu kaygılara ve hatta tehlikelere bir cevap üretilmesi gerektiğinin düşünülmesinin, Yeni Sağ'ın yükselişi açısından önemli olduğu söylenebilir (2002:72). Ayrıca, bu dönemde, feminist hareketin aileyi ve aile değerlerini parçaladığı Yeni Sağ'ın ele aldığı konulardan biridir ancak Yeni Sağ'ın bu konuları ele almasının nedenlerinden biri de, farklı kesimlerin üzerinde uzlaşabileceği ve ittifak kurabileceği konular arasında yer alması ile ilgilidir. Yeni Sağ açısından önemli bir yere sahip olan ahlaki gündemin, çoğunlukla kadınlar üzerinden

---

<sup>48</sup>Klatch, sağ ile ilişkilenen, daha açık bir ifadeyle, yeni sağ'ın kadınlarının, ya kendini muhafazakâr olarak konumlandığı ya da diğerleri/başkaları tarafından muhafazakâr olarak etiketlendiğini vurgular (1988: 687). Ancak, Klatch bu etiket dolayısıyla, Yeni Sağ'ın kadınlarının monolitik bir grup olarak sunulmasını ve aynı konuya karşı çıksalarda, farklı gerekçeleri olduğunun dile getirilmemesini eleştirir ve bu kadınların muhafazakârlığının farklılaştığını ve bu farklılığın kaynağının, bu kadınların toplumsal muhafazakâr ve *laissez faire* muhafazakâr bakış açıları ile ilgili olduğunu söyler. Ronnee Schreiber'in, *Righting Feminism: Conservative Women and American Politics* (2008) adlı eserinde Klatch'ın bu ifadelerinin adeta sağlaması yapılır.

şekillendirildiği görülebilir. Bu noktada, birçok konuda devletin gücünü ve müdahalesini eleştiren ve eleştirilerini özgürlüklere müdahale üzerinden sunan/getiren Yeni Sağ'ın, bazı konularda devlet müdahalesini normalleştirdiği ve bu müdahaleler açısından devletin güçlendirilmesini gerekli gördüğü anlaşılabilir. Bu anlatılanlar, yani bir taraftan devletin zayıflatılmasına, diğer taraftan güçlendirilmesine yönelik ifadeler, ilk anda bir paradoks olarak düşünülse de, Yeni Sağ'ın neo-liberalizm ve (yeni) muhafazakârlığı eklemlen politikalar bütünü olduğu hatırlandığında, bunun Yeni Sağ'ın temel dinamiği olduğu söylenebilir. En nihayetinde, ikisi içinde, devletin görevi/işlevi, sistemin sürekliliğinin sağlanmasıdır.

Şu ana kadar ele alınanlardan, bu bölümün başında, muhafazakârlığın temel ilkeleri ve değerleri olarak anlatılan şeylerin, yeni muhafazakârlar tarafından da önemsendiği ve hatta benimsendiği görülebilir. Ancak her ne kadar aynı ilkelerden/değerlerden bahsedilse de, muhafazakâr ile yeni muhafazakârların, onların işlevleri konusunda birbirlerinden ayrıldıkları ve onların, yeni muhafazakârlar tarafından, belirli amaçlarla ve farklı bağlamlarda, yeniden işe koşulduğu söylenebilir. Örneğin, hem muhafazakârlıkta, hem de yeni muhafazakârlıkta, aile oldukça önemli bir kurum olarak görülür. Ancak yeni muhafazakârlığın, aile vurgusunu, neo-liberalizm ile ilişkisi üzerinden de düşünmek gerekir. Bunun yanı sıra, bu anlatılanların, özellikle de, 1980'li yıllar sonrasında, Türkiye'nin dünya ile bütünleşme çabalarının olduğu dönem ile birlikte, Türkiye'ye çok yabancı olmadığı görülebilir fakat bu anlatılanların, bağlam bağımlı olduğu da bir gerçektir. Örneğin, 1980'ler ile birlikte, Türkiye'de dünya ile birlikte, Yeni Sağ politikaların uygulandığı söylenir, neo-liberalizme değinilir ancak bu dönemden bahsederken, “Özal tarzı neo-liberalizm” gibi ifadeler ile karşılaşılır, bu durum, aslında yaşanan deneyimin özgünlüğüne de işaret eder. Aynı şekilde, muhafazakarlığın, içinden çıktığı toplumun özgünlüğünü taşıdığı açıktır, daha net bir ifadeyle, muhafazakarlık, ortaya çıktığı toplumun özel bir durumuna veya anına karşılık

gelir ve dolayısıyla bağlam bağımlıdır ve ulusal sınır ve kültür ile yakın ilişki içindedir. Dolayısıyla, Fransız muhafazakârlığı, İngiliz muhafazakârlığı veya Amerikan muhafazakârlığı gibi bir ayrıma gidilmesi, coğrafya ile ilişkili bir konu olmaktan ziyade muhafazakarlığın toplumlara özgülüğü ile ilgilidir. Daha da ötesi, muhafazakarlık, modern ile ilişki içindedir, dolayısıyla, farklı modernlik deneyimlerinin, farklı muhafazakarlıklara yol açar. Bu nedenle, Türkiye’de muhafazakarlığın tarihsel gelişimini ele alacağım.

### **1.6. Türkiye’de Muhafazakârlığın Kökeni ve Osmanlı/Türk Modernleşmesi**

Osmanlı Devleti’nde 17.yüzyıl sonu itibariyle başlayan askeri yenilgiler sonucunda kaybedilen toprakların, Osmanlı Devleti’ndeki ilk yenileşme hareketlerini ortaya çıkardığı ancak bu ilk yenileşme hareketlerinin, daha çok askeri tekniğin Batı’dan alınmasına yönelik olduğu ve dolayısıyla askeri alan ile sınırlı tutulduğu dile getirilir (Köker, 2007: 125). Ancak Niyazi Berkes, 18.yüzyıla ile birlikte, Osmanlı Devleti’nin artık geleneksel kurumlarını diriltmek yerine Batı’ya yönelme eğiliminin baş gösterdiğini ifade etmekle birlikte, bu aşamada “devlet gücünü desteklemek gerektiği” ve “bunun gerçekleşmesi için de teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğu” fikirlerinin önem kazandığını dile getirir (2002:73). 19.yüzyıla gelindiğinde ise, Osmanlı Devleti’nde geçmişin “restorasyonu” anlamında değil, hiç yapılmamış şeylerin yapılması anlamında “değişimin” zorunlu olduğuna karar verildi (Belge, 2013:97). Zira artık yenileşme hareketlerinin başlangıcında sorulan “ bu devlet nasıl böyle olur?” gibi sorunun teşhisine yönelik soruların yerini “bu devlet nasıl kurtarılabilir?” sorusu almaya başlamıştı (Köker,2007:129). Tanzimat Fermanı (1839) (ve onun ilanı ile başlayan, Tanzimat dönemi (1839-1871) olarak bilinen yenilik hareketi dönemi) bu soruya verilen yanıtlardan ve denenen çözüm yollarından birisidir. Ancak kurtuluşa yönelik bu çözüm yoluna, çeşitli eleştirilerin geldiği görülebilir. Bu

anlamda, Tanzimat Fermanı'na ve ilk ve özellikle ikinci kuşak Tanzimatçılara karşı ilk sistematik eleştirilerde bulunan 1860'lı yıllarda Namık Kemal'in içinde bulunduğu Yeni Osmanlılar grubu oldukça önemlidir. Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların-Ali ve Fuat Paşaların-Avrupa'yı kültür konularında taklit etmelerine karşı çıkarken, Tanzimat'ın bir kültür taklitçiliği olduğu ve dolayısıyla kültür planında kısır kaldığı yönünde eleştirilerde bulunmuşlardır (Mardin,2015:87). Bu sorunun, Osmanlı'nın kendi değerleri olan İslam felsefesine/ilkelerine başvurularak çözülebileceğini dile getiren Yeni Osmanlılar'ın, İslam'ın yenileşme/modernleşme ile uyum içinde olacağı inancına sahip oldukları söylenir. Bu anlamda, Yelsalı Parmaksız'ın (2017:10) Namık Kemal özelinde söylediği ancak Yeni Osmanlılar çevresine ve çerçevesine de uygun düşen "Türkiye'de modernleşmenin otantik bir çerçeve içinden gerçekleştirilmesine yönelik dile getirilen uyumlaştırıcı çözüm önerilerinin ilk örneklerinden birini" oluşturduğu yönündeki ifadeleri daha net anlaşılabilir. Bu uyumlaştırıcı çözüme göre, değişimler, Batı uygarlığının maddi yanlarına açık, manevi yanlarına ise kapalı tutulmalıdır.<sup>49</sup>

Yeni Osmanlılar'ın ardından, II. Abdülhamit döneminde kurulan yeni okullarda veya programları geliştirilen yüksek okullarda, Batı'nın gücünün kaynağının müspet bilimler olduğunu düşünen yeni bir kuşağın yetiştiği söylenir (Mardin,2015:15). Bu noktada, akıllara Namık Kemal'den etkilendikleri ifade edilen ancak onun mensup olduğu Yeni Osmanlılar'dan toplumsal köken ve içinde yetiştikleri söylem bakımından oldukça farklı olan, Jön Türkler gelir. Jön Türklerin, Namık Kemal'in modernleşme konusundaki uyumlaştırıcı önerilerinden kısa sürede vazgeçtikleri ifade edilir(Yelsalı Parmaksız, 2017:10). Jön Türklerin eski dinsel değerlerin, milli gücü arttırdığı oranda önemli olduğu düşüncesine sahip oldukları görülür (Mardin,2015: 15). Jön Türkler'e göre, toplumu ilerletmek ve devleti kurtarmak için, Batı'nın bilim ve teknolojisini örnek almak veya akılcı esaslara dayanan yeni bir düzen tesis etmek yeterli değildir. Bunun

---

<sup>49</sup>Yeni Osmanlılar, 1877 yılında II. Abdülhamit tarafından dağıtılmıştır.

yanı sıra, anayasal ve parlamenter bir siyasi örgütlenmenin yerleştirilmesi ve daha da ötesi, “ “iyi”nin ne olduğunu bilen eğitilmiş “aydınlar”ın” halkı aydınlatması gerekir. (Köker, 2007: 130). Jön Türklerin halkın aydınlatılmasına yönelik düşüncelerinde, Gustave Le Bon’un kitlelerin psikolojisine dair fikirlerinden derinden etkilendikleri ve sıkı bir biçimde entelektüel bir elit tarafından yönlendirilmeyen bir halkın irrasyonel davranış tarzına yönelebileceği korkusunu yaşadıkları ifade edilir (Zürcher,2009:51). Bu durum, Jön Türklerin seçkinliğine yönelik tartışmaların nedenini anlamak açısından oldukça önemlidir. Ayrıca, Jön Türklerin, halka yönelik bu bakışı, değişime/dönüşüme yönelik herhangi bir adımın, yukarıdan aşağıya olmasından yana olacağını gösterir niteliktedir. Bu iki durumun, Cumhuriyet döneminde de sürdüğü belirtilmelidir. Bu dönemde de, reformların eğitilmiş seçkinlerce ve güçlü bir merkezi devlet eliyle yürütüldüğü (Köker, 2007: 234) ve dolayısıyla reformların yukarıdan aşağıya yapıldığı ve bu nedenle bu dönemde toplumu harekete geçirici bir siyasete rağbet edilmediği ifade edilir (Mardin,1973:170; Akt.Heper, 2015:43).

II. Abdülhamit döneminde, modernleşme/yenileşme hareketi kapsamında uygulanan eğitim politikalarının bir ürünü olan bu kuşağın, zamanla Abdülhamit’in muhalifleri arasında yer aldıkları ve hatta onun iktidarının altını oydukları söylenir. Osmanlı modernleşmesi/yenileşmesi, merkezileşmeye yol açtığından, yeni bir yönetici sınıfa ihtiyaç duyulmuş ve bu durum, güçlü bir bürokrat sınıfının ortaya çıkmasına neden olmuştur (Köker, 2007:129). Bu bürokratların, devlet kurumlarından ziyade yüksekokullarda yetiştikleri ve bu okullardan geçerek yükseldikleri ve ayrıca hem kendilerinin hem de ailelerinin eski düzene bağlı çıkarlarının oldukça az olduğu ifade edilir(Köker, 2007). Dolayısıyla, eski bürokratlara nazaran, devlet sınıfı ve özellikle de padişah ile ilişkilerinin çok daha esnek olduğu belirtilen bu bürokratların, hem saltanata/padişaha sadakat hem de radikal değişiklikler/adımlar konularında kendisinden öncekilerden farklılaştıkları görülür. Bu sınıfın, padişaha karşı güçlü bir grubu

oluşturduğu ve son olarak İttihat ve Terakki kanalıyla devletin denetimini ele geçirdikleri söylenir. Dolayısıyla, yönetilen sınıfın kendi içinde ayrışmasından veya çatışmasından ziyade, yönetenlerin değişimine dayanan bu iktidar değişikliğinin, yönetim anlayışında ve siyasi kültürde büyük bir dönüşüme neden olmadığı anlaşılabilir.

Jön Türkler'in en radikallerini içinde barındıran İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) 1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilanı sağlamış ve 1909 yılında, II. Meşrutiyet'e karşı yapıldığı öne sürülen, din kökenli ve gerici bir karşı devrim/ayaklanma olduğu ifade edilen 31 Mart Vakası'nı saltanatı körüklediğini öne sürerek, Abdülhamit'in tahttan indirilmesine neden olmuştur (Karpat,2010:115). Bu tarihten sonra, iktidarı ele geçiren İttihatçıların, devleti kurtarmak için, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi çeşitli siyasi yollara başvurduğu söylenmekle birlikte, en son dönemin koşulları nedeniyle, Türkçülüğün baskınlığının artmaya başladığı görülür. Bu dönem itibariyle ulus-devlet olmaya giden yolun başlamıştır. Bu dönemde, özellikle de İttihat ve Terakki Türkçülüğü'nün şekillenmesinde etkisi olan ve onların hocası olarak anılan, Ziya Gökalp'ın bu dönem eserlerinde, ulus devlet olmayı olumladığı görülür. Gökalp, ulusların oluşumunu, Emile Durkheim'in sosyolojisinden esinlenerek hazırladığı şemayla, aşamalı bir sürecin sonucu olarak görür ve ona göre kabile toplumundan, ümmete, oradan da kültür temelinde bir birliğine dayanan ulusa(milllete) erişilir. Bu noktada, Ünüvar'ın da belirttiği üzere,bu gelinen aşamada, Osmanlı devletinden bir Türk ulusunun çıkması, bir önceki evrenin aşılmasını, uluslararası uygarlığın benimsenmesini (medeniyet) ve ulusal kültürün(hars) geliştirilmesini gerekli kılan bir duruma işaret eder (2009:133). Gökalp'e göre, uluslararası uygarlığın benimsenmesi, daha doğru bir ifadeyle, çağdaş dünyaya uyum sağlama/çağdaşlaşma, Avrupa'nın başarısının/üstünlüğünün kaynağı olarak görülen bilimin, teknolojinin ve sanayi aletlerinin Avrupa'dan aktarılması ile mümkündür. Dolayısıyla, dışarıdan alınması

gerekenler, kavramlar, yöntemler ve tekniklerdir ancak kültür her milletin kendisine özgü(n)dür ve olması gerekir (Parla,2009:74). Gökalp'in ulusal yaşamın tüm alanlarına uygulanacak ilkeleri açıkladığı eser olan 1923 tarihli *Türkçülüğün Esasları*'nda, millileşmeyi tedrici bir modernleşme davası olarak tasarlama çabasının olgunlaştığı ifade edilir. Bu yapıt onun sentezinin başyapıtı olarak nitelendirilir ve bu çalışmada milli ülkünün medeniyet ile hars arasındaki dengesi bir sentez olarak tasarlandığı söylenir (Bora,2017:204). Gökalp'in Türk milliyetçiliğini sistematik ve sentezci bir biçimde modernleşme perspektifine dâhil ettiği görülür (Yelsalı Parmaksız,2017:11).<sup>50</sup>

Cumhuriyet'in yeni milliyetçi ideolojisinin, Geç Osmanlı döneminde mayalanan Türk milliyetçiliğinin<sup>51</sup> devamı olduğu ve Kemalist milliyetçiliğin, özellikle de Gökalp'in kültürel olarak tanımlanmış milliyetçiliğine yakın olduğu dile getirilir. Ayrıca, Zürcher, Gökalp'in Tönnies'den ödünç aldığı hars ve medeniyet arasındaki temel farkın da, Kemalistlerce korunduğunu ifade eder ve bu ayrımın işlevsel bir yanı olduğu ve onun, Kemalistlerin bir yandan Avrupa medeniyetine geçişi desteklerken, öte yandan Türk kültürünün dirilişini savunmalarına imkan verdiğini söyler (2009:50). Ancak, Gökalp'in ayrımının, işlevselliğine/kullanışlılığına rağmen, Kemalist milliyetçiliğin, Gökalp'in milliyetçiliğin medeniyet sahasında inkılapçı, kültür sahasında muhafazakar olunmasını öngören formülünü, topyekün bir batılılaşma aşamasına girilmesiyle reddettiği söylenir. Bora, Gökalp'in, “Batı'yla mesafe ayarlarında hassas, “bize mahsus” olanı ısrarla gözeten, gayet muhafazakâr bir modernleşme” tasarımını ön plana sürdüğünü ifade eder. Aynı şekilde, Öğün de Gökalp'ten esinlenen “kültür-medeniyet ayrımı dayalı bir metafizik, Türk

---

<sup>50</sup>Gökalp'in İttihat ve Terakki'nin Türkçülüğü üzerindeki etkilerinin sadece kültürel alan ile ilgili olduğu düşünülmemelidir. Örneğin, Gökalp'in milli iktisat anlayışı, sıklıkla Cumhuriyet dönemi söz konusu olduğunda dile getirilse de, onun İttihat ve Terakki üzerindeki etkileri arasında, 1913'ten itibaren iktisadi hayatın Türkçeleştirilmesi ve milli iktisat anlayışının yerleşmesinin de yer aldığı belirtilmelidir (Ünüvar 2009:133; Kongar,1998:609-693;Atılgan,2012:269-312).

<sup>51</sup> Akıllara Yusuf Akçura'da gelir ancak Akçura'nın (ırka dayalı) etnik milliyetçiliği savunduğu belirtilmelidir.



muhafazakârlığının alamet-i farikalarından birisidir” der (2013:546). Ancak, Gökalp’in yukarıda ele alınan modernleşme tasavvuruna rağmen, savundukları tezler bakımından Gökalp’in hars-medeniyet ayırımına yabancı olmadığı düşünülen erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlarının, onun adını açıkça zikretmediği dile getirilir (Demirel,2007:220). Gökalp’in toplumu şekillendirme/yönetme misyonunu üstlenen bürokratlar (ve dolayısıyla bürokratik zihniyet) ile ilişkisi (ve ilişkilendirilmesi) ve daha da ötesi, onun toplum mühendisliğine dayanan pozitvizmi, erken dönem muhafazakârlarının ona yönelik tavrını açıklar niteliktedir.<sup>52</sup>

Şu ana kadar anlatılanlar, hem Yeni Osmanlılar’ın ve hem de İttihat ve Terakki Partisi’nin ideoloğu olarak anılan Ziya Gökalp’in modernleşmeye yönelik görüşleri ve onların maddi-manevi ve hars-medeniyet gibi formülasyonları, esasen Osmanlı modernleşmesinin temel dinamiğidir. Osmanlı modernleşme sürecinde, Batı’dan alınan kurumların yanı sıra, geleneksel ve yerel olan kurumların da korunmaya çalışıldığı veya varlığını sürdürdüğü görülür ve bu şekilde, modernleşme sürecinin kendi içinde/kendisinin muhafazakâr bir yönü olduğu söylenebilir. Bora ve Onaran’ın “Osmanlı’da muhafazakâr tutum, modernist perspektifin bir anlamda doğal bir parçası olarak gelişmiştir” ifadeleri bu durumu açıklayıcı niteliktedir(2013:239) Osmanlı modernleşmesinin bu özelliği, sadece onun özgün yanını oluşturmaz aynı zamanda Türk muhafazakârlığı ile bağlantısını/bağını ve benzerliğini de gösterir.

### **1.7. Türkiye’de Muhafazakârlık**

Türkiye’de muhafazakârlık denildiğinde akla ilk olarak radikal reformların yoğun olduğu Cumhuriyet’in ilanı ile başlayan, hedefleri zamanla daha da belirginleşen Türk İnkılabı/Türk modernleşmesi gelmektedir. Bu anlamda, Cumhuriyet’in ilanı ile

---

<sup>52</sup> Bu tavrın birçok nedeni olduğu söylenebilir. Örneğin, Gökalp’in, hars konusunda, Osmanlı öncesi Türklerin tarihine temas ettiği ve bunun Cumhuriyet’i kuran irade tarafından da benimsendiği söylenir (Gökmen, 2013:145)

başlayan süreç göz önüne alındığında, Cumhuriyet'in sadece bir siyasi rejim değişikliği olarak görülemeyeceği, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nden birçok konuda/alanda radikal bir kopuşa işaret ettiği söylenmelidir. Bu süreçte, Osmanlı ile ilişkili olduğu düşünülen birçok gelenek reddedilirken, birçok yeni geleneğin icat edildiği görülebilir. Ulus devlet tasarımlarında, gelenek icadının modern ulus (millet) ve onunla ilgili olgular (milliyetçilik, milli devlet, milli semboller, tarihler, vs. ) açısından büyük önem taşıdığı ve işlevsel olduğu aşikârdır (Atay,2013:158). Geleneğin, tarihsel süreklilik ile ilişkilendirilmesi, daha doğru bir ifadeyle, tarihsel sürekliliği gösterdiği yönündeki kabulden dolayı, geleneğin icadının, ihtiyaç duyulan tarihsel süreklilik anlatısına imkân vermesi ve bu şekilde, modern ulusların, “yeni” olmanın aksine en eski zamanlardan köken aldıkları, ”inşa” değil, “doğal” oldukları iddialarını temellendirmesi açısından oldukça önemli olduğunun altı çizilmelidir (Atay, 2013).<sup>53</sup> Doğallık iddiasının ve köken bulma çabasının, yeni devleti ve rejimi kuran iradenin meşruiyet kaygısı ile ilgili olduğu anlaşılabilir.<sup>54</sup> Ancak bu kaygı dolayısıyla, ulus (ve Türk Milli kimliği) bağlamında, icat edilen ve başvuru gelenek, yani Eski Türk Tarihi ve kültürünün, tarihsel ve coğrafi olarak fazla uzak olmasının ve hatta “spekülatif bir antik Türk tarihi” olarak nitelendirilen bir döneme atıfla kurulmaya çalışılmasının, halkın kolektif tecrübesi ve kültürel mirası göz önünde bulundurularak, halkın çoğunluğu tarafından benimsenmediği dile getirilir (Mollaer,2014). Bunun da ötesinde, inşa döneminde oluşturulmak istenen kimliğin, Batı ile özdeşleşilip oluşturulmaya çalışılması ve buna paralel olarak, Doğululuğun veya Doğuya ait olduğu düşünülen şeylerin, inşa edilen (yeni milli) kimlikten ihraç etmeye yönelik adımların atılması, hem inşa edilecek Türk milli kimliğinin var olan gerçeklikle uyuşmamasına hem de o zamana kadar içinde yaşanılan yere ve topluma oryantalist bir gözle bakmaya sebep olur (Bora,1998:47-48).

Özellikle de doğruluğa, bir topluma gelişme imkânı vermediği veya gelişimin önünde olan engellerden biri olarak gören bakışın, bu durumun ortaya çıkmasında etkili olduğu söylenebilir.

Bu anlatılanların yanı sıra, bu süreçte, İslam'a referans veren kurumların tasfiyesi ile başlayan süreç ve ardından gelen, kamusal alanda İslam'a yapılan referansların ayıklanıp atılmasına yönelik uygulamalar devlet erkini elinde bulunduranların, yani Cumhuriyeti kurucu iradenin meşruiyetinin neye dayandığı veya dayandıracağı yönündeki tartışmalar açısından oldukça önemlidir (Tezel,2013: 25). Özellikle, Osmanlı toplumunda dinin yeri ve önemi göz önüne alındığında ve hatta onun bireysel ve toplumsal kimliğin en temel belirleyicilerinden biri olduğu ifade edildiğinde, din alanına veya dine yönelik yapılan müdahalelerin, sadece yeni milli kimlik veya ulus/millet inşasına yönelik hamleler olarak düşünülmemesi gerektiği, bu durumun geniş anlamda, bireysel ve toplumsal yaşamın bütünü ile alakalı olduğu ve onun bütününe dönüşümüne yönelik olduğu anlaşılabilir (Özipek,2013:80).<sup>55</sup>

Yeni rejime, düzene ve kurucu iradenin erkine yönelik meşruiyet tartışmaları sürerken, modernleşmeye dayandırılarak yapılan reformların bu süreçte hız kesmeden devam ettiği belirtilmelidir. Bu reformlar ve genel olarak dönüşüm projesi, asri nimetlerden yararlanmanın ve geri kalmışlıktan çıkmanın tek yolu olarak sunulsa da (Öğün,2013:544) reformların/dönüşümün radikalliği ve hızı düşünüldüğünde, ona/onlara yönelik eleştirilerin ve tepkilerin oluşması beklenebilir. Özellikle, yeni değerlerin veya ikame öğelerinin tesis edilirken, var olanların tabi olduğu muamele ve müdahale düşünüldüğünde, muhafazakâr bir tepkinin oluşmaması gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak bu dönemde, dil devrimi dâhil diğer hiçbir devrimi eleştirmek için ortam olmadığı ve muhafazakâr eleştiriye örnek sayılabilecek şeylerin ancak satır

---

<sup>55</sup> Bu süreçte dinin toplumdan tamamıyla dışlandığı çıkarılmamalıdır, özellikle de ulus devlet inşasına destek olabilecek, daha doğru bir ifadeyle, işlevsel olan veya işlevselleştirilebilecek öğeleri olan bir dinin varlığı önemlidir (Mollaer,2014:129)

aralarında bulunabileceği ifade edilir (Özipek,2013:81). Muhafazakârlık kelimesinin dahi tehlikeli bir gericilik olarak kodlandığı ve rejime veya reformlara yapılan her türlü eleştirilerin veya muhalefetin muhafazakârlık/gericilik olarak değerlendirildiği bir dönemin varlığından söz edilmektedir(Zürcher,2013:50). Dolayısıyla, Bora'nın, 1950 öncesine kadar, muhafazakârlığın bir sıfattan ziyade, bir isim olarak kullanıldığı ve muhaliflik veya sapkınlık olarak düşünüldüğü yönündeki ifadeleri durumu daha anlaşılır kılar(1998:73). 1924 yılında muhalefet partisi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının (TpCF),muhafazakârlığı gerekçesiyle kapatılması muhafazakârlıktan o dönem ne anlaşıldığına en iyi örnektir (Zürcher,2013:41). Zürcher, TpCF programının, adem-i merkeziyetçilik, güçler ayrılığı, kişisel hürriyetler ve daha küçük depolitize edilmiş bir devlet arzusunu temel aldığını ve firkanın felsefi temelinin de, muhafazakârlıktan ziyade, liberalizm de olduğunu ve partinin programında veya hiçbir şeyinde saltanatçılığın ya da dini gericiliğin hiçbir emaresi olmadığını ifade eder (2013:52). Ancak, TpCF'nin önde gelenlerinin gizli saltanatçılar olduğu ve hatta TpCF'nin Şeyh Sait İsyanı ile ilişkisi olduğu ve gericilik ve gericiliği kışkırtmak ile suçlamaları/gerekçeleri ile kapatılmasına rağmen, asıl sorunun partinin siyasal liberalizm ile ilişkisinden kaynaklandığı görülebilir. TpCF'ye yöneltilen eleştiriler ve suçlamalar, 1930 yılında kurulan ve çok kısa bir ömrü olan Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) içinde geçerlidir. <sup>56</sup>

Yukarıda ele alınan nedenlerden dolayı, Tek Parti döneminde, modernleşme projesine açıktan muhalif bir muhafazakâr düşünce akımının serpilmesinin mümkün olmadığı anlaşılabilir. Modernizmin Cumhuriyet döneminde rejimin kurucu ideolojisinin temel bir unsuru oluşu bu durumu açıklayıcı niteliktedir (Bora ve Onaran,2013:240) Bu nedenle, Türkiye'de herhangi bir muhafazakâr yönelimin

---

<sup>56</sup>TpCF ve SCF'ye karşı takınılan tavrın, Cumhuriyet öncesi dönem ve o dönemin siyasal yaşamı ile ilgili olduğu, İttihat ve Terakki döneminde, Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na yönelik tutum bunu gösterir (Mardin, 2015:178).

meşruiyetinin, neredeyse, modernite ile ilişkilerin sorunsuzluğunu ne derece ispat edebildiklerine bağlı olduğu dile getirilir (Bora ve Onaran,2013). Muhafazakârlığın bu sorunu aşmak için, moderniteyi birbirinden kolayca ayrılabilen iki parçadan oluşan bir şey/yapı olarak ele aldığı söylenir. Ancak bu ifadelerden, Türkiye’de muhafazakârlığın/muhafazakârlığın modernleşmeyi dışsal zorunluluklar gerektirdiği için kabullendiği çıkarılmamalıdır. Bu tarz bir yorum, ancak modernleşme bir bütün olarak kabul edildiğinde veya muhafazakârlık ile taban tabana zıt olarak düşünüldüğünde yapılabilir. Ancak, erken Cumhuriyet dönemi muhafazakarlığının, modernleşmeci bir karaktere sahip olduğu ve ayrıca bu dönemin muhafazakalarının modernleşmeden ziyade, modernleşme ile birlikte başlayan dönüşümün, kültürel bir kopuşla yapılmaya çalışılmasını ve dolayısıyla var olan gelenekleri yok sayan bir başlangıç politikası izlenmesini eleştirdikleri ifade edilir (Mollaer,2014:115).

Türkiye’de erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlarının, Tek Parti döneminde örgütlü bir gelişme göster(e)medikleri sıkça dile getirilse de, onların görüşlerinin yanı sıra, etkilendikleri ve beslendikleri felsefi-siyasi gelenek(ler) arasında ortaklıklar olduğu<sup>57</sup> ve daha da ötesi, aynı mecralarda yazdıkları görülebilir. Bu anlamda, 1935 yılında yayına başlayan, Peyami Safa tarafından çıkarılan ve Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Ağaoğlu ve Hilmi Ziya Ülken gibi isimlerin yazılarının bulunduğu *Kültür Haftası* dergisi oldukça önemlidir. Bu dergi, muhafazakâr düşüncenin çok partili döneme kadar kendine dergilerde yer bulabildiğini ve “dönemin siyasi perspektifleri kısıtlayan otoriter anlayışı karşısında kültür küresiyle sınırlı” kaldığını göstermesi açısından da oldukça önemlidir <sup>58</sup> (Yılmaz,2013:217). Nazım İrem tarafından,

---

<sup>57</sup> 1921 yılında bir grup aydın ve Yahya Kemal’in girişimiyle yayınlanmaya başlayan *Dergâh* dergisinin erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlarının ilk yuvası olarak görülebileceği ifade edilmekle birlikte, dergide yazarların farklı görüşleri olmasına rağmen, Milli mücadeleyi desteklemek ve Ziya Gökalp sosyolojisine ve pozitivizmine karşı olmak konularında ortaklaştıkları söylenir (Çınar,2013:86).

<sup>58</sup> Erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlığının, kültürel olduğu veya kültür üzerinden kendine konuşma veya tartışma alanı açtığı/yarattığı yönündeki iddialar ile karşılaşılabılır. Bu, ilk aşamada, Cumhuriyet’in sunduğu siyasal imkânlar veya imkânların sınırlılığı ile ilişkilendirilebilir ancak

Cumhuriyetçi olarak nitelendirilen dönemin muhafazakârları,<sup>59</sup> modernleşme sürecinde, Batı'nın model alınmasını eleştirirler (İrem, 2013:109-110). Çünkü onlar bu dönemde Batı'nın kendi içinde problemleri olduğunu ve Batı'nın bu problemlerinin ve hatta kriz(ler)inin, aydınlanmacı-akılcı ve ilerlemeci felsefeler ve bununla ilişkilendirilen pozitivism ile alakalı olduğu öne sürerler (İrem, 2013). Onlara göre, Batı'ya Batı içinden eleştirilerin ve hatta Batı modernizmine karşı, ruhçuluk, romantizm ve Bergsonculuk gibi, karşı aydınlanmacı felsefi-siyasi geleneklerin görünür olmaya başladığı bir dönemde, Batıcılığı hedefleyen bir değişim stratejisinin, Batı'da yaşanan krizlerin/buhranın aynısını Türkiye'de yaratabileceği dile getirilir. Ancak onların bu görüşleri dolayısıyla, Batı'ya ve Batıcılığa karşı oldukları ve hatta modernliği tamamıyla reddettikleri düşünülmemelidir, onların karşı olduğu şey, aydınlanma akılcılığı ve onunla ilişkisel değerlerin hâkim olduğu Batı'dır. Bu anlamda bu geleneğin, alternatif Batı ve Batılılaşma tasavvurlarını ortaya koydukları görülebilir. Cumhuriyetçi muhafazakarların, Aydınlanma akılcılığı ve pozitivismeye yönelik eleştirilerinden, daha da ötesi etkilendikleri ve düşüncelerine kaynaklık eden karşı-aydınlanmacı geleneklerden, bilginin kaynağı olarak akla başat veya öncelikli bir konum atfetmedikleri aşıkardır ve onlara göre, bilginin (tek) kaynağı olmayan aklın, elde ettiği bilgi hem kısmi hem de sınırlıdır. Dolayısıyla onlar, akla dayandırılarak, soyut planlar dâhilinde, topluma müdahale edilerek, yapılmaya çalışılan/hedeflenen bir dönüşüm/değişime kuşkuyla yaklaşırlar. Daha da ötesi onlar, toplumun, akılcı ve pozitivist temellere dayandırılan bir sosyal ve siyasal mühendislik projesi çerçevesinde yukarıdan aşağıya şekillendirilmesini öngören baskın değişim modeline yönelik

---

Çiğdem'in, "Muhafazakârlığın siyasal yorumu, bu yorumu taşıyacak toplumsal bir sınıfa ihtiyaç duyar, oysa kültürel muhafazakârlık seçkinler düzeyinde yürütülebilecek bir projedir. Buna bağlı olarak muhafazakârlık modern Türkiye tarihinde, siyasal olarak çekinik, kültürel olarak atak bir gelişim çizgisi izlemiştir" ifadeleri, Türkiye'de erken dönem muhafazakârlarının kültürel alana çekilmesini veya kültür üzerinden konuşmayı açıklayıcı niteliktedir (2013:19).

<sup>59</sup> İrem'in bu çatı altına yerleştirdiği isimler arasında, Kültür Haftası dergisinde sayılan isimlerin yanı sıra İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'da bulunmaktadır (2013:107).

eleştirilerde bulunmakla birlikte, geleneklerden beslenen, kendiliğinden ve tedrici şekilde ilerleyen bir süreci ön gören değişim tarzından yana tavır alırlar (İrem, 2013). Dönüşümün/değişimin asıl amacının, milli biçimlerin yaratılması olduğunu ifade eden Cumhuriyetçi muhafazakârlar, diğer modernleşme veya resmi modernleşme anlatılarından ayıran ve onları Türk modernleşmesinde alternatif bir kulvar haline getiren, Atay'ın da dediği gibi, modernlik ile millilik arasında bir köprü kurma zorunluluğu vurgularındır (2013:168). Atay, milli biçimlerin oluşturulmasında, geleneğe başvuran, daha doğru bir ifadeyle, geleneği, bugünün ve geleceğin inşasında başvurulması gereken bir kaynak olarak gören, gelenekle modernleşme imkânlarını arayan İrem'in Cumhuriyetçi muhafazakâr olarak konumlandığı bu aydınları, gelenek-çi<sup>60</sup> muhafazakârlar olarak adlandırır (Atay, 2013). Onların, geleneği, modernleşme sürecinde aşılması gereken bir şey olarak görmedikleri ve onun bir süreklilik sonucunda bugüne geldiğini düşündükleri söylenebilir. Bu nedenle, değişim/dönüşüm adına geleneğin reddini ve yeniden şekillendirilmeye çalışılan toplumsallığın yapısında dönemin/var olan geleneğinin yok sayılmasını eleştirirler. Bu çerçevede, geleneğin icadından/inşasından ziyade keşfine yöneldikleri ve bu keşif sürecinde, gelenek konusunda seçici davrandıkları görülebilir. Gelineen noktada, dönemin muhafazakârlarının, Türk modernleşmesini desteklemekle birlikte, onun hızı, hedefleri ve kendine özgülüğü ve özgünlüğü konusunda endişeli oldukları söylenebilir.

---

<sup>60</sup> Atay “ Burada “gelenek-çi” derken “tire” ile ayırmamın sebebi, Türk modernleşme serüveninin bünyesinde “özgül” bir seçenek olarak varlık bulmuş bu tavır, bir entelektüel ekol olarak kendisinin altında zamana-mekana göre birkaç farklı, hatta ihtilafli fikri açılımların salkımlandığı “gelenekçilik” (traditionalism) bünyesine doğrudan sokabilecek algı kaymaklarına meydan vermemek içindir.” ifadeleri ile gelenek-çi kullanımını açıklamaya çalışır (2013:175). Aynı şekilde, Atay'ın “Özetlemek gerekirse, gelenekçilik, (şüphesiz her bir örnek bağlamında farklı derecelerde) geleneğin önemine ısrardan, geleneğin “önce(lik)liğinde” ısrara geçiş hali gibi görünmektedir. Bir başka deyişle gelenekçilik, “gelenek” addedilen her ne ise onu alabildiğine öne çıkartan, özneleştiren, hatta bazı örneklerde kutsallaştırma noktasına kadar varabilen bir fikriyattır. Bu haliyle de, “bugün”ü başlı başına sorunlu sayan, buna bağlı olarak da “geçmiş”e sıkı sıkıya referanslı bir düşünsel pozisyon olarak karşımıza çıkar.” ifadeleri de bu anlamda oldukça önemlidir (Atay,2013:164).

Erken dönem muhafazakârlarının, dine yaklaşımlarına bakıldığında, onların “İslamcı evrenselciliği (ümmetçiliği) eleştirerek yerine yerelleştirilmiş bir din ikame” etmek istedikleri ve “dini, toplumsal ya da ulusal bir kurum olarak” gördükleri dile getirilir (Mollaer,2014:121). muhafazakârlık sıklıkla İslamcılık eş görülse de, ikisinin dine yaklaşımlarının oldukça farklı olduğu ve hatta o dönem muhafazakarların İslamcılık’tan, Cumhuriyet’in kurucu kadrosu ile aynı oranda çekindikleri ve hatta İslamcılığın, hem muhafazakarlar hem de kurucu iradenin veya Kemalistlerin, ortak bir “öteki”si olduğunu ifade edilir (Mollaer, 2014: 128,132,140).<sup>61</sup> Erken dönem muhafazakârlarının, çok partili yaşama geçişle birlikte, kullandıkları kavram, temalar ve motiflerin sağ siyasete kaynaklık ettiği ve sağcıların toplumsallaştırılmasında, oldukça önemli bir yere sahip olduğu dile getirilir (Ayvazoğlu, 2013: 581)

### **1.8. Çok Partili Hayat Sonrası Muhafazakârlık (1946-1980)**

Erken Cumhuriyet döneminde, muhafazakârlığın/muhafazakârların, daha çok kültür üzerinden kendine konuşma veya tartışma alanı yarattığı, kültürel alana çekildiği veya o alanda varlık gösterebildiği ancak 1946 yılından sonra ve özellikle de Demokrat Parti iktidarıyla bu durumun değiştiği ve muhafazakârlığın/muhafazakârların siyasal alana ve kamusal alana çıktığı görülür. Çok partili hayata geçiş ile birlikte, siyasal alanda varlık göstermeye başlayan dönemin muhafazakârlarının, geniş kitlelere hitap ettikleri için, daha popüler bir dili benimsedikleri ifade edilir (Mollaer,2016:103). Dolayısıyla, bu dönemde muhafazakârların, muhafazakâr modernlik düşüncesinin, erken dönemdeki felsefi dil çevresinden uzaklaştıkları belirtilir. Demirel’in de belirttiği üzere, bu dönemde, Cumhuriyetçi pratiğe yönelik eleştiriler seçkinler arasındaki tartışmaların soyut düzleminden sıyrılarak halkın anlayabileceği bir dilde ifade edilmeye başlanmıştır

---

<sup>61</sup>Bunun nedeni, Aktay’ın da belirttiği üzere, Cumhuriyet döneminde yasal zemini tamamen ilga edilen İslamcılığın kendini ifade etmek için bulabildiği en geçerli ve meşru kanalın muhafazakârlık olması ile ilgilidir (2013:349)



(2007:221). Önceki dönem muhafazakârlarının, sınırlı sayıdaki seçkinleri etkileyebilme amacı taşıyan tartışmalarının, bu dönemde, muhafazakârlar tarafından genişleyen siyasal alanda yeni aktörlere fikri malzeme sağlama ve harekete geçirme amacına yönelik olduğu söylenebilir (Demirel, 2007). Bu anlamda, muhafazakarlığa bu konumu ve ortamı sağladığı düşünülen DP'ye ve onun dönemine bakılmalıdır.

1940'lı yılların ortasından itibaren, toplumda çeşitli sorunların baş göstermeye başladığı ve bu sorunlardan devlet aygıtı ile iç içe geçen ve modernleşme/batılılaşma projesini yürüten CHP'nin sorumlu tutulduğu, bunun sonucunda, CHP'ye karşı muhalefetin güçlendiği ve bir alternatif arayışına girildiği görülür. Bu arayışın, izlenen modernleşme/batılılaşma politikası ve ona dayandırılarak yapılan radikal değişikliklerin/müdahahelerin yanı sıra, dönemin iktisadi politikalarıyla da ilgili olduğu söylenir. Bu politikalar, toplumun çeşitli kesimlerini olumsuz etkilediği veya bazı kesimlerin çıkarları ile çeliştiği için tepki çekmeye başlamıştır. Bu çerçevede, İkinci Dünya Savaşı sırasında, kırsal nüfusa yüklenen iktisadi külfetin ağırlığına dikkat çekilmekle birlikte, Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu (1945) gibi uygulamaların da büyük toprak sahipleri arasında rahatsızlık uyandırdığı belirtilir(Mardin,2015:254).

Ülke içinde yaşanan sorunlar, savaş sonrasında oluşan uluslararası siyasi konjunktür ile birleşerek çok partili hayata geçişi adeta zorunlu kılmıştır. Savaş sonrası oluşan Sovyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri'nin kamplaşmasına dayanan iki kutuplu dünyada, Türkiye, ABD tarafından önderliğine soyunulan ve Batı demokrasileri ile özdeşleştirilen tarafta yer aldı. Bu nedenle, iç politikada da demokrasiye yönelik bazı adımlar atılması gerekliliği/zorunluluğu daha görünür bir hal almaya başladı (Özel ve Sarıkaya, 2005: 462). Tüm bu koşulların etkisiyle ve özellikle de içeride giderek büyüyen muhalefeti yatıştırmak amacıyla, 1946 yılında politik sosyalleşmesini CHP içinde yaşayan kadrolar tarafından Demokrat Parti (DP) kurulması ile birlikte Türkiye'de çok partili hayata geçildi. 1950 yılı seçimlerinde, DP'nin iktidara

gelmesiyle, Türkiye’de egemen siyasal güç el değiştirdiği ve Türkiye’nin yeni siyasal kimliğinin “gelenekçi-liberal tanımıyla temsil edilen çiftçi, tüccar, esnaf, toprak sahibi ağalar ve çalışanlar gibi ekonomik yükü taşıyan geleneksel-dinsel toplumsal kesimin değerlerine” evrildiği dile getirilir (Göka vd. , 2013:306). Bu dönüşüm nedenini anlamak açısından, DP’nin on yıllık iktidarı boyunca, başbakanlığını yapan Adnan Menderes ve partinin vekillerinin toplumsal özellikleri/profilleri oldukça önemlidir. Cumhuriyet’i kuran iradeden genç olan, siyasal yaşamına Serbest Cumhuriyet Fırkası’nda başlayan Aydınlı büyük toprak sahibi bir çiftçi olarak Adnan Menderes’in, “İttihatçı ve sonrasında CHF’li kentli, bürokratik ve askeri elit karşısında, taşrayı daha fazla içerecek şekilde mülk sahibi orta sınıf ve yerel eşraf elitini temsil ettiği” ifade edilir (Yelsalı Parmaksız, 2017:94). Bunun yanı sıra, DP’li milletvekillerinin çoğunluğunun CHP milletvekillerinin aksine devlet bağlantılı resmi seçkinler değil yerel seçkinler olduğu söylenir (Frey,1975:64). Zürcher’in de ifade ettiği üzere, bu dönemde, siyasi gücü, Türkiye’nin seçkinlerinin hayli farklı bir kesimi elde etmişti(2000:321). Savran, (2010:122) 1950 seçimlerini, burjuvazinin siyasal güçleri arasında bir nöbet değişimi olarak değerlendirir ve Demokrat Parti’nin, CHP yönetimiyle sorunlar yaşayan büyük toprak sahiplerinin ve tarım burjuvazisinin, ticaret burjuvazisiyle ittifakına dayandığını söyler. İkinci Dünya Savaşı sırasında, savaş koşulları nedeniyle, tarım (ve özellikle tarım ticaretinden) sağlanan sermaye birikiminin arttığı görülür. Savaş sonrasında da, savaş sırasında Avrupa’nın tarımı büyük darbeler yediğinden, Marshall Planı çerçevesinde Türkiye’ye tarım ve mineral ürün üretimi işlevini yüklenmiştir. Dolayısıyla tarımın bu dönem kazandığı öncelik dolayısıyla, savaş sırasında, tarım ve ticaret burjuvazisinin sanayiciler ve sınai ürünler sağlayan gruplar karşısında ilerlediği ve özellikle de İkinci Dünya savaşının sonunda da tarım ve ticaret burjuvazisinin, genel olarak burjuvazi içinde ağırlık kazandığı görülebilir

(Atılğan,2012:282-284). Bu durumun, DP'nin yükselişinde ve iktidara gelişinde önemli etkileri olduğu açıktır.

Yukarıda anlatılanlara rağmen, DP'nin bir halk hareketi olarak görülmesinin nedeni, DP'nin CHP karşısındaki profili/konumu ve temsil ettiğini iddia ettiği kitle ve CHP'ye nazaran onların taleplerine daha duyarlı bir tavır sergilemesi ile ilgilidir. Bu durum, Mardin'in, merkez-çevre kavramsallaştırması (ve onun çeşitli alanlara uyarlanmış şekilleri) üzerinden düşünülebilir. Mardin'in Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal bölünmenin, sosyal sınıflar üzerinden olmadığını açıklarken başvurduğu merkez-çevre kavramsallaştırmasında, merkezin yöneticileri/yönetici seçkinleri, çevrenin ise karar alma mekanizmalarından tamamen dışlanmış olan diğerlerini kapsadığı görülebilir. Bu ayrışmanın toplumsal hayata da yansıdığı, özellikle de şehir hayatının önem kazanmasıyla, bu ayrım üzerinden, iki tip yaşantının/kültürün görülmeye başlandığı ve bu durumun, merkez ile çevre arasında toplumsal kopukluğa yol açtığı söylenir. Bu durumun, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyet'inde sürdüğü ifade edilir(2015:55-56). Daha da ötesi, bu dönemde, Cumhuriyet'in yeni bürokrat sınıflarının/merkezin, merkez dışındakilerin, özellikle de o dönem nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan kırsal kesimin/taşranın farklı-sembolik ve kültürel kodlarını görmezden geldiği, hatta reddettiği ve bunları çağdaşlaşma yolunda engel olarak gördüğü dile getirilir (Kaliber, 2007: 111). Bu nedenle, taşranın dönüştürülmesine yönelik politikalara başvurulduğu görülür. DP'nin karar alma mekanizmasından dışlananların taleplerine yönelik ifadeleri(ve hatta bazı uygulamaları), taşranın değerlerine yaptığı vurgu ve köylü çıkarlarını öne çıkaran tutumu dolayısıyla, merkeze karşı çevreyi temsil ettiği/etme iddiasında bulunduğu ve DP ile çevrenin merkezde söz sahibi olmaya başladığı söylenir (Heper,2015: 133). Kurucu irade/merkez ile çevre arasındaki toplumsal kopukluğu anlamak açısından, DP iktidarı ve onun politikaları dolayısıyla, 1950'li yıllarda “dinin dirilişi” olarak adlandırılan/görülen olay oldukça

önemlidir. Zürcher'in (2000:340) DP döneminde "laiklik politikalarının gevşetilmiş olması, muazzam kentleşme olgusu yüzünden kırsal kesim kültürünün daha da hissedilir hale geldiği kentlerin günlük yaşamı içinde, İslam'ı çok daha belirgin hale getirmişti. Türk aydınları o zaman-ve sonraları-bunu İslam'ın dirilişi olarak algıladılar; aslında, faaliyet gösteren köktendinci topluluklar bulunmasına karşın, İslam'ın dirilişi denilen şey yalnızca, halk kitlesinin yaşamaya devam eden geleneksel kültürüydü; eskinin bağımlı sınıfı kendini ifade etme hakkını yeniden ısrarla savunuyordu." şeklindeki ifadeleri, modernleş(tir)me misyonunu (uzun süre) kendine yükleyen bürokratik seçkinlerin oluşturduğu merkezin, yaşayan geleneğin veya toplumun hafızasındaki geleneksel referanslar sisteminin din ile ilişkisinin, daha doğru bir ifadeyle, dinden beslendiğinin farkına varmadıklarını gösterir.<sup>62</sup> Ancak burada geleneğe kaynaklık eden din, Sünni İslam'ın Ortodoks şekli değildir, kendi içinde anlamlı bir tür olan halk inançlarıdır, halk dinidir. Halk dininin farkında olmayan veya onu doğru anlayamayan merkezin, yaptıkları düzenlemelerin veya müdahalelerin halk dininin sürmesine engel olmadığı ve bu yüzden, atılan tüm adımlara rağmen, dinin öneminin veya belirleyiciliğinin azalmadığı söylenir(Mardin,2008: 145-146). Daha da ötesi, din (ve dolayısıyla kültürün) maruz kaldığı muamele dinin siyasal bir işleve kavuşmasına ve din toplumun siyasal yaşamının, daha önce hiç olmadığı kadar merkezi bir bileşeni haline gelmesine yol açmıştır. DP'nin desteklenmesinde, din/gelenek konusunda olduğu gibi, diğer birçok konuda da, merkez dolayısıyla devlet ile millet arasında oluşan kopukluğun giderilmesi oldukça önemlidir.<sup>63</sup> Buna ek olarak, DP'yi destekleyen kesimin taleplerinin, sadece kültürel olarak değerlendirilemeyeceği, bu kesimin, kamusal

---

<sup>62</sup> Dolayısıyla, geleneği veya gelenekseli aşmaya yönelik uygulamaların, "dinsizlik" ile ilişkilendirilmesinin, yani gelenek ile dinin birbirini ikame edici nitelikte olduğunu farkına varmadıkları söylenebilir.

<sup>63</sup> Bu konu ve hatta bu konunun bir ileri boyutu olarak görülebilecek devlet ile millet arasında çatışma konusu, bu yıllardan başlayarak sağ siyaset açısından önemli/kullanışlı bir tema olmuştur. Çünkü sağda bulunan partilerin birçoğu bu temanın içindeki ikili karşıtlıkta, kendini millet tarafında konumlandırmış ve hatta sivil toplum ile ilişkilendirmiştir. Bu şekilde, karşı(t) tarafta bulunanlardan daha demokratik olduklarını da iddia etme imkânı elde etmişlerdir. Bu noktada, akıllara, DP'nin "Yeter Söz Milletindir." sloganı gelebilir.

kaynaklardan da kendilerine daha fazla pay aktarılması yönünde istekleri olduğu söylendiğinde daha net anlaşılacaktır(Demirel,2005:488).

DP hareketinin geniş bir toplumsal koalisyon ve CHP'nin tek parti dönemi politikalarına karşı her türlü muhalefet ittifakına dayalı bir siyasal şemsiye olduğu ifade edilir. Bu çerçevede, temsil edilen/edildiği iddia edilen kitlenin genişliği düşünüldüğü takdirde, Mert'in "DP hareketinin başından itibaren, net bir siyasal-düşünsel çizginin ifadesi olduğunu söylemek zordur." ifadeleri daha anlaşılır bir hal alır (2013: 314). Ancak Mert, DP'nin net bir siyasal-düşünsel çizginin ifadesi olmadığını belirtmekle birlikte, o ve onu takip eden merkez sağ siyasetlerin "bir ölçüde benzer bir siyasal şemsiye oluşturmaya devam ettiklerini" ve bu siyasal şemsiyenin altında "ekonomik liberalizm, dini hassasiyetler ve milliyetçilikten oluşan, üç başlı merkez sağ terkinin olgunlaştığını" dile getirir (2013). Buna ek olarak, sağ siyasal söylemin, ekonomik kalkınma ve teknolojik gelişme ile 'milli ve manevi' değerleri uzlaştırma gayretinin, düşünsel arka planını oluşturanın, modern bir siyasal bakış olarak muhafazakârlık olduğunu da ekler. Bu çerçevede, DP'nin, ekonomik kalkınma vurgusu, modernleşmeyi (ve dolayısıyla uluslaşmayı) dini, kültürel, yerel sembol ve değerlerle barıştırmaya yönelik ifadeleri/girişimleri, DP ile muhafazakârlığın siyasal alana giriş ve siyasete tercüme imkânı bulduğu söylenebilir. Dolayısıyla, DP'nin modernleşme ve uluslaşma projesine yönelik tepkileri, özellikle de dini terimlerle ifade edilen tepkileri, sistemin diline uyarlayarak, sistemin içine çektiği ve bu tepkileri siyasallaştırdığı anlaşılabilir (Mert, 2013).

DP'nin siyasal-düşünsel alt yapısına yönelik sorgulamalarda, DP'nin, muhafazakârlığın yanı sıra, liberalizm ile ilişkilendirildiği veya liberal olarak konumlandırıldığı görülebilir. Bunun nedeni, DP'nin özellikle muhalefet konumunda ve iktidarının ilk yıllarında, programında yer alan, belirli bir dönemde öne çıkarılan ve kısmen uygulanan (veya vazgeçilen) iktisadi, siyasi ve kültürel liberalizm ile

ilişkilendirilen liberal unsurlardır. DP'nin, bir kesimin inanç ve ibadet özgürlüğü üzerindeki baskının azaltılmasında etkili olduğu ve bu dönemde, inanç ve ibadet özgürlüğünün hissedilir düzeyde arttığı dile getirilir (Demirel,2005:497). Ancak DP'nin liberalizmle ilişkisinin veya liberal reformlarının, tüm alanlarda oldukça sınırlı olduğu/kaldığı ve özellikle de 1950'li yılların ortasından itibaren, özgürlükler konusunda tutumunun değiştiği ifade edilir. DP'nin liberalizm ve dolayısıyla özgürlükler ile ilgili tutumunda, DP'nin yanı sıra, o dönem DP tabanının ezici çoğunluğunu oluşturan kitlenin de belirleyici olduğu öne sürülür. Bu kitlenin bürokrasinin kontrolü ve laiklik adına yapılan uygulamalara son verilmesi yönündeki taleplerinin yerine getirilmesiyle, bu kitleden başka özgürlük talebinin gelmediği ve yasaklamalar ve dolayısıyla özgürlükler konusunda sessizliğin hakim olduğu söylenir. Demirel bu kitlenin hayat tarzının ve değerler sisteminin bu durumu açıklamak açısından önemli olduğunu ve bu hayat tarzını ve değerler sistemini, taşra muhafazakârlığı, dini-geleneksel yaşam biçimi ve cemaatçi yapılanma gibi farklı şekillerde çağırdığı/çağırılabilen şeyin/tarzın belirlediğini söyler. Demirel, bu tarzın, büyüklerin otoritesine saygı/itaat veya toplumsal normlara uyum gibi, toplumsal hayatta uyulmasını istediği belirli davranış kalıpları olduğu söylerken, bu tarzın toplum mefhumunda ise, cemaatçi değerlerin öne çıktığını, dinsel kaynaklı geleneksel ahlaki normların egemen olduğunu ve farklı olana/farklılıklara toleransın pek olmadığını ifade eder. Bunun yanı sıra, bu toplumda, kadın-erkek ilişkilerinin çeşitli şekillerde denetlendiği ve düzenlediği, daha da ötesi, özellikle de kadının ve cinselliğinin kontrol altında tutulmasının istendiği görülebilir (2005:522-523).

Şu ana kadar ele alınanlar, DP'nin liberallik düzeyinde muhafazakârlığın belirleyici bir konuma sahip olduğunu gösterir. DP dönemi muhafazakârlığa ve DP'nin tabanına ilişkin ifadeler, DP'nin kadın konusundaki tutumunda daha da belirginleşir. Bu durum, DP'nin politikalarında ve söylemlerinde kadınlar ile ilgili herhangi bir girişime

yer vermemesine yönelik ifadelerle desteklenir (Yelsalı Parmaksız,2017:106). Hatta Sancar, DP'li yılları da kapsayan 1945-1965 arasındaki dönemi, dönemin toplumsal cinsiyet rejimini göz önünde bulundurarak, muhafazakâr modernlik dönemi olarak adlandırır (2014:232). Sancar'a göre, dönemin modernliği, bu dönemde modernleşmenin temeli olarak saptanan ve üzerinde uzlaşılan birçok şeyin -devlet aygıtları gibi- aynen devam etmesi ile ilgilidir. Muhafazakârlığı ise, kadınların özgürlüğünün sınırları ve aile içinde kadına düşen roller konusunda yaşanan dönüşümler ile ilişkilendirilebilir. Öncelikle, Cumhuriyet'in erken dönemlerinde, milli ve modern ailenin ve dolayısıyla modern milletin inşası amacıyla, kadın(lar)ın aktif rol almaya çağrıldığı ve bu çerçevede, yani ulusal idealler için özgürleştirildiği ve kamusal alanda yerini aldığı söylenir.<sup>64</sup> Kamusal alanda yerini alan ve göreve çağrılan bu kadının (veya dönemin modern kadın temsillerinin) cinsiyet yüklü kimliğinden arındırıldığı/ cinsiyetsizleştirildiği ifade edilir (Göle,2016: 80; Sancar, 2012:315). Ancak yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, kadının cinsiyet yüklü kimliğinden arındırılmasının, onun geleneksel rollerini değişmesi anlamına gelmediği, kadının anneliği veya aile içindeki rolleri ile sürece dâhil edildiği ve toplumsal hayata katıldığı mesleklerin dahi annelik (veya bakım emeği ile) ilişkisel olduğu söylendiğinde daha net anlaşılabilir. Dolayısıyla bu ifade ile kadının, kadınlık ile ilgili şeylerin yanı sıra, özellikle de cinselliğinden ve arzularından sıyrılmasının kastedildiği söylenebilir. Ancak belirli koşullar/şartlar altında da olsa, bu dönemde kadınların kamusal alanda görünürlüklerinin arttığı ve daha da ötesi, medeniyete katılımın ölçüsü/belirleyicisi olarak görüldüklerinden ve Osmanlı devleti ile farkı kurmada hayati bir yere sahip oldukları düşünüldüğünde, belirli haklara eriştikleri görülebilir. 1950'li yıllara doğru, kadınların

---

<sup>64</sup>Örneğin bu dönemde, kadınların eğitilmesi veya eğitimi üzerinde çok durulur ancak bu durumun, kadınların istihdama katılmasına veya ekonomik özgürlüklerini kazanmalarına yönelik olmadığı, daha ziyade,yetişecek/yetiştirecekleri yeni kuşakların şekillendirilmesindeki etkileriyle ilgili olduğu vurgulanır. Bu konuda daha detaylı bir analiz için, Elif Ekin Akşit'in *Kızların Sessizliği:Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi* (2005) adlı eserine bakılabilir.

kuruluş sürecindeki misyonunu tamamladığının düşünüldüğü ve dolayısıyla eve çağrıldığı ve hatta gönderildiği söylenir. Bu yıllara kadar, özellikle de modernleşme ve uluslaşma projesi çerçevesinde, modern kadının nasıl görünmesi gerektiği üzerine tartışmalar mevcutken, bu dönemde de aynı sorunun sorulduğu görülebilir. Ancak önceki dönemde, fiziksel görünümünde sadeliğini koruması ve süsüz olması gerektiği ve bu şekilde cinselliği çağrıştırmayacağı düşünülen kadının, bu dönemde, cinsiyetlendirildiği (ve hatta cinsellik ile ilişkilendirildiği) söylenebilir. Ancak Sancar'ın da belirttiği üzere, kadınların “hâlâ arzuları değil görevleri vardı; oysa erkekler artık arzuları, çelişkileri ile temsil edilebilmeyi başarmıştı.” (2012:316). Bu durum, yani erkeklerin arzularının temsil edilmesi, kadınların (özellikle de dışarıdaki kadınların) kaygı nesnesine dönüşmesinin de yolunu açmıştır.<sup>65</sup> Dolayısıyla, bu dönem tartışmaları arasında, kadınların çalışmasına (ve dolayısıyla dışarıda bulunmasına) yönelik tartışmalar ile karşılaşılabilir. Bunun yanı sıra, bu dönem ile birlikte, modernleşmenin kültürel bir dönüşümden ziyade, ekonomik ve daha da ötesi/önemlisi teknik anlamda kalkınma(k) olarak görülmeye başlandığı ve modernleşmeye yönelik bu bakışın, sonraki yıllarda da devam ettiği ve uygulanan/benimsenen politikaları etkilediği görülebilir. Modernleşme konusundaki bu bakışın veya kalkınmaya ilişkin bu indirgemeci tutumun, bireyin kültürel, sosyal, politik ve diğer birçok ihtiyacını görmezden geldiği söylenebilir. Daha da ötesi, modernleşmeye yönelik bu teknik kalkınmacı ve indirgemeci siyasal tutumun, Cumhuriyet modernleşmesinin toplumsal alanı dönüştürmeyi amaçlayan siyasetinden bir kopuşa işaret ettiği ve kadınlar açısından bunun, kadınların Cumhuriyetin topyekûn modernleşme hedefinin taşıyıcısı rolünden çıkması/çıkarılması anlamına geldiği söylenebilir.

---

<sup>65</sup> Kadınların kaygı nesnesine dönüşmesinin nedeni olarak, özellikle de bu dönemde, kırsaldan kente olan göçün etkisinden de söz edilebilir. DP dönemiyle birlikte, tarımda makineleşmenin arttığı ve dolayısıyla tarım alanında işsizliğin artmasıyla, kente göçlerin başladığı söylenir. Göç edenlere atfedilen özelliklerin, onların modern kentli Türk toplumuna ve ailesine tehdit olarak sunulmasının önünü açtığı görülebilir.



DP, muhafazakârlığın 1950’li yıllarda siyasal alana girişinin yanı sıra, program bazında da olsa özgürlükler ve demokrasi konusundaki ifadeleri ve vurguları ile toplumda var olan değerlerle uyumlu modernleşme anlayışını bir araya getirerek, liberalizm ile muhafazakârlığın eklemlenebildiğini gösterdiği için de önemlidir. Bunun yanı sıra, bu dönemin önemli yanlarından diğer biri ise, soğuk savaş nedeniyle, bu dönem ile belirginleşmeye başlayan ve daha sonraki yıllarda sağ düşünceyle karşıtlık içinde olan komünizm mücadelesidir. Bu dönemde, komünizm ile mücadele vurgusu/teması sadece milliyetçiliği öne çıkarmakla ve ona farklı bir boyut kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda, milliyetçilik ile muhafazakârlığın eklemlenmesi veya uzlaşısı açısından zemin hazırlamıştı ve milliyetçi muhafazakârlık soğuk savaş dönemine boyunca Türk Sağ’ının hegemonik ideolojisi olmuştur. Dönemin muhafazakarları, DP ile, hem gelenekler ve toplumsal değerlerle barışık ve onları da içine katan muhafazakâr modernleşme anlayışı hem de komünizmle mücadele konusunda ortaklaştıkları için, bu dönem, görüşlerini daha açık bir şekilde ifade etme imkanı bulmuşlardır. Bunun yanı sıra, dönemin muhafazakarlarının, komünist ideoloji karşıtlığını, dinsel ve kültürel nedenler ile gerekçelendirilmeye çalıştığı dile getirilir (Mollaer,2016:103). Bu durum, muhafazakârlığın popülerleştirmek istediği dilin kültürel olduğunu gösterir niteliktedir.

Peyami Safa’nın öncülüğünde çıkan, *Türk Düşünce* dergisi, dönemin muhafazakârlarının görüşlerinin yer aldığı önemli mecralardan biridir. Dönemin muhafazakârları, komünizm ile mücadele için, ilk olarak, kurucu iradenin benimsediği (resmi) modernleşme anlayışının gözden geçirilmesi ve Türkiye’nin muhafazakâr bir modernleşme anlayışı izlemesi gerektiğini öne sürerler. Bu durumda, resmi modernleşme anlayışı ile ilişkisel bir şekilde kurulan/kurulmaya çalışılan milli kimliğin, muhafazakâr modernleşme anlayışı çerçevesinde yeniden tanımlanması gerekliliği ortaya çıkar. Bu doğrultuda, toplumun var olan değerleriyle uyumlu ve özellikle dini

içine alan ve onu asli bir unsur olarak gören bir milli kimlik anlayışı ön plana çıkarılır. Bu milli kimlik anlayışının, daha da ötesi, muhafazakâr modernleşme anlayışının sadece muhafazakârlar tarafından değil, aynı zamanda milliyetçi çevrelerce de desteklendiği görülebilir. Bu noktada, komünizm karşıtlığı ve komünizm ile mücadele (temasının), birçok konuda farklı kesimler arasında ittifaklara zemin hazırladığı anlaşılabilir. Şu ana kadar ele alınanlar, erken dönem muhafazakârlığı/muhafazakârları ile dönemin muhafazakârları arasındaki farkı da ortaya çıkarır. Erken dönem muhafazakârlığında milli geleneğin oluşumunda dinin(İslam'ın) rolü sonrakilerdeki kadar belirgin değildir ve onların daha ziyade, “dini motiflerden büyük ölçüde arındırılmış milliyetçiliğe uygun yeni bir yurttaş ahlakı yaratmak üzere dini, milli bir gelişme yoluna sokmayı” amaçladıkları ifade edilir (Demirel,2007:235). Oysa 1946 sonrası-yani çok partili dönem- muhafazakârlarının, dini milli kimliğin asli bir unsuru ve daha da ötesi, komünizmle mücadelede önemli bir kaynak olarak gördükleri belirtilmelidir. Bu dönemde, özellikle de sol düşünceye karşı alternatif geliştirme veya komünizm ile mücadele için yeni bir maneviyat arayışına girildiği ve dinin, bu arayışa cevap vereceğinin, daha doğru bir ifadeyle, onun aranılan/istenilen maneviyatı sağlama potansiyeline sahip olduğunun düşünüldüğü ve bunun, din konusunda değişen tutumu anlamak açısından önemli olduğu söylenebilir. Bu dönemde, muhafazakarların, o döneme kadar yapılan din ile ilgili uygulamaları ve özellikle de laiklik konusunu gözden geçirdikleri de belirtilmelidir.

Dönemin muhafazakarları arasında sayılan ve liberal muhafazakar olarak konumlandırılan Başgil'in, resmi modernleşme anlayışına yönelik eleştirilerin yanı sıra, özellikle de Türkiye'de laiklik tecrübesinin ilk ciddi ve sistemli eleştirisini yaptığı ifade edilir (Bora,1998:94). Dini, “itikat ve iman olmaktan öte, toplumsal nizamın istikrarını sağlayacak bir müessese ve ahlak sistemi olarak” gören Başgil'in, laiklik kavrayışı ise devletin dine müdahale etmemesine ve dinlere karşı tarafsız olması gerekliliğine dayanır

(Bora,1998:93). Türkiye’de halk için din dışında bir maneviyat kaynağı olmadığından, Başgil’in dini öne çıkarmasında, komünizme karşı mücadelede dini değerlerin ihyasının önemli olduğu düşüncesi de etkilidir. Ona göre, manevi bir destekten mahrum olanın, kendini sahip olmadıkları üzerinden sorgulamasının, komünizmi güçlenmesine yol açar ancak din bu sorgulamanın önüne geçer ve kıskançlığı önler (Mert,2013:338). Bu noktada onun, komünizm ile mücadele için öne çıkarılan dinin, aslında eşitsizlikleri meşrulaştırıcı bir işlevi de açığa çıkar. Bunun yanı sıra, onun liberal olarak değerlendirilmesinin nedeni, çok partili hayata geçiş ile birlikte, demokrasi ve hürriyetler konusundaki tutumudur, hatta savunusudur. Ancak Demirel (2007), o dönem, muhafazakâr modernleşmeden yana olanların, liberal demokrat vurgulara sahip olduklarına dikkat çekmekle birlikte, onların özgürlük ve demokrasi savunusunu içselleştirilip içselleştirilmediğini sorgular. O, bu konudaki tutumu/savunuları, daha çok Cumhuriyetçi pratiğin eleştirisinde işe yarayan bir araç hüviyeti olarak değerlendirir. Bu durum, akıllara, yeni muhafazakârların, özgürlükler konusundaki tutumunu, daha doğru bir ifadeyle, onları ne şekilde araçsallaştırdıklarını getirebilir.

Dönemin muhafazakârlarının, özellikle de dergi çevresinin, yaşadığını öne sürdüğü sorunları ve buhranları, kültürel nedenlerle açıkladığı görülür. Örneğin, Safa’nın, 1950’lerin hızlı ekonomik-toplumsal değişimi sırasında “ahlak” buhranını vurgulayan birçok makale ele aldığı ancak onun bu makalelerde ahlaki çöküntüyü hızlı ekonomik değişimle açıklamadığı veya kapitalizmle bir neden sonuç ilişkisi kurmadığı ifade edilir (Mollaer,2016:106). Daha da ötesi, Safa’nın, bazı yazılarında net bir ekonomi-politik tutum aldığı ve hatta kapitalizmin nimetlerinden bahsettiği dile getirilir. Safa’nın muhafazakarlığa atfettiği kültür bekçiliği misyonunu sürdürürken, ekonomi hakkında sessiz kalmamasının da, klasik muhafazakar üsluptan farklı olduğu ve o üslubu aşındırdığı ve dolayısıyla son yıllarda görülen muhafazakarlığın yeni formunun öncüsü olarak düşünülebileceği söylenir (Mollaer,2016:51). Bu noktada, Türkiye’deki

kültürel modernliği eleştirenler veya karşısında yer alanların dahi, kapitalist modernliğe onay verdiği ifadeleri daha net anlaşılır. Öğün'ün, “Türk muhafazakârlığı maddi koşulların ya da kapitalist ekonomik gelişmelerin, manevi hayat üzerinde uyandırabileceği etkileri görse bile kabul etmek istemez. Kapitalizm her şeye rağmen komünist maddecilik karşısında ehven-i şerdir” ifadeleri bu durumu gösterir(2013:580). Bu şekilde, özellikle muhafazakâr olarak konumlandırılan çevrelerde, kapitalizmin sorunsallaştırılmadığı görülebilir. Bora, çoğunlukla “kapitalizmin adının dahi anılmaması”nın, anti-kapitalizm ve sosyalizm bahsini davet etmeme kaygısıyla, yani anti-komünist teyakkuzla ilgili olduğunu ifade eder (2017:366). Daha da ötesi, bu konuda genel kabulün, kapitalizmi modernliğin icapları arasında, onun alet-edevat faslından değerlendirme yönünde olduğu vurgulanır. <sup>66</sup>

Demokrat Parti döneminin 1960 yılında darbe ile son bulmasının ardından, 1961 yılında DP'nin devamı niteliğinde görülen, Adalet Partisi kurulmuş ve AP, 1965 yılında tek başına iktidara gelmiştir. AP dönemi, DP dönemi ile karşılaştırıldığında, bu dönemde “sağ kendini tanımlarken geleneksel kitlenin yaşam tarzı ve değerler sistemine yönelik tehdidin artık laik/Batılılaşmacı Kemalist elitten çok, sol ve sosyalist hareketlerden geldiği” fikri işlenir (Demirel,2005:580). Ayrıca bu dönemde, muhafazakârlığın milliyetçilikle eklemlenmesi ivme kazanmış, milliyetçilik Türk toplumun otantik/geleneksel değerleriyle birlikte Türk devletinin de komünizme karşı korunması anlamında kullanılmıştır. Özellikle de sol hareketlerin Batılılaşma politikaları neticesinde uzaklaştığı değerler dolayısıyla, ahlak, namus ve vatan gibi fikirlere uzaklaştığının ifade edildiği görülür (Demirel,2005:580). Bu kavramların, daha çok kadınlarla ilişkilendirildiği, hatta vatanın kadın ile özdeşleştirildiği söylenebilir. Milliyetçi muhafazakârlar anti-komünist söylemlerini, komünist rejimde kadınların

---

<sup>66</sup> Türk muhafazakârlığının kapitalizme yönelik tutumu konusunda bir istisnanın bulunduğu belirtilmelidir, bu istisna Anadolucular olarak nitelendirilen grubun içinde yer alan ve keskin kapitalizm ve sanayi karşıtlığı ile bilinen Nurettin Topçu'dur.

düŖeceęi/düŖeceęini iddia ettikleri konuma baŖvurarak ürettikleri ve daha da ötesi, kendilerini diğerlerinden ve özellikle soldan/sol hareketlerden, kadın konusundaki tutumları ile ayırttıkları söylendiğinde, onların solu eleŖtirirken kullandıkları kavramlar daha anlaşılır bir hal alır. Bu çerçevede, onlar için kadını korumanın, vatani korumak ile eŖ değer görüldüğü söylenebilir, daha da ötesi, kadınlar, kültür ile ilişkilendirildiği ve diğerleri ile kültürel farkı kuran ve bu farkın yeniden üretilmesinde önemli görüldükleri içinde kadın korunmalıdır.

Bu dönemi, önceki dönemden ayıran diğer bir özellik ise, dönemin ekonomik politikalarıdır, bu dönemde, sını sermayenin iç pazara dönük genişlediği görülür. Bu Ŗekilde, iç pazara dönük sermaye birikimi modeliyle, geliŖen, büyüyen ve güçlenen bir iŖçi sınıfı ile karŖılaŖılır ve 1960'larda haklar ve özgürlükler konusunda takınılan tutum dolayısıyla, özellikle de iŖçi hakları dolayısıyla modern kapitalist topluma özgü sınıf mücadeleleri de baŖlar (Savran,2010:131). Dönemin ekonomi politikaları nedeniyle, sosyal tabakalaŖmanın sınıflar üzerinden oluŖmaya/okunmaya baŖladıęı ve artık kültürel muhalefetin yanı sıra, sınıf konusunun da önem kazandığı ve sınıfın siyasette veya siyasal tercihte daha belirleyici bir konuma geldiği söylenebilir. Her ne kadar sınıf, siyasal tercihlerdeki, konumu ve önemi deęiŖmeye baŖlasa da, sağ siyasette bu dönemde (ve hatta sonraki yıllarda da) politika yapılırken, sınıf kavramına baŖvurulmaz, çünkü sınıf üzerinden harekete geçirici bir siyasetin, çağrıŖımlarının olacağı düşünülür. Daha da ötesi, sınıf kavramı veya onu çağrıŖtıran Ŗeyleri baŖvurulmamasının da ötesinde, Türkiye'de sınıfın/sınıfların olmadığı da iddiaları ile de karŖılaŖılabilir, bu durumun, hem sosyalizm ile/sol ile ilişkilendirilmemek, hem de kültürel sınıf kurmak açısından önemli olduğu söylenebilir. Özellikle de bu dönem ve sonraları, toplumsal yapıyı sınıflı olarak görmemek ve değerlendirmemek, bir tercih/bir siyaset yapma biçimi olarak görülebilir. Çünkü 1961 Anayasası'nda, ekonomik ve sosyal haklara dair birçok maddenin olması, sendika kurmanın ve sendikaya üye olmanın anayasal güvence altına

alınması ve grev ve toplu sözleşme imzalama haklarını ilk kez tanınması, devletin, Türkiye'nin toplumsal yapısını ilk kez sınıflı bir yapı olarak tanıdığını/gördüğünü gösterir (Özatalay,2015). Bunun yanı sıra, 1960'lı yıllar ile birlikte, hem toplumun giderek artan bir şekilde kentlerde yaşamaya başladığı, hem de ücretlilerin aktif nüfus içindeki payının giderek arttığı ve yine bu dönemde köylü-işçi tipinin yerini sürekliliğe dayanan modern işçiye bıraktığı söylenir (Makal, 2007; Akt. Özatalay,2015). Daha da ötesi, bu dönem, sınıfların ve sosyo-mesleki grupların siyasal düzeyde temsil edilmeye başladığı da bir dönemdir. Örneğin, Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) kurulduğu, 1965 seçimlerinde 15 milletvekilini parlamentoya gönderdiği ve yine bu yıllarda Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun (DİSK) kurulduğu ve bu gelişmelerle birlikte, işçi sınıfının siyasal düzlemdeki temsilini hiçbir zaman olmadığı kadar güçlü hale geldiği söylenir. Bu gelişmelere rağmen sınıf ile ilgili veya sınıfı çağrıştıracak herhangi bir şey üzerinden konuşmamanın, sonraki yıllarda da sürdüğü ve hatta AKP döneminde de olduğu, onun kültürel sınıf kurma çabaları görüldüğünde daha net anlaşılacaktır.

1970'li yıllara gelindiğinde, AP'nin, sağın tüm renklerini bünyesinde barındıran büyük koalisyon olma özelliğini kaybettiği görülür. Bunun nedenleri arasında, sınıf konusunun önemli olduğu söylenebilir. AP'nin seçmen tabanı ağırlıklı olarak çiftçiler ve küçük işadamlarından oluşuyordu ancak partinin siyasetinin giderek daha fazla modern sanayi burjuvazisi ve büyük sermayenin çıkarlarına hizmet etmeye başladığı ifade edilir. Bu durumun, AP'ye oy verenlerin birçoğunu küstürdüğü ve bunların kurulan İslami ve aşırı milliyetçi partilerin başlıca hedef kitlesi haline geldikleri söylenir. Bu dönemde, Milliyetçi Hareket Partisi ve Milli Görüş Partileri'nin (Milli Selamet Partisi gibi) AP'nin tabanına hitap ettiği söylenebilir (Zürcher,2000:370). Milliyetçi muhafazakârlığın, sağ için şemsiye işlevi gördüğü ve komünizm tehdidine karşı açıldığı bu dönemde, milliyetçi-muhafazakâr terkipte, din milli kimliğin kurucu unsuru olarak görülmekle birlikte, terkinin içinde yer alan dinin ve Türklüğün, dozunun/

doz ayarlarının, sentezin kendi içindeki ayrışmalarının ve gerilimlerinin kaynağı olduğu söylenebilir (Bora,2017:390). Soğuk savaş anti-komünizmi içinde genel milliyetçi-muhafazakâr akım içinde massedilen İslamcılığın, 1960'ların sonundan itibaren Milli Görüş Hareketi'nin faaliyetleriyle ve Milli Nizam Partisi'nin kurulmasıyla birlikte, milliyetçi-muhafazakârlık şemsiyesi içinde ayrışmaların olduğu görülebilir. Ancak bu ayrışmanın hemen gerçekleşmediği ve hayli uzun sürdüğü (ve daha da ötesi, hiçbir zaman tam anlamıyla milliyetçi-muhafazakâr sağdan kopma anlamına gelmediği) belirtilmelidir. Milli Görüş çizgisi (ve onun partileri olan Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi ile ) ile sağ içinde dini vurgusu ve referansları daha belirgin bir siyasal çizgi doğmuştur (Oruç,2009:706) <sup>67</sup>.

MGH temelli partilerin, genel özelliği, manevi kalkınmaya, atfettikleri öncelikli/ilksel konumdur. Onlar, manevi kalkınma olmadan, maddi kalkınmanın olmayacağına yönelik ifadeleri kullanarak, manevi kalkınmanın ilkselliğini ve ona atfettikleri önemini göstermeye çalışırlar. Bunun yanı sıra, bu partilerde, maddi/ekonomik kalkınma için, hızlı sanayileşmenin ve ağır sanayi hamlesinin gerekliliğinden bahsedilir. Geleneklerin ve dini değerlerin muhafazası ile ilişkilendirilen manevi kalkınmaya verilen bu öncelik ve onun ile maddi/ekonomik gelişme arasında kurulan ilişki, Weber'in din ile ekonomik gelişme/başarı arasında kurduğu ilişkiyi hatırlatır. Buna göre, din ve onun kişiye sağladığı ahlak ve motivasyon gibi şeyler kişinin ekonomik başarısını etkiler. Bu çerçevede, dinin kurallarına göre yaşayan kişilerin, ekonomik alanda da başarılı olacağı varsayılır. Cengiz(2013:27), Türkiye'de bu ilişkiyi, bir siyasal proje olarak savunan ilk önemli hareketin Milli Görüş olduğunu belirtir. Daha da ötesi, Cengiz, Türk Sağ'ının diğer kesimlerinde de zaman zaman bu yaklaşıma başvurulduğunu söyler ve hatta AKP'nin dindar nesil yetiştirmeye

---

<sup>67</sup>MSP ve MHP arasındaki temel farkın "milliyetçilik" tarifleri, dozajı ve içeriğiyle ilgili olduğu söylenebilir. Örneğin, Milli Görüş çizgisinin siyasi partilerinde, milliyetçilik yerine milli vurgusunun öne çıkması ve millinin, ümmet veya İslam birliği ile ilişkili olması, onun dini öne çıkaran veya din etrafında toplanmayı öngördüğü söylenebilir (Oruç,2009:707-709).

yönelik hamlelerinin de, manevi kalkınmanın ilkselliğini/önceliğini vurgulayan bu yaklaşım ile ilişkilendirilebileceğini dile getirir.

“Millilik” vurgusunun, MGH’nin ve onunla ilişkilendirilen (MNP-MSP) partilerin, kurucu değeri olduğu ve onların politik kutuplaşmayı milli-taklitçi (gayri-milli) eksenin de kurduğu ifade edilir (Bora, 2017: 470) ve “millinin” veya “milliliğin” kuruluşunda da, Batı karşıtlığının önemli bir yer tuttuğu görülebilir. Bu nedenle, bu partilerin, ekonomik kalkınma için gerekli gördükleri ağır sanayi hamlesinin, ülkeyi kalkındırmanın yanı sıra, onu Batı’dan korumak ve Batı’nın ağırlığı ile mücadele etmek içinde gerekli gördükleri söylenir(Savran,2013:83). Bunun yanı sıra, Savran’a göre, ağır sanayi hamlesi, Anadolu KOBİ’lerinin taşralı ufkuyla da uyuşmaktaydı ve bu durum o dönemde, özellikle de Milli Görüş’ün ilk yayılmaya başladığı 1970’li yıllarda “bu sermaye diliminin Türkiye’nin iç pazarının ötesine taşan hiçbir çıkarı yoktu. Bu yüzden de Türkiye ekonomisinin “kalkınması” onun çıkarlarına sonuçlar doğurabilirdi” ifadelerinden anlaşılabilir (2013:84). Savran’ın bu ifadeleri, bu partilerin seçmenlerinin kimlerinin oluşturduğuna yönelik merak uyandırabilir. MGH temelli bu partilerin, özellikle de ilk parti olan MNP’nin kuruluşunda, İstanbul merkezli büyük sermayenin tekelleşme eğilimlerinden duyulan rahatsızlığın da etkili olduğu, hatta bu sermaye dilimine karşı, taşralı orta ve küçük ölçekli sanayici ve tüccarların savunulduğu söylenir (Bora,2017:469). Bu nedenle, her ne kadar, MGH din ile ilişkilendirilse de, bu hareketin partileşerek, AP’den kopuşunun, diğer kopuşlara nazaran sınıfsal bir temele dayandığı, dolayısıyla MNP’nin orta çıkışının sanayileşen Türk toplumundaki işlevsel bölünmelerin keskinleşmesinin bir sonucu olduğu ifade edilir (Sarıbay,2005:576). Bu anlatılanlar çerçevesinde, bu partilerin, Anadolu’nun orta ve küçük ölçekli girişimcilerinin, büyük sermayeye/girişimcilere tepkisini dile getirdiği ve onları temsil ettiği/ temsil iddiasında olduğu görülür. Bu durum ve yukarıda maddi kalkınma ile ilgili söylenenler bir arada düşünüldüğünde, MGH ve onunla ilişkilendirilen partilerin,



İslam/din ile kapitalizm arasında<sup>68</sup> sorunlu bir ilişki/durum görmediklerini ancak onları, sistemden ziyade, daha çok sistemin yararlanıcısının kim olduğunun ve sistemin evrildiği biçimin yani tekelci kapitalizmin rahatsız ettiğini gösterir. Bu anlatılanların yanı sıra, bu partilerin programında, toplumsal/sosyal adalet, onun sağlanması veya din/değerler ile ilgili ifadeler de önemli bir yer tutar. Bu durum, bu partileri (özellikle de ilk parti olan MNP'yi) oluşturan ve onu destekleyen kesimler arasında, taşrada ticaret ve sanayiyle uğraşan dindar/muhafazakar girişimcilerin yanı sıra, taşra kökenli dindar ailelerden gelip büyük şehirlerde eğitim almış ve genellikle serbest meslekle uğraşan yeni seçkinler ile taşra ve büyük kentlerde yaşayan dar gelirli dindar vatandaşların/kent yoksullarının da olduğu söylendiğinde daha net anlaşılacaktır (Çakır,2005: 545). Dolayısıyla, MNP/MSP'nin politika üretiminde, taşralılık, yoksulluk ve din(veya onunla ilişkilendirilen değerlerin) önemli bir yere sahiptir. Ancak burada bir noktaya dikkat çekmek gerekir. Öncelikle, bu partilerin, sıklıkla din, onun ile ilişkilendirilen değerler veya hareketler ile ilişkilendirildiği veya belirli konuları ele alırken veya eleştirirken, dini veya dini olduğu öne sürülen referanslara başvurdukları görülür. Bu nedenle, onlar İslamcı olarak nitelendirilir ve İslamcılık ile ilişkilendirilir ancak Mardin'in, bu partilerden biri olan MSP'nin düşünsel kaynakları ile ilgili söyledikleri, onların İslamcılığı veya İslamcılık ile ilişkisi üzerine düşünmeye iter:

“...İslam Felsefesi yerine Kadı Birgivi'ye kadar giden taşra mahsulü bir tür “püritanizm” buluruz. Bu da içki yasağı, büyüğe hürmet, tesettür ve vatandaşların cinsel hayatı üzerinde kontrolün konması gibi dar, popülist ve felsefi içeriği olmayan bir değerler kümesinden oluşur (Mardin,2008:32)

Mardin'in bu ifadeleri, bu çalışmada, daha önce taşra muhafazakârlığı ve halk dini ile ilgili anlatılanları hatırlatır. Ayrıca, bu anlatılanlar, bu partilerin (ve bu partiye destek verenlerin) dini ele alış/anlama biçimlerini gösterir. Bu şekilde, (yaşanan) dinin

---

<sup>68</sup> İslam/din ile kapitalizmin ilişkisine veya dinin kapitalizmi ne şekilde etkilediğine yönelik görüşler ve tartışmalar için bkz. Cengiz, 2013.

kültürden bağımsız olmadığı ve onunla ilişki içinde şekillendiği/kurulduğu anlaşılabilir. Bunun yanı sıra, Mardin'in yukarıda saydığı şeyler ile AKP döneminde de karşılaşılır ve AKP'nin ve özel olarak Recep Tayyip Erdoğan'ın kürtaç konusunda söyledikleri, bunun örnekleri arasında sayılabilir. Aynı şekilde, araştırma bulguları kısmında, görüşmecilerin, din ile ilişkili olduğunu söyledikleri şeyleri veya dine referans vererek anlattıkları kuralları, kendilerinin/insanların kurduğu/şekillendirdiği görülecektir. Örneğin, hac ile ilgili kuralların, son yıllarda esnetildiğine yönelik anlatılar, bu açıdan düşünülebilir.

12 Eylül 1980 darbesiyle birlikte, dönemin diğer partileri gibi, Milli Görüş Hareketi temelli MSP de kapatılmıştır. Daha da ötesi, darbenin gerekçelerinden biri olarak, MSP'nin (ve Necmettin Erbakan'ın) faaliyetlerini sunan ve hatta onları şeytansılaştırılan 12 Eylül yönetiminin, İslam ile ilişkilendirilen hareketlerin veya akımın yükselmesinde etkileri olduğu söylenebilir. Bu ilk aşamada bir paradoks olarak düşünülebilir (Çiğdem, 2005:30). Ancak bu süreçte dinin araçsal ve işlevsel yönlerinin olduğu fark edilmiştir. Bu süreçte, sağ-sol çatışması şeklindeki siyasal kutuplaşmanın yanı sıra, radikal İslamcılık ve Kürt hareketi konularının da gündeme gelmeye başladığı görülebilir. Dolayısıyla, çatışmaya/kutuplaşmaya yol açtığı/açacağı düşünülen görüşlerin/kimliklerin üzerinde bir kimliğin kutuplaşma/çatışma ile mücadele de önemli olduğuna inanılır. 12 Eylül yönetiminin bir üst kimlik olarak dinin, ayrılıkçılığa veya kutuplaşmalara karşı mücadelede ve toplumsal istikrarı ve milli birliği sağlamak için önemli bir araç olarak gördüğu anlaşılabilir. Bu dönemde, dine başvurulmasının diğer bir nedeni, Türkiye'nin 1980'li yıllar ile birlikte, neo-liberal dönüşüm sürecine girmesiyle ilgilidir. Neo-liberal dönüşüm sürecinde, çalışma ilişkilerinde kuralların baştan aşağıya yeniden tanımlandığı ve özellikle, işçi aleyhine bir durumun söz konusu olduğu ifade edildiğinde, 1960'lar ve özellikle de 1970'lerdeki solun güçlü muhalefeti ve sol ile ilişkisel olarak düşünülen işçi mücadeleleri veya örgütlü emek hareketi, neo-

liberal dönüşüm süreci açısından bir tehdit unsurunu oluşturur (Savran,2013:78). Bu tehdit unsurunun bertaraf edilmesi için, öncelikle darbeye, solun toparlanmasının dahi güç hale getirilecek düzeyde güçsüzleştirildiği dile getirilir (Savran, 2013). Bu dönüşüm sürecinde toplumun yoksul kesimlerinin hoşnutsuzluğunun, İslam ile ilişkilendirilen hareketlerin kanallarına akmasının istendiği ve bu şekilde, darbe sonrasında, soldan kalan boşluğun, legal ve illegal İslami örgütlenmelere doldurulduğu hatta doldurulmasına müsaade edildiği ifade edilir (Savran,2013:78; Buğra ve Savaşkan,2015:85). Tuğal'a göre, (2011:55) bu dönemde, sık sık dinden yararlanılması veya dine başvurulması, karşı hegemonyacı olan başka kesimlere din adına daha güvenle konuşabilmeleri için gerekli kültürel ortamı sağlamıştır. Daha net bir ifadeyle, rejimin oturması ve yapılmak istenen dönüşümün amacına ulaşması için benimsenen özellikle de eğitim ve kültür politikaları, uzun vade de İslamcılığın önünü açmıştır. Ancak bu noktada, İslam'a dönük adımların veya İslami hareketlerin yükselişini, sadece neo-liberal dönüşüm süreciyle veya 12 Eylül yönetimi ile ilişkilendirmenin, bu hareketlere katılan tüm insanları sürecin pasif öznelere olarak konumlandırmaya yol açtığı belirtilmelidir. Oysa İran-İslam devrimi, Filistin mücadelesi ve Afganistan'daki direnişin İslamcılarının üzerindeki etkileri açıktır (Taşkın, 2017:23). Bunun yanı sıra tarikatların ve tekkelerin yasaklanması gibi adımların, İslam'ın sadece örgütlenmesini değil, somut olarak var olan ibadet kanallarının bir bölümünü de yer altına ittiğini ifade edilirken, bu yasakların doğrudan doğruya ibadet alanına müdahale olarak anlaşıldığı anlatılır (Savran,2013:69). Dolayısıyla, özellikle tarikatların varlığı 12 Eylül darbesine bağlanamaz ancak görünür hale gelmeleri veya sivil toplumun unsurları olarak algılanmaya başlamaları bu dönemin getirileridir. Ayrıca Taşkın'ın da belirttiği üzere, 12 Eylül yönetiminin güçlenmelerini arzu ettiği İslamcılar, MGH temelli partilerle ilişkilendirilen siyasal İslamcılar değildi (2017:23). Bu durum, 12 Eylül yönetimi ile

devletin resmi ideolojisi haline gelen Türk-İslam Sentezi ve onun mimarı olarak görülen Aydınlar Ocağı<sup>69</sup> hatırlandığında daha net anlaşılabilir.

1970’li yıllarda milliyetçi muhafazakârlık içindeki ayrışmalara<sup>70</sup> rağmen, milliyetçi muhafazakârlığın soğuk savaş dönemine boyunca Türk Sağ’ının hegemonik ideolojisi olduğu ve özellikle de 12 Eylül darbesinin ardından, rejimin restorasyonunda, milliyetçi muhafazakârlığın örgütlü savunucusu olan Aydınlar Ocağı ve onun ile ilişkilendirilen Türk-İslam Sentezi görüşü/projesi ile milliyetçi muhafazakârlığın hegemonik konumunun daha da belirginleştiği söylenmelidir. Aydınlar Ocağı mensupları, Batı kaynaklı ve milli kültüre uygun olmayan fikirlerin ülkeye ithalini eleştirdiği ve kültür emperyalizmine karşı milli kültürün korunması gerektiğini savunurlar ve bu konuda devlete önemli görevlerin düştüğünü ifade ederler (Alper ve Göral,2013:585). Ancak Özal dönemiyle birlikte, tepeden inmeci bir kültür politikasına karşı kültür politikalarında piyasaya belirleyici bir rol atfedilmeye başlanmıştır. Dönemin koşulları ve öne çıkan yeni muhafazakârlık dolayısıyla, ocağın temsil ettiği tipte bir muhafazakârlık artık işlevsel olmadığı vurgulanır (Alper ve Göral,2013:588).

---

<sup>69</sup>Aydınlar Ocağı, 27 Mayıs darbesinin ardından hazırlanan Anayasa’da bulunan “toprak reformu” ve “sosyal devlet” gibi ilkeler/ifadeleri dolayısıyla, Anayasa hazırlanış sürecine sola meyilli üniversite hocalarının yön verdiğini düşünen, bu süreçte örgütsüzlükleri nedeniyle, sol karşısında etki alanlarının sınırlı olduğunun farkına varan bir grup öğretim üyesi tarafından 1970 yılında kurulmuştur (Alper ve Göral,2013:583). Aydınlar Ocağı’nın, aydın kimliğini/aydın statüsünü sorgulamaya açmakla birlikte, özellikle aydın(lar)ın misyonu konusunda Kemalizm ile süreklilikler gösterdikleri görülebilir. Taşkın’ın, “Kemalizmin, kültürün devlet eliyle ulusallaştırılması vurgusu ve bunun Kemalist seçkinlere verdiği ‘kültürel sermaye’ aynen sahiplenilmiş; dolayısıyla, ulus/millilete dışsal bir konumlanma ve onu şekillendirme iddiasından devşirilen entelektüel güç ve ona içkin seçkinlik devralınmıştır.” ifadeleri bu durumu daha anlaşılır kılar (2017:18).

<sup>70</sup>Bora’nın milliyetçi muhafazakârlık çatısı altında “İslam’ı milli homojenliği kuvvetlendirecek bir unsur olarak değerlendirenlerden, birincil milliyet unsuru olarak görenlere kadar” geniş bir yelpazeyi kapsadığına yönelik sözlerinden, bu çatı altındaki ayrışma da dine bakışın veya dine atfedilen konumun oldukça önemli olduğu anlaşılabilir (1998:127). Ayrıca, İslamcı çevreler Türk-İslam Sentezi’ne yönelik eleştiriler oldukça önemlidir. Bu eleştirilere göre, Türk-İslam sentezi, içeriği ve temel öncülleri açısından İslamcı ideoloji ile de ters düşmekteydi; her şeyden önce İslamcılar için sosyolojik bir olgu olan Türklük ile bir ilahi olgu olarak İslamiyet’in eşit öğeler olarak bir senteze girmesi kabul edilemezdi. Ancak buna rağmen radikal İslamcı çevreler dışında bu senteze İslami çevrelerden ciddi itirazlarda gelmedi. Aksine devletin bu yeni politikası, İslamcılarının güvenli bir şemsiye altında adım adım büyümesine yaradığı için desteklendi.

## 1.9. 1980 Sonrası Türkiye ve Muhafazakârlık

Yeni Sağ'ın 1970'lerde dünyanın birçok yerinde yaşanan politik ve ekonomik krize çözüm olarak sunulan bir yeniden yapılanma süreci olduğu ve bu süreçte, ekonomide neo-liberal politikaların, siyaset alanında ise yeni muhafazakârlığın ön plana çıkmaya başladığı daha önce de belirtildi. Türkiye'de Yeni Sağ'a geçiş süreci de, 1970'li yıllarda yaşanan ekonomik kriz ve toplumsal olayların ardından gerçekleşti ancak Özkazanç'ın (2011:18) "Batılı ülkeler refah devletinin radikal soldan sıkıştırılmasına karşı otoriter-popülist bir tepki gösterip yeni sağa kayarken, iç savaş boyutlarına varan çok daha şiddetli bir çatışma yaşayan Türkiye'de egemenlerin reaksiyonu açık bir darbe biçimi almıştı" ifadelerinden anlaşılacağı üzere, Türkiye'de Yeni Sağ'a geçiş süreci, Batılı ülkeler ile paralel şekilde olmasına ve aynı döneme rastlamasına rağmen, onlardan farklı olarak darbe aracılığıyla gerçekleşti. Darbeyle birlikte ortaya çıkan Turgut Özal'ın başında bulunduğu ara rejimin Yeni Sağ politikaları uygulama imkânı bulduğu ve Türkiye'de bir yeniden yapılanma sürecine girildiği görülür. Öncelikle, yeniden yapılanmaya yönelik bu girişimin, ekonomi ayağının, darbe öncesinde, yani 24 Ocak 1980 yılında kamuoyuna açıklanan "24 Ocak Kararları" olarak bilinen ekonomik istikrar kararları ile başlatıldığı ve o dönem başbakanlık müsteşarlığı görevinde bulunan Özal'ın, bu kararların mimarı ve uygulayıcısı olduğu belirtilmelidir. Bu kararlar ile uluslar arası sermayeye entegrasyon, ihracata dayalı büyüme ve kalkınma, kamunun ekonomi içindeki payının azaltılması, özel sektörün büyümesi ve rekabet ortamının gerçekleşmesi hedefleniyordu. Bu kararların, küresel kapitalizmin yeni evresi ile uyumlu olduğu ve Türkiye ekonomisinin "devletçi-himayeci kayıtlarından soyunarak, 'sahiden kapitalistleşmesine ve global kapitalist ekonomiyle bütünleşmesinin" yolunu açtığı aşikardır (Bora, 2017:550). Ancak, ülke içindeki koşullar nedeniyle, bu kararların tam olarak uygulanması, daha doğru bir ifadeyle, yeni birikim modeline geçilmesi darbenin ardından olmuştur. Görüleceği üzere, 1980'ler ile birlikte,

Türkiye'nin, darbe eşliğinde ve özellikle de Özal'ın yürütücülüğünü üstlendiği 24 Ocak Kararları ile küresel kapitalizmin gelişim dinamikleriyle ilişkisel bir şekilde, neo-liberal bir dönüşüm yaşamaya başladığı görülür.

Yeni Sağ ile başlayan yeniden yapılanma sürecinin diğer ayağı, siyasal alan ile ilgiliydi. Siyasal yeniden yapılanma sürecinin ilk ayağı, darbenin ardından hazırlanan 1982 Anayasasına ve onun hükümlerine dayanırken, diğer/ikinci ayağı ise, siyasal yaşamı biçimlendirmeye dönük girişimlerdi. Yeni Siyasal Partiler Yasası'nın ilanı ve darbe öncesi aktif olan siyasetçilerin siyasetten on yıl men edilmesi, bu girişimler arasında yer alıyordu. Bu yasa(k) nedeniyle, 1983 seçimlerine sadece üç parti katılabildi ve "Yeni Sağ'ın" tipik bir temsilcisi olarak nitelendirilen Özal'ın, "liberal sağ, mukaddesatçı sağ, milliyetçi sağ ve demokratik sol" yaklaşımların dördünü de temsil ettiğini öne sürdüğü, Anavatan Partisi seçimlerden birinci parti olarak çıktı. 1983 sonrasında, Özal'ın milliyetçi muhafazakâr bir program doğrultusunda hareket etmediği, onun siyasal programına damgasını vuran şeyin veya onun programının esas dayanağının milliyetçi muhafazakârlık olmadığı söylenir (Bora,2005:593). Özal'ın siyasal programa ilişkin bu tutumu birçok nedene dayandırılabilir, ancak özellikle, Özal'ın dışa açılma ve küresel dünyaya uyum sağlama çabaları doğrultusunda, Özal'ın klasik merkez sağcı refleksiyle, pragmatik ve eklektik bir ideolojik duruşu, Aydınlar Ocağı tarzı milliyetçi muhafazakarlığa, yani katı olarak nitelendirilebilecek bir muhafazakarlığa yeğ tutacağı/tuttuğu anlaşılabilir (Alper ve Göral,2013:589).<sup>71</sup>Özal'ın siyasal programını, milliyetçi muhafazakârlık doğrultusunda şekillendirmediği gibi, onun politikalarının, Soğuk savaş döneminde Türk sağının hegemonik ideolojisi olan milliyetçi muhafazakârlığın, 1980'lerin ikinci yarısından itibaren bu konumunu yitirmeye başlamasında etkili olduğu da dile getirilir. Öncelikle, Özal'ın neo-liberal

---

<sup>71</sup>Bu anlamda, Taşkın'ın "bir küçük burjuva-entelektüel akımı ve karşı seçkin ideolojisi olarak milliyetçi muhafazakârlığın, tutarlı bir doktrinerlik veya ilkesellik iddiasından güç almak zorundadır. Oysa, bugüne kadar merkez sağın gücü tam da doktrinliği reddetmesinden gelmiştir" ifadeleri ve merkez sağın doktrinerliğe şüpheyle yaklaşımı, Aydınlar Ocağı ve merkez sağ ilişkisinin sorunsuz olmadığını gösterir niteliktedir (2017:19).

dönüşümün tatbikçisi olarak, küresel kapitalizme uyum sağlama sürecinde, kültürün dünya ile ilişkisel bir şekilde şekillenmesini veya etkileşime açık olmasını sorun etmediği ve hatta olumladığı ifade edilir (Taşkın,2017:23-25). Özal’ın tepeden inmece kültür politikasına karşı kültür politikalarında piyasaya belirleyici bir konum atfettiği, “piyasa etkileşimli popüler kültürün ve oradan beslenen aktörlerin” önlerini açtığı ve dolayısıyla onun döneminde, “piyasa eksenli popüler kültürün moral-entelektüel denetim kalıplarını kırarak özgüvenini” kazandığı dile getirilir (Taşkın, 2017). Daha da ötesi, Taşkın (2017), Özal’ın milliyetçiliği artık, “dünyaca kabul görmüş ölçülerde performans gösterebilmek” adına; küreselleşmeyle başarıyla uyumlanma yeteneği olarak yeniden içeriklendirdiğini ifade eder.

Özal’ın politikalarının, siyasal İslamcıların, milliyetçi muhafazakâr temsil ve cenderesini kırarak kendi özerk alanını inşa etmesine, yani milliyetçi muhafazakârlıktan kopuşlarına dolaylı ya da dolaysız katkıları bulunduğu söylenir (Taşkın, 2017). Özal’ın dini kimliği, milli birlik ve beraberliğin en sağlam aracı olarak sahiplendiği görülebilir (Bora,2017:404). Bunun yanı sıra, Özal’ın Türkiye’de neo-liberal dönüşüm sürecinin yürütücüsü olarak, neo-liberal dönüşüm sürecinin sekteye uğratılmaması için çatışmasızlık ortamının sağlanabilmesi için İslami grupların (tarikatlar ve cemaatler) varlığından veya faaliyet göstermelerinden rahatsızlık duymayacağı aşikârdır. Bunun da ötesinde, neo-liberal ekonomi politikalarının devletin küçültülmesini ve devletin sosyal refah yükünden arındırılmasını gerektirdiği bilinir. Özal döneminde, neo-liberal ekonomi politikalarına yönelik uygulamaların, toplumun yoksul kesimini daha da genişlettiği görülebilir. Örneğin, bu dönemde, tarımsal destek programlarının ve ithal tarım ürünleri önündeki engellerin kaldırılmasıyla birlikte kırdan kente göç hızlanmıştır (Buğra ve Savaşkan,2017: 87). Göçün hızlanmasıyla, yoksulluğu kontrol altında tutan kişisel ilişkilerin değiştiği ve bu yüzden göçmenlerin kente tutunabilmesi ve hayatını idame ettirebilmesi için dayanışma ağları ile ilişkilendikleri görülebilir

(Öztürk,2010:291). Sosyal dayanışma ağı olarak cemaatlerin veya tarikatların, sadece göçmenler açısından değil, aynı zamanda (diğer) kent yoksulları açısından da rahatlatıcı olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra, Özkazanç'ın “cemaatleşmeyle birlikte bireyin vatandaşlık bağıyla bağlı olduğu genel toplum yerine özel ve ahlaki bir bağla kendi cemaatine aidiyet duyması olgusu güçlenir.” ifadeleri ile cemaatlerin birer denetim mekanizması olduğu da hatırlanmalıdır (2005:638). Din ile ilişkilendirilen cemaatlerin özellikle bu iki fonksiyonun bir araya gelmesiyle, yoksul kesimlerin denetim altında tutulmasında önemli bir yere sahip olduğu ve bu yüzden neo-liberal ekonomi politikalarının uygulanması veya sürdürülebilmesi açısından oldukça önemli oldukları görülebilir. Cemaatlerin bu dönemde güçlenmesinin nedenlerinden diğer biri, Özal'ın liberal muhafazakâr olarak konumlandırılması ile ilgilidir.<sup>72</sup> Öncelikle, Özal'ın, muhafazakârlığının (en azından belirli bir dönemde) liberal olarak nitelendirilmesinin nedenini, devletin yurttaşlara ve dolayısıyla topluma hizmet için var olduğunun vurgulaması, (devletin ontolojik önceliğinin yadsınması), devletin küçültülmesinin ve yerel yönetimlerin güçlendirilerek toplumsal inisiyatife yer açılması gerektiğinin dile getirmesine ek olarak, liberalizmin üç klasik hürriyetinin, “ düşünce ve düşüncüyü ifade etme hürriyeti, din ve vicdan hürriyeti ve teşebbüs hürriyeti” hedeflenmesi gibi liberal unsurlara yaptığı vurguları ile ilgilidir (Köker,2013: 288). Bu hedefler ile ilişkisel bir şekilde, özellikle de devletin konumuna ve boyutuna ilişkin ifadelerin ve amaçların ve özellikle de benimsenen ekonomi politikaları nedeniyle, Özal'ın sivil toplum vurgusu ve savunusu ile karşılaştırılabilir (Köker,2013).<sup>73</sup> Özal ile ilişkilendirilen bu liberal unsurlar ile Özal'ın din ağırlıklı geleneksel davranış tarzlarına karşı tutumu

---

<sup>72</sup> Özal'ın milliyetçi muhafazakârlığı liberalizm veya liberal temalar ile beslemesinin, milliyetçi muhafazakârlığı geriletmediği söylenebilir. Ancak, tam tersi de geçerlidir, onun milliyetçi muhafazakârlığı da onun ‘arı duru’bir liberalizmin öncüsü olarak görmeyi gölgeler (Bora,2005:593).

<sup>73</sup> Özal döneminin, darbenin ardından başladığından, Özal'ın ve partisinin halkın sivilleşme arzusunu temsil ettiği düşünülebilir. Ayrıca bu dönem, sivilleşmenin demokratikleşme ile özdeş kullanıldığı bir dönemdir. Bu nedenle, darbe sonrası koşullarda, Özal'ın liberalliğinin düzeyini saptamaya dair sorunlar olabilir.



yan yana gelince, cemaatlerin faaliyetlerini meşru bir zemine oturtmasının kolaylaştığı ifade edilmelidir. Siyasal İslam ile ilişkilendirilen herhangi bir cemaatin veya cemaatlerin güçlenmesi, siyasal İslamcılarının da güçlenmesi anlamına geleceği de aşikârdır. Bu yıllarda, daha sonrada görüleceği üzere, cemaatlerin güçlenmesinin veya yükselişinin koşullar ile birlikte, cemaatlerin de bu yeni koşullara ayak uyduracak şekilde değişmesi/dönüşmesi ile de ilgili olduğu çıkarılabilir.

Siyasal İslamcılarının, milliyetçi muhafazakârlıktan kopuşları destekleyen gelişmelerden diğer birinin ekonomi ile ilgili olduğu belirtilmelidir. Daha doğru bir ifadeyle, ekonomide dışa açılma ile sosyo-kültürel anlamda muhafazakâr olan yeni bir müteşebbis sınıfının ortaya çıkmasıyla ilgili olduğu, yani yine Özal'ın neo-liberal ekonomi politikalarıyla ilgili olduğu söylenebilir. Bu noktada, Erbakan'ın Refah Partisi'nin arkasındaki ana toplumsal güç olan burjuvazinin İslamcı fraksiyonununun 1980'li yıllar ile birlikte güç kazanmaya başladığı ve dolayısıyla Özal döneminde, çevreyi temsil eden bir elitin yükselişinin önünün açıldığına yönelik ifadeler daha anlaşılır bir hal alır. Bunun yanı sıra, ilerleyen zamanlarda, neo-liberal ekonomi politikaları sonucunda, ekonomide meydana gelen büyük yapısal değişikliklerden yararlanamayanlar için İslam'ın çekiciliğini arttırmaya müsait bir ortam yarattığı ve Türkiye'nin büyük şehirlerindeki dar gelirli sınıf arasında İslami sosyal adalet ideolojisinin çekiciliğini arttırdığı söylenebilir. Neo-liberal ekonomi politikaları adı altında uygulamaya konulan politikaların, bu ikili sonucundan da anlaşılacağı üzere, İslam ile ilişkilendirilen grupların ve hatta partinin yükselişinin önünü açtığı görülebilir.

Özal'ın muhafazakârlığını, milliyetçi veya liberal olarak nitelendirmekte çekilen zorluk nedeniyle, “*Yeni Sağ'ın tipik bir temsilcisi*” nitelemesinin kullanılması, bu sorunu çözücü niteliktedir(Bora,2005:599). Bu niteleme, Özal'ın liberalizm ile ilişkisinin sınırını belirlemekle birlikte, onun liberalizmden ziyade neo-liberalizm ile olan ilişkisine dikkat çekmesi açısından da oldukça yerinde bir kullanımdır. Bunun

nedeninin, Özal'ın liberalizminin, ekonomi dışındaki alanlarda, (özellikle de siyasal alanda bazı açılımlara rağmen) zayıf kalmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Daha da ötesi, Özal'ın ekonomik alandaki dönüşümün veya liberalleşmenin ardından veya bu başarırsa, diğer alanları da etkileyeceğini, örneğin, ekonomi tamamen liberal hale geldiğinde, siyasal liberalizmi/demokratikleşmeyi getireceği yönündeki ifadeleri ile görülebilir. Bu durum, Yeni Sağ'ın piyasa ekonomisinin özgürlüğün güvencesi olduğu yönündeki vurguları akıllara getirebilir. Özal'ın piyasaya attığı önem aşikardır, ancak neo-liberalizmin her derde deva sunulmasının ve özellikle o dönem toplumda sivilleşme/demokratikleşme talepleri varken, bu talepleri cevaplayacağını vurgulanmasının, neo-liberalizmin meşruiyetinin sağlanmasına yönelik adımlar olduğu da düşünülebilir. Ayrıca bu dönemde, tüketiciye sunulan seçme özgürlüğüne yüklenen anlam oldukça önemlidir ve bu durumun, demokrasi ve çoğulculuk yanılısamasına yol açtığı söylenebilir(Yelsalı Parmaksız,2017:172). Bu durumun/bakışın hala sürdüğünü söylemek mümkündür. Örneğin görüşmeciler arasında, belirli bir düzeyde tüketebilen insanların başka konularda taleplerinin ol(a)mayacağına yönelik bir bakışa sahip olanlar vardı ancak bu dönemde, bu bakışın bir yanılısama mı yoksa bilinçli bir tercih mi olduğu üzerine yeniden düşünülebilir. Bunun yanı sıra, Özal dönemindeki tüketim vurgusunun veya tüketime yüklenen anlamın, özellikle de orta sınıfları (Özal'ın ifadesiyle orta direk)<sup>74</sup>yoksul kitlelerden uzaklaştırma ve üst sınıfların ideolojik yörüngesine sokma çabası taşıdığı ve bu şekilde, bu sınıfların eski siyasal bağlantılarından uzaklaştırılmaya çalışıldığı ve hatta uzaklaştırıldığı söylenir (Atılğan,2012:299). Dolayısıyla, bu dönemde, piyasa ekonomisiyle birlikte, piyasa toplumunun da yaratılmaya çalışıldığı anlaşılabilir.

---

<sup>74</sup>Taşkın, orta direk içinde, popüler kültür ile barışık kentli-laik kesimlerin de yer aldığını ve Özal'ın onları etkilemeyi başardığını belirtir. Dolayısıyla Özal'ı sadece İslamcı veya muhafazakar olarak konumlandırılan kesimlerin temsilcisi görmek sorunlu bir duruma işaret ettiği anlaşılabilir (2017:27-28).

1980'lerden başlayarak, dönemin popülist politikaları başta olmak üzere, çeşitli politikaların/girişimlerin toplumun her kesimini, bir şekilde piyasaya/ekonomiye entegre etme amacı taşıdığı görülebilir. Örneğin, kentli yoksul kesimlerin, neo-liberal ekonomi politikaları dolayısıyla, yaşadığı kayıpların, gecekondulara yönelik imar affi/izni gibi uygulamalarla, çeşitli şekillerde ama düzensizce telafi edilmeye çalışıldığı söylenir. Bu durumun bu kesimlere, şimdiki konumlarından başka bir konuma sahip olma/olabilme fırsatı sunarak veya en azından bu konuda umut oluşturarak piyasaya entegre ettiği açıktır (Boratav, 2016a). Çünkü bu dönemde, yani 1980 sonrası gecekondular, kentleşmenin ilk evrelerinden farklı olarak, kullanım değerinden ziyade, değişim değer için yani, artık sadece kullanmak için değil, kiralamak ve satılmak, yani piyasa ve piyasa değeri içinde üretildiği dile getirilir (Işık ve Pınarcıoğlu,113, 163-164). Bu yıllarda, gecekonduların sakınları arasında, servet durumları aniden ve kökten değişenlerin olması, bölüşüm ilişkileri veya politikaları ile ilgili sorunların geri plana atılması açısından oldukça önemlidir. Bu dönemde, farklı kesimlerin piyasaya/piyasa ekonomisine entegrasyonu söz konusu olduğunda, tüketimin veya onun değişen/dönüşen anlamının oldukça önemli olduğu görülebilir.

1980'ler ile birlikte, tüketimin kişinin sınıf kimliğinin ve diğer kimliklerinin oluşumunda, yani kişinin kendini diğer kişilerden ayırıştırması ve diğerleri ile arasındaki farkı kurması açısından önemli bir yere sahip olduğu görülür. Örneğin, bu dönemde, finans ve sermaye temelli bir birikim sürecinin ortaya çıkması, özelleşme ve uluslararası ticaretin artması ve özel sektörün büyümesi ile bankacılık, sigortacılık gibi, yükselişe geçen sektörlerde, yüksek/üst pozisyonlarda yer alan, eğitimi/bilgisi ile öne çıkan ve yüksek gelire sahip, yeni orta sınıf olarak nitelendirilen, yeni bir sınıfın ortaya çıktığı ifade/iddia edilir. Bu konuya ilişkin çalışmaların/tartışmaların bir kısmının, bu sınıfın varlığına yönelik olduğu görülürken, diğer bir kısmının ise, bu varlık tartışmalarının ötesinde, bu sınıfın kendini, diğer sınıflardan, orta sınıfın diğer fraksiyonu olarak

sunulan geleneksel/eski olarak nitelendirilen orta sınıflardan<sup>75</sup>ve özellikle ve öncelikle alt sınıflardan ayırt etme/farklılaşma isteği nedeniyle, tüketime ve tüketime dayalı yaşam tarzlarına yöneldiğine dikkat çeker. Bu sınıfın, giderek artan satın alma gücünün, bu duruma ve kendini ayrıştırma ile ilgili diğer faaliyetlere imkân verdiği dile getirilir. Bu kişilerin, sınıfsal farklılaşma/ayırışma isteğinin, mekânsal farklılaşmayı da beraberinde getirdiği ifade edilirken, bu isteğin kentsel yaşam mekânlarına yansıdığı ve 1980'lerden itibaren ve özellikle de 1990'larda kentin dışında inşa edilen güvenli siteler veya uydu kentler ile birlikte mekânsal ayırışmanın giderek belirginleştiği dile getirilir. Ankara'daki uydu kentler ve oradaki yaşamı ele alan Sencer Ayata, (dönemin) yeni orta sınıfların, tam donanımlı, tecrit edilmiş ve sosyal açıdan oldukça türdeş semtlerde yaşama isteğine değinir. Ayata, bu ve bunun gibi ayırışma isteği nedeniyle, kentlerin “sınıflar ve kültürler arasında tahayyül edilen farkların sosyal ve mekânsal sınırlar olarak yerleştiği birçok yerel muhite” bölündüğünü dile getirir (2017:38). Yeni orta sınıf(lar)ın (ve hatta üst sınıfların), mekânsal ayırışma isteğinde, kirlilik, suç, sokak yaşamı ve toplumsal heterojenlik gibi alt sınıflar ile ilişkilendirilen veya ilişkilendirdikleri, şeylerden uzaklaşma/kaçma arzusunun önemli bir yere sahip olduğu söylenir. Bu kişilerin, kendi sınıf kimliklerini, temiz sosyal ortam ve düzenli toplum ile ilişkili gördükleri/ilişkilendirdikleri vurgulanır. Ayata (2017) yeni orta sınıfın düzen saplantısının, sınıfsal farklılıklarını vurgulama arzusu ile ilişkili olduğunu ve farkların, ayrımların, ancak düzenin olduğu, her şeyin yerli yerinde durduğu bir ortamda korunabileceğini/sürdürülebileceğini belirtir. 1950'li yıllardan 1980'lere kadar, mekânsal oluşumlara bakıldığında, bir yanda kentin çeperini saran/çevrede yer alan gecekondu, diğer yanda, kentin merkezini oluşturan apartmanların yer aldığı görülür. Ancak, yukarıda ele alınanlardan, 1980'ler itibariyle, yani Özal dönemiyle, bu durumun

---

<sup>75</sup> Geleneksel orta sınıflar denildiğinde, akla, esnaf, zanaatkar ve mahalli tüccarlar gelir. Ancak, dönüşen iktisadi yapı ve gelişen sektörler dolayısıyla, bunların yerini zamanla, hizmet sektöründe görev yapan beyaz yakalılara ve profesyonellere bırakmaya başladığı ileri sürülür.

dönüştüğü anlaşılabilir. Mekânsal ayrışmaya neden olan bu dönüşümün, yeni orta sınıfların alışkanlıklarında dönüşümü de beraberinde getirdiği, daha sonra görülecektir. Ayrıca, yine bu dönemde, tüketimin, kişinin, sınıf kimliğinin yanı sıra, diğer kimlikleri kurmakta da önemli bir öge haline gelmeye başladığı, özellikle de İslami olarak nitelendirilen kesimin tüketim ile dönüşen ilişkisini ele alan bölümde daha net anlaşılacaktır. Bu çerçevede, 1980'ler ile birlikte, farklı nedenlerle de olsa, çeşitli kesimlerin piyasaya entegre olduğu, sınıfsal taleplerinin törpülediği ve sınıfla kurulan ilişkinin biçim değiştirdiği anlaşılabilir. Geline nokta, 1980'lerden başlayarak, dış açılmaya ve uluslararası piyasalarla bütünleşmeye yönelik girişimlerin ve neo-liberal ekonomi politikalarının, Türkiye'nin dünya ile uyumuna ve dolayısıyla da birçok konuda değişimine/dönüşümüne işaret ettiği görülebilir.

Özal'ın, *Yeni Sağ'ın* tipik bir temsilcisi olarak görülmesinin ilk nedeni, neo-liberal ekonomi politikaları ile iken, diğer nedeni ise Özal'ın muhafazakârlığıdır. Özal muhafazakârlığın tutuculuk anlamına gelmediğini, aksine çağa uyan/uygun örf ve adetleri korumak anlamına geldiğini söyler. Özal'ın “çağa uyan/uygun” olma vurgusunun, öncelikle, muhafazakârlığın gelenekler konusunda seçici olduğu ve bu seçiciliğin/seçimin bilinçli bir şekilde yapıldığını göstermek açısından önemlidir (Bora ve Erdoğan,2013:644). Özal'ın bu şekilde, muhafazakâr olmaya veya muhafazakârlığa yüklenen olumsuz anlamları sorgulamaya açtığı görülebilir. Aynı şekilde, bu sorgulamanın önünün açılmasında, Özal'ın yaşayış tarzı, Batı'ya ilgisi, teknolojiye merakı ve dünyaya açıklık yönünde ifadeleri de etkili olmuştur. Göle'nin şu ifadeleri bu durumu daha anlaşılır kılar (2002: 45-46):

“Kendilerini modern muhafazakâr olarak gören ANAP“lılar, kültürel düzeyde özellikle aile-birey toplum ilişkilerinde bir yandan İslam“dan kaynaklanan muhafazakâr değerleri, diğer yandan mühendislik formasyonuna uygun olarak akılcı-rasyonalist değerleri taşımaktadır. Böylelikle, İslamcı mühendisler muhafazakâr yerel kültürün değerleriyle, modern Batı kültürünün akılcılığını birleştirmeye çalışıyorlar.”

ANAP'lıların veya özel olarak Özal'ın modernliği, mühendislikleri ve dolayısıyla teknoloji ile ilişkileri üzerinden değerlendirdiği görülebilir. Bu anlamda, Özal'a göre, modernleşmenin, Batı toplumlarıyla ideolojik ve politik açıdan entegre olmaktan ziyade, onlarla ekonomik ve teknolojik açıdan rekabet edebilmek anlamına geldiği anlaşılabilir. Bu durum, Mollaer'in tekno-muhafazakârlar için söylediği, "teknoloji modernliği fanatik bir biçimde benimserken, özgürleşme modernliği olarak gördüğü gelişmenin taşıyıcısı toplumsal-siyasal güçleri otoriter biçimde bastırır." ifadeleri ile özetlenebilir ve bu durumun, günümüzde de sürdüğü ve derinleştiği görülebilir (2016:57).<sup>76</sup> Muhafazakar modernleşme anlayışını ve hatta stratejisini yeniden canlandırdığı görülen ANAP'ın, bununla, "modernleşmenin maddi getirilerinden istifade ederken kimliklerini korumanın mümkün olabileceği sözünü verdiği kitlelerin rızasını almakta" başarılı olduğu dile getirilir (Taşkın,2008:54-55; Akt. Akça,2018: 35).

Özal'ın serbest piyasa ekonomisine,<sup>77</sup> geleneksel ve dini değerlere ve cemaat ve aile gibi yapılara desteğinin, Yeni Muhafazakârlık tartışmalarının Özal döneminden başlatılmasını anlaşılır kılar. Bu dönemde Özal, bir yanda piyasa değerlerine ve piyasa güçlerine uyum sağlanması diğer yanda muhafazakâr değerlere ve İslami kimlik ve kültüre saygı duyulması gerektiğini belirtir ve bu değerler arasında bir sentez oluşturmaya çalışır. Özal'ın oluşturmaya çalıştığı bu sentez, yeni muhafazakârlığa kapı aralandığını gösterir niteliktedir, hatta Özal'ın liberal muhafazakâr olarak değerlendirildiği görülebilir. Türkiye'de liberalizmin ağırlıklı olarak ekonomik anlamda benimsendiği dikkate alındığında ve liberalizm ile muhafazakârlık arasındaki dönüşen

---

<sup>76</sup> Bu durumun, 1980'lerde ortaya çıkmadığı söylenebilir. Yelsalı Parmaksız, mühendisliğin, mühendislerin 1960'lı yıllarda giderek önem kazandığını ve merkezi, siyasal, toplumsal roller üstlenmeye başladıkları söyler. Ona göre bu, 1950'lerin modernleşme paradigması ile ilişkilendirilebilir ve bu dönemde, modernleşme, daha çok teknik bir kalkınma meselesi olarak görülmüştür (2017:171).

<sup>77</sup> Özal'ın serbest piyasa ekonomisi vurgusuna rağmen, piyasaların serbestliği tartışılır. Bu dönemde, devletin ekonomiye müdahalesinin azalmadığı ve daha da ötesi, bu müdahalelerin siyasileştiği ve hatta kişiselleştiği söylenir(Özkazanç,2011:22).

ilişki ve ortaklaşma düşünüldüğünde yeni muhafazakârlık tartışmalarının Özal döneminden başlatılması anlaşılır bir hal alır. Ancak, yeni muhafazakârlığın Özal döneminde etkisini hissettirmeye başlasa da, iktidara ancak Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ile geldiği dile getirilir(Ekinci,2016:160). Bu konuya geçmeden önce, yeni muhafazakârlığın iktidarına imkân veren koşullara ve ortama bakılmalıdır. Bu çerçevede, AKP kadrolarının/kurucularının politik sosyalleşmesini içinde yaşadığı Refah Partisi'nin(RP) ve politikalarının ele alınması elzemdir.

Milli Görüş Hareketi temelli Refah Partisi, 1983 yılında, 12 Eylül yönetiminin siyasi partilere izin vermesinin ardından kuruldu. 1990'lı yıllarda oyunu kademeli bir şekilde arttıran RP, 1995 yılına gelindiğinde, derin bir krizin ardından gelen genel seçimlerde birinci parti oldu. RP'nin yükselişinde 1980 sonrası benimsenen politikaların etkili olduğu daha önce (kısmen de olsa) belirtildi. Hatta bu dönemde iktidarda olan ANAP'ın benimsediği politikalarının ilerleyen dönemlerde, ANAP'ın kendisini geriletirken, RP'nin yükselişine sebep olduğundan söz edilebilir. Neo-liberal ekonomi politikalarına dayandırılan veya o şekilde meşrulaştırılan uygulamaların, gelir dağılımının bozduğu, sıkıntı içine düşen, nüfusun büyük bir bölümünü oluşturan kesimin, Özal'a ve ANAP'a olan güveni sarstığı ve var olan sistemden/düzenden rahatsızlık duymaya başladığı dile getirilir. Bu rahatsızlığın siyasal eyleme kanalizasyonunda, “sosyal adalet” mesajını öne çıkaran partinin etkili olacağı söylenir (Tuğal,2011:56).<sup>78</sup>Bu anlamda, RP'nin “Adil Düzen” projesi oldukça önemli bir yere sahip olmuştur.<sup>79</sup>Ancak, “Adil Düzen” kavramının, içinde belirsizlikler barındırdığı ve muğlâk bir kavram olduğu ifade edilmekle birlikte, özellikle siyasal ve ekonomik olarak “dışlandığını düşünen kesimlerin” üzerinde etkili olduğu belirtilir (Yavuz, 2005:597).

---

<sup>78</sup> Bu mesajı verebilecek diğer alternatif Sol'dur. Ancak Sol'un neden öne çıkmadığı veya güçlenmediği daha önceki bölümlerden anlaşılabilir.

<sup>79</sup> RP'nin iktisat politikalarının “Adil Düzen” olarak adlandırılmasının, RP ile RP öncesi MGH temelli partilerin arasındaki farkı anlatmak önemli olduğu söylenir. Buğra ve Savaşkan'a göre, “yeni modele verilen isim daha önce “eşitlik” e yapılan vurgunun yerini “adalet” yapılan vurgunun aldığını gösteren önemli bir terminoloji değişikliğini yansıtıyordu (2015:96).

Bu dönem, RP'nin sisteme yönelik eleştirilerinin değişim/dönüşüm savunusu olarak okunduğu ve mevcut sisteme tepkili veya sistemle sorunu olan ve değişim talebinde bulunan ancak diğer partilerin var olan sorunları çözemeyeceğini düşünen kesimlerin tepki oylarını da almaya başladığı ifade edilir. Türk ve Kürt kimlikleri ile ilgili/arasındaki meselenin krize dönüştüğü ve gerginliklerin arttığı bir dönemde, RP'nin İslam kardeşliğini öne çıkarmasının yanı sıra, ideolojik olarak İslamlaşmayı arzulayanların ve destek bekleyen Anadolu sermayesinin de RP'nin oy oranı etkilediği söylenebilir. Bu anlatılanlar çerçevesinde, RP'yi destekleyenlerin, farklı sosyo-ekonomik gruplardan geldiği görülebilir. Şu ana kadar ele alınanlardan, RP'nin yükselişinde koşulların/ortamın müsait ve onun yükselişini destekleyici nitelikte olduğunu çıkarılabilir ancak RP'nin yükselişinde, Türkiye ortamının yanı sıra, dünyada meydana gelen değişimlerin ve RP'nin bu değişimleri göz önünde bulundurarak ürettiği dilin ve politikaların katkısı da yadsınmaz. Bu dönemde, dinin küresel çapta kazandığı<sup>80</sup> ve çokkültürcü akımların öne çıktığı görülebilir. Bu çerçevede, “küresel düzeyde ideolojik ve siyasi çatışmalar merkezi sınıftan kültürel kimliğe doğru kayarken, RP'de İslam toplumunu sekülerleştirmek isteyen cumhuriyetçilerin yabancılaştırdığı dindar Müslümanları dezavantajlı bir grup konumuna oturtmak üzere çok kültürcülük retoriğini benimsedi.” ifadeleri oldukça önemlidir. (Güalp;Akt. Buğra ve Savaşkan, 2015:94) Dolayısıyla bu süreçte, siyasette sosyo-ekonomik belirleyiciler kadar, sosyo-kültürel belirleyicilerinde etkinlik kazandığı söylenebilir. Farklılıkların yansıtılabileceği toplumsal taleplerin olduğu ve kimlik politikalarının önem kazandığı bir dönemde, RP'nin kimlik siyaseti yapmasının ve RP'nin kimlik veya kimliklere yönelik vaatlerde bulunmasının, RP'nin önünü açtığı ve çeşitli kimlik taleplerinin RP'de toplanmasını

---

<sup>80</sup>Dinin dönüşüne veya dinin canlanmasına dair tartışmalar, dini bir şekilde irrasyonel veya özel alanın konusu olarak gören ve onu kamusal alanın dışına iten ve kamusal alanın rasyonellik ile özdeşleştiren tartışmaların/çalışmaların yeniden gözden geçirilmesi için alan açmıştır. Bu tartışmaların açısından Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen editörlüğünde çıkan *The Power of Religion in the Public Sphere*(2011)adlı eser oldukça önemlidir.



sağladığı söylenir. Bu taleplerin var olan kamusal alanı sorunsallaştırdığı ve hatta alternatif kamusal alanları düşündürmeye başladığı görülebilir. RP'nin seçmen kitlesinin genişlemesinde ve dolayısıyla yükselişinde önemli etkileri olan bu durum, yani var olan kamusal alanın sorunsallaştırılması ve RP'nin özellikle de İslami kimlik üzerinden yürüttüğü kimlik siyaseti açısından, İslamcı/dindar olarak nitelendirilen kadınlar (ve bu kadınlardan özellikle de başörtülü olanlar) oldukça önemli bir yere sahiptir. Resmi modernleşme anlayışı çerçevesinde, kamusal alan modernliğin vitrini olarak düşünüldüğünden, buradaki görünürlük ve içerik resmi olarak belirlenmiştir (Ramazanoğlu, 2005:807) ve dolayısıyla belirlenen ölçütlere uymayanlar- örneğin dini sembol ve simge taşıdığı düşünülenler - bu alandan dışlanmıştır. Bu çerçevede, liberal burjuvaziden çok devlet otoritesi altında gelişen homojen yapıya sahip(olması hedeflenen) ve laik kurallara dayanan kamusal alanın, bir diyalog ve müzakere alanı olarak görülmediği aşikârdır. Bu nedenle, bir yanda, kamusal alan Batı modernlik sürecinden farklı olarak kadınların içerilmesi ile kurulurken, diğer yanda ise yapısal özellikleri nedeniyle bazı kadınları dışlandığı görülür(Göle,2017:27). Hatta Ramazanoğlu'nun da belirttiği gibi, “kamusal alan olarak tanımlanmış verili ortak mekânlarda kadınların başörtülü olarak yerini alması hâkim siyasal ve kültürel tercihleri tehdit eden bir unsur olarak” görülmüştür (2005:807-811). 1968 yılında başörtülü bir öğrencinin okuldan atılmasıyla başlayan protestolar ve boykotlar, başörtülü kadınların hareketliliği açısından bir dönüm noktası olmuştur. 1980'li yıllara gelindiğinde ise, darbenin gerekçelerinden biri olarak 'irticai gelişmeler' sunulduğundan, kamusal alanda başörtüsü, bir baskı konusu halinde gündemde kalmaya devam etmiştir ve bu yıllarda artık başörtülü öğrenciler okuma hakkını dillendirmek üzere meydanlarda ve medya görünmüşlerdir (Aktaş,2005:833). Bu kadınlar tarafından dile getirilen eğitime yönelik taleplerin, modernleşme ile birlikte dinin konumuna, yani dinin aşılacak veya zamanla önemini kaybederek modern topluma doğru gidileceği yönündeki beklentilerin ve bu

süreçte kurulan geleneksel ve modern gibi birbirini dışlayan kategorilerin/ kurulan karşıtlıkların sarsılmasına/sorgulanmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle, din, dine yönelik ve dolayısıyla geleneksel toplum ile ilişkilendirilen başörtüsünün/örtünmenin,<sup>81</sup> modernleşmenin ön koşullarından biri olarak sunulan/görülen eğitim ile bir arada olması/olabilmesi ve eğitilmiş/eğitim almak isteyen başörtülü kadınların varlığı ve başörtüsüne yönelik talepleri/mücadeleleri, modernleşme sürecinde eğitime yüklenen anlamlar ve eğitim ile/sonucunda oluşması beklenen belli bir yaşam tarzı dolayısıyla bir paradoks olarak düşünülür/görülür (Göle, 2016:132). Bunun yanı sıra, bu kadınların varlığı ve özellikle de kamusal alana katılım talepleriyle artan görünürlüklerinin, hem Kemalist seçkinlerce oluşturulan homojen laik kamusal alanı hem de kadını özel alanda tanımlayan geleneksel İslami anlayışını sorgulamaya açtığı görülebilir (Çayır,2017:42). Bu nedenle, bu süreçte bu kadınların iki farklı çevreyi/grubu karşısına aldığı anlaşılabilir. Ancak dindar/İslamcı olarak nitelendirilen kadınların kendi kamusal varlıklarını oluşturma talepleri açısından önemli bir yere sahip olan başörtüsü meselesi/mücadelesi, din ile ilişkilendirilen (ve İslamcı olarak nitelendirilen) kesimlere/gruplara/siyasal partilere çeşitli imkânlar sunmuştur. Öncelikle, başörtüsü tartışmasının/meselesinin, bu kişiler/gruplar açısından Türk modernleşmesi ve kamusal alan tartışmaları/eleştirileri konusunda verimli bir alan/kaynak olduğu belirtilmelidir. Ayrıca, bu mesele, İslamcılığın, kendini Türk sağından ayırması, yani sağın diğer bileşenleri ile farkını/farklılığını ortaya koymasına/kurmasına imkân verdiği görülebilir (Köse,2016: 565). Bu anlatılanların yanı sıra, başörtüsü meselesi, bireysel haklar ve inanç özgürlüğü çerçevesine oturtulduğunda ve bu çerçevede tartışıldığında, siyasallaştırılır/siyasallaşır ve daha da ötesi, başörtüsü İslami kimliğin bir parçası olarak düşünüldüğünde, başörtüsü

---

<sup>81</sup>Başörtülü kadınların homojen bir grup olmadığı ve bu dönemde, başörtüsüne karşı takınılan tavrın tüm başörtülü kadınlara yönelik olmadığı, özellikle de kamusal alana yönelik talepleri olan kadınlara yönelik olduğu belirtilmelidir (Köse, 2016:573-577).

dolayısıyla bu kimlik sahiplerinin dışlanması veya mağdur edilmesi, çok kültürcülük retoriğini kullanmaya imkân verir. Daha da ötesi, başörtüsü meselesi, İslam ile ilişkilendirilen hareketlerin mağduriyet anlatılarında veya kendilerini mağdur olarak kurmalarında oldukça önemli bir yere sahiptir. Tüm bu anlatılanlardan, başörtüsü meselesinin ve dolayısıyla kadınların RP'nin yükselişi açısından önemli olduğu anlaşılabilir ancak RP'de yer alan veya RP'yi destekleyen kadınların, RP'nin başarısındaki payı, RP'nin politikalarına ve kimlik siyasetine ham madde sağlamaları ile sınırlandırılmaz. Çünkü RP'nin seçmen kitlesinin genişlemesinde, partileri için İslam'a hizmet etmek amacıyla canla başla çalışan RP'li kadınların olduğu ve bu kadınların gecekondulu muhitlerinde ev ev dolaştıkları ifade edilir (Aktaş, 2016:29).<sup>82</sup> Ancak bu anlatılanlara rağmen, yani gerek kamusal alana ilişkin taleplere(ve hatta mücadelelere), gerek siyasal aktivizme/eylemlige rağmen, RP, kadını özel alan, bakım hizmeti ve aile ile ilişkilendirerek ele almıştır. Örneğin, RP'nin 1991 yılındaki seçim beyannamesinde “Kadına, aile içindeki görevi ve sorumluluklarını aksatmayacak iş imkânları verilecektir.” ifadeleri/vaadi ile karşılaşılabilir (96) ve aynı beyannamede bunun gibi birçok örnek mevcuttur.

Şu ana kadar anlatılanlar dolayısıyla, özellikle de 1990'lı yıllarda dindar veya İslamcı olarak nitelendirilen kadınların eylemliliğinin tek alanının, RP olduğu düşünülmemelidir. 1980'li yıllarda İslamcı hareketin Türk modernleşmesine yönelik eleştirilerini ve tepkisel tavrını paylaşan, kimliklerine tehdit olarak gördükleri sistemle mücadeleyi erkeklerle birlikte yürütmelerine rağmen, bu mücadelede erkeklerin arkasında, onları izleyen ve tamamlayanlar olarak yer alan, tüketim ve moda konusunda eleştirilerde bulunan ve İslamcı/dindar kadının nasıl olması gerektiği ve annelik ve aile için rollerin önemi gibi konularla ilgili dergilerde yazan dindar/İslamcı olarak nitelendirilen kadınların, 1990'lı yıllardan itibaren dernekler ve çeşitli platformlar çatısı

---

<sup>82</sup> O dönem, RP'nin, özellikle de Hanımlar Komisyonu'nun partinin oyları için oldukça önemli olduğu söylenir. Hanımlar Komisyonu ile ilgili daha detaylı bir çalışma olarak bkz. Arat, 1999a, 1999b.

altında ve (daha) örgütlü bir şekilde yer aldıkları ve ayrıca eleştirilerinin odağının dönüştüğü/çeşitlendiği görülür (Çayır, 2017:41; Yılmaz,2015:21-23 ; Aktaş,2005:833). Özellikle de 1980’li yıllarda, bu kadınların yazdığı ve İslami olarak nitelendirilen dergilerde, başörtülü/tesettürlü kadının, modernleşme ile ilişkilendirilen- Batılı olarak görülen- faaliyetlere ve yaşam tarzına dönük eleştirileri de içine alarak alternatif bir imge olarak kurulmaya çalışıldığı/kurgulandığı ifade edilir (Köse,2014:205). 1980’lerin sonu itibariyle ve özellikle 1990’larda, İslamcı/dindar kadınların gündemlerinde değişimler/dönüşümler olduğu, modernleşme ve onunla ilişkilendirdikleri faaliyetlere ve yaşam tarzlarına yönelik eleştirileri sürse de, düzeyinde değişiklik olduğu ve çoğunluğu eğitilmiş, şehirli, meslek sahibi ve kentli orta sınıfa mensup olduğu dile getirilen bu kadınların, kadınların İslamcı hareketlerdeki yerine yönelik sorgulamalara/eleştirilere-yani kendileri üzerine daha fazla düşünmeye- başladıkları söylenir (Çayır, 2017:41-42 ; Yılmaz,2015:21-22). Ayrıca, ailelerinden veya içine doğdukları ortamdaki ziyade ‘tercih’<sup>83</sup> ettikleri için Müslüman hayat tarzına uygun yaşadıklarını ve başörtüsü taktıklarının altını çizen çoğunluğu kentli orta sınıfa mensup olan bu kadınların, artık 1980’lerdeki tepkiselliklerinin ve örneğin o dönemin “inancımı istediğim gibi yaşayamıyorum” şikâyetinin, bu dönemde “başörtümle avukatlık yapmak istiyorum” talebine dönüştüğü söylenir (Yılmaz, 2015:21-22;Çayır,2017:66). Bu dönemde, dindar/İslamcı kadınların kendi sözcükleri ile konuşma ve kendilerine ait bir sese sahip olma arzusu ile çeşitli platformları/dernekleri kurdukları dile getirilir. Bu tarihten itibaren sayısı hızla artan platformların ve derneklerin çeşitlendiği, çeşitli şekilde sınıflandırıldığı/ayrıştığı- yardımlaşma/dayanışma ve hak temelli gibi- görülür.

---

<sup>83</sup>Tesettürün/örtünmenin bir tercih olarak sunulmasının çok çeşitli nedenleri olsa da, bu anlamda Elifhan Köse’nin, “Tesettürün rasyonel bir seçim olduğu iddiası, siyasetten bağımsızmış izlenimi veren etkin bir beden politikasının yaratılmasına imkân tanır. Örtünme, dindar kadınlar nezdinde salt Allah ve mümine arasındaki bir ilişki olarak görülür. Bedenin tüketim toplumu ve hatta kamu ataerkisi tarafından sömürgeleştirilmesine karşı bireysel, muhalif, özgürleştirici bir “tercih” olarak gösterilebilmesi de yine bu görüşle alakalıdır” ifadeleri oldukça önemlidir (2014:231).

Ancak İslamcı kadın hareketi altına yerleştirilen bu platformlar/dernekler arasında kuruluş amaçları da dâhil olmak üzere birçok farklılıklar olmasına rağmen, kadın bedeni ve aile(nin önemi ve gerekliliği) konularındaki görüşlerinde ortaklaştıkları görülür ve özellikle de kürtaj, eşcinsellik, bedeni denetimi gibi konularda da tek referans kaynağı olarak İslam'ı temel aldıkları ifade edilir (Yılmaz,2015:164).Dolayısıyla, dindar/İslamcı kadınların (ve onlarla ilişkilendirilen hareketlerin), RP'nin, yukarıda da ele alınan, özellikle de ailenin önemi ve dolayısıyla önceliği(ailecilik de denilebilir) konusundaki tutumu ile uzlaştıkları ve hatta aileciliğin toplumun sürekliliği/sürdürülmesi ve sağlığı, bireyin ve cinselliğinin denetlenmesi gibi nedenlerle gerekçelendirilmesi konusunda da hem birbirleriyle hem de yeni sağ retorikle uyum içinde oldukları söylenebilir (Yılmaz, 2015:164,248; Köse,2014:112-114).

RP'nin, 1990'lı yıllarda gösterdiği başarıda/yükselişte, elde ettiği belediyeler ve de parti teşkilatları aracılığıyla yürüttüğü yardım faaliyetlerinin de önemli bir yeri olduğu söylenir. Bu dönemde, bir sosyal hizmet şebekesi olarak çalıştığı öne sürülen RP'nin, bu şekilde çalışabilmesinde, partili kadınların katkısı büyüktür çünkü erkek partililerin/eylemcilerin belirli mahallelerin yapısı ve yaşam tarzı dolayısıyla evlere ziyarette bulunamadıkları ve onların giremedikleri evlere, partili kadınların girebildiği ve bu kadınların hangi ailenin neye ihtiyacı olduğunu belirlediği ve yardımların bu kadınların ziyaretleri sırasında edindikleri bilgiye dayanılarak yapıldığı dile getirilir (Tuğal,2011:74-75). Bu ev ziyaretlerinin, RP (ve hatta din ile ilişkilendirilen diğer yapılar/gruplar/partiler) için önemli işlevleri olduğu belirtilmelidir. Yardımlar yapılırken, evlerde din ile ilişkili sohbetlerin örgütlendiği ifade edilir. Bu anlamda Tuğal'ın "Bu süreçte imanı az olanın imanı, partililerin de siyasal misyonlarının kutsallığına olan inançları tazeleniyordu." ifadeleri, siyasal eylem ile dinin nasıl ilişkilendirildiğini gösterir niteliktedir (2011:74-75). Bu ziyaretlerin yardımlaşma kadar, eğitim yönünün de olduğu düşünüldüğü takdirde, bu ziyaretlerle RP'nin (veya yardımı

yapan hareketin) istediği yönde/arzuladığı şekilde bir toplumsal ve gündelik hayat tarzı değişimin/dönüşümün temellerinin atıldığı da görülebilir (Yılmaz,2015:241). Evin bu şekilde, yani örgütlenme, eğitim vb. amaçlarla kullanılmasının, evlerin özel alan olarak değerlendirilmesine veya siyaset dışı görülmesine dair sorgulamaları da beraberinde getirir (Yılmaz,2015:229). Ayrıca, dindar/İslamcı kadınların yardımlaşma faaliyetlerinde bulunmasının veya bu tarz faaliyetlere aracılık etmesinin, erkekler tarafından da çeşitli gerekçelerle desteklendiği belirtilmelidir. Özellikle de bu tarz faaliyetlerle bulunan kadınların yanı başında, hak mücadelesi yürüten ve daha da ötesi taleplerinin bir kısmının var olan iktidar ilişkilerini zedeleyici nitelikte olan/olduğu düşünülen dindar/İslamcı bir kadın hareketinin /eylemliliğinin varlığı göz önünde bulundurulduğunda, bu harekete karşı, var olan iktidar ilişkilerini sürdüren/sürdürücü nitelikte olan ve dindarlığı güçlendireceği düşünülen dindar/İslamcı bir kadın hareketinin desteklenmesi olağan bir durum olarak düşünülebilir. Zira, gönüllülük esasına dayalı işler/faaliyetlerin- kermes düzenlemek gibi- genellikle kadınlar tarafından gerçekleştirilir ve bunlar kadınların faaliyet alanı olarak görülür. Yılmaz'ın, “kadınların yardımlaşma alanında faaliyet göstermesi, patriarkal iktidar ilişkileriyle mekânsal düzeyde bir hesaplaşmadan ziyade kamusal alanı dışıl ve erkeksi alanlar olarak yeniden örgütleyerek cinsiyetçi kamusal alan paylaşımını kadın eliyle tesis etmektedir.” ifadeleri ile daha net anlaşılabilir (2015:236). Bu anlatılanların yanı sıra, genel olarak yoksullara veya ihtiyaç sahiplerine yapılan yardımların ve bu amaçla düzenlenen yardım faaliyetlerinin, hem o dönem için hem de daha sonraki dönemlerde, var olan ekonomik düzenden/sistemden ve politikardan kaynaklı eşitsizliklerin sürmesinde etkili olduğu açıktır. Bu anlamda, bu yardım faaliyetleriyle vesilesiyle, partili veya bu tarz yardım faaliyetlerinde bulunan kadınların var olan düzenin sürdürülmesinde çok önemli bir yere sahip olduğu anlaşılır/anlaşılmıştır. RP'nin seçim başarısında bu kadınların katkısı inkar edilemez ancak kadınların parti içinde olması ve çeşitli faaliyetlerde bulunması

desteklenmişse de, bu desteğin parti içinde belirli pozisyonlar ile sınırlı kaldığı/tutulduğu, karar verici pozisyonlara kadınlara yer verilmediği görülebilir. Şu ana kadar anlatılanlardan, ilk olarak, dindar/İslamcı kadınlar ifadesi kullanıldığında veya İslamcı kadın hareketinden söz edildiğinde, bu kadınların homojen bir grup olarak düşünülmemesi ve onlar arasındaki farkların yadsınmaması ve İslamcı kadın hareketinin tarihselliği gözden kaçırılmaması gerektiği çıkarılabilir. Diğer bir sonuç ise, dindar/İslamcı olarak nitelendirilen kadınların bir kısmının, kamusal alanda varlığının, belirli koşullarla ve belirli pazarlıklarla mümkün olduğudur.

RP'nin elde ettiği belediyeler aracılığıyla yükselmesinde, ANAP döneminde, belediyelere verilen geniş yetkilerin de etkisi olduğu görülebilir. Bu yetkiler sayesinde, belediyelerin sermaye birikim kanallarına dönüştüğü ve bunun ile birlikte, 1990'larla İslami sermayenin yükselişinin siyasal İslam'ın yükselişine eşlik ettiği ve İslam ile ilişkilendirilen kesimlerin hızlı büyüme fırsatı yakaladığı ifade edilir(Öztürk,2013:200). Yine bu yıllarda, RP'nin ekonomi konusundaki görüşlerinde ve RP devletçi ve korumacı politikalarından vazgeçerek piyasa ekonomisi modelini benimsediği görülür(Savran,2013:85). Ayrıca, 1996 yılında Gümrük Birliği'nin yürürlüğe girmesiyle, Erbakan'ın burjuva saflarındaki destekçilerinin de AB'ye yoğun bir şekilde ihracata yöneldikleri ve bunun Erbakan'ın AB konusundaki pozisyonunu yumuşatmasında etkili olduğu söylenir. Bu değişimin partinin tabanındaki dönüşüm ve genişleme ile ilgili olduğu söylenebilir.

1990'larda MGH çizgisini temsil eden RP'nin yükselişine ve güçlenmesine paralel olarak, İslam ile ilişkilendirilen sermayedarların yükselişi, Türkiye'de devlet(ve hatta hükümet) desteğinin iş başarısını tayin etmedeki belirleyici bir rolü olduğunu gösterir.<sup>84</sup> Bu anlamda, RP döneminde de, sermayenin "doğru" siyasi bağlantılara sahip iş adamlarının elinde birikmesine çalışılması daha net anlaşılabilir. Ancak, RP'nin

yükselişine paralel olarak yükseldikleri ifade edilen, özellikle de İslam ile ilişkilendirilen veya İslami olarak nitelendirilen sermaye gruplarının, yükselişlerinin sadece RP ile ilgili olmadığı, bu yükselişin nedenlerine <sup>85</sup> değinildiğinde daha net anlaşılacaktır.

1980’li yıllar ile birlikte, enformel ilişki ağları olan tarikatların ve cemaatlerin önünün açıldığından bahsedildi, bu dönem ile birlikte, bunların sermaye birikimi açısından oldukça önemli yerler haline geldikleri görülür. Çünkü bunlar, zamanla cemiyet içi dayanışmanın ötesine geçerek şirketlere sermaye ve müşteri tabanı sağlama rolünü üstlendiler (Bulut,1999a,1999b;Akt.Hoşgör,2013:221). Bu şekilde, cemaatlerin/tarikatların, iş ağlarına dönüştüğü anlaşılabilir. Bu durum, din ile ekonomik gelişme veya kapitalizm arasında, farklı bir ilişki biçimine işaret eder. Cengiz, “...dinin kendisinin değil de daha ziyade sosyolojik etkilerinin, yani geleneksel ve dini örgütlenmelerin, ilişkilerin ve ağların ekonomik yaşam üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkileri...” ifadeleriyle, bu ilişkinin nasıl olduğunu/kurulduğunu anlatır (2013:27). Bu durum, dinin bir ilişki sermayesine dönüştüğünü/dönüştürüldüğünü gösterir. Görüşmeciler arasında, bu durumdan bahsedenler vardı ancak onların da, çeşitli nedenlerle, daha çok bu durumun dine veya kişinin din ile ilişkisine olan etkileri üzerinde durdukları görülecektir.

Şu ana kadar anlatılanlara ek olarak, bu sermaye grubunun yükselişinde, özellikle işçi sınıfını hedef alan neo-liberal politikaların da önemli bir payı olduğu söylenebilir. 1980’ler sonrasında bazı grupların kendini büyük sermaye dönüştürdüğü ve bu gruplar için “Anadolu kaplanları”<sup>86</sup> ifadesinin kullanıldığı görülür. Ancak,

---

<sup>85</sup> 1983 yılında Özal hükümeti tarafından çıkarılan özel yasa ile iç piyasada işlem yapan finans kuruluşlarını çeşitlendirme politikasının bir parçası olarak ortaya çıkan, daha sonra katılım bankaları adını alacak olan, faizsiz kazanç bankalarına ve çok ortaklı şirketler olan, Anadolu holding firmalarına bakılabilir.

<sup>86</sup>Anadolu sermayesi veya Anadolu kaplanları denilmesinin nedeni, sadece coğrafi konum ile ilişkili değil, aynı zamanda Uzak Doğu’daki gelişmekte olan ülkelerde bulunan KOBİ’lerin başarısından dolayı bu isimler anılıyor (Hoşgör,2013:220).



Anadolu şirketlerinin başarısının, sadece girişimci mitine veya bireysel ve ortak girişimlere indirgenemeyeceği belirtilmelidir. Bu durum, şirketlerin başarı nedenleri arasında, 1980'ler de emek yoğun sektörlerde bulunan bu şirketler yerli ve yabancı sermayenin taşeronluğunu yapmaya başlamalarıyla da ilgilidir.<sup>87</sup> Bu noktada, bu firmaların esnek ve ihracata dönük üretim yapmalarının, onların başarısında oldukça önemli olduğu görülür. Öztürk'ün de belirttiği üzere, bu firmalar kapitalist üretim ilişkilerinin konfigürasyonlarına gayet iyi uyduklarından, büyümeleri şaşırılacak bir durum değildir (2013:204). Bu büyümeye paralel ve ilişkisel olarak, 1990 yılında, Müstakil Sanayici ve İşadamları (MÜSİAD) derneği kurulmuştur.

MGH çizgisindeki partilerin, büyük sermayeye (TÜSİAD üyeleri düşünülür) daha doğru bir ifadeyle, devlet ile büyük sermayeye yönelik eleştirilerinin, 1990 yılında, Müstakil Sanayici ve İşadamları (MÜSİAD) derneğinin kuruluş amaçları arasında olduğu görülebilir.<sup>88</sup> MÜSİAD'ın kuruluşu sırasında, MÜSİAD'ın TÜSİAD karşısında, dini kimliği dolayısıyla dezavantajlı bir pozisyonu olduğu ifade edilir. Bu durumun, hükümet ile yeni zenginleşen işadamlarının ilişkisini veya bazı iş adamlarına imtiyaz sağlanmasını meşrulaştırmak anlamında o dönem (ve halen) oldukça önemli olduğu söylenir (Buğra ve Savaşkan,2015:198). Öncelikle, MÜSİAD'ı TÜSİAD'dan ayıran şeyin, sadece üyelerinin Anadolu sermayesi şeklinde konumlandırılması ile ilgili

---

<sup>87</sup> Uluslararası pazarlarda rekabet eden/etmek isteyen büyük firmaların maliyeti düşürmesi gerekir/gerekiyordu ancak kayıt dışına çıkması kolay olmayan bu firmaların, bu duruma çözüm yolu olarak üretim sürecinin emek yoğun aşamalarını küçük işletmelere fason yaptırma bulduğu söylenir. Bu çerçevede, fason iş alabilmek için kendi aralarında yoğun rekabet yaşayan küçük işletmelerin, işgücünün kayıt dışı istihdamı üzerinden maliyetlerini düşürdükleri dile getirilir. (Toksöz,108,111).

<sup>88</sup> MÜSİAD önündeki, "MÜ" önekinin, müstakilden ziyade Müslüman kavramına gönderme yaptığına yönelik tartışmalar ile karşılaşılabılır. Bu durum ile birlikte, MÜSİAD burjuvazisinin, ne şekilde nitelendirileceği de tartışmaya açılır, örneğin Yankaya, MÜSİAD burjuvazisini, "İslami" kavramıyla nitelendirmeyi uygun görür ve bunun, bu toplumsal grubun İslam dinine dâhil olmasından kaynaklanmadığını, "bu nitelendirme, kolektif mobilizasyonların toplumsal ve simgesel inşa sürecinde ve kendini temsil biçiminde İslami aidiyetin ayırt edici bir özellik olarak sahiplenilmesinden ileri gelir." derken, eserinin adının *Yeni İslami Burjuvazi: Türk Modeli* olmasında, özellikle de "İslami" kavramının kullanılmasında/seçilmesinde, " "İslami" kavramı, Müslüman olma halinden farklı olarak, aktörün İslam diniyle kurduğu sahiplenici ilişkinin kamusal alanda dışavurumunu ifade eder." diyerek gerekçelendirir( 2014:22).

olmadığı,<sup>89</sup> aynı zamanda, ticaretin dayanması gerektiğini öne sürdüğü esaslar ile ilgili olduğu görülebilir. Bu anlamda, MÜSİAD'ın, 1994 yılında yayınladığı, “İş hayatında İslam İnsanı: İslami İlkeler Göre Yönetilen Şirketlerde Örgütsel Davranış” isimli rapor ve bu raporda yer alan Homo-İslamicus kavramı oldukça önemlidir. Homo-İslamicus kavramı, geleneksel Müslüman kimliği modern kapitalist ekonominin gerekleri ile uyumlaştıran ve bencil ve bireyci olarak düşünülen Homo-Economicus kavramının alternatifi olarak geliştirilmeye çalışıldı (Hoşgör,2013:229). Buna göre, Homo-İslamicus rasyonel, hesapçı, rekabetçi, yenilikçi ve faydacı olmakla birlikte toplumun ortak paydasını gözeten birey olarak tasvir edilir. Tüm her şeyi maddiyata indirgeyen veya ona göre davranan homo-economicus'un karşısına, manevi değerlere sahip çıkan ve ahlaki bir çerçevede kapitalizmi onaylayan Homo-İslamicus konur. Bu anlamda, Yankaya'nın, MÜSİAD için söylediği, “... ekonomi alanının örgütlenişinin İslamlaştırılması politikasından ziyade, kapitalizmin ahlaklaştırılması ve girişimcilerin bu ahlakın taşıyıcılığına soyunmaları söz konusudur.” ifadeleri oldukça açıklayıcıdır (2014:210). Şu ana kadar ele alınanların, yeni muhafazakârların, kapitalizm ile ilgili belirli bir dönemdeki görüşlerine ve eleştirilerine denk düştüğü görülebilir, bunun yanı sıra, Homo-İslamicus'un özelliklerinin de, yeni muhafazakârların kapitalizm ile ilgili var olduğunu iddia ettikleri sorunun/krizin aşılması için sundukları çözüm yolunu hatırlatır. Örneğin, Homo-İslamicus servetini spekülasyon, kumar, karaborsa veya yıkıcı rekabet sonucu elde etmeyen, üretime dönük faaliyetlerden kazanan ve kazancını bireysel haz ve tüketim için kullanmayan iş insanı olarak tanımlanır. Bu özellikler düşünüldüğünde, Homo-İslamicus'un formüle edilmesinde, Protestan ahlakından/etiğinden esinlendiği yönündeki ifadeler/iddialar daha anlaşılır bir hal alır. Bu noktada, MÜSİAD'ın bu raporu ile din veya onun ile ilişkilendirilen değerler ile

---

<sup>89</sup>Anadolu sermayesi belirli bir dönem coğrafi bir gönderme olarak kullanılmış olabilir, ancak coğrafi bir gönderme olmanın ötesinde, İstanbul, İzmir ve Ankara gibi büyük kentlerle Anadolu kentleri arasındaki ekonomik, toplumsal, kültürel bölüşüm ilkesini yansıtmaktaydı.

ekonomik yaşam ve oradaki başarı arasında doğrudan bir ilişki kurduğu ancak MÜSİAD’ın, din ile ilişkilendirilen bir çıkar grubu/ağ olarak, dinin ilişki sermayesine dönüşmesinde önemli bir rolünün olduğu, dolayısıyla, din ile ekonomik yaşam/büyüme arasında, raporda anlattığından başka tür bir ilişkiye işaret ettiği söylenebilir.

MÜSİAD’ın bu raporu ve Homo-İslamicus kurgusu, sadece İslami sermayeyinin kendini TÜSİAD veya onunla ilişkilendirilen iş çevresinden ve onların özelliklerden ayırt etme/farklılaştırma isteğinin bir sonucu/ürünü olarak görülemez. Çünkü bu raporda, kapitalist girişimciliğin çeşitli şekillerde ve nedenlerle teşvik edildiği görülür. Bu noktada, bu raporun ve Homo-İslamicus kurgunun neden ortaya çıktığı sorgulanabilir. Bu rapor ve kurgu, bu sermayedarların, ekonomik sistemle/kapitalizmle olan ilişkisinin derinleşmesi neticesinde, oluşan/ortaya çıkan zenginleşmeyi/varlığı gerekçelendirme veya rasyonelleştirme ihtiyaçlarının bir sonucu olarak görülebilir. Aynı şekilde, 2005 yılında Kayseri’de bu çevrenin iş adamları/girişimciler ile yapılan görüşmelere/mülakatlara dayalı bir araştırmada da, bu iş adamlarının “İslami Kalvinistler” olarak tanımlandığı görülür.<sup>90</sup> Mülakat yapılan kişilerin, ekonomik başarılarını, Kalvinizme ve Protestan çalışma etiğine gönderme yaparak açıklamaları, hem Kalvinizmin hem de Protestan çalışma etiğinin kazancını rasyonelleştirme ve var olan eşitsizliği meşrulaştırma açısından önemli bir kaynak olduğunu gösterir.<sup>91</sup> Bunun yanı sıra, bu çalışmada yer alan görüşmeciler ile bu kesimin veya sermaye diliminin yükselişi üzerine konuştuğumuzda, bu durumu, Kalvinizm veya Protestan çalışma etiği ile ilişkilendiren kimseyle karşılaşmadığımı söyleyebilirim, hatta görüşmeciler arasında, tasarruf ederek ve birikim yaparak zengin olan kişilerin zenginliği veya zenginleşme biçimi ile ilgili eleştirileri olanların olduğu da görülecektir. Bu eleştirilerin, bu kadınların tüketime yüklediği anlam ile ilgili olduğu söylenebilir.

---

<sup>90</sup> European Stability Initiative’in (ESI) yaptığı bir çalışmadır.

<sup>91</sup> Hakan Yavuz’un “Protestan İslam” veya İslami bir Protestanlığın ortaya çıktığı yönünde çalışması ile de karşılaştırılabilir. Hatta ESI’nin raporunda bu konuya da değinilir.

MÜSİAD'ın raporunda, gösterişin ve gösterişçi tüketimin eleştirildiği de görülür. Buğra ve Savaşkan, ilk etapta, gösteriş veya gösterişçi tüketimin karşısında durulmasının, bu dönemde artan eşitsizliğin, gerilim yaratabilme olasılığının azaltılmasına yönelik bir tutum olduğunu söyler(2015:205). Ancak bu tutum ne sebeple benimsenmiş olursa olsun, sonraki yıllarda, İslami olarak nitelendirilen kesimin harcamalarına yönelik eleştirilerin kaynakları arasında yer almıştır. Bunun yanı sıra, özellikle son yıllara bakıldığında, İslami kesimin harcamaları ve tüketimi üzerine birçok tartışmanın/analizin ortaya çıktığı görülebilir, dolayısıyla artan İslami sermaye ile birlikte, tüketim konusunda önemli değişikliklerin meydana geldiği söylenebilir. Tüketim konusundaki tutum değişikliğinin İslamcılığı da etkilediği ve haz ve mutluluk fikrinin İslami olarak nitelendirilen kesim tarafından tüketim/tüketim kültürü içinde yeniden keşfedilmesinin, daha esnek/ılımlı ve kapitalizmin işleyişine uygun bir İslam anlayışını zorunlu kıldığı ifade edilir (Yılmaz, 2015:85-86). Ayrıca, bahsedilen kesimin tüketim/tüketim kültürü ile ilişkisinin değişimi/dönüşümü, 1990'lı yıllarda başlasa da, 2000'li yıllardan itibaren ve özellikle de son yıllarda her şeyin İslami olanını/İslami olarak kurulanını ortaya çıkaracak bir düzeye varmıştır. Bu şekilde, koşullara, ihtiyaçlara ve isteklere göre yeniden (ve tekrar tekrar) içeriklendirilen/çekimlenen İslami'nin, İslam'ın dünyevileş(tiril)mesine (ve dolayısıyla kutsallıkla/kutsiyetle ilişkisinin dönüşümüne) işaret ettiği anlaşılabilir. Bu konuda, yani bahsedilen kesimin tüketim ile değişen/dönüşen tartışmalarında/analizlerinde dindar/İslamcı olarak nitelendirilen kadınların tüketim pratikleri ve tüketim ile değişen/dönüşen ilişkisi önemli bir yer tutar ve özellikle de artan kamusal görünürlük ile görünmenin/görüntünün önemli bir konu haline geldiği söylenir (Barbarasoğlu,2006a:96;Akt. Yılmaz, 2015:193). Bu anlamda, tesettür defileleri gibi aktivitelerin varlığı, görünmenin öneminin arttığını göstermekle kalmaz, aynı zamanda tesettür ile modayı da yanyana getirir. Bu durumun bir çelişkiye işaret ettiğinin

düşünülmesinin ve hatta eleştirilmesinin, tesettüre (veya başörtüsüne) yüklenen bazı anlamlar, daha da ötesi, onun bu anlamlara uygun kullanılmaması ile ilgili olduğu görülebilir. Örneğin, tesettürün bedeni silikleştiren/gizleyen/cinsiyetsizleştiren bir öge olarak sunulduğu/öne çıkarıldığı bir dönemin ardından gizlenen/silikleşen bedenin modayla yeniden görünür hale gelmiştir (Yılmaz,2015:196). Ayrıca, tesettürün/başörtüsünün, “sınıf ayrımlarını aşan ümmet kurucu bir bütünlük aracı olarak” meşrulaştırıldığına yönelik ifadeler ile karşılaşılır (Köse,2014:220).Bu şekilde bir meşrulaştırmanın, modanın sundukları ile zorlaşması, dindar/İslamcı kadınların bazılarının moda ile yönelik eleştirilerinin nedenleri arasında yer alır. Bu çalışmada yer alan kadınlar arasında da, bu konuda eleştirileri, hatta özeleştirileri olanlar vardı ancak bu kadınlar, son yıllarda, özellikle de aile içinde edindikleri konumun, daha çok bu eleştirdikleri ve eleştirildikleri konularla ilgili olduğunun da farkındaydılar.

MÜSİAD’ın raporunda, emek ile sermaye arasındaki ilişkinin alması gereken biçim üzerinde de durulur ve sermaye ile emek arasında çatışmayı engelleyici olduğu öne sürülen, çeşitli öneriler de bulunulur. Bu şekilde, sendikalara da ihtiyaç yoktur, ayrıca sendikalar toplumu sınıflara bölen Batılılaşmacı modelin bir yan ürünü olarak görülür. Ancak, İslama dayandırılan bu modelde, kişisel zenginlik başkalarını ezmek için kullanılmadığından, toplumsal sınıf(lar)da oluşmayacaktır. Bu düşünce, MÜSİAD başkanlarından olan Erol Yazar’ın, her sermaye sahibinin kapitalist olmadığını ve bünyelerinde bulunan sermayedarların zenginliğini insanların iyiliği için harcadığı konusundaki vurgularıyla, güçlendirilmeye çalışılır (Koyuncu, 2002:366; Akt. Hoşgör, 2013:232) Bu çerçevede, belirli amaçlara-din gibi- hizmet etme niteliği taşıyan zenginliğin teşvik edildiği görülebilir. Moudouros, MÜSİAD’ın kar yapmayı kutsal ve ulusal bir görev olarak gördüğünü ve bu tarz bir görev olarak görmenin, sermayenin birikiminde dinin meşrulaştırıcı bir araca dönüştüğünü söyler (2014:849-850). Özellikle, MÜSİAD’ın Homo-İslamicus gibi bir terimi kurgulamasında ve ekonomide

olan çürümüşlüğün, Allah korkusu olan girişimciler ve İslami vicdan ile onarılacağına olan vurgusunun altında sermaye birikiminin bir amaca hizmet ettiği inancının oluşturulmasına yaradığı görülebilir. Savran'a göre, 1980 sonrasında sermaye birikiminin yeni aşamalarında, daha doğrusu, ileri aşamalarında, özellikle İslami burjuvazi diye nitelendirilen sermaye gruplarının ümmet referansı ile İslam âleminin kapılarını ekonomik faaliyete açması kolaylık sağlamıştır (2013:57). Bu noktada iki konu oldukça önemlidir. Bunlardan ilki, dini söylemlerin Türkiye burjuvazisine daha önceki milliyetçi bakış açısının sınırlılıklarının üstesinden gelmede yardımcı olmasıdır ve İslami kimliğin, birçok ülkedeki, özellikle de Ortadoğu ve Orta Asya'daki yatırımlar için anahtar işlevi görmesidir. Diğeri ise, Özyiğit'in, cihatın, savaş dışında, ekonomik faaliyetler ile de yapılabileceği anlayışının görünür olmaya başladığına ilişkin ifadeleridir (2017:117). Cihatın kapitalist girişime evrildiği bu süreçte, ekonomik faaliyetin dinin çok önem verilen bir gereği olduğu ve hatta görevleştirildiği görülür. Bu durumda, kapitalist mantıkla İslam ahlakının servet yaratmak ve üretkenliği arttırmak için rahatça içiçe geçebildiğini görülür. Dolayısıyla, İslam'ın piyasanın gerekleri neticesinde işlevselleştirildiği veya var olan ekonomik düzene en uygun yönlerinin seçildiği söylenebilir.

MÜSİAD'ın sunduğu modelde, toplumsal sınıfların olmadığına veya oluşamayacağına yönelik ifadeler ve hatta iddialara rağmen, İslam ile ilişkilendirilen burjuvaziye dair analizler, bu ifadeleri sorgulamaya açar. Daha da ötesi, 2000'li yıllarda, MÜSİAD eski başkanlarından Erol Yarar, MÜSİAD üyelerinin, TÜSİAD üyeleri gibi, devlet desteğine dayanmadığını ve kendilerinin, kendi emekleriyle ve çabalarıyla geliştiğini/büyüdüğünü anlatmak amacıyla, “Ben buna yeni değil, asli (burjuvazi) diyorum” ifadelerini kullanır (Buğra ve Savaşkan,2015:205). Bu ifadeler, MÜSİAD'ın o dönemki başkanı tarafından eleştirilse de veya İslam'ı adalet ve eşitlik dini olarak görenleri veya onun amacının toplumsal adalet olduğunu söyleyenleri

rahatsız edici nitelikte olsa da, özellikle son dönemde yapılan çalışmalarda, İslam ile ilişkilendirilen ve önüne İslam ile ilişki olduğu düşünülen çeşitli sıfatların getirildiği bir burjuvazi olduğu iddialarıyla karşılaşılabılır. Bu iddialar sadece belirli bir kesimin 2000’li yıllardan itibaren piyasadaki konumlarındaki dönüşümden kaynaklanmaz, aynı zamanda, bu kesimlerin estetik beğenilerinin kamusal alanda görünürlüğünün ve hatta baskınlığının artmasıyla da ilişkilidir (Yankaya,2014:16). Bu kesimlerin tüketiminin hem kendileri tarafından hem de başkaları tarafından İslamileşmiş olduğu veya İslam ile ilişkili olduğu öne sürülür. Bu noktada, “İslami olanın” neye dayanarak oluşturulduğu/kurulduğu veya ayrışma ilkesi haline nasıl geldiği sorgulanabilir. Özellikle de, sıklıkla çoğunluğunun Müslüman olduğu ifade edilen bir ülkede, kamusal alanın düzenlenişini değiştiren yeni bir ayrışma ilkesi olarak “İslami” olanın ortaya çıktığı ve “İslami” olanın, “Müslüman” olandan farklı bir anlam kazandığı görülebilir (Yankaya, 2014: 16-18). Daha net bir ifadeyle, bu süreçte, İslami ayırt edici bir nitelik kazanmıştır ve hatta ona, toplumsal ve simgesel inşa süreciyle bu nitelik kazandırılmıştır. MÜSİAD’ın bu konudaki önemi, İslami burjuvazi olarak nitelendirilenlerin altına yerleştirildiği ve onları temsil ettiği çıkar grubu olarak görülmesiyle alakalıdır. MÜSİAD’ın, TÜSİAD ile arasındaki ilişki, ilk aşamada sadece çıkar çatışması olarak düşünülse de, çıkar çatışmasının yanı sıra, kültürel ayrışma/ayrıştırma ve hatta çatışmadan da bahsedilebilir. Bu noktada, bir çıkar grubunun, sadece ekonomi ile ilgili ayrışmaları veya çıkar birliğini temsil etmediği anlaşılabilir.

Şu ana kadar ele alınanlardan, ilk olarak, MÜSİAD’ın ortaya çıkışının ve İslami olarak nitelendirilen sermaye fraksiyonunun güçlenmesinde veya yayılmasında, dinin bir ilişki sermayesi olabilme potansiyelinin fark edilmesinin önemli bir yere sahip olduğu çıkarılabilir. Bu nedenle, dinin, 1980’ler itibariyle farklı bir şekilde işlevselleştirildiği görülebilir. Buğra ve Savaşkan, “toplumun çimentosu olarak dine

başvurmakla dini kimliği ilişki sermayesi olarak kullanmak arasında bir çelişki vardı. Dinin ilişki sermayesi olarak kullanılması başkalarıyla olan farkın onaylanmasını gerektiriyordu ki bu da ister istemez “ötekilerin” dışlanması anlamına geliyordu.” ifadeleri ile o zamana kadar toplumsal kaynaşmayı sağlayan tutkal olarak görülen dinin, kutuplaştırıcı bir faktör haline geldiğine dikkat çeker(2015: 101,210). Fakat buna rağmen, bu çevrelerin dini hala bir toplumsal kurum olarak gördüklerine yönelik iddiaları/ifadeleri bulunur. Bu iddialar/ifadeler nedeniyle, bu çevrelerin, dini klasik muhafazakârlığın ele aldığı biçimde ele aldıkları/gördükleri düşünülse de veya onlar tarafından böyle iddia edilse de, bu durumun böyle olmadığı ve hatta dinin araçsallaştırıldığı hem şu ana kadar anlatılanlardan hem de Buğra ve Savaşkan’ın ifadelerinden çıkarılabilir. Bu durum ayrıca, dini meta değerine tahvil eden bir retoriğe sahip olan (Mollaer, 2016:13) ve Türkiye’de muhafazakarlığın yeni bir evresi olarak görülen yeni muhafazakarlık anlatıldığında daha net anlaşılabilir.

### **1.10. 2000’li Yıllar ve Yeni Muhafazakârlık**

28 Şubat 1997 tarihinde, RP-DP hükümeti “postmodern”<sup>92</sup> olarak nitelendirilen bir askeri müdahale ile son bulmuştur ve RP, 1998’de Anayasa Mahkemesi tarafından, “laikliğe aykırı fiileri” olduğu gerekçesiyle kapatıldı. Refah Partisinin kapatılmasının ardından, Fazilet Partisi’nin (FP) kurulmuştur. FP’nin parti programında ve siyasal söyleminde önemli değişiklikler olsa da, FP de, 2001 yılında laik cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri olduğu gerekçesiyle kapatıldı. Ancak FP kapatılmadan önce, parti içinde “yenilikçiler” ve “gelenekçiler” ayrımının hâkim olmaya başladığı görülebilir. Bu ayrımın, yeni parti kurulurken kendini gösterdiği ve gelenekçilerin, Milli Görüş çizgisinde devam ederek, Saadet Partisini kurduğu, yenilikçilerin ise, hem Milli Görüş

---

<sup>92</sup> 28 Şubat sürecinin postmodern darbe olarak anılması, askerin iktidara el koymadığı ama hükümeti zorla devirdiği bir askeri müdahale olmasıyla ilgilidir. Darbenin nedenleri ve özellikle de sınıflar ile ilişkisi üzerine bir okuma için bkz. Savran, 2013.



çizgisini bıraktıklarını söyleyerek, hem de kendine yeni bir siyasal kimlik bularak, 14 Ağustos 2001 tarihinde Adalet ve Kalkınma Partisini kurdukları görülür. AKP, 2002 yılında yapılan ilk seçimde sandıktan birinci parti olarak çıktı.

AKP'nin seçim başarısının ardında, çok çeşitli nedenler yatar. Öncelikle, o dönem var olan sorunların, koalisyon hükümetleri ile ilişkilendirildiği ve dolayısıyla, bu hükümetlerde yer alan ve sorunların kaynağı olarak görülen partilere alternatif arandığı söylenir (Hoşgör,2013:297).<sup>93</sup> Bu çerçevede, başarının ilk nedeni, AKP'nin içine doğduğu ortam ile ilgilidir. Ancak, AKP başarısının sadece ülke koşullara bağlanamayacağı, AKP'nin bu ortam içinde ürettiği söylemlerin, bu anlamda önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Güçlü hükümet tartışmaları ve talebi sürerken, AKP'nin artan istikrar söyleminin onun başarısındaki etkisi büyüktür. Bunun yanı sıra, AKP'nin bu dönem benimsediği/uyguladığı politikaların, daha önce aralarında sorunların olduğu ifade edilen kesimlerin yanyana durabilmesini sağladığı görülür. Örneğin, bu süreçte, devam eden çelişkilere ve rekabete rağmen, siyasal istikrar ve ekonomik büyüme beklentilerinin sermayenin farklı fraksiyonları arasında ittifaka veya “konjonktürel bir ateşkese” yol açtığı dile getirilir. Bunun yanı sıra, AKP'nin haklar konusundaki tutumu, özellikle de mülkiyet haklarının garanti altına alınacağına yönelik ifadeleri de bu dönemde sermaye açısından rahatlatıcı bir duruma işaret eder. Daha da ötesi, AKP'nin, sosyal adalet, gelir eşitliği ve demokratikleşme üzerine yaptığı vurgular ile bağımlı sınıfları bölerek, neo-liberal uygulamalara karşı durabilecek bir cephe oluşmasını engellediği söylenir. Dolayısıyla, AKP'nin sermayenin istediği/beklediği ortamı oluşturma çabasına girdiği görülebilir. Bu şekilde, AKP başarısının, “farklı hegemonik güçlerin çelişkili taleplerini uzlaştırabilme becerisine” dayandığına yönelik ifadeler daha net anlaşılabilir (Hoşgör,2013:299).AKP, MGH içinde yetişen kadroların ürünü

<sup>93</sup>Öncelikle ANAP döneminde, monolitik siyasal yapının olması(ki diğer partiler yasaklıydı) ve politik alanın daralması, yeni ekonomik programın uygulanmasını veya istenilenin yapılmasını kolaylaştırmıştır. Daha açık bir ifadeyle bu durumun işlevselliği o dönemde fark edilmiştir (Çoşar ve Yeğenoğlu,2004:59). Şu an hala ekonomik istikrar için politik alanın dar olması gerektiği ifadeleri ile karşılaşıldığı görülebilir.

olduğundan/olarak düşünülüşünden, AKP'ye karşı ön yargıların ve olumsuz bakışların olması beklenen bir durumdur. Ancak AKP'ye karşı bu olumsuz algıların kırılması, sadece AKP'nin ekonomi ile ilgili reformlarına bağlanamaz. Bu süreçte, AKP'nin, AB'ne tam üyelik hedefinin ve Avrupa ile bütünleşme yönündeki vurgularının bu algıların kırılmasında önemli etkileri olduğu söylenebilir.

Şu ana kadar anlatılanlardan, AKP'nin başarısında, hem MGH temelli diğer partilerden ayrışmasının/ayrı tutulmasının hem de 2002 öncesi koşullarıyla ilişkilendirilmeyen yeni bir parti olmasının etkili olduğu çıkarılabilir. Bu amaçla, AKP'nin siyasal kimliğinin, milli görüş olmadığı ve daha da ötesi, milli görüşü sorguladığı ve hatta eleştirdiği ve kimliğinin (yeni)muhafazakâr demokrat olduğunu sık sık vurguladığı görülebilir. AKP'nin seçtiği bu kimliği ne şekilde içeriklendirdiğine değinmeden önce, bu kimliği oluşturmasında veya tercih etmesinde etkili olduğu düşünülen faktörlere ele alınması gerekir. AKP'nin, muhafazakârlık gibi, Batılı olduğu sıklıkla vurgulanan bir ideolojiyi ve evrensel meşruiyeti kabul edilen bir kimliği seçmesinde/bünyesine katmasında, bu kimliğin AKP'nin siyasi meşruiyetini kanıtlanması açısından kolaylaştırıcı olacağı düşünülüşü ifade edilir (Yıldız,2004:10). Özellikle de, Avrupa ve ABD nezdinde ve onlar ile ilişkiler kurmak açısından muhafazakârlık oldukça önemlidir. Ancak muhafazakârlığın İslamcılık ile özdeşleştirilmesi ve özdeşleştirilebilme olasılığı ve daha önce İslamcı olarak nitelendirilen partilerin başına gelenler dolayısıyla, AKP'nin kimliğinin sadece muhafazakârlık üzerinden kurulmasının mümkün olmadığı söylenebilir.<sup>94</sup> Daha da ötesi, İslamcı siyasal harekette meşru ve mümkün dil arayışında, bu arayışa cevabın muhafazakârlıktan geldiği (Aktay,2013: 350)ve dolayısıyla, İslamcı hareketin muhafazakârlığı(uzun bir süre) bir kalkan olarak gördüğü söylendiğinde, muhafazakârlık kavramının dikkatleri üzerine

---

<sup>94</sup> Akdoğan'ın "Muhafazakâr Demokrasi" adlı eserin başlığı olmasına rağmen, eserde anlatılan muhafazakârlığın, klasik anlamıyla muhafazakârlık olmadığı ve Yeni Muhafazakârlık olduğu görülebilir. Akdoğan'ın muhafazakârlığın toplumda tutuculuk ile eşleştirildiğini bildiğinden, muhafazakârlığın çeşitlerine değinmekle kalmaz, aynı zamanda, onun önüne "yeni" kavramı gelen muhafazakârlığı tercih eder.

çekeceği aşikârdır. Hem bu nedenle, hem de muhafazakârlığın, kötü çağrışimleri olabileceği gerekçesiyle, muhafazakârlığın yanına bir öge aranmıştır ve bu öge demokrasi olarak belirlenmiştir. Muhafazakarlığın yanına gelen demokrasi veya demokratlık ile AKP'nin İslamcılık konusunda kaygıları olan kesimlere, siyasal İslam ile alakası olmadığı mesajını vermek istediği söylenir (Yıldız,2004:10). Milli Görüş geleneğinden gelenlerin kurduğu AKP'nin İslamcı ve gizli gündemi olan bir siyasi hareket, yani pro-İslamcı bir siyasi parti olduğunu iddia edenlerin varlığı dolayısıyla, bu iddia sahiplerinin bu iddialardan uzaklaşmasını sağlamak için, bu mesajı vermek, o dönem için adeta zorunludur. AKP'nin İslam ile ilişkisine dair bu mesajlarının, hedef kitleleri arasında sadece Türkiye'deki belli kesimler olmadığı, aynı zamanda, o dönem İslam ile bağlantılı olduğu düşünülen grupların saldırılarından kaygı duyan Batı ülkelerinin de olduğu söylenebilir. Bu nedenle, AKP tarafından, AKP'nin desteklediği İslam'ın siyasal bir yanının olmadığı ve AKP'nin İslam'ı kültürel bir olgu olarak ele aldığı ve dolayısıyla onun kültürelliğine sıklıkla vurgu yaptığı görülebilir. Bu şekilde, yani İslam'ın kültürel bir olgu olarak öne çıkarılması, ne batı değerlerinin ne de Türkiye nüfusunun en ortak kültürel özelliği olarak kabul edilen Müslümanlığın inkârını gerektirir (Yeğenoğlu ve Çoşar, 2009:39).

Muhafazakâr demokratlık, siyasi/politik literatürde yer almadığı, AKP tarafından oluşturulmaya çalışılan bir kimlik olduğu görülebilir. Bu noktada, muhafazakâr demokratlığın teoriden pratiğe dönük değil, pratikten çıkarsanan/çıkarsanacak olan bir teorileşme çabası olduğu sık sık dile getirilir (Yavuz,2004:602; Yıldız,2004b:54; Akt. Safi,2005:213-15). Bunun yanı sıra, Hristiyan demokrat partilerin olduğu bir dönemde, Müslüman demokrat gibi bir kimliğin neden seçilmediği sorulabilir. Müslüman denildiğinde, ayrışma olacağını ve dinin bir siyasal tarafgirlik ögesi olarak kullanılmasının, kutuplaştırıcı olduğu parti kurmaylarınca vurgulanmakla birlikte, bu durumun, din adına dışlayıcı bir siyaset yürütmeye neden olduğundan, mukaddes ve

ortak değer olan dine ve onun işlevine zarar vereceği belirtilir (2004:114-115). Ancak muhafazakârlığın, zaten din dâhil olmak üzere, birçok değeri kapsadığı ifade edilir. Daha da ötesi, AKP'nin, kapsayıcı ve kucaklayıcı bir siyasetten yana olan bir kitle partisi olmak için çabaladığı ve dolayısıyla kimlik siyaseti yapmayacağı söylenir(Akdoğan, 2004:19).

Yalçın Akdoğan tarafından kaleme alınan *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*(2004) adlı çalışma, AKP'nin siyasi kimliğini açıklamak amacıyla yazılmıştır. Bu çalışmada, AKP'nin muhafazakâr demokrat çizgisindeki, muhafazakârlığın, değişim, toplum mühendisliği, geleneksel toplumsal kurumlar ve değerler, toplumsal düzen, toplum, aile, siyaset ve otorite konularında dünya üzerinden gözlemlenen muhafazakâr ideolojiyle örtüştüğü ifade edilir. Bu anlamda, evrimci ve tedrici bir değişimin yanı sıra, geleneksel toplumsal kurumların ve değerlerin, toplumun ve aile kurumunun (ve işlevi) korunması, ılımlılığa dayanan istikrarlı bir yaşamın hâkim kılınması, siyasetin bir uzlaş alanı olarak görülmesi, ortak aklın ön planda olması ve siyasal otoritenin (devlet/hükümet) ve siyaset alanının sınırlandırılması gerektiği savunulur (Akdoğan, 2004:9-14). Akdoğan, bu özelliklerin veya bu özellikler üzerinden oluşturulan muhafazakârlığın, liberalizmle aşılanaarak, Burke'ten esinlenen yeni muhafazakârlığa işaret ettiğini ifade etmekle birlikte, eski ve yeni muhafazakârlık arasında yaptığı ayırmada, yeni muhafazakârlıktan yana bir tavır sergiler. Eski muhafazakârlığın, “hiyerarşiyi, aristokrasiyi, toplumsallığın ya da devletin birey karşısındaki önceliğini ve kutsal olanın aşırı önemini” temsil ettiği ifade edilirken, yeni muhafazakârlığın ise, demokrasiye ve piyasa ekonomisine doğru kaydığı ve daha da ötesi, bireysel özgürlükleri tanıyan bir toplumsallık geliştirdiği dile getirilir (2004:29-30). Akdoğan tarafından, öne çıkarılan yeni muhafazakârlığın Amerikan geleneği olduğu anlaşılabilir ve Akdoğan, bu geleneğin liberal olduğu ve bu geleneği destekleyenlerin, yani yeni muhafazakârların, liberal olarak adlandırıldığını ifade eder

(2004:30). Daha önce de ifade edildiği üzere, yeni muhafazakârların, anayasal demokrasiye ve piyasa ekonomisine bağlılıklarına dikkat çekilir. Bu noktada, AKP'nin siyasi kimliğinde, demokratiğin/ demokrasinin kurucu öğelerden biri olarak öne çıkarıldığı ve bununla birlikte, “muhafazakârlık serbest piyasadan yanadır” başlığında, (öncelikle muhafazakârlığın mutlak anlamda bir ekonomi politiği olmadığına dikkat çekilmiş olsa da) AKP'nin serbest piyasa ekonomisini benimsediğine yönelik ifadeler düşünüldüğünde, AKP'nin muhafazakârlığının, Akdoğan'ın hazırladığı el kitabına göre “yeni” olarak nitelendirilmesi oldukça anlaşılır bir duruma işaret eder.<sup>95</sup>

Akdoğan, Kristol'un yeni muhafazakâr hareketin özelliğini “refah devletine destek, fakat bürokratik zorlama ve paternalizme muhalefet, serbest piyasa ekonomisine uymak; karşı kültüre ve onun düzene karşı görüşlerine karşı geleneksel değerlere ve dine destek; herkes her şeyden eşit pay almalı diyen eşitlikçiliğe muhalefet ve antikomünist dış siyasete destek” şeklinde özetlediğinden bahseder (2004:42).

<sup>96</sup>Akdoğan bu ilkelerden özellikle hangilerininin AKP tarafından benimsendiğini açıkça belirtmemekle birlikte, metnin birçok yerinde bu ilkelere benzer veya destekleyici ifadeler/vurgular ile karşılaşılabılır. Akdoğan, muhafazakâr demokratiğin parametrelerini sıralarken, devletin asli fonksiyonlarına çekilmiş, küçük ama dinamik ve etkili bir devlet olması gerektiği ifadelerini kullanır, dolayısıyla, Akdoğan'ın refah devleti veya korumacı yaklaşımlara/tebirlere karşı tavrı açıktır. “Asli fonksiyonlarına çekilmiş” devletin, hak ve özgürlükleri teminat altına alması ve (bir otorite olarak)

---

<sup>95</sup> Nilgün Toker'in, AKP yeni muhafazakâr liberalizminin, Özalıcı liberal otoriteryanizmden farkının, AKP'nin “neo-liberal piyasa modeline haklar söylemini ekleyerek...” ifadeleri önemlidir (2005:116) Haklar söylemini eklemek ifadesi oldukça önemlidir ancak yeni muhafazakârlığın demokrasi ile ilişkisi veya demokrasiye karşı tutumu düşünüldüğünde, haklar söyleminin eklenmesinin düzeyi veya mahiyeti sorgulanabilir.

<sup>96</sup> Öncelikle Kristol'un bu ifadelerinin, yeni muhafazakâr hareketin belirli bir dönemiyle ilişkisel olduğu, “anti-komünist dış siyasete destek” ifadesinden anlaşılabilir. Bu ifade, özellikle de soğuk savaş dönemiyle ilişkilendirilebilir. Akdoğan'ın bu özeti ve yeni muhafazakârlığa ilişkin kitapta yer alan diğer ifadeler, yeni muhafazakârlığın dönemselliği göz ardı edilerek, en makul gelen özellikleri ayıklanmaya çalışılmıştır. Türkiye'de modern bir muhafazakârlık anlayışının üretilmesi gerektiğine yönelik ifadeleri vardır, bu anlamda, makul görünen özellikleri sentezleme davranışının, bu amaca yönelik bir çaba olduğu söylenebilir (2004:60).

toplumsal huzuru tesisi için çabalaması ancak ekonomiye müdahale etmemesi veya müdahaleyi en aza indirgenmesi gerektiği belirtilir. Bu noktada, hükümetin asli görevi de, “mal ve hizmetlerin üretimini düzenleyen mekanizmanın çalışır durumda tutulmasını” sağlamaktır. Devlete (ve hatta hükümete) düşen görevlerin sınırlılığı nedeniyle, toplumsal düzenin devamlılığın tek garantörü devlet değildir. Bu anlamda, devletin yanı sıra, aile ve sivil toplum kuruluşlarına da görevler düştüğü vurgulanır (2004:51). Ayrıca Akdoğan, yeni muhafazakârlığın düzgün bir toplum için aile ve dinin rolüne dikkat çektiğini söyler.

AKP'nin yeni muhafazakârlık ile ilişkilendirilmesinin tek nedeninin, Akdoğan'ın AKP'nin siyasi kimliğini açıklayan el kitabı olmadığı, AKP tarafından uygulanan politikalara (ve bu politikaların yorumlarına) ve özellikle de AKP'nin yeni muhafazakârlığını destekleyen öğelerden biri olarak neo-liberalizmle olan ilişkisine bakıldığında daha net anlaşılabilir. Neo-liberal ekonomi politikalarının yerleşmesi için, yeni muhafazakârlığın rehberliğine ve desteğine ihtiyaç duyduğu daha önce belirtildi (High, 2009:475-491). Örneğin, dayanışma veya hayırseverlik gibi vurgular sıklıkla muhafazakârlık ile ilişkilendirilse de, bunların neo-liberalizm ile ilişkili ve destekli konular olduğu görülebilir. Refah devletinde birçok şeyin devletin sorumluluğunda ve devlete yüklü olduğu ancak neo-liberalizm ile bu durumun değiştiği ve bireyin sorumluluğunun ön plana çıkarıldığı görülebilir. Neo-liberalizmde bireyler girişimciler, kendi kaderini kendi tayin eden kişiler olarak düşünülür, hatta kapitalizmin ürettiği sorunlar, örneğin, gelir eşitsizliği, bireyin belli konulardaki eksikliği ile ilgili olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra, toplumsal problemler, özelleştirme ve tüketici ürünleri gibi pazar güçlerinin çözebileceği kişisel problemler olarak yeniden kavramsallaştırılır. İşte bu bireysellik ve kişisellik vurgularından dolayı birçok insanın üzerine bindirilen yükler hayırseverlik veya dayanışma vurgularıyla çözülmeye çalışılmıştır/çalışılıyor. Bu süreçte cemaatlerin veya cemaatvari dayanışma ağlarının önem kazanmasının nedeni

neo-liberalizmin birey anlayışı neticesinde bireye yüklenen yükler konusunda bireye belirli bir rahatlama sağlaması ile ilgilidir. Birçok ağır/ grubun, refah hizmetlerini sürdürmek için kurulduğu görülebilir. Bu anlamda, AKP döneminde, özellikle de dini motivasyonlu/din ile ilişkili birçok yardım kuruluşunun kurulması/ortaya çıkmasının tesadüf olmadığı ve neo-liberal politikalar açısından bu kuruluşların işlevsel olduğu görülebilir(Kaya,2015:59).Bu durum, özellikle yoksulluğun sürdürülebilir durumda tutulması ve dolayısıyla var olan ekonomik sistemin yani piyasa ekonomisinin sürdürülmesi ve hatta yeniden üretilmesi açısından önemlidir. Bunun yanı sıra, dini (İslami) referanslarla harekete geçirilebilen ve sistemli olarak meşrulaştırılan hayırseverlik biçimleri oluşmaya başlamasıyla, artan oranlı vergilendirme ve hak temelli sosyal politikaların reddedilmesi kolaylaşır (Buğra ve Savaşkan, 2015:206). Bu anlamda, toplumdaki eşitsizlik, hayırseverlik faaliyetleri ve dolayısıyla hayırseverlerin aracılığıyla görünmez kılınır veya bastırılır. Hoşgör'ün, AKP'nin ekonomi programıyla, “ serbest piyasa ve tüketimcilik anlayışını öne çıkaran ve (İslami) hayırseverliği (komünal dayanışmayı) gelir dağılımını düzenleme ve yoksulluğu azaltma için alternatif bir mekanizma olarak öneren yeni-muhafazakâr bir siyasi söylemle, resmi ve gayri resmi sosyal yardımlaşma ağlarının sosyal devlet uygulamalarının yerini almasını” desteklediğine yönelik ifadeleri bu durumu daha anlaşılır kılar (2013:318). Bu anlamda, yardım kuruluşlarının artmasının sadece neoliberalizmin manifestosu olarak görülmemesi gerektiği, onun aynı zamanda dünyada dinselliğinde bir manifestosu anlamına geldiği iddiaları da anlaşılır bir hal alır (Casanova 1994; Habermas 2006 ; Akt.Kaya,2015:59). Bu anlatılanların yanı sıra, neo-liberalizmin toplumsal ilişkileri çözücü/parçalayıcı etkisinin giderilmesi açısından da neo-liberalizmin yeni muhafazakârlığın cemaatçiliğine veya cemaatleri destekleyen tutumuna ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Yeni muhafazakarlığın, muhafazakârlıktan devreden ve süregelen özelliklerinden birinin de aile konusu veya ailenin önemi olduğu görülebilir ancak yeni

muhafazakarlığın, neo-liberalizm ile olan ilişkisi dolayısıyla, aileyi sadece değer aktarma ve bireyi toplumsallaştırma(hatta topluma uygunlaştırma) işlevi ile görmediği, aynı zamanda, bireyin neo-liberalizmin zararlarından korunması ve toplumsal bakım hizmeti probleminin çözülmesi açısından önemli olduğu görülebilir( Kaya,2015:60).<sup>97</sup> Yeni muhafazakârlığın, eski veya klasik olarak nitelendirilen muhafazakârlık ile ortak yönleri ve ilkeleri ve hatta devamlılıkları olmasına rağmen, bu ilkelerin, yeni muhafazakârlıkta belirli amaçlar doğrultusunda farklı şekilde içeriklendirildiği veya işlevselleştirildiği ve dolaşıma sokulduğu anlaşılabilir. <sup>98</sup>

Yeni muhafazakârlığın aile konusundaki tutumunun ve aileye atfettiği önemin, AKP için de geçerli olduğu belirtilmelidir. AKP'nin seçim beyannamelerinde, ailenin korunmasına ve güçlendirilmesine yönelik ifadelerin/vurguların yanı sıra, aile değerlerini öne çıkaran aktivitelerin de teşvik edileceği söylenir. Öncelikle neo-liberal ekonomi politikalarını uygulamaya kararlı bir yapı açısından, aile kurumunun işlevselliği tartışılmaz. Çünkü aile (ve ailenin güçlendirilmesi) sosyal/toplumsal bakım hizmetinin maliyetini düşürmek açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle, aile içinde bu hizmetin sağlayıcısı olarak görülenlere- yani özellikle de kadınlara- yönelik politikalar ile karşılaşılabilir. Bu politikaların, kadını aile içinde tanımlama isteği olan, kadının topluma en büyük hizmetinin anneliği olduğunu ifade eden ve muhafazakâr olduğunu öne süren bir parti tarafından desteklenmesi oldukça olağan bir duruma işaret eder. <sup>99</sup>

AKP'nin kadın konusundaki tutumunun hem onun muhafazakârlığını hem de

---

<sup>97</sup> AKP'nin 2002 yılı seçim beyannamesinde, "ailenin güçlendirilmesi" alt başlığında, "Yaşanan derin ekonomik krizlere rağmen, toplum olarak ayakta kalmamızı büyük ölçüde sağlam aile yapımıza borçluyuz." ifadelerinin, aile ile ekonomi arasında kurulan bağı göstermesi açısından önemlidir(2002:84). Ayrıca dayanışma kültürüne atfedilmesi, aslında neo-liberalizmle oldukça uyumludur.

<sup>98</sup> Burada yeni muhafazakârlık olarak kavramsallaştırılan fenomenin, Fırat Mollaer tarafından kullanılan tekno-muhafazakârlık kavramı ile benzerlikleri olduğu görülebilir. Tekno-muhafazakârlık ile ilgili daha detaylı bir analiz için bkz. Mollaer,2016.

<sup>99</sup> AKP'nin kadın konusundaki tutumu dönemleştirilmelidir. Yelsalı Parmaksız, AKP'nin kadına yönelik söyleminin dönüşümü açısından üç döneme ayırır ve 2002-2007 arası ilk dönem, 2007-2011 ikinci dönem ve 2011'den 2015'e ise üçüncü dönemdir (2017:220).



liberalliğini, daha da ötesi liberalliğinin sınırlarını görmek açısından da önemli olduğu söylenebilir. AKP'nin ilk yıllarında, başörtüsü de dâhil olmak üzere birçok konunun haklar ile ilişkilendirilerek sunulduğu, yani daha evrensel kabul gören bir dil üzerinden taleplerin ortaya konulduğu görülebilir. Bu durum, AKP'nin liberal bir yaklaşıma sahip olduğu ifadelerini/iddialarını güçlendirdiği için oldukça önemlidir. AKP'nin özellikle de başörtüsünü siyasal bir hak talebi olarak sunmasının yanı sıra, özellikle de, bu konudaki tartışmaları üniversite eğitimi ve iş yaşamı konuları ile ilişkilendirerek gündeme getirmesi, AKP'nin kadınlar ile ilgili tutumunu ortaya seren hamleler olarak okunabilir veya bu şekilde sunulabilir. Ancak, aynı AKP'nin, kadınları sadece annelik ve aile dolayısıyla var ettiği, aile değerlerini veya ailenin önemine yönelik vurgularını hiçbir zaman bırakmadığı ve hatta zamanla bu konudaki vurgularının belirginleştiği/baskınlaştığı görülür. Bunun yanı sıra, AKP'nin kadın ile erkeğin eşit olamayacağı ve birbirinin tamamladığına yönelik ifadeleri ile eşitlikten ziyade fırsat eşitliğine dikkat çektiği görülür. Fırsat eşitliğinin, bazı eşitsizlikleri-ev içinde olan-görmezden gelerek, eşitsizlikleri sürdürücü bir niteliği olduğu söylenebilir. Tüm bu anlatılanların kendini muhafazakâr olarak gören bir parti için olağanüstü bir duruma işaret etmediği açıktır. Aynı şekilde, kürtaj gibi konularında ahlak ile ilişkilendirilerek açıklanması veya ahlak zeminine çekilmesi yeni muhafazakâr hükümetlerin özellikle kürtaj konusundaki tutumu ile benzerlik taşır.<sup>100</sup> AKP'nin gerek kürtaj gerek aile planlamasına karşı çıkışı, kadınlar ile ilgili tutumunu gözler önüne serer ve bu karşı çıkışların, genel olarak cinselliğe özel olarak da kadınların cinselliğine (ve bedenine) yönelik olduğu çıkarılabilir. Bu anlamda, cinselliğin belirli koşullarda (evlilik ile) ve belirli amaca-üreme/çoğalma gibi- yönelik olması istenirken, özellikle de AKP'nin kürtaj karşıtı tutumu ve üç çocuk mevzusu göz önüne alındığında, bunların, kadınların

---

<sup>100</sup>AKP'nin tutumunun, milliyetçi argümanlardan beslenerek, daha açık bir ifadeyle, milliyetçilik ile ilişkilendirilerek gerekçelendirildiği de belirtilmelidir. Bu çerçevede, birçok uzlaşıya zemin hazırladığı görülebilir.

cinselliğine yönelik müdahaleler veya kadınların cinselliğinin denetim altına alınmasına yönelik hamleler olarak ele alınması gerekir. Ayrıca, kadın bedeninin kontrolü anlamına gelen çocuk sayısı ve kürtaj konusundaki bu tutumun, toplumun/toplumsallığın devamı/devamlılığı ile ilişkilendirilerek mantığa büründürüldüğü/meşrulaştırıldığı görülür. Bu şekilde, bu konudaki tüm siyasal ve toplumsal baskının kadına yöneldiği ve bunun ile ilişkili tüm sorumluluğun da kadına yüklendiği anlaşılabilir. Yılmaz'ın "aile ve kadın arasında kurulan doğrusal ilişki, İslami ahlakın ve otantikliğin kadınlar üzerinden tanımlanması sonucunu da beraberinde getirir." ifadeleri, yukarıda anlatılan durumun kadınlar için ne anlama geldiğini ve neye yol açtığını görmek açısından oldukça önemlidir(2015:100-101). Tüm bu anlatılanların yanı sıra, kürtaj karşıtı tutumun, kadının sağlık hakkı dâhil olmak üzere birçok hakkının ihlaline dayandığı ve kadının seçim hakkına engel olduğu düşünüldüğünde, AKP'nin liberalliğinin sınırlarının muhafazakârlığının belirlendiği çıkarılabilir.<sup>101</sup> Ayrıca kadın hakları ile ilişkilendirilerek ve bu haklar çerçevesinde tartışılması/ele alınması gereken sorunların, ahlak veya kültür ile ilişkilendirilmesi ve bu çerçevede tartışılması, kadın hakları meselesini ve bunun ile ilişkili eşitsizlikleri siyasi bir sorun/konu olmaktan çıkardığı ve bu durumun mücadele alanı açısından da sorunlara yol açtığı belirtilmelidir (Yılmaz, 2015:178). Bunun yanı sıra, bir konunun ahlak zemine çekilerek tartışılması, o konuda yapılacak müdahaleleri de birçok kesimin gözünde meşru/haklı kılmaya yarar. Örneğin, görüşmeciler ile çocuklarının eğitim tercihleri üzerine konuşurken, görüşmeciler, özellikle de özel okul tercih ettiklerini söylediler ve bu tercihlerini güvenlik ile ilgili sorunlar/kaygılar başta olmak üzere, birçok nedene dayandırıyorlardı. Fakat görüşmeciler arasında, özel okul tercihinin, devlet okullarında ahlaki kriz ve

---

<sup>101</sup> AKP'nin demokrasi konusundaki vurgularının her konuda geçerli olmadığı ve AKP'nin bu konuda seçici davrandığı söylenebilir. Bu durum, Taşkın'ın (2017:14) "AKP'nin seçici ve pragmatik bir sosyal muhafazakarlığa sahip olduğudur. Modern dünyayla uyumlanma konusunda oldukça pragmatik bir tavır takınmanın getirdiği kültürel gerilimin (belki de suçluluk duygusunun?) yumuşatılması için, bazı konularda sert ve tavizsiz bir tutum takınılmakta, böylece otantik gelenekten kopulmadığı inancı pekiştirilmektedir." ifadelerini anlamlandırmak açısından önemlidir. Kadınlar ile ilgili konularda takınılan tutum, bu ifadeleri destekler niteliktedir.

çözülme olduğunu öne sürerek açıklayanlar da vardı ancak ahlaki kriz ve çözülme söz konusu olduğunda da, daha çok cinselliği çağrıştıran/çağrıştırdığı düşünülen şeyler vurgulanıyordu. Bu gerekçe, bu konuyu, üzerinde konuşulacak veya tartışılacak bir şey olmaktan çıkarıyordu, hatta üzerinde uzlaşılacak bir konuya dönüştürüyordu.

Başörtüsü konusunu/sorununu- iktidarın belirli bir aşamasından sonra-sık sık gündeme getiren AKP'nin, başörtülü milletvekili konusundaki tutumu ve başörtülü milletvekilleri konusundaki seçimi, kadınlar konusundaki samimiyetini sorgulamaya açan konular arasında yer alır. 2011 seçimlerinde, aktivist dindar/İslamcı bir grup kadının başlattığı 'Başörtülü Aday Yoksa Oy da Yok!' kampanyasının, parti içinde/tarafından hoş karşılanmadığı ve hatta parti içinde bu kampanyaya destek veren(ler)in dışlandığı ifade edilmekle birlikte, parti içindeki kadınların ise ancak 2013 sonrası süreçte meclis iç tüzük değişimiyle başörtüsü ile meclise geldikleri görülür. 2011 yılındaki kampanyaya destek vermedikleri belirtilen bu kadınların, kürtaj ve üç çocuk vurgusu konularında sessiz kaldıkları veya bu konudaki dayatmalara karşı herhangi bir eleştiri de bulunmadıkları dile getirilir (Yılmaz, 2015:205). Yılmaz'ın (2015) başörtüsüyle meclise giren bu kadınlar ile ilgili söylediği "...bugüne kadar başörtüsü için mücadele eden bu nedenle de bizatihi dindar erkekler tarafından siyasetten, ekonomik faaliyetlerden dışlanan kadınların yerine, erkeklerin sözünü dinleyen ve onlar uygun gördüğünde kamusal alanda, yine onların istediği biçimde (2011 genel seçimler öncesi başörtüsüz,2014 yerel seçimler öncesi başörtülü) ortaya çıkan kadınlardır." sözleri oldukça önemlidir. Bu şekilde, AKP'nin dindar/İslamcı olarak nitelendirilen kadınların kendi içinde ayrışmasına yol açmakla kalmadığı, aynı zamanda, talepleri doğrultusunda bu kadınların bir kısmını marjinalleştirdiği görülür. Ayrıca, başörtülü milletvekili olmanın/olabilmenin, dindarlık ile ilişkilendirilmesi ve bu yüzden destek bulması, milletvekili olan/olabilen kadınların eylem alanını da belirler ve

hatta kısıtlar. Dolayısıyla milletvekilliğinin bu kadınlara özgürleşme ve güçlenme imkânı sağlayıp sağlamadığı da sorgulanabilir.

AKP'nin aileyi ve aile değerlerini bu denli öne çıkarması, ailenin iş gücünün yeniden üretimi ve toplumsal/sosyal bakım hizmetinin sağlanması gibi birçok işlevi düşünüldüğünde, AKP'nin var olan düzeni/sistemi sürdürme isteği ile ilgili görülebilir. Bu noktada, AKP için ailenin, özellikle de neo-liberal ekonomi politikaları dolayısıyla işlevselliğinin yanı sıra, bir metafor olarak da oldukça önemli bir yere sahip olduğu belirtilmelidir (Özta,2018:250). AKP'nin ulusu, aynı değerlere sahip/paylaşan bir aile olarak çizmesinin de eşitsizliklerin üzerini örtmek için oldukça önemli olduğu açıktır (Kaya,2015:60;Saraçoğlu, 2011:42). Ulusu aileye benzeterek, toplumdaki grupların her birinin işlevinin farklı olduğu ve dolayısıyla her bir grubun diğerine ve bu grupların hepsinin birbirine bağımlı olduğu düşündürülür. Dolayısıyla, bu gruplar arasındaki farklar/eşitsizlikler önemsizleştirilir veya önemsizleştirilmeye yönelik politikalar izlenirken, dayanışma vurgusu önem kazanır veya öne çıkarılır. Bu şekilde, genelde ailede de olduğu gibi, gruplar arasında güç ilişkileri önemsizleştirilir ve var olan sistem/düzen sürdürülmeye çalışılır.

Neo-liberal ekonomi politikalarıyla, toplumsal eşitsizliğin artması veya toplumsal çelişkilerin keskinleşmesi kaçınılmazdır ancak eşitsizliğin ve ayrımların belirginleşmeye başladığı dönemlerde, var olan sistemin devam edebilmesi manevi tutkalların güçlendirildiği veya onlara başvurulduğu söylenir (Mollaer,2016:54). Dolayısıyla, farklı sınıflar arasında, bir ortaklık bulunmaya ve hatta kurulmaya çalışılır. Örneğin, kültür veya kültürel olanın/olduğu iddia edilenin bu ortaklık açısından önemli bir kaynak olduğu görülebilir. Bu ortaklığın, toplumdaki ayrışmanın veya tabakalaşmanın yeni kaynağı/aracı haline geldiği aşikârdır. Bu durum ile işsizlik, eşitsizlik ve yoksulluk gibi somut bir muhtevaya sahip toplumsal gerçeklerin, soyut bir ortaklık üzerinden şekillendirilen duruma veya kimliğe dayandırılarak görmezden

gelinmesi sağlanabilir. Daha net bir ifadeyle, kişinin, kültür üzerinden homojen bir kitlenin parçası olduğunu düşünmesi ve bu kitle ile ortaklaşması(hatta ortaklaştırılması) ve bu kültürün bu kişilerin baskılanmasındaki temel unsur olarak kurulması, bu kişiler arasındaki diğer eşitsizliklerin üzerini örter. Bu şekilde, toplumsal adalet arayışından ziyade, kültürel adalet arayışının ön plana çıkması sağlanır. Burada mağduriyet veya yaşanan sorunlar, toplumsal sınıftan- nesnel belirlenim olarak sınıf deneyiminden- kaynaklı bir durum olmaktan ziyade, kültürel sınıf ile ilişkilendirilir (Mollaer, 2016:20). AKP döneminde, bu kültürel sınıfın kaynaklarından en belirginin din olduğu görülebilir. Daha da ötesi, sınıfsal çelişkilerin ve var olan eşitsizliklerin üzeri örtülmediği takdirde, devreye ruhani ve manevi söylemler girer. Çavuşoğlu'nun da dediği gibi, bu durumda, zenginlik ve fakirlik (yani sınıf çelişkisi) dünyevi bir mesele olduğu ve asıl olan öbür dünya olduğuna göre, bu mesele tali bir mesele olduğu söylenir. Bu şekilde, İslami inancın gündelik hayattaki eşitsizlikleri öbür dünya adına önemsizleştirdiği ve sınıfsal çelişkileri doğallaştırdığı vurgulanır (2017:83).

Şu ana kadar anlatılanlardan, AKP'nin muhafazakârlığının (muhafazakârlığını besleyen kaynakların-din gibi), işlevsel olduğu kadar, stratejik de olduğu düşünülebilir. Daha da ötesi, özellikle 1980'li yıllar itibariyle, kapitalizmin en güçlü olduğu zamanların, muhafazakâr olarak görülen ve kendini bu şekilde konumlandıran iktidarların dönemine denk düştüğü söylenir (Mollaer,2016:64). Bunun nedeni, muhafazakârlığın genel olarak kültürel korumacılık olarak görülmesi veya kodlanması ile ilgilidir çünkü bu şekilde onun kapitalizmle ilişkisinin varlığı ve düzeyi gizlenmektedir ve daha da ötesi onun kapitalizme dair sözü olmadığı düşünülmektedir. Bu durumda, neo-liberal uygulamaları benimseyen iktidarların, muhafazakârlığını ön plana çıkararak veya muhafazakârlar ile işbirliğine giderek, yaşanan sorunlardaki sorumluluk payını azaltabilirler. Ancak bu noktada, AKP'nin muhafazakârlığının stratejikliğin sadece neo-liberalizm ile ilişkilendirilmemesi gerektiği belirtilmelidir. Bu

anlamda Taşkın'ın, “AKP ve on yıllardır çözüme kavuşturulmayan siyasal ve toplumsal meseleleri çözme iradesi göstermeyi başaramadı. Bunu başaramadıkça da toplumu geren kültürel sorunları öne çıkararak, benim muhafazakar kültürcü popülizm dediği stratejiye daha sıklıkla başvurur oldu” ifadeleri, AKP'nin muhafazakarlığının AKP'ye çok yönlü katkıları olduğunu gösterir niteliktedir (2017:13). Daha da ötesi, AKP'nin, kültürel sorunları öne çıkarmasının yanı sıra, daha önce de belirtildiği üzere, mevcut sorunların bir kısmını da kültürel alana çektiği veya kültürel olarak değerlendirmeyi tercih ettiği görülür. Bu noktada, kültürel olanın ve hatta doğrudan kültürün ne olduğu, ne olarak düşünüldüğü ve nasıl kurulduğu konusu önem kazanır. Ekonomik modeli benimsenen veya ekonomi konusunda ilişkililen/onaylanan Batı'dan, kendini kültürel olan/kültür üzerinden ayırma isteği muhafazakârlık veya İslamcılık gibi Türk Sağ'ının hallerinde karşılaşılan temalar arasında yer alır. Ancak buna karşın, Roy'un İslamcılık için/özelinde söylediği, Yılmaz tarafından aktarılan değerlendirmesi, “kendisini büyük ölçüde Batı'nın kültür emperyalizmine tepki olarak tanımlayan İslamcılık tepkisellikten başka bir kültür modelinin taşıyıcısı ol(a)mayıp, sonunda kültür ile ahlak zabıtalığını birbirine karıştırmaktadır” oldukça önemlidir (2015:100). Bu durumun, özellikle de kültür ve dolayısıyla ahlak ile kadınların daha fazla ilişkilendirildiği yerlerde/alanlarda, kadınlar açısından kısıtlayıcı olduğu/olacağı belirtilmelidir.

AKP'nin neo-liberalizmi derinleştirdiği sık sık dile getirilmekle birlikte, onun neo-liberalizmine yönelik yapılan analizler arasında onun neo-liberalizminin, Ortodoks kavramından ziyade, sosyal/toplumsal kavramı ile nitelendirilebileceğini öne süren çalışmalar da yer alır (Dorlach, 2015:522). Bu çalışmalar iddialarını, AKP'nin piyasa odaklı/merkezli ekonomiye desteğinin yanı sıra, devlet müdahalesi içeren sosyal politikaların varlığına ve devlet eliyle/aracılığıyla bunların gerçekleştirilmesine dayandırır. Özellikle 2002-2009 yılları arası dönemde, AKP hükümeti, neo-liberal

ekonomi politikalarına art arda uygularken, sosyal politika konusunda da bir yeniden yapılanma sürecine girdiği ve özellikle kamu hizmetlerinde genişleme olduğu söylenir. Bu süreçte, daha önce kamu hizmetlerinden dışlananların, örneğin yoksulların, kamu hizmetlerini alabilir konuma gelmesinin sağlandığı belirtilir (Dorlach, 2015). Dışlananların veya yoksulların bu hizmetleri “alır konuma” gelmesinden ziyade, “alabilir” konumuna gelmesi önemli bir konudur ve önemli bir soruna işaret eder. Örneğin, sağlık ve eğitim sisteminde önemli değişikliklerin meydana geldiği ve sağlık/eğitim hizmetlerine herkesin ulaşabileceği sıklıkla vurgulanır, bu gelişmelerin toplum orta ve daha alt katmanlarının yaşam standartlarında önemli etkilerinin bulunduğu açıktır. Ancak, özel olarak sağlık sistemi düşünüldüğü takdirde, prim borcu olanların, sağlık hizmetlerinden yararlanamadığı görülür. Dolayısıyla, bu dönemde, eşitsizliğin sona ermediği, sadece şekil değiştirdiği söylenebilir. Daha da ötesi, Dorlach, AKP’nin eşitsizlik denildiğinde, gelir eşitsizliğinden ziyade kamu hizmetlerine giriş eşitsizliğini vurgulamasına dikkat çeker ve bunun AKP’nin neo-liberalizminin ortaya çıktığı anlardan biri olduğunu belirtir (2015:538). Bu aşamada, bu tartışılanların/ele alınanların Türkiye’ye veya AKP neo-liberalizmine özgü olup olmadığını sorulabilir. Fakat neo-liberalizm dönemselleştirildiği ve neo-liberalizmin dönüşümler geçirdiği söylendiği takdirde, bu sorunun cevabı ortaya çıkar. Örneğin, 1990’larda bazı ülkeler neo-liberal ekonomi politikalarının sonuçlarını/çıktılarını alırken, bu çıktılar arasında, yoksulluğun artışının da olduğu görülür ve bu anlamda, bu yoksulluk konusunda veya yoksulluğun giderilmesinde devlete de önemli görevlerin düştüğü görülür. Harvey’in (2015:3) AKP dönemi için kullandığı “Neo-liberalleşmenin ilk saflarında sıkça görüldüğü üzere devlet gerek yeni haklara (örneğin ifade ve basın hürriyeti) gerek insani olanaklara yönelik açılımlar yapıyordu, ama neoliberal düzenle uyumlu olanlara ağırlık veriyordu. Örneğin emekçilerin hakları görmezden geliniyordu.” ifadeleri, Türkiye’de AKP döneminde neo-liberalizmin ile haklar söyleminin bir aradalığına dikkat çekmekle

birlikte, bu durumun, Türkiye'ye özgü olmadığını gösterir. Bunun da ötesinde, neo-liberal ekonomi politikalarını benimseyen veya bu politikalarla büyümek isteyen bir hükümetin, yabancı yatırımları cezp edilmesi için, istikrarlı görünmesi gerektiği aşikârdır. Özellikle de, AKP öncesi, Türkiye'nin siyasi ve ekonomik istikrarsızlığı düşünüldüğünde, AKP'nin bu istikrarsız görünümü veya Türkiye'ye karşı olumsuz algıları yıkması gerektiği anlaşılabilir. Ancak bu dönem atılan tüm adımlara dair bu tarz bir niyet okuması yapmanın ne denli doğru olduğu da tartışmaya açıktır.

AKP'nin uyguladığı ekonomi politikalarının, özellikle de belirli bir süredir “neo-liberal” veya “neo-liberalizm” ile ilişkili olup olmadığı tartışılmaktadır. Öncelikle, AKP el kitabında (ve AKP'nin ilk dönem çalışmalarında), AKP'nin sıklıkla kapsayıcı ve kucaklayıcı bir siyaset yürüteceğinin altı çizilir. Ancak, AKP'nin bazı aktörlerin lehine olabilecek şekilde ekonomiye aşırı derecede müdahale ettiği ve AKP'nin, sermaye birikim süreçlerinde etkin bir rol almaya başladığı söylenir. Aynı şekilde, özelleştirme konusunda da, devletin çok fazla geri çekilmediği ifade edilir. Özelleştirmelerin, neo-liberalizme yakışır hızda ilerlediği ifade edilmekle birlikte, 2003 yılında özelleştirme yasasında değişikliğe gidildiği ve bu değişiklikle, özelleştirme idaresi üzerinde başbakanın kontrolü güçlendiği ve sağlamlaştığı dile getirilir. Bunun yanı sıra, bu süreçte özelleştirmeye gelecek/gelebilecek yargı müdahalesinin de yasalarla kısıtlandığı ifade edilir. Bu şekilde, özellikle bazı firmaların önünün açılmaya çalışıldığı ve yeni bir sermaye fraksiyonunun oluşması yönünde adımlar atıldığı belirtilir. Buğra ve Savaşkan'ın (2015:51) “...özellikle AKP iktidarı döneminde, hükümetle işadamları arasındaki ilişkilerin yeni özellikler kazanması, bazı açılardan özel sektörün cumhuriyetin ilk dönemlerindeki gelişimini hatırlatıyor. Ekonomik ve kültürel ilişkilerde yeni bir sayfa açma-eskiyle bağlarını koparma- fikri her iki dönemde de önemli” ifadeleri, AKP'nin ekonomiye müdahalesinin düzeyini ve hükümet-işadamları ilişkisinin baskın tarafına dair çıkarımlar yapmak açısından önemlidir.



AKP'nin ekonomi ile ilgili bu tutumu dolayısıyla, muhafazakârlığın bir çevre ideolojisi olduğunu iddia etmenin veya öyle değerlendirmenin kesinlikle mümkün olmadığı anlaşılabilir. Bunun da ötesinde, gerek muhafazakârlığın genel ilkeleri gerek Akdoğan'ın muhafazakârlık anlatısı göz önüne alındığında, muhafazakârlığın toplum mühendisliğine karşı çıktığı anlaşılabilir. Ancak, AKP'nin dinsel muhafazakâr bilinci geliştirmeye ve muhafazakâr norm ve değerlerin içselleştirilmesine yönelik çabaları ve daha da ötesi, “dindar nesil yetiştirmeye” yönelik hamleleri ve hatta uygulamaları, toplum mühendisliği örneği olarak görülebilir. AKP'nin bu politikaları, kültürel hegemonyasını kurma isteğinin yanı sıra, belirli bir seçmen kitlesine taleplerinin ciddiye alındığını gösterme amacı taşıdığı söylenir (Hoşgör,2013: 311). Bu noktada, AKP'nin zamanla, belirli sermaye dilimlerine yönelik kayırmacı politikalara ve muhafazakâr seçmen tabanına yönelik taraflı tutuma sahip olduğu ve dolayısıyla, kapsayıcı ve kuşatıcı siyaset iddiasının sorgulandığı ve uzlaşmacılığının son bulduğu görülebilir. Ancak görüşmeciler arasında, özellikle de, diğerleri ile ilişkiyi, ikili karşıtlık üzerinden kuranların bu tutumu normalleştirdiği/makulleştirdiği görülecektir. Tüm bu anlatılardan, devletin birçok alanda belirleyici olduğu görülebilir ve bu nedenle, Akdoğan'ın el kitabında devletin rolüne ve konumuna ilişkin ifadelerin de geçerliliğini yitirdiği anlaşılabilir.

Şu ana kadar anlatılanlar, özellikle 1980'li yıllardan itibaren başlayan ancak en belirgin haline AKP döneminde ulaşan muhafazakârlığın yeni formu veya yeni evresi düşünüldüğünde, muhafazakârlığı artık merkez-çevre karşıtlığı/ikiliği üzerinden okumanın/değerlendirmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Her ne kadar, dönemin muhafazakârlarının, kendini çevreye yerleştirdiği ve mağduriyet dilini benimsediği ve sürdürme isteği devam etse de ve hatta bu dil onlara kullanışlı bir çerçeve sunsa da, yeni bir evreye geçildiği aşikârdır. Bu evrede, kavramların anlam kaymasına uğradığı veya belirli amaçlar uğruna farklı şekilde işe koşulduğu, kapitalizm ile

eklemlenilen/bütünleşilen ve derinleşen bir ilişkiye sahip olan, dinin araçsallaştırıldığı ve muhafazakarlık için önemli olan değerlerin meta değerine tahvil edildiği veya Mollaer'in (2016:15) ifadeleriyle "kapitalist piyasa söyleminden aktarılmış bir retorikle, kendilerinden başka değerler aracılığıyla" takdim edildiği bir muhafazakarlık ile karşılaşılır.



## II. BÖLÜM: TÜKETİM, SINIF VE KADIN

### 2.1. Tüketim

Jean Baudrillard'ın (2013:90) *Tüketim Toplumu* adlı eserinde, “günümüzde bireyin birey olarak gerekli ve hemen hemen yeri doldurulamaz olduğu yer tüketici konumudur” ifadeleri, Sennett'in (2015) yurttaşlığı seçmenlik üzerinden değil de, tüketim üzerinden okunabileceğini dile getirmesi, Bauman'ın(1999:60) tüketim toplumunda bireyin tüketici olarak yetersizliğinin onu iç sürgüne sürüklediğini ifade etmesi ve son yıllarda, siyasal katılım başta olmak üzere çeşitli aktivitelerin veya eylemliliklerin satın alma veya tüketme davranışı/kararları ile ilişkili olduğuna dair yapılan çalışmaların varlığı ve hatta sayısındaki artış günümüz toplumunda tüketimin rolüne ve önemine dair bazı çıkarımlar yapmaya imkan verir. Yine Baudrillard'ın (2013:234) “Bizim çağımız günlük beslenme harcamalarının olduğu kadar prestij harcamalarının da hep birlikte "tüketmek" olarak adlandırıldığı ilk çağdır” ifadeleri, tüketimin kapsamının genişlemesi ile tüketim kavramsallaştırılmasında meydana gelen dönüşümün yanı sıra, tüketimin işlevine de dikkat çeker.

Thorstein Veblen'in ilk kez 1899 yılında yayımladığı kitabı *Aylak Sınıfın Teorisi* 'nde (The Theory of The Leisure Class), on dokuzuncu yüzyılda Amerikalı yeni zenginleri ele alması ve çalışmayan yeni zenginlerin, sosyal statülerini ve toplumsal sınıf farklılıklarını vurgulamak amacıyla, zenginliklerini gösterişçi bir biçimde sergilediklerinden ve bu dönemde özellikle yeni zenginliğin sergilenmesi amacıyla, ev döşeme, giyim, kuşam, kişisel zinet eşyaları ve zevk için yapılan pahalı alışverişlerden oluşan bir tüketim olduğuna dikkat çekmesi tüketim literatürü açısından önemlidir (Bocock,2014:28). Veblen'in bu dönemde yeni zengin yaşam tarzına ve yeni endüstri ve rekabet ortamında yeni kazanımlar elde edilmeye başlanınca tüketim de artış görülmeye başlandığına dikkat çekmesi ve bu dönemde belirli bir kesim tarafından

tüketilen malların ihtiyaç veya gereksinim olarak düşünülüp düşünülemeyeceği konusunu gündeme getirmesi, tüketimin bu kesim için anlamına ve bu kişilerin hayatındaki rolüne ve konumuna dair analizler yapmasına imkan vermiştir. Daha sonraki dönemlerde, yeni zengin kesimin o dönemdeki tüketim alışkanlıkları veya doğrudan tüketimin kendisi daha az servet sahibi gruplar arasında da giderek yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu durumu, üretim sisteminde meydana gelen değişiklikler ve onunla ilişkilendirilen uygulamalar/düzenlemeler mümkün kılmıştır. 1900'lü yılların başlarında, ABD'de Henry Ford'un "sıradan" aileler için seri üretim yoluyla otomobiller üretmeye başlaması ile kitlesel üretime dayanan bir üretim sistemine/modeline geçilmiştir. Fakat Fordizm olarak da adlandırılan bu üretim sisteminin/modelinin, özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında ve refah devleti uygulamalarıyla, daha da olgunlaştığı ve bu dönemde, kitlesel tüketime kapı aralandığı görülebilir.

Fordizm, yeni bir üretim sistem olarak yeni tip/tür çalışma yöntemleri ve yeni tip işçilerin/kişilerin yanı sıra, bunların oluşturduğu yeni tip/tür bir toplumun oluşmasına da işaret eder. Bu toplumda, çalışma saatleri ve ücretleri ile düzenlemeler ile işçilerin/kişilerin kitle üretim ürünlerini tüketebilmeleri için yeterli bir gelire ve boş zamana<sup>102</sup> sahip olmalarının hedeflendiği söylenir(Harvey,2005:148). Bu dönemde, üretimin yanı sıra, üretim dışındaki zamanlarında düzenlenmeye çalışıldığı ve dolayısıyla, özellikle de savaş sonrası fordizminin, yalnızca bir kitle üretim sistemi olarak değil, daha çok bütünsel bir yaşam tarzı olarak ele almak gerektiği ifade edilir(Harvey,2005:158). Bunun yanı sıra, Harvey, kitle üretiminin, kitle tüketiminin yanı sıra ürünün standartlaşması ve bunun da, yepyeni bir estetik ve kültürde bir metalaşma anlamına geldiğini söyler. Bu noktada, kitle üretimi/kitle tüketimi ifadelerinden, tüketimin her kesime yayıldığı veya herkesin aynı oranda, tüketim yapabildiğinin

---

<sup>102</sup> Boş zamanın, ticarileştiği ve sermaye için bu dönemden itibaren, bir birikim kaynağına dönüştüğü söylenebilir.

çıkarılmaması gerektiği, bu dönemde, kitle üretimi alanında ayrıcalıklı işlere sahip kişilerin/ işçilerin, tüketiminin ve tüketimciliğinin söz konusu olduğu söylendiğinde daha net anlaşılabilir (Dağtaş ve Dağtaş,2009:7; Harvey,2005:160).Bu dönemde ayrıca, radyo ve televizyonlarda ticari reklamların gözükmeye başlamasıyla, bu reklamlarda ve o dönem yapılan diğer yayınlarda tüketimle tanımlanan orta sınıf yaşam biçimlerinin öne çıkmaya başladığı da görülür. Kitle iletişim araçlarıyla sunulan bu yaşam biçiminde erkek dışarıda çalışıp para kazanırken, kadın ve çocuk evdedir ve tüketimin öznesi ve gözde müşterisi, evde olan/konumlandırılan kadın ve çocuktur. Bu anlatılanlardan anlaşıldığı üzere, bu dönemde tüketimin temel birimi ailedir (Dağtaş ve Dağtaş,2009:41-42).

1970’li yıllara gelindiğinde, tüketicilerin çeşitlilik taleplerine yanıt veremeyen üretim modeli/sistemi fordizmden, daha esnek olan ve çeşitliliğe imkan veren, post-fordizm olarak da adlandırılan, üretim modeline/sistemine geçiş söz konusudur.1970’ler ortası itibariyle, kendini göstermeye başlayan ancak özellikle de, 1980’lerden itibaren, yeni teknolojilerin gelişmesi, neo-liberal politikaların uygulanması ile serbest piyasanın önem kazanması ve küreselleşme ile çeşitli tüketim mallarının uluslararası pazarda kendine yer bulmaya başlaması veya tüketimin küresel bir boyut kazanması ile ve kültür alanında meydana gelen değişimler neticesinde yeni bir tüketim anlayışı ve tüketici tipi ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu dönemde, tüketimin kültürel bir etkinlik olarak ele alındığı veya tüketim kültürü kavramının yeni tüketim anlayışını ve tüketici tipini anlamak açısından önemli olduğu belirtilmelidir. Tüketim kültürü, meta üretiminin genişlemesi ile maddi kültürün tüketim ile ilgililiğinin artması ve bu süreçte tüketim faaliyetinin yaygınlaşması ile ilgili olarak görülmenin yanı sıra, maddi ürünlerin göstergelere dönüşmesi ve “iletişim vasıtaları” olarak kullanılmaya ve görülmeye başlanması ile kültürel anlamda bir anlamlandırma pratiği sunması ve ona imkân vermesi ile ilgili olarak kullanılır (Featherstone,2013:152). Tüketim mallarının iletişim vasıtaları olarak

kullanılması ile birlikte, tüketim pratiklerinin kaydoldukları ve anlamlarını kazandıkları bir koda dayanan anlamlandırma ve iletişim süreci olarak görüldüğü bir toplum oluşur ve bu toplumda tüketim bir mübadele sistemi olmanın yanı sıra, bir dile eşdeğer görülür (Baudrillard,2013:62). Baudrillard, meta-gösterge teorileştirmesiyle, tüketim kültürü içinde bir nesnenin, ürünün, malın veya metanın kendi kullanım değeri içinde tüketilmeyeceğini ve onun kullanım değerinin mübadele değerine tabi kılındığı ve anlamının özgöndergesel bir gösterenler sistemi içerisindeki konumu tarafından keyfi olarak belirlenen bir gösterge haline geldiğini belirtir (Akt.Featherstone,2013:126,152). Bu şekilde, tüketimin, kullanım değerlerinin tüketimi olmaktan ve maddi bir fayda sağlamaktan ziyade göstergelerin tüketimi olarak ele alındığı görülebilir. Baudrillard, metaların göstergeleştiğini ifade ederken, Bocoock satın alınanların bir anlam ilettiklerini ve hatta semboller olarak kurulduklarını, sembolleştiklerini dile getirir(2014:59). Bu durumun, bu tarz bir toplumda yaşayan birey için anlamı sorgulanabilir.

1970’li ve 1980’li yıllarda, Bocoock’un “yeni tip tüketiciler” olarak nitelendirdiği ve tüketimin yaşamlarında önemli yeri olan yeni gruplar oluşmuştur. Bu yeni tip tüketiciler için, tüketim bir gruba aidiyeti sergileme veya kendi grubuyla ilişkilene imkânı vermenin yanı sıra, kimlik duygusunun oluşumunu da önem ölçüde etkiler (2014:36). Tüketimin “kim olacağım” sorusu üzerinden gitmesi ve tüketicilerin bu soruya yanıt aramaları ve tüketimi kimliği kurucu bir aktivite olarak düşünmeleri, tüketim kalıpları içinde sembollerin veya tüketilen mallara yüklenen sembolik anlamların varlığı ve aracılığıyla mümkün olmuştur. Daha doğru bir ifadeyle, tüketim kültüründe, insanların, kendi kimliklerini yaratmalarına yardımcı olacağını düşündükleri malları tüketerek, olmayı arzu ettikleri varlık gibi olmaya çalıştıkları söylenir (Bocoock,2014:74). Bu şekilde, belirli şeyleri tüketerek kendi kimliğini yaratmanın/oluşturmanın mümkün olduğunun düşünülmesi, kimliğin/kimliklerin inşa edilebilirliğini gündeme getirmekle kalmaz, aynı zamanda, kimliğin/ kimliklerin katı ve

değişmez bir belirteç olduğu yönündeki düşünceleri de sorgulamaya açar ve bireyin kimlik oluşturma sürecindeki kaçınılmaz failliği üzerine düşünme ve sorgulama fırsatı verir. Bauman'ın tüketim toplumunda “Umulan ve arzulanan kimlik ne olursa olsun, tıpkı günümüzün emek piyasası gibi, esneklik niteliğine sahip olmalıdır. İlk uyarıyla ya da hiç uyarısız değiştirilmeye uygun olmalı ve tüm tercihlere ya da en azından mümkün olduğu kadar çoğuna açık olmalıdır.” ifadeleri bu durumu özetler niteliktedir (1999: 46). Bu noktada, kimliğin, dönüşümlü/tamamlanmamış bir proje olarak düşünülebileceği açıktır.

Tüketim kültürü, sadece birey/lerin diğerleri ile tüketilen malların sembolik anlamlarının benzerlikleri üzerinden gruplaşmasına imkân vermekle kalmaz, aynı zamanda, diğer gruplarla ve grup üyeleriyle farklılaşmasına ve hatta zamanla kendi grubu ile farklılaşmasına olanak verir. Bunun yanı sıra, tüketim kültüründeki, tüketim ile farklılığın mümkün olabileceğine dair vurgu düşünüldüğü takdirde, yeni tip tüketicilerin daha önce “yerleşik” ve “doğal” olduğu söylenen farklılıkların (katılığının) karşısına, tüketimin aracılık ettiği daha esnek olan “yeni farklılık” biçimlerini koydukları görülür (Chaney,1999:16). Seçimlerin çeşitlenmesi ve çoğalmasının yanı sıra, yeni farklılık biçimlerinin giderek çoğalması hayatın üsluplaştırılması ve “yaşam/hayat tarzları” konularını gündeme getirmiştir (Featherstone,2013:154). Yaşam tarzı teriminin önceleri, belirli statü gruplarının ayırt edici yaşam tarzına gönderme yapan kısıtlı bir sosyolojik anlamı olduğu (Weber, 1968; Sobel,1982; Rojek,1985 ; Akt. Featherstone,2013:149) ancak günümüz toplumunda, belli yaşam tarzlarının, belli grupların ayrıcalığı düşüncesinin aşıldığı ve yeni tüketim modellerinin belirleyicisi olarak görülebilecek sabit statü grupları veya toplumsal sınıfların olmadığı dile getirilirken, tüketim kültürü içerisinde bu terimin bireyselliği, kendini ifade etmeyi ve üslupçu bir öz bilinci çağırdığı ifade edilir. Bu anlamda, tüketim kültürünün bireyi, hayat tarzını bir hayat projesi haline getirirken, bu hayat tarzı çerçevesinde bir araya

getirdikleri ürünlerin, giysilerin, pratiklerin, tecrübelerin de kendi bireyselliklerini ve üslup anlayışlarını teşhir eder. Giddens, hayat tarzının “kuşaktan kuşağa geçmek”ten ziyade benimsendiğini ve muhtemel seçimler çokluğunu ima ettiğini dile getirirken, onun bir bireyin benimsediği az çok bütünlük içindeki bir pratikler topluluğu olarak tanımlanabileceğini ve bunun nedenin de, sadece, bu tür pratiklerin ihtiyaçları karşılaması değil, aynı zamanda özel bir bireysel-kimlik anlatısına maddi bir biçim kazandırmaları ile ilgili olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra, hayat tarzlarının rutinliğine dikkat çekmekle birlikte, izlenen rutinlerin bireysel-kimliğin dinamik doğası ışığında refleksif olarak değiştirilmeye açık olduğunu söyler (2014:110-111). Ancak bu noktada, bu farklılaşma istencinin toplumsal olarak tanınması ve meşrulaştırılması gerektiği söylenmelidir. Chaney’in (1999:14) yaşam tarzlarının “insanların neler yaptıklarını, niçin yaptıklarını ve bunu yapmanın kendileri ve başkaları için ne anlama geldiğini anlatmaya yardımcı olduğuna” dair ifadeleri de, yaşam tarzlarının oluşmasında bireyin kendisi veya üye olduğu grup kadar, diğer gruplarının da etkili olduğuna ve yaşam tarzları aracılığıyla oluşturulduğuna inanılan farklılıkların, diğerleri tarafından okunabilmesi gerekliliğine dikkat çeker çünkü Featherstone’un (2013:156) belirttiği üzere tüketim kültürünün farklılaştırma ve farklılığı teşviki ile amaçlanan ne mutlak bir bireysellik ne de mutlak bir ötekiliktir. Bu durum, Chaney’in moda uyma konusunda ve onun çift yönlülüğüne dair söylediklerine denk düşer, Chaney, tüketici endüstrilerinin gelişimi ile paralel olarak geliştiğini söylediği modayı takip etmenin veya ona uymanın, hem kişinin toplumsal kimliğini onaylayan, bütünün içerisinde olduğunu ve onun bir parçasını oluşturduğunu belgeleyen bir gösterge olduğunu, hem de aynı zamanda birey olarak kişinin kendisini başkalarından ayırt etmesini sağladığını dile getirir (1999:60). Chaney, kişiler veya gruplar arası rekabetin veya hareketliliğin olabilmesi için, farklılıkların okunabilmesi gerektiğini söyler. Bu noktada, tüketilen mal ile anlatılmak istenenin anlaşılabilmesi için, o malın sembolik anlamını bilen birilerine



ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Ancak bilen kişi veya kişilerin, kişinin “yaşam tarzına” veya “seçimlerine” benzer bir yaşam tarzına veya seçimlere sahip olması gerekmez çünkü artık medya veya farklı kanallar aracılığıyla, hem kişinin, kişisel olarak, belki de asla temas kuramayacağı ortamlara ulaşmasını sağlanabilir, hem de kişinin farklı ortamlara tanıklığını/seyirciliğini sağlayabildiğinden, kişinin yaşam tarzı ile ilgili seçimlerini arttırabilir. Bu tarz paket şeklinde sunulan yaşam tarzlarının, yaşam tarzını oluşturduğu düşünülen öğelerin kişi tarafından seçilme olasılığını ortadan kaldırdığı ve kişinin yaşam tarzının kolaj olma ihtimalini düşürdüğü belirtilir (Giddens,2014:114-115). Featherstone, yaşam tarzını yansıtan seçimler konusu ile ilgili, “bireyin vücudunun, giysilerinin, konuşmasının, boş zamanlarını değerlendirme şeklinin, yeme-içme tercihlerinin, evinin, arabasının, tatil seçimlerinin ve bunun gibi diğer seçimlerin, tüketilen malın sahibi ya da tüketicisinin bireysel zevki ve stil duygusu hakkında bilgi veren unsurlar olarak değerlendirilmesi gerekir” der (2013:39). Featherstone’un yaşam tarzını yansıtan seçimlere ilişkin bu sözlerinin birkaç konuya dikkat çektiği söylenebilir. Öncelikle Featherstone’un bu alıntıdaki yaşam tarzı kullanımı ve onun kapsamına ilişkin söyledikleri üzerinden tüketim kavramı anlayışının genişlediği ve tüketim mallarından yaşamın tüm etkinliklerine doğru gittiği ve onları kapsadığı görülebilir. Bunun yanı sıra, bireyselliğin ya da kimliğin yaşam tarzındaki seçimlerin içine gömülü olarak düşünebileceği veya yaşam tarzını oluşturan seçimlere işlediği dile getirilmesi ve bu yüzden yapılan seçimlerin kişinin kimliği hakkında bilgi verdiğini belirtilmesi, gündelik hayatın bir anlamlandırma ve yorumlama düzeni üstüne kurulduğunu da gösterir niteliktedir. Ürün çeşitliliği ve ürünlere yüklenen anlam arttıkça ve bunun da ötesinde, yaşam tarzları arttıkça, bireyin tükettikleri üzerinden kimliğine dair okuma yapmak, gündelik hayatı, sürekli anlamlandırma ve yorumlama amacıyla gözleminin yoğun olduğu bir alana dönüştürür. Bu noktada, Baudrillard’ın gündelik hayatın sadece günlük olayların veya hareketlerin toplamı veya sadece sıradanlık ve yinelenmeye

dayanan bir alan olarak okunmaması gerektiği, onun bir yorumlama sistemi olduğu yönündeki ifadeleri hatırlanabilir (2015:27-28). Bu ifadelerin, gündelik hayatın veya gündelik hayat pratiklerinin birçok çalışmaya/tartışmaya konu olmasını da açıklar niteliktedir.

Tüketim toplumunda veya kültüründe, tüketime yüklenen anlamlar- bireysel özgürlüğün tüketim ile ilgili ve tüketici özgürlüğü ile ilişkili olarak düşünülmesi gibi- ve önem göz önüne alındığı takdirde, tüketememenin veya tercihten yoksun olma halinin oldukça hoşnutsuz, zevksiz ve sıkıntı veren bir durum olduğu anlaşılabilir. Tüketim toplumunda yoksul olmak yetersiz olmak ile eş değer görülür ve böyle bir toplumda bireyin tüketici olarak yetersizliği toplumsal aşağılanmaya ve iç sürgüne neden olur, bunun da ötesinde, tüketici görevlerini yerine getirememenin güçsüzlüğü güçlü bir şekilde hissedilebilir (Bauman,1999:60). Bunun yanı sıra, tüketim malları ile kişinin/tüketicinin gücü arasında ilişki kurulması ve tüketimin var olmak ile ilgili ve iktidar ile ilişkili görülmesi de tüketememenin verdiği huzursuzluğu arttırdığı söylenebilir. Bu anlatılanlar düşünüldüğü takdirde, tüketebilen ve tercih özgürlüğü veya tercih imkanı olan kişilerin de, "daha fazla"ya ve "daha iyisi"ne sahip olma ve ötesi "daha hızlı" ve "daha sık" bir şekilde sahip olma isteğinin nedeni dahaiyi anlaşılabilir (Baudrillard,2013:40-41).Hatta bununda ötesinde, tüketim toplumunda, bolluğun veya varlığın bir değere dönüşmesi için ondan yeterince değil, ama yeteriden fazla olması gerektiği vurgulanırken, gerekli olan ve gereğinden çok olan arasında anlamlı bir farkın korunması ve sergilenmesi gerekir, bu durum savurganlığın bile işlevsel olduğunu veya işlevselleştirildiğini gösterir niteliktedir. Savurganlığa veya müsrifliğe dair herhangi bir kavramsallaştırma veya dönüşüm, israf kavramını da etkiler ve israf olarak nitelendirilebilecek davranışlar veya israfın kapsamı sürekli değişir.

Tüketim toplumunda tüketimin amaçları göz önüne alındığında, tüketimin toplumsal statü farklılıklarını gösterdiği ve nesnelere ayırt edici göstergelere

dönüşürken yükledikleri ayrımlayıcı toplumsal işlev ve toplumsal düzeyde ayrımlayıcı bir rol oynamayı sürdürdükleri düşünüldüğünde, nesnel aracılığıyla bölünmüş bir toplumdan bahsedilebilir. Bu tarz bir toplumda, tüketim ile daha üst katmanlara tırmanılabileceği düşüncesinin ve umudunun hâkim olduğu görülür, bu durum ile toplumun üst katmanında yer alan insanların yaşam tarzlarını meşru görüldüğü ve olması gereken olarak kabulünü beraberinde getirdiği ve dolayısıyla mevcut sistem düzenli bir şekilde yeniden ürettiği anlaşılabilir. Bu anlamda farklılaşma, farklılıkların bütünsel düzeninin yerleştirilmesi anlamına gelir ve bu farklılıklar düzeninde kendine bir yer açan birey kendini bu düzene veya sisteme kaydeder. Ancak farklılıklar düzeninin hâkim olduğu bir toplumda, bireyin bu düzene katılması ve üst katmanlarda yer alanların tüketimini yapmaya çalışması, onun toplumsal hareketliliğini garantilemez, bunun da ötesi tüketimin demokratikleştirildiği ve eski ayrımların sarsıldığı yönündeki iddialar üzerinden, toplumsal hareketliliğin kolaylaştığı çıkarılmamalıdır. Çünkü eski ayrımların sarsılması, yeni ayrımların veya eski ayrımların farklı biçimlerde ortaya çıkmayacağı anlamına gelmez. Bunun da ötesinde, Riesman'ın (Akt.Baudrillard:2013:98-99) "yükselmeye çalışan bireyin tüketiminin maruz kaldığı kısıtlamalardan biri de yüksek sınıfların gösterişçi bir gereğinden az tüketme stratejisiyle, "sonradan gelenlere" gösterdiği dirençtir: Böylece daha önce gelenler kendilerine eşit olmayı isteyecek olanlara kendi sınırlarını dayatma eğilimindedir" ifadeleri, toplumsal/sosyal hareketliliğin gerçekleşmesinin kolay olmadığını anlatmaya çalışır. Bu durum bizi, hem sınıf hem de onun tüketim ile olan ilişkisi üzerine düşünmeye teşvik eder.

## **2.2. Tüketim ve Sınıf İlişkisi**

Tüketim konusunun ele alındığı başlıktan, özellikle de tüketim toplumu ve kültürüne geçiş ile birlikte, sınıfı artık (sadece) üretim veya piyasa/pazar ilişkilerindeki

konum/yer, mülkiyet veya gelir gibi tek bir öge/değişken üzerinden okumanın mümkün olmadığı çıkarılabilir. Bu şekilde, aynı gelir düzeyine sahip insanların, aynı sınıfa ait görülmediği veya doğrudan aynı sınıf altına yerleştirilmediği bir toplumda, bir sınıf analizi/çalışması söz konusu olduğunda, birden fazla unsura/değişkene ve hatta bu unsurlar/değişkenler arasındaki ilişkiye başvurulduğu görülür. Bu noktada, bu unsurların/değişkenlerin neler olduğuna, yani o toplumda sınıfı oluşturanın/belirleyenin ne olduğuna yönelik sorular sorulabilir. Bu sorulara verilen yanıtlar, hem sınıfın tarihselliğini ve dinamikliğini gösterir hem de toplumsal hareketlilik ile ilgili soruların, yanıtını içinde barındırır.

Sınıfa dair herhangi bir analizde akıllara iki isim gelir: Karl Marx ve Max Weber. Marx, proleterya ve burjuvaziden oluşan iki sınıflı bir model sunarken, bu modelde, orta ve ara katmanların-sınıfların da olabileceğini vurgular ancak zaman içerisinde bunların sınır çizgilerinin silikleştiğini veya ara katmanların ikili model arasında yok olduğunu dile getirir (2003:772-773). Ana sınıflar olarak, burjuvazi ve proleterya arasındaki ilişkinin sömürüye dayanan bir ilişki olduğu ve ücretli emekçiler olarak işçi sınıfının (proleterya) kapitalistler olarak fabrika sahipleri (burjuvazi) tarafından sömürülmesinin toplumsal ayrımın belirleyici faktörü olduğu ifade edilir. Daha net bir ifadeyle, sınıfın, kişinin toplumsal üretim sisteminde/tarzındaki ve üretim ilişkilerindeki yeri/konumu ve üretim araçları ile ilişkisi ile belirlendiği görülebilir. Marksist perspektiften, maddi ve ekonomik koşulların, kültür veya politika gibi diğer yapıları/alanları etkilediği ve hatta belirlediği, bu çerçevede, bir grubun üretim araçlarına sahip olmasının, o grubun yalnızca ekonomik gücünü göstermediği, aynı zamanda politik gücünü (ve hatta düşünsel alandaki egemenliğini) de gösterdiği söylenebilir.

Weber ise, toplumun çok boyutlu bir şekilde, sınıf, statü grupları ve partiler olarak tabakalaştığını dile getirir. Weber, sınıfın ekonomik düzen, statünün toplumsal

düzen ve partinin ise, politik düzen tabakalaşması ile alakalı olduğunu söyler. Weber'e göre bir sınıftan bahsedebilmek için, ya kişilerin, ekonomik çıkarı, ya mallar ve kaynaklar üzerindeki denetim/kontrol ya da pazarlanabilir beceri düzeyi benzer olmalıdır. Bunun yanı sıra, Weber'in sınıf yapısında, aynı sınıfa mensup olanlar arasında çeşitlilik vardır, bu nedenle, sınıf çıkarı üzerinden bir sınıf oluşumunun mümkün olmadığı anlaşılabilir ve bu anlamda, Weber'in sınıf oluşumunda ekonomik çıkarın önemli bir etmen olduğu iddiası daha anlaşılır bir hal alır. Weber, tabakalaşmanın diğer bir biçimi olarak statü gruplarından bahsederken, sınıfların tersine, onların genellikle sosyal topluluklar olduğunu ve aynı statü grubuna mensup olmak için mülk veya servet sahipliğinin belirleyici olmadığını ancak bunların da statüyü etkilediğini belirtir (2002:277). Giddens, Weber de, bir grubun statüsünün, izlediği ve birbirinden farklılaşan yaşam biçimleri/tarzları tarafından belirlendiğini ifade eder (2000:263). Statü gruplarında, statüyü oluşturduğu düşünülen yaşam tarzının kültürel pratiklerine sahip olmayanlar dışlanır. Statü toplumsal dışlamanın bir aracı olmanın yanı sıra, kişinin diğer kişilerle ilişkilerinde de etkilidir ve bu ilişkileri sınırlandırabilir. Statü gruplarındaki kişiler bilinçli bir şekilde bir araya gelir ve adeta bir toplumsal kapanma süreciyle paylaşılan kimlikler oluştururlar. Tabakalaşmanın diğer bir biçimi olarak partiler ele alınırken, Weber, politik gücü elinde tutanların ekonomik gücü elinde tutanlar veya yüksek statü sahipleri olarak düşünmemek gerektiği konusunda uyarır. Ancak birinde ayrıcalıklı olanın diğerinde avantaja sahip olmak açısından belirleyici olabileceğini söyler.

İkinci dünya savaşının ardından, bir önceki başlıkta da bahsedildiği üzere, üretim şeklinde çeşitli dönüşümler meydana gelmiş ve bu durum, yeni çalışma ve istihdam biçimlerini, yeni sektörleri veya yeni yapıları ve bunun neticesinde yeni

nitelikler gerektiren yeni pozisyonları/meslekleri ortaya çıkarmıştır. <sup>103</sup>Bu süreçte, “yeni orta sınıflık” tartışmalarının ortaya çıktığı görülebilir ve yeni orta sınıfın “ne” olduğuna, -sınıf, tabaka veya iki kutuplu sınıf sisteminde bir sınıfın uzantısı- veya hangi gruba tekabül ettiğine veya hangi grupları kapsayacağına ve yeni orta sınıf(lar)ın, diğer sınıflar ile farkını kuranın veya onlar ile ortaklaşırının ne olduğuna dair çalışmalar/tartışmalar ile karşılaşılır. <sup>104</sup> Bu dönemdeki tartışmaların/çalışmaların, sadece belirli bir sınıf ile ilgili veya ona yönelik olmadığı, aslında sınıfın tartışıldığı ve onun nasıl ele alınacağı ile ilgili olduğu görülebilir. Ancak bu çalışmada, sınıf, bu konuda çok boyutlu bir analiz yapan Pierre Bourdieu’nun kavramsal çerçevesi üzerinden tartışılacaktır. Bourdieu’nun kavramsal çerçevesi ve seti, toplumsal hareketlilik imkanları, eşitsizliklerin kurulması ve sürdürülmesi ve toplumsal/sosyal kapanma gibi konularda, önemli imkanlar sunar.

Bourdieu, *Ayrım* adlı eserinde, herhangi bir analizin, değişkenlerin teker teker ele alınarak yapılmasının, tüm değişkenler kümesinin etkisini, değişkenlerden yalnızca birine yükleme riski yarattığını ifade ederken, toplumsal sınıfa dair analizinin ilişkisellikleri ön plana çıkarılarak yapılacağına veya çok boyutlu olacağına dair nüanslar verir:

“Toplumsal sınıf ne tek bir nitelikle (sermayenin hacim ve yapısı gibi en belirleyici olan nitelik söz konusu olduğunda bile), ne belli bir nitelikler toplamıyla (cinsiyet, yaş, toplumsal veya etnik köken-örneğin beyaz ve siyahların, yerli ve göçmenlerin payı vb.-, gelir, eğitim seviyesi vb.) ne de bir neden sonuç, koşullayan koşullanan ilişkisi içindeki temel bir nitelikten (üretim ilişkilerindeki konumdan) yola çıkılarak sıralanmış nitelikler zinciriyle tanımlanabilir. Toplumsal sınıf, niteliklerin her birine ve pratiklerin üzerinde uyguladıkları etkilere öz değerini veren tüm ayırteci nitelikler arasındaki ilişkilerin yapısıyla tanımlanır.”  
(2015:164)<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Bu konudaki en erken çalışmalardan biri, Weber hattı üzerinden ilerleyen, sınıfı tabakalaşmanın dört boyutundan biri olarak ele alan, C.WrightMills’in, özellikle de 1950’li yıllar Amerika’sının orta sınıflarını irdelediği *White Collar* (1951) adlı eseridir.

<sup>104</sup> Bu konudaki tartışmalar için (Neo-Marksist) Erik Olin Wright ve (Neo-Weberci) John H. Goldthorpe ‘in çalışmalarına bakılabilir.

<sup>105</sup> Bourdieu toplumsal sınıfın, ilişkiselliğin ürünü olduğu vurgusu ile Weber’in statü ve sınıf ayrımının gözden geçirilmesi gerekliliğine işaret eder. Weber, statünün/statü konumu veya

Bourdieu bu ifadeleriyle, sınıf veya sınıf pozisyonlarının çeşitli sermaye biçimlerinin göreceli/göreceli dağıtımı ve ilişkisi üzerinden veya her durum için farklı sermaye türlerinin hacminin farklılaşabileceği ve farklı düzeylerde ilişkilendiği dikkate alınarak tanımlanabileceği/tanımlanması gerekliliğine işaret eder. Yani, Bourdieu çeşitli sermaye birleşimlerini temsil eden farklı sınıf ya da sınıf fraksiyonları olduğunu söyler. Bourdieu, *The Forms of Capital* (1986) adlı çalışmasında, ekonomik, kültürel ve sosyal olmak üzere sermayenin üç ana/asli türü veya sermayenin üç farklı görünümü olduğundan bahseder. Bourdieu, doğrudan paraya dönüştürülebilir, mülk ve maddi kazanç ile ilgili ve mülkiyet hakları şeklinde kurumsallaştırılabilir olan sermaye türünü ekonomik olarak nitelerken, bazı durumlarda, ekonomik sermayeye dönüştürülebilen, eğitimsel nitelikler formunda kurumsallaştırılabilen sermaye türünü ise kültürel olarak niteler. Son olarak, sosyal sermayenin, bazı durumlarda ekonomik sermayeye dönüştürülebildiği, toplumsal bağlar, ilişkiler ve zorunluluklardan oluştuğu dile getirilirken, bireyin/kişinin içinde bulunduğu alanda kurduğu ilişkiler, bağlantılar, mensubu olunan gruplar ve bunlarla bağlantılı olarak sahip olduğu yükümlülük ve ayrıcalıklar bütünüünün sosyal sermayeye ilişkili olduğu ifade edilir (Göker, 2014: 283). Kültürel sermayenin, eğitim yoluyla edinildiği vurgulanırken, onun, okulda edinilmiş veya aileden miras alınan ve onlardan aktarılmış bir sermaye türü olduğu söylenir. Bourdieu (2015:28) “Okulun aşladığı eğitimin süresine az çok karşılık gelen bir gösterge olarak okul diploması, kültürel sermayeyi, aileden aktarılmış ya da okulda edinilmiş olmasına göre farklı derecede güvence altına alan, dolayısıyla da bu sermayeyi bütünüyle yansıtmayan bir göstergedir.” der ve kültürel sermayenin edinilme yollarının farklılıklarına dikkat çeker. Bourdieu, eş eğitim düzeyine sahip bireyleri, ayırt

---

durumunun, sınıf konumu ile ilişkiselliği üzerinde durmasına rağmen, bu ikisi arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olarak düşünülmemesi gerektiğini ifade eder. Ancak *Ayırım*'ın takdim kısmında “*Ayırım* her şeyden evvel sınıfsal mensubiyetin hem psikolojik hem de estetik beğeniler oluşturduğu fikri üzeri üzerine bina edilmiştir” ifadelerine yer verilir (2015:18). Bu ifade detaylı bir şekilde düşünüldüğünde, Weber'in sınıf ve statüye dair ayırımının bu eserde ortadan kaldırıldığını veya bu ikisinin analitik düzlemde ayrı olsa da, empirik düzeyde birbirinin içine geçtiğine veya ikisinin bütünleştirildiği çıkarılabilir.

edici şeyin toplumsal köken olabileceğini vurgulamakla birlikte, önceki kuşaklarla bütünleşmiş kültürel sermayenin veya kökensele statü sermayenin, bir çeşit avans gibi işlediğini dile getirir (2015:162-163). Bu avans ile, bazı (kültürel) beğeniler erken edinilir, bu beğenilerin erken edinilmesi, aynı eğitim sermayesine sahip olanlar arasındaki farkların nedeni olabilir, yani efektif olarak sahip olunan eğitim sermayesi ile kültürel sermaye arasındaki gecikmenin kişiler arası farkı kurmada etkili olabileceği anlaşılabilir. Bu anlatılanlar çerçevesinde, ayrımın/farklılaşmanın hem içten gelen/köken hem de ulaşılan/başarılan sermaye ile ilgili bir duruma işaret ettiği görülür. Bireylerin/grupların/kurumların, kendilerini diğerlerinden ayırt etmeye çalıştığından birçok kez bahsedildi ve bu çalışmanın son bölümünde de, bu konudaki istekleri açık bir şekilde görülecektir. Onlar, kendini ayırt etmeye çalışırken, buldukları veya bulunmak istedikleri ortamdaki/alandaki, değerli ve etkili olan sermayeyi edinmeye çalışırlar(Bourdieu, 1986, Akt.Öztimur, 2014:586). Her alan/ortam kendi düzenleyici ilkelerine sahiptir ve orada, farklı sermaye biçimleri üzerinde mücadeleler devam eder.

Farklı sınıflar ve sınıfsal fraksiyonlar, farklı kültür tarzlarının zeminini oluştursa da, her sınıfsal fraksiyon içinde mevcut olan kültürel kalıpların çoğunlukla tek biçimlilik arz ettiği görülür. Bunun yanı sıra, “müşterek sınıf eksenli kültürel kalıpların oluşumu” sonucunda “türdeş yaşam tarzlarının” oluşumundan bahsedilmesi, yani aynı sınıfa ait insanların pratiklerinin benzerliği, Bourdieu’nun habitus kavramını ve her sınıfının kendi habitusunu yarattığı yönündeki ifadelerini akıllara getirir. Bourdieu habitus ile ilgili şu ifadeleri kullanır:

“Anlamlandırılmış pratiklerin ve böylelikle geliştirilen pratikleri anlamlandırmaya muktedir algılamaların üretici yatkinliğine dönüşmüş ve bedene işlemiş bir zorunluluk olan habitus,<sup>106</sup> genel ve bir yerden bir yere taşınabilir bir

---

<sup>106</sup> Bourdieu’nun habitusunun (alışkanlıkların, farklı beğenilerin, zevklerin, eğilimlerin toplamı olarak)bedene işlediğine veya bedende cisimleştiğine yönelik ifadeleri, bedeni biyolojik bir şey/olgu olarak değerlendirmenin de ötesinde, sosyal bir şey/olgu olarak görmeye de iter. Bu durum, yani Bourdieu’nun bedeni bu şekilde kullanımı ile klasik beden-zihin ayrımının veya ikisi arasında kurulan karşılığın, ötesine geçtiği görülür (Lawler, 2004: 115, Akt. Öztimur, 2015:585) Bourdieu ile



yatkınlık olarak, doğrudan edinilmiş olanın sınırlarının ötesine uzanarak, öğrenme koşullarının özünde bulunan gerekliliğin, sistemli ve evrensel bir uygulamasını gerçekleştirir: Habitus, bir eyleyicinin (veya benzer koşulların ürünü olan bir eyleyiciler kümesinin) pratiklerinin tümünü, hem özdeş (veya karşılıklı olarak tahvil edilebilir) kalıpların uygulanmasının bir ürünü olmasından dolayı sistemli kılan, hem de aynı zamanda başka bir yaşam stilini oluşturan pratiklerden belli bir sisteme göre ayrı kılan şeydir.”(2015: 255).

Bu ifadeler ile Habitus’un, çeşitli yorumları ve değerlendirmeleri yapabilmesi için gerekli algı ve değerlendirme kalıplarıyla donanmış eyleyicilerinden oluşan ve pratikleri ve pratiklerin algısını örgütleyen, yapılandıran, aynı zamanda da yapılandırılmış bir yapı, daha açık bir ifadeyle, eyleyenlerin içinde işleyen yapılandırıcı bir mekanizma olduğu anlatılır. Bunun yanı sıra, Habitus’un, benzer insanları bir araya getiren bir mekanizma olmakla birlikte, sınıflandırıcılığı yönüyle de insanlar arası farkların kurulması ve sürdürülmesi gibi bir işlevinin de olduğu dile getirilir. Habitus, onun varlığına ve sürekliliğine katkıda bulunan “eyleyenlerin çok çeşitli durumlarla başa çıkmasını sağlayan bir strateji üretme ilkesi “ olduğu söylenmelidir (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 27). Bu durumda, Habitus, bireyin/ kişinin değişik olasılıklar karşısında çözüm üretebilir hale gelmesine ve toplumsal düzende kişinin yerine uygun hale gelmesi için psikolojik ve biyolojik hazır olmasına veya hazırlanmasına katkı sağlar (Calhoun, 2014: 104). Habitus’un benzer konumdakilerin kolektif bilinci olarak değerlendirilmesi ve bu benzer konumdaki bireylerin dünyayı benzer biçimde algılamalarını mümkün kılan bilişsel ve duygusal bir kılavuz olduğunun ifade edilmesi, akıllarda bir eyleyicinin veya kişinin pratiklerinin kastiliği veya bilinçliliğine dair sorular oluşturur. Bu sorulara, bir habitustaki bireylerin, pratikleri “nakiller yoluyla” benimsediğini ve pratiklerin öğrenilmişliğini ve edinilmişliğini söyleyerek cevap verir (2015:258) Bourdieu’nun bu ifadeleri, habitusun sosyalleşme sürecinde kazanıldığına

---

Butler arasındaki fark tam da bu noktadan kavranabilir, Butler’a göre, toplumsal normlar bedenlere nüfuz ederken meydana gelecek olan tutarsızlıklar, direnmeler, meydan okumalar Bourdieu’nun düşüncesinde göz önüne alınmamıştır (McNay, 2004).

dikkat çekerken, onu hesaplayıcı rasyonaliteyi eylemlerin kurucu ögesi olarak gören yaklaşımlardan uzaklaştırır (Jenkins, 2002: 77, Akt. Öztimur: 2015:585). Ancak bu ifadeler nedeniyle, Bourdieu'nun toplumsal eylemlerin tamamen belirlenmiş olduğu veya toplumsal eylemlerin oluşumunda, sadece toplumsal/sosyal yapıların etkili olduğu iddiasında olduğu çıkarılmamalıdır. Bourdieu ve Wacquant, “Habitustan söz etmek, bireysel olanın, hatta kişisel, öznel olanın dahi toplumsal, kolektif olduğunu ortaya koymaktadır. Habitus, toplumsallaşmış bir öznelliktir. “ ifadelerini kullanmakla birlikte, habitus teorisinin, stratejik seçimleri ve düşünerek karar vermeyi saf dışı bırakmadığını ve olası bir eylemde, stratejik maliyet ve fayda hesaplarının olabileceğini de söylerler (2007:116-123). Bu nedenle, Habitus'un kader olmadığına ve tarihin ürünü ve sürekli olarak yeni deneyimlerle karşı karşıya gelen ve durmaksızın onlardan etkilenen bir açık yatkinlikler sistemi olduğuna yönelik ifadeler daha net anlaşılabilir. Ayrıca bu sistemin dayanıklı, onu oluşturan yatkinlikler sisteminin görece kapalı ve başlangıç deneyimlerinin kaçınılmaz önceliği olsa da, onun değişmez veya sarsılmaz olmadığı, sermaye edinmeye yönelik çabaların varlığından anlaşılabilir. Ancak bir sermayeyi edinmek veya ona sahip olmak, bir habitusun sembolik düzenini anlamak veya ona uyum sağlamak için yeterli olmayabilir. Örneğin, ekonomik sermaye sahibi olursa da, kişi ait olmak istediği sınıfın, sınıflayıcı/sınıflandırıcı tüketim etkinliğini bilemeyebilir. Bu durum onun ile ait olmak istediği sınıftaki kişiler arasında farkı kuran şeydir. Bu anlatılanlara ek olarak, bu çalışmada, Habitus kavramına, sadece sınıf veya sınıfsal konum ile ilişkili olarak başvurulmadığı, muhafazakâr habitus ile ilgili ifadeler ve analizler ile karşılaştığında görülecektir.

Sınıfları, toplumsal bir kolektivite(ler) olarak biçimlendiren şeyin, “tüketim alanı” ile ilgili olduğu söylenebilir. Bir ürünün toplumsal kullanımının kendisinden nadiren çıkarsanabileceğini vurgulayan Bourdieu, bir ürünün toplumsal değerini toplumsal kullanımlar üzerinden kazandığını ifade eder. Bunun da ötesinde, Bourdieu,

bu toplumsal kullanımların, beğeniler olarak görüldüğünü söylerken, beğenilerin kişileri sınıflandırmaya yaradığını da vurgular. Çünkü beğeni/ler şeylerin ayrı ve ayırt edici işaretlere dönüşümünü ve fiziksel düzende işleyen farklılıkların, anlamlı ayrımların sembolik düzenine kavuşmasını sağlar (Bourdieu,2015:260-261). Beğenilerin sınıflandırıcı özelliği kuran şeylerden biri olarak, beğenilerin tercihler olarak görülmesi ve okunması olduğu söylenebilir, bu durum göz önüne alındığı takdirde, beğenilerin kişinin kendini sınıflandırmasında ve diğerlerinin onu sınıflandırmasında etkili olduğu görülebilir. Beğenilerin tercihlerin bir ifadesi olarak okunması, kişinin bu tercihleri bilinçli bir şekilde veya isteyerek yaptığını düşündürtebilir ancak Habitus anlatımından da çıkarılacağı üzere, tercihlerde bilinçli olma hali de tartışmaya açıktır. Bunun yanı sıra, beğeniler konusunda, “bilinçli tercihler/seçimler” ve “isteyerek tercih etme” tarzı okumalar, kişiler arası eşitsizliklerin “zevk” üzerinden meşrulaştırılmasına ve kişilerin ve grupların daha üst bir statü iddia etmelerine imkân verdiği söylenebilir. Bu anlamda, Bourdieu’nun beğeniler arasında ayırım yapması ve beğenileri zorunluluk ile bağlantıları, hatta zorunluluğa olan mesafeleri üzerinden sınıflandırması, beğenilerin doğallığını, hatta masumiyetini sorgular. Bunun yanı sıra, gündelik hayatta, beğenilerin tartışılmayacağı yönünde birçok ifade ile karşılaşılır, Bourdieu’ya göre bunun nedeni beğenilerin “doğal bir duyumsama” olarak görülmesi ile ilgilidir. Bu durum, yani beğeniler konusunda, doğallığa olan vurgunun daha önce de anlatıldığı üzere, bir yanda eşitsizlikleri meşru kılma kapasitesine sahipken, diğer yanda ise, eşitsizlikleri görünmez kılar/kılabilir. Bu durumun, var olan düzenin ve sınıflar arası tahakküm ilişkilerinin yeniden üretimine katkı sağladığı söylenebilir. Beğenilerin, bilinçli tercihler olduğunun görülmesi ve kişinin sahip olduğu sermaye türü ve miktarı ile ilişkilendirilmesi, bu çalışma açısından oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra, beğenilerin doğallığının tartışmaya açılması, onların inşasına yönelik sorulara/sorgulamalara iter ve imkân verir.

Bourdieu, tabi olanlar, egemen olanlar (burjuvazi) ve küçük burjuvazi olarak üç sınıftan bahsetmesi ve özellikle de ara/orta bir sınıfa yer vermesi veya onun üzerinde durması “orta sınıflık” çalışmaları için oldukça önemlidir. Bourdieu, burjuvazinin veya egemen sınıfın, tabi olanların aksine, töz ve işlevden ziyade, biçim ve üslup ile ilgilendiğini ve birçok konuda adaba uygunluk kaygısı taşıdığını dile getirir. Bourdieu, bu konuya ilişkin birçok örnek vermekle birlikte; sofranın örneğinde, burjuvazinin sofrayı “bir toplumsal törene, bir etik tutum ve estetik titizlik olumlamasına dönüştürerek, tüketimi, aslında genel geçer olan birincil anlam ve işlevi bakımından” yadsıdığını belirtir (2015:292). Bourdieu, farklı küçük burjuvazi fraksiyonlarının ( orta sınıf olarak da nitelendirilir) olduğunu dile getirmekle birlikte, onların burjuvazinin/egemen sınıfın yaşam tarzına talip olduğuna ve kültür gayretkeşliğine, edinme çabalarına ve arada kalmışlıklarına dikkat çeker ve onun meşru kültür ile olan ilişkisinin karmaşıklığının küçük burjuvazinin toplumsal doğası ile ilgili olduğunu belirtir(2015:461-478).<sup>107</sup> Bu sınıfta maddi zorlukların baskısından nispeten uzak olduğu için, tüketim malının işlevselliğinden ziyade, biçim ve stili ile ilgilenirler ve hayat stilizasyona önem verirler. Son olarak, önceliği biçimden ziyade işleve veren, tüketim seçimlerinde pragmatik ve ahlaki kaygıların yer aldığı ve beğenilerinin ihtiyaç ile, bu yüzden zorunluluklar ile alakası olan bir sınıf olarak, tabi olan/işçi sınıfının varlığından söz edilebilir.

Bourdieu, *Ayrım* eseri boyunca, sınıf farklarının tanınabilirliğini anlatır, hatta sanat yapıtlarının ve kültürel tüketimin sınıf farklarını tanıma da yardımcı olduğu kadar, maddi kültür alanındaki tüketimde farkları anlamak açısından önemli olduğunu belirtir. Bourdieu'nun (2015:259)*Ayrım*'da “...Habitusun en başından beri sentetik birliğinde bulunduğu için, bireyi ve grupları çevreleyen “iyeliklerin” (terimin her iki anlamında) tümünde (evler, mobilyalar, tablolar, kitaplar, otomobiller,içkiler, sigaralar,

---

<sup>107</sup> Bourdieu, yeni küçük burjuvazi konusuna da değinir ve burada özellikle belirli meslek gruplarını sıralamakla birlikte, bu meslek grubunda yer alanların sembolik mal ve hizmetlerin satışına dayalı kurumlar içinde kendini gerçekleştirdiğinden bahseder (2015:516).

parfümler, giysiler ve spor, oyun, kültürel eğlenceler gibi) ayrımlarını dışa vurdukları pratikler yer alır” kullandığı bu ifadeler farkların anlaşılabilirliği/tanınabilirliği açısından önemlidir. Bourdieu’nun dediği pratiklerin maddiliği anlaşılabilir ancak sıklıkla geç kapitalist toplumlarda özellikle de müşteri mallarının sınıflar arası farkları bilinmez kıldığı öne sürülür. Bourdieu, halk sınıflarının yaşam tarzlarında, lüks tüketimlerin yokluğu kadar, onların düşük değerli ikamelerinin varlığının görülebildiğini ve bu ikame çabasının, sahip olunması gereken mallar dayatması ile ilgili olduğunu vurgular. Bu noktada, ikame etmek için sınıf farklarının belirgin/görünür/tanınabilir olması gerektiği aşikârdır ve bunun da ötesinde ikame etme çabası, diğer malın olması gereken mal olarak kodlandığını ve sunulana, dayatılanı kabul etmek anlamına gelirse beraberinde tahakkümü getirir.

Bourdieu’nun kavramsal seti ve analizleri, sınıf ilişkilerinin kendilerini toplumsal/sosyal olarak yapılanmış ve sembolik olarak önemli olan yaşam tarzı farklarıyla ifade ettiği iddiasını taşıması, kültürel üretimin güç/iktidar mücadelelerin bir parçası olduğunu söylemesi, kültürel olarak malların ve beğenilerin tabakalaşmasını, beğenin “doğallığını” tartışmaya açması, Habitus’u sabit alışkanlıklardan ziyade değişime açık bir yapı olarak görmesi, işlenmiş yatkınlıklar ile üretilen eşitsizliklerin, kişisel nitelikler olarak düşünülmesi, içselleştirilmesi ve bunun bir çeşit şiddet olduğunu söylemesi ve sembolik bariyerlere dikkat çekmesi açısından önemlidir. Ayrıca, sosyal pratiği, nesnelcilik ve öznelcilik karşıtlığının tuzağına düşmeden ikisinin arasında köprü kurmaya çalışarak, yani sosyal yapılarla, eyleyiciler olarak bireyler arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşime odaklanarak anlamaya çalışması açısından da değerlidir ve onun kavramsal seti, sosyal yapının eyleyiciler üzerindeki etkisini göstermekle kalmaz, aynı zamanda, bireylerin eylemlerinde, kendi inisiyatifini kullandığını da gösterme imkânı verir. Ayrıca, Bourdieu’nun gündelik yaşamı, hem iktidar ilişkilerinin oluştuğu hem de yeniden-üretildiği yer olarak, bir mücadele alanı olarak, ele alması ve oradaki pratiklere

yoğunlaşması, gündelik yaşam/hayat çalışmalarına oldukça önemli bir katkıdır.Özel olarak, *Ayrım* 'agelinirse,*Ayrım* Marx'ın teorisinin revizyonu olması ve Weber'in statü ve sınıf ayrımını toplumsal yaşamın bağlantılı boyutları olarak ve bunun da ötesinde sınıfların her zaman statü grupları olarak görüldüğünü sunması açısından değerlidir (Murdock, 2010:63-65). Bu anlamda, bir sınıfın, *varlığı* ile olduğu kadar *algılanan varlığı* ile üretim ilişkileri içindeki konumu ile olduğu kadar (birinin diğerini yönlendirdiği doğru olsa da) tüketimi (sembolik olmak için gösterişçi olmaya ihtiyacı olmayan) ile” de belirlendiğini dile getirir. Bu anlatılanlara ek olarak, tahakküm/iktidar ilişkilerini anlamak açısından önemli bir kavram olan habitusun ve özellikle de toplumsal cinsiyetin bir habitus olarak görülmesinin/ele alınmasının feminist teori için, yeni imkânlar sunduğu görülür. Sancar, toplumsal cinsiyetin habitus olarak ele alınmasına yönelik şu ifadeleri kullanır:

“...toplumsal cinsiyet yaşanan bir toplumsal ilişki biçimi, deneyim üzerinden oluşan ilişkisel bir sosyallik olarak tanımlanabilir ve kimlik ile iktidar ilişkileri sistemi arasındaki ilişkiye dikkat çekilebilir. Kısacası toplumsal cinsiyet soyut bir konum ve kalıp olmaktan çıkar ve yaşanan, çatışmalar, gerilimler, karışıklıklar ile var olan toplumsal ilişkileri açıklayan analitik bir kategori haline gelir.” (2009:195)

Toplumsal cinsiyetin bir habitus olarak ele alınması, kadınları baskı/tahakküm altına alan düzenin, değiştirilebilirliği/dönüştürülebilirliği ve hatta yok edilebilirliği üzerine düşünme imkânı da verir. Ancak Bourdieu, onun çalışmaları/analizleri ve kavramsal seti, feminizm ve feminist teori için yeni imkânlar sunsa da, çeşitli nedenlerle eleştiriler de almıştır. Bourdieu kadınları, aile içindeki konumları itibariyle, sermaye üretici özneler olarak değil de, onu sergileyen ve yeniden-üreten nesnelere olarak görür, bu şekilde kadınlar, sermaye için mücadele eden toplumsal eyleyiciler olmaktan çok, elde edilmiş, kazanılmış sermayeyi devam ettiren edilgen nesnelere olarak kavranırlar. Bourdieu bu nedenle eleştirilir ve bu çalışmada ona yönelik bu eleştirinin haklılığı

görülebilecektir. Daha da ötesi, Beverly Skeggs'in (1997, 2004)<sup>108</sup> İngiltere'de yaşayan işçi sınıfı mensup olan genç kadınların sermaye ele geçirmek için ne gibi yatırımlar yaptıkları ve hangi stratejileri geliştirdikleri ile ilgili çalışması da bu eleştiriler açısından önemlidir. Bourdieu'nun, yaş, cinsiyet, din ve etnik aidiyet gibi, gündelik yaşamda, beğenilerde, yaşam tarzlarında ve dolayısıyla sınıf konusunda etkili olan farkları/değişkenleri ikincil nitelikler veya yardımcı özellikler olarak görmesi de eleştirilere neden olmuştur (2015:158-159).<sup>109</sup> Ancak, yine de Bourdieu'nun, sınıfı, kişinin toplumsal üretim alanı içindeki konumu ile ilişkisel olarak sunan ve başta ev kadınları olmak üzere, çeşitli grupları analiz dışı bırakan çalışmaları sorgulamaya açarak, tüketim ve tüketme biçimleri üzerinden, dışarıda bırakılan çeşitli grupları analize dâhil etmesi/etmeye imkân vermesi bakımından da önemlidir. Daha da ötesi, Bourdieu'nun kadınların, kendi aralarında ekonomik ve kültürel farklılıklarına göre ayrıldığına dikkat çekmesinin ve kadınlar ve kadınlıklar arasındaki farkları gündeme getirmesinin önemi bir sonraki bölümde görülecektir.

### **2.3. Kadınların Sınıfı**

Sınıf konusunda/üzerine çalışan önemli ve öne çıkan birçok ismin, çalışmalarında kadınları ihmal edildikleri veya onlara çok az yer verdiği ve bu durumun, entelektüel cinsiyetçilik eleştirisini ve tartışmalarını gündeme getirdiği/tetiklediği görülür. Bu sorunun aşılması için de, toplumsal tabakalaşmanın (yeniden) kavramsallaştırılmasında cinsiyet temelli eşitsizliklerin ciddi bir şekilde ele alınması çağrısında bulunulur (Acker, 1973). Bu sorunun nedenlerine yönelik

---

<sup>108</sup> Bu eleştiri ile ilgili diğer çalışmalar için bkz. Adkins, 2000; Lawler, 2000; Moi, 1991; Munt, 1995; Reay, 1998; Skeggs 1997; Walkerdine ve Lucey, 1989.

<sup>109</sup> Bourdieu, "Bu yardımcı özellikler, zımnî gereklilikler olarak, (örneğin cinsiyete dair veya etnik aidiyet durumundaki gibi) asla resmi olarak dile getirilmeksizin gerçek birer tercih etme ya da dışlama ilkesi gibi işleyebilirler;" demesine rağmen, *Ayırım*'da bu özelliklerin olduğu bir analiz ile karşılaşılmaz.

analizlerde/çalışmalarda, sınıf analizinin temel birimini-aile veya birey- ile ilgili tartışmalar önemli bir yer tutar. Ailenin sınıf analizinin temel birimi olarak ele alınmasında, kişinin/bireyin yaşam fırsatlarının iş gücü piyasası ile olan ilişkisinden ziyade, aile üyeliği ile belirlendiği düşüncesi etkilidir. Bu durum, özellikle de, iş gücüne katılmayan çocukların ve evli kadınların durumunda gözlenebilir veya bu analizler, bunlara dayandırılır. Bu tarz analizlerde, tüm aile bireylerinin ailenin reisi/başının işi/mesleği ile belirlenen sınıfa ve aynı sınıfa mensup olduğunun düşünüldüğü açıktır. Goldthorpe, emek piyasasına giren evli kadınların sayısındaki artış ile feminist sosyolojinin önemli taraftarları <sup>110</sup> tarafından, sınıf konumu ile ilgili bu tarz analizlerin/yaklaşımların sorgulamaya açıldığını ve daha da ötesi, ailenin kendisinin sorgulandığı/sorunlaştırıldığı veya farklı şekillerde ele alınması gerektiğine yönelik vurguların arttığı bir dönemin yaşandığını dile getirir(1983). Öncelikle, Goldthorpe ve Erikson, evli kadınların iş gücüne katılımındaki artış ile sınıf analizinde yeni soru(n)ların gündeme geldiğine ve bu soruların evlilik içinde eşlerin her ikisinin çalışması durumunda, sınıflarının nasıl belirleneceği konusu ile ilgili sorunlar olduğuna dikkat çekerler (1992:95-105). Ancak buna dikkat çekmekle birlikte, onlar, sınıf analizinin temel biriminin aile olduğu yaklaşımından vazgeçmezler. Walby'in de ifade ettiği üzere, bu tarz analizlerde, herkesin geleneksel aile biriminde yaşadığı varsayımıyla yola çıkılır ve dolayısıyla farklı hane halkı bileşimleri analize dâhil edilmemiş olur. Bu nedenle, bu analizlerde yaşanan sorunların aşılması için, birçok yazarın ve araştırmacının, analizlerinin merkezine aile yerine bireyi koydukları görülebilir. Bu şekilde, sınıfsal konum her kişinin mesleki durumuna göre belirlenir ve analize eşin istihdamına ilişkin veriler alınmaz. Bu noktada, sınıfı bu denli iş merkezli görmenin, sınıfı çok kısıtlı bir şekilde ele aldığı ve çok boyutlu bir sınıf analizi yapmaya veya sınıfa farklı

---

<sup>110</sup> Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Acker, 1973; Allen, 1982; Britten ve Heath, 1983; Stanworth, 1984; Walby 1986; Abbott ve Sapsford, 1987; Leiulfstrud ve Woodward 1987; Marshall vd., 1988.



değişkenlerin etkisini anlamaya imkân vermediği görülebilir. Ancak aileyi<sup>111</sup>temel alan sınıf analizlerinde de, aile içindeki iş bölümünün toplumsal ve eşitsiz yapısına yeterince değinilmez (Walby,2016:25). Tüm bu anlatılanlar çerçevesinde, kadınlar ve sınıf konularının, ne şekilde ele alındığına değinmek gerekir. Özellikle de, kadınların tahakküm altına alınması/ezilmesinin nedenlerine yönelik çalışmalarda/tartışmalarda, sınıf konusunu öne çıkaran, bu sorunu sınıf ile ilişkili bir şekilde okuyan veya Marksist geleneğin kavramsal çerçevesini kullanan çalışmalarla karşılaşmak mümkündür. Bu çalışmaları/tartışmaları daha iyi anlayabilmek açısından, Marksist gelenekte kadınların ne şekilde yer aldığı önemlidir.

Marx, işbölümünün kökenine yönelik analizinde, ailedeki “doğal iş bölümünün”, en temel işbölümlerinden birisi olduğunu söyler. (Akt.Donovan 2013: 140). Marx, aile içi işbölümünün bir insanın başka bir insana efendiliğinin ilk biçimini oluşturduğunu dile getirir ve eş(kadın) ve çocukların koca/baba tarafından köleleştirilmesini de özel mülkiyetin ilk biçimi olarak değerlendirir. Engels (2010) ise, kadının konumunu/ezilmişliğini ve aileyi üretim ilişkileri ve belirli sınıflar çerçevesinde kavramlaştırmayı önerir ve kadınların ezilmişliğin temelinde (burjuva) ailenin olduğunu söyler. Engels özel mülkiyeti kadınların ezilmesi ile ilişkilendirirken, artığı denetleyen sınıfların, mülkü olduğundan, mirasçılarının/varislerinin kendi çocukları olduğunu garantilemek için, kadınlara/eşlerine cinsel monogamiyi dayattığı ve bu şekilde erkeklerin kadınlar üzerinde denetim kurduğu tek eşli ailelerin ortaya çıktığını ifade eder. Bu tarz ailelerde, erkek ve kadın arasındaki ilişki, sınıflar üzerinden okunursa, erkeğin burjuvaziyi, kadının ise proleterleri temsil ettiği görülür. Engels, proleter sınıfta ise, erkeğe üstünlük getiren veya onu egemen kılan ve monogaminin ortaya çıkmasına

---

<sup>111</sup>Özellikle de yoksulluğu kavramaya çalışırken kullanılan hane temelli analizlerin ve ölçümlerin kadınların yaşadığı gerçek yoksulluğu göstermediği; ancak konuya toplumsal cinsiyet perspektifinden yaklaşıldığında anlaşılabilir ve yoksulluğun sınıf boyutu kadar, toplumsal cinsiyet boyutunun da olduğu görülmüştür(Ecevit, 21).

yol açan, miras ve mülk sahipliğinin olmadığını dile getirir. Ayrıca, Engels proleter kadının ücretli iş/emeğe katılımının da gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla, erkeğin üstünlüğü için bir gerekçe kalmadığını ve onlar arasındaki ilişkinin dönüşümüne yol açtığını savunur. Bu çerçevede, Engels'in, kadınların toplumsal iş gücüne/ücretli emeğe katılımının, kadınların ezilmesinin çözümü olarak gördüğü anlaşılabilir. Şu ana kadar ele alınanlarda, sermaye ve özel mülkiyet kadınların özgül ezilmelerinin nedeni olarak görülür ve bunlarda, sınıflı toplumun yükselişinin, kadınların konumlarını etkilediği düşüncesinin hâkim olduğu anlaşılabilir.<sup>112</sup>Öncelikle hem Marx, hem de Engels de, özellikle de Engels'in çözümü göz önünde bulundurularak, kadınların, diğerleri ile, - çocuklar veya erkekler-deneyimleri aynılaştırılır ve asıl/aslı sorunun, sermaye/özel mülkiyet ile ilişkilendirildiği, bu çerçevede, kadın sorunu/meselesi bir sınıf sorunu veya sınıf sorununa eklemleyerek çözülebilecek bir şey olarak görülür. Bu durum, Marksizmin, cinsiyet körü olduğuna yönelik iddiaları/suçlamaları anlamak açısından önemlidir. Ayrıca, bu analizler, sınıflı olmayan veya kapitalizm öncesi toplumlarda kadınların konumunu/tabiiyetini açıklamak için de yeterli değildir. Bunun yanı sıra, emek sermaye çelişmesine bu düzeyde bir yoğunlaşmanın, toplumsal cinsiyeti eşitsizliğin bağımsız/diğer bir kaynağı olduğunu görmeye engel teşkil ettiği de açıktır (Walby,2016:66). Daha da ötesi, bu analizlerde, cinsiyete dayalı işbölümü ile ilgili herhangi bir sorgulamanın olmadığı ve hatta doğallaştırıldığı görülür. Ancak yine de, bu analizler, ev içi emeğe ve kadınların toplumsal üretimden dışlanmasına dikkat çekmesi açısından, yani kadınların yaptığı işlerin maddi doğasını meydana çıkararak, kadınların ezilmesini açıklamaya çalışması açısından önemlidir. Ancak maddi koşullardaki değişimi/dönüşümü, ailesel/aile hayatındaki dönüşümler de dahil olmak üzere, diğer tüm dönüşümlerin/değişimlerin kaynağı olarak görmek, Marksist perspektife yönelik,

---

<sup>112</sup>Kadınların ücretli emeğe katılmasının, yabancılaşma ile ilişkilendirilerek, özgürleştirici olmadığı yönünde ifadeler ile karşılaştırılabilir.

sınıf kavramının açıklayıcılığına atfedilen önem ve öncelik ve hatta ekonomik determinizm gibi eleştirileri akıllara getirebilir.

1960'lı ve 1970'li yıllarda, kadınların konumunun, özellikle de tabiiyetinin, nedenlerine yönelik tartışmalar/çalışmalar arasında, bu konuyu, sınıf kavramına ve ilişkilerine başvurarak ele alan çalışmalar da vardır. Kadınların ev içi emekleri/ev işi<sup>113</sup> veya yeniden üretimdeki<sup>114</sup> rolü üzerinden, bir sınıf oluşturduğunu iddia eden çalışmalar bunlar arasında yer alır. Ancak bu çalışmalar, kadınlar arası farkları görünmez kıldıkları, kadınların (aile veya evlilik içindeki) deneyimlerini özdeş kabul ettikleri ve kadınların konumunu/tabiiyetini tek boyutlu olarak ele aldıkları gerekçeleriyle eleştirilirler. Aslında buradaki temel soru(n), Walby'inde (2016:28-29) ifadesiyle “sınıf kavramının toplumsal cinsiyet ilişkilerini analiz etmek için uygun olup olmadığıdır. Bu kavramın güçlü yanları, öncelikle toplumsal eşitsizliği kuvvetli biçimde içermesi ve ikinci olarak da maddi boyutunu kapsamasıdır. Zayıf yanı ise, öncelikle kadınların ezilmişliğinin ekonomik olmayan yanlarını önemsizleştirmesi ve ikinci olarak da patriyarkal toplumsal ilişkilerden ziyade kapitalist ilişkilere uygun düşen bir kavramsal teçhizata sahip olmasıdır.” Bunun yanı sıra, Walby'e göre sınıf kavramı tüm alanlardaki cinsiyet eşitsizliğini kapsayacak şekilde genişletilmemelidir, yani eşitsizliğin ekonomik olmayan biçimlerinin kapsayacak şekilde kullanılmamalıdır.

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, kadınların konumunun/tabiiyetinin nedenlerine yönelik analizlerde, ev içi emek/ev işi konusu ile ilgili tartışmalar/çalışmalar önemli bir yer tutar. Bu tartışmalarda/çalışmalarda, ev içi emeğin önemi, işlev(ler)i, ne şekilde değerli ve daha da ötesi görünür kılınabileceği veya bir değer(kullanım veya değişim değeri gibi) üretip üretmediği ele alınan konular arasındadır. Bunun yanı sıra, özellikle de ev içi emeğin işlev(ler)i ele alınırken, onun

<sup>113</sup>Daha detaylı bilgi için bkz. Delphy, 2012.

<sup>114</sup>Daha detaylı bilgi için bkz. Firestone.

neye ve kimin/kimlerin işine yaradığı sorularına yanıt aranır. Örneğin Marksist feminist olarak konumlandırılan, Mariarosa Dalla Costa, ev içi emeğin/ev işinin sermaye ile ilişkisi ve kapitalist toplumdaki yeri üzerinde durur ve ona göre, ev içi emek/ev işi, emek gücünün korunmasını ve yeniden üretilmesini <sup>115</sup> ve dolayısıyla kapitalist sistemin sürmesini sağlar. Hatta, Dalla Costa, özellikle ev kadınlarının, emek gücünün yeniden üretimine katkıda bulunarak, artı değer <sup>116</sup>üretimine katkıda bulunduğunu ve onların ev içi emeğin/ev işinin önemini bilincinde olabilmeleri için, ev işleri için ücret talep edilmesi gerektiğini ifade eder (Akt. Donovan,2013:157). <sup>117</sup>Sosyalist feminist olarak konumlandırılan Hartmann (2006) ise, kadının emeğinden yarar sağlayanların sadece kapitalistler olmadığını, aynı zamanda koca ve baba olarak evde kişiselleşmiş hizmetlerden yararlanan erkekler olduğunu ve onların, kadınların ezilmesinin sürdürülmesinde maddi çıkarları olduğunu söyler. Hartmann, ikili sistem kuramı diye adlandırılan, patriyarka ve kapitalizmin ayrı veya birbirinden kopuk sistemler olmadığını ve birbirleri ile ilişki içinde olduğunu öne süren bir yaklaşımı benimser. Bunun yanı sıra, Hartmann, aile ücreti gibi cinsiyete dayalı işbölümünü belirginleştiren uygulamaların patriyarka ve kapitalizm/sermaye arasındaki bağı sağlamlaştırdığından bahseder ve ona göre, erkeğe verilen ücretin fazla olması, kadını eş olmayı bir meslek olarak seçmeye, yani evliliğe itmektir/teşvik etmektedir ve kadını ev içi hizmete

---

<sup>115</sup>Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies* adlı çalışmanın giriş bölümünde, marksizm ve feminizmi yan yana getiren veya getirme çabasında içinde olanların, Ortodoks Marksist model tarafından vurgulanan üretimin önceliği ile mücadele etmeksizin taleplerini formüle ettiklerini ve bu nedenle de kadınların çocuk büyütme, doğurma, hasta ve yaşlılara bakma ve ev işi aktivitelerini karakterize etmek için “yeniden üretim” terimini kullandıklarını söyler. Bu durum, kadın aktivitelerinin Ortodoks Marksist kategorileri altında sınıflandırma çabası olarak okunabilir. Bu şekilde, yeniden üretim kavramının, (dişi)kadınların aktivitelerini dar bir şekilde bir nesnenin üretimi ve oluşumu olarak anlaşılan bir iş modeli altında konumlandırıldığı dile getirilir.

<sup>116</sup>Üretilen malın değeri ile bu malların üretimi için ödenen ücret arasındaki farktır.

<sup>117</sup>Ev içi iş için maaş ödenmesi, kadınların istihdamını olumsuz etkileyen bir durum olmakla birlikte, buna yönelik mücadelenin, bir sınıf mücadelesi mi yoksa toplumsal cinsiyet mücadelesi mi olduğu tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.

zorunlu bırakmaktadır. <sup>118</sup>Sermaye ile patriyarka arasındaki ilişkinin her zaman uzlaşma şeklinde olmadığı, ara ara gerilimlerin de olduğu belirtilmelidir. Hartmann analizinde, sınıfsal, etnik farklılıklara veya genel olarak farklılıklara yer vermez. Oysa kadınlar arasındaki farklılıkların anlaşılması veya çoklu kimliklere analizlerde yer verilmesi, farklı tahakküm biçimlerini ve iktidar ilişkilerini görmek açısından oldukça önemlidir.

Ev içi emek/ev işi ile ilgili şu ana kadar ele alınanlar, ev içi emek/ev işi üzerinden kadınları ortaklaştırır veya ortak bir grup olarak görürler. Fakat bunun mümkün olmadığı, farklı sınıftan kadınlar için, ev içi emeğin/ev işinin farklı anlamları olduğu veya farklı şeyleri kapsadığı ve farklı deneyimlere işaret ettiği görülebilir/görülecektir. Bu çalışmanın araştırma bulguları kısmında, görüşmeciler kadınların, ev işi konusunda hem kendi hem de farklı sınıftan kadınların deneyimleri üzerine söyledikleri/aktardıkları, bu açıdan oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra, alışverişin/tüketimin veya dekorasyonun, ev işi olarak kodlandığı/görüldüğü bir sınıf ile ev işini, bakım emeği veya temizlik ile ilişkilendiren bir sınıfta kadınlığın inşasının/kuruluşunun farklı olduğu açıktır. Bu çerçevede, sınıfsal farkın, kadınlık deneyimini de farklılaştırdığı ve kadınlığın bir sınıf işareti olduğuna yönelik ifadeler daha net anlaşılabilir (A.Bora,2014:22). Bu durum, akıllara, sınıf ve sınıf fraksiyonlarının tanımlanmasında cinsiyet ve toplumsal cinsiyete dair konuları ele alan ve cinsiyet özelliklerinin sınıf özelliklerinden ayrı olmadığını dile getiren <sup>119</sup>Bourdieu'yu ve onun, “...ne kadar sınıf ve sınıf fraksiyonu varsa, kadınlığı hayata geçirmenin de bir o kadar

---

<sup>118</sup>İkinci dalga feminizmin özel olarak aile ücreti gibi konulara yönelttiği eleştirilere yönelik farklı bir değerlendirme için bkz. Fraser,2009.

<sup>119</sup>Bourdieu'nun farklı sınıflardan erkeklerin gıda tercihlerini ele alırken, işçi sınıfı erkeklerinin sınıflarına özgü erkeksilikleri/erkeklikleri ile ilişkilendirdikleri ve onu pekiştirdiğini düşündükleri, etli ve ağır gıdaları tercih ettiklerini gösterdiğine yönelik ifadeleri hatırlanabilir. Bu yüzden, onların, eril bir yemek yeme üslubuna her şeyiyle aykırı olduğunu düşündükleri veya erillikten uzak gördükleri, kadınsılık ile ilişkilendirdikleri ve daha hafif olan balık gibi gıdaları tercih etmedikleri/sevmedikleri söylenir. Ancak orta sınıf erkeklerinin ise, tam da balık veya balık tüketimi ile ilişkilendirilen bu anlamlar nedeniyle, yani balık,- dikkat gerektiren, daha hafif, sağlıklı ve pişirmesi daha karmaşık ve tüketimi pahalı olduğu için- balık tükettikleri ifade edilir (Bourdieu, 2015:282). Bu durum, sınıfsal farkın, erkekliğin inşasında önemli bir yeri olduğunu veya onun ile ilişkisini gösterir.

farklı tarzı vardır ve cinsiyetler arası iş bölümü farklı toplumsal sınıflar içindeki temsillerde olduğu gibi pratiklerde de farklı şekillere bürünür” (2015:167) ifadelerini getirebilir. Bunun yanı sıra, Bourdieu, egemen sınıf ve halk sınıfı kadınlarının cinsiyetler arası iş bölümüne bakışlarının, cinsiyetler arası iş bölümünün temsili ile bağlılık oranlarının/düzeylerinin ve istihdam konusundaki düşüncelerinin farklılığına dikkat çeker (2015:169).<sup>120</sup> Tüm bu ele alınanlar çerçevesinde, kadınlığın sosyalleşmenin sonucunda tamamlanmış bir kimlik olarak edinilmediği, daha ziyade, kadınların, diğer kadınlar ve erkeklerle ilişkileri üzerinden, kadınlığı (tekrar tekrar) inşa ettikleri ve bu sürecin aktif özneleri oldukları söylenebilir. Bu nedenle, kadınlıktan ziyade, kadınlıklardan bahsedilebilir. Bunun yanı sıra, orta sınıf kadınlık tarzı ifadeler, kadınlar arası farkların varlığına dikkat çekmekle birlikte,<sup>121</sup> toplumsal cinsiyet ve sınıf arasındaki ilişkiyi/etkileşimi gösterir.

Kadınların, sınıf ile ilişkisinin ele alındığı bu çalışmada, ev kadınları oldukça önemli bir yere sahiptir ve bu çalışma, ev kadınlarının sınıfının, aile dolayısıyla belirlendiğini öne süren analizleri/çalışmaları sorgulamaya açar. Bu tarz analizlerde, sınıf ve statü arasında ilişki kurulmaz ancak eğer, bunlar ilişkili görülse ve daha da ötesi birbirini besleyen kategoriler olarak ele alınsa, özellikle de belirli sınıflarda, kadınların ailenin statüsünü gösterme konusundaki önemi üzerinden dahi, kadınların ailenin toplumsal konumuna ve sınıfına katkıda bulunduğu görülebilir. Ayrıca, beğenilerin, tercihler olarak görülmesi, bunların statü ile ilişkilendirilmesi ve sınıflandırıcı olmasının da, sınıf ile kadınların ilişkisini gösteren şeyler olarak ele alınabilir. Yine aynı şekilde, tüketimin de sermayeler ile ilişkilendirilmesi de bu ilişki açısından önemlidir. Çünkü

---

<sup>120</sup>Bourdieu, *Ayırım*'daki iki cinsiyet vurgusu ve ayrıca, kadına özgü işler şeklindeki ifadeleri ve hizmet ve kişisel bakım ile ilgili/gibi mesleklerin, kadınlara mahsus olduğuna yönelik ifadeleri ile karşılaşılır. Bu iki durumda, Bourdieu'nun-kadın ve erkek- kategorilerini sabit gördüğü ve dolayısıyla bu kategorilere uymayanları veya direnişleri görmezden geldiği gerekçesiyle eleştirilir.

<sup>121</sup>Kadınlar arası farklar söz konusu olduğunda veya kadınlar diye bir kategoriden bahsetmenin zor olduğu söylendiğinde, akıllara feminizmin öznesinin kim olacağına yönelik tartışmalar gelebilir. Bu çerçevede, *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi* kitabındaki Seyla Benhabib'in ve Judith Butler'in yazılarına bakılabilir.

Türkiye’yi ele alan bölümde de görüleceği üzere, belirli sınıfların, tüketim tercihlerinde kadınların egemenliği söz konusudur. Dolayısıyla, kadınları, özellikle de ev kadınlarını, ailenin toplumsal konumu veya sınıfı/statüsü ile tamamen ilişkisiz olarak düşünmek mümkün değildir. Daha da ötesi, kadınların ailenin konumu veya statüsü ile ilişkisinin, sadece onu göstermekle veya beslemekle sınırlı olmadığı, aynı zamanda bu konumun/statünün kurulmasında/oluşmasında da oldukça önemli bir role sahip oldukları görülecektir.

Bu çalışmada, şu ana kadar anlatılanlarda göz önünde bulundurularak, kadınların sınıfı, gelir gibi nesnel bir kesinliğe sahip nicel bir ölçüt tarafından belirlenmekten ziyade, tüketim pratikleri, olanakları ve bunlar ile ilişkisel olduğu düşünülen yaşam tarzları üzerinden okunmaya çalışılacaktır. Ancak burada amacın, kadını tüketim etkinliğinin imtiyazlı özne ve nesnesi olarak yeniden kurmak veya bu tarz kullanımları doğrulamak olmadığı söylenmelidir. Daha ziyade, tüketim etkinliği ile kadınların nasıl ilişkilendiğini ve ailenin konumu açısından bu tüketimin ne anlama geldiğini sorgulamak, bunun da ötesinde, kadının kendi konumunu-öznelliğini- nasıl oluşturduğu, gördüğü, tüketimin bu konumdaki yerinin ne düzeyde olduğunu araştırmaktır. Bu aşamada, kadınlığın inşasında/kuruluşunda tüketimin/sınıfın nasıl konumlandırıldığı ve aynı sınıfa yerleştirilen kadınların kendi aralarında farklılaşıp farklılaşmadıklarının sorgulanacağı görülebilir.

#### **2.4. Türkiye’nin Ekonomik ve Sınıfsal Yapısı**

Türkiye’de, 1908 yılından başlayarak, ancak özellikle de Balkan savaşlarının ardından, ekonomik hayatı Türkleştirmeyi, hedefleyen “Milli İktisat” politikalarının gündeme geldiği ve bunun ulusal nitelikte bir kapitalizme geçiş isteği ile ilgili olduğu görülür. 1908-1922 yılları arasında, bu isteğe/amaca yönelik adımlar atılmış olsa da, ekonominin tarımsal niteliğinin sürdüğü, sanayinin ise ilkel nitelikli ve dışa bağımlı

olduğu belirtilir( Boratav,2016:20-21).<sup>122</sup>1923 yılından 1929'a kadar süren ve Boratav tarafından "açık ekonomi koşullarında yeniden inşa dönemi" olarak adlandırılan dönemde ise, Türkiye'nin dünya ekonomisine hammadde(tarım ürünleri) ihraç edip sınai tüketim malı ithal ederek eklemlendiği ve dolayısıyla dönemin iktisadi politikalarının, 1908-1922 yılları arasındaki politikalarla benzerlikleri/süreklilikleri olduğu görülür. Dönemin ekonomi politikaları dolayısıyla, tarımsal üretimin hızla artmasının ve tarımsal ürünlerin metalaşmasının ticaret burjuvazisinin ve büyük toprak sahiplerinin yararına olduğu görülebilir (Atılğan, 2012:278). İthalata dönük bir ticari kapitalizm geliştiği/öne çıktığı bu dönemde, ulusal nitelikte bir kapitalist gelişme için gereken koşulların oluşmadığı/oluşturulamadığı dile getirilirken, yine bu dönemde, ulusal nitelikte bir kapitalizm için sanayileşmenin gerekli olduğu düşüncesi de yaygınlaşmıştır. Ancak 1929 yılında dünyada yaşanan Büyük Buhran ile birlikte, dünya pazarının daralmasıyla oluşan ekonomik durgunluğa/sorunlara çözüm olarak, iç pazarı canlandırmak için yatırımlar arttırılmak istense de, hem dünyada yaşanan buhran dolayısıyla kredi bulmak zorlaştığı hem de sınai yatırımlara kolaylıklar, imtiyazlar ve teşvikler sağlanmış olsa da, yerli sermayedarların ve var olan ticaret burjuvazisinin geniş çaplı bir yatırım dalgası yaratacak kapasiteye sahip olmadığı açıktı (Savran,2010:133). Bu çerçevede, 1930-1939 yılları, Türkiye'nin dışa kapanarak devlet eliyle ulusal bir sanayileşme denemesine girdiği bir dönemdir(Atılğan,2012:272). Bu dönemde, çeşitli ürünlerin ithalatının yasaklanmasıyla, yasaklanan ürünleri ikame edebilmek için çeşitli yatırımlar gerçekleşmiş ve yerli üretim artmıştır. Bu süreçte, yerli malı tüketiminin ve ayrıca tasarrufun özendirildiği görülür. Bu dönemde, devlet, sanayicileri, çeşitli şekillerde desteklemiş ve bunun sonucunda, sanayi kesimi, sermaye

---

<sup>122</sup>İşçi sınıfının var olduğu ancak güçsüz ve örgütlenmemiş oldukları belirtilirken, tarım kesimine bakıldığında ise, özellikle de savaş yıllarında, piyasa için üretim yapan çiftçilerin desteklendiği ve yüksek fiyatlar dolayısıyla birikim elde ettikleri görülürken, geçimlik üretim yapanların, özellikle de askere alımlar dolayısıyla çok zor dönemlerden geçtiği söylenebilir.



birikim olanaklarını oluşturmuş ve sermaye birikimini arttırmıştır. Buna karşılık dış ticaret konusundaki sınırlamalar dolayısıyla özellikle de ithalat ile ilgilenenlerin veya dışa dönük ticaret yapanların ve üretim yapanların durumunda gerilemeler olmuştur (Atılğan,2012:280). Ticaret sermayesinin ve ticaret şirketlerinin yaşadığı zorlukların ve sorunların, ticaretin hammaddeye dayandığı için, tarım kesimini de etkilediği görülür. Bu dönemdeki sanayileşme atılımının, işçi sayısında nitel bir artışa neden olduğu da söylenir.1940'lı yıllara gelindiğinde, ikinci dünya savaşının başlamasıyla 1930-1939 yılları arasında sanayi sektörünün büyüme hızı, ithalatın düşüşü ve dış ticaret açığı konusundaki gelişmelerin son bulduğu ve üretimin hızla düştüğü görülür. Bu dönem, savaş vurgunlarının ve piyasa koşullarının hâkim olduğu bir gerileme dönemi olarak ele alınır (Atılğan,2012:272). Bu yıllarda, ticaret ve tarım burjuvazisinin durumunun, sanayiciler ve sınaî ürün sağlayanlar karşısında ilerlediği ve burjuvazi içinde ağırlık kazandıklarından daha önce bahsedildi. Savaş yıllarında yaşanan kıtlık ve yokluk gibi sorunların ve kötü koşulların ardından gelen DP döneminde ise, önceki dönemin, tasarruf ve kanaatkârlık vurguları yerini tüketimin teşvikine yönelik adımlara/ifadelere bırakmıştır. 1953 yılına kadar, ana ekonomik göstergelerin, hızlı bir büyüme sürecini yansıttığı ve bu büyümenin, tarım ve tarımdaki gelişmeler ile ilgili olduğu görülebilir. Tarımda makineleşmenin ve kapitalistleşmenin hızlandığı bu dönemde, tarım ve ticaret burjuvazisinin sermaye birikimi yaptığı görülür. Tarımda makineleşme sonucunda, kırsal kesimde ağa-ortakçı ilişkisini çözülmesi, mülksüzleşmeye yol açmış ve bu durum neticesinde, kırsal kesimdekilerin bir kısmı tarımda ücretli işçi olurken, diğer bir kısmı da kentlere göç etmiştir. Göç edenler, 1954 yılında değişen iktisat politikası dolayısıyla, artan/hızlanan sanayi yatırımları ve sanayileşme ile paralel bir şekilde artan işçi ihtiyacını karşılamışlardır. Bu yıllarda, özellikle de 1950'lerden itibaren, benimsenen iktisadi politikalar nedeniyle, sanayileşme, kentleşme ve göç konularında yaşanan

gelişmelerin, toplumsal değişmeye ve yapıya ilişkin analizlerin yeni bir boyut kazanması açısından da önemli olduğu belirtilmelidir.<sup>123124</sup>

1950'ler sonrasında yaşanan durumların, kadın emeğinin durumunu da etkilediği ve artan göç ve artan yatırımlar dolayısıyla ucuz iş gücü ihtiyacını karşılamak için kadınlara da ihtiyaç duyulduğu ve bu süreçte kadınların giderek iş gücüne daha fazla girmesiyle, kadınların işgücüne katılımı ve istihdamına ilişkin tartışmalarında ortaya çıktığı görülür.<sup>125</sup> Muhafazakâr olarak nitelendirilen veya muhafazakâr değerlerle öne çıkan bir hükümet döneminde, sanayi sektöründe kadınların istihdamının artsa da, kadınların konumlarının yüksek olmadığı ve ayrıca kadınların çalıştığı sektörler dolayısıyla erkeklerin rakibi olmakla suçlandığı söylenir (Yelsalı Parmaksız: 2017:115). Ayrıca, kadınların, ev kadını olarak daha fazla çizildiği bir dönemde, işgücüne dahiliyeti ironik dursa da, bu durumun ekonomi politikaları ile uygun olduğu görülebilir. Ancak,

---

<sup>123</sup>1940'larda başlayan köy sosyolojisi araştırmaları devam ederken, 1950'lerden başlayarak, Cahit Tanyol, Niyazi Berkes, Behice Boran, Mübeccel Belik Kıray, İbrahim Yasa ve Orhan Türkdoğan gibi isimlerin çalışmaları ile karşılaşılabılır. Bunun yanı sıra, Türkiye toplumunun tabakalaşma sistemine yönelik analizlerin, ağırlıklı olarak Marksist ve Yapısal fonksiyonist kuramlardan hareketle yapıldığı söylenmelidir. İlerleyen yıllarda ise, Korkut Boratav, Emre Kongar, Çağlar Keyder, Birsan Gökçe, Beylü Dikeçligil, Aytül Kasapoğlu ve Mehmet Ecevit toplumsal yapı üzerine çalışmalar yapmışlardır. Yine, bu konu ile ilgili çalışmalarına/analizlerine kadınları dâhil eden isimler arasında ise Nermin Abadan-Unat, Yıldız Ecevit ve Gülay Toksöz yer alır.

<sup>124</sup> 1950'lerde yaşanan göçlerin, düzensiz kentleşmeye ve gecekondulaşmaya yol açtığı ve gecekondulaşmanın, mekânsal ayrışmanın habercisi olduğu söylenebilir. Orta sınıf kültürü ile ilişkilendirilen apartmanların ve apartman yaşamının, bu göçlerin ardından öneminin daha da arttığı görülür. Daha da ötesi, gecekonduların ve onlar ile ilişkilendirilen kültürün, kendini modernleşme projesi ile ve onun sunduğu/kurguladığı hayat tarzı ile ilişkilendiren kentin yerleşik orta sınıfını rahatsız ettiği ve gecekondu sakinlerinin kültürünü, modernleşmenin idealleri ile çeliştirdiğini düşündükleri ve kültürel yozlaşma olarak değerlendirildikleri dile getirilir. Kendine özgü dinamikleri olan gecekondu ailesinin de, modernleşmenin istediği/kurguladığı "Türk ailesi" modeline uymadığı için çözülmesi veya aşılması gereken bir aykırılık olarak görüldüğü ifade edilir (Aytaç, 2017: 299-323) Kentli orta sınıf, modern hayat tarzlarına tehdit olarak gördükleri gecekondu sakinlerine karşı ilk aşamada-yani 1950'lerde-tepkisel bir tutum sergiledikleri ve devletin bu kesimlere karşı sert önlemler almasını ve gelenleri geri göndermesini talep ettikleri söylenir. 1960'lı kadar, devletin gecekonduya karşı olumsuzlukla kayıtsızlık arasında bocalayan tavrı, 1960'lı yıllarda dereceli bir biçimde değişmeye başlamıştır. Bunun ilk nedeni, sorunun boyutlarının inkâr edilemeyecek bir düzeye ulaşması iken, diğer nedeni ise, göç olgusunun da etkisiyle, siyasal dengelerin değişmeye başlamasıdır. Daha açık bir ifadeyle, gecekondu sakinlerinin, seçmen kimliğinin, onlara yönelik tavrı/tutumu etkilemiştir. Gecekondu sakinleri ile devlet arasındaki ilişkinin farklı dönemlerde aldığı farklı biçimler ve dolayısıyla gecekonduya yönelik değişen/dönüşen bakış açıları için bkz. Şengül, 2017.

<sup>125</sup> Sermayenin tarım alanına girişinin ve tarımın metalaşmasının hane oluşum süreçleri ve hane örgütlenmesi biçimleri ve dolayısıyla cinsiyete dayalı iş bölümünü ne şekilde etkilediğini görmek için, Deniz Kandiyoti'nin *Kadınlar ve Haneçi Üretim: Türkiye'de Kırsal Dönüşümün Etkileri* adlı çalışmasına bakılabilir.

1950'ler itibariyle kadınların istihdam oranlarının düşmesinin, kadınların tarımsal üretim alanının dışında kalması ile ilgili olduğu (Toksöz, 2017:108) ve ayrıca sanayi de istihdamı söz konusu olsa da, bu istihdamın da çok abartılmaması gerektiği belirtilmelidir.

1950'lerde DP'nin iktisadi politikalarının ve bununla ilişkisel olarak, dış ticaret rejiminin, ithal mallara ulaşımı kolaylaştırmasının ve ithal malların pazarda yaygınlaşmasının yanı sıra, ABD ile kurulan yakın ilişkilerin de tüketim konusundaki değişimler/dönüşümler açısından oldukça önemli olduğu görülebilir. Hatta bu dönemde, modernliğin kaynağı olarak batı tahayyülünde Amerika Birleşik Devletleri'nin Avrupa'nın yerini aldığı ve siyasal alanda Amerika ile kurulan yakın ilişkilerin Amerikan yaşam tarz(lar)ına yönelik ilgiyi arttırdığı dile getirilir (Yelsalı Parmaksız, 2017:112).<sup>126</sup>

1954 yılında başlayan korumacı dış ticaret rejiminin ve uluslararası pazarlardan çok iç piyasanın sürüklediği gelişme biçiminin/ithal ikameci sanayileşme stratejisinin 1960'lı yıllarda da sürdüğü ve daha da ötesi, bu dönem ile birlikte, ekonominin yeni bir genişleme sürecine girdiği görülebilir (Boratav,2016b:119; Atılğan,2012: 289). Bu dönemde, sanayi, sermaye birikiminin belirleyici alanı haline gelmiştir ve dönemin sanayileşme atılımlarının da, işçilerin toplam nüfus içindeki payı ve işçi sınıfı içinde de imalat sanayinde çalışanların sayısını arttırdığı belirtilmelidir(Atılğan,2012). 1980'lere kadar süren, ithal ikameci sanayileşme modelinin, iç pazara/talebe dayandığı ve dolayısıyla bu pazarı genişletmek ve talebi arttırmak/desteklemek amacıyla ücret ve maaşların görece yüksek tutularak satın alma gücünün arttırılmaya çalışıldığı görülür. Bu durumun, hane reisi olarak görülen erkeğe aileyi tek başına geçindirme imkânı verdiği

---

<sup>126</sup>Dünya savaşları döneminde, kadınların cephane fabrikalarında işe alındığı ancak bir süre sonra eve gönderildikleri ve dolayısıyla kapitalizmin yedek emek ordusu olduklarına yönelik ifadeler ve tartışmalar hatırlanabilir (Walby,63).

ve bu şekilde patriarkal aile yapısının muhafazasının desteklendiği anlaşılabilir.<sup>127</sup> Ayrıca, ithal ikameci modelde, tüketim talebi oluşturmak için erkeklerin maaşlarındaki artışların, kadının eve gönderilmesine de yaradığı söylenebilir. 1963 yılından itibaren hazırlanan beş yıllık kalkınma planlarının ilk dördünde istihdam politikaları içinde kadınlara yer verilmemesi, bu yıllarda devletin kadın istihdamı konusundaki tutumunu açıklar niteliktedir (Toksöz,2011).<sup>128</sup>

1980'lere gelindiğinde ise, ihracata dayalı sanayileşme stratejisi benimsenmiştir. Türkiye kapitalizminin dünya kapitalist sistemi ile daha ileri ölçüde bütünleştiği bu dönem iki evreden oluşur. Bu dönemin ilk evresinin 1989'a kadar sürdüğü ve bu evrede, bu bütünleşmenin dış ticaret aracılığıyla gerçekleştirildiği ifade edilir. 1989 yılında ise, iktisadi politikalar açısından yeni bir dönemin başladığı, sermaye hareketlerinin önündeki engellerin kaldırıldığı ve Türkiye ekonomisinin yönetiminin uluslar arası kurumların yönetimine geçtiği belirtilir. Bu dönem, Türkiye'de finans kapitale geçiş dönemi olarak da bilinir (Öztürk, 2015:231-240). Sanayi sermayesi ile banka sermayesinin iç içe geçtiği bu süreçte, bankaların ve bankacılık sektörünün büyüdüğü görülür. 1980'lerin sonu itibariyle, işçi sınıfının sanayi ve hizmetler sektörüne yoğunlaştığı ve bu sektörlerde çalışanların sayısının giderek arttığı görülürken, tarım sektöründe çalışanların oranı düşmüştür. 1989-2000 yılları arasında Türkiye tarımında hızlı bir tasfiye sürecinin yaşandığı dile getirilir.

---

<sup>127</sup>Mübeccel Kıray, *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası* adlı kent araştırmasında, Ereğli'yi bir laboratuvara dönüştürerek, bu küçük sahil kasabasında sanayi tesislerinin kurulmasının, toplum ve toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini ve onları ne şekilde/nasıl değiştirdiğini/dönüştürdüğünü izler ve bu toplumsal değişme/dönüşme sürecinde kadınlara da yer verir.

<sup>128</sup>1960'lı yıllara kadar çeşitli toplumsal yapı çalışmaları yapılmış olsa da, farklı gelenekleri izleyen, İstanbul ve Ankara sosyologlarının, 1960'lı yıllara kadar Türkiye'de sınıf yapısının oturmamış olduğu konusunda hemfikir oldukları söylenir. Bu konun hakkında daha detaylı bir çalışma için bkz. Özatalay, 2015.

İhracata dayalı/yönelimli sanayileşmeye dayanan büyüme modelini/stratejisini benimseyen kalkınmakta olan ülkeler/bölgeler arasında farklılıklar ve bu durum kadınların işgücüne katılımını/istihdamını da farklı şekilde etkilenmiş olsa da, bu ülkelerin/bölgelerin büyük bir kısmında kadın istihdamının arttığı görülür. Özellikle de kadınların, düşük ücret düzeyleri dolayısıyla, belirli bölgelerin/ülkelerin rekabet şansı artmış ve bu durum ihracat satışlarını etkilemiştir. Bu süreçte, kadınların kuralsızlaştırılan işgücü piyasalarında istikrarsız ve korunmasız işlerde istihdamı, çalışmanın özgürleştirici boyutunu zayıflatır/zayıflatabilir veya bu kadınların, bu çalışma ile elde edebilecekleri kazanımlar sınırlı olabilir/kalabilir ancak bu süreçte, kadınların istihdamın olumsuz koşullarını değiştirmek için aktif mücadele eden özneler olabilirler. Ancak aynı büyüme stratejisini benimseyen Türkiye’de ise bu süreçte, kadınların işgücüne katılım ve istihdam oranlarında benzer ve kayda değer bir artış olmamıştır.<sup>129</sup> Özellikle de, 1980’lerden itibaren, Türkiye tarımda hızlı bir tasfiye süreci yaşandığı, tarımsal üretim ve istihdamı hızla azaltmasıyla, kadın emeğinin erkek emeğinden daha hızlı bir şekilde üretim dışında kaldığı ancak tarımda açığa çıkan kadın emeğinin ise tarım dışı ekonomik sektörlerde istihdamı çok sınırlı düzeyde gerçekleştiği söylenir. Bu süreçte, ücretlerdeki gerilemelere/aşınmalara rağmen, istihdam artışının olmamasının çok çeşitli nedenleri vardır. Örneğin, bu dönemde, üretken alana yapılan yatırımların sınırlılığı veya Türkiye’de ihracata dayalı sanayileşmenin büyük ölçüde ithalat girdilerine bağımlı olması ve dolayısıyla ara ve yatırım malları alanında yatırım yapılması yerine bu malların ithal edilmesi gibi nedenler, benimsenen modelin, istihdam yaratma kapasitesini de etkilemiştir. Toksöz, Türkiye’de düşük yatırım düzeyinin yanı

---

<sup>129</sup>Bu durum önemlidir, çünkü benzer kültürlere veya yapılaraya sahip olan bölgelerde dahi, bir yerin istihdam oranı fazla iken, diğerinin azdır. Bu çerçevede, kadınların işgücüne katılımını sadece kültür ile ilişkilendiren yaklaşımlara eleştiren çalışmalar daha net anlaşılabilir. Bu çerçevede, makro-ekonomik faktörler ve sınırlı sanayileşmenin de istihdamı etkilediği söylenmelidir.

sıra, işgücü piyasasını ağırlaştıran bir öge olarak, demografik yapıya dikkat çeker ve Türkiye’de şüana kadar, çalışma çağındaki nüfusun ve işgücüne katılanların artış hızının, istihdamın artış hızından daha yüksek olduğu söyler (2017:11). Bu çerçevede, kadınların işgücü piyasasının dışında kalması daha net anlaşılabilir. Bu durumun, cinsiyete dayalı işbölümü ve var olan (patriarkal) aile yapısı/biçiminin sürmesine neden olduğu görülebilir. Ancak 1980’ler sonrasında, kalkınma planlarında veya çeşitli belgelerde/platformlarda, kadınların tarım dışı sektörlerde istihdamını yaygınlaştırmak ile ilgili ifadelerine verildiği görülebilir. Toksöz, bu durumda, bu tarihlerde imzalanan uluslar arası anlaşmaların etkisinin olduğunu ancak resmi metinlerde kadınların işgücüne katılımlarının düşüklüğünün bir sorun olduğunun saptanmasının ve kadın istihdamının arttırılması hedefinin, Türkiye’nin 1999 yılında AB aday ülke statüsü kazanması ve uyum sürecine ilişkin müzakerelerin başlamasından sonra, çok daha sık vurgu yapılmaya başlandığını söyler (2017:121-122). Ancak, bu sorunun istihdam ile ilgili başlıklar yerine, sosyal içerme ve yoksullukla mücadele başlıkları içinde yer aldığını da belirtir. Bu duruma karşı sunulan önlemler arasında, esnek çalışma biçimlerinin yaygınlaştırılması ve kadınların bu tarz çalışmaya teşvik edilmesinin olduğunu söyleyen Toksöz, esnek çalışma biçimlerinin, büyük ölçüde kısmi zamanlı ve istikrarsız olduğuna ve daha da ötesi, sosyal güvenlik imkânlarının sınırlı ve sorunlu olduğuna dikkat çeker. Ayrıca, istihdam konusunda kararlar samimi gibi dursa da, ailelerde yaşlı ve engelli üyelerin bakımını üstlenen kadınlara aylık ücret ödenmesi gibi durumlar, bu belgelerde olan ifadelerin samimiyetini tartışmaya açar. Kadının hane içi/ev içi emeğinin, sosyal politikalar açısından oldukça önemli ve hatta vazgeçilmez olduğu da unutulmamalıdır. Bu anlatılanlar nedeniyle, gerek istihdam biçimleri gerekse koşulları göz önüne alındığında, çalışmanın her kesimde/her kadın için aynı anlama gelmemesinin nedeni daha net anlaşılabilir. Bu çerçevede, çalışmanın, kadının güçlenmesi ile ilişkilendirilebilmesi için, kadının bu çalışma sonucunda, para

kazanmasının da ötesinde, kendine olan bakışının da değişmesine, özellikle kendi içsel kapasitesini fark etmesine ve daha da ötesi eylemlilik içinde olmasına ve hakkını arayabilmesine bağlı olduğu söylenebilir. Tüm bu anlatılanlardan, kadının/kadınların işgücüne katılımın/istihdamının çok çeşitli sonuçları olabileceği ve her bağlamda doğrudan güçlenme ile ilişkilendirilemeyeceği veya güçlenmeye neden olmayacağı çıkarılabilir. Ayrıca, 1980 sonrası Türkiye’de yaşanan dönüşümlere bakıldığında, kadınların güçlenmesinin/konumunun sadece üretim alanındaki konumu veya üretici statüsü ile ilişkilendirilemeyeceği daha net görülmektedir.<sup>130</sup>

Önceki bölümde, 1980’li yıllar ile birlikte, Türkiye’de yeni bir orta sınıfın ortaya çıktığından ve onların mekânsal ayrışmasından bahsedildi. Bu ayrışmaya, yeni alışkanlıkların eşlik ettiği ve bu kesimde, tüketiminin yönetiminde kadınların başat bir role sahip olmaya başlamasının bir yenilik olduğu ve bu şekilde, alışveriş deneyiminin ve tüketim tercihlerinin kadınların egemenliğine girdiği söylenir. Bu nedenle, bu kesimlerde, sahip olunan gelir veya servetin, zevk ve statüye dönüştürülmesinin, kadının görevi olarak görülmeye başlandığı ve bu şekilde kadınların tüketim etkinlikleri vasıtasıyla aile servetini başkalarına gösterme ve bunun sonucunda ailenin göreceli statü konumunu belirlemede öncü rol oynadıkları ifade edilir. Bu durumun, hane içinde kadının güçlenmesi açısından önemli olduğu söylenir. Ayata’nın da belirttiği üzere, beğeni hiyerarşisinin tıpkı zenginlik ve servet hiyerarşisi gibi önem kazanması ile birlikte, kadın hem evde hem de toplumda daha fazla söz sahibi olmuştur. Bu nedenle, kadınların, yeni orta sınıf yaşam tarzının yaratılması ve diğer sınıflar veya ayrışmak istenen kesim ile farkın kurulmasında oldukça önemli bir yere sahip oldukları anlaşılabilir(2017). Ancak buna rağmen, kadınların, aslında satın aldıklarıyla hanenin

---

<sup>130</sup> “1955’te kadınların yaklaşık %96’sı tarım kesiminde ve ancak %4’ü tarım dışı sektörlerde çalışmaktayken, bu oranlar 1980 yılında sırasıyla %87 ve %13, 2007 yılında %47 ve %53 biçiminde değişecektir. Buna koşut olarak, 1950’den önce %80’in üzerinde olan kadının iş gücüne katılım oranı, 1980’ de %43’ e ve 2010’ da %28’ e düşecektir.” (Alkan ve Çakır, 2017:242). Bu tablodaki düşüşün nedeni, özellikle de 1980’ler sonrasında, ev eksenli, düzensiz ve enformel çalışma biçimlerinin yaygınlaşmasıdır.

sosyal statüsünü koruyup yeniledikleri ve hane için alışveriş yaptıkları halde, birey olarak alışveriş yapıyor gibi gözüktükleri söylenir. Bu dönemde ve sonrasında, alışveriş alışkanlıklarının değişmesi söz konusu olduğunda, yeni alışveriş mekânlarının ortaya çıkmasının etkisini de ele almak gerekir. Örneğin, 1980'lerden bu yana, alışveriş merkezlerin hızla çoğalmasına paralel olarak, alışverişin feminenleştiği ve bu şekilde, geleneksel pazarın (çarşının) erkeksi dünyasının dönüştüğü/dönüşmeye başladığı söylenir (Durakbaşa ve Cindioğlu, 2017:84-85). Bu durum, alışveriş merkezinin kadınlar için alışverişini hem işlevsel hem de eğlenceli hale getiren güvenli ve meşru bir alan olarak ortaya çıkması/düşünülmesi ile de ilgilidir. Şu ana kadar ele alınanlardan, kadınların Türkiye'nin alışveriş sahnesinin baş aktörü olarak görülmesinin nedenleri daha net anlaşılabilir ancak bu durumun, o dönem için sınıfsal bir yönü/yanı olduğu belirtilmelidir. Tüketim aracılığıyla/tüketimle yakından ilişkili bir yaşam tarzının kurulmasının, yeni orta sınıfı, sermayedarların kendi saflarına kazandırdığı veya onların da sermaye sahibi olmaya başladığı ve bu şekilde sermayedarların saflarına geçtiği konularının gündeme geldiği görülür. Bu çerçevede, yeni orta sınıf var olan sistem ile uyumlu, piyasaya entegre ve bu yüzden bölüşüm ilişkilerindeki olağanüstü bozulmalar veya artan gelir eşitsizliği gibi sistemin sorunları ile ilgilenmeyen bir sınıf olarak ele alınır. Ancak tüketimin veya tüketim aracılığıyla kurulan yaşam tarzlarının, bireyleri tamamen pasifize veya depolitize ettiği yönündeki iddiaların, yeni siyaset yapma biçimlerini görmezden geldiği ve ayrıca sınıf kimliğinin, oldukça önemli ancak bireyin kimliklerinden sadece biri olduğunu ve diğer kimliklerinden bağımsız ve üstün olmadığını söylemek gerekir. Bu durum, 1980'ler itibariyle İslami olarak nitelendirilen kesimin tüketimlerine veya bu tarihten itibaren dönüşmeye başlayan tüketim alışkanlıklarına bakıldığında daha net anlaşılabilir.



Tüketmenin sınıf kimliğinin yanı sıra, diğer kimlikleri kurmakta da önemli bir öge haline geldiğinden ve 1980’li yıllarda Türkiye’de yeni toplumsal hareketler<sup>131</sup>ve bununla ilişkisel olarak kimlik ile ilgili tartışmaların baş gösterdiğinden daha önce bahsedildi. Bu süreçte, kimlik politikası veya kimlik ile ilgili çatışmalar açısından tüketimin oldukça önemli bir yere sahip olduğu, kimlik işaretleri olarak belirli (kültürel) simgelerin somutlaştırıldığı/metalaştırıldığı ve bu şekilde, siyasal çatışmaların tüketilebilir nesnelere ve tüketim aracılığıyla sürdürüldüğü görülür. Örneğin bu dönemden itibaren, din ile ilişkilendirilen, dindar veya İslamcı olarak nitelendirilen kesimlerin, tüketim alışkanlıklarının dönüşümünün, oluşturmak istedikleri kimlik ile ilişkili olduğu söylenir. Giyilen kıyafetten, tüketilen yiyeceğe ve hatta alışveriş edilen dükkânlardan, kurulan şirketlere kadar, bu dönüşümün etkisi görülür. Bu çerçevede, 1980’lerden itibaren, İslam ile ilişkilendirilen hareket(ler)in popülerliği ve güçlenmesi, yani siyasal eylemlilik/eylemcilikteki artış, yeni tüketim ürünleri gibi pazardaki yenilikler ve pazarın sunduğu imkânlar ile birlikte düşünülmelidir (Navaro-Yaşın, 2017:230-231).

İslam ile ilişkilendirilen hareketlerin, kimlik konusunu gündeme getirmeleri açısından kadınların oldukça önemli bir yere sahip olduğundan daha önce bahsedildi. Bu durum, İslami kimliğin simgesel işaretinin başörtüsü/tesettür olarak görülmesi ile ilgilidir. Bu nedenle, kimlikler üzerinden yürütülen piyasa mücadelesinde, kadın giyiminin en simgesel unsur olduğu söylenebilir. 1980’lerden itibaren, piyasada yer alan ve İslam’a/İslami yaşam tarzına uygun ürün ürettiğini söyleyen firmaların, piyasanın gerekleri doğrultusunda hareket ettiği görülür. Ancak NavaroYaşın’ın (2017) bu sektörde yer alan Tekbir isimli firma sahipleri ile yaptığı görüşmelerde, firma sahibinin, başörtüsü/tesettür alanında getirdiği yeniliklerin, kapanmaya ilginin arttırdığını dile

---

<sup>131</sup> Dünyada yeni toplumsal hareketlerin, 1960’lar itibariyle ortaya çıktığı ve bu dönemde, aydınlanmanın, modernizmin ve onlar ile ilişkilendirilen evrenselciliğin ve ikili karşıtlıkların eleştirisi ile karşılaşılır. Bunların ve aydınlanma ile ilişkilendirilen kategorilerin dışlayıcılığı aşikârdır.

getirmesi, bu alanda bir modanın ve dolayısıyla tüketim konusundaki değişimlerin ortaya çıkmasını, meşrulaştırmaya ihtiyaç duyduğunu ve bu şekilde, modaya yönelik adımların dine hizmet misyonu ile birlikte sunulduğunu gösterir. Bunun yanı sıra, başörtüsü veya tesettürün, yerellik ve unutilan/sahip çıkılmayan geçmiş (Osmanlı) ile ilişkilendirilmesi ve bu ürünlere yönelik mağazaların, Avrupa başta olmak üzere, çeşitli ülkelerde açılmasının, yeni Osmanlıcı veya İslamcı hedefler ile ilişkilendirilmesi, yukarıda ifade edilen, meşruiyet ihtiyacı ile ilişkilendirilebilir. Bu ihtiyaç çok çeşitli nedenlere dayandırabilir ancak daha önceleri, tüketimin, modanın veya modern yaşam tarzı ile ilişkilendirilen alışkanlıkların ve hatta modernliğin Batılılaşma ve dolayısıyla yabancılaşma ile ilişkilendirilmesi ve metalaşmaya işaret ettiği gerekçesiyle eleştirilmesi, yaşanan yeni durumu açıklama gereksinimi anlamlandırabilmek açısından önemlidir. Buna ek olarak, modanın, geçmişten ziyade, şimdiki zaman ve hatta modernlik ile ilişkilendirildiği göz önüne alındığında, İslami kesimin, moda konusunda değişen tutumu, onların modernlik karşıtlığından ziyade, modernliğin içeriği/kurgusu ile ilgili eleştirileri/sorunları olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Ayrıca, başörtüsü veya tesettür, her ne kadar yerellik ve geçmiş ile ilişkilendirilse de, modaya uygun olması yönünde çabaların varlığı, yerellik ve geçmişin de sürekli ve hatta seçici bir tarzda inşa edilmesi anlamına gelir. Bu durum, piyasada üretilen kimliklerin de tekrar tekrar inşa edildiğini ve dolayısıyla kimliklerin otantiklik iddialarının sorgulamaya açılabilceğini gösterir.

1980'lerden itibaren İslami kesimlere yönelik ürünlerin çeşitliliği artsa da, modayı takip etmenin, belirli bir maddi yönü olduğu da aşikârdır. Bu nedenle, başörtüsünün/tesettürün sınıfsal ayrımları gizlediği yönündeki iddiaların giderek geçerliliğini ve ikna ediciliğini kaybettiği söylenebilir. Ayrıca, yine bu dönemde, tesettür/başörtüsü modasının, kadınlara çağdaş Müslüman kadın görüntüsü kurma imkânı sunduğu yönünde ifadeler ile de karşılaşılabılır. Bu durum

tesettürün/başörtüsünün önceki çağrışımlarına yönelik bir hamle olarak düşünülebilir veya bu çağrışımları alt üst etme isteği ile de ilişkilendirilebilir. Bu çağrışımları anlamak açısından, başörtüsünün, Cumhuriyet'in ilk yıllarında kırsal ve geleneksel hayat tarzıyla özdeşleştirilerek, Türkiye'de kültürün folklorik bir yönü olarak romantize edildiğini ancak 1950'lerde başlayan ve giderek artan köyden kente göçle birlikte, sınıf ayrımının belirleyenlerinden birine dönüştüğü ve giderek kente göç etmiş kırsal-alt sınıf kadınlarının sembolü haline geldiği ifadeleri oldukça önemlidir (White,2002;White 2003; Akt. Acar ve Altunok,2017:86). Ancak 1980'lerden itibaren, İslami/İslamcı kesimin, sermaye birikimi ve iktisadi ve siyasi sisteme eklenmeleriyle birlikte, başörtüsünün yeni bir anlam kazanmaya ve kırsal kadınlık veya alt sınıflık ile ilişkilendirilen bir simge olmaktan çıkmaya başladığı görülebilir. Bu eski çağrışımları kırmaya veya kendi çağdaş Müslüman kadın olarak kurmaya yönelik adımların, başörtülü/tesettürlü kadınların kendilerini, özellikle de geleneksel örtülü kadınlardan ayırt etme isteği ile ilişkilendirilebilir. Ancak tesettür modasını takip etmek, başörtülü/tesettürlü kadını kendi cemaati içinde farklılaştırırsa da, bu kadınların genel örtünme pratiği üzerinden birleştiğini de belirtmek gerekir (Binark ve Kılıçbay 2000: 91). Hatta genel olarak, İslami kesimin, kendi içinde/aralarında çok çeşitli ayrımlar olsa da, ortak kültürel değerler veya ortak dava gibi konular üzerinden, birleşik bir kimlik kurabildikleri/sunabildikleri ve bu şekilde de, sınıfsal bölünmelerin/ayrımların üzerinin örtüldüğü görülebilir (White, 2017: 218-219). İslam ile ilişkilendirilen hareketlerin başarısında, bu durumun etkisi ve önemi yadsınmamalıdır. İslami kesimin, kendilerini diğer kesimler ve özellikle de modernleşme taraftarları olarak nitelendirilen veya modernleşmeyi Batılılaşma olarak gördüğü iddia edilen kesimler ile farkını ortaya koyarken, kültür konusunu öne çıkardıkları ve kültürü de kadınlar ile ilişkilendirildiklerinden daha önce bahsedildi. Bu çerçevede, kendilerini diğer kesimlerden ayırdığını öne sürdükleri kültürel farkın, yani İslami esasın asıl korunduğu

alanın kadına ilişkin konularla sınırlanmasının, dindarlığı dışıllaştırdığı ifade edilir (Köse,2014: 108). Bu nedenle de, kültürel farkın kurulması ve sergilenmesi ile ilişkilendirilen başörtüsünün/tesettürün, bir giyim tarzı olmanın ötesinde, kadınların davranış tarzlarını, ilişkilerini ve hareket alanlarını belirleyen ve kadını erkeğe oranla daha dinselleyen bir öge, aidiyet simgesi olarak ele alınması gerekir.

Çağdaş veya modern Müslüman kadın olmak veya bu kimliğe yönelik adımların, örneğin, modernlik ile ilişkilendirilen moda ve eğitim gibi öğeleri, bu kimlik ile bir araya getirmek veya bu kimliğin bünyesine katmak, Türk modernleşme/medeniyet dönüşüm projesinin modern olanını, modernlik kurgusunu ve kamusal alanını tartışmaya açar/sorunsallaştırır. Modern olanın, laik/seküler olan ile özdeşleştirilmesi ve kamusal alanın laik/seküler bir alan olduğu/olması gerektiği ön kabulü/düşüncesi dolayısıyla, dinin özel alana gönderildiği veya özel alana ait bir olgu olarak düşünüldüğü görülür.<sup>132</sup> Bu çerçevede, din ile ilişkilendirilen bir aidiyet simgesi ile, kamusal alanda bulunmak, özel/kamusal ikiliğini/karşıtlığını da sorgulamaya açtığı ve ayrıca, özel alanı/olanı siyasal alana taşıdığı/siyasallaştırdığı için de önemlidir. Bunun yanı sıra, dinsel olan ile modern olanın birlikteliği, aynı yapı içinde yer alması ve dolayısıyla melez bir formun ortaya çıkması, hem kimliğin hem de modernliğin, yerel ile ilişkisi sonucunda oluşması/kurulması konusunu (ve hatta iddialarını) da gündeme getirir ve bu durumun, modernliğin dönüşümü anlamına da geldiği görülebilir. Tüm bu anlatılanların da ötesinde, İslami/dindar kadınların kamusal alana katılmasının, gerek eğitimlerinin gerek istihdamlarının/ekonomik güçlerinin olmasının, aile içi güç

---

<sup>132</sup>Modern ile aynı tarafa yerleştirilen sekülerin, dinin karşısına konulduğu, dinin ötekisi olarak kurulduğu veya din dışılığı vurgu yaptığı ifadeleri ile sık sık karşılaşılır (Casanova, 57). Seküler ve modern ile birlikte, dünyevi olan öne çıkarılırken ve üçü aynı tarafa yerleştirilirken, aşkın olan din ile aynı tarafa yerleştirilmesi söz konusudur. Modernleşme süreci ile birlikte yaşanan gelişmeler neticesinde, aşkına duyulan gereksinimin sorgulanması, onun ile ilişkilendirilen veya aynı tarafa konulan dinin de sorgulanmasına ve daha da ötesi, irrasyonellikle ilişkilendirilen dinin, rasyonelliğin alanı olarak kurulan kamusal alandan dışlanmasına ve özel alana ait bir olgu olarak görülmesine neden olmuştur.

ilişkilerini dönüştürücü bir potansiyele sahip olduğu veya en azından sorgulanması açısından da önemli olduğu söylenebilir.

İslami/İslamcı olarak nitelendirilen kesimin, 1980'lerden başlayarak, ancak özellikle de 1990'lı yıllarda, modern tüketim kalıplarını sahiplenmeleri konusunda bir dönüşüm yaşadıkları görülür. Bu dönüşümün ve özellikle de dini/İslami yaşam tarzının modern tüketim kalıpları içerisinde geliştiğini gösteren, en iyi örneklerinden biri beş yıldızlı, lüks Caprice Hotel'in 1996 yılında faaliyete geçmesidir. Mücahit Bilici (2017:218) Caprice Hotel'den "İslam'ın önceki siyasal ve entelektüel görünürlüğüne ilave olarak kamusal alandaki kültürel görünürlüğüne sağlayan ilk kayda değer örnek" olarak bahseder. İslam ile ilişkilendirilen veya İslami tatil olanağı sunduğu ifade edilen otel, kamusal alandaki diğer yaşam biçimleri, özellikle de laik olarak nitelendirilen ile simgesel rekabete/mücadeleye girmesi ve İslam'ın bireysel bir inançtan kamusal bir pratiğe aktarımını göstermesi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Otel, İslami kesim içindeki ekonomik gelişmeye paralel olarak oluşan/belirginleşen İslami üst orta sınıflar ve onların tüketim talepleri ile ilişkilendirilir. Artan gelir düzeyi ve olanaklar ile, yeni sosyal farklar arayışına giren ve tüketimleri aracılığıyla kendini ayıran ve ayırtırmak isteyen bir sınıfın varlığı ve pratikleri, İslami kimliğin, daha önce üzerinde yükseldiği çeşitli dışlanmışlık ve ezilmişlik anlatılarını da sorgulamaya açar (Bilici,2017:226). Tüketim ile daha barışık bir İslami kimlik inşa edilirken, daha önce eleştirilen hayat tarzlarından belirli öğelerin benimsenmesi veya o hayat tarzı ile belirli bir uzlaşya girilmesi, kamusal alanda görünür, meşru ve orada olan yaşam tarzlarına alternatif olabilmek açısından önemlidir. Bu çerçevede, kamusal alana katılım ve görünürlüğü, İslami kimliğin dönüşümü/dönüştürülmesi sürecine ve diğer kesimlerle ve onların yaşam tarzlarıyla önceki dönemden farklı bir ilişkilene biçimine işaret ettiği anlaşılabilir. Şu ana kadar ele alınanlardan, özellikle de yaşanan dönüşümlerden, İslami kesimin, modern olandan ziyade, modernin laik/sekülerle bir tutulmasına karşı

oldukları çıkarılabilir. Çünkü modernin, bu şekilde kurulmasının, aşkın değerleri öne çıkararak veya aşkın değerlere gönderme yapan ürünlerle kimliğini kuran/kurmaya çalışan bir kesimin, dışlanması anlamına geldiği/geleceği görülebilir.<sup>133</sup> 1980'lerden başlayarak olan şey İslami kesimin (veya İslami kesimin alternatif modernleşme sunduğu şey) sistemi aşmayı değil, onun içerisinde bir şekilde yer edinmeyi istediklerini gösterir.

Şu ana kadar ele alınanlardan, İslami kesimin dönüşen tüketim alışkanlıklarının ve yaşam tarzlarının, sadece edindikleri maddi/ekonomik sermaye ile ilişkilendirildiği düşünülmemelidir. Zira tüketim kalıplarının şekillenmesinde ve yaşam tarzlarının oluşumunda ve tüketim tercihlerinde, maddi imkânlar kadar, kültürel imkânlar, kültürel sermaye de önemli bir yere sahiptir. Örneğin, çağdaş Müslüman kadın olmaktan veya bu şekilde kendini geleneksel örtülü olarak nitelendirilen diğer kadınlardan ayırt etme isteğinden bahsedilirken, buradaki çağdaş kavramının sadece modayı takip etmek ile ilgili olmadığı, aynı zamanda, eğitim gibi kültürel sermaye edinimi ile ilişkilendirilen öğelerle yakından ilgili olduğu görülür. Bu çerçevede, edinilen sermayelerin, başörtülü kadınların kendi içinde farklılaşması açısından önemli olduğu anlaşılabilir. Ayrıca,

---

<sup>133</sup>Kamusal alanın da tarafsız veya demokratik olduğu öne sürülmesine rağmen, onun doğrudan seküler olarak kabul edilmesinin, din ile ilişkilendirilen gruplara karşı dışlayıcı bir tutumu getirdiği görülür. Dinin kimliği besleyen veya inşasına katkıda bulunan bir öğe olmasına rağmen, kamusal alanda ona ve onunla ilişkilendirilen gruplara yönelik bu tutumun kamusal alan, demokrasi ve vatandaşlık ile ilgili tartışmaları da beraberinde getirdiği söylenebilir. Din ile ilişkilendirilen veya dini gruplara/kesimlere karşı benimsenen bu tutumun, modernleşme süreci ve ondan beklentiler ile ilgili olduğu söylenebilir. İlerlemeci bir süreç olarak sunulan modernleşme sürecine paralel olarak ve özellikle bu süreç ile ilişkilendirilen, bilim, rasyonelleşme ve kalkınma gibi gelişmelerin, irrasyonellekle yan yana düşünülen dinin toplumsal ve toplumda etkinlik alanının ve hatta doğrudan kendisinin öneminin azalacağı ve daha da ötesi bu süreçler ilerledikçe yok olacağı öngörülmüştür. Dolayısıyla, modernleşme sürecinin veya sürecine paralel olarak, insanlar üzerinde dinin etkisinin ve onlar için dinin öneminin azalması ve dinin kamusal alandan çık(arı)lıp özel alana gitmesi şeklindeki sekülerleşme sürecinin gerçekleşeceği, daha net bir ifadeyle, modernleşmenin sekülerleşmeyi de beraberinde getireceği ve onun doğal bir sonucu olduğu, düşünülmüştür. Ancak, dine ilginin özellikle de 1960'lı yıllardan itibaren giderek artması, yeni dini hareketlerin ortaya çıkması ve bu hareketlerin sayıca çokluğunun yanı sıra, önemli sayıda taraftar toplaması, dinin geleceğine ilişkin beklentilerin yeniden gündeme geldiğini gösterir. Bu dönemden itibaren, çok çeşitli tartışmaların gündeme geldiği görülür. Örneğin, dinin canlanması veya dönüşü olarak görülen fenomen ele alınırken, kurumsal(laşmış) dinin ötesindeki olanakların tartışıldığı veya alternatif kutsallıkların ve yeni dindarlık biçimlerinin, yani dinin yeni ifade şekillerinin/biçimlerinin üzerinde durulduğu/araştırıldığı görülebilir.

çağdaş/modern olarak nitelendirilen ve bu kavramların da içini, eğitim gibi edimleri koyan ve meşru görülen/tanınan bir kesime karşı, alternatif olmak açısından da eğitimin önemi yadsınmaz. En nihayetinde, 1980'ler itibariyle, tüketim ve yaşam tarzları aracılığıyla, kurulan kimliklerin, orta sınıflar arasında kutuplaşmayı ve bölünmeyi getirdiği görülebilir.

## 2.5. 2000'li Yıllarda Tüketim

1980'lerden itibaren ekonominin neo-liberal yörüngede gelişiminin, AKP döneminde, daha da derinleştiğinden/olgunlaştığından ve iktisadi yapının, sermaye açısından daha serbest ve sınırsız birikim olanakları sunduğu bir döneme girildiğinden önceki bölümde bahsedildi. Özellikle de AKP iktidarının ilk yıllarında, dışarıdan yoğun olarak gelen finansal sermaye akımları ile birlikte, döviz maliyetlerinin düştüğü ve gerek tüketim gerekse de yatırım mallarında patlama olduğu ve bu iki durumun ilk yıllarda yakalanan hızlı büyümenin en önemli dayanakları arasında yer aldığı söylenir.

<sup>134</sup> Ayrıca, AKP'li yıllarda, kamu hizmetlerinin özelleştirilmesi (eğitim ve sağlıkta özelleştirmeler gibi) tüketim harcamalarının artmasında etkilidir (Bahçe ve Eres,2017:63). 2000'li yıllar ile birlikte, her kesimde tüketim artışı olmuştur. Tüketim artışlarına, ücret artışlarından ziyade, tasarruflardaki düşüş ve artan borçlanma oranlarının eşlik ettiği ve artan kredi imkânlarının/kredilerin tüketimin teşviki ve borçlanma yoluyla tüketim açısından oldukça önemli bir yere sahip olduğu ifade edilir (BSB,2015:166).

AKP döneminde, uygulanan ekonomi politikalarının, sermayenin/burjuvazinin genel çıkarlarına uygun olduğu görülse de, bu dönemde özellikle de İslami/İslamcı olarak nitelendirilen bir sermaye fraksiyonunun da yükselişinin dikkat çektiği ve birçok

çalışmaya konu olduğu görülebilir. AKP'nin gelişi ve siyasal alandaki dönüşümlerle yükselişe geçen veya sermaye/burjuvazi içinde konumları değişen bu fraksiyonun, AKP'ye desteğini, çıkarları ve kazanımları ile ilişkilendirmek mümkündür. Ancak AKP'nin, bu dönemde yükselişe geçen/genişleyen kesimlerin yanı sıra, çok çeşitli kesimlerin ve hatta AKP dönemi ekonomi politikalarından olumsuz etkilenenlerin de desteğini aldığı ifadeleri/analizleri ile sık sık karşılaşılır. Bu çerçevede, siyasal tercihi/davranışı sadece (maddi) çıkar veya rant üzerinden açıklamanın mümkün olmadığı görülebilir. AKP'nin bu kesimden (ve hatta çeşitli kesimlerden) aldığı desteğe ve desteğin motivasyonuna yönelik çok çeşitli iddialar/analizler ile karşılaşılabilir. Örneğin, ilk bölümde, AKP'nin farklı sınıfların desteğini almasında, sınıflar arasındaki çelişkilerin üzerini örten veya onları geri plana iten bir ortaklığı kurabilmesinin etkili olduğundan bahsedildi. Ancak tüm bu anlatılanlar nedeniyle, yani AKP'nin çeşitli sınıfları/kesimleri bir araya getirebilmesi ve bunun ile ilişkilendirilen veya bundan kaynaklandığı düşünülen başarısının, sadece AKP, onun aktifliği ve failliği ile ilişkilendirmemek gerekir. Bu tarz bir analiz çeşitli kesimleri veya toplumu pasif veya yönlendirilmeye açık bir kitle olarak sunar/kurar ve dolayısıyla onların bu süreçteki etkisini ve faillliğini göz ardı eder. Bu nedenle, bu kesimin/kişilerin siyasal davranışının/tercihlerinin, hangi ihtiyaçları/arzuları/duyguları ile ilgili olduğu, onlara hitap ettiği ve karşılık geldiğine yönelik çalışmalar, onların süreçteki faillliğini görebilmek açısından oldukça önemlidir.<sup>135</sup> Bu anlatılanlar çerçevesinde, çeşitli kesimlerin AKP'ye desteğini anlamak açısından, hem kitleleri harekete geçiren/mobilize eden stratejik bir politik anlatı olarak, hem de gündelik hayata sirayet eden ve burada giderek artan görünümleri ile Yeni Osmanlıcılığın oldukça önemli olduğu söylenmelidir (Tokdoğan,2018). Bu desteği anlamaya yönelik çabanın ve bu

<sup>135</sup> Siyaset de, kamusal alan gibi, rasyonellik ile ilişkilendirildiğinden veya rasyonelliğin alanı olarak görüldüğünden veya öyle kurulduğundan, bu alanda irrasyonellikle ilişkilendirilen herhangi bir şey gibi duygulara da yer olmadığı düşünülür. Ancak Nagehan Tokdoğan'ın *Yeni Osmanlıcılık:Hınç, Nostalji, Narsisizm* adlı çalışması, bu siyasal davranış ve duyguların ilişkisini açıklamaya yönelik ufuk açıcı bir çalışma olarak görülebilir.



çerçevede Yeni Osmanlıcılığın ele alınmasının nedeni, siyasetin veya siyasal alanın, gündelik yaşam ile ilişkisini ve daha da ötesi, gündelik şeylerin politik alandan bağımsız olmadığını ve hatta gündelik şeylerin politik anlamlarının olabileceğini göstermektir. Gerek siyasal gerek toplumsal alanda, Yeni Osmanlıcılık ile ilişkilendirilen semboller aracılığıyla, mücadelelerin gerçekleştiği ve bu mücadelelerin de yeni siyaset yapma biçimlerini ve araçlarını ortaya çıkardığı dile getirilir. Bunun yanı sıra, Yeni Osmanlıcılık ile ilişkilendirilen ürünlerin/yapıların ve aktivitelerin giderek artmasının, gündelik yaşam veya siyasal alanda semboller üzerinden yürütülen mücadelelerde, tüketimin ne derece önemli bir yere sahip olduğunu gösterir. Bu durumun, siyasal alanın tüketim tercihleri ve hatta beğenilerin dönüşümü/oluşumu üzerinde etkili olduğunu da gösterdiği de söylenebilir. Tüm bu anlatılanları daha iyi anlayabilmek için, AKP'nin siyasal söyleminin merkezi unsurlarından biri olan Yeni Osmanlıcılık ele alınacaktır.

Yeni Osmanlıcılık'ın, biri dış politika ile ilgili, diğeri ise, daha çok içeriye hitap eden yeni ve alternatif bir milli kimlik anlatısı olarak, iki kullanımı ile karşılaşılır. Dış politika ile ilgili olan anlatı da, eskiden Osmanlı sınırları içinde yer alan bölgelerde aktif bir rol oynanarak, bölgesel bir güç olma/güce dönüşme amacı öne çıkarılır. Tokdoğan'ın da belirttiği üzere, bu anlatı “Osmanlı'nın emperyal geçmişine dönük yayılmacı bir arzuya referansla” kurulmuştur (2018: 68).<sup>136</sup> Bu anlatının, önceki dönemlerin, özellikle de Cumhuriyet ile ilişkilendirilen içe kapanmacı dış politikanın eleştirisi üzerinden kurulduğu ve bu dış politikadan bir kopuşa işaret ettiği görülebilir. Diğer anlatı da ise, Osmanlı geçmişinin seçici bir okumaya tabi tutulduğu ve Osmanlı'nın ve onun ihtişamlı geçmişinin ve kudretinin, idealize edilerek kurucu bir milli kimlik bileşenine

---

<sup>136</sup> Kavramın dış politika ile ilgili bu kullanımının, AKP dönemine özgü olmadığı, Özal döneminde yayılmacı ve genişlemeci bir siyasal vizyon olarak varlık gösterdiği belirtilmelidir (Tokdoğan, 2018). Bunun yanı sıra, Yeni Osmanlıcılık anlatısına, RP'nin de başvurduğu ancak onun emperyal arzusunun, Türkiye'nin Müslüman ülkelerin lideri olmasına yönelik olduğu dile getirilir. Ayrıca, RP'nin Yeni Osmanlıcılık'ı, Özal döneminden farklı olarak, rövanşist bir tutumu yansıtır ve 1990'ların ikinci yarısı boyunca, büyük şehirlerde kültürel alanda bir revizyona giderek Osmanlı sanatlarını, yeme-içme pratiklerini ve mimari formlarını toplumsal hayatın içine entegre etmeye çalıştıkları söylenir.

dönüştürüldüğü/dönüştürülmeye çalışıldığı görülür. Milli kimliğe eklenen yeni unsurlar, onun yeniden tanımlanması gerekliliği ortaya çıkarır. Bu çerçevede, bu dönemde yeni bir milliyetçilik anlayışının ve ortak İslami-kültürel öğeler ve Osmanlı geçmişi vurgusuyla içi doldurulan bir millet kavramı ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, din<sup>137</sup> ile ilişkilendirilen öğelerin millet tanımında öne çıktığı görülür. Dolayısıyla, Yeni Osmanlılık, Cumhuriyet'in resmi milli kimlik anlatısına/kurgusuna ve tarih anlatısına karşı çıkan, alternatif bir milli kimlik anlatısı olarak ele alınır. Örneğin AKP'nin, Cumhuriyet'in Ankara'sına karşı, İstanbul'u öne çıkarması ve İstanbul'a önemli yatırımlar yapması, yeni ritüellerin icat edilmesi/keşfedilmesi ve görkemli geçmiş anlatılarının servis edilmesi gibi çeşitli adımların, bu yeni milli kimlik kurgusu ve milli tarih anlatısı ile ilişkili olduğu anlaşılabilir. Öncelikle, AKP'nin Yeni Osmanlı anlatısına, iktidarının ilk yıllarından ziyade, ilerleyen yıllarda, özellikle de 2009 sonrasında, siyasal ve toplumsal iklimin dönüşerek uygun hale gelmesinin/getirilmesinin ardından başvurması önemlidir. Bu durum, AKP'nin bu anlatının, toplumsal tabanda karşılık bulmasını önemseydiğini gösterir. Ayrıca, AKP'nin bu anlatıyı sahiplenen bir topluma ve insan unsuruna ihtiyaç olduğu düşüncesiyle hareket ettiği de dile getirilir (Tokdoğan,2018: 70-78). AKP'nin anlatının toplumsal boyutuna bu düzeyde önem vermesi, diğer dönemlerden farkını gösteren bir öğe olarak ele alınabilir. Ancak diğer dönemlerden farklı olarak, anlatının, bu dönem ile birlikte, “yüzer gezer siyasal söylemler ve dış politika hamleleriyle sınırlı kalmayıp, topluma dünyevi ve sıradan bir şeyler” sunduğu ifade edilir(Tokdoğan,2018:75). Yeni Osmanlılığın gündelik yaşamdaki çeşitli sembolik araçları/temsilleri bu açıdan oldukça önemlidir. AKP döneminde, bu sembolik temsillerinin en kuvvetli görünümünden birinin mekân ve mimari alanında olduğu ve bu alanın Yeni Osmanlı anlatının siyasal alandan toplumsal alana tercümesinin en somut örneklerini sunduğu

---

<sup>137</sup> Bu din Sünni İslam'dır.

söylenir. Bu çerçevede, son yıllarda, gündelik hayatta, Osmanlı ve onun ihtişamı ile ilişkilendirilen çeşitli yapılar ile giderek daha fazla karşılaşıldığı veya inşa edilen lüks konutlara Osmanlı ihtişamını yansıtan isimlerin verildiği görülür. Osmanlı mazisini hatırlama-hatırlatma politikasının önemli bir aracı olan bu mimari tercihlerin, kültürel anlamda mesaj içerdiği ve bu şekilde kültürün bir savaş/mücadele malzemesine dönüştüğü/dönüştürüldüğü söylenir (Tokdoğan,2018:91). Bu anlatılanlar ayrıca, mekânın, milli tarih/milli kimlik inşasında, ne denli sembolik bir önemi olduğunu da ortaya koyar. Tüm bu anlatılanlar ve örnekler, gündelik hayatın sıradanlığını sorgulamaya açmakla kalmaz, onun bir mücadele alanı olduğunu veya ona dönüştüğünü de gösterir.

Şu ana kadar ele alınanlardan, Yeni Osmanlıcı anlatının veya onunla ilişkilendirilen sembollerin oluşturulması/kurulması açısından inşaatın oldukça önemli bir yere sahip olduğu anlaşılabilir. Fakat bu anlatılanlar dolayısıyla, AKP'nin inşaat şevkinin, yalnızca sembolik anlamları/yönü olduğu ve sembolik/simgesel üstünlük elde etme isteği ile ilgili olduğu düşünülmemelidir. Bu şevkin, maddi bir yönü de vardır. Örneğin İstanbul'a yapılan yatırımların simgesel olduğu kadar maddi üstünlük, zenginlik ve güç elde etme isteği ile de ilgili olduğu ifade edilir (Tokdoğan,2018:171).

AKP döneminde, inşaat sektöründeki büyümenin desteklendiğine ve hatta inşaata dayalı bir büyüme modelinin benimsendiğine yönelik ifadelerle/analizlerle sık sık karşılaşılır. AKP'nin inşaat konusundaki tutumunun ve bu sektöre desteğinin nedenlerinden biri, inşaat yatırımlarının kaynak yaratma aracı olarak görülmesidir (Balaban, 2016:31). Karşılaşılan kaynak sorunlarının, kamuya ait arazi ve arsa satışları ile çözülmeye çalışıldığı dile getirilir. Ayrıca, inşaat sektörünün çeşitli kesimleri memnun eden bir yanı olduğu görülebilir. Örneğin, bir kesimin yatırımları için arsa/arazi tahsisi söz konusuysen, diğer bir kesimin bu büyüme modeli ile ilişkili bir şekilde, arsalarının/arazilerinin değerinin arttığı görülür. Çavuşoğlu'nun "İnşaata dayalı

modelin kalkınma olarak kodlanması ve toplumsal meşruiyet kazanması için kitlelerin de bu süreçten doğrudan veya dolaylı faydalanmaları söz konusuydu. AKP'nin metalaşmamış mekanları emlak piyasasına sokması ile yaratılan kent rantları sayesinde yatırımcı, müteahhit firmalar başta olmak üzere geniş toplum kesimleri iş yaşamında biriktirmesi mümkün olamayacak bir artı değere sahip oluyordu.” ifadeleri de bu durumu açıklar niteliktedir (2016:87). Daha da ötesi, 1980 sonrasında, kent rantlarını keşfedilmesiyle, 1980'lere sanayi alanında sermaye biriktiren şirketlerin, kentsel arsa yatırımlarını çoğaltmaya başladıkları ifade edilirken, 2000'li yıllarda, küçük, büyük, yerli yabancı her tür girişimcinin yanı sıra, belediyelerin, kamu kuruluşlarının ve bakanlıkların dahi gelir yaratmak ve bütçe denkliliği sağlamak için kentsel yatırımlara ilgi duymaya başladığı söylenir. Bu nedenle, 2000'ler sonrasında, kentsel topraktan elde edilen gelirlerin cazibesinin, neredeyse diğer tüm servet biriktirme girişimlerini ikincilleştirecek duruma geldiği belirtilir(Çavuşoğlu, 2016:138). Ayrıca, AKP dönemiyle birlikte, yeni kredi ve borçlanma imkânlarının ve çeşitli fırsatların, orta sınıfların konut tüketme pratiğini ve isteğini etkilediği söylenir. Bu dönemde, konutun bireysel kimliğin, prestij ve toplumsal statünün temel göstereni/belirleyicisi haline geldiği dile getirildiğinde, orta sınıflardaki konut tüketme iştahının nedeni daha net anlaşılabilir (Çavuşoğlu,2016:85, Tokdoğan,2018:205). Daha da ötesi bu dönemde, önüne gelen fırsatları iyi değerlendirerek, konumu değişen, kendini yukarıya taşıyan yeni bir orta sınıfının olduğu ve özellikle de bu sınıfın konut tüketme pratiğine katıldığı ve ayrıca bu yeni orta sınıf için zenginliğin, arzulanan, sergilenen ve övülen bir değere dönüştüğü öne sürülür. Bu süreçte doğan yeni konut alanlarına, "Zengin gettoları" olarak adlandırılabilceği söylenirken, onların en temel özelliğinin, “sağlıksız,güvenliği olmayan ve kirli" kentin dışına çıkarak kendilerini kentten soyutlamaları” ve gönüllü biçimde içine kapanmaları olduğu vurgulanır(Perouse, 2011; Akt. Şengül, 2017:447). Örneğin, bu çalışmada görüşülen kadınların çoğu için,

mekânsal ayrışma, sınıflar arası farkı kurmak ve sürdürmek için önemliydi ancak yeterli değildi, daha da ötesi, onlar, daha çok kendileri ile aynı sınıftan gördükleri insanlar ile rekabete, yani sınıf içi farklılaşmalara/ayrışmalara yoğunlaşmışlardı. Onların konut tüketme pratiğini şekillendiren şeylerden biri buydu. Bu çalışmanın araştırma bulgularına yer verilen bölümde, bu anlatılanlar ile ilgili daha fazla örnekle karşılaşılacaktır ve görüşülen kadınların, konut tüketme pratiği ile ilgili düşünceleri, ona bakışları veya ona yükledikleri anlamlar görülecektir.

Siyasal alandaki mücadele ve dönüşüm ile tüketim arasındaki ilişki, Yeni Osmanlıcı mimari tercihler ve bu dönemde, Osmanlı ile ilişkilendirilen/ilişkili olduğu öne sürülen çeşitli ürünlerin(mobilyalar gibi) piyasaya sürülmesi, talep edilmesi ve tüketilmesi gibi konulardan çok rahat bir şekilde anlaşılabilir. Bu anlatılanlar çerçevesinde, siyasal alandaki mücadeleler içinde üretilen temsillerin, mekânı ve beğeniyi biçimlendirdiğine ve dolayısıyla toplumsal değişimi tetiklediğine yönelik ifadeler/iddialar daha net anlaşılabilir.

## **2.6. Taşra**

1980'lerden başlayarak, ancak özellikle de 2000'li yıllarda, Anadolu kaplanları olarak da nitelendirilen Anadolu sermayesinin dönüştüğü ve geliştiği görülebilir. Dolayısıyla, bu süreç ile birlikte, hem artan sermaye hem de yayılan mallar ve markalar, daha da ötesi, ulaşım, iletişim gibi artan imkânlarla birlikte sıklıkla yoksulluk ve yoksunluk ile yan yana getirilen Anadolu'nun, özellikle de bazı kentleri başta olmak üzere, dönüşüm geçirdiği söylenebilir. Bu dönüşüm dolayısıyla, taşra olarak görülen Anadolu (veya Anadolu kentleri) ile merkez olarak nitelendirilen başta İstanbul'un olduğu büyükşehirler ile farkların giderek silikleştiği ifadeleri ile karşılaşmak mümkündür. Ancak buna rağmen, AKP'ye yönelik analizlerde, taşra veya taşralılık kavramı veya onun destekçileri arasında taşralıların veya taşra burjuvazisinin önemli bir

yer tuttuğu gibi ifadeler ile de karşılaşmak mümkündür. Bu çerçevede, taşranın veya taşralılığın, çeşitli mallara erişimin ötesinde, başka bir şeyi imlediği veya başka bir şeye karşılık geldiği anlaşılabilir. Ömer Laçiner'in (2018:14) "Taşra kavramı, çoğu toplumda merkez/metropol(ler)le organik bir bütünlük oluşturan periferileri, dolayısıyla sıradan, normal bir ilişkiyi ifade ederken, Türkiye'de vurgulu bir hiyerarşiyi, güçlü bir başkalık tınısını içeren gerilim yüklü bir ilişkiyi anlatır." ifadelerinden, taşranın, başkente idari olarak bağlı bölgeleri ifade eden geleneksel anlamının ötesinde, başka şeyleri imlediği veya başka bir anlamı olduğu çıkarılabilir. Taşranın geleneksel anlamının dışında/ötesinde, yeni bir anlam kazanmasının, Osmanlı modernleşme süreci ile ilişkili olduğu ve hatta onun Tanzimat icadı olduğu dile getirilir (Alkan,2018:70). Osmanlı modernleşme sürecinde, yapılan reformlara, toplumsal hiyerarşinin değişimi ve dolayısıyla konumsal/statüsel değişimler/değişikler başta olmak üzere, çeşitli nedenlerle itiraz eden ve onları desteklemeyen bir (ağırlıklı olarak Müslüman tebaadan oluşan) kitlenin olduğu söylenir. Bu dönem ile birlikte, taşra kavramı, modernleşmeye yönelik tavır/tutum üzerinden şekillenmeye başlar. Modernleşme ilerlemeci bir süreç olarak görüldüğünden, taşranın bu sürecin karşısında konumlandırıldığı ve dolayısıyla modern olandan uzak ve geri kalmış olarak değerlendirildiği söylenebilir.<sup>138</sup> Aynı durumun, Cumhuriyet döneminde de sürdüğü ve merkezin, kendisini taşranın önüne bir model olarak çıkardığı ve taşrayı kendine benzetmek için, taşraya çeşitli radikal müdahalelerde bulunduğu söylenir (Argın, 2018:280-281). Bu anlatılanlar çerçevesinde, merkezin kendini kurmasında veya varlığında, taşranın önemli bir yeri olduğu anlaşılabilir. Taşra, modernin dışında ancak modern ile ortaya çıkan/varolabilen bir kavram halindedir. Bu anlatılanlar çerçevesinde, taşra-kent ikiliğini, (belirli bir süre için) merkez-çevre ikiliği üzerinden okumak da mümkündür.

---

<sup>138</sup> Örneğin, önceleri İstanbul siyasi, idari ve ekonomik olarak farklı ve diğer bölgelerden üstün olmasına rağmen, bu dönemde, İstanbul'un uygarlık/medeniyet ve modern olan ile ilişkisi üzerinden de farklılaştığı görülür. Daha açık bir ifadeyle, önceleri merkez kavramının ifade ettiği şey ile modernleşme sürecinde ettiği şey değişmiştir.

Tüm bu anlatılanlar çerçevesinde, modernleşme(ve Batılılaşma) ile ilişkilendirilen merkezin veya modernleşme sürecinin eleştirisi söz konusu olduğunda, taşranın önemli bir yere sahip olduğu görülebilir. Merkezin ve onun yürüttüğü modernleşme sürecinin, kültürel yabancılaşmaya ve kültürel tahribata yol açtığı, ancak bu süreçte taşranın bu tahribata karşı, dini-millî ‘öz’değerlerin yuvası olarak görüldüğü söylenir. Ayrıca taşranın birtakım insani ve kültürel değerlerin özsel yurdu olarak mistifiye edilerek olumlandığı da görülür (Bora,2018:47-51).<sup>139</sup> Yani merkezin sahip olduğu değerlere sahip olmadığı için, geride ve zamana ayak uyduramadığı düşünülen/hissettirilen taşranın, bu nitelikleri dolayısıyla, yani merkezin değerlerini benimsemediği için övülmesi söz konusudur. Bu durum, ayrıca taşra ile muhafazakârlığın ilişkisini gösterir, özellikle de muhafazakârlığın siyasallaşmasıyla ve milliyetçi muhafazakârlık zeminine oturmasıyla birlikte, taşranın özdeğerlerin taşıyıcısı ve koruyucusu olarak kurulduğu, yani bozulmamış, geçmiş ve tarih ile ilişkili bir yer olarak görüldüğü söylenir.

Taşranın, geçmiş/geçmişin mirası, yerlilik, millilik, ”öz”lük, özgünlük gibi mefhumlarla yan yana düşünülmesi/ilişkilendirilmesi, onun muhafazakârlık veya İslam<sup>140</sup> ile ilişkilendirilmesini de anlamak için önemlidir. Ayrıca, modernleşme sürecinde, taşraya yönelik tutum, aşağılama ve hatta bir şekilde dışlanma, İslami hareketin mağduriyet ve mazlumiyet anlatıları için de önemli bir kaynaktır. Ancak gelinen noktada, 1980’lerden başlayarak, özellikle de 2000’lerde, taşrayı yoksulluk veya az gelişmişlik ile ilişkilendirmenin veya küçük şehir olarak görmenin de mümkün olmadığı söylenmelidir. Ancak bu süreçte, taşranın veya taşralılığın hala muhafazakârlık ile ilişkilendirildiğinin sürdüğünü de söylemek gerekir. Örneğin, özellikle de AKP’nin hem kendisinin hem de seçimlerde gösterdiği başarısının, taşra ve

---

<sup>139</sup> Bu olumlama ile kültürün kime ait olduğu tartışmaları da ortaya çıkar.

<sup>140</sup> Taşranın hem coğrafya hem de insani bir safiyet imgesi olarak cisimleşmesinde, muhafazakâr veya dini romanların önemli bir yeri olduğu söylenir (Köse,2014:188-192).

taşralılık ile ilişkilendirilmesinin nedeni, bu muhafazakârlık (ve hatta bu muhafazakârlıkla ilişkilendirilen davranış kalıpları-genel ahlak ve kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkiye yönelik tutum-) olabilir.<sup>141142</sup>

Yukarıda, taşraya yönelik övgülerden ve olumlamalardan bahsedildi, bunlar arasında, taşrada insan ilişkileri ve yaşam ile ilgili olanlar da vardır. Fakat Çiğdem(2018:112), taşranın, hiç olmazsa gündelik yaşantıda imtiyazsız, sınıfsız bir kitlesel varoluşa izin verdiği veya farklılıklara ve eşitsizliğe karşı hoşgörülü bir tutum sergilediği ve bunları gizlediği, dayanışmayı önemseydiği gibi ifadelerin/iddiaların yanıltıcı olduğunu ve bunun ancak bir eski dünya anlatısı olduğunu/olabileceğini söyler. Bunun yanı sıra, kente/şehre atfedilen bozulmuşluk, bencillik veya bireysellik gibi özelliklerin taşrada olmadığı öne sürülür. Bu tarz bir düşüncenin, taşrayı, sistem dışı(nda) görmek ile ilgili olduğu söylenebilir ancak taşranın, sistem ile herhangi bir sorunun olmadığı ve sisteme uyum sağladığı açıktır. Bu çerçevede, taşrayı taşra yapanın ne olduğu sorgulanabilir. Bu soruya taşraya bakanın kim olduğu ile ilişkisel olarak birçok farklı cevap verilebilir. Ancak taşra denildiğinde, akıllara hala muhafazakârlık ve sıklıkla bireysel özgürlüklerin yerini akrabalık bağlarının, komşuluk ilişkileri ve topluluk sorumluluklarının aldığı bir yer gelir. Belki de bu nedenle, yani insanlar arasındaki ilişkilerin yakınlığı ve hatta iç içeliği nedeniyle, insanlar arasında farkın olmadığı söylenir. Oysa bu durumun aslında bir denetim mekanizması olarak işlediği görülebilir.

---

<sup>141</sup> AKP'nin kendine yakın gördüğü veya AKP ile yan yana getirilen partiler (DP ve ANAP) ve hatta AKP'nin içinden çıktığı MGH'nin de taşra veya taşralılık ile ilişkisinden de diğer bölümlerde bahsedildi.

<sup>142</sup> Taşranın coğrafi bir gerçeklik olmaktan çıktığı veya sadece köy/kasaba gibi bir mekândan bağımsız veya onların ötesinde, şehirde de yaşanabilecek bir deneyim olarak ele alındığı veya anlamının genişlediği görülebilir. Gürbilek'in ona, bir dışta kalma, bir daralma, bir evde kalma halini ifade edebilecek ölçüde geniş bir anlam yüklediği görülür. Taşra kavramının bu düzeyde genişlemesi, ona dair bir şeyler söylemeyi zorlaştırmış ve belirsizlik yüklemiş olsa da, taşra bir dışarı da kalma halini anlatıyor. Bu çerçevede, taşra, çeşitli duygular ve ruh hali ile ilişkilendirilerek her yerde yaşanacak bir deneyime işaret ediyor.



## 2.7. Gaziantep: Taşrahlık ve Muhafazakârlık

1980'ler itibariyle, uygulanan ekonomi politikaları başta olmak üzere, çeşitli nedenlerle, taşra-kent/şehir ayrımı konusunda yaşanan dönüşümler/gelişmeler ve özellikle de Anadolu kaplanları söz konusu olduğunda, Gaziantep'in birçok çalışmaya konu olduğu görülebilir. Güneydoğu Anadolu bölgesinin tarihsel olarak önemli ticaret ve sanayi merkezlerinden biri olan Gaziantep'in, 1980'lerden itibaren hem yeni ekonomi politikaları, hem de Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşanan güvenlik sorunları ve çatışmalar nedeniyle, yoğun göç alan illerden biri olduğu ve ayrıca, nüfus açısından Güneydoğu Anadolu'nun en büyük ili olduğu görülür. Kentin ekonomik gelişme hızının bölgenin göç merkezi olmasının en büyük nedenlerinden biri olduğu söylenirken, bu durum ile sadece iş bulmak için gelen yoksul kesimleri kastetmediği, aynı zamanda iş kurmayı hedefleyen sermaye sahiplerini de içerdiği söylenmelidir. Bu durum, bölgede kalmak isteyen ve hem ekonomik hem toplumsal iktidarını sürdürmek isteyen bölge elitlerinin, iş kurmak için de ağırlıklı olarak Gaziantep'e yerleştiği söylendiğinde daha net anlaşılabilir.

Gaziantep'in güçlü bir ticaret geleneğine sahip ve sanayide alanında önemli bir noktada olsa da, Cumhuriyet sonrasında, özellikle de 1950'li yıllara kadar, kentin ekonomisinde tarımın önemli bir yer tuttuğu ve hatta belirleyici olduğu ve ayrıca kent nüfusunun önemli ve büyük bölümünün tarımda istihdam edildiği görülür (Karadağ, 2011:395). Ancak günümüze kadar gelen süreçte ise, tarımın kent ekonomisinde payının giderek küçüldüğü ve dolayısıyla kent ekonomisindeki önemi yitirdiği ifade edilir. Örneğin, 2000 yılında, tarımda istihdam edilen nüfusun, toplam nüfus içindeki oranının, Türkiye oranının altında kalmıştır. Ancak yine aynı dönemde, sanayide istihdam edilen nüfusun, toplam nüfus içindeki oranı, Türkiye oranının üzerindedir. Kent sanayisinin günümüzdeki büyüklüğüne erişmesinde, 20.yüzyıl başlarında Gaziantep'te kurulan İmalat-1 Harbiye Fabrikasının etkisinin büyük olduğu ve bu

fabrikanın kentte girişimcilik geleneğinin ortaya çıkmasında önemli bir yere/etkiye sahip olduğu söylenir (Keyman ve Lorasdağı,2010:93-94; Akt. Karadağ,92).Gaziantep'te 1955-1975 yılları arasında, sanayi geliştirme projeleri ve sanayi bölgesi kurma alt yapı çalışmalarının olduğu ve bunun ticari sermayenin sanayi sermayesine dönüşmesi için gereken koşulları oluşturması bakımından oldukça önemli olduğu dile getirilir. Bu dönüşüme imkân veren gelişmeler, “1969 yılında kurulan Organize Sanayi Bölgesi, 1972’de KÜSGEM ( Küçük Sanayi Geliştirme Merkezi), 1974 yılında Örnek Sanayi Sitesi’nin kurulması,1968-1973 ve daha sonra 1978-1981 yılları arasında kentin Kalkınma Öncelikli Yörelere kapsamında yer alması,1989 ve 1994 yıllarında ikinci ve üçüncü Sanayi Bölgeleri’nin ve 1998 yılında Gaziantep Serbest Bölgesi’nin kurulması” şeklinde sıralanır (Yüksel,2010: 29-30; Akt. Karadağ,2011:397) Bu durum, Gaziantep’in, geleneksel olarak sanayi birikim ve kültürüne sahip olan bir şehir olduğu ve 1980 sonrasında ise bunun hızlı bir gelişim ile perçinlendiği ifadelerini/iddialarını daha anlaşılır kılar (Eraydın, 2002:135 ; Akt.Başak ve Saracoğlu,2011:426).

1950’ler itibariyle, kentin ekonomisinde yaşanmaya başlayan dönüşümlerin, kentin toplumsal ve kültürel alanda dönüşümleri de beraberinde getirdiği görülür. Meltem Karadağ’ın Gaziantep’in eşraf aileleri ile ilgili çalışmasında, bu durum açıkça gözlenebilir. Karadağ (2010), kentin kültürel alanında 1960'lara kadar statüleri Osmanlı dönemine kadar dayanan şeyh, hocalar, beyler ve idari görevlilerden oluşan eşrafın/eşraf ailelerinin hâkimiyetinin söz konusu olduğunu belirtir. Eşraf ailelerinin büyük bir kısmının, bu statülerini, kentin ekonomisinde tarımın önemli olduğu dönemde, tarıma yönelik yatırımları ile pekiştirdikleri ve kentte söz sahibi oldukları ve hatta kentin politik yaşamında da 1950'lere kadar yönlendirici oldukları ve milletvekilliği gibi pozisyonlarda yer aldıkları söylenir. Şehrin, ekonomik, siyasi ve kültürel yaşam üzerinde etkisi olan eşraf/eşraf aileleri, batılılaşma projesinin gündelik yaşama

uygulanmasında önemli bir yere sahip olmakla birlikte, Batılı yaşam tarzına ve onunla ilişkilendirilen tüketim mallarına sahip olmayı da önemsemişlerdir. Bilindiği üzere, 19.yüzyılda Osmanlı'da yaşanan iktisadi gelişmeler/dönüşümler sonucunda, ithal mallar Osmanlı pazarında yaygınlaşmış ve ayrıca yine bu dönemde, Avrupa'nın büyük kentlerinde olan mağazaların İstanbul'da mağazalar açmışlardır.Bu durum (ların), yükselişte olan Osmanlı burjuvazisinin/üst sınıflarının tüketim alışkanlıklarında dönüşümler meydana getirdiği ve Osmanlı gündelik yaşamında, sınıflandıran bir kültürün damgasının belirginleşmeye başladığı görülür. Ayrıca yine bu dönemde, İstanbul'a ithal edilen piyano ve Batı tarzı mobilyaları gibi objeleri, toplumun üst tabakasının/sınıflarının sosyal üstünlüklerini göstermek amacıyla kullandıkları dile getirilir(Işın,1985:553, Akt. Durakbaşı ve Cindioğlu, 2017:87). Dolayısıyla, bu dönemde, ithal edilen malların ve bu mallarla ilişkilendirilen Avrupai/Batılı yaşam tarzının statü ile ilişkisi, yani statü arttırıcı niteliği olduğu anlaşılabilir.

19.yüzyıl Osmanlı'sında başlayan, Cumhuriyet Türkiye'sinde de devam eden bu yeni yaşam kültürünün izlerinin, Cumhuriyet'in ilk yıllarının Gaziantep'inde de olduğuna yönelik gözlemler mevcuttur(Karadağ, 2011:404). Karadağ, eşraf anlatılarına da dayanarak, eşrafın toplum yaşamında önemli ve belirleyici bir konumda olduğu yıllarda, Batılı yaşam tarzının ve tüketim alışkanlıklarının da temsilcileri oldukları ve bu yaşam tarzını yansıtan zevklere ve tüketim tarzlarına sahip olmanın ve hatta sahip olma düzeyinin, onların prestijini/statüsünü gösterdiğini ve kültürel alandaki mücadeleler açısından önemli olduğunu söyler. Opera, balo veya konser gibi etkinliklere katılımın yanı sıra, bu dönemde, eşrafın, kentin üst düzey bürokratlarla olan ilişkisinin vebürokratların bir araya geldiği toplantıların veya onlarla yapılan gezilerin de, eşraf için sosyal statü simgesi olduğu vurgulanır. Ancak her ne kadar, bir taşra kentinin ve yerli ahalesinin ileri gelenleri olarak görülen eşrafı, erkeklerin oluşturdukları veya eşraflığın erkeklere ait bir konum olarak düşünülse de, eşraf ailelerinin statü kazanma

mücadelelerinde kadınların ev içinde ve ev dışında yürüttükleri etkinliklerin önemli bir yere sahip olduğu söylenir. Öncelikle bu kadınların, kadınların sosyal sermaye oluşturmaktaki ve çeşitli sermaye biçimlerinin dönüştürülmesinde çok temel roller üstlendikleri dile getirilir. Bunun yanı sıra, bu kadınların, sadece ailenin kültürel sermayesini taşımak, göstermek veya aktarmak gibi bir rolünün olmadığı, aynı zamanda, bu sermayenin biriktirilmesi ve kurulması açısından da önemli bir yere sahip oldukları ifade edilir. Örneğin, balo başta olmak üzere, çeşitli etkinliklere katılan veya eğlence formlarında görülen kadınların, bu etkinliklerde/bu aktiviteleri bulunmasının, aktivitenin prestijini arttırdığı ve onu daha prestijli kıldığı söylenir/öne sürülür. Kadınların katıldığı toplantıların, kadınlardan ziyade/kadınların yanı sıra, toplantının statüsünü gösterdiğine veya ona katkı sağladığına yönelik ifadeler, kadınların sadece sermaye taşıyan değil, sermaye biriktiren özneler olarak da ele alınabileceğini göstermesi açısından önemlidir (Lovell, 2000:37-28; Akt. Karadağ, 2010).<sup>143</sup> Bu kadınların, kentte beğeni kriterlerini belirleyici konumda oldukları, statü göstergeleriyle sınıf konumlarını gösterirken, sınıflar arası sembolik sınırları da çizdikleri ve takipçileri olan orta sınıf kadınlara model oldukları ifade edilir. Ayrıca, eşraf ailelerindeki kadınların, kendi statülerini, modern yaşam tarzı ve beğeniler ile ilişkilendirdikleri veya modern olduklarına yönelik ifadelere başvurdukları veya modernliklerini vurguladıkları söylenir. Bu durum, modernin/modern olmanın sınıf ve statü bildiren bir kod olarak işlev gördüğünü göstermekle kalmaz, aynı zamanda, modernin/modern olmanın farklı anlamları veya görünümleri olduğunu da gösterir (Özsan,2010:67). Buna ek olarak, bu vurgunun, özellikle de 1980'lerden itibaren iktisadi olarak ilerleyen/gelişen ve eşraf kadınları tarafından “yeni zenginler” olarak konumlandırılan gruba yönelik olduğu ve onlar ile kendini ayırma/farklılaştırma isteği ile ilgili olduğu da söylenebilir. Eşraf

---

<sup>143</sup> Kültürel sermayenin biriktirilmesinde ve aktarılmasında, aile ve eğitim sistemlerinin önemli olduğu düşünüldüğünde, özellikle de çocukları yetiştirme görevini üstlenen kadınların sonraki/gelecek kuşakların biçimlenmesi sürecindeki rolü yadsınamaz.

kadınları ile yapılan görüşmelerde, bu kadınların eşrafı geçmiş veya tarih ile ilişkilendirdiği, yani eşraf ailesi olmanın zaman ve belirli bir yaşama ve harcama görgüsü gerektirdiği düşüncesine sahip oldukları ve “yeni zenginler” olarak konumlandıkları/nitelendirdikleri ile sınırlarını/farklarını bunun üzerinden kurdukları görülür (Özsan,2010). Bu görgünün edinilebilmesi için zenginliğin tek başına yeterli olmadığı, onu edinmek veya taşımak için, kendini eskiye dayandırmanın (ve bu eskinin içeriğinin/niteliğinin) önemli olduğu anlaşılabilir. Bu şekilde, yeni zenginler olarak konumlandırılanların/nitelendirilenlerin kültürel sermayesi veya onun yokluğu üzerine de söz söylenmiş olunur. Hatta bu görüşmelerde/anlatılarda, eşrafın/eşraf ailelerinin 1960’lardan sonra ekonomik anlamda gerileme dönemi yaşasalar da, dönemin zenginlerinin kültürel ve sanatsal faaliyetlerinin olmadığını ifade ederek, kendilerini eğitim, kültür ve sanat gibi konularda ayırttıkları ve bu konularda kendilerini daha donanımlı gördükleri söylenir. Ayrıca bu ailelerin, bu yeni zengin ailelerle deneyimlerinin birçoğunun farklı olduğunu ifade ettikleri, örneğin, alışveriş davranışları konusunda kendilerini, bu ailelerle zıt kurdukları veya onların çeşitli davranışlarını aşırı buldukları da dile getirilir. Bu anlatılanlar çerçevesinde, 1960’lara kadar, yani eşraf için ekonomik çöküşün başladığı yıllara kadar, kentnin yaşamında ve kültürel alanda, eşrafın hâkim ve etkili bir konumda olduğu ancak günümüzde ise, bu hâkimiyetin ve konumun sanayici işadamlarına geçtiği anlaşılabilir. Bu durum, kültürel tercihler ve zevkler düzleminde önemli değişimlere yol açmış ve bu dönemde, İslami olarak nitelendirilen yaşam tarzı üst sınıfların yaşam tarzlarında veya kültürel pratiklerinde belirleyici/baskın bir konuma gelmiştir. Karadağ’ın (2010) da ifade ettiği üzere, dinin ve dinsel olarak nitelendirilen formların (ve özellikle de Gaziantep söz konusu olduğunda etnisitenin) yaşam tarzları ve kültürel tercihler ve zevklerde etkili, belirleyici ve ayırıştırıcı bir role sahip olması, Bourdieu’nun yaşam tarzları konusunda, sınıf konumuna verdiği önceliği sorgulamaya imkân verir.

1980'lerden başlayarak, özellikle de son yıllarda, Gaziantep'in ekonomik atılımında ve başarısında, ihracat temelli imalat sektörü/sanayi atılımlarının önemli bir yere sahip olduğu ve Gaziantep'in ihracat rakamlarının, neredeyse GAP bölgesinin tüm ihracatına karşılık geldiği görülebilir. Bu başarıda, bol ve ucuz işgücünün sağladığı avantajların da etkisi olduğu ve Gaziantep'te rekabetin, üretim maliyetlerini azaltarak ve bunun da en kolay yoldan işgücü maliyetlerinin kısılması ile sağlandığı dile getirilir. Ancak Gaziantep'in başarısında, Gaziantep'in çeşitli yatırımlardan ve teşviklerden yararlanması, köklü bir sanayi ve ticaret kültürüne sahip olması, 1980 öncesinde şehirde kayıt dışı sınır ticareti kaynaklı bir sermaye birikimi oluşması ve Gaziantep halkının girişimciliği gibi nedenleri öne çıkaran çalışmalar ile karşılaşılabılır (Özcan,1996,2000; Ayata,2004; Akt.Yüksel, 2011:376). Ancak son dönemde yapılmış başka çalışmalarda ise, Gaziantep'in yerel siyaset dinamiklerinin, bu başarıda önemli bir yere sahip olduğuna dikkat çekilir (Bayırbağ,2010; Yüksel,2009). Daha açık bir ifadeyle, işadamları ve yerel yöneticilerin, Gaziantep'in ekonomik düzendeki yerinin sağlanması için, "kolektif bir akıl" etrafında toplandığı ve dolayısıyla ekonomik çıkarların yerel siyasetle birleşik bir hal aldığı veya öyle görüldüğü söylenir. Kent çıkarları için birlikte hareket etme vurgusunun öne çıkarılmıştır. Özellikle de 1989 yılında büyükşehir statüsü kazanmasının ve Celal Doğan'ın Gaziantep büyükşehir belediye başkanlığına gelmesi ile ilişkilendirilen bu durumun, Gaziantep'teki yerel siyasetin dinamiklerini hala belirlediği dile getirilir. Yüksel'e göre, şehrin yerel siyaset dinamikleri ile birlikte, merkezdeki siyasi ve ekonomik dönüşümlere kolay adapte olan esnek bir iş çevresinin olması, Gaziantep'i bölgedeki sermayedarlar açısından çekici kılarken, yerel siyasetin ekonomik başarıya dayalı siyasi ajandası da göçle gelen işadamlarının Antep'e ekonomik entegrasyonunu kolaylaştırır (2011:377-382).Ayşen Uysal ise, Gaziantep'in iktidar partileri ile ilişkisini ele alırken, çok partili yaşamdan günümüze, Gaziantep'in parlamentoya gönderdiği milletvekillerinin partilere göre

dağılımını incelemiş ve kentte, her seçimde iktidar partisinin ağırlıklı olarak temsil edildiğini dile getirmiştir.<sup>144</sup> Antep seçmeninin iktidar partisine/partilerine yönelik tutumunu, sağlamlılığı ile ilişkilendiren Uysal, seçmenin istikrar olarak görülen tek parti iktidarı dönemlerinde, tercihini iktidardan yana/güçten yana kullandığını dile getirir ve DP iktidarının damgasını vurduğu 1950’li yıllar ve AKP’nin iktidarda olduğu 2002’den günümüze kadar olan dönemin bu durumu örneklediğini söyler (2011:448-449).<sup>145</sup> Ayrıca Uysal, Gaziantep’te iş dünyasının siyasete çeşitli şekillerde müdahil olduğunu söylerken ve sanayinin siyaset üzerindeki etkisini örneklerken, Sanko Holding’in çalışanı olan, Asım Güzelbey’in belediye başkanlığını veya yine aynı holdingde müdür olan Fatma Şahin’in milletvekilliğini ve yine belediye başkanlığını sunar (2011:451). Bu anlatılanlara ek olarak, Gaziantep’in özellikle İran-İrak savaşı döneminde Avrupa ve Türkiye ile Ortadoğu arasındaki karayolu taşımacılığında ulaşım ağı merkezi konumuna geldiği ve bu durumun yalnızca şehirdeki ticaretin değil, sanayinin de gelişmesini sağlayan etmenlerden biri olduğu söylenir (Ayata:2004:561). Bunun yanı sıra, Irak’a 2001’deki ABD müdahalesinden sonra, Irak ekonomisinin yeniden yapılandırılması sürecinde, Gaziantep’teki çoğu büyük firmanın daha da büyüdüğü görülür (Yüksel,2011:387). Gaziantep’in ekonomisindeki bu önemli gelişmeler, yöresel ticaret merkezi olmaktan çıktığı ve rekabetçi kapitalizmin hâkim olduğu bir sanayi kentine dönüştüğünü gösterir (Ayata, 2004:560).

“Anadolu kaplanları” nitelemesinin/tanımlamasının, belirli şehirlerdeki ekonomik atılımın/sıçramanın yanı sıra, bu şehirlerin, muhafazakârlık ile ilişkisine de dikkat çektiği açıktır. Örneğin, Gaziantep’te yerli veya göçle gelen sermayedarlar arasında çeşitli farklar olsa da, ekonomik çıkar konusunda olduğu gibi, dindar-muhafazakâr değerler konusunda da birleştikleri söylenir (Uysal,2011:461). 1980’den

---

<sup>144</sup> Uysal, darbeleri izleyen yılları geçiş dönemi olarak adlandırmış ve bu dönemlerde, seçim sonuçlarının parçalı bir biçimde farklı partiler arasında dağıldığını söyler (2011:448).

<sup>145</sup> 2002 genel seçiminde AKP, %40, 2007’de %46.6, 2011’de %49.8, 2015 Haziran ayı seçimleri %41, 2015 Kasım seçimlerinde ise, %49.5 ile birinci parti olarak çıkmıştır.

günümüze kadar olan süreçte, Gaziantep'in toplumsal ve kültürel yaşamında dikkat çeken şeyin, tüketimin gündelik hayata etkisinin artması olduğu dile getirilir (Karadağ,2011:407). Bu dönemde, süpermarketler ve alışveriş merkezlerinin sayısının hızla arttığı ve küresel tüketim kültürü ile de ilişkilene düzeyinin dönüştüğü görülür. Ancak yine bu dönemde, özellikle de 1990'lı yıllardan itibaren, kentin, toplumsal ve kültürel hayatında dinin etkinliğinin arttığı ve kültürel tüketim kültürü ile de yeni bir şekil aldığı ve İslami olarak nitelendirilen yaşam tarzının ve muhafazakâr taşra kültürünün yeni tüketim pratikleri ile uyumlu olduğu/yan yana geldiği dile getirilir. 1980'ler itibariyle yaşanan dönüşümler dolayısıyla, kent/büyükşehir ve taşra arasında ayrımın ortadan kalktığı yönünde ifadeler ile karşılaşılsa da veya Gaziantep gibi yeni büyük şehirler ortaya çıksa da, bu şehirlerin hala taşra ile ilişkilendirilen özellikleri taşıdığı söylenir. Bu çerçevede,taşrada şehirleşmenin veçhelerinin olması veya şehirleşme görünümleri ve şehir kültürünün maddi unsurlarının varlığı, orada bütünlüklü bir şehirli kültürünün olduğu anlamına gelmediğine yönelik ifadeler daha net anlaşılabilir. Bora, şehir kültürü unsurlarının temsilden ve manzaradan ibaret olmadığını söylerken, şehirliliği içselleştirmenin önemine dikkat çeker (2018:44). Bu çerçevede, bir şehrin, sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyinin yükselmesinin veya yüksekliğinin, onun taşra olarak görülmesi veya taşralı olarak nitelenmesi açısından yeterli olmadığı anlaşılabilir. Ekonomisi oldukça dinamik olan ve bu alanda önemli bir sıçrayış gösteren Gaziantep'in, bulunduğu bölgenin, hem ekonomik ve hem de sosyal-beşeri göstergelerinin üzerinde performans gösterdiği söylenirken, kentin sosyal ve beşeri kalkınma göstergelerinin önemli bir kısmı ise halen Türkiye ortalamasının altındadır(Geniş ve Adaş, 2011:295). Gaziantep'in sosyal ve beşeri kalkınma göstergelerinde kayda değer bir gelişim gösteremediği veya beşeri sermayesini güçlendiremediği ve şehrin, hala eğitim, sağlık ve kültürel etkinliklere ulaşım gibi konularda, yetersiz olduğu söylenir(Gündüz Hoşgör, 2011:501).



Taşranın/taşralılığın muhafazakârlık ile ilişkisi, kadın-erkek ilişkileri ve hatta kadınların çalışması/istihdamı yönelik tutum üzerinden gözlemlenebilir. Arzu Çur (2018:123) taşranın reel ekonomisinde kadınlara yer olmadığına yönelik görüşünü, “Eğitime devam edip de toplumca kabul edilebilir bir işe (memurluk, öğretmenlik vb.) sahip olma şansını yakalayamayan kadınların ekonomik açıdan da seçmek zorunda bırakıldıkları tek yol ev kadınlığıdır.” ifadeleri ile pekiştirir. Gündüz Hoşgör’ün, Gaziantep’teki kadın istihdamına yönelik çalışması da Çur’un ifadelerini destekler niteliktedir. Hoşgör (2011:502)Gaziantep’te kadınların nüfusun yarısını oluşturmasına rağmen, ücretli çalışan kadınların toplam istihdama oranının oldukça düşük olduğunu/kaldığını söyler. Buna ek olarak, ildeki kobi sayısının yüksekliğine rağmen, kadın girişimci sayısı oldukça az olduğunu ve işgücü piyasasında cinsiyet temelinde keskin ayırım ve eşitsizlik söz konusu olduğunu da belirtir. Ayrıca Hoşgör (2011:504), Türkiye’de eğitim düzeyi ile istihdam/istihdam şansı arasında pozitif ilişki olmasına rağmen, Gaziantep’te, üniversite veya yüksekokul mezunu, kadınlar arasında çalışmayan kadınların olmasının, geleneksel aile yapısının kadınların üzerindeki etkisi ve kadının yerinin “evi olduğu” yaklaşımının varlığı ile ilgili olduğunu belirtir.Eğitim düzeyi düşük kadınların ise, parça başına iş/üretim veya fıstık kırma, dantel ve nakış gibi evden sürdürebildikleri işlere sahip oldukları, kayıt dışı/enformel çalışmayı sürdürdükleri görülür.Gaziantep 2011 yılında “Kadın Dostu Kentler” projesine dâhil olarak, bu tarihten itibaren Kadın Dostu kent olmayı taahhüt etmiş ve ayrıca Avrupa Yerel Yaşamda Kadın-Erkek Eşitliği Şartı’nı Türkiye’de imzalayan kentler arasında yer almıştır.‘Kadın Dostu Kentler’kadınların, sağlık, eğitim ve sosyal hizmetlere, istihdam olanaklarına, kaliteli, kapsamlı kentsel hizmetlere (ulaşım, konut, güvenlik, vb.),şiddete maruz kaldıkları takdirde haklarını güvence altına alacak mekanizmalara erişimini ve yerel yönetimlerin planlama ve karar alma süreçlerine katılımını sağlayarak, erkekler ile birlikte kentsel yaşamın tüm alanlarında eşit bir biçimde yer almasını destekleyen

kentlerdir. Ancak Özsoy ve Sipahi (2016) “Kadınların Yerel Hizmetlerden Memnuniyet Düzeyi ve Kadın Dostu Kentten Beklentileri: Gaziantep Örneği” adlı projesi kapsamında yaptığı değerlendirmelerde, Gaziantep’te kadın okuryazarlığı, siyasal mekanizmalardaki kadın oranı ve siyasal partilere/sivil toplum kuruluşlarına üyelik oranı, kadın istihdam oranı, kentsel güvenlik, yerel hizmetlerden memnuniyet oranları oldukça düşük olduğunu ve dolayısıyla, Gaziantep’in “Kadın Dostu Kentler” projesinin, gerektirdiği ‘kadın dostu’ olma kriterlerini yeterince yerine getiremediğini dile getirirler. Bu projeye yönelik olarak, Gaziantep’te valilik ve belediyelerde eşitlik birimleri oluşturulduğu, Yerel Eşitlik Eylem Planlarının hazırlandığı ve sivil toplum kuruluşları ve yerel yönetim işbirliğinde çeşitli farkındalık çalışmaları yürütüldüğü ifade edilir ancak bu kapsamda yapılan çalışmaların, daha çok kurumsal anlamda olduğu ve uygulamaya dönük somut adımların atılmadığı söylenir (Özsoy ve Sipahi, 2016:65).

Şu ana kadar ele alınanlar, özellikle de Gaziantep ile ilişkilendirilen ve o söz konusu olduğunda akıllara gelen, taşralılık ve muhafazakârlık gibi özellikler/kavramlar veya onu Anadolu Kaplanları’nın altına yerleştirmek, onun ile ilgili belirli bir çerçeve çizmemize ve aynı gruba yerleştirilen diğer şehirler ile ortaklıklarını/benzerliklerini anlamımıza yardımcı olsa da, onun yerelliğini ve yerel deneyimlerini (ve dolayısıyla bu konumlara/kimliklere direnişleri) gizleme riski taşır. Örneğin, Yüksel, para/zenginlik ve muhafazakârlık birlikteliğinin, aklına Gaziantep ile Kayseri’yi getirdiğini ve onlar arasındaki benzerlikleri düşündürdüğünü; ancak Gaziantep’in Türkiye’nin en çok göç alan kentlerinden biri olması dolayısıyla, Kayseri’den ayrıldığını söyler (2011:447). Bu göç dolayısıyla, Gaziantep’te etnisitenin, yaşam tarzları, kültürel tercihler ve zevkler üzerinde etkileri olan önemli bir faktör olduğundan da bahsedildi. Ayrıca, muhafazakârlığın, her toplumsal sınıfla farklı düzeylerde ilişki kurduğu veya her toplumsal sınıf için aynı anlamlara/şeye işaret etmediği (Gökgöz,2016:125) ifade edildiğinde, muhafazakârlığın deneyimlenme veya yaşanma biçimi konusundaki

farklara işaret edilir. Bu nedenle, muhafazakâr kadın olmak, taşrada kadın olmak veya diğer konumlar ele alınırken, ortak deneyimlerin olduğu kadar, bireysel ve yerel deneyimlerin de göz önünde bulundurulması gerekir.

Bu anlatılanlar çerçevesinde, Gaziantep'in neo-liberal dönemin belirgin özelliklerini, çelişkilerini yapısında barındıran, ekonomik gelişme hızı ile ilişkilendirilen/tanımlanan kalkınmanın tüm veçhelerine sahip ve ayrıca muhafazakârlığı ile birlikte, küreselin, yerelin ve tüketimciliğin özelliklerinin de teşhis edilebileceği kentler arasında yer aldığı anlaşılabilir. Ayrıca, bilindiği üzere, Türkiye'de muhafazakâr kesimin değişimi/dönüşümü ve dönüşen yaşam tarzlarına yönelik tartışmalarda/çalışmalarda, muhafazakâr kadınlar ve onların aktiviteleri önemli bir yer tutar ve hatta bu kadınlar birçok çalışmanın da odak noktasını oluşturur. Muhafazakâr moda festivalleri, tesettür defileleri,2010 yılından bu yana sayıları giderek artan İslami moda dergileri veya muhafazakâr kadınlara yönelik veya onlara özel alanların (muhafazakâr alışveriş merkezi (avm) gibi) ortaya çıkışı, muhafazakâr kadınlara yönelik bu ilginin nedenini anlamak açısından önemlidir. Ayrıca muhafazakârların, diğerleri ile arasındaki farkı kurmalarında, kadınların önemli bir yere sahip olduğundan daha önce bahsedildi. Ancak özellikle de tesettür gibi öğelerle, muhafazakârlar veya İslami kesim ile diğerleri arasında farkı kuran kadınların, defileler, moda dergileri ile din ile ilişkilendirilen bir öğe olarak tesettürü, metalaştırdığı ve bu şekilde ona yeni bir anlam kazandırarak, onu orijinal anlamından kopardığı ve estetik kaygıya dönüştürdüğü gerekçesiyle de eleştirilerin odağına yerleştirildiği de görülür. Örneğin, İslami moda dergilerinin, diğer moda dergileri ile benzerliğinin, örtünmenin anlamı ile ilgili tartışmalara kapı araladığı görülür. Ancak özellikle de belirli sınıftan İslami/muhafazakâr kadınlara yönelen bu eleştiriler, sınıfsal farkın kurulmasında ve gösterilmesinde veya sembolik sınırların oluşturulmasında, kadınların önemini görmezden gelir veya yadsır. Ayrıca kadınların bu konumunun, özellikle de aile

içindeki bu konunun, onun toplumsal yaşamdaki konumu ile ilişkisi/etkileşimi veya kadınları ne şekilde etkilediği de ele alınmaz. Bu çalışmada, hem bu konu üzerinde durulacak hem de kentin kendine has/yerel özellikleri de ortaya çıkarılarak veya göz önünde bulundurularak, belirli bir sınıftan kadınların, muhafazakârlığı ne şekilde içeriklendirdikleri ve tüketim pratiklerinin bu içeriğe ve muhafazakâr kimliklerine nasıl eklemlendikleri anlaşılmaya çalışılacaktır.



### III. BÖLÜM: ARAŞTIRMA BULGULARI VE ANALİZİ

#### 3.1. Muhafazakâr Kimlik : “Bizimki Dediğim Gibi, Daha Modern. Kapalılığı Modernleştirmek.”

Muhafazakâr olarak nitelendirilen/değerlendirilen kesimin içinde, yaşadığı sosyal hareketlilik sonucunda, gündelik yaşamlarında ve tüketim pratiklerinde önemli dönüşümler/değişimler olan bir kesim bulunmaktadır. Ancak bu kesimin, bu dönüşümler/değişimler nedeniyle, kendileri gibi muhafazakâr olarak nitelendirilen kesimler de dâhil olmak üzere, farklı kesimler tarafından eleştirildiği görülebilir. Bu eleştirilerin, nedeni/kaynağı çeşitlense de, bu kesime yönelik eleştirilerin temel nedeninin/kaynağının, onların muhafazakâr olarak nitelendirilmeleri, yani muhafazakâr kimlikleri ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu kesimin, yaşamlarındaki dönüşümün ve yaşadıkları yaşamın kimliklerine uygunluğu tartışmaya açılır ve bu kesim/kişiler bunun üzerinden eleştirilir. Bu eleştirileri yapanların, muhafazakârlığı tarihsel bir şey olarak görmediği/değerlendirmedeği ve daha da ötesi, muhafazakâr kimliği sabit ve verili bir şey olarak gördükleri anlaşılabilir. Bu nedenle, bu eleştirilerin odağında yer alan ve yaşam tarzları başta olmak üzere, çeşitli nedenlerle muhafazakâr olarak gördüğüm/değerlendirdiğim görüşmecilerimin, bu kimlikle ilişkilerini ve onunla ilgili düşüncelerini öğrenmek için, “muhafazakâr mısınız” diye sordum. Fakat görüşmecilerin çoğu, bu soruma farklı nedenlerle de olsa, muhafazakâr olmadıklarını söyleyerek yanıt verdi. Bunun nedenlerine geçmeden önce, görüşmecilerin muhafazakârlık konusunda üzerinde uzlaştıkları bir tanım olmadığını ancak çoğunun, muhafazakârlığı, farklı düzeylerde/şekillerde de olsa, daha çok din ile ilişkilendirildiğini veya onun ile ilgili bir şey olarak gördüğünü belirtmeliyim. Öyle ki, görüşmeciler arasında, ‘muhafazakâr mısınız’ soruma, kişinin dini kimliğini sormuşçasına, ‘Elhamdülillah’ diyerek, yanıt veren de vardı.

50’li yaşlarında, lise ikinci sınıfa kadar eğitim almış bir ev kadını olan Sevim, muhafazakâr olmadığını söylemekle birlikte, kendisine göre kimin muhafazakâr olduğunu/olabileceğini, ortak bir tanıdığımız üzerinden giderek anlattı:

“Ben mesela namazımı kılarım, orucumu tutarım, yani dini görevlerimi yerine getirmeye çalışırım. Çok kapalı değilim. Zamana uygunum. Muhafazakâr dediğin baya bir baskıcıdır, bizde yok, rahattır yani. Çocuğumuzu filan rahat bırakmışızdır. Dini şeylerimi yaparım ama o ayrı bir şey. Muhafazakâr dediğin daha dindardır. Mesela Ayşe’lerde biraz var o. Kızlara baskıcıdır. Mesela kızının bir erkek arkadaşı olamaz. Onu kabul etmez. Ayşe birinin kızının bir erkekle konuştuğunu duysun, onu kabul etmez. Ben normal karşılarım. Eğitimleri yok zaten. Onun kocası çok dindar. Dediğim gibi rahat bırakmaz. Kızı kapandı. Ben namazımı kılar, orucumu tutarım ama kızlarıma baskım yok. Öyle kapanması için, erkek arkadaşı için, baskım yok. Ama muhafazakâr dediğinde baskı var. Baskıcı.”

Sevim’in soruma verdiği bu yanıt, birçok açıdan oldukça önemlidir. Öncelikle Sevim’in, muhafazakârlığı, dindarlık ile, daha doğru bir ifadeyle, dindarlık düzeyi, aşırı/ileri düzeyde dindarlık ile ilişkilendirdiğini ve ona atfettiği olumsuz özellikler-gericilik, yenilik karşıtlığı ve baskıcılık gibi- dolayısıyla kendini muhafazakâr olarak görmediğini gösterir. Bu nedenle, her ne kadar, Sevim, görüşmenin ilerleyen kısımlarında, sıklıkla, AKP’ye sempati duyduğundan bahsetse de, AKP’nin, ‘muhafazakâr demokrat’ olarak sunduğu siyasi kimliğinin, kurucu öğelerinden biri olan, muhafazakârlık ile anılmak/nitelenmek istemiyordu. Bunun yanı sıra, Sevim’in, muhafazakârlık olarak değerlendirdiği dindarlığı, kişinin din ile kurduğu ilişki ve dini aktiviteler/ibadetler üzerinden değil de, kadın-erkek ilişkileri konusundaki bakış/tutum ve özellikle de kız çocuklarına/kadınlara davranış biçimi ve muamele üzerinden örneklendirmesi dikkate değerdir. Sevim’in bu örnekleri, bu çalışmanın birçok yerinde, taşra muhafazakarlığı olarak da ele alınan ve farklı şekillerde de çağrılabilen yaşam biçimi ve onunla ilişkilendirilen davranışları/özellikleri hatırlatır, bu çerçevede, Sevim’in dindarlık olarak anlattığı şeyin, dindarlığa veya din ile ilişkilendirilen

söylemlere ve pratiklere nüfuz veya kaynaklık eden/edebilen taşra muhafazakarlığı olduğu söylenebilir (Demirel,2005;Mardin, 2008).

Sevim'e göre, kız çocuklarına/kadınlara yapılan bu muamelenin, tek nedeni muhafazakârlık veya aşırı dindarlık değildir; onun anlattığı ailenin eğitim seviyesine ilişkin ifadeleri ile bunu kültürel sermaye eksikliği ile de ilişkilendirdiği görülebilir. Fakat farklı yaşlarda kızları olan Sevim, görüşmede, önceki yıllarda en büyük kız çocuğu olan Meltem'i, üniversite eğitimi için şehir dışına göndermediğini, maddi koşulları aynı olmasına rağmen, çevrede oluşabilecek olası düşüncelere karşı, eve özel öğretmen, erkek öğretmen dahi çağırmadıklarını söyledi. Bu nedenle, bir dönem anlattığı/çizdiği muhafazakâr profiline kendisinin de uyduğunu, ancak küçük kızlarının özel ders aldığını, hatta şuan İstanbul'da okuduğunu belirterek dönüştüklerini/değiştiklerini ifade etti. Ancak bu dönüşümün sadece kendilerinde olmadığını, daha önce bu şekilde davranan çoğu kişinin/ailenin dönüştüğünü iddia etti; ona göre, bu süreçte dönüşmeyenler ve eski yaşam tarzlarını sürdürenler muhafazakârdı/muhafazakârlardı ve hala muhafazakâr olmak/kalmak kültürel sermaye eksikliğinin göstergelerinden biriydi. Bu şekilde, muhafazakar olmak veya muhafazakarlık, sınıf ile ilgili/sınıfsal birşeye dönüşüyordu/dönüştürülüyordu.

Sevim'in, önceki yıllarda da, maddi koşullarının aynı olduğunu söylemesi, yaşadığını öne sürdüğü dönüşümü başka şeylerle ilişkilendirmesiyle ilgiliydi. Sevim'i geçmiş yıllarda da tanıyan biri olarak, maddi koşullarının dönüştüğünü rahatlıkla söyleyebilirim ancak onun da belirttiği gibi, o, önceki yıllarda da, çocuklarına/kızlarına şuan sunduğu imkânları sunabilecek durumdaydı. Fakat bu bölümün başka kısımlarında da görüleceği üzere, bu süreçte, Sevim'in sınıf kimliği/konumu konusundaki bakışı değişmişti ve sınıfsal farkları belirginleştirme isteği ve sınıfsal kaygıları da artmıştı. Bu dönüşümün/değişimin nedenini sorguladığımda, karşılaştığım şey buydu. Sevim, ekonomik sermayenin öneminin farkındaydı; ancak diğer kadınlar ile farkı

kurması/farklılaşması için ekonomik sermayenin olması veya olduğunun bilinmesi yeterli değildi, kültürel sermaye ve ona uygun bir yaşam tarzı, davranış biçimi ve hatta harcama biçimi de gerekliydi. Sevim'in kızlarına yaklaşımının değişiminde/dönüşümünde bunun etkisi olduğunu düşünüyorum, ayrıca özellikle de eğitim kısmında, ailelerin çocuklarının eğitimine yaptığı yatırımların veya bu konuda gerçekleşen dönüşümlerin, ailenin sınıfı ile ilgili olabileceğinden daha detaylı bir şekilde bahsedeceğim. Bunun yanı sıra, Sevim kendisi gibi, önceleri muhafazakâr olarak değerlendirilen/değerlendirilebilecek olan birçok kişinin değiştiğini/dönüştüğünü söylemekle birlikte; bazı durumlarda ise, bu kişilerin muhafazakârlığı işlevsel/araçsal bir şey olarak gördüğünü ve kullandığını : “Ama yazıyorlar mesela dışarıda yer, gelmiyor, bahane işte. Dışarı göndermeyiz diyor. Böyle diyenler yalan yani. Dışarıya kız çocuğu göndermeyen yok. Kazanırsa tabii.” şeklindeki ifadeleriyle anlattı.

Muhafazakârlık ile ilgili soruma, kız çocukları üzerinden yanıt veren tek kişi Sevim değildi. 20'li yaşlarında, üniversite mezunu, ev kadını Melda, soruma verdiği yanıt şu şekildeydi:

“Ben de kendimi şimdiki gençlere göre, kendimi yaş grubuma göre muhafazakâr görüyorum. Onların yaşam tarzları çok daha farklı, ilgi alanları çok daha farklı. Yani bunu zihniyetten tutun, giyim kuşama kadar, seçtiği arkadaş çevresinden, yaşamak istediği şeylere kadar. Ben daha farklı düşünüyorum. Şimdiki gençlerin yaşamı, yaşamak istedikleri, giyimi, zihniyetleri çok daha farklı. Çocuklarını yetiştirme tarzları çok daha farklı. Hani ben onlara göre kendimi muhafazakâr olarak görüyorum. Kızım daha küçük ama (4-5 yaşındadır) ben kızımın belli bir yaştan sonra şort giymesine izin vermem. Şuanda aşağıda bahçemiz var, ben belirli bir saatten sonra bahçede oynamasına izin vermem. Diğerleri çok daha rahatlar, oynayabilir, giyebilir, ne var ki. Ama ben belirli bir yaştan sonra, şuanda da koltuk altın görünmesin annem falan diyorum, yavaş yavaş bunu aşılamaaya çalışıyorum. Bana göre muhafazakârlık yaşam tarzı.”

Melda, kendisini muhafazakâr olarak gördüğünü/değerlendirdiğini ifade ederken, muhafazakârlığın da bir yaşam tarzı olduğunu ve tüm hayatı etkilemesi gereken bir şey



olarak gördüğünü söyledi. Muhafazakârlığını örneklendirirken, saydığı şeyler arasında, kız çocuğunu yetiştirme tarzı da vardı. Öncelikle, Melda'nın bazı şeyleri, çocuğuna erken yaşta aşılama çalışması ve çocuğun bu şeyleri erken yaşta içselleştirmesini istemesi, muhafazakâr kimliğin ve habitusun sürmesi/sürdürülmesi isteği olarak görülebilir. Ayrıca, bu görüşmeme aracı olan kişi, hem Melda'nın kendi hem de eşinin ailesinin, muhafazakâr olduğunu, hatta kayınpederinin muhafazakâr kesimi temsil ettiği düşünülen bir dernekte önemli bir konumda/görevde yer aldığını belirtti. Melda'nın kendisi de, eğitimini, görüşmecilerin bazılarının, muhafazakâr olarak nitelendirdiği, bazılarının ise, kısmi din, kısmi normal eğitim verdiğini söylediği, özel okullarda tamamlamıştı. Habitusun, hem nakiller yoluyla hem de sosyalleşme sürecinde edinildiği/kazanıldığı hatırlandığında, Melda'nın ifadeleri/çabaları daha net anlaşılacaktır (Bourdieu,2015). Bu anlatılanların yanı sıra, Melda'nın, özellikle de kız çocuğunun yetiştirilme tarzı üzerinde durması veya bu konuda kaygılarının olması, muhafazakâr olarak nitelendirilen veya din ile ilişkilendirilen kesimin, diğer kesimler ile farkını, kültür ve ahlak gibi, daha çok kadınlar ile ilişkilendirdikleri şeyler/konular üzerinden kurması ile açıklanabilir(Yılmaz,2015).

Daha önce de belirttiğim üzere, görüşmecilerin çoğu, Melda gibi birkaç istisna hariç, soruma farklı gerekçelerle veya farklı şekillerde olumsuz yanıt verdiler. 50'li yaşlarında, lise mezunu, bir ev kadını olan Gül, muhafazakârları "çok kapalı, çok daha böyle at gözlüğü takan" kişiler olarak gördüğünü ve kendisinin hem bu profile hem de muhafazakârlığın tam karşısında konumlandığı ve (çok)rahat-açık olarak tanımladığı diğer profile, pek uygun olmadığını, kendisini daha çok ortada gördüğünü ve konumunu bu şekilde tanımlayabileceğini ifade etti. Soruma, bu şekilde yanıt veren tek kişi Gül değildi, başka görüşmeciler de, muhafazakârlık ve açıklık şeklinde birbirine karşıt iki kutup olduğunu ve bu kutupların hiçbirine ait olmadıklarını anlatırken, 'ortada olmak', 'ortadan gitmek' veya 'orta yolda olmak' gibi ifadeler kullandılar. Bu noktada, bu

kadınların konumunu neye dayanarak, ‘ortada’ olarak tanımladıklarını düşünmeye başladım. Çünkü soruma, bu şekilde yanıt verenlerin, diğer sorulara verdikleri yanıtları ve görüşmelerinin tamamını göz önünde bulundurduğumda, onların muhafazakârlık karşısına yerleştirdikleri, Gül’ün, rahatlık ve açıklık olarak da tanımladığı, konum ile muhafazakârlık olarak tanımladıkları konuma mesafelerinin aynı/eşit olmadığını söylemek/görmek mümkündür. Dolayısıyla, bu kadınların, kendilerini, açıklık/rahatlık dedikleri konum ile neden ve ne şekilde ilişkilendirdiklerini merak ettim. İşte bu noktada, Gül’ün, muhafazakârlık düzeyinin, dış görünüş, giyim tarzı üzerinden anlaşabileceğine yönelik, “Bizden daha kapalı olanlar var, hiç pantolon giymeyenler var, pardösü ile gezenler var, onlar bana göre daha muhafazakârlar.” ifadelerini hatırladım. Gül, bu konuda yalnız değildi. Ailesinin -özellikle de eşinin- muhafazakârlığına dair duyularım olan, 40’lı yaşlarında, ilkokul mezunu, bir ev kadını olan Zehra da, muhafazakârlık ile ilgili soruma, “tam kapalı değilim” diyerek yanıt verdi ve muhafazakârın kim olduğunu anlatırken, “pardösü giyiyor, eşarbi örtüyor omuzlarına kadar.” ifadelerini kullandı. Bu çerçevede, bu kadınların, açıklık ve rahatlık olarak değerlendirdikleri konumu, daha çok muhafazakârlık düzeyini anlatabilmek için kullandıkları anlaşılabilir. Tüm bu anlatılanlar, bu kadınların, tesettürün/kapalılığın belirli biçimlerini, muhafazakârlığı veya muhafazakârlığın düzeyini gösteren bir şey olarak gördüklerini gösterir; ki bu da bu kadınların, tesettürün/kapalılığın kendisinin, doğrudan muhafazakârlığı gösteren bir şey olarak değerlendirmedikleri anlaşılabilir. Bu durum, bu kadınların, muhafazakârlığı anlama biçimleri ile ilgilidir; örneğin, Gül’ün, muhafazakârlığı, sabit fikirlilik ve dar görüşlülük olarak gördüğü, onun muhafazakârı betimlerken kullandığı, ifadelerden çıkarılabilir. Ancak görüşmeler başlamadan önce, görüştüğüm kişilere, tezim için, muhafazakar kadınlarla görüşmek istediğimi söylediğimde, bu kişilerin çoğu, bana, ‘tesettürlü/kapalı olacak yani’ diyerek, muhafazakârlığı, doğrudan örtünme pratiği ile ilişkilendiriyorlardı. Bu nedenle, bu

kadınlar her ne kadar birbiriyle farklılaşsa da, aralarındaki farkları vurgulasalar da, onları hala, genel örtünme pratiği üzerinden, birleşik bir kimlik altına yerleştirenlerin olduğunu görmek mümkündür (Binark ve Kılıçbay,2000;White,2017).

Görüşmeciler arasında, muhafazakârlık ile giyim tarzı arasında ilişki kuranların sayısı az değildi; ancak bunlar, Gül'ün muhafazakâr olarak değerlendirdiği kişilere atfettiği (olumsuz) özellikler konusunda Gül ile ayrışıyorlardı. Onlar için, muhafazakârlık ve onunla ilişkilendirilen giyim tarzı, emredildiği şekilde, dini anlayarak veya Kuran-ı Kerim'i temel alarak yaşamak anlamına geliyordu ve bu nedenle, bu kadınlar için,muhafazakârlık ve onunla ilişkilendirilen giyim tarzı kaçınılması gereken değil, erişilmesi/ulaşılması gereken bir şeydi. 50'li yaşlarında, ilkokul mezunu, ev kadını, Mukaddes'in, muhafazakâr olmadığını söyledikten sonra, "rabbim nasip etsin tam anlamıyla kapanmayı." şeklindeki dileği bununla ilgiliydi. Yine soruma, tesettürlü/kapalı olduğunu ancak yeteri kadar muhafazakâr olmadığını ve bu durumdan üzüntü duyduğunu söyleyerek yanıt verenler için de muhafazakârlık, erişilmesi gereken bir konumdu. Bu görüşmecilerin verdiği yanıtlar, özeleştirici şekildeydi ve bu özeleştirilerin kaynağı/nedeni ise, bu kişilerin yeni yaşam tarzları ve onun ile ilişkilendirdikleri giyim tarzıydı; çünkü onlara göre, bu, muhafazakâr olmaya/muhafazakârlıklarına engeldi. Bu nedenle, onlar da, tesettürün/kapalılığın, doğrudan muhafazakârlıkla ilişkilendirilmesinin, artık mümkün olmadığını düşünüyorlardı. Çünkü daha önce anlatılanlarda görüleceği üzere, onlara göre, muhafazakârlıkla ilgili olan giyim tarzının amacı, bedeni silikleştirmek ve sınıfsal ayrımları yok etmektir ancak kendileri, tesettür modasını takip ettikleri için, bunun pek olmadığını düşünüyorlardı.

Üst sınıf ve üst orta sınıfın olduğu bir semtte, belirli bir süre, muhafazakâr kadınlara yönelik butik işleten 30'lu yaşlarının sonlarında, lise mezunu, bir ev kadını olan Dilek, muhafazakârlık ile ilgili soruma şu şekilde yanıt verdi:

“Şuan giyim tarzımı, başörtümü, muhafazakâr olarak görmüyorum açıkçası, yani keşke yapabilsem, eşarbımı biraz daha düzgün bağlasam. Bizimki dediğim gibi, daha modern. Kapalılığı modernleştirmek.”

Dilek'in soruma verdiği yanıtın, bir özeleştiri olduğunu söyleyebilirim. Görüşmeler sırasında da, hem kendi hem de başkalarının giyim tarzının, muhafazakârlığa uygun olmadığını söyleyenler arasında, bu tarzı 'modern kapalılık' ifadesi ile anlatanlar oldu. Önceki bölümde, çağdaş/modern başörtülü kadınlardan bahsettim. Orada kullanılan, çağdaş/modern nitelemesinin, din ile ilişki biçimi, ilişki düzeyi veya din konusunda herhangi bir yetersizliğe/eksikliğe işaret etmediğini söyleyebilirim. Bu nedenle, onların, moderni, dinden uzaklaşma veya kopuş olarak görmedikleri, ayrıca onu, Batı'ya ait bir şey olarak değerlendirmedikleri söylenebilir. Görüşmeciler de, moderni veya modernleş(tir)meyi Batı'ya ait veya Batılılaşma olarak görmüyorlardı ; ancak moderni, din ile ilişkinin dönüşümü ve dinden uzaklaşma, daha da ötesi dünyevileşme olarak gördükleri için eleştiriyorlardı. Modern kapalılık, bir nevi dünyevi ile kutsalın bir arada olmasıydı; ancak önceki bölümlerde de belirttiğim üzere, modernin, sınıfsal bir şey olması ve görüşmecilerin de, sınıfsal kaygılarının artması ve sınıfın hayatlarında oldukça merkezi bir yere gelmesi, kutsal karşısında, dünyevinin giderek ağır basması ile sonuçlanmıştı. Bu kadınlar arasında, modern kapalılık, modayı takip etmek ve modayı bilmek anlamına geliyordu ve kadınlar, bu şekilde giyinerek, zevklerini ve beğenilerini gösteriyorlardı. Zevkin ve beğenin, kültürel sermaye ile ilişkilendirildiğinden ve kültürel sermayenin, sınıf kimliği/konumu açısından önemli olduğundan daha önce bahsedildi, bu şekilde giyinmek, bu kadınların, kendilerini diğer kadınlardan ayırma/farklılaştırma isteği olarak düşünülebilir. Ancak, Dilek ve modern kapalılığı eleştiren diğer görüşmecilere göre, muhafazakârlık için, sınıfsal kaygılar ötelenmeliydi ve din ve kutsal ile ilgili kaygılar öne geçmeli, hayatı yönlendirmeliydi; fakat, onların da ifadelerinden anlaşılacağı üzere, sınıfsal olduğu düşünülen bir giyim tarzı ile bu mümkün değildi.

20’li yaşlarında olan, dış hekimi Melike için de muhafazakârlık bir yaşam tarzıydı ve ona göre, muhafazakârlar da, “düzgün yaşamaya çalışan, kapalı, dikkat çekmeyi sevmeyen ve yalın yaşayan” kişilerdi. Melike ile aynı ortamda bulunan diğer kadınlar ise, böyle ve bu şekilde yaşayan kişilerin artık pek kalmadığını söylüyorlardı. Görüşmeler sırasında, muhafazakârlık üzerine konuştuğumuz pek çok ortamda, son yıllarda birçok konuda önemli dönüşümler olduğu belirtiliyordu; ancak bu dönüşümler anlatılırken, bir şekilde onun ile ilgili eleştiriler de dile getiriliyordu. Örneğin; birçok ortamda, tesettürün/kapalılığın anlamına/içeriğine yönelik tartışmalara denk geldim. Bu tartışmalara, daha sonra yer vereceğim.

20’li yaşlarında, fizik tedavi teknikeri olan Esin ise, muhafazakâr olmadığını belirttikten sonra, “Muhafazakâr diyince aklıma direkt Ak partililer geliyor, onlar öyle anılıyor ya, muhafazakâr kesim. Savunmuyorum ama aklıma onu getiriyor.” ifadelerini kullandı. Tesettürlü/kapalı olan Esin, giyim tarzı/dış görünüşü dolayısıyla, onu da bu kesime dâhil edeceğimi düşünmüş ve dolayısıyla bu partiyi ve onunla ilişkilendirdiği kesimi, savunmadığını özellikle belirtmiş olabilir. Ayrıca siyasi kimliğini, ‘muhafazakâr demokrat’ olarak belirleyen bir partinin, kimliğinin kurucu öğelerinden biri ile hatırlanması/anılması olağandır; fakat Esin, muhafazakârları hangi özelliklerle tanımladığını veya onlara hangi özellikleri atfettiğini de söylemedi. Görüşmeciler arasında, muhafazakârı/muhafazakârlığı, din ile, kutsal ile ilişkilendiren birçok görüşmeci de vardı. Örneğin, yukarıda da görüleceği üzere, Dilek bunlardan biriydi ve daha da ötesi, o, AKP’yi desteklediğini de belirtmişti. Bu nedenle, her ne kadar AKP, ilk yıllarında dinin siyasi tarafgirlik ve ayrışma öğesi olmasını istemediği ve din üzerinden ve onun adına kutuplaştırıcı ve dışlayıcı bir siyaset yürütmenin doğru olmadığı düşündüğü için, siyasi kimliğin, Müslüman yerine muhafazakârı tercih ettiğini söylese de, muhafazakârlığın, daha çok din ile, kutsal ile ilişkilendirenlerin olması, dinin/kutsalın siyasi tarafgirliğin öğesi haline gelmesi anlamına gelir. 30’lu yaşlarında,

siyaset alanında aktif, birçok sivil toplum kuruluşunda görev almış bir avukat olan Gamze'nin, muhafazakâr olmadığını söyledikten sonra, "Ben muhafazakârlığı İslami olarak görmüyorum. Muhafazakârlığı, Türkiye'de tam olarak ondan anlaşılan neyse öyle görmüyorum yani." ifadelerini kullanarak, o da muhafazakârlığın, daha çok din ile ilişkilendirildiğini öne sürdü.

Görüşmeciler arasında, muhafazakârlık ve modanın bir araya getirilmesinden rahatsızlık duyan ve bunu eleştirenlerin olduğundan bahsettim. Ancak önceki bölümlerde, muhafazakâr giyim alanında öne çıkan bir firmanın, başörtüsü/tesettür konusundaki yeniliklerin ve bu konudaki modanın, kapanmaya ilgiyi arttırdığını öne sürdüğünden ve bunu da dine hizmet misyonu ile ilişkilendirdiğinden de bahsedildi (Navaro Yaşın, 2017). Bu durumun, o yıllarda (1990-2000 arası) tesettüre/başörtüsüne yüklenen anlam ilgili olduğu söylenebilir. Fakat yakın zamanda, üst sınıf ve üst orta sınıf muhafazakâr kadınlara yönelik bir butik işletmiş olan Dilek'e bu alanda işletmeci olmak ve bu misyon ile ilgili sorular sorduğumda, o, bana o dönemdeki kaygılarını/sorgulamalarını anlattı:

"Şöyle, hani ben girerken, kapalı kıyafeti satacağım dedim. Girdikten sonra, kapalılığın moda yapıldığını, moda yönünde bir şey olduğunu, ben bunu satıyorum ama moda olan şeyi, kapalılığı daha modernleştirip, acaba bir yerde günah mı işliyorum diye. O oldu."

Dilek'in hissettiği bu kaygının nedeni, yukarıda da ifade edildiği üzere, kapalılığı, din ile, kutsal ile ilişkili görmesiydi; ancak moda, dünyevi bir şeydi ve dünyevi bir kaygıya işaret ediyordu. Daha da ötesi, Dilek'in butiği, oldukça pahalıydı ve Dilek görüşme sırasında, işletmecilik yaptığı dönemde, hem moda olan hem de pahalı ürünler sattığı ve daha da ötesi, bu ürünler, din ile ilişkilendirildiği için de kendini çok rahatsız hissettiğini ifade etti. Dilek'in bu rahatsızlığı, onun, tesettürün/kapalılığın sınıfsal bir gösterene dönüşmesi ve ayrıca, onun, tesettür/kapalı modasını, din ile ilgili kaygılardan ziyade, sınıfsal kaygılarla ilişkilendirmesi ile ilgiliydi. Fakat Dilek'e

tesettür/kapalı modasındaki dönüşümü, tesettürlü/kapalı sayısındaki artışa bakıp, yani sonuca bakıp değerlendirenlerin olduğunu ve dolayısıyla bu durumu olumlu gördüklerini söylediğimde ise şunları söyledi:

“Zaten bana kapalı geliyordu. Tam tersi, kapalı olan açıldı. Kapalılık güzel diye kapanan olmadı. Yani duydum, filan kişi açılmış diye. Ya kişi arayış içine giriyor, kapalılık moda, kapalılık güzel. Bir kapanıyor, geri bir bakıyor ki, açığa özeniyor.”

Dilek’in bu ifadeleri, özellikle de moda olduğu için kapananlar olduğuna yönelik ifadeleri/iddiaları, onun, tesettürün/kapalılığın anlamına ve sürekliliğine yönelik kaygıları ve kuşkuları olduğunu gösterir. Dilek’in bu konudaki kaygılarını/kuşkularını başka görüşmeciler de paylaşıyordu. 40’lı yaşlarında, lise mezunu, ev kadını Sevgi’ye göre, önceki yıllarda, iki nedenle tesettüre giriliyordu veya kapanılıyordu; bu nedenlerden ilki, inanç iken, diğeri ise, aile baskısıydı. Fakat Sevgi’ye göre, son yıllarda, tesettür modasının ortaya çıkmasıyla birlikte, artan ürün çeşitliliği ve sayısı, özellikle de gençleri kapanmaya teşvik etmişti. Kapanmanın altında yatan gerekçelerin/nedenlerin değişmesi, sadece onun anlamına ve sürekliliğine ilişkin kuşkuları değil, aynı zamanda, onun gerektirdiği bilince ilişkin sorgulamaları da beraberinde getiriyordu. Sevgi, yaşanan dönüşümü, yakın çevresindeki kişiler üzerinden örnek verdi:

“Mesela benim kuzenlerim kapandılar üniversiteye giderken. Arkadaşları vardı, arkadaşları da çok zengin bir ailenin kızı, kapalıydı. O kıza özendiler, işte şal kapatıyor, güneş gözlüğü tepesinde, altında lüks araba. Kuzenlerimin ikisi de kapandı. Ama bu kızlar ciddi anlamda şık giyiniyordu, bu sene o arkadaşları açıldı, demiş ben yapamıyorum bu şekilde, iyice açıldı. Bizim kızlar da açıldı. Yani yargılamak, etiketlemek değil ama. Sen açık bir insandın, neden kapandın.”

Sevgi’ye göre, tesettür/kapalılık ile ilişkili görülen davranış tarzının yerleşmesi de, neden kapanıldığı ile yakından ilgilidir. Eğer, birilerine bakarak veya özenilerek, kapanılıyorsa, kapalılık, bir giyim tarzı veya bir imajdan öteye geçemiyordu:

“Diyorum ya özentî. Mesela atıyorum, isim vermeyeceğim, muhafazakâr çok zengin bir çevresi var. Baya muhafazakâr. Onların içine girdiğinden, onlar gibi olmaya çalışıyor. O toplumda o kabul gördüğünden. Ama kendi iç dünyasında kendi şeyini yaşıyor, sadece dış kabuğunu onlara benzetiyor. Evinde açık, evinde namaz kılmıyor, dedikodusunu rahat yapıyor mesela.”

Hem Dilek hem de Sevgi, kapalı/tesettürlü kadın sayısının arttığı konusunda hem fikirlerdi ancak bu artışı, nitelikli bir artış olarak değerlendirmedikleri, yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılabilir.

Görüşmeciler, tesettürün/kapalılığın bir sorumluluk veya belirli bir davranış biçimi gerektiği konusunda hem fikirlerdi ve eleştirileri de, daha çok bu sorumluluk ve davranış biçimi konusundaki eksiklikler ile ilgiliydi. Ancak kendi kızı da erken yaşta ve yakın zamanda kapanan/tesettüre giren, 30’larının sonlarında, ilkökul mezunu bir ev kadını olan Şükran, kapalılığın/tesettürün, özellikle de gençler arasında yayılmasını ve artmasını eskiye nazaran gençlerin ve ailelerin bilinçlenmesi ve dinin, din eğitiminin öne çıkması ile ilişkilendirdiği için bu artıştan memnuniyet duyuyordu. Şükran, “Yeni nesilde kapalılık çoğaldı. Eskiden gençliğini yaşasın olayı vardı, şimdi 15-16 yaşında kızlar tesettüre giriyor.” ifadeleriyle, kız çocuklarının erken yaşlardan itibaren belirli davranışları kazanması/edinmesi gerektiğini ve bu açıdan ve özellikle de özdenetim açısından, erken yaşta kapanmanın/tesettüre girmenin, önemli olduğunu düşünüyordu. Şükran’ın ifadelerinden, önceleri başörtüsünün, belirli yaşta takılan, daha çok yaş ile ilgili bir şey olarak görüldüğü çıkarılabilir. Şükran’ın “Eskiden başörtüsü ayıptır diye takılırdı. Biz küçükken ilk ayıp denildi, sonra günah denildi. Aslında günah diye eşarp takılmalı, ayıp diye takılır mı?” ifadelerinden, önceki yıllarda başörtüsünün din ile ilişkili olmadığını anlatmaya çalıştığı anlaşılabilir. Şükran, bir şeye günah demenin daha tesirli, etkili olduğunu da vurguladı. Günah din ile ilişkili/ilgili bir kavramdır, bu çerçevede, ayıptan günaha geçmek, gündelik yaşamda yaşanan dönüşümlerin dile etkisi veya dilsel bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Dilsel dönüşümler, muhafazakâr habitusun inşası ve sürekliliği açısından da oldukça önemlidir. Ancak bir şeyin, ayıp



veya günah olduğu için yapılması veya yapılmaması, o davranışın, iradiliğini tartışmaya açar. Şükran kızının kendi isteğiyle kapandığını ifade ederken, kızının kapanma sürecinde, eşinin kızı ile yaptığı konuşmayı da aktardı:

“Mesela benim kızım,kendi istedi diye kapandı. Babası dedi, “kızım ben seni kapan diye zorlamıyorum,iki yol vermiş sana Allah, iki yoldan birini seçeceksin. İstersen ben hür irademle, özgürüm, açık gezmek istiyorum diyeceksin, istersen ben günaha girmeyeyim, tesettürüme bürünüm, başımı kapatayım diyeceksin. Bu iki yoldan birini seçeceksin dedi. Üçüncü bir yol yok dedi. Ama kapanırsan, beni mutlu edersin,senin cehennem de yanmanı ben istemem dedi, ama açılırsan da yapabilecek bir şeyim yok cehennemini kendin hazırlarsın” dedi.”

Şükran, gençlerin bilinçliliğine yönelik ifadelerinin ardından, eşinin kızıyla yaptığı bu konuşmayı sunarak, aile olarak bilinçliliklerini veya ebeveyn olarak kendine düşeni yaptıklarını anlatmaya çalışsa da, eşinin, kızıyla konuşurken kullandığını öne sürdüğü ifadeler, kızının kapanma/tesettür konusundaki tercihinin/seçiminin bilinçliliğini/iradiliğini sorgulamaya açar.<sup>146</sup> Ancak, Şükran’ın eşinin bu davranışını/konuşmasını, muhafazakâr habitusu sürdürme isteği olarak okumak mümkün olup, çocukların,bu süreklilik açısından önemi aşıkardır.

Din ile ilişkilendirilen kapanmanın/tesettüre girmenin, yaş ile ilgili olmadığı ve her yaşta tesettüre girilebileceği/kapanılabileceği açıktır. Ayıp diye kapanmak, daha doğru bir ifadeyle, eşarp takmak ise, daha çok yaş ile, yaş alma ile ilgili bir durumdur. Ayıp diye eşarp takanların, eşarby bağlama biçimlerinin dahi farklı olduğu, eşarby çene altından kıvırdıkları ve saçlarının önünün gözüktüğü söylendi. Görüşmeler sırasında, Pazarcıklı olduğumu bilenler, Gaziantep’te, belirli bir kesimin ve özellikle de

<sup>146</sup> Aynı şekilde, 30 yaşında, üniversite mezunu bir ev hanımı olan Suna tesettüre girmeden/kapanmadan önce de çok açık veya kısa kollu giyinmediğini ancak kapandığı/tesettüre girdiği dönemde ailesinde bir rahatlamanın olduğunu da söyledi. Muhafazakâr bir aileye gelin giden ve kapanan Cansu’nun yanı sıra, görüşmeciler arasında, gelin gittiği ailenin açık olduğunu ve hatta kapalılığa çok sıcak bakmadığını ifade eden ancak kendi ailelerinin bu duruma sıcak baktığını ifade eden görüşmecilerim de vardı. 30 yaşında ön lisans mezunu bir ev hanımı olan Ayten, kapanması için bir vesilenin olduğunu, görüşmeleri ve kaynanasının açık olduğunu ve ilk kapandığında, ona rencide edici davrandıklarını da söyledi.

Gaziantep'in yerlilerinin<sup>147</sup> de bizim çevreler gibi eşarp taktığını belirtti. Görüşmeciler arasında, eskiden eşarbu bu şekilde taktığını ifade edenlerin sayısı az değildi. Bu şekilde, eşarp takmayı din konusundaki bilgisizlik ve bilinçsizlik ile ilişkilendiren Gaziantep'in köylüsü Necla, bu yeni bağlama biçimini bir düzelme ve bilinçlenme olarak görüyordu. Ancak eşarbu bağlama biçiminin, sadece din ile ilişkiyi değil, aynı zamanda, siyasi görüşü, tarafı ve zihniyeti gösteren bir şey olarak düşünüldüğü de belirtilmelidir. Annesi Gaziantep'in yerlisi olan Gül'ün, yerliler ile ilgili ifadeleri de bu durumu gösterir niteliktedir: "Yerlisi hiç muhafazakâr değil. Daha Cumhuriyetçidir, her zaman Cumhuriyet zihniyetli olmuştur onlar." 30'lu yaşlarında, Diyarbakırlı avukat Gamze de, yerlilerin, İslami bir kaygısı olmadığını öne sürerken, giyim tarzlarına değindi. Bu nedenle, görüşmeler sırasında, giyim tarzı veya eşarp bağlama şekli dolayısıyla yapılan ayrımları anlamak için, görüşmecilere daha dikkatli baktım ancak din ile ilgili kaygılarla eşarp/başörtüsü takanların veya o kaygıyla taktığı düşünülenlerin de, eşarbu/başörtüsünün çok çeşitli şekillerde bağlandığını gördüm. Bazı görüşmeciler, boynun görünmesine günah derken, bazıları, eşarbu tepeden bağlayıp, sadece saçlarını kapatmış, bazıları ise feraceliydi. Dolayısıyla ortak, üzerinde uzlaşılan veya doğru olduğu iddia edilen bir eşarp bağlama şekli ve giyim tarzı yoktu; ancak hangi bağlama tarzının yapılmaması gerektiği üzerinde uzlaşı olduğunu söyleyebilirim.<sup>148 149</sup> Eşarp bağlama biçimi konusunda şu ana kadar ele alınanlar, gündelik hayatın politik alandan bağımsız olmadığını ve ayrıca mücadelelerin ve kutuplaşmaların sürdüğünü gösterir. Ayrıca, bu anlatılanlar, kimlik veya kültür ile ilgili mücadelelerde, kadının farkı kuran olduğunu bir kez daha göstermiş olur. Bu durum nedeniyle, kadınların

---

<sup>147</sup> Yerli-köylü ayrımına daha sonraki sayfalarda değinilecektir.

<sup>148</sup> Üzerinde uzlaşılan veya ortak giyim tarzı ve eşarp bağlama şeklinin tarikatlar ve cemaatlerde yaygın olduğunu ve hatta ayrımların kurulması açısından bunun önemli bir yere sahip olduğunu gördüm. Örneğin, bir yerde, genç bir kadının çevremdeki kapalılarından farklı olduğunu görünce, yanımdakine sorduğumda, "onlar tarikatçı" dedi.

<sup>149</sup> Görüşmecilerim arasında, Gaziantep'in yerlisi olanlarla, diğerlerinin eşarp bağlayışı arasında bir fark görmedim, dolayısıyla, tüm yerlilerin de aynı şekilde eşarp bağladığını söylemek mümkün değildir.

yaşamlarına/yaşam tarzlarına daha fazla müdahil olunduğu veya müdahale edildiği söylenebilir.

Üst orta sınıfta muhafazakâr kadınlar arasında yaygın olan giyim/tesettür tarzının ve tesettür/kapanma konusunda olduğu iddia edilen artışın, bilinçlilik ile ilişkilendirilmesine karşı çıkanlar arasında 30’lu yaşlarında, üniversite mezunu-ev kadını Elif de vardı. Dilek gibi, kapalılığın, hatta muhafazakârlığın moda olduğunu düşünen Elif, kapalıların/tesettürlülerin, giyim tarzının sürekli değiştiğini, örneğin, son dönemde, onlar arasında Suriyeliler gibi giyinmenin moda olduğunu/yaygınlaştığını öne sürdü. Kapalılığın artışına ilişkin bilinçlilik ifadelerini kabul etmeyen diğer bir görüşmeci ise, 20’li yaşlarının başında, mimar-ev kadını olan ve 8.sınıftan beri tesettürlü/kapalı olduğunu söyleyen Ayşegül’dü. Ayşegül’ün bu konudaki ifadeleri şu şekildeydi:

“Yani annesi kapalı, kızı da kapalı. Gelin alıyorlar, işte biz kapalıyız, o da kapalı olsun diyorlar. Önce bu düşünce vardı. Şimdi de şey düşünüyorum, kapalılara yönelik kıyafetler çoğaldı, daha gösterişli oldu, biraz reklam oldu. Millet buna özenmeye başladı.”

Ayşegül anlattığı, iki durumu da ‘bilinçsiz kapalılık’ olarak değerlendiriyordu ve biçimsel kapalılığın olduğunu/yaygınlaştığını öne sürüyordu. Ayşegül’ün önceleri olduğunu söylediği şey, muhafazakâr habitus içinde yetişmeyen/sosyalleşmeyen bir kişinin, evlilikle birlikte veya evlilik için, kapanmasıydı/kapatılmasıydı. Bu nedenle, hem bu şekilde talepleri olan ailelerin/kişilerin, hem de bu nedenle kapanan kişilerin, kapalılığını, bilinçlilik ile ilişkili görmüyordu. İkinci durum ise, diğer görüşmecilerin de sıklıkla vurguladığı, tesettür modasıyla ilgili bir durumdu. Bu çerçevede, biçimsel kapalılık gibi bir durum söz konusu olduğu için, Ayşegül artık, giyim tarzının, kimlik veya yaşam tarzına ilişkin çıkarımlar yapmak için yeterli olmadığını ifade ediyordu ve ona göre, kimlik, görüntüden/imaждан ibaret bir şeye dönüşmüştü. Sevgi’nin hem

eleştirir, hem de özeleştirir olarak söylediği ifadeler de, Ayşegül'ün, düşüncelerini destekler nitelikteydi:

“Mesela şöyle düşünüyoruz, başı kapalı, kapalı giyiniyor, ailesi alkol almaz, bilmem ne, çok uç noktalarda şey yapmazlar, ama çoğu kapalı benim tanıdığım, ben bile dâhil, namaz olayımız dahi, dersin ki bu kapalı kadın namaz kılıyordur, tanıdığım kapalıların yüzde 70 i namaz kılmıyor mesela.”

Sevgi'nin bu ifadelerini, birçok görüşmeciden duydum. Önceleri, tesettüre/kapalılığa yüklenen anlamların veya onun ile ilişkilendirilen özelliklerin, giderek yok olduğu söyleniyordu. Benzer şekilde, 30'lu yaşlarında, lise mezunu, ev kadını Nurgül, “o başörtünün altına saklanan, onu kullanan da çok” ifadeleri ile, tesettürün/kapalılığın, araçsallaştı(rıldı)ğını ve anlamını yitirdiğini anlatmaya çalışıyordu. Şu ana kadar ele alınanlar, özellikle de, başörtüsüne/tesettüre yüklenen anlamların veya onun sembolize ettiği şeylerin dönüşümü ile ilgili anlatılanların, kamusal alanda görünürlüğün artışı ile ilişkilendirildiğinden daha önce bahsedildi, çünkü görünürlüğün artışına paralel olarak, görünmenin/görüntünün de önemi, yani estetik ve dolayısıyla dünyevi görülen kaygıların arttığı düşünülür. Kamusal alan, farkların kurulduğu/gösterildiği, farklı kesimlerin/grupların ve onların hayat tarzlarının karşılaştığı ve bu kesimlerin güçlenmek ve hatta iktidar olabilmek için birbirleri ile mücadele ettikleri bir alandır. Kamusal alanda görünürlük artışı ile birlikte, daha önce başörtüsü konusundaki talepleri nedeniyle, monolitik bir grup olarak düşünülen veya aynı çatı altına yerleştirilen kadınların/kesimlerin, birbirleri ile farkları ortaya çıkmıştır, daha da ötesi, bu süreç ile birlikte, muhafazakar olarak nitelendirilen veya din ile ilişkilendirilen kesimler, kamusal alanda görünürlük imkanı ile birlikte, laik/seküler kesimin yanı sıra, kendileri ile aynı şekilde konumlandırılan fakat din başta olmak üzere, birçok konudaki yorumları ve görüşleri ile farklılaşanlarla da mücadeleye girmişlerdir. Kamusal alanda olan karşılaşmalar ve mücadeleler, farklı kesimlerin birbirleri ile etkileşimini artırır. Bu şekilde, bu gruplar/kesimler, onların hayat tarzları

ve pratikleri arasında benzerliklerin/yakınlaşmaların olması muhtemeldir. Fakat görüşmecilerin anlatıları, eleştirileri veya özeleştirileri, daha çok dünyevileşme ile ilgiliydi ve bu durum, daha önce, kurulan ikili karşıtlıklarda, onlar ile karşıt konumlandırılan kesime onları yakınlaştırıyordu. Örneğin, yukarıda da ifade edildiği üzere, din ile ilişkilendirilen birçok şeyin, dini anlamlarının giderek yok olduğu anlatılıyordu, bu şekilde, dünyevileşme, sekülerleşme olarak da görülüyordu. Bu bakış açısı, geleneksel sekülerleşme teorisini/tezini hatırlatır, oysa din ile dünyevi başka şekillerde bir araya gelemez miydi? Daha da ötesi, kamusal alanda görünürlük imkanı nedeniyle, orada farklı dinsel rekabeti söz konusuydu. Oysa görüşmeciler, sadece bir dinsel varmış gibi anlatıyorlardı. Sonuç olarak, bu kadınların anlatıları, sekülerleşme ile ilgili tartışmaların ilerleyen dönemlerde artacağını gösteriyordu.

Görüşmecilerin çoğu, görüşmeler sırasında, hem kendilerini hem de diğer tesettürlü kadınları, giyim tarzı başta olmak üzere, birçok konuda eleştirdiler. Ancak bu konularda, açık olan veya açık olarak nitelendirilen bir kadından, herhangi bir yorum ve eleştiri duyduklarında, bunu kimliğe yapılmış bir eleştiri/saldırı olarak görenler vardı ve onların tepkilerinin düzeyini bu belirliyordu. Örneğin Şükran, dar, tayt tarzı şeylerin, vücut hatlarını belli ettiği için tesettüre uygun olmadığını farkında olduğunu ve böyle giyinerek bilerek günaha girildiğini söyledi. Ancakbu konuda, yani giyim tarzının tesettüre veya muhafazakârlığa uygun olmadığını söyleyen açık komşularına verdiği yanıt, sınıfsal benzerlikler/yakınlaşmalar olsa da, kutuplaşmaların hala sürdüğünü gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir:

“Kendi günahına kendin giriyorsun, başkası girmiyor. Söyleseler, o kişi senin adına günaha giriyor. Diyor, şunun giydiğine bak, hiç yakışıyor mu tesettürlü kadına, her yeri meydanda. Adı kapalı diyorlar. Bizim komşular bazen, ben giyinirdim, ya bu kapalılığa uymuyor derdi. Bacım dedim, günaha ben giriyorum, size ne oluyor dedim. Anca o şekil susturdum. En azından ben senin gibi açık değilim. Ben azıcık giriyorum, sen köklü girmişsin diyerek susturuyorum.”

Şükran'ın bu ifadeleri, kendilerinin yanı sıra, toplumun başka/diğer kesimlerinde, tesettürün veya genel olarak örtünmenin amacının/işlevinin, bedenini silikleştirmek ve cinsiyetsizleştirmek olarak düşünüldüğünü gösterir. Farklı kesimlerde hâkim olan bu görüşün/algının nedenleri arasında, İslami veya muhafazakâr olarak nitelendirilen kadınların, belirli bir dönem, tesettürün ve örtünmenin amacını/işlevini, bu şekilde sunması da yer alır. O dönem silikleşen/gizlenen ve cinsiyetsizleşen bedenin, moda ile tekrar/yeniden görünür hale gelmesi/getirilmesi, farklı kesimlerin eleştirilerini de beraberinde getirmiştir. Ancak, var olan kutuplaşmalar nedeniyle, bu eleştirilerin kime ait olduğunun oldukça önemli olduğu da, Şükran'ın ifadelerinde görülür. Örneğin Şükran kendisi var olan dönüşümü anlatırken, “Günaha girmek çoğaldı. Tesettür tesettürlükten çıktı. Tamam, siyah çarşafta giymeysin ama çok dar giyinme, kısa giyinme var, tepede eşarp var mı var ama altı düşünen yok.” ifadelerini kullandı. Bunun üzerine, bu dönüşümün nedenini sorduğumda ise, Şükran: “şimdi yeni nesil diyor, ben niye yapmamayım, benim de param var, ben niye geride kalayım.” ifadesini kullandı. Bu noktada, Şükran'ın maddi koşulların dönüşümüne paralel olarak, sınıfın veya sınıf ile ilgili kaygıların, kimlik ile ilgili kaygıların, önüne geçtiği ve şuan mücadelelerin, daha çok sınıf üzerinden gerçekleştiği düşüncesinde olduğu görülebilir ancak her zaman ifade edildiği üzere, kutuplaşmalar veya ikili karşıtlıklar da son bulmamıştır. 30'larında, üniversite mezunu, ev kadını Nur da, kapalılığın/tesettürün eski anlamlarını/içeriğini yitirdiğini ve hatta içinin boşaldığını anlatırken, “aramızda kapalı görünen, açık çok fazla” ifadelerini kullandı. Nur'un bu ifadeleri, açıklığa yüklenen olumsuz anlamları veya açıklara atfedilen olumsuz özellikleri bir kez daha göstermiş olur.

Görüşmeler sırasında, tesettür/kapalılığın anlamına ve içeriğine ilişkin dönüşümler ile ilgili çok fazla eleştiri ile karşılaştım ancak bu eleştirilerin, belirli bir dönem veya siyasi parti ile ilişkilendirilmesinden rahatsızlık duyanlar vardı. Örneğin, Sevim ile yaptığımız görüşmenin ardından, çocukları ile sohbet ederken, çocuklar

muhafazakârlığın ve muhafazakârların din ile ilişki biçimini eleştirdiler ve son yıllarda bu ilişkinin giderek bozulduğunu öne sürdüler. Sevim, beni önceden tanıdığı için, bu eleştirileri, siyasi iktidarla ilişkilendireceğimi düşündüğünden, çocuklarının eleştirilerinin hemen ardından, var olan eleştirilerin veya yaşanan/yaşandığı öne sürülen olumsuz dönüşümlerin-biçimsel kapalılık gibi- AKP ile ilgili olmadığını, cemaat döneminde ve cemaatle ilgili olduğunu belirtti/belirtme gereksinimi duydu. Sevim, cemaat döneminde, tesettürlü kadın sayısının, kapalılığın arttığını ve dolayısıyla dinsel pratiklerin o dönem yaygınlaşmaya başladığını ancak bu artışın veya yaygınlaşmanın, niteliğine yönelik kuşkuları olduğunu da söyledi. Sevim, cemaat döneminde, fakirin zengin olduğunu/edildiğini söylerken, “o zaman herkes zannetti ki, kapandıkça, Allah inancın oldukça, dine bağlandıkça, bak Allah seni yükseltiyor. Zengin oluyorsun.” ifadeleriyle, bir kısım insanların bu düşünceye kapıldığını ve bunun onların din ile ilişkisini dönüştürdüğünü ancak bir kesimin de sadece iş almak gibi çeşitli nedenlerle muhafazakâr olmadığı halde öyleymiş gibi davrandığını ifade etti. Sevim’in bu ifadeleri, zenginliğin/ekonomik gelişmenin sergilenen birşeye dönüştüğünü gösterir, bu şekilde, tüketim de dahil olmak üzere, dünyevi olarak görülen zevklerden uzak durmak ve tasarruf yapmak gibi din ile ilişkilendirilen özelliklerin, zenginleşmenin/ekonomik gelişmenin kaynağı/nedeni olarak görülmediği söylenebilir. Bu çerçevede, Sevim’in ifadeleri de göz önünde bulundurularak, dinin kendisinden ziyade, dinin bir ilişki sermayesine dönüşmesinin, ekonomik gelişmeye/başarıya etkisi olduğu söylenebilir. Ancak Sevim, her ne kadar, cemaate çeşitli amaçlarla yanaşılsa da, cemaatin din konusunda belirli bir bilinci getirdiğini de söylüyordu:

“Bak benim genç kızlık zamanımda, kapalılık, din bu kadar yaygın değildi. Benim nenem oruç tutmazdı. Orucu bilmezdi, namazı bilen yoktu. Kitap okuyan yok, anlatan yok, televizyon yok, sosyal medya yok, dini anlatan kimse yoktu. Çok nadirdi oruç, namaz. Bu cemaat olayı ortaya çıkınca, din yaygınlaştı. Bu sefer herkes bilinçlendi, dinini öğrenmeye başladı, çalıştı. Ama çoğu da dini öğrenmek için değil, cemaate yaranmak için yaptı. Öyleymiş gibi gözükte. Önce saçı önden

bağlardık, şuradan kakülü gözükürdü. Cemaat ile çıktı bu türban, şık kıyafetler. Önce şık kıyafet yoktu, millet kapanmaya korkardı.”

Sevim’in bu ifadeleri ve kendi dönüşümünü anlatmak için, eski dönem ile yaptığı karşılaştırma birçok açıdan oldukça önemlidir. Öncelikle, Sevim, kendi dönüşümünü, din konusunda bilinçlenme olarak görüyor ve ayrıca, o, din ile ilişkilendirdiği şeyleri, aileden edinmediğini, sonradan edindiğini/kazandığını anlatıyor. Bu, habitusun(un) dönüşümüne işaret eden bir durum olarak değerlendirilebilir. Ancak görüşmecilerin bazıları ise, din ile ilişkilendirilen veya muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek bir habitusta yetiştiğini/yetiştirildiğini ifade etti. Bu nedenle, bu çalışmada yer alan, ortak eğilimleri olan ve muhafazakâr olarak nitelendirilen kadınların, bu konuma erişme şekilleri veya erişmek için/erişirken izledikleri güzergâhlar üzerinden dahi, kendi içinde farklılaştıkları söylenebilir.<sup>150</sup>Bunun yanı sıra, Sevim’in çeşitli yarar/çıkar nedeniyle, cemaate yaşananların olduğunu ve bu kişilerin, bu süreçte, din ile ilişkisi değişmiş gibi davrandıklarını öne sürdü, ona göre, yaşanan olumsuz dönüşümlerin nedeni de bunlardı. Çünkü bu şekilde, muhafazakârlık veya dindarlık, performe edilebilir, kamuya sergilenen/kamusal bir davranışa dönüşmüştü ve din de araçsallaştırılmıştı. Sevim’e göre din kullanılmıştı ve o, bu nedenle, 15 Temmuz sonrasında, birçok kişinin din ile ilişkisini gözden geçirdiğini, insanların dine bakışlarının değiştiğini ve bu süreçte, din konusunda dönüşümler/değişimler yaşandığını öne sürüyordu. Bu anlatılanları normal karşılıyordum, çünkü yaşanan süreçlerin ardından dindar veya din ile ilişkilendirilen insanlardan beklenen kamusal davranış değişiyordu ve o alanda var olan iktidar ilişkileri, bu davranışı belirleyecekti ancak bu davranışı performe etmenin, onu kabul etmek/içselleştirmek anlamına gelmediği

---

<sup>150</sup> Aksu Akçaoğlu, Zarif ve Dinen Makbul: Muhafazakâr Üst Orta Sınıf Habitusu adlı çalışmasında, muhafazakâr orta sınıfın kendi içinde farklılaştığını ve farklılaşmanın, bu kişilerin, mevcut toplumsal konuma gelinceye kadar izledikleri toplumsal güzergahla ilgili olduğunu söyler. Akçaoğlu, bu güzergâhlardan bahsederken, şu ifadeleri kullanır: “Muhafazakâr orta sınıf konumunu teşkil eden üç temel güzergahtan bahsedebiliriz: Konuma doğanlar, eğitimle yükselenler ve sonradan muhafazakârlaşanlar.” (2018:99).



anlaşılabilir. Ancak Sevim, kişilerin kendilerinden beklenen kamusal davranışı sergilemelerinin, bir yanda performans olabileceğine dikkat çekiyordu, yani insanların bir kısmı, çıkarlarına uygun diye, o davranışı sergiliyorlardı ancak diğer yanda, daha önce performans olarak değerlendirdiği şeyi, sanki gerçeklik/gerçekmiş gibi anlatıyordu. Bu çerçevede, belirli bir süredir din konusunda veya insanların din ile ilişkisinde yaşandığını iddia ettiği dönüşümü, olumsuz olarak değerlendirebiliyordu. Her ne kadar birçok görüşmeci ses kaydı dolayısıyla, cemaat ile ilgili konuşmasa da, Gül, 15 Temmuz sonrasında, cemaat döneminde gidilen, dini aktivite olarak görülen, sohbet tarzı etkinliklerin azaldığını dile getirdi. Gül, cemaat döneminde bir sohbet furçasının olduğunu ancak olaylardan sonra herkesin çekildiğini ve korktuğunu söyledi. Ayrıca, Gül, 15 Temmuz sonrasında, yardım yapmaktan korktuklarını, kurumlar veya vakıflar yerine, yardımı kendi bildiği/tanıdığı birilerine eliyle vermeye başladıklarını da ekledi. Cemaat söz konusu olduğunda önemli bir durum daha söz konusuydu. Örneğin, birçok görüşmeci, Sevim'in de yukarıda ifade ettiği gibi, belirli bir dönem tesettüre giren/kapanan sayısının arttığını söylüyordu ancak belirli bir süredir ise, tesettürlü kadınların açıldığını/açılmaya başladıklarını ifade ediyorlardı. Bu dönüşümün nedenini sorduğumda, Dilek veya Sevgi gibi, bazı görüşmeciler daha önce de belirtildiği üzere, bu durumu, kapanma nedenlerinin dönüşümü ile ilişkilendirirken, Elif ise, bu dönüşüm ile ilgili soruma, "Cemaatçi oldukları ortaya çıkmasın diye. Şeyin, Mehmet'in yengesi açıldı ya, niye? Ben açığım bakın, Fetöcü değilim şeyi." şeklinde yanıt verdi. Elif'in, bu konudaki ifadelerine/iddialarına benzer ifadeleri, başka ortamlarda da duydum. Önceleri, açılmak daha çok din ile ilişkinin dönüşümü veya dinin gereklerini yeteri kadar yapmamak olarak görülüyorken, artık buna başka kuşkular da eşlik ediyordu. Bu nedenle, diğerleri ile farkı kuran kadınlar olduğu için, yaşanacak herhangi bir durumla birlikte, eleştirilere veya suçlamalara maruz kalanların da daha çok kadınlar olduğu/olacağı söylenebilir.

15 Temmuz sonrasında önemli dönüşümlerin olduğu açıktır. Bu olaylar dolayısıyla, kapanan üniversitelerden birinde eğitim almış olan Suna, eskiden daha tutucu olduğunu, çevresindeki insanların da kendisi gibi olduğunu veya kendisi gibi arkadaşlar seçtiğini, “Ya eskiden biz de şeydik, mesela kapandık, sanki kapalı, kapalıyla görüşmek zorunda, bilmem ne gibi. Benim üniversitem öyleydi, belki de ondan o kafadaydım...Bu da zaten cemaatin verdiği bir şeydi.” ifadeleri ile anlattı ve artık öyle olmadığını söyledi. Suna'nın bu ifadeleri, eğitimin hem habitusun inşası, sürekliliği hem de farkların sürdürülmesi açısından oldukça önemli ve işlevsel olduğunu gösterir. Muhafazakâr olarak nitelendirdiğim, görüşmecilerim, muhafazakârlık konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da ve çoğu, muhafazakâr olmadıklarını iddia etseler de, benzerlikleri ve benzer eğilimleri vardı. Görüşme sırasında, sorduğum soruların bir kısmı, bu eğilimleri anlamaya yönelikti. Yukarıda verdiğim, Suna'nın ifadelerinden de yola çıkarak, görüşmecilere eğitim ve okul tercihleri/seçimleri ile ilgili sorular sordum.

### **3.2. Eğitim : “ Ya Şimdi Kendini Rahat Hissettiğin Okula Yollayacaksın Çocuğu...”**

Görüşmeler sırasında, çocuklar ve çocukların eğitimi ile, kadınların/annelerin, diğer aile bireylerden ve eşlerden daha fazla ilgilendiklerini ve çocukların okullarını da genellikle, kadınların/annelerin seçtiğini öğrendim. Bu nedenle, gerek seçtikleri okullar, gerekse de çocuklarını gönderdikleri kurslar nedeniyle, bu kadınların, çocuklarının, kültürel sermayesinin oluşumunda önemli etkilerinin olduğunu söyleyebilirim. Görüşmecilerimin çoğu, çocuklarını özel okullara/kolejlere gönderiyorlardı veya göndermişlerdi. Görüşmeciler, çocuklarının okul seçimi neye göre yaptıkları konusunda tamamen ortaklaşmasalar da; bu seçimde/tercihte, kimlik temelli ayrımların ve varoluşsal kaygıların önemli bir yeri/etkisi olduğu söylenebilir.Çünkü eğitim, kimliğin oluşumu ve sürdürülmesi açısından da oldukça önemliydi. Özellikle de birbirine karşıt

kurulan kimliklerin olduğu ve bu kimliklerle ilişkilendirilen eğitim kurumlarının varlığı, İrfan Özet'in (2019) muhafazakarların dönüşen habituslarını ele aldığı çalışmasında da belirttiği üzere, eğitimi "karşıt kimlik dünyaları arasındaki dönüştürme seferberliğinin arenası" haline getirmiştir. Görüşmeler sırasında, cemaat döneminde, cemaat ile ilişkilendirilen, muhafazakâr hassasiyetleri olduğu öne sürülen veya doğrudan muhafazakâr olarak değerlendirilen özel okullar varken, eğitimde kimlik temelli ayrışmaların/kutuplaşmaların daha çok olduğu ancak bu kutuplaşmaların taraflarından birinin, cemaatin <sup>151</sup> ve onunla ilişkilendirilen okulların ortadan kalkmasıyla, ayrışmanın/kutuplaşmanın zayıfladığı iddialarıyla/ifadeleriyle karşılaştım. Ancak bu okulların ortadan kalkması, kişilerin kimlikle ilgili hassasiyetlerini ve kaygılarını ortadan kaldırmamıştı, sadece bu konuda eskisi kadar imkânları ve seçenekleri yoktu. Ayrıca, o dönemde, ayrışmanın/kutuplaşmanın bir ucunu oluşturduğu düşünülen ve karşı(t) kimlik dünyasına ait görülen ve Cumhuriyetçi/Atatürkçü olarak nitelendirilen okullara karşı hala mesafeli olan görüşmecilerim de vardı. Çocukları formel eğitimini yıllar önce tamamlamış olan Gül, bu görüşmeciler arasında yer alıyordu ve çocuklarını o okullardan birine neden göndermediğini ve ailesinden birinin o okullara neden gitmesini istemediğini/istemeyeceğini şu şekilde açıklıyordu:

"...Tamam durumum çok çok iyi olabilir, bizler daha dediğimiz gibi, çocuklarım bakış açısı benim gibi insanların çocukları ile okusun, onlara imrenmesin, daha cumhuriyetçi bir zihniyetle yetişmesin, Atatürkçü zihniyete yaklaşmasın...Benim çocuklar büyüde de, ben önce okula bakarım, okulu yöneten insana bakarım, onu yöneten insan inançlı mı değil mi? Çocuğumun inancını silip götürecek şeyler yapabilirler, çünkü onun zihniyeti farklıdır. Ona yollamam. Ama bakarım, esnafların gittiği, kendimiz gibi insanların gittiği, daha böyle okulları seçerim. Önce yönetimin zihniyeti önemlidir. Ama o okul tamamıyla uçuk kaçık. Yani böyle zihniyetleri değişik insanlar, avukatlar, doktorlar, yani zihniyetleri de cumhuriyetçi, inançsız...Ya şimdi kendini rahat hissettiğin okula yollayacaksın çocuğu, bütün veliler, hepsi full açıksa, çocukları full açık zihniyetle yetiştiriyorsa, ben oraya gidip, kendimi gerici hissetmek istemiyorum."

<sup>151</sup> Cemaat ile görüşmeciler, Fethullah Gülen cemaatini kastediyorlar.

Gül'ün bu ifadeleri, onun muhafazakâr habitusun ve onun ile ilişkilendirilen kimliğin sürmesi ve korunması için eğitimi oldukça önemli gördüğünü gösterir. Gül'ün, çocuklarını kendi gibi, yani benzer eğilimlere sahip insanların çocuklarının olduğu okula gönderme isteği bu şekilde okunabilir. Bunun yanı sıra, Gül'ün, bahsettiği okulda, kendini “gerici” hissedeceğini, daha doğru bir ifadeyle, ona bu şekilde hissettirileceğini düşünmesi, uzun yıllardır var olan kutuplaşmaların/ayrımların bir yansımasıdır. Açıklık ile ilgili ifadeleri ve kendini o ortamda rahat hissetmemesi ve gerici hissetmesi, karşı(t) kimlik sahiplerinin onun giyim tarzından/dış görünüşünden dolayı, kültürel sermayesi ile ilgili çıkarımlar yapacakları kuşkusuna/kaygısına ile ilgilidir. Ayrıca gericiliğin karşısına yerleştirilen çağdaşlık veya modernlik, birbirine karşıt görülen/kurulan iki grupta da sınıfsal bir şey olarak değerlendiriliyordu ve modern/çağdaş kültürel sermaye varlığına işaret eden bir şey olarak düşünülüyordu. Gül'ün, bu konudaki kaygılarında yalnız olmadığı, Dilek'in Gül'ün bahsettiği okulda, bir veli olarak kendini rahat hissetmeyeceği anlatırken söylediği, “orada kapalı birini göremezsin, modern bir kapalı da olsan, sana bakışları değişiyor.” şeklindeki ifadelerden anlaşılabilir. Dilek bu ifadeleri ile, bu okulun, kapalı veya muhafazakâr kadınlar arasındaki farkları/farklılıkları görmediğini ve örtünme pratiği üzerinden hepsini aynı kimliğin/çatının altına yerleştirdiğini, bu nedenle, kapalılığın önüne hangi niteleme gelirse gelsin, bu okul için bunun önemli olmadığını anlatmaya çalışır. 15 Temmuz öncesinde, Gül'ün ve Dilek'in bahsettiği okula, çocuğunu yazdırmak için görüşmeye gittiğini söyleyen Gamze de, görüşme sırasında beklerken, tesettürlü/kapalı olduğu için, açık olduğunu söylediği diğer görüşmecinin kendisinin önüne alındığını söyledi. Gamze bu olayı anlatırken, bu olayın cemaat döneminde gerçekleştiğinin de altını çizdi ve okulun şuan ki tutumu/tavrı konusunda bir bilgisi olmadığını da ekledi. Suna da, o dönemde bu tarz dışlama olaylarının yaşandığını ve kendisinin de çocuğunu göndermeyeceği okullar olduğunu ancak cemaat döneminde, muhafazakâr kesime,

dışlayıcı tutumu olan bazı okulların, cemaat ile ilişkilendirilen okulların kapanmasıyla birlikte, o okulların öğrencilerini alarak, tavır/tutum değişikliklerine gittiğini ve dolayısıyla artık karma bir yapıya sahip olduklarını belirtti. Bu çerçevede, bu dışla(n)ma olayları, eğitimde/okul seçiminde kimlik temelli ayrımların daha çok ve belirleyici olduğu ve karşıt kimlikleri temsil eden/ettiği iddia edilen okulların olduğu bir dönemde gerçekleştiği için, bu okulun o dönemde sergilediği söylenen tutum, bir tür (sosyal) kapanma olarak da değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra, cemaatin, eğitim konusundaki tutumu, eğitimin toplumu şekillendirmek için önemli bir araç olarak görülmesiyle ilgili olup, cemaatin eğitim konusundaki faaliyetleri ve bu konuya verdiği önem, bunun ile ilişkilendirilebilir.

Şu an muhafazakârlık ve kimlik ile ilişkilendirilen kaygılara ve hassasiyetlere cevap veren özel okullar/kolejler olmasa da, Suna gibi, ‘kendi halinde’ olduğu, yani hiçbir eğilimin baskın olmadığı okullara yönelmek, kimlik ile ilgili kaygıların hala sürdüğünü ve geri plana atılmadığını gösterir. Ancak, çocuğu formel eğitim yaşında olmayan, 20’li yaşlarının sonlarında olan, iç mimar-ev kadını Betül, muhafazakâr olarak görülen bir kolejde lise eğitimini aldığını ancak çocuğunun okul seçiminde, okulun eğitiminin kalitesine ve başarısına bakacağını ve okul seçimi konusunda, yeni neslin eski nesilden farklı olduğunu ve farklı şeylere baktığını “şu okullara göndermem” diyenlerin, yeni nesilde çok olmadığını dile getirdi. Dilek de okul seçiminde, bütçesinin ve okulunbaşarısının önemli olduğunu, kimlik konusunun seçiminde pek etkili olmadığını ve çevresindeki diğer kişiler içinde bu durumun geçerli olduğunu anlatırken, şu ifadeleri kullandı:

“O ... okula aldım çocukları. Kapalı arkadaşlarım çoğu da oraya aldı. Görüş şey değil. Ben çocuğumu oraya okutmaya yolluyorum. Okul muhafazakâr olmuş, öğretmenleri ne olmuş, hiç beni şey yapmaz. Okulun sahibi Alevi, bütün oradaki öğretmenler Alevi işte. Bir de sana bir şey diyeyim, şu cemaat olayından sonra gruplaşmalar kalmadı.”

Dilek'in bu ifadeleri, önceki yıllarda olan, kimlik temelli olduğunu söylediğim ayrışmanın temel ayrışma ögesinin, din olduğunu da bir kez daha göstermiş olur. Ayrıca, Dilek, okul seçiminde, görüşün/kimliğin önemli olmadığını söylese de, bahsettiği okulda, Alevilik ile ilgili herhangi bir şey yapılmadığını veya yer almadığını bildiği için, bu konuda rahat olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra, Dilek, Gül'ün asla göndermeyeceği okullarda, kendisinin de rahat hissetmeyeceğini belirtti; ancak sonrasında, "Parası olan herkes yollar. Şuan her şey maddiyat ile ilgili. Herkes bütçesine uygun yerde." diyerek, aslında, okul seçiminde, en önemli kriterin bütçe olduğunu anlatmaya çalıştı. Yine dışla(n)ma olayını aktardığım Gamze de, çocuğunu, her ne kadar o olayı yaşadığı okula göndermese de, görüşmeciler arasında, "asla göndermem" denilen okullardan birine yazdırdığını söyledi. Bunun nedenini sorduğumda ise, soruma "Ben Antep'in muhafazakâr tayfasını da beğenmediğim için onları da çok iyi çözümlediğimi düşündüğüm için... Ya bari sekülerse de, sosyal imkanından yararlansın diyerek o okula yolladım." şeklinde yanıt verdi. Bu anlatılanlar, Betül'ün genç kesimin, okul seçimi konusunda, ailelerinden farklı düşündüğünü veya başka kriterleri olduğunu söylediği ifadelerini doğrular nitelikteydi. Yine üç çocuğunu, "asla göndermem" denilen okullardan birine kaydeden 30'lu yaşlarının sonlarında, ilkokul mezunu ev kadını Gülay ise, okulun oldukça pahalı olduğunu belirtmekle birlikte, kapalı velilerin sayısının az olduğunu doğruladı. Bunun üzerine Gülay'a bu okullara kimlerin gönderdiğini sorduğumda, şu yanıtı verdi: "Benim ortanca kızımın sınıfında, yüzde yetmiş ailelerin, üniversitelerde doçentler, profesörler. 7.sınıf olan. Büyüğün sınıfındakiler fabrikacılar. Bu ufağın ki, yeni yetmeler, babalar dedelerin sermayesi olanlar." <sup>152</sup> Bu okulun ve bazı görüşmecilerin, "asla göndermem" dediği diğer okulların, başka okullara kıyasla, oldukça pahalı ve eski/köklü okullar olduğunu belirtmeliyim. Bu nedenle, eğer çocuğun

---

<sup>152</sup> Görüşmeler sırasında, Gülay'ın çocuklarını gönderdiği okulun, belirli meslek gruplarından olan ailelere de indirim yaptığını ifade ettiler. Okulun sitesini incelediğimde, öğretmen, öğretim üyesi ve öğretim görevlilerin çocuklarına indirim olduğunu gördüm.

herhangi bir bursu veya indirimi yoksa, çocuğu bu okullara göndermek, ciddi anlamda iyi bir gelire sahip olmak anlamına geliyordu.

Görüşmeler sırasında, muhafazakâr özel okulların olmadığı/kalmadığı ifade edilse de, bu tarz bir okulun olduğuna dair ifadeler duyumlar almıştım. Bu okulu, sosyal medyadan takip etmeye başladığımda, bu okulun, diğer okullardan farklı paylaşımları olduğunu fark ettim. Örneğin, Cuma günleri, “hayırlı cumalar” şeklindeki paylaşımlarının yanı sıra, bu paylaşım ile birlikte, bir caminin resmi konulduğunun ve o cami ile ilgili bilgilerin, paylaşıma eklendiğini gördüm. Görüşmeler sırasında da, bu özel okulu, muhafazakâr olarak nitelendiren kişilerle karşılaşınca, görüşmecilerin bazılarına, bu okul hakkında sorular sordum. 30’lu yaşlarının başında, okutman olan Gözde, bu okulun muhafazakâr olarak görülmesinin, mütevellilerinin, muhafazakâr olması ile ilgili olabileceğini söyledi. Okulun sahibinin, siyasi iktidarla yakın ve açık ilişkileri olan, bir kişinin yakını olduğunu belirtmem de yarar var. Yani, bu durum, okul sahibinin, siyasi sermayesi ile ilgiliydi. Ancak Gözde ile aynı ortamda olan başka kişiler, başka okulların da mütevellilerinin muhafazakâr olduğunu ancak bu okulların muhafazakâr olarak nitelendirilmediğini söyleyerek, Gözde’ye karşı çıktılar. Gamze ise, o okulda Kuran-ı Kerim eğitimi verildiğine dair duyumları olduğunu ve bu nitelemenin bunun ile ilişkili olabileceğini belirtti. Fakat görüşmeciler arasında bu okulun muhafazakâr olarak değerlendirilmesine karşı çıkanlar da vardı. Nur ve Suna, bunlar arasındaydı. Nur, “Geçen sene ben çocuğu havuza götürdüm, mayolu öğretmenleri vardı.” diyerek, muhafazakâr olarak nitelendirilen/görülen okullarda eğitimi tamamlayan Suna ise, “Havuza karışık girdiklerini biliyorum, havuza karışık giren bir okulda muhafazakârlık ne.” ifadeleriyle, bu okulun muhafazakâr olmadığını söylediler. Nur’un ve Suna’nın, bu okulun muhafazakâr olarak nitelendirilmesine karşı çıkarken sundukları nedenler, daha önce muhafazakâr olarak değerlendirilen okullara dair çeşitli şekillerde bilgisi olan kişiler için oldukça anlaşılırdır. Çünkü, kadın-erkek ilişkileri

çeşitli şekillerde düzenleniyordu ve denetleniyordu ve görüşmecilerin çoğunun, muhafazakâr okul algısı/düşüncesi bu okullar tarafından/üzerinden kurulduğu için, muhafazakâr okul denildiğinde, o okulların özellikleri/yapıları hatırlanıyordu. Örneğin, o okullarda, kadınlar ve erkekler farklı merdivenler kullanıyorlardı veya minimum düzeyde, aynı ortamda bulunuyorlardı. Muhafazakâr olarak görülen/nitelendirilen okullarda eğitim almış olan Betül ile, bu okullar ile diğer okullar arasındaki farklar üzerine konuşurken, Betül'ün, bu okulların tercih edilme nedenleri ile ilgili söyledikleri, muhafazakâr okuldan ne beklendiğini ve muhafazakâr okulu, muhafazakâr yapan temel şeyin ne olduğunu gösteriyordu:

“İşte okula neden gidiyorduk. Arkadaşların, aileleri de bizim gibi insanlar, hocalar da o yönde. Birbirinin aklını şey yapmıyorsun, çelmiyorsun. Ama diğer okullarda olsa bir gezi yapıyor, bayanlı erkekli,yani bir otelde. Ama bizim okulda olsa bayanları bir götürüyordu, erkekleri bir.”

Betül'ün bu ifadeleri, bu okullarda, kadın-erkek ilişkilerinin düzenlenmesinin, oldukça önemli ve temel şeylerden biri olduğunu gösterir ve burada öğrenciler, cinsel bedenleri ile vardır. Yapılan düzenlemelerin temel nedeni de budur. Betül'e göre bu ailelerin bu okulları tercih etme nedeni ise, yine muhafazakâr habitusun ve onunla ilişkilendirilen eğilimlerin, kazanılması ve sürdürülmesi ile ilgilidir. Görüşmeciler arasında, yukarıda muhafazakâr olup olmadığı tartışılan okula, çocuğunu gönderenler vardı. Bunlardan biri, Şırnak'tan dört yıl önce Gaziantep'e yerleşen, 30'lu yaşlarında, ilkokul mezunu, ev kadını Gülistan'dı. Ancak Gülistan okulların “içeriğine” dair bilgileri olmadığını ve eşinin çevresinde, bu okula gönderenler olduğu için bu okulu tercih ettiklerini söyledi. Çocuğu bu okula giden diğer görüşmeci ise, Şükran'dı, Şükran o okula muhafazakâr diye yollamadıklarını, çocuğu oradan burs kazandığı için yolladıklarını ifade etti. Ancak çocuklarını bu okula gönderen kesimi tanımlarken “daha dine yönelik” ifadesini kullanmakla birlikte, okulun, dine yönelik herhangi bir aktivitesinin veya dini eğitiminin olmadığını, dolayısıyla, bu okulu muhafazakâr olarak



değerlendirmek için herhangi bir gerekçe olmadığını söyledi. Bu noktada, bir konuya dikkat çekmek gerektiğini düşünüyorum. Görüşmeler sırasında, sıklıkla bir okulun muhafazakarlığını belirleyen veya din ile ilişkisini gösteren şeyin, onun müfredatından, Kuran-ı Kerim eğitiminden, daha genel anlamda, orada verilen eğitimin içeriğinden ziyade, kadın-erkek ilişkileri konusundaki tutumu ile ilişkilendirildiğini gördüm. Bu kesimi muhafazakar olarak nitelendirmemin nedenlerinden biri tam olarak buydu, yani, din ile ilişkilendirdikleri ancak dinden ziyade ve daha çok başka şeylerden beslendiğini düşündüğüm tutumlarıydı/davranışlarıydı.

Eğitim üzerine konuşulduğunda, çoğunlukla formel eğitim üzerinde durulsa da, çocuğu formel eğitim yaşında olmayan görüşmeciler olduğunu da belirtmeliyim. Bu görüşmeciler arasında yer alan Betül, formel eğitimde, okulun içeriğinden ziyade, eğitim kalitesine ve başarısına bakacağını söylemekle birlikte, formel eğitime kadar olan süreçte, eşinin kendisine sunduğu öneriden şu şekilde bahsetti:

“Eşim diyor bu çocuk ömür boyu okuyacak, ilk eğitimini, ben diyor, dini eğitim vermektan yanayım. Yani ilkokula kadar. Farzı, sünneti ve yapması gerekenleri bir öğrensin önce diyor. İster sonra onu uygular, ister uygulamaz. Biz kendi vazifemizi yapalım da.”

Betül’ün bu ifadeleri, eşinin, dini eğitimini, bir ebeveyn vazifesi olarak gördüğünü göstermekle kalmaz, aynı zamanda, çocuğun erken yaşta belirli şeyleri kazanmasına ve içselleştirmesine yönelik çabaları, habitusun sürekliliğini önemsediklerini gösterir.

Görüşmecilere, çocuklarının okul tercihini/seçimini nelerin etkilediğini veya bu tercihi/seçimi neye göre yaptıklarını sorduğumda, sınıf ile ilişkili, ilişkilendirebileceğim yanıtlarda aldım. Sevim’e okul seçimi/tercihi ile ilgili sorular sorduğumda, Sevim, küçük çocuğu olmadığını ancak torunlarının kreş seçim sürecine dâhil olduğunu ve müdahale ettiğini ve onları özel bilinen bir kreşe yazdırdığını söyledi. Bunun nedenini sorduğumda ise, Sevim şu yanıtı verdi:

“Çünkü o kreşe maddi durumu iyi olan, eğitilmiş, doktor, çalışan ailelerin çocukları geliyor. Eğitilmişler. Tabii o çok önemli. Eğitim konusunda torunuma da dikkat ederim. Antep’te en iyisini seçtik.”

Sevim’in maddi koşullarının dönüştüğünü daha önce söylemişim. Ancak maddi koşulların dönüşümü veya ekonomik sermaye ediniminin, sosyal hareketlilik için oldukça önemli olduğu; ancak yeterli olmadığı açıktı. Bu noktada, sınıf kompozisyona katılan diğer sermayeler önem kazanıyordu. Sevim, torunlarının kreş seçimini anlatırken, o kreşe gelen çocukların ailelerinin, ekonomik sermayesinin yanı sıra, kültürel sermayeleri olduğunun da altını çiziyordu. Sevim, bu şekilde, sınıfını vurguluyordu ve daha da ötesi, Sevim, maddi koşulları kendisi ile aynı olan kişilerle farkını kurarken, kültürel sermayeye başvuruyordu. Bu nedenle, Sevim’in torunlarına kreş seçiminde, sınıfsal kaygılarının etkili olduğunu söylenebilir. Özet’in de belirttiği gibi, ekonomik sermayesi olan aileler, kültürel sermaye düzeyindeki eksikliklerini ve beklentilerini, çocuklarına, hatta Sevim gibi, torunlarına dahi havale edebiliyorlardı(2019). Bunun da, elde edilen/edildiği düşünülen ayrıcalıkları sürdürme isteği ile ilgili olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra, Sevim’in, kültürel sermayeye yönelik çabaları, habitusun değişmez/dönüşmez olmadığını da gösterir. Okul seçiminin, sınıf ile ilişkisi üzerine konuşurken, Suna, “Bilmem kim ailesinin çocuğu ile çocuğum aynı sınıfta demek ayrı bir havadır.” ifadelerini kullandı. Suna bu ifadeleriyle, okul seçiminde, sınıfın veya sınıfsal kaygıların belirleyici olduğunu anlatmaya çalıştı. Suna, “bilmem kim ailesi” dediği ailelerin, üst sınıfa mensup olduklarının da altını çizdi. Görüşmeler sırasında, din ile ilişkilendirilen özel kreşlerin olduğunu da öğrendim. 40’lı yaşlarında, ilkokula kısa bir süre devam etmiş olan, ev kadını Hacer, ablasının torunlarının gittiği kreşin dine yönelik olduğunu, “şimdi kaç ayeti ezbere okuyorlar, daha 4 yaşında kızlar.” ifadeleriyle anlattı.

Görüşmecilerimin çoğunun, çocuklarını özel okullara/kolejlere gönderdiğini daha önce de belirttim. Bu nedenle, görüşmecilere, bu tercihlerinin nedeni ile ilgili de

sorular sordum. Öncelikle, görüşmecilerimin, üst sınıf ve üst orta sınıfın yoğunlaştığı bir semtte yaşadıklarını belirtmeliyim, bu nedenle, çevrelerindeki devlet okullarına gelenlerin, benzer sınıftan insanlar olacağını düşündüğümünden, bu okulların neden tercih etmediklerini sordum. Sorulara verilen yanıtlar, bu tercihlerinin sınıfsal ve sınıf ile ilişkilendirdikleri şeyler ile ilgili olduğunu çok net gösteriyordu. Gamze'nin bu soruma yanıtı şu şekildeydi:

“...devlet okuluna yollayanların çoğu, görevliler(kapıcı) ve onların çocukları. Ve Karşıyaka'nın küfrü orada, ana avrat her şey orada. Bu arada hijyen de önemli. Devlet okullarının tuvaletine baktım.”

Gamze'nin bu ifadeleri, daha önceki bölümlerde ele alınan, Sencer Ayata'nın(2017), Ankara'daki uydu kentler ve oradaki yaşam ile ilgili çalışmasını hatırlatır. Ayata, 1980'ler itibariyle ortaya çıkmaya başlayan yeni orta sınıfının, mekânsal ayrışma isteğinden ve bu isteğin nedenlerinden bahsediyordu. Gamze'nin yaşadığı semtte oturanların çoğu, mekânsal ayrışma isteği ile bu semte taşınmışlardı ve bu isteklerinde, Ayata'nın da çalışmasında olduğu gibi, alt sınıflarla ilişkilendirdikleri, kirlilik, suç, sokak yaşamı ve toplumsal heterojenlik gibi şeylerden kaçma/uzaklaşma arzusu etkili olmuştu. Ancak Gamze'nin yukarıdaki ifadeleri, semtte yaşayan apartman görevlileri gibi diğerleri nedeniyle, mekânsal ayrışmanın, sınıfsal ayrışma için önemli ancak bazı durumlarda yeterli olmadığını gösteriyordu. Bu nedenle, sınıfsal farklar ve ayrışmalar için başka şeylere de ihtiyaç duyulduğu anlaşılabilir. Gamze'nin ve diğer bazı görüşmecilerin, çocuklarını özel okula göndermelerinde, bu durumun etkisinden de bahsedilebilir. Ancak Sevim'in torunları için seçtiği okuldan bahsederken de belirttiğim gibi, bu okulların tercih edilmesi, sadece ayrımları belirginleştirme veya işaretleme isteğiyle ilişkilendirilemez, o, aynı zamanda, elde edilen ayrıcalıkları koruma, sürdürme ve hatta genişletme isteğiyle de ilgilidir. Yani, bu kişiler, ayırt edici ayrımların sürekliliğini sağlamayı hedeflerler. Bu durumu, sosyal kapanma kavramı üzerinden düşünmek mümkündür. Sosyal kapanma ile, kaynakların dağılımında,

avantajlı/imtiyazlı bir konuma sahip olanlar, bu avantajlarını/imtiyazlarını sürdürmek için, belirli stratejiler benimseyerek, fırsatları ve imkânları diğerlerine/dezavantajlı konumdakilere kapatırlar (Weber,2012;Bourdieu,2015). Çeşitli sosyal kapanma formları ve stratejileri vardır ancak Gamze'nin ifadeleri, yani görevlilerin/dezavantajlı konumdakilerin tercih ettiği okulu, tercih etmemesi, dışlayıcı/dışlama üzerinden kapanmayı akıllara getirir, dışlayıcı bir pratik olarak değerlendirilebilir. Yine 20'li yaşlarında, ilkokul mezunu, üç çocuk annesi Melek de, ilgisiz ailelerin çocuklarını devlet okullarına verdiğini söyledikten sonra, evinin yakınındaki devlet okuluna işaret ederek,“Suriyelilerin dengesizi var, burada çok. Ama bizim özel okulda da var Suriyeli aileler ama kültürlüler, bizden bile daha çok kültürlüler.” ifadelerini kullandı. Melek'in ifadelerinden, Melek'in, sınıfı, belirli bir kültürel düzeyi veya kültürel sermaye ve onun ile ilişkilendirilen davranışları beraberinde getiren bir şey olarak gördüğü çıkarılabilir.

Görüşmeciler, devlet okullarını tercih etmeme nedenleri arasında, güvenlik konusunda duydukları kaygılar ve bununla ilişkilendirdikleri, madde kullanımı ve çocuk kaçırma olaylarını da saydılar. Örneğin, Gülay, apartman görevlilerinin/kapıcılarının, çocuklarını gönderdiği okulun önünden çocuk kaçırıldığını anlattı. Dilek de, diğer görüşmeciler ile devlet okulu konusunda aynı kaygıları paylaşmakla birlikte, kızını belirli bir süre devlet okuluna yolladığını ancak bu okullarda ahlak sorunu/ahlaki çöküş olduğunu, dolayısıyla kızını bir daha oraya yollamayacağını söyledi. Bunun üzerine, Dilek'e bu konuda bir şey duyup duymadığını veya örnek verip veremeyeceğini sorduğumda, şu yanıtı verdi:

“Kız daha az önce duydum.Arka sokakta yakalamışlar (Öpüşürken). Çok iyi tanıdığım diyor, annesi böyleyim diyor, kızı gördüm diyemiyorsun. Kızımın ...(devlet okulunda) sene sonu partisi vardı. Ailelerin haberi yok. Çocuk diyor biz sene sonu yapacağız,öğretmenlerimiz olacak diye kandırıyor.Eltime, yürü gidek, kızlarımızın başında olak, ne olur ne olmaz dedim.İki kişi daha geldi. Gözümüzle gördük, o kızlarla oğlanların dans edişini. Kendilerinden geçişlerini, mikrofonları alıp şey yapmasını. Böyle salak salak hareketler. Öğretmenler de ortada yok. Kızlarla oğlanlar her haltı yediler. Bir daha da ben yani devlete asla vermem,

elimden geldiği kadar göndermem dedim. Niye? Benim çocuğumun ahlakı bozulduktan, öyle arkadaşları. Ailesinin ilgilenmediği çocuklar geliyor çoğunlukla. Çocuğu boşvermiş.”

Dilek'in ahlak konusundaki sorunları anlatırken, daha çok, kadın-erkek ilişkileri üzerinde durması ve cinsellik ile ilişkilendirdiği davranışları vurgulaması, muhafazakârlığı ile ilişkilendirilebilir. Bunun yanı sıra, Dilek'in de yaptığı gibi, ahlaki kaygıların, genellikle kız çocukları üzerinden anlatıldığını ve kız çocukları ile ilgili ahlaki kaygıların, erkek çocuklara oranla daha yoğun olduğunu gördüm, çünkü, ahlak daha çok kadın ile ilgili bir konu olarak görülüyor. Suna, kızını özel okula gönderdiğini ancak erkek çocuğu olsaydı, devlete göndereceğini söyledi, bunun nedenini sorduğumda ise, "...bir de benimki kız çocuğu, hassas bir yapısı da var. Narin. Çok çabuk ağlayabilen, kırılabilen bir çocuk. Okulları gezdim, çok güvenemedim." şeklinde yanıt verdi. Sadece ahlakın değil, diğer bölümlerde de, değinildiği üzere, dinin de daha çok kadını bağlayan bir şey olarak düşünüldüğünü gördüm. Lise eğitimini yakın zamanda tamamlayan ve üniversite sınavına hazırlanan Hazal, görüşmecilerin bazıları tarafından Atatürkçü/Cumhuriyetçi zihniyete sahip olduğu ifade edilen özel okullara devam ettiği sırada, ağabeylerinden birinin, "din hakkında bir şeyler öğrensin, bu kadar bilgisiz olmasın" diyerek onu, dönemin muhafazakâr olarak değerlendirilen okullarından birine yazdırdığını ifade etti. Hazal, belirli bir süre bu okula gittiğini ancak uyum sağlayamadığı için, eski okuluna döndüğünü söyledi. Hazal'a bunun nedenini sorduğumda ise, okulun, hem kadın-erkek konusundaki tutumundan rahatsız olduğunu, hem de yurtlarda kalmasının istendiğini ve hatta bu konuda ısrarcı olduğunu söyledi. Öncelikle, bu okulların müfredatının, dini içerikli veya din ile ilgili olmadığı her zaman vurgulanmıştır, bu nedenle, o dönemde, bu okullara devam etmenin, dini bilgi edinmek veya dini öğrenmek ile ilgisi tartışılır. Fakat bu okullara devam eden kişilerin, belirli bir yaşam tarzını benimsemesini ve belirli bir ortamda sosyalleşmesini ve hayatlarının düzenlenmesini sağlamak açısından, yurtların ve yatılı okulların işlevsel olduğu

anlaşılabilir (Turam, 2011:30,84). Bunun yanı sıra, Hazal'ın, bunu söyleyen abisinin, o dönem her kesimden insanın geldiği bir okula devam ettiğini de belirtmekte yarar vardır.

Daha önce de belirttiğim üzere, görüşmecilerim, çocukların eğitimi başta olmak üzere, çocukların neredeyse her şeyleri ile kendilerinin ilgilendiklerini söylediklerinde, eşlerinin neden ilgilenmediklerini sordum. Çünkü önceki bölümlerde de bahsettiğim üzere, muhafazakârlar, aileyi toplumun sağlığı, istikrarı ve sürekliliği açısından en önemli ara kurumlar arasında görür. Ancak görüşmecilerin soruma verdikleri yanıtlardan, ailenin, daha çok kadın ve çocuklardan oluşan bir birim gibi görüldüğünü veya ona dönüştüğünü anladım. Görüşmeciler, genellikle eşlerinin işlerinin yoğun olduğunu, bu yüzden zamanlarının pek olmadığını ifade ederken, kendilerinin ise, ev kadını oldukları için zamanlarının ve araç gibi çeşitli imkânlarının olduğunu, dolayısıyla, çocuklar ile kendilerinin daha çok ilgilendiğini ifade ettiler. 20'li yaşlarında, lise mezunu, ev kadını Selda da, erkeklerin iş dolayısıyla vakitsizliğine katılmakla birlikte, özcü bir yaklaşımla, annelik duygusunun da, çocukla ve çocuğun her şeyiyle daha fazla ilgilenme de etkili olabileceğini öne sürdü. Nurgül ise, bu durumun sınıfsal yönü olduğunu öne sürerken, “Varlığı olmayan insanın babası, çocuğunun peşine düşüyor. Varlığı olan da anneye bırakıyor.” ifadelerini kullandı. Şükran da bu durumun sınıfsal yönü olduğunu düşünüyordu ancak Nurgül'den farklı bir bakış açısına sahipti:

“Kenar semtlerde, baba da annede ilgilenmiyor, çocuk okula gidip geliyor, bir veli toplantısı olursa katılıyor, yoksa yok. Burada kadınlar haftanın yedi günü okuldalar. Öğretmenlere git sor, sana bir röportaj verirler. Bütün velilerden şikâyetçilerdir.”

Babalığın inşasında, sınıfın önemli/etkili olduğu açıktır, görüşmecilerin eşleri ile ilgili ifadelerinde ortaklaşmalarının nedenlerinden birinin bu olduğu söylenebilir ; ancak Nurgül ve Şükran, aynı sınıfa, yani alt sınıfa mensup olduğunu öne sürdükleri

erkekler/babalar ile ilgili, farklı babalık temsilleri sunarlar. Bu nedenle, babalığın inşasında, sınıfın yanı sıra, başka şeylerin de etkili olduğu düşünülebilir. Bu başka bir çalışmanın konusu olabilir ancak özellikle de Şükran'ın, alt sınıflar ailelerin/ebeveynlerin, çocuklarını önemsemediği veya çocuklar konusundaki boş vermişliği ile ilgili ifadelerini, başka görüşmecilerden de duydum. Öncelikle, bu kadınlar, kendi eşlerinin çocuklara ilgisizliğini işlerinin yoğunluğu ile ilişkilendirirken, diğer/alt sınıf erkeklerin/babaların, çocuklarına ilgisizliğini ise, bir tercih veya bu konudaki isteksizlik olarak değerlendiriyorlar. Bu noktada, bu kadınların, eşlerinin erkekliğine katkısı olduğu söylenebilir. Diğer bir konu ise, görüşmecilerin anneliklerini kurarken, çocuklar ile ilgili olma durumu önemli bir şey olarak görülüyor. Tüm bu anlatılanlar, farklı erkeklik/annelik temsilleri, özcülüğü de tartışmaya açar. Görüşmeciler arasında, eşlerin çocuklar konusundaki tutumu konusunda farklı düşünenler vardı. Örneğin, Gülay çocuğunu gönderdiği okulda ilgilenen babaların olduğunun da altını çizdi ancak onların da, genellikle belirli meslek gruplarından, mesela doktor gibi, olduğunun da çizdi ve bu şekilde, bu ilgisizliğin sadece yoğunluğa bağlanamayacağını söyledi. Gülay'ın ilgilenenler erkeklerin/babaların, eğitilmiş olduklarına dikkat çekmesi, bu durumu, kültürel sermaye ile ilişkilendirdiğini gösterir. Görüşmeciler arasında, erkeklerin bu konudaki tutumu ile ilgili memnuniyetsizliklerini ifade edenler de vardı. 50'li yaşlarının sonlarında, ilkokul mezunu olan, çocukların eğitimi konusunu sorduğum Fatma da eşinin çok çalıştığını belirtmekle birlikte, eşine arada söylendiğini şu ifadeler ile aktardı : “Yani ben bazen derim, bu çocukların üzerinde sadece maddi olarak hakkın var.” Sevgi'nin, özellikle bu çevrenin, yani yaşadığı üst sınıf ve üst orta sınıf olduğu semtin, çocuklar ve çocukların eğitimi konusunda, erkeklerin tutumunu anlattığı, “ben parayı verim, ne yaparsan yap. Yani sorumluluk almak istemiyorlar.” bu ifadeler de, Fatma'nın ifadeleriyle paraleldir.

Aslında bu durum, çocuğun sadece kadına ait/kadınla ilgili bir şeymiş gibi algılandığını göstermektedir.

Görüşmeler sırasında, ev, çocuklar ve aile üzerine konuşulduğunda, bazı görüşmeciler, Antep’li erkekler veya Antep erkeği tarzında ifadeler kullanarak, bu erkeklerin eşlerinden beklentilerinin yüksek olduğundan; ancak pek bir şeye karışmadıklarından bahsediyorlardı. Melek de bu görüşmeciler arasındaydı ve bu konuda şu ifadeleri kullandı: “Antep erkeği şöyle, ben çalışım, eve gelim dinlenim havası var. Ben isterim ki eşim ödev yardımcı olsun, kalksın bir yemeğe, benimle bir şeye katılsın. Töbe. Suyunu bile ben veriyorum. Ama eşimi suçlamıyorum. Böyle alışmış. Öyle görmüş.” Melek’in ifadeleri ilk aşamada eleştirel bir ton taşısa da, sonrasında, yine Melek tarafından bir şekilde makulleştiriliyordu. Fakat Melek bu konuda bir istisna değildi, çünkü görüşmeciler arasında, birkaç istisna dışında, çoğu, erkeklerin/eşlerin ev ve çocuklar konusundaki tutumuna eleştirel yaklaşmıyorlardı. Bu durumun, onların aile kavrayışları ve aileye bakışları ile ilgili olduğu söylenebilir. Buna göre, kadının ve erkeğin (anne/baba veya eş olarak) aile içindeki rollerinin birbirini tamamladığı düşünülür ve erkek, çalışan, para kazanan ve evin geçiminden sorumlu görülürken, kadın ise, ev ve bakım işleri ile ilgilenir. Aile konusundaki bu kavrayış/bakış, her ne kadar farklı modern aile modelleri olsa da, 19.yüzyılda ortaya çıkan, yani sanayileşme deneyimi ile gelişen modern aile modeline dayanır. Sanayileşme ile üretimin mekânını değiştirmiş ve üretim faaliyeti, haneden, fabrikaya kaymış, yani üretim, hane dışına çıkmıştır. Hanenin/evin üretimden ayrılması ile birlikte, eve bakışın değiştiği ve ona yeni anlamlar yüklendiği görülür. Bu süreçte, ev, dünyanın pisliklerinden uzak ve masumiyetin kapalı mekânı olarak düşünülürken, dışarıya, yani çalışma ve piyasa ortamına, tam tersi anlamlar yükleniyor. Bu bakış açısından dolayı, ev ile piyasa arasında bir uzaklığın oluştuğu ve onlar arasındaki ilişkinin karşıtlık şeklinde kurulmaya başlandığı görülür. Bunun ile birlikte, aile de bu



kirletilmiş dünyada bir sığınak olarak düşünülür/kurulur ve aile artık, ekonomik bir birimden ziyade, duygusal ilişkilerin yoğunlaştığı bir birim olarak görülür. Bu aşamada, saflığın temsilcisi ve ahlakın taşıyıcısı olarak kodlanan kadının bu tarz bir dünyada olması, yani piyasada, çalışması kabul edilebilir bir durum olmaktan çıkıyor ve kadın, yuvasına yani evine gönderiliyor. Kadının eve gönderilmesi ile çalışma ortamı ile ev arasındaki karşıtlık, bir ayrıma doğru ilerliyor ve özel alan ile kamusal alan ayrımı belirlemeye başlıyor(Davidoff,2009).<sup>153</sup> Bunun yanı sıra, Köse'nin(2016) "...19.yüzyıl mekân boyutuyla sabitlenmiş bir kadın türünün, "ev-kadını"nın da doğum tarihidir." ifadeleri, ev kadını kategorisinin de bu yıllarda ortaya çıktığını gösterir. Kadınları aile içinde ve oradaki konumlarıyla/rolleriyle var eden, bu aile kavrayışının, hem toplumun hem de kadınların kendilerinin istihdam başta olmak üzere, birçok konudaki bakışını etkilediği görülür. Bunun yanı sıra, kadın ile erkeğin veya onların aile içindeki rollerin birbirini tamamladığının öne sürülmesi veya bu tarz bir bakış, aile içindeki tahakküm/iktidar ilişkilerini görünmez kılar ve meşrulaştırır.

Daha önce de birçok kez ifade edildiği üzere, çocuğun okul seçimini genellikle anne yaptığundan veya çocukların eğitimi ile anne daha fazla ilgilendiğinden, çocuğun okulunun daha çok annenin, kimlik veya sınıfsal kaygıları ve istekleri doğrultusunda seçildiği ifade edildi. Betül, kadınların çocuklarını istedikleri okula gönderdiklerini, eşlerin/babaların bu süreçten habersiz olduğunu ve sadece ödeme kısmı ile babaların ilgilendiğini, kadınların eğitim adı altında, diğer harcamaları ve diğer alanlardaki tüketimi gibi, bunu da meşrulaştırdığını söyledi. Gamze ise, annelerin çocukların eğitimi ile ilgili olma durumu için, "Bence o da kadınların sosyalleşme aracı. Kadınlar veli çevresi üzerinden de bir toplantı yapıyorlar ya." dedi. Gamze, bu ifadeleri eleştirel bir tonda söyledi. Ancak okul üzerinden sosyal sermaye oluşturmanın veya geliştirmenin sadece kadınlara özgü bir durum olmadığı açıktır. Örneğin, 15 Temmuz

---

<sup>153</sup> Bu süreçte çalışmak zorunda olan kadınlara ne olduğu ile ilgili bir analiz için bkz. Scott,2005.

öncesinde, birçok insanın çocuklarını cemaat ile ilişkilendirilen okullara göndermelerinin tek nedeninin, muhafazakâr bir eğitim aldirmek olmadığı, aynı zamanda, bunun, oradakilerle tanışmak ve hatta iş yapmak amacı taşıdığı yönündeki ifadelerle karşılaştım. Bu görüşmeciler bu ifadeleri, her ne kadar onlar kadınları eleştirmek için kullanmış olsalar da, ben bunları bazı açılardan oldukça önemli buluyorum. Öncelikle, bu ifadeler, kadınları, fedakar anne modelinden çıkarıp, sınıfsal da olsa kendi ihtiyaçlarına duyarlı ve buna göre hareket eden kişiler olarak sunar, fakat bu çalışmanın bütününe bakınca, bu hamlelerin de, ailenin sınıfına/statüsüne yönelik olduğu düşünülebilir ancak en nihayetinde, kadının sınıf/statü ile ilişki konumunun da, onların hayatlarını etkilediği görülecektir. Bu şekilde, bu kadınların bu davranışını, Gamze'nin veya Betül'ün sunduğu gibi, tek boyutlu görmemek gerektiğini düşünüyorum. Bunun yanı sıra, gerek Betül'ün, gerek Gamze'nin ifadeleri, çocukların eğitimi ile çoğunlukla anneler ilgilendiği için, bu konudaki eleştirilerin, daha çok annelere, kadınlara yönelik olacağını gösterir. Son olarak, görüşmecilerim arasında, kimlik ile ilgili kaygılar olsa da, görüşmecilerin çoğunun ifadeleri, eğitimde sınıfın daha belirleyici bir konuma gelmeye başladığını gösterir niteliktedir.

### **3.3. Tatil Alışkanlıkları : “İnternette Muhafazakâr Otel Diye Yazıyor, Aslında Gittiğinde Çok da Bir Muhafazakârlık Yok.”**

Muhafazakâr kesim içindeki ekonomik gelişmeye paralel olarak, gelişen/belirginleşen üst orta sınıfların, kendini diğer sınıflardan ayırma isteği sonucunda, yeni sosyal farklar arayışına girdiğinden ve bu arayışın tüketim taleplerine yansıdığından daha önce bahsedildi. Bu taleplerin karşılanması, kimlik temelli ayrımların göz önünde bulundurularak, alternatif bir yaşam tarzı inşa edilmesi anlamına geliyordu. Bu süreçte, bu yaşam tarzıyla uyumlu oteller ve tatiller ortaya çıkıyordu.

Muhafazakâr kimliğin etkisinin veya bu kimlikle ilgili vurguların, en çok hissedildiği alanlar arasında, tatilin ilk sıralarda yer aldığı söylenebilir.

Görüşmecilere, tatil tercihlerini ve alışkanlıklarını sorduğumda, görüşmecilerin çoğu, otel tatillerinde, açık olarak nitelendirdikleri, alkollü, kadın ile erkeğin yan yana olduğu ve giyim tarzını açık olarak nitelendirdikleri kadınların olduğu mekânları tercih etmediklerini söylediler. Betül muhafazakâr deniz/sahil otellerini tercih ettiğini söylerken, bunun nedenini şu şekilde açıklıyordu: “...Mesela açığa gitsem, onun içtiği alkol ile aynı bardakta içeceğim. Açığa gideceğim, eşim görecektir, günaha girecek tarzı.” Betül bu otelleri tercih etmesinde, kendi ile ilgili kaygının yanı sıra, eşi ile ilgili bir kaygısını da dile getirdi. Tatilin diğer aktivitelerden farkı, erkeğin ahlakı üzerinde durulmasıydı; ancak bu ifadeler nedeniyle, ilk aşamada, ahlakın erkeği de bağlayıcı bir şey olarak görüldüğü düşünülebilir. Ancak bakınca değil, görünce günaha girmek, erkeğin cinselliğini ve arzusunu kontrol edemeyeceği düşüncesinde olduğunu gösterir. Gülay, çocukları belirli bir yaşa gelene kadar muhafazakâr otel tercih etmediklerini ancak eşinin yakın zamanda, artık açık otellere gidemeyeceklerini söylediğini ve bunun nedenini, “artık oğlan büyüdü, çırılçıplak kadınlar, alkol alanlar var, bu oğlunu nasıl götüreceksin oraya” şeklinde açıkladığını ifade etti. Tatil seçiminde, çocuklar ile ilgili kaygıları, muhafazakâr habitusun sürekliliğine ilişkin kaygılar olarak da görmek mümkündür. Gülay’ın yanı sıra, tatil seçiminde, çocukları ile ilgili kaygıların etkili olduğunu söyleyen diğer bir görüşmeci ise Sevim’dir. Sevim muhafazakâr sahil/deniz otellerinden ziyade, kaplıca tercih ettiklerini söylerken, bu tercihinde nelere dikkat ettiğini de şu şekilde ifade etti:

“...Alkollü bir otel seçmem, yani kızların oraya gitmesini istemem. Çok açıksa olmaz. İnternette muhafazakâr otel diye yazıyor, aslında gittiğinde çokta bir muhafazakârlık yok. Ama orada alkol yoktur, ona göre seçiyorum. Alkolden eşim de rahatsız olur o da kızlardan dolayı. Kızlarının öyle bir ortamda olmasını istemez. Genelde aile oteli yazar.”

Sevim'in bu ifadeleri, otel seçiminde, dini/din ile ilişkilendirdiği hassasiyetlerinin etkili olduğunu gösterir ancak Sevim'in otelin muhafazakârlık düzeyi ile ilgili söyledikleri, onun muhafazakârlığa bakışı ile ilgilidir. Onun, muhafazakârlığı, aşırı dindarlık olarak belirttiğini ve ona olumsuz özellikler atfettiğini daha önce belirtmiştim. Sevim ile muhafazakâr oteller üzerine konuşurken, sadece kaplıca üzerinde durunca, muhafazakâr deniz/sahil otellerini tercih etmeme nedenlerini de sordum. Bu soruma, denizi sevmediğini ve orada rahat edemediğini söyleyerek cevap verdi. Kaplıca her yaşta insanlar tarafından tercih ediliyordu; ancak deniz için bu durum söz konusu değildi. 50'li yaşlarında olan, Sevim ile benzer yaş grubunda yer alan görüşmecilerden Aynur da kaplıca tercih ettiklerini, bu tercihte, muhafazakârlığının etkili olduğunu, muhafazakâr deniz/sahil otellerine gidenlerin olduğunu ancak kendisinin hiç gitmediğini ifade etti. Bu tercihlerin, nedenlerini sorguladığımda, Sevim'in ifadeleri ile karşılaştım. Bu çerçevede, belirli yaşlarda edinilen imkânların veya sermayenin, yaşam tarzında dönüşüm getirirse de, bu dönüşümün süresinin ve hızının, konudan konuya farklılık gösterdiği anlaşılabilir. Bunun yanı sıra, Sevim için, tatil veya otel tatilleri, yeni oturan veya yaşam tarzına son yıllarda katılan bir alışkanlıktır. Ancak bu durumun yaşı daha genç olan görüşmeciler için böyle olmadığını söylemek mümkündür, ayrıca gençlerin tatilleri de muhafazakâr sahil/deniz otelleri ile sınırlı değildir. Bu otellerin ücretlerinin oldukça yüksek olduğu ve açık otellerden çok daha pahalı olduğunu söyleyen görüşmeciler, bunun yerine yurtdışı turlarına gidilebileceğini belirttiler. Bunun yanı sıra, tarihi turlara da ilgi duyduğunu söyleyenler vardı. Görüşmeciler arasında, yakın zamanda evlenecek olan, tıp hekimi Rümeyza, balayı için, muhafazakâr sahil/deniz otellerini düşünmediğini, çünkü balayında eşi ile ayrı zaman geçirmek istemediğini, bu nedenle tarihi tura gideceklerini söyledi. Esin ise, yakın zamanda, muhafazakâr otelden geldiğini ancak oraya kalabalık bir grupla

gittiklerini söylemekle birlikte, çocuksuz, sadece eş ile gidilen tatillerde, bu tarz bir oteli seçmeyeceğini söyledi.

Muhafazakâr kesimin, tüketimle dönüşen ilişkisi veya dönüşen tüketim pratikleri söz konusu olduğunda, konu bir şekilde, gidilen otellerin lüks olma seviyesine veya pahalılığına geliyordu. Ancak bu tarz otellere giden veya gitmiş olan bazı görüşmeciler, bu otelleri ücretlerin yüksek oluşu ve pahalılıkları konusunda eleştirdi. Betül, günaha girmek istemedikleri için, mecburen bu otellere gittiklerini ve otel sahiplerinin bu mecburiyeti bildiği için, yüksek ücretler almaktan çekinmediklerini söyledi. İslami yönü dolayısıyla karışık otele gidemeyeceğini belirten Gamze de, “Muhafazakârların da bizi söğüşlediğini bildiğim için her yaz tatil planı hazırlamıyorum.” ifadeleriyle Betül’e katıldı. Betül ayrıca, muhafazakâr kesimin tüketimlerine yönelik eleştiriler olsa da, bu kesimin, her tüketimin veya harcamasının, kendi istekleriyle olmadığını, örneğin, dini hassasiyetleri dolayısıyla, muhafazakâr otellere, yüksek ücretler vermek zorunda olduklarını örnek vererek anlattı. Ancak görüşmeciler arasında, bu ücretlerin makul olduğunu söyleyenler de vardı. Cansu, bu otellerde her şeyin, diğer otellere oranla sayısının fazla olduğunu, örneğin, kadınların ve erkeklerin havuzlarının ve plajlarının ayrı olduğunu, bu plajlar için denizin bölündüğünü, dolayısıyla bu otellere diğer otellerden çok daha fazla masraf edildiği için, yüksek ücret tablolarının ortaya çıktığını belirtti. Görüşmeciler, otellerin uygulamalarının/kurallarının farklılaştığını söylemekle birlikte, kadınlar plajında telefonla çekim yapmanın ve plaja telefonla girmenin yasak olduğunu söylediler. Nurgül, plajda erkekler kendilerini görmediği için açıldıklarını, yani mayolu olabildiklerini, dolayısıyla çekim yapanın o an açılan kadını çekme ihtimali olduğunu düşünülerek, bu kuralın konulduğunu ifade etti. Bunun yanı sıra, Nurgül, belirli yaştaki çocukların, örneğin en son gittiği tatilde, 4 yaşındaki erkek çocuğunu, yanına alamadığını söylemekle birlikte, bu yaş sınırının da otelden otele değiştiğini dile getirdi. Bu noktada, bir konuya değinmek gerektiğini düşünüyorum,

İslami/muhafazakar olarak nitelendirilen bu otellerin farklılaşan uygulamaları, onların İslami/muhafazakar olanı farklı şekilde çekimlediğini gösterir. Bu şekilde din ile ilişkilendirilen farklı hayat tarzları ortaya çıkar ve bu durum farklı dinselcilere işaret eder. Daha önce belirttiğim üzere, görüşmecilerin çoğu, belirli konularda tek bir dinselcilik varmış gibi konuşsalar da, birçok konudaki tercihleri farklı dinselcilikleri gösterir ve ortaya çıkarır.

Otellerin yüksek ücretleri üzerine konuşulunca, önceki yıllarda bu otellerden birine gitmiş olan Suna, o otellerin daha çok Almanya'dan tatile gelen gurbetçileri ağırladığını söylerken şu ifadeleri kullanır:

“Bir gittim ben, milleti gariban filan diyorsun, bunlar bütün sene para biriktirip buraya gelmişlerdir diyorsun. Ben Allah bilir ne zamandan almışlardır diye düşündüm. Gerçekten nefsimden ala, küçümsemek için söylemiyorum ama basma eteği çekmiş, geziyorlar filan.”

Suna bu ifadeleri kullanarak, sınıfın inşasında sadece maddi koşulların/ekonomik sermayenin yeterli olmadığına, giyim tarzı üzerinden de olsakültürel sermayenin de gerekliliğine dikkat çekti. Görüşme sırasında, tesettür giyim konusunda Avrupa'nın Türkiye'den farklı olabileceğini ve hatta bu konuda yetersiz olabileceğini söylediğimde, aynı ortamda olan bir görüşmeci, yokluktan ziyade, almayı tercih etmediklerini söyledi.

Görüşmeciler arasında, açık olarak nitelendirilen otelleri tercih edenler vardı; ancak sayıları oldukça azdı veya bu otelleri bir kere deneyimlediklerini ve bir daha tercih etmeyeceklerini söyleyenler vardı. Açık otelleri deneyimleyenlere, tesettür mayo ve haşema ile ilgili sorular da sordum. Hacer, ailece her yıl Antalya'ya tatile gittiklerini ve ilk gittiğinde, haşema ile pek rahat edemediğini belirtse de, sonrasında alıştığını söyledi. Muhafazakâr otellere gidenlerin gerekçelerinden bahsettiğimde, Hacer o otelleri tercih edenleri, “aşırı dindar” olarak gördüğünü söyledi; ancak kendilerine de aile içinde

bu tatilin günah olduğunu söyleyenlerin ve “keşke gitmeseniz” diyenlerin olduğunu da belirtti. Dilek ise, en son gittikleri açık otel tatilinde, açıkların kapalılarına bakmadığını ancak kendisinin bikini ile girenlere baktığını dile getirdi. Ancak Dilek, bu otelde rahat edemediğini, eşinin de huzursuz olduğunu ve kendini oraya yakıştırmadığını ifade etti ve eşine, “bir daha buraya paramızı düşürme” dediğini söyledi. Burada dikkatimi çeken ve asıl önemli olan şey, tatil alışkanlığının nasıl başladığıydı. Bu kesimlerin otel tatilleri, kaplıca otellerindeydi, kaplıca otellerinde, kadın-erkek ayrı havuzlar vardı. Tatil alışkanlığı bu şekilde kurulduğu için, sonrasında bu alışkanlığı dönüştürmek zor oluyordu.

Görüşmecilerin bazılarının denizi sevmediğini, denizde rahat edemediğini belirtmesinin ardından; Gülistan, hiç denize gitmediğini, haşemaların artık modernleştiğini ve eskisi kadar dikkat çekmediğini dile getirdi. Gülistan’ın ifadeleri, birbiri karşısına konulan kesimlerin ve kimliklerin, yeni formlara bürünerek, belirli konularda yakınlaşması olarak değerlendirilebilir. Yaşam tarzları veya alışkanlıklar yaklaşırsa da haşemaya bakılıp bakılmadığını sorduğumda, Şükran’ın soruma, “Şimdi bakılmıyor. Böyle bir senden iğreniyorum havası vardı. Şimdi haşemalılar onlara, sizden iğreniyoruz gibi bakıyor.” şeklinde yanıt verdi. Bu da aslında kutuplaşmaların sona ermediğini gösterir. Şükran, çok uzun yıllardır tatile gittiğini söyleyen bir görüşmeciydi ve beş sene önce Caprice Gold’dan devremülk almadan önce, çeşitli illerdeki muhafazakâr otellere gittiklerini ancak otelden asla dışarı çıkmadıklarını söyledi. Bunun nedenini sorduğumda, Şükran’ın bana verdiği yanıt, muhafazakârlığın, Batı ve Batılılaşma ile ilişkilendirilen ahlaki çöküş temasının hala önemini koruduğunu gösterir:

“Dışarı apayrı Avrupa gibi bir şey. Antalya’ya gitmiştik bir otele. Eşime dedim, otele tıklıdık, dışarı çıkalım bir. Akşam vakti çıktık. Bizimki durmadan böyle yapıyor (gözünü kapatıyormuş). “Oğlum yürü otele dönelim, sen beni günaha sokuyorsun. Bunlar üzerini giymeyi unutmuş” dedi. Benim eşim bu konuda çok

hassas... “Yürü lan yürü burası neresi, biz kendi memleketimizde yabancı olmuşuk” dedi. Yürü en sağlam yer otel diyor. 15-20 dakika gezdik, geri otele döndük.”

Şükran’ın eşinden aktardığı, “kendi memleketimizde yabancı olmuşuk” ifadesi de, muhafazakârlığın/muhafazakârların, mağduriyet anlatımlarında çok fazla başvurduğu bir ifadedir. Evlilik sonrası tesettüre giren ve muhafazakâr olarak bilinen bir ailenin çocuğu ile evlenen Cansu, açık olarak nitelendirilen otelleri neden tercih etmedikleri ile ilgili sorumu, “ben giderim de eşim gitmez, o bozulmamış hiç” şeklinde yanıtladı. Cansu’nun bu ifadeleri, açık olarak nitelendirilen kesim ve onların gittiği düşünülen otellere bakışı(nı) görmek açısından önemlidir.

### **3.4. Kadınların İstihdamı : “Biz Diplomalı Ev Hanımı Yetiştirdik.”**

Muhafazakârlığın sınıf ile bütünleşerek, kadınların gündelik hayatına ve gündelik hayat pratiklerine etkilerini ortaya koymaya çalışan bu çalışmada, bu bütünleşmenin, kadınların istihdamına etkileri üzerinde de durulmuştur. Son yıllarda, muhafazakâr kesimde eğitime katılım süresinin arttığına yönelik ifadelerle/analizlerle karşılaşılabilir, hatta bazı yerlerde, “okumuşumuz arttı diye” övünenlerle bile karşılaştım; ancak bu çalışma sırasında, üst orta sınıf muhafazakâr ve istihdama katılan kadın bulmakta zorluk çektim. Bu nedenle, alınan eğitimlerin veya diplomaların, istihdama dönüklüğünü sorgulamaya başladım. Öncelikle, son yıllarda, kadını aile içinde tanımlayan, kadının topluma en büyük hizmetini “anneliği” olarak gören/sunan ve aile, aile değerleri ve ailenin önemi konusunda vurguları yoğun olan bir siyasi parti iktidardır. durum, Türkiye’de iş gücü fazlalılığı ve her koşul altında çalışmaya hazır geniş bir genç erkek kitesinin varlığı ve işverenlerin, ucuz ve uzun süre çalıştırabilecekleri işgücü kaynağı olarak erkekleri tercih etmeleri gibi nedenlerle birleşince, kadınların istihdama katılımı/katılım oranlarını olumsuz etkilemiştir/etkilemektedir(Toksöz,2017). Görüşmeler sırasında, iş/istihdam



koşullarının, üniversite mezunu kadınlar başta olmak üzere, çoğu kadının, istihdamına engel olduğu ifade edildi. Gülay, okul öncesi öğretmenliği bölümünü bitiren yeğenin, çok yakın zamanda, 1200 TL maaşla işe başladığını söylerken, iç mimarlık bölümünü bitiren ancak istihdama katılmayan Ayşegül ise, birçok firmada iç mimar olarak işe alınanların, ya satış temsilcisi olduğunu ya da iç mimarlık dışında her işin yaptırıldığını ifade etti. Bu gerekçeler önemli ve geçerli olmakla birlikte, üniversite mezunu olup, istihdama katılmayan görüşmecilerimin arasında bu durumu, farklı gerekçelerle açıklayanlar da vardı.

Önceki bölümde, Ayşe Gündüz Hoşgör (2011) Gaziantep'te kadın istihdamı üzerine yaptığı çalışmada, üniversite veya yüksek okul mezunu kadınların, istihdam oranlarının düşüklüğüne dikkat çeker ve bu durumu, geleneksel aile yapısının kadınların üzerindeki etkisi ile kadının yerinin “evi olduğu” yaklaşımının sürmesi ile açıklar. Üniversite mezunu, iki çocuk annesi ve bekârken çeşitli okullarda kurslarda öğretmenlik yapmış olan ancak evlilik sonrası çalışmayı bırakan Elif'e, üniversite mezunu kadınların çalışmama nedenini sorduğumda, verdiği yanıt, Hoşgör'ün analizini destekler nitelikteydi:

“Okulu bitirdikten sonra iş hayatı değil de direk bu evlensin şeyi var. Önce evlensin, çocuk yapsın... Çalışma hayatından çok ev hayatı ön planda. İşte yemek yapacaksın, misafir ağırlayacaksın, evler zaten kocaman, temiz tutacaksın. Evlendin, evine çoluğuna çocuğuna bak önce. Önce onlar var yani. İstanbul'daki gibi 80 m2 ev yok yani.”

Elif bu ifadeleri ile cinsiyete dayalı iş bölümünün sürdüğünü ve bu iş bölümündeki rollerin, kadınların hayatındaki önceliğini anlatır. Ancak onun bahsettiği, evin büyüklüğünün her çevrede yaygın olmadığı, evin büyüklüğünün, sınıfsal bir durum olduğu belirtilmelidir. Görüşmelerim, Elif'in yaşadığı semt etrafında yoğunlaştığından, genel olarak evlerin büyük olduğunu söyleyebilirim, örneğin görüşmecilerimden Nurgül, evinin 335 m2 olduğunu ifade etti ve gittiğim evler, aşağı yukarı benzer

büyüklükteydi. Ayrıca Elif, bahsettiği davranış biçiminin, okul sonrasında evliliğin, sınıfsal bir şey olmadığını, başka varlık düzeyindeki yakınlarının, çocuklarının da okulun ardından istihdama katılmadığını, dolayısıyla bunun Gaziantep genelinde “gelenek gibi bir şey” olduğunu öne sürdü. 30’lu yaşlarında, avukat olan ve İstanbul’dan Gaziantep’e evlilik dolayısıyla gelen Pelin’in gözlemi de Elif’ininki ile benzerdi:

“Antep’in bayanları bir kere rahatına düşkünler. Ama bu onların yaptığı bir şey değil, toplum ona yönlendirmiş. Anneanneleri, babaanneleri de, hep o şekilde. O şekilde devam etmiş. O yüzden çalışmıyorlar ama etikete önem veren bir toplum, isminin yanındaki şeye dikkat ediyorlar ama çalışmak yok.”

Pelin’in gözlemi, bu kadınların, her zaman aynı nedenle istihdama katılmadığı izlenimini uyandırabilir ancak anlatılan kadınların, anneanneleri/babaanneleri ile, hatta anneleri ile, eğitim başta olmak üzere, birçok konuda farklılaştıklarını belirtmek gerekir. Buna rağmen, bu kadınların, istihdam konusunda, ailedeki -kendilerinden yaşça büyük- diğer kadınlarla aynı tutumu sergilediklerinin söylenir ve bunun adeta bir gelenek gibi nesilden nesile aktarıldığı söylenerek, bu durum aynı nedene dayandırılır. Bu şekilde, kadınlık sabit ve sınıftan bağımsız bir şey olarak değerlendirilir ancak bu çalışmada, kadınlığın, sınıf ile ilişkisi ve bu durumun da, ailedeki diğer kadınlardan oldukça farklı niteliklere sahip bu kadınların istihdama katılmaması ile ilgisi üzerinde durulacaktır. Gaziantep’te özel bir üniversitede son sınıf öğrencisi olan Kübra’ya, kadın sınıf arkadaşlarının, istihdama bakışı konusunda sorular sorduğumda, Kübra’nın “Geneli zaten nişanlanmış bile...Bitane arkadaşım var mesela, hukukta, hukukta okumama rağmen, biri gelse iş yapmayacağım diyor. O kadar yıl okumuşsun yani.” şeklindeki yanıtı da, Elif’in ve Pelin’in ifadelerini destekler nitelikteydi. Daha da ötesi, 40’lı yaşlarında, gıda mühendisi-ev kadını Seda, “Lise mezunu bir komşumun kızına koca arıyoruz, yok. Herkes okumuş mu okumamış mı diyor.” ifadeleri ile, üst ve üst orta sınıfların yoğunlaştığı bu çevrede, kadınların evlenebilmesi için, eğitiminin önemli

olduğunu anlatmaya çalıştı. Bu durumu ve eğitimin etiket olduğuna yönelik ifadeleri bir araya getirince veya bunların üzerine düşününce, kadının eğitiminin, kültürel sermaye ile ilişkilendirildiği ve bunun, evlenilen kişinin ve bu kişinin ailesinin, sınıfına katkı sağlayan bir şey olarak değerlendirildiği söylenebilir. Üst ve üst orta sınıf ailelerde, gelinlerin/kadınların kültürel sermayesinin önemsenmesinin nedeni, bu sınıfların, sınıfa bakışının veya sınıf anlayışının dönüşümü ile ilgilidir. Bu sınıfların, sınıfı belirli sermayelerin bir bileşimi/kompozisyonu olarak görmeye başladıkları söylenebilir. Bu çerçevede, Seda'nın verdiği örneği de düşünerek, kadının sınıfını, doğrudan eşin/evlenilen erkeğin sınıfının belirlemediği çıkarılabilir.

Kübra'nın, istihdama katılmak istemeyen arkadaşının hukuk fakültesinde okuduğuna yönelik vurgusunun oldukça önemli olduğunu belirtmeliyim. Çünkü avukatlık, bu çevrede kadınların yaptığı sayılı meslekler arasındadır. Cansu, eşinin ailesinde kadınların çalışmadığını söylemekle birlikte, aile de tek çalışan kadının da eczacı olduğuna yönelik ifadeleri ve benim gözlemlerim, eczacılığın da bu sayılı meslekler arasında yer aldığını gösterir. Ayten de, bu çevrelerde, varlıklı bir kadının çalışması için belirli bir mesleklere sahip olması gerektiğini söylerken şu ifadeleri kullandı: “Ya bir kadın doktora, diyetisyense, mesleğimi yapıyorum havasıyla çalışıyor ama bir yerde girip çalışamaz.” Bu durum, bir önceki bölümde, Arzu Çur'un (2018:123) taşrada kadın istihdamı üzerine söylediği “ Eğitime devam edip de toplumca kabul edilebilir bir işe (memurluk, öğretmenlik vb.) sahip olma şansını yakalayamayan kadınların ekonomik açıdan da seçmek zorunda bırakıldıkları tek yol ev kadınlığıdır.” ifadeleri hatırlatır. Ancak burada toplumca kabul edilebilir işlerin, sınıf başta olmak üzere, çeşitli nedenlerle çeşitlenebildiği daha sonra görülecektir.

Üniversite mezunu kadınların, istihdama katılmama gerekçeleri üzerine konuştuğumuzda, görüşmecilerin bazıları bu davranışın sınıfsal yönü olduğunu dile getirdiler. Bu durumu, çevrelerinde çalışmanın/istihdama katılmanın anlamı üzerinde

durarak anlattılar ve kadının çalışmasının, ihtiyaçla ilişkilendirildiğine dikkat çektiler. Elif'in, "Çalışacam dediğin zaman, ihtiyacın mı var diyorlar. " ifadeleri ve bir dönem butik işleten Dilek'in, butik işlettiği dönemde, karşılaştığı davranışlar/tavırlar bu durumu açıklar niteliktedir:

"Kocan ne iş yapıyor ki, sen bu işi yapıyorsun. Halbuki ben kocaman mağaza açmışım. Ben ne kadar kendimi yüksek görürsem göreyim, karşı seni alçaltıyor. Öğretmenliği bile yerle bir ediyor. Çalışıyorsan, eziksin. Eskiden öğretmense öğretmen, mağazası varsa, mağazası var. Şimdi öyle değil. Antep'te çalışan kadın ezik görülüyor, çalışan kadın fakirlikten çalışıyor."

Bu tutumun sadece evli kadınlara yönelik olmadığını, bekar kadınlar içinde geçerli olduğunu iddia eden, Ceyda, psikoloji bölümünden mezun olup, iş aradığında, "İşte herkes bana çok kızdı, sen ekmeğe mi muhtaçsın, diye kızdı ve yadırgadı." ifadelerini çok duyduğunu söyledi. Hatta yakın bir şehirde iş bulup, geliş-gidiş yaptığında da, "Herkes böyle ay sana çok üzülüyoruz yapıyordu. " dedi. Aynı ortamda bulunan diyetisyen Banu ise, "Antep'te bir kız çalışıyorsa, ay bu halin ne ya, ne olacak bu işin sonu diyorlar." ifadeleriyle Ceyda'yı destekledi. Kadınların çalışmasına yönelik bu bakış nedeniyle, eşlerin ve ailelerin, kadınların çalışmasına destek olmadığı aşikârdır. Öncelikle muhafazakâr olarak değerlendirdiğim görüşmecilerimin, eşleri veya babaları için, aile içi cinsiyete dayalı iş bölümünün sürdürülmesini oldukça önemlidir; kadın zaten evde olmalıdır veya evde konumlandırılır. Bu çerçevede, evi geçindirmek, erkekliğin inşası açısından önemlidir ancak bu sınıf için yeterli değildir. Para kazanmak, para harcamak, lüks yaşamak ve daha da ötesi ve önemlisi, evdekileri lüks yaşatmak, bu sınıf erkekleri için, erkekliğin inşasında ve ispatında oldukça önemlidir. Bu nedenle, kadınların çalışmasının istenmediği veya çalışması durumunda da, gelirinönemsizleştirildiği görülebilir. Nurgül, bekârken çalıştığını, evlendikten sonra ise çalışmasıyla ilgili eşinin kendisine, "Benim eşim çalışma, aylığın neyse ben sana

vereceğim dedi, e ben de dedim başımın derdi ne” dediğini söyledi. Aynı şekilde, Sevgi’nin, öğretmenlik yapan bir tanıdığının eşinin ifadeleri de bu şekilde düşünülebilir:

“Bazı insanlar çok idealisttir. Bir tanıdığım var benim, kocası iplikçi, durumları da çok çok güzel. Kadın beden eğitimi öğretmeni. Adam diyor ki yenge aldığını maaş ile sadece saçına fön çektiriyor, kadın diyor ki, evet haklısın ben senden alıyorum, maaşım kuaförüne, benzinime anca yetiyor, okula git gel. Son model arabayla okula gidiyor. Ama ben çalışmayı seviyorum diyor. Ya da işte girdiğim toplumda çalışan bayan etiketi var, ağırlığı var.”

Hem Nurgül’ün hem de Sevgi’nin ifadeleri, kadınların gelirine bakışı gösterir. Ayrıca Sevgi’nin aktardığı bu ifadelerde, kadının gelirinin kendini bile geçindirmeye yetmediği, dolayısıyla kadının gelirinin haneye herhangi bir katkısının olmadığı ve geçimi sağlayanın ve lüksü sunanın erkek/eş/baba olduğu anlatılmaya çalışılıyor.<sup>154</sup> Bir yanda kadınların gelirleri önemsizleştirilirken, diğer yanda, Selda’nın, eşi çalışan/çalışmak isteyen erkeklerin düşündükleri/hissettikleri ile ilgili “Ama şey oluyor, sanki eş eziliyormuş gibi, ben karı parası mı yiyeceğim o modda düşünülüyor.” şeklindeki ifadeleri, sadece bir çelişkiye işaret etmiyordu, aynı zamanda, eşin çalışılmasından duyulan rahatsızlığın erkeklikle ilişkilendirilebileceğini bir kez daha gösteriyordu. Ancak bu noktada, bu rahatsızlığın sadece erkeklerde olmadığı, bazı kadınların çalışmaya bakışı ifade edildiğinde daha net görülecektir. Şükran, üniversiteye devam eden kızının, çalışmasını istediğini ve arada kendisi ile bu konuda konuştuğunu söylerken, çalışmama durumunun, sadece erkeklerle ve erkeklerin bakış açılarıyla ilgili olmadığını, kızı ile bu konuda yaptığı konuşma üzerinden, kadınlarla da ilgili olduğunu/olabileceğini anlattı:

“...gidiyorsun, geliyorsun, emek veriyorum, çabalıyorum. Yarın öbürsü gün seçeceğin adamı ona göre seç, işimi kendim yapacağım, gidip eve tıklıp, senin emrini altına girim değil. Gene eşini dinle, itaat et ama kendi paranı kendin

<sup>154</sup> Aynı durumun, üst orta sınıf, çalışan bekâr kadınlar için de geçerli olduğunu ve belirli meslekler dışında, çalışan bu kadınların, aldıkları maaşların düşük olduğunu ve babalarının birçok olanağı sunduğu ifade ediliyor.

kazan.Demiyorum evlenince erkeğine diklen, eşini dinle ama işini de yap. Benimki diyor, bakarım duruma göre. Ne diyor, elin herifini besleyeceğim.”

Şükran’ın kızı ile yaptığı bu konuşmada, Şükran için kadının kendi parasını kazanması önemli olsa da, o, çalışmanın, eş ile uzlaşarak, eşin erkekliğini veya cinsiyete dayalı ayrımları sarsmayacak şekilde olması gerektiğini söylüyor, bu şekilde bu çalışmanın, kadının kendini gerçekleştirebileceği bir çalışma olmasının, ne derece mümkün olduğu tartışılabilir. Ancak Şükran’ın kızının da, çalışmayı kendi ile ilişkilendirmemesi, çalışmayı kendini gerçekleştirmek olarak görmediğini gösterir. Bu nedenle, bir önceki bölümde de ifade edildiği üzere, her çalışmanın, kadını güçlendirici olduğunun düşünülmemesi gerekir. Ayrıca, Şükran’ı kızının ifadeleri, cinsiyete dayalı iş bölümünü destekleyici ve sürdürücü olarak değerlendirilebilir, çünkü kız/kadın çalışmayacağı için, erkek çalışmalıdır ve evi geçindirmelidir, kendisinin beslemek olarak gördüğü şey, erkeğin yapması gerekendir, yapmak zorunda olduğudur.<sup>155</sup>

Görüşmeciler arasında, eşlerin veya ailelerin, kadınların çalışmasına sıcak bakmamalarının nedenleri arasında, kadın ile erkeğin bir arada olmasından duyulan rahatsızlık ve kaygı da vardı. Üniversite mezunu Suna, yakın zamanda eşine butik açmak istediğini söylediğinde, eşinin kabul etmediğini ve gerekçe olarak, yanında çalışacak terzinin erkek olması ve onunla baş başa kalmasının uygun olmayacağını gösterdiğini söyledi. Gülay, ev içinde okuyan tek kız çocuğu ve psikolog olan kardeşinin, evlenmeden önce kreş ve hastanelerde çalıştığını ancak evlendikten sonra çalışmadığını söyledi, onun çalışmamasını eleştirmekle birlikte, çalışmama nedenini sorduğumda “ortamın kötülüğünden” bahsetti. Selda ise, kadınların kendi özel işyeri olsa dahi, gelecek müşterinin kim olduğunun bilinmemesinin ve hatta onun ifadeleriyle,

---

<sup>155</sup> Görüşmecilerimin çoğunun eşi, ticaretle uğraşıyordu veya aile şirketinde çalışıyordu. Ticaret açısından güven ilişkisi de oldukça önemliydi ve maddi durumun iyi olduğu bilinmesi bu güvenin kazanılması açısından önemliydi. Kadının çalışmaması ve üst orta sınıf bir semtte oturmak, lüks araçlara binmek, eşin veya ailenin maddi koşullarını gösteren şeyler olarak görülmektedir. Çalışmayan kadının, sınıfı uygun bir işe başlamaması, maddi koşulların düşmesi olarak okunabilir.

“İpsiz sapsız” kişilerin de gelme ihtimalinin, kadınların önünde engel oluşturduğunu söyledi. Daha sonrada görüleceği üzere, görüşmecilerim çoğunlukla dışarıda günler/toplantılar düzenleyen kadınlardan oluşuyordu, bu nedenle, anlatılan ve olabileceğini öne sürülen tehlikeler/tehditler ile dışarıda da karşılaşmalarının mümkün olduğu söylenebilir. Bu çerçevede, sorun, kadının kamusal hayatta olması değildir, bu hayatta ne şekilde ve hangi konumda yer aldığıdır. Bu noktada, kadınların da bu konuda erkeklerle uzlaştığı söylenebilir.

Görüşmecilerim arasında, butik açmayı isteyen birkaç kadın vardı. Dilek’in deneyimlerini düşünerek, lüks bir butik açmanın da, toplumca kabul edilebilir işler arasında olmadığını düşündüm; ancak Dilek’in butik işlettiği dönemde, özellikle de butiğinin ilk yıllarında, butik açmaya olan bakışla, şu an ki bakış arasında farklar olduğunu gördüm. Butik açmak ve tasarım ürünler satmak, bu kadınlar için sınıflarına uygun ve sınıflarını güçlendiren bir şeye dönüşmüştü. Elif’in, “Bu butik de( butik açmayı kastediyor) artık, ben zenginim, ihtiyacım yok ama zamanım geçsin diye açıyorumun göstergesi.” ifadeleri bu açıdan düşünülebilir. Bunun yanı sıra, butik açmak isteyen görüşmeciler, zevkli olduklarını düşünüyorlardı. Bu çerçevede, zevkli olmak ve kendini zevk kurucu olarak görmek, bu kadınların kültürel sermayelerine ilişkin düşüncelerini gösterir ve butik açmak, bu sermayeyi sergileme/gösterme çabası olarak düşünülebilir. Bu çerçevede, butik açmak hem ekonomik hem de kültürel sermayeyi göstermek olarak değerlendirilirse, bunun sadece kadının değil, ailenin de sınıfına katkıları olacaktır. Bunun yanı sıra, butiğın, kadınları sosyalleştirdiği ve çevre edinmek açısından, yani sosyal sermaye edinmek açısından da önemli olduğu söylenebilir. Dilek, çevresindeki insanlarla butik işlettiği dönemde tanıştığını söylerken, çevresine ilişkin verdiği bilgiler, çevresinde daha çok üst sınıfların olduğunu gösteriyor. Daha öncede butik ile ilgili ifadelerine yer verilen Elif, butik işinin, sınıfsal bir iş olduğunu belirtmişti. Bunun yanı sıra, bu işte kadınların kazançlarının düşük olduğunu ve hatta

“kadınların gideri, gelirinden çok. Ona göre giyimi kuşamı da dönüştürüyor.” ifadeleri ile, kadınlara maddi olarak herhangi bir getirisi olmadığını iddia etti; ancak Dilek, aracını alırken, kendisinin de bir miktar katkı da bulunduğunu söyledi. Bu şekilde, butik açmanın, dışarıdan uyandırdığı intiba ile, içinde olan için anlamında farklılıklar olduğu söylenebilir.

Gaziantep’te görüşmecilerle, kadınların çalışmamasının nedenleri üzerine konuşurken, bazı görüşmeciler, kadınların çalışmamasının, sadece eşler/erkekler veya aile ile ilgili olmadığını, kendileriyle de ilgili olduğunu ifade ettiler. Bazıları, “Antep’in avratları çok tembel.” veya “rahatına çok düşkünler” tarzında ifadeler kullanırken, bazıları da, çalışmanın, yük çekmek, yıpranmak olarak görüldüğünü söyledi. İlk olarak, “Antep arvadı” veya “Antep erkeği” gibi kategoriler ve onlara atfedilen özellikler, bu kadınların özcü bir yaklaşımı benimsediklerini gösterir, bu şekilde, var olan durumun meşrulaştırılması kolaylaşır ve ayrıca sınıfın etkileri de sıfırlanır. Bunun yanı sıra, şu ana kadar ele alınanlar, çalışmaya yüklenen anlamların ve bu çalışma sonucunda elde edileceği düşünülen şeylerin, getirilerin, kadınların çalışma konusundaki kararını etkilediğini gösterir. Melda, çalışmamayı tercih ettiğini söylerken, çocuğunun, eşinin ve hem kendi hem de eşinin ailesinin taleplerine şu an rahat bir şekilde yanıt verdiğini ancak çalıştığı takdirde, çok bölünmesi gerektiğini ve bunun hem yıpratıcı olduğunu hem de fedakarlık gerektirdiğini dile getirdi ve ekledi: “her zaman kadın kendinden fedakarlık edecek, ben niye bu fedakarlığı edim.” Bunun yanı sıra, Melda maddi koşullarının müsaitliğinin de altını çizdi. Yine annesi ev hanımı, babası memur olan ve bekârken çalışan Nurgül, evlilikle toplumsal hareketlilik yaşayan kadınlardan biri, ilk başta eşinin kendisini çalıştırmadığını söylemesine rağmen, sonrasında kullandığı “Benim en büyük hayalimdi, evlendikten sonra çalışmamak,



arabama binip, bütün gün gezmek. Hayalimi gerçekleştirdim ben.” ifadeleri çalışmaya çok istekli olmadığını gösterir.<sup>156</sup>

Şırnak’tan dört yıl önce Gaziantep’e yerleşen Gülistan da, Gaziantep’te kadınların birçok konuda istediklerini yaptıklarını ve çalışmamalarının da kendileri ile ilgili olduğunu belirtirken, bu durumu, “Kadın her şeye bir protokol imzalıyor da, evlenirim ama çalışırım demiyor. Valla kadın çalışsın yani. 20 yılını verdin, kocan çalışma diyince yapmayacak mısın? Bence benim şeyim, kadınların işine geliyor.” ifadeleriyle anlattı. Yine görüşmeciler arasında, çalışmak isteyenlerin evde de çalışabileceği, özellikle de sosyal medya üzerinden satış yapabilecekleri söyleyenler de vardı. Hatta Dilek, muhafazakâr bir giyim markasının ürünlerini, evde, uygun fiyata satan bir kadından bahsetti. Dilek kadınların birbirine bu tarz şeyleri duyurduğunu, hatta kendisinin katıldığı bir toplantı da bu kadından bahsettiğini ve kadınların, “hemen dediler ara, ürün gelirse bizi arasın.” dediklerini söyledi.

Tüm bu anlatılanlar çerçevesinde, kadınların istihdamının önündeki engellerin, muhafazakârlık, sınıf ve taşralılık birleşimi olduğunu söylenebilir. Örneğin Sevgi, iki çocuğu olan, psikoloji mezunu kızının çalışmasını istediğini ancak çalıştığı takdirde, çocuklarına baktırmak için bakıcı tutacağını ve çevrenin, “yazık değil mi iki çocuğu ele bırakmak, bu paraya ihtiyaca mı var.” şeklinde eleştiriler de bulunacağını söyledi. Kadını çocukları/anneliği üzerinden var eden bir çevre, iç içe ilişkiler ve maddi koşullar, kadını istihdamdan alıkoyuyor. Biri mühendis, diğeri öğretmen kızlarının, evlendikten sonra çalışmadığını ve bu durumdan üzüntü duyduğunu söyleyen Sevim, “biz diplomalı ev hanımı yetiştirdik” dedi. İç mimar olan kızının çalışmadığını ifade eden Aynur,

---

<sup>156</sup> Evlilikle toplumsal hareketlik yaşayan görüşmecilerim vardı, Cansu ve Nur da bunlar arasındaydı. Cansu’nun ailesini anlatırken, kültürel sermayelerine ilişkin çok fazla vurgusu vardı, evlendiği kişinin ailesinin, ekonomik sermayesinin olduğunu ifade ederken, ailesinin de kültürel sermayesini öne çıkarması ve bir nevi eşitlemesi, denk evlilik yaptığını anlatma çabası olarak yorumlanabileceği gibi, ekonomik sermayeyi sonradan edinmesi ve sonradan edinenler ile ilgili, kültürel sermaye yetersizliği/eksikliği ve onunla ilişkilendirilen görgü eksikliği yaklaşımlarının farkında olmasıyla da ilgili olabilir.

kızının şuan çocuğunu büyütme ve ona bakmak için çalışmadığını ancak bir süre sonra torununun okula başlayacağını ancak o zaman da kızının yetersiz olacağını söyledi. Ayrıca, Aynur, çalışmayı din ile ilgili ve bir şekilde ülkeye/dine hizmet olarak gören tek görüşmeci idi: “Çalışan bayanları seviyorum. Biz de derler zaten, doktorumuz, avukatımız, böyle, Müslüman dini, bilgili insanlar çalışsın ki, eğitimimiz daha iyi olsun, iyi yerlere gelsin.”

### 3.5. Ev İşi : “E Bu Avratlık mı Canım?”

Önceki bölümde, kadınların, ev içi emek veya ev işi üzerinden ortak bir grup olarak düşünmenin/görmenin mümkün olmadığından, farklı sınıftan kadınlar için ev içi emeğin/ev işinin farklı anlamları olduğundan, farklı deneyimlere işaret ettiğinden bahsedildi ve sınıfın/sınıfsal farkın, kadınlık deneyimini farklılaştırdığı söylendi (Bora,2014). Bu nedenle, çoğunluğu ev kadını olan görüşmecilerime, ev işi hakkında sorular sordum ve ev işi kavramını anlama biçimlerini ve ona dâhil ettikleri şeyleri öğrenmeye çalıştım. Öncelikle, görüşmecilerimin neredeyse hepsi, değişen sıklıklarda ücretli ev hizmetlerinden yararlanıyorlardı ve evlerin büyüklüğünü, çocukların varlığı/yaşları ve katıldıkları etkinliklerin çokluğunu, bunun nedenleri olarak sıraladılar. Ancak görüşmecilerin bazıları da, ücretli ev hizmeti almanın, daha da ötesi çok sık almanın, maddi koşulları gösterme amacı taşıdığını ifade ettiler. Sevgi bunlar arasındaydı ve o, bazı kadınların ev işi yapmadıklarını bir şekilde ve özellikle duyurduğunu söyledi:

“Ya işte insanlar diyor ki neden gelmiyorsun, diyor ki, “ay bir koşturma bir koşturma, sorma.” Nere koşuyorsun, çalışmıyorsun. E işte arkadaşlar kahvaltıya çağırdı, sabah erken yatağı yorganı dağınık bıraktım, kadına anahtar verdim, ben kahvaltıya gittim. E bu koşturma değil, senin keyfin. Gideceğin yere de ki, ben o saatte müsait olmam, şu saatte olurum. Evini topla git. Bu tamamen gösterişle alakalı.”

Her ne kadar Sevgi bu duruma eleştirel yaklaşırsa da, kadınların, diğer sınıflardaki kadınlarla farkını kurma açısından ev işinin oldukça önemli olduğu açıktır. Dilek'e ev işi ile ilgili sorular sorduğumda, ücretli ev hizmetlerinden yararlandığını söyledikten sonra, çevresindeki bazı kadınların evde hiçbir iş yapmadığını, her işine ayrı bir kadının geldiğini söyledi: "Ayşe diyor ki, bizimkilerin, dolma doldurucusu ayrı gelir, soğan doğrayıcısı ayrı gelir, cam silicisi ayrı gelir, ütücüsü ayrı gelir. Zaten yatılı kadınları var. E bu avratlık mı canım?" Öncelikle, Dilek'e bahsettiği kişilerin kim olduğunu sorduğumda, üst sınıf muhafazakâr bir aileye mensup olduklarını öğrendim ancak Dilek'in bu durumu, sınıfsal fark ile ilişkilendirmediği, daha çok bu kadınların kadınlığı ile ilişkilendirdiği, "E bu avratlık mı canım?" ifadesinden anlaşılabilir. Dilek'in kadınlığını, başka sınıftan, bu örnekte, üst sınıf kadınlarla, karşılaştırarak kurduğu/inşa ettiği görülebilir. Görüşmecilerim arasında, üst sınıf kadınlar örnek verilerek, bu kadınların, "hiçbir işe elini sürmedikleri" ve "çok kadınla iş tuttıkları" ifadeleri ile çok karşılaştım. Bu ifadeler, üst sınıf kadınların, ev kadınlığına ve ev(i) ile olan ilişkisine dair sorgulamalar ve hatta eleştiriler olarak düşünülebilir. Görüşmeciler, ücretli ev hizmetlerine, genellikle genel temizlik gibi, ev işi denildiğinde akıllara gelen konularda başvuruyorlardı; ancak Cansu, ütü yapmaktan ve salata yapmaktan nefret ettiğini, bunları, apartman görevlisinin eşini çağırarak, ona yaptırdığını ifade etti. Burada bir noktanın altını çizmekte fayda var, Dilek ve diğer görüşmeciler, üst orta sınıf kadınların pratiklerini eleştirebilirler, çünkü bu, kendi sınıflarında yaygın olan bir pratik değildir ancak üst orta sınıfa dahil ettiğim ve çoğunluğunu ev kadınlarının oluşturduğu görüşmecilerim için, ücretli ev hizmeti almak önemlidir. Hatta onlar bu hizmeti alma sıklıkları üzerinden birbirinden farklılaşırlar.

Görüşmecilerime, kendilerini de dâhil ederek, ev kadını olan kadınların, ücretli ev hizmetini çok sık almasını, nasıl karşıladıklarını da sordum. Öncelikle, ücretli ev

hizmeti alma sıklığının, maddi koşullarla ilişkili olduğundan/görüldüğünden daha önce bahsedildi. Betül'ün, "...Antep'te şey var, haftada bir alıyorsan normalsin, haftada üç alıyorsan durumu iyidir filan. Ben değil de, mesela biri diyor, Betül 3 gün alıyorsa, bunun durumu iyidir, parası vardır ki alıyor." ifadeleri de bu görüşü destekler niteliktedir. Sevgi dışındaki, birçok görüşmeci, bu hizmeti almaya veya alma sıklığına, eleştirel yaklaşmıyorlardı ve çevrenin bu tarz şeylere alıştığına ve bunun artık normalleştiğini söylüyorlardı. Başta sorulan soruyu, Şükran şu şekilde yanıtladı:

"Ev hanımlarının işi çok fazla. Çalışan sabah kalkıyor, yemeğini ayarlıyor, işe gidiyor, akşam geliyor. Belirli işi. Ama ev hanımı, akşama kadar kırk kapıya kırk değnek çalıyor."

Şükran'ın, ev kadınlarının çok gezdiklerini anlatmaya çalıştığı bu ifadeleriyle, görüşmeler sırasında, çok karşılaştım. Hatta Selda, "Gezmekten evi temizleyen yok zaten." dedi. Çünkü evde oturmak veya temizlik yapmak, bu kadınların sınıfsal farklarını kuracakları veya vurgulayacakları aktiviteler değildi ancak gezmek, alışveriş yapmak ve tüketmek bu açıdan oldukça önemliydi. Bu kadınlar, beğenilerini sergileyebilecekleri/gösterebilecekleri aktivitelere önem veriyorlardı, çünkü beğeniler veya zevkler kültürel sermaye ile ve dolayısıyla sınıf ile ilişkilendiriliyordu. Bu kadınların aktiviteleri, sınıf, sınıfsal farklılıklar için, ekonomik sermayenin önemli olduğunu ancak yeterli olmadığı ve ona, belirli bir tüketim biçiminin ve hatta estetiğinin eşlik etmesi gerektiğini gösteriyordu.

Ücretli ev hizmetleri konusuna tekrar dönecek olursa, ücretli ev hizmetlerin, ne amaçla/neden alındığının da önemli olduğu belirtilmelidir. Örneğin, çok gezdiği için, bu hizmetlerden çok sık yararlanan bir kadının, iki aktiviteyi bir arada yapmasının, maddi koşullarına/ekonomik sermayenin varlığına ilişkin bir işaret olarak görüldüğü söylenmelidir. Ancak görüşmecilerim, çok gezmelerine rağmen, aile içindeki rollerini

ihmal etmediklerinin altını çiziyorlardı, Gülay'ın ifadeleri bu durumu gösterir nitelikteydi:

“Öğlene kadar kendi işimi yaparım, öğleden sonrada sürekli dışarıdayım. Ama bu saatte evde olurum. Ben daha çocuklarımı kapıda bırakmış değilim, gezerim, çok gezerim ama ihmal etmem.Oğlum 17 yaşında bir gün kapıda bırakmadım.”

Görüşmecilerim arasında, iki kişinin yatılı kadını vardı. Dolayısıyla, bu pratik, görüşmeciler arasında çok yaygın değildi, daha da ötesi, bu, sınıfsal bir yönü olan bir pratik olarak düşünülüyordu. Çünkü üst sınıf kadınlar üzerine konuşulurken, konu bir şekilde o kadınların evde yatılı kadınlarının olduğuna da geliyordu. Örneğin Cansu, bu kadınlardan birinin, tatile giderken dahi, kadınıyla gittiğini söyledi. Bu kadınların, sosyalleşmek için gittikleri mekânlara da, kadınları ile gittiklerini, kendileri sosyalleşirken, kadınlarının çocuklarına baktıklarını ve hatta bu kadınların belirli mekânları tercih ettiklerini, “...o kafe onların mekânı” diyerek anlatanlar vardı. Görüşmecilerim arasında Gamze'nin yatılı kadını vardı, Gamze çalıştığı için yatılı kadına ihtiyaç duyduğunu ve kadının çocuklarına baktığını söyledi. Yatılı kadını, Kırgız olan Gamze, hem yabancı uyruklu kadınların temizlik konusunda Türkiye'deki ücretli ev hizmeti sunan kadınlar gibi olmadığı, hem de evleri çok büyük olduğu için, ev temizliği konusunda “ikinci kadına” ihtiyaç duyulduğunu ve genellikle de haftalık gelen bu ikinci kadınların, dip bucak temizlik yaptıklarını ifade etti. Bu anlatılanların, belirli bir maliyeti olduğu açıktır ancak Gamze'nin istihdama katılması ve kendisinin de ifade ettiği gibi, diğerlerinin de bu durumu daha çok ihtiyaç ile ilişkilendirmesi, bu durumun/davranışın, sınıfsal yönünü/boyutunu gizler. Daha açık bir şekilde, Gamze'nin bu davranışı, ev kadını olan ve aynı şeyi yapan bir kadında, daha sınıfsal durabilir, yani onun sınıfına ve konumuna daha fazla katkı yapabilir. Yatılı kadını olan diğer görüşmeci ise, 30'lu yaşlarında öğretmen olan ancak istihdama katılmayan Nevin'di. Nevin, bakıcıya, çocukları art arda ve zor çocuklar olduğu için ihtiyaç duyduğunu ifade

etti. Bakıcının, Nepalli olduğunu, evde çocuklarla İngilizce konuştuğunu da öğrendim, Nevin'in dil bilen bir kadın tercih etmesi, kültürel sermayeye yönelik bir tutum olarak görülebilir. Ayrıca Nevin, çocuklarını, bakıcıyla asla yalnız bırakmadığını, eğer bir yere gitmesi gerekiyorsa, annesini çağırdığını da ekledi. Nevin'in bu vurgusu, bakıcı tutmasının, onun anneliğini, aile içinde rolünü ihmal etmediğini, yani çocuklarına ilgisizlikten veya onlarla ilgilenmek istemediğinden, kaynaklanmadığını gösterme çabası olarak okunabilir.

Şu ana kadar ele alınanlar, özellikle de, görüşmecilerin çoğunun, istihdama katılmama gerekçesi olarak sunduğu şeyleri, ücretli ev hizmetleriyle hallettiğini gösterir. Bu nedenle, istihdama katılmamanın, daha çok sınıf ile ilişkilendirildiği de anlaşılabilir ayrıca, kadınların ücretli ev hizmetlerinden yararlanmaları veya üst sınıf kadınların, ev ile ilgili işleri, ücretle ve farklı biçimlerde de olsa, kendilerinin üstlenmesi, cinsiyete dayalı iş bölümünün sürdürüldüğünü, yeniden üretildiğini de gösterir.

### **3.6. Homo-sosyal Aktiviteler: Toplantılar**

**“Canları Sıkılıyor, Asbap Alıyorlar, Ayakkabı Alıyorlar, Onu Gösterecek Adam Arıyorlar.”**

Görüşmecilerim ile ev işi üzerine konuştuğumuzda, gezdiklerini, hatta çok gezdiğini söyleyenler vardı. Hem bu nedenle, hem de görüşmecilerin, gündelik hayatlarını ve pratiklerini öğrenmek amacıyla, onlara sosyalleşme ile ilgili sorular da yönelttim. Sosyalleşme için neler yaptıklarını sorduğum görüşmecilerin çoğu, alışveriş merkezine gitmek, yemeğe çıkmak ve spora gitmek gibi aktiviteleri sıraladılar. Bunun yanı sıra, görüşmeciler arasında, önceki yıllarda, kabul veya gün, şuan ise, ‘toplantı’ olarak adlandırılan etkinliğin, en yaygın sosyalleşme biçimlerinden biri olduğu

söylenbilir. Toplantı, altın gününün muadili olarak düşünölebilecek ancak altının yerini paranın<sup>157</sup> aldığı bir etkinliktir. Görüşmecilere, ilk olarak, etkinliğin isminin değişimi ile ilgili sorular sordum. İsim değişikliklerinin, çoğunlukla, belirli bir ihtiyaca karşılık geldiği veya belirli bir amaca hizmet ettiği düşünölrse, bu değişimin de, basitçe ve sadece bir kelime değişikliğinden ibaret olmadığı/olmayacağı anlaşılabilir. Bu durum, bu etkinliğin içerik başta olmak üzere, geçirdiği değişimlere/dönüşümlere değinildiğinde, daha net görölecektir. Görüşmecilere, bu isim değişikliğinin nedenini sorduğumda, aldığı yanıtların bazıları şu şekildeydi:

“Kibar oldu. Kabul diyince daha avratsı derler ya.” (Nevin)

“Daha kibarlaştırıldı. Altın günü daha yaşlılar oluyor ya,ama şimdi adı sanki kadınlar iş yapıyormuş gibi, o anlamda toplantı.” (Selda)

Görüşmecilerin, bu isim değişikliğini, kibarlaşma/kibarlaştırılma olarak görmeleri, etkinliğin, önceki isimlerini anlatırken kullandıkları ‘avratsı’ gibi kelimelere bakıldığında daha net anlaşılacaktır. İlk bakışta, avratın, kadın anlamına geldiği düşünölrerek, avratsının kadınsıya tekabül ettiği düşünölebilir ancak bu kelimenin/kavramın yerelde, çok farklı şekillerde kullanıldığını veya kullananın kim olduğuna veya yaşına bağlı olarak değiştiğini söylemek gerekir. Örneğin, genç biri veya genç bir kadın, genç başka bir kadın için, “çok avratsı” ifadelerini kullanıyorsa, o kişinin,yaşlılarından farklı, kendinden daha büyük kadınlar gibi davrandığını anlatmaya çalışıyor olabilir.<sup>158</sup>Bu şekilde, ifadenin, eleştirel ve hatta yer yer küçümseyici bir tutumu yansıttığı söylenbilir. Görüşmecilerim arasında yer alan Sevim ise, avratın, zaten kaba bir kelime olduğunu ve kabalığa işaret ettiğini söylemekle birlikte, çevresinde, daha çok yaşa gönderme yapan, daha çok orta yaş ve üzeri kadınlar için kullanılan bir kelime olduğunu söyledi.Bu şekilde, kabule, avratsı denilmesi, belirli

---

<sup>157</sup> Parasız toplantılar da var, ancak görüşmecilerim arasında, paralı toplantılar daha yaygındı.

<sup>158</sup> İnternette, avratsı kelimesi araştırıldığında, “kadınlığa özenen kız” gibi bir ifadeyle karşılaşılabılır.

yaştaki kadınlara hitap eden bir etkinlik olarak görülmesiyle ilişkilendirilebilir ancak avratsı kavramını sorduğum başka kişiler ise, onun, avamlığa ve eskiliğe işaret etmek için kullanılabileceğini söylediler. Bu noktada, kabul denildiğinde, yaşlılık, eskilik veya eskide kalma gibi şeylerin düşünüldüğü açıktır ve dolayısıyla, kabulden, toplantıya geçiş, günün koşullarına uygun/uyumlu olmak anlamına gelebilir. Sevim'in, "Çok önceleri kabul denirdi, sonra gün dediler, şimdi de toplantı" ifadeleri, bu açıdan düşünülebilir. Bu isim değişikliğinin diğer önemli yanı ise, "sanki kadınlar işe gidiyormuş" ifadesinde anlatılır. Görüşmecilerimin çoğu, ev kadınıydı ve belirli ve düzenli bir gelirleri yoktu. Selda'ya göre, toplantıların iş gibi görülmesinin nedeni, kadınların oradan belirli bir gelir elde etmesi ile ilgiliydi. Selda'nın dediklerine katılmakla birlikte, bu kadınların, eskiden günde de bir gelir elde ettiklerini düşününce, bu isim değişikliğinin tek nedeni, bu olamazdı. Bu noktada, toplantı önemli ve ciddi bir şey olarak düşünüldüğü için, kadınların bu ismi, yaptıkları aktivitenin değerini arttırmak veya onu değerlendirmek/önemlendirmek için seçtikleri de düşünülebilir. Ben bu değişikliğin, bundan kaynaklandığını düşünüyorum ve bunu oldukça önemli buluyorum. Bunun nedenine geçmeden önce, bu değişiklik üzerine konuştuğum bazı kişiler, bu durumu, ev kadınlarının, çalışan kadınlara özenmesi veya onların, çalışan kadınlara, boş olmadıklarını, uğraştıkları şeyler olduğunu ve bunların önemli olduğunu göstermeye çalıştığını, yani onlara bir mesaj gönderdiklerini söyledi. En nihayetinde, bunu kadınlar arası ilişkiler veya onlar arası rekabet ile ilişkilendiriyorlardı ancak ben bunun diğer/çalışan kadınlara mesaj vermenin yanı sıra, başka bir amacı olduğunu düşünüyordum. Toplantı diyerek bir aktiviteyi değerlendirmek/önemlendirmek, bu aktiviteyi sadece onların gözünde değerli/önemli kılmıyordu, başkalarının ve özellikle erkeklerin/eşlerin bakışımın da bundan etkilendiği/etkileme amacı taşıdığı da söylenebilir. Bu isim değişikliği, özellikle de toplantıların içeriği ve işlevleri hakkında daha sonra söylediklerimle birleşince, kadınların aile içindeki konumlarını etkileme



potansiyeline sahip hamlelerden biri, hatta bir taktik olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde, bu kadınların, evdeki konumlarını ve dolayısıyla var olan iktidar/tahakküm ilişkilerini, kısmen de olsa, sessiz sedasız bir şekilde dönüştürdükleri söylenebilir. Scott, gündelik hayatta olan tahakküm ilişkilerini ele aldığı ve direniş imkanlarından/stratejilerinden bahsettiği çalışmasında, tabi konumda olanların, çatışma olmaksızın, sistemde değişiklikler/dönüşümler gerçekleştirdiklerinden bahseder, fakat dışarıdan bakıldığında, bu gruplarda, ne bir direniş, ne de tabi konumlarına bir başkaldırı gözlemlenir. Örneğin, bu kadınların, yaptıkları aktiviteye toplantı demesi, dışarıdan bakıldığında, oldukça masum ve sıradan bir isim değişikliği olarak görülebilir veya o, ev içindeki konumları veya tahakküm ilişkileri ile ilişkilendirilmez, işte önemli olan da tam olarak budur, dışarıdan bakıldığında dönüşümün/değişimin sezilmemesi ve herşeyin eskisi gibi devam ettiğini düşünülmesi. Yani kadınlar, kendilerinden beklenene/rolüne uygun olarak davranırlar, hatta bu nedenle üzerinde tahakküm kuranlarla, işbirliği yaptıkları için eleştirilirler, oysa dışarıya sergilenenlerin/performansların, hakim ile tabi arasındaki ilişkiyi tam olarak yansıtmadığı söylenebilir. Bu çalışmanın ilerleyen kısımlarında, bu işbirliği konusuna daha fazla değineceğim.

Kadınların, etkinliğe giderken, çok özenli davrandıklarını ve özel ve önemli bir davete veya iş yemeğine katılacak gibi gittiklerini söylemek gerekir. Sevim'in ifadeleri, bu durumu gösterir niteliktedir: "O gün kendini çok özel hissedersin, masalar dizilir, en güzel yemekler yapılır. Giyinirsin, kuaförlere gidersin. Süslenirsin. Havalı havalı, topuklu ayakkabılarla..." Görüşmecilerin çoğu, toplantılar ve özellikle de toplantılara gösterilen özen konusunda Sevim ile benzer ifadeler kullandılar. Yaşanan değişimi/dönüşümü anlamak amacıyla, bu tarz etkinliklerin geçmişte nasıl yapıldığını da sordum, yine geçmişte de özenli davranıldığını ancak bu özenin şimdiki ile karşılaştırılmayacağına yönelik yanıtlar aldım. Aynı şekilde, hem görüşmecilerime, hem

de görüşmeciler ile benzer olanaklara sahip olmayan tanıdıklarına, görüşmecilerim ‘toplantı’ olarak isimlendirdiği etkinlik ile ilgili sorular sordum. Bu sorulara gelen yanıtlar sonrasında, etkinliğin ismine, hala gün diyen çevrelerin olduğunu, etkinliğe giderken, görüşmecilerimin çoğunun özenli olmak ve davranmak olarak değerlendirdiği şeylerin, bazı çevrelerde, hiç olmadığını öğrendim. Bu nedenle, görüşmecilerime, toplantıların amaçlarına ve işlevlerine yönelik soru sorarak, bu farkın/farklılığın nedenini anlamaya çalıştım. Bu soruyu yönelttiğim Dilek’in yanıtı, toplantılarda gösterilen özenin, sınıf ile ilişkilendirilen yoğun gözlem ve denetim ile ilgili olabileceğini gösterir :

“...Şuan ticaret.Aslında bu toplantının adı değişmeli. Ekonomiye canlandırma toplantısı olmalı. Şu filan yerde,şunu aldım, ay çok güzel bir ürün var. Ay saçımı şuraya boyattım. Takımı nereden aldın,saatini nereden aldın.”

Bu ifadeler, ilk bakışta, arkadaşlar arasında yapılan bir toplantıda veya buluşmada, konuşulabilecek olağan veya sıradan konular olarak düşünülebilir ancak hem bu soruların çokluğu/yoğunluğu hem de kadın ile sınıfın ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, bu soruların sıradanlığı ve olağanlığı tartışılabilir. Öncelikle, denetimin bu düzeyde olduğu bir etkinlikte, bu tarz sorularla karşılaşma olasılığı yüksektir, bu nedenle, bu tarz bir ortama giderken, belirli bir standardın altında giyinmek zaten pek mümkün değildir. Bu durum, beğeni hiyerarşisinin, zenginlik veya varlık ile ilişkilendirilen diğer hiyerarşiler kadar önemli ve belirleyici olduğunu/olabileceğini gösterir. Kadınların, aile içinde, zevki kuran ve beğenileri inşa eden ve aynı zamanda bunları sergileyebilen kişiler olarak görülmesi ve bunların da kadının ve hatta ailenin sınıfı ile ilişkilendirilmesi, sınıfsal kaygıları ve dolayısıyla, Dilek’in bahsettiği ortamı ortaya çıkarır/kurar. Nevin ise, artık her şeyin markasının belli olduğunu ve markaları ve ürünleri bildiklerini, dolayısıyla fiyatlara da hâkim olduklarını ifade etti, bu şekilde, bu konularda soru sormadıklarını anlatmaya çalıştı. Çünkü, marka (ve hatta fiyat) bilgisinin, kültürel sermaye ile ilişkilendirilebileceği ve

bu bilgiye sahip olmamanın, kültürel sermaye eksikliği olarak görülebileceği bir ortam söz konusuydu. Sınıfını sürdürmek, göstermek veya sınıfsal kaygıları gidermek açısından oldukça önemli ve işlevsel olan bir etkinlikte, kültürel sermaye eksikliği gibi, sınıf ile doğrudan ilişkili bir konuda yetersiz veya eksik olmanın veya öyle hissetmenin hiç istenmeyeceği açıktır. Bunun yanı sıra, toplantıların, çeşitli sınıfların, özellikle de üst sınıf veya üst orta sınıf kadınların tanışabildiği veya etkileşime girdiği bir etkinlik olduğu söylenebilir. Bu durumun, bu kadınların, tüketimini/harcamalarını etkilediği görülebilir. Örneğin, Nurgül ile lüks düğünler üzerine konuşurken, Nurgül'ün belirli kişiler dediği, üst sınıftan kadınların da yer aldığı bir toplantı da, diğer sınıftan kadınların, toplantıda çok para harcayan, lüks davetiyeleri çıkarıp dağıttığını ve bu şekilde, zengin imajı yaratmaya çalıştıklarını dile getirirken, “tavuk kaza bakmışta, kışını yırtmış” ifadelerini kullandı. Nurgül'ün söyledikleri, bu çalışmanın odağını oluşturan kadınların, orta sınıflığını gösteren bir şey olarak ele alınabilir. Bu noktada, Bourdieu'nun, orta sınıfların, egemen sınıfların, yaşam tarzına talip olduğu ve o sınıf ile ilişkilendirilen kültürü öğrenme ve edinme çabaları ile ilgili ifadelerini hatırlatır. Toplantılar ile ilgili, şu ana kadar ele alınanlar, bu toplantıların amaçlarına ve işlevlerine yönelik çıkarımlar yapma imkânı verir. Toplantıların amacı üzerine konuştuğumuz görüşmeciler arasında, toplantıların, görüşmek veya bir arada olmak gibi eski amaçlarını yitirdiğini, şuan sadece gösteriş yapmak ve sahip olunan (ve hatta olunabilecek) şeyleri göstermek amacıyla yapıldığını yönünde eleştirileri olanlar da vardı. Okutman olan Gözde'nin kadınların toplantı yapması ile ilgili, “Canları sıkılıyor, asbap alıyorlar, ayakkabı alıyorlar, onu gösterecek adam arıyorlar.” şeklindeki ifadeleri, bu şekilde, yani eleştiri olarak düşünülebilir. Gözde'nin ifadeleri, kadınların tüketimini/harcamalarını, sınıf ile, ailenin/hanenin sınıfı, sosyal statüsü ile ilişkilendirmediğini gösterir. Bu nedenle, önceki bölümde de belirtildiği üzere, bu bağlantılar kurulmadığı için, kadınlar birey olarak, sadece kendileri için alışveriş yapıyor veya tüketiyor gözükmüyorlar. Her ne

kadar Gülistan, bu kadınları eleştirmek için,“erkek kendi için giyiniyor, kadın kadın için giyiniyor aslında. Kendi için giyinmez. O bana bakar, o bana sorar, nereden aldın der.” ifadelerini kullansa da, kadınların, sınıf ile ilgili mücadelelerini net bir şekilde ortaya koyar. Son olarak bu toplantıların, farklı farklı gruplarla yapılmasının da, sınıf ile ilişkilendirilen mal varlığının/sahip olunanların duyurulması ve dilden dile yayılması için ideal bir yer olarak görüldüğünü söylemekte yarar var. Ancak görüşmecilerim arasında, sahip olduklarını, aile mal varlıklarını duyurmak için özellikle de toplantı düzenlemeye gerek olmadığını, toplantı dışında da bir şekilde duyurduklarını söyleyenler vardı. Sevim ile görüşme yaparken, Sevim, malını doğrudan söylemediğini veya çevresindekilerin de öyle olmadığını söylese de, o an yanımızda olan kızı ise,

“Nasıl söylemiyorlar, arkadaşın telefon almış 12 bin liraya kocam aldı diyor, doğrudan söylemiyor ama laf arasında geçiriyor, babası arsa zenginiymiş, e bunları söylemese, biz nereden bilecez. Kardeşlerime daire verdi, bize vermiyor filan. Bunları hep anlatıyor. Biliyorsun babası zengin. Antep’in yarısı onlarınmış filan” dedi.

Kızının bu müdahalesinden sonra ise Sevim,

“Aldığımız her şeyi söyleriz biz. Evlerden laf açıldı, kira mira konusu, diyor kira şu kadar, yok diyorsun bizim evlerin kirası budur. 4-5 tane daire şu fiyata. Oradan onu söylüyorsun, millete malım var diyorsun yani.” dedi.

Dilek ise, arada kendisinin de bunu yaptığı ancak sonrasında pişmanlık duyduğunu dile getirirken, “İlla duyuracak sana. Ama Gökçe alışıyoruz, biz de bakıyoruz söylüyoruz. Sonra ben niye öyle dedim diyorum.” ifadelerini kullandı. Bu davranışın, toplantı dışında da yapıldığını, Hacer’in komşusu ile ilgili anlattıkları gösteriyordu: “O gün iki defa beni aradı, ne yapıyorsun dedi, arabamızı değiştirsek, ağzımı aradı önce, sonra meğer almış...Eşi sürpriz yapmış. Güle güle kullan dedim.” Gerek Hacer’in gerekse de Sevim’in kızının anlattığı örneklerde, kadınlar, alınan ürünleri kendilerinin talep etmediğini, eşlerinin hediye ettiğini veya sürpriz yaptığını ifade etmişler. Çünkü bu tarz şeyleri talep etmenin, sınıfsal kaygılar ile ilişkilendirilme

olasılığı vardır, bu nedenle, kendini bir sınıfa ait gören veya öyle sunan biri, bu tarz kaygılarının hissedilmesini istemeyecektir. Bunun da ötesinde, bu tarz anlatıları yoğun bir şekilde kullanan kadınlar, kadınları sınıfı kuran/kurabilecek olan olarak değil de, sergileyen olarak değerlendirilmesine neden olabilirler. Bu şekilde, bu imkânları sağlayan ve tüketme olanağı ve tüketime karar veren kişi/erkek, ekonomik ve kültürel sermaye oluşturucu olarak, sınıfı kuran olarak görülebilir ve bu durum, ev kadınlarının, sınıf ile ilişkisini görünmez kılar. Sermaye oluşturucu olarak düşünülen kadınların, ailenin tüketiminin, yönetiminde başat rol oynamaya başladıkları ve bunun kadının aile içindeki pozisyonunu değiştirdiğinden daha önce bahsedildi. Bu çerçevede, kadınların bu tarz anlatılara başvurma nedeni, erkeğin egemen konumu ve aile içindeki rolü ile çelişmeme isteği ile ilişkilendirilebilir. Çünkü üst orta sınıf dediğim bu ailelerde, erkekliğin inşasında ve ispatında, evi geçindirmekten ziyade, para kazanmanın, lüks yaşamının ve evdekileri lüks yaşatmanın önemli olduğu daha önce de dile getirildi. Bu nedenle, bu tarz anlatıların, bu kadınların erkeklikle uzlaşısı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Kadınların, erkeklerle ve erkeklikle olan bu ilişki biçimi, Connell'ın (2016) toplumsal cinsiyet düzenini anlatırken, başvurduğu hegemonik erkeklik ve ön plana çıkarılan kadınlık kavramlarını akıllara getirir. Connell, toplumsal cinsiyet düzeninin en tepesine yerleştirdiği hegemonik erkekliğin inşasında ve hegemonik kılınmasında, erkekler arası hiyerarşik ilişkiler (ve hatta işbirlikleri) kadar, erkeklerin kadınlarla olan ilişkisinin de önemli olduğunu söyler. Bu düzen içinde, farklı erkekliklerin yanı sıra, farklı kadınlık biçimlerinin de olduğunu söyleyen Connell, farklı erkeklik biçimlerini ele alırken, onların birbiriyle ilişkisine/etkileşimine dikkat çeker ancak farklı kadınlıkları birbirleriyle olan ilişkisinden ziyade, tabi kılınmaya karşı gösterdikleri boyun eğme ve direnme şeklindeki tepki/tutum üzerinden ele alır/sınıflandırır. Bu şekilde, kadınlığın inşasında, erkek egemenliğinin belirleyici olduğu düşünülür. Connell, kadınlık biçimlerinden biri olarak “ön plana çıkarılan

kadınlık”tan bahseder ve bu, hegemonik erkekliğin tamamlayıcısı ve onunla(ve iktidarıyla) uyumlu/uyum içinde bir kadınlık biçimi olarak görülür. Connell, bu kadınlık için, “...bu tabi kılınmaya boyun eğiş etrafında tanımlanır ve erkeklerin çıkar ve arzularına hizmet etmeye yönlendirilir.” ifadeleri kullanır ve bu kadınlığın, en fazla kültürel ve ideolojik desteğin verildiği kadınlık örüntüsü olduğunu söyler. Görüşmecilerin, kadınlığını inşa ederken, öne çıkardıkları şeyler-annelik ve evlilik/eşlik gibi-, erkeklerin iktidarı konusundaki tutumları ve ona uyumları veya erkekliğin inşasındaki konumları bu anlatılanlar çerçevesinde ve ön plana çıkarılan kadınlık üzerinden düşünülebilir.

Şu ana kadar ele alınanlar göz önünde bulundurularak, bu kadınların, kendilerini tabi kılan bir erkekliğe veya ilişkilere neden onay verdikleri, uyum sağladıkları, onu yeniden ürettikleri veya onun ile uzlaştıkları sorulabilir. Bu durumu, kadınların bu konularının veya tahakküm ilişkilerindeki yerinin farkında olmadığını öne sürerek, yani onu, yanlış bilinç ile ilişkilendirerek açıklayan görüşlere katılmadığımı belirtmeliyim. Çünkü bu görüşler, tahakküm/iktidar ilişkilerini, tabi olan/tabii kılan şeklinde, ikili karşıtlık üzerinden okuyarak ve belirli direniş biçimlerine odaklanarak, diğer/farklı direniş biçimlerini ve tabi olanın failliğini görmezden gelir. Yukarıdaki sorulara tekrar dönecek olursam, bu sorulara yanıt ararken, kadınların, kendisini tabii kılan sistem ile ilişkisine ve ona bağlılığına dikkat çekmekle birlikte, onların toplumsal uyum ve direniş stratejileri üzerine de düşünme fırsatı veren “ataerkil pazarlık(lar)” kavramı aklıma geldi (Kandiyoti, 2013). Çünkü görüşmecilerim de, sistemin içinde kalarak, sistemdeki konumlarıyla/rolleriyle, kendine bir alan yaratırlar/açarlar, daha da ötesi, bu çalışmada, bu kadınların hayatlarında dönüşümler olduğu da görülür/görülecektir.

Görüşmeler sırasında, geçmişte farklı isimler almış olan ve şuan toplantı olarak çağrılan etkinliğin, sadece isminin değişmediğini, içeriği başta olmak üzere, pek çok

konuda değişimler/dönüşümler geçirdiğini öğrendim. Bu konuda sorduğum soruya, Gülay, “..biraz daha süsledik, püsledik olayı. Daha çok pasta ve yemeklerle ağırlıyoruz. Sunumlarla filan.” şeklinde yanıt verdi. Bu konuda, diğer görüşmeciler de Gülay ile yakın ifadeler kullanınca, bu kadınların, hayatlarının diğer alanları ele alındığında da görüleceği gibi, biçim ve stile, stilizasyona giderek daha fazla önem vermeye başladıkları anlaşılabilir. Gülay’ın pasta-börek-yemek, yani ikramlıkların sayısının artışına yönelik ifadelerine gelince, görüşmecilerim arasında, bu sayının giderek abartıldığı konusunda eleştiriler duydum. Çünkü, toplantılarda, 13-14 çeşit yapanların/sunanların olduğu, hatta 23 çeşit yapan/sunan bir kadından bahsedilerek, bu sayıların da aşılmaya başlandığı söylendi. Toplantıya gelenlerin, bu ikramlıkların hepsini tüketmesinin ve hatta tatmasının mümkün olmadığını düşünerek, görüşmecilerime bu çeşitliliğin nedenini sordum. Önceleri, farklı/çeşitli ve çok sayıda pasta-börek-yemek yapmak/yapabilmek, beceriklilikle ilişkilendirilirdi ancak kadınların artık, ikramlarını, ev yemekleri yapan kadınlara veya işletmelere yaptırma imkânı olduğundan, bu ilişki de dönüşmeye başladı. Daha da ötesi, Nevin, artık her şeyin hazır alındığını, hatta kendisinin de hazır ürünler tercih ettiği dile getirirken, hazrının daha uyguna geldiğini de ifade etti. Dilek de, Nevin ile hem maliyet hem de hazır ürünler tercihi konusunda ortaklaşıyordu ancak Dilek, çeşitliliğin, eskiye oranla, beceriklilikle daha az ilişkilendirildiğini, dolayısıyla kadınların artık ürünleri/ikramlıklarını yaptırdıklarını/hazır aldıklarını söylemekten çekinmediğini belirtmekle birlikte, bazı kadınların ise hala, ikramlıklarını dışarıdan aldığını söylemeyi tercih etmediğini/gizlediğini ifade etti. Bu anlatılanlar, önceki yıllar ile yapılan karşılaştırmalar, özellikle de yaşanan dönüşümler/değişimler, kişiyi, kadınlığın inşası ve bu kadınların kadınlıklarını nasıl kurduğu üzerine düşünmeye ittiği için oldukça önemlidir. Görüşmeciler ile ikramlardaki çeşitlilik üzerine konuşurken, bu düzeyde bir çeşitlilik için maddi koşulların da uygun olması gerektiği ve bu çeşitliliğinde, maddi

koşulları gösteren bir şey olarak değerlendirilebileceğini ve gösteriş olarak görüldüğünü öğrendim ancak bu çeşitliliğin, sadece bir nedenine işaret ediyordu, bunun asıl nedeninin, çeşitliliğe yüklenen diğer anlamlar olduğu vurgulandı. Suna, toplantılarda ve hatta misafirlğe gidilen evlerde, çeşitliliğin veya çeşit çokluğunun, insanlar arasında değer verilmek veya önemsenmek olarak anlaşıldığını ve insanların çeşitlilik beklentisinin bunun ile ilgili olduğunu söyledi. Sevgi de, insanların“...ne kadar çok yapmışsa, o kadar görgülü, o kadar sanki bize kıymet veriyor.” düşüncesinde olduğunu söyleyerek, Suna'nın dediklerini destekledi. Ancak onun, insanların, çeşit sayısını, görgülülük ile ilişkilendirilebildiğine dikkat çekmesi oldukça önemliydi. Okutman olan Gözde'ye toplantılardaki çeşit sayısı ile ilgili soruma, “Ya yapacak başka bir şeyi yok, kendini kanıtlayacak. Başka neyle kanıtlasın.” şeklinde yanıt verdi. Bu durumda, başka kadınlar, çeşit sayısı fazlalığını görgülülük olarak görerek, kültürel sermaye ilişkilendirirken, Gözde'nin, bunu, kültürel sermaye eksikliği ile ilişkilendirerek, bu kadınların, bu eksikliği kapatma düşüncesiyle bunu yaptığı iddiasında olduğu görülebilir. Gözde, kültürel sermayeyi eğitim ile edindiğini veya sadece o şekilde edinildiğini düşünebilir ancak görüşmeciler arasında yer alan, eğitilmiş ancak istihdama katılmayan kadınların da, çeşitlilik konusunda, diğer kadınlarla aynı tutumu/davranışı sergilediği söylenebilir. Bu çerçevede, kültürel sermayeyi, sadece eğitim ile edinilen bir şey olarak görmenin veya eğitimi, kültürel sermayenin tek kaynağı olarak görmenin de mümkün olmadığı anlaşılabilir. Bu durumun, kültürel sermayenin ne olduğunu veya nasıl edinileceğini tartışmaya açtığı için oldukça önemli olduğunu söyleyebilirim, bu konudaki farklılaşan görüşlerin, Bourdieu'nun sermayelerini, yeniden ve farklı bir şekilde düşünme imkânı verdiği açıktır.

Görüşmeler sırasında, toplantının, toplantı öncesi hazırlık, toplantı günü ağırlama ve toplantı sonrası temizlik şeklinde, bir kadının üç gününü aldığı söylendi. Hem bu nedenle, hem de çeşit sayısına yüklenen anlamlar dolayısıyla oluşan kaygılar ve



çeşit sayısının bir sınırı olmaması ve her geçen gün, beklentilerin giderek artması gibi nedenlerle, toplantılar dışarı kaymaya başlamış. Ancak Dilek, toplantıların ilk turunun genelde evde yapıldığını ancak ikinci tur olursa mekanların tercih edildiğini söyledi ve bunun nedenini “Bak evlere de alınmıyor artık farkındaysan, bir kere alınıyor, bitiyor.E tabak çanak bir kere gösteriliyor, kafelere gidiliyor.”ifadeleri ile açıkladı. Başka görüşmeciler de, toplantıların, artık, kadınların evini ve eşyalarını gösterme/sergileme etkinliğine dönüştüğünü söylediler. Sevgi ve Suna, bu durumdan rahatsızlık duydukları için, toplantılara katılmadıklarını ifade ettiler. Evin ve evdeki diğer tüm eşyaların, kadının zevki olarak görüldüğü ve bunların, kadının ve ailenin kültürel ve ekonomik sermayesini, yani sınıfını gösterdiği düşünülürse, kadının bu konudaki tutumu/davranışı daha iyi anlaşılabilir. Görüşmeler sırasında, kadınların var olunanı/tüketileni sürekli gösterme isteğinde olduğu veya kadınların değiştiği/dönüştüğü, giderek daha fazla gösteriş düşkünü oldukları ifade edildi ve bu yüzden kadınlar eleştirildi. Daha sonrada görüleceği üzere, bu eleştiriler, kadının aile içinde ve ailenin toplumsal konumuyla ilişkisel olarak, değişen konumunu veya zevki kuran ve sınıf kurucu olan olarak görülmemesiyle ilgiliydi. Bu anlatılanlara ek olarak, Gül ve Mukaddes, toplantılarını evde yapmaya devam ettiklerini, çünkü dışarıda davranışlarını denetlemek zorunda olduklarını ve rahat rahat kahkaha bile atamayacaklarını dile getirdiler. Burada hem kadın olmak, hem de taşrada kadın olmanın görülebileceği açıktır.

Suna ile toplantılar üzerine konuşurken, toplantı da dahil olmak üzere, çevresinde düzenlenen birçok etkinliğin, sınıfı göstermeyi amaçladığını ve sınıfsal kaygıların, samimiyet ve yakınlık gibi diğer şeylerin önüne geçtiğini ve ayrıca bu tarz ortamlarda, performans sergilemek zorunda kaldığını, bazı durumlarda kendi ile çeliştiğini, bu nedenle bu ortamlardan kendini çektiğini söyledi ancak Suna, hala aynı şeylerin sürdüğünü, “Antika yemek takımları alınıyor, her toplantı da farklı şeyler çıkıyor.” diyerek anlattı. Suna, performans konusunu anlatan tek kişi değildi. Öncelikle,

kişiler, etkileşimde oldukları kişilerin, kendileri hakkındaki düşüncelerini/izlenimlerini yönlendirmek isterler, bu akıllara benliğin sunumunu getirir, örneğin, her ne kadar, daha önce de belirttiğim üzere, bu çalışma bir sahne arkası çalışması gibi dursa da, bu kişiler, benimle etkileşimlerine bağlı olarak, farklı bir benlik sunmuş veya toplantılarda yaptıkları gibi, kendilerinden sergilemelerini beklediğimi düşündükleri bir performans da sergilemiş olabilirler. Fakat yine de bana toplantılarda sundukları, performanslardan bahsetmeleri, birçok açıdan önemliydi. Bu durum, ilk olarak, tahakküm/iktidar ilişkilerini ezen-ezilen veya hakim-tabii gibi ikilikler üzerinden okumanın mümkün olmadığını bir kez daha gösteriyordu, örneğin erkekler ile ilişkileri üzerinden tabii/ezilen olarak görülen bu kadınların, birbirleri arasında da iktidar ilişkileri-mücadeleleri olduğu ve ezen-hakim konumuna geçmek için mücadele ettikleri görülebiliyordu ve bu durum onların davranışlarını yönlendiriyordu/belirliyordu. Bu çerçevede, iktidar ilişkilerinin olmadığı, daha doğru bir ifadeyle, toplantılardaki kadar hissedilmediği bir ortamda, bu kadınlar başka şekilde davranıyorlardı/konuşuyorlardı. Elbetteki her görüşmeci, Suna, toplantılar hakkında Suna ile aynı fikirde değildi, örneğin, Melda, normal günde dahi, sunuma ve masalara çok özenildiğini, toplantılarda yapılmasını normal bulduğunu söyledi. Ayrıca, görüşmecilerin çoğu, yaşanan dönüşümleri, sosyal medya ile de ilişkilendirdi, çünkü o görüşmecilerine sahip olduklarını gösterme imkanı veriyordu, ancak gösterme isteklerinin nedeni hakkında konuşmuyorlardı. En nihayetinde, başta da belirtildiği üzere, bu kadınların, biçim, stil ve stilizasyona giderek daha fazla önem verdikleri ve bunun da sınıfları ile ilişkili olduğu söylenebilir (Bourdieu,2015). Ayrıca, şu ana kadar ele alınanlar, gündelik hayatın bir mücadele alanı olduğunu gösterir ve onun sıradanlığı ve olağanlığını yıkar.

Görüşmeciler ile toplantıların, içerik dönüşümleri üzerine konuşurken, Gönül şu ifadeleri kullandı:

“Eskiden bir de şu olayımız vardı,giderdik çalar oynardık yemekten sonra. Şimdi o yok mesela, millet modernleşti.O biraz banal oldu. Eskiden yemek, çay ve

bir tur oynama. Ama şimdi o da neymiş diyorlar, biraz daha sosyetik oldular. Eskiye nazaran sosyete oldu millet.”

Modernleşmeyi ve sosyetikleşmeyi aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanan Gönül, bunların, belirli bir davranış biçimi getirdiğini/davranışları dönüştürdüğünü anlatır. Bu kişiler arasındaki ilişkilerin dönüştüğü veya sınırların daha da belirginleştiği bir dönüşümdür. Ayrıca toplantının kendisinin de, daha resmi/ciddi bir şeye dönüştüğü de görülür. Bu isim değişikliğinin, davranış değişikliğini de beraberinde getirdiği söylenebilir. Bu durum, toplantının iş gibi görülmesi veya değerlendirilmesiyle ilişkilendirilebilir ancak bu aynı zamanda, bu kadınların, iş ortamına ilişkin kurgularına uygun olarak davranmaya başladıklarını da gösterir. Gönül bu ifadelerinin ardından, yakın zamanda gittiği bir toplantıda oynadıklarını söyledi. Aynı şekilde, Sevim de, son toplantısında oynadıklarını ifade etti. Ancak gerek Gönül’ün, gerek Sevim’in kızları, kendilerinin de toplantıları olduğunu ancak toplantıda oynamayı çok saçma ve itici bulduklarından bahsettiler. Hatta Sevim’in kızı, eğitim düzeyi yüksek çevrelerin, oynamasını tuhaf bulduğunu ve buna şaşırdığını da dile getirdi, işte bu ifadeler, Gönül’ün modernleşme dediği şey ile, modern olmak için, eğitimin ve eğitim ile kazanıldığı düşünülen fikirlerin/davranış biçimlerinin olduğu düşünülüyor. Gönül ve Sevim’in kızları, üniversite mezunu, dolayısıyla, modern-eğitim ile ilişkilendirilerek düşünülünce, Gönül ve Sevim, diğer görüşmecilere göre, eğitim seviyesi iyi olsa da, dışarıda bırakılıyor. Burada oynamak, kültürel sermaye eksikliği olarak görülüyor.

Toplantılarda konuşulan konulara gelince, mal varlığı veya gösteriş amaçlı şeyler dışında, evliliğin, eş ile ilişkilerin ve aile hayatının, çocukların konuşulduğunu söylenebilir. Arkadaşım vesilesiyle katıldığım bir toplantıda, cinsel içerikli espri yapacak olan bir kadının, “bekarlar sizi dışarı alalım” dediğini hatırlayınca, aile ve cinsellik, sadece evli kadınların üzerine konuşabileceği konular olarak görülüyor. Bu nedenle, toplantılar daha çok evli kadınlar arasında yapılıyor ve evlilik ile birlikte,

kadınların toplantılarının arttığı veya kadınların toplantıya çağrılmaya başladığı söyleniyor. Ancak burada bir noktayı vurgulamak gerekir, eğer toplantı dışarıda yapılıyorsa, konuşulan konular konusunda oldukça seçici davranıldığı söylenebilir. Bu çerçevede, toplantılarda, özel alana ait olduğu düşünülen konuların konuşulmasının, ev içinde ve özellikle de evin en kamusal alanı denilen, toplantıların düzenlendiği salonlarda gerçekleştiği söylenebilir. Bu şekilde, ev, kamusalın ve özelin bir arada olduğu bir mekan/alan olarak düşünülebilir. Ayrıca, görüşmelerde, kişi evlendikten sonra, kendisi istemese dahi, anneler ama özellikle de kayınvalideler ile toplantılara katıldıkları ve kayınvalidelerin gelinlerini gösterme çabası içinde oldukları belirtildi. Ayşegül, kayınvalidesiyle toplantılara katıldığını söylerken “evli olduğum için, gelin olduğum için, ister istemez, gidiyorum.” dedi. Kayınvalidesinin toplantılara birlikte gitme isteğinde, çalışmamasının da etkili olduğunu söyleyen Ayşegül, ilk olarak eşinin hatırı için katıldığını ancak sonrasında ise, kayınvalidesini, çok sevdiği için, kırmak ve üzmemek için de onunla birlikte gittiğini söyledi. Akraba ilişkileri, iç içelik, denetim ve başkalarının belirleyiciliği, taşralılık ile ilişkilendirilebilir.

Daha öncede belirttiğim gibi, toplantısı olmayan görüşmecilerim de vardı. Bazıları sosyalleşmeyi sevmediğini, bazıları ise vaktinin olmadığını söyledi. Gamze, son bir yıldır göçebe bir hayat yaşadığını, İstanbul’da da bir hayatı olduğunu söyledi. Ayrıca eskiden derneklere de gittiğini ifade eden Gamze, bu derneklere sosyalleşmek için gitmediğini, başörtüsü yasağı dolayısıyla, bir hak mücadelesi için gittiğini ifade etti. Son yıllarda ise, kadınlarla ilgili derneklere de gittiğini ancak bir süredir, derneklerden kendini çektiğini dile getirdi. Gamze’nin diğer vurguları da, sürekli eğitim/egitimsizlik üzerineydi, kadınların yaptığı aktiviteleri de çok gerekli görmüyordu. O da okutman olan Gözde gibi, toplantısı olmadığını belirtse de, bir tefsir grubu olduğunu ve onun da dini içerikli bir toplantı olduğunu söyledi ancak orada da, her ne kadar dini içerikli olduğu için mal-mülk konuşulmasa da, “bize tefsir anlatan abla bile, tefsiri anlatıyor, düşün

yani. O bile zenginleri daha çok seviyordu.” dedi. Suna, bu tarz gösteriş, zenginlik ve din yanyanalığını duyunca, “tam cemaat kafası” ifadelerini kullandı.

### **3.7. Dini/Din ile İlişkilendirilen Sosyalleşme Biçimleri : Mevritler**

#### **“...Ama Otelde Yapılan, Bebek Mevlidi Filan, Zımbırtı O.”**

Sosyalleşme/sosyalleşme biçimleri ile ilgili sorular yönelttiğim görüşmecilerime, din ile ilişkilendirilen veya dini olarak nitelendirilen sosyalleşme üzerine de sorular sordum. Görüşmeler sırasında, belirli bir dönem sohbet tarzı veya çeşitli sivil toplum kuruluşlarının düzenlediği etkinliklerin, kadınlar açısından din ile ilişkilendirilen veya dini sosyalleşmenin yaygın biçimleri arasında yer aldığı ancak 15 Temmuz sonrasında, çeşitli kaygılarla, bu etkinliklere katılım oranında düşüş yaşandığı ifade edildi. Dini sosyalleşme ile ilgili sorularıma verilen yanıtların ardından, etkinliği düzenleyen veya ona katılımcı olarak, görüşmecilerin hepsinin bir şekilde deneyimlemiş olduğu ortak aktivitenin/etkinliğin mevritler olduğunu öğrendim. Mevrit dini günlerde ve toplum tarafından önemsenen, evlilik, sünnet ve doğum gibi olaylar vesilesiyle gerçekleştirilen, katılımcılara ikramların sunulduğu, ilahilerin söylendiği ve duaların okunduğu bir etkinliktir. Mevrit, Hz.Muhammed’in hayatına ilişkin bilgilerin verilmesi, dualar ve Kuran-ı Kerim’in okunması gibi, dini yönünün/işlevinin yanı sıra, topluluğu, bir araya getirerek, onun kimliğini yeniden üretmek veya ona katkı sunmak gibi, çok çeşitli işlevleri olan bir etkinlik olarak değerlendirilebilir. Ancak görüşmecilerin çoğu, özellikle de, bebek mevritleri üzerinden, mevritlerin dönüşümlerini anlatarak, mevlidin amacına ve işlevlerine yönelik kaygılarını dile getirdiler ve bu konuda çeşitli eleştirilerde bulundular. Bu eleştirilerin veya kaygıların temel nedeni lüks, şatafat ve genel anlamda gösterişi ve bebek mevlidi çoğunlukla sadece kadınlar arasında olan bir etkinlik olduğu için, eleştiriler de kadınlara yönelikti.

Görüşmecilerime ilk olarak, bebek mevlitlerinin, yapılma şekline yönelik sorular yönelttim. Dilek, yakın zamanda katıldığı ve lüks bir otelde gerçekleşen bir bebek mevlidini anlatırken şu ifadeleri kullandı:“Ceyda yaptıydı. 5 bine kendine, 5 bine kızına Antep işi (elbise) yaptırdı. Kendi sırma giydi. 30 bin gitti herhalde. Küçük bir düğün.” Öncelikle, Dilek, bu aktiviteye, küçük bir düğün diyerek, maliyetinin yüksekliğine dikkat çeker. Bu tarz etkinliklerde, harcama kalemini oluşturan organizasyon, menü, gösterişli kıyafetler ve mevlit sahibi tarafından dağıtılan pahalı hediyeler gibi şeyler, düğünlerde de mevcuttur. Ancak Dilek’in bu etkinliği küçük bir düğün olarak değerlendirmesinin tek nedeni, onun yapılaş şekli ile ilgili değildi. Dilek bu ifadelerle aynı zamanda, bu tarz etkinliklerin dini içeriğini veya din ile ilişkisini de sorguluyordu: “O mevlid yaptığını zannediyor ama değil...Ha düğün yapmış, ha mevlid yapmış. Allah katında o sevap işlemeye geçmiyor. Düğün yapsaydı aynı şeydi.” Dilek bu ifadelerinin ardından, üst sınıf bir ailenin yaptığı mevlit üzerinden, mevlidin nasıl olması gerektiğini anlattı:

“Bak o aile mevlit yapıyor, yani bana göre, onların ki ne gösteriş ne şey. Onlar kutlu doğum haftasında yaparlar, köylerinde fakirlere yemek verirler. Fakir kesimi çağırırlar. Erkekler ayrı yerde, kadınlar ayrı yerde otururlar. O mevlittir. Ama otelde yapılan, bebek mevlidi filan,zımbırtı o.”

Dilek’in bu ifadelerinden, ona göre mevlidin, din ile ilişkili veya dini bir etkinlik olarak görülmesi için yoksullara yardım etmek veya yemek ikram etmek gibi, din ile ilişkilendirilen bir amacı olmalıdır. Bu nedenle, o, otellerde ve oldukça lüks yapılan bebek mevlitlerinin, din ile ilgili amaçlardan veya hassasiyetlerden ziyade, gösteriş gibi, daha çok sınıfsal nedenlerle/kaygılar ile yapıldığını düşündüğü için, bu etkinliklere yönelik eleştiriler de bulunur. Dilek bu eleştirilerin de yalnız değildi, Selda da, yapılan birçok aktivitenin temel amacının gösteriş olduğunu ve bu gösterişi yapanın sadece etkinliğin sahibi olmadığını, etkinliğe katılanların da böyle olduklarını ve bu durumun, bu etkinliklerin din ile ilişkisini/dini yönünü olumsuz etkilediğini ifade etti:

“Tamamen şey artık, para dönüyor ortada. Kim nasıl yaptı. Bu var...Çoğu mevlide, şeye katıldım, kimse şeyin(dini yönün) öneminde değil. Herkes ben hangi pardesümü gösteririm, hangi eşarbımı gösteririm şeyinde.”

Selda'nın bu ifadelerine, Sevgi de, bu tarz bebek mevlitlerinin artık “Ekstra bir sosyallik şeyi gibi.” olduğu yönündeki ifadeleriyle destek verdi. Bu şekilde, görüşmecilerin bazılarının, bu etkinlikleri, dini sosyalleşme biçimi olarak görmedikleri/görmemeye başladıkları söylenebilir. Bunun yanı sıra, pardesönün ve eşarbin/başörtüsünün, daha önce taşıdığı veya ona yüklenen anlamlardan, giderek sıyrıldığı ve sınıfsal farklılaşmalar açısından önemli öğelere dönüştükleri anlaşılabilir.

Bebek mevlitlerinin yapılaş şekli üzerine konuşulduğunda, etkinliğin, odağında, bebeğin yanı sıra, bebeğin annesinin ve onun kıyafetinin olduğu söylenebilir. Çocuk doğurmak, anne olmak, hem aile içinde hem de toplumda, kadının konumunun değişmesi veya yeni bir konuma sahip olması anlamına gelir. Anneliğin çok önemsendiği ve çocuk doğurmanın/anne olmanın, kadınlığın inşasının temel bileşenlerinden biri ve belki de en önemlisi olarak görüldüğü bir çevrede, kadınların, bu yeni konumunu, çeşitli şekillerde sergilemeleri veya sergileme isteği içinde olmaları, olağan bir durum olarak değerlendirilebilir. Görüşmeler sırasında, kadının/annenin yeni konumunu sergilemesi ile ilgili eleştirilerden ziyade, sergileme biçimleri ile ilgili eleştiriler ile karşılaştım:

“Anne de öyle bir giyiniyor ki, sanki sahne alacakmış gibi.” (Nurgül)

“Bebeğin annesi direk gelin başı yaptırmış, duvak filan bağlatmış.Abiye giymiş.” (Nur)

Bebek mevlitlerinin yapılaş şekli ile ilgili sorulara verilen yanıtlar, etkinliğin dönüşümünü anlamak açısından da oldukça önemliydi. Öncelikle, toplantılar gibi, mevlitlerin de giderek dışarıya kaydığı, yani ev dışına çıktığı ifade edildi ancak dışarıda yapmak, aynı/benzer mekânlarda yapmak anlamına gelmediği için, her zaman sınıf ile ilgili bir şeye işaret etmiyordu. Örneğin, görüşmecilerin, özellikle de yaşça genç

olanların bir kısmı, yüksek sayıda katılımcı/davetli olduğu ve evin düzeninin bozulacağı, kendi ifadeleriyle, “evin ayakaltı olacağı” veya “eve giren çıkanın belli olmayacağı” bir etkinlikten, dışarıda bir mekânda yapılmasını daha makul gördüklerini söylediler. Ancak, orta yaş grubundan Gül ve Mukaddes, etkinliğin, katılımcıların/davetlilerin eve sığmaması halinde, dışarıda yapılabileceğini ancak bu gerekçe dışında, mevlidin, dışarıda yapılmaması gerektiğini ifade ettiler. Bunun nedenini sorduğumda ise, Gül bu soruyu, “Bebek mevlidi evde olmalı. Evde okunmalı ki, o eşyalar, duvarlar duya bunu...Çok önemliymiş bu, hatta Kuran-ı Kerim okurken, sesli okunmalıymış.” şeklinde yanıtlarken, Mukaddes de, soruma Gül ile benzer bir yanıt verdi: “Evimin duvarları da zikretsin.” Nevin ise, dışarıda, özellikle de otelde mevlit yapanların, bu durum için “Ama bazıları da eve almayalım, nazarı çekmiş oluruz diyor.” şeklinde gerekçeler öne sürdüklerini söyledi ve onları “Otel de daha çok nazar çekiyor. Aklın gidiyor yani.” ifadeleriyle eleştirdi.<sup>159</sup>Nevin’in bu kişilerin gerekçesini anlatırken kullandığı, “eve nazarı çekmek” ifadesi, evin göze gelebilecek kadar lüks veya gösterişli olduğu, yani bunun da bir şekilde yine varlığı/zenginliği vurgulayan bir ifade olduğu düşünülebilir. Bu çerçevede, sınıfsal ifadelerin ve hatta mücadelelerin, gündelik hayatın önemli bir parçası olduğu bir kez daha görülmüş olur. Ayrıca, mevlidi, lüks mekânlarda veya otellerde yapanların, bunu açıklama veya gerekçelendirme gereksinimi duymasının, aktivitenin din ile ilişkilendirilen veya dini olarak görülen bir aktivite olmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü yukarıda da görüldüğü üzere, sınıfın/sınıfsal kaygıların, bu aktivitenin, dini yönünün altını oyduğuna/oyabileceğine inanılır.

---

<sup>159</sup>Nazar konusu ile ilgili başka şeylerde duydum, örneğin, bebek doğduğunda, hastane odası süsleme gibi aktiviteler varken, babyshower tarzı doğum öncesi etkinlikleri ile pek karşılaşmadım. Cansu, hem hastane odası süslemenin hem babyshower’ın birlikte yapılmasının maliyetli olduğunu söylerken, Suna ise, Antep’lilerin nazardan çok korktuğunu ve bu nedenle, doğum öncesinde bir şey yapmayacağını söyledi. Suna dediğine katılabilirim, kardeşimin eşi doğum öncesi, fotoğraf çekimi yapmasına rağmen, bebek doğana kadar, kimsenin paylaşmasını istemedi.



Bebek mevlitleri konusunda yaşanan dönüşümün, çok çeşitli nedenleri olabilir, örneğin, maddi koşulların değişimi, bunlar arasında sayılabilir ancak 58 yaşında ve Gaziantep'in yerlisi olan Aynur'a göre, bu etkinliğin, özellikle de gösterişli bir etkinliğe, dönüşümünde, çevre illerden, görüşmecilerin deyimleriyle, doğudan gelenler/göç edenler, etkili olmuştur. Aynur bu konuda, eleştirel bir tutuma sahipti. Aynur'un bu konudaki tutumu, Anteplilik kimliği ile ilgili kaygıları ile ilişkilendirilebilir. Çünkü ona göre, bu gösterişli etkinlik, artık sadece göç ile gelenler tarafından yapılan bir şey olmaktan çıkmıştı ve Gaziantep'li arasında da görülmeye başlanmıştı. Görüşmeciler arasında, yakın zamanda Mardinli bir ailenin çocuğu ile evlenen, Gaziantep'in yerlisi Ayşegül de vardı, ona Aynur'un ifadelerini sordum. Ayşegül, yakın zamanda eltilsinin bebeğine mevlit yaptıklarını ancak etkinliğin organizasyonsuz, evde, sade bir şekilde gerçekleştirildiğini söyledi. Ayşegül, eşinin ailesiyle, geleneklerinin farklı olduğunu şu ifadeleri ile anlattı:

“Örneğin Anteplilerde bebek görme olur. Bunlarda öyle bir şey yok. Doğum yaparsın, o günden sonra misafir gelir. Bizim ailemizde öyledir. Bunlarda öyle bir şey yok. Bebek doğdu, eltime hiç misafir gelmedi. Onlarda, anne ve bebek biraz toparlandıktan sonra, mevlit yaparlarmış, herkesi çağırırlarmış.”

Her ne kadar Ayşegül, geleneklerin farklı olduğunu dile getirirse de, görüşmeler sırasında, Gaziantep'te var olan, bebek görmesi etkinliğinin/geleneğinin yerini bebek mevlitlerine bırakmaya başladığını öne sürenler de vardı. Ancak bu dönüşüme, Gaziantep'lilik kimliği üzerinden herhangi bir eleştiri getirildiğini duymadım. Çünkü, başörtüsü konusunda da olduğu gibi, Gaziantep'lilik kimliğinin veya onu ayırt edici bir şey olarak görenlerin/kuranların ve hatta daha sonrada görüleceği üzere, Gaziantep'in gelenekleri ile daha iç içe ve gelenek konusunda daha tutucu oldukları söylenenlerin, din ile ilişkisi konusunda eleştiriler zaten vardı. Bu nedenle, bebek görmesinden, din ile ilişkilendirilen bir aktiviteye geçiş, eleştirilecek veya Gaziantep'lilik kimliğine zarar verecek bir durum olarak görülmüyordu. Bu nedenle, Aynur'un ifadeleri, onun, bu

kimliğe tehdit olarak gördüğü şeyin, etkinliğin kendisinden ziyade, etkinliğin yapılaş şekli ile ilgili olduğunu gösterir. Aynur'un ve Ayşegül'ün ifadelerinin ardından, yine Mardinli, varlıklı, Gaziantep'te bilinen/tanınan ve geniş bir ailenin mensubu olan tanıdığımızı, mevlitler ile sorular sorduğumda, mevlidin, her ne amaçla- doğum veya sünnet gibi- yapılırsa yapılsın, kendileri tarafından çok önemli görüldüğünü, çok önemsendiğini ve gerçekten gösterişli olduğunu ancak gösterişin, son yıllarda arttığını belirtti. Bu ifadeler, gösterişli bebek mevlitlerin en azından bir kısmında yapılan harcamaların, sınıf ile ilgili kaygılardan ziyade, aktiviteyi önemli/değerli kılmak ve onu önemsendiğini göstermek için yapıldığını gösterir. Çünkü bu aile, zaten oldukça varlıklı bir aileydi. Bu anlatılanlar, göç ile gelenlerin, homojen bir grup olmadığını göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

Bebek görmesi etkinliğinin, yerini bebek mevlitlerine bırakması, gündelik hayatın, toplumsal dönüşümlerden bağımsız olmadığını gösterir ancak bu etkinliğin dönüşmesinin veya yerini başka bir şeye bırakmasının tek nedeninin, bu olmadığı, Gamze'nin şu ifadelerinden anlaşılabilir:

“Ben İslami olarak mevlidi kutsal bir şey olarak çok görmüyorum. O bir geleneksel ritüel. Mevlid kuranı kerim içerisinden çıkmış bir şey değil, Kürtçe mevlid var, Türkçesi de var. Bu Allah'a ve peygamberlerine selam yollama şeyi. E bunu, bence o mevlidi şey yapan, mesela İslami şeylerini yapıyor yapıyor, üzerine bir de onu katıyor. Takvasını. Ama burada o şeye dönüşmüş, ay aman 30 sefer insan mı ağırlayacağım, gelsinler bir defa. Mevlidli olsun. Biraz da İslam sosu olsun. Burada sos yani.”

Gamze'nin bu ifadeleri, bu dönüşümün, toplumsal dönüşümün yanı sıra, pratik nedenlerle de ilişkili olduğunu gösterir ancak onun ifadelerinde başka önemli şeyler de vardır. Gamze, mevlidi, geleneksel bir ritüel olarak değerlendirerek ve onun kitabi

dinden çıkmadığını söyleyerek,<sup>160</sup> mevlidin, din ile ilişkilendirilmesine rağmen, dinin gerekleri arasında yer almadığını, dolayısıyla mecburi bir etkinlik olmadığını anlatmaya çalıştı. Ancak, Gamze, bu etkinliği/ritüeli yapanın da, din ile ilişkisinin belirli bir düzeyde olması gerektiğini söyledi. Fakat Gamze, Gaziantep'te, özellikle de belirli çevrelerde, bu etkinliğin yapılmasında veya bebek görmesi etkinliğinden, bebek mevlidine, yani diğer bir etkinliğe geçiş yapılmasında, din ile ilgili nedenlerden/kaygılardan ziyade, başka nedenlerin/kaygıların, daha çok etkili olduğunu ifade etti. Ayrıca, bu etkinlikler, her ne kadar din ile ilişkilendirilerek yapılsa da, Gamze'nin, dinin bu etkinliklerde, sadece bir sos olarak görüldüğünü söylemesi, dinin, giderek sadece görüntülerden/ımajlardan oluşan bir şeye dönüştürülmesine bir eleştiri olarak okunabilir. Bu durum, Özet'in (2019) muhafazakâr kimliğinin, imaj alanına hapsedildiğine yönelik ifadelerini akıllara getirir. Bunun yanı sıra, Gamze, görüşme sırasında, sadece mevlitlere değil, birçok şeye İslami sos katıldığını ve bunun da Gülen cemaati ile ilgili ve o cemaatin getirdiği bir şey olduğunu ifade etti. Bu davranış biçiminin, kime ait olduğunu veya kimin bu davranışa kaynaklık ettiğini söylemek veya araştırmak bu çalışmanın konusu değildir ancak görüşmeler sırasında, bu davranışın hala sürdüğü, hatta birçok aktivitede, açılış, doğum günü gibi, Kuran-ı Kerim okutanların olduğu söylendiğinde, Gamze'nin, dinin bir sos olarak kullanılmasına yönelik ifadelerini hatırladım. Görüşmeciler arasında yer alan Nur da, çocuğunun doğum gününde Kuran okuttuğunu söyledi ancak başka bir arkadaşının yaptığı etkinliği şu şekilde anlattı: “ginger parti<sup>161</sup> var yeni. Ay bir arkadaşım yaptı, tam gerizekalı.” Nur'un arkadaşına yönelik eleştirileri, kendi aktivitesini, yerel, olması gereken olan olarak görmesi ancak bu arkadaşının yaptığı aktiviteyi, kültüre ait görmemesi ile ilgilidir. Önceki bölümlerde, muhafazakarların, yerellik ve otantiklik vurgularına/iddialarına

---

<sup>160</sup> Mevlit genellikle, kitabi dinden ziyade, halk veya popüler din/darlık ile ilgili, yani dinin aslından ziyade, dinin, diğer dinler veya çeşitli/eski gelenekler ile etkileşimi sonucu ortaya çıkan bir şey olarak görülür. Bu şekilde, içeriğinde dönüşümler olması da daha rahat anlaşılabilir.

<sup>161</sup> Bebeğin, doğumunun birinci ayını kutlamak için düzenlenen bir etkinlikmiş.

başvurduklarından bahsettim. Ancak, bu noktada, bir etkinlikte, din ile ilişkilendirilen bir şeyin olmasının/yapılmasının, her zaman bu şekilde, yani dinin bir sos olarak kullanıldığı anlamına gelmediğini, en azından bu çalışmanın bu şekilde bir değerlendirme de bulunmadığını belirtmek gerekir. Fakat görüşmecilerin, bu tarz etkinlikler yapanlar ile ilgili, değerlendirmelerde bulunduğu ve bazılarını eleştirdiği de söylenmelidir. Bu eleştirilerde, Gamze'nin de altını çizdiği gibi, etkinliği yapanın din ile ilişkisi üzerinde veya dinin hayatında nasıl bir yeri olduğu veya onu ne şekilde etkilediği üzerinde duruluyordu. Gösterişli mevlitler üzerine konuşulurken, birçok görüşmecinin, bu tarz mevlitlere yönelik eleştirileri vardı. Örneğin Elif, dinen israfın en büyük günah olduğunu söyleyerek, bu tarz mevlitlerin, din veya dindarlık ile ilişkili olmadığını ve amacına uygun olmadığını anlattı. Melek de, gösterişli mevlitlerden rahatsızlık duyduğunu dile getirenler arasındaydı ve bunun nedenini şu şekilde açıkladı: “..Ben orada dine şey yapamam, sohbeti dinleyemem, oradaki insanların hareketleri dikkatimi çeker. Hani kendimi maneviyata veremem, o gösterişten. Mevlitse mevlit gibi olmalı.” Bu anlatılanlara ek olarak, Gamze, “burada” ifadesini kullanınca, Diyarbakırlı olduğu ve ailesinin hala Diyarbakır'da olduğunu söylediği için, ona orada mevlitlerin nasıl olduğunu sorduğumda ise, sorumu “Diyarbakır'da hiç böyle şeyler yok. Otelde, orada burada mevlit yapan yok.” şeklinde yanıtladı ve bunun Gaziantep'e özgü bir durum olduğunu dile getirdi.

Mevlitlerde yaşanan dönüşümler üzerine konuşurken, bazı görüşmeciler, hocaların da değiştiğini/dönüştüğünü söylediler. Hocaların yüksek ücretler istediği, randevu ile çalıştığı ve onlar arasında sanki sahneye çıkacakmış gibi hazırlananlar olduğundan söz edildi. Şükran, “Eskiden def çalar, iki dua ederdi, ilahi söylerdi. Şimdi öyle mi, hoca geliyor, hocayı tanıyamıyorsun.” ifadelerini kullandı. Bu anlatılanlar, hocaların da profesyonelleştiğini ve hocalığın, eskiye nazaran, daha çok meslek gibi görüldüğünü gösterir. Fakat görüşmecilerin, bu durumu böyle okumadığı, kendileri

değişse de, din ile ilişkilendirilen bir meslek grubunda olanların ve bu tarz bir mesleği icra edenlerin dönüşümünden pek memnun olmadıkları söylenebilir. Din ile ilişkisinin, kadınların giyim tarzına da yansıdığı düşünüldüğünden daha önce bahsedildi, bu nedenle, hocalardan beklenen bir giyim tarzı var. Bunun dışına çıkıldığında, hocanın din ile ilişkisi de sorgulanıyor. Aynı şekilde, hocalardan beklenen bir davranış tarzı da var, Sevgi'nin ifadeleri bunu gösterir niteliktedir:

“Normal mevlide gittiğimde, kaidesine kuralına uyulan mevlide, hocalar şey yapar, erkek var mı, sesimizi duymasın, hani kadının sesi erkeğe haramdır şeyinden gider, çok takva yaşayanlar. Kayıt filan lütfen yapmayın derler. E şimdi, kayıt yapmış internette geziyor mevlit şeyi... Ben onu öyle bir hoca olarak değil, showmen gibi görüyorum. Hoca moca değil, dinle alakası yok.”<sup>162</sup>

Mevlitlerin dönüşmesinin bazı sonuçları olduğunu da belirtmek gerekir. Görüşmeciler arasında, mevlidin sayısının bir dönem arttığını ancak sonradan azaldığını söyleyenlere, bunun nedenini sordum. Gül ve Mukaddes, insanların, her konuda beklentilerinin arttığını ve bunun da mevlitleri de zorlaştırdığını, hatta insanların artık severek bu etkinliklere gitmediğini ifade ettiler. Gül, önceleri, evde yapılırken, insanların kalabalıktan sıkıldığını, bunaldığını ancak şimdi de, dışarı da olunca, özellikle de lüks/gösterişli bir mevlit ise, onun insanların gerdiğini ve dolayısıyla, yine eskisi gibi, yani bebek görmesinde olduğu gibi, ayrı ayrı gelinmeye başladığını söyledi. Bu ifadeler iki açıdan önemlidir, öncelikle, belirli olanakların elde edilmesi, sınıfsal hareketlilik için önemli olsa da, doğrudan sınıfsal hareketlilik anlamına gelmiyor. Bu nedenle, insanlar sürekli sermaye edinmeye çaba gösterirler ve kendilerini diğerlerinden ayırmak için alandaki değerli ve etkili sermayeyi edinmeye çalışırlar. Ekonomik sermayenin bir şekilde edinildiği düşünülürse, hem bu sermayeyi sürdürmek ve

---

<sup>162</sup>Din hocalarına ilişkin eleştirileri ve mevlitle ilgili sorularımı, kadın bir din hocasına sordum. Kadın din hocası, mevlit sayısının artmadığını, hatta arttı diyen görüşmecilere, “apartmanınızda yakın zamanda hiç mevlit oldu mu” diye sormamı istedi.

arttırmak hem de diğer sermayeleri geliştirmek veya edinmek için, din ile ilişkilendirilen veya dini sermaye olarak da adlandırılabilen sermaye edinilmeye çalışıldı, çünkü alanın değerli ve etkili sermayesi olarak o görölüyordu. Ancak sınıfın sabit bir Şey olmadığı, farklı sermaye biçimleri üzerinden mücadelenin sürdüğü ve farkları kurmak için mücadele edildiği söylendiğinde, yeni Şeylere ihtiyacın olduğu anlaşılabilir. Diğer konu ise, bebek mevlidi, kadınlar arasında bir etkinlik olduğu için, eleştirilerin kadınlara yönelik olması, normal karşılanabilir ancak normal koşullarda da, kadınların, din ile daha çok ilişkilendirildiği aşıkardır. Ancak bu tarz etkinlikler ve etkinliklere gelen eleştiriler, daha sonra Umre konusunda da görüleceği üzere, var olan olumsuzluklar veya çürüme ile ilgili kadınlara odaklanılır.

### **3.8. İnanç Turizmi: Umre**

**“Gerçekten İsteyen, Gerçekten Oraya Aşık Olup Dönüyor, Tekrar Gitmek İstiyorsun.”**

Dini veya din ile ilişkilendirilen sosyalleşme biçimleri ile ilgili sorularımın ardından, görüşmecilerime, dini gerekçelerle/amaçlarla yaptıkları, inanç turizmi veya dini turizm olarak da adlandırılan, seyahatleri hakkında sorular sordum. Çünkü son yıllarda, özellikle de, çevremizde, Umre'ye yapılan seyahatlerin/ziyaretlerin arttığına yönelik duyularım ve gözlemlerim vardı. Bu nedenle, görüşmecilerime, özellikle de Umre seyahati ile ilgili sorular yönelttim. Görüşmecilerim arasında Umre'ye gidenler olmakla birlikte, görüşmecilerin bir kısmı ise, kendisi gitmese de, çevrelerinde gidenlerin olduğunu söyleyerek, Umre ziyareti üzerine görüşlerini dile getirdiler. Öncelikle, Umre, hac mevsimi/dönemi dışında, her zaman yapılabilir, yani bir zamanla sınırlı değildir. Bunun yanı sıra, İşlam'ın beş Őartından biri olan, hac ziyareti için, insanların, belirlenen kotadan dolayı sıra beklediği ancak Umre'de böyle bir Şeyin olmadığı ve Umre'nin maliyetinin/fiyatlarının, Hac ziyareti ile oldukça farklı ve ona

göre düşük olduğu ve bu nedenlerle Umre'nin, hacca oranla, daha erişilebilir olduğu söylenebilir. Bunlara ek olarak, son yıllarda hem toplumsal alanda, hem de muhafazakâr olarak nitelendirilen kesimin, maddi koşullarında yaşanan dönüşümler, Umre ziyaretine olan talebi etkileyen unsurlar arasında sayılabilirler. Ancak görüşmecilerin çoğu, talep konusunda yaşanan dönüşüme ve hatta artışa rağmen, Umre ziyaretinin artık kişinin din ile ilişki düzeyini gösteren bir şey olmaktan çıkmaya başladığını ifade ettiler. Görüşmecilerime bunun nedenini sorduğumda, çok çeşitli yanıtlar aldım. İlk olarak, görüşmecilerin çoğu, Umre ziyaretinin amacının, kişilerin, ziyaret öncesindeki yaşantılarını, yaşam tarzlarını veya eksiklerini gözden geçirmek ve dönüştürmek olduğu düşüncesindeydi ancak son yıllarda, Umre'ye gidenlerin bir kısmının, yaşamında herhangi bir dönüşüm olmadığı anlatılıyordu. Gülay da çevresinde böyle kişiler olduğu söylerken, o kişiler hakkında şu ifadeleri kullandı:

“Bak şimdi günaha sokacağın beni ama en yakınım tanıdığım, gençler. Şimdiki gençlerin çok açık olanları, alkol alanlar filan. Biz şaşırдық, bunlar 3 baci umreye gitti. Üçü de birbirinden açıklar, üçü de birbirinden daha çok alem ve keyfi seven insanlar. Bir duyduk umreye gitmişler, aman dedik içlerine Allah korkusu gelmiştir belki, bir geldiler, daha beter oldular. Günah çıkarmaya yani. Dini de alet ediyorlar bu şekilde...Aslında en güzelini eskiler yaşıyor. Gerçekten günah yani, biraz kendine çeki düzen vermelisin. Onu düzgün taşımalsın ama o kalmadı. İşte o giden kızlar, biri geldi, vücudunu sıkılaştırdı, incecik zaten. Evli iki çocuğu var, ki mayo, bikini giyerken, düzgün dursun diyeymiş.”

Gülay'ın, ifadelerinden, onun, bu kız kardeşlerin, yaşam tarzını onaylamadığı ve bunu göz önünde bulundurarak, onların Umre'ye gidiş amaçlarına yönelik okuma yaptığı ve bu amaç ile ilişkili bir sonuç beklentisi içine girdiği ancak onun anlatımına göre, bu kişilerin, bu beklentiyi karşılamadığı çıkarılabilir. Bu nedenle, Gülay, bu kadınların Umre'ye gidiş amacını sorgulamaya başlamıştı. Gülay bu konuda yalnız değildi, görüşmeciler arasında da, bu tarz sorgulamalar vardı ve görüşmecilerin bazıları, çevresinde bulunan bazı kişilerin Umre'ye gidiş nedenini hala anlamadıklarını

söyleyerek, bu kişileri eleştirdiler. Hatta Nur, bazı kişilerin, Umre'ye, "...adı Umreye gitti olsun" diye, yani sadece bir imaj yaratmak için gittiklerini öne sürdü. Bu eleştirilerin odağındaki kişilerin kim olduğu sorgulandığında, genellikle gençlere işaret edildiği görülebilir. Gülay'ın, "Aslında en güzelini eskiler yaşıyor." ifadesi bunun ile ilgilidir, onun, eskiler ile, belirli bir yaşın üzerindeki kişileri kastettiği söylenebilir. Önceki yıllarda Umre'ye belirli yaştaki insanlar giderdi, çünkü bu ziyaretlerin sorumluluklarının olduğu ve gençlerin bunları yerine getiremeyecekleri düşünülürdü. Ancak hala belirli yaştaki insanlar, 60 yaş üzeri, Umre'ye gidenler arasında hala en yüksek oranı oluştursa da,<sup>163</sup> Umre ziyaretlerinin gençler arasında da yaygınlaştığını söylemek gerekir. Ayrıca bu durumda, sadece maddi koşulların dönüşümünün etkili olmadığı, gençlerin Umre'ye gitmeye teşvik edildiği söylendiğinde daha net anlaşılacaktır. Örneğin, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, 25 yaşını doldurmamış üniversiteli gençler için, "Haydi Üniversiteli Gençler Umreye" sloganıyla özel Umre turları düzenlemesi, madde bağımlılığından kurtulan gençleri Umre'ye götürmesi veya Umre ödüllü gençlik bilgi yarışmaları yapması, bu açıdan düşünülebilir. Gençlerin Umre'yi ziyaret etmesi, muhafazakâr habitusun sürekliliği için önemli ve değerli bir şey olarak görülebilir. Ancak Umre'den döndüklerinde, bu ziyaret ile ilişkilendirilen beklentileri yerine getirmemeleri veya getirememeleri, Umre ziyaretinin amacına yönelik sorgulamaları getirmiş ve bu durum, muhafazakâr habitus ve muhafazakâr kimlik konusunda kaygılara ve dolayısıyla bu gençlere yönelik eleştirilere yol açmıştır. Nurgül de çevresinde Umre'ye gidenlerin sayısının yüksek olduğundan bahsederken, hacca gidenlerin sayısının değişmediğini ve hala düşük olduğunu ve hatta Umre'ye gidenlere, neden hacca gitmediklerini sorduğumda, onların bana "yazılıyız ama çıkmıyor" yanıtını vereceklerini söyledi. Nurgül'e göre, hacca gidilmemesinin nedeni,

---

<sup>163</sup> 2018 yılı Umre'ye gidenlerin toplam sayısı, 485.386 olarak verilmiştir. Bunların içinde, 61 yaş ve üzeri gidenlerin sayısı, 174.427 ile ilk sırada, onun ardından ise, 56-60 yaş arası, 60.794 ile ikinci sırada yer alıyor. Tabloya bakıldığında, yaş ile gidenlerin sayısının doğru orantılı olduğu görülebilir.



sadece bunun, yani kota veya kura ile ilgili değildi, o, haccın, Umre'den farklı ve ağır sorumlulukları olduğunu ve bu nedenle, insanların hac yerine, Umre'ye gitmeyi tercih ettiklerini veya Umre konusunda daha istekli davrandıklarını anlatmaya çalıştı. Nurgül, bu şekilde, Umre'ye gitmenin, başından itibaren, belirli/bazı sorumluluklara almama isteği/tercihi ile ilişkili olduğunu anlattı ancak bu anlatılanlar dolayısıyla, Nurgül'ün, Umre'nin herhangi bir sorumluluk getirmediği gibi bir düşünceye sahip olduğu düşünülmemelidir. Nurgül kendisinin de Umre'ye gittiğini söylerken, bu ziyaretten çok etkilendiğini ve uzun bir süre ziyaretin etkisinde kaldığını ancak sonrasında bu etkinin geçtiğini/unutulduğunu dile getirdi. Nurgül'ün görüşme sırasında, “bir daha gidip kendimi toparlayayım, sıfırlayayım diyorum.” ifadelerini kullanması, Umre ziyaretinin, kendisi için ne anlama geldiğini ve bu ziyareti yapma amacının, hayatında belirli bir dönüşüm gerçekleştirme isteği ile ilgili olduğunu, yani bunun ona, belirli sorumlulukları yükleyeceği düşüncesinde olduğunu gösterir. Ancak görüşmeler sırasında, hac konusunda da dönüşümler yaşandığı, son yıllarda hacca giden kişilerin, yerine getirmesi gereken sorumlulukları tam anlamıyla yerine getirmediği veya daha önce hac ile ilişkilendirilen, hac dönüşü yapılmayan ve hatta kural olarak görülen şeylerin dönüştüğü/esnetildiği söylendi. Bu çerçevede, Nurgül'ün ifadeleri/iddiaları üzerinde de yeniden düşünülebilir. Bu dönüşümden bahseden görüşmecilerime bunun nedenini sordum. Örneğin, önceki yıllarda, hacca gidenlerin, düğünlere katılmadığını/girmediğini ancak şu an düğüne katılanları olduğunu çok duydum. Görüşmeciler arasında, bu kuralın/yasağın nedeni çeşitli şekillerde açıklansa da, özellikle iki neden üzerinde durulduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, düğünlerde, kadın ile erkeğin bir arada bulunmasıydı, diğeri ise, kadın ile erkeğin aynı ortamda oynamasıydı. Gözde, kadın ile erkek bir arada olduğu için düğüne girilmemesini mantıklı bulmadığını, çünkü çalışan bir kadın olarak, erkeklerle aynı ortamda bulunduğunu, dolayısıyla, kuralın nedeni buysa, bunun dönüşmesinde/sorgulanmasında sakınca olmadığını anlattı. Gözde gibi

düşünenler vardı ve onlar bu dönüşümleri, kuralları çığneme/yok etme veya bir kuralsızlık olarak değil de, var olan yaşantıları veya günün koşulları çerçevesinde düşünüyorlardı. Daha da ötesi, din ile ilişkilendirilen/dini kural olarak sunulan şeylerin, dinde yerinin olup olmadığını veya bir din hocası bir şey dediğinde, eskilerin inanabildiğini ancak kendilerinin bu denilenin doğruluğunu/olabilirliğini araştırdıklarını söylediler. 30’lu yaşlarında, lise mezunu bir ev kadını olan Nuran’ın, “Şimdi çok araştırılıyor. Önce atalarımız mesela, annem ne derse, annemin babası ne derse, öyle yapılmış, ben de anneme göre yapıyorum. Sonra bakıyorum, araştırıyorum, bu böyle değilmiş. Annem de yanlış yapıyormuş, dedem de.” ifadeleri bu durumu gösterir niteliktedir. Bu durumun, yani aileden veya hocalardan edinilen dini nitelikli bilginin sorgulanmasının ve araştırılmasının, interneti etkin bir şekilde kullanabilen kişiler arasında, dolayısıyla da, daha çok gençler arasında, yaygın olduğu görülebilir. Bu nedenle, eleştirilerin odağında gençlerin yer alması daha olasıdır ve olağandır. Elif ise, düğüne girmemek de dâhil olmak üzere, daha önce hacca gidenlerin, kendilerini uygulamak zorunda hissettikleri şeylerin esnemesinin veya yok olmasının, haccı herkesin gidebildiği bir yere dönüştürdüğünü, bunun haccın anlamına, önemine ve dindeki yerine zarar verdiğini ifade etti. Şükran ise, eskiden uygulanan kuralları uygulamayan kişilerin, bunu çeşitli şekillerde gerekçelendirebildiklerini veya “o benim günahım” dediklerini ve bu düşüncede olduklarını, bu nedenle, kimsenin kimseye karışmasının/müdahale etmesinin mümkün olmadığını dile getirdi. Bu ifadeler, bana Selda ile dindarlık ve dindarlığın dönüşümü üzerine konuşurken, Selda’nın var olan dindarlık için “Herkes kendi yaptığını sevap sanıyor.” şeklindeki ifadelerini hatırlattı. Kuralların değiştirilmesi, yok edilmesi veya yeni kuralların icat edilmesi<sup>164</sup> ile ilgili şu

---

<sup>164</sup>Bahsedilen kurallar/uygulamalar, her ne kadar, kitabi/resmi din ile ilişkilendirilseler de, onların, gündelik hayattaki deneyimler ve ihtiyaçlar ile ilişkilendirilebilecek dine, yani yaşanan dine dayandığı anlaşılabilir ve kişinin din ile ilişkisinden bahsedildiğinde veya dindarlığı üzerine konuşulduğunda, daha çok yaşanan dinin kuralları/uygulamaları ile ilişkisi/ilişki düzeyi üzerinde durulduğu söylenebilir.

ana kadar anlatılanlar ve Şükran'ın ve Selda'nın ifadelerine yer verdiğim son iki örnek, bireyselleşme ve bireyselleşmenin din ile ilişkisi veya onun üzerindeki etkileri üzerinden düşünülebilir. Görüşmecilerin birçoğu, bireyselleşme ile ilişkilendirilebilecek dönüşümleri, din ile ilişkilendirilen birçok aktivitenin anlamına, hatta genel olarak dine zarar verdiğini veya kişinin din ile ilişkisini olumsuz etkilediğini anlatmaya çalıştı. Bu eleştirilerin/iddiaların nedeninin, bu kişilerin dine ve dindarlığa bakışlarıyla ilgili olduğu söylenebilir. Din, daha çok toplumsallık ile ilişkilendirilirken, bireyselleşme ise toplumsallık fikrinden uzaklaşma, özgürleşme (ve dolayısıyla denetim mekanizmasının dışına çıkma) olarak görülüyor, bu durumun, din ile bireyselleşme arasındaki ilişkiyi veya bu ilişkiye bakışı etkilediği çıkarılabilir.

Görüşmeler sırasında, bazı kişilerin, Umre ziyaretini, sadece dini amaçlarla/gerekçelerle yapmadıkları, çevresine maddi koşullarını göstermek, Suna'nın ifadesiyle, "hava atmak" için yaptıkları iddia edildi. Öncelikle, Umre'yi ziyaret etmenin, kendisinin çok ucuz bir etkinlik olmadığı ancak gidenlerin bir kısmının konakladığı otellerle ve orada yaptıkları alışverişlerle, bunu daha da pahalı ve oldukça masraflı bir etkinliğe dönüştürdükleri ifade edildi:

"Pahalı. Şimdi gidiyorsun, nerede kaldın, hangi otelde. Yakın mıydı, uzak mıydı. O muhabbeti var, yakın olan otel daha pahalıymış. Zemzem Tower varmış mesela. Uzak olursa daha ucuzmuş." (Suna)

"Bir grup gitti Umre'ye.Geldiler, hani namazlarını şeyini anlatmadılar, şunu aldık, şunu sattık,alışverişlerini anlattılar. Artık o kadar getirmişler ki, o kadar fazla,tırlarla gelmiş aldıkları. Nasıl bir para harcamışlar. Ben de gidecektim o grupla, iyiki de gitmemişim.Ya Türkiye'de de Antep'te de her şey var, İstanbul'a gittiğinde de var. Uygun da almamışlar. Almışlar da almışlar. Bide birbirlerinden gizlemişler,o almış, ben değişik bir şey alim diye sarmış sarmalamış." (Dilek)

Bu ifadelerin ardından, görüşmeciler, Umre'ye tatile gider gibi gidildiğini veya Umre'nin tatil gibi, hatta kış tatili gibi, görüldüğünü dile getirdiler. Hatta din hocalığı yapan bir tanıdığımız, son yıllarda, Umre'ye giden bazı kişiler için "Sıcak suya gider

gibi Umre'ye gidiyorlar.” ifadelerini kullandı. Umre ziyaretlerinin, dünyevi olarak görülen veya genellikle dünyevi amaçlarla gidilen bir etkinliğe, yani tatile benzetilmesi ve bazı kişilerin, Umre'ye bu amaçlarla gittiğinin ifade/iddia edilmesi, kutsal ile dünyevinin yan yana gelmesinden/getirilmesinden duyulan rahatsızlığı gösterir. Bunun yanı sıra, görüşmeciler arasında bu konuya eleştirel yaklaşanların, eleştirilerinin nedeni, Umre'de yapılan alışverişin, harcamaların ve genel anlamda tüketimin büyük bir kısmının, sınıf ile, dolayısıyla dünyevi olanla veya bunlardan kaynaklanan kaygılar ile ilişkili olduğunu ve bu şekilde, dini/kutsal bir mekanın, dünyevi kaygıların ve mücadelelerin yerine dönüştüğünü ve bir nevi dünyevileştirildiğini düşünmeleriyle ilgilidir. Görüşmeler sırasında, görüşmecilerin, Umre ziyaretlerine gidenlerin amaçlarına yönelik sorgulama yapmalarının nedenleri arasında, çok fazla alışveriş yapılmasının ve bunun duyurulmasının yanı sıra, Umre'ye her sene gidilmesinin ve oradayken sosyal medyada çok sayıda fotoğraf paylaşılmasının da yer aldığı görülebilir. Bu bahsedilen davranışları daha çok kadınların sergilediği veya bunların daha çok kadınlarla ilişkilendirildiğini ve bu nedenle eleştirilerin de hedefinde kadınların olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede, kutsal ile dünyeviyan yan yana getirme veya dünyevileştirme eleştirilerinin de daha çok kadınları hedef aldığı söylenebilir. Ancak zaten, tesettür modası nedeniyle de, bu eleştiriler daha çok kadınlara yönelikti.

Görüşmeciler arasında, Umre'ye gidenler, Umre'ye gidenlere yöneltilen eleştirilerin farkındaydılar ve Umre ile ilgili sorularıma, orada amaçlarına uygun davrandıklarını, ibadet isteklerini ve orada hissettiklerini anlatarak yanıt verdiler. Örneğin, Zehra, Zemzem Tower adlı lüks bir otelde kalmıştı, bunun ilk nedeninin, eşinin rahatsızlığı ile ilgili olduğunu, diğer nedeninin ise, ibadet yapma isteğiyle ilgili olduğunu söyledi:“ Bahçesinden direk otele giriyor. Eşimin ayağı rahatsızdı, o otele gitti ben kalıp tavaf yaptım. Zaten 7 gün kısıtlı. Gece gündüz ibadet edeyim istiyorum.” Yine Nuran da, Umre'ye gidip gitmediğini sorduğumda, şu şekilde yanıt verdi:

“Gittim ama doğru düzgün fotoğrafım yok.Alışveriş yapmadım.Ciddi anlamda mahvoldum. Hastalandım.Oraya gezi amaçlı gitmedim. Hani derler ya, 3.yü 4.yü gidiyorlar, gösteriş için gidiyorlar.Gerçekten alakası yok. Gerçekten isteyen, gerçekten oraya aşık olup dönüyor, tekrar gitmek istiyorsun.”

Şu ana kadar ele alınanlardan, görüşmecilerin, son yıllarda yapılan, Umre ziyaretlerini, kişinin din ile ilişkisini gösteren bir şey olarak değerlendirmedikleri anlaşılabilir. Örneğin Gamze, bunu şu ifadeleriyle net bir şekilde dile getirdi: “Ben Umre’yi kişinin İslami derecesinin yüksekliği olarak yorumlamıyorum. Tatil gibi.” ve bu dönüşümün nedeninin de, maddi koşulların/imkanların dönüşümü ile ilişkili olduğunu söyleyen Gamze, bu kişilerin, Marmaris, Londra gibi çeşitli yerlere seyahatlere gittiğini, sonra da Umre’ye gittiklerini ifade etti. Bu durumun nedeni, diğer aktivitelerin dünyevilikle ilişkilendirilmesi ve dünyevi hayata önem verildiğini gösteren bir şey olarak değerlendirilebilir, bu nedenle, kutsal/dini bir yere gitmek, bu algıyı yıkmaya dönük olabilir, çünkü görüşmeciler arasında, maddiyatın, dünyalığın öne çıktığını söyleyenlerin sayısı az değildi.

### **3.9. Törenselle Tüketim, Taşralık, Sınıf: Düğünler**

**“Düğün mü, Yaparım. O Günü Gösterirse, Benim Bir Oğluma Şaşalı Yaparım Diyorsun.”**

Üst orta sınıf muhafazakâr kadınların, gündelik tüketimlerini ele alan bu çalışmada, gündelik tüketime oranla, çok daha fazla harcama kalemine sahip olan törenselle tüketime, bunlar arasında da özellikle düğünlere yönelik sorulara da yer verildi. Görüşmeciler arasında ve görüşmecilerin çevresinde, evliliğin ne denli önemsendiği daha önce ele alınanlardan anlaşılabilir, bu nedenle, evlilik veya evlilik süreci ile ilgili görülen şeylerin önemsenmesi olağan olarak görülebilir. Ancak, düğünlere verilen önemin, özellikle de bazı kişiler için, tek nedeni bu değildir. Düğünler,düğün

sahiplerinin, tüketim tercihlerini ve zevklerini, diğer etkinliklere oranla, çok daha fazla insana gösterebilme/sergileyebilme fırsatı sunan etkinlikler olduğu veya olarak değerlendirildiği için de önemlidir. Görüşmeler sırasında da, düğünlerin bu tarz bir işlevi olduğuna yönelik birçok ifade ile karşılaştım ve düğünün veya düğünün yapılış şeklinin, sınıf ile ilişkilendirildiği, bu nedenle, bu süreçte, yapılan harcamaları/tüketimi, daha çok sınıfın, daha doğru bir ifadeyle ait olduğu düşünülen sınıfın ve sınıfsal kaygıların belirlediği söylenebilir. Ayrıca görüşmecilerim çoğu, muhafazakâr kimlikle ilişkilendirilen, dini veya İslami olarak nitelendirilen düğünlerin, kendi çevrelerinde ve hatta Gaziantep'te çok yaygın olmadığını ifade ettiklerinde, bunun nedenini sordum. Yakın zamanda, dini veya İslami olarak nitelendirilen bir kına gecesine katıldığını söyleyen Sevgi, soruma, “Antep'li onu sevmez, eğlenceyi sever. Öyle düğünlere mecburen gidiyorlar, zevk alarak oturduklarını zannetmiyorum.” şeklinde yanıt verdi. Necla da, bu tarz düğünlerin Gaziantep'te çok tercih edilmediğini/edilmeyeceğini söylemekle birlikte, yakın zamanda yapılan yeğenin düğününün, bu tarzda olduğunu ve kendisinin düğünü çok beğendiğini, hatta kızının, kendisine “Anne böyle düğünüm olsun isterim.” dediğini ancak çevrelerinde “böyle düğün mü olur” diyenlerin olduğunu dile getirdi. Bu ifadeleri kullananların, düğünü, çalgılı ve oynanan bir eğlence olarak değerlendirdikleri, bu nedenle, bu kişiler açısından, dini veya İslami olarak nitelendirilen düğünlerin, aslında bir düğün olmadığı veya düğün olarak değerlendirilemeyeceği anlaşılabilir. Çünkü bu etkinliklerde içeriğin, alışlagelmiş düğün anlayışından/tipinden oldukça farklı olduğu görülür ancak burada İslami/dini olarak nitelendirilen düğünlerin de içerik bakımından birbirinden farklılaştığı belirtilmelidir. Bu anlatılanlara ek olarak, görüşmeler sırasında, “Antep'te düğün tercih ederler, yaparlar” tarzında ifadeler ile karşılaşınca, bazıları için, düğünün, biçimleri/tipleri olan bir şeyden ziyade, kendisinin başlı başına, içeriği belirli bir tür/tip olarak görüldüğünü anladım. Bu şekilde, düğünün, İslami/dini olarak nitelendirilmesi de

mümkün değildir, çünkü onun içeriği belirlidir. Görüşmeciler arasında, düğünler ile ilgili sorularına, düğün yapmadıklarını veya düğüne katılmadıklarını söyleyerek yanıt veren görüşmeciler olması, düğünden ne anlaşıldığını gösterir niteliktedir. Bu görüşmecilerin düğün yapmama veya düğüne katılmama gerekçelerini, din, dindarlık ile ilişkilendirdikleri görülebilir, onlara göre, çalgılı/müzikli ve kadın erkeğin bir arada olduğu ortamlar, kişiye haram kılınmıştır. Şükran da, düğünlere katılmadığını söylerken, dinin düğüne karşı olmadığını ve kadınlar ile erkeklerin düğün yapabileceklerini ancak birbirinden ayrı alanlarda, bölümlerde olması gerektiğini söyledi. Ayrıca, Şükran, kadınlar arasında yapılan kız kınalarına, kına törenlerine katıldığını, oynadığını da ifade ederken, kadın ve erkeğin katıldığı düğünlerde, kadınların oynamaması gerektiğini, “ Ama sen oynarken başka bir erkeğin seni seyretmesi, şehvetini uyandırıyor.” ifadeleriyle açıkladı.<sup>165</sup>Zehra ise, yakın zamanda gittiği bir kına töreninde, masalarına bir erkeğin oturduğunu ve ona kalkması için ricada bulunduğunu söylerken, “O kınaya biz bayan diyerekten gittik. Parfüm sıktım, çekiniyorum. Yakınımda, benim parfümümün kokusu gidiyor ona.” şeklinde ifadeler kullandı. Bu ifadelerin de, şehvet uyandırma konusundaki kaygıları ile ilgili olduğu anlaşılabilir. Bu ifadeler, yani kadınlar ile erkeklerin bir arada bulunmasından duyulan rahatsızlık muhafazakârlık ile ilişkilendirilebilir. Öncelikle, kadın kadına yapılan kınalarda/etkinliklerde,<sup>166</sup> oynayan kadınların, birbirlerinde şehvet/arzu uyandırmadığının düşünülmesi, şehvetin/arzunun, erkeklere ait bir şey olarak düşünüldüğünü gösterir ancak yukarıdaki ifadelerden, şehvet/arzu, erkeklere ait bir şey

---

<sup>165</sup> Kadın ile erkeğin birlikte katıldığı, müzikli, eğlenceli düğünlerin bazılarında, erkeklerin oynadığını ancak kadınların oynamadığını duymuştum. Görüşmeciler arasında, düğünü bu şekilde olan bir görüşmeci vardı, erkekler oynarken, kadınlar oturup, izliyorlarmış. Bu durum, kadın bedeninin (tümünün) cinselleştirildiğini, yani cinsel olarak görüldüğünü gösteren bir örnek olarak düşünülebilir.

<sup>166</sup> Bu kınalara dair bir şeyler söylemek gerekirse, başörtülü kadınlar varsa, bu kadınlar başörtüsünü çıkarıyor, bu nedenle, bazı kınalarda çekim yapılmıyor veya yapılsa da, kameramanın kadın olması tercih ediliyor. Kadın müzisyenler ve hatta son zamanlarda djler geliyor. İlerleyen saatlerde damat, yakın erkek akrabalar ve damadın arkadaşları geliyor ancak gelmeden önce, başörtülü kadınlar başını kapatıyor, kıyafeti de açıksa, onu değiştiriyor.

olarak görülse de, onun, kontrolünün tamamen erkeklere ait olmadığı düşünülmesi anlaşılabilir. Kadın cinselliğinin konuşulmasının reddedildiği, cinselliğin belirli biçimlerinin- heteroseksüel cinsellik- kabul edilebilir olduğu veya cinsellik denildiğinde, akla ilk onun ve erkek cinselliğinin geldiği söylenebilir. Farklı cinselliklerin kabul edilmediği, heteroseksüel arzunun, kadın ve erkek cinselliğinden ziyade, daha çok erkek cinselliğine işaret ettiği görülebilir. Ayrıca, heteroseksüel arzu söz konusu olduğunda, cinsel arzunun, doğrusal ve kolayca şekillendiği düşüncesinin hâkim olduğu, bu şekilde, arzunun tartışılmasının mümkün olmadığı da görülebilir. Muhafazakârlığın, cinsellik ve cinselliğin düzenlenmesi konusuna önem verdiğinden daha önce birçok kez bahsedildi. Buna ek olarak, kadın erkek ilişkilerinin ne şekilde olması gerektiği de muhafazakârlar arasında önemsenen konular arasında yer alır. Ancak burada bir konuya da değinmek gerekir, kadınlar arasında yapılan kına töreninin, muhafazakar olmayan kesimlerde de yapılmaya/yaygınlaşmaya başladığı söylenebilir. Bu şekilde, toplumun, birbiri ile etkileşim içinde olduğu da görülebilir. Düğün konusuna tekrar dönecek olunursa, görüşmeciler arasında, düğünlere katılmadıklarını veya çocuklarına düğün yapmayacaklarını söyleyenlerin yanı sıra, içkili düğünlere katılmadıklarını veya içkili düğüne katılsa da, çok kısa oturduklarını söyleyenler de vardı. Ancak Sevgi, “Ya bak benim eşimi bilirsin, dışarıdan Muhafazakâr gibi görünüyor değil mi?çocuklara düğün yaparsam yok muhakkak yemekli, alkollü.” ifadeleriyle, bir istisna olarak görülebilir.

Görüşmecilerime düğünler hakkındaki, düğün tercihleri konusundaki görüşlerini sorduktan sonra, düğünlere yapılan, yaptıkları/yapacakları harcamaların nedenlerini de sordum. Çünkü, son yıllarda düğünlere yapılan harcamanın arttığı konuşuluyordu, görüşmeciler de bu konuda hem fikirdi. Bunun ilk nedeni, düğünlerin artık yemekli olması ile ilgiliydi. Ben bu dönüşümü maddi koşulların dönüşümü, daha doğru bir



ifadeyle, artışı ve bu dönüşümü gösterme isteği ile ilişkilendirerek, daha çok sınıf ile ilgili bir şey olarak düşünsem de, Mukaddes'e göre bunun nedeni başkaydı:

“Allah rızası için düğünde yemek sünnettir, çok severim düğün yemeği vermeyi. Bunda eleştiren olmayacak mı, illaki çıkıyor ama ben Allah rızası için sünnet olduğu için düğünümde yemek verdim.”

Mukaddes düğünde yemek vermeyi, din ile ilişkilendirerek, açıklıyor ve hatta gerekçelendiriyor. Çünkü düğünde yemek vermek veya yemekli düğün yapmak, bu çevrede, son yıllarda yaygınlaştı. Bu nedenle, düğün sahibinin, daha çok ve özellikle, başka sınıflardan olan tanıdıkları, yakınları tarafından, yani yemekli düğünlerin yaygınlaşmadığı çevrelerce eleştirilmesi de olasıdır. Bu nedenle, bu davranışını, sınıfsal bir farktan ziyade, din ile ilişkilendirerek anlatmak, bu eleştirilerin önünü kesebilir. Ancak bu şekilde yapılan bir açıklamanın/gerekçelendirmenin ardından, sünnet olarak görülen/değerlendirilen bir şeyin, önceleri neden yapılmadığı, son yıllarda yaygınlaştığı da merak uyandırabilir. Bu durum, sadece maddi koşullar ile de ilişkilendirilemez, çünkü yıllardır, maddi koşulları belirli bir seviyede olan insanlar da, yakın zamana kadar, yemekli düğünler yapmıyorlardı. Bu nedenle, maddi koşullar, bu dönüşümde etkili olmakla birlikte, bu dönüşümün temelinde, yemekli düğünün, sınıfsal bir şey olarak görülmesinin yattığı ve insanların, sınıfını göstermek ve sınıfsal farkları kurmak/sürdürmek için, bu davranışı benimsediği söylenebilir. Görüşmeler sırasında, düğünlere yapılan harcamaların dönüşümünde, organizasyon firmalarının da önemli bir payı olduğunu öğrendim. Organizasyon firmaları, yaptıkları düğünleri, sosyal medya hesaplarında canlı yayınlıyor, düğünden fotoğraf paylaşıyordu. Görüşmecilerin çoğu, bu hesapları takip ettiğini söylerken, bazıları da etmediğini ancak bir şekilde, yapılan düğünler ile ilgili şeyler ile karşılaştıklarını ifade ettiler. Sevim'e göre, düğününü belirli organizasyon firmalarına yaptırmak bir zenginlik göstergesiydi ancak Sevim, bu ifadesinin ardından, “ Sosyal medyadan takip ediyoruz. Olan da yapıyor, olmayan da. Çok yüklü para harcıyorlar.” ifadesini kullandı. Belki de bu nedenle, organizasyon

firmaları da, sınıflandırılmaya başlanmıştır; örneğin, bazı firmalar için, “zenginlerin firması” veya “elitlerin firması” gibi tanımlamalar kullanılıyordu. Daha da ötesi, artık organizasyonu bu firmalardan birine vermekte yeterli değildi, kullanılan ürünlerin ve süslemelerin niteliği de önemseniyordu. Bu nedenle, sınıfını göstermek veya sınıfsal farkları kurmak amacıyla yapılan harcamaların, evlilik/düğün törenlerini de önemli bir sektöre dönüştürdüğü görülebilir.

Görüşmecilere, düğüne yapılan/yaptıkları veya yapacakları harcamalar ile ilgili sorular sorduğumda, görüşmecilerden çok çeşitli yanıtlar aldım. Gösterişli veya lüks düğünleri eleştirenler olsa da, görüşmeciler arasında, bu tarz düğünler yapacağını söyleyenler de vardı. Bunlar, bu etkinliğin “hayatta bir kez” olduğunu söyleyerek, yapılan harcamaları normalleştiriyorlardı/makulleştiriyorlardı. Hem bu nedenle, hem kendi düğün törenlerinde, maddi imkânları sınırlı olduğu için, bir şeyler yapamadığını ancak şu an maddi imkanlarının olduğunu ve çocuklarının düğünlerinde bir şeyler yaparak, o dönem içinde kalanları, bir nevi hayallerini gerçekleştirmek istediklerini, bu nedenle bu tarz düğünler yapacaklarını söyleyenler de vardı, bunlar arasında yer alan Gülay’ın ifadeleri şu şekildeydi:

“Düğün mü, yaparım. O günü gösterirse, benim bir oğluma şaşalı yaparım diyorsun. Biz evlenirken öyle bir şey yoktu, insanın içinde ukde kalıyor, imkânın da varsa, çocuğunda ukde kalmasın istersin. Maddiyatın varsa yaparsın.”

Gülay’ın bu ifadeleri, belirli yaşta, ekonomik sermaye edinen ailelerin, kültürel sermayeye dönük beklentilerinin, gelecek kuşaklara havale edildiğine yönelik ifadeleri akıllara getirir. Gülay’ın kendi içinde ukde kaldığını söylediği şeylerin, çocuklarında kalmamasını istemesinin, kendi sınıfsal ihtiyaçlarından/kaygılarından bağımsız olarak düşünülemeyeceği söylenmelidir. Aileler, toplumsal hareketliliği belirli yaşlarda yaşadıkları için, belirli davranışları/alışkanlıkları edinmeleri güç olabilir ancak çocuklar, bunları erken yaşlarda edinebilir. Erken yaşta edinilen şeylerin, sınıf için bir avans olabildiği ve daha da ötesi, bunun, sınıfsal farkları ve ayrıcalıkları sürdürmek açısından

da önemli olduğu söylenebilir. Gülay'ın çocuğuna yaptığı düğün, onun maddi koşullarının yanı sıra, gelen davetlilerin sayısı ve hatta niteliği ile sosyal sermayesini ve yaptığı seçimler ile kültürel sermayesini sergileyebileceği bir etkinliktir, bu açıdan, düğünün, önemli bir fırsat olduğu söylenebilir. Gülay'ın çocuğunun düğününden ziyade, Gülay'ın çocuğuna yaptığı düğün ifadesini kullanma sebebim de, Gülay'ın “Düğünü biz kendimiz için yapıyoruz, tamam düğün gençlerin ama çevre bizim.” ifadeleriydi. Ancak sınıfsal ihtiyaçların/kaygıların bir düğün ile giderilmesi söz konusu olmadığından, gençlerin düğün sonrası yaşantısı için de çeşitli adımların atıldığı söylenebilir. Örneğin, ailelerin, gençlere, kendi oturdukları/yaşadıkları semtlerde ev almaları veya kiralamaları da bunlar arasında görülebilir.

Görüşmeler sırasında, düğünde yapılan harcamalarda, mensup olunan sınıfın önemli olduğunu/görüldüğünü anladım. Cansu'ya çocuğunun düğünü olsa, neye göre harcama yapacağını sorduğumda, “kendime yakışanı yaparım.” ifadesi, sınıfıma, sınıfımın gereklerine uygun yaparım anlamına geliyordu. Ancak bu harcamalarda, sadece, mensubu olunan sınıfın değil, mensubu olunmaya çalışılan sınıfın da etkili olduğunu söyleyebilirim. Üst orta sınıf olan görüşmecilerim için, bu sınıf üst sınıftı ve onların tüketim biçimleri, meşru görülmeyle birlikte, idealize de ediliyordu ve daha da ötesi, taklit ediliyordu. İlk kızına normal, ikincisine ondan daha iyi ve otelde bir kına töreni yaptığını söyleyen Sevim'in, diğer kızları için yapacağı/yapmayı planladığı kına törenine ilişkin ifadeleri şöyleydi:

“Harcadım, harcarım. Harcadığıma pişman değilim, Aslı'ya daha iyisini yapacağım. Hayatta bir defa. En güzeli olsun. Düğün senin etiketindir. Zenginlerin yaptığı yerde sende yapıyorsan, zenginsindir. Sen de onlara uyum sağlamak için yapıyorsun. Mesela İbrahimli'de oturup basit bir düğün yapamazsın. Basit bir düğüne bu çevreyi çağıramazsın. Yoksa da yapmak zorundasın. Hiç yapmasa, 200 kişilik yapıyor, kaliteli yapıyor. ”

Sevim'in de düğünü sınıfı göstermenin ve tescillemenin yeri olarak gördüğü açıktır. Ancak Sevim'in, yaptığı etkinliğin, zenginler olarak dediği sınıfın etkinliği ile

aynı mekanı paylaşmak veya etkinliği aynı organizasyon firmasına vermek dışında benzerliği olmayacağı söylenebilir. Düğüne katılan davetlilerin, düğüne çağırılan sanatçının, organizasyonda kullanılan ürünlerin, organizasyona harcanan paranın ve hatta düğünde sunulan menülerin, Sevim ile zenginler dediği sınıfın etkinliğini ayıran, farklı kılan Şeyler olduğunu söylemek gerekir. Bu nedenle, Sevim'in yapacağı etkinlik, zenginler dediği kişilerin etkinliğin, bir taklidi olarak görülebilir.

Sevim'in düğüne yaptığı ve yapacağını söylediği harcamaların nedenini anlatırken, oturduğu semt ve o semtte oturanlar ile ilgili ifadeleri oldukça önemlidir. Sevim için, İbrahimli'de yaşamak, maddi koşulların yanı sıra, belirli bir yaşam/davranış tarzı gerektiriyordu ve getiriyordu. Yapılacak düğün de, buna uygun olmalıydı. Basit bir düğün, ne maddi koşulları, ne de değişen kültürel sermayeyi gösterme imkanı verir. Bu noktada, Sevim'in, yaşadığı semt olan İbrahimli hakkında da bilgi vermek gerektiğini düşünüyorum, nkn bu semti, mekânın inşası/üretimi ve mekânsal ayrışma konuları açısından önemli bir örnek olarak görüyorum. İbrahimli'de yaşayan biri olarak, bu semte taşınma hikayemizin, bu semte taşınanların nedenlerini/motivasyonlarını anlamak açısından önemli olduğu düşündüğüm için, bu hikaye ile başlayacağım. Bu semte taşınmadan önce, hemşerilerimizin yoğunlukta olduğu, kimliğimizle ilgili bir semtte yaşıyorduk ancak maddi koşullarımızın/imkanlarımızın değişmesi ile, 2004 yılında İbrahimli'ye taşındık. İbrahimli de, diğer birçok semt gibi, eskiden kymş, hatta ilk taşındığımızda, köy, evimize oldukça yakındı ve o köy giderek yok oldu. İbrahimli ile aynı zamanda kurulan/ortaya çıkan başka semtlerde vardı ancak bunlar, İbrahimli gibi, varlık düzeyi ile ilişkilendirilen, varlığı gösteren semtler değildi. Bunun nedeni, İbrahimli'nin yeri ile ilgili olabilir, nkn İbrahimli'nin yakınındaki/çevresindeki semtlerde de, belirli bir varlığa sahip insanlar yaşıyordu, hatta eskiden zenginlerin, o semtlerde yaşadığı ifadeleriyle karşılaşmak mümkündür. Nihayetinde İbrahimli, kimliği ne olursa olsun, maddi koşulları değişen veya bu alanda sıçrama yaşayan insanların

taşındığı ve üst sınıf ve üst orta sınıfın ikamet ettiği bir semte dönüştü. Bu nedenle, mekansal ayrışmada, kimlikten ziyade, sınıfın öne çıktığı ve önem kazandığı söylenebilir. Ancak İbrahimli'yi 'muhafazakâr zenginlerin' yaşadığı bir yer olarak görenler de vardı, bu şekilde, İbrahimli, kültürel bir ayrışmanın da mekânı olarak da görülüyordu. Bu noktada, bir semti muhafazakâr yapanın ne olduğu veya bir semtin bu şekilde nitelendirilmesinin nedeni sorgulanabilir. Öncelikle, diğer semtlerde alkollü içecek satışı yapan, zincir marketlerin, bu semtte, bunu yapmadığı görülebilir. Bunun yanı sıra, bu semtte, muhafazakâr kadınlara yönelik butiklerin de yoğun bir şekilde yer aldığı söylenebilir. Bu ve bunun gibi nedenlerle, semtin muhafazakâr olarak görüldüğü anlaşılabilir. Buna ek olarak, görüşmecilerim neredeyse tamamının, bu semtte yaşadığını da belirtmeliyim. Yine bu semtte yaşayan Gamze'ye, semt ile ilgili değerlendirmeleri sorduğumda, "E Ak partiden sonra başörtülülerde arabaya binmeye başladı, şey oldu ya, bide doğulularda<sup>167</sup> ciddi zengin. Buranın(semtin) örtülü kısmını doğulular oluşturuyor." şeklinde yanıt verdi. Gamze, 2000'li yıllar sonrasında zenginleşen ve belirli ayrıcalıkları elde ettiği düşünülen kesimin yanı sıra, göç ile gelen ve zenginleşen kesimin, bu semtte yoğunlaştığını ve semte ilişkin değerlendirmelerin bundan kaynaklandığını anlattı. Bu iki kesimi, bu semtte buluşturan şeyin, maddi imkânları/koşulları ile ilgili olduğu söylenebilir. Ayrıca, Gamze'ye göre, bu kesimlerdeki kadınların tesettürlü/başörtülü olması ve daha da ötesi, onların kamusal alanda görünürlükleri, semtin, muhafazakâr olarak değerlendirilmesinde veya muhafazakâr görüntüsünde etkili olmuştur. Bu ifadeler, muhafazakârlığın, kadınlar ve onların bedeni üzerinden, okunduğuna dikkat çektiği için oldukça önemlidir. Şu ana kadar ele alınanların, İbrahimli'yi, muhafazakâr bir semt olarak değerlendirmek için yeterli olup olmadığı tartışılabilir<sup>168</sup> ancak sınıfsal veya sınıf ile ilişkilendirilen bir semt

---

<sup>167</sup> Doğulular denildiğinde, sadece Kürtler anlaşılmalıdır çünkü aralarında Arap olanlar da vardır.

<sup>168</sup> İbrahimli'nin, muhafazakâr olarak nitelendirilen ve diğer çalışmalara konu olan semtlerden oldukça önemli bir farkının olduğunu düşünüyorum. Gaziantep'te, üst veya üst orta sınıfın,

olduğu tartışılmaz. Betül'ün eşinin babasının yaşadığı bir durum, bu açıdan oldukça önemlidir: “Bak babamın arkadaşı ben daha nişanlıyken demiş, senin bir oğlun var, daha yeni bir ev alsaydın tarzında söylemiş. Onların cevabı ise yoo İbrahimli de oturuyor, İbrahimli de oturmak bir şey yani.” Ben eşinin babasının verdiği cevabı, bir nevi telafi olarak gördüğümü söylediğimde, Betül, “Aynen. “Eski olabilir ama biz bunu buradan aldık”a dönüyor olay.” dedi. Betül semt hakkında konuşurken, Betül bu semtte yaşamamanın, belirli zorlukları olduğundan, özellikle de, kendini belirli şeyleri almak, tüketmek zorunda hissettiğinden ve semtin, kişiyi buna ittiğinden bahsetti. Hatta Betül'e göre, bu semtte, insanlar başkaları için yaşıyorlardı ancak daha yoksul semtlerde bu böyle değildi. Betül'ün, sınıf ile ilişkilendirilen bir semtte yaşaması veya eşinin ailesinin bu evi alması, yani bu semti tercih etmeleri dahi, sınıf ile ilişkilendirilebilir. Ancak sınıfın, sabit bir şey olmadığı ve daha da ötesi, bir ev almak ile sabitlenmeyeceği açıktır. Bu nedenle, yeni sermayeler edinilmeye çalışılır, çünkü alanda mücadeleler sürer. Selda da, bu mücadelelerden bıktığını ve yorulduğunu söylese de, bir şekilde mücadele alanına çekildiğini de söylüyordu:

“Sen mesela evde oturduğunda, şu bana yeterli, bunu alsam aslında, ama bir dışarıya çıkınca, o düşünce tamamen alt üst olmuş. Asla yetmiyor. O ortamlara giriyorsun, herkes lüks araba ile geldiğinde, sen yeten bir araba ile gittiğinde, aaa Elif'in arabasına bakın. Ezikleniyorsun.”

Görüşmeler sırasında, Betül'ün veya Selda'nın ifadelerine benzer ifadeler ve çevrenin maddi denetimine yönelik ifadeler/şikâyetler ile çok karşılaştım. Hatta gösterişli düğünlere yapılan harcamaların nedenini sorduğumda, “ele güne karşı, desinler diye” tarzı ifadeleri/yanıtları çok duydum. Bu nedenle, yapılan harcamaların, sadece sınıf ve sınıfsal kaygılarla alakalı olmadığını, taşralılığın da bu durumda etkili olduğunu düşünmeye başladım. Daha doğru bir ifadeyle, taşralılığın, sınıf ve hatta

---

İbrahimli'de yaşamak dışında pek bir şansı yok(tu), daha açık bir ifadeyle, sınıfsal açıdan, İbrahimli'nin alternatifi yoktu, bu nedenle, İbrahimli'ye taşınanların, kimlik konusunu pek göz önünde bulundurmadıkları ve bulunduramayacakları söylenebilir.

sınıfsal kaygılarla birleşerek, hem düğüne yapılan harcamayı etkilediğini/arttırdığını, hem de bu harcamaların normalleştirilmesine yaradığını gördüm. Görüşmeciler arasında, düğünlere, kınanmamak veya arkasından konuşulmamak gibi nedenlerle de, harcama yapıldığını söyleyenler vardı, yani dedikodulara malzeme vermek veya olmak istenmediği için de bazı harcamalar yapılıyordu. Taşrada, insanların, birbirleri ile, yakın ve iç içe ilişkilere sahip olduğu ve tanışıklıkların da çok olduğu söylenebilir. Bu nedenle, dedikodu hızla yayılabilir ve bu da, kişinin kınanma ve dışlanma gibi, çeşitli davranış şekillerine maruz kalmasına neden olabilir. Bu nedenle, dedikodunun, taşrada, önemli ve etkili bir denetim mekanizması/tekniki olarak iş gördüğü anlaşılabilir (Türkeş, 2018). Bu anlatılanlara ek olarak, dedikodu, anonim olduğu için, sorumluluğu da dağıtır, yani sorumlusu yoktur. Bu kişiler arasında, rekabetin merkezinde sınıf yer aldığı için, kişinin sınıfına uygun davranıp, davranmadığı denetlenir. Burada şunun da altını çizmek gerekir, dedikoduyu, kimin, kimin ile ve kimin hakkında yaptığı önemlidir. Örneğin, Scott (2014) dedikodu, eşit olanlar arasında kullanılan bir toplumsal denetim tekniği iken, alt sınıfın, üst sınıf veya tabi olanın, hâkim olan hakkında yaptığı dedikodunun, farklı amaçları olabileceğini ve bu amaçlara yönelik bir araca dönüşebileceğini söyler.

Görüşmeciler arasında, çevrenin veya el günün, küçükte olsa bir açık yakalamak için, beklemediklerini/tetikte olduklarını söyleyen ve bu nedenle, sürekli gözlendiklerini düşünen veya bu hisse sahip olan görüşmecilerin sayısı az değildi ancak görüşmecilerin çoğu, bu baskıyı ve denetimi, daha çok maddi konular üzerinden anlattılar. Örneğin, yapılan düğüne harcanan miktar bir şekilde duyuluyor veya bizzat etkinlik sahibi tarafından duyuruluyordu. Bu nedenle, bu etkinliğe yapılan harcamalar, bazen ve hatta çoğunlukla, etkinlik sahibinin, sınıfı, sınıfsal ihtiyaçları/kaygıları ile ilişkilendirilse de, bazen de, yine etkinlik sahibinin, “herkesin her şeyden haberi varmış veya olacaktı” duygusu/hissi ile ilgilidir. Görüşmecilerin çoğu, maddi koşullar ile ilgili konularda

oldukça meraklılardı ve her şeyin fiyatını öğrenemeseler de, bu konuda çabaları olduğunu söyleyebilirim. Nur'un, "Mesela kuyumcudan altın kiralayıp, sonra geri veriyorlar. Adam iflas etti biliyoruz,altın taktı." ifadeleri, bu açıdan düşünülebilir. Sınıfsal mücadele ve rekabet sürdüğü için, maddi koşulları, ekonomik sermayesi değişen/dönüşen kişiler hızla duyuluyor ve bu kişilerin, yaptıkları harcamaların bazıları, performans olarak değerlendirilip eleştiriliyor. Bu çerçevede, bu mücadele/rekabette yer almak için, yapılan şeyin/gösterinin, performans olduğunun anlaşılmasının oldukça önemli olduğu bir kez daha görülmüş olur.

Yapılan harcamaların ve tercihlerin nedenini sorduğumda, görüşmecilerin bazılarının verdiği yanıtlarda, görüşmecilerin Gaziantep'e özgü olduğunu düşündüğü ancak taşralılık ile ilişkilendirilebilecek bazı durumlar vardı:

"Antep insanının kendi için bir şey yaptığını düşünmüyorum, elalem mutlu olsun yani. Onlar görsün,aa bak bunu da yapmışlar, desinler diye yapılıyor...Ya burada insanlar hep birbirini gözetliyormuş gibi geliyor, dışarıda bu yok. Ya burada ne giydin, ne aldın,ne taktın, neye biniyorsun, herkes buna bakıyor."  
" (Ayşegül)

"Bak benim abim Marmaris'te yaşıyor, yanına gittim geldim, insanlar kendileri için yaşıyorlar. İnsanlar çok rahatlar. Kendilerince yaşıyorlar. Orada ben de rahat ettim, çünkü insanlar sana bakmıyorlar." (Gül)

"Tabi, markete giderken bile,aman biri görür filan diye. Çünkü arkamdan laf ediyorlar,onu biliyorsun. Makyajsız girince, aman hemen girim, çıkım, diyorsun."(Nevin)

"Antep dışında herkes kendi halinde, kendi için yapıyor, kendi zevkine göre yapıyor. Sadece kendi dünyasını oluşturmak. Ama Antep'te o yok işte. Yarış için." (Elif)

Benim taşralılık ile ilişkilendirerek açıkladığım bu durumlar hakkında veya bu denetimin/baskının nedeni hakkında, görüşmecilerin de bazı yorumları vardı. Elif, "Ben bunu Batı Doğu farkı olarak düşünüyorum. Batı'da daha rahatsın. Burası Doğu olduğu



için farklı.” ifadelerini kullandı. Ancak, Vanlı görüşmeci Nuran, Elif’in bu ifadelerine, Van’ı örnek göstererek itiraz etti. Bu durumun şehrin büyüklüğü veya küçüklüğü ile alakalı olmadığını söyleyen Nuran, şu ifadeleri kullandı:

“...Ben Van’da yürüyerek gitsem yadırganmaz.İstediğini giyebilirsin.En basiti, toplantılarda çok çeşit yapmak zorunda değilsin, evin çok lüks olmak zorunda değil,ne kadar zengin olursan ol. Tramvay’a da, otobüse de binebilirsin.Burada yolda yürüsen, niye yürüyorsun, araban mı yok.”

Nuran’ın ifadeleri, taşralılık ve sınıfı bir arada düşünmek ve bu şekilde var olan denetimin, başka konuları da kapsadığını görmek mümkündür. Bunun yanı sıra, bu anlatılanlar, sınıflayıcı/sınıflandırılmış pratikler olarak değerlendirilebilir. Toplumda (ve gruplar arasında) rekabet sınırsız ve sürekli olduğu için, kişilerin, yaşam tarzı ile ilişkilendirilen ve onları diğerleri ile farklı kılan/kıldığını inanılan pratiklere sahip olup olmadıkları veya onları sürdürüp sürdürmedikleri sürekli denetlenir ve bunlara sahip olmayanlar dışlanır. Sınıf/sınıf konumunun, bu kadınların hayatlarındaki önemi düşünüldüğünde, bu kadınlar için, bu çevreden dışlanmanın oldukça önemli ve büyük bir yaptırım olduğu görülebilir. Çünkü sınıf sermayelerin kompozisyonu olarak düşünüldüğü için, sınıf konumu/kimliği ile ilgili bir kuşku veya yaptırım, kişinin diğer birçok konudaki yetersizliği/eksikliği olarak da görülür/görülebilir. Bu çerçevede, sınıfsal kaygılar ve onun ile ilişkilendirilen baskıların/denetimlerin, taşra/taşralılık ile alakalı görülen ilişki biçimleri ve denetim mekanizmaları ile iç içe geçmesi, bu kadınları, diğerlerini dışlayarak, sosyal kapanma süreciyle oluşturdukları kimliklerine uygun davranmaya zorlar.

Diyarbakırlı olan Gamze de, yukarıda anlatılan denetimin/baskının ve onun ile ilişkilendirilen, harcamaya yönelik tutumların, Gaziantep ile ilgili olduğunu söyleyenler arasındaydı:

“Bak kesinlikle yanlış anlama, Antep parasıyla, puluyla, bir milyona katlar Diyarbakır’ı. Yani Antepli orta sınıfın yaptığı lüksü, Diyarbakır’ın zengini yeni

yeni öğreniyor. Çünkü orada sermaye yok, terörden dolayı işte. Ama kesinlikle Diyarbakır'ın bilgi ve medeniyet kısmı, Urfa'da da yok, Batman'da da yok. Çünkü Diyarbakır vilayet eskiden beri.”

Gamze'nin bu ifadeleri, özellikle de, Diyarbakır'ın eskiden beri vilayet olduğunu belirtmesi, önceki bölümde, taşralılık ele alınırken, taşralılığın, şehrin büyüklüğü veya küçüklüğü ile ilgili olmadığı veya büyükşehir olmanın, şehir kültürünü getirmediğine yönelik ifadeleri hatırlatabilir (Bora, 2018). Gamze'nin vilayet olmak ile kastettiği şey, şehirlilik ve onun ile ilişkilendirilen davranışlardı. Ayrıca, Gamze'nin, ekonomik sermayenin ve imkanların, kültürel sermaye varlığı ile ilişkilendirmediği ve hatta bu imkanların, getirdiği yaşam tarzına yönelik ifadeleri ve görüşme sırasındaki tutumu, onun bu davranışı kültürel sermaye eksikliği ile ilişkilendirdiğini gösterir.

Görüşmeler sırasında, dedikodulara malzeme olma kaygısının, görüşmecilerin, çoğunun tüketimini/harcamalarını etkileyen bir şey olduğunu belirttim. Görüşmecilerin çoğu ev kadını olduğu için, sınıfına uygun bir yaşam tarzı veya tüketim/harcama şekli olmadığı düşünüldüğünde, dedikodular sadece kadınlar hakkında yapılmaz, aynı zamanda erkekler/eşler hakkında da yapılır/yapılabilir. Selda'nın şu ifadeleri bunu gösterir:

“Ben burada bir dolmuşa binsem, bir otobüse, tramvaya baksam, bak bak Selda'ya bak ne halde, sanki sefilim. Mesela İstanbul'a yakın zamanda gittim, dolmuşa da bindim, feribota da.O kadar mutluydum ki. Ama ben bunu Antep'te yapsam, eşim der binme. Sanki ona laf gelecek gibi. İşte eşi ne halde, eşi dolmuşta, o orada. Aşağılıyorlar milleti...”

Erkekliğin, belirli bir yaşam standardını sağlamak, belirli olanakları sunmak ile ilişkilendirildiğinden daha önce bahsedildi. Selda'nın, eşinin onun toplu taşımayı kullanmamasını istemesi de tam da bu nedenledir, yani erkekliğin, bu tarz şeylerle ilişkilendirilerek kurulduğu bir ortamda, erkekliğine yönelik herhangi bir kuşku veya laf duymamak içindir. Ayrıca aynı Selda'nın İstanbul'da toplu taşıma aracı kullandığını da

belirtmesi, erkekliğin inşa olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda, taşralılık, sınıf/sınıf kaygıları ve erkeklik konuların nasıl iç içe geçtiği de gösterir.

Görüşmeler sırasında, özellikle de yukarıda ele alınanlar nedeniyle, Gaziantep'te yaşamaktan zevk almadığını söyleyen görüşmeciler olduğu için, görüşmecilere, Gaziantep'te yaşamak ile ilgili sorular da sordum. Gaziantep'te yaşamaktan memnun olduğunu söyleyenler arasında yer alan, Necla, memleketinde yaşamının güzelliğinden bahsederken, Nurgül, Melek ve Dilek ise, lüksü ve şatafatı sevdiğini ve burada rahat olduklarını/hissettiklerini söylediler. Ancak görüşmeciler arasında yaşça genç olanların önemli bir kısmı, Gaziantep'te yaşamaktan pek memnun olmadığını dile getirdiler, bu memnuniyetsizliklerinin, sadece yukarıda bahsedilen baskı ve denetimden kaynaklanmadığını, şehrin sosyalleşme olanaklarının sınırlı olmasıyla da ilgili olduğunu ifade ettiler:

“Antep'te sosyalleşelim, bir dışarı çıkalım diyoruz. En fazla bir yemek, bir sinema filan yaparsın. Öyle şeyler. Yürüyüşe gidersin.” (Betül)

“Hiçbir şey yapamıyorum, hiçbir aktivitesi yok, ben evliyim, evli olmama rağmen, akşam rahatça dışarıya çıkamıyorum. Hani hoş gözle bakılmıyor. Zaten yapılacak bir şey de yok.” (Selda)

Bu ifadelerin de, taşra/taşralılık üzerinden okunması mümkündür. Taşra/taşralılık, sadece insanların birbiri ile olan ilişkisi veya çeşitli konularda baskıya ve denetime işaret etmez, aynı zamanda, bir şeylerden yoksun olmak veya bu yoksunluk hissine sahip olmak olarak da değerlendirilebilir. Görüşmecilerin sosyalleşme/sosyal aktiviteler konusundaki eleştirilerini/şikayetlerini daha çok bu his ile ilişkilendiriyorum, daha da ötesi, bu eleştirilerin, sosyalleşmeden veya sosyal aktiviteden ne anlaşıldığı ile ilgili olduğu da söylenebilir. Çünkü her ne kadar sınırlılıklar olsa da, Gaziantep'te konserler veya tiyatro oyunları oluyor. Ancak yine de görüşmecilerin hissettikleri/anlattıkları, taşrayı bir yer veya küçük şehir olarak görmenin mümkün

olmadığı, onun daha ziyade bir kavram olduğuna yönelik ifadeleri hatırlatır. Bu çerçevede, bu hisler, sınıfsal kaygılarla birleşince, yaşamın daha da zor bir hale geldiği söylenebilir. Yine, görüşmecilerin birinin, kadın olarak rahat hareket edemediğini dile getirmesi de, taşra muhafazakârlığına ilişkin düşünmeye zorlar. Görüşmecilere, başka bir yerde, İstanbul gibi, yaşasalar yaşamlarının nasıl dönüşeceğini sorduğumda, bu ikisinin birleşimi ile ilişkilendirdikleri şeylerin olmayacağı şeklinde yanıtlar verdiler:

“Çok farklı olurdu. Orada mesela buradaki gibi şatafat yok, insanları eleştirme yok. Yapacak çok aktiviten var. O yönden çoğu şeyim değişirdi benim. Bakış açım mesela.” (Selda)

“İstanbul’da olsa, böyle lüksüne düşmeyeceksin, ya da ayrıntılarına takılmayacaksın. Burada bakıyorsun, bakıyorsun. Seçeneklerin hepsi belirli bir seviyenin üstünde. Yani alamıyorsun, alamazsın. Sen de uyuyorsun. O çarkın içine giriyorsun.” (Elif)

Gaziantep, şehirleşme veçhelerinin olduğu bir taşra olarak değerlendirilirse, taşra yönelik dayanışma anlatılarının da tartışmaya açıldığı görülebilir. Bunun yanı sıra, bu kadınların yaşadığı sınıfsal kaygılar ve içinde buldukları rekabet ortamı, taşradaki insanların birbiri ile ilişkilerine yönelik güzellemelelere de engel olur. Daha da ötesi, bu kadınların anlattıkları performanslar, taşra insanına yönelik doğallık veya neyse o olma/kalma gibi anlatımları da geçersiz kılar (Çiğdem,2018).

### **3.10. Sınıfını Göstermek : “Her Erkek Kendine Mercedes Alıyor, Ama Karısına Alıyorsa, Diyorsun, Maddi Durumu İyi ki Alıyor.”**

Bu başlığa kadar ele alınanlar, görüşmeci kadınlar arasındaki rekabet, bu kadınların sermayesi olduğunu gösterme ve sermaye edinmeye yönelik çabaları ve ailenin tüketimindeki rolüne ilişkin ifadeler, kadın ve sınıf ilişkisine dair çıkarım yapma imkânı verir ancak görüşmecilere, doğrudan aile içinde, tüketim konusundaki rollerinin/konumlarının ne olduğunu da sordum. Görüşmecilerin çoğu, bu sorumu,

ailede tüketim konusunda karar verici ve yönetici rolünde/konumunda olduğunu söyleyerek yanıt verdiler. Görüşmeciler, öncelikle ev, evin dekorasyonu ile ilgili görülen tüm alışverişlerden kendilerinin sorumlu olduğunu ifade ettiler. Bunun yanı sıra, sadece çocukların değil, aynı zamanda, eşlerinin de giyim başta olmak üzere birçok konuda alışverişinde/tüketiminde etkili ve belirleyici olduklarını belirttiler. Eşi mühendis, kendisi de üniversite mezunu, bir ev kadını olan, 33 yaşındaki Neslihan, evin tüm alışverişini kendisinin yaptığını söylerken, buna eşi için yaptığı alışverişleri de dahil ederek, "...Çorabından, donuna kadar ben alıyorum. Adamı giyinip, kuşandıran kadın." dedi. Görüşmeciler arasında, Neslihan ile benzer/yakın ifadeler kullananların sayısı az değildi, ayrıca Melek, eşinin alışverişinin yanı sıra, kombini de kendisinin yaptığını ifade etti. Sevim ise, eşinin, giyim tarzının dönüştüğünü, eski tarz ceketleri artık giymediğini ve bunun kendisi sayesinde olduğunu dile getirdi, hatta Sevim, eşinin sadece giyim tarzına karar vermediğini, eşinin son aracını dahi, kendisinin seçtiği ifade etti. Görüşmecilerin çoğunun ifadeleri ve kendi gözlemlerim ile, bu durumun, yani kadının, ailenin tüketim alanındaki tercihlerindeki/seçimlerindeki egemenliğinin ve aile içinde, bu konudaki rolünün/konumunun, yeni bir şey olduğunu söyleyebilirim. Bu durum, akıllara, bir önceki bölümde de değinilen, Ayata'nın (2017) 1980'lerden itibaren ortaya çıkan yeni orta sınıfta, mekânsal ayrışma isteğinin bir sonucu olarak görülen uydu kentler ve oradaki yaşam ile ilgili çalışmasını getirebilir. Çünkü, Ayata çalışmasında, uydu kentlerde yaşayan kadınların, tüketim, tüketim tercihleri konusundaki konumunun, zevkin ve beğeninin, daha çok kadınlarla ilişkilendirilmesi veya bu şekilde görülmesi ile ilgili olduğunu belirtir. Görüşmecilerin, erkeklerin/eşlerin, alışveriş, tüketim tercihi/seçimi yapmayı bilmedikleri ve bu konulardan hiç anlamadıkları şeklindeki ifadeleri, zevki ve beğeniye, kadınlarla/kendileriyle ilişkilendirdiklerini gösterir. Ayata'nın çalışmasında, bahsettiği sınıfta/kesimin, sahip olduğu gelirin ve servetin, zevk ve statüye dönüştürülmesinin, kadınların görevi olarak görülmeye

başlandığını ifade ettiği görülür. Aynı durumun, görüşmeciler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum, zevkin ve beğenin, kültürel sermaye ile ilişkilendirilmesi ve bunun yaşam tarzlarının ve bu şekilde de, sınıflar arası farkların/ayrımların oluşumunda etkili olduğunun düşünülmesi/görülmesi, kadınların aile içinde ve toplumdaki konumlarını etkilediği için oldukça önemlidir. Bu noktada, bu kadınların, kültürel sermayenin oluşumu ve biriktirilmesi konusundaki çabalarının, sınıf ile ilgili tartışmalar açısından önemli olduğu aşikârdır. Ayrıca, önceki yıllardaki, kendileriyle ve aile içindeki konumlarıyla, şuan ki kendilerini ve aile içindeki konumlarını karşılaştırmaları ve yaşanan dönüşümleri vurgulamaları, sınıf ile kadınlığın, toplumsal cinsiyetin, ilişkisi üzerine düşünme imkanı verir.

Görüşmecilere sorduğum diğer soru ise, ailenin servetini/malını gösterenlerin/duyuranların kim olduğu ile ilgiliydi. Birçok konuda farklı görüşleri olan görüşmecilerim, istisnalar olsa da, bu soruya verdikleri yanıtta ortaklaştılar ve onlara göre, ailenin malını duyuran/gösterendaha çok kadınlardı. Hatta görüşmeciler arasında, “Yani erkeklerde duyurur ama oranlarsak, yüzde 70 e yüzde 30’dur. Yüzde 30 erkekler malını duyurur.” şeklinde oran veren dahi oldu. Bunun nedeni sorduğumda ise, kadınların fitratı veyakadınların kullandığı aksesuarların/takıların, erkeklere oranla daha fazla olmasıyla ilgili olduğu yönünde yanıtlarla karşılaştım. Bu tarz yanıtlar, yani, kadınların, mal varlığını/zenginliğini göstermesinin, bilinçli bir davranıştan ziyade, doğuştan gelen özelliklerle, yani biyoloji ile ilgili olduğunu öne sürmek, ailenin statüsü ve sınıfı konusunda, kadınların rolünü inkâr etmek olarak değerlendirilebilir. Ancak, görüşmecilerin, kadınların bu rolünü inkâr etmedikleri, şu ana kadar verdikleri yanıtlar göz önünde bulundurulursa daha net anlaşılacaktır. Bu çerçevede, bu sorunun neden bu şekilde yanıtladığı üzerinde düşünülebilir. İlk olarak, bu kadınlar, tüketimleri veya tüketim düzeyleri dolayısıyla çokça kez eleştirilere maruz kaldıklarından, bunu verili bir şey olarak sunmaları oldukça mantıklıdır. Diğer neden, malı duyurmanın/göstermenin,

gösteriş yapmak veya hava atmak olarak değerlendirilme ihtimali ile ilgilidir, yani bu söylenenleri bilinçli yapmak veya yaptığını dile getirmek, kültürel sermaye eksikliği/yetersizliği olarak görülebilir, bunun, görüşmecilerim arasında hiç istenmeyen bir durum olduğu/olacağı açıktır. Ancak bu kadınlar, tüketimlerini veya tüketme düzeylerini, ne şekilde açıklarsa açıklasınlar, bu kadınların çoğunun, tüketim etkinlikleri vasıtasıyla ailenin statüsünün ve sınıfının oluşumunda katkıları olduğu ve bu durumun da farkında oldukları, dolayısıyla tüketimlerini/tükettiklerini sergileme ihtiyacı hissettikleri açıktır. Bu nedenle, kadınların tüketimin, yalnızca kendileri veya kendi ihtiyaçları ile ilişkilendirilmemesi gerekir. Ancak görüşmeciler arasında, kadınlara yaptıkları harcamaları eleştirenler vardı, erkeklerin bu konuda eleştirel bir tutum sergileyemediklerini çünkü kadınların yaptıkları harcamaları makulleştirebileceğini veya meşrulaştıracağını ve kadınların istediklerini bir şekilde yaptırdıklarını ve aldıklarını ifade ediyorlardı. Bu şekilde, çizilen kadın profilleri, aşırı talepkar, düşüncesiz ve kurnazdı. Yine kadınlara şeytani özellikler atfediliyordu. Hatta Selda'ya göre, bazı erkekler, eşlerini, tüketim ve gösteriş konusunda teşvik ediyordu ancak bu teşvikin nedeni ise, yine kadınların davranış biçimi ile ilgiliydi: “Kadınlar ezilmiş, mağdur gibi gösteriyor, koca da, benim karım niye ezilsin, biz niye altta kalalım şeyi var. O duygu bastırınca, al senin onlardan bir eksik yok.” Selda'nın bu ifadelerinin erkeklikle ilişkisi açıktır. Erkeklerle ilişkin anlatımda, kendi halinde, işinde gücündedir.

Görüşmecilerin çoğu, ailenin malını duyuran/gösteren ve gösterişi yapanın, daha çok kadınlar olduğunu söylerken, erkeklerin ise, hem fitratları, hem de kullandığı aksesuar ve takı sayısının azlığı dolayısıyla kadınlar kadar gösteriş yapmadığı ve hatta yapamayacağı dile getirildi. Hatta erkeklerin, gösteriş yapabilecekleri tek şeyin, sahip oldukları araçlar olduğunu dile getirenler dahi oldu. Bunun yanı sıra, fitrat özcü bir yaklaşımın göstergesi olmakla birlikte, kadın ile erkeğin birbirini tamamladığını anlatmak için de önemlidir. Ancak görüşmeciler arasında, buna itiraz edenler oldu. Bu

itirazlardan ilki, özellikle de genç erkeklerin, gösteriş konusundaki tutumu ile ilgiliydi ve görüşmeciler arasında, genç erkeklerin, gösteriş konusunda, babalarından veya ailedeki yaşça büyük diğer erkeklerden oldukça farklı olduklarını iddia edenler vardı. Elif ise, çevrelerinde, gösterişi herkesin yaptığını, bunun yaş veya cinsiyet ile alakalı olmadığını öne sürdü. Bu noktada, özellikle de, erkeklerin de gösteriş yaptığını öne süren görüşmecilere, bu konuda çevrelerinde örnekler olup olmadığını sorduğumda ise şu şekilde yanıtlar aldım:

“Tanıdığım var benim. Oturur anlatır, ben de şunu yaptım, şu arabayı aldım,şöyle oldu da böyle oldu da. İşte geçen bilmem ne abiyle oturuyorduk, işte o bilmem ne abinin adı bilindiktir. Böyle şeyler yani.” (Suna)

“Babamın arkadaşının oğlu evlenecek, lüks bir otelde düğün, bir oğlu işte. Şey yapıyormuş işte, anlatıyormuş babama, işte her şeyi ucuz ucuz sattım, oğlana alıyorum, hiçbir şeyi şey yapmıyorlar, gözleri doymuyor diyormuş, işte 1.5 trilyona yakın 5+1 ev aldım diyormuş,bir salon mobilyasını pazarlıkla 210 dediler, 150’ye aldım diyormuş.Tamam babamın çok yakın arkadaşı ama babam sormaz, yani demez salon takımı da aldınız mı?...Eleştirerek yapıyor ama söylüyor. Hoşuna gidiyor.” (Elif)

Görüşmecilerin verdiği bu iki örnek oldukça önemlidir. Öncelikle, ilk yanıtta, gösteriş olarak değerlendirilen şey, anlatılan kişinin, iş yaşamı, çevresi, yani sosyal sermayesi ve ekonomik gücü ile ilgili anlatıdır. Bu anlatılar ise, erkekliğin inşasının, sınıftan bağımsız olmadığını gösterdiği için önemlidir. Diğer yanıtta ise, gösteriş olarak değerlendirilen şey, aile bireylerinden birine sağlanan olanaklar ve lüks ile ilgilidir. Bu çalışmanın, birçok yerinde, bu sınıfta, erkekliğin inşasında, aileye sunulan olanakların ve lüksün önemli olduğundan bahsedildi. Ayrıca çalışmanın diğer kısımlarında, erkekliğin inşasından bahsedilirken, eşlik üzerinde duruldu ancak bu örnekte, babalık öne çıkarılıyor. Bu iki örnek, erkekliğin inşasının, sınıf ve aile dolayısıyla, ne şekilde gerçekleştiğini gösterir.



Erkeklerin, gösteriş yapma şekli ve biçimi üzerine konuşulurken, yukarıda da ifade edildiği üzere, konu bir şekilde lüks araçlara geliyor. Elif'in "Her erkek kendine Mercedes alıyor, ama karısına alıyorsa, diyorsun, maddi durumu iyi ki alıyor." ifadeleri, erkeğin kendi imkanlarından veya kendi tüketiminden ziyade ve onun yanı sıra, eşine/çocuklarına, ne sağladığının önemli görüldüğü söylenebilir ancak sadece kadının aracına bakıp ailenin durumu hakkında çıkarım yapmanın pek mümkün olmadığı, çünkü birçok kadının eşinin aracını kullandığı da söylendi. Örneğin Cansu, geldiği lüks aracın kendisine ait olmadığını, eşinin olduğunu söyledi, aynı şekilde, çevresinde, çok lüks araçlara binenlerin, bazılarının da eşinin araçlarını kullandığını söyledi. Şükran ise, "Herifler gidip çalışıyor, avratlar ev ev geziyor...Herif fukara,kendine araba almıyor, arvada alıyor, kendi dolmuşla işe gidiyor, öylesi bile var." ifadelerini kullandı. Öncelikle Şükran'ın erkeklerin fedakarlığına dikkat çektiği, hatta kadınlarla ilgili kısmı eleştirel bir tonla söylediği bu durumun, sadece kadınların isteği ile ilgili bir şeye işaret etmediği söylenebilir. Şükran'ın anlattığı duruma ilişkin ifadeleri ben de duydum. Hatta önceki yıllarda, bir ortamda, erkeklerin, araçları işe gidip park ettiği, aracın tüm gün aynı yerde kaldığı ve dolayısıyla aracı kimsenin görmediği, ancak kadının sürekli gezdiği için, ailenin maddi koşullarına yönelik çıkarım yapmak için, kadının aracının daha önemli olduğuna yönelik ifadeler duydum. Bunun yanı sıra, özellikle son yıllarda, ev ile, çocuklarla ilgili her şeyi kadınların hallettikleri ve dolayısıyla aracın zaruri bir şey olduğu söylendi. Betül'ün, "..Kadınlar diyor, eşim bana araba aldı, yüküm arttı. Araban var, alışverişi sen yapabilirsin, bütün alışverişi sen yapıyorsun, eskiden erkek yapabiliyordu alışverişi. Çocuğu okula bırakıyorsun, servise yazdırma diyorlar, yazdırmıyorlar." ifadeleri, bu açıdan düşünülebilir. Görüşmeciler arasında, son yıllarda kadınların yükünün, eskiye oranla çok arttığına yönelik ifadeler çok kullanıldı hatta Neslihan, evin ve çocukların tüm sorumluluğun kendisi üzerinde olduğunu söylerken, "Evin erkeği benim." ifadelerini kullandı. Daha önce erkeklerin/eşlerin yaptığı işlerin,

şuan kadınların sorumluluğu olarak görülmesi, sınıfın, erkeklik ve kadınlık inşasını ne şekilde etkilediğini gösterir. Neslihan'ın ifadesine gelince, birçok kadın, bu ifadeleri, eşlerine veya evde bulunan diğer erkeklere yönelik bir eleştiri olarak kullanırlar. Ancak görüşmeler sırasında gördüğüm kadarıyla ve gündelik hayattaki gözlemlerime dayanarak, bazı kadınların bu ifadeyi sadece eleştiri olarak kullanmadığını söylemek mümkündür. Bu kadınlar,erkek olmanın, aile içinde, erkeklere getirdiği konumun/gücün farkındaydılar, bu nedenle, bu ifade ile, aile içindeki konumlarını/güçlerini veya bu konudaki dönüşümleri anlatmaya çalıştıkları söylenebilir. Şu ana kadar ele alınanlar, kadınların (gösterişçi) tüketimlerinin, hem ailenin statüsü ve dolayısıyla sınıfı, hem de erkeklik ile ilişkisini gösterir. Dilek ile yaptığımız görüşmenin bir kısmında, eşi Metin de vardı. Metin,erkeklerin, kadınların tüketiminden rahatsız olmadıklarını, çünkü bunu, kendileri için reklam<sup>169</sup> olarak gördüklerini söyledi. Yine Betül de, "...Bence erkeklerin hoşuna gidiyor bu şeyler. Öyle giyinmesi, kendini varlıklı göstermesi eşinin.." ifadeleriyle, Metin'i destekledi. Bu durumun, erkeğin/eşin işte başarısına işaret ettiği ve bunun da erkekliğin inşası açısından önemli olduğundan daha önce bahsedildi. Gülay ise, yakın zamanda aldığı ve oldukça pahalı olan salon mobilyasına eşinin "günah o paraya. Ne gereği var filan" ifadelerini kullandığını söyleyerek, erkeklerin, her tüketimi aynı şekilde karşılamadığını anlattı ancak eşinin bu ifadelerinin, bu alışverişe bir itiraz anlamına gelmediğini söyleyen Gülay, bu durumun nedenini şu şekilde açıkladı: "Maddiyatı varsa, herif sana seslenmiyor, kendini istediği olsun diyor." Gülay'a neden daha uygun bir mobilya seçmediğini sorduğumda ise, "Yani işte belli bir yerden beğeniyorsan, onu ucuza alamazsın. Beğendiğin yer lüks ve pahalı ise, öyle oluyor. "

---

<sup>169</sup> Görüşmecilerin çoğunun eşi, farklı alanlarda da olsa, ticaret ile uğraşıyordu. Ticaret ile uğraşan kişinin, ekonomik sermayesinin olması, işinde başarılı olduğunu gösteren bir şey olarak görülür, ayrıca, ekonomik sermayesinin olduğunu bilinmesi ise, işi ve işinin sürekliliği açısından oldukça önemlidir. Özellikle de ham maddelerini piyasadan temin edenler için, ekonomik sermaye ve bununla ilişkilendirilen güvenilirlik ayrıca önemlidir. Metin'in reklam vurgusu/ifadesi, bu anlatılanlar üzerinden veya bunlarla ilişkilendirilerek düşünülebilir.

ifadelerini kullandı. Gülay'ın bu ifadeleri, mobilya seçimini, sınıfı ve yaşam tarzı ile ilişkilendirdiğini ve bu seçimi onlara uygun olarak gördüğünü gösterir. Eşlerin, ev ile ilgili alışverişlere veya tüketim tercihlerine müdahale etmemesinin veya bu tercih/seçim sürecine müdahil olmamasının, daha önceden birçok kez ifade edildiği üzere, zevkin ve beğenin kadınlarla ilişkili düşünülmesi ile ilgili olduğu düşünülebilir. Ancak, erkeklerin ev ile ilgili şeylere müdahil olmamasının tek nedeninin, bu olmadığı, evini yeni dekore ettiren, bu sürecin tamamıyla kendisinin ilgilendiğini ve erkeklerin ev ile ilgili şeylere 'zaten' karışmaması gerektiğini söyleyen Nurgül'ün, "Bide bir evde yaşayacak olan kadındır." şeklindeki ifadesinden anlaşılabilir. Bu şekilde, evin sadece kadına ait bir alan olarak görüldüğü söylenebilir, bunun nedeninden daha önce bahsetmiştim.

Görüşmecilere, kadınların para harcadıkları şeyleri sorduğumda, evin harcamalarda önemli bir yer tuttuğunu ancak bu harcamanın sadece ev dekorasyonu veya ev eşyası ile sınırlandırılmayacağını, son yıllarda ev değiştirmenin de bunlar arasında olduğunu söylediler. Bu dönemde, konutun bireysel kimliğin, prestijin ve toplumsal statünün temel göstereni/belirleyicisi haline geldiğinden ve bu sınıfın konut tüketme pratiğine katıldığından daha önce bahsedildi. Görüşmeler sırasında, konut tüketmenin veya ev değişiminin, yeni ev almak ile sınırlı kalmadığı veya sadece bu anlama gelmediği, aynı zamanda bu eve, yeni eşyalar da alınmasını da kapsadığını gördüm. Bu nedenle, ev değişimi, baştan aşağıya bir yenileme/yenilenme aktivitesi olarak görülebilir. Öncelikle, görüşmecilerin çoğunun, hatta neredeyse hemen hepsinin, bir semtte oturduğunu ve bu semtin geçmişinin çok eski olmadığını daha önce belirttim. Bu nedenle, görüşmecilerin, değiştirdiği evlerin çok eski olmadığı anlaşılabilir. Ancak görüşmeler sırasında ve gündelik hayatta yaptığım diğer gözlemlerde, 15 yaşında bir evi, eski olarak değerlendirenlerin olduğuna şahit oldum. Bunlardan biri Sevim'di. Sevim, 15 yaşındaki evini değiştirerek, aynı semtte, yeni ve güvenli bir sitede ev

almıştı. Sevim’i uzun yıllardır tanıdığım ve ev arama/bakma sürecine tanık olduğum için, ev değiştirme konusunda ısrarcı olduğunu/davrandığını söyleyebilirim. Sevim’e bunun nedenini sorduğumda, şu yanıtı verdi:

“Eşim o evde yaşardı. Ama bu eve geldikten sonrada çok mutlu oldu, çok memnun oldu. Belli etmese de, memnun oldu. Ama çok kötü yerde yaşa, evin eşyasını hiç değiştirme, erkekler umursamaz onu. Önemsemez böyle şeyleri.”

Sevim’e bu yanıtının ardından, eşinin tüketim ve gösteriş ile arasının nasıl olduğunu sordum:

“Hiç bilmez, onun iş arkadaşları var, kafeye gider. Kafeye gider, kağıt, okey oynar. Tatile bazen arkadaşları ile gider. Kadınların harcaması boş değil aslında. Şu evi dizmişim, içine girdiğinde, kendini rahat hissediyorsun. Şimdi kötü eski bir yerde oturmak nerede, lüks, şık dizilmiş, temiz evde oturmak nerede...”

Öncelikle, Sevim’in maddi imkânlarının/olanaklarının son yıllarda değiştiğini belirtmeliyim. Aynı semtte de olsa, yeni bir eve taşınmak ve yeni eşyalar almak, yeni bir yaşam tarzı isteği ile ilişkilendirilebilir. Hatta son yıllarda, bu semtte tek binalardan ziyade, güvenli sitelerin inşa edilmesi ve sayılarının giderek artması, bu isteğin sonucu olarak görülebilir. Sevim’in, ev ile, ev döşeme ve eşinin ve hatta erkeklerin eve/ev eşyasına olan ilgisizliği ile ilgili ifadeleri, ev ile ilgili şeylerin, sadece kadınla ilişkilendirildiğini gösteren diğer bir örnek olarak görülebilir. Sevim’in, evde yaşanan değişimi/dönüşümü, sadece kendi ile ilgili görmemesi ve eşi içinde görmesi, tüketimi/harcamayı kurma şeklini de gösterir. Son olarak, Sevim’in yaşadığı semt, üst sınıf ve üst orta sınıfın yaşadığı bir semt olsa da, bu semtte daha iyi veya yeni bir eve çıkmak, aynı sınıf içinde farklılaşmalar olabileceğini de gösterir. Örneğin, Neslihan, insanların 5+1 evlerden villalara çıktıklarını söyledi. Villanın yeni bir yaşam tarzı anlamına geldiği ve bu kişilerin, bunun üzerinden farklılaşmak istedikleri söylenebilir. Aynı sınıfa dahil edilen kişilerin, bu sınıftaki diğer kişilerle farklılaşma isteği, sınıf mücadelelerinin hep sürdüğünü gösteren örneklerden biri olarak değerlendirilebilir.

Görüşmeciler ile gösteriş üzerine konuşurken, Gülay, çevresindeki kadınların bazılarının, harcamalarının/tüketimlerinin hepsini/her türlüünü, sınıfsal gösterene ve hatta gösteriş unsuruna çevirdiğinden/çevirme çabasında olduğundan bahsetti:

“Mesela dün ben bir yere gittim, görümceme, kadının biri telefon açtı,o da biraz havalı.Altında üzerinde bir şey yokta, fıstıkçı güya. Oğlunun dişine implant yaptırıyormuş. İmplant hemen konur mu?Ay demiş canım,oğlanın dişini çektirdim, 4 milyar implantına verdim, 3 bin bilmem nesine verdim, anında implantını gömdürdüm dedi. O da geçmiş olsun dedi kapattı. O da dediki, bu da bizi iyice salak zannetti herhalde.”

Gülay'ın, bu kadının maddi durumu ile ilgili söylediği, “Altında üzerinde bir şey yok da, fıstıkçı güya.” ifadesinin ardından, bu kişinin, yaptığı davranışın/tüketimin, sınıfına katkısı üzerinde tartışılabilir. Bu noktada, bazı durumlarda, bir davranışın/tüketimin gösteriş olarak değerlendirilmesinin, görgü ve bilgi eksikliği, yani kültürel sermaye eksikliği, olarak okunduğu/okunabileceği söylenebilir. Daha da ötesi, görüşmeler sırasında, yapılan harcamanın/tüketimin, sınıfa katkısı olması için, bunu sergileyen kişi gösteriş amaçlı yapmış olsa dahi, sergilenenlerin, bunu gösterişin olduğunu anlamaması, bunu gösteriş olarak değerlendirmemesi ve onun kişinin yaşam tarzından kaynaklandığını düşünmesinin önemli olduğunu gördüm. Yani, tüketme davranışında tutarlılık arandığı şu ifadelerden anlaşılabilir:

“Aysel'in gösteriş için yaptığını biliyorsun. Çünkü bir çocuğunu koleje yolluyor, öbürünü niye yollamıyorsun” diye sorduğunda, “Nerede, nasıl yetiştiririz o parayı diyor, aylık 2 bin tl. Ama evine bir dünya harcar...Geçen sevgililer gününde, Kocasına beştaş aldırılmış, elmas. İşte yazmış internette elmas beştaşım da geldi.” (Elif)

“Mesela benim bir arkadaşım düğününü yaptı organizasyonlu, evi olmadığı halde, çok iyi bir yerde oturdu. Sonunda eşi, otobüs kartını eline vermiş, demiş şuan bir kısıtlama yapmak zorundayız, hem düğünümüzü yaptık, hem kiramız yüksek, kirası 5 bin tl, bütün geliri oraya veriyoruz, araba filan düşünme demiş.” (Betül)

### 3.11. Fiyat Sorma/Sorgulama : “Mesela 20 ye Aldıysa, Diyor 30.”

Görüşmeler sırasında, görüşmecilerin, gündelik hayatlarında en çok konuştukları konular arasında, başka kişilerin tüketimlerinin/harcamalarının önemli bir yer tuttuğunu gördüm. Tüketimin ve yaşam tarzının, sınıf açısından oldukça önemli ve belirleyici olduğu bir yerde, sınıfsal olarak görülen ürünleri tüketmek kadar, bu ürünleri tanımanın ve bunların fiyatını bilmenin de değerli olduğu söylenebilir. Örneğin, Nevin, artık herşeyin markasının belli olduğunu ve markalara hakim oldukları için, markayı ve fiyatı sorgulamadıklarını veya bu durumun azaldığını ifade etti. Çünkü bunları bilmemenin, sınıf açısından sorgulamalara neden olacağı ve sınıfsal kaygıları yoğun olarak yaşayan kişilerin, bunu istemeyeceği anlaşılabilir. Ancak görüşmecilerin çoğu, bu tarz şeylerin hala devam ettiğini, ürünün nereden alındığının ve fiyatının sorulduğunu ancak soruların şekilde değiştirdiğini/değiştirebildiğini dile getirdi. Ayrıca, Dilek, ürün araç veya ev ise, ürünün ne şekilde- yani kredi ile mi yoksa nakit mi-alındığının dahi sorulduğunu ve bu sorunun, kişinin alım gücünü öğrenmeye yönelik olduğunu ifade etti. Betül de, bu tarz soruların hala sorulduğunu düşünenler arasındaydı ve bu konuda yaşadığı bir olayı anlattı:

“Mesela benim bir arkadaşım evime ilk defa geldi. Bir arkadaş grubum aslında. Sosyetikler ama yani kendini öyle sanıyorlar. Bana direkt dedi ki, mobilyanı nereden aldın, bilmiyor aslında nereden aldığımı. Ben söyledim, haa ben de başka yerde gördüm, oradan mı aldın diye merak ettim diyor. Bu şekilde öğreniyor. ”

Betül’e arkadaşının bu bilgiyi edindikten sonraki yanıtı ise, hem merakını gerekçelendirmeye, hem de mobilya konusunda bilgisiz olmadığını göstermeye yarar. Ancak Betül’ün olayı anlatış biçimi, Betül’ün, kadının sorusunun niyetine/amacına yönelik yaptığı açıklamayı ikna edici bulmadığını gösteriyordu. Bu nedenle, Betül’e kadının bu soruyu neden sorduğunu ve bu bilginin ne işe yarayacağını da sordum. Betül,

bu arkadaşının mağazaya, bu ürünün fiyatını soracağını ifade etti. Görüşmeler sırasında, fiyat sorma ve merakı konusunda ben de bir olaya şahit oldum. Katıldığım etkinliklerden birinde, etkinliğin ardından, etkinlik sahibi, oldukça gösterişli/havali ve zengin olduğu söylenen bir kadının, getirdiği hediyein fiyatını merak ettiğini ve bu nedenle, mağazaya gidebileceğini, şakayla karışık da olsa söyledi. Görüşmeler sırasında, fiyatların konusunda olan merakın, hediyeler söz konusu olduğunda da geçerli olduğunu öğrendim ancak bunun belirli nedenleri vardı. Öncelikle, hediyein fiyatının, kişiye verilen değerle eş değer görüldüğünü ve seçimin buna göre yapılması beklendiğini söyleyebilirim. İkinci neden ise, çok fazla tüketen/harcayan, tükettikleri ile öne çıkan ve diğerlerinden bu şekilde ayrılan/farklılaşan veya öyle olduğu düşünülen kişilerin, hediyelerinin, gündelik hayattaki tüketimleri ile uyumlu, yani yaşam tarzlarına ve hatta sınıflarına veya ait olduklarını düşündükleri/sergiledikleri sınıflarına uygun olmasının beklenmesiyle ilgiliydi. Betül'ün şu ifadeleri, bu ikinci nedenin örnekleri arasında sayılabilir:

“...Bide mesela öyle sosyetik insan, benim evime geldi, 1 gr altını 5 kişi getirdi. Lafı, sözü, arabası, evi hepsi yüksekte, hediye vermez. Kendine cömert. Başkasına verirken eli titriyor.”

Görüşmecilerin bazıları, bu fiyat sorma olayına dikkat çekerken, bazıları ise, bazı kadınların, maddi koşullarını göstermek için, aldıkları şeylerin fiyatlarını doğrudan, yani hiç sorulmadan ve hatta bazen aldıkları ürünün fiyatını, aldığıın üzerinde söylediklerini ifade ettiler. Ancak fiyatların bu düzeyde araştırıldığı, bilindiği ve duyulduğu bir ortamda, bu tarz şeyler yapmak oldukça risklidir ancak Betül'ün şu ifadeleri, bu riskinde, çeşitli taktiklerle giderildiğini ve alım gücünün olduğu iddiasının sürdürüldüğünü gösterir: “Mesela 20 ye aldıysa, diyor 30. Sonra biri diyor işte ama şu fiyat bu. Diyor aman ben o fiyata almıştım, demek indirimde girmiş, fiyatı düşmüş. Öyle örtüyor üstünü. Aaa çok iyi almışsın ya filan diyor.” Betül'ün yaşadığı duruma benzer

bir durumu, ben de yaşadım. Bir ev ziyaretimde, evinin içini yeni yaptıran/dekore ettiren biri, bana harcadığı ücreti, 280 bin TL olarak söylerken, başka bir tanıdığımız ise, 360 bin TL demiş. Bu konuyu konuşma nedenimiz ise, benim 280 bin TL’yi dahi çok ucu bulmamdı, çünkü evin değeri belliydi ve bahsedilen fiyatlara, aynı semtte, çok daha lüks evler alınabilirdi. Ancak benim anlattığım olayın, Betül’ün anlattığı olay ile önemli bir farkı vardı. Bir mağazadaki, ürünlerin fiyatları arasında çok değişiklik olmaz ancak ev fiyatları veya evin dekore ettirilmesi, kullanılan ürün kalitesi başta olmak üzere, çok çeşitli nedenlerle değişiklik gösterebilir. Bu nedenle, bu konularda yüksek fiyat söylemenin, diğer alanlara oranla, daha risksiz olduğu düşünülebilir ancak işte tam bu noktada, kişinin diğer harcamaları ve yaşam tarzı göz önünde bulundurulur ve söylediği rakam, bunun üzerinden değerlendirilir. Alım gücünü/maddi imkânlarını göstermenin, diğer bir şekli ise, alınan pahalı ürünün/malın, size önerilmesidir. Gülistan, yakın zamanda evlenecek oğlu için, koltuk takımı arayışında oldukları dönemde, eşinin arkadaşının, kendi koltuk takımını, kendilerine önerdiğini söylerken“...yok dedim ne gerek var, bu kadar şatafata... O takıma 40 bin verilmiş,bizim baktığımız, benimki ile aynı 11.500.” ifadelerini kullandı. Şu ana kadar ele alınanlardan, kişilerin, birbirlerinin tüketim tercihlerini yakından takip ettikleri çıkarılabilir. Bu durumun, sınıfsal kaygılarla ilgili olduğu açıktır.

Bir malın fiyatını merak etmenin veya sormanın, bu kadınlara özgü bir durum olmadığı açıktı ancak bunu yaparken izlenen yol, geliştirilen taktikler ve amaçlar/niyetler, bu kadınları, aynı davranışı sergileyen diğer kişilerden ayırıyordu. Elbette görüşmeciler, bu tarz taktikleri kendilerinin uyguladığını söylemediler fakat birçoğu,bu tarz şeyleri deneyimlediklerini anlattılar. Kadınların, bu konuda anlattıkları, sahip olunan malı duyurma veya bir malın tüketim bilgisine sahip olduğunu gösterme gibi amaçlarla geliştirilen taktikler, bu kadınlar arasındaki güç ilişkileri üzerine düşünmeye iter. Bu çerçevede, bu taktiklerin, bu kadınlar arasındaki iktidar mücadelesi



ve var olan mücadelede, yerini sağlamlaştırma başta olmak üzere, çeşitli isteklerle ilgili olduğu anlaşılabilir.<sup>170</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere, fiyat konusundaki merakın nedenlerinden biri de, kişinin sınıfına uygun davranıp davranmadığını denetleme isteğidir. Bu nedenle, sınıflarına uygun davranmadığı düşünülen kişiler ve onların, sınıfına uygunsuz olarak görülen davranışları bir şekilde duyurulur. Çünkü sınıf mücadelesi hep sürer. Cansu'nun, şu ifadeleri bu açıdan düşünülebilir:

“Çanta konusunda tutup normal bir çantayı alıp koluma takamam. Çevre ya. Etiketine önem veriyor. En son bir saat vardı, çok zengin bir aile var, benim saatimin hemen hemen aynısı, babadan da kız çok zengin, kocadan da zengin hatta bu kız. Gitmiş o imitasyon saati almış, ne kadar 500 tl. Bu saatin orijinali kat kat fazla. Mağazacı söyledi. Bizim aileden de bir iki kişi almış. Birgün biz de gittik saatçiye, eşime ben de alayım şunu, birebir aynısı, varsa orijinalini alırsın, yoksa kesinlikle sahtesini kullanamazsın.”

Cansu'nun ifadelerinden, Cansu'nun sınıfına uygun davranmadığını düşündüğü kadınlar ve onların davranışları üzerinden, aslında kendinin sınıfına ne kadar uygun olduğunu ve ona uygun davrandığını anlatmaya çalıştığı çıkarılabilir. Bunun yanı sıra, Cansu'nun, “Bizim aileden de bir iki kişi almış.” ifadeleri de oldukça önemliydi. Cansu gibi, eşi aile şirketinde çalışan görüşmecilerin birçoğu için, rekabet edilen kişiler veya onları denetleyen/gözleyen çevre, sadece dışarıdaki, yani aile dışındaki insanlar değildi, ailenin fertleri de, bunlar arasında yer alıyordu. Görüşmelerde, özellikle de maaşlı sisteme tam anlamıyla geçmemiş olan, harcamaların, ortak gider olarak değerlendirildiği ve hala babanın veya aile büyüklerinden birinin yönetiminde olduğu şirketlerde, erkek çocuklar ve onların eşleri arasında rekabetin ve mücadelenin daha çok

---

<sup>170</sup> Buradaki taktik kavramı, Michel De Certeau'nun, bu kavramı kullanma şeklinden farklıdır. Çünkü Certeau, taktikleri/taktığı, tahakküm/iktidar ilişkilerinde, daha çok iktidarın/egemen olanın karşısında olanın, iktidara/egemene ve onun stratejilerine karşı ancak bu ilişkinin/sistemin içinde kalarak, yani kendisine dayatılan alanda geliştirdiği pratikler olarak değerlendirilebilir. Ancak bu çalışmadaki kadınların taktikleri, iktidarın altını oymaktan veya kendine bir alan açmaktan ziyade, eşit gördükleri kadınlarla yürüttükleri iktidar mücadelesinin bir ürünüdür.

olduğunu gördüm. Yapılan harcamanın miktarı veya onun denetlenme düzeyi üzerinden, hangi erkek çocuğunun, şirkette sözünün daha çok geçtiğinin belirlendiği düşünüldüğünden, harcamalar/tüketilenler konusunda, hem çocuklar hem de onların eşleri arasında ciddi bir rekabetin olduğu gözlemlenebilir. Bu çerçevede, aile ve iş ilişkilerinin iç içe geçtiği bu şirketlerde, yetki ve iktidar paylaşılsa da, bunların paylaşılma/dağıtılma şekli üzerinde mücadelelerin ve çatışmaların olduğu anlaşılabilir. Bir dönem, işletmecilik yapan Dilek'in, "Çok öyle tanıdığım, aile şirketi olup, o alıyor ya, ertesi gün ne görmüşse, tık tık aynısını alıyor. Karttan. Eltisi almış ya, o güzel. Karttan o 1500 lik almış ya, o da o kadar alır." şeklindeki ifadeleri bu açıdan düşünülebilir. Ayrıca, eşi aile şirketinde çalışan Nurgül'e, aile içinde tüketimin eleştirilip eleştirilmediğini sorduğumda, verdiği yanıt şu şekildeydi:

"Etiler yapıyor. Hani derler ya, elalemin gemisi yürümüş ama bir tek etilerin gemisi yürümemiş. Ben kendi etilerimden bahsedim. Yaş farkı çoksa, dava dövüş olmuyor ama eğer aynı yaş içerisindeyse ve kazandığı yer de ortaksa, aile şirketiye. Bunda dava dövüş çok oluyor. Etiler diyor, şu elim şunu yapmış ben niye yapmıyorum."

Aile şirketlerinde çalışan aile bireylerinin, ekonomik sermayesini ortak, aynı veya en azından birbirine yakın olduğu için, bu kişilerin ve eşlerinin birbirleri ile mücadelesinde ve rekabetinde, başka şeylerin öne çıktığı/belirleyici olduğu söylenebilir. Örneğin Nurgül, eşinin aile fertlerinin, pek bir şey bilmediklerini söyledikten sonra, "Ben içlerine girdim, çekip çevirdim." ifadelerini kullandı. Görüşme boyunca da, ailenin, tüketim de dâhil olmak üzere, sayesinde bir şeyler öğrendiğini ve kısmen de olsa dönüştüklerini vurguladı. Nurgül bu ifadeleri ile, ailenin kültürel sermayesinin yetersiz olduğunu ve bunun giderilmesinde, kendisinin katkısını olduğunu, dolayısıyla da aslında ailenin sınıfına katkısı olduğunu anlatmaya çalışır. Eşi aile şirketinde çalışan diğer bir görüşmeci ise Melek'ti, Melek de, tüketimin eleştirildiğini, hatta ailede herkesin kendisine düşman olduklarını söyledi. Melek, bu düşmanlığı, tüketim/tüketme

düzeyi ile ilişkilendirince, diğerlerinin tüketmesine engel olan veya onların tüketimini sınırlayan bir şeyin veya bir kişinin olup olmadığını sordum. Melek bu sorumu şu şekilde yanıtladı: “Kendileri yapamıyorlar ki, ya yüzlerine gözlerine bulaştırırlar, yapmacıklar. Ben yapıyorsam içimden geldiğinden yaparım. ” Melek bu yanıt ile, tüketimin onların üzerine yakışmadığını anlatıyordu. Melek, görüşmenin devamında ise, bu kadınların, pasifliklerinden ve bakımsızlıklarından bahsederken, “Kendilerini bırakmışlar, kendilerine önem vermez, paraya önem verirler. Beş kuruş gitmesin, biz ölelim havasındalar. Dengesizler.” ifadelerini kullandı. Melek’in ifadeleri, tüketmemenin veya tüketim konusundaki bilgisizliğin, sadece kültürel sermaye eksikliği olarak görülmediğini, aynı zamanda kadınlıkla da ilişkilendirildiğini gösterir. Sadece Melek için değil, görüşmecilerin çoğu için, tüketim/alışveriş kadınlığının inşası açısından oldukça önemlidir. Bu anlatılanlar çerçevesinde, eşleri aile şirketlerinde çalıştığı için, bu kadınların davranışlarını, tüketimlerini ve genel olarak hayatlarını denetleyen çok sayıda kişinin olduğunu çıkarılabilir.

Şu ana kadar ele alınanlarda, görüşmecilerin harcama kalemlerine kısmen yer verilse de, muhafazakâr kadınlar söz konusu olduğunda, en çok konuşulan veya tartışılan konular arasında yer alan ve bu kadınların harcama kalemlerinden birini oluşturan giyim ve moda konusundan henüz bahsedilmedi ancak görüşmecilere, bu konularda da sorular yönelttim. Bu sorulara gelen yanıtlar üzerinden görüşmecilerin, giyim ve moda konusundaki görüşlerini sunacağım. Öncelikle, görüşmecilerin çoğu, özellikle de sosyal medya üzerinden modayı ve belirli giyim markalarını takip ediyorlar. Ancak modayı takip etmelerinin veya modayı bilme isteklerinin tek nedeninin, kendileri veya kendi sınıfları ile ilgili olmadığını öğrendim. Başka kadınların sınıflarına, maddi olanaklarına ilişkin çıkarım yapmak için de, bu kadınların modayı bilmeleri/takip etmeleri gerekiyordu. Örneğin, bir kadın, belirli markanın ürünü, sezonda giyiyorsa, yani sezon ürünü alabiliyorsa, ürünün fiyatı bilindiği için, onun maddi olanaklarının iyi

olduğu düşünülüyordu. Çünkü görüşmeciler arasında markalı ürün tercih edenlerin çoğu, sezon indirimini beklediğini belirtti. Ancak Cansu “Acil ihtiyaç yoksa indirim beklerim, ama indirimde de kalmıyor. Yani eğer çok beğendiğim bir şey varsa, gerçekten çok çok beğendiğim, yani almak istediğim bir şey varsa, alıyorum sezonda.” ifadelerini kullandı.

Görüşmecilere, aldıkları ürünlerde, önceliklerinin ne olduğunu sorduğumda, kalite diyenlerin yanı sıra, markaya önemsediklerini ve ona baktıklarını söyleyenler de vardı. Ancak markalı ürünleri tercih ettiğini söyleyen görüşmecilerin çoğu da, markalı ürünün, kaliteli olduğu için pahalı olduğunu ifade ettiler. Markalı ürün tercih ettiğini, markayı sevdiğini söyleyen Cansu’ya bunun nedenini sorduğumda, “Markayı seviyorum ama gösteriş için değil. Kendim için.” şeklinde yanıt verdi. Bu şekilde, marka sevgisinin, sınıfsal kaygılardan kaynaklanmadığını anlatmaya çalıştı. Sevim ise, kendi de dâhil olmak üzere, tesettürlü kadınların, marka ürünler tercih ettiklerini söylerken, bu tercihin nedenlerini de şu şekilde anlattı:

“En kaliteli markaları kapalılar giyer. Mesela Vakko’dan, Pierre Cardin, Beymen. Eşarplar bundan, çantalar. Çantada beymen yazar. Eşarpta da yazar. Marka kısmını dışarı getirip takıyorlar. Markası gözüksün. Kimin ne taktığını bilirsin. Senin başında hangi eşarp var bilirim ben. Giyiminden anlarsın, kaliteli mi giymiş. Kapalılarda daha çok anlatılır. Kalite kendini gösterir. Biz anlarız. Alıp giydiğimiz için anlarız. ”

Sevim’in bu ifadelerinin, birçok açıdan önemli olduğu söylenmelidir. Öncelikle, Sevim’in ilk cümleden itibaren, sınıf ile ilgili vurguları açıktır ancak “En kaliteli markaları kapalılar giyer.” ifadesinin bir karşılaştırma olduğu ve sınıfın yanı sıra, kimliği de öne çıkardığı görülebilir. Bu durum, sınıf mücadelelerinin yanı sıra, diğerlerine/ötekilere karşı yürütülen kimlik mücadelesinin de son bulmadığını veya bu konudaki kutuplaşmaların/ayrışmaların son bulmadığını gösteren bir şey olarak okunabilir. Bunun yanı sıra, kullanılan ürünün markasının gösterilmesine yönelik

çabaların, sınıf, sınıfsal kaygılar ve mücadelesi ile alakalı olduğu görülebilir ve bu ifadeler, başörtüsünün, sınıfsal farklılaşma unsuruna dönüştüğünü bir kez daha göstermiş olur.

Görüşmeler sırasında, muhafazakâr kadınlara yönelik ürünlerin arttığı ve giyim sektörünün son yıllarda çok büyüdüğü söylenmekle birlikte, bunun, fiyatlara çok etki etmediğini ve pahalılığın hala sürdüğünü dile getiren görüşmeciler ile de karşılaştım. Örneğin, butik sayısının arttığını ancak fiyatların hala düşmediğini söyleyen görüşmeciler vardı ancak Elif, bunun tercih edilen ürünlerle alakalı olduğunu ve uygunluğu ile öne çıkan zincir mağazalarda, tesettürlüler/kapalılar için ürünler olduğunu ifade ederek, buna karşı çıktı. Melek de bunun seçim/tercih ile ilişkilendirdi ve hatta bazı kişilerin, aynı ürünü satan iki mağazadan/butikten, pahalı olanı tercih ettiğini/edebildiğini söylerken, şu ifadeleriyle, bunun sınıf ile ilgili olduğunu anlatmaya çalıştı:

“Burada meşhur bir .... butik var, oradan herkes alamaz, ben oradan alıyorsam, adım illaki duyulur. Ben çok almadım oradan ama bir kere aldım. Aynı ürün başka yerde var uygun, sadece onun adı büyük. Mesela şu etek, orada da var, ötekinde de ama işte e o onun.”

Muhafazakâr moda üzerine konuşurken, görüşmecilere, bu modanın ortaya çıkmasında, etkili olduğunu düşündükleri isimleri de sordum. Bu konuda, bir şekilde konu siyasilerin eşlerine geliyordu. Şükran, soruma “Hayrunisa Gül çok abartılı, çok şaşalı giyinirdi. Onun çok etkisi oldu, kadınlar üstünde. Biz onun gibi neden giyinmeyelim diye konuşmalarda geçti.” şeklinde yanıt verdi. Suna da, annesinin Hayrunisa Gül’ün giyimini beğendiğini ve bunu belirttiğini, bu anlamda, muhafazakâr moda konusunda onun örnek olmuş olabileceğini söyledi. Öncelikle, muhafazakâr/tesettür modasının, sosyal medyanın olmadığı yıllarda ortaya çıktığı ve tartışıldığı görülebilir, bu nedenle, belirli yaşın üzerindeki kadınların, modayı sosyal medyadan ve oradaki muhafazakâr fenomenlerden öğrenme/takip etme gibi bir

imkânlarıyoktu, bu nedenle, beğenilerini oluşturmalarında, göz önünde ve kendileri ile ilişkilendirdikleri egemen ve üst sınıfa dâhil olan kişilerin, etkili olması olağandır.

### **3.12. Beğeniler : “Leyla ile ... Mobilya Var ya, Oraya Gitmiştim, Cumhurbaşkanı’nın Sehpa’sı Var. Adı Var.”**

Özellikle son yıllarda, siyasi alanın ve bu alanda yaşanan dönüşümlerin, beğenilerin oluşmasını etkileyip etkilemedikleri veya ne şekilde etkiledikleri sıklıkla tartışılan konular arasında yer alır. Daha önce de anlatıldığı üzere, siyasi iktidarın Yeni Osmanlıcı anlatısıyla ilişkili olan veya ilişkilendirilen, yapılar, mekanlar ve mallar ile, gündelik hayatta daha fazla karşılaşmaya başlanması, bu tartışmaların ortaya çıkma nedenleri arasında sayılabilir. Görüşmelerin önemli bir kısmı evlerde gerçekleştiği için, görüşmecilerin evlerini de gezme fırsatı buldum. Görüşmecilerin, evleri birbirinden farklı olsa da, evlerinde, medya gibi çeşitli platformlarda, bu kesim ile ilişkilendirilen ve onların beğenisi olarak sunulan/görülen, dekorasyon biçimlerine ve ürünlerine farklı düzeylerde/şekillerde yer verdiklerini gördüm. Ancak görüşmecilerin evleri arasında en büyük benzerliğin/ortaklığın salon ve salon mobilyası konusunda olduğunu söyleyebilirim. Salon takımları, oldukça büyük, gösterişli, oymalı ve altın veya gümüş varaklı idi. Görüşmeciler arasında, bu tarz mobilyası olanlara, bu tercihlerinin nedenini sorduğumda, bu mobilyaları, gösterişli, havalı veya zengin durduğu için tercih ettiklerini ifade ettiler. Betül’ün de bu tarz mobilyası vardı ancak Betül bu seçimi kendisinin yapmadığını anlatırken şu ifadeleri kullandı: “Ya işte sen yeni gelinsin, biraz gösterişli olsun, ilerleyen yıllarda istediğini alırsın diyorlar. Ama öyle bir şey yok. Bir salonu ne kadar değiştirebilirsin ki” Betül’ün bu ifadeleri, özellikle salon takımı<sup>171</sup> seçiminde, annelerin ve kayınvalidelerin müdahalesi olduğunu/olabildiğini gösterir. Şu ana kadar anlatılan örneklerde, her ne kadar, evin dekorasyonunda, ev sahibi kadınların,

---

<sup>171</sup> Salon takımı erkek tarafına düşüyor.

zevklerinin ve beğenilerinin öncelikli/önemli olduğu söylenmiş olsa da, bu örnek ile birlikte, evin dekorasyonunun veya evdeki ürünlerin sadece ev sahibi kadının zevkini ve beğenisini yansıtmadığı durumların da olabildiği/olabileceği anlaşılabilir. Yakın zamanda evlenen Selda ise, bu tarz mobilyalar tercih etmediğini söylemekle birlikte, bu tarz mobilyaların, son dönemde yaygınlaşmadığını, hep olduğu ifade etti:“Ben kendimi bildim bileli,varak, oyma. Yeni gelin diyince aklıma, varak, avangarde, bunlardı. Hala da öyle. Antep’in parçası gibi bu. Yeni gelin evi asla spor alamaz. Direk avangarde.” Selda’nın, bu ifadeleri, Betül’ün ifadelerini destekler niteliktedir. Ancak Selda bunun sadece ile büyüklerinin veya yaşça daha büyük insanların tercihi olmadığını, gençlerin de bunu tercih ettiğini/edebildiğini öne sürerken, “Aslında tamamen görgü, öyle büyüyorlar, öyle görüyorlar,gelenekmiş, bu evinde bulunmalı. Salonda o avangarde öylece durmalı,oturma odanı ne alırsan al, bu kural var. Salona misafir gelecek ya, onlar orada şey olacaklar, saraya girmiş hissiyatı.” dedi. Selda’nın bu ifadeleri, habitusun sürekliliği ile ilişkilendirilebilir.

Selda’nın ve diğer görüşmecilerin özellikle de salon ve salon mobilyası <sup>172</sup>hakkında söyledikleri, salonun, evin diğer odalarından ayrı tutulduğunu ve daha çok sergilenmeye yönelik bir yer/oda olduğunu gösterir. Bu durumun çok çeşitli nedenleri olmakla birlikte, özellikle de salonun, gündelik rutinlerden ziyade, özel veya grup etkinliklerinin yapıldığı ve misafirlerin ağırlandığı alan/yer olarak, yani evin en kamusal alanı veya kamusal niteliklere sahip odası olarak görülmesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Kamusal nitelikleri olan salon diye bir mekânın oluşumu/varlığı, evin kendisinin mekânsal olarak ayrıştığını/ayrıştırıldığını gösterir, ayrıca salon, ev sahibinin, kimliğini, beğenilerini/zevklerini ve sınıfını sunacağı/sergileyeceği kamusal bir sahne olarak

---

<sup>172</sup> Salonun kamusal sahne olarak ne şekilde kullandığını veya Türkiye’de, orta sınıf ev kültüründe salon olgusunu, tarihsel bir perspektifle ele alan bir çalışma olarak bkz. Nasır, 2016.

görülür (Nasır, 2016). Bu nedenle, salona yapılan harcamaları, bunun üzerinden düşünmek mümkündür.

Selda'nın bu tercihe/seçime ilişkin söylediği ifadelerin diğer önemli yanı ise, varaklı, oymalı ve gösterişli takımların her zaman olduğunu öne sürmesidir. Çünkü bu ifadeler, sıklıkla siyasi iktidar ve onun yeni Osmanlıcı anlatısı ile ilişkilendirilen bu beğenin/zevkin oluşmasında/ortaya çıkmasında, siyasi iktidarın ve onun anlatısının etkileri ve etki düzeyi üzerine yeniden düşünmeye iter. Bu nedenle, siyasi iktidarın ve onun anlatısının, bu kesimin zevkleri ve beğenileri üzerindeki etkisini veya bu ikisi arasında ilişki olup olmadığını ve nasıl bir ilişki olduğunu öğrenmek amacıyla, görüşmecilere, bu konuda sorular yönelttim. Şükran da, bu sorularına, Selda ile benzer bir yanıt vermekle birlikte, bir farklılığa da dikkat çekti: "...Eskiden de vardı varak,<sup>173</sup> şimdi para daha çok ya, her köşeye yapıyorlar, her bucağa. Eskiden bir yere yaparlardı, şimdi her yere yapıyorlar. Mutfağa bile."<sup>174</sup> Görüşmeler sırasında, Şükran'ın ifadelerine, benzer ifadelerle çok karşılaştım. Örneğin Nurgül, bazı kişilerin, mobilyalarının arkasında, yani görünmeyen kısmında dahi, oyma veya işleme detaylarının olduğunu söyledi. Özellikle de, görüşmecilerin bir kısmı, oymanın, işlemenin ve varaklı detayların yoğun olduğu evleri anlatırken, sahiplerinin zenginlikleri ile de ilgili ifadeler kullanıyorlardı. Bu şekilde, bir evde, varanın veya işlemenin yoğun kullanımının, maddi koşulların göstergesi olarak değerlendirildiği için, sadece tek bir alanın veya ürünün işlemeli veya varaklı olması, varlığını sergilemek

---

<sup>173</sup> Varak ile oyma sıklıkla birbiri yerine kullanılsa da, aslında aynı şeyler değildir.

<sup>174</sup> Ayata'nın (1988), 1980li yıllarda, Ankara'daki orta sınıf evleri dikkate alarak yaptığı çalışmasında, "Serbest meslek sahibi orta sınıf ailelerde – profesyonelden ziyade girişimci- 'oymalı takımlara' yönelme gözlemlenmiştir. Bu eşyaların fiyatı yüksek, kendileri hacimlidir." şeklindeki ifadeleri, Şükran'ın veya Selda'nın bu mobilyaların, eskiden beri olduğuna/tercih edildiğine yönelik ifadelerine denk düşer. Bu çerçevede, ilk aşamada, Şükran'ında dediği gibi, oymanın veya işleme uygulanma alanlarının artışı onu dikkat çekici kılmış olabilir. Fakat eski dönemlerle, temel bir fark daha olduğunu düşünüyorum, o da, bu oymaların veya işlemelerin gümüş ancak daha da ziyade altın varak ile kaplanmasıdır veya altın(veya gümüş) varak boyası ile boyanmasıdır.



isteyen bazı kişiler için yeterli olmayabilir. Ayrıca, yukarıda da ele alınanlardan anlaşılacağı üzere, görüşmecilere göre, bu zevkin/beğenin oluşumda/inşasında siyasi iktidardan ziyade maddi koşulların/paranın etkisi vardı. Ancak görüşmecilerin hepsinin bu düşünce de olduğu söylenemez. Örneğin Suna, bu beğenin/zevkin oluşmasının/inşasının, ne şekilde okunduğunu dile getirirken, “Artık onla ne diye dalga geçiyorlar, hükümetten dolayı zenginleşen ev.” ifadelerini kullandı. Suna’nın bu ifadeleri, onun, bu beğenin/zevkin inşasında, siyasi iktidar ve maddi koşulların dönüşümü arasında ilişki kurulduğunun farkında olduğunu gösterir. Suna’nın bu ifadelerinin ardından, aynı ortamda bulunan Gamze’nin, “Leyla ile ... mobilya var ya, oraya gitmişim, Cumhurbaşkanı’nın sehпасı var. Adı var.” şeklindeki ifadeleri, siyasi iktidarın, beğenilerin oluşmasını etkilediğini düşündüren örnekler olarak görülebilir. Görüşmeciler arasında, iç mimarlık bölümünden mezun olan Betül de vardı. Betül ile bu tarz ürünlerin yaygınlaşması üzerine konuşurken, “Osmanlı da varak, mermer, en pahalı şeyler olduğu için, Osmanlı zamanında, mermer motifli olursa, şaşalı zengin. Varak olursa pahalı. İnsanların düşüncesi bu.” ifadelerini kullandı ancak o, bu beğenin/zevkin siyasi iktidarla ilişkisi olmadığını, bunun eskiye dönüş olarak değerlendirilebileceğini ve ayrıca varakın da devam edeceğini dile getirdi. Betül’ün, hem bu beğenin/zevkin Osmanlı’daki anlamıyla, kullanıldığını ifade etmesi, hem de eskiye dönüşü, Osmanlı’ya dönüş olarak değerlendirmesi, her ne kadar o bunları siyasi iktidar ile ilişkilendirmese de, siyasi iktidarın, Yeni Osmanlıcı anlatısını akıllara getirir.

Görüşmeciler ile salonlar ve salon mobilyaları üzerine konuşurken, görüşmecilerin bazıları, salonlarını göstermek istedi. Bazı görüşmeciler, salonlarını gösterdikten sonra, salon ile diğer odaların farkını görmem için, bana evin diğer odalarını da gezdirdi veya bazı durumlarda, ben de talepte bulundum. Öncelikle görüşmecilerin evlerinin en benzer veya benzer şekilde dekore edilmiş yerinin, evin, en kamusal alanı olarak değerlendirilen salon olduğunu ve salon mobilyaları konusundaki

tercihlerinde ortaklaştıklarını daha önce de belirttim. Çok gösterişli ve şatafatlı olan bu mobilyalar, yukarıda da ifade ettiğim üzere, altın veya gümüş renginde oymalara, işlemlere veya detaylara sahiplerdi. Neredeyse tüm görüşmecilerin salon mobilyaları benzer şekilde gösterişli olsa da, görüşmeciler arasında, yaşça genç olanların mobilyaları, seçilen renkler ve kısmen detaylar bakımından diğerlerinden ayrılıyordu. Görüşmecilerin evlerinin dekorasyonunda, en ortaklaştıkları alanlardan diğeri ise, avizelerdi. Oldukça büyük ve gösterişli olan bu avizelerde, kristal veya çeşitli taşlar yoğun bir şekilde kullanılmıştı. Görüşmecilerin, salon mobilyalarının benzerliğine karşılık, oturma odaları ve orada kullandıkları mobilyalarda çok fazla bir benzerlik göremedim, genellikle, daha rahat, spor veya modern çizgilere sahip mobilyalar tercih etmişlerdi ancak bazı görüşmecilerin mobilyalarının belirli yerlerinde ve görünür şekilde çok pahalı markaların, büyütülmüş etiketleri veya o markaları hatırlatan işlemler vardı. Bu etiketleri ve işlemleri, başka evlerde de görmüştüm ve sosyal medyada, üst sınıf bir ailenin paylaşımlarında da vardı fakat görüşmeciler, kendi mobilyalarının, o markaların orijinal ürünleri olmadığını belirtmekte bir sakınca görmüyorlardı. Çünkü oldukça gösterişli olan salon mobilyalarının fiyatını söylediklerini birinin, yani benim, onların günlük kullanım alanı olarak gördükleri oturma odasında, salon mobilyaları ile fiyat olarak aynı düzeyde veya çok pahalı ürünler tercih etmeyeceklerini de tahmin edebileceğimi biliyorlardı/düşünüyorlardı. Evlerin diğer bölümlerinde ise, örneğin banyolarda, altın rengi işlemler/detaylar veya altın rengi musluklar bulunmaktaydı, bazı evlerde ise hamam vardı. Görüşmecilerin bazıları, bana evlerini gezdirirken, özellikle ve sıklıkla evin dolaplarından, avizesine kadar hepsinin kendi zevki olduğunu veya evin tamamını kendilerinin dekore ettiğini belirtiyorlardı.

### 3.13. Dönüşen Yaşamlar : “Bundan 10 Yıl Önce Biz Böyle Yapabileceğimizi Tahmin Bile Edemezdik.”

Görüşmeler sırasında, görüşmecilerin anlattıklarını, kullandıkları ifadeleri ve bu süreçte ve diğer zamanlarda yaptığım gözlemleri bir araya getirerek, bu kadınların yaşamları üzerine tekrar düşünmeye başladım. Bu kadınların yaşamlarında dönüşümler olduğu açıktı, hatta şu ana kadar ele alınanlar dahi, bu dönüşüme ilişkin bir şeyler söylüyordu; ancak bu dönüşümün, daha çok sınıf ile olan ilişkisi üzerinde duruyordu. Fakat bu dönüşümün tek nedeninin bu olmadığını/bununla sınırlı olmadığını düşündüğüm için, görüşmecilere, son yıllarda, yaşamlarında dönüşüm olup olmadığını sordum. Görüşmecilerimin hepsi, kendilerinin ve genel olarak muhafazakâr olarak görülen/nitelendirilen kadınların yaşamında dönüşümler olduğunu söyleyerek, bu soruya verdikleri yanıtta ortaklaştılar/uzlaştılar. Sevim bu soruya, geçmiş yıllardaki yaşamı ile şuan ki yaşamını karşılaştırarak yanıt verdi:

“Çok değişti. 10 yıl önce ben tek başıma İstanbul’a gidemezdim, tek başıma şehir dışına çıkamazdım...Kendimize pek bir güvenimiz yoktu. Eşim izin verse de gidemezdim. Kadınlar önceden baskılanıyordu, geri plandaydı. Yani şimdi muhafazakâr dediğin kadınlar, daha aktif, her yere gidiyor. En basitinden biz bir servis tuttuk, kaplıcaya gittik, hiç kimsenin eşi buna itiraz etmedi. Buna on sene öncesinde kabul etmezlerdi, biri kabul etse, öteki koca kabul etmezdi. Araba sürende azdı, şimdi trafiğin çoğu kadın. Ben mesela ilk ehliyeti alırken, ilk başta kayınbabam itiraz etti, kadın arabamı sürecekti. Şimdi değişti. Diyor iyi ki öğrendiniz. İyi ki ehliyet aldınız. Yani araba sürme ona göre erkek işiydi. Şimdi hepimiz sürüyoruz. Kızlarda sürüyor. Bundan 10 yıl önce biz böyle yapabileceğimizi tahmin bile edemezdik. Mesela ben 10 sene önce büyük kızıma yaptığım baskıyı, küçük kızlarıma yapmam mümkün mü?”

Sevim’in bu ifadeleri birçok açıdan oldukça önemlidir. Öncelikle, bu ifadeler, yaşanan dönüşümün, sadece kadınlarla ilişkili/İlgili olmadığını, erkeklerin de bu durumda payı/etkisi olduğunu gösterir. Bu konuya, ilerleyen kısımlarda tekrar döneceğim. Bu ifadeler ayrıca, erkekliğin ve kadınlığın hem inşa olduğunu hem de bu

inşada, sınıfın ne kadar önemli bir yeri olduğunu bir kez daha göstermiş olur. Bunun yanı sıra, Sevim'in yaşamındaki dönüşümü anlatırken, sosyal aktivitelere, sosyalleşmeye ve kentsel yaşama/yaşam alanlarında eskiye oranla daha yer aldıklarına dikkat çekmesi veya dönüşümü bunlar üzerinden anlatması oldukça önemlidir. Çünkü diğer görüşmeciler de, bu soruma yanıt verirken, yani dönüşümü anlatırken, bu tarz ifadeleri/örnekleri çok sık kullandılar. Örneğin, Betül'ün bu konudaki ifadeleri şu şekildeydi:

“Eskiden akşam namazından sonra bayanların eve girmesi çok ayıpmış, hatta akşam namazından sonra sokaklara cin gelir derlermiş,sokakta cin olur, sizin ne işiniz olur, ne gezmesi gibi.Bayanlar, akşamları da geziyor şimdi. Spora gidiyor veya çocuklardan dolayı gündüz yoğunuz diyip, akşamları yapıyorlar toplantıyı. Eş/koca nerede, evde oturuyor.”

Yine Nurgül, eskiden çarşıya giderlerken, kayınpederinin kendileri ile geldiğini anlattı. Her ne kadar, eski ifadelerini kullansam da, anlatılan bu dönüşümlerin, çok eskiye dayanmadığını ve Sevim'in de belirttiği gibi, 10-15 yıllık bir sürede gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Görüşmecilere bu dönüşümün nedenini de sorduğumda ise, çok çeşitli yanıtlar aldım. Öncelikle, bu dönüşümü, başörtüsü yasağının kalkmasıyla ilişkilendirenler vardı, bunlardan biri avukat olan Gamze'ydi:

“Ya önceden başörtüsü yasağı olduğu için, batır batır gidiyorduk biz, okuyamıyorduk zaten. Eğitimi bir şekilde hallettin diyelim, çalışma imkanın yoktu. Ya ben İstanbul hukuktan mezunum, bak az önce, fotoğraf düştü. Saç benim değil, suratımı monte ettiğim bir fotoğraftır o. 2008 yılına ait. Bak üstünde de bu var. (Açık çekilmiş fotoğraf). Bizim hikayemiz böyle başlıyor yani.”

Başörtüsü yasağının kalkmasıyla, bu kadınların eğitime katılım oranlarının arttığı, eğitim sürelerinin uzadığı ve istihdam olanaklarına sahip oldukları, dolayısıyla kamusal alanda daha fazla yer almaya başladıkları veya görünürlüklerinin arttığı görülebilir. Görüşmecilerin, bu dönüşümün nedenlerini sorduğumda verdiği yanıtlar

arasında yer alan “yeni neslin üniversiteleşmesi” ifadesi/yanıtı, yine yukarıda sayılan sonuçları akıllara getirir. Yeni neslin üniversiteleşmesi veya eğitim süresinin uzaması gibi durumlar da tamamen maddi imkânlardan bağımsız değildir. Ayrıca önceki bölümlerde, maddi koşulları değişen/dönüşen bu insanların, eğitim gibi kültürel sermaye ile ilişkilendirilen şeyleri, çocuklara havale ettiklerini de belirtmişim. Şükran ise, “Kadınlara özgüven verildi. Kadınlar işte, kadındır, annedir, özeldir diye. “ ifadeleriyle, sorumu yanıtladı. Onun bu ifadeleri, yaşanan dönüşümü, ailecilik politikaları ve bunlar arasında da özellikle annelik övgüsü ile ilişkilendirdiğini gösterir. Görüşmeler sırasında, bu ve bunun gibi ifadelerle karşılaşınca, daha da ötesi bunu kadınların güçlenmesi olarak değerlendirenler olduğunu görünce, bu kadınlar arasında, yaşanan dönüşümü, aile içindeki konumları üzerinden değerlendirenlerin ve bunun ile sınırlayanların olduğunu anladım. Bu şekilde, kadınların kadın olmaktan ziyade, annelik gibi belirli rollerle, değer kazanacağını ve hatta güçleneceğinin düşünüldüğünü söyleyebilirim.

Görüşmeciler arasında, bu dönüşümde, kadınlara verilen değer artmasının etkili olduğunu öne sürenler vardı. Ancak bu kişiler, bunun nedenini farklı şekillerde açıklıyorlardı. Sevim’in bu konudaki ifadeleri şu şekildeydi:

“Erkekler kadınlara bir şey diyemiyor artık. Kadınlar eskiden çile çekermiş, ama şimdi hiçbir yer olmasa, sığınma evi var. Eskiden böyle şeyler yoktu. Kadın değer kazandı, boyun eğmiyor artık. Erkekler farkında, kadınlara bundan değer veriyor.”

Görüşmeler sırasında, görüşmecilerin çoğu, sığınma evleri gibi imkânların yanı sıra, nafaka ve mal paylaşımı gibi çeşitli haklardan da haberdar ve ayrıca, kadına yönelik şiddetin cezalarının da farkında olduklarını belirttiler. Bu şekilde, farkındalıklarının arttığını anlatan görüşmeciler, Sevim’in de ifadelerinden anlaşılacağı üzere, aynı farkındalığın, erkeklerde olduğunu ve bu durumun, erkeklerin/eşlerin kadınlara yönelik davranışını/tutumunu etkilediğini dile getirdiler. Kadınların yaşamlarının dönüşümü ile

ilgili soruma, hem kadınların artan farkındalığının önemine hem de bu dönüşümde, kadınların yanı sıra, erkeklerin de önemli bir yeri olduğuna dikkat çeken görüşmecilerimin yanıtları şu şekildeydi:

“Kadınlar güçlendi,erkekler de belirli bir yerde duruyorlar, susmayı biliyorlar. Hani kadınların konuşmasından dolayı mı oldu acaba. Önce sustukları için mi şiddete daha çok maruz kaldılar?” (Necla)

“Bence değişti, daha rahatlar.Ya bence herkes gördüğü için, ben bayanım, ben kadını, bana karışamazsın,o yüzden rahatlar. Tamamen çağ ve internet özgürleşme sebebimiz.”( Kübra)

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, görüşmeciler ile yaşamlarının dönüşümü üzerine konuşurken, onlar bu dönüşümde, erkeklerin dönüşümünün de etkisi olduğunu sıklıkla dile getirdiler ancak görüşmecilerin, bu dönüşümü, sadece kadınların elde ettiği haklar veya hak ihlallerine verilen cezalar ile ilişkilendirmediği de belirtilmelidir. Örneğin Suna, babasının, önceleri kendi kabuğunda olduğunu ve daha muhafazakâr olduğunu, hatta bekârken babasının, erkek kardeşiyle dışarı çıkmasını istemediğini, babasının “Biri görse ne der, nerden bilecek senin kardeşin olduğunu derdi.” ifadelerini kullanarak anlattı. Ancak, babasının son yıllarda çok dönüştüğünü/değiştiğini söyleyen Suna’ya göre, babasının bu dönüşümünün nedenlerinden biri,babasının iş seyahatleri nedeniyle, gerek yurt içinde gerekse yurt dışında, farklı çevrelerle bir araya gelmesiydi, yani etkileşim halinde olmasıydı. Ona göre, babası, farklı çevrelere girdikçe, hayatın sadece kendi düşüncesinden ibaret olmadığını da görmüştü. Elbette bu durumun, maddi koşulların dönüşümü ile ilgili olduğu açıktı. Bunun yanı sıra, Suna, “Kendi arkadaşlarının çocuklarını da gördü tabi.” ifadeleriyle, başkalarının dönüşümünün, kendilerini de etkilediğini dile getirdi. Nur da, babasındaki dönüşümü anlatırken, kendi üniversite yaşamıyla, kız kardeşininkini karşılaştırdı. Nur, eskiden evde, kural olmasa dahi, kendisinin belirli bir saatte olması gerektiğini söylerken,kız kardeşine daha esnek davranıldığını ifade etti. Ona bunun

nedenini sorduğumda ise, “Bence ortam ile alakalı. Babamın at gözlükleri çıktı. Her şeye kötü bakıyordu önce.” şeklinde yanıt verdi. Nur’un bu durumun ortam ile alakalı olduğunu söylemesi, insanların birbirini etkilediğini gösterir. Dönüşüm açısından çevre ile ilişki veya etkileşim önemlidir. Bu anlatılanlar, babalık hakkında sınıf konumu ile ilişkili düşünmek gerektiğini de gösterir.

Dilek ile yaptığımız görüşmenin bir kısmında yanımızda olan eşi Metin ise, kız çocuklarının yaşamının dönüşmesinin, kız çocuğuna bakışın dönüşümüyle alakalı olduğunu ifade etti:

“Şöyle bir şey oldu,son 10 yıldır,herkes kız çocuğunu okutmak için çabılıyor Geçmişte bir düşünce vardı Antep’te, kız çocuğu işte, sonuçta evlenip gidecek,ne yatırım yapayım, niye okutayım. Erkeği okutayım, o benim diyordu. O düşünce biraz değişti. Bu 15 yıllık süre zarfında, babaların erkek çocuğuna güveni de sarsıldı. Benim gözlemim bu. Çünkü baba,diyor, okusun şey olsun, işe girsin, sınırsız harcama, gezme sağlıyor, bakıyor çocukta o yok. Kız çocuğuna yapsaydım belirli bir yerlere gelirdi düşüncesi oluyor.”

Metin bu ifadeleri ile cinsiyete dayalı ayrımın azaldığını ifade ederken, bunun nedeni olarak, erkek çocukların sahip oldukları ayrıcalıkları iyi değerlendirememesinden bahsediyor. Yani, kız çocuklarının değeri veya önemi, konusunda söylenenler ve onların hayatında yaşanan dönüşümler önemli olsa da, bu değeri ve önemi, erkek çocukla olan ilişkinin belirlemesi sorunludur. Zaten, Metin, kız çocuklarına olan bakışın, tamamen değişmediğini, kısmen değiştiğini de belirtiyor. Aslında Metin’in ifadeleri, Sancar’ın, babalık ile ilgili söylediği, “Erkeğin geçim sorumluluğunu büyük ölçüde tek başına üstlendiği, kadınların sadece ev işi yaptıkları, kız çocukların okutulmakla birlikte erkek çocuklarla aynı-eşit görülmediği "modernleşmiş" aile babalığı Türkiye’de en yaygın babalık biçimi.” şeklindeki ifadelerini hatırlatır. Ancak Sancar (2009) en yaygın babalık biçiminden bahsetmekle birlikte, sınıfsal konumun, babalık biçimlerini etkilediğini, bu nedenle tek bir babalık

biçiminden bahsetmenin mümkün olmadığını ve farklı babalık modelleri olduğunu da ekler. Metin'in aile şirketi olduğunu ve bu şirkette kardeşleri ve erkek yeğenleri ile birlikte çalıştığını belirtmek gerekir. Metin'in erkek çocukları, şirket yönetimine geçecek yaşta olmadıklarından, şirket yönetimine, geçecek diğer genç erkekler, sınıfsal ayrıcalıkların yeniden üretilmesinden ve sürmesinden sorumlu görülür. Dolayısıyla, mal varlığı veya belirli boyutta iş yeri olan ailelerde, bu genç erkeklere, hem erkek oldukları hem de yukarıda bahsedilen ailenin sınıfı ile ilgili sorumlulukları nedeniyle, çok fazla ayrıcalık/ımkân sunulur. Ancak, bu durum, gerek babalar ile erkek çocuklar, gerekse de aile şirketindeki diğer erkek akrabalar ve genç erkekler arasındaki çatışmaya engel olmuyor. Metin'in ifadelerinde, bu genç erkeklerin, erkeklikle ilişkilendirilen şeyleri, çalışma gibi, yerine getirmemesi eleştiriliyor, bu nedenle, erkeklikle ilişkilendirilen şeylerin veya değerlerin, sürdürülmemesinin, Metin'in eleştirilerinin nedenleri arasında yer aldığı söylenebilir. Aile şirketlerinde, kuşaklar arası çatışmalar veya görüş ayrılıkları olabilir; ancak burada çatışmadan veya görüş ayrılığından ziyade, genç kuşak erkeklerin, çalışma meyli olmadığından yakınıyor. Aile şirketi, ailenin değerlerinin de aktarıldığı bir yer olarak görüldüğü için, Metin'in şikayeti bu açıdan da değerlendirilebilir.

Görüşmecilerin, yaşanan dönüşümde erkeklerin payı olduğunu da söylemesi, cinsiyet eşitsizliğine karşı edilecek bir mücadelede erkeklerin de taraflar arasında yer alması gerektiğini gösterdiği için önemlidir. Ancak görüşmeciler ifadelerinde, her ne kadar, erkeklerin dönüştüğünü/değiştiğini iddia etseler de, erkeklerin ayrıcalıkları ve egemenlikleri konusunda herhangi bir dönüşüm söz konusu değildi. Örneğin, görüşmecilerin neredeyse hepsi, birkaç kişi hariç, çocuklar ve ev ile ilgili tüm sorumlulukların kendilerinde olduğundan bahsettiler; kendilerine verilen değer arttığını öne sürerken, bunu erkeklerdeki bir değişimden ziyade, yasalar ve cezalara bağlamaları dahi, erkeklerin değişimi/dönüşümü ile ilgili iddiaları tartışmaya açar.



Ancak burada bu kadınların, muhafazakâr olarak nitelendirildikleri veya muhafazakâr ailelere sahip oldukları da unutulmamalıdır, dolayısıyla bu kadınların anlatılarını/ifadelerini değerlendirirken, bunu atlamamak gerekir.

Görüşmecilerle, yaşamları ve yaşamlarının dönüşümü üzerine konuşurken, belirli bir süre, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı görevinde bulunmuş olan Fatma Şahin'in, Gaziantep Büyükşehir Belediye Başkanı olmasının, bu dönüşümde etkisi olup olmadığını da sordum. Ancak bu sorunun öncesinde de, siyasetle ne düzeyde ilgilendiklerini sordum. Öncelikle görüşmecilerimin çoğu siyasetle çok ilgilenmediğini ifade etti. Ancak bazıları, Necla ve Sevgi, kadınlar koluna davet edildiklerini ancak katılmadıklarını da eklediler. Katılmamalarının nedenini sorduğumda ise, Necla, "Hanımlar koluna,<sup>175</sup> kadınlar koluna filan girecektim, ama gerek duymadım, girmedim. Benim komşumun kızı kadınlar kolu başkanı filan, ya benim çocukların ikisi büyük, ikisi küçük, onları ihmal etmek istemedim." şeklinde yanıtladı. Sevgi ise, bu soruya yanıt verirken, ilk olarak oy verdiği partiden herhangi bir menfaati olmadığını belirtti ve bir arkadaşının kendisini partiye, kadın kollarına davet ettiğini ancak kendisinin bu daveti reddettiğini söyleyen Sevgi, bu daveti ret nedenini ve davet ile ilgili düşüncesini şu şekilde aktardı:

"...Benim öyle şeylerle işim olmaz, vaktim yok. Çoluğum, çocuğum var. Yani bir işi de yapacaksam, tam yapmak isterim, öyle burayı ihmal ederim, gerek yok dedim... Belki gitseydim, atıyorum yani, onlar yardımcı olup, çocuğumu daha iyi bir okulda, daha uygun okutma fırsatım olurdu."

Öncelikle hem Necla'nın, hem de Sevgi'nin bu daveti reddetme nedenlerine bakıldığında, ikisinin de anneliği önemli ve öncelikli görev(leri) olarak gördükleri anlaşılabilir. Bunun yanı sıra, bu kadınlarla yaptığım görüşmede gözlemlediğim kadarıyla, bu iki kadın, gündelik hayatta oldukça aktif kadınlardı, bu nedenle, onların,

---

<sup>175</sup> Hanımlar ifadesi, ilk aşamada, kadın demekten imtina ettiği düşüncesi uyandırabilir ancak aynı zamanda, kadınlar kolu ifadesini de çok kullandı, bu nedenle, "hanımlar kolu" ifadesini, gündelik hayatta kullanılan dilde yerleşik bir şey olarak görmüyorum.

siyasete vakitleri olmadığını veya vakit ayıramayacaklarına yönelik ifadelerinin, siyasete bakışları ile ilgili olduğunu söyleyebilirim. Bu kadınlar tarafından, siyaset, gündelik hayat ile ilgisi olmayan ve diğer alanlardan daha önemli, üstün bir alan ve ciddi bir iş olarak kabul edilir/görülür. Bu şekilde, farklı siyaset yapma şekilleri ve gündelik hayatın politikliği de görmezden gelinir. Bu bakış açısının, neden kaynaklandığı sorgulandığında, daha önce de ele alınmış olan, özel/kamusal alan ayrımı ve bu ayrım ile ilişkilendirilen şeyler ile karşılaşılabılır. Kadınlar, daha çok, akıl dışı özelliklerle tanımlanan özel alanda konumlandırılırken, erkeklerin, akıl ve onun ile ilişkilendirilen özelliklere sahip olduğu ve bunların da kamusal alanda yer almanın ve siyaset yapmanın gerekleri olarak görüldüğünden daha önce bahsedildi. Bu şekilde, özel ve kamusal alan, birbirine karşıt alanlar olarak düşünülür/kurulur ve akıl dışı özellikler ile ilişkilendirilen herkes/tüm kesimler, başta da kadınlar olmak üzere, bu alandan dışlanır. Kamusal alan, siyasetin de alanı olarak görüldüğü için, siyasetin erkek işi olarak görülmesinin nedeni daha net anlaşılabilir. Bu şekilde kurgulanan bir özel/kamusal alan ayrımının, çeşitli gruplar tarafından sorgulandığı, sorunsallaştırıldığı, bu kavramların ve bu kavramların/alanların birbirleri ile, ikili karşıtlık şeklinde kurulan ilişki biçiminin tartışıldığı görülebilir. Şu ana kadar ele alınanlar ve görüşmecilerin profilleri düşünüldüğünde, bu sorgulamaların, görüşmeciler için ne kadar geçerli olduğu tartışılabilir. Tüm bu anlatılanların yanı sıra, Sevgi'nin soruma verdiği yanıtta, önemli bir nokta daha vardı. Sevgi, görüşme sırasında, iktidar partisini desteklediğini söyledi ve yukarıda da ifade ettiği gibi, ona göre, iktidar partisine katılmak ve orada siyaset yapmak, belirli ayrıcalıklar elde etmek anlamına geliyordu/gelebilirdi ve eğer partiye katılsaydı, motivasyon kaynaklarından birinin bu olacağı açıktı. Bu durum, siyaset yapmanın, siyasal, sosyal ve diğer sermayeleri edinmek amaçlı olabileceğini gösterir, ayrıca Sevgi'nin, bunu anlatırken dahi, çocuğu üzerinden örnek vermesi, anneliğe verdiği önceliği ve önemi gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Görüşmecilere, Fatma Şahin ile ilgili sorduğum soruya,<sup>176</sup> ona gelen yanıtlara ve bu konudaki değerlendirmelerime geçmeden önce, birkaç noktayı vurgulama/ ifade etme ihtiyacı hissediyorum. Öncelikle, Fatma Şahin'in kadın politikaları konusunda sıkça eleştirilen ve kendini muhafazakâr olarak nitelendiren bir partinin mensubu olduğu ve partisinin, kadınlarla ilgili tutumunu ve bu konudaki politikalarını takip ettiği veya bir şey uygulamak istediğinde, partisinin bu konudaki tutumunun ve politikalarının ölçüt olduğu/olacağı unutulmamalıdır. Bunun yanı sıra, görüşmecilerin profilleri ve muhafazakâr olarak nitelendirildikleri de akılda tutulmalıdır. Görüşmecilere, Fatma Şahin'in, kadın bir belediye başkanı olarak, kadınlara, onların yaşamına ve onlar tarafından, yaşamlarında olduğu öne sürülen dönüşüme, katkısı/etkisi olup olmadığını sordum. Öncelikle, görüşmeciler arasında az sayıda da olsa, Fatma Şahin'in şehri kendisinin yönetmediğini, arkasında başkalarının olduğunu ve şehri onların yönettiğini söyleyenler oldu. Önceki bölümde de bahsedildiği gibi, bu durum, Gaziantep'te yerel siyasete, bazı iş insanların (açık) müdahalesi olduğu yönünde iddialara/ifadelere dayandırılıyordu. Ancak bu müdahalenin, Fatma Şahin'in kadın olması ile ilgili olmadığı önceki belediye başkanı için de aynı iddiaların/analizlerin olduğu söylendiğinde, anlaşılacaktır. Fatma Şahin'e, kadın başkan olduğu için-kadınbaşkan olmasıyla ilgili- gelen eleştiriler vardı ancak bunların az sayıda ve özellikle de belirli bir konuda olduğunu söyleyebilirim. Örneğin, görüşmeciler, yakın zamanda, trafik konusunda yapılan değişiklikleri eleştirirken, bu değişiklikleri ancak bir kadının yapacağını/yapabileceğini söylediler. Hatta görüşmeciler sadece kendilerinin değil, eşlerinin de bu konuda eleştirileri olduğunu dile getirdiler. Ancak Fatma Şahin ile ilgili soruma, görüşmecilerin çoğu olumlu yanıt verdiler. Görüşmecilerden bazılarının bu konudaki yanıtları şu şekildeydi:

---

<sup>176</sup> Bu soruyu sorarken, bu soruya verilecek yanıtların bir kısmının, partililik olarak değerlendirilebilecek bir tutumla/tavırla, verildiğini biliyordum ancak bu soruyu, somut örnekler üzerinden yanıtlayanlar olduğunu da belirtmeliyim.

“Ya kadınların özgüveni geldi, sağ olsun başkanımız, kadınlara biraz kolladı, kaldırdı. Önceleri kadınları hep ezmişler, pasifmiş. Kadınları hep bastırmışlar. Kayınvalideler, eşler. Senin hiçbir şeye hakkın yok, sen ev temizle, çocuk bak, çocuk doğur. Ama şimdi öyle değil. Başkanımız kadınları çok tuttu, kolladı. Mesela Antep Arvatları diye grup var, kadınlara iş var. Kadınların özgüveni geldi. Kadınların cebine para girdi. Kocadan istemek ayrı, kendi cebinde olması ayrı. Bunlar çok desteklendi. Çevresi de güzel Antep’in. Bir zararını görmedik.” (Melek)

“Çok. Bu sefer oyum gene onun. Örnek biri.” (Sevim)

“Bak kadınlar bu çevrede çok aktif, bu çevrede bir sürü butik var, hep kadınlar işletiyor. Kadınlar iş hayatındalar. Kadınlar cesaretlendi. Önleri açıldı.” (Elif)

“Belediye başkanının Fatma Şahin olması, biraz değiştirdi ortamı. Herkes biraz daha özgür.” (Necla)

Öncelikle verilen bu yanıtlarda, Fatma Şahin’in kadınlara verdiği desteğin yanı sıra, bu kadınlar ve kız çocukları için önemli bir rol model olduğu/olarak görüldüğü belirtilmelidir. Örneğin Necla’ya, Fatma Şahin’in kadınlar konusundaki en belirgin etkisinin, “Kız çocuklarını okutup, iyi bir yere getirme şeyini aşılama.” olduğunu söyledi. Buna ek olarak, görüşmecilerin çoğu istihdama katılmasa da ve şehir de kadınların istihdam oranı düşük olsa da, Fatma Şahin’in bu konuda destekleyici olduğunu ifade ettiler. Bu desteğin, kendileri için ne anlama geldiği tartışılabilir ancak diğer sınıftan kadınlar için önemli olduğunu düşündükleri söylenebilir. “Antep Arvatları”<sup>177</sup> dedikleri sosyal medya grubunu/sayfasını, uzun bir süre takip ettim, bu grubu/sayfayı farklı sınıflardan kadınlar takip ediyordu. Ancak grup üzerinden iş yapan kadınların, görüşmecilerim ile aynı sınıftan olmadığını rahatlıkla söyleyebilirim, hatta grupta, eşlerinin mesleklerini, boyacılık veya perdecilik gibi, duyuranlar da vardı, bu şekilde, kadınlar, eşlerine, grup üzerinden müşteri bulabiliyorlardı veya kendilerinin

---

<sup>177</sup> Ekim 2019 tarihinde, grubun 140 bin üyesi olduğu görülüyor.

veya eşlerinin iş aradığını yazıyorlardı. Görüşmecilerim, grubu takip etseler de, bu tarz duyurular yapmayacakları, daha önce anlatılanlardan, çok rahat anlaşılabilir. Bu grubun/sayfanın, kurucusu ve yöneticileri ile, Fatma Şahin görüşüyordu, hatta bu kişiler, Fatma Şahin'i ziyaretlerinden veya Fatma Şahin'in, onlar tarafından düzenlenen etkinliklere katılımından, kareler paylaşıyorlardı. Bu anlamda, Fatma Şahin'in gruba destek verdiği görülebilir, en azından grup/sayfa takip edildiğinde, böyle bir intiba uyandırıyor. Görüşmecilerin verdiği yanıtlara tekrar dönülecek olunursa, bu kadınların, Fatma Şahin'in etkisinden bahsederken, aile içindeki konumları üzerinde durdukları ve yaşanan dönüşümü, bu konum üzerinden anlattıkları görülebilir. Dolayısıyla bu kadınların, kadının güçlenmesini, aile içinde olan bir şey olarak değerlendirdikleri söylenebilir. Görüşmenin bir kısmında olduğunu belirttiğim Dilek'in eşine bu soruyu sorduğumda, "Başkanlıktan önce bakandı,onun etkisi var. Kadınlara çok istisnalar tanındı. Ben erkek olarak yararı oldu derim, arvada bir sille(tokat) vuramazsın. Fatma Şahin zırh oldu kadınlara." şeklinde yanıt verdi. Metin'in yanıtı, onun, kadının aile içinde kalarak, aile içinde güçlenmesinden veya aile içindeki konumunun değişiminden rahatsızlık duymadığı ve Fatma Şahin'in, hem onun hem de toplum tarafından kabul görmesinin de bunun ile alakalı olduğu söylenebilir.

Fatma Şahin ile ilgili soruma, onun kadınların yaşamı üzerinde önemli ve olumlu etkileri olduğunu söyleyerek yanıt veren görüşmecilerin bir kısmı ise, bunu, belediyenin kadınlara sağladığı imkânlar üzerinden anlattılar. Kadınlar için düzenlenen çeşitli kurslar, onlara özel/yönelik turlar/etkinlikler ve yine onlara özel spor salonları bu imkânlar arasında sayılıyordu. Görüşmecilerin bir kısmı, belediye bu imkânları sağlamasa da, kendilerinin, bu imkânlara erişecek maddi durumlarının/güçlerinin olduğunu ancak belirli bölgelerdeki kadınların bu konuda güçlerinin olmadığını ve bu durumun, onları ve onların yaşamını daha çok etkilediğinden bahsettiler. Gülistan da, bu görüşmeciler arasındaydı ve meslek edindirme kurslarının ve orada öğrenilen, el işi gibi

şeylerin, o çevrelerde, istihdama katılmak isteyen kadınlar için oldukça önemli olduğunu belirtti. Bunun yanı sıra, o, “Fatma Şahin’in belediye olarak düzenlediği kadın turları var. Kırsal daha çok etkileniyor bence bundan. “ ifadeleriyle de, bu imkânların, belirli çevrelerin yaşamlarını daha fazla etkilediğini anlatmaya çalıştı. Gülistan ile yaptığımız görüşmenin son kısmında, bu görüşmeye aracılık eden, kişi de yanımızdaydı, Gülistan’ın bu ifadelerini duyunca, o da şunları söyledi:

“Aynen, kırsalın zaten öyle bir gezme tozma imkanı olmadığı için, daha çok belediye şeylerine yöneliyorlar. Kırsala göre Fatma Şahin çok iyi. Onlar için konuşacaksak, erkekler bu kadar şey veremeyebilir. ”

Öncelikle, bu yanıtlarda geçen, kırsal ifadesinin, şehrin yoksul ve yoksun olarak düşünülen semtlere gönderme yaptığı anlaşılabilir. Aracı kişinin, o semtlerdeki erkekler ile ilgili ve bu erkeklerin, belediyenin sunduğu/sağladığı imkanları eşlerine/kadınlara sağlayamayacağına yönelik ifadeleri, o semtlerde ve hatta sınıflarda, erkekliğin, ne şekilde inşa edildiğini üzerine düşünmeye iter. Tam bu noktada, Nurgül’ün, kadınlara sağlanan imkânlarla ilgili kullandığı ifadeler, erkeklik ve hatta kadınlık ile sınıfın ilişkisi üzerine bir kez daha düşünme imkanı verir:

“Kenar semtte de var, hatta daha uygun fiyat. Biz 120-150 veriyoruz havuza, onlar 40 tl mesela. Ama burada daha çok tutuluyor. Bence orada çekiniyorlar, yani biraz daha kapalılar, erkekleri izin vermiyordur. Burada kadınlar resmen dünyayı ele geçirmiş gibi, yani sabahtan akşama kadar, kadın arabasında geziyor.”

Nurgül’ün ifadelerine bakılarak, yaşadığı semtteki ve çevredeki kadınların faaliyetlerinin veya hareketlerinin, koca/erkek tarafından denetlenmediği düşünülmemelidir ancak denetimin olduğu konuların veya denetimin düzeyinin farklılaştığı/farklılaşabildiği söylenebilir. Daha da ötesi, Nurgül’ün bu ifadeleri, alt sınıf erkekler ile ilgili, onların aile içinde tahakkümcü oldukları şeklindeki genel kabul gören saptamayı paylaştığını gösterir (Sancar, 2009: 99).Görüşmeciler arasında belediyenin,

kadınlara özel/yönelik turlarına katılanlarda vardı. Bunlardan biri Sevim'di ve Sevim'in bu turlar hakkındaki düşünceleri şöyleydi: “Gezileri var, bir iki defa gezilerine katıldım. Siyaset yok gezilerde. Her kesimden insanda vardı. İbrahimli de oturan da, kenar semtte olanda. Ayrımcılık, ayrıcalık yok.” Sevim bu ifadeleri ile, bu gezilerin, belirli sınıftan veya sadece bir siyasi görüşten kadınlara yönelik olmadığını, tüm kadınlara yönelik olduğunu anlatmaya çalışır, bu noktada, bu gezilerin, farklı kadınların/kadınlıkların etkileşim halinde olması ve karşılaşması için de önemli olduğu söylenebilir. Şu ana kadar ele alınanlar, görüşmecilerin bir kısmının, Fatma Şahin'in belediye başkanı olmasının, kadınların yaşamına ve yaşamlarındaki dönüşüme katkısı olduğunu düşündüğünü gösterir, hatta Gülistan'ın, “Erkek olsaydı, bu imkanları sağlamazdı. “ ifadeleri de, bu açıdan düşünülebilir. Ancak görüşmeciler arasında yer alan ve siyaseten aktif bir kadın olan Gamze ise, görüşmecilerin, şu ana kadar, Fatma Şahin ile ilişkilendirdiği veya ilişkilendirerek anlattığı şeylerin, Fatma Şahin ile ilgili veya onun projesi olmadığını söylerken, “aslında AK parti belediyeciliği bir bütün olduğu için, İstanbul model mesela, taşradakiler gidip, oradan alıp getiriyorlar, getireceklerdi.” ifadelerini kullandı. Görüşmecilerin bir kısmının, Fatma Şahin ile ilişkilendirerek, kadınlar ile ilgili veya kadınlara özel olarak yapıldığını düşündükleri ve övdükleri şeyleri, görüşmeciler arasında eleştirenler de vardı. Suna'nın Fatma Şahin ile ilgili sorduğum soruya verdiği yanıt şu şekildeydi: “Bence tam tersi oldu, hatta Türkiye'ye kötü etkisi oldu. Kadın hakları filan çıktı, boşanmalar arttı, karı koca ilişkileri değişti.” Suna'nın bu ifadeleri, özellikle de kadın haklarını, aileye, aile değerlerine ve geleneksel aile yapısına zarar veren bir şey olarak değerlendirdiğini gösterir, muhafazakâr olarak değerlendirilen/nitelendirilen birinin, kadın hakları ile ilgili bu ifadeleri kullanması, beklenebilir. Ancak burada ilginç olan bir durum vardır, o da Fatma Şahin'in, yani kendini muhafazakâr olarak gören/sunan ve ailecilik politikaları dolayısıyla sık sık eleştirilen bir partinin temsilcisinin, bir şekilde, aileye/aile yapısına zarar verdiğinin

düşünülmesidir. Daha da ötesi, görüşmecilerin, yaşamlarının dönüşümü ile ilgili ifadeleri/anlatıları göz önüne alınırsa, bu kadınların kendilerini, daha çok/en çok aile içindeki rolleri ile tanımladıkları veya var ettikleri ve güçlenmeyi dahi, sadece aile içinde olabilecek olan bir şey olarak değerlendirdikleri görülebilir. Bu nedenle, Fatma Şahin ile ilişkilendirilen ve bu kadınların, kamusal alanda görünürlüğünün artması ile sonuçlanan bazı imkanları/durumları aileye zararı olan bir şey olarak değerlendirmek ve daha da ötesi, bunu kadın hakları ile ilişkilendirerek, eleştirmek ilginç bir durum olarak görülebilir. Bu durum, akıllara, yeni muhafazakârlık bölümünde de bahsedilen bir şeyi getirir. Yeni muhafazakârların var olan sorunları veya var olduğunu düşündükleri sorunları, kültürel alan ile ilişkilendirdiklerinden ve o alana çekerek tartıştıklarından daha önce bahsedildi, bu şekilde, var olan sistem veya ekonomi ile ilgili veya ekonomiden kaynaklandığı düşünülen sorunların da, ilgili oldukları alandan ziyade, kültürel alana taşındığı ve orada tartışıldığı görülebilir.

Görüşmecilerin çoğu, son yıllarda yaşamlarının dönüştüğünden ve oldukça aktif olduklarından bahsettiler. Bu dönüşümü, güçlenme olarak değerlendirenler vardı, onlardan biri de Sevim'di. Sevim'e göre, bu dönüşümde, onlara devletin desteği de olmuştu. Muhafazakâr kadınların güçlendiğini ifade eden Sevim'e, bu süreçte, muhafazakâr olarak görülme/konumlandırılmayan veya kendini öyle görmeyen kadınlara ne olduğunu sordum. Sevim, bu soruyu benim üzerimden yanıtladı, çünkü onun için ben, diğer kadınları temsil ediyordum:

“Senin güçlenmene gerek yok, zaten güçlüydün. Mesela istediğinizi hep yapıyordunuz, biz şimdi sizin seviyenize geldik. Biz zaten gerideydik. Aynı seviyedeyiz şimdi. Tabi devletin desteği de oldu bize.”

Sevim, bu ifadeleri ile aslında birbirine karşıt olarak düşünülen/konumlandırılan gruplar/kadınlar olduğunu ancak bunların birbirine yakınlığını iddia ediyordu. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, tüketim pratikleri konusunda yakınlıklar veya benzerlikler olması, farkların yok olduğu ve kutuplaşmaların son bulduğu anlamına



gelmiyor. Ayrıca, Sevim'in bu farkları, ilerilik/gerilik olarak değerlendirmesi, modernleşmenin/modernleşme taraftarlarının, muhafazakârlar söz konusu olduğunda, kullandığı dili kullandığını gösterir. Tüm bu anlatılanlara ek olarak, Sevim'in, güçlenmeyi, "istediğini yapmak" olarak gördüğü açıktır; ancak Sevim'in, istediğini hangi düzeyde ve daha da ötesi hangi konularda yaptığı da önemlidir, ayrıca kamusal alanda görünürlüğün artması veya aile içinde güçlenme önemli olsa da, güçlenme için yeterli midir, bu tartışılabilir. Çünkü kamusal alanda görünürlük ne şekilde, hangi şartlarla ve uzlaşılarda oluyor/elde ediliyor, bu önemlidir.

### **3.14. Etnik Farklar : "Yok Vallahi. Biz de Kadınların Dediği Olmaz Çok."**

Görüşmeciler arasında, her ne kadar sayıları çok az da olsa, farklı etnik kökenden kadınlar da yer alıyordu ve onlara, son yıllarda yaşamlarının dönüşüp dönüşmediğini sorduğumda, görüşmecilerin çoğundan, farklı yanıtlar verdiler. Şırnaklı olan ve Cizre'den Gaziantep'e dört yıl önce taşındığını belirten Gülistan, bu soruma karşılaştırmalı bir yanıt verdi: "... iki kültürde kaldığım için, onu da söyleyeyim, orada kadın farklı, burada çok farklı. Ben kendim için söylüyorum, kadınlar daha aktif, daha her şeyi alan, daha konuşan. Orada o yok." Gülistan'a bunun nedenini sorduğum da ise, soruma, bu şekilde alışıldığını, bunun gelenek gibi bir şey olduğunu söyleyerek yanıt verdi. Şanlıurfalı olan ve yirmi dört yıldır Gaziantep'te yaşayan Hacer ile, Gaziantep'te kadınların aktifliği ve evdeki konumları üzerine konuşurken, "Yok vallahi. Biz de kadınların dediği olmaz çok." diyerek, bu durumun kendisi/kendileri için geçerli olmadığını dile getirdi. Görüşmeler sırasında, Hacer ile bir dil problemi yaşadık diyebilirim, bu yüzden sorun yaşadığım kısımda, devreye, Hacer'in kızı Hazal giriyordu. Hazal da, iki kültüre deneyimleyen ve çok farklı çevrelerden arkadaşları olan biri olarak, bu konuda şunları söyledi:

“Anteptekiler eşlerini daha çok önemsiyor. Belki de Antepli kadınların gözleri daha açılmış olduğu için, eşlerine karşı sözünü daha geçirir. Doğulularda öyle olduğunu düşünmüyorum. Çoğu kadın okumamış, gözleri açılmamış...Biz de öyle ama çevrede şey olan da var. Babam anneme fikrini sorar ama son söz yine babamdadır.”

Tüm bu ifadeler/yanıtlar oldukça önemlidir. Öncelikle, üst orta sınıf muhafazakâr kadınlar denildiğinde, bu kadınlar homojen bir grup olarak/gibi düşünülse de, aslında bu örnekler, bu kadınların kendi içinde farklılaştığını gösterir. Bunun yanı sıra, bu ifadeler/yanıtlar, kadınlığın inşasında/kuruluşunda, sınıfın önemli ancak tek değişken olmadığını da göstermiş olur. Hazal’ın ifadelerine gelince, ilk olarak, eğitimin süresinin ve eğitimin, kadınların aktifliği veya aile/ev içindeki konumları için önemli olduğu açıktır ancak hem bunları hem de eşlerin/kocaların, kadınlara davranışını belirleyen tek şey eğitim değildir. Hazal’ın “Doğulular” diyerek yaptığı genelleme veya çevresine yönelik gözlemi ise, habitus ile ilgili/ilişkili görülebilir. Ayrıca, şu ana kadar ele alınanlarda, görüşmecilerin sermaye, özellikle de kültürel sermaye edinimi konusundaki mücadelelerinden bahsettim ancak gerek Gülistan, gerekse de Hacer’in, görüşmelerini göz önünde bulundurduğumda, onların bu tarz mücadelelerin içinde yer aldıklarını düşünmüyorum ancak bu durumun, göç ile gelen herkes için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Belki bu kadınlar, sermaye edinmek konusunda bir mücadeleye girseler, ev içindeki konumları etkilenir ancak ne düzeyde etkileneceği de bilinmez. Bunun yanı sıra, göç ile gelen erkekler, belki de denetimi, kontrolü elinde tutmak gibi şeyler de erkekliğine dâhildir. Geline noktada, bu kadınların, ev içindeki konumlarının son yıllarda çok değişmediği çıkarılabilir.

Görüşmeler sırasında da, özellikle zenginlik konusu açıldığında, bir şekilde konu, göç ile gelen, görüşmecilerin ifadeleriyle, doğulu zengin erkeklere geliyordu, görüşmeciler arasında, onlar ile diğer zenginler arasındaki fark olduğunu iddia edenler

vardı ve bu farklar arasında eşlere ve çocuklara davranış/muamele konusu da vardı.

Necla'nın, şu ifadeleri buna örnektir:

“Ben kuafördeydim, bir tane zengin, artık popüler olan bir aileden gelin. Başını bağlattı. Eşleri iki evliymiş, bizi umreye hacca götürürler, diğerleri ile tatile giderler. Gezerler...Bu doğulularda daha fazla. Onlarda kadınlar ikinci planda, paraları ön planda.”

Gülay da eşinin iş yerinin, Şanlıurfa'da olduğunu söyledikten sonra, doğulu erkekler ile ilgili şu ifadeleri kullandı:

“Paraları gerçekten çok fazla. Paranın haddi hesabı yok. Aileye, hanımlarına verdiği değer hiç yok. Birebir şahit olduğum insanlar var, parası varsa,gidiyor batıya eğleniyor, alem ediyor.Dost tutuyor. Doğulular öyle...Kadınların, çok fazla altınları var. Evini de 4 4 lük ayarlıyor. Erkek zihniyetleri çok farklı onların.”

Gerek Necla'nın, gerekse de Gülay'ın kullandığı ifadeler, göç ile gelen ve ekonomik sermayesi olan erkekler söz konusu olduğunda, gündelik hayatta çok sık karşılaşılabilecek ifadeler arasında sayılabilir. Göç ile gelen ve görüşmecilerden farklı bir etnik grubun üyesi olan bu erkekler, etnik aidiyetleriyle ilişkilendirilen veya onunla ilgili olduğu düşünülen/öne sürülen belirli özellikler ile tanımlanır. Bu şekilde, bu özellikler, sınıf fark etmeksizin var olan, yani sınıftan bağımsız şeyler olarak değerlendirilir ve ilkelik, kadınlara/eşlere saygı duymama, değer vermeme ve başka kadınlar ile birlikte olma, bu özellikler arasında sayılabilir. Bu ifadeler, ilk olarak, erkekliğin inşasına, farklı erkekliklere ve etnik farkların/kökenin erkeklik temsillerinin inşasında etkisine işaret eden/dikkat çeken ifadeler olarak değerlendirilebilir. Ancak bu noktada, Sancar'ın (2009: 21) ifadesiyle “...farklı toplumsal sınıflar, etnik gruplar ve farklı kadın ve erkek kategorileri arasında karşılıklı ilişkilere verilen anlamlar aracılığıyla yaratılan cinsiyet hiyerarşilerinin bir tür "cinsiyet farkları rejimi" yarattığı söylenebilir. Kentli kadın nasıl köylü kadından daha üstte ise işadamı işçi erkekten, beyaz Batılı erkek, Doğulu "etnik" erkekten daha üsttedir.” ifadeleri, bu kadınların,

Gaziantep'li erkek ile doğudan göç ile gelen erkek arasında bir karşılaştırma yaptığını ve Gaziantep'li erkeği, bu hiyerarşi de üstte gördüğünü gösterir. Bunun yanı sıra, bu kadınların, belirli özellikleri atfettikleri, göç ile gelen/doğulu erkek temsilleri üzerinden, (kendi çevreleriyle ilişkilendirdikleri) egemen erkekliğin(beyaz, orta sınıf, kentli, heteroseksüel ve tam zamanlı iş sahibi, muhafazakâr) inşasına bir şekilde katkı sunmuş olurlar. Ayrıca, kadınlık ve erkekliğin sınıf ile ilişkisinden ve hatta sınıf işareti olarak görüldüğünden daha önce bahsedildi, ancak bu ilişkinin, karşılıklı olduğu söylenebilir, şöyle ki, kadınlık ve erkeklik, sınıfın oluşumunu etkileyen bir toplumsal sermaye olarak da düşünülebilir. Bu şekilde, bu kadınların, etnik aidiyeti dolayısıyla, göç ile gelen/doğulu erkeklerin ve kadınların, bu sermayesini yeterli görmediği ve bu ve daha sonra belirtilecek nedenlerle, bu kişilerin sınıfını tartışmaya açtığı söylenebilir. Gülay, zengin doğulu erkekler ilgili ifadelerinin ardından, bu erkeklerin eşlerinin de, eşlerinin davranışlarını kabul ettiğini söylerken, “Kadını da arabayla, parayla susturuyor.” ifadelerini kullandı. Bu şekilde, etnik aidiyetin, kadınlık temsillerinin inşasını da etkilediğini veya Gülay’ın o düşünce de olduğunu gösterir. Görüşmeler sırasında ve gündelik hayatta çok karşılaştığım, yukarıda da aktardığım ifadeleri, Gülistan’a sordum. Bu soruma şu şekilde yanıt verdi: “İki evlilik kalktı aslında ama. Doğu da kadın tutma, dost şeyi yoktu orada, e orada ne yapılıyordu, ikinci eş alınıyordu. Ama şimdi burada yok mu? İkinci eş dediğimiz ne, işte bir dosttur, bir arkadaştır.” Gülistan’ın bu yanıtından, onun bu durumu/davranışı, etnik kökenden ziyade, erkeklik ile ilgili ve iki evlilik ve dost tutmak olarak adlandırılan ve birbirinden farkı görülen iki pratiği de aynı/eş değer gördüğü anlaşılabilir ancak bu ifadeleri nedeniyle, Gülistan’ın iki evliliği veya dost tutmayı onayladığı düşünülmemelidir. Gülistan’a doğulu/göç ile gelen zenginler ve Antep'li zenginler gibi bir ayrımdan bahsedildiğini söylediğimde, bana, başka bir ayrımdan söz etti, Gülistan, doğulu zenginlerin, kendi arasında da, ayırım (ve hatta hiyerarşi) olduğunu, bu ayrımı belirleyen de göç etme zamanı veya göçün

eskiliği olduğunu söyledi. Gülistan, bu ayrımı anlatırken, Gaziantep'e yıllar önce göç etmiş olan, varlıklı bir aile mensubunun eşine şu ifadeleri söylediğini aktardı:

“Senin tekrar evlenmen gerekiyor, eşin bir ortama giremez, işte bir valiyle oturuyorsun, bir avukatla oturuyorsun, o şeyi seninle kuramaz. Senin yanına, okuyan, kültürlü bir bayan gerek diyor. Eşimle de hem akrabayız, hem arkadaş gibiyiz, o şey var aramızda. O her şeyi söyler bana. O kişi kültürü kapalı ya da açıklığa bağlıyor. O algı var onlarda. İşte bir yere gittik, yemeğe gittik, eşime dedim ki, konuşuyorsunuz, eğer eşi de müsaitse onlar da gelsinler dedim, konuştuk, konuştuk işte şey diyor, vay diyor yengemi bilmiyordum, sanki köyden gelme filan. Ben inkâr etmiyorum ki köyden geldim. Benim eğitimim olmayabilir ama.”

Önceki bölümde, eşraf konusunu ele alırken, eşraf kadınlarının, yapılan bir aktiviteye/etkinliğe katılmasının, o aktivitenin/etkinliğin prestijini etkilediğine yönelik iddialar olduğundan ve bu nedenle, kadınların katıldığı toplantıların, kadınlardan ziyade/kadınların yanı sıra, toplantının statüsünü gösterdiğine veya ona katkı sağladığına yönelik ifadeler, kadınların sadece sermaye taşıyan değil, sermaye biriktiren/oluşturan özneler olarak da ele alınabileceğinden bahsedildi (Lovell, 2000). Gülistan'ın ifadeleri, bu durumu gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra, daha sonra, daha detaylı bir şekilde ele alınacak olan, göç ile gelenlerin, kültürel sermayesine yönelik bakışın, sadece Gaziantep'li de olmadığı, aynı zamanda, yine/başka bir göç ile gelen tarafından tekrar üretildiği de görülebilir. Gülistan, eşine, ikinci bir evlilik yapmasını öneren kişinin ailesinin açık/tesettürsüz olduğunu ve onları açıkları/tesettürsüzleri kültürlü gördüklerinden bahsetti ancak bu bakışın/tutumun sadece bu aile ile ilgili/onlara özel olmadığını, açık/tesettürsüz bir komşusuyla gittiği mağazalarda ve butiklerde de olduğu öne sürdü:“Açık gelirse çok kültürlü, çok bilgili. Kapalı da hani çok görgüsüz, taşradan mı ne gelme bir şey bilmiyordur.” Öncelikle, Gülistan'ın, açık komşusunun, onu tarz bir butiğe/mağazaya götürdüğünü bilmemekle birlikte, Gaziantep'te butiklerde/mağazalarda, kapalı/tesettürlülere yönelik bu tarz bir davranış ile karşılaşmanın, biraz zor olduğunu söyleyebilirim. Çünkü, şehrin, üst

sınıf ve üst orta sınıflarının, önemli/ciddi bir bölümünü bu çevreler oluşturmaktadır. Ancak, Gülistan'ın görüşme boyunca kullandığı ifadeleri göz önüne aldığımında, bunun biraz da Gülistan'ın hissettiği bir durum olduğunu ve bu nedenle, Gülistan'ın böyle hissetmesine neden olan/olabilecek olan şey(ler) üzerine düşünmeye başladım. Öncelikle, üst orta sınıf muhafazakâr kadınlar homojen bir grubu oluşturmasa ve tarzları arasında farklılıklar olsa da, bazı görüşmecilerin, modern kapalılık olarak da değerlendirdiği ve sınıf ile ilişkili/ilgili, belirli giyim tarzları vardı ancak Gülistan'ın giyim tarzı, bu tarzlara pek uymuyordu. Ayrıca, onun, çevresindekilerin veya işletmecilerin, kapalılığa atfettiğini öne sürdüğü anlamların, kapalılıktan ziyade, kapalılığın belirli bir biçimi ve daha çok sınıf ile ilişkilendirildiği söylenebilir. Bunun yanı sıra, Gülistan'ın böyle hissetmesi, Skeggs'in, (1997) işçi sınıfından kadınlar ile ilişkilendirerek söylediği, bu kadınların, kendilerini ve başkalarını algılamasının hiçbir zaman değer yargılarından ayrı olmadığı ve sürekli olarak gerçek ya da imgesel başkalarının değer yargılarının farkında oldukları şeklinde ifadeleri hatırlatır. Bu çerçevede, Gülistan'ın etnik aidiyeti ile ilgili değer yargıların farkında olduğu söylenebilir ve Gülistan'ın bu hissinin nedeni, bu başlığın ilerleyen kısımlarında, bu değer yargılar ile ilgili ifadelere yer verildiğinde daha net anlaşılacaktır. Hacer ile yaptığım görüşmede de, Hacer, eşinin, onun giyim tarzını pek beğenmediğini ifade ettikten sonra, tarzını, “Etek, ceket, eşarp. Öyle tesettürle kapatma yok. Eşim ister arada öyle kapatayım, ben de onu bağlayamıyorum. Altta bone bağlanıyor, tahammül edemiyorum.” ifadeleriyle anlattı. Hacer bazen eşinin istediği şekilde giyindiğini ancak çok alışık olmadığı için, böyle giyinince kendini rahat hissetmediğini ve zorlandığını dile getirdi. Bu noktada, Hacer'in eşinin bu talebinin/müdahalesinin nedeni sorgulanabilir. Öncelikle, giyimin/giyim tarzının, kültürel kimliği, yaşam tarzını gösteren ve dolayısıyla toplumsal ayrımları kuran veya pekiştiren/sürdüren bir şey olduğu daha önce belirtildi. Hacer'in başörtüsünü/eşarbını bağlama şeklinin, bazı

sembolik anlamları olduğu ve din ile ilişki düzeyine işaret ettiği, hatta muhafazakâr olmamak ile ilişkilendirildiğinden daha önce bahsedildi. Hacer'in eşi, bu nedenle, eşinin giyim tarzına müdahale ediyor olabilir. Ancak diğer ve daha önemli durum ise, Hacer, kendinden ziyade, eşinin gösterişi/tüketimi sevdiğini söylemeseydi. Hatta o, evdeki ve mobilyalardaki yoğun varak ve işleme detaylarının onun zevki/seçimi olduğundan bahsetti. Görüşmeler sırasında, Hacer, eşi ile ilgili, bu ve buna benzer birçok örnek verdiği için, eşinin sınıf kimliği ve sınıfsal kaygılarla daha ilgili olduğunu düşünmeye başladım. Bu çerçevede, Hacer'in giyim tarzının, eşinin kendini ait hissettiği sınıfa uygun olmadığını veya uygun olmadığını düşündüğünü ve bu nedenle müdahale ettiği söylemek mümkündür. Üst orta sınıf muhafazakâr kadınların belirli giyim tarzları olduğunu ve muhafazakâr çevreden gelen ve belirli bir ekonomik sermayesi olan kadınların, buna uygun giyinmemesinin, tesettür/muhafazakâr modası konusunda bilgi ve ilgi eksikliği olarak değerlendirilebileceği ve bunun da kültürel sermaye eksikliği olarak okunabileceği söylenebilir. Sınıf için çeşitli mücadelelerin içine yer alan biri için, bunun hiç istenmeyen bir durum olduğu açıktır. Hacer'in eşinin bu müdahalesi, kadının sınıfını, ailenin veya eşin belirlediğine yönelik ifadeleri de sorgulamaya açar, çünkü sınıf aile üzerinden okunan bir şey olsa, bu kadınların kendileri ve eşleri, Hacer'in eşi gibi, belirli kaygıları taşımazlar. Bu noktada, bir şey daha ortaya çıkmış olur, Hacer de, markalı veya pahalı ürünler kullanıyordu/tüketiyordu ancak onu/onları, kullanım şekli/biçimi farklıydı, bu şekilde, sınıf için, bir ürüne sahip olmanın yeterli olmadığı, ait olmak istenen sınıfın, o ürünü nasıl kullandığını bilmenin de oldukça önemli olduğu görülebilir. Sonuç olarak, Hacer'in eşinin, ona giyim konusundaki önerilerinin ve hatta bazen müdahalelerinin, muhafazakâr kimlik ve sınıf ile ilgili kaygılarının iç içe geçmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ancak burada önemli bir konu daha vardı. İki görüşmecinin de etnik aidiyetleri aynıydı ve Kürtlerdi. Hem bu görüşmecileri, hem de doğudan göç ile gelen tanıdıklarımızın

etrafındaki kadınları düşününce, göç ile gelenlerin bazılarının giyim tarzları, birbirleriyle aynıydı ancak benzer sınıftan olan/olduğu düşünülen diğer kadınlardan ise farklıydı. Bu nedenle, her ne kadar, beğeniler bilinçli tercihler olarak düşünülse de, bu kadınların beğenilerindeki benzerlik, habitusları ile ilişkilendirilebilirdi, bu çerçevede, etnik aidiyetin de, beğenilerde, yaşam tarzlarında ve dolayısıyla sınıf konusunda etkili olan farklardan biri olarak düşünülebileceği görülebilir. Bunun yanı sıra, şu ana kadar ele alınanlardan, muhafazakâr orta sınıfın yeni beğenisinin temsilcisinin, kendi modern kapalı olarak gören kadınların olduğu çıkarılabilir, bu şekilde, modern yine, sınıf ve statüyü gösteren bir şeye dönüşüyordu. Tüm bu anlatılanlara ek olarak, Hacer çok sosyal biri olmadığından ve eşinin ve çocuklarının bu durumdan çok memnun olmadığından da bahsetti ve eşinin ve çocuklarının, onun sosyalleşmesini istediğini söyledi. Bu sınıfta kadınlığın inşasında/kuruluşunda, sosyalliğin, gezmenin veya alışverişin/tüketimin önemli bir yer olduğu daha önce belirtildi. Hacer'in eşinin ve çocuklarının, onu, sosyalleşmeye/sosyalliğe ve hatta alışverişe/tüketime teşviki, kadınlık ile de ilişkilendirilebilir. Farklı kadınlıklar olduğundan veya kadınlığın inşa olduğundan çokça bahsettim ancak daha önce de ele aldığım üzere, farklı erkeklikler de vardı, elbette etnik aidiyet, erkekliğin inşasında önemliydi. Fakat hegemonik erkekliği, hegemonik kılanın, ne olduğunu anlatırken, erkeklerin kadınlarla olan ilişkisinin/işbirliğinin de önemli olduğunu söyledim. Erkekliğin, lüksü sunmak olarak görüldüğü bir çevrede, Hacer'in eşinin, Hacer'den beklentisini veya onu tüketmeye/harcamaya ve gezmeye yönlendirmesini, ailenin diğer bireylerinden farklı olarak, erkeklik üzerinden düşünmenin mümkün olduğunu düşünüyorum.

Zevklerin kendisi, eşitsizlik üreten bir şey olmakla birlikte, zevkleri ne olursa olsun, doğudan göç ile gelen insanları, diğer insanlardan, kendilerinden bir şekilde aşağıda konumlandıran görüşmeciler ile de karşılaştım. Bu görüşmeciler, etnik aidiyetini/kimliğini, sınıf bileşimine katılan bir tür sermaye, hatta kültürel sermaye



olarak işletiyorlar ve bu şekilde, doğudan göç ile gelen ve etnik aidiyeti farklı olan insanların, ki bu görüşmede, bu insanlar genellikle Kürtlerdi, kültürel sermayelerini yetersiz/eksik görüyorlardı. Bu görüşmecilerin kimliği verili bir şey olarak düşündükleri ve var olan eşitsizlikleri ve sahip olduğunu düşündükleri ayrıcalıkları sürdürme isteğinde oldukları söylenebilir. Eski zenginler ve yeni zenginler gibi bir ayrımın olup olmadığını sorduğum Elif'in, yeni zenginlerin çoğunlukla doğulu,göç ile gelen insanlar olduğunu ve bu nedenle, artık, Gaziantep'li zengin ve doğulu/göç ile gelen zengin gibi bir ayrımın daha geçerli olduğunu söylemesi üzerine, onun bu ayrıma ilişkin düşüncelerini sordum. Doğuluların çok fazla tükettiklerinden, para harcadıklarından ve marka düşkünlüklerinden bahseden Elif'e göre, bunun nedeni şuydu: "Doğulu oldukları için hep bir eksik hissediyorlar ya, aslında onu da buradan tamamlamaya çalışıyorlar." Elif'e marka bir ürün ile, bahsettiği eksiğin tamamlanıp tamamlanmadığını sorduğumda, verdiği yanıt ise şu şekildeydi:

"Tamamlayamıyor, o eksikliği üzerinden atamıyor, çünkü arkasından diyorlar ki, aman işte doğudan gelmiş, görgüsüz filan. Baksana zevkine, dünyanın parasını dökmüş, ortada bir şey yok derler... Doğulu, yerli farkı diyorum ya, bak lisede bir arkadaşım vardı. Yıllar sonra ben onların iplikçi olduklarını, çok zengin olduklarını, babam aracılığıyla öğrendim. Okullar, mokullar, camiler yaptırmışlar. Adamın, üç çocuğu vardı, hiç anlamadık zengin olduklarını.Doğulular vardı bide ama onların her şeyi dillerinde. Markalar, şeyler, gösteriyorlar. Gözüne sokuyorlar. Doğulu olan bayrak gibi taşıyor, buna bu parayı veriyorum, şurada amblemi görünsün modu."

Elif, bu ifadeleri ile, görüşme boyunca da sık sık belirttiği gibi, göç ile gelen insanların, zevki ve beğenisi olmadığını, sadece ekonomik sermayeleri olduğunu anlatmaya çalışıyordu. Görüşme sırasında, doğululardan biri herhangi bir ürün aldığı anda, hepsinin aynı ürün aldığını da söylemesi, onların zevki ve beğenisi olmadığı düşüncesinde olduğunu bir kez daha gösteriyordu. Ona göre, bu kişiler eğitilmiş olsa dahi, eş eğitim düzeyine sahip diğer kişiler ile aynı konumda değildi, çünkü kültürel

sermayeleri yetersizdi/eksikti ve daha da ötesi, bu yetersizlik/eksiklik etnik aidiyet/kimlik ile ilişkilendirildiğinden, onun giderilmesi de mümkün olmayacaktı. Göç ile gelenlerin kültürel sermayesinin yetersiz olduğunu ve bu yetersizliğin, şehre, olumsuz etkileri olduğu yönünde de ifadelerle karşılaştım. Gaziantep'in yerlisi olan Gönül, annesinin, birçok kişiden de duyduğum, “doğulular Antep'i mahvettiler” şeklindeki ifadesini aktardı. Seda ise, Antep'te eski zenginlerden kimsenin kalmadığını, hepsinin Antep'i terk ettiğini söylerken, bu durumun kültürel dönüşümden kaynakladığını öne sürdü ve ekledi: “Eskiden daha iyiymiş, bir opera salonu varmış, tiyatro şeyi varmış, Antep o kültürden bu kültürlüğe gelmiş.” Seda da, birçok kişi gibi, bu dönüşümü çoğunluğunu, doğudan göç ile gelenlerin oluşturduğu düşünülen yeni zenginlere bağlıyordu. Bir önceki bölümde, eşraf kadınlarının, eşrafı, geçmiş veya tarih ile ilişkilendirdiğinden, yani eşraf ailesi olmanın zaman ve belirli bir yaşama ve harcama görgüsü gerektirdiği düşüncesine sahip olduklarından ve kendilerini, yeni zenginlerden bu şekilde farklılaştırdıklarından/ayrıştırdıklarından bahsettim (Özsan, 2010). Eşrafın, yeni zenginlerin, sahip olmadığını öne sürdüğü her şey, doğudan göç ile gelenler için söyleniyordu. Bu nedenle, eşleri göç ile gelen ailelere mensup olan iki görüşmecinin, yeni zenginler ile eski zenginler gibi bir ayrımın olup olmadığını sorduğumda, verdiği yanıtlar, bu eleştirilerin veya bakışın farkında olduklarını gösterir nitelikteydi. Cansu, eşinin göç ile gelen bir aileye mensup olduğunu söyledikten sonra, eşinin ailesinin, 1980'lerden beri varlık/zenginlik içinde olduklarını, dolayısıyla yeni zengin olarak değerlendirilmeyeceğini söyledi, ayrıca yeni zenginlerin, “sonradan görme” olduğunun da altını çizdi. Diğer görüşmeci ise Ayşegül'dü ve eşinin doğudan göç ile gelen ve varlıklı bir aileye mensup olduğunu belirttikten sonra, göç ile gelenlerin, 35-40 önce geldiğini ve onların da artık bir nevi Antepli sayıldığını söyledi. Hem Cansu'nun hem de Ayşegül'ün, eşlerinin ailelerinin yeni zengin olarak

değerlendirilmesini istemedikleri açıktı. Bu nedenle, eşleri, göç ile gelen ailelerin mensubu olan bu kadınlar, yerleşikliğin ve varlığın süresini özellikle vurguluyorlardı.

Yukarıda anlatılanlar nedeniyle, görüşmecilerin hepsinin, doğudan göç ile gelenler konusunda, aynı görüşü paylaştıkları düşünülmemelidir. Örneğin, Gül ve Mukaddes, doğudan göç ile gelenlerin, Gaziantep'e başta ekonomik olmak üzere, Gaziantep'e çok çeşitli katkıları olduğunu ve onların, birbirine bağlılığını, dayanışma konusundaki tutumlarını takdir ettiklerini söylediler. Gül ve Mukaddes'in bu ifadeleri, önceki bölümde de bahsedilen ve ekonomik çıkarın, Gaziantep'teki farklı kesimleri, birleştirici bir unsur olduğuna yönelik ifadeleri hatırlatır (Uysal, 2011). Bunun yanı sıra, doğudan göç ile gelen insanların, hem bu kentlere adaptasyonu ve bütünleşmeleri, hem de kimlikleri sürdürebilmeleri için, hemşeri dayanışma derneklerinin/gruplarının varlığı oldukça önemlidir, örneğin Hacer çok sosyal olmadığını belirtmekle birlikte, ara sıra, hemşeri derneğinin etkinliğine gittiğini belirtti. Görüşmecilerin bazılarının, Gaziantep'e doğudan göç ile gelenlere yönelik dışlayıcı olarak da nitelendirilebileceğim tutumunu/tavrını gördükten sonra, farklı etnik aidiyetlerden kadınların bulunduğu ilk toplantıda, bu konuyu sordum. Gaziantep'in yerlisi, diş hekimi Melike soruma, "Yok. Antep'te bu ayrımı bulmak zor, çünkü Antep çok uluslu. Bak Maraş'a gitsen, orası dışarıdan geleni kabul etmez. Ama Antep herkese kucağını açan bir şehir." şeklinde yanıt verdi. Ancak aynı ortamda bulunan, Diyarbakırlı tıp hekimi ve yakın zamanda yerli Antepli biriyle evlenecek olan Rümeysa, Melike'nin görüşüne katılmadığını söylerken, şu ifadeleri kullandı:

"Ben özellikle üniversite de dahi, Antep üniversitesi mezunuyum, Diyarbakırlıyım diye, geriye çekilen insanlar biliyorum. Herkes böyle, aa merhaba Diyarbakırlı mısın diye geri adım atan çok gördüm, çok yaşadım. Evlilik sürecindeyim. Nişanlıma, ala ala Diyarbakırlı mı aldın diyen varmış."

Rümeysa'nın ifadelerinde, evleneceği kişinin, Yerli Antepli olduğuna yönelik vurgusunun ayrıca önemli olduğunu belirtmek gerekir, çünkü Gaziantep'te başka

ayrım da olduğuna dikkat çekiyordu. Aslında, başka şehirlerdeki deneyimlerime de dayanarak, yerli-köylü ayrımının Antep'e özgü olmadığını ve ayrımın, benzer temellere dayandırıldığını söyleyebilirim.<sup>178</sup> Önceleri, yerli ile köylü arasındaki fark daha çok imkanlarla ilişkili iken, örneğin yerlinin daha eğitilmiş olması gibi, son yıllarda elde edilen imkanlar, özellikle de dönüşen maddi koşullar dolayısıyla, bu fark, formel eğitimden ziyade, görgü, bilgi gibi, yine kültürel sermayeye yönelik şeylerle ilişkilendirilmeye başlandığı ve görüşmeler sırasında, yerlilerin, köylülere karşı ayrımcı tavrının hala son bulmadığı ifade edildi. Yerlilerin Antep dilini veya Antep'e özgü olan kelimeleri daha fazla kullandıkları, örf ve adetlere daha düşkün olduğu ve giyim açısından çok ayırım kalmadığı ifade edilse de, onların eşarp bağlayış tarzının farklı olduğuna yönelik ifadelerle karşılaştım. Bunlara bakılınca, yerlilerin ayrımcı ve dışlayıcı tutumunun, Anteplilik ile ilişkilendirdikleri şeyleri, ayrıcalıkları sürdürme veya onları ötekilerden ayıran sınırları koruma isteği ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede, yerli Anteplilerde olduğu ifade edilen bu dışlayıcı tutumu, sosyal kapanma olarak değerlendirmek mümkündür. Yerli Antepliler söz konusu olduğunda kullanılan, gerçek Anteplilik ve beyaz Anteplilik tarzı ifadelerde bu açıdan düşünülebilir. Hatta yerlilerin de kendi içinde ayrımları olduğu, bazı semt/mahalle sakinlerinin, diğer semtlerde, özellikle de kenar olarak nitelendirilen semtlerdeki beğenmediği de dile getirildi.

Görüşmeler sırasında, Gaziantep'in yerlilerinin, köylüleri, kültürel sermaye eksikliği konusunda eleştirirken, köylüler ise yerlilerin, bencil, kibirli ve dışlayıcı olduğunu söylüyordu. Gaziantep'in yerlisi olan Nur'un "Çoğu yerliyim diyene bakıyorsun, diyorum bu yerliye benzemiyor, bir ucu köye dayanıyor yani." ve 25 yıldır Gaziantep'te yaşayan, 40 yaşında, Urfalı olan Nazlı'nın, yerli Antepli olan eşinin annesinin/kayınvalidesinin, "Bu antep'in yerlisi değil, köyünden gelmiş Anteplilere

---

<sup>178</sup>Bu ayrımın Gaziantep'e özgü olmadığını, Kayseri'de de benzer bir ayrım olduğunu gösteren bir çalışma olarak bkz. Cengiz, 2013.

sahip çıkıyor.” ifadeleri, yerliliğin, Anteplilik olarak değerlendirildiğini ve köylülüğün, bir tür yetersizlik/eksiklik olarak düşünüldüğünü gösterir. Köylü olduğunu belirten Melek’in, “Ya biz köylüsüyüz ama hiç köyde yaşamadık. O kadar köylü değiliz.” şeklindeki ifadelerine, benzer ifadeleri, hem görüşmeler sırasında, hem de gündelik hayatta duyduğum için, bazı kişilerin de kültürel sermaye ve onunla ilişkilendirilen şeyler üzerinden, kendilerin uygulanan tavrı/tutumu, bu/bir şekilde onayladığını da söyleyebilirim. Bunun yanı sıra, bazı görüşmeciler, yerli Anteplilerin ayrımcı tavrının sadece kendilerine yönelik olmadığını, doğudan göç ile gelenlere daha ayrımcı ve dışlayıcı davrandıklarını dile getirdiler. Bu nedenle, Diyarbakırlı Gamze’ye yerli-köylü arasındaki ayrımı/fark konusunda ne düşündüğünü sorduğumda, şu yanıtı verdi: “Şöyle bizim önceden bir ev sahibimiz vardı, kiracı olduğumuz evde. Köylüydü, daha böyle doğulu,gerçek anlamda doğululara benzeyen, daha misafirperver.” Gamze bu ifadeleri ile, Gaziantep’in köylülerini, yerlilerine oranla daha doğulu gördüğünü belirtirken, köylülerin, onun doğulu olmak ile ilgili gördüğü iyi/olumlu özellikleri, daha fazla taşıdığını ve bu şekilde, doğulular ve köylüler arasında benzerlikler olduğunu anlatmaya çalıştı. Ancak köylüler ile doğulular arasında var olduğu öne sürülen yakınlığın/benzerliğin, her zaman olumlu şeylere dayanmadığı, iki grubu, kültürel sermaye eksikliği ve onunla ilişkilendirilen şeyler konusunda ortaklaştıranlar olduğu söylendiğinde daha net anlaşılacaktır.Örneğin, gösteriş düşkünlüğü, özentilik, eksiklik/yetersizlik veya bilmezlik, iki grubu da anlatırken, sıkça başvurulan kelimeler/özellikler arasında yer alıyordu. Gaziantep’in yerlisi olan Nurgül’e,Antepli zengin ile doğulu zengin diye bir ayrımla karşılaştığımı ve bu tarz bir ayrım olup olmadığını sorduğumda verdiği yanıtın ilk cümlesi, köylü-doğulu arasında bir benzerlik kurulduğunu gösterir:

“Var o. Mesela Antep’in köylüsünden daha görgüsüz. Aynı mahallede oturuyorduk biz, Doğubayazıtlı, ben o sıra yeni evliydim. Bahçede envai türü şeyi yakıyor, hepimizin evi doğalgazlı. Bahçede yakıyor, ekmek yapacak. Evi benim

oturduğum evden çok güzel, çok para harcanmış.Yürüyüş parkının kenarında oturuyordu. Allah'ım o bahçede çocuk bezleri mi diyesin, aşağı sirkeliyor her şeyi.”

Nurgül soruma verdiği bu yanıt ile, doğudan göç ile gelenlerin, ekonomik sermayeleri olduğunu ancak kentlilik/şehirlilik ve onunla ilişkilendirilen özellikler/davranışlar üzerinden kültürel sermayeleri olmadığını anlatmaya çalıştığı ve bu nedenle, bu kişilerle, aynı semtlerde ve çevrelerde yaşasalar da ve hatta bu kişilerin ekonomik sermayeleri daha fazla olsa da, onlarla aynı sınıf kimliğini paylaşmadığını düşündüğü görülebilir. Görüşmeciler arasında, Gaziantep'in yerlilerinin, doğudan göç ile gelenlere yönelik dışlayıcı tutumunun/tavrının, iş dünyasında da olduğunu öne sürenler vardı. Örneğin, Gül, sadece Gaziantep'li iş insanlarına açık bir iş insanı derneğinin olduğunu ve doğudan göç ile gelen iş insanlarının bu derneğe üye ol(a)madıklarını ancak bu derneğin de eski önemini ve popülerliğinin kalmadığını söyledi. Ayrıca, Gül, MÜSİAD'ın varlığının, bu noktada önemli olduğunu, çünkü MÜSİAD'ın tüm iş insanlarına açık olduğunu ve bu nedenle, onun, toparlayıcı, kapsayıcı ve içerici bir dernek olarak görüldüğünü/görülebileceğini ifade etti. Ancak Gül'ün bu ifadeleri dolayısıyla, MÜSİAD'ın bir kimliği olmadığı düşünülmemelidir ancak önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere, bu kimlik daha çok din ile ilişkilendirilir.

Görüşmeler sırasında, eski zenginler ile yeni zenginler arasındaki farkı sorduğumda, genel olarak eski zenginlerin tutumlu, birikim ve yatırım yapan kişiler olduğu söylendi. Ancak görüşmecilerin bazıları, bunu övülecek bir durum/davranış olarak görürken, bazıları ise, bunu yemeyi/tüketmeyi/harcamayı bilmemek olarak değerlendiriyorlardı ve dolayısıyla çok övülecek/özenilecek bir şey olarak görmüyorlardı. Görüşmecilerin çoğu, eski zenginlerin, zenginliğinin nedeninin, tüketmemek olduğu konusunda uzlaşıyorlardı. Görüşmeciler, yeni zenginlerin,

zenginliğinin nedeni konusunda çok fazla fikir beyan etmediler ancak kendini yeni zengin olarak değerlendiren görüşmeciler de vardı. Bunlardan biri olan Nurgül'e göre, bu zenginliğin nedeni, bu kişilerin, girişimciliği, zekâsı ve açıkgozlülüğü/kurnazlığı ile ilgiliydi ve ayrıca yeni zenginler, gençti:

“Milletin artık gözümü açıldı, artık her türlü şeyi, yani para, kazanç getirecek yapmaya başladılar. Bizimkilerden örnek vereyim ben. Bizimkiler bir iş yapıyorlardı, başka bir işi duydular, hemen ona giriştiler. Daha fazla para olduğu için. Çevremizde hep böyle insanlar var. Mesela şu iş daha çok tutuyor, filan bilmem ne işi yapmış bak paranın altında kalmış, Antep'te bu var. ”

Nurgül, bu ifadelerinin ardından, yeni zenginlerin biriktirerek zengin olmadıkları için, tüketim/harcama biçimlerinin de farklı olduğunu, bu nedenle, eski zenginlerin, onları şımarık ve görgüsüz bulmasının da normal olduğunu söyledi. Nurgül'ün bu ifadeleri, homo-islamicus veya kalvinist İslam ile ilgili iddialar ve tartışmalar üzerine yeniden düşünmeye iter ve hatta bu iddiaların, artık geçerliliğini yitirdiğini gösterir.<sup>179</sup> Bunun yanı sıra, Nurgül'ün girişimciliği öven ve öne çıkaran yukarıdaki ifadeleri/vurguları, gündelik hayatta çok fazla karşılaşılır. Fakat bunun sadece vatandaşlar arasında olmadığı, Meltem Karadağ'ın (2016:89-105) Gaziantep'in girişimci kent kimliğini yeniden okuduğu ve bu kimliği sorguladığı çalışmasından anlaşılabilir. Karadağ, Gaziantep'te 2000'li yıllardan itibaren ve özellikle de son yıllarda, kentin yerel politikacılarının ve işadamlarının kent için yerel bir girişimcilik kimliği kurduklarından ve ürettiklerinden bahseder ve bu kişilerin, kente dair kamusal açıklama ve tanıtlarda, “sanayileşmede Gaziantep örneği”, “Gaziantep modeli”, “Gaziantep'in girişimci ruhu” gibi ifadeler kullandıklarını ve kenti, girişimci ruhu

---

<sup>179</sup>Bu konuya bir ek yapmam gerektiğini düşünüyorum, görüşmecilerin bazıları, eski zenginlerin yemeyi (para harcamayı) bilmediği, sürekli birikim ve yatırım yaptıkları ve onların tüketim davranışını bunun belirlediğini söylediler ve ben bunlara yer verdim ancak 1980 öncesi zenginlerin, eski zenginlerin, Antep'in yerlisi olduğunu da belirttiler. Yerlilerin, din ile ilişkisi konusunda belirli düşünceleri dile getirdikleri için, eski zenginlerin, ekonomik başarısında, etkili olan özelliklerin, din ile ilişkisinin kurulmadığı veya dinin getirisi olarak görülmediğini söylemek gerekir.

üzerinden tanıtma çabasında olduklarını söyler. Karadağ'ın çalışması ve gündelik hayatta girişimcilik konusunda karşılaşılan ifadeler gündelik hayatın, siyasal alan başta olmak üzere birçok alanla iç içe olduğunu gösteren önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Yeni zenginler ve eski zenginler arasındaki farklar üzerine konuşurken, bu farklardan birinin de, bu ailelerdeki kadınlar ve onların harcama konusundaki tutumları ile ilgili olduğu dile getirildi. Aynur, eski zenginlerin eşlerinin kendileri gibi, tutumlu/tasarruflu olduklarını ve eşlerinin zenginliğinde önemli bir payları olduğunu söyledi. Melek ise, eskiden erkeklerin, birikim yapmak için, kadınları çok kısıtığını söylemekle birlikte, kadınların da “paramız israf olmasın” düşüncesinde olduklarını belirtti ancak Melek'in bu ifadeleri dolayısıyla, bu durumu övdüğü veya onayladığı düşünülmemelidir, onun bu konudaki görüşleri şu şekildedir: “Şimdiki kadınlar çocuklarını özele gönderirler, işte param varsa özel gönderirim, niye devlette okusun, işte param varsa, neden kötü evde oturayım. Şimdikilerin özgüveni yüksek, kendine değer var.” Melek'in bu ifadeleri, yaptığı harcamayı/tüketimi, sadece ailenin sınıf ile ilişkilendirmediğini, bunun kendisi için de önemli bir anlama ve dönüşüme işaret ettiğini gösterir. Melek'in yanı sıra, Ayşegül de, kadınların uzun yıllar erkekleri çektiğini ancak artık öyle olmadığını ve kadınların kendine yöneldiğini söyledi. Bu nedenle, yaptıkları harcamaları/tüketimleri, güçlenme olarak görmelerinin nedenleride daha anlaşılır olur.

### **3.15. İsraf : “Vardır Alıyorum Diyordur.”**

Görüşmeler sırasında, bu kadınlar ile, kendilerinin ve çevrelerinin tüketimi ve tüketim düzeyleri üzerine konuştuğumuzda, bu kadınların, hem kendi çevrelerinden hem de başka çevrelerden gelen israf konusundaki eleştirilerin farkında olduğunu gördüm ancak bu eleştirileri, kendileriyle pek ilişkili görmedikleri ve üzerine



almadıklarını söyleyebilirim. Bunun nedeni, israfa bakış ile ilgiliydi. Şükran, para çok olduğu için, gereksiz şeylere de para harcanmaya başlandığını anlatırken şu ifadeleri kullandı:

“Dün değil evvelsi gün, arıtmacı geldi. Dedi ki adam, bazı kişiler çok abartıya kaçıyor, onlar su şeyi olduğu için, çok geziyorlar. Bu şeyde, yeni İbrahimplide, adam bir ev yapmış, mutfığa yalnızca 1 trilyon para harcamış. Ya bir para dökmüş, bu paranın nereden geldiğini bilmeyen bir insandır benim için....Bu israf canım, bir zekatını, bir sadakasını vermiyor, ama o 4 duvara para veriyor.”

Şükran'ın bu ifadeleri, bir harcamanın/tüketimin israf olarak değerlendirilmesinin, kişinin din ile ilişkilendirilen diğer görevlerini ve sorumluluklarını yerine getirmemesi ile ilgili olduğunu gösterir. Ayrıca Şükran, israfın dinen yasak olduğunu ancak bu tarz harcamaları yapanların, bunu israf olarak değerlendirmeme nedenlerini ise şu şekilde açıkladı: “Vardır alıyorum diyordur. Param çok, kazanıyorum, emek veriyorum, istediğim lüksü de yaşarım diyordur. Bu kadar çalışıyorum, biraz lüks yaşasam sıkıntı değil diyordur.” Nurgül de, bu tarz büyük harcamalar yapanların, bunu bir şekilde gerekçelendirilebildiğini anlatırken, şu ifadeleri kullandı: “Kendince yorumluyordur o. Ona bir kulp bulmuştur. ” dedi. Gerek Şükran'ın gerekse Nurgül'ün ifadeleri, harcamaların/tüketimin, kazanç ile ilişkili olduğunu, dolayısıyla, bir şekilde eleştiriye kapatıldığını gösterir. Ayrıca, görüşmeler sırasında, nefis ile mücadele gibi konuları veya ifadeleri çok az duydum ancak görüşmeciler arasında, muhafazakâr çevrede yaşanan dönüşümü, “Millet maddeselleşti” veya “şey (din/dini aktivite) azaldı, maddiyat, dünyalık daha çok oldu, arttı” ifadelerini kullanarak anlatılanlar ve bundan üzüntü duyduğunu ifade edenler de vardı.

Siyaseten ve sivil toplumda aktif olan avukat Gamze'ye, muhafazakâr kesimin, tüketimine/harcamalarına yönelik eleştiriler olduğunu ve bu konuda ne düşündüğünü sorduğumda, Gamze, bu konudaki eleştirilerde haklılık payı olduğunu söyledi ancak bu

harcamaları/tüketimi yapanlarında anlaşılması gerektiğini dile getirirken, şu ifadeleri kullandı:

“Cumhuriyet seküler kısma bir tolerans. Hikaye onlar için daha iyi yerden başladı. Son 1 yıldır AK partinin yozlaştırdığını düşündükleri şey var, bir dünya var. O dünyaya çok büyük eleştiriler var ancak bu eleştirilerin, dozunun çok kaçmasını uygun görmüyorum, 16 yıllık bir süreç, tarihte kısa bir dönem. Yeni yeni insanlar zenginlik nedir, imkân nedir, devlet nedir i öğreniyorlar. Tabiki toslayacaklar ama İslami kisve altında bunu yapmaları olmaz. Afallamaları normal.”

Gamze'nin bu ifadeleri, uzun yıllar var olan kutuplaşmaların, hala devam ettiğini ve muhafazakâr kesimi, doğrudan AK partinin temsil ettiğini düşündüğünü gösterir. Bunun yanı sıra, yapılan davranışları gerekçelendirmek için, mağduriyet diline ve anlatılarına hala başvurulduğu da görülebilir. Gamze'nin bu ifadeleri, ayrıca, kamusal alana ilişkin tartışmaları akıllara getirebilir. Dinsel ve farklı olanın dışarıda bırakıldığı, homojen, laik ve milli bir kamusal alan inşa edilmeye çalışılmıştır ancak 1980'li yıllar birlikte, kimlik politikalarının yükselişine paralel olarak, kamusal alanın, dışlayıcı yapısı/doğası tartışmaya açılmıştır. Kamusal alanın yapısı/doğası düşünüldüğünde, bu alandan tek bir grubun/kesimin dışlanmadığı görülebilir, dolayısıyla, kamusal alanı, sadece iki kimliğin, özellikle de birbiri ile karşıt olarak görülen/kurulan iki kimliğin, mücadele alanı olarak değerlendirmek, bu alandaki diğer kimlikleri ve onların mücadelelerini görünmez kılar.

Gamze'nin ifadeleri, muhafazakâr olarak nitelendirilen kesimin maddi koşullarının değişimi de kabul ettiğini gösterir. Bu oldukça önemlidir, çünkü görüşmecilerin çoğu, bunu kabul etmemekle birlikte, toplumun tüm kesimlerinin maddi imkânlarının/koşullarının dönüştüğünü öne sürdüler. Örneğin Sevgi'nin bu konudaki ifadeleri şu şekildeydi:

“...Mesela arkadaşlar şeyden bahsediyor, atıyorum benim siyasi görüşüm AK parti,senin siyasi görüşün CHP, yakın arkadaşım benim, diyor işte mahvetti, şöyle oldu, böyle oldu,ya mahvetti diyorsun da, sen 20 sene önce kiracıydın,

benimle birlikte otobüse biniyordun, bak şuan kocanın iş arabası var, senin cipin var, kocanın Mercedes'i var. Ben şuan dört kişilik bir aileyim, dört tane araba var kapıda. Hepimiz kalkındık, yani ülke gelişti. Ben muhafazakârım, zengin oldum, sen yerinde saymadın.”

Yine, her ne kadar soru farklı olsa da, muhafazakâr kesimin, tüketimine/tüketim düzeyine ilişkin soruma, Sevim'in verdiği yanıt, Sevgi'nin bu görüşünde yalnız olmadığını gösteriyordu:

“Herkes çok harcıyor. Mesela benim normal komşularım da öyle. En basitinden Nazlı, eski binadan. Gösterişi seven Arzu. Yani bak bunlar muhafazakâr değil. muhafazakârları eleştirenler, AK partiyi karalamak için. Yoksa Nazlı'ya dedim, sen açıkısın, ben kapalıyım. Senin yaşantın benden kötü mü? Yaşantın düşük mü? Benden az mı yiyorsun, az mı giyiyorsun, kötü yerde mi yaşıyorsun, neyin eksik benden? Fazlan var eksikğin yok. Onun arabası benimkinden daha lüks, aldığı kıyafetler, benimkinden daha kaliteli. Arzu'nun çocukları mesela hepsi pahalı kolejlerde. Biz o okula çocuk gönderemeyiz. E daha niye eleştiriyorsun?”

Neo-liberalizmin ele alındığı bölümde, bu dönemde, piyasaya bakışın dönüştüğünden bahsedilmişti. Bu dönüşüm ile birlikte, piyasanın her derde deva ve özgürlüğün garantörü olarak düşünölmeye başlandığı, bireysel özgürlüğün tüketim yapabilme veya tüketim sırasında tercih yapabilme ile ilişkilendirildiği ve ekonomik özgürlüğündiğer özgürlükleri de beraberinde getirdiği/getireceği düşüncesinin hâkim olduğu ifade edildi. Hem Sevgi'nin hem de Sevim'in, yukarıdaki ifadeleri/yanıtları, onların da, piyasa konusunda bu düşüncelere/bakış açısına sahip olduklarını gösterir, bu nedenle, onlara göre, eğer bir kişi istediğini tüketebiliyorsa, yani tüketim sırasında tercih yapabilecek durumdaysa, eleştireceği veya beğenmeyeceği hiç bir şey olamaz. Bu şekilde, bu kişilerin eleştiri yapmalarının tek koşulu, tüketememeleridir veya tüketim ile ilgili bir mağduriyet/mahrumiyet yaşamalarıdır. Bu nedenle, Sevim'in ve Sevgi'nin, bunun dışındaki bir mağduriyeti, talebi ve ihtiyacı gerçek ve yerinde olarak görmedikleri anlaşılabilir. Buna ek olarak, bu çalışma için görüşölen birçok kadının,

aile ve toplum içindeki konumlarında yaşanan dönüşümlerde, tüketim ve tüketim konusundaki egemenliklerinin etkisinden birçok kez bahsedildi, bu nedenle de, bu kadınlar için, tüketimin farklı bir anlamının ve öneminin olması beklenebilir. Ayrıca, Sevgi'nin ve Sevim'in, ekonomi alanında/konusunda muhafazakâr kesime herhangi bir imtiyaz tanındığını/sağlandığını kabul etmemesi de oldukça anlaşılır bir durumdur. Eğer bu kabul edilirse, muhafazakâr kesimin, ekonomi konusunda, elde ettiğini öne sürdüğü başarılar önemsizleşir/görünmez kılınır. Bu şekilde de, bu kişilerin, kendisi ile karşıt olarak konumlandıkları ve devletin/iktidarın çeşitli imkânlarıyla zenginleştiğini öne sürdükleri ve bu yüzden eleştirdikleri kesimden pek farkı kalmaz. Bunun yanı sıra, erkekliğini, ekonomi alanındaki başarıları üzerinden kuran kişilerin, başarılarının başka bir nedene/kişiyeye bağlanması veya buna onay vermesi de, beklenemez. Burada bir başka önemli konu daha vardır, görüşmecilerin çoğunda, bahsedilen siyasi partiyle ve onun ile ilişkilendirilen kimlik ile, öyle bir bağ kurulmuş ki, başka kesimlerden gelen eleştirileri, kişinin kendine gelen eleştiriler olarak görmediği, daha çok bu kimlik ile ilişkilendirdiği ve ona yönelik olarak düşündüğü ve dolayısıyla, bu kimliği veya onunla ilişkilendirilen şeyleri savunmaya geçtiği/başladığı görülebilir. Bu noktada, kimliklerin inşadan ziyade, doğal olarak düşünülmesi ve doğal ve verili olarak görülen diğer şeyler konusunda eleştiriler nasıl kabul edilmiyorsa, bu konuda da kabul edilmiyor. Görüşmecilerin çoğu kabul etmese de, AKP'nin, belirli bir süredir sermaye birikim süreçlerinde etkin bir rol oynadığına yönelik iddiaların/ifadelerin varlığından ve bunların giderek arttığından, daha önce bahsedildi, görüşmeciler arasında, sadece Gamze, muhafazakârların maddi koşullarının dönüşümünün/değişiminin, nedenine ilişkin bir yorumda bulunmamakla birlikte, bu dönüşüme/değişime ilişkin iddiaları kabul eden tek kişiydi:

“Kesinlikle değişti. Türkiye zenginleşti ama muhafazakârlar da zenginleşti. Muhafazakârlar daha zenginleşti. Sermaye yer değiştirdi, siz de biliyorsunuz. Şimdi Demirören ile Kalyoncu'nun düğünü oldu, daha ne yani.”

Gamze'nin, seküler ve muhafazakâr diyerek nitelendirdiği iki kutbun veya bu kutupların temsilcisi olarak gördüğü iki ailenin bir araya gelmesini, sermayenin el/yer değiştirmesinin bir sonucu olarak gördüğü veya onun ile ilişkilendirdiği açıktır. Ayrıca, Gamze'nin, bu düğünü/evliliği ve bu iki ailenin bir araya gelmesini, var olan kutuplaşmaların son bulması ile ilgili bir örnek olarak vermediği ve görmediği, bunu daha çok, kutuplaşmanın veya ayrışmanın bir tarafına yerleştirdiği kesimin, güçlenmesi veya bu ilişkide, yerinin/rolünün değişmesini anlatmak için kullandığı anlaşılabilir. Görüşmelerin bir kısmı, bu düğün töreninin olduğu haftaya denk gelmişti. Bu düğün töreninin, yapılaş şeklinin/biçiminin yanı sıra, bu törenin şatafatı ve görkemliliği üzerine de konuşuluyordu ancak görüşmeciler arasında bu tören ile ilgili herhangi bir eleştiri duymadım ancak Nur, muhafazakâr kesimde bunu eleştirenler olduğunu söylediğinde, hem Nur hem de aynı ortamda bulunan, diğer kadınlarla muhafazakâr kesimin, önceki yıllarda, tüketim ve gösteriş konusunda sergilediği tutum üzerine konuştuk ve bunun üzerine, ben bazı örnekler vererek, bu tutumun neden dönüştüğünü sordum. Nur'un bu soruma yanıtı şu şekildeydi:

“Bak ben şöyle düşünüyorum, önceden benim refah düzeyim bu değildi atıyorum, önceden yapamadığım şeyi eleştiriyorum, şimdi refah düzeyim değişti, ben de yaptığım için eleştirilecek bir şey kalmadı benim gözümde, var şimdi. En son kalyoncunun oğlu evlendiğinde, bunu eleştiren muhafazakâr kesime de söylüyorum, eğer onların şuan Kalyoncu kadar geliri olsun, parası olsun, beş mislini yaparlar.”

Nur'un bu ifadeleri, muhafazakâr kesimin, sadece maddi olanaklar veya refah düzeyi konusunda yaşadığı dönüşüme/değişime dikkat çekmekle kalmaz, aynı zamanda, bu kesimin, kapitalist sistem ile hiçbir zaman sorunu olmadığına ancak bu sistemdeki konumları/yerleri ile ilgili sorunları/sıkıntıları olduğuna işaret eder. Bunun yanı sıra, Nur, yukarıdaki ifadeleri ile, bu düğün törenine yapılan eleştirilerin, israf ile ilişkili veya ondan kaynaklı olmadığını anlatmaya çalışır.

### 3.16. Gaziantep ve Muhafazakârlık : “Bence Daha Kötü, Koptuk İyice...”

Son yıllarda, mekânın üretimi/inşası ile ilgili birçok çalışma yapıldı. Bu çalışmaların bir kısmında, muhafazakâr olarak nitelendirilen/görülen mekanların olduğu ve bu mekanların özelliklerine dair analizler yapıldığı görülebilir. Ancak bu çalışma için yaptığım araştırmalar sırasında, sadece belirli semtlerin değil, doğrudan şehrin kendisinin muhafazakâr olarak nitelendirildiği çalışmalar ile karşılaştım. Bu nedenle, görüşmecilerime iki soru yönelttim, bunların ilki, Gaziantep’in muhafazakâr bir şehir olup olmadığı, diğeri ise, muhafazakârlaşp muhafazakârlaşmadığı ile ilgiliydi. Görüşmeciler, ilk soruya yanıt verirken, daha çok yerel siyaset ve siyasi yönetim üzerinden yanıt verdiler. Gamze, Gaziantep’in muhafazakâr olmadığını ancak muhafazakâr olarak görülüyorsa veya muhafazakârlaştığı düşünülüyorsa, bunun kapalılık/tesettürlü kadın sayısının artışıyla aynı anda, belediye yönetiminde olan siyasi partiden ve belediyenin etkinliklerinden kaynaklanabileceğini ifade etti. Fakat Gamze, aynı etkinliklerin, aynı siyasi partinin yönetiminde olan diğer illerde de yapıldığını dile getirdi. Bu şekilde, bir şehre muhafazakâr demek için, aslında bu etkinliklerin yeterli olup olmadığını sorgulamaya çalıştı. Ancak yerelde iktidar olmanın veya belediyeleri elinde bulundurmanın, sunduğu olanaklar arasında, ideolojik tonlara sahip çeşitli sosyal-kültürel etkinliklerle gündelik hayatı yeniden şekillendirme imkanından da bahsedilir (Doğan, 2011:73). Bu çerçevede, bu etkinliklerin sıradan etkinlikler olmadığı ve gündelik hayatın muhafazakar bir içerikle yeniden şekillendirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Gözde ise, bu soruma, 31 Mart 2019 yerel seçimlerine gönderme yaparak, “Evet. Yüzde 53 Fatma Şahin” diyerek yanıt verdi. Gamze’nin, Gaziantep’in muhafazakâr olarak görülme nedenleri arasında olabileceğini söylediği, tesettürlü/kapalı kadın sayısının artışı ile ilgili ifadeleri başka görüşmeciler de kullandı. Görüşmecilerin bazıları ise, şehrin kendini muhafazakâr olarak gösterdiğini ancak öyle olmadığını ifade ettiler. Bu soruma verilen yanıtların birçoğu, görüşmecilerin, “muhafazakâr mısınız”

soruma verdiği yanıt ile ilişkiseldi/paraleldi. Örneğin,tesettürü muhafazakârlığı veya muhafazakârlık düzeyini gösteren bir şey olarak görmeyen görüşmeciler, şehrin muhafazakâr olmadığını söylüyordu. Gül de,şehrin muhafazakâr olmadığını ancak öyle görüldüğünü söylerken, bunun nedeninin, göç ile gelenler ile ilgili olduğunu öne sürdü. Gül, göç ile gelenlerin giyim tarzının, şehre böyle bir görüntü verdiğini söylerken, doğudan göç ile gelen kadınlardan bahsediyordu ancak Hacer,bunun nedeninin, Suriye'den gelen kadınlar ve onların giyim tarzı ile ilgili olduğu/olabileceğini ifade ediyordu. Gerek Gül'ün gerekse de Hacer'in yanıtları, şehre dair yapılacak okumalarda veya çıkarımlarda, kadın bedeninin önemli olduğunu ancak muhafazakârlık için yeterli olmadığını düşündüklerini gösterir.

Şehrin muhafazakâr olup olmadığını sorduğumda, bazı görüşmeciler, soruma, cinsellik veya ahlak ile ilgili gördükleri şeyler üzerinden yanıt verdiler. İstanbul'dan Gaziantep'e evlilikle gelen Pelin'in yanıtı, bunlar arasındaydı:

“Hayır.Hatta dün bir alışveriş merkezinde el ele gezen erkek çift gördüm, burası İstanbul'a benzemiş dedim, arkadaşımı döndüremedim. ...Pahalı bir mağazaya girdiler... Bak kesinlikle homofobik değilim, İstanbul'da gördüm, yadırgamam ama Antep'te ilk defa gördüm, ondan şaşırdım.”

Pelin'in bu ifadeleri, muhafazakârlık söz konusu olduğunda, cinselliğin belirli biçimlerinin akıllara geldiğini ve muhafazakârlık için, meşru/doğruolarak görülen bir cinsellik tipinin/biçiminin- evlilik içinde eş ile olan- olduğunu bir kez daha hatırlattı. Aynı ortamda olan başka bir görüşmeci ise, “Şu anda Antep'te evli de dâhil olmak üzere 3 binin üzerinde gay var” diyerek Pelin'i destekledi. Neslihan da, bu soruma, “Yok. Çok açık yaşayan da var. En son gittiğim bir etkinlikte, herkes kucak kucağaydı.” şeklinde yanıt vererek, cinselliğin değil, cinselliği çağrıştıran herhangi bir durumun dahi, muhafazakârlığa engel olduğunu gösteriyordu. Yine Zehra, Gaziantep'in muhafazakârlaşp, muhafazakârlaşmadığına yönelik soruma, cinselliğe gönderme yaparak, yanıt verdi:

“Değişim olarak, açılma oluyor. Geçen görümcemin kızı, psikolog Suriyelilerle ilgili şeyi var onun, Suriyelilerin açık durumları var. Kadınlıklarını kullanıyorlar. Bizim Türk ve Antep erkeklerini onlar açıyorlar.”

Zehra, bu yanıtı ile, muhafazakârlığın veya onun sürdürülmesinin, daha çok kadınlar ile ilgili bir şey/durum olduğunu anlatmaya çalışır. Zehra'nın bu ifadeleri, ilk bakışta, var olan ve onun 'açılma' olarak değerlendirdiği dönüşümde, sadece kadınları değil, erkekleri de taraf olarak gördüğünü düşündürebilir ancak o, erkeklerin, bu dönüşümdeki konumunu belirleyen yine kadınlar olduğunu anlatır. Zehra, burada aslında erkeklerin arzuları veya cinselliği üzerine de söz söylenmiş olur ve onun, erkeklerin, cinselliğini veya cinsellik konusundaki arzularını kontrol edemeyeceği düşüncesinde olduğu görülebilir. Zehra'nın, önceki başlıklarda, kadınlar arasında diye gittiği bir kına töreninde, yanına erkek oturunca, onu masadan kaldırdığını da anlatmıştı. Bunun nedeni olarak, parfüm sıkıldığını ve o parfüm kokusunun ona gittiğini söylemişti çünkü o parfüm kokusunun, erkeğin arzusunu ve şehvetini uyandırdığını düşünüyordu. Görüşmeler sırasında da, kadınların, kadın kadına veya kadınlar arasında yapılan etkinliklerde, kendini çok rahat hissetmesinin, kadınların arzusuna/cinselliğine bakışı ile ilgili olduğu söylenebilir. Zehra, açık bir şekilde, cinsellik ve cinsel arzu üzerine konuşmasa da, kadınların, cinselliği veya cinsellikle ilişkisinin ne şekilde olması gerektiği konusunda bir fikri var ve ona göre, bunun dışına çıkan, örneğin cinsel arzusu olan veya olduğunu düşündüğü kadınlar, sorunludur.

Zehra, Suriyeli kadınlar konusundaki görüşünde yalnız değildi, Gönül de, soruma, “Sanmıyorum, Suriyelilerden dolayı. Hiç şeyimiz kalmadı.” yanıtını verdi. Bu iki yanıt, özellikle de mültecilere veya mülteci kadınlara bakış konusunda ortaklaşırlar. Onlara göre, mülteciler/mülteci kadınlar, 'öteki'dir ve 'öteki' olan, diğer pek çok konuda olduğu gibi, cinsellik konusunda da norm dışı davranır. Bunun yanı sıra, hem Zehra'nın hem de diğer görüşme yapılan kadınların, kadınlığını, daha çok annelikleri (ve annelik kadar olmasa da eşlikleri) üzerinden/dolayısıyla kurdukları görülebilir



ancak Zehra'nın, Suriyeli kadınlardan bahsederken kullandığı, kadınlık ifadesi daha çok cinselliğe ve bedene dikkat çeker. Zehra'nın bu ifadeleri, beden ve ruh arasında kurulan ikiliği/ikili karşıtlıkları hatırlatır. Bu şekilde, ruh, bedeni aşmalıdır, ruh ile aynı tarafa konulan akıl ise, bedeni kontrol etmelidir/eder, aksi takdirde, bireyin rasyonelliği tartışmaya açılır. Zehra'nın mülteci kadınlara yönelik ifadeleri, onları cinsellikle ilişkilendirmesi, onların bedeni, ruhun ve aklın önünde tuttuklarını düşündüğünü gösterir. Daha da ötesi, bedenlerin ve cinselliğin denetim altında tutulması, toplumun sürekliliği ile ilişkilendirilir ve evlilik dışı ilişkiler veya norm dışı olduğu düşünülen cinsellikler veya cinsel birliktelikler bu yüzden de onaylanmaz.<sup>180</sup>

Görüşmeciler arasında, yaşça genç olanların sorularına verdiği yanıtları ise ayrıca önemli görüyorum. Gençlerin, tüketim şekillerinin, yaşam tarzlarının, eğitim alma sürelerinin, yani eğitimlerinin ailelerinden oldukça farklı olduğu açıktır. Üniversite eğitimini sürdüren Kübra, muhafazakârlaşma olmadığını, ifade ederken şunları söyledi:

“Bence daha kötü, koştuk iyice. ..Çevre. Zamana göre şey ediyorlar. Gelişti insanlar. Gelişimi de açılmak olarak algıladılar. Düşünce tarzı olarak...Mesela annesi dindar, kızı apayrı. Bide başı kapalılar açıldı. Eşarplar çıktı.”

Yine, üniversiteye hazırlanan Hazal da, genç kesimin, ailelerinden farklı olduğunu, farklı ortamlara girdiğini ifade etti ve en son abisiyle gittiği, içkili bir mekânda yapılan konserde, “açıktan çok kapalı vardı” diyerek dönüşümü anlatmaya çalıştı. Hazal artık bunun normalleştiğini ifade ederken, aynı ortamda bulunan annesi Hacer ise, şaşkınlıkla dinledi. Okutman olan Gözde ise, sadece Antep'in değil, tüm Türkiye'nin muhafazakârlaştığını ancak okulda da gözlemlediği kadarıyla, bu kuşağın,

---

<sup>180</sup> Suriyeli kadınlar söz konusu olduğunda, ırk konusu da önem kazanır ve bu kadınlarla evliliği, ırk ile ilgili nedenlerle ilişkilendirerek, reddedenler de vardır. Bunun bir tür milliyetçilik olduğu söylenebilir, ulusun kimliğinin korunması için, belirli cinsellikler kabul edilmez (Sancar,2014:63)

muhafazakâr olmadığını ve hatta 2020'den sonra muhafazakârlığın gideceğini düşündüğünü söyledi. Bu çerçevede, bu çalışmada olmasa da, özellikle iki konu üzerinde yeniden durulması gerekliliği doğar. İlki, dindar nesil yetiştirmeye yönelik hamlelerdir, diğeri ise, sekürlerlik/sekülerleşme tartışmalarıdır.



## SONUÇ

Bu çalışmanın temel odağını, Gaziantep'te yaşayan üst orta sınıf muhafazakâr kadınlar ve onların tüketim pratikleri oluşturmaktadır. Bu çalışma, bu pratiklerin, bu çalışmada görüşülen kadınlar için ne anlama geldiğini, onların gündelik yaşamlarına ne şekilde etki ettiğini ve muhafazakârlıkları/muhafazakâr kimlikleri ile ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Bu amaçla, ilk bölümde, muhafazakârlığın kavramsallaştırmasını ve tarihsel gelişimini ele aldım. Muhafazakârlığın aldığı görünümleri tartışırken, onun özellikle de 1980'ler itibariyle, yeni bir şekil alıp, bir kırılma yaşadığını anlatmaya çalıştım. Türkiye'de muhafazakârlığın tarihsel gelişimini ele almakla birlikte, bu çalışmanın konusu ve amacı doğrultusunda özellikle 2000'li yıllara yoğunlaştım. Bu bölümün temel amacı, muhafazakârlığın ve muhafazakâr kimliğin neler üzerinden ve ne şekilde okunduğunu göstermekti. Bu okumalar dolayısıyla ve onlarla ilişkili olarak, özellikle de Türkiye bağlamında, konu, bir şekilde tesettürlü/başörtülü kadınlara geliyordu. Bu durumun çok çeşitli nedenleri olup; bu kadınların kamusal alana yönelik tartışmalardaki tutumları ve diğer kesimler ile farkı kurmadaki rolleri, bu sebepler arasındadır. İkinci bölümde ise, bu çalışmanın merkezinde olan tüketim ve sınıf konusundaki tartışmalara yer verdim; tüketimin anlamının dönüşümünden başlayarak, sınıf analizimi tüketim pratikleri ve yaşam tarzları üzerinden yapacağımı anlatmaya çalıştım. Bunun yanı sıra, kişilerin tüketim tercihlerini etkileyen veya belirleyen şeyler üzerinde durdum. Tüketim tercihleri ve bu tercihler ile ilişkilendirilen yaşam tarzları üzerinden yapılan bir analizin, diğer analizlere oranla daha kapsayıcı olduğu/olacağı açıktı. Bu çalışmada, bunun sağlamlasının yapıldığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra, sınıfa yönelik çok boyutlu bir okumanın, sunduğu imkânlardan yararlandım ve sınıflar arası farkları ve daha da ötesi, sınıf içi farklılaşmaları görmek ve göstermek açısından, sınıfa yönelik bu tarz bir okumanın gerekli olduğunu düşünüyorum. Bu bölümde, beğenilerin inşasında nelerin etkili olduğu da ele alındı. Örneğin, muhafazakâr

kesimin beğenisinin inşası üzerine konuşulurken, son yıllarda, siyasal alanın, bu konudaki etkileri üzerine konuşulmaya başlandı. Bu konudaki tartışmalar sürüyor; ancak burada önemli olan, beğenin inşasında farklı değişkenlerin/özelliklerin etkili olabileceğini düşündürmesidir. Bu çalışmanın amacı doğrultusunda ve yaşanan süreci ve dönüşümü daha iyi anlayabilmek/anlatabilmek için, bu bölümde, Türkiye’de ekonomik yapı, sınıfsal yapı ve tüketim konularına da yer verdim. Ancak bu çalışma kapsamında 2000’li yıllar, diğer yıllardan ayrı ve çok önemli bir yer tutuyordu. Bunun ilk nedeni, bu dönemde izlenen ekonomi politikalarının, diğer dönemlerden farklı olarak, tüketim konusunda ciddi/belirgin değişimlere/dönüşümlere neden olmasıydı. Diğer nedeni ise, bu çalışmanın birlikte yapıldığı/odaklandığı kesimin 2000’li yıllarda tüketim ile ilişkisinde ve yaşam tarzlarında gerçekleşen dönüşümün düzeyi/boyutu ile ilgiliydi. Bu dönemin diğer bir özelliği ise, 1980’lerden başlayarak 2000’li yıllarda daha yoğun şekilde uygulanan ekonomi politikalarının bir sonucu olan ve “Anadolu Kaplanları” olarak da adlandırılan grupların ortaya çıkmasıyla Gaziantep’in de içinde olduğu bazı şehirlerin ekonomik alandaki yükselişiydi. Fakat bu şehirler söz konusu olduğunda, akıllara sadece ekonomik alandaki performans gelmiyor; aynı zamanda bu şehirlerin siyasi iktidar ile olan ilişkileri veya muhafazakârlıkları da geliyordu. Yaşanan dönüşümler, hem şehirlerin kendisini hem de bu şehirlerin gündelik hayatını etkilemişti/dönüştürmüştü. Bu çalışma ile, bu dönüşümü, bu şehirlerden biri olan Gaziantep’te yaşayan, üst orta sınıf muhafazakâr kadınların, tüketim pratikleri üzerinden ele almaya çalıştım. Bu kadınlar, özellikle de belirli bir süredir, dönüşen yaşam tarzları, tüketim pratikleri ve talepleri ile gündeme geliyorlardı ve onlar, sıklıkla, muhafazakâr kesimin yaşadığı/geçirdiği dönüşümlerin temsilcisi olarak/gibi görülüyorlardı. Bu şekilde, bu kadınlar, artık sadece, kendileri ile karşıt konumlandırılan kesimler ile değil, aynı zamanda, kendileri ile aynı kimlik altına yerleştirenler, yani muhafazakâr kesim içinde de farkı kuran olarak

değerlendiriliyorlardı. Kadınların yeni yaşamın veya yaşam tarzının temsilcisi olarak görülmesi veya ötekiler/diğerleri farkı kuran pozisyonunda olması, bu kesime ve döneme özgü değildi ancak bu şekilde, yeni yaşam tarzına yönelik eleştiriler de daha çok bu kadınlara yönelik oluyor veya onlar üzerinden yapılıyordu. Bu çalışmaya başlarken, görüşmecilerin, yine kendileri gibi, muhafazakâr olarak nitelendirilen kişiler de dâhil olmak üzere, farklı kesimler tarafından eleştirildiğinin farkındaydım. Ayrıca, bu eleştirilerin odağında, sadece kadınlar değil, yaşamı tarzı dönüşen ve sınıfsal farkları vurgulamak/belirginleştirmek için uğraşan tüm muhafazakârlar yer alıyordu. Bu durum, muhafazakâr olarak nitelendirilen kesimin, belirli bir dönem, kendisi ile karşıt konumlandığı diğer kesimler ile farkını, onların tüketim pratiklerine ve düzeylerine yönelik eleştiriler üzerinden kurması ve sınıflar arası farkları yönelik eleştirileri ile ilgiliydi. Hatta o dönemlerde, tesettür modası olmadığı için, tesettürün/başörtüsünün, “sınıf ayrımlarını aşan ümmet kurucu bir bütünlük aracı olarak” meşrulaştırıldığı da görülüyordu. Ancak 2000’li yıllar ile birlikte, üst ve orta sınıflar içinde, muhafazakârlık veya din ile ilişkilendirilen fraksiyonlar genişlemiş ve yükselişe geçmişti. Gelir düzeyi veya maddi imkânları dönüşen bu fraksiyonlar, yeni sosyal farklar arayışına girmişlerdi ve bu durum, onların tüketim taleplerini ve düzeylerini etkilemişti. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere, bu kesime veya onların yaşam tarzlarına yönelik eleştiriler söz konusu olduğunda, daha çok kadınlara ve onların tüketim pratiklerine odaklanılıyordu. Öncelikle, tüketim veya alışveriş söz konusu olduğunda, daha çok kadınlar akıllara geldiği için ve kadınların tüketici konumları üzerinde durulduğu için, bu eleştiriler kadınların tüketim ile ilişkisine yönelik sıradan eleştiriler olarak düşünülebilirdi/değerlendirilebilirdi. Ancak bu çalışmada, bu eleştirilerin, yukarıda da görüldüğü üzere, daha çok muhafazakâr kimliğin/konumun inşası ve ona bakış ile ilgili olduğu anlaşıldı. Hatta görüşmecilerin, kendilerine ve muhafazakâr olarak gördükleri diğer kadınlara yönelik eleştirileri de bunun ile ilgiliydi. Kimlik tarihsel, değişime açık,

sabit, verili ve sürekli olmayan bir şey olarak değerlendirilseydi, bu eleştiriler dönüşürdü veya azalabilirdi ancak kimlik daha çok özcü bir anlayışla ele alınıyordu. Oysa bu çalışmada, aynı kimliğe sahip olduğu düşünülen veya aynı kimlik altına yerleştirilen kadınlar arasında farklar olduğu ifade edildi ve özneliğin önemi bir kez daha anlaşılmiş oldu. Bunun yanı sıra, bu çalışmada, başından sonuna kadar, muhafazakârlık anlatılırken, birçok ögeye ve konuya değinildi. Bu şekilde, muhafazakârlığın tek bir öge/konu ile ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı gösterilmeye çalışıldı ancak görüşmeciler arasında, muhafazakârlığı, belirli öğeler üzerinden okuyanlar, örneğin, modern kapalılığı dile getiren görüşmeci gibi, melezlenme olarak görmediği veya melez bir kimliği kabul etmediği için, kendilerine yönelik eleştirileri de yeniden üretir. Bunun yanı sıra, giyim tarzı nedeniyle, muhafazakâr olmadığını öne süren görüşmeciler vardı. Muhafazakârlığı giyim tarzı üzerinden okumak, muhafazakârlığın sadece kadınlar ile ilgili bir şey olarak görülmesine yol açar ve bu şekilde, kimliği kurucu ve daha da ötesi onun sürekliliğini sağlayıcı kadın olarak görüldüğünden, kadınların hayatına müdahale daha da artar ve bu müdahaleler de meşru görülür. Fakat kimliği temsil eden, daha da ötesi kuran (kişi) olmanın, bu kadınlar için başka anlamları olamaz mıydı? Bu sorunun yanıtı, bu kimlik kurulurken, kadınların bu süreçteki pozisyonu/konumu ile ilgilidir, bu süreçte, kadınlar, hem bu kimliği oluşturma hem de dönüştürme konusunda fail konumundadır. Özellikle de, kimliklerin, tüketim üzerinden kurulabilmesi ve bu kadınların, tüketim konusundaki tutumları/tercihleri onları fail konumuna getirmiştir, bu faillikleri, onların hayatını dönüştürmüş ve etkilemiştir. Her ne kadar, tüketim konusundaki tutumları dolayısıyla, muhafazakâr kimliğin altını oydukları iddia edilse de veya bu konuda eleştirilseler de, bu kadınlar, bu çalışmada, muhafazakâr kimliği, homojen bir şey olarak görmemek, dolayısıyla, yaşanan dönüşümleri, doğrudan bir altını oyma olarak okumamak gerektiğini de gösterir.

Peki, bu çalışmada neden yeni muhafazakâr kavramını kullandım veya bu kadınlara neden muhafazakâr, hatta yeni muhafazakâr dedim. Bu çalışmaya başlarken, bu kavramı kullanmamın belirli nedenleri vardı. İlk olarak, 1980'lerden başlayarak, özellikle de 2000'li yıllar ile birlikte, muhafazakârlığın dönüşüm geçirdiği ve bu dönüşümleri gösteren veya bunlara dikkat çeken bir kavram olarak yeni muhafazakârlık kullanılıyordu. Dolayısıyla, kavramı kullanmaktaki temel amacım, muhafazakârlığın dışında ama onunla da ilişkili, ondan tam anlamıyla ayrılmayan/farklılaşmayan ve dönüşümleri açıklayabileceğim bir içeriği olduğunu, yani bu konuda imkân verdiğini düşünmem ile ilgiliydi. Bu çerçevede, bu kavrama başvurmanın nedeni, hem literatür hem de benim yaşanan dönüşüme dikkat çekme isteğim ile ilgiliydi diyebilirim. Daha da ötesi, eğer bu muhafazakâr kimliği kuran, temsil eden veya onu dönüştüren daha çok kadınlarsa, bu çalışmada da görüleceği üzere, onların sadece tüketim tercihlerinde veya yaşam tarzlarında dönüşümler meydana gelmemişi, doğrudan yaşamları dönüşmüştü. Bu nedenle, yeni bir durum da söz konusuydu, birçok kez gündelik hayatta duyduğum gibi, “bu muhafazakârlar eski muhafazakârlar değillerdi veya onlar gibi değillerdi.” Ben bu çalışmaya başlarken, hem muhafazakârlık, hem de muhafazakârlar hakkında farklı görüşlerim vardı. Ben muhafazakarı, bazı görüşmecilerin, daha çok yaşça genç olanların, ifade ettiği üzere, daha kendi halinde, din ile ilişkisi belirli bir düzeyde olan ve bu ilişkisini, davranışlarına ve gündelik hayatına yansıtan kişi olarak görüyordum, ancak bu çalışma sırasında ve sonrasında, muhafazakarlığın, din ile, daha sembolik bir ilişkisi olduğunu düşünmeye başladım. Bunun yanı sıra, çevremde, daha önce muhafazakâr olmakla ilişkilendirdiğim özelliklere sahip veya bu tarz kişilerin sayısı çok değildi ve giriş bölümünde de belirttiğim üzere, benim için böyle olan kişilerden biri, bu şekilde nitelenmeye karşı çıkmıştı. Daha da ötesi, sonraki zamanlarda, bu kişinin muhafazakâr olarak gördüğü/değerlendirdiği-zamana uygun olmayan, aşırı dindar, baskıcı, kız çocuklarını ayrıca denetleyen/kısıtlayan- kişilerin çevremde pek olmadığını

veya neredeyse bu tarz insanlara hiç rastlamadığımı düşündüm. Oysa, muhafazakar kesim ile ilgili yapılan birçok çalışmada, hem benim, hem de muhafazakar olarak nitelendirdiğim kişinin, muhafazakar olarak gördüğü kişi aynı çatı altına yerleştiriliyordu. Bu kişilerin/kadınların birçok konudaki tercihlerde ortaklaştıkları veya benzer eğilimlere sahip oldukları açıldı veya muhafazakâr habitusun sürekliliği konusunda da çabaları vardı, ben de bu nedenle onları aynı çatı altına yerleştirdim. Fakat çalışma ilerledikçe, birbirleri ile olan farklarını da gördüm ve bu çalışmada bunları da sunmaya çalıştım. Daha da ötesi, bu çalışma ile birlikte, bu kadınlar ile ilgili farklı görüşlerim de oluşmaya başladı. Bu kadınların birçoğu, dışarıdan bakıldığında, başörtülü/tesettürlü, lüks otomobillere binen, lüks tüketimi seven ve aile ve evlilik ile kendini var eden kadınlardı. Ancak bu kadınlar sadece bunlardan ibaret değildi, hayatlarında bir dönüşüm vardı ancak ben çalışmayı yapana kadar, bu dönüşümü de yeterince okuyamadığımı veya eksik bir şekilde değerlendirdiğimi gördüm. Örneğin, bu kadınların, tüketim ile dönüşen/değişen ilişkisini, sıklıkla ve sadece muhafazakârlıkları ile ilişkilendirilerek tartışıldı, hatta bazen bu kadınlar yeterince muhafazakâr ol(a)madıkları veya yukarıda da belirttiğim üzere, muhafazakârlığın altını oydukları için eleştirildiler, oysa ben bu çalışma sırasında, muhafazakârlığın altının oyulmasından ziyade, dönüştürüldüğünü düşünmeye başladım. Daha da ötesi, bu kadınların tüketim ile dönüşen ilişkisi, ailenin sınıfı konusundaki konumlarını ciddi anlamda etkilemişti/dönüştürmüştü ve bu çalışmada yer alan kadınların ifadeleri, bu durumun, onların hayatındaki dönüşümde önemli etkileri olduğunu gösteriyordu. Bir dönüşüm yaşansa da, bu dönüşüm aile içinde kalarak ve erkeklerle işbirliği yaparak gerçekleştiği için, bu dönüşüme yönelik dışarıdan yapılan okumalar ve değerlendirmeler eksik kalıyor olabilir. Bu çalışmanın, alana en büyük katkılarından birinin bu olduğunu/olacağını düşünüyorum.



Bu noktada, bazı şeylerin altını çizmek gerekir, en başa dönmek gerekirse, muhafazakâr kadınlar, 1980’li yıllarda da, gerek eylemleriyle, gerek yazdıkları yazılarla, kimliklerini kurma konusunda yine faillerdi, dolayısıyla yeni muhafazakâr dediğim kadınların, kimlik konusundaki failliği onları ayırt edici bir durum olarak görülmeyebilir. Ancak 2000’li yıllar ile birlikte, bu kimliği, belirgin ve açık bir şekilde, başka şekillerde, özellikle de tüketimle kurma imkânı elde ettiler, tüketim ile kimlik kurmak, 2000’li yıllara özgü değildir ancak muhafazakâr olarak nitelendirilen kesim için, 2000’li yıllar, kimliği tüketim ile kurmaya imkânlar ve elverişlilik açısından en uygun dönem olmuştur. Muhafazakâr kimlik, zaten kadınlar ile ilişkilendiriliyordu ancak kimliğin tüketim ile kurulabilmesi ve bu kadınların ailenin tüketimini, ele geçirmesi, başka bir deyişle, tekeline alması, onlara, bu kimliği dönüştürmeleri için fırsatta vermiştir. Dolayısıyla, bu çalışmada, muhafazakâr olarak nitelendirdiğim bu kadınların, hayatlarındaki dönüşümün tek nedeni, sadece kamusal alan konusunda yaşanan dönüşümler veya elde ettikleri haklar değildir, aynı zamanda sınıfları veya sınıf konusundaki bakışlarıydı. Bu çerçevede, diğer çalışmalardan farklı olarak, benim, bu kadınlara ve hatta kesime, yeni muhafazakâr dememin nedeni, sadece tüketim veya var olan ekonomik sistemle değişen ilişkileri değildir, ayrıca muhafazakâr olarak nitelendirilen kesimin, önceki yıllarda ekonomik sistem veya piyasa ile ilgili bir sorunları olduğunu da düşünmüyorum. Dolayısıyla, bunu piyasa ile bir barışma olarak görmüyorum/değerlendirmiyorum, ben var olan durumu, piyasa ile daha ileri düzeyde bir bütünleşme imkânı elde etmek olarak görüyorum. Daha açık ve net bir ifadeyle, onların muhafazakârlığını yeni kılan, sadece piyasa veya piyasaya uyum sağlamaları değildir, özellikle de kadınlar için dönüşen yaşam tarzları ve doğrudan yaşamları ve kimliği kurma şekilleri ve süreçteki faillik düzeyleri ve biçimleridir. Bunun yanı sıra, giriş bölümünde de belirttiğim üzere, bu kesimin/kadınların daha da muhafazakârlaştığını iddia eden kişiler de var, bu durum muhafazakârlığı okuma

biçimiyle alakalı olsa da, görüşmecilerin anlattıkları, tüketim ve sınıf konusundaki tutumları, yaşam tarzları veya pratikleri/aktiviteleri, kendini “modern” veya “laik” olarak gören kesimlerinki ile benzerdir. Her ne kadar mekânların, tatillerin önüne İslami gelse de, muhafazakâr kesimin hayatına modern olarak nitelendirilen yaşam biçimleri ve tüketim kalıpları girmiştir, bu muhafazakârları dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, alternatif kamusal alan iddiasıyla ortaya çıksa da, kamusal alanda olmak, aslında etkileşimi de adeta zorunlu kılmıştır. Bu etkileşimin önemli olduğunu düşünüyorum, özellikle de, kutuplaşmalar belirli şekillerde ve düzeylerde sürse de, muhafazakâr ailelerde yetişen veya muhafazakâr olarak nitelendirilen genç kadınlarla yaptığım görüşmeler, eski kutuplaşmaların, onların hayatında daha az etkili olduğunu gösteriyor. Dolayısıyla, ben bu karşılaşmaların, bir arada yaşamaya katkısı olduğunu düşünüyorum. Ancak bir konuyu da vurgulamak gerekir, gerek görüşmelerde, gerek gündelik hayatta, muhafazakâr kesimin dönüştüğü ve bu dönüşümün devam edeceği anlatılırken, başörtülü kızların konserlere gitmesi veya içkili mekânlarda bulunması gibi örnekler anlatılıyor, yaşanan dönüşümün kadınlar üzerinden anlatıldığını çokça kez belirttim. Fakat muhafazakârlık, daha çok veya bir şekilde din ile ilişkilendirildiği için, bu dönüşüm, din konusundaki dönüşümler olarak da görülüyor, yani din konusundaki dönüşümlerde de, kadınların etkili olduğu/olacağı anlatılıyor. İnanç turizmi olarak Umre’yi ele aldığım bölümde, görüşmecilerin anlattıkları, özellikle de Umre’de yapılan alışverişlerin düzeyi ile ilgili söyledikleri, aslında dinin dönüşümünün, kadınlarla ilişkilendirildiğini anlamak açısından, oldukça açık ve önemli bir örnektir. Gelinek noktada, genel olarak muhafazakârların, ancak özel olarak da genç yaşta olanların, eğitim ve kamusal alanda görünürlük başta olmak üzere, elde ettikleri fırsatlarla, din ile ilişkilendirilerek sunulan şeylere daha sorgulayıcı davrandıkları, modern yaşam tarzına ve pratiklerine daha rahat uyum sağladıkları, moda ve estetiğe önem verdikleri söylenebilir.

Yukarıda anlatılanlara ek olarak, muhafazakâr kadınların, moda ile ilişkilerinin, modanın tüketicisi olmalarının eleştirildiğini daha önce anlattım, bu eleştirilerin, birçok nedeni olmakla birlikte, özellikle de bu kadınların, moda ile, daha önce tesettürle görünmez kıldıkları ve cinsiyetsizleştirdikleri bedenlerini, tekrar görünür kıldıkları ve dışıleştirdikleri düşüncesiyle ilgili olduğunu belirttim. Benim çalışmamda, bu kadınların bu eleştirilerin farkında oldukları veya bu konudaki eleştirilere kendilerinin de destek verdiği görülür. Oysa moda veya tesettür/başörtüsü modasının oluşması, kamusal alandaki ve maddi koşullardaki dönüşümün işaretidir, piyasa, bu dönüşümün ve bu dönüşüm ile doğacak ihtiyaçların farkında olmuştur/farkındadır. Burada önemli bir nokta vardır, moda ile daha çok kadınlar ilişkili görüldüğü ve modanın sınıf ile ilişkisi olduğu düşünüldüğü için, sanki kadınlar sınıf ile daha ilgili gibi durabilirler, görüşmecilerden yaşça daha büyük olanların anlatımı da böyledir, sadece moda konusunda değil, evin tüketiminde belirleyici oldukları için de, bu şekilde düşünülebilir. Kadınların bu konudaki ifadeleri veya bu çalışmadaki analizde de, bu kadınların, ailenin sınıfı için önemi anlatılır ancak son yıllarda, gözlemlediğim başka bir dönüşüm daha vardır, babalarından farklı olarak ve farklı ve daha açık şekilde, genç erkekler de, sınıf mücadelesinde yerini alırlar. Görüşmeci kadınların, sınıf ile ilişkisinin, onların aile içindeki konumunu veya kimliklerini ne şekilde etkilediğini tartıştım ve kadınların, birçok alanda failliğini göstermeye çalıştım, dolayısıyla genç erkeklerle ilgili gözlemlerim başka bir çalışmanın konusu olabilir, dolayısıyla, ben ailenin sınıfını kadın kurar demiyorum, sadece kadın da sınıf kurucudur diyorum. Görüşmecilerin anlattıkları, kadını, özellikle de ev kadınlarını, sınıf analizlerinde göz ardı eden çalışmaları da sorgulamaya açar.

Bu çalışmada, sınıf, Pierre Bourdieu'nun sınıf anlayışından hareketle, farklı sermayelerin kompozisyonu olarak ele alındı ancak bu çalışmada, diğer birçok çalışmadan farklı olarak, kadınlar, yalnızca sadece sermaye sergileyicisi/taşıyıcısı

olarak değil, sermaye oluşturucusu olarak da yer aldılar. Görüşmecilerin çoğu ev kadınıydı ve bu konumları nedeniyle, bu kadınlar sınıf analizlerinde/çalışmalarında göz ardı ediliyordu ancak bu kadınlar, sınıfın, kurucu öğelerden/dinamiklerden biri olduğu bu çalışmanın, merkezindeydiler ve ayrıca bu çalışmada, sıklıkla eleştirildikleri, tüketim pratikleri ve tüketici konumlarıyla yer alıyorlardı. Fakat bu çalışmada, bu kadınların, tüketimlerinin sadece kendileri ile ilgili olmadığı ve başka anlamları ve nedenleri olduğu anlaşıldı. Eğer bu kadınların, sınıfı, birçok çalışmada da iddia edildiği gibi, aile dolayısıyla kurulsaydı, bu kadınların sermaye edinmek için mücadeleye girmelerine veya çeşitli stratejileri taktikleri geliştirmelerine ve performanslarına gerek kalmazdı. Görüşmecilerin sermaye konusundaki çabaları, onların, aile içinde, sınıf konusunda, konumlarının farkında olduğunu da gösterir. Bunun yanı sıra, bu çalışmada, bu kadınların, herhangi bir etkinliği, sınıfsal bir şeye/etkinliğe dönüştürebildikleri de görülüyordu, bu şekilde, kendileri ile diğer sınıflar arasındaki farkı tekrar kuruyorlardı/sürdürüyorlardı. Örneğin, diğer sınıflardaki kadınların, gün olarak çağırıldığı etkinliğe, toplantı demek, bu şekilde değerlendirilebilir. Bu durum, sıradanmış gibi görünen isim değişikliklerinin, aslında öyle olmadığını ve üzerinde düşünülmesi gerektiğini gösterir. Bu çerçevede, bu kadınların çoğu için, gündelik hayatları pratiklerini belirleyen şey, sınıfta veya kendini ait hissettikleri sınıfa uygunluğuydu. Örneğin, bu kadınların çoğunun, istihdam konusundaki ifadelerine/düşüncelerine yer verilirken, butik açmak gibi, sınıfsal olarak gördükleri işleri tercih ettikleri veya istedikleri belirtildi. İşte bu çalışma, tam olarak, bu kadınların hayatında sınıfın neden bu denli önemli/merkezi olduğu göstermeye çalıştı ve bunu yaparken, kadınların, bu konudaki mücadelelerin, onlara ne sağladığı veya hayatlarını ne şekilde etkilediği de anlaşılmalı/anlatılmaya çalışıldı. Bu anlatılanlara ek olarak, bu çalışmada, görüşmecilerin kültürel sermayenin ne olduğu veya nasıl edinileceği konusundaki farklılaşan düşünceleri, Bourdieu'nun sermayelerinin farklı bir şekilde ele

alınabileceğini gösterdi. Bu şekilde, var olan eşitsizlikleri farklı ve daha derinlikli bir şekilde ele almaya da imkân verdi.

Tüm bu anlatılanlara ek olarak, Bourdieu'nun sermayenin farklı biçimlerinin sınıf ilişkilerinin kurulmasında ve sürdürülmesinde oynadığı rol üzerinde düşünmeye devam ettiğimizde, bu tez çalışmasından çıkan sonuçlar, kültürel ve sosyal sermayenin bir unsuru olan tüketimin ekonomik sermayeye dönüşme, ekonomik sermaye ile ilişkilene biçimiyle bağlantılıdır. Bu tez kapsamında görüşülen kadınların birçoğunun, eşi veya ailesi, ticaret ile uğraşmaktadır, daha da ötesi, birçoğu iç piyasa da çalışmaktadır. Örneğin, görüşme sürerken, görüşmecilerden birinin eşinin eve geldiğini ve konuşmaya dahil olarak eşinin tüketiminden rahatsızlık duymadığını, hatta bu tüketimi kendi reklamı olarak gördüğü için desteklediğini söyledim. Dolayısıyla, kadınların tüketimini, çok boyutlu olarak okumak ve bu tüketimin, piyasa koşulları içinde de bir anlamı olduğunu, yapılan ticaretin sürekliliği ve güvenilirliği için önemli olduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle kadınların, çok sayıda toplantıları, etkinlikleri ve aktiviteleri var ve bunlar, bu kadınların çok farklı çevrelere girmesi, yeni tanışıklıklar kurması ve ailenin sosyal sermayesini güçlendirmesi anlamına gelmektedir. Bunun en güzel örneklerinden biri, bu kadınlar ile görüşmeye giderken veya görüşme sırasında benimle tanışılırken, “hani şu ...un fabrikası var ya, işte onların gelini” şeklinde ifadelerle, görüşeceğim kişi, ailesinin veya eşinin, piyasada bilindiği şekliyle, tanıtılıyor, bu kadınlar böyle tanınıyor, dolayısıyla, onların etkinlikleri/aktiviteleri, eşleri ve aileleri içinde birer fırsata dönüşüyor. Bu çerçevede, kadınların hem tüketimleri hem aktiviteleri ile, eşlerin/ailelerin işleri ile doğrudan ilişkileri var.

Bu çalışmada, Bourdieu'nun kavramsal çerçevesi kullanılmakla birlikte, onun ikincil olarak değerlendirdiği, çalışmasına yansımayan, etnik aidiyet gibi, özelliklerin ve niteliklerin, beğenileri ve yaşam tarzlarını, dolayısıyla sınıfı/sınıf konumunu etkilediği görülmüştür. Ayrıca, bu çalışmada, sınıfın, kadınlığın ve erkekliğin inşasında oldukça

önemli bir role sahip olduğu görülür ancak bu inşada da, tek ve en önemli değişkenin sınıf olmadığı, etnik aidiyeti farklı görüşmecilerin ifadelerinden anlaşılabilir. Daha da ötesi, bu kadınlar da, üst orta sınıf muhafazakâr kadınlar olsa da veya o şekilde konumlandırılrsa da, deneyimlerinin, diğer kadınlardan farklı olduğu görülebilir. Tam bu noktada, akıllara keşimselliğin önemi gelir ve her ne kadar, bu kadınların, bu çalışmada sayısı az da olsa, etnik aidiyetlerinin, diğer kadınlarla aralarındaki farkta önemli bir yeri olduğu anlaşılabilir ve bu kadınları diğer kadınlardan farklılaştıran şeyler, bilinirse veya göz önünde bulundurulsa, onların deneyimlerinin marjinalleşmesi önlenir. Daha da ötesi, bu kadınların ifadeleri, deneyimleri, farklı güç yapılarını ve farklı iktidar ilişkileri üzerine düşünmemize imkân verir. Ancak baştan itibaren de belirtildiği üzere, bu çalışmada, etnik aidiyetleri farklı olan kadınların deneyimleri çok sınırlı kaldı. Bu benim tercih değildi ve çalışma süresince, bu kadınlara ulaşmaya çalıştım. Kendi tanışıklıklarımın yanı sıra, çevremdeki birçok kişinin tanışıklıklarına da başvurdum ancak bu sorunu/sınırı aşamadım. Bunun yanı sıra, bu çalışmayı birlikte yaptığım kadınların, yani aracılardan ve görüşmecilerin de, çevrelerinde etnik aidiyetleri farklı olan kadınlar pek yoktu. Bu önemli bir şeye, ayrışmaya işaret ediyordu ancak bu çalışma için ise, bir kısıtlılık anlamına geliyordu. Fakat bu kadınların, bu çalışmadaki deneyimleri/anlatıları ve bunlar üzerinden diğer kadınlar ile farkları dahi, bu alanın çalışılması gerektiğini gösteriyordu. Örneğin, bu çalışmada yer alan kadın, kadınlık ve sınıf arasındaki bağlantılara, etnik aidiyet gibi özellikler/değişkenler eklenerek, daha farklı çalışmalar yapılabilir veya bu kadınların, muhafazakâr kimliğini inşa ediş biçimleri ve bu süreçte tüketim pratiklerinin işlevi/yeri tartışılabilir. Bu şekilde, karşılaştırmalı analizler de yapılabilir. Bunun yanı sıra, bu çalışma, görüşülen kadınlar ile, öteki olarak gördükleri veya kurulan/kurdukları iki karşıtlıkta, karşılıklarına yerleştirdikleri kadınlarla, bir araya gelebilme imkanı üzerine de düşünmeye iter.

Son olarak, bu çalışma, Anadolu Kaplanları üzerine konuşulduğunda, akıllara gelen şehirlerden biri olan Gaziantep'te yapıldı ve bu şekilde anılan birçok şehir var ancak Gaziantep, sıklıkla Kayseri ile karşılaştırılmaktadır, bu iki şehir arasında önemli farklar olsa da, tüketim ve muhafazakârlık konuları söz konusu olduğunda, bir şekilde yan yana getirildiği görülür. Belki Kayseri'de, hatta diğer Anadolu Kaplanları olarak anılan şehirlerde, bu çalışma ile benzer çalışmalar yapılırsa, yerelin dinamikleri veya etkileri daha rahat gözlenebilir.

Bu tez çalışması, yeni muhafazakârlığın, Gaziantep'te yaşayan üst orta sınıf kadınların tüketim pratiklerine ve tüketim pratikleri üzerinden kurulan gündelik hayat pratiklerine nasıl yansıdığı, bu pratikleri nasıl dönüştürdüğü, bu pratiklerin yeni muhafazakâr kimliğin kuruluşunda nasıl rol oynadığı ve kadınlar, kadınlar ile erkekler arasındaki ve aile ilişkilerini ne şekilde etkilediği sorularından hareket etti. Bu çalışma, muhafazakâr kimliğin özellikle de kadın kimliği üzerinden normatif çeşitli (modernleşmeci, laik, dinsel, geleneksel) referansların da kullanılarak sabitleyici bir şekilde tanımlanmasının toplumsal gerçekliği, muhafazakârlığı, yeni muhafazakârlığı, kadınları, kadınların failliklerini ve sınıfını anlamayı zorlaştırdığını, dolayısıyla, muhafazakârlığın, sınıfın ve kimliklerin (kadın) dinamik süreçler içinde dinamik referanslarla ele alınması gerektiğini ortaya koydu. Bu çalışma daha önce gerçekleştirilen muhafazakârlığı farklı bağlamlar içinde açıklamaya çalışan benzer çalışmalarla karşılaştırılabilir. Böylesi bir karşılaştırma konunun çok yönlü boyutlarını anlamak bakımından önemli olabilir. Öte yandan, bu tez çalışması Gaziantep örneği üzerinden üst orta sınıf muhafazakâr yaşam tarzının kadınların tüketimi aracılığıyla nasıl kurulduğunu anlamak bakımından özgün katkılar sağlamaktadır. Bunun yanı sıra, bu çalışmaya başlarken, yeni muhafazakâr kimliğin, hem inşasında, hem de dönüştürülmesinde, kadınların önemli bir yere sahip olduklarını, hatta fail olduklarını ve bu failliğin, tüketim ile ilişkili olduğunu ve evin neredeyse tüm tüketiminden ve aynı

zamanda gösterişi tüketiminden kadınların sorumlu olduğunu, dolayısıyla, kadınların tüketimleriyle, hem yeni muhafazakâr kimliği, hem de ailenin sınıfını kurucu olabildikleri iddiasındaydım. Bu alışma boyunca, tartıştığım bulgular neticesinde ve onlar tarafından, bu iddiamın geçerli olduğunu gösterdim.





## KAYNAKÇA

- Abbott, Pamela ve Roger Sapsford. *Women and social class*. London : Tavistock, 1987.
- Acar, Feride. “Türkiye’de İslamcı Hareket ve Kadın : Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme. ” *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar*. Haz. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011
- Acar, Feride ve Gülbanu Altunok. “Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Taleplerini Anlamak: Türkiye’de Kadın Hareketinin Temelleri ve Sınırları. ” *Türkiye’de Refah Devleti ve Kadın*, der: Saniye Dedeoğlu ve Adem Y. Elveren. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017
- Acker, Joan. “Women and Social Stratification: A Case for Intellectual Sexism.” *American Journal of Sociology* 78.4 (1973) : 936–45.
- Adaş, B.Emin. “Profit and the Prophet: Culture and Politics of Islamic Entrepreneurs in Turkey”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Illinois: University of Illinois, 2003.
- . “The Making of Entrepreneurial Islam and The Islamic Spirit of Capitalism”. *Journal for Cultural Research*, 10.2 (2006) : 113-137.
- Adkins, Lisa. “Objects of Innovation: Post-Occupational Reflexivity and Re-Traditionalisation of Gender. *Transformations: Thinking Through Feminism*. Der. Sarah Ahmet vd. London: Routledge, 2000.
- Akça, İsmet. “1980 Sonrası Türkiye’de Hegemonya Projeleri ve Otoriterizmin Değişen Biçimleri.” *Yeni Türkiye’ye Varan Yol: Neoliberal Hegemonyanın İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018: 27–69.
- Akçaoğlu, Aksu. *Zarif ve Dinen Makbul: Muhafazakar Üst Orta Sınıf Habitusu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018
- Akdoğan, Yalçın. *Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*. Alfa Yayınları, 2004.
- Akpınar, Nazlı ve Sinan Araman. “Din Ve Kapitalizm Sarmalında Milli Görüş Hareketi.” *Praksis* 26.2 (2011) : 77–101.
- Aktaş, Cihan. “Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005:826-836
- . “Güzelliğimizi Nasıl Tanımlayabiliriz?” *Dünya Bülteni*, 24 Nisan 2013, [http:// www.dunyabulteni.net/?aType=yazarHaber&ArticleID=19021](http://www.dunyabulteni.net/?aType=yazarHaber&ArticleID=19021)
- . *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*. 7.Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

- Aktay, Yasin. "İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Akşit, Ekin Elif. *Kızların Sessizliği*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Akyüz, Selin ve ark. "Married to Anatolian Tigers: Business Masculinities, Relationalities, and Limits to Empowerment." *Turkish Studies*, 20.2 (2019).
- Alkan, T. Ahmet. "Memleketin Taşra Hali." *Taşraya Bakmak*. Der. Tanıl Bora. İstanbul, İletişim Yayınları, 2018: 37–67.
- Alkan, Ayten ve Serpil Çakır. "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Modern Türkiye'ye Cinsiyet Rejimi : Süreklilik ve Kırılmalar. *1920'den Günümüze Türkiye' de Toplumsal Yapı ve Değişim*. 4. Baskı. Der. Faruk Alpkaya ve Bülent Duru. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Allen, Sheila. "Gender Inequality and Class Formation." *Social Class and the Division of Labour*. Ed. A. Giddens ve G. Mackenzie. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Alpman, S.Polat. "Bir Tasarım, Bir Temenni, Şimdinin "Hakiki" Burjuvazisi ve Eleştirisi." *Birikim Dergisi*, 278-279 (2012).
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması*. Çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis, 1993.
- Arat, Yeşim. "Refah Partisi Hanımlar Komisyonu." *Bilanço 1923-1998: Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış Uluslararası Kongresi Cilt 2*. Ed. Zeynep Rona. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları,1999a.
- . *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*. İstanbul: TESEV Yayınları,1999b.
- Argın, Şükrü. "Siyasetin 'Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. . Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- . "Taşraya İçeriden Bakmak Mümkün müdür? " *Taşraya Bakmak*. Der. Tanıl Bora: İstanbul: İletişim Yayınları, 2018 : 271–297.
- Atay, Tayfun. "Gelenekle Karşı Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk "Gelenek-çi" Muhafazakârlığı." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- . "Sunu." *Etnografik Hikayeler*. Der. Rabia Harmanşah ve Z.Nilüfer Nahya. İstanbul: Metis Yayınları,2016.

- Atılgan, Gökhan. “Türkiye' de Toplumsal Sınıflar: 1923-2010.” *1920'den Günümüze Türkiye' de Toplumsal Yapı ve Değişim*. 4.Baskı. Der. Faruk Alpkaya ve Bülent Duru. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Ayata, Sencer. “Kentsel Orta Sınıf Ailelerde Statü Yarışması ve Salon Kullanımı.” *Toplum ve Bilim*,42(1988): 5-25.
- . “Bir Yerel Sanayi Odağı Olarak Gaziantep'te Girişimcilik, Sanayi Kültürü Ve Ekonomik Dünya İle İlişkiler.” *İlhan Tekeli İçin Armağan Yazılar*, İstanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- . “Yeni Orta Sınıf Ve Uydu Kent Yaşamı.” *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*. 4.Baskı. Der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber. İstanbul.Metis Yayınları, 2017: 37–57.
- Aytaç, M.Ahmet. “Türkiye' de Ailenin Tarihsel Dönüşümü:1925-2010.” *1920'den Günümüze Türkiye' de Toplumsal Yapı ve Değişim*. 4.Baskı. Der. Faruk Alpkaya ve Bülent Duru. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Ayvazoğlu, Beşir. “Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu” *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Bağımsız Sosyal Bilimciler. *AKP'li Yıllarda Emegın Durumu*.İstanbul: Yordam Kitap,2015.
- Bahçe, Serdal ve Eres Benan. *İktisadi Yapılar, Türkiye ve Değişim.1920'den Günümüze Türkiye' de Toplumsal Yapı ve Değişim*. 4.Baskı. Der. Faruk Alpkaya ve Bülent Duru. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Balaban, Osman. “İnşaat Sektörü Neyin Lokomotifı.” *İnşaat Ya Resulullah*. Der. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Balkanlıoğlu, Elif. “Türkiye’de Muhafazakar Kadın Modernleşmesi ve İslami Moda Dergilerindeki Yeni Muhafazakar Kadın.” Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Barbarosoğlu, Fatma. *Şov ve Mahrem*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2006.
- .*Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- .*Sözüm Söz*. 3.Baskı. İstanbul: Profil Yayıncılık,2015.
- .*Kamusal Alanda Başörtülüler*. İstanbul: Profil Yayıncılık,2016
- .*İmaj ve Takva*. 14.Baskı. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2018.

- Başak, Zeynep ve Şirin Saracoğlu. "Sermayenin Mekan Arayışı, Kapitalist Üretim İlişkilerinde Değişim Ve Yeni Sanayi Odakları:Gaziantep,Quo Vadis?" *Ta Ezelden Taşkındır..." Antep*. Der. Mehmet Nuri Gültekin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011: 413–445.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. Çev. Alaeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*. Çev. Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.
- Bayırbağ, K. Mustafa. "Local Entrepreneurialism, State Rescaling and Scalar Strategies of Representation: the Case of the City of Gaziantep, Turkey. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ottawa: Carleton University, 2007.
- Bedirhanoglu, Pınar ve Galip L.Yalman. "Neoliberal Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de 'Yerel' Sermaye: Gaziantep, Denizli ve Eskişehir'den İzlenimler." *Praksis*, 19 (2009) : 241-266.
- Belge, Murat. "Muhafazakarlık Üzerine." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Bellah, N.Robert. Civil Religion in America. *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Science*. 96:1 (1967).
- Benetton, Philippe. *Muhafazakarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Benhabib, Seyla ve Drucilla Cornell. "Introduction." *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Polity Press : 1991.
- Benhabib, Seyla ve ark. *Çatışan Feminizmler : Felsefi Fikir Alışverişi*. Çev. Feride Evren Sezer. İstanbul: Metis, 2013.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. 10.Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,2006.
- Bilici, Mücahit. "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı." *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. 5. Baskı. Haz. Nilüfer Göle. İstanbul: Metis, 2017: 216–237.
- Binark, Mutlu ve Barış Kılınçbay. "Tüketim Toplumu Bağlamında Türkiye'de Örtünme Pratiği ve Moda İlişkisi." Ankara: Konrad Adenauer Vakfı, 2000.
- ". "Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey" *European Journal of Communication*,17.4 (2002).

- Blad, Cory ve Banu Kocer. "Political Islam and State Legitimacy in Turkey: The Role of National Culture in Neoliberal State-Building." *International Political Sociology*, 6. (2012): 36–56.
- Bocock, Robert. *Tüketim*. Çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Bora, Aksu. *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Bora, Tanıl. *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- . "Turgut Özal." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 7: Liberalizm*. Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005: 589-601.
- . *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- . "Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye." *Taşraya Bakmak*. Der. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018: 37–67.
- Bora, Tanıl ve Burak Onaran. "Nostalji ve Muhafazakarlık." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Boratav, Korkut. *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*. 3. Baskı. Ankara: İmge, 2016a.
- . *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2009*. Ankara: İmge, 2016b.
- Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital". *The Sociology of The Economic Life*. New York: Routledge, 1986.
- . *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Çev. Derya Fırat ve Günce Berkurt. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.
- Bourdieu Pierre ve J.D. Loic Wacquant. *Düşünümsel bir Antropoloji için Cevaplar*. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Britten, Nicky ve Antony Heath. "Women, Men and Social Class". *Gender, Class and Work*. Der. E. Gamarnikow vd. London: Heinemann, 1989.
- Buğra, Ayşe. "Class, Culture and The State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations", *Middle Eastern Studies*, 30 (1998).
- . "Labour, Capital and Religion: Harmony and Conflict among the Constituency of Political İslam in Turkey ", *Middle Eastern Studies*, 38:2 (2002)
- Buğra, Ayşe ve Osman Savaşkan. *Türkiye'de Yeni Kapitalizm: Siyaset, Din ve İş Dünyası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

- Burack, Cynthia ve Jyl J. Josephson. "Women and the American New Right", *Women and Politics*. 24:2 (2002): 69-90.
- Burke, Edmund. Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler. Çev: Okan Arslan. Ankara: Kadim Yayınları,2016.
- Calhoun, Craig. "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları." *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. Çev. Güney Çeğin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Casanova, Jose. "The Secular, Secularizations, Secularism." *Rethinking Secularism*. Ed. Mark Juergensmeyer, Craig Calhoun ve Jonathan VanAntwerpen. Oxford University Press,2011: 54-74
- Cengiz, Kurtuluş. "Yav İşte Fabrikalaşak". *Anadolu Sermayesinin Oluşumu: Kayseri-Hacılar Örneği*. İstanbul: İletişim Yayınları;2013.
- Chaney, David. *Yaşam Tarzları*. Ankara: Dost, 1999.
- Collins,H. Patricia. "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*. Ed. Mary Margaret Fonow ve Judith A. Cook. Bloomington: Indiana University Press,1991.
- Connell, W.Robert. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. 2.Basım. Çev: Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları,2016.
- Copper,Melinda. "The Moral Crisis of Inflation: Neoliberalism, Neoconservatism, and the Demise of the Family Wage." *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. MIT Press, 2017.
- Çaha, Ömer. "Muhafazakâr Düşüncede Toplum" *Liberal Düşünce*, 2004.
- Çakır, Ruşen."Dindar Kadının Serüveni." *Birikim Dergisi*,2000.
- , "Milli Görüş Hareketi." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- , "Süslüman Taşlamak." *Vatan*, 22 Mayıs 2013.
- Çayır, Kenan. İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu." *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. 5. Baskı. Der: Nilüfer Göle. İstanbul: Metis, 2017: 216–237.
- Çavuşoğlu, Erbatur. "İslamcı Neo-Liberalizmde İnşaat Fetih ve Mülkiyet Üzerindeki Simgesel Hale." *İnşaat Ya Resulullah*. Der: Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016

- . “İnşaata Dayalı Büyüme Modelinin Yeni Osmancılıkla Bütünleşerek Ulusal Popüler Proje Haline Gelişi: Kadim İdeoloji Korporatizmi AKP Makyajı.” *İnşaat Ya Resulullah*. Der.Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016: 77–95.
- Çiğdem, Ahmet. “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- . “Sunu”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora veMurat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- . “Taşra Karalaması: Küçük Bir Sosyolojik Deneme.” *Taşraya Bakmak*. Der. Tanıl Bora: İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Çoşar, Simten ve Mesut Yeğenoglu. “The Neoliberal Restructuring of Turkey’s Social Security System.” *Monthly Review An Independent Socialist Magazine* 60.11 (2009): 39–49.
- Çur, Arzu. “Kadınlar:Taşranın Yurtsuzları.” *Taşraya Bakmak*. Der. Tanıl Bora: İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Dağtaş, Banu ve Erdal Dağtaş. "Tüketim Kültürü, Yaşam Tarzları, Boş Zamanlar Ve Medya Üzerine Bir Literatür Taraması.", *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları: Türk Medyasından Örüntüler*. Ed. Banu Dağtaş ve Erdal Dağtaş Ankara: Ütopya Yayınevi, 2009.
- Davidoff, Leonere. *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*. Çev: Zerrin Ateşer ve Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Davidoff,Leonere ve Catherine Hall. *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780–1850*. London: Hutchinson, 2002.
- Delphy, Christine. “Baş Düşman.” *Kadının Görünmeyen Emeği*. Haz.Gülnur Acar-Savran ve Nesrin Tura Demiryontan. İstanbul: Yordam Kitap, 2012.
- De Certau, Michel. *Gündelik Hayatın Keşfi I*. Çev. Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost, 2008.
- Demir Ömer, Mustafa Acar ve Metin Toprak. “Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges.” *Middle Eastern Studies*, 40.6 (2004): 166-188
- Demiralp, Seda. “The rise of Islamic Capital and the decline of Islamic radicalism in Turkey”.*Comparative Politics*,41.3 (2009)
- Demirel,Tanel. Adalet Partisi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 7: Liberalizm*. Ed.Tanıl Bora veMurat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2005.

- . “Demokrat Parti.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* Cilt 7: *Liberalizm*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2005.
- . “Cumhuriyet Dönemi’nde Alternatif Batılılaşma Arayışları.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Ed.Tanıl Bora veMurat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2007
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori: Entellektüel Gelenekler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Doğan,E,Ali. “1994’ten Bugüne Neoliberal İslamcı Belediyecilikte Süreklilik ve Değişimler.” *Praksis*, 26.2 (2011): 77–101.
- Doherty, S. Joseph. “Islamic Economics: The Islamic Bourgeoisie and the Imagined Community.” Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2007.
- Dorlach, Tim. “The Prospects of Egalitarian Capitalism in the Global South: Turkish Social Neoliberalism in Comparative Perspective” *Economy and Society*, 44.4 (2015) : 519-544
- Drolet, Jean Francis.“A Liberalism Betrayed? American Neoconservatism and The Theory of International Relations.” *Journal of Political Ideologies*,15.2 (2010) : 89–118.
- Dubiel,Helmut. *Yeni Muhafazakârlık Nedir?* . Çev. Erol Özbek. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Duman, Fatih. *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Liberal Muhafazakar Bir Düşünür Olarak Edmund Burke*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,2007.
- Durak, Yasin. “Dindar Muhafazakâr Burjuvazi ve Yukarıdan Dindarlık”,*Birikim Dergisi*, 278-279 (2012).
- Durakbaşa, Ayşe. “Taşra Burjuvazisinin Tarihsel Kökenleri.” *Toplum ve Bilim*, 118 (2010) : 6-39.
- Durakbaşa, Ayşe ve Dilek Cindoğlu. “Tezgah Üstü Karşılaşmalar: Toplumsal Cinsiyet ve Alışveriş Deneyimleri.” *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat*. 4.Baskı. Haz. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber. İstanbul:Metis, 2017.
- Ecevit, Yıldız. “Türkiye’de Sosyal Politika Çalışmalarının Toplumsal Cinsiyet Bakış Açısıyla Gelişimi.” *Türkiye’de Refah Devleti ve Kadın*. Der. Saniye Dedeoğlu ve Adem Y. Elveren. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.



- Ekinci, Yusuf. “Yeni-Muhafazakârlığa Karşı Devrimci Muhafazakarlık.” *Öteki Muhafazakarlık*. Ed. A.Çağlar Deniz. Ankara: Phoenix Yayınları,2016.
- Engels, Friedrich. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Çev: Mustafa Tüzel. İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Eraslan, Sibel. “İslamcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- . “Görünmenin Yolu Metalaşmak Değildir.” *Dosdoğru Haber* 18 Ekim 2011, [http://www.dosdogruhaber.com/gundem/muslumanlari\\_nalaleimtihani](http://www.dosdogruhaber.com/gundem/muslumanlari_nalaleimtihani)
- Eraydın, Ayda. *Yeni Sanayi Odakları Yerel KalkınmanınYenidenKavramsallaştırılması*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi, 2002.
- Erikson, Robert, ve John H. Goldthorpe. “Individual or Family? Results from Two Approaches to Class Assignment.” *Acta Sociologica*, 35.2 (1992), 95–105.
- Erkilet, Alev. “Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında “İslami” Moda Dergileri.” *Birey ve Toplum*, 2.4 (2012).
- Erman, Tahire. “Küresel ve Yerel Dinamikler Altında ‘Anadolu Kapları’ Kentleri.” *İDEALKENT*,4.8 (2013).
- ESI. *İslami Kalvinistler: Orta Anadolu’da Değişim ve Muhafazakârlık*. 2005, [www.esiweb.org](http://www.esiweb.org).
- Firestone, Shulamith. *Cinselliğin Diyalektiği*. Çev: Yurdanur Salman, Payel Yayınları.
- Fraser, Nancy. “Feminizm Kapitalizm ve Tarihin Oyunu”. Çev. Gizem Kurtsoy. *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, 9 (2009).
- Fukuyama, Francis. *Neo-Conların Sonu:Yol Ayrımındaki Amerika*. Profil Yayıncılık, 2006.
- Fuss, Diana. “Lesbian and Gay Theory: the Question of Identity Politics.” *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. NY:Routledge,1989.
- Geniş, Şerife ve Emin Baki Adaş. “Gaziantep Kent Nüfusunun Demografik Ve Sosyo-Ekonomik Yapısı: Saha Araştırmasından Notlar.” *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 10.1 (2011) : 293–321.
- Giddens, Antony. *Sosyoloji*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000
- . *Modernite ve Bireysel Benlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları, 2014 : 114-115
- Goffmann, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. 3. Baskı. Çev.Barış Cezar, İstanbul: Metis,2014.

- Goldthorpe, John H. "Women and Class Analysis: In Defence of the Conventional View." *Sociology*. 17.4 (1983) : 465–488.
- Göka, Erol, F. Sevinç Göral ve Çetin Güney. "Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakârı ve Kaygan Siyasal Tercih", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Gökarıksel, Banu ve Anna J. Secor. "New Transnational Geographies of Islamism, Capitalism and Subjectivity: The Veiling-Fashion Industry in Turkey." *Area*, 41.1 (2008): 6-18.
- ."Between Fashion and Tesettür: Marketing and Consuming Women's Islamic Dress." *Journal of Middle East Women's Studies*, 6.3 (2010):118-148.
- Gökgöz, Gökhan. "Gaziantep: Muhafazakâr Bir Taşra Kenti Ve Emekçi Kadınların Zihin Halleri ." *Yerli ve Milli Gündelik Hayat*. Der. Mesut Yücebaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Gökmen, Özgür. "Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisinde Muhafazakâr Yönelimler" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. 2.Baskı. İstanbul: Metis, 2002.
- . *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis, 2016.
- . "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak. " *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. 5. Baskı. Haz. Nilüfer Göle. İstanbul: Metis, 2017.
- Güç, Ayşe. "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17.2 (2008).
- Gündüz Hoşgör, Ayşe. "Kadın İstihdamı Üzerinden Marka Şehir Gaziantep'i Yeniden Okumak." *"Ta Ezelden Taşkıdır..." Antep*. Der. Mehmet N. Gültekin. İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Haenni, Patrick. *Piyasa İslami*. Çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayıncılık,2011.
- Harries, Owen. "Muhafazakârlığın Anlamı." *Liberal Düşünce*, 2004.
- Hartmann, Heidi. *Marksizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği*. Agora Kitaplığı, 2006.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. Çev.Sungur Savran. İstanbul: Metis, 2005.
- . *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*. Çev:Aylin Onacak. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.

- Heper, Metin. *Türkiye’de Devlet Geleneği*.5.Baskı. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- High, Brandon. “The Recent Historiography of American Neoconservatism.” *The Historical Journal*. 52 (2009): 475-491.
- Hoşgör, Evren. “İslami Sermaye.” *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*. Haz. Neşecan Balkan, Erol Balkan ve Ahmet Öncü. İstanbul: Yordam Kitap, 2013.
- IPSOS. *Türkiye’yi Anlama Kılavuzu*. 2011,[http://www.halklailiskiler.com/pdf/Turkiyeyi-Anlama-Kilavuzu-EKKitap\\_1347963063.pdf](http://www.halklailiskiler.com/pdf/Turkiyeyi-Anlama-Kilavuzu-EKKitap_1347963063.pdf)
- Işık, Oğuz ve Melih, M. Pınarcıoğlu. *Nöbetleşe Yoksulluk*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- İlyasoğlu, Aynur. *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- İrem, Nazım. “Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora veMurat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Kaliber, Alper. “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Ed.Tanıl Bora veMurat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2007
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis, 2013
- Karadağ, Meltem. “Taşra Kentlerinde Yaşam Tarzları Alanı: Kültür ve Ayrım.” *Toplum ve Bilim*, 118 (2010) : 39-58
- .“Gaziantep’te Kentsel Mekânın ve Kültürel Coğrafyanın Değişimi.” *Ta Ezelden Taşkıdır...” Antep*. Der. Mehmet N. Gültekin. İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- . “ Gaziantep “Muhafazakar Burjuvazisi”nin Yaşam Tarzları, Tüketim Pratikleri ve Öznellikleri: “Muhafazakar Anadolu Burjuvazisi”-Bir Kesit.” *Birikim Dergisi*, 278-279(2012).
- . “Gaziantep’in ‘Girişimci Kent’ Kimliğini Yeniden Okumak .” *Yerli ve Milli Gündelik Hayat*. Der. Mesut Yücebaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Karakaya, Handan. “Türkiye’de Dindar Burjuva ve Kadın.” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28.2 (2018).
- Karpat, Kemal. *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*. Timaş Yayınları.
- Kaya, Ayhan. “Islamisation of Turkey under the AKP Rule: Empowering Family, Faith and Charity.” *South European Society and Politics*, 20.1 (2015): 47–69.

- Keyder, Çağlar. *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- King, S. Desmond. *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*. Chicago : Dorsey Press,1987.
- Klatch, Rebecca. "Coalition and Conflict among Women of the New Right ." *Signs*, 13.4 (1988) : 671-694
- Kolozi, Peter. "The Neoconservative Critiques of and Reconciliation with Capitalism." *New Political Science*, 35.1 (2013): 44-64.
- Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm Ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- . "Liberal Muhafazakârlık ve Türkiye." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora veMurat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Köse, Elifhan. *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- . "Türk Sağının Başörtüsü Mecrası:Modernliğin Sembolik Duvarlarının Restorasyonu." *Türk Sağı Mitler,Fetişler, Düşman İmgeleri*. 3.Baskı. Der: İnci Ö.Kerestecioğlu ve Güven G. Öztan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Laçiner, Ömer. "Merkez(Ler) ve Taşra(Lar) Dönüşürken." *Taşraya Bakmak*. Der. Tanıl Bora: İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Lawler, Steph. *Mothering the Self: Mothers, Daughters, Subjects*, London: Routledge, 2000.
- Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Metis,1998.
- Leiulfsrud, Håkon ve Alison Woodward. "Women At Class Crossroads: Repudiating Conventional Theories of Family Class." *Sociology*, 21.3 (1987): 393-412.
- Lovell, Terry. "Thinking Feminism with and Against Bourdieu." *Feminist Theory*,1.1 (2000): 11–32.
- Mardin, Şerif. *Türkiye 'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları. 2008.
- . *Türk Modernleşmesi*. 24. Baskı. İletişim Yayınları, 2015
- Marshall, Gordon, vd. *Social Class in Modern Britain*. London:Hutchinson,1988.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. Çev. Murat Belge. İstanbul: 2003.
- Mazırcıoğlu, Emine. "Konut ve Konut Çevresi Seçiminde Etkili Parametrelerin Kentsel Yaşam Kalitesi Bağlamında İncelenmesi: Gaziantep Örneği." Yayınlanmamış

- Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi Fen Bilimleri: 2018.
- McClelland, J.L. Mark. “Exporting Virtue: Neoconservatism, Democracy Promotion and the End of History”. *The International Journal of Human Rights*, 15. 4 (2011).
- Mert, Nuray. “Muhafazakarlık ve Laiklik.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekinil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Meşe, İlknur. “İslami Bir Moda Dergisi Örneğinde Moda ve Tesettür: Ne Türden Bir Birliktelik?” *Fe Dergi*, 1 (2015).
- Moi, Toril. “Appropriating Bourdieu: Feminist thought and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture.” *New Literary History*, 22.10 (1991): 17-49
- Mollaer, Fırat. *Muhafazakârlığın İki Yüzü*. Dergah Yayınları, 2014.
- . *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi: Politik Denemeler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Molyneux, Maxine. “Mothers at the Service of the New Poverty Agenda: Progres/Oportunidades, Mexico’s Conditional Transfer Programme”. *Social Policy and Administration*, 40.4 (2006): 425–49.
- . “The “Neoliberal Turn” and the New Social Policy in Latin America: How Neoliberal, How New?”. *Development and Change*, 39.5(2008): 775–97
- . “Ev Emeği Tartışması ve Ötesi.” *Kadının Görünmeyen Emeği*. Haz.Gülnur Acar-Savran ve Nesrin Tura Demiryontan. İstanbul: Yordam Kitap, 2012.
- Moudouros, Nikos. “The ‘Harmonization’ of Islam with the Neoliberal Transformation: The Case of Turkey. ” *Globalizations*, 11.6 (2014): 843-857.
- Nasır, Esra. “Salon Mobilyalarının Dönüşümlerinin İncelenmesi:Gündelik Yaşamda Salon Fikri, Mobilya Edinme Pratikleri ve Kullanım Pratikleri.” Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri: 2016.
- Navaro-Yaşın, Yael. “Kimlik Piyasası:Metalar, İslamcılık, Laiklik.” *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat*. 4.Baskı. Der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber. İstanbul.Metis Yayınları, 2017
- Nisbet, Robert. “Muhafazakarlık.” *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. Tom Bottomore ve Robert Nisbet. Ankara: Ayraç, 2002.
- Orhan, Özgüç. “Jean-Jacque Rousseau’da Sivil Din Kavramı.” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*.68:3 (2013): 1-35

- Oruç, Zülküf. “Geçmişten Günümüze Milli Türk Talebe Birliği.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 9: Dönemler ve Zihniyetler*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2009.
- Öğün, S.Süleyman. “Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökenleri.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Özatalay, Cem. “Türkiye’nin Toplumsal Yapısının Temsili Meselesi Bağlamında Sınıflar ve Sınıflandırma Savaşları.” *Modus Operandi*, 2 (2015).
- Özcan, Gül Berna. “Local Economic Development, Decentralisation and Consensus Building in Turkey.” *Progress in Planning*, 54 (2000): 199-278.
- Özcan, Gül Berna ve Murat Çokgezen.“Limits to Alternative Forms of Capitalization: The Case of Anatolian Holding Companies.” *World Development*,31.12(2003).
- Özet, İrfan. *Fatih Başakşehir: Muhafazakâr Mahallede İktidar ve Dönüşen Habitus*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Özipek, B. Berat. “Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Özkazanç, Alev. “Türkiye’nin Neo-Liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 7: Liberalizm*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2005: 634-657.
- . *Neo-liberal Tezahürler :Vatandaşlık-Suç-Eğitim*.Ankara: Dipnot Yayınları, 2011.
- Özoral, Başak. “Economic Engagement of Religious Ethics in a Global Economy: The Rise of Islamic Capital in Central Anatolia as a New Economic Power, 1980-Present.” Doktora Tezi. Montreal: McGill University,2011.
- Özsan, Gül. “Eşraf Ailelerinin Statü Mücadelelerinde Kadınların Rolü.” *Toplum ve Bilim*, 118 (2010) : 59–91.
- Özsoy, Bahar ve Esra B. Sipahi. “Türkiye’de Kadın Dostu Olma İddiasında Bir Kent: Gaziantep.” *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 25.3 (2016) : 35-68.
- Öztan, Ece. “Neoliberalizmin Ev Hali: Türkiye’de Aile, Cinsellik Ve Toplumsal Cinsiyet.” *Yeni Türkiye’ye Varan Yol: Neoliberal Hegemonyanın İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Öztimur, Neşe. “Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları.” *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. Der. Güney Çeğin ve Arkadaşları. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

- Öztürk, Özgür. "Türkiye'de İslamcı Büyük Burjuvazi." *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*. Haz. Neşecan Balkan, Erol Balkan ve Ahmet Öncü. İstanbul: Yordam Kitap, 2013:181-215.
- . "Türkiye Finans Kapitali." *Marksizm ve Sınıflar: Dünya'da ve Türkiye'de Sınıflar ve Mücadeleleri*. Ed. Sungur Savran, Kurtar Tanyılmaz ve E.Ahmet Tonak. 2.baskı. İstanbul: Yordam Kitap: 2015.
- Özyiğit, Ercan. "İslamcı Söylemde 'Ekonomik Cihatçılık' ve Öznenin Dünyevileşmesi." *Kültür ve İletişim*, 38 (2016): 98–122.
- Pan,Chengxin ve Oliver Turner. "Neoconservatism as Discourse: Virtue, Power and US ForeignPolicy". *EuropeanJournal of International Studies*, 23.1( 2016).
- Parla,Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. 6.Baskı. Deniz Yayınları, 2009.
- Ramazanoğlu, Yıldız. Cumhuriyet'in Dindar Kadınları. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005: 804-837.
- Reay, Diane. *Class Work: Mother's involvement in their Children's Primary Schooling*. London: UCL Press,1998.
- Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Ed. Carole S. Vance. London: Pandora,1992.
- Rubin, Michael. "Green Money, Islamist Politics in Turkey." *Middle East Quarterly*, 12.1 (2005).
- Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkânsız İktidar Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis, 2009.
- . *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Sandıkçı, Özlem ve Güliz Ger. "Constructing and Representing the Islamic Consumer in Turkey." *Fashion Theory*, 11.2/3 (2007): 189-210.
- Sarıbay, Y.Ali."Milli Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Savran, Sungur. *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri. Cilt-1 1908-1980*. İstanbul: Yordam, 2010.

- . “İslamcılık, AKP, Burjuvazinin İç Savaşı.” Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP. Haz. Neşecan Balkan, Erol Balkan ve Ahmet Öncü. İstanbul: Yordam, 2013.
- Schreiber, Ronnee. *Righting Feminism: Conservative Women and American Politics*. Oxford University Press, 2008
- Scott, C.James. *Tahakküm ve Direniş Sanatları*.2.Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Scott, W. Joan. “Kadın İşçi”, *Kadınların Tarihi Cilt 4*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- . *Feminist Tarihin Peşinde*. İstanbul :Bgst Yayınları, 2013
- Sennett, Richard.*Yeni Kapitalizm Kültürü*. 3.Baskı. Çev. Aylin Onocak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Skeggs, Beverley. *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. London: Sage,1997.
- . *Class, Self, Culture*. London: Routledge, 2004.
- Suman, Defne. “Feminizm, İslam ve Kamusal Alan.” *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. 5. Baskı. Haz. Nilüfer Göle. İstanbul: Metis, 2017.
- Stanworth, Michelle. “Women and Class Analysis: A Reply to John Goldthorpe.” *Sociology* 18 (1984): 159-170.
- Şengül, H.Tarık. “Türkiye'nin Kentleşme Deneyiminin Dönemlenmesi.” *1920'den Günümüze Türkiye' de Toplumsal Yapı ve Değişim*. 4.Baskı. Der. Faruk Alpkaya ve Bülent Duru. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017
- Taşkın, Yüksel. “Reaksiyonerlik: Muhafazakârlığın Uslanmaz Çocuğu.” *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- . *AKP Devri: Türkiye Siyaseti, İslâmıcılık, Arap Baharı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Tezel, S.Yahya. “Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye'sinde “Muhafazakârlık” Sorunsalı. ” *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık*. Ed.Tanıl Bora veMurat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.
- Tok, Evren. “Varieties of Communitarianism in the Cities of Anatolia Region: a Comparison of Kayseri, Gaziantep and Eskisehir.” Doktora Tezi. Ottawa: Carleton University, 2011.



- Tokdoğan, Nagehan. *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Toksöz, Gülay. *Kalkınmada Kadın Emeği*. İstanbul: Varlık, 2011.
- . “Neoliberal Piyasa, Özel Ve Kamusal Patriarka Çıkmazında Kadın Emeği.” *Türkiye’de Refah Devleti ve Kadın*, der: Saniye Dedeoğlu ve Adem Y. Elveren. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017: 103–127.
- Tuğal, Cihan. *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Turam, Berna. *Türkiye’de İslam ve Devlet : Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm*. Çev. Pelin Tünaydın. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Turner, S. Bryan. “Religion in a Post-secular Society.” *The Sociology Of Religion*. Ed. Bryan S. Turner. Blackwell Publishing, 2010.
- Türkeş, A. Ömer. “Orda Bir Taşra Var Uzakta.” *Taşraya Bakmak*. Der. Tanıl Bora. İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Uysal, Ayşen. “Antep’te Siyaset: Yerli, Muhafazakar, Sermayedar.” *Ta Ezelden Taşkıdır...* *Antep*. Der. Mehmet N. Gültekin. İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Ünüvar, Kerem. “İttihatçılıktan Kemalizme, İhyadan İnşaya”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 : Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Walby, Sylvia. *Patriyarka Kuramı*. Ankara : Dipnot, 2016.
- Walkerdine, Valerie ve Helen Lucey. *Democracy in the Kitchen: Regulating Mothers and Socialising Daughters*, London: Virago, 1989.
- White, Jenny B. “İslamcılığın Açmazları.” *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat*. 4. Baskı. Der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber. İstanbul. Metis Yayınları, 2017
- Yankaya, Dilek. “28 Şubat, İslami Burjuvazinin İktidarı Yolunda Bir Milat.”, *Birikim Dergisi*, 278-279 (2012).
- . *Yeni İslami Burjuvazi: Türk Modeli*. Çev. Melike Işık Durmaz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Yavuz, M. Hakan. “Milli Görüş Hareketi: Modernist ve Muhalif Gelenek”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık*. Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- . “Introduction: The Role of New Bourgeoise in the Transformation of Turkish Islamic Movement.” *The Emergence of a New Turkey: Islam*,

*Democracy, and the AK Parti.* Ed. M.Hakan Yavuz. Utah: The University of Utah Press,2006.

Yelsalı Parmaksız, Pınar Melis. *Türkiye'nin Modernleşmesinde Kadınlar, 1839'dan Günümüze.* Ankara: İmge, 2017.

Yıldız, Ahmet. "Ak Partinin "Yeni Muhafazakâr Demokratlığı": Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi." *Liberal Düşünce*, 34 (2004).

Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Yılmaz, Murat. "Türk Düşüncesi Dergisi." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık.* Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.

Yücebaş, Semiray. "Türkiye'de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği." *İnsanbilim Dergisi*, 1.2 (2012).

Yüksel, S.Ayşe. "Bir Şehir Efsanesi, Göç ve Değişen Antep." *Ta Ezelden Taşkıdır..." Antep.* Der. Mehmet N. Gültekin. İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.

Veblen, Tornstein. *Aylak Sınıfın Teorisi.* Çev: Eren Kırmızıaltın ve Hüsnü Bilir. Heretik Yayıncılık: 2015.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları.* Çev. Taha Parla. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

----- . *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.*Çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç: 2008.

----- . *Ekonomi ve Toplum.*Çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.

Zeyrek, Hande. "Süslü Müslümanlar." *Sözcü*, 22 Ekim 2013.

Zürcher, Jan Erik. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi.* Çev. Yasemin Saner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

----- . "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası Ve Siyasal Muhafazakârlık." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık.* Ed.Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2013.

----- . "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2 : Kemalizm.* Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları,2009.

## EKLER

### EK-1 : KATILIMCI LİSTESİ

Takma Adı	Yaş	Eğitim	Medeni Hal	Memleket	Meslek
Gönül	58	Lise	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Neslihan	33	Ön Lisans	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Nazlı	40	Lise	Evli	Şanlıurfa	Ev kadını
Suna	30	Üniversite	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Ayten	30	Ön Lisans	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Sevgi	46	Lise	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Gülistan	38	İlkokul	Evli	Şırnak	Ev kadını
Ayşegül	23	Üniversite	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Aynur	58	İlkokul	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Selda	23	Lise	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Kübra	21	Üniversite	Bekâr	Gaziantep	Öğrenci
Dilek	37	Lise	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Nevin	31	Üniversite	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Nuran	30	Lise	Evli	Van	Ev kadını
Nur	30	Üniversite	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Gözde	31	Yüksek Lisans	Evli	Gaziantep	Okutman
Şükran	38	İlkokul	Evli	Şanlıurfa	Ev kadını
Seda	40	Üniversite	Evli	Nevşehir	Ev kadını
Sevim	52	Lise (Terk)	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Elif	31	Üniversite	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Gül	53	Lise	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Mukaddes	53	İlkokul	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Fatma	56	İlkokul	Evli	Şanlıurfa	Ev kadını
Melda	27	Üniversite	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Zehra	48	İlkokul	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Ceyda	26	Üniversite	Bekâr	Gaziantep	Psikolog
Banu	28	Üniversite	Evli	Gaziantep	Diyetisyen
Rümeysa	29	Üniversite	Nişanlı	Diyarbakır	Doktor
Pelin	32	Üniversite	Evli	İstanbul	Avukat

Esin	27	Ön Lisans	Evli	Gaziantep	Fizik Tedavi Teknikeri
Melike	27	Üniversite	Evli	Gaziantep	Diş hekimi
Gamze	34	Üniversite	Evli	Diyarbakır	Avukat
Hacer	48	İlkokul (Terk)	Evli	Şanlıurfa	Ev kadını
Hazal	18	Lise	Bekar	Şanlıurfa	Öğrenci
Necla	43	İlkokul	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Nurgül	34	Lise	Evli	Gaziantep	Ev Kadını
Melek	26	İlkokul	Evli	Gaziantep	Ev Kadını
Betül	28	Üniversite	Evli	Gaziantep	Ev kadını
Cansu	30	Lise	Evli	Adıyaman	Ev kadını
Gülay	39	İlkokul	Evli	Gaziantep	Ev kadını

## ÖZET

Bu çalışma, Gaziantep’te yaşayan üst orta sınıf muhafazakâr kadınların, tüketim pratiklerine odaklanır. Bu pratiklerin, bu kadınların, muhafazakâr kimliklerini kurarken, nasıl bir rol oynadığı, muhafazakâr kimliklerini ve muhafazakârlık ile olan ilişkilerini ne şekilde etkilediği anlaşılmaya çalışılır. Bunun yanı sıra, bu kadınların, tüketim ile olan ve dönüşen ilişkilerinin, hayatlarına, toplumsal ve aile içindeki konumlarına ve ilişkilerine yansımaları da sorgulanır. Üç bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde, muhafazakârlığın, tarihsel gelişimi, onunla ilişkilendirilen ilkeler/özellikler, onun çeşitli dönemlerde ve bağlamlarda aldığı görünüm ve ekonomi başta olmak üzere, pek çok alanla olan ilişkisi üzerinde durulur. Bu bölümde, muhafazakârlık tarihselleştirilerek, özellikle de 1980’ler ile birlikte, hem dünyada hem de Türkiye’de yeni sağ ve neo-liberalizm ile ilişkili bir muhafazakârlıktan bahsedilir. Ancak bu muhafazakârlık, Türkiye’de 1980’lerde belirginleşmeye başlasa da, 2000’li yıllar ile birlikte, asıl dönemini yaşadığı öne sürülür. İkinci bölümde ise, ilk olarak, tüketim ve yaşam tarzlarının, kimlik ve sınıf ile ilişkisi incelenir, ardından, klasik ve çağdaş sınıf teorileri ele alınırken, bu teorilerde ve sınıf analizlerinde kadınların yeri sorgulanır ve kadınların sınıfı ile ilgili tartışmalara yer verilir. Yine bu bölümde, Türkiye’de sınıflar üzerine konuşulurken, özellikle de 2000’li yıllar ile birlikte, üst ve orta sınıflar içinde, muhafazakârlık ile ilişkilendirilen fraksiyonların genişlediği veya yükselişe geçtiği dile getirilir ve bu fraksiyonların, tüketim tercihlerini, beğenilerini ve yaşam tarzlarını nelerin etkilediği tartışılır. Son bölümde ise, üst orta sınıf muhafazakâr kadınlarla gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler ve odak grup görüşmeleri üzerinden, bu kadınların tüketimleri aracılığıyla, sınıf ile ilişkilerinin dönüşümü ve bu dönüşümün onların hayatları ve kimlikleri üzerindeki etkileri, Gaziantep bağlamında tartışılır.

**Anahtar sözcükler:** Kimlik, muhafazakârlık, sınıf, toplumsal cinsiyet, Gaziantep

## ABSTRACT

This study focuses on the consumption practices of upper-middle class, conservative women living in Gaziantep. It tries to understand what kind of a role these practices play in establishing their conservative identities and how it affects their conservative identities and relationship with conservatism. In addition, the reflections of the transforming relationship of these women with consumption on their lives, their status and relations in the society and the family are also discussed. In the first part of this study consisting of three sections, the historical development of conservatism, the principles/characteristics associated with it, its form in various eras and contexts and its relation with various fields especially the field of economy are discussed. In this part, conservatism is historicized and a conservatism was/is associated with the newright and neo-liberalism both in the world and in Turkey as of the 1980s has been emphasized. Even though this conservatism started to become evident in 1980s in Turkey, it has been argued that it experienced its actual era in the 2000s. In the second part, initially the relationship of consumption and life styles with identity and class is examined. Then while classical and contemporary class theories are addressed, the place of women in these theories and class analyses is questioned. There are discussions about the class of women. Moreover, classes in Turkey have been stated in this part of the study and it has been noted that especially with the 2000's, fractions associated with conservatism expanded or started to rise and the elements affecting the consumption choices, likes and life styles of these fractions are discussed. In the last part, the transformation of the classes and relationships of these women through their consumptions and the effects of this transformation on their lives and identities are discussed within the context of Gaziantep on the basis of detailed and focus group interviews made with upper middle class conservative women.

**Keywords:** Identity, conservatism, class, gender, Gaziantep