

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİMDALI**

**AKHİSAR'DA SEMBOLİK SERMAYE VE SİYASAL OLAN:
BİR ALAN ARAŞTIRMASI**

Yüksek Lisans Tezi

İlgi KAHRAMAN

Ankara-2018

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİMDALI**

**AKHİSAR'DA SEMBOLİK SERMAYE VE SİYASAL OLAN:
BİR ALAN ARAŞTIRMASI**

Yüksek Lisans Tezi

İlgi KAHRAMAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL

Ankara-2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİMDALI
İLGİ KAHRAMAN

AKHİSAR'DA SEMBOLİK SERMAYE VE SİYASAL OLAN:
BİR ALAN ARAŞTIRMASI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL

Tez Jürisi Üyeleri Adı ve Soyadı İmzası

Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural elif
Dr. Öğr. Üyesi Esra Sarıoğlu Esra
Prof. Dr. Aylin Yılmaz Aylin
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

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.


(25.../12.../2018...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

İLGİ KAHRAMAN

İmzası



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	v
TEŞEKKÜR	vii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: SEMBOLİK SERMAYE VE SİYASAL OLAN	15
1. Oyun Kuramı: Bourdieu	15
1.1. Alan, Uzam, Habitus	17
1.2. Sembolik Sermaye.....	25
1.3. İnkâr ve İkrar Stratejileri	26
2. Sembolik İktidar Kavramındaki Siyasallık.....	28
3. Uyuşmazlığa Bakmak: Ranciére.....	31
3.1. Siyasal Olan.....	32
3.2. Uyuşmazlık.....	37
4. Sembolik Sermayenin Siyasal Olan İle İlişkisi.....	38
II. BÖLÜM: TARİHSEL BİR BAKIŞ: SEMBOLİK SERMAYE BİRİKİMİ OLARAK ULUS-DEVLET KİMLİĞİNİN KURULUŞU	43
1. Sembolik Sermaye Olarak Ulus-Devlet Kimliği	45
1.1. Sembolik Sermaye Kavramının Araştırmaya Sağlayacağı Katkılar	46
1.2. Sembolik Sermaye Kavramını Kullanırken Karşılaşılabilecek Kısıtlar.....	48
1.3. Milliyetçilik Literatüründe Sembolik Sermaye Olarak Ulus-Devlet Kimliği.....	49
2. Osmanlı Devleti'nden Günümüze Ulus-Devlet Kimliğinin Dönüşüm Momentleri.....	53
2.1. Millet Sisteminin Ardından Ortak Kimlikte Buluşma Çabaları.....	55
2.2. Türk Ulus-Devlet Kimliğinin Ortaya Çıkışı.....	58
2.2.1. Müslümanlık ve Osmanlılık Vurgusu	61
2.2.2. Etnisite Vurgusu	63
2.2.3. Türk Ulus Kimliğinin Katılaşması	68
2.3. Çok Partili Dönemden Günümüze Sembolik Sermaye olarak Ulus Devlet Kimliği.....	75

III. BÖLÜM: ARAŞTIRMA SÜRECİ VE GÖRÜŞME ANALİZLERİ.....	83
1. Araştırmaya Dair.....	83
1.1. Sahaya Giriş Süreci	83
1.2. Bir Şehir Olarak Akhisar.....	86
1.3. Araştırma Süreci.....	92
1.4. Yöntem ve Görüşmeciler	93
2. Görüşme Analizleri.....	97
2.1. Siyasal Olana Dair: Ortaya, Birliğe Övgü.....	99
2.2. İnkâr Stratejisi: Eşitsizliği İrrasyonelleştirme	109
2.3. İkrâr Stratejisi: Eşitsizliğin Kökenini ve Öznesini İrrasyonelleştirme.....	116
SONUÇ: OYUNUN İÇİNDE, OYUNUN DIŞINDA	120
KAYNAKÇA.....	128
EKLER	135
Ek 1. ÖN GÖRÜŞME SORULARI.....	135
Ek 2. GÖRÜŞMELERDE KULLANILAN SORU KALIPLARI.....	136
Ek 3. GÖRÜŞMECİLERE DAİR ÖZET BİLGİ.....	136
ÖZET	138
ABSTRACT	139

TEŞEKKÜR

Bu meşakkatli süreç boyunca desteğini esirgemeyen, emek veren herkese teşekkür etmek istiyorum.

Başta tez danışmanıma, her daim olumlu tavırlarıyla beni motive eden yolun çok başında bile tamamlanmamış metinlerimi sabırla okuyup *devam et, iyi gidiyor* diyerek yanımda olan sevgili hocam Elif Ekin Akşit Vural'a, yaşamımın her aşamasında olduğu gibi tezimi yazarken de yanımda olan ve destek olan annem Dilek Kahraman'a, görüşmeler için benden daha çok çabalayan babam Hidayet Kahraman'a, bu sürecin başından sonuna dek her aşamada sabırla sevgiyle desteğini sunan fikirlerini paylaştan Mehrdad Emami'ye, dostluğuyla yanımda olan Tuğçe Göktürk'e, sabırla yazım yanlışlarımı düzelten arkadaşım Derya Coşkun'a, sadece kardeşim olduğu için canım Aslı Kahraman'a, bana vakit ayıran, değerli eleştirileriyle destek olan jüri üyeleri Esra Sarıoğlu ve Aylin Özman hocalarıma, lisans ve yüksek lisans hayatım boyunca çok şey öğrendiğim, bilimsel bilginin yanı sıra etik ve politika hakkında düşünmemi sağlayan yaşamlarıyla sevgili Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi hocalarına çok teşekkür ederim.

İlgi Kahraman

Ankara- 2018

GİRİŞ

Durumumuz başta ve sonda ayrı ayrıysa,

Başta ve sonda ayrı ayrı olduğumuz içindir¹

Gündelik yaşam sembollerde, söylemlerde, tavırlarda ortaya çıkan siyasal kodlarla doludur. Bu kodlar kişilerin kendilerini konumlandıkları perspektif ile her daim tutarlı değildir. Kişilerin konumlanışları çoğu zaman göze görünmeyen ayrıcalıklardan elde edilen çıkarılara göre şekillenir. Toplumsal hiyerarşi katmanları ayrıcalıklara göre şekillenirken herhangi bir konumda çıkar sahibi olmak üzerine pek düşünülmeyen fark edilmeyen bir ayrıcalıktır. Yaşamın doğal seyri içerisinde, adeta doğanın yasasınımışçasına işlerlik gösterir. Failer arasında okunabilen kodlarla sürekli yeniden üretilen bu seyir, siyasal alanın sınırlarını gösteren “biz ve onlar” ayırımına dayanır.

Birkaç yıl içinde, Akhisar’da haber bültenlerine verilen tepkilerin hızla değişmesi ilgi çekiciydi. 2013 yılında haber bültenlerini izlerken takınılan, “gösterilenler doğru değil” tutumu, birkaç yıl içerisinde, gözyaşları eşliğinde ulusun bekasından endişe ettikleri, bu doğrultudaki yorumlara dönüştü. Bu tez çalışmasında bahsedilen dönüşümün izleri Siyaset Bilimi çerçevesi içerisinde sürülmek istendi. Zira yaşanan dönüşüm, kısıtlı bir çevreyle sınırlı bir hal olmadığı gibi, siyasal alanı ve tercihleri de kökünden dönüştüren bir sürecin varlığının emareleriydi. Siyasal olanı ve toplumsal olanı birlikte düşünmeyi gerektiriyordu. Siyasal olanı yeniden düşünmenin imkânını barındırıyordu. Ulus-devletin bileşenlerinin ve tanımının dönüşüme uğradığı bir dönemden geçiyorduk.² Bu dönüşüm kimi grupları endişelendirirken kimi toplumsal gruplara yeni ifade alanları açıyordu. Mikro alanlardaki dönüşümlerle de eş zamanlı

¹ Turgut Uyar, **Büyük Saat**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018, s.111-113.

² Büke Koyuncu, **Benim Milletim**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

ilerliyordu. Bu amaçla Akhisar’da, orta sınıftan kişilerin ulus-devlet kimliği ile kurdukları ilişkiler, bu ilişkilerde kullandıkları söylemler Ranci re ve Bourdieu’nun perspektifinden yararlanılarak analiz edilmeye çalışıldı. Böylece toplumsal olan ile siyasal olan bir arada ele alındı. Bu gereklilik Türkiye’nin yakın zamanda yaşadığı siyasal gelişmelerle yakında ilintilidir³. Toplumun bu gelişmeler karşısında aldığı tavırların çeşitliliği uyum ve direniş stratejileri, serzenişler siyaset bilimi içerisinde ayrıca ele alınması gereken hususlardır. Toplumsal olan ve siyasal olanı bir arada ele alan çalışmaların kısıtlılığı düşünüldüğünde, bu tez bahsedilen boşluğa ilişkin katkı sunmayı amaçlamaktadır. Görüşmeler neticesinde ulus-devlet kimliğinin yanı sıra ikinci odak siyasal kavramı olarak ortaya çıkmıştır.

Tezde, Bourdieu’nün kavramlarıyla söyleyecek olursak, sembolik bir iktidar alanı olarak ele alınan ulus-devlet kimliğinin inkâr ve ikrar stratejileri dolayımıyla yeniden üretildiği iddia edilmiştir. Ayrıca bu stratejilerin “biz ve ötekiler” ayrımını pekiştirerek Ranci re kavramlarından hareketle kişilerin “sayılanlar” kümesi içinde yer almalarını sağladığından bahsedilmiştir. Özetlemek gerekirse, aslında ulus-devlet kimliğinden bağımsız olarak d ş n lebilecek stratejilerin bir tür siyasal olan dair duyulan korkuya dayandığı, her türden farklılık ve sayılma talebi karşısındaki endişeden doğduğu, bireylerin temel eğiliminin sayılanlar kümesi içerisinde yer almak olduğunu söylemeye çalışıldı. Bu durumu sürdürebilmek bir takım eylem ve söylemlere dayandığı gibi duygularla da yakından ilişkilidir. Yakın zamanda yaşanan gelişmelerin çok boyutluluğu da toplumsal tezahürleri analizin başat unsuru yapmak gerekliliğini doğurmuştur. Bu açıdan Türklüğü sembolik sermaye kategorisi olarak ele aldığımızda şu tanımdan hareket edebiliriz:

³ Yakın dönemde yaşanan gelişmelerle 2013 yılından 2018 yılı arasında yaşananlar kastediliyor. Kısa ama yoğun bir gündemin olduğu bu dönemde kabaca Gezi Hareketi, barış ve çatışma süreçleri ve darbe girişiminden bahsediliyor.

Türklük, Türk olanların ve Türklüğe asimile edilmiş olanların ezici çoğunluğunda görülen belli düşünme, duygulanma, bakma, görme, duyma, algılama, empati kurma ve düşünmeme, duygulanmama, bakmama, görmeme, duymama, algılamama ve empati kuramama halleridir. Bu beceriler ve beceriksizlikler okul-cami-aile-medya-“mahalle” gibi araçlarla kuşaklardır verilen belli bir düşündürme ve duygulandırma eğitimi sonucu içselleştirilmiş, üzerine düşünülmeleyen özellikler.⁴

Burada bahsedilen etnik bir kimlik değildir. Daha çok toplumsal hiyerarşi içerisinde avantajlı konuma sahip olmaktan gelen bir şekillenmedir. Duygulara ayrıca dikkat çekmemiz gerekir. Tanımda bahsedilen yapısal belirlenimciliğin aksine yaşamın olumsuzluğunu işaret ederler. Çünkü *duygular bireyin veya sosyal olanın ‘içinde’ olmayıp bireyin ve sosyalin bir nesnesiymiş gibi tasvir edilmesinin yolunu açan sınır ve yüzeylerin ta kendisidir.*⁵ Duygular yapısal bir belirlenmişlikten çok, yeniden üretim alanına bir şeydir.

Duyguların bireysellikten çıkıp kolektif fenomenler olarak incelenmeye değer görüldüğü tarihsel anlar, genellikle kriz dönemleridir; “ne oldu da bütün bir ulus bu delice fikre ikna oldu?” sorusu, fikirlerin gücünden çok, ulusun ruh halini anlamayı gerektiren bir sorudur.⁶

Ulus-devlet kimliğini, var olan ayrımlara bakmaksızın toplumsal hiyerarşi katmanlarına işaret eden bir tür sembolik sermaye olarak ele aldığımızda, birçok çağdaş devlet örneğinden de bildiğimiz gibi, ulus fikrinin, bir tanımlama çerçevesine dayandığını görürüz. Zamana ve kültüre göre bu çerçeve genişleyip daralabilir ancak temel mantığı benzerleri bir küme içinde toplarken bunu benzer olmayı işaret ederek yapmasıdır. Böylece benzer olanlar arasında duygusal bir bağ kurarak bir anlamda “ben ve öteki” ayrımı yaratmaktadır. Benzer olanlar kendi benzerliklerini işaretlemek için benzer olmayanın tanımlanmasına muhtaçtır. Benzerler kümesi içinde yer almak ve yer almayı istemek kişilere bir takım ayrıcalıklar, kimlikler, tanımlar kazandırdığı için

⁴ Barış Ünlü, “Türklüğün Kısa Tarihi”, **Birikim Dergisi**, sayı 274, s.23.

⁵ Sara Ahmed, **Duyguların Kültürel Politikası**, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2015, s.20.

⁶ Duygular ve politika ilişkisine dair Aksu Bora’nın Tokdoğan’ın kitabına yazdığı önsöz dikkat çekicidir. Bkz. Nagehan Tokdoğan, **Yeni Osmanlılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s.11-13.

toplumsal olarak avantajlı bir durumdur. Siyasi iktidarların tekelinde bulundurduğu bu kümelenendirme faaliyeti neticesinde sembolik bir iktidar alanı inşa edilmiş olur.

Eserlerinin ana teması toplumsal hiyerarşinin nasıl varolageldiğini açıklayabilmek olan Bourdieu için; sembolik sermaye, toplumda var olan hiyerarşik yapılanmanın devamını sağlayan bir rıza üretim aracı gibi işlemektedir. Herhangi bir hiyerarşik ilişkide gözlemlenebilen söylemler ve edimlerden meydana gelir. “Sembolik sermaye”, *hâkim grupların, sömürü mantığına hiçbir şey borçlu değilmiş gibi görülen bir güvenirlilik sermayesi elde ettikleri meşru bir birikim*⁷ biçimidir. *İnkâr edilmiş sermaye*⁸ olarak adlandırılan bu birikim biçimi toplumsal hiyerarşi içerisinde avantajlı olan birey veya topluluğun, açıkça beyan etmesine gerek duymadan, avantajlı konumunu korumasını, bu konuma ilişkin toplumun tamamından rıza elde etmesini içermektedir. Tezde ele alınan husus ise bireylerin kendi habitusları uyarınca, ulus-devlet kimliğine mensup olmaktan kaynaklanan sembolik sermayelerini arttırma ve yeniden üretme stratejileridir. Böylece bireyler ulus-devlet kimliğinden doğan sembolik sermayenin doğurduğu biz ve onlar ayrımı etrafında daha ayrıcalıklı bir statüye sahip olabilmektedirler.

Toplumsal olan ve siyasal olanı birlikte düşünme gerekliliği görüşmelerin değerlendirilmesinden ortaya çıktı. Görüşmecilerin sürekli olarak düzensizlikten endişe duydukları, ideolojik eğilimleri “aşırılık”, “hoşgörüsüzlük” olarak değerlendirdikleri gözlemlendi. Çoğunlukla kendilerinden “uzlaşmacı” insanlar olarak bahseden bu kişilerin endişeleri, ulus-devlet kimliğinden doğan ayrımları aşacak şekilde, yoksullara, kadınlara yönelik de söylemler içeriyordu. Bu sebeple, Ranciere’in teorisinden hareketle siyasal olandan bahsetmek yerinde olacaktı. Bu iki düşünürün birbirlerine yönelik eleştirilerini göz ardı etmeksizin teorilerini bir arada anmanın saha görüşmelerinin

⁷ Koyuncu, a. g. e., s.132.

⁸ Pierre Bourdieu, **Seçilmiş Metinler**, Ankara, Heretik Yayıncılık, 2014.

neticesinde, analiz gerekliliği olarak belirmesi tezin teorik zemini ile saha analizini birleştiren bir nokta olarak dikkat çekicidir.

Zira Rancière çağdaşı olan birçok düşünürü eleştirdiği gibi Bourdieu’yu da eleştirir. Sosyologların kendi tanımladığı anlamda siyasal olan için bir şey yapmadıklarını, aksine var olan toplumsal hiyerarşı katmanlarını işaret ederken, aslında eşitsizlik fikrini derinleştirdiklerini savunmaktadır. Rancière açasından siyasal olan, sürekli birilerini dışarıda bırakarak yapılan sayımlarda, eşitlik fikrine sahip olanların “biz de buradayız, biz de sizin gibiyiz” talebinden oluşmaktadır. Dolayısıyla eserlerinde siyasal alanın öznelerine sürekli bir çağrı vardır, bu çağrı sayılmayanlarla ilgilidir. Bourdieu için de salt teorik olan, gerçek yaşamdan kopuk, kâğıt üzerindeki nitelemeler olarak görülmüştür.

Rancière’in eleştirilerini akılda tutarken, bu iki düşünürün teorilerinde seslendikleri özneler farklı olsa da Bourdieu’nün bahsettiği toplumsal hiyerarşik düzeni sürekli yeniden üreten sermaye dolayımlar, diğer bir bakış açasıyla konsensüsü yaratan zemin olarak okunabilir. Dolayısıyla Ranciere’in yanlış sayım olarak adlandırdığı ve toplumların temel eğiliminin düzeni sürekli kılmak olduğundan bahsettiği teorisinde, düzenin sürekliliği Bourdieu’nün teorisindeki sermaye dolayımlarıyla sağlanmaktadır diyebiliriz. Aralarındaki fark; Bourdieu toplumsal hiyerarşinin nasıl varolageldiğini çözümlemeye çalışırken oyun kuramından bahsederken Rancière tabiri caizse, oynanan oyunda zarların baştan hileli olduğunu söylemektedir.

Sonuç itibariyle, ulus-devlet kimliğini sembolik iktidar alanı olarak değerlendiren bu çalışmada, sembolik sermayenin arttırılmasına yönelik stratejiler, konsensüsten doğup onu besleyen, uyuşmazlıkları ortadan kaldırmaya yönelik bir tutum olarak ele alındı. Sembolik sermaye ile kurulan ilişkilerde, bu alandan elde edilen ayrıcalıkların yeniden üretilmesi için bir takım stratejiler kullanıldığı iddia edildi. Bu

stratejiler, yanlış sayımı sürekli kılmaya yararken, siyasal olanın kalbinde yer alan eşitlik fikrini hedef alan söylem ve eylemlerden oluşmaktaydı. Ulus-devlet kimliğini aşan, toplumsal cinsiyet, sınıf kategorileri gibi farklı kümelenme sistemlerini de kapsayarak bir “norm” inşa etmenin, normu sürekli kılmmanın bir yolu olarak okunabilir. Sonuç itibarıyla, bahsedilen inkâr ve ikrar stratejilerinin temeli, kişilerin siyasal olan ile kurdukları bağ ile yakından ilgilidir. Çünkü çatışmalı durumun temelinde kişilerin normu temsil eden küme içerisinde olup olmamaları ve bu kümenin geleceğine yönelik düzeni koruma arzuları yatmaktadır. Aynı zamanda sınıf, cinsiyet, etnisite gibi çok eksenli bir boyut olarak bu kümelerin sınırlarının belirsiz ve iç içe geçmiş bir muğlak muhtevada olduğunu belirtmek gerekir.

Araştırmanın mekânı Manisa'nın Akhisar ilçesidir. Bu tercih için kısaca üç neden sıralanabilir: Kent dışında bir alan olması dolayısıyla da merkez dışına ilişkin fikir edinmemizi sağlaması; burada yaşamış olmaktan kaynaklı gözlemlerden yararlanılması ve son olarak da Akhisar'ın tarihsel ve sosyolojik olarak sahip olduğu özgün konumudur. Kent dışı bir alan olması çalışma içerisinde ayrıca dikkat çekmek istenildiği gibi “taşra” anlatısına bir eleştiri sunmayı amaçlamaktadır. Merkezin dışına ilişkin çalışmaların azlığının yanı sıra, “taşra” adı genelde romantize bir tahayyülle veya muhafazakârlığı çağrıştıran bir yer olarak fantazileştirilmektedir. Hâlbuki merkezden bakışın iddia ettiğinin aksine kendine özgü bir toplumsallığa sahiptir.

Çalışma 2016 yılında yapılan iki adet ön görüşme ile sonrasında 2017 yılı yaz aylarında yapılan 25 adet yarı yapılandırılmış görüşmeye ve yaşanan yer olarak orada edinilen gözlemlere dayanmaktadır. Tez çalışmasına başlanılmadan önce, 2016 yılında yapılan iki görüşme ve bahsedilen gözlemler referans alınarak bir örneklem oluşturulmaya çalışıldı. Böylece belli ortak noktalar tespit ederek yani bir anlamda benzer eğilimler gözlemlenen kişilerin ortak noktaları üzerinde görüşmeler şekillendi. Kabaca ortak noktalardan bahsedilirken, karşımıza etnik kimliklerden bağımsız olarak

kendini ulus-devlet vatandaşı olarak tanımlayan, diploma sahibi, kendi küçük işletmesinde çalışan veya devlet memuru olan, mülkiyet sahibi, ilçenin iyi muhitlerinde ikamet eden bir kesimden bahsedilmektedir. Buradan hareketle seçilmeye çalışılan görüşmecilerin aynı zamanda din, devlet, laiklik, kadın hakları gibi konularda da benzer eğilimlere sahiptiler. Bu sebeple örneklemden bahsederken “orta sınıf” terimi kullanılabilir. Ancak buradaki orta sınıf terimi, sınıf çalışmalarındaki orta sınıf teriminden alınmakla beraber, kabaca belirli ayrıcalıklara sahip ve bu ayrıcalıkları sürdürmeye çalışan bir kitleyi anlatmak için kullanılmaktadır. Bu tezde sınıf analizi yapılmadığı için görüşülen kişilerin sınıfsal konumları derinlemesine analiz edilmemiştir. Dolayısıyla orta sınıf denildiğinde, toplumsal hiyerarşi içerisindeki konumları nedeniyle belli ayrıcalıklara sahip kesim kastedilmektedir. Aynı alan içerisinde benzer konumları paylaşan kişiler de denebilir. Görüşmeciler doğrudan işçi veya sermaye sahibi olmayan, emeği karşılığında geçimini sağlayan, fakat kendisini daha ayrıcalıklı kılacak eğitim, diploma, mülkiyet ve bilgiye sahip kişiler olarak konumlandırılabilir. Burada bahsedilen ayrıcalıklar ile kasıt; saygın bir iş sahibi olmak, Türkçe konuşuyor olmak, orta düzeyde bir gelire sahip olmak, yüksek eğitim almış olmak, “güvenli”⁹ bir yerde yaşıyor olmak gibi durumları içermektedir.

Ulus-devlet kimliği ile öznelerin kurdukları ilişkilerin analiz edildiği bu çalışmada, toplumsal hiyerarşi içerisinde avantaj sahibi olanlar görüşmeci olarak tercih edildi. Daha açık bir ifade ile kendini “Türk” olarak tanımlayan, bu tanımda etnik kimliklerle her defasında örtüşmeyen görüşmeciler seçildi. Ulus-devlet algısında ortaya çıkan çatışmayı analiz edebilmek için de görüşmecilerin Kürt sorunu hakkındaki fikirleri soruldu. Hakim literatür farklılığı ve çatışmayı çözümleyebilmek için, Kürtler üzerine çalışmalara odaklanmıştır. Böylece dezavantajlı grupların “normu” nasıl deneyimlediği araştırılmıştır. Bu noktada Alman’ın literatüre ilişkin eleştirisi dikkat

⁹ Görüşmelerde tanımlanan haliyle

çekicidir. ¹⁰ Sadece Kürtlere odaklanılmasının yanı sıra, bu çalışmalar ulus kimliği, barış\çatışma eksenlidir. Topluluk içerisindeki diğer konumsallıklar (sınıf, cinsiyet gibi) es geçilmiştir. İçinde yaşanan koşullarla yakından ilişkili olan bu kısıtlılığa bu tezle bir katkı sunmak amaçlanmıştır. Böylece avantajlı gruplar üzerinden hiyerarşilerin nasıl süregeldiğinin daha bariz bir şekilde ortaya koyulabileceği düşünülmüştür. Hâkim milliyetçilik literatürünün farklılık üzerinden yaptığı analizlerin aksine, “norm” olarak işaret edilen kümeden kişilerle görüşülerek normun kendini sürdürebilme ve yeniden üretebilme kapasitesi anlaşılmaya çalışılmıştır. Farklılık yerine “normal” olana odaklanarak seçilen örneklem ile hâkim milliyetçilik literatürüne yönelik bir katkı sunmak da amaçlanmıştır.

Yarı yapılandırılmış görüşmelerde sorular iki temel kategori halindeydi. İlk kategori görüşmecileri daha iyi tanıyabilmek ve habituslarına ilişkin bilgi edinebilmek amacıyla gündelik yaşama ilişkin sorulardı. “Akhisar’da yaşamak nasıldır? En çok nerelere gidersiniz? Gündemi takip eder misiniz?”¹¹ gibi sorular bu sorulardan bazılarını oluşturmaktadır. Bunun dışında ikinci kategoride ise görüşmecinin politik tahayyülünü anlayabilmek için laiklik, devlet, din, temsiliyet, etnisite ve güncel politik gelişmeler, toplumsal cinsiyet politikaları hakkında genel sorular soruldu. Sorulan sorular görüşmecilerin anlatmak istedikleri şeylere göre görüşmeden görüşmeye farklı şekiller aldı. 20 dakika ila 90 dakika arasında değişen görüşmelerde, görüşmecileri sorularla sınırlamak yerine anlatılanlara göre araştırmanın ana hatlarını izlemeye çalışarak, sınırlamadan uzak bir tutum tercih edildi. 11’i kadın 14’ü erkek olan, yaşları 24 ila 61 aralığında değişen toplamda 25 kişi ile görüşme yapıldı. Görüşmelere başlanmadan önce toplumsal cinsiyet ile ilgili doğrudan bir çıkarsama mevcut değildi. Fakat araştırma sürecinde toplumsal cinsiyet kıstasının önemli bir değişken olarak analize dâhil edilmesi

¹⁰ Polat S. Alpman, **Esmer Yakalılar, Kent-sınıf-Kimlik ve Kürt Emeği**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 15-36.

¹¹ Ek 2, Görüşme Soruları.

gerekliliği doğdu. Araştırmanın yapıldığı kent ile kurulan ilişkilerde başlayan bu farklılık deneyimleri sytlemleri de farklı kılmıştır. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin en belirgin tezahürü görüşmeler esnasında kullanılan örneklerde ve konuşma biçimlerinde ortaya çıkmıştır. Kadın görüşmeciler sorulara kendi yaşamlarından, deneyimlerinden örnekler vererek cevap vermişlerdir. Erkek görüşmeciler ise, gündelik yaşamdan uzak rasyonel bir dili tercih etmişlerdir. Bu durum, daha görüşmeler sırasında dahi, erkek görüşmecilerin sorularla aralarına mesafe koymasını anlamına gelmektedir.

Görüşmeler sonucunda kişilerin kullandıkları sytem ve eylemler stratejiler kavramıyla aktarılırken bu stratejiler inkâr ve ikrar stratejileri olarak sınıflandırıldı. Bourdieu'nun eserlerinde çokça bahsi geçen bu kavramsallaştırmaya ilişkin ayrıntılı bir tanımlama bulamamakla birlikte sembolik sermayenin söz konusu olduğu alanlarda sıklıkla referans verilen ve örneklendirilen bir durum olduğunu söylenebilir.

İnkâr ile kastedilen toplumsal hiyerarşinin varlığını inkâr eden sytem ve eylemleri kastediyor olmasıdır. "Hepimiz eşit değil miyiz?" sorusuyla özetlenebilecek bu bakış açısı, sosyal katmanları görünmez kılmaya yarar. Diğer bir deyişle, sürekli yanlış sayıma dayanan toplumsal yaşamın temelinde yer alan bu tutumun inkâr anlamına gelmektedir.

Diğer bir kategori ise ikrar stratejisidir. İkrar ile kastedilen, toplumsal hiyerarşiyi görmezden gelmek yerine varlığını kabul ederken aynı zamanda rasyonalize etme çabasına dayanmaktadır. Özetlemek gerekirse eşitizlik, hiyerarşik yapı çeşitli sytem ve eylemlerle meşru kılınmaya, doğallaştırılmaya çalışılır. Bu tutumun en bilindik tezahürü kadınlar ve erkekler arasındaki eşitizliğin rasyonelleştirilmeye çalışıldığı

durumlarda karşımıza çıkar. Tarihsel olarak kökenleri Platon'a¹² dek varan bu bakış açısını şöyle özetleyebiliriz: “Kadın ve erkek eşitsizdir, çünkü doğaları farklıdır.”

Ulus-devlet kimliği üzerinden yaşanan çatışmayı anlamlandırabilmek için “Kürt sorunu hakkında ne düşünüyorsunuz?” sorusu tezin, özellikle stratejilerin anlatıldığı bölümün arka planını oluşturmaktadır. Yapılan her görüşmede sorulan bu soruya karşı görüşmeciler üç eksen üzerinden görüşlerini aktarmışlardır. Bu üç eksen; gündelik yaşamdaki karşılaşmalar, parlamento ve temsiliyet ilişkisi ve siyasi talepler üzerinden şekillenmiştir. İnkâr ve ikrar olarak kavramsallaştırılan stratejiler, ulus-devlet kimliğinden kaynaklanan avantajların arttırılmasına korunmasına yönelik stratejilerdir. İnkâr stratejisi ile kastedilen ulus-devlet kimliğinde ortaya çıkan krizlerin doğrudan reddedildiği, böylece ulus-devlet kimliğinden doğan eşitsizliklerin ontolojik olarak irrasyonelleştirildiği stratejilerdir. Bu strateji çerçevesinde, genel olarak vatandaşlık kavramı üzerinden herkesin eşit olduğu iddia edilirken diğer yandan asıl eşitsizliğin ulus-devlet kimliğini benimseyen vatandaşlara yönelik olduğu iddia edilmektedir. İkrar stratejisinde ise, ulus-devlet kimliğinden doğan bazı krizler kısmen kabul edilir, bu kabul bireysel bir erdem ya da ulus-devlet kimliğinin beraberinde getirdiği hoşgörünün neticesi olarak işaret edilir. Aslında ulus-devlet kimliğinden elde edilen saygınlık gibi pozitif nitelikli sembolik sermayenin arttırılmasına yönelik söylemlerdir. İkrar stratejisinde, sorunun kaynağı ya dışsallaştırılır ya da doğallaştırılır. Dışsallaştırma ile kastedilen, sorunun temelini uluslararası dengelerde, örgütlerde bulmaktır. Doğallaştırma ise, sorunu kişilerin bireysel zaafı ya da yetersizliklerine indirgeyen toplumsal bağın koparılıp bireyin mağdur, bireyin sorumlu hale getirildiği söylemdir. Böylece dışsallaştırma ve doğallaştırma ile sorunun kökeni ve öznesi irrasyonelleştirilmiş olur. Bu irrasyonelleştirme ulus-devlet kimliğini benimseyen kişiler

¹² Jacques Rancière, **Filozof ve Yoksulları**, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

açısından krizin aşılmasını sağlar. Saygın konumlarını krizin sorumluluğunu kendilerinden uzaklaştırarak sürdürmüş olurlar.

Tezin birinci bölümünde sembolik sermaye ve siyasal olan kavramları üzerinden teorik bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Görüşmelerden hareketle niçin siyasal ve toplumsal olanı birlikte düşünmeye ihtiyaç duyulduğu anlatılmaya çalışılarak kısaca Bourdieu'nün ve Rancière'in teorisinden bahsedildi. Bu iki teorisyenin ortak ve farklı yanlarının altını çizildi. İkinci bölümde ulus-devlet kimliğini bir tür sembolik iktidar olarak ele almanın mümkün olup olmadığını tartışıldı. Bu tanımın getireceği kısıtları akılda tutarak, sağlayacağı avantajlardan bahsedildi. Türkiye özelinde ulus-devlet kimliğinin ortaya çıkış aşamaları neticesinde cumhuriyetin ilk yıllarının ardından katılaştığı iddia edildi. Zaman zaman kimliğin muhtevası esnek bir hal alsa da kriz dönemlerinde tehdit ve güvenlik paradigmasına geçildiği düşünülmektedir. Katılan bu kimlik tahayyülünün kriz anlarında geri dönülen kolektif bir hafıza yarattığı, devlet politikalarının da bu çerçevede tekrar ettiği söylenmeye çalışılmıştır. Tarihsel bir özet sunularak, uyuşmazlık teorisiyle buradaki görüşler desteklemeye çalışıldı. Kimliğin katılaştığı dönemlere odaklanılmasındaki amaç, günümüzü anlamının imkânının Cumhuriyetin ilk yıllarında saklı olduğu düşüncesidir. Saha analizinin yapıldığı üçüncü bölümde ise, sahaya giriş ve öncesindeki süreç anlatılmaya çalışıldı. Karşılaşılan zorluklara ve avantajlı durumlara değinilmeye çalışılarak ilişkisel bir bakış açısından yararlanıldı. Ardından Akhisar'ı değerlendirilerek, araştırma mekânı hakkında ayrıntılı bilgi verildi. Görüşmecilere ilişkin nitel ve nicel veriler paylaşıldı. İnkâr ve ikrar stratejileri başlıkları altında görüşme analizleri tamamlandı. Bu stratejilerin siyasal olan ile bağları ele alındı. Değerlendirme ve sonuç bölümünde elde edilen bulgular başta sunulan teorik çerçeve içerisinde değerlendirilmeye çalışıldı.

Çalışmanın sonucunda elde edilen bulguları beş maddede özetleyebiliriz:

- 1) Ulus-devlet kimliğinin muhtevasına yönelik ortaya çıkabilecek sorunlar, faillerin siyasallık ile kurdukları bağdan bağımsız düşünülemez. Çünkü bahsedilen sorun etnik meseleleri aşan bir şekilde, yaşamın her yanına yansıyan, siyasallık tahayyülüne ilişkin bir sonuçtur. Eğer farklılık ile kurulan ilişkide sayım ilkesini meşru gören bir bakış varsa, bu ikilik ulus-devlet kimliğini aşan bir şekilde her türden biz-onlar düşüncesinde mevcudiyetini sürdürecektir.
- 2) Bahsedilen ulus-devlet kimliğine ilişkin sorunları değerlendirmede, bir anlamda “ideolojiler üstü” diyebileceğimiz çeşitli ideolojilerden görüşmecilerin ortaklaştığı görülmektedir. Bu ortaklaşmanın zemini büyük oranda özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarındaki söylemlere ve politikalara dayanmaktadır. Bu durum tezin arka planını oluşturan tarihsel süreçte, nasıl bir konsensüs oluşabildiğine ilişkin fikir vermektedir. Ulus-devlete ilişkin krizlerin çözümü, arka planı bu yüzden Cumhuriyet’in ilk yıllarında saklıdır.
- 3) Siyasal olandan kaçınmanın bir yolu olarak konsensüs taleplerini ele alırsak, bu tip söylemlerin, taleplerin, sadece devlet-failler arasındaki ilişkide, ulus-devlet kimliği ile ilgili ilişkide değil, her türlü topluluğun kendini düşünme biçimi olarak sürdüğünü görebiliriz. Her türden topluluğun (örneğin Sol içinde de benzer argümanlar kullanılıyor ya da feministlerden rahatsızlık duyulabiliyor) kendi üzerine düşünme stratejisini “biz ve onlar” ayrımı üzerine kurması genel anlamıyla siyasal alanının daralmasına neden olmaktadır. Bu durum ilk sonuca benzer bir biçimde, ulus-devlet kimliğindeki sorunların siyasal olan ile bağı kurulmadan tartışılmayacağı anlamına gelmektedir.
- 4) Toplumsal cinsiyet kimliği, ulus-devlet kimliği ile kurulan ilişkide önemli bir farklılık olarak karşımıza çıkıyor. Tezin amacı dışında, görüşmelerde ortaya çıkan bu farklılık, görüşmecilerin ulus-devlet kimliğinden doğan sorunları

değerlendirirken verdikleri cevaplarda ortaya çıkmıştır. Kadınların görüşmeciler istisnasız şekilde, kendi deneyimlerinden hareketle değerlendirme yapmışlardır, yakın çevrelerinden gördükleri duydukları örnekleri paylaşmışlardır. Erkekler ise üst anlatılarla sorunu değerlendirirken haber bültenlerine benzer bir dil kullanmışlardır. Sorun ile kişisel yaşamları arasında bağ kurmamışlardır. Bu durum, erkek görüşmecilerin daha tahayyül aşamasında sorunla aralarına bariz bir mesafe koymaları anlamına gelirken, kadın görüşmecilerin yaşam deneyimlerinden hareket etmeleri, empatiye kapı aralayan bir tutum olarak dikkat çekmektedir.

- 5) Bir diğer önemli husus görüşmecilerin tümünün ulus-devlet kimliğinden doğan sorunlarla ilgili verdikleri cevaplara ırkçı söylemler ile aralarına mesafe koyarak başlamalarıdır. Konuşmanın devamında ise gündelik yaşamın her alanına sızan daha inceltilmiş ayrımcı pratiklerin savunuculuğunu yapmışlardır. İlk bakışta olumlu bir durum olarak algılanabilecek bu tutum, orta sınıfların, kendilerini alt sınıflardan ayırıştırma stratejisi olarak işleyen bir söylemdir. Bu durum toplumsal yaşamdaki hiyerarşik konumlanışların siyasal tahayyüller üzerindeki etkisini düşünmek bakımından önemlidir.
- 6) Görüşmecilerin sahip oldukları sembolik sermayeyi arttırmaya veya korumaya yönelik olarak kullandıkları inkâr ve ikrar stratejileri ulus-devlet kimliğinden doğan ayrıcalıkları aşan bir biçimde başka soyutlamalarda da karşımıza çıkmaktadır. Sınıf, cinsiyet, din, kentlilik gibi kategoriler bu soyutlamalar görüşmelerde en çok karşılaşılan sınıflandırmalardır. Bu durum “biz ve onlar” ikiliğine dayanan siyaset anlayışının uzantısı olarak, toplumsal hiyerarşiler içerisinde de işlemektedir. Fakat bu kategoriler, ulus-devlet kimliği üzerinden analiz etmeye çalıştığımız siyasallık bağını aşan soyutlamalar olduğu için tezin kapsamını aşmaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışmanın temel argümanı, sembolik sermaye olarak ulus-devlet kimliğinin, tüm diğer hiyerarşik toplumsal tanımlamalara benzer şekilde, siyasal olandan bağımsız düşünölemeyeceğini ortaya koymaktır.



I. BÖLÜM: SEMBOLİK SERMAYE VE SİYASAL OLAN

1. Oyun Kuramı: Bourdieu

*Sevmek başkasında her zaman biraz kendi sosyal kaderinin bir diğer tezahürünü sevmektir.*¹³

Fransız düşünür Bourdieu sosyoloji literatüründe özgün bir konuma sahiptir. Çalışmaları, sadece sosyoloji literatürü ile sınırlı kalmamış, birçok sosyal bilim alanı gibi siyaset bilimi alanını da etkilemiştir. Çalışmalarındaki temel amaç, yarattığı kavramlar ve kullandığı yöntemin, bu tez açısından verimli düşünme olanakları sağlayacağı düşünüldüğü için bu bölümde, belirtilen hususlara değinilerek düşüncesi açıklanmaya çalışılacaktır.

Bourdieu taşradan gelip Ecole Normale Superieure'ü bitirir. Bu durum onun düşüncesinin temelindeki araştırma nesnesi olan, toplumsal iktidar mekanizmalarının işleyişi üzerine deneyim biriktirmesini sağlamıştır. Seçkin ailelerin çocuklarının gittiği bu okulda taşralı bir öğrenci olmak, toplumsal hiyerarşi ve onun sözde görünmez duvarları hakkında düşünmesinin yolunu açmıştır. Çalışmalarına antropoloji alanında başlamıştır. Fransız sömürgesi olan Cezayir'de yaptığı çalışmalar, sosyal bilimlere bakışını derinden etkilemiştir.¹⁴ Sosyoloji disipline kayarken, sosyolojiyi *bir dövüş sporu*¹⁵ olarak nitelendirmiştir.

Bourdieu'nün odak noktalarında kültürel sosyalleşme içerisinde bireylerin ve grupların mücadelesi vardır. Düşüncesi; kaynak üzerinde daha fazla pay sahibi olmaya

¹³ Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (der.), **Ocak ve Zanaat**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

¹⁴ Pierre Bourdieu, **Bir Otoanaliz İçin Taslak**, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2013.

¹⁵ Pierre Charles (yön.), **Sosyoloji Bir Dövüş Sporudur**, 2001, <https://www.youtube.com/watch?v=WiUXInyZhik>, 13.10.2018.

dayanan bu mücadele ve sınıflandırılma biçimlerini, bu sınıflandırmalara dayanan çatışmaları, mücadeleleri, bireylerin ve grupların bu mücadelede kazanç elde etmek için kullandıkları stratejileri içerir. Bütün bu çabayı oyuna benzetir. Bu *oyunun* en önemli sonucu da toplumsal hiyerarşinin farkında olunmaksızın yeniden üretilmesi, süregelmesidir.¹⁶ Kısacası Bourdieu her türden toplumsal eşitsizliğin üretilme, içselleştirilme ve yeniden üretilme mekanizmalarıyla ilgilenmiştir. Yeniden üretim mekanizmalarını analiz etmeye çalışırken, onu özgün kılan yanı, fail\yapı ikiliğini aşma çabasıdır.¹⁷

Yapısalcı düşüncenin temelinde yer alan fail\yapı ikiliği, toplumsal öznelere fikirlerini ve eylemlerini din, aile, eğitim gibi temel yapıların belirlediği yönündedir.¹⁸ Bu bakış bize rıza mekanizmasının ve eşitsizliğin neden sürekli bir hal aldığını açıklamaya yöneliktir. Fakat yaşamın kendisi birçok olasılığı ihtiva eden bir çoğulluk olduğundan yapıların her şeyi belirlediği fikri gerçeklikten uzak ve sınırlayıcı bir bakıştır. Bourdieu'nün yaşam deneyimi de bu olumsuzluğun tezahürüdür. Kendi ait olduğu tabakayı aşan olanaklara eğitim aracılığıyla sahip olmuştur.

Yapısalcılığın öznelere üzerindeki belirlemci açıklamasını eleştiren Bourdieu, toplumsal yapıdaki failleri, yapının bir uzantısı olarak görmeyi reddeder, faillerin sosyal dünyadaki kuralları, mesafeleri “yapısal tazyik”¹⁹ altında içselleştirdiğini kabul etmekle birlikte onların yaşamlarında yeniden üreterek menfaat elde etmeye çalıştıklarını savunur. Bu bakış açısını *inşacı yapısalcılık* olarak kavramsallaştırır.

Yapısalcılıktan kastettiğim(...) sosyal dünyanın bizatihi kendisinde, faillerin bilinç ve iradesinden bağımsız olarak pratik ve tahayyüllerine yön vermeye ve bunları şekillendirmeye muktedir nesnel yapıların mevcut olduğudur. İnşacılıktan kastettiğim ise bir taraftan habitus olarak adlandırdığım şeyin kurucu unsurları olan

¹⁶ David Swartz, **Kültür ve İktidar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.19.

¹⁷ D. Swartz, a.g.e., s.20.

¹⁸ Bu konudaki eserlerden biridir: Louis Althusser, **Devletin İdeolojik Aygıtları**, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.

¹⁹ Bourdieu, a.g.e., 2014.

*idrak, düşünce ve eylem şemalarının diğer taraftan ise sosyal yapıların ve özellikle alan olarak adlandırdığım şeylerin ve grupların, bilhassa genel olarak sosyal sınıf olarak zikredilen şeylerin sosyal yaratımın bir ürünü olduklarıdır.*²⁰

Onun teorisi, bu sebeple *epistemolojik bir kopuşla*²¹ başlar. Bu kopuş temelde yapısalcı bakış açısına yönelttiği eleştirilerdir. Buna rağmen, yapıların izlerinin baskın olduğu teorisinde, çatışma alanları ve stratejiler üzerine düşünerek, toplumsal yaşamdaki çoğulluğu yansıtmaya çalışmıştır.

1.1. Alan, Uzam, Habitus

Bourdieu'nün çalışmalarının temeli olarak görebileceğimiz yapı/fail ikiliğini aşma çabasının bu çalışma açısından oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz.

*Toplumsal eylemciler dış kuvvetlerce mekanik olarak çekilen ve itilen parçacıklar değildir. Bunlar daha ziyade sermaye taşıyıcılarıdır ve donandıkları sermaye (miktar yapısı) gereğince alanda işgal ettikleri konuma ve yörüngelerine göre ya da sermaye dağılımının korunması ya da bu dağılımın baş aşağı edilmesine yönelme eğilimleri vardır.*²²

Yapılar son derece belirleyici nitelikte kurucu nedenler olarak karşımıza çıksa da toplum içerisindeki çeşitliliği anlamak açısından yetersiz kalmaktadır. Daha doğrusu failerin eğilimleri bu belirleyicilikten ibaret değildir. Örneğin bu çalışmadaki bireyler; eğitim, dil, aile gibi benzer yapılar içinde şekilleniyorken bile toplumsal ve siyasal uyumsuzluklarla ilgili bazıları empati geliştirmeyi öğrenmiş, bazıları da farklı bakış açıları edinmiştir. Dolayısıyla failer kendi *habitusları* gereğince farklı *alanlarda* *oyuna girerlerken* farklı *sermayeleri* ile farklı *stratejiler* edinmişlerdir. Bu çerçevede hareket eder ve tercihlerde bulunurlar. Dolayısıyla Ünlü'nün bahsettiği *beceri ve beceriksizliklerin* sadece yapısal koşullar neticesinde ortaya çıktığından bahsedemeyiz.

²⁰ Bourdieu, a.g.e, 2014, s.191-192.

²¹ Pierre Bourdieu, **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s.224.

²² P. Bourdieu, a.g.e, 2003, s.94.

Çünkü her ne kadar, tezde konu edinilen imtiyazlar alanının *okul-cami-aile-medya-“mahalle” gibi araçlarla kuşaklardır verilen belli bir düşündürme ve duygulandırma eğitimi sonucu* ortaya çıktığı iddia edilse de, bireylerin bu eğitimi anlamlandırma, yeniden üretme pratiklerinden doğan muğlaklığın doğrudan payı inkar edilemezdir.²³ Bu muğlaklık tam da “norm” olarak işaretlenen durumların sınırlarını gösterir. Adeta normun varlığı\yokluğu bu muğlak alanda şekillenir.

*Tercihler, içinde meydana geldikleri nesnel yapılardan ya da topluma hâkim olan aşkın kurallardan, normlardan, örüntülerden ve kısıtlamalardan dolaysız bir biçimde doğmaz; zaman ve mekân içinde eylemde bulunmaktan doğan belirsizlikleri ve muğlaklıkları cisimleştiren pratik yatkinliklerden doğar.*²⁴

İşte bu pratik yatkinlikler bireyin sahip olduğu sermaye dolayımı ile alan içerisinde kendi konumunu en iyi hale getirme çabasından doğar. Yani imtiyazlar alanı içerisinde bireyler konumlarına göre farklı yatkinlikler üretmekte, farklı tepkiler vermektedir. Bu yatkinlikler neticesinde karşımıza habitus kavramı çıkar. Habitus bu yatkinlikler sisteminin bütünüdür.

Bunun yanı sıra Bourdieu denildiğinde bir diğer akla gelen konu yöntemle ilgilidir. Teori ve pratiğin birlikte olması gerektiğini söylediği gibi alan çalışmalarını önceleyerek buradan çıkacak kavramların teoriyi kendiliğinden ortaya çıkaracağını söyler. Bir alan çalışmasından hareket etmeyen soyut bir kavramsallaştırmanın karşılıksız olduğunu, kendi teorisindeki tüm kavramların, yaptığı alan çalışmalarının dayatması neticesinde ortaya çıktığını savunmuştur.

Bir örnek ile somutlayabiliriz: Kadın partnerinin gece geç vakitte sokakta olmasına tepki gösteren bir erkek, bunu partnerinin iyiliğini düşündüğünü, gece sokakların tehlikeli olabileceği için yaptığını söyleyebilir. Partnerin gece çıkmasını engelleyebilir. Partner de bu argümanları haklı bularak sokağın gece tehlikeli olduğuna

²³ Barış Ünlü, a.g.e., Birikim Dergisi, s.23.

²⁴ D. Swartz, a.g.e, s.143.

ikna olabilir. Fakat burada tam da sembolik sermayenin mantığı işlemektedir. Erkek patriarkal sistem nedeniyle sahip olduğu ayrıcalıklar üzerinden konuşmaktadır. Böylece kadından daha avantajlı olan konumuna ilişkin dışsal koşulları öne sürerek rasyonalize etmiş olur. Üstelik bunu açıkça bu hiyerarşiye vurgu yapmadan sağlamıştır. Böylece aradaki iktidar ilişkisi rıza ile yeniden üretilmiş olur.

Özgün bir kavram seti kullanmayı tercih eden Bourdieu, kavramlarının araştırmalarından doğduğunu öne sürer. Yani kullandığı kavramların, yaptığı saha çalışmalarından geldiğini ileri sürer. Bu konuda fikirlerini Marksizm'deki "sınıf" kavramına eleştirisinde bulabiliriz. Sınıf teriminin toplumsal yaşamdaki karşılığının Marksist metinlerdeki gibi olmadığını savunur. Bir nevi "kâğıt üzerindeki" kavramlara karşıdır, sahadan kopuk kavramsallaştırmaların işler olmadığını savunur.²⁵ Alan, habitus, sermaye ve strateji teorisinin onun kalbindeki temel kavramlardır.

Bu kavramlardan alan, Bourdieu açısından yaşadığımız hayatın çeşitli bölümlerini temsil eder. "Oyun" kuramı ile açıkladığı toplumsal mücadelenin sahası olan alanları şu şekilde somutlaştırır:

*Malların, hizmetlerin, bilginin ya da statünün üretildiği, dolaşıma girdiği ve temellük edildiği arenaları ve aktörlerin bu farklı sermaye türlerini biriktirip tekellerine alma mücadelesinde işgal ettikleri rekabete dayalı konumları ifade eder.*²⁶

Dolayısıyla failler kendi nitelikleri doğrultusunda özelliklere sahiptir. Toplumsal gruplar ya da aktörler, çıkarlarını arttırabilmek için bu alanlara dâhil olabilmek, ya da bir alan içerisinde kalabilmek için sürekli mücadele halindedirler. Buradaki çıkar, toplumsal hayattaki hiyerarşi içerisinde daha avantajlı bir konum elde edebilmek ya da var olan konumda kalmayı sürdürebilmek anlamına gelmektedir. Çıkar, teorisinde *neden* sorusunun yanıtı bireylerin ve grupların eğilimini yansıtır. Çünkü toplumsal

²⁵ Pierre Bourdieu, **Pratik Nedenler**, İstanbul, Hil Yayın, 2006, s.23.

²⁶ Swartz, a.g.e., s.167.

düzen içerisinde yer alan faillerin temel motivasyonu, menfaatlerini arttırmak için hareket etmeleridir. Dolayısıyla çıkar edimi faillerin ve grupların en temel arzusu olarak tüm alanlardaki faaliyetlerin temelidir.

Sürekli mücadele içeren alanları toplumsal uzam olarak kavramsallaştırır. Bourdieu için hiçbir kavram tek yönlü veya statik değildir. Sürekli bir hareket, değişim, dönüşüm, ayrışma söz konusudur. Uzam, bu sonsuz ayrışmanın, hareketin alanı anlamına gelir:

Uzam birbirlerinin dışında yer alan, birbirlerine göre karşılıklı dışsallıkları ve iç içelik, yakınlık, ya da uzaklık bağlantılarıyla olduğu kadar düzenleme bağlantılarıyla tanımlanan, ayrı ve bir arada bulunan konumlardan oluşan bir bütündür.²⁷

Basitçe söylemek gerekirse, toplumsal hiyerarşi içerisinde aldığımız konumlar uzama tekabül eder. Bu adeta kişilerin uzay/zaman içerisindeki koordinatlarına benzer bir adres tarifi gibidir. Çoğul bir nitelik arz eden bu kavram, farklı toplumsal karşılaşmaların, farklı konumlanmaları beraberinde getirmesini açıklar. Tarif edilecek koordinat, farklı fail ve grupların konumsallıklarına göre farklılaşacaktır.

Aktörlerin bir alana dâhil olup olmama durumunu sahip oldukları sermaye miktarı belirlemektedir. Yani faillerin herhangi bir uzamda hareket kabiliyeti sağlayabilmeleri sermaye miktarlarına ya da sahip oldukları sermayeyi dönüştürebilme yeteneklerine bağlıdır. Sermaye *toplumsal iktidar ilişkisi işlevi gören, değerli kaynaklar olarak mücadele nesnesine dönüşen şeylerdir.*²⁸ Sermaye kavramını da neredeyse tüm diğer kavramları gibi ikili bir anlamda kullanılır. *Sermaye hem güç kazanmak için silah hem de mücadelenin menfaatidir.*²⁹ Yani hem oyunun aracı, hem de oyun sonucunda elde edilen çıkardır. Eserlerinde politik sermaye gibi farklı sermaye türlerinden bahsetse de temelde dört tür sermaye üzerinde durmaktadır: Bunlar ekonomik sermaye, kültürel

²⁷ P. Bourdieu, a.g.e., 2006, s. 18.

²⁸ D. Swartz, a.g.e., s.109.

²⁹ D. Swartz, a.g.e., s.56.

sermaye, sosyal sermaye ve sembolik sermayedir. Ekonomik sermaye, sahip olunan maddi olanaklar anlamına gelir. Kültürel sermaye ise; *sözel beceri, genel kültürel farkındalık, estetik tercihler, okul sistemi hakkındaki bilgi, eğitim gibi geniş çeşitlilik gösteren* kültürel olanaklardan oluşur.³⁰ Eğer bir alanda kültürel sermaye sahibi olmak daha önemli bir avantaj sağlıyorsa, faillerin o alana dâhil olması için ekonomik sermaye sahibi olmaları yeterli olmayabilir. Mesela akademisyenlerin olduğu bir toplulukta kişinin yalnızca Porsche araba sahibi olması pek de avantaj, saygınlık sağlayan bir durum olmayabilir. Sembolik sermayeyi saha çalışmalarından hareket ederek diğer sermaye türleri ile ilişki içerisinde tanımlar. Bu tanıma göre sembolik sermaye; *(...)sosyal iktidarlar, farklı biçimlerinde ekonomik sermaye, kültürel sermaye ve farklı sermaye türlerinin idrak ve ikrar edildiği andan itibaren aldığı biçimdir.*³¹ Yani toplumsal yaşamda bazı malların tüketimi, bazı zevkler, hobiler, fikirler çeşitli ortaklıklara sahip grupların alanlarında yoğunlaşmaktadır. Böylece gruplar bu nitelikleri birbirlerinden ayırmak için kullanırlar. Sembolik sermayenin ortaya çıkabilmesi için ise, bu yoğunlaşmanın bir tanıma, tanınma, adlandırma, idrak kategorisi haline gelmesi gerekir. Burada tanıma ile kastedilen, sembolün işaret ettiği sosyal uzamdaki mesafenin, bu mesafenin getirdiği sembollerin failler tarafından okunabilmesidir. Daha önceki uzay\zaman koordinatı benzetmesini sürdüreceğ olursak, bir kişinin tarif ettiği konumu, verdiği adres, ancak o konumun dilini bilen kişilerin ve grupların gözünde anlamlıdır. Bu anlamlandırma mekanizması, Bourdieu'nün düşüncesinde bir ağ gibi her analiziyle yakından ilgilidir. Çünkü *meşru olarak kabul edilen tanınan her farklılık bir ayrışma faydası sağlayan bir simgesel sermaye işlevine sahiptir.*³² Dolayısıyla bu işlev hiyerarşinin görünmez olduğu varsayılan duvarlarının aslında görüldüğünü, hayatın her

³⁰ D. Swartz, a.g.e., s.111.

³¹ P. Bourdieu, a.g.e., 2014, s.197.

³² Pierre Bourdieu, "Simgesel Sermaye ve Toplumsal Sınıflar", **Cogito**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, say.76, s.198.

alanına sızan ve her failin bildiği bu duvarların varlıklarını korudukları edim ve söylemlerin ta kendisidir.

Sosyal sermaye ise kişilerin ve grupların toplumsal yaşamda diğer kişi ve gruplarla olan bağlantılarından doğan sermayeyi anlatır. “Sosyal olmak” kişisel gelişim kitaplarında çokça değinilen bir konu olarak sosyal sermaye ilişkilerinin popüler bir örneğini teşkil eder.

Bourdieu bahsedilen sermaye alanlarına ilişkin mantığın hem yeniden eşitsizliği üreten hem de eşitsizliği belirleyen yanına dikkat çekmek için habitus kavramını kullanır. Bireyler adeta bir “oyun” içindeymiş gibi davranırlar. Bir alana ait kuralları içselleştirirler, daha iyi bir ifade ile bu kurallar *bedenlerinde cisimleşir*,³³ aynı zamanda bilinçli olmadan bu kuralların yeniden üretilmesini sağlarlar. *Habitus, bir konumun için ve bağıntısal özelliklerini bütünleşik bir hayat tarzında, yani insanlar mekânlar ve pratiklerle ilgili bütünleşik bir tercih dizisini dile getiren can verici ve birleştirici bir kökendir.*³⁴ Çünkü faillerin kişisel birer nitelik olarak sahip olduklarını düşündükleri özellikler, zevkler, tercihler, düşünceler aslında toplumsal hiyerarşiyi yeniden üretmeye yarayan toplumsal konumlarının da yeniden üretimidir.

Failler bunu habitusları aracılığıyla yaparken habitus kavramı da failler ve uzam arasındaki ilişkiyi kurar. Böylece fail\yapı karşıtlığına ilişkin olarak geliştirilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkar. Habitus bir nevi bir alana ilişkin kurallar, davranışlar ve duygular bütünüdür diyebiliriz. Habitus aracılığıyla edinilen pratikler hem yapılar tarafından kurulur, hem de yapıları kurarlar. Habitus, coğrafyadaki iklime benzer bir işlev görür. Yani bir yandan yeryüzünü şekillendirir, diğer yandan yer şekillerine göre muhteva kazanır. Bourdieu habitusu yatınlıklar sistemi olarak tanımlar:

³³ Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (der.), a.g.e., s.317.

³⁴ P. Bourdieu, a.g.e., 2006. s.21.

Geçmiş eylemleri bütünleştirerek, her an bir algılar beğeniler, eylemler matrisi işlevi gören ve şemaların analogik biçimde aktarılmasıyla, benzer sorunların çözümüne imkân vererek sonsuz çeşitlilikteki görevin yerine getirilmesini mümkün kılan kalıcı bir yatkınlıklar sistemi.³⁵

Habitus çeşitli idrak şemaları etrafında işler. Bu şemalar aslında toplumsal konumlar arasındaki mesafelerin bilinç tarafından algılanmasıyla ortaya çıkar:

(...)Faillerin tahayyülleri, konum (ve bununla bağlantılı çıkarlarına) ve idrak ve değerlendirme şemaları sistemi veya sosyal dünyadaki konumunun kalıcı deneyimi üzerinden edindikleri bilişsel ve değerlendirici yapılar olarak habituslarına göre değişkenlik gösterir. Habitus hem pratiklerin üretim şemalarının sistemi hem de pratiklerin değerlendirme ve idrak şemalarının sistemidir.³⁶

Böylece bireyler yatkınlıklar sistemleri çerçevesi içinde hareket ederken, bir dil sistemine benzeyen bu yatkınlıkları idrak şemaları çerçevesinde anlamlandırır. *Toplumsal eyleyicilerin toplumsal dünyayı pratik bir biçimde tanımak için kullandıkları bilişsel yapılar, bedene işlemiş toplumsal yapılar³⁷* olarak habitus, bir anlamda faillerin idrak şemaları etrafında şekillenir.

Ulus kimliği de benzer bir şekilde sembolik bir dile sahiptir. Çeşitli yatkınlıklar üzerinden ben-öteki ayrımını şekillendirir. Böylece bireylere kendi konumlarının adreslerini verme imkânı sağlarken aynı zamanda adresin verilebildiği oyunun yeniden üretilmesidir.

Bourdieu düşüncesine yönelik eleştiriler zaman zaman habitus kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Tarif etmesi son derece zor olan bu kavram onun teorisindeki

³⁵ Bourdieu'dan aktaran D. Swartz, a.g.e., s. 144.

Bu yatkınlıklar Ünlü'nün Türklük tanımında bahsettiği yatkınlıklara benzer.

Habitus kavramı Bourdieu teorisinde önemli bir yere sahiptir. Fail\yapı ikiliğinin aşılabilmesi, habitus kavramının ortaya atılmasıyla mümkün olmuştur. Bourdieu bir başka eserinde habitusu şöyle tanımlar:

Kalıcı, tercüme edilebilir bir yatkınlıklar sistemi; yapılandırıcı yapılar işlev görmeye, yani sonuçlara dair bilinçli bir hesaplamayı veya o sonuçları elde etmek için gereken işlemler hakkında açık bir ustalığı gerektirmeksizin, neticelerine nesnel olarak uyarlanabilen pratiklerle temsilleri doğuran ve düzenleyen ilkeler işlevi görmeye önceden yatkın, yapılanmış yapılar.

³⁶ P. Bourdieu, a.g.e., 2014, s. 201-202.

³⁷ Pierre Bourdieu, **Ayırım**, Ankara, Heretik Yayınları, 2015, s.676.

çıkamazları çözen bir nevi *anahtar* konumundadır.³⁸ Eleştirilerde, kavramın eserlerinde tutarsız bir biçimde kullanıldığı öne sürülmüştür. Fakat bu bakış açısı bizi hatalı bir okumaya götürür. Eserlerinin tümüne bakıldığında, düşünürün habitus kavramına dair söyledikleri son derece tutarlıdır. Habitus hem yeniden üretimin hem de dönüşümün ortaya çıkmasını sağlayan anahtar kavramdır.³⁹

(...) Toplumsal uzamanım iki ana boyutundaki farklı konumları tanımlayan ayrımsal sistem, eyleyicilerin özelliklerinin, yani pratiklerinin ve sahip oldukları malların ayrımsal sistemine tekabül eder. Her bir konum sınıfına\kümesine, ona karşılık gelen koşulla bağdaşan toplumsal koşullandırmaların ürettiği bir habituslar sınıfı\kümesi ve tarzlarının yakınlığıyla birleşmiş olan sistematik mallar ve özellikler bütününe tekabül eder.⁴⁰

Habitus bu idrak kategorileri çerçevesinde toplumsal uzamdaki mesafeleri işaret etmesinin yanı sıra ortaya konan tavır ve eylemlerle birlikte bu mesafenin yeniden üretilmesini de sağlar. Yani *tıpkı kendilerini üreten konumlar gibi, habituslar da farklılaşmış ama aynı zamanda farklılaştırıcıdırlar. Ayrılmış, ayırdırlar; ama aynı zamanda ayrımları getirirler: farklı farklılaşma ilkelerini farklı biçimde kullanırlar.⁴¹*

Farklılaşma ilkeleri, aslında failerin uzam içerisindeki konumlanmaları ile ilgilidir. Hatta Bourdieu ünlü yapıtı *Ayırım*'ın temel argümanının farklılaşma olduğunu söyler. Çünkü Bourdieu bir failin temel eğiliminin *bir uzamda var olmak, bir uzamda nokta, bir birey olmak, farklılaşmak* olduğunu iddia eder.⁴² Failler kendi konumsallıklarında ne denli eşsiz hale gelirlerse o kadar avantaj elde edecek ve ön plana çıkacaklardır. Dolayısıyla farklılaşma ilkesi, daha önce bahsettiğimiz çıkar ilkesi ile yakından ilgilidir. Bu çerçevede hareket eden bireyin kanaatleri ve beyanları

³⁸ Loic Wacquant, "Simgesel İktidar ve Grup Oluşumu: Pierre Bourdieu'nün Sınıfı Yeniden Çerçevelemesi Üzerine", **Cogito**, İstanbul, Sayı 76 Bahar, 2014, s.204-229.

³⁹ Philip s. Gorski (der.), **Bourdieu ve Tarihsel Analiz**, Ankara, Heretik Yayınları, 2015.

⁴⁰ P. Bourdieu, a.g.e., 2006, s.21.

⁴¹ Bourdieu, a.g.e., 2006, s.21.

⁴² Bourdieu, a.g.e., 2006, s.22.

toplumsal mesafeler üzerinden gerçekleşir. Adeta simgesel sistemler kuran bu kategoriler, yaşam içerisinde bireyler tarafından bir dil gibi algılanır, kullanılır.⁴³

1.2. Sembolik Sermaye

Bourdieu *benzer hayat olasılıklarını içselleştiren bireylerin aynı habitusu paylaştıklarının* altını çizer.⁴⁴ Bu durum bizi tekrar alanların oluşumunu düşünmeye iter. Burada sembolik sermaye kavramı ön plana çıkar. Çünkü sembolik sermaye var olan birikimler açısından, diğer birikimlerin değerli olup olmadığını belirleyen temel gösteren işlevine sahiptir. Sembolik sermaye kavramı uzam ve fail arasındaki ilişkide bir anlamlandırma mekanizması olarak ortaya çıkar. Toplumsal uzamın hiyerarşik katmanlardan oluştuğunun bilgisine sahip olan fail, bu katmanları oluşturan kural ve eylemleri tanıyarak, toplumsal mesafeyi de hem içselleştirmiş hem de yeniden üretmiş olacaktır. İşte bu ayrımlar, faillerin, grupların adeta doğaları gereğiymiş gibi yaşantılanır. Bu doğallık algısını yaratan sembolik sermayenin varlığıdır. Yukarı\ aşağı, düşük\gösterişli, saygın\aciz, kültürlü\avam gibi nitelermeler sembolik sermayenin üzerinde işlediği ikiliklere örnek olarak gösterilebilir.

Belirli toplumsal formasyonda bütün failler bir dizi temel algı şemasını paylaşırlar; bu algı şemaları, envai çeşit pratik alanında insanları ya da nesnelere sınıflandırmak nitelendirmek üzere yaygın biçimde kullanılan birbirlerine karşı sıfat çiftleri şeklinde nesneleştirmelerin başlangıcını gösterir. Yüksek (yüce, asil, saf) ve düşük(bayağı, alt, silik); manevi ve maddi; ince(zarif, latif) ve kaba(hantal, şişirilmiş, çiğ, yontulmamış), hafif(incelikli, canlı, keskin zekâli, becerikli) ve ağır(yavaş, budala, durgun, zorlama, sakar); özgür ve zorunlu; geniş ve dar ya da başka bir boyutta biricik(nadide, farklı, seçkin, müstesna, benzersiz, görülmemiş) ve yaygın(sıradan, banal, önemsiz, değersiz, rutin); parlak(zeki) ve sıkıcı(silik,

⁴³ Bourdieu, a.g.e., 2006, s.22.

⁴⁴ D. Swartz, a.g.e., s.150.

*belirsiz, vasat) arasındaki karşılıklar ağı, kabul edilegelen bütün sıradanlıkların matrisidir, çünkü arkalarında toplumsal düzenin tamamı yatar.*⁴⁵

Temel mantığı değerli ile değersiz işaret etmek olan bu ikilikler mekanizması, daha önce de belirtildiği gibi dile benzer bir şekilde failer tarafından okunabilen söylem ve eylemler bütünü oluşturur.

Değeri belirleyen en temel iktidar mekanizması devlettir. Devlet simgesel dilin hem kurucusu hem de yeniden üreticisidir. Dolayısıyla sembolik sermaye kavramı bir anlamda Bourdieu'nün düşüncesinde sosyolojik bakışı siyasallaştıran bir işlev üstlenir. Bu işlev, zaman içinde edindiği bir konum değildir. Düşüncesinin temel hedefi olan toplumsal hiyerarşinin varolagelme hikâyesini açığa vurmaya istemesindeki arzusundan kaynaklanır. Çünkü toplumsal yaşamın bu hiyerarşik kurallarını çözümlenerek ortadan kalkmasına katkıda bulunma amacı taşımaktadır. Dolayısıyla çalışmalarındaki temel erek, farklı bir dünya tahayyülüne dayanan siyasal bir düzene ulaşma arzusuna dayanır.

1.3. İnkâr ve İkrar Stratejileri

Failer toplumsal eşitsizlik mekanizmasını sürekli yeniden üretirken *oyun* içerisinde bir takım stratejiler kullanırlar. Bu stratejiler sayesinde sermayelerini kaybetmemeye ve arttırmaya çalışırlar. Bir anlamda oyundaki kar (çıkar) mantığına dayanan bu stratejiler kar (çıkar) maksimizasyonunu hedefler.

Sembolik sermaye kavramı söz konusu olduğunda iki temel strateji ile karşılaşırız. Bunlar ikrar ve inkâr stratejileridir. İç içe, birlikte işleyen bu stratejilerin temel mantığı toplumsal eşitsizliğin doğal bir durum gibi algılanmasına, içselleştirilmesine ve yeniden üretilmesine hizmet etmesidir.

⁴⁵ Bourdieu'dan aktaran D. Swartz, a.g.e., s.123.

İnkâr, basitçe toplumsal hiyerarşideki alt-üst konumların varlığını reddeden bir yaklaşımdır. Failin ya da toplumsal grubun sanki toplumsal bir mesafe yokmuş gibi davrandığı durumlara işaret etmek için kullanılır. Böylece failer, bu hiyerarşik yapının çelişkileri yokmuş gibi davranarak buldukları konumda saygınlıklarını sürdürebilirler. Örneğin “bir akademisyen olmasına rağmen alçakgönüllü biri” demek, örtük biçimde akademisyenler ve diğerleri arasındaki toplumsal mesafeyi işaret eder. Aynı zamanda bahsedilen kişiye yönelik takdir söz konusudur. Takdire neden olan davranış, kişinin konumu dolayısıyla sahip olduğu üstten bakış davranışını kullanmamasından kaynaklanmaktadır.⁴⁶ Bu strateji ile failer çıkarları yokmuş gibi davranabilmektedirler. Swartz’a göre bu strateji, iktidarı meşrulaştırmaya yarayan bir mekanizmadır:

Faaliyetler ve kaynaklar, temelde yatan maddi çıkarlardan ayrıştırıldıkları, böylece çikarsız faaliyetler ve kaynaklar olarak yanlış tanındıkları ölçüde, simgesel iktidarla ya da meşruiyet ile donanırlar. Kişisel çıkarın çikarsızlığa dönüşmesinden yarar sağlayabilecek bireyler ve gruplar, Bourdieu ‘nün simgesel sermaye adını verdiği şeye sahip olurlar. Simgesel sermaye “inkâr edilmiş” sermayedir; temelinde yatan ve derinden bağlı olduğu “çikarlı” ilişkilerin üzerini örterek onlara meşruiyet kazandırır. Simgesel sermaye iktidar olarak algılanmaz; kabul görmeye, hürmet edilmeye, itaate ya da başkalarının hizmetine yönelik meşru talepler olarak algılanan bir iktidar biçimidir.⁴⁷

İkrar ise toplumsal hiyerarşi içerisindeki mesafelerin itiraf edilmesidir. Aynı zamanda mesafenin onaylanması ve benimsenmesi anlamına gelmektedir. Yukarıda verilen örnekte akademisyenin toplumsal konumsallığına işaret edilmesi bu mesafenin kabullenilmesi anlamına da gelmektedir. Mesafe bir şekilde doğallaştırılarak, normalleştirilir, böylece meşrulaştırılır.

İkrar stratejilerine yönelik en geniş kapsamlı örnekler toplumsal cinsiyet rejimi içerisinde karşımıza çıkar. Örneğin kadının erkek karşısında “güçsüz, korunmaya muhtaç, kırılğan” “doğası” toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin rasyonel temeli olarak

⁴⁶ P. Bourdieu, a.g.e., 2014, s.197.

⁴⁷ D. Swartz, a.g.e., s.67.

gösterilir. Özellikle *Eril Tahakküm*⁴⁸ adlı eserinde bu simgesel düzenin nasıl varolageldiğine ilişkin örnekler sunar Bourdieu. Bu simgesel düzende eril ve dişil olan figürlerin yaşamın her alanını şekillendirdiği anlatılır. Öyle ki erkek çocukların sünnet kutlamalarında hazırlanan yiyecekler dahi penisi dolayısıyla eril düzeni simgeler.

2. Sembolik İktidar Kavramındaki Siyasallık

Daha önce sembolik iktidar kavramının Bourdieu'nun teorisinde siyasal alan ile bağ kuran temel kavram olduğundan bahsetmiştik. Bu durum sembolik sermaye sistemlerinin temel belirleyicisinin siyasal iktidar olmasından kaynaklanır. Sembolik sermaye kavramı Foucault'daki iktidar kavramına benzetilebilir. Biriktirebilen, mübadele edilebilen, diğer sermayelerin başarısı ile ilişkili olan sembolik sermaye, iktidarın somutlaştırılmış hali gibidir. Fakat Bourdieu simgesel iktidarın siyasi iktidar ile karıştırılmaması gerektiğini söyler.

*Siyasal alanla karıştırılmaması gereken iktidar alanı diğerleri gibi bir alan değildir: farklı sermaye türleri arasındaki güç ilişkilerinin uzamıdır ya da daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse farklı sermaye türlerinden birine söz konusu alana egemen olabilecek biçimde sahip olan ve mücadeleleri farklı sermaye türlerinin görece değeri her tehlikeye girdiğinde yoğunluk kazanan eyleyiciler arasındaki ilişkilerin uzamıdır.*⁴⁹

Toplumsal yaşamdaki hiyerarşik katmanlar arasındaki ikilikler sembolik sermayeden türetilir. Daha açık bir ifade ile toplumsal yaşamda karşılaştığımız sınıflandırmaların tümü sembolik sermayenin uzantılarıdır. Yani mücadele alanı olarak görülen sosyal uzam aslında farklılaşma eğilimleri neticesinde ortaya çıkan tarzlar ve statü grupları olarak işlerlik gösterir. Sembolik sermaye bu bakımdan doğrudan iktidar kavramı gibi ele alınamaz.

⁴⁸ P. Bourdieu, **Eril Tahakküm**, Ankara, Bağlam Yayınları, 2014, s.17-103.

⁴⁹ P. Bourdieu, a.g.e., 2006, s.52.

(...)Sosyal dünya, özelliklerin dağılımı üzerinden farklılık ve ayrımsal mesafe mantığına göre tanzim edilmiş bir sembolik sistem olarak nesnel biçimde kendini sunar. Sosyal uzam, sembolik bir uzam, hayat tarzları uzamı ve farklı hayat tarzlarının nitelediği statü gruplarının uzamı olarak işleme eğilimindedir.⁵⁰

Burada Bourdieu düşüncesinde önemli bir aktör olan devlet kavramı karşımıza çıkar. *Devlet zihinsel yapıları biçimlendirir ve ortak görü ve ayırım ilkeleri düşünce biçimleri dayatır*⁵¹ diyen düşünür, devletin ortaya çıkış nedenini *sembolik sermaye birikimi*⁵² olarak görmektedir. Bu bakışı ile Marksist materyalizmi eleştiren Bourdieu kendi düşüncesini *genişletilmiş materyalizm* olarak adlandırır. Çünkü Marksizm'in, sembolik alanı analizinin dışında bıraktığını düşünmektedir.

Devlet Bourdieu açısından *meşru sembolik şiddet tekeline*⁵³ sahiptir. Bu gücünü *simgesel üretimdeki tekel*⁵⁴ yapısından alır. Bu yapı tüm yaşamı kuşatır. Çünkü *devletin nüfusunun kendisini özel olarak hissettirdiği yer simgesel üretim alanıdır*(...)⁵⁵ Bizi yeniden devleti düşünmeye davet ettiği kitabında devleti *sınıflandırma esaslarının üreticisi* ya da *dünya üzerindeki her şeye, bilhassa da toplumsal şeylere tatbik edilebilecek yapılandırıcı yapıların üreticisi olarak*⁵⁶ görmek gerektiğini söyler. Basitçe söylemek gerekirse, devletler neyin değerli neyin değersiz, neyin özel neyin genel, neyin meşru neyin gayri meşru, neyin doğru neyin yanlış olduğuna, neyin normal neyin anormal olduğuna (bu örnekler çoğaltılabilir) dair sürekli nitelemeler üretmektedir. Bu değerler, eğitim, toplumsal yaşam, medya, hukuk, akademi üzerinden sürekli dolaşım halindedirler. Böylece hâkim simgesel sistemler oluştururlar, bir yandan toplumun ortak değerler etrafında bir araya gelmesini sağlarken diğer yandan eşitsizliklerin meşrulaştırılmasına neden olur. Buradan doğan sembolik iktidar *dünya kuran iktidardır*.

⁵⁰ Pierre Bourdieu, **Seçilmiş Metinler**, Ankara, Heretik Yayıncılık, 2014, s.204.

⁵¹ P. Bourdieu, a.g.e., 2006, s.106.

⁵² Pierre Bourdieu, **Devlet Üzerine**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 231.

⁵³ Bourdieu, a.g.e.,2006, s.234.

⁵⁴ Bu tekel yapıyı şu şekilde aktarır: *Devlet, toplumsal gerçekliğin inşa aygıtının birincil üreticisidir*. Bkz. Bourdieu, a.g.e., 2006, s. 206.

⁵⁵ Bourdieu. a.g.e., 2006, s.97

⁵⁶ Bourdieu, a.g.e., 2006, s.202.

Çünkü sembolik sermayenin devlet tarafından tasdik edilmesi “evrensel” bir meşruiyet sağlar. Bourdieu, sembolik iktidar mücadelesinden doğan tüm zorlamaları sembolik şiddet olarak kavramsallaştırır. Sembolik sermaye tezahürlerinden doğan sembolik şiddetin işleyebilmesi, yine *rıza ve tanıma* ile ilişkilidir.

Sembolik sermaye, herhangi bir sermaye türü ile bu sermaye türünü bilecek ve tanıyacak biçimde sosyalleşmiş faillerin ilişkisinden doğan sermaye türüdür. Sembolik sermaye, kelimenin ifade ettiği gibi bilme ve tanıma düzlemlerinde konumlanır.⁵⁷

Failler ve toplumsal gruplar, devletin sembolik alanında hareket ederlerken, bir yanıyla bu alanı yeniden üreterek aslında rıza üretmektedirler⁵⁸ ve bu durum, ilk baştaki sembolik yoğunlaşmayı unutturacak biçimde adeta doğanın yasası şeklinde işlerlik gösterir:

Eğer devlet simgesel şiddet uygulayabilecek durumdaysa, bunun nedeni aynı zamanda hem nesnellik içinde tikel yapı ve mekanizmalar biçiminde hem de “öznellikte” ya da tercihe göre beyinlerde, zihinsel yapılar, algılama ve düşünme kalıpları biçiminde tecessüm etmesidir. Kendisini hem toplumsal yapılarda hem de bu yapılara uyarlanmış zihinsel yapılarda kurumlandıran bir sürecin varlığı noktası olduğundan, kurumlandırılmış kurum, uzun bir kurumlandırma edimleri dizisinin sonucu olduğunu unuttur ve kendisini doğallığın tüm görünümüleriyle sunar.⁵⁹

Sonuç olarak, bu uzam içerisinde hareket eden failler ve gruplar tarafından toplumsal hiyerarşi sürekli yeniden üretilmektedir:

Hâkim simgesel sistemler hâkim grupların bütünleşmesini sağlarken, ezilen gruplar için ayırım ve hiyerarşi yaratır ve tahakküm altındakileri, toplumsal ayrımların mevcut hiyerarşilerini kabul etmeye sevk ederek toplumsal tabakalaşmanın meşruluk kazanmasını sağlar.⁶⁰

⁵⁷ P. Bourdieu, a.g.e., 2015a, s.232.”

⁵⁸ Fakat burada failin rolünü es geçen bir bakış hatalıdır: *Sembolik formlar, toplumsal gerçekliğin inşa esaslarıdır: toplumsal failler sadece fiziksel kuvvetlerce hareket ettirilen parçacıklar değil, aynı zamanda bilişsel yapıların taşıyıcısı olan, bilen faillerdir. Bkz. P. Bourdieu, a.g.e., 2015a, s.203*

⁵⁹ P. Bourdieu, a.g.e., 2006, s.99.

⁶⁰ D. Swartz, a.g.e., s.121-122.

3. Uyuşmazlığa Bakmak: Rancière

Simgesel sermaye kavramı ve devlet arasındaki ilişkide dikkat çektiğimiz gibi, adlandırabilme, anlamları içeren idrak şemaları üretebilme eylemi siyasal alan ile doğrudan ilişkilidir. Tezin bu bölümünde, sembolik sermayeyi farklı bir perspektiften değerlendirebilmek için Rancière'in siyasallık tanımından yararlanıldı. Giriş bölümünde de belirtildiği gibi bu çabanın kendisindeki bir takım zorluklarına değinmeden önce kullandığı temel kavramlar üzerinden Rancière'in teorisi ana hatlarıyla ele alınmıştır.

Rancière, çağdaş siyasal düşünürlerden biri olarak, günümüzdeki demokrasi fikrini ve çağdaşı olan birçok düşünürü eleştirmiştir. Bunun temelinde ontolojik belirlenimciliği reddetmesi yatar düşünürün bakış açısında. Her şeyin tanımlı ve belirli olduğu ontolojik düşünüş biçimi ve teoriler, politik olanla doğrudan bağlantılı olan özgürleşme imkânlarını görmemizi engeller. Özellikle Avrupalı demokrasileri hedef aldığı bu eleştirinin temelinde, konsensüs olarak adlandırılan ortak kanıları, siyasal olanı yok etmeye yönelik çabalardan ibaret görmesi yer alır. Onun düşüncesinin temellerinde toplumsal eşitsizlikler ve bu eşitsizliklerin yanı sıra var olan özgürleşme talepleri, bu taleplerden doğan çatışmalar ve siyasal olanı güçlendirme amacı yatmaktadır.

(...)Bu mutabakat, görünüşte "demokrasi" olarak sunulmaktadır oysaki bu apaçık dışlamadır; çünkü mutabakat kendini ütopya gibi sunmakta, yani herkesi kapsadığını ilan ederek herkes için iyi olanı temsil ettiğini ilan etmektedir. Böylece, ütopya alabildiğine narsistik bir öznelğin inşasına dönüşür: herkes için iyi olanın içerisine dâhil olmayan (özne) İyi'nin içerisinden dışlanmış, ona dâhil edilmemiş olandır.⁶¹

Bu amaçla bizi siyasal olanı yeniden düşünmeye çağırır. Zira Antik Yunan'dan bu yana ortaya çıkan demokrasi anlayışının sorunlu olduğunu düşünür. Demokrasinin temelinde sürekli bir *yanlış sayım*⁶² ilkesi olduğundan bahseder. Bir eşitler cemaati yaratmayı amaçlayan demokrasi, bazılarını, cemaat dışında değil ama *parça olmayan*

⁶¹ Yavuz Yıldırım, Efe Baştürk, "Rancière Düşüncesinde Siyasal Olanın Önceliği", **Kaygı**, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 2016, s.51-62.

⁶² Jacques Rancière, **Uyuşmazlık**, İzmir, Ara-lık Yayınları, 2005, s.25

*parça*⁶³ olarak işaretleyerek biz ve onlar ayrımı yaratması üzerine kuruludur. Bu yanlış sayım ilkesi, *parça olan parça* ve *parça olmayan parça* arasında yaşanan sürekli çatışmanın nedenidir. Siyasal olan ise, bu sonsuz çatışma halinin ta kendisidir.

Topluluğun *parça olmayan parça* olarak sınırlarında konumlandığı kişiler konuştuğunda da ciddiye alınmayanlardır. Sözleri anlaşılmaz bir mızızlanma olarak görülür. İrrasyoneldir. Fakat bu bakış da tıpkı yanlış sayıma dayanan demokrasi anlayışı gibi çelişkilidir. Köle-efendi diyalektiğinden kaynaklanan bu bakış, toplumsal hiyerarşiyi doğallaştırmaya hizmet eder. Fakat sözleri anlaşılmayan, rasyonel bir özne olarak konuşamayan kölenin, efendisinin emirlerini nasıl algılayıp yerine getirebildiğini açıklayamaz. Bağrında uzlaşmaz bir çelişki barındırır. Rasyonel olarak konuşamayan dolayısıyla “siyasal hayvan” olarak görülmeyen köle, gerçekte efendisiyle aynı dili konuşmaktadır. Efendinin buyruklarını yerine getirebilecek idrak ve anlam dünyasına sahiptir aslında. Eğer bu eşitsizlik varsayımı hakikat olsaydı köle-efendi arasında emir-itaat ilişkisinde kurulabilmesi mümkün olamazdı.

Bahsedilen bu çelişkiler, bizi yeniden siyasal olanı sorgulamaya yönlendirir. Çünkü Batı felsefesinin varsaydığı politik özneye dair bakış, başlangıçtan itibaren hatalı varsayımlar üzerine inşa edilmiştir.

3.1. Siyasal Olan

Rancière’in teorisindeki üç temel kavram; polis-politika-politik olan (siyasal olan) birbirleriyle ilişki halinde ele alınmıştır.⁶⁴

Polis, bütün düzeni hesaba kattığını, her şeyin dengede olduğunu var sayan yönetimdir. Politika ise bütünün birlik olarak varsayıldığı polise karşı yine onun içinden düşünüş ve eyleyiş tarzıdır. Dolayısıyla her polis, politikayla karşılaşmaya

⁶³ J. Rancière, a.g.e., 2005, s.63.

⁶⁴ J. Rancière, **Siyasalın Kıyısında**, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.

elverişlidir. Rancière polis ile politikanın karşılaşmasını politik olan olarak niteler. Politik olan, bir bütün ya da birlik değildir. Bu bağlamda polis ve politikadan başka bir alan da değildir. Genel olarak 'karşılaşma' durumudur.⁶⁵

Polis, içinde yaşanılan yerleşik düzeni ifade eder. Temel amacı düzenin devamını sağlamak ve iyi yaşam olanakları sunmak olan polis, aslında bir temsil sistemidir. Fakat eksik bir temsildir. Antik Yunan'dan bu yana, düzenin bekası üzerine kafa yoran filozoflar, bir anlamda toplumsal eşitsizliğin nasıl meşrulaştırılacağı üzerine kafa yormuşlardır.⁶⁶

Antik Yunan düşüncesinden beri, demokrasi en çok tartışılan siyaset ve temsil biçimlerinden biridir. Rancière demokrasiyi eleştirel bir gözle değerlendirirken bu yüzden kökeninden, Antik Yunan düşüncesinden başlar. Ona göre eşitler cemaati olan "polis", aslında bir yönetim biçimidir. Temel ilkesi sorunlu bir eşitlik dağıtım mekanizmasına dayanır. Platon'dan bu yana eşitlik; rahatsız edici, düzen bozucu ve kontrol edilmesi gereken bir durum olarak algılanmıştır. Eşit sayılanlar kümesinin genişlemesi düzeni bozacağı endişesiyle sürekli sınırlandırılmıştır. İktidarın dağıttığı avantajları bir pasta gibi düşünürsek, paylaşan kişi sayısının artması, daha önceki bölüşüme göre dilimleri küçülmesi anlamına gelecektir. Hâlbuki yaşamın kendisi olumsuzdur, bu ontolojik bakış açısına sığmayan çokluk halidir.⁶⁷ Yani eşitlik talepleri sonsuz bir çoğulluk arz eder. Asla kapanmayacak bir daire gibidir.

Tarihsel olarak yöneten-yönetilen ayrımının ortaya çıkışından bu yana, toplumun bekası, düzen sağlamak ile ilgili görülmüştür. Dolayısıyla yaşamın kendisinde yer alan kaotik durumların önüne geçmek amacıyla eşitlik sürekli birilerini dışarda bırakarak kurgulanmıştır, böylece eşitlik talep eden, yönetim mekanizmasında yer almak isteyen öznellikler kontrol altına alınmış olur. Ancak, toplum yanlış sayım ilkesine dayanılarak

⁶⁵ Zeliha Dişçi, " Jacques Rancière'de 'Parça Olmayan Parça' Kavramı ve 'Sınıf' Olmayan Failler", **II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi** - Bildiriler Kitabı II, 2013, s. 471.

⁶⁶ Jacques Rancière, **Filozof ve Yoksulları**, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

⁶⁷ J. Rancière, a.g.e., 2007.

düşünüldüğü için sonsuz eşitlik taleplerinin imkânını içinde barındırır. Bu durum yöneten kümesinin genişlemesini ve iktidardan alınan payın azalmasını getireceği için, polis *toplumsalın sembolik inşası*⁶⁸ olarak kurgulanmıştır. Bu kurguda eşitler arası eşitlik varsayılırken, kimlerin eşit sayılacağı sembolik inşa ile belirlenir.

“Zoon politikon”⁶⁹ olarak tanımlanan insanın temel özelliği akıl sahibi olmasından kaynaklı konuşma yeteneği olarak görülmüştür. Ancak konuşma ediminde de bir eşitsizlik varsayımı mevcuttur. Bazılarının çıkardığı sesler dinlenmeye değer görülürken, bazılarınınki anlaşılmayan sesler olarak önemsizleştirilmiştir. Dolayısıyla “duyulur” olmanın kendisi belirli bir kitleye has bir nitelik olmuştur. Kadınlar, köleler, yoksullar “duyulur” olma niteliği dışında tanımlanmış, dolayısıyla eşitlik halesinin sınırında konumlandırılmıştır. Böylece polis rejimi duyulur olanın paylaşılmasına dayanan bir *eşitler cemaati* olarak kurgulanmıştır. Bu cemaat, daha önce de belirttiğim gibi, krizlidir, çelişkiler barındırır. Çünkü toplumsal eşitsizliğin kişilerin doğal yetenekleriyle meşrulaştırıldığı bir yönetim biçimine dayalıdır. Bilindiği gibi, Platon polis içerisinde yaşayan kişileri, doğalarına göre üç cevher ile sınıflandırmıştır.⁷⁰ Altın cevherinden olanlar toplumun en elit kesimini anlatırken, gümüş cevheri genel olarak hizmet sınıfını; demir cevheri de toplumun en alt tabakadaki üretici kesimini anlatmak için kullanılmıştır. Buradaki cevher benzetmesi, eşitsizliğin nasıl doğallaştırıldığına dair bakışı özetleyen bir metafor olarak dikkat çekicidir. Metallerin değerlerini belirleyen temel unsur nadir olmalarının yanı sıra ne denli incelikli bir biçimde işlenebildikleriyle ilgilidir. Yani altından demire giden bu hiyerarşi içerisinde şekil verilmesi en güç olan demir madenidir. Bu metafor bize yönetim ve eğitim alanlarının doğaları gereği bazı kişilere kapalı olduğunu, eğitim imkânı sunulsa dahi bu çabanın verimsizlikle

⁶⁸ Ranciere'den aktaran Zeliha Dişçi, **Jacques Rancier'de Politik Olanın İmkânı**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dan. Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat Aytaç, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset bilimi Ve Kamu Yönetimi Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Ankara, 2014, s.28.

⁶⁹ Aristoteles, **Politika**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2014.

⁷⁰ J. Rancière, a.g.e., 2013, s.37.

sonuçlanacağını anlatmaktadır. Doğası demir madenine benzetilen bir kişiyi eğitmek baştan gereksiz bir tutum olarak görülmüş böylece toplumsal hiyerarşi doğallaştırılarak meşrulaştırılmıştır. *Günden Kalanlar* romanı bu bakışı özetleyen bir tema üzerine kuruludur. Yıllarca aristokrat bir aileye hizmet veren uşak ve aristokratlar arası ilişkilerin anlatıldığı romanda bir gece uşak ekonomi ile ilgili bilgisinin olamayacağı ispat edilmek için aristokratların toplantısına çağırılır. Uşak bu tip konular hakkında bilgisi olmadığını söyleyerek sorular karşısında susar. Böylece aristokratlar tarafından sıradan halkın, yani cevheri altın olmayanların yönetim mekanizmasında yer almamaları gerektiği ispatlanmış olur. Fakat işin ironik yanı, ertesi sabah uşak ve hizmet ettiği adam arasındaki konuşmada gerçekleşir. Neden halkın yönetime katılmaması gerektiğini uşak ile uzun uzun tartışır efendi. *Sokaktaki adamın, siyaset, ekonomi, uluslararası ticaret falan gibi konularda yeterli bilgiye sahip olması beklenemez. Ne diye olsun ki zaten?* Uşak bu argümanları anlayacak ve tartışacak kadar donanımlıdır aslında. Aynı dili konuşurlar. Cevherinin altın olmadığına ikna edilirken aslında aynı dilsel evrenin içerisinde uşak ve efendi eşittirler.⁷¹

Eşitsizlik Rancier'in bakış açısına göre sayılamayanların ortaya çıktığı hiyerarşik düzenden doğmuştur. Bu kişilerin sesi duyulmaz ve sözleri meşru değildir. Polisin eşitlik olarak ortaya çıkardığı yaşam, kişileri kendi cevherlerine göre ayıran ve sınırlayan bir düzen olduğu için eşitsizdir. Bu yüzden siyasetin temel amacı farklı bir demokrasi anlayışı ile mümkün olabilir.⁷² Çünkü demokrasi; aslında *temsilcilerin seçilmesi değil, iktidarı icra vasfı olmayanların iktidarındır.*⁷³ Hâlbuki süregelen

⁷¹ Kazuo Ishiguro, **Günden Kalanlar**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018, s.165-168.

⁷² Yavuz Yıldırım, Efe Baştürk, a.g.e.

⁷³ Jacques Ranciere, Söy. Eric Hazan, **Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?**, çev. Murat Erşen, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s.15.

demokrasiye dair bakış, *imkânsız kılınmış bir yanlıştır.*⁷⁴ *Daireyi kare haline getirmeye*⁷⁵ yönelik bir çabadır.

Polisin karşı kutbunda yer alan Politika ise demosa, yani çokluğa aittir. Demos, polisin varsaydığı eşitler cemaatinin dışına düşenlerden oluşur. Toplumun parça olmayan parçasıdır. Demokrasinin yanlış sayım ilkesinden doğan boşluğun adıdır. *Politika; egemen eşitsizlikçi söylemin aksine, birinin diğeriyle eşitliğinin var sayılıp bu var sayımı doğrulamaya yönelik pratiklerdir.*⁷⁶

Politika, anarşist bir tutumun tezahürüdür. Polis mantığındaki yanlış sayım ilkesinin gerçek hayatta yarattığı çelişkilerin sürekli ifşa edilmesine dayanan eylemlerin tümüdür. Nihai bir sonucu olmayabilir, çünkü meşru bir kimlik edinmek de değildir. *Politika polisin pürlük iddiasının kesintiye uğratılması anlamında pürlüğü inşa etmeye yönelik olmayan bir edimdir.*⁷⁷ Aksine oyunun yanlışlığını ortaya çıkarmaya dayanan bir tür *oyunbozanlıktır.*⁷⁸ Oyunu bozan edim, daha önce duyulabilir olanın dışında tanımlanan sözün, akıldışı alana ait görülmesine yönelik sürekli bir itirazdır. Bu itirazın nihai amacı iktidarı ele geçirmek de değildir. Politika, *ortak nesnelere tanımlanmasına imkân tanıyan duyumsanabilir çerçeveleri yeniden yapılandırma etkinliğidir. İktidar uygulaması ve iktidar mücadelesi değildir, iktidar ilişkilerine dayalı polis düzenini bozan bir pratiktir.*⁷⁹

Ranciére politika tanımını bir takım özellikler üzerinden açıklar. *Siyaset Üzerine On Tez* adını verdiği makalesinde, siyasetin paradoksal bir eylem olduğunu ve iktidar uygulaması olmadığını söyler. Siyaset toplumun temelinde yer alan üç cevher mantığını sekteye uğratar. Yöneten-yönetilen ayrımını yıkar. Bu edimin öznesi her sayımda fazla

⁷⁴ Ranciére, a.g.e, 2005, s.96.

⁷⁵ Jacques Ranciére, **Demokrasi Nefreti**, çev. Utku Özmakas, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.15.

⁷⁶ Zeliha Dişçi, a.g.e., 2014.

⁷⁷ Zeliha Dişçi, a.g.e., 2014.

⁷⁸ Sara Ahmed, **Mutluluk Vaadi**, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2016, s.77-123.

⁷⁹ Jacques Ranciére, **Özgürleşen Seyirci**, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, 57.

olarak işaret edilendir. Polis mantığının karşısında yer alan bu edimlerin amacı, görünmeyeni görünür, duyulmayı duyulur kılmaktır. Aslında toplumsal mutabakatın yok edilmesidir. Çünkü bu mutabakat bazılarının sayılanlardan olmamasına dayalıdır.⁸⁰ Polis-politika ilişkisi ise bizi uyuşmazlık kavramına götürür. Demokrasiden anlaşılan eşitlik varsayımının aslında ne denli sorunlu bir yapısı olduğunu anlatmaya çalışırken, siyasal olana dair bakışımızı değiştirmeye çalışır

3.2. Uyuşmazlık

Kısaca değindiğimiz gibi, yönetim mantığındaki bu yanlışlık yaşamın içerisinde sürekli kısa devreye neden olan hatalı bir elektrik devresi gibi işlemektedir. Tarihsel olarak eşitler cemaatine yönelik eleştirileri, farklı zamanlarda farklı özneler tarafından getirilmiş, eşitlik mantığının nasıl sorunlu bir temeli olduğunu sürekli ifşa etmiştir. İşte polis mantığı ile politika arasındaki bu çatışma uyuşmazlık olarak adlandırılır.

Uyuşmazlık, insani eylemin siyasal olan özgürleşme⁸¹ özneleşme⁸² ihtimalini içerisinde barındıran yegâne durum olarak görülür. Çünkü politika insan eylemlerinin uyuşmazlığına dayalı biçimdir.⁸³

Uyuşmazlığı belirlenimli türden bir konuşma konumu anlamında anlamamız gerekir: söyleşenlerden birinin, ötekini söylemekte olduğunu aynı anda hem anladığı hem anlamadığı bir konum. Uyuşmazlık ak diyen biri ile kara diyen biri arasındaki çatışma değildir. Uyuşmazlık ak diyen biri ile yine ak diyen, fakat ondan

⁸⁰ Ranciére, a.g.e., 2007, s. 139-157.

⁸¹ *Siyasal olan ayrı iki türden sürecin karşılaşmasıdır. Birincisi hükümet sürecidir. Cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekten ibarettir ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik dağılımı vardır". Bu sürece polis diyor. "İkincisi eşitlik sürecidir. Herhangi birisinin herhangi bir başkasıyla eşit olduğunun varsayılması ve bu eşitliğin doğrulanması kaygısının kılavuzluk ettiği pratiklerin oyunundan ibarettir. Bu oyunu anlatacağım en uygun ad, özgürleşmedir. Bkz. Ranciére, a.g.e., 2007, s. 71.*

⁸² *Politika, (...) insan gruplarının toplanmasını ve yönetilmesini belirleyen kaidelerin istisnasıdır. İkincisi, demokrasi ne bir hükümet etme biçimidir, ne de toplumsal bir yaşam biçimidir, demokrasi, siyasal özneleri var eden özneleşme tarzıdır. Bkz. Ranciére, a.g.e., 2007, s. 13.*

⁸³ Ranciére, a.g.e., 2007, s. 13.

aynı şeyi anlamayan ya da ötekinin aklık adına aynı şeyi söylemekte olduğunu anlamayan bir başkası arasındaki çatışmadır.⁸⁴

Uyuşmazlık için Siyah Hareketi'nden örnek verebiliriz. Amerika'da Siyah Hareketi başlamadan önce otobüste siyahlar ve beyazların yerleri ayrıştırılmışken gidip beyazlara ayrılan bölüme oturan Roza Parks'ı⁸⁵ düşünelim: Parks bu edimi gerçekleştirirken, sürekli var olduğu söylenen eşitlik mekanizmasının aslında çelişkili bir mekanizma olduğunu, siyahları hariç tutarak işletildiğini göstermişti. Bunu yaparken, doğrudan eşitsizliğe işaret etmemişti. Beyazlarla kendini eşit hissedenden siyah bir kadın olarak davranmış ve varsayılan eşitlikteki payını göstermişti. Böylece eşitlik varsayımındaki yarığı tekrar sorgulamaya açan bir eylem ortaya çıkmıştı. Bu durum Ranciere'in anladığı anlamda politik bir eylemdir diyebiliriz. Çünkü eşitsizlik mekanizmasının yarattığı arızalara işaret etmek yerine, beyazların düşündüğü eşitlik varsayımında sorun olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum tıpkı Rancière'in söylediği gibi, beyaz diyen biriyle yine beyaz diyen bir başkası arasındaki uyuşmazlıktır. Beyazların ve Siyahların eşitlikten farklı şeyler anladığını ortaya çıkararak bir edimdir.

4. Sembolik Sermayenin ve Siyasal Olan ile İlişkisi

Giriş bölümünde de kısaca değinildiği gibi, Rancière için siyasal olan sistem içindeki eşitsizliklere işaret etmek yerine, sistemin her koşulda birilerini dışarıda bırakan mantığını açığa çıkaran eylemlerde bulunmaktır. Bu bir anlamda Kafka'nın Dava romanındaki çabaya benzer bir çabadır.⁸⁶ Şöyle ki, adalet sistemi ve bürokrasi içerisinde

⁸⁴ Rancière, a.g.e., 2007, s. 12.

⁸⁵ "Otobüs Koltuğunda Irkçılığa Karşı İnatçı Bir Kıvılcım: Rosa Parks" **Gazete Karınca**, 3Aralık 2013, <http://gazetekarınca.com/2017/12/otobus-koltugundan-irkciliga-karsi-inatci-bir-kivilcim-rosa-parks/>. (24.10.2018)

⁸⁶ Franz Kafka, **Dava**, çev. Gülperi Sert, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınlar, 2015. Benzer bir durum: "80Bin Kişi Kendini İhbar Etti", **Bianet**, 17 Aralık 2014. <https://bianet.org/bianet/ifade-ozgurlugu/160846-dusunceye-ozgurluk-80-bin-kisi-kendini-ihbar-etti> (15.10.2018)

kişiler isimlerden ibaret cansız nesnelere gibi görülebilir. Yaşam hukuka yansıtılırken, bazı duyu organlarını kaybetmiş bir insan gibidir. Bu durumun yarattığı çelişkilere, yanlış uygulamalara dair, adalet fikrimizi sarsan birçok örnek verebiliriz. Kendi kendini ihbar eden ve bu sebeple içinden bir türlü çıkamadığı bir dava süreci yaşayan kahraman Josef K. aslında bu edimiyle bize hukukun duyu organlarına sahip olmayan bir şey gibi davrandığını ironik biçimde ortaya koyar. Kişinin kendi kendini ihbar etmesi, hukuk sistemi içerisinde ne suçluluğunu ne de suçsuzluğunu ispat edemeyeceği bir döngüye sokar kahramanı. Bu da hukukun duyularının olmadığı kanıtıdır.

Benzer bir örnek Jacques Verge'nin ceza davalarına yönelik savunma stratejisinde de mevcuttur.⁸⁷ Verge stratejisini suçun yokluğunu ispat etmek üzerine kurmaz. Aksine suçun varlığı veya yokluğundan ziyade, buna hüküm verecek mahkemenin iktidarını sorgulamak üzerine kurar. Böylece mahkemelerin ortaya çıkış koşullarındaki yanlışlığı tartışmaya açarak, ulus adına kullandıkları yetkinin ontolojik olarak sorunlu olduğunu ortaya koyar.

Ranciére eşitsizliğe dair itirazların, eşitsiz durumları doğrudan ifşa etmek biçiminde olmasına şiddetle karşı çıkar. Tüm Batı felsefesi geleneğini bu tutumu yüzünden eleştirir.⁸⁸ Çünkü eşitsizliğin var olduğunu söylemek, eşitsizlik durumundan dezavantajlı olanların kendi konumlarını umutsuzlukla kabullenmelerinden başka işe yaramaz. Eşitsiz bir düzende, örneğin eğitim imkânlarında eşitsizlik var demek, yalnızca eşitsizliğin içselleştirilmesini kolaylaştırır. Çünkü daha önce de değinildiği gibi, polisin temel varsayımı eşitler cemaati olmasıdır. Bu eşitlik ontolojik olarak var olduğu iddia edilen iktidar mantığı üzerine kuruludur. Eğer bu cemaat içerisinde bu eşitlikten pay alamayanlar olmuşsa yine polisin mantığı gereği akıl dışı görülenler ya da sesleri “anlamsız” görülenler grubuna ait olarak görülmelerinden kaynaklıdır. Bu bakış

⁸⁷ Jacques Vergès, **Savunma Saldırıyor**, çev. Vivet Kanetti, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

⁸⁸ J. Ranciére, a.g.e., 2013.

açısı neticesinde, ortaya çıkan eşitsizlikler, eşitler cemaati içerisinde kolayca rasyonalize edilip meşrulaştırılabilir. Eşitsizlik olarak algılanmadığı için siyasetin menziline de çıkarılmış olur.

Bu eleştirilerden Bourdieu da payını doğrudan alır.⁸⁹ Düşünür Bourdieu'nün bakış açısının Platon'daki maden mitine benzer sonuçlar yarattığını savunur: *Üç maden mitinden yola çıkıp otodidaktın mahkûm edilmesine varacağına, er mitinden yola çıkarak aynı sonuca varacaktır. Buluşma noktasında değişen tek şey, filozof-kralın sosyolog-kral olması olacaktır.*⁹⁰ Sermaye dolayimleri ile toplumsal hiyerarşinin nasıl yeniden üretildiğini analiz etmeye çalışan Bourdieu, Rancière göre, toplumsal konumları içinden çıkılması zor “doğa” benzeri yapılar olarak işaretlemiştir. Böylece yola çıkış amacının aksine, eşitsizliklerin meşrulaştırılmasına hizmet eder:

*Sosyolog-kral yanlış sınıflandırılmışları buldukları yerlere mahkûm eden özü yine onlara tahsis eden 'filozof - kralı umutsuzluğa sevk ederek', 'en kötü yeri onlara veren sınıflandırma ilkesini' reddeden 'yanlış sınıflandırılmışların' tarafını tutar.*⁹¹

Bu bakış açısı kişilerin konumlarının nedenini açıklarken, diğer yandan yaşadıkları hayata ilişkin umutsuzluklarda, sebebi yapının kendisinde bularak, kişileri bir tür eylemsizliğe iter. Yanlış sınıflandırılmışların sınıflandırılmasını değiştiremediği için onlara *habituslarını suçluluk ve acı duymadan üstlenebilme olanağı* verecektir.⁹² Eşitlik fikrinin, içselleştirilmesi, bu fikir yönünde eylemde bulunulmasını siyasal olarak niteleyen Rancière için, Bourdieu'nun tutumu siyasalın önünü kapatan eşitsizliği doğallaştırarak meşrulaştıran bir bakış açısı olarak eleştirmiştir.

Üzerine düşünülmesi gereken bu eleştiriyi akılda tutarken, yine de eşitler cemaati içerisindeki bireylerin, siyasal alan dışında kalma eğilimlerini açıklamakta

⁸⁹ J. Rancière, a.g.e., 2013, 199-239.

⁹⁰ J. Rancière, a.g.e., 2013, s.214.

⁹¹ J. Rancière, a.g.e., 2013, s.214.

⁹² J. Rancière, a.g.e, 2015, s. 216.

zorlanıyoruz. Daha doğrusu, duyulabilir olmaktan kaynaklı avantajların nasıl oluştuğunu, nasıl üretildiğini anlama çabasının Rancière'in bakışında zaman zaman cevapsız kaldığını söyleyebiliriz.

Dolayısıyla Rancière'in temel eleştirisini akılda tutarak, duyulabilir olanlar ile ilgili yaptığımız analizlerde Bourdieu'nün sembolik sermaye kavramından yararlanabiliriz. Giriş bölümünde kısaca değinildiği gibi, görüşmelerde kullanılan argümanlar bu birlikteliğin temelini oluşturuyor. Toplumsal avantajları dolayısıyla dezavantajlı gruplarla empati kurmaya direnen görüşmeciler, siyaset ile ilgili fikirlerinde, siyaseti pejoratif bir kavram olarak ele aldılar. Siyaseti, "hoşgörüsüz" bir fanatikleşme olarak tarif ettikleri için, Rancière'in siyasal olana dair bakışından yararlanabiliriz. Çünkü burada ortaya çıkan çatışmanın kendisi, duyulabilir olmaktan, yani diğer anlamıyla belirli bir sembolik sermaye sahibi olmaktan kaynaklanan avantajların muhafaza edilmesine yönelik söylemlerdi. Eşitlik savunulan, desteklenen bir fikirken, eşitler cemaatinin genişlemesine yönelik taleplerden oluşan siyasal söylemler "aşırı" olarak görülüyor ve uzlaşma fikrinin toplumsal yaşamdaki, devletin varlığını sürdürmesindeki önemine dikkat çekiliyordu. Bu söylemin ardındaki temel motivasyon, "aynı ülkede yaşıyor olmak", "aynı kaderi paylaşıyor olmak" gibi argümanlara dayanan toplumun bekasına yönelik düzen istemiydi. Yani ortaya çıkan çatışma tıpkı ak diyen biri ile yine ak diyen başkalarının aktan aynı şeyi anlamamalarından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla duyulabilir olmak, belirli bir sembolik sermaye sahibi olmak, buna yönelik stratejiler kullanmakla yakında ilişkilidir. Çünkü tam da toplumsal ayrıcalıklara sahip özneler, duyulabilir sayıldıkları için, eşitler cemaatinin eşitleridirler. Daha açık ifade etmek gerekirse, kişileri siyasal olan ile ilişki kurmaya iten temel motivasyon seslerini duyulabilir kılma çabalarıdır. Hali hazırda, sözleri belli mecralarda anlamlı olan, dolayısıyla toplumsal avantajlara sahip olan kişilerde böyle bir motivasyon pek yoktur. Sonuç olarak; ontolojik bir belirlenmişliğin

aksine, duyulabilir olanın analizi için bu iki kavramı bir arada düşünebiliriz. Böylece duyulur olanların perspektifinden bakarken siyasal olanın imkanına dair analiz yapabiliriz. Aynı zamanda siyasal olan ile toplumsal olanın nasıl iç içe ilişki kurduğunu analiz ederek bir arada düşünebiliriz.



II. BÖLÜM: SEMBOLİK SERMAYE BİRİKİMİ OLARAK ULUS- DEVLET KİMLİĞİNİN KURULUŞU

*Eşitlik temeldir ve namevcuttur, günceldir ve zamansızdır.*⁹³

*Saklayacak bir şeyim yok*⁹⁴

Haneke'nin *Saklı* adlı filmi⁹⁵ ulus-devlet kimliği, bu kimlikten doğan sembolik sermaye ve bununla bağlantılı olarak siyasal olan ile kurulan ilişkiler üzerine düşünmek için elverişli bir filmidir. Orta üst sınıftan ve entelektüel diyebileceğimiz bir aileye sahip olan George, zihnimizdeki pürüzsüz Fransız vatandaşı tasviridir. Son derece steril hayatı, kendisine yollanan video kayıtlarıyla alt üst olur, çünkü bu kayıtlar George'u çocukken neden olduğu olaylarla yüzleşmeye zorlamaktadır. George bu yüzleşmeye direnir. Bu hikâyenin ardında Fransız devletinin sömürgesi olan Cezayir isyanı ile ilgili tarih saklıdır. Doğrudan açıklanmayan bu tarihsel arka planı bireylerin yaşamındaki izlerinden sezeriz. George'un öfkesi ve endişesinin ardında bir sömürge zihniyeti saklıdır.

Filme ulus-devlet kimliği ve onun yarattığı çelişkiler üzerinden baktığımızda sembolik sermaye olarak tarif ettiğimiz ayrıcalıklı, elit, steril, varlıklı, saygın bir hayata sahip olan George'un sahip olduğu avantajları daha kolay somutlaştırabiliriz. İyi bir eğitim, saygın bir iş, iyi bir mahallede yaşamak bu avantajların en başta gelenleridir. Çocukken de benzer şekilde sahip olduğu ayrıcalıklı konumunu korumaya yönelik verdiği tepki, son derece varlıklı olan ailesinin evlat edindiği Cezayirli çocuğun evden uzaklaştırılmasına neden olur. Filmin bu kısmı ulus-devlet kimliğinin saygın bir mensubu olmanın sağladığı avantajları ve bu avantajları kaybetme endişesini gösteriyorken Cezayirli Fajit ve oğlunun verdiği tepkilerin farklı olması da siyasal olan

⁹³ J. Rancière, a.g.e., 2013, s. 262.

⁹⁴ Michael Haneke (yazan, yöneten), *Saklı (Cache)*, Fransa, 2005.

⁹⁵ Haneke, a.g.e.

ile kurdukları bağ açısından önemlidir. Fajit haksız yere iftiraya uğrayarak evden uzaklaştırılmasını duygusal bir travma olarak yaşıyor. Efendi-köle diyalektiğine benzer bir tutumla, yıllarca kendisine yapılan bu haksızlığın giderilmesini diğer bir anlamda “egemenin” gözünden tanınmasını bekler. Bu beklediği kişi, hem haksızlığa sebep olan, hem de haksızlığı telafi etmesi beklenen, Fransız ulusunu temsilen George’dur. Fakat Butler’ın bahsettiği gibi bu onulmaz bir adalet beklentisidir. Çünkü *sizi yaralayan birinin bunu telafi etmesini beklediğiniz bir dünya ne kadar adil olabilir*⁹⁶ diye sorarken aslında adalete ilişkin yaşanan haksızlığın kabul edilmesini, telafi edilmesini beklemenin fail ile mağdur arasındaki ilişkinin hiyerarşik bir ilişki olarak sabitlenmesi anlamına geldiğinden bahsetmektedir. Bu da bizi Rancière’in bahsettiği siyasal olanı düşünmeye yaklaştırır. Rancière eşitlik talebinin içerden gelen bir talep olduğundan bahsederken, bir anlamda bu kırılmanın tanınmasını beklemek yerine, eşitsizliği reddeden, doğal olarak eşitlik iddiasıyla yola çıkan eylemleri kastediyordu. Filmde Fajit’in oğlu bize bu siyasal özdeşleşmenin tezahürünü sunar. Eşitsizliğin yasını tutmak yerine “eşitiz, buradayız” tavrıyla hareket eder.

Sembolik alan, sınıf, milliyet, cinsiyet gibi pek çok alana dair göstergeler içermektedir. Bu alanlar içerisinde milliyetçilik literatürü üzerinden ele alınacak olan ulus-devlet kimliğinin, film üzerinden somutlaştırmaya çalışılan haliyle sembolik sermaye olarak ele alınıp alınamayacağı tartışıldı. Bu kavramsallaştırmanın analizin üzerindeki rolüne görüşmeler üzerinden değinilmeye çalışıldı. Sembolik bir sermaye yoğunlaşması olduğu iddia edilen ulus-devlet kimliğinin ortaya çıkış momentlerini tarihsel olarak ele alınmaya çalışılırken bir yandan da siyasal olan ile bağı kurulmaya çalışıldı.

⁹⁶ Judith Butler, **Kırılğan Hayat**, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.

1. Sembolik Sermaye Olarak Ulus-Devlet Kimliği

Ulus-devlet yapısı,⁹⁷ çağdaş bir devlet biçimidir. Kültür veya soy bağı üzerinden tanımlanan ortaklıklara ve bu ortaklıklardan temellendirilen tahayyüllere dayalı bir kimliktir.⁹⁸ Bu ortaklıklar çeşitli simgeler ve söylemlerle somutlanır. Özellikle teknoloji ve haberleşmede yaşanan gelişmeler, ulusun simgelerinin dolaşımını kolaylaştırır, yaygınlaştırır. Giriş bölümünde bahsedilen ana haber bültenleri bu niteliktedir. Resmi ideoloji çerçevesinde yorumlanan, şekillendirilen olaylar, söylemler izleyicilere aktarılırken, üzerinde ortaklaşmış ulus fikri de aktarılır. Güncel politik gelişmeleri aşan bir biçimde, neye gülüneceğinden, neyin yasının tutulması gerektiğine kadar geniş bir yelpazede ulusal simgeler aktarılır.

Simgeler ve söylemler aracılığıyla toplumda biz ve ötekiler ayrımı kurgulanır. Ancak bu kurgu hiçbir zaman tek yönlü bir kurgu değildir. Dolayısıyla vatandaşlar da kurgunun nesnelere olarak görülmemelidir. Ulus kurgusu, faillerin aktif katılımıyla işlerlik kazanır, iki boyutlu olarak düşünülmemelidir. Öznelerin motivasyonu “biz” kümesi içinde yer alarak maddi ve manevi ayrıcalıklara sahip olmaktır. Yapı\fail ilişkisi üzerinden Ulus-devlet kimliğini sembolik sermaye kavramı ile birlikte düşünmenin sağlayacağı katkıların yanı sıra dikkat edilmesi gereken sınırları da barındırır.

Bu bölümde dikkat çekilmek istendiği gibi, ulus-devletin ortaya çıkış mantığının vatandaşlarına aidiyet bağı üzerinden sağlanan ayrıcalıklar sağladığıdır. Bu ayrıcalıklar maddi ve manevi bir takım öncelikleri anlatmaktadır. Sembolik sermaye olarak ele alınması ise, vatandaşlara sağladığı saygınlık, erdemlilik gibi pozitif değerler kazandırması ile ilgilidir. Ahmed Ulus-devlet kimliğinin vatandaşlar getirdiği duygusal

⁹⁷ Charles Tilly'nin on sekizinci yüzyıldan önceki devletlerin parçalı yapısına atfen “pekişmiş devlet” dediği ve bahsettiğimiz bu mekanizma ve süreçlerden beslenen ulus-devlet büyük, farklılaşmış, heterojen bölgeleri doğrudan yöneten, maliye, para, yargı, yasama, askerlik ve kültür alanlarında yurttaşlarına üniter bir sistem uygulama iddiasındaki bir devlettir. Bkz. Tilly'den aktaran B. Türk, “Türkiye’de Ulus-Devlet Formasyonunun Ortaya Çıkış Sürecini Habitus Kavramı Üzerinden Okumak”, **Bilig**, Sayı 57 Bahar, s. 202.

⁹⁸ Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler**, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.

ayrıcılıklardan bahsederken, vatandaşların duygusal yatırımlarının nesnesi olarak devlete dikkat çekmektedir.⁹⁹ Aktardığı örnekte, Avusturalya vatandaşlarının bir kısmı Avusturalya devlet başkanının geçmişte Aborjin Halk'a yapılanlardan dolayı özür dilemesini istemeleri anlatılır. Son derece naif bir jest olarak görülebilecek bu beklentinin ardında kişilerin ulus-devlet vatandaşlığı ile kurdukları bağlantıdaki kırılma hissinden bahseder. Vatandaşlar bu utanç verici tarihten kurtularak, yeniden onur duyacakları şekilde Avusturalyalı kimliğine ait hissedebilmek için yapılan hataların telafisini beklemektedirler. Çünkü vatandaşlığın sembolik değerine ilişkin bir değersizlik, değer yitimi söz konusudur. Yani ulus-devlet kimliği, kişilere bir takım erdemlere, pozitif niteliklere sahip olduklarını düşündürmek, ontolojik olarak değerli hissettirmek üzerine kuruludur.

1.1 Sembolik Sermaye Kavramının Araştırmaya Sağlayacağı Katkılar

Weber'in *devlet meşru şiddet tekelidir*¹⁰⁰ tanımını bir adım öteye taşıyan Bourdieu devleti *meşru sembolik şiddet tekeli*¹⁰¹ olarak tanımlamıştır. Devletin ortaya çıkışını sembolik sermaye yoğunlaşmasıyla açıklamıştır. Modern devleti düşündüğümüzde uluslaşma sürecinin de bahsedilen anlamda bir sembolik sermaye yoğunlaşması olarak doğduğundan söz edebiliriz. Ulusal marşlardan, soy ve dil bilim araştırmalarına, bayraktan, tarih çalışmalarına, günlük yaşam pratiklerinden, kadın-erkek ilişkilerine varıncaya dek geniş bir yelpazede siyasi erk ulusu işaretleme işine girer. Bu yanılla ulus-devlet kimliğini sembolik bir sermaye olarak ele almak, inşa sürecindeki yoğunlaşmayı analiz etmemizi kolaylaştırır. Türkiye örneğinde de değineceğimiz gibi, ulus kimliği bir göstergeler bütünü olarak işaretlenirken, siyasi erk bu alanda tekel konumundaydı.

⁹⁹ S. Ahmed, a.g.e., 2015.

¹⁰⁰ Max Weber, **Meslek Olarak Siyaset**. İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, 2006, s.36.

¹⁰¹ Pierre Bourdieu, **Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)**, çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 153-154.

Bir diğ er benzer yan, sembolik sermaye kavramının yukarı/aşağı, düşük/elit, değerli/değersiz gibi ikiliklere dayanıyor olmasından kaynaklanır. Böylece mantık alanındaki 0-1 ikiliği gibi toplumsal yaşam, failer açısından okunabilir hale gelir, kodlanır. Ulus-devlet kimliği de benzer bir kodlama sistemiyle çalışır. Belirli etik değerler etrafında kahramanlık hik yeleriyle süslenen ulus tarihi, öznelere okunabilir bir kimlik değerleri sistemi sunar. Mustafa Kemal'in *Türk milleti zekidir, çalışkandır* sözü bu kodlamaya örnek verilebilir. Böylece Türk ulusunun bir parçası olmak, aynı zamanda alışkanlık gibi pozitif değerlerle işaretlenmiş olur. Kimliğin parçası olmak zek  ve alışkanlık gibi değerleri beraberinde getirerek öznelerin toplumsal değerlerini inşa eder. Kişilerin ontolojik olarak etik değerlere sahip olduğunu iddia eder. Bu yanıyla ulus-devlet kimliğini sembolik sermaye kavramı ile düşünmek mümkündür.

Ulus-devlet kimliği durağan değildir. İçinde bulunulan tarihsel konjonktüre göre sınırları genişleyip daralabilir, kapsadıkları değişebilir, muhtevasında yer alan kavramların ağırlıkları değişebilir. Örneğin belli dönemlerde etnik unsur ulus-devlet kimliğinde baskın hale gelebilir. Nerdeyse tüm dünyada 1930-1935 yılları arasında etnik nitelikler ulus kimliğinde ön planda yer almıştı. Etnisite yerine kültürel veya dini kimlikler üzerinden tanımlar değişebilir, bu unsurlar i içe olabilir. Burada bizim açımızdan önemli olan yanı, tarihsel olarak değişim göstermesidir. Kurulup bitmiş bir kimlik değildir. İhtiyaçlara göre sürekli yeniden tanımlanmaya muhtaçtır. Siyasi erk dışındaki guruplardan yönelen talepler doğrultusunda bir mücadele alanıdır aynı zamanda. Bu yanıyla sembolik sermaye kavramıyla ele alındığında tarihsel çatışmaları, g  mücadelelerini ve çıkar çatışmalarını ele almamız kolaylaşacaktır. Bourdieu'nün *dünya kuran iktidar* olarak bahsettiği sembolik sermayeyi, yukarıda bahsedilen nedenlerle ulus kuran iktidar olarak da okuyabiliriz.

1.2. Sembolik Sermaye Kavramı Kullanılırken Karşılaşılacak Kısıtlar

Sembolik sermaye ve ulus-devlet kimliği kavramlarını bir arada kullanırken dikkat etmemiz gereken hususlar da vardır. Bunların en önemli olanı Bourdieu'nün kendi uyarısından kaynaklanır. Daha önce değindiğimiz gibi, Bourdieu sembolik sermaye kavramının doğrudan iktidar kavramı ile bir ve aynı şeymiş gibi görülmemesi gerektiğini söyler. Sembolik sermaye kavramını, İktidar kavramıyla eş anlamlı gibi görmek, onun teorisini oluşturan temel çabayı göz ardı etmek anlamına gelecektir.

Ulus-devlet kimliği kendi başına bir idrak kategorisi olmasının yanı sıra, cinsiyet, sınıf etnisite gibi unsurlarla yakın ilişkili olarak şekillenir. Dolayısıyla ilişkisel bir kimlik söz konusudur. Örneğin ulus-devletin yurttaş kadınlara verdiği rol ile yurttaş erkeklere verdiği rol birbirinden farklıdır. Toplumsal cinsiyet ve milliyetçilik üzerine bu ilişkiyi analiz eden ayrı bir literatür söz konusudur. Bu ilişkiselliği gözden kaçırmak analizi eksik, dolayısıyla hatalı yapacaktır.

Özne-yapı ilişkisindeki denge de bir diğer önemli husustur. Siyasi erkin yani devletin tekel konumunda bir belirleyicilik rolüne sahip olduğunu savunduğumuz ulusal kimlik, yapısalcı bir perspektife yaklaşmaktadır. Bu bakış açısı Bourdieu'nün yapmak istediğinin aksine, özneleri kuralları baştan belirlenmiş bir kümeye dâhil etmek anlamına gelecektir. Böylesine büyük bir tekel karşısında öznelerin tutumları ve stratejileri üzerine düşünmek zorlayıcı bir çaba olsa da milliyetçilik literatürüne bakışımızı zenginleştirecek bir edimdir. Çünkü, ulus-devlet ile ilgili analizlerin büyük bir kısmı, resmî ideolojiye dayanan tarih anlatısının eleştirisiyle ya da devlet kurumlarının izlerini sürmekle sınırlandırmıştır.

1.3. Milliyetçilik Literatüründe Sembolik Sermaye Olarak Ulus-Devlet

Kimliği

Eleştirel milliyetçilik literatürüne dair eserler çoğunlukla azınlıklar ya da geniş anlamıyla söyleyecek olursak ötekilere odaklanmıştır.¹⁰² Bu bakış açısındaki temel amaç toplumsal hiyerarşinin tezahürlerini daha kolay gözler önüne serbilmektir. Tarihsel olarak Beyazlık Çalışmalarının ortaya çıkışı, odağı egemen olan kesime çevirmiştir:

Gerek sosyal bilimler gerekse siyaset bugüne kadar ırkçılık ve milliyetçilik gibi meseleler söz konusu olduğunda ezilenlere, mağdurlara ve onların yaşadıklarına odaklandı. Irkçı ve milliyetçi sistem sayesinde ayrıcalık kazananlar, imtiyaz sahibi olanlar hakkında ise pek kafa yoran olmadı. Amerika'daki "Beyazlık Çalışmaları" bu tabloyu değiştirdi ve meseleye yeni bir perspektif getirdi. Beyazlık literatürü sayesinde imtiyaz sahipleri ve onların zihniyeti hakkında bir bilgi birikimi oluştu.¹⁰³

Milliyetçilik literatürü yerine Beyazlık literatüründen yararlanan Ünlü de benzer bir şekilde tutum takınmıştır.¹⁰⁴ Ötekileştirme pratiklerini, bizzat yaşayanların daha kolay fark edeceğini ve aktarabileceğini düşünmektedir.¹⁰⁵ Tam da bu noktada Biko'nun itirazı

¹⁰² Bu konuya örnek olarak gösterilebilecek birkaç kapsamlı çalışma:

Hatice Çoban Keneş, **Yeni Irkçılığın "Kırlı" Ötekileri: Kürtler, Aleviler, Ermeniler**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014.

Mesut Yeğen, Uğraş Ulaş Tol, Mehmet Ali Çalışkan, **Kürtler Ne İstiyor? Kürdistan'da Etnik Kimlik, Dindarlık, Sınıf ve Seçimler**, İstanbul, İletişim yayınları, 2018.

Özgür Kaymak, İstanbul'da **Az(ınlık) Olmak: Gündelik Hayatta Rumlar, Yahudiler, Ermeniler, İstanbul**, Libra kitapçılık ve Yayıncılık, 2017.

¹⁰³ Esra Sarioğlu, "Beyazlığın ve Türklüğün Halleri", **Demokrat Haber**, 31 Mart 2011. (4.10.2018)

¹⁰⁴ Bu noktada Beyazlık literatürü ile ilgili olarak parantez açmamız gerekir. Ünlü eserinde hangi saiklerle bu literatürün Türk kimliği üzerine düşünmek için elverişli olduğunu aktarmıştır. Bu teorik müdahaleye yönelik eleştiriler de yapılmıştır. Ten renginin gözle görülebilen bir farklılık olmasının yanı sıra, ırkçılığa ilişkin analizlerin, Beyazlık adı altında naif bir hale büründürüldüğü savunulmuştur. Böylece ırkçılığa ilişkin yapısal saiklerin önemsizleştiği, sorumluluğun bireysel ve duygusal bir alana hapsediğinden bahsedilmiştir. Bu bakış, üzerine tartışılmaya değer bir eleştiri olsa da toplumsal yaşamda karşılaştığımız, adeta toplumun kılcal damarlarına işlemiş tezahürleri analiz etmek için elverişli olmayabilir. Bu sebeple Türklük üzerinde yapılacak analiz, toplumun daha derinliklerinde var olan eğilimleri açığa çıkararak, aynı zamanda kişileri, doğrudan fail oldukları bir alanda sorumluluğa davet ederek siyasal olan ile bağ kurma imkânı sağladığı için oldukça önemli bir teorik müdahaledir. Eleştiri için bkz. Kaan Ağartan, "Beyazlık Çalışmaları Aynasında Türklüğe Bakmak: Tartışmaya Bir Katkı", **Birikim Dergisi**, sayı277, 2012.

¹⁰⁵ *Dışarıda olmanın nasıl bir şey olduğuna ve nasıl hissettirdiğine bakmak, içeride olmanın nasıl bir şey olduğuna ve nasıl hissettirdiğine dair tersten ipuçları verebilir. (...) aynı şekilde imtiyazın nasıl bir şey olduğunu sadece imtiyaza bakarak anlamak zordur; çünkü imtiyazın varlığı, doğallaştığı ve normalleştiği ölçüde, imtiyaz sahibine çoğu zaman görünmezdir. Bkz. Ünlü, Barış, **Türklük Sözleşmesi**, Ankara, Dipnot Yayınevi, 2018, s. 208-209.*

anlamlıdır: *Kesinlikle bizim yaratmadığımız bir problem hakkında neden toplu bir şekilde düşünmek zorunda olduğumuzu soruşturarak başlamak sanırım uygun olur.*¹⁰⁶

Buradaki ontolojik zorluğu göz önünde bulundurmakla birlikte, hiyerarşik olarak egemen gruba odaklanan az sayıda da olsa çalışma mevcuttur.¹⁰⁷ Bu tezde de milliyetçilik literatürünün aksine egemen gruba odaklanılmıştır. Böylece normun kendisini nasıl kurguladığı ve nasıl yeniden ürettiği anlaşılmaya çalışılmış ve siyasal olanla bağı kurulmuştur. Hâkim gruba mensup olma, normu temsil etme olarak kavramsallaştırabileceğimiz bu bakış, sembolik sermaye üzerinden değerlendirilirken, Bourdieu'nün teorisinden yararlanılmıştır.

Son yıllarda Türkiye akademisinde oldukça popüler olduğunu söyleyebileceğimiz Bourdieu, farklı alandaki çalışmalarda temel alınmıştır. Yaşayış biçimleri ve toplumsal konumsallık arasındaki ilişkiler eğitim, kent, kimlik, feminist teori, orta sınıf analizleri bu alanlara örnektir.¹⁰⁸ Milliyetçilik literatüründeki etkisi İngilizce literatürün¹⁰⁹ aksine oldukça sınırlı olsa da mevcuttur.¹¹⁰

Ulus-devlet kimliğinin Bourdieu'nün bahsettiği biçimde dilsel bir nitelik taşıyan bu gösterenleri sembolik sermaye kavramı üzerinden ele almanın bize sağladığı olanaklara ve sınırlılıklara değindikten sonra milliyetçilik literatüründe Bourdieu'nün nasıl ele alındığına kısaca değinelim:

¹⁰⁶ Steve Biko, **Siyah Bilinci**, Çev. Onur Eylül Kara, Ankara, Dipnot yayınları, 2018

¹⁰⁷ Cenk Saraçoğlu, **Şehir, Orta Sınıf ve Kürtler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Leyla Neyzi, Haydar Darıcı, **“Özgürüm Ama Mecburiyet Var” Diyarbakırlı ve Muğlalı Gençler Anlatıyor**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

¹⁰⁸ Abdurrahman Nur, Elyesa Koytak, “Mümkün Bourdieu’ler Uzayında Bir Bourdieu: Türkiye Bilimsel Üretim Alanında Bourdieu Sosyolojisi”, **Sosyoloji Dergisi**, 3.Dizi, Sayı 29, 2014\2, s.331-356.

¹⁰⁹ Murat Ergin, “Is The Turk a White Man?” Towards a theoretical Framework for Race in the Making of turkishness”, **Middleestern Studies**, c.37, 2014.

¹¹⁰ Bu çalışmalardan en önemlileri:

Büke Koyuncu, **Benim Milletim**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Barış Ünlü, **Türklük Sözleşmesi**, Ankara, Dipnot Yayınevi, 2018.

Bu çalışmalara verilebilecek ilk örnek Bahadır Türk'ün ulusun bir habitusunun olup olamayacağına dair sorgulamaya giriştiği makalesi olabilir.¹¹¹ Türk ulus kimliğinin, ordu ile ilişkisi, madunluk psikolojisine dayanması, başkentini değişiminin getirdiği bunalımdan etkilenmesi (ve bunun yarattığı simgesel değişim) imparatorluk mirası ile kurulan çelişkili bağ, merkez-çevre gerilimi, burjuvazinin olmayışı gibi özellikleri üzerinde durur.

Bu hat üzerinden gelişen Türk milliyetçiliği ulus-devlet formasyonunun Bourdieu'daki anlamıyla doxa'sı olarak özünü muhafaza etmiş, bununla birlikte kritik toplumsal ve siyasal momentler üzerinden yeni ve farklı veçheler de kazanmıştır. Tek partili dönemde olduğu kadar çok partili siyasal hayat deneyimi içinde de güçlü bir retorik malzemesi olarak kendisine başvuru milliyetçilik söylemsel bir yapı ve politik bir hareket olarak özellikle 1980'li ve 1990'lı yıllara geldiğinde ciddi bir ivme kazanmıştır.¹¹²

Türk, bu özellikleri, ulus-devleti habitusunun parçaları olarak okur, ulus kimliğinin kendine has bir habitus yarattığını iddia edilebileceğini söyleyerek, buradan hareketle alan ve sembolik sermaye üzerinden düşünölebilecek bir bakışa kapı aralar.

*Milletin Bölünmez Bütünlüğü*¹¹³ adlı saha çalışmasında da Bourdieu'dan yararlanılmıştır. Bu çalışmada, yapılan görüşmelerle resmi ideolojik söylemin, öznelere üzerindeki etkilerine değinilmiş, her ne kadar milliyetçi söylemleri kullanan öznelere karşılaşılsa da, söylemlerin resmi anlatı ile ilişkisinde kopukluklar olduğundan söz

¹¹¹ H. B. Türk, a.g.e., 2011.

¹¹² *Ulusalcılık olarak tanımlanan sol/seküler bir vurguyla yapılan, "çağdaşlaşma" ve "Atatürk milliyetçiliği" gibi söylemlere eklenmiş ana akım bir milliyetçilik yorumu ile Türk sağının geleneksel söylemleriyle, muhafazakârlık ve yerlilik söylemleriyle iç içe geçmiş bir "milliyetçilik" pozisyonu üzerinden geliştirilmiş bir siyasal pozisyon farklı milliyetçilik söylemlerinin belirlendiği iki ana çizgi olarak kabul edilebilir. Bu manzara habitus kavramını işlevsel kılan bir yapı arz etmektedir. Zira söylemsel pratiklerin üretildiği vasat belirli bir kopuş ve süreklilik motifi üzerinden değerlendirilebilecek olan toplumsal alışkanlıklar, öğrenme süreçleri ve eğilimler bütününden bağımsız değildir. Ulusal habitusu oluşturan farklı veçhelerdeki kritik noktaların anlamları üzerinde düşünmek bu açıdan bakıldığında bir zorunluluktur. Bkz. H. B. Türk, a.g.e., s.212.*

¹¹³ *Yukarıdan aşağıya, belli bir plan, program ve de provokasyonlar çerçevesinde hayata geçiyor gibi görünse de, milliyetçiliğin sıradan insanların hayatında nasıl bir yer aldığı ve bu insanların milliyetçiliğin tüketilmesi ve yeniden üretilmesinde neden ve nasıl bu denli etkin bir rol oynuyor olmalarını daha önemli bir mesele olarak kabul etmiştik. Bkz. Ferhat Kentel, Meltem Ahıska, Fırat Genç, "Milletin Bölünmez Bütünlüğü" Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilikler, İstanbul, Tesev Yayınları, 2009, s.13.*

edilmiştir. Bu düzey farklılıkları Bourdieu'dan hareketle araştırılmış ve kişilerin kullandığı stratejilere odaklanılmıştır:

'Makro' ve 'mikro' düzeyler arasında dinamik bir ilişki olduğundan hareketle, kendi içinde çatışmalı iktidar söylemlerine eşlik eden 'genel stratejiler' karşısında, gündelik hayatta bireylerin başvurdukları 'taktikler', 'kullanımlar', 'yorumlar', 'anlamalar', 'yanlış anlamalar', 'direnişler', 'kişisel hikâyeler' gibi çeşitli 'özellikler' milliyetçiliği anlamlandırmak için kullanılacak araçlardır.¹¹⁴

Yakın dönemin ulus-devlet kimliğinin konu edildiği Koyuncu'nun *Benim Milletim*¹¹⁵ adlı çalışmasında yine Bourdieu kavramlarından hareketle, ulus-devlet ve ulusal kimlik ele alınmıştır. Ulusal kimlikten; *hem vatandaşların habitusunun bir parçası, hem de ulus-devlet alanının özgül sermaye biçimini oluşturan sembolik sermaye* olarak bahsedilmiştir.

Türklüğü *tarihsel olarak inşa edilmiş bir imtiyazlar kümesi* olarak tanımlayan Ünlü'nün çalışmasında, Türk kimliğinden, ulus-devlet kimliği bağlamında, sembolik sermaye olarak bahsedilmiştir.¹¹⁶

Bu tezde; ulus-devletin vatandaşı olabilmenin, sembolik sermayeye benzer bir mantıkla işlediği iddia edilirken; ulus-devleti, bir alana benzetecek olursak, bu alan içerisinde var olabilmenin koşullarının temel belirleyicisi olan devletin, sembolik sermaye dolayısıyla bir vatandaşlık habitusu oluşturduğu savunulmaktadır. Zaman zaman kuralları ve çerçevesi değişen bu alanda, toplumsal anlamda saygın bir birey olabilmenin koşulları sembolik sermayeye sahip olmak ile belirlenmektedir. Ulusal kimlik devletin bu alana yönelik oluşturduğu çeşitli idrak kategorileri çerçevesinde biçimlendirilir. Aynı zamanda devletin yapısal aygıtları tarafından, vatandaşları ortaklaştırıcı bir unsur olarak sürekli dolaşım halindedir. Hem kurucu hem de yeniden üretici bir muhtevaya sahiptir: *Ulusal kimlik tanımına dâhil olma ya da olmama durumu*

¹¹⁴ Ferhat Kentel, Meltem Ahıska, Fırat Genç, a.g.e, s.16.

¹¹⁵ Koyuncu, a.g.e., s.31.

¹¹⁶ B., Ünlü, a.g.e., 2018.

*'ait olma' ya da 'dışlanma' pratiklerini belirlerken, bu tanıma dâhil olma derecesi üzerinden ulus-devlet çerçevesinde bireyler arasında bir hiyerarşi kurulur.*¹¹⁷

Böylece bir ulus-devlet habitusu oluşturulmaktadır.¹¹⁸ Bu habitus toplumsal uzam içerisinde çeşitli veçhelerle ortaya çıkabilir. Toplumsal cinsiyet, toplumsal sınıf gibi kategoriler, farklılaşmanın temel belirleyicileridir. Yani üst sınıftan bir erkeğin ulus-devlet uzamı ile kurduğu bağ ile alt sınıftan bir kadının ulus-devlet uzamı ile kurduğu bağ bambaşka olabilir. Daha önce de aktarıldığı gibi toplumsal uzamdaki failerin temel güdüsü çıkar sağlamaktır. Çıkar elde edebilmenin temel koşulu Rancière'in bahsettiği şekliyle "sayılanlar" kümesi içinde yer almak ile yakından ilişkilidir. Bu da siyasallık ile mesafeli bir ilişki kurmak anlamına gelir. Çünkü özneler açısından, sayılanlar kümesinin genişlemesine yönelik talepler, sayılanlar kümesindekilerin aldıkları payı, elde edecekleri çıkarı azaltabileceği yönünde endişeye neden olur. Toplumun bekası ve avantajların sürdürülmesi için konsensüs yüceltilir. Uyuşmazlık içeren tartışmalara şüphe ile yaklaşılır. Eşitler arası eşitlik; duyulabilen, sayılabilen, rasyonel kabul edilen dolayısıyla politik hayvan olabilen özneler tarafından elbette yeterli ve tatmin edici görünür. Bu kümenin belirlenmesi tarihsel olarak çeşitli momentlerde kurulmuş, değişime uğramıştır.

2. Osmanlı Devleti'nden Günümüze Ulus-Devlet Kimliğinin Dönüşüm Momentleri

Türkiye Devleti üzerinden yapacağımız değerlendirmede, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ortaya çıkan kimlik yaratma ihtiyacını başlangıç olarak ele alabiliriz. Bu ortak kimlik ihtiyacı, cumhuriyet ile birlikte ulus-devlet kimliği biçimine dönüşmüştür. Bu aşamaya kadar, vatan, din, etnik kimlik gibi kategoriler üst kimlik

¹¹⁷ Koyuncu, a.g.e., s.24.

¹¹⁸ *Belli bir toplumsal uzamda insanın resmi olarak ne olduğuna dair tasavvurlar habitus haline geldiğinde, bu tasavvurlar, pratiklerin gerçek kaynağı haline gelir. Bkz. Bourdieu, a.g.e.,2006, s.151.*

olarak inşa edilmeye çalışılmış, fakat başarılı olunamamıştır. Ulus-devlet kimliği olarak Türk kimliğinin ön plana çıkış süreci Osmanlı Devleti'nin son dönem tarihi ile iç içe geçmiştir. Bu tarih bir anlamda modern devlet inşasına yönelik çabalar ve bu yolda devletin yaşadığı krizler ile birlikte ortaya çıkmıştır. Değişimi anlayabilmek için öncelikle Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve siyasi yapısına kısaca göz atmamız gerekir.

Osmanlı geleneksel yönetimini, siyasi yapılanmasını ve devlet-tebaa ilişkisini dini kimlikler üzerinden kurmaktaydı. Millet sistemi olarak adlandırılan bu sisteme göre, merkezi iktidar tebaasını çeşitli inanç topluluklarının bir bütünü olarak görmekteydi. Kabaca Müslüman tebaa ve Gayrimüslim tebaa olarak ayrılan bu sistemde kişiler ait oldukları dini cemaatler üzerinden tanımlanmaktaydı. Müslüman tebaa daha ayrıcalıklı bir konumdaydı. Gayrimüslimler ise “zimmet sözleşmesi” adlı farazi bir sözleşme ile padişahın üzerine zimmetli sayılıyorlardı. Bu sözleşmeye göre Osmanlı Devleti, Gayrimüslim tebaaya dâhil olan kimselerin, can ve mal güvenliklerini sağlamakla yükümlüdür. Karşılığında, Gayrimüslimler özel bir tür vergi ödemek ile sorumlu kılınmışlardır. Bu vergiyi ödediklerinde sözleşmenin kendilerine düşen yükümlülüğünü yerine getirmiş oluyorlardı. Ayrıca din değiştirmek zorunda olmada ‘ikinci sınıf tebaa’ olarak Osmanlı Devleti’nde yaşayabiliyorlar ve belli derecede özerklik imkânına sahip oluyorlardı. Özel alanlarındaki hukuksal çatışmaları kendi dini önderleri ile çözebiliyorlar, bu alana Osmanlı doğrudan müdahil olmuyordu.¹¹⁹

Milliyetçilik ideolojisinin ortaya çıkışı tüm çok etnili imparatorlukları etkilediği gibi elbette Osmanlı Devleti’ni de etkilemişti. Devlet içerisindeki farklı etnik unsurların, milliyetçilik etkisiyle bağımsızlık arzusu ile hareket etmeye başlamaları millet sistemini de etkileyip dönüştürmüştür. Bu dönüşüm doğrultusunda Avrupalı devletlerin, Osmanlı Devleti içindeki Gayrimüslimlerin hak savunuculuğunu yapmaları, Osmanlı Devleti’ni etkilemiş, anayasal yurttaşlık yaklaşımına zorlamıştır. Avrupalı devletlerin baskılarının

¹¹⁹ E. J. Zührer, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, çev. Yasemin Saner, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.27.

yanı sıra imparatorluk içerisindeki farklı grupların talepleri de devlet-tebaa ilişkisinin yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir. Bu konjonktür içerisinde, modernleşme çabalarının bir kısmı doğrudan devlet- tebaa ilişkisinin yeniden oluşturulmaya çalışılmasına dayanmaktadır. Tüm bu gelişmeleri sayılanlar kümesinin yeniden tanımlanmasına yönelik talepler olarak okuyabiliriz.

2.1. Millet Sisteminin Ardından Ortak Kimlikte Buluşma Çabaları

Modern devlet dediğimiz kurum yaklaşık olarak 15. Yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu yeni organizasyon Foucault'un ele aldığı şekliyle yeni bir iktidar yapılanmasını içeriyordu. Avrupalı devletler başka ülkeleri ele geçirerek genişleme amaçlarında nihai sınırlara ulaşıldığını düşünüyorlardı. Devletler sahip oldukları iktidarı kendi ülkelerindeki nüfus yapısını en etkin ve en verimli şekilde dönüştürmeye yönelttiler. Modern devlet aygıtının da bu amaçla ortaya çıktığını söyleyebiliriz.¹²⁰ Dolayısıyla modern devlet dediğimizde merkezi devlet aygıtı etrafında hayatın her alanına nüfus etmeye çalışan bir siyasi yapıdan bahsetmekteyiz. Bu durum öncelikle siyasi iktidarın tek elde toplanması, zorunlu askerliğin ortaya çıkması ve vergi toplama faaliyetlerinin merkezileşmesi ile ortaya çıkmıştır. Modern iktidar anlayışı, uygulanan nüfus politikalarından sağlık anlayışına dek kapsamlı bir dönüşümü beraberinde getirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin modernleşme çabaları da, bu değişen yönetim anlayışına ayak uydurabilmek amacını taşıyordu. Bu doğrultudaki en temel politikanın devlet aygıtını merkezileştirmeye yönelik politikalar olduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan milliyetçilik ideolojisinin etkisi hafifletilmeye çalışılırken bu durum Avrupalı devletler açısından Osmanlının iç işlerine dair söz söyleme, müdahil olma olanağı yaratıyordu. Dolayısıyla Avrupa etkisini azaltmak için, modernleşme çabalarının bir ayağını

¹²⁰ Michael Foucault, **Güvenlik Toprak Nüfus**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

Gayrimüslim tebaaya eşit yurttaşlık hakları tanınması oluşturuyordu. Aynı zamanda devlet içerisindeki grupların talepleri doğrultusunda bu dönemde devletle topluluklar arasında müzakere süreci yaşanmıştır. Avrupalı devletler de sözleşmenin bir tarafı olmaya devam etmişlerdir.¹²¹ Bu sebeplerle modernleşme zemininin esas unsurlarını *modernleşme, merkezileşme, milliyetçilik ve otoriteryanizm*¹²² oluşturmaktadır.

Osmanlılık sözleşmesi, çözülme sürecinde imparatorluğu ayakta tutabilme çabalarında başvurulan ilk çözümdür. Bu sözleşmenin dayandığı Osmanlılık fikri, Osmanlı Devleti'nden olma kimliği üzerine inşa edilmiştir. Temel amacı ülkedeki Avrupa destekli milliyetçi ayaklanmaları durdurarak toprak kayıplarını engellemektir. Bir anlamda zimmet sözleşmesinin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Yani Müslümanlar ile Müslüman olmayan topluluğun devlet nezdinde eşitlenmesi anlamına gelmektedir. Böylece siyasi iktidar “sayılanlar” topluluğunu yeni bir kategori etrafında belirginleştirmeye çalıştı. Bu durum aynı zamanda paylaşılacak avantajların, kaynakların, imkânların da yeniden dağıtılması anlamına geliyordu. Yeniden dağıtma, eşitleme fikri Müslüman tebaa açısından endişe ile karşılanıyordu.

1839-1876 yılları arasındaki Tanzimat dönemi olarak adlandırılan dönemde, modernleşme ve devleti bir arada tutma çabalarının yoğun bir iktidar yarışı içerisinde yaşanmıştır. 1839'da ilan edilen Hattı-ı Hümayun ile Gayrimüslimlerin haklarına yönelik bir takım iyileştirmelerin yapılacağına garanti verilmeye çalışılmış. Gayrimüslimlere bu süreçte askerlik yapma, mecliste temsil edilme gibi anayasal haklar verilmiştir. Fakat bu çabalar Avrupalı devletlerin müdahalelerini engelleyememiş ve milliyetçilik ideolojisinin etkilerini azaltmamıştır. Devlet ve tebaa arasında değişen ilişki Müslüman tebaayı, Gayrimüslim tebaa ile eşit konuma konulduğu için rahatsız etmiştir.

¹²¹ Eric Jan Zürcher (der.), **İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye’de Etnik Çatışma**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.116.

¹²² Mesut Yeğen, **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.109.

1876'da Meşrutiyet ile Osmanlı Devleti anayasal meşrutiyet rejimine geçmiştir. Osmanlı Devleti'nin batıya eğitim amacıyla gönderdiği bir grup genç, Avrupa'daki fikirlerden etkilenerek bir anlamda Jön Türklerin devamı olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kurmuşlardır. Temel amaçları Osmanlı hükümdarının yetkilerini anayasal bir sistem ile sınırlayıp rejimi meşruti monarşiye dönüştürmektir. Cemiyet, bir süre sonra Tanzimat Döneminin esas siyasi aktörlerinden biri haline gelmiştir. 1878'de ilk anayasa olan Kanun-i Esasi ilan edilmiş, fakat kısa süre sonra, II. Abdülhamit tarafından askıya alınmıştır. 1908 İhtilali sonucunda yeniden yürürlüğe konmuştur

1912'ye gelindiğinde Osmanlı'nın Balkanlardaki topraklarının neredeyse tamamını kaybetmesi önemli bir gelişmedir. Ülkeye doğru büyük Müslüman göçü yaşanması ülkenin demografik yapısını değiştiren bir gelişmedir. Bu toprak kaybı ve göç neticesinde ilk kez Türkler etnik bakımdan ülkede çoğunluğu oluşturmuştur¹²³ Türk çoğunluğun ortaya çıkmasına rağmen Türkçülük ideolojisinin sarıh bir biçimde açığa çıkması için 1917'leri beklememiz gerekecektir.¹²⁴ Osmanlılık Sözleşmesi 1912 yılında Balkanlardaki toprakların kaybedilmesi ile önemini yitirmiştir. Çünkü Balkanlardaki toprakların kaybedilmesi, Osmanlı Devleti'nde yaşanan demografik dönüşümle birlikte, Gayrimüslim tebaanın büyük bölümü balkan topraklarında kalmıştır. Balkanların kaybindan sonra harekete geçen İttihat ve Terakki Cemiyeti 1913'te Bab-ı Ali Baskını ile yönetimi ele geçirir. İktidar savaşları ve toprak kayıpları ile Osmanlı Devleti 1914'te 1.Dünya Savaşına girmiş olur.

Balkanların kaybedilmesi Osmanlı Devleti için Avrupa'daki son toprak parçasının kaybedilmesi anlamına geliyordu. Bu durum ülkede ciddi bir moral bozukluğu yaratmıştır. Ülkeyi kurtarma çabaları bu dönemde de devam etmektedir. Osmanlılık Fikrinin ardından etkin olan bir başka fikir de Gayrimüslim tebaayı

¹²³ Zührer, a.g.e., 2016, s.165.

¹²⁴ Zührer, a.g.e., 2016, s.179.

dışarda bırakarak Müslümanlık kimliği üzerinden bir ortaklık kurmaya çalışmak olmuştur. Balkanlardan gelen Müslümanlar bu fikri kuvvetlendirdiler. Bu dönemde Anadolu'da Ermeni ve Rum azınlıklar dışında çoğunluk Müslümandı. Abdülhamit döneminde İslamcılık fikri bu şekilde ön plana çıktı. Müslümanlık Sözleşmesi de Türklük Sözleşmesinin ortaya çıkışına dek var olmuş, Birinci Dünya Savaşının başlamasıyla birlikte önemini yitirmiştir.

Birinci Dünya savaşının başlaması ile Müslümanlık Sözleşmesi de etkisini yitirmiştir. Osmanlı Devleti'nin halifelikten gelen gücünü kullanarak 1914'te cihat ilan etmiştir. Almanya'nın Osmanlı Devleti'ni yanına almak istemesinin nedeni Osmanlı Devleti'nin halifelikten gelen gücünün Müslümanlar üzerinde çok etkili olacağını varsaymasıdır. Cihat ilanı Müslümanlar üzerinde beklenen etkiyi yaratmadığı için Müslümanlık sözleşmesi de beklenen amaca hizmet etmemiştir. Bundan sonraki çabalar demografik değişimin de etkisiyle Türklük fikrine dayanacaktır.

2.2. Türk Ulus-Devlet Kimliğinin Ortaya Çıkışı

Osmanlı Devleti ile Türkiye Devleti arasındaki ilişki Cumhuriyet döneminde, resmi tarih anlatısında kopuş olarak nitelendiriliyordu. Fakat resmi tarih anlatısına dair eleştirel çalışmalar¹²⁵ doğrultusunda kopuş fikri de eleştirilmiştir. Zaman zaman kurumlar tarihi, zaman zaman da ideolojilerin izleri anlamında belli açılardan sürekliliklerin tespit edilebileceği bu iki zaman, belli açılardan da bir kopuş hikayesidir.¹²⁶ Türk milliyetçiliği, Türklük kimliğinin ortaya çıkışı da kopuş ve süreklilik ilişkisinin bir arada yaşandığı bir durum arz etmektedir.

¹²⁵ Bu konuda tezde yararlanılan temel çalışmalar şunlardır:
Büşra Ersanlı, **İktidar ve Tarih**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.

Ahmet Yıldız, **“Ne Mutlu Türküm Diyebilene”**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

¹²⁶ Hem bir kopuş hem de sürekliliklerin izi olarak kız enstitülerine dair bu çalışma örnek verilebilir:

İttihat ve Terakki Cemiyeti ile yaygınlaşan Türklük fikri, Balkanların kaybedilmesi ile elde kalan toprakların Anadolu'dan ibaret hale gelmesi, bu bölgenin de kaybedilmemesi için milliyetçilik ideolojisinden hareket edilmesini gerektiriyordu. Avrupalı devletlerin müdahalesi ile Anadolu'da yaşayan Ermeniler, Kürtler gibi toplulukların hakları üzerinden Anadolu'nun da kaybedilmesi engellenmeye çalışılacaktı böylece. Türklük düşüncesinin bu dönemdeki ilginç yönü, Osmanlı içerisindeki farklı etnisitelere mensup olan kişiler tarafından da benimsenmiş olmasıdır.¹²⁷ Dolayısıyla Cumhuriyet dönemindeki etnik vurgulu milliyetçilik anlayışından farklı olarak anayasal yurttaşlık fikrine daha yakın bir bakışa sahip olduğu ileri sürülebilir.

Türklük Sözleşmesi, Türk ulusçuluğu fikrinden hareketle oluşturulmuştur, devlet ve vatandaş ilişkilerini yeniden düzenlemiştir. Türk ulus fikrinin inşa süreci, aynı zamanda ülke içindeki diğer etnik gruplarla devlet arasındaki ilişkinin de mahiyetini değiştirmiştir. Sözleşme ortaya çıktığında, ülke içindeki nüfusun vatandaşlık bağı Türk-Müslüman olmakla sınırlandırmış, ayrıca bu sınıflandırmaya uymayan kesimlerin de dönüştürülmesi hedeflemiştir.¹²⁸ Buradaki Müslümanlık koşulu ülkedeki Gayrimüslimlere yönelik bir sınırlama olarak ortaya çıkmıştır. Kurtuluş Savaşı yıllarında görece çoğulcu bir perspektif içeren sözleşme asıl halini Cumhuriyetin ilanı ve Lozan Barışı'nın imzalanması ile almıştır. Bu tarihlerden sonra etnik kimlik vurgusu ön plana çıkmıştır.¹²⁹

Kurtuluş Savaşı ve ardından yaşanan sürece baktığımızda, yeniden sayımın, bir anlamda haklar ve statülerin yeniden dağıtımında çeşitli süreçlerden bahsedebiliriz.

Elif Ekin Akşit Vural, **Kızların Sessizliği**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

¹²⁷ Zürcher, a.g.e., 2016, s.194-199

¹²⁸ Siyasi iktidar nezdinde Kürtler bu süreçte *müstakbel Türkler* olarak görülmüştür. Ulus kimliği imtiyazlar alanı olarak kurulmaya devam ederken, Kürtler, Türkleşmeyi kabul etmedikleri koşulda bu alanın dışında bırakılmışlardır. Bkz. Mesut Yeğen, **Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaş**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

¹²⁹ Ünlü, bu tarihlerde yaşananlar arasında, Kürtlerin tanınıp sonra inkâr edilmesi sürecindeki asıl kritik gelişmenin 1923' te Lozan'ın imzalanması ve cumhuriyetin kurulması olduğunu söyler. Çünkü Mustafa Kemal ve arkadaşları uluslararası dünyada kendilerini ispat etmiş, varlıklarını meşrulaştırmışlardır. Bkz. B. Ünlü, a.g.e., 2018.

1915'ten başlayan gelişmelerden 1924 yılı arası dönemde yaşananlar Türk milliyetçiliği açısından *kurucu bir öneme*¹³⁰ sahiptir. Çünkü bu süreçte ulus kimliğinin imtiyaz alanı olarak şekillenmeye başlayan gelişmeler yaşanmıştır. 1925 sonrasında siyasi iktidar nezdinde Türklük yaşama, çalışma gibi durumlar bakımından ayrıcalıklı bir konum haline gelmiştir. Cumhuriyet'in tek partili yıllarını dönemselleştirme farklı kıstaslar altında farklı biçimlerde de yapılmıştır.¹³¹ Bu tezin konusu açısından dönemselleştirme, vatandaşlık tanımının ortaya çıkışı, hak ve toplumsal statülerin dağıtımını açısından 3 dönemden oluşmaktadır:

1. 1919-1923: Kuruluş Savaşının yaşandığı bu dönemde din ve Osmanlılık üzerinden tanımlanan bir vatandaşlık anlayışının baskın olduğunu görüyoruz. Ülkedeki diğer etnik gruplar da Müslümanlık kimliği üzerinden birlikte mücadele etmeye çağırılıyor. Etnik olarak çoğulcu bakış açısına sahip olunan bir dönem olduğunu söyleyebiliriz.
2. 1924-1929: Bu yıllarda daha önceki din vurgusunun ortadan kalktığını ve çoğulcu bakışın kaybolduğunu görüyoruz. Türk tanımının seküler ve hukuki olarak yapıldığı dönemde *Türkiye vatandaşı olan, Türkçe konuşan, Türk kültürüyle yetişmiş, Cumhuriyet ülkesine sadık* kişiler kastediliyordu.
3. 1929-1938: Daha önceki dönemin izleri devam ederken diğer yandan Türk etnisitesi üzerinden ırk/soy vurgusunun ön plana çıktığı bir dönem. *Dilde, ekinde, kanda birlik*¹³² ilkeleri bu dönemi özetleyen bir slogan olarak karşımıza çıkıyor. Türk ulus-devlet kimliğinin katılaştığı bu dönem,

¹³⁰ Barış Ünlü, "Türklük Sözleşmesinin İmzalanışı (1915-1925)", **Mülkiye Dergisi**, 38(3), 2014, s.47-81. Ayrıca benzer bir dönemselleştirme Bora da yapar. Bora'ya göre; *Tehdit algısı içinde, milli varlık-yokluk berzahanından geçiyor olma 'şuuru', zulme ve haksızlığa uğramış olma duygusuyla birleşerek kin ve kıyıcılığı bilerken, milli 'özü saflaştırma, gayri milli addedileni kelimenin dolaysız anlamıyla tasfiye etme azmini kuvvetlendirmiştir*. Bkz. Tanıl Bora, **Cereyanlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.212-269.

¹³¹ A. Yıldız, a.g.e., 2013.

¹³² A. Yıldız, a.g.e., s.17.

günümüzde yaşanan gelişmelerin temelini oluşturmaktadır. Aynı zamanda ulus-devlet kimliğinin en keskin sınırlarını içermesi bakımından, kriz dönemlerinde geri çekilen sınırları göstermektedir.

2.2.1. Müslümanlık ve Osmanlılık Vurgusu

Birinci dünya savaşında beklenen sonuçları alamayan Osmanlı Devleti, koşulları son derece ağır olan Sevr Anlaşmasını imzalamak zorunda kalmıştır. Aynı zamanda Anadolu'da Mustafa Kemal önderliğinde işgale karşı bir halk hareketi örgütlenmeye çalışılmaktadır. Bu süreçte Türklerden sonra ülkedeki en büyük etnik kimlik olan Kürtler, milli mücadele dönemine, Müslümanlık kimliği üzerinden dâhil ediliyordu. Müslümanlık kimliğinin yanı sıra, Mustafa Kemal yaptığı konuşmalarda ve yazdığı mektuplarda Osmanlı Devleti'nden gelen birlikte yaşamış olmak ve ortak kader, kardeşlik bağlarından bahsediyordu. Kurtuluş savaşının getirdiği koşullar ortak kimliğin Müslümanlık ve Osmanlılık¹³³ üzerinden şekillenmesini gerektiriyordu:

*Din kardeşiniz olarak aramızı bozacak ve bizi ayıracak nifak tohumlarına kulak asmamanızı rica ediyorum... Biz ülkeyi ve İslam'ı, ülkemizin bir lokmalık bir şey olduğunu düşünen düşmanların ellerinden kurtarmak istiyoruz.*¹³⁴

Mustafa Kemal yazdığı mektuplarda Kürtlerden öz kardeş millet olarak bahsederken yerelde örgütlenen mücadele cephelerini birleştirmeye çalıştığını görüyoruz. Yani bu dönemde Kürtlerle ilişki iki önemli tema üzerinden kuruluyor.¹³⁵ Bunlardan ilki hilafet ve saltanatın tehlikede olması diğeri ise doğuda kurulabilecek bir Ermeni devletinin Kürtlerin yaşadığı bölgeleri de kapsamı endişesi üzerinden Kürtlerle iletişim kuruluyor, yazılan mektuplarda bu tehlikelerden bahsediliyor:

¹³³ N. Tokdoğan, a.g.e., s.52.

¹³⁴ Şimşir'den aktaran A. Yıldız, a.g.e.,127.

¹³⁵ Cemil Koçak, **Resmi Tarihe Meydan Okuyorum**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2014, s.210.

Amasra Protokollerinde 'Türk ve Kürtlerle meskûn arazi' diye tanımlanmış, Mustafa Kemal 1920'de aşiret liderlerine çektiği telgraflarda Türk ile Kürdün dindaş öz kardeşler olduğunu vurgulamışken, 1920'lerin ortasından itibaren ülke ve devlet Müslümanlıkla değil, münhasıran Türklükle tanımlanıyordu. Kürt aşiret ve dinsel önderleri daha çok rejimin laikleşmesine, şehirli aydınlar ise daha çok Kürt kimliğini inkâr eden milli hüviyetine tepki gösterdiler.¹³⁶

Milli mücadele döneminin bir diğer dikkat çekici yanı, milli sözcüğünün iki farklı biçimde kullanılması ile ilgilidir. Bazı metinlerde Osmanlı dönemindeki millet sistemine atıfla dini kimliklerin ön plana çıkarıldığı görülürken, bazı durumlarda da ulus anlamında kullanılmış oluyordu. Böylece rejimin ulusal yanı gizlemiş oluyordu. Bu durumun en önemli nedeni milli mücadele döneminin zorunlu bir çoğulculuğa ihtiyaç duymasından kaynaklanıyordu. Hukuki vatandaşlık tanımında dahi bu ikiliğin izlerini sürebilmekteyiz.¹³⁷

Bu örnekten de anlaşılabilir gibi, milli mücadele dönemi, devletin bekasını belirleyecek ideolojik bir çerçeveden ziyade, dönemin koşulları altında, mücadeleyi en kapsamlı biçimde nasıl örgütlenebilirse öyle örgütlenme gayreti içeriyordu. Bu durum, etnik gruplar ile ilişkiler için de böyleydi. Milli mücadele dönemi ardından hızla değişen kardeşlik söylemi, kurucu elitlerin ideolojik perspektifinin aslında farklı mahiyete olduğunu gösteriyordu. Her ne kadar İttihat ve Terakki ile bir bağın olmadığı söylene de, kurucu elitlerin aynı düşünce ortamından beslendiği göz ardı edilemeyecek bir gerçektir.

¹³⁶ Daha önce Osmanlı Devleti ile kurdukları ayrıcalıklı ilişki ve Ermeni devleti ile ilgili korkuları nedeniyle Kürtler bu kurtuluş hareketine dâhil oldular. 1890-1891 yılları arasında Ermenilere karşı kurulan Hamidiye Alaylarında Sünni Kürt grupların önemli rol oynaması, Kürtlerin devlet ile kurduğu ilişkiyi güçlendirmiştir, devlet ile olan ilişkilerini geliştirmiş, aidiyet hislerini arttırmıştır. Aynı zamanda Müslümanlık kimliği üzerinden kendilerini devletin asli unsuru olarak görüyorlardı. Dolayısıyla halk hareketinin örgütlendiği bu döneme devletin asli bir parçası olarak kayıtsız kalmadılar, direnişe dâhil oldular. Bu durum sadece kendi içlerinde hissettikleri karşılıksız bir varsayım değildi. Yukarıda alıntılanan mektupta olduğu gibi, Mustafa Kemal de, bu asli unsur olma durumunu sürekli hatırlatıyor, ülkenin bekası için birlikte hareket edilmesi gerektiğini söylüyordu. Bkz. Yeğen, a.g.e., 2014, s. 13-14.

¹³⁷ Yeğen, a.g.e., 2014, s.98-99.

2.2.2. Etnisite Vurgusu

Bu dönem ulus kimliğinin hukuken inşa edilip noktalandığı yıl olan 1925 yılını da kapsamaktadır. Dönemi önemli kılan temel gelişmeler, Lozan Antlaşmasının imzalanması, Cumhuriyet rejiminin ilan edilmesi, 1924 Anayasasının kabulü ve Şeyh Said ayaklanmasıdır. Siyasi iktidarın meşruiyetini arttıran rejim değişikliği ve Avrupa devletleri ile imzalanan antlaşmanın ardından sık sık “Türk” kelimesinin geçtiği, etnik vurgu taşıyan anayasanın kabulü ile milli mücadele döneminin çoğulcu bakışı terk edilmeye başlanmıştır. Bu gelişmeler neticesinde yeni rejimin özgüvenini artmıştır. Rejimin adının koyulması ile ülke içerisindeki iktidar ilişkileri değişmiş, böylece Mustafa Kemal ve arkadaşları somut kazanım elde etmişlerdir. Ayrıca Lozan Antlaşması ile Avrupalı devletler nezdinde saygınlık kazanmışlardır. Böylece Türklük kimliği, asıl kimlik olarak inşa edilirken, çeşitli ayrıcalıklarla donatılmaya başlanmıştır. 1925 yılında yaşanan ayaklanma ise, rejimin etnik mahiyetinin artmasına neden olurken, siyasi iktidar açısından rejimin bekasına yönelik endişeleri de arttırmıştır.

Aslında milli mücadele dönemi boyunca Mustafa Kemal Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ortaya çıkan Pan-Türkçü, Pan-İslamcı ideolojilerle arasına açık bir mesafe koyuyordu. Açıkça bu teorileri reddediyordu. Fakat her ne kadar cumhuriyet döneminde Osmanlı ile bağlar koparılmaya çalışıldığı için ve İttihat ve Terakki'nin yenilgisinden sonra Kemalizm ile bağları koparılmaya çalışılsa da milli mücadele döneminin kökleri İttihat ve Terakkiye Cemiyeti'ne dayanıyordu. Bu durumun ideolojik kanıtlarının yanı sıra pratik olarak örgütlenme düzeyinde de örneklerine rastlanır. Bir anlamda eskiden İttihat ve Terakki yanlısı olan kesim, milli mücadele dönemindeki yerel örgütlerin birleştirilmesiyle birlikte Mustafa Kemal'in hareketine eklemlenmişlerdir. Bu mesafelenme çabasının amacı ise, olası iktidar çalışmalarını önlemeye çalışmaktan ibaretti. Ayrıca yeni bir hareket olarak ortaya çıkmak, halkın gözünde İttihat ve Terakki'nin başarısızlıklarını da hatırlatmayan yeni bir söylem, farklı bir bakış sunmak

anlamına geliyordu. Fakat iktidar içinde ve dışarıda kendine yönelik tehditleri bertaraf ettiğinde, resmi ideoloji farklılaşmıştır. İktidarın İttihat ve terakki ile arasına mesafe koyma çabası sürdürülürken, rejim etnik bir çerçeveye bürünmüştür. Ülke adının “Türkiye Cumhuriyeti” olarak konulması bu çabanın sonucu olarak görülebilir. Bu sürecin sonunda ulus kimliği; *hanedanlık karşıtı, İslami olmayan ve etnik imalar barındıran, mülki açıdan sınırlanmış bir ulusçuluk* fikri olarak şekillenmişti. Ülkenin adının konmasıyla birlikte, hem Osmanlı Devleti’nden kalan siyasi miras hem de İttihat ve Terakki ideolojisi ile yeni rejim bağlarını koparmış oluyordu.¹³⁸

Rejimin değişen rengine dair başka ipucu da 1924 Anayasası’dır. Anayasada yer alan vatandaşlık tanımı, vatandaşlık bağının doğrudan soy bağı ile mi yoksa yurttaşlık bağı ile mi tanımlanacağı hususunda belirsizlik içermektedir.¹³⁹ Aslında 1876 Anayasası’na çok benzerdir 1924 Anayasası. Fakat 88. Maddesi dikkat çekicidir: *Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk itlak olunur.*¹⁴⁰ “Vatandaşlık itibarıyla” kelimesi yeni eklenmiştir, 1876 Anayasası’nda bu koşul yer almamaktadır. Buradaki fazlalığın asıl nedeni, o dönemde hala Türkiye içerisinde bulunan Gayrimüslim tebaaya karşı alınan önlemdir. Çünkü halihazırda ülke içinde yaşayan kişiler olarak, herhangi bir şekilde Türk sayılmaktan kaynaklı haklara sahip olmalarının önü kesilmiştir. Bu ekleme 1961 Anayasası’nda da yer almamıştır. Fakat 1982 Anayasası’nca aynen tekrar edilir: *Türk Devleti’ne vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk’tür.*¹⁴¹ Buradan şunu anlıyoruz: *yasakoyucu, Türklüğü yurttaşlıkla edinilebilir siyasi bir paye olarak görmeye razı değildir.*¹⁴² Bu madde aynı zamanda millet kategorisinin yerini milliyet kategorisinin aldığı da göstermektedir.¹⁴³ Ayrıca Türklük tanımındaki müphemlik, aynı zamanda vatandaşlık ilişkisine etnik bir vurgu da

¹³⁸ A. Yıldız, a.g.e., s.106.

¹³⁹ Yeğen, a.g.e., 2014, s.102.

¹⁴⁰ Gözübüyük ve Sezgin’den aktaran Yeğen, a.g.e.,2014, s.99.

¹⁴¹ Kili ve Gözübüyük’den aktaran Yeğen, a.g.e.,2014, s.101.

¹⁴² Yeğen, a.g.e., 2014, s.102.

¹⁴³ M. Yeğen, a.g.e., 2014, s.119.

getirmiştir. Yani yurttaşlık bağının yeterli sayılmadığı tanım, dolaylı olarak etnik bir ima barındırır. Anayasanın başka maddelerinde de “Türk” sözcüğü çokça yinelenmiştir.

Anayasa ve Cumhuriyetin ilanı dışında, bu dönemde yaşanan diğer gelişmeler de (Ermenistan’ın Sovyetler tarafından işgal edilmesi ve Musul’un Irak’a bırakılması) Türkiye Devleti açısından etnisite konularının ön plana çıkmasına neden olmuştur. Halihazırda Cumhuriyet’in ilanı ile baskın hale gelmeye başlayan Türk Milliyetçiliği daha da belirgin olmaya başlamıştı. 1924 Anayasası’nda “Türk” kelimesinin kullanılması ile başlayan süreç, hilafet kurumunun kaldırılması ile birlikte Kürtlerin yeni kurulan devlet ile arasındaki bağı daha da zayıf bir hale getirmiştir.¹⁴⁴ Çünkü Kürtlerin rejim ile bağları doğrudan Müslümanlık kimliği üzerinden tanımlanmıştı. Ayrıca Osmanlı Devleti’nden gelen tarihsel özellikler de Müslümanlık kimliğini ortak nokta yapmıştı. Devletin hilafet kurumunu kaldırması, bu bağın zayıflamasına neden oldu. Rejimin değişen yapısının resmi İsmet İnönü’nün 1925’teki söylevinde açıkça ifade ediliyordu:

*Biz açıkça milliyetçiyiz(...)Ve milliyetçilik bizim yegâne birlik unsurumuzdur. Türk ekseriyetinde diğer unsurların (etnik toplulukların) hiçbir nüfusu yoktur. Vazifemiz Türk vatani içinde Türk olmayanları behemehâl Türk yapmaktır. Türkleri ve Türklüğe muhalefet edecek anasını kesip atacağız. Ülkeye hizmet edeceklerde her şeyin üstünde aradığımız Türk olmalarıdır.*¹⁴⁵

Tüm bu tablo karşısında ortaklık duygularını kaybeden Kürtler, 1923’ten itibaren rejime karşı ayaklanma örgütlemeye başlamışlardır. “Öz kardeşlik”, “kader birliği” söylemleri yerini Türk ulusu fikrinin ön plana çıktığı bir rejime bırakmıştır. Bu durum, Kürt ileri gelenlerini rahatsız etmeye başlamıştır. 1925 yılında yaşanan Şeyh Said ayaklanması bu rahatsızlıktan doğan örgütlenmenin sonucunda yaşanmıştır. Ayaklanma Nakşibendi bir tarikat lideri önderliğinde gelişmiş olsa da arka planında

¹⁴⁴ Martin van Bruinessen, **Kürdistan Üzerine Yazılar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s.132.

¹⁴⁵ Şeyh Said ayaklanmasının ardından yapılan bu açıklamada açıkça Kürt milliyetçiliği hedef alınmıştır. Bkz. M. V. Bruinessen, a.g.e., 2013, s. 156.

rejimin değişen halinden rahatsızlık duyan Kürtlerin, milliyetçi ideoloji etkisindeki bir hareket olarak başlamıştır. Fakat o dönemde Kürt bölgelerinde milliyetçi düşünce henüz yaygınlaşmadığı için, ayaklanmayı, kitleselleştirmek amacıyla dini bir öndere ihtiyaç duyulmuştur. Cumhuriyet rejimi bu tarihten sonra politikalarında sertleşmiş ve Türk milliyetçiliğini devletin her alanında yaygınlaştırmak amacıyla hareket etmiştir.¹⁴⁶

Kemalistler cumhuriyet ilan edildikten sonra, siyasi iktidara yönelik her türlü eleştiri ve muhalefeti kurulan rejime karşı bir direniş olarak algılamışlardır.¹⁴⁷ Dolayısı ile dini bir lider önderliğinde ortaya çıkan ayaklanma rejim açısından *gerici, laiklik karşıtı* bir ayaklanma olarak tanımlanmıştır. Ayaklanma ile ortaya çıkan direnç, Kürt bölgelerinin siyasi-sosyal yapısı ile ilgili olarak, yani; *modernlik-öncesinin (aşiretlerin) direnci olarak algılamaktaydı, çünkü modernleşme ve merkezileşme söylemlerinin mantığına göre devlet iktidarının konsolidasyonu meselesi bir modernlik ve medeniyet meselesiydi.*¹⁴⁸ Rancière açısından bakıldığında sayılanlar kümesine yönelik yeni bir tanımlanma talebi olarak görebileceğimiz gelişmeler, bundan sonraki dönemde etnik meseleler söz konusu olduğunda, kurucu bir olay olarak yerini almıştır.

Ayaklanmanın ardından alınan önlemler muhalefetin ortadan kaldırılması yani, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın yasaklanmasıyla başlar. İstiklal Mahkemeleri kurulur, çok sayıda kişi idam edilir. 1927'de Birinci Umumi Müfettişlik kurulur. Bu düzenleme idari yapılanmayı belli bölgelere ayırarak asayiş sağlama, sıkıyönetim uygulama gibi tamamen askeri yetkilerle donatılmış bir teşkilatlanma yaratmaktan

¹⁴⁶ M. V. Bruinessen, a.g.e., 2013, s.107.

¹⁴⁷ Bu noktada Osmanlı Devleti ile kurulmuş olan ilişkilerin benzerinin sürdürülmeye çalışıldığına da değinmemiz gerekir. Şerif Mardin'in Osmanlı Devleti ve tebaası arasında bir "zımnî sözleşme" den bahseder Bozarşlan. Sözleşmenin esası herhangi bir topluluğun, Osmanlı Devleti'ndeki konumuna ilişkin huzursuzluk duyduğunda, bu konumu yeniden görüşmek ve değiştirmek için ayaklanma yoluna gitmesine dayanıyordu. Bu tip ayaklanmaların nihai amacı ülkeden ayrılmak, bağımsızlık kazanmak değildi. Aksine devlet ile olan bağı yeniden tesis etmek amacına hizmet ediyordu. Şeyh Said İsyanında her ne kadar bağımsızlık yanlıları da olsa, katılan Kürtlerin çoğunun temel amacı devletle Kürtler ile yeni rejim arasındaki sözleşmenin yenilenmesiydi. Fakat cumhuriyet rejimi Osmanlı Devleti'nden farklı bir tepki vererek sözleşmeyi tanımamış, isyanı şiddet yoluyla bastırma yoluna gitmiştir. Zımnî sözleşmenin ortadan kalkması, Cumhuriyet tarihi boyunca süreklilik göstermektedir. Bkz. Hamit Bozarşlan, **Türkiye Tarihi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.284.

¹⁴⁸ Yeğen, a.g.e., 2015, s. 141.

oluşuyordu. Düzenlemeler bölgede özel türde yönetim alanları oluşturmayı amaçlıyordu.¹⁴⁹ Böylece merkezi iktidar aygıtı güçlendirilmeye çalışılıyordu. Merkezi iktidarın yerelde güçlendirilmeye çalışılması sadece devlet örgütlenmesi ile sınırlı değildi. Aynı zamanda yerel nüfus sahibi kişilerin iktidarı da sınırlandırılmaya çalışılıyordu. Merkezi teşkilat yapılanmasının yanı sıra eğitim alanında da önemli düzenlemeler yapıldı. Tekleşmek, Türkleşmek rejimin temel politikası haline gelmişti:

(...) Yekpare harslar içinde yabancı harslar hep erimelidir. Bu milliyet kütlesi içinde ayrı medeniyetler olamaz. Dünya üzerinde her millet mutlaka medeniyet temsil eder. Kendilerini Türk milletinin medeniyetinden başka camialara bağlı görenlere işte açıkça teklif ediyoruz: Türk milletiyle beraber olsunlar. Fakat Halita halinde değil, bir tek medeniyet halinde. Bu vatan işte tek olan bu milletin ve milliyetindir. Bunu yalnız söz olsun diye söylemiyoruz, süs olsun diye bu fikirde değiliz; bu siyaset vatanın bütün hayatıdır. Yaşayacaksa yekpare bir millet kütlesi olarak yaşayacağız. İşte milli terbiye dediğimiz sistemin umumi hedefi.¹⁵⁰

Bu dönemdeki çabaların amacının merkezi iktidarın gücünü pekiştirmek ve Türkleştirme politikasının temellerini oluşturmak olduğunu söyleyebiliriz. Türk kimliği dışındaki unsurlara seslenen merkezi iktidarın söylemlerinde, bu tarihlerden sonra sık sık tekleşmek, Türklüğü kabul etmek mecburiyeti vurgusunu görüyoruz. Yani 1925 sonrasında soy bağı vurgusu artarak ön plana çıkarken; Türklük, aynı zamanda soy bağına sahip olmayan grupların da asimile olması gereken, farklı gruplara açık bir kategori olarak tarif edilmiştir:

Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olup, cumhuriyet ülküsünü benimsemiş, Batılılaştırılmış Türk kültürüne bağlı, Türkçe konuşan ve köken itibarıyla Türk olan herkes, kâmil, hakiki ya da öz Türk'tür. Bu parametreleri tam karşılayamayanlar, ırkı bakımdan güçlenmek ve arılık kazanmak, Türkçeyi anadili olarak sahiplenmek, yekpare bir karaktere sahip Batılılaştırılmış Türk kültürünü cumhuriyet ülküsü ile birlikte benimsemek ve dini değerlerden arınmış olmak gibi telafi edici araçlara başvurmak zorundadır.¹⁵¹

¹⁴⁹ A. Yıldız, a.g.e., 2013, s.257.

¹⁵⁰ Kaplan'dan aktaran A. Yıldız, a.g.e., 2013. s.280-281.

¹⁵¹ A. Yıldız, a.g.e, s. 17-18.

Rejimin değişen rengi her alanda kendini göstermeye devam ederken, seçilen semboller ve tarihsel anlatı da Türk etnik kimliği üzerinden şekil almıştır.

Atatürk geçiş döneminde yaptığı gibi Osmanlı mitlerini kullanmak yerine Hititler ve Sümerler gibi Anadolu'nun kadim halklarını yücelten Türk milliyetçi tarihlerini kullandı ve bunlara Türk adını verdi. Kemalistler Kürtlerin, Macarların, Göktürklerin (gerçek Türkler) torunu olan asıl Türk Akhunlar olduklarını ve Turani ırkından Oğuz ve Buğduz Aşiretlerine bağlı bir klan olduklarını ileri süren yeni mitler geliştirdiler.¹⁵²

Böylece 1925 sonrasında Türklük, etnik yani ağır basan bir kategori olarak, ülke içindeki diğer tüm gruplardan üstün bir grup olarak kurulmuştur. Bu imtiyaz alanı, saygın bir yurttaş olarak kabul edilmekten, eğitim olanaklarından yararlanmaya, iş sahibi olabilmeye kadar geniş bir yelpazedeki imkânlardan oluşmaktadır. Devletin doğrudan muhatap aldığı öznellik biçimi, Türk kimliği üzerinden sabitlenmiştir.

Sonraki gelişmeler, Türklüğün, ulusal kimlik olarak inşa sürecine ilişkin kültürel, bilimsel çabalardan oluşmaktadır. Yani ulusal kimlik inşası için gerekli olan resmi ideoloji ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece sembolik bir sermaye yoğunlaşması olarak Türk ulus kimliğinin oluşturulması için, hayatın her alanındaki göstergeler eşliğinde yoğun bir inşa çabasına girilmiştir.

2.2.3. Türk Ulus-Devlet Kimliğinin Katılaşması

Resmi ideolojiyi ulus-devletin çekirdeğini oluşturan ulusun, söylemsel, simgesel ve pratik uygulamalarla söylemsel olarak inşa edilmesi şeklinde tanımlayabiliriz. Bu inşa süreci kurucu bir tarih anlatısıyla şekillenir, devletin kurumsal yapısı ile yaratılır ve yaygınlaştırılır. Böylece yurttaşlar, asgari müşterekler üzerinden düşünme, davranma, duygulanma pratikleri geliştirir. İnşa sürecinde ön plana çıkan temalar devletlerin

¹⁵² Özkok ve Arvasi'den aktaran Denise, Natali, **Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran'da Ulusal Kimliğin Gelişmesi**, Çev. İbrahim Bingöl, Avesta Yayınları, İstanbul, 2009.

tarihsel ve sosyolojik koşullarına göre değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin; etnik kimlik ön plana çıkarılabileceği gibi, anayasal yurttaşlık fikri üzerinden bir tanımlamaya da gidilebilir. Türkiye açısından bakıldığında resmi ideolojinin zaman zaman değişen çehreleri¹⁵³ olsa da, Türk kimliği üzerine inşa edildiğini açıkça söyleyebiliriz. Dolayısıyla öncelikle resmi ideoloji içerisinde *Türklük*¹⁵⁴ tanımının kapsamını incelememiz gerekir.

Türk ulusal kimliğinin temel olarak üçayağı olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar; hukuki, siyasi, etnik boyutlardan oluşmaktadır.

*Türk ulusal kimliğinin Kemalist inşasının ideolojik temelleri uzun bir tarihi arka plana sahip olmakla birlikte, esas itibarıyla Milli Mücadele ve onu takip eden “devrim yıllarında” biçimlenmiştir. 1924 ‘yıkım yılı’yla ivme kazanan bu biçimleniş, 1930’lu yıllarda tekemmül etmiştir.*¹⁵⁵

Bu dönemde devletin maddi imkânları çok kısıtlıydı, yapılması gereken düzenlemeler için yeterli maddi kaynak yoktu, üstelik batılı devletler ve şirketler Türkiye’ye karşı ön yargılıydılar. *Kemalistlerin ev ödevi, ‘Türkler yapamaz’ şeklindeki ırkçı önyargıyı yıkmak ve ‘mutlu Türk’ü inşa etmektir. ‘Ne mutlu Türküm diyene’ sloganı bu inşa döneminin özeti mahiyetindedir.*¹⁵⁶

Laikliğin toplumun her kesimini kapsayan bir kimlik haline gelemeyişi yüzünden Kemalist elitler başka bir üst kimlik arayışına girdiler. Bu kimliği Türklük üzerinden oluşturmayı seçtiler. Rejimin geleceği bu üst kimliğin oluşturulup oluşturulamamasına bağlı görünüyordu onların gözünde. Böylece toplumun her kesiminin benimseyeceği üst kimlik çatısı altında; ülkeye, rejime karşı bir “aidiyet

¹⁵³ B. Koyuncu, a.g.e.

¹⁵⁴ Türk dil kurumu sözlüğünde Türk sözcüğü “Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan halk ve bu halktan olan kimse” olarak tanımlanmıştır. Tdk: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bc7ca6f9534d0.88316870 (18.10.2018).

¹⁵⁵ A. Yıldız, a.g.e., s.16.

¹⁵⁶ A. Yıldız, a.g.e., s.116.

duygusu” yaratmayı amaçlıyorlardı.¹⁵⁷ Bu aidiyet duygusu din gibi kutsiyet atfedilen ulus fikri üzerinden şekillendiriliyordu. Dinin yerine, yeni kutsallığın ulus olduğu düşünülüyordu. Türklük, sadece dinin boşluğunu kapatan bir kimlik değil, aynı zamanda adeta din gibi düşünülen, kutsiyet atfedilen yüce bir kimlikti.¹⁵⁸

Bu durumun ülke dışında oluşturulmaya çalışılan imaj dışında, asıl hedefi ülke içindeki birliği sağlamaya yönelikti. 1925 yılında yaşanan Şeyh Said ayaklanmasının ardından oluşabilecek Kürt ulusçuluğu rejim açısından bir tehdit olarak algılanıyordu. Dönemin önemli düşünce insanlarından Mahmut Esat Bozkurt’un aşağıda alıntılanan cümleleri, bu konuda çarpıcı bir örnek olarak literatürde çokça yer almaktadır: *Benim fikrim kanaatim şudur ki, dost da düşman da dinlesin ki, bu memleketin efendisi Türk’tür. Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır.*¹⁵⁹ Osmanlı Devleti’nin son dönemlerindeki benzer milliyetçi ayaklanmalar silsilesinden korkma halinin izleri, bu dönemde yapılan birçok konuşmada karşımıza çıkmaktadır:

*Bugünkü Türk Milleti siyasi ve içtimai camiası içinde kendilerine Kürtlük fikri, Çerkezlik fikri ve hatta Lazlık fikri veya Boşnaklık fikri propaganda edilmek istenmiş vatandaş ve millettaşlarımız vardır. Fakat mazinin istibdat devirleri mahsulü olan bu yanlış tefsirler birkaç düşman aleti, mürteci beyinsizden maada hiçbir millet ferdi üzerinde tekellümden başka bir tesir hâsıl edememiştir.*¹⁶⁰

Türk etnisitesine ilişkin vurgu sadece demeçlerde değil, kanun metinlerinde de yer almıştır. Yukarıda bahsedildiği gibi öncelikle Anayasadaki Türklük tanımı bu durumun en bariz kanıtıdır. Anayasanın haricinde, çeşitli meslekleri tanımlayan, hukuki konumları tarif eden birçok kanunda Türk etnik kimliğinden olma vurgusu yapılmıştır.

¹⁵⁷ A. Yıldız, a.g.e, s. 159.

¹⁵⁸ Onur Atalay, **Türk’e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

¹⁵⁹ A. Yıldız(akt), a.g.e, “Mahmut Esat Bey’in Ödemiş Nutku”, **Hâkimiyet-i Milliye**, 19 Eylül 1930, s.3.

¹⁶⁰ A. Yıldız(akt), a.g.e, s. 223, İnan, Medeni Bilgiler, s.21.

Vatandaşlık pratiklerinde, iş ilanlarında, çeşitli kanunlarda çelişkili ifadeler yer almaktadır. Bu durum zaman zaman etnik, soy kökenli tanımlara varmaktadır.¹⁶¹ Örneğin devlet memuru kanununda “Türk olmak” ifadesi yer alırken, iş başvurularında açıkça “Türk soyundan olmak” şartı konmuştur. Kanun metinlerinde çoğunlukla ‘Türk’ terimi kullanılmaktadır. Bu hem Türk milliyetçiliğindeki homojenlik arzusunu dışa vurur hem de Türklüğe bir öz atfederek onu inşa sürecine katkıda bulunur.¹⁶²

Merkezileşme çabaları ve ulus kimlik yaratma sürecinde devlet; eğitim, ordu, kitle iletişimi, hukuk,¹⁶³ siyasi partiler, diplomasi gibi kurumların yanında; Türk Ocağı, Halkevleri, Türk Tarih Kurumu, Köy Enstitüleri gibi kurumları da devreye soktu.¹⁶⁴ Yani hukuk metinleri ve söylemlerin yanı sıra, ulus kimliği kurumsallaştırıldı. Bu kurumlar Türklüğün sembolik sermaye olarak inşa edildiği sürece katkıda bulundular. Örneğin; Türk Tarih Kurumu aracılığıyla yapılan çalışmalarda Türk etnisitesinin kökenleri araştırılmıştır. Özellikle 1930’lar sonrasında Almanya’daki Nazi Rejimi’ne söylemsel ve pratik alanlarda yaklaşımlar yaşanmıştır. Bu etki Türk ulusuna dair imge ve söylemlerde karşımıza çıktığı gibi, antropologların Türk fiziki özelliklerini tespit etme çabalarına kadar uzanır. Bu doğrultuda Şevket Aziz Kansu, Afet İnan’ın çalışmaları ve Recep Peker’in sözleri ön plana çıkar.¹⁶⁵

Böylece resmi ideoloji, tüm bu tarihsel mirasın kötü yanlarını geride bırakarak, yeniden başlama imkânı sunmuştur topluma. Tarihsel mirastan kopuş, yeni bir

¹⁶¹ Yeğen, a.g.e., 2014, s.105-108.

¹⁶² T. Bora, a.g.e., 2017, s. 225.

¹⁶³ A. Yıldız, a.g.e.

Bu kanun maddelerinden bazıları:

- 1924 anayasası; 88. Maddede Türklük tanımı, 92. Maddede devlet memurlarına ilişkin düzenleme
- 1924 eczane Kanununu
- 1927 sanayi Teşvik Kanunu
- 1927 Sigorta Kanunu
- 1928 Doktorluk Kanunu
- 1934 Soyadı Kanunu
- 1934’teki İskân Kanunu

¹⁶⁴ M. Yeğen, a.g.e., 2015, s. 172.

¹⁶⁵ Bkz. H. Bozarlan, a.g.e., s.285.

milliyetçilik anlayışına dayanıyordu. Dolayısıyla köken anlatıya ihtiyacı vardı. Tarih tezlerinin yanında Güneş Dil Teorisi gibi çalışmalarla Türk etnik kimliğinin *saygın, köklü, Batılı* olduğu ispatlanmaya çalışılıyordu. Türk ulusal kimliğinin var olma çabalarının yanında, bu yıllarda görülen etnisite vurgusunda konjonktürün de payı vardır. Dönemin Avrupa'sındaki siyasi düşünce iklimine bakıldığında 'etno-merkezci', 'yekcins' e dayanan devlet inşasını destekler nitelikteydi. Yani bir anlamda rüzgâr ulus-devletten yana esiyordu.

Sadece hukuksal ve kurumsal anlamda değil, aynı zamanda dil söz konusu olduğunda da milliyetçilik ön plandaydı. Türkçe isim kampanyaları düzenleniyor, *Vatandaş Türkçe Konuş* afişleri kullanılıyordu. Resmîyette etnik semboller tercih ediliyordu. Türklüğün mitsel sembolü olan bozkurt, mektup pullarından devlet dairelerine dek her yerde resmi figür olarak kullanılıyordu.¹⁶⁶

Rejim, resmi ideolojinin inşası ile meşgulken, ülkedeki ikinci büyük etnik grupta ilgili temel devlet politikası "tanımama" ya dayanmaktadır. Milli mücadele döneminde tarihsel kader birliğine davet edilen Kürtler, resmi ideolojiye göre artık etnik bir kimlik değildir. Ülkede ortaya çıkan hoşnutsuzluk ve ayaklanmanın nedeni modernleşmeye direniş olarak adlandırılmıştır. Mesele; ülkedeki birlik ve beraberliği sağlama, huzuru koruma bakımında sadece asayiş sorunu olarak görülmüştür.

*İslam'a dönük politikalar, aşiret yapısının kaldırılmasının hedeflenmesi, vergilendirme ve zorunlu askerlik politikaları aslında Kürt kimliğine dönük politikalar. Kürtlük resmi söylemde geleneksel din, hiyerarşik aşiret yapısı, kaçakçılık ve vergi vermeme gibi unsurlar üzerinde temellendirildiği için, bu sosyal ortamları hedefleyen politikalar aslında Kürt etnik kimliğini hedeflemiş, yalnızca isimlendirmede "asayiş" söylemi devreye sokulmuştur.*¹⁶⁷

¹⁶⁶ A. Yıldız, a.g.e., s.286-290

¹⁶⁷ M. Yeğen, a.g.e., 2015, s.109-170.

Bu amaçla Kürt etnisitesinden, bölgesinden açıkça bahsedilmekten kaçınılmış, onun yerine bölgeye yönelik düzenlemeler *Şark vilayetlerinin ıslahı* olarak adlandırılmıştır.

Sadece ulus-devlet kimliğinin sınırları belirlenmekle kalmamış, “Türk”ün vatandaşlık haklarından faydalanabilmesi için bir takım sorumluluklar üstlenmesi de beklenmiştir. Böylece vatandaşlık yalnızca etnik kökenle sınırlandırılmamış, aynı zamanda sadakat yüküyle kuşatılmış bir kimlik olarak kurulmuştur.¹⁶⁸

Türk vatandaşı kimdir? Devletin resmi kanunları ile Türk milliyetçisine, Türk vatandaşına verdiği tarifte biz hakikaten, cidden samimiyiz. Türk milliyetçisi ve Türk vatandaşı olmak için bu memlekette yaşayan herhangi bir fertten anormal bir şey istemiyoruz. Türk olmayı seçmek ve Türk olmayı kabul etmek, Türk milletine mensup olmanın verdiği bütün haklara malik olmak için kâfidir (...) Şark'ta ve Garb'ta memleketin her tarafında dolaştığımız zaman, kendisinin Türk olduğunu bilen, kabul eden herhangi bir vatandaşımızın, her Türk'ün nail olduğu haklardan herhangi birisinden mahrum olması endişesine müsaade etmedim. Herkesi tatmin ettim ki, Türk olmayı iftihar edilecek bir mazhariyet olarak yürekte kabul eden ve öyle çalışan vatandaş benim gibi, benim bütün hukukum gibi her hakka malik olmak için bütün esbaba da maliktir (...) Böyle bir idare ve zihniyet devletin milli devlet ve Türk Devleti olmasındaki esasları ancak kuvvetlendirir. Onun artmasına, genişlemesine ve yükselmesine hizmet eder.¹⁶⁹

Sonuç olarak burada ulus-devlet kimliğinin sınırları çizilmiştir. Doğrudan etnik bağın olmadığı durumlar kimlik taleplerinde bulunma ihtimaline karşı sorun olarak işaretlenmiştir. Bu krizi aşmanın yolu ise ulus-devlet kimliğini benimsemek olarak gösterilmiştir:

Türk ulusal kimliğinin tarihsel evriminde, nihai olarak ortaya çıkan Kemalist Türk tanımı şu olmuştur: “kâmil”, “hakiki” ya da “öz” Türk, Türkçe konuşan, Batılılaştırılmış yekpare Türk kültürüne bağlı, cumhuriyetçi ülküyü benimseyen ve Türk soylu olanlardır. Bu Türklük karinelerinden herhangi birinde eksiği olanların bun telafi etmesi, “yarım vatandaşlık” tan, “misafirlik” ten ve “kanun-u esasi Türklüğünden” kurtulmaları için şarttır. Türkçenin sadece resmi dil olarak kabul edilmesi, yeni rejimin vazettiği cumhuriyetçi ülkünün ve Batılılaştırılmış yekpare Türk kültürünün benimsenmesi, ırki arılık ve güçlülüğün kazanılması, önerilen telafi edici araçlardır.¹⁷⁰

¹⁶⁸ T. Bora, a.g.e, 2017, s.237.

¹⁶⁹ A.Yıldız, a.g.e, s.290.

¹⁷⁰ A. Yıldız, a.g.e., s. 301.

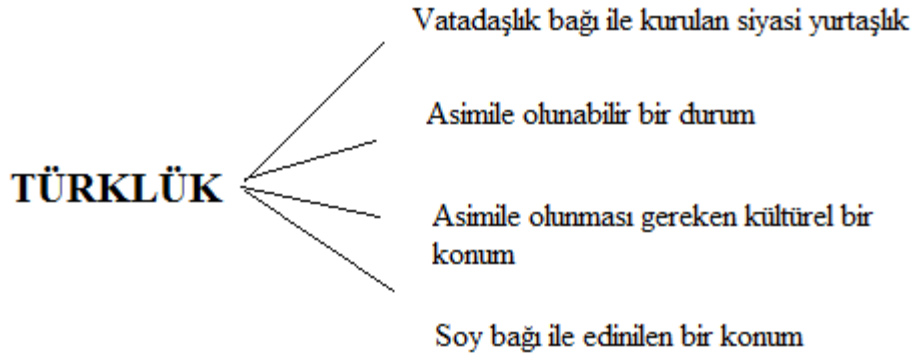
Öznenin davranışlarının ve mücadele arzusunun temelinde çıkar elde etme amacını gören Bourdieu'ya göre, bu arzu hem alandaki mücadelelerin temellerini hem de sermayelerin arttırılmasına yönelik stratejilerin temelini oluşturur. Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığım ulus-devlet inşa döneminde siyasi iktidarın temel arzusu, saygın bir kimlik olarak Türklük fikrini şekillendirmeye dayanmaktadır. Böylece devlet vatandaşlarına maddi ve manevi ayrıcalıklar elde edebileceği bir kümenin parçası olmayı vaat etmektedir. Karşılığında rejimin bekası ve meşruiyeti güvenceye alınacaktır. Bu durum Türkiye'ye özgü olmadığı gibi, uluslaşma süreçlerinin hemen hepsinde görebileceğimiz bir niteliktir. *Türk ayrıksıcılığı*¹⁷¹ olarak niteleyebileceğimiz bu tutum ulusun biricikliğini inşa eder: *Ayrıksıcılık, bir ulus ve dolayısıyla halkı için biriciklik iddia etmenin bir biçimidir. Başka ulus-devletlerle karşılaştırma yapmaya engel olduğu için sıradan yurttaşların, kendi toplumları ve uluslarının tarihi hakkında yanlış bilgilenmelerine yol açar.*¹⁷²

Sürecin sonucunda inşa edilen kimlik kümesini sayılanlar olarak adlandırabiliriz. En başta temsil olmak üzere siyasal olanın bu kümeyle has bir özellik sayıldığını söyleyebiliriz. Eşitlik anlayışına yönelik eleştiriler ise, sayılanlar kümesinin eksik sayıma dayandığını göstermesi bakımından, siyasal olanla ilişkilidir.¹⁷³

¹⁷¹ Nancy Lindisfarne, **Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslam ve Türk Milliyetçiliği**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s.14.

¹⁷² Yaptığı saha çalışmasında ulus devlet kimliğinin izlerini de süren araştırmacı Türk Ayrıksıcılığı olarak bahsettiği kavramı şöyle açıklar: *Türk ayrıksıcılığı nitelemesiyle, Kemalist cumhuriyetçi retorik ve uygulamaların devletin modernleşmesiyle ilişkilendirilmiş ulusal bir kimlik yaratarak, Türk halkını ve ulus-devletini bölgedeki ve dünyadaki değişimlerin toplumsal tarihinden koparma yollarını kastediyorum: Kemal Atatürk'ün sözleriyle söyleyecek olursak, 'biz bize benzeriz'* Bkz. N. Lindisfarne, a.g.e., s.32.

¹⁷³ Metinde şimdiye dek verilen Türklük algılarına dair kendi hazırladığım tablodur.



Tam da bu nedenle kimliğe ilişkin krizler irrasyonel olarak kodlanmış ve ulusun bekası adına “tanınmama” politikalarıyla ele alınmıştır. Böylece irrasyonelleştirilen taleplerin, beklentilerin sahipleri özne olmaktan çıkarılmıştır. Siyasi iktidar nezdinde özne olabilmenin koşulu ulus kimliğinin benimsenmesiyle sınırlandırılmıştır. Eşit özne olarak tanımlanmayanlar, ulus kimliği ayrıcalıklarından yararlanamadıkları gibi, duyulabilir olmaktan çıkarılarak siyasal alanın dışına itilmişlerdir.

2.3. Çok Partili Dönemden Günümüze Sembolik Sermaye Olarak Ulus-Devlet Kimliği

Cumhuriyet dönemi boyunca etnik sorunlar üzerinden şekillenen ulus-devlet kimliği, giderek sertleşir. Yaşanan sorunlar, ‘saltanat ve hilafet özlemi’, ‘aşiret direnci’, ‘eşkıyalık’ ve ‘ecnebi kışkırtması’ gibi rejimi tehdit etmeye yönelik sorunlar olarak nitelendirilir. Bu soruna yönelik temel politikalar da güvenlik önlemleri almakla sınırlı kalmıştır. Fakat 1950’lere geldiğimizde bu tablonun değiştiğini görüyoruz. Bu tarihten sonra güvenlik sorunu olmaktan çıkıp, çözülmesi gereken bir sorun olarak algılanmıştır.¹⁷⁴ Kapitalist pazar sistemine entegre olma amacı taşıyan bu politikalarda, mesele bir kalkınma sorunu olarak ele alınmıştır. 1960’larda sorun sosyal ve iktisadi boyutlarıyla tartışılır olmuştur.¹⁷⁵ Aynı zamanda bu tarihsel anlamda Gayrimüslimlerle

¹⁷⁴ M. Yeğen, a.g.e., 2014, s.134.

¹⁷⁵ M. Yeğen, a.g.e., 2015, s. 159.

yaşanan sorunlar, Alevi\Sünni çatışmaları ve uluslararası politikadaki değişimlerle şekillenmiştir.

1970'lerin sol ağırlıklı siyasi yapısından sonra 1980'lerde tekrar yükselen Kürt hoşnutsuzluğunun nedeni konjonktürün değişmesi ile ilgiliydi. Demokrasi ve insan hakları siyasetinin ön planda oluşu ve bu değerlerin stratejik önem kazanması etnik grup taleplerini görünür hale getirdi. Ayrıca soğuk savaş döneminin sona ermesinin ardından uluslararası siyasetin zemini değişti. Bu tarihten sonra küreselleşmenin etkisi ile ulus-devlet kimliği uluslararası bir konu haline gelmiştir.¹⁷⁶ 80'lerden sonra Osmanlı teması çoğulculuk ve hoşgörü temsili olarak kullanılıyordu.¹⁷⁷

Küreselleşme sadece etnik kimlik talepleri yeniden şekillendirmedir. Türkiye'nin de konumunu değiştirmiştir. Çünkü küreselleşme sürecinin etkisi ile ulus-devlet kavramı zayıflamaktadır. Dolayısıyla bireylerin kendilerini ait hissettikleri büyük bir soyutlama olan, birlikte yaşamaya ilişkin bir ideal olarak kurgulanan bu kavram, yerini derin bir güvensizliğe bıraktı.¹⁷⁸ Milliyetçilik ile kurulan bağın değişmesi anlamına gelen bu gelişme, milliyetçiliği bir nevi popüler bir kültür haline getirirken, diğer yandan ulus-devlet ile kurulan bağın kırılğan bir hale gelmesinden kaynaklı olarak krizli bir hal almıştır. Bu kriz popülist ideolojik reaksiyonlarla kendini gösterdi:

1990'ların ortalarından aralıklarla 2010'a kadar uzanan bu uzun ajitasyon dönemi, Türk milliyetçiliğinin forma girmesini sağlamıştır; gündelik dildeki 'zindelik, iyi görünme' anlamının berisinde, düz anlamıyla da ona yeni bir biçim kazandırmıştır. İlk göze çarpan, milliyetçiliğin resmi imge ve söz repertuarının enflasyonist bir kullanımla her yerde hazır ve nazır halde kullanıma hazır hale gelişidir. Türk bayrağı olağanüstü yaygın ve geniş biçimde teşhir edilir... Ay-yıldızlı kolye ve rozetler, en yaygın takı haline gelir. Atatürk portresi ve 'ne mutlu Türk'üm diyene' sözü sloganlaşarak her nevi aksesuara iliştilir. (Kürt illerinde dağlara tepelere dev

¹⁷⁶ 90'ların Kürt muhalefeti, yeniden kurulmakta olan uluslararası siyaset ortamında, demokrasi ve insan hakları retoriğinin canlandırdığı küresel siyasi hareketliliğin Türkiye mekânındaki İzdüşümlerinden birisidir. Bkz. M. Yeğen, a.g.e., 2014, s. 37-36.

¹⁷⁷ N. Tokdoğan, a.g.e., s.65.

¹⁷⁸ F. Kentel, M. Ahıska, F. Genç, a.g.e.

*Türk bayrakları boyayıp Türklü vatanlı hamasi vecizeler yazmak zaten sıradanlaşmıştır) İstiklal marşı söyleme vesileleri artar.*¹⁷⁹

Bu durum literatürde banal milliyetçilik olarak adlandırılır. Dikkat çeken özelliği ulusal bayrağın asılma eyleminin yaygınlaşmasından ziyade, bayrak asmanın normalleşip, göze görünmeyecek kadar yaygınlaştığı durumu anlatır.¹⁸⁰ Böylece ulus-devlet kimliği kümesi içerisinde yer almak sembolik olarak “norm” haline gelmiş olur. Eşitler arasındaki eşitlik yeniden sağlanmış olur. Bu kümenin sınırlarında tanımlanan diğer topluluk genellikle Kürtler olmuştur.

Yeğen’e göre devlet Kürtler’i hiçbir zaman Gayrimüslimler gibi Türklük hanesinin dışına doğrudan atmamıştır, hep bu hanenin içinde ama belki de çeperlerinde tutmuştur. Hem Osmanlı’nın son dönemlerinde hem de cumhuriyetin ilanından önceki iki siyasi iktidarın eşzamanlı olarak var olduğu yıllarda her iki siyasi otorite de Kürtlere özerklik söz vermişti. 1924’e gelindiğinde Kürtler var fakat siyasi ve hukuki bir özne olarak kabul edilmiyorlar. 1930’larla birlikte *Türk vatanında Kürt yoktur* söylemiyle birlikte inkâr süreci başlamıştır. Bu süreç zaman zaman değişse de 1990’lara dek varlığını sürdürmüştür. 2005’e gelindiğinde ilk kez *sözde vatandaş* tanımı kullanılıyor devlet tarafından. Kürtlerin asimile olmadıkları gibi, kendi kültürel ve siyasi perspektiflerine göre semboller kullanmalarından duyulan rahatsızlık, bu tanımlamanın kullanılmasına neden olmuştur.¹⁸¹

Tek partili dönemde rejimin bekasına yönelik tehdit algısı ve sorunu *güvenlik* meselesi olarak çözmeye çalışması yine de kolektif hafızalara işlemiş bir durumdur. Zaman zaman farklı perspektifler devreye girse de, herhangi bir kriz döneminde bu hafıza kolayca dolaşıma girmektedir. Sadece çözüm yöntemleri ile ilgili olarak değil,

¹⁷⁹ T. Bora. a.g.e., 2017, s.254.

¹⁸⁰ Suavi Aydın, “Popüler Kültür ve Milliyetçilik: Sokağın Hissi”, **Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet** içinde, Simten Coşar, Aylin Özman(der.), İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.38.

¹⁸¹ M. Yeğen, a.g.e., 2014.

aynı zamanda Kürtlere ilişkin yaratılan olumsuz bakışın da yeniden dolaşıma girmesi anlamına gelmektedir. Kısaca eğitimsizlik, kültürsüzlük, idrak yeteneğinden yoksunluk kavramlarıyla özetlenebilecek bu bakış açısı, siyasal talepleri öznesiz kılmaya, özneleri irrasyonelleştirmeye yarar.¹⁸² Böylece ortada kısmen bir kriz hali olduğu kabul edilirken, diğer yandan kriz failsiz ve öznesiz kılınarak, siyasal alanın dışına itilir.

İçinde bulunduğumuz dönem de ulus-devlet kimliğinin muhtevasına ilişkin dönüşümlerin yaşandığı bir zaman olarak çeşitli kriz potansiyelleri barındırmaktadır.¹⁸³ Dinsel içeriğin ön plana çıkarılıp din üzerinden geliştirilen “ortaklık” vurgusu diğer etnik grupları zaman zaman kapsamaktadır.¹⁸⁴ Fakat yeniden tanımlama çabasına yönelik eleştiriler, beklentiler ve yaşanan gelişmeler bu alandaki çatışmanın hala devam ettiğini göstermektedir. Siyasi iktidarın etnik yanı daha ağır basan ulus-devlet kurgusu, yine de dinsel referanslara dayanmaktadır.

Son dönemde yaşanan ulusal ve uluslararası politikadaki değişimler ulus-devlet kimliği açısından ayrıca analiz edilmelidir. Tezin arka planında 2013-2018 arasında yaşanan gelişmeler yer almaktadır. Özellikle barış süreci, barış sürecinin sona ermesiyle birlikte başlayan çatışma dönemi kısa zaman içerisinde yaşanan, tüm toplumu derinden etkileyen gelişmelerdir. 2016’da yaşanan darbe girişiminin ardından yeni bir konsensüs oluşturulduğu düşünülmektedir. Bu çalışma açısından analiz kısmında Cumhuriyetin kuruluş dönemine odaklanılması özellikle tercih edilen bir izlektir. Yakın zamanda yaşanan gelişmeler de düşünüldüğünde, kurucu çerçevenin kriz dönemlerinde tekrar canlandığı düşünülmektedir. Bu canlanma hem uygulanan politikalarda hem de toplumsal tezahürlerde karşımıza çıkmaktadır. Tek partili dönemin güvenlik\tehdit

¹⁸² Bu bakışın günümüz akademisindeki tezahürüne örnek verebiliriz: Metin Hepar, **Devlet ve Kürtler**, İstanbul, Doğan Kitap, 2010.

¹⁸³ Bazı çalışmalarda bu durum Türklük kimliğinin krizi olarak görülmektedir. Ünlü’nün çalışmalarının yanı sıra Taha Parla’nın yazılarını örnek verebiliriz. Bu yazılarda bir kimlik olarak Türklüğü ele alırken şöyle aktarmaktadır: *Kendisi de tarihsel\kültürel olarak belirlenmiş-kısmen başka türlü de belirlenmiş olabilecek- bir olgudan söz ediyorum*. Bkz. Taha Parla, **Türk Sorunu**, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s.14.

¹⁸⁴ B. Koyuncu, a.g.e.

paradigması içerisinde ele aldığı durum hem pazara yönelik, hem de insan hakları normlarına yönelik gelişmeler neticesinde yumuşamıştır. Kriz dönemlerinde ise, kurucu anlatıya geri dönmüştür. Bu durum hem dinsel hem etnik vurgulu bir çerçevedir. Yakın dönem dini kimlik vurgusunun ön planda olduğu bir dönem olsa da örneğin 2016 sonrası atmosfer kurucu dönemi anımsatmaktadır. Dinsel, mekânsal ve sembolik birlik anlatısı ön plana çıkmıştır. Kurucu döneme benzer politikalar uygulanmıştır.

Sonuç olarak, burada tarihsel bir izlek ile sunmaya çalıştığımız gibi ulusal kimlik devlet merkezli bir biçimde inşa edilmiştir, fakat farklı aktörlerin baskı ve talepleri de bu inşa sürecinin parçasıdır. Çeşitli idrak kategorileri (gerici/ ilerici, doğu/batı, eğitilmiş\ eğitimsiz) aracılığıyla Türk ulusal kimliğine dair bir sembolik sermaye dili kurulmuştur. Ulus-devlet politikalarıyla bir tür habitus haline dönüştürülmüş olan ulus-devlet kimliği; giyiniş tarzlarından kullanılan sözcüklere, yapılan sporun biçimine dek bir takım yetenek ve yeteneksizlikler, eğilimler olarak kurgulanmıştır. Vatandaşlık bağı ile devlete bağlı olan kişilerin, toplumsal uzamda menfaat sahibi olabilmeleri için bu habitusa uygun davranmaları beklenmektedir. Toplumsal failler bu şekilde devlet içerisindeki bu uzamda, daha ayrıcalıklı bir konum elde edebilirler ya da varolan konumlarını sürdürebilme imkânına sahip olurlar. Bu noktada, bahsedilen temel nitelikleri ortaya koymamız gerekir.

Türk ulusçuluğunun habitusunu ortaya koymaya çalışırken, ortaya çıkan bu tarihsel analizi ele alırken bir takım tespitler yapmak mümkün. Bu tespitler Türk Ulusçuluğunun özneler açısından nasıl anlamlandırıldığına resmini sunacaktır. Türk ulusçuluğuna ilişkin temel niteliklerden bahsederken öncelikle Türk ulusu fikrinin doğmasındaki tarihsel bir gecikmeden bahsetmeliyiz. Türklük fikri ele alınırken milliyetçilik akımının ortaya çıkış zamanı düşünüldüğünde geç bir dönemde ortaya

çıkışını¹⁸⁵ söyleyebiliriz. Gecikmenin nedenleri hem Osmanlı Devleti'nin siyasi ve sosyal yapısı ile ilgilidir. Hem de diğer devletler ve özellikle Avrupa ile kurulan ilişkilerden kaynaklanmaktadır:

*İslami kimlik algısı ulus kimliğinin ortaya çıkmasını engellemiştir. Bir imparatorluk olması nedeniyle tarih bilinci geç ortaya çıkmış, vatan millet gibi kavramlar geç dolaşıma girmiştir. Ayrıca ülkenin milliyetçi akımlar neticesinde parçalanma sürecine girmesi nedeniyle, elitler ulusçu fikirlerini kendilerine saklamışlardır. Temel gaye imparatorluğun bütünlüğünü korumak olduğu için, varolan seçeneklerin içinde en kötüsü Türk ulusçuluğu olmuştur.*¹⁸⁶

Türk Ulusçuluğunun geç bir tarihte ortaya çıkması diğer ulusçuluk akımları ile arayı kapatma gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Bu durumun sonucunda *telaşlı* dolayısıyla *krizli* bir varoluş halinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Açıkta bu krizi analiz ederken mazlumluk söyleminin siyasi bir erek olarak kullanıldığını iddia eder, krizin mağdur bir kimlik olarak kurulmasından bahseder:

*Kutsal mazlumluk, geç kapitalistleşmenin ve hızlı modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kültürel ve imgesel yurtsuzlaşmaya uğrayan, mülksüzleşerek alttaki maddi zemini hızla kaybeden yığınların güç istemlerini temsil eden baskıcı-nevrotik bir ideolojiye dönüşme momentidir.*¹⁸⁷

Gecikme, aynı zamanda ulusla ilgili çalışmaların da geç bir dönemde ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁸⁸ Türk ulusçuluğunun genel özellikleri bu gecikmenin izlerini taşımaktadır. Gecikmeden kaynaklı olarak Avrupalı devletlerin Türklere yönelik bakışındaki olumsuzluklar yıkılmaya çalışılmıştır. Ülke içinde ise yeni bir kimlik inşasına çabalanmakta zorluklar yaşanmıştır.

¹⁸⁵ Taner Akçam, “Türk Ulusal Kimliği Üzerine Tezler”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Milliyetçilik** içinde, 2017, s.53.

¹⁸⁶ Akçam, a.g.e.

¹⁸⁷ Açıkta makalesinde bu varoluş halinin psikanalizini sunar: Bkz. Fethi Açıkta, “Kutsal Mazlumlukun Psikopatolojisi”, **Toplum Ve Bilim**, Sayı 70 Güz, 1996, 153-198.

¹⁸⁸ Akçam, a.g.e.

Avrupalı devletlerin Türkleri "geri", "barbar" bir topluluk olarak görmesinden kaynaklanan, *oryantalizm* kavramıyla özetleyebileceğimiz olumsuz bir bakışa sahiptir.¹⁸⁹ Batının doğuya yönelik her alanda geliştirdiği üstten bakışı olarak açıklayabileceğimiz bu durum içerisinde Türklük de, oryantalist bakışa tepki göstererek ortaya çıkmıştır. Bu olumsuz bakış, sadece kültürel alanla sınırlı değildir. Aynı zamanda diplomatik ve siyasi ilişkileri de kapsamaktadır. Bu sebeple, Osmanlı Devleti son dönem girdiği savaşlarda kazanan taraf olsa bile, imzalanan anlaşmalar kendi aleyhine sonuçlanmıştır.¹⁹⁰

Türk ulusçuluğu aynı zamanda Osmanlı Devleti sisteminden gelen millet-i hâkime fikrinden etkilenmiştir. Millet-i Hâkime, Osmanlı Devleti'nin içerisinde Müslüman tebaanın diğer milletlerden üstün olduğu inancına dayanmaktaydı. Bu durum "gâvur" denilerek Gayrimüslimlerden bahsedilirken görüldüğü gibi gündelik yaşamda kolayca gözlemleyebileceğimiz bir koddur.

*Türkçülüğün, siyasi bir ideoloji olarak gelişmediği dönemlerde bile, çokuluslu Osmanlı Devleti'ni bir arada tutmak için geliştirilen kozmopolit ideolojiler, hâkim etnik grubun egemenliği olarak anlaşılmalı ve öyle de savunulmuştur. Bu nedenle Osmanlılık, İslamcılık gibi ideolojiler içerisinde egemen etnik grubun milliyetçiliğini taşımışlar ve bunlar Türk egemenliği olarak anlaşılmalıdır.*¹⁹¹

Uzun dönem Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'ne müdahale aracı olarak öne sürdükleri Şark Sorunu, Türk ulusçuluğunu olumsuz etkilemiştir. Duygusal olarak travmatik, endişeli bir hal ortaya çıkarmıştır. *Yok olmak korkusu Türk ulusunun ebesi*¹⁹² olmuştur. Bu da gergin ve endişeli, sürekli savunma halinde olan bir vatandaşlık habitusu olarak yansımıştır. Halk arasında, hem Avrupalı ülkeler aracılığıyla elde

¹⁸⁹ Edward W. Said, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışı**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

¹⁹⁰ Akçam, a.g.e.

¹⁹¹ Akçam, a.g.e., s. 56.

¹⁹² Gürbilek, bu hali 90'larda popüler olmuş ağlayan çocuk tablosu üzerinden aktarır. Bu çocuk batılı olması ve mağrur haliyle Türk Ulusunu simgelemektedir. Bkz. Nurdan Gürbilek, **Kötü Çocuk Türk**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s.37-51.

Batılı ve doğulu olma gerilimi arasında bir türlü özgün bir kimlik edinememenin öyküsünü anlatan Pamuk da aynı tablodan bahseder. Bkz. Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.

ettikleri avantajlar hem de ülke içindeki zenginlikleri nedeniyle Hristiyan nüfusa yönelik düşmanlık artmıştır. Balkanlarda katledilen Müslümanlar bu düşmanlığı pekiştirmiştir.¹⁹³

Dolayısıyla Türk ulusçuluğunun ortaya çıktığı zemin açısından krizli bir varoluşa sahip olması hem içinde yaşanan tarihsel koşulların maddiyatıyla ilgilidir hem de psikolojik olarak çeşitli korku ve endişelerle iç içe geçmiş bir haldedir. Türk'ünde bahsettiği gibi, Türklükten doğan habitusun şekillenmesinde bu krizli yapısı önemli rol oynamıştır.¹⁹⁴

Tekrar Rancier'e dönecek olursak; hâlihazırda ulus-devletin bahsedilen krizli yapısı, aslında olağan bir durumdur. Yalnızca Türkiye'ye özgü değildir. Demokrasi ve ulus-devlet modelinin olduğu her ülkede görülebilecek bir durumdur. Çünkü bu krizin doğası, toplumun tanımlama-tanımaya eyleminin sonsuza dek sürebilecek çoğullukta olmasından kaynaklanır. Bu çoğulluğu reddetmeye yönelik tüm kategoriler, toplumun çoğul varoluşu itibarıyla kriz potansiyeli taşıyacaktır. Çünkü oyun baştan hileli kurulmuştur. Eşitlik varsayımı her zaman birilerini dışarıda bırakacaktır. "Biz" olma hali üzerine kurulu toplumun bekası için birlik ideası kurgulanmaya mecburdur. Bu idea sayesinde eşitsizlik hali hem sürdürülür hem de tam olarak bu idea yüzünden krizli varoluş süregelir. Ulus-devleti de aşan bir biçimde siyasetin bir çeşit temsil varlığına dayandığı, grup aidiyetleri üzerinden işleyen tüm toplumlar ve topluluklar, bu çelişkiye mahkûmdur. Bu çelişkilerin yanı sıra kriz dönemlerinde başvurulan ideolojik çerçeve olarak milliyetçilik her dönemde varlık göstermiştir. Bir anlamda Türk milliyetçiliğinin, *iç ve dış konjonktüre bağlı olarak, gerektiğinde kullanılmak üzere cepte duran ideolojik bir yapılanma*¹⁹⁵ olduğunu belirtmemiz gerekir.

¹⁹³ T. Akçam, a.g.e.

¹⁹⁴ B. Türk, a.g.e.

¹⁹⁵ Cemil Koçak, **Geçmişiniz İtina İle Temizlenir**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

III. BÖLÜM: ARAŞTIRMA SÜRECİ VE GÖRÜŞME ANALİZLERİ

Endişe ve merhamet siyasal duygular değildir.¹⁹⁶

Vicdan her yerde apolitiktir. Ne haksızlığın yapıldığı dünya ile ne de bu haksızlığın dünyanın geleceğine ilişkin sonuçlarıyla ilgilidir.¹⁹⁷

Yakın zamanı analiz edip teorik bir çerçeve aracılığıyla “okunabilir” kılmak çok çaba isteyen bir süreç. Aynı zamanda gözlemlenen bir durumu okunabilir kılmak için gerekli tecrübeye, bilgi birikimine de sahip olmayı gerektiriyor. İçinde yaşanan bireysel ve toplumsal koşullar da bir etken olarak bu durumu zorlaştıran nedenler arasında yer alıyor. Tüm bu kısıtlılıkların farkında olmaya çalışarak araştırma süreci, araştırmacının kendi toplumsal konumunu da gözden geçirmek zorunda kaldığı, üzerine düşünmesinin gerekeceği bir süreç olarak daha da zorlaşabilir. Görüşmeler arasındaki bağlantıyı görebilmek, buna uygun bir teorik çerçeve seçebilmek gibi zorlu bir süreç gerekebilir. Üçüncü bölümde bu süreç ve görüşmelerden elde edilen bulgular ele alınmaktadır.

1. Araştırmaya Dair

1.1. Sahaya Giriş Süreci

Görüşmeciler kistasları belirlenmeden ve görüşmeler yapılmadan önce belirli bir teorik çerçeve, kavram seti mevcut değildi. Sosyal yaşamda nedeni anlaşılmaya çalışılan gözlemlerden hareketle, daha önce yapılan okumalarla ulus kimliği ile kurulan bağ değerlendirilmeye çalışıldı. Akhisar’da, elde edilen gözlemlerden yola çıkarak kişilerin ulusal kimlik ile kurdukları ilişkiyi araştırmak amaçlandı, bu ilişkilerde kullandıkları söylemler analiz edilmeye çalışıldı.

¹⁹⁶ Ranci re, a.g.e., 2007, s. 129.

¹⁹⁷ Hannah Arendt, **Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s.84.

Bu çabanın amacı tezin de sorunsalının temelini oluştuyordu. “Kısa bir zaman diliminde ulus-devlet kimliğine yönelik söylemler nasıl değişebiliyordu? Dost/düşman, biz/ötekiler, doğru/yanlış gibi ikilikler her zaman, kişilerin ideolojileri doğrultusunda mı şekilleniyordu? Bu değişimde siyasal iktidarın payı ne kadardı?” gibi araştırmanın başlangıcında bazı sorular çalışmaya kılavuzluk etti.¹⁹⁸ Her ne kadar farklı ideolojik söylemlerden referans verilse de söylemlerin sınır noktaları ortaklaşıyordu. Bu ortaklaşma aynı ülkede yaşıyor olmaktan kaynaklı bir birlik anlatısına dayanıyordu. Gözlemler, sembolik sermaye kavramını çağrıştırmak, görüşmeler de araştırmanın ikinci odağında siyasal olan üzerine yoğunlaşmayı gerektirdi.

Bourdieu Fransa’da küçük bir şehirden gelip saygın bir okulda okumuş, çok az öğrencinin ulaşabileceği bir konuma ulaşmıştı. Yaşamı ait olduğu toplumsal, sınıfsal konum içinde oldukça ender yaşanabilecek bir örnekti. Bu deneyim toplumsal yaşamdaki görünmez duvarlarla tanışmasını, bu duvarlarla ilgili deneyim biriktirmesini sağlamıştı. Kısaca olan şuydu: Aynı sınıfta olsalar, aynı okuldan mezun olsalar da o taşralı biri olarak görülüyordu. Sadece ona yönelik bakışlar değil, kendisi de orada var olmakta zorlanıyordu. Kişisel yaşamı ve teorisindeki sentez, bu tez açısından onu önemli kılmaktadır:

Fransa’da ücra bir taşra yöresinden gelmek- özellikle bu yöre Loire’n güneyinde yer alıyorsa- size ancak sömürge durumunda benzerleri bulunabilen bazı özellikler sağlar. Bunun sonucunda ortaya çıkan nesnel ve öznel dışsallık ilişkisi, Fransız toplumunun merkezi kurumlarıyla, özellikle entelektüel dünyayla çok özel bir bağıntı kurulmasını kolaylaştırır. Belli bir bilinç açıklığı hali uyandırmaması mümkün olmayan, az çok incelikli toplumsal ırkçılık türleri bulunur. Sürekli olarak

¹⁹⁸ Ama tam olarak gözlemi formüle edebilecek bir soruyu formüle edebilmek zorlu bir süreçti. Yüksek Lisans eğitimimde Barış Ünlü’nün dersi için hazırladığım sunum, kafamda uçuşan soruları bir nebze olsun somutlaştırmamı sağladı. Bahsedilen sunum için üç kuşak aile bireylerinin ulus-devlet kimliği ile kurdukları bağlantıyı aktarmam, ders okumalarım doğrultusunda değerlendirmem gerekiyordu. Bu görüşmelerde şöyle bir gözlem edindim; yanıtını aradığım soruların doğrudan kişilerin kimlik olarak benimsedikleri ideolojilerle ilgisi yoktu. Değişimin temel nedeni günlük yaşamda sahip olunan avantajların paylaşılmasına, sürdürülmesine, elde edilmesine yönelik istekler, endişeler ve beklentilerden oluşuyordu. Bu durumu Bourdieu üzerinden değerlendirebileceğimi düşünüyordum

*yabancılığını hatırlamak, başkalarının göremeyeceği ya da hissedemeyeceği şeyleri algılamaya yöneltir insanı.*¹⁹⁹

Bourdieu'nün toplumsal hiyerarşinin nasıl sürekli yeniden kendini üretebildiğini açıklama çabası²⁰⁰ nedeniyle araştırma sorularına uygun bir çerçeve çizebileceği düşünüldü.²⁰¹ *Neden* sorusuna doğrudan bir yanıt bulunmadan görüşmelere başlandı. Sorunun cevabından çok, gözlemler referans alınarak aktarabilecek bir tasvir anlatısı ortaya çıktı.²⁰²

Öznelerin toplumsal avantajlarını sürdürmek için, ulus-devlet anlatısına sıkı sıkıya bağlı oldukları, bu durumun ideolojilerinden bağımsız olduğu ilk elde fark edildi. Dolayısıyla siyasi iktidarın kimlik stratejileri kolayca işlerlik kazanabiliyor şeklinde ilk gözlem oluşturuldu. Bu sebeple sunum için seçilen görüşmecilere benzer nitelikte görüşmeciler seçildi. Bu benzerliği “orta sınıf” olarak niteleyebiliriz. Ancak bu konudaki literatür taraması böyle bir nitelemeyi yapmanın ayrıntılı sınıf analizleri gerektiğini gösterdi.²⁰³ Bu durum tezin amacını aşan bir çaba olduğu için, sınıfsal bir analiz yapılmayacağını belirterek orta sınıf terimi kullanılmaktan kaçınıldı, kullanıldığında da sosyolojik anlamda, belli yaşam standartlarına sahip bireyleri kastetmektedir.

Bahsedilen yaşam standardı maddi ve manevi bir takım temellere sahip olmak anlamına geliyordu. Üniversite eğitimi almış olmak, ev, araba gibi mülkiyet sahibi olmak, çocuklarını okula gönderebilmek, şehrin yeni inşa edilmiş evlerinde oturmak gibi kıstaslar söz konusuydu. Toplumsal cinsiyete ilişkin analiz yapabilmek için de

¹⁹⁹ P. Bourdieu, a.g.e., 2003, s.212.

²⁰⁰ *Benim için sosyoloji, (başta kendim olmak üzere) daha önceleri dayanılmaz bulduğum şeyleri anlamaya ve onlara tahammül etmeye yardım eden bir toplum çözümlemesi rolü oynadı.* Bkz P. Bourdieu, a.g.e., 2003, s.213.

²⁰¹ Bu arada kalmışlık, içerilik\dışarılık halinden kaynaklanan bakışını kendime çok yakın hissediyordum. Ben de Akhisar gibi küçük bir şehirden başkente, Ankara'ya eğitim görmeye Siyasal Bilgiler Fakültesine gelmiştim. Köklü bir geleneği olan bu okulda, ilk yıllarda bu simgesel kodları okumakta başarılı olamadım, küçük bir şehirden gelmiş olmak, adaptasyon sorunu yaratıyordu. Dolayısıyla düşünürün ele aldığı görünmez duvarları ben de deneyimlemiştim.

²⁰² Daha önce ders için hazırladığım sunumu temel alarak bazı sınırlamalar belirledim görüşmecileri seçmek için.

²⁰³ Bkz: Eric Olin Wright, **Sınıf Analizine Yaklaşımlar**, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Nota Bene Yayınları, 2014.

kadın-erkek görüşmecilerin sayısı eşit tutulmaya gayret edildi. Doğrudan etnik bir kıstas konulmadı ama görüşmecilerin konuya değinmesiyle, araştırma etnik kimlik bakımında kendiliğinden çeşitlilik içerdi. Ulus-devlet kimliğini benimseyen görüşmeciler seçildi. İki görüşmeci bu kategoriye yönelik eleştirilerini sunarak kendilerini dışarıda konumlandırıdılar. Bu görüşmeler norm anlatısına yönelik bir karşılaştırma sağladığı için araştırmaya derinlik katmak amacıyla dâhil edildi. Aktarılan gözlemlerden yararlanabilmek için mekân olarak Akhisar tercih edildi. Çok bahsedilmeyen “taşra”dan hareketle bir çalışma sunmak, taşra anlatısına eleştirel katkı sunmak amaçlandı. Doğduğum yer olmasından dolayı, görüşmecilere kolayca ulaşabiliyor olmam da araştırma süreci açısından ayrıca önemliydi.

1.2. Bir Şehir Olarak Akhisar

Akhisar, Manisa'nın 160 bin nüfuslu bir ilçesidir.²⁰⁴ M.Ö. 14.Yüzyıla dayandırılan tarihiyle birçok farklı kültürün yerleşim yeri olmuştur.²⁰⁵ Cumhuriyet döneminde Yunan mübadelesi ile nüfus yapısı değişime uğramıştır.²⁰⁶ Mübadele öncesi Gayrimüslim tebaanın ağırlıkta yaşadığı bir yer olarak, milli mücadele dönemine yeterince destek verilmediği için, Mustafa Kemal tarafından protesto edildiği söylenir.²⁰⁷ Cumhuriyet döneminde, Yunanistan ve Bulgaristan'dan göç eden Müslümanların yerleştirildiği bir bölge olduğundan, Müslüman Türk nüfusun ağırlıkta yaşadığı bir yer haline gelmiştir. Sadece Avrupa'dan gelenler değil, aynı zamanda ülkenin doğu bölgelerinden de göç almaya devam etmiştir. Bu göçlerin 1990'lardan sonra arttığını ve halen devam ettiğini söyleyebiliriz.

²⁰⁴ <https://www.akhisar.bel.tr/akhisardayasam/12/nufusu-ekonomik-sosyal-ve-kulturel-yapi.html> 18.10.2018.

²⁰⁵ <https://www.akhisar.bel.tr/akhisardayasam/14/akhisar-tarihcesi.html> 18.10.2018.

²⁰⁶ Belkıs Ayaz, **Cumhuriyetin İlk Yıllarında Akhisar Kazası (1923-1933)**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Doç. Dr. Mevlüt Çelebi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2006.

²⁰⁷ Sina Akşin, **Türkiye'nin Yakın Tarihi**, Ankara, İmaj Yayınevi, 2009, s.113.

Civar köylerini Osmanlı Döneminde yerleştirilen Yörüklerin oluşturduğu Akhisar, merkezinde, göç alan bir şehir olmasının izlerini taşımaktadır. Örneğin Göçmen Mahallesi olarak adlandırılan kesim, göçmenlerin ağırlıklı olarak yaşadığı bölgedir. Bunun dışında, şehrin kuzey çeperinde yer alan Yeldeğirmeni bölgesi, Kürt, Alevi, Çingene nüfusunun ağırlıkta olduğu bir yerdir. Şehir, içinden geçen İzmir-Ankara tren yolu ve otoyolu ile şehir ikiye ayrılmıştır.

Temel geçim kaynağının büyük kısmı hala tarıma dayanmaktadır. Tütün, eskiden yetiştirilen başlıca tarımsal ürün iken yerini zeytinciliğe bırakmıştır. Bunun dışında şehirde büyük bir tavuk ürünleri fabrikası bulunmaktadır.

İzmir ve Manisa'ya olan yakınlığı ve tarihsel, sosyo-ekonomik koşulları nedeniyle gelişmiş bir ilçe olduğunu söyleyebiliriz. Bu özellikler Akhisar'ı kent benzeri bir yerleşim yeri olmaya yaklaştırmıştır. Kent dışı bir alan olarak görebileceğimiz fakat belli yönleri ile de kent profiline benzeyen bir yer olarak 'taşra' diyebileceğimiz bir şehirdir.

Taşra kelime olarak merkezin çeperinde kalan yer anlamına gelmektedir.²⁰⁸ Dolayısıyla bu tanım içeriden değil, dışarıdan bir bakışı yansıtmaktadır. Bu yüzden küçük şehirlerde yaşayan kişiler genellikle bu şehirlere taşra demezler. *Taşra* kelimesi akademi,²⁰⁹ edebiyat ve sinemada pek çok örneğini görebileceğimiz gibi merkezden bakışı ifade eden bir kelimedir.²¹⁰ Bu bakış açısı kendi içerisinde sorunlar barındırmaktadır.

²⁰⁸ “Bir ülkenin başkenti veya en önemli şehirleri dışındaki yerlerin hepsi, dışarlık” TDK http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=TA%C5%9ERA (18.10.2018)

²⁰⁹ Birkaç örnek:

O. Özarslan, **Hovardalar Âlemi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

S. Kaygalak, **Kapitalizmin Taşrası**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

A. Çiğdem, **Taşra Epiği**, İstanbul, Birikim Yayınevi, 2016.

Tanıl Bora (der.), **Taşraya Bakmak**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Nurdan Gürbilek, “Taşra Sıkıntısı”, **Defter Dergisi**, sayı 22 Sonbahar, 1994, s.74-92

²¹⁰ Özellikle yönetmen ve senarist Nuri Bilge Ceylan'ın eserlerinde bu bakışın yansımalarını görebiliriz. Akhisar şehrinin konu edildiği Akhisar Düşerken Adlı roman da örnek verilebilir. Bu roman 1980'leri anlatırken ısrarla zeytin tarımı yapıldığını aktarmaktadır. Hâlbuki zeytin tarımı yakın bir zamanda başlamış olup, yazarın bahsettiği yıllarda tütün tarımı ön plandadır. Bu bilgiye erişmek için Akhisar'da yaşamaya gerek olmadığı gibi, kolay bir araştırmayla ulaşılabilecek bir

Türkiye'ye ilişkin bir 'taşra' tartışmasını yürütmek, Türk siyasal hayatına ilişkin ideolojik bölünmelerin arka planını deşifre etmek bakımından anlamlıdır. Kentli olmanın anti-tezi olarak 'taşralılık', popülist siyasal söylemlerin 'özcülük', 'gelenek', 'milli kültür/değerlerimiz' ve benzerinden oluşan kavram seti aracılığıyla yeniden ürettiği bir durum olarak dikkati çekmektedir. 'Taşra', 'modern kent'in "o olmadığını kanıtlamak" yoluyla kimlik inşa etmesinin aracı olurken, modern olana dönük karşıtlık da 'taşra'yı belli değerlerle sabitleyerek 'makul' biçimlerde yeniden kurmaktadır. Dolayısıyla dışarıdan bakış kavramın zorunlu ontolojik göreliliğinden kaynaklanmakta ve 'taşra'nın görmezden gelinse dahi yok sayılamamasını sağlamaktadır.²¹¹

Bu yüzden örtük bir romantizm, yabancılaşma, milliyetçilik, muhafazakârlık bencillik gibi kavramları çağrıştırmaktadır. Bu tezde hem içeriden hem dışarıdan bir gözlemci olmaya çalıştığım, ayrıca *taşra* kelimesinin kullanılmasını sorunlu bulduğum için genellikle şehrin adını kullanıldı, ya da ilçe demek tercih edildi.

Araştırma için mekân olarak Akhisar seçiminin temelde üç nedeni olduğundan giriş bölümünde bahsedilmişti. Kent dışında bir alan olması dolayısıyla merkez dışına ilişkin fikir edinmemizi sağlaması, burada yaşıyor olmaktan kaynaklı gözlemlerden yararlanılması ve son olarak da Akhisar'ın tarihsel ve sosyolojik özgün konuma sahip olması olarak belirtilmişti.

Bu nedenleri biraz açmaya çalışırsak en önemlisi merkezin dışına ilişkin bir tasvir sunmasıdır. Büyük şehirler haricinde geriye kalan kesimin yaşayış şekilleri, politikaya bakışları, kurumlarla ilişkileri vs. hakkındaki çalışmalar çok sınırlıdır. *Taşra* nitelemesine ilişkin daha önce bahsedilen eleştirel tutum da göz önüne alındığında akademik alanda böyle bir boşluk olması tahmin edilebilir bir durumdur.

Bunun yanı sıra yani toplumun genelini anlamlandırmak amacı dışında, ilçelerin kentlerden farklı yanları nedeniyle de sosyal bilimlerin ayrıca konusu olması gerekir.

bilgidir. Fakat yazar, diğer taşra fantezileri gibi, ekonomiye dair tespitlerini kendi görmek istediği şekilde aktarmıştır. Bkz. Mahmut Şenol, **Akhisar Düşerken**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

²¹¹ Hatice Sevgi Zengin, **Modernleşme Sürecinde İktidar-Taşra İlişkileri: Türk Edebiyatında 'Taşra'**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Burada, ilçelerin kendine özgü sosyalleşme biçimleri olması farklı aidiyetler üretmesi kastediliyor. Kentlerden farklı mekân ve zaman algısına sahip oluşu, bir yanda, kabaca *muhafazakârlık* diye adlandırabileceğimiz eğilimleri üretebiliyorken diğer yandan farklı ilişkilene imkânları barındıran da bir yerdir aslında. Yani yabancı olan her şeye şüpheyile yaklaşılan bir yer olmasına rağmen farklı siyasi görüşlerden insanların doğal bir şekilde bir araya gelip konuşabildikleri, bu farklılıkları bilerek ilişki kurdukları, bu ilişkiler sayesinde birbirleriyle (kentlerden daha hızlı şekilde) bir araya gelebildikleri bir yerdir. Bu da Akhisar'ın seçilmesinin ikinci nedenidir.

Bir başka neden olarak Akhisar'ın kendi özgün konumuna değinmemiz gerekir. İzmir'e yakınlığı, İstanbul-İzmir otoyolunun kenarında kurulması nedeniyle, neoliberal dönüşümden payını da almış olarak, minyatür bir kente benzediğini söyleyebiliriz. Tıpkı büyük kentlerdekine benzer bir şekilde, şehrin merkezinin orta sınıf-orta üst sınıflarca terk edilip şehrin çeperinde inşa edilen yeni evlere yerleştiği bir dönem yaşıyor. İnşaat sektörünün diğer tüm ticari alanlardan daha fazla ön plana çıktığı, adeta şehrin yıkılıp yeniden inşa edildiği bir süreçten bahsediliyor. Şehrin çehresini tamamen değiştiren bu süreç içerisinde, merkezde kalan yerleşim yerleri, yoksullukla eş anlamlı hale gelirken diğer yandan, şehirdeki tarihi binaların yıkılıp, yerlerine *modern* binaların inşa edildiğini görüyoruz. Küçük bir yerleşim yeri olmasına rağmen, geçtiğimiz yıllarda açılan alışveriş merkezi de bu neoliberal dönüşümle ilgili önemli ipuçları veriyor. Alışveriş yapmanın gündelik bir rutin haline gelmesine neden olan bu durum, burada yaşayan kişilerin, tıpkı büyük kentlerde yaşayanlara benzer bir şekilde, hafta sonu boş vakitlerini alışveriş merkezinde değerlendirmesi pratiğini beraberinde getirdi. Aynı zamanda şehirde yeni açılmaya başlayan kafelerin, restoranların da dönüştüğü bir süreç yaşanıyor. Tıpkı büyük şehri hatırlatan bir çeşitlilikte eski imajlarından sıyrılmış, ışıltılı konsept mekanlar olarak bu dönüşümde yerlerini alıyorlar. Fakat bu durum, tüm yaşam alışkanlıklarının kent yaşamı ile eş olduğu anlamına gelmiyor. Toprak, tarım ile kurulan bağ devam ediyor. Bir hobi alanı gibi görünse de küçük bahçe ve tarlaları olan kişiler,

burada tarımsal üretim yapıyorlar. Böylece tüketim ve boş zaman alışkanlıkları değişse de, tarım, toprak, geleneksel üretim biçimleri ile kurulan bağ devam ediyor.²¹²

Tarihsel özellikleri bakımından, sürekli göç alan yapısı, farklı coğrafyalardan insanların gelip yerleştiği, 1980'lerden önce sol siyasetin güçlü olduğu, sonrasında cemaatlerin ön plana çıktığı bir yer olması, siyasi örgütlenmeler bakımından büyük şehirlerle yarışacak bir çeşitliliğe sahip olması gibi nitelikleri Akhisar'ın özgün yapısına dair özelliklerdir.

Özellikle değinmemiz gereken husus göçle gelenlere ilişkin farklı tepkilerin mevcudiyetidir. Bulgaristan göçmenlerinin yaşadığı, Göçmen Mahallesi ile ilgili olarak, şehirde yaşayanlar açısından hiçbir önyargı söz konusu olmasa da mahallenin adının varlığını sürdürmesi önemli bir ipucu veriyor.²¹³ Ulus-devlet kimliği ile çatışma yaşamasalar bile burada yaşayan “yerlilerin” kendilerini sonradan şehre gelenlerden ayırmak için kullandıkları bir strateji olarak varlığını sürdürüyor. Fakat bu isimlendirme bir tehdit algısı olmaktan uzak, gündelik yaşamın seyrini aksatmayan bir nitelemedir. İşlek bir mahalle olarak kullanılmaya devam ederken, bir yandan da göç hikâyesinin asla unutulmadığını\unutturulmadığını göstermektedir. 80'lerden sonra şehre gelenlerin yaşadığı Yeldeğirmeni Bölgesi için ise daha farklı bir durum söz konusudur. Burası Çingenerler, Kürtler, Aleviler gibi farklı grupların bir arada yaşadığı ve aynı zamanda yoksul bir yerleşim bölgesi olarak karşımıza çıkıyor. Kentte yaşayanların pek uğramadığı, şehre uzak ve *tehlikeli* bir bölge olarak görüldüğü için burada yaşayan insanlara karşı da derin önyargılar mevcut.

²¹² Üniversite öğrenimine dek yaşadığım yer olan Akhisar, tatillerde gittiğim, 2016 senesinde yaşadığım yer olduğu için zaman içerisindeki bu dönüşümüne bizzat şahit oldum.

²¹³ Burada Bulgaristan'dan gelen kişilerin Müslümanlık kimliği üzerinden hızla Türkleşmesinin büyük payı olmalı. *Çoğu yerde göçmenlerin devletin gerçek sahibi gibi hareket ettiklerine tanık oluyuz. Zira göçmenler, orada yaşamaktan dolayı yurttaş olanlardan daha çok, orayı yurt yapanlar oldukları fikrinin referansı olan özgül toplum idealine aidiyetlerinden dolayı orada bulduklarının bilinciyle hareket ederler.* Bkz. Suavi Aydın, “Popüler Kültür ve Milliyetçilik: Sokağın Hissi”, **Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet** içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.19-76.

Son 10 yıl içinde yaşanan neoliberal dönüşümün izleri görüşmelere de yansımıştır. Şehrin içindeki kafe ve dükkân sayılarının artması, şehrin merkezinin yoksullara terk edilmesi gibi hususlar görüşmeciler tarafından bizzat deneyimlenmiştir. Yapılan görüşmelerde, görüşmecilerin 23'ü yukarıda bahsedilen yeni konutlar bölgesinde yaşamaktadır. Biri Yeldeğirmeni bölgesinde, biri ise Göçmen Mahallesiinde ikamet etmektedir. Görüşmecilerin Akhisar hakkındaki genel fikri; yaşanabilir, huzurlu bir yer olması yönündedir.²¹⁴ Kadın görüşmeciler, araba sahibi oldukları için geceleri de sokağa çıkabildiklerini belirtmişlerdir. Araba sahibi olmayan kadın görüşmeciler için ise durum farklıdır.²¹⁵ Dolayısıyla toplumsal cinsiyet bazında, belli bir ekonomik seviyeye sahip olmak, kadınların eylem alanını genişleten bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehirde genellikle tehlikeli bir bölge olarak görülen Yeldeğirmeni ile ilgili sorulara görüşmeciler aksi yönde yanıtlar verdiler. Bu bölgeyi tehlikeli olarak görmediklerini belirtirlerken sadece bir görüşmeci, bölge ile doğrudan bağ kurduğundan somut örnekler vererek bahsetti.²¹⁶ Bu durumun Akhisar'ı dışarıya karşı iyi bir şehir olarak tanıtmaya çabısından doğduğu söylenebilir.²¹⁷

Şehrin güvenli bir yer olması, büyük kentler ile karşılaştırılarak söylendi. Fakat yeni yaşam koşullarının yaygınlaşması ile şehirde duyarsızlaşma yaşandığı yönünde eleştiriler de yapıldı. Burada kastedilen duyarsızlaşma hem politik gündeme ilişkin tepki verilmemesi, hem de geleneksel kültürün yitirilmesini anlatmaktadır.²¹⁸

²¹⁴ G1, G2, G3, G4, G5...

²¹⁵ G 21 *Gece 11'den sonra sokağa çıkılmaz, zaten ne gerek var*

²¹⁶ G 13 *Gece gündüz sokağa çıkabilirsın. Bulaşacak insan bulaşacağı insanı biliyor. Dururken kimse kimseye bir şey yapmaz. Mutlaka alacak verecek vardır, husumeti vardır. Mesela araba yok gece Yeldeğirmenine çıkardım. Nasıl çıkıyorsun, diyorlar. Çıkarım kim ne yapacak bana? Karakola gidiyorum* diyen görüşmeciye sorulan, oraya nasıl gidiyorsun sorusu, bölgenin şehirde tehlikeli bir yer olduğuna dair ipucu sunması bakımından önemlidir.

²¹⁷ Bu da bir araştırmacı olarak, her ne kadar Akhisarlı olsam da, dışarıda, başka kentlerle ilişki halindeki aracı bir figür olarak görülmemden ileri geliyordu.

²¹⁸ Konu ile ilgili G16, G17 aktarımları.

Gündelik yaşam ile ilgili olarak; görüşmecilerin en çok gitmeyi tercih ettikleri mekânlar; alışveriş merkezi, restoran ve kafeler, Gölet²¹⁹ olarak aktarılmıştır. Kendilerine ait bahçeleri, tarlaları olan görüşmeciler ise, boş zamanlarını burada geçirdiklerini belirtmişlerdir.

1.3. Araştırma Süreci

Görüşmeler yapılırken Akhisarlı biri olmak, görüşmecilerle ilişki kurmayı ve mülakata katılmalarına olumlu bakmalarını kolaylaştırdı. Zaman zaman görüşme yapmaktan kaçınan kişilere rastlanılsa da köken bağına ilişkin bilgiler aktarıldığında görüşmecilerin endişeleri ortadan kalktı.

Diğer yandan bu durumun getirdiği bir takım olumsuzluklarla da karşılaşıldı. Zaman zaman bir ailenin üyesi olarak görüldüğüm için görüşmeciler açık konuşmaktan çekindiler. Bağımsız bir araştırmacı kimliği kurmakta zorlandım. Bu duruma toplumsal cinsiyet normlarından doğan çatışmalar da eklendi. Yaşadığı yerde araştırma yapan kadın sosyal bilimcinin benzer durumları tecrübe ettiğine ilişkin makale, bu durumun da analize dâhil edilmesi gereken bir kıstas olduğunu düşündürdü.²²⁰ Yıkılmış hem yüksek lisans hem de doktora tez çalışmasını ailesinin yaşadığı şehirde yaptığı için bağımsız bir araştırmacı kimliği kurmakta zorlandığını aktarıyordu. Çünkü görüşmeciler açısından bir ailenin parçası olarak algılanıyordu.

²¹⁹ Şehrin dışına inşa edilmiş büyük parktır.

²²⁰ Meral Salman Yıkılmış, “Kadınlarla Mülakat Yapmak” **Fe Dergi** 7, no. 1, 2015, s. 96-107. URL: http://cins.ankara.edu.tr/13_8.html (18.10.2018).

1.4. Yöntem ve Görüşmeciler

Araştırmada yarı-yapılandırılmış mülakat tekniği kullanıldı. Etnografik yöntemi içeren bir şekilde yaşam deneyimlerinden de faydalandı.²²¹ Görüşmede zamandan tasarruf edebilmek için, temel veriler görüşme öncesinde anket yöntemiyle edinildi. Bu sorular gözlemlerimden hareketle edindiğim verileri desteklemek amacıyla soruldu.²²² Bu ankette yaş, doğum yeri, meslek, eğitim durumu, mülk sahipliğine ilişkin sorular yer aldı. Görüşmecinin kendisinin yanı sıra eşi, anne ve babası, çocuğunun durumlarını da içeren bu anket bahsedilen habitusa ilişkin genel bir tasvir sunmuştur.²²³ Tez için sahada; 11'i kadın 14'ü erkek olan toplamda 25 kişi ile yüz yüze görüşme yapıldı.²²⁴

Yaşları 24 ila 61 aralığında değişen görüşmecilerin 18'i Akhisar'da doğmuştur. Kalanların 2'si Bulgaristan'da, diğerleri de İstanbul, Batman, Muş, Erzincan, Tunceli'de doğmuş olup çeşitli nedenlerle Akhisar'a gelmişlerdir. 16'sı üniversite mezunu, 7'si lise mezunu, biri ilkokul mezunu, biri de Açık Öğretim Fakültesi'nde öğrencidir. Görüşülen kişilerin meslekleri ev hanımı, öğretmen, avukat, inşaat mühendisi, ziraat mühendisi, memur, inşaat teknikeri, kırtasiyeci, gazeteci, muhabir, berber, sigortacıdan oluşmaktadır. Anne ve babalarının doğum yeri sorulduğunda 14'ü Akhisarlı olmak üzere farklı yerlerden Akhisar'a gelerek yerleşenler de söz konusudur. Bu şehirler; Kayseri, Kahramanmaraş, Manisa,²²⁵ Erzincan, Trabzon, Batman, Malatya, Makedonya, Eceabat, Bulgaristan, Tunceli'dir. Babalarının meslekleri sorulduğunda 8'i çiftçi, 10'u esnaf, 4'ü memur olarak tespit edilmiştir. Diğerleri; muhabir, subay, öğretmen, ebe, terzi gibi mesleklerden oluşmaktadır. Evli olan görüşmecilerden sadece birinin çocuğu

²²¹ W. Lawrence Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, İstanbul, Yayın Odası Yayınları, 2016.

²²² Ekler, 1. ÖN GÖRÜŞME SORULARI

²²³ Görüşmelerde zaman kaybı olmaması için anket kullanılmıştır. Asıl görüşmeler yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan derinlemesine mülakatlardan oluşmaktadır.

²²⁴ Ekler, 3. GÖRÜŞMECİLERE DAİR ÖZET BİLGİ

²²⁵ Akhisar Manisa'nın ilçesi olmasına rağmen, genelde görüşmeciler Manisa'yı ve Akhisar'ı ayırdılar. Buna benzer duruma çoğu il-ilçe ilişkisinden bahsedildiği ortamda rastlanılır. Bu tutumun küçük yerleşim yerini ilin içerisinde eritmek, özgünlüğünü inşa etmek, farklılaştırmak-farklılaşmak çabalarını yansıttığı söylenebilir.

meslek lisesi mezunudur, eğitimine devam etmemektedir. Diğer çocuğu olan görüşmecilerin çocukları yaşlarına göre ilkokuldan başlayıp yüksek lisans seviyesine dek çeşitli seviyelerde öğrenimlerine devam etmektedirler. Mezun durumda olanlar da üniversite mezunlardır. Mühendis, öğretmen, doktor gibi meslekleri sürdürmektedirler. Aylık ortalama hane gelirleri 2.000 ila 6.500 arasında değişmektedir. İçlerinde mülkiyet sahibi olmayan yoktur.²²⁶ Söz konusu olan mülkiyet türleri; ev, araba, arsa, tarla ve yazlıktan oluşmaktadır. Bu tablo bize görüşmecilerin sahip oldukları kültürel, ekonomik, sembolik ve toplumsal sermayeye ilişkin temel bir takım fikirler veriyor. Genel tablo itibariyle sahip oldukları imkânlar ve yaşam koşulları bakımından ortalamanın üstünde olduklarını söyleyebiliriz. Mülkiyet sahibi olma, eğitime yatırım yapabilme, şehirde iyi bir muhitte yaşama, sosyal bir çevreye dâhil olma gibi imkânlar, görüşmecilerin hepsinin sahip olduğu asgari yaşam koşullarıdır.

Görüşmelerde sorular iki temel kategori halinde soruldu. Bu kategoriler kültürel yaşam ve siyasi tahayyül olarak sınıflandırıldı. İlk kategori görüşmecileri daha iyi tanıyabilmek ve habituslarına ilişkin bilgi edinebilmek amacıyla gündelik yaşama ilişkin sorulardı. “Akhisar’da yaşamak nasıldır? En çok nerelere gidersiniz? Gündemi takip eder misiniz?” gibi sorular bu sorulardan bazılarını oluşturmaktadır.

Görüşmecilerin kent ile kurdukları ilişkiye bakacak olursak üç farklı kategoride sınıflandırma yapmak mümkündür. Bunlardan ilki, ailesi köy kökenli olup ilçede yaşayanlar olacaktır. Bu kategorideki görüşmeciler, ilçe ile kurdukları ilişkiye değinirken, meslekleri sebebiyle yaşadıkları başka şehirlerle ilgili deneyimlere de değinmişlerdir. Örneğin, öğretmen olarak mesleğinin ilk yıllarında tayini İstanbul’a çıkan bir görüşmeci, Akhisar’dan ayrıldığında yaşadığı zorlukları dile getirmiştir. Kendisine bulunan eş adayı ile tanışmaya gittiğinde, ev düzeni ve sofr alışkanlıklarının farklı olması onu rahatsız etmiştir. Kentli olmamanın gerilimini sürekli olarak hissetmiştir.

²²⁶ Mülk olarak bahsedilen en başta ev ve araba olmak üzere, tarla, yazlık, bahçe vs. içermektedir. Görüşmecilerden her biri en az ev ve araba sahibidir.

Bir gün dedi ki hocam benim yeğenim var çiftlik köyde onu sana isteyelim. Ben köy deyince bizim buraların köyleri aklıma geldi. Vardık 3-4 katlı bir bina, odanın birinde tabaklar sıralanmış, yemeğimizi yedik. Lavabolar, tuvaletler hepsi hazır. Bizim orda ekmek örtüsü yazılır, üzerine bir sini konur, sininin üzerine bir tarhana çorbası, bir turşu konur. 8 tane kaşık girer tabağa. Yemekten sonra el yıkanan yerle bulaşık yıkanan yer aynıdır. Tuvalet ta kapının ağzında. Bu vaziyette bizim bununla ortak yönümüz yok, bu iş kalsın dedim. Benim aileme uygun olmadığından. Benim annemin ayağında bir koca don, kafasında bir sarık, yaşantılar arasında fark var.²²⁷

Bir diğer kategori ise, aileleri ilçe benzeri yerleşim yerlerinden gelen görüşmecilerin konumudur. Bu konumdaki görüşmeciler Akhisar ile kurdukları bağ, “memleket” kavramı ile tanımlanmış ve duygusal bir bağ olarak işaret edilmiştir:

Akhisarlıyım, doğduğumdan beri burada yaşıyorum. Akhisar benim için özel bir yer kökenimin olduğu bir yer. Dedem ilk Kuvva-i Milliyecilerden. Akhisar’da Kurtuluş Savaşı’nda mücadelede bulunan biri, vatan bir bütün, yaşadığımız yerde bizim için çok özel bir yer. Ailemin bir kısmı dışarıda, ben ayrılmadım, ayrılmayı da düşünmüyorum²²⁸

Diğer kategoride ise başka büyük şehirlerden gelenler ya da ailesi kentlerde yaşayanlar yer almaktadır. Bu görüşmeciler meslekleri veya evlilikleri nedeniyle Akhisar’da yaşamaktadır, farklı kentlere sürekli seyahat etmektedirler. Bu kategorideki bazı görüşmeciler için Akhisar gelişmemiş bir şehirdir. Örneğin Bulgaristan’dan gelen görüşmeci, Akhisar’ı *ilçe değil köy olması gereken bir yer*²²⁹ olarak tanımlamıştır. Bazıları açısından ise köylü olmanın karşıtı olarak kurulmuştur bu ilişki. Örneğin, bu kategorideki görüşmecinin şehirdeki eski yaşam koşullarının değiştiğine ilişkin verdiği örnek ilginçtir.

Gerçi eskisi gibi değil. Köylüler de artık eskisi gibi değil. Kadınlar da artık evde yemek yapmıyorlar. Bazen Dayıoğlu’na²³⁰ yemeğe gidiyoruz, bakıyorum hep köylü kadınları geliyor, yemeğe geliyorlar kocalarıyla beraber.²³¹

²²⁷ G17 köylü olmaktan kaynaklı olarak, şehirde yaşadığı sıkıntıları aktarıyor.

²²⁸ G11

²²⁹ G21

²³⁰ Şehir dışında, genellikle araba ile ulaşılabilen bir et restoranıdır.

²³¹ G6

Görüşmeci bu duruma şaşırılmaktadır. Burada sınırların belirsizliğinden doğan bir çeşit rahatsızlık söz konusudur. Şehirde yaşayan kadın ile köyde yaşayan kadın arasındaki ayrımların silikleşmesi, ortak mekânları ve aktiviteleri paylaşmak bir anlamda, şehirde yaşama ayrıcalığının değerinin düşmesi anlamına gelmektedir. Simgesel olarak şehirde yaşayan kadınların sahip olduğu imkânlarla köyde yaşayan kadınların da sahip olabilmesi, bir çeşit değer yitimi hissine neden olmuştur.

Dolayısıyla görüşmeciler açısından Akhisar'da yaşamak, sembolik sermaye bakımından hem olumlu hem de olumsuz bir değer olarak ortaya çıkmıştır. Bir grup için köylülüğün karşıtı olarak kentliliği simgelediği için veya köken bağı üzerinden değerli bulunmuştur. Küçük bir yerleşim olmasından kaynaklanan özellikleri, bazı görüşmeciler açısından eleştirilerek değersizleştirilmiştir.

İlk kategorideki soruların ardından, ikinci kategoride ise görüşmecinin politik tahayyülünü, görüşlerini anlayabilmek için laiklik, devlet, din, temsiliyet, etnisite, güncel politik gelişmeler ve kadın hakları konularında sorular soruldu. Bu kategorideki sorular oldukça genel bir çerçeve içeriyordu. “Laiklik sizin için ne anlama geliyor?”, “temsil edildiğinizi düşünüyor musunuz?” şeklindeydi²³². Sorulan sorular görüşmecilerin anlatmak istedikleri şeylere göre görüşmeden görüşmeye farklılaştı. 20 dakika ila 90 dakika arasında değişen görüşmelerde, görüşmecileri sorularla sınırlamak yerine anlatılanlara göre soruların ana hatlarını izlemeye çalışarak görüşmecilerin aktarmak istediklerini aktarabilmeleri amaçlandı. Bu görüşmelerden hareketle kişilerin; ulus-devlet kimliği ile kurdukları bağ, siyasal olan ile kurdukları bağdan bağımsız okunamayacağı kanısına varıldı. Ulus-devlet kimliğindeki krize ilişkin tahayyülü görebilmek amacıyla görüşmenin sonuna doğru “Kürt meselesi hakkında ne düşünüyorsunuz?” şeklindeki genel soruya karşılık verilen cevaplar analiz edildi.

²³² Ekler, 2. GÖRÜŞMELERDE KULLANILAN SORU KALIPLARI

Böylece bu krizin genel olarak politik tahayyül ile ilişkisi daha belirgin bir halde ortaya çıktı. Soruya ilişkin yanıtlar genel olarak üç eksene yöneliktir. Toplumsal yaşam içerisindeki karşılaşmalar, siyasi taleplere yönelik analizler, parlamentodaki temsiliyete ilişkin fikirler bu üç eksenin muhtevasını oluşturuyordu. Bahsedilen üç eksen, hem inkâr stratejisi hem ikrar stratejisi olarak kavramsallaştırılan yaklaşımda da mevcuttu.

2. Görüşme Analizleri

Görüşmelerin analizleri temelde siyasallık ile kurulan bağa dayandırıldığı için öncelikle siyasal olana dair görüşler aktarıldı. Genel olarak siyaset kelimesinin toplumda pejoratif bir kelime olarak algılanması tahmin edilebilir bir durumdur. Tarihsel olarak siyaset kelimesinin yüklendiği anlamlarla ilgilidir.²³³ Siyasal olanın sadece temsiliyet bağı ile ilişkili görülmesiyle ilgili olarak politikacılara ve devlet kurumlarına yönelik bir eleştiridir:

*Artık Türkiye’de adalet sistemi zaten yok, siyasete de inanmıyorum. Baştakilerin koltuk kavgası, Türkiye için bir şey yapmak istediklerine inanmıyorum. Şuan uğraşılmadığına inanıyorum. Suriyelilerin gelmesi gibi. Bizim burada birçok işsizimiz varken Suriyelilerin gelip maaş almaları gibi.*²³⁴

Ünlü bu durumu *Türklük Krizi* olarak nitelendirmektedir. Ulus-devlet vatandaşlığının sağladığı avantajların aşınması, krize girmesiyle oluşan statü kaybı korkusu, ulus-devlet kimliği ile kurulan ilişkiyi de krize sokmaktadır.²³⁵ Bu kriz, siyasi iktidarın kararlarından doğan bir durum olduğu için, yönetim mekanizması olarak görülen siyaset eleştirilir. Yani burada kurumsal bir eleştiri söz konusudur. Siyaset, profesyonel bir meslek olarak algılanır.

²³³ Yüksel Taşkın (ed.), **Siyaset: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler**, Yüksel Taşkın, “Siyaset Nedir?”, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 22-48.

²³⁴ G21 Siyaseti olumsuz bir kelime olarak ele alırken, aslında vatandaş olarak statü kaybetmekten korktuğunu dile getirmiş oluyor.

²³⁵ B. Ünlü, a.g.e., 2018, s.285-352.

Bu alıntıda dikkat çeken başka bir yan, paylaşılan kaynakların, yeniden paylaşılmasından duyulan rahatsızlıktır. Siyaseti, en temelinde kaynakların yeniden dağılımı olarak düşündüğümüzde, görüşmeci tarafından dile getirilen rahatsızlık, aslında yeniden bölüşümden doğan rahatsızlığın ifade edilmesidir. Siyasal olanın siyaset olarak düşünülmesi, temsil mekanizmasından doğan rahatsızlığın dile getirilmesi olarak çokça karşılaşılan bir rahatsızlıktır. Fakat görüşmecilerin kendi yaşamlarından verdikleri örnekler “çıkar” kavramı üzerine düşünmeyi gerektirmiştir. Herhangi bir kategori çerçevesinde avantajlı olmalarından kaynaklı konfor, siyasal olandan uzaklaşmalarının yanı sıra siyasal olana şüphe ile yaklaşmalarına neden olmaktadır. Yaşadıkları toplumsal ve siyasal çatışmalar ise, bu konforu doğrudan hedef almadığı sürece tolere edilebilecek, hatta tolere edilmesi gereken durumlardır. Siyasal olan eleştirel bir gözle okunmadığında, çeşitli gruplara yönelik nefrete varan bu durum empati kuramama hali olarak işaretlenebilecek bir durumdur. Fakat temelinde sahip olunan avantajların sağladığı konfor vardır, bu konfor olduğu sürece kişiler, özneler, hareketler farklılaşsa da empati kuramama hali baki kalmaktadır.

Ulus-devlet kimliği kişilere daha konforlu bir yaşam vaat eden soyutlamalardan yalnızca biridir. Bunun yanı sıra görüşmelerde ifade edildiği gibi; yoksulluk, toplumsal cinsiyet, köylülük gibi kategoriler üzerinden de tarif edilebilen avantajlı olma halleri mevcuttur. Bu yüzden, bu durumu *Türklük Sözleşmesinin Krizi* olarak nitelemektense, siyasal olan ile kurulan bağa ve konsensüs talebine dikkat çekmek daha yerinde olacaktır. Bu açıdan durumu siyasal olana dair korku olarak görebiliriz.

2.1. Siyasal Olana Dair: Ortaya, Birliğe Övgü

Bu başlık altında değerlendirilen görüşmeler genel olarak “Herhangi bir politik bir faaliyet içerisinde yer aldınız mı?” sorusunun yanıtlarından oluşmaktadır. Bu soruya ilişkin yanıtlar siyasal olana dair bakışı resmetmektedir. Örneğin, bir görüşmeci, üniversitede yasal bir hak kaybından dolayı hayatında bir kez bir protesto eylemi içerisinde yer aldığını anlatırken, ısrarla bunun bir “hak arayışı” olduğunun altını çizmişti. Bu protestoyu konusundan ve zamanından bağımsız olarak, “demokratik hak arayışı” olarak nitelendirmesi, otomatik olarak bazı protestoları da meşru olmayan, aşırılık içeren protestolar olarak işaretlemesine yol açıyordu. “Demokratik hak arayışı” dışındaki tüm edimlere karşı olduğunu, çünkü bu tür eylemlerin kendini ifşa etmek anlamına geleceğinden ve tasvip etmeyeceği bir tutum olduğundan söz ediyordu. Bu ayırımın temelini ise, gurur kaynağı olarak nitelendirdiği *vatandaşlık* ve *vatan sevgisi* ile kurduğu duygusal bağı işaret ediyordu:

Hiçbir sendikaya üye olmadım. Sadece üniversitede formasyonumuz elimizden alınacaktı, bölüm mezunuydum, orda karıştım sadece olaylara. Ama orada da amacımız sadece hakkımızı aramaktı. Demokratik bir hak arayışıydı. Ama sendika siyasete karışıyor. Hangi sendikadaysan eğer hangi partiden olduğun etiketleniyor. Ben böyle bir etiki taşımak zorunda değilim. Bunu istemiyorum. Çünkü sendika benim iş hayatımda kişisel haklarımı koruması gereken bir kurumdur. Yoksa benim siyasetimi ortaya çıkartacak, beni etiketleyecek bir kurum değildir. Mecbur da değilim. O yüzden de sendikaya karışıyorum.²³⁶

Dolayısıyla bu çerçeveden bakıldığında, herhangi bir politik faaliyetin, düşüncenin meşru olabilmesi, gerçekçi bir hak talebine dayanıyor olmasından kaynaklanıyordu görüşmeciye göre. Burada asıl önemli olan, bu hak talebinin meşru olduğuna hangi otoritenin karar verdiğidir. Meşru\gayri meşru ikiliği, kolayca birbirinin yerine geçen nitelemeler olarak kullanılmış, bu göreceli hali sebebiyle muğlak sınırlara sahip kavramlardır. Ayrıca siyaset, siyasal görüş olarak kamusal alanda belli

edilmemesi gereken bir nitelikti. Özel alandaki bakış açılarının toplamı olarak, kamusal alana tezahürünün zarar getirebileceğinden endişe duyuluyordu. Resmi görüşler ve şahsi görüşler birbirine eş olmamalıydı.²³⁷

Yine aynı görüşmeci belirli bir ideolojik eğilimi olup olmadığı sorulduğunda yaşam değerlerinden hareket ederek bağlı olduğu değerleri tarif etmiştir. Bu değerlerin tehlikeye düştüğü anlarda tepki vereceğinden söz etmiştir. Görüşmelerde genel olarak ideolojik eğimlere ilişkin cevaplar, yaşam koşullarına, tercihlere referans verilerek aktarılmıştır.²³⁸ Burada akla gelen soru şudur: Korumaya çalıştığımız değerler siyasi iktidar nezdinde gayri meşru olarak görülüyorsa nasıl meşru bir şekilde eylemde bulunabiliriz? Tanımlama erkini dışsal bir iktidara vakfettiğimiz bakış, bu çıkmaza mahkûm bir bakıştır. Demokrasinin temel mantığında Rancière’in işaret ettiği uzlaşmaz çelişkiyi hatırlatan bir durumdur. “Herkes eşittir” ilkesi, “herkese” dâhil olanları kapsadığı için, eşitler arasında bir eşitlik söz konusudur. Meşruiyet tartışması da böyledir. Meşru olanlar içerisindeki bir çatışma elbette uyumsuzluk yaratmaz. Uyumsuzluk tam da meşru görülmeyen durumlara içkindir, meşru olmayan taleplerin meşru talepler olduğu iddiasına dayanır. Dolayısıyla hak talebinde bulunanlar için meşrudur, bu deneyimle empati kurmayan, kurmak istemeyen kişiler için ise gayri meşrudur:

Siyasi olarak tabii kendime göre değerlerim var. Çünkü benim bir yaşam standardım var. Yaşam değerlerim var. Eğitim durumum var. Aileden almış

²³⁷ Buradaki zarar, kimliğin ortaya çıkmasıyla birlikte; etiketlenme, meslekten edilme, gibi endişeleri içeriyordu. Bu kaygıların toplumsal konum gereği edinilen avantajların kaybına yönelik endişeler olduğu söylenebilir. Bu durum *vatandaşlarımızın şahsi görüşleriyle resmi görüşleri arasındaki farkın derinliğinden* bahseden Kara Kitap’ın kahramanı Celal Salik’in tespitini hatırlatır. Bkz. Orhan Pamuk, **Kafamda Bir Tuhafılık**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016.

²³⁸ Bu durum siyasallığın sembolik sermaye ile ilişkisini gösteren bir veridir. Görüşmecilerin tarif ettikleri tercihler ve yaşam koşulları belli bir ekonomik ve kültürel sermaye sayesinde elde edilen ayrıcalıklara dayanmaktadır. Bu ayrıcalıkların beraberinde getirdiği saygınlık, seçkinlik gibi sıfatların beraberinde bazı ideolojik eğilimlere sahip olunmasına yol açtığından bahsedilmiştir. Diğer yandan herhangi bir politik faaliyet içerisinde yer almaktan kaçınma edimi, bahsedilen ayrıcalıklı alanın korunma isteminden gelmektedir. Böylece failer ayrıcalıkların sağladığı imtiyazlar içerisinde, kişisel olarak maddi veya duygusal bir kayıp yaşamadan, uzlaşmacı bir tutumla konumlarını korumaktadırlar.

olduğum bir kültür var. Bunları yansıtmıyorum diyemem. Çünkü büyümüş olduğum ortam var benim. Cumhuriyet laiklik, bunlar benim için önemli kavramlardır. Hangi siyasetçi veya hangi siyasi ortamda bunların tehlikeye girdiğini hissedersen orada benim tepkim ortaya çıkar. Ben bu değerlere Atatürk ilkelerine inkılaplarına cumhuriyete laikliğe demokrasiye saygılı olan her türlü siyasi ortamda rahatsız olmam. Ama bunların tehlikeye düştüğünü gördüğüm zaman bende tedirginlik ve tepki ortaya çıkar.²³⁹

Bu noktada siyasal olanı, Rancière'in işaret ettiği anlamda kullanma ihtiyacı doğmaktadır. Rancière için demos-siyasal-siyasal olan-uyuşmazlık kavramlarının birbiri üzerinden tanımlanan kavramlar olduğundan daha önce bahsetmiştik. Onun düşüncesindeki temel çaba siyasal olana dair bakışımızı farklı bir perspektiften bakarak modern demokrasi anlayışını eleştirip farklı bir siyasallık tanımlamaktı. Bu çerçevede siyasal olan, eşitlik talebine dayanan edimlere, söylemlere denk geliyordu. Meşru sayılan, özne kabul edilen, sesleri duyulabilir olan, toplumsal olarak bu sebeple avantajlara sahip olan kitle temsil mekanizmaları ve hukuk devleti normları aracılığıyla eşitleniyordu. Bu kümenin dışında kalanlar, farklı perspektiflere ve konjonktüre dayansa da "duyulabilir olma" ayrıcalığına sahip olamamakla karşı karşıyaydılar. Antik Yunan'dan günümüz demokrasilerine uzanan bu çelişkili eşitlik anlayışı, konsensüs oluşturma çabasıyla somutlaşıyordu. Konsensüsü sorgulamaya açan, onu eleştiren durumlar da, argümanlar da toplumsal bir tehdit olarak görülüyordu.²⁴⁰ Aynı zamanda yaşam değerleri olarak bahsedilen huşuların eğitim, iş, kültür, doğum yeri olarak gösterilmesi ve bu niteliklerden doğan bir ideolojiye sahip olunduğunun belirtilmesi ayrıca önem teşkil eder. Toplumsal yaşam koşulları ve siyasal olan arasındaki ilişkiyi

²³⁹ G3

²⁴⁰ Bu noktada Rancière'in düşüncesinden yararlanılırken, bahsedilen siyasal düzeneğin batı merkezli olduğu eleştirisi yapılabilir. Dolayısıyla konsensüs olarak bahsedilen durumun Batılı demokrasilere yönelik bir eleştiri olduğu söylenebilir. Türkiye'de son yıllarda yaşanan gelişmeler düşünüldüğünde kişilerin kutuplaşma karşıtı söylemleri, ortak bir konsensüs varlığından ziyade, kutuplaşma siyasetinin getirdiği bir rahatsızlık olarak okunabilir. Ancak bu bizi hızlıca yanlış bir okumaya götürebilecek bir eleştiridir. Türkiye'de demokrasi anlayışı farklı olabilir, aşırı kutuplaştırıcı politikalar izlenebilir. Bahsedilen konsensüs, kurumsallaşmış demokrasi anlayışından ziyade toplumun üzerine inşa edildiği soyutlamaları anlatmaktadır. Tam da bu sebeple, tüm bu kutuplaştırıcı siyasi söylemin içerisinde, ulus devlet kimliği üzerinde kolayca ortaklaşılan bir konsensüs olarak karşımıza çıkar. Bu duruma kriz dönemlerinde daha sık rastlanır.

ortaya çıkarırken kişilerin buldukları konumsallığın son derece farkında olduklarını göstererek Bourdieu ve Rancière’i birlikte düşünme çabasını destekleyen bir örnektir.

Görüşmelerde siyasal olan ile kurulan bağ aktarılırken, “ortalama” olmanın bir erdem olarak sunulduğu söylenebilir. Bahsedilen ortalama, toplumsal konsensüsü işaret eden söylemlerin ve edimlerin temsiliyetini kapsıyordu. Görüşmecilere siyasi görüşleri ve siyasi edimleri sorulduğunda siyaseti pejoratif bir kavram olarak adlandırmaları, Rancière perspektifine göre, siyasal olanın bu konsensüsü krize sokma potansiyelinden kaynaklanıyordu. Örneğin herhangi bir siyasi görüşünün olup olmadığı sorulan görüşmeci kendini şöyle tanımlamıştır:

İlmlı bir Müslümanım, ılımlı bir Türküm, aşırı bir görüşüm sağ sol olaraktan yok, normal bir insanım. Ortak paydalarda buluşmanı bilen bir insanım. Ülkemiz 72 buçuk milletten oluşmuş diyoruz ya, bunların ortak paydaları nedir? Tek devlet, tek millet tek bayrak, tek cumhuriyet. Ama kalkıp da bir faşizm cumhuriyeti değil, Atatürk cumhuriyeti altında. Demokrasiden, ortak fikirden yanayım, tek kişinin fikrini benimsemiyorum hiçbir zaman bunu kabul etmiyorum. Pek öyle radikal bir düşüncem yoktur, ortada bir insanım, cumhuriyet değerlerini, Atatürk ilke ve inkılaplarını seven beğenen o düşüncede bir insanım. Kesinlikle onun haricinde bir yapım yoktur, olmaz olamaz zaten, kimse de beni kandıramaz, kendi aklım kendi mantığım bana yeter diye düşünüyorum. Onun haricinde saplantılı bir düşüncem yoktur.²⁴¹

Bu sebeple siyaset ve siyasi düşünceler, *at gözlüğü ile olaylara bakmak, aşırılık, saplantı* gibi olumsuz şekilde nitelendiriliyordu. Hatta rasyonel olamamak, başka akılların etkisinde kalmak, bir nevi özne olmaktan çıkmak anlamında kullanılıyordu. Bu anlatının devamında, kutuplaşmadan doğan rahatsızlıklar dile getiriliyordu. Bir olan; vatan, dil gibi kavramlar üzerinden ortak hareket etmemiz gerektiğine değiniliyordu. Görüşmecinin de belirttiği gibi, “norm” normal olmak, sayılanlar kümesi içerisindeyken, siyasal olandan uzak durmayı gerektiriyordu.

²⁴¹ G7

Yakın zamanda yaşanan gelişmelerden bahsedildiği anlarda çokça başvurulan benzetme 1970’li yıllardaki sağ/sol görüşlerin çatışmasıydı. Görüşmeciler bu çatışmayı yapay bir ayrışma olarak işaret ediyordu. Yapay olmasının nedeni faillerin rasyonel olmaması olarak gösteriliyordu. Çatışma dönemleri başka ülkelerin etkisiyle ortaya çıkan, Türkiye’ye yöneltilmiş bilinçli bir kötülük olarak algılanıyordu. Zaman zaman iç siyaset ile bazen de dış siyaset ile ilgili görülen bu çatışmalar nedenleri itibariyle günümüzdeki ulus-devlet kimliğindeki çatışmalara benzetiliyordu. Adeta benzer bir deneyimin yeniden yaşandığından bahsediliyordu. Örneğin Kürt sorunu hakkındaki görüşleri sorulan görüşmeci bu benzetmeyi kullanmaktadır:

80’li yıllarda nasıl insanlar sağcı solcu diye ayırmışlar, bu bir politika bence. Ne zaman toplumda kutuplaşma olmuş, baştaki liderler puan arttırmış. Kutuplaşmayı yapmak zorundalar zaten. Liderin işine yarar. Siyasi bir politika zaten bu. Olan yazık oluyor insanlara nesle yazık²⁴²

Siyasi görüşü sorulduğunda kendisini, *herkes kadar Müslüman’ım, siyasi olarak da oy zamanı geldiğinde oyumu kullanırım, başka siyasi şeyim yok* diyerek tanımlayan görüşmeci için, son dönemde yaşanan etnisite tartışmaları yapay bir tartışmadır. Yapay olmasının nedeni, devlet dışından gelen, uluslararası dengelerden kaynaklı olarak ortaya çıkmasındandır. Dolayısıyla burada dinlenmeye değer, anlaşılabilir bir ses de yoktur. Etnik sorunlardan bahsedildiğinde ontolojik özellikleri kaynak gösterilerek kriz irrasyonelleştirilir:

Bu son yıllarda olan bir şey. Üniversitedeyken en yakın arkadaşım doğuluydu mesela. 80lerde böyle bir ayırım yoktu, sadece sağ sol ayrımı vardı. Bunun bir oyun olduğunu düşünüyorum. Bunu da aşsak başka ayırım çıkacak²⁴³

Toplumsal ayrımların ve çatışmaların mantığını uluslararası dengelerde arayan bu bakış açısından bakıldığında, siyasal olan düşülmemesi gereken bir tuzak olarak görülmektedir. Çünkü daha önce tecrübe edilmiştir ve sonuç baştan bellidir. Bu yüzden

²⁴² G11

²⁴³ G2

belli değerler çerçevesinde *aşırılıklardan uzak* durmak bir erdem olarak sunulurken, bu durum hoşgörü sahibi olmak gibi olumlu bireysel niteliklerle tanımlanır. Kısaca ortada olmak halidir: Siyasi görüşü sorulduğunda *Solun ortası, sağın da ortası oluyor. Solun sağında sağın da solundayız. Ortadayım*²⁴⁴ diyen görüşmecinin de açıkça kendi ideolojik koordinatlarını verdiği gibi, kutuplaşmadan kaçınmak, avantajlı konumunu sürdürmenin bir yoludur. Birlikte ortak değerler etrafında yaşayabilmenin temel koşuludur. Modern dir. Erdemdir. Yalnızca vatandaşlardan değil, demokrasiden, devletten de siyasetçilerden de beklenendir. Herhangi bir politik faaliyette bulunup bulunmadığı sorulan görüşmeci konsensüs anlatısını aktarmaktadır:

*Yok, çok ciddi bir şey olmadığı sürece. Birden hareket etmem yani, her şeyde bir hayır vardır. Her şeyi düşünerek tartarak hareket ettiğim için, herkesin vardır kendine göre bir düşüncesi diye düşünürüm, birden atlamam yani.*²⁴⁵

Konsensüs yokluğundan şikâyet aynı zamanda politikadan uzaklaşmanın nedeni olarak da gösteriliyor. Devlet yerine sosyal ilişkilerdeki aşınmaya yapılan vurgu, siyasal olandan kaçışın nedenini toplumsal ilişkilerde arıyor. Yakın zamanda yaşanan gelişmelere karşı toplumu tepkisiz bularak eleştiren görüşmeci, kültürel bir yozlaşma sonucunda siyasal olandan uzaklaşıldığını belirtirken, diğer yandan konsensüs yokluğundan şikâyet etmektedir:

*Beni sokmayan yılan bin yıl yaşasın diyenler var. Senin başına bir olay geliyor, bana ne ondan diyorum, sonra ötekinin, sonra benim başıma gelince sesini çıkaracak kimse kalmıyor ülkede. Ama biz bölündük, toplum böyle demiyordu, komşusu açken kendisi tok yatmıyordu. Şurada bir kaza olsa yardıma değil, meraktan gideriz*²⁴⁶

Kutuplaşmadan duyulan rahatsızlık anlatısı sadece siyasi iktidara yönelik bir söylem değildir. Muhafif ideolojilere yönelik olarak da karşımıza çıkmaktadır.

²⁴⁴ G8

²⁴⁵ G1

²⁴⁶ G12

Ayrımların, çatışmaların daha doğrusu ortaya çıkan uyuşmazlığın kaynağını dışsallaştıran bu bakış açısı, Türkiye içerisindeki sorunların ana kaynağını uluslararası temellerde aramaya benzer bir söylemi içermektedir. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi birliğe, birlik olmaya dair bir özlem, arzu duyulmaktadır. Siyasal olana ilişkin perspektif yalnızca siyasi iktidar ile kurulan ilişkilerle sınırlı değildir, muhalefetin kendine yönelik bakışında da vardır. Faillerin konsensüsten uzak tutumları bir tür özne olamamışlığın (ergin olamayışın da denebilir) tezahürü olarak görülmektedir. Siyasi görüşü sorulduğunda sol hareketler arasındaki ayrımlara değinen görüşmeci, çeşitliliği eleştirirken çeşitliliğin asıl sebebini duygusal zaafalarda bulmaktadır:

Neden gözünün üstünde kaşın var gibi gerekçelerden daha anlamlı olduğunu düşünmüyorum ayrımların. Fraksiyon çeşitliliğine soğuşum. Bu aslında dünyanın sorunu ama Türkiye’de daha yaygın bir şey. İnsanlar kimliklerini aidiyetler üzerinden oluşturma yönünde. Bu da itilmiş kakulmuş bir alt yapıdan kaynaklandığını düşünüyorum. Kıyıda köşede kalan insanlar varım demenin en kestirme yolunun siyasetten geçtiğini görüyorlar. Sol için de böyle. Aslında olmayan bir şeyi söyleyip dinlenir hale getirdiyseniz ya da süslü sözcükler kullanıyorsanız hemen bir fraksiyon sahibi haline geliyorsunuz. O da hoşunuza gidiyor, kolaycı bir şey. O yüzden fraksiyonların biteceğini düşünmek mümkün değil. İnsan var oldukça çeşitlilik olacak.²⁴⁷

Örneğin, kadın hakları ile ilgili düşüncelerinin sorulduğu görüşmeci, feminizmin ne denli gerekli bir ideoloji olduğunu anlatmaya başladığı cevabında, bir yandan da kendini “feminist” olarak tanımlayan kitleye yönelik bir eleştiri yöneltmektedir. Eleştirisinin temeli, feministlerin, muhalefetin bir olma halini bozduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu durum, görüşmeci açısından muhalifler arasındaki konsensüse zarar vermektedir. Bu yüzden ciddiye alınmaması gereken bir ayrışmadır. Bahsedilen bakış, demos tasvirindeki ideaya benzer. “Birlik” olarak muhalefet etme imkânını ortadan kaldırdığı düşünüldüğü için öfke duyulan bu ideolojik ayırım, tıpkı demosun bekasını tehdit eden eşitlik talepleri gibi muhalefet içindeki ideal birlik anlatısını sekteye uğrattığı için olumsuz olarak nitelendirilmiştir. Bu sebeple feminizmin ideolojik

²⁴⁷ G15

farklılığı, üzerinde temellendiği ataerki eleştirisinin aksine, ontolojik olarak eşitsizliğe kendisinin neden olduğu fikri ile yaftalanır:

Feminizm olmazsa olmaz bir şart. Ama sadece kadınlar tarafından savunulması gerekiyormuş gibi de bir eğilim gözlemliyorum, o beni biraz rahatsız ediyor. Ben feminizmi savunmak için kadın olmak zorunda mıyım? Erkek olarak da savunabilirim. Ha feministler buna karşı değiller, biliyorum, o bilgim var. Biraz şey oluyor yani “...tirin gidin biz savunuruz kendimizi” gibi bir havaları var. O biraz zıptıkçılık gibi geliyor. Kim seni savunuyorsa destekliyorsa... Ya sırf kadın olman şart değil, ben kendimi orda senin yanında hissediyorsam, bana da izin ver, ben de senin yanında yürüyeyim ya, o kadar cinsiyetçi olmayalım ya(...)²⁴⁸

Konsensüsü varılması gereken nihai bir hedef olarak ortaya koyan bakış açısı, sadece iktidar ile sınırlı değildir. Daha önce değinildiği gibi, başka soyutlamalarda da karşımıza çıkar. Bu soyutlamalardan en önemlisi toplumsal cinsiyete dairdir. Kadınlara yönelik politikalar hakkında fikirleri sorulan görüşmeci kadın-erkek eşitliğinin toplumda olmazsa olmaz bir koşul olduğunu belirtirken siyasal olan ile kurduğu bağ sorulduğunda, aile içindeki erkek egemen yapıyla çatışma yaşamamak için uyumlu davrandığını aktarıyor. Dolayısıyla bu konsensüs anlatısı bahsettiğimiz şekliyle siyasi iktidardan başlayıp her türlü topluluğun kendini düşünme biçimine yansımış bir durumdur. Erkek egemen aile de bunun bir yüzüdür. Çatışmadan korkulur. Uyuşmazlık huzursuzluk yaratır, özne olmayı gerektirir. Bu korkunun doğrultusunda hareket etmek, dolayısıyla konsensüse uymak, *saygı göstermek* gibi bir nitelemeyle bireysel erdem olarak işaretlenir. Uyum gösterildiği sürece, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin hiyerarşik varlığı sürerken, karşılığında “huzur”, “mutluluk” vaat edilir. Fakat bu mutluluk vaadi, kadının özne olmadığı, olmaya çabalamadığı, cinsiyet rolünü aynen tatbik ettiği durumlar için geçerlidir.²⁴⁹ Bu durum siyasetteki yanlış sayım ilkesinin aile içerisindeki kadınlık-erkeklik rollerini de şekillendirip uzlaşmacı pozisyonları desteklediğini

²⁴⁸ G15

²⁴⁹ S. Ahmed, a.g.e., 2016.

göstermesi açısından ilgi çekicidir. Toplumsal cinsiyet kategorileri, toplumun hiyerarşik sayımında önemli bir soyutlama aracı olarak, ayrıca ele alınmalıdır:

Başlangıçta eşimle farklı görüşlerde olduğumuz için sendikaya üye olmadım, ona saygısızlık olur diye düşündüm. Sonra da hiçbir şey yapmadıklarını düşündüm. Gerek duymadım. Bir sendikaya üye olduğunda mutlaka bir partinin taraftarı oluyorsun. Ben de olmak istemedim.²⁵⁰

Aktif olarak bir dernek içerisinde rol alan görüşmeci siyasete ilişkin fikri sorulduğunda *biz siyaset yapmıyoruz, politika yapıyoruz, siyaset siyasetçilerin işi,* diyerek siyasete ilişkin pejoratif tutumu, kavramsal olarak aşmaya çalışırken siyasal olan ile kurduğu bağı toplumsal cinsiyet rejiminin yarattığı eşitsizlik üzerinden ele alıyordu. Bu durum siyaseti en temelinde yaşam hakkı ve kendi kaderini tayin hakkı olarak tanımlayan Butler'ın bakış açısını hatırlatmaktadır.²⁵¹ Aynı zamanda, siyasal olanın, eşitlik varsayımındaki uzlaşmaz çelişkiden doğduğunu, bu çelişkiden doğan bir uyumsuzluk olduğunu anımsatmaktadır. Çünkü toplumsal cinsiyet rejimindeki yanlış sayım erkekliği kadınlık kimliği karşısında daha avantajlı hale getirmiş, “eşitler cemaati” olarak, erkek kardeşliğini ortaya çıkarmıştır. Kadınlara yönelik politikalar hakkında düşüncelerini aktarırken, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin temsil mekanizmasını aşan yanlarına dikkat çekmektedir:

Çünkü erkekler senin karşına geçip çok daha mücadele ediyorlar. O alanları kaybetmemek için. Bu sadece siyasette böyle değil, işyerinde de böyle. Erkeğin geldiği noktaya kadınlardan hep 1-0 önde başlarlar. Erkeğin gelebileceği noktada, devlet dairesinde de çalışsan, memur da olsan, işyerinde de çalışsan, on kat fazla çalışman gerekiyor. Ben emekli devlet memuruyum. Kendini anlatabilmen için on kat çalışıp mücadele etmen gerekiyor. Çünkü kadınsın, evin var, çocukların var, sorumluluğun var... Bir de erkek egemen toplumda kadına bakış açısı var 'saçı uzun aklı kısa, bilmez'. Ne kadar eğitilmiş olursa olsun erkeklerin bakış açısı bu, erkeğin geldiği noktaya gelmek için çok mücadele etmek gerekiyor²⁵²

250 G2

251 Butler, a.g.e.

252 G11

Siyasal olanı, eşitlik talebi üzerinden ele alan bakışa katkı sunan başka bir görüşmeci, etnik ayrımcılığa maruz kalan arkadaşının politikaya bakışının değiştiğinden bahsediyor. Bu durumu *bilinç meselesi değil, tamamen etkilenme* diyerek nitelendiriyor. Aynı zamanda, gündelik yaşamda kurduğu ilişkilerde, eşitliğe yaklaşılacak anlarda yaşadığı memnuniyetten bahsediyor. Bu durum ulus kimliğinin bir mücadele alanı olarak kurulduğunu, bu kimliğe dayanan eşitlik varsayımının sorgulanmaya devam ettiğini gösteriyor. Kendini Kürt olarak tanımlayan görüşmeci, toplumsal yaşamdaki deneyimleri sorulduğunda çatışmaların yanı sıra olumlu ilişkilerin de kurulabildiğini söylüyor:

Ben bir düğüne gittim. Türk düğünü. Biraz içince oynamaya kalktık. Gecenin sonunda müzik durdu, 10.Yıl Marşı çalmaya başladı, biz masaya yöneldik, kapat müziği dediğini duydum ve o koyu Kemalist bir ailenin çocuğu. Bizim için 10. Yıl Marşını çaldırmadı. Tüm düğün Cumhuriyet Halk Partiliydi, çünkü babası bir dönem Cumhuriyet Halk Partisinde yöneticilik yapmış. Hoşuma gitti açıkçası bu tavrı. Çok radikal değil belki ama bizi düşündüğü anlamına geliyor, benim burada farklı kimliklerden arkadaşlarım var.²⁵³

Böylece siyasal olana ilişkin çizmeye çalıştığımız teorik çerçeveye benzer bir analiz ile karşılaşırız. Ortalamaya, konsensüse övgü hem devlet için hem devlet dışındaki tüm siyasi aktörler için aranan, özlenen, beklenen bir erdem olarak görülüyor. İdeolojik perspektifler toplumsal yaşamdan doğan özellikler ve dışı vurumlar (semboller) olarak tarif ediliyor. Siyasal alanla daha farklı bir ilişki kurmaya çalışan görüşmecilerin de günlük yaşamlarına yansıyan bir eşitlik söylemiyle karşılaşırız. Bu eşitlik beklentisi, Rancière'in bahsettiğine benzer bir şekilde içsel bir eşitlik varsayımına dayanıyor. Toplumsal olarak dezavantajlı görüşmeciler, dezavantajlı oldukları meseleler üzerinden siyasal alana dâhil olmaya çalışıyor. Avantaj sahibi olan özneler ise, siyasal olanı olumsuz bir tutumla nitelendirerek, radikalleştiriyor ya da eğitimsizlik tezahürü olarak görüyorlardı.

²⁵³ G18

2.2. İnkâr Stratejisi: Eşitsizliği İrrasyonelleştirme

*Yaşadığımız başka bir şey, bize gösterilen başka bir şey.*²⁵⁴

Toplumsal yaşamın temelinde varolan eşitsizliğin sürdürülebilir olması, çeşitli mekanizmalarla sis perdesinin ardına saklanmasına bağlıdır. Cinsiyet, cinsel kimlik, sınıf, etnisite gibi kategorilerin şekillenmesinde bu mekanizmanın kodları işlemektedir. Toplumsal olarak bazı kategoriler avantajlarla donatılır. Örneğin, ailenin toplumsal yaşamın temeli sayıldığı ataerkil bir toplumda heteroseksüel olmak saygın ve normal bir kategoriyken eşcinsellik tuhaf, tehlikeli, düşük bir kategori olarak inşa edilir ve bireyler açısından bu bakış sürdürülür. Yöneten ve yönetilen ayrımının ortaya çıktığı tüm toplumlar benzer bir tahayyül ve örgütlenme mekanizmasına sahiptir:

*Belirli toplumsal formasyonda bütün failer bir dizi temel algı şemasını paylaşırlar; bu algı şemaları, envai çeşit pratik alanında insanları ya da nesnelere sınıflandırmak nitelendirmek üzere yaygın biçimde kullanılan birbirlerine karşı sıfat çiftleri şeklinde nesneleştirmelerin başlangıcını gösterir. Yüksek (yüce, asil, saf) ve düşük (bayağı, alt, silik); manevi ve maddi; ince (zarif, latif) ve kaba (hantal, şişirilmiş, çiğ, yontulmamış), hafif (incelikli, canlı, keskin zekalı, becerikli) ve ağır (yavaş, budala, durgun, zorlama, sakar); özgür ve zorunlu; geniş ve dar ya da başka bir boyutta biricik (nadide, farklı, seçkin, müstesna, benzersiz, görülmemiş) ve yaygın (sıradan, banal, önemsiz, değersiz, rutin); parlak (zeki) ve sıkıcı (silik, belirsiz, vasat) arasındaki karşıtlıklar ağı, kabul edilemeyen bütün sıradanlıkların matrisidir, çünkü arkalarında toplumsal düzenin tamamı yatar.*²⁵⁵

Ulus-devleti, bir alan olarak ele aldığımızda, bu alan içerisinde var olabilmenin koşullarının temel belirleyicisi olan devlet, sembolik sermaye dolayısıyla bir vatandaşlık habitusu oluşturmaktadır. Zaman zaman kuralları ve çerçevesi değişen bu alanda, toplumsal anlamda saygın bir birey olabilmenin koşulları ne kadar sembolik sermayeye sahip olunduğu ile belirlenmektedir. Devletin oluşturduğu bu alan, çeşitli idrak kategorileri tarafından biçimlendirilir. Devletin yapısal aygıtları aracılığıyla

²⁵⁴ G23

²⁵⁵ Bourdieu, a.g.e., 2015b, s.123.

vatandaşları ortaklaştırıcı bir unsur olarak sürekli dolaşım halindedir. Bu dolaşımı sürdürmenin yollarından biri de inkâr stratejisidir.

Çalışma kapsamında tüm görüşmelerde dikkat çeken özellik görüşmecilerin Kürt sorununa ilişkin verdikleri yanıtlara, ırkçılık ile ilgili söylemleri olumsuzlayarak başlamalarıdır. Özellikle yakın dönemlerin yaygın söylemlerinden olan “en iyi Kürt ölü Kürt’tür” gibi cümleler şiddetle eleştirilmiştir.

Derler “ya en iyi Kürt ölü Kürt” asla öyle bir şey düşünmem. Birlik ve beraberlik yaşıyoruz. Nasıl diğer etnik gruplar varsa Lazlar, Çerkezler gibi Kürtler de o şekilde. Sadece terör örgütüyle bağlantılı oldukları için insanların Kürtlere bakış açısı biraz olumsuz. Ben birlik beraberlik içinde gayet güzel bir şekilde yaşayabileceğimizi düşünüyorum.²⁵⁶

Hoşgörü benzeri bir tutum olarak ilk bakışta olumlu bir tutum olarak değerlendirilebilecek bu söylemin ardında da sembolik sermaye stratejilerini görmek mümkündür. Görüşmeciler, kendilerinin eşitliğe bir itirazı olmadıklarını belirtirken, diğer yandan bu türlü tutumların aşırılık ve eğitimsizlik tezahürü olarak ortaya çıktığından bahsetmişlerdir. Böylece kendilerini eğitimli ve erdemli bir vatandaş olarak işaret etmiş olurlar. Eğitimsiz ve hoşgörüsüz olarak gördükleri gruplardan kendilerini ayırtmış olurlar. Dolayısıyla ırkçı söylemlerin görüşmeciler açısından bahsedilen orta sınıf habitusundan çıktığı söylenebilir. Bu tıp söylemler kişilere sembolik olarak avantaj sağlamadıkları gibi aksine değer yitimine uğramış söylemlerdir.

Bireylerin alandan elde ettiği avantajlar vatandaşlık, eğitim ve iş imkânları, saygınlık, siyasi temsiliyet gibi çıkarlara dayanırken özneleri ulus-devlet kimliği üzerinden bir konsensüse davet eder. Bu konsensüs varsayımına kadersel, tarihsel ve kültürel birlik anlatısı eşlik eder. Dil üzerinden kurulan bağ, ulus-devlet kimliği ile kurulan bağda temel rol oynar. Bu bağa ilişkin görüşmelerde aktarılan bir örnek, dil

²⁵⁶ G23 neredeyse her görüşmede tekrar eden beyanlardan yalnızca biridir.

birliğine ilişkin beklentinin, hayatın her alanında, her durumda olması gereken, beklenen bir bağ olduğunu gösteriyor. Dil öyle temel bir bağ ki, vatandaşın iyi, kötü, erdemli, erdemsiz olmasını belirleyen bir nitelik olarak karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla bu niteliklerin tezahürü olarak görülen bir performans halini alıyor.²⁵⁷ Kürt sorunu hakkındaki fikirleri sorulan görüşmeci, bakış açısını anlatmak için arkadaşlık ilişkisinden bahsediyor:

Benim bir Kürt arkadaşım vardı oğlu astı kendini. Çok sevdiğim Kürt aileden arkadaşlardı. Başsağılığına gittik. Akrabaları geldi memleketten, Kürtçe konuşuyorlar, hiçbir dediğini anlamıyorsun. Bizim o abla, onlar Kürtçe konuştuğunda Türkçe cevap verdi onlara. Sırf biz yanlış anlamayalım, neler sorduğunu aşağı yukarı tahmin edelim diye, muhabbete dâhil olalım diye. Yapmasa yapmayabilirdi. Bir kerecik bizim yanımızda Kürtçe konuştuğunu bilmem. Ha biz Kürt'üz derler, biz onları Kürt olarak zaten seviyoruz. İnsan olarak iyiler.²⁵⁸

Dile benzer bir anlatı ortak tarih üzerinden de aktarılır. Vatandaşlık kümesinin sınırında tanımlanan kümeler için vatandaşlık sürekli ispatlamaları gereken bir performans gibidir. Ortak değerlere yakınlıkları saygınlıklarını belirleyen temel unsur olarak aktarılmıştır:

Gerçek anlamda Alevilerin çok insancıl ve Hümanist olduklarını düşünüyorum. Çocuklarıma bunu söylediğim zaman çok seviniyorlar, çünkü kendileri hep başkaymış gibi lanse edildiği için kendilerini dışlamış hissediyorlar ama Alevi olup da o kadar milliyetçi öğrencim var ki hayret edersin. Çünkü bu ülkenin gerçek sahibi onlar. Bu ülkenin gerçek sahibi siz ve biziz diyorum öğrencilerime, hep beraberiz. Bu ülkede bir Alevi gerçeği var. Biz bu Alevilerle kader birliği yaptık, savaşa birlikte gittik, Kurtuluş Savaşı'nı, Birinci Dünya Savaşı'nı birlikte yaptık.²⁵⁹

²⁵⁷ Bu performans beklentisi karşılıklı olarak bilinmektedir. Benzer bir örnekte görüşmeci kendi konumunu saklaması gerektiğinden bahsetmektedir: *Biz ev Kürdüyüz, dışarıda iyi Türk gibi yaşamam ve Kürt olduğumu göstermemen gerekir. Dışarıda ben yokum ama evde varım.* Bkz. H.Aktan, a.g.e., s.57.

²⁵⁸ G6 Bu örnekte mesele ilk bakışta, basit bir nezaket kuralı olarak görülebilir. Fakat bu, içinde yaşadığımız koşulları göz ardı ettiğimiz bir analiz olacaktır. Türkçenin Kürtçe karşısındaki hiyerarşik konumu düşünüldüğünde, burada bahsedilen kişinin yas tutması muhtemel bir anda dahi ulus-devlet kimliğini perforce etmesinin beklenmesi Türkçe konuşmayı tercih ettiği için "iyi" olarak nitelenmesi dikkat çekicidir.

²⁵⁹ G3

İnkâr stratejisinde en çok karşılaşılan durum, etnik temelli sorunların temelini yapay ayrımlara dayandığına dair vurgu yapılmasıdır. Sorunun ortaya çıktığı konjonktürü dışarıda bırakırsak bu anlatı inkârın bir veçhesidir. Görüşmeciler tarafından ulus-devlet içerisindeki alt kimliklerin tesadüfi olduğundan bahsedilmiş, kişilerin etnik kimliklerinin içine doğdukları, dolayısıyla seçemedikleri bir durum olduğu söylenmiştir. Bunun dışında Müslümanlığın ayrımcılığa karşı bir din olduğu, insanları etnik kimliklere göre ayırmanın dini kurallara aykırı olduğundan da bahsedilmiştir. Yani hem evrensel yaklaşım, hem de dini perspektif söz konusu olduğunda insanın, insan olmasından dolayı değerli olduğu fikri ön plana çıkmıştır. Etnik kimliğe yönelik görüşleri sorulan görüşmeciler bu değere vurgu yapmadan konu ile ilgili düşüncelerini açıklamamışlardır. Eleştirilerini, bu vurgudan sonra aktarmışlardır:

Herkes dil, din ırk soy mezhep bakımından özgür olması lazım, kimsenin anasını babasını dilini dinini ırkını seçmesi hakkı yok. Hangi anadan doğarsan ona göre gidiyorsun. Annen Alevi'yse Alevi olursun, Sünni'yse Sünni olursun, Roman'sa Roman, Kürt'se Kürt.²⁶⁰

Yapay, dışsal destekli olarak nitelenen ayrımlar, eşitsizlik çatışmasının üzerinden atlamaya yarar. Böylece sorunun kaynağına dair ortaya atılan şüphe, sorunun da değersizleştirilmesi imkânını sağlar. Yapaylığın kaynağı kimi zaman başka devletlerdir, kimi zaman devlet aygıtının ta kendisidir, kimi zaman da siyasetin kötücül mantığından kaynaklandığı ileri sürülür.²⁶¹ Böylece özne olabilme ihtimali ortadan kaldırılır. Örneğin Kürt sorunu hakkındaki görüşleri sorulan görüşmeci, durumu başka ülkelerin müdahalelerinden ibaret görmektedir:

Kürt sorunu diye bir şey yok sorun çıkarıyorlar. Kürtlerle bizim bir sorunumuz yok, her tarafta yaşıyorlar, kimsenin sen Kürt'sün diye dediği bir şey yok. O yabancı güçlerin yaptığı bir kıskırtma. İçerde bir şey yok ki. Kürt sorunu, sağ-sol hep bunlar

²⁶⁰ G8

²⁶¹ Benzer bir gözlemi Aktan da yapmaktadır: *Kürt kentleri resmedilirken karakterlere bireylik vaşfi verilmez, özne onların ötesinde bir güç, bu insanlar da bu öznelerin yön verdiği figürlerdir.* Hamza Aktan, **Kürt Vatandaş**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s.31.

*dış kaynaklı, Türkiye'yi bölmek için suni şeyler. Kürt derler, Sünni derler sağ-sol derler hep dıştan bunlar*²⁶²

Hissedilen krizli duruma ilişkin sitem, endişe, öfke gibi duygular ifade edilmiştir. Bu hislerin temelinde, bahsedilen talepleri anlamlandıramamak yatmaktadır. Ulus kimliği altında eşit özneler olarak yaşayan yurttaşlar olduğumuz varsayımı, kimlik içerisinde ortaya çıkan krizlerle eş zamanlı yaşanmaktadır. Kürt sorunu sorulduğunda, böyle bir sorundan söz edilemeyeceğini belirten görüşmecinin *her şey verildi* sözüyle özetlenebilecek bu bakış açısı eşitsizlikten bahsedilemeyeceğini iddia eder. Böylece ortaya çıkan uzlaşmazlık ontolojik olarak anlamsızlaştırılır:

*Verilmeyen neydi şimdiye kadar Kürtlere? Her şey verildi. Okuma yazma dahi verildi. Sen kendi dilini kullanabilirsin, Kürtçe öğrenebilirsin denildi. Verilmeyen bir şey yok ki onlara her şey verildi(...) Nasıl asker olunuyorsa onlar da oldu, nasıl kaymakam vali olunuyorsa onlar da oldu, devletin bütün kademelerinde Kürtlerden bir sürü insan var. Mesela Semih Sancar, bilim adamı, Kürt bu adam, Nobel Ödülü almış, Tunceli'den bir adam. Böyle adamlar yetişti yani. O zaman neyi paylaşamıyoruz biz? Bir ekmek, sınırları belirlemekse niye paylaşamıyoruz, her şeyi paylaşıyoruz yani.*²⁶³

*Kürt meselesi diye bir şey yok aslında. Bana göre Karadenizli, Çerkez, Kürt falan diye ayırt etmiyorum; insan olsun benim için yeterli. Ancak bazı Doğulular, Kürt demeyim, Doğulular, 'Devlet bize ne yapıyor ki, şunu yapmıyor' diyerek kendi kendilerini dışlıyorlar. Bizle alakalı bir durum değil bence. Sonra da biz onları dışlıyormuşuz gibi davranıyorlar.*²⁶⁴

Bu hususa ilişkin diğer bir bakış açısı ise eşitsizliğin tam aksine, pozitif ayrımcılığın ön planda olduğunu söyleyerek rahatsızlık duyduğunu dile getiren görüşmeciler de olmuştur. Eşitsizlik söyleminde kullanılan argümanların hakikati yansıtmadığına değinilir. “Her şey verildi” cümlesiyle aktarılan bakışın bir adım ötesidir. Eşitsizlik varsa dahi ulus-devletin meşru vatandaşlarının aleyhine işlemektedir.

²⁶² G13 *Ona bakarsan Kürt sorunu dersin, gidersen doğuya sen yaşayamazsın Türk sorunu olur. Sen doğuya gidersen esnaflık yapamazsın, neden orda baskı yaparlar, insanlar değil de teröristler, rahat bırakmazlar.*

²⁶³ G7

²⁶⁴ G21

Böylece yine uyuşmazlık ontolojik olarak değersizleştirilmiş olur. Örneğin görüşmeci yaşam deneyimlerinden hareketle bir sorun olmadığı sonucunu çıkarmış aksine daha gelişmiş yaşam koşullarına sahip olduklarından bahsederek bu durumu yadırgamıştır:

Ben doğuda da çalıştım. Onlara haksızlık yapıldığını hiç görmedim. Ben neysem onlar da öyleydi. Hiç anlatılanlar gibi değildi. Batıdakinden çok rahat olduklarını gördüm, beslenmelerinden giyinmelerine, alışverişlerine kadar bizden çok daha iyiler. Batıda olmamıza rağmen onlar kadar modern yaşamadık²⁶⁵

Şehirde yaşanan ortak hayata dair örnekler de uzlaşmazlığı inkâr etmeye yönelik örnekler olarak verilmiştir. Tanıma, ortak ekonomik ve kültürel değerleri paylaşıyor olma gibi gerekçelerle eşitlik vurgusu yapılır. Uyuşmazlık uzak coğrafyalarda ortaya çıkan, tekinsiz bir durum olarak görülür.

Kimliğin sınırında tanımlananlar için ise durum farklıdır. Zamanla değişen, yumuşayan bakış açısından bahsedilmiştir,²⁶⁶ fakat görüşmeciler bu durumu yeterli bulmamaktadır. Örneğin esnafılık yapan bir görüşmeci kendisinin Kürt asıllı olduğunu bilerek gelen müşterisinden şöyle bir söz duyduğunu anlatır: *Sana bile geliyoruz işte. Bizde ayırım yoktur.*²⁶⁷ Bu cümlenin kendisini çok etkilediğini aktaran görüşmeci *bile* sözcüğünün gizli bir eşitsizlik anlatısıyla yüklü olduğunu savunur. Bir dükkânı tercih etmenin lütuf olarak işaretlenmesinin, inkâra yönelik bir strateji olduğunu söyleyebiliriz. Bu duruma yönelik tepkisini *Türklük desek, soyunu sopunu araştırsak, bende çıkar, sende çıkmaz*²⁶⁸ diyerek aktaran görüşmeci, böylece buradaki fazlalığın nedeninin ulus-devlet kimliğinden kaynaklandığını açığa çıkararak, kimliklerin karşılaştırılması yoluyla “oyuna” dâhil olur. Bahsedilen oyun ulus-devlet kimliği içerisinde avantajlı bir konum elde etmeye yöneliktir. Ulus-devlet kimliği ile özdeşleşmenin sağladığı maddi ve manevi ayrıcalıklara sahip gruplar tarafından, bu kimlikten doğan uyuşmazlık anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü siyasi iktidarın dağıttığı

²⁶⁵ G2

²⁶⁶ G9

²⁶⁷ G20

²⁶⁸ G20

avantajların “eşit” olduğu varsayımı hâkimdir. Eşitler içerisindeki bu eşitlik perspektifinden bakıldığında eşitsizlikten doğan talepler, uyuşmazlık görülemez, anlaşılabilir, irrasyonel tutumlardır. Türklüğe ilişkin fikirleri sorulan görüşmeciler, aidiyet hislerini aktarırken erdemlerin ve etik tutumların kimliğe içkin olmasından bahsetmişlerdir:

Türk olmak benim için bir gurur kaynağı, “Ne mutlu Türk’üm diyene” diyorum. Çok vatansever bir insanım, herkesin birlik içinde bu millet için yurdumuz için kenetlenip birlik olmalı, başka gidecek toprağımız yok ki, eşitçe yaşamalıyız. Sen Kürt’sün, sen Türk’sün, Laz’sın olmamalı. Ne fark eder ki? İnsan olması önemli. Kötü insan olmasın, vatanına ihanet etmesin, saygısızlık etmesin. Her millette iyi de var kötü de o yüzden ayıramayız insanları. Bir Amerika’da bir sürü farklı insan var, ama kimse bunu önemsemiyor, Amerika için çalışıyor, bizim de öyle olmamız lazım. Hiçbir zaman bu tip şeyler ön plana çıkarılmamalı.²⁶⁹

Bu bölümde analiz edilmeye çalışıldığı gibi ulus-devlet kimliği üzerinden çıkan uyuşmazlığa yönelik inkâr stratejileri, öncelikle eşitsizlik söyleminin inkârına dayanır. İnkâr ile hem temsiliyet krizi hem siyasal talepler hem de toplumsal yaşamdaki ayrımlar işaret edilerek temellendirilmiştir. Sınırdaki tanımlanan kimliklerin sürekli vatandaşlık performansı göstermesi beklenirken, ulus-devlet kimliği ile uyumlu olmak saygın bir konum olarak görülür. İddia edilen uyuşmazlık ontolojik olarak reddedilir, sebebi dışsaldır ya da irrasyoneldir, haksızdır. İddia edilenin aksine bir eşitsizlik söz konusudur, asıl mağdurlar ulus-devlet kimliğine sıkı sıkıya bağlı öznelerin pozitif ayrımcılıklardan yararlanamamasında görülür. Tüm bu söylemler uyuşmazlığı, “konuşulur” olmaktan çıkarmaya yarar. Çünkü bahsi geçen talepler, “anlaşılır”, rasyonel, dinlenmeye değer argümanlar değildir.

Böylece ortaya çıkan uyuşmazlık, siyasal olandan uzak tutularak ele alınmış olur. Siyasal mahiyeti ortadan kaldırıldığında; eğitim, etik değerler, kültür çerçevesinde ele

²⁶⁹ G1

alınan bir konu haline gelir. Bu tutum, ulus-devlet kimliğine yönelik tartışmayı sonlandırmaya da görüşmeciler açısından siyasal olanın dışına çıkarılmasını mümkün kılar.

2.3. İkrar Stratejisi: Eşitsizliğin Kökenini ve Öznesini İrrasyonelleştirme

Ama...

İnkârın temelinde bir nevi uyuşmazlığın kaynağını dışsallaştırmanın olduğunu söyleyebiliriz. İkrar ise, kabul edilen uyuşmazlığın “doğallaştırılması” olarak özetlenebilir. Doğallaştırma ile kastedilen eşitsizlikten doğan bir krizin, uyuşmazlığın kısmen kabul edilmesine dayanırken, sebeplerin uyuşmazlığın ontolojisi ile bağının kesildiği durumlardır. Örneğin, etnisite kaynaklı sorunların nedenini eğitim seviyesinin düşüklüğünde bulan argümanı ele alabiliriz. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki rejimin etnik sorunlara yönelik bakışına benzer bir bakış söz konusudur. Bir tür medeniyet dışı olma hali ile özdeşleştirilen durum, krizin meşrulaştırılmasını sağlar. Çünkü söz konusu özneler eğitim seviyelerinin düşük olması nedeniyle rasyonel olmaktan çıkarılır. Eğitimsizlik rasyonalitenin karşısına yerleştirilirken, öznelerin eğitimsiz olduğu için kıyas yeteneğinden yoksun, dolayısıyla olumsuz etkilere açık olduklarından bahsedilir. Böylece bahsedilen özne araçsallaştırılır, eşitsizlik kabul ediliyormuş gibi görünürken doğal bir sonuç olarak tarif edilir. Görüşmeciler kabul ettikleri sorunun sebebinin ya tamamıyla sayılmayanlara, ya da dışsal aktörlere bağlar. Örneğin sorunun sebebine ilişkin fikirlerini aktaran görüşmeci, eğitim eksikliğini işaret etmektedir:

En büyük şey eğitim olmaması. Yillardır bu şey olmuş eğitim gitmemiş. Hep soyutlanmış o taraf diye düşünürüm. Çocukların hiçbir şeyden haberi yok. Hiç bir haberdar olabileceğin haberleşme yoktu eskiden. Şimdi internet var her şeyden haberdar olabiliyorsun. Ama o zamanlar çoluk çocuk... Belki bizde de olmasaydı biz de onlar gibi düşünecektik yani. Böyle at gözlüğü takmış gibi yani. Eskiden atadan nasıl görmüşsen. Eskiden nasıldı siyasetler? Aileden atadan ne gördüysen onu herkes uygulardı. Ama şimdi hiç öyle değil yani. Kim neyi istiyorsa onu yapmakta özgür yani.

Onlar da eğitilmiş olsaydı kafalarını daha çalıştıranlar olurdu yani. Beyinleri yıkanmazdı. Dış ülkelerde eğitim daha fazla olduğu için böyle problemler yok.²⁷⁰

Herhangi bir şekilde politik faaliyette bulunmanın meselelere *at gözlüğü ile bakmak* sözüyle nitelendirildiği bu görüşmede, etnisiteden doğan eşitsizlik anlatısı kabul edilirken, bir yandan da meşrulaştırılmıştır. Eğitimsizlik vurgusunun yanı sıra, siyasi iktidarın politikaları da uyuşmazlığın doğallaştırılma biçimlerinden biridir. Burada söylemin doğru veya yanlışlığı, yani içeriği tartışılmaksızın ele alındığında, uyuşmazlığın esas tarafı olan öznelerin iradeleri dışında gerçekleşen şeylerden etkilenmelerinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla sorunun kaynağı sorulduğunda yine rasyonel olmaktan çıkarılmış, olumsuz etkilere açık, araçsallaşmış²⁷¹ bir özne tarif edilir. Neden sorusunun cevabı politikanın çıkarları olsa da bunun farkında olamayan yine öznelerdir:

Kimsenin kimseyle sorunu yok, çocuğu ölen kadın. Türk kadınının sorunu ayrı da Kürt kadınının sorunu ayrı mı onun da evladı gidiyor, ağlayan kadın.(...) Devletin izlediği siyasetten insanların birbirine düştüğüne inanıyorum, aslında böyle bir sorun yok... Bugün Kürt var, yarın öbür gün Ermeni çıkar, bir süre sonra Alevi çıkacak.(...)Yüzyıllardır bu mozaiikte birlikte yaşamış insanlar, alanlara çıktığında Kürt ve Türk düşmanı olarak çıkıyorsun. Aslında olan bir şey yok. Kürdün evinde de yemek yersin, Türkün evinde de yemek yersin, o kadar yakın dostları var insanların, ama siyaseten alanlar çıktığında herkes birbirine düşman²⁷²

Doğallaştırmanın diğer bir tezahürü de uyuşmazlığın duygusal bir tepki olduğunu söylemektir. Yani uyuşmazlık, uyuşmazlığın tarafı olan öznelerin, bir şeyleri yanlış algılaması, abartması, çarpıtması gibi durumlardan kaynaklanan duygusal tepkiler olarak yorumlanır. Bu söylem ile birlikte ortaya çıkan kriz bireyselleştirilirken, krizin sorumluluğu uyuşmazlığın tarafı olan öznelere bırakılır. Böylece toplumsal olarak avantajlı olduğunu iddia ettiğimiz failler, kriz üzerine düşünme, krizi çözme gibi sorumlulukları üstlenmekten kaçınmış olur. Neticede, kriz uyuşmazlığın tarafı olan

²⁷⁰ G1

²⁷¹ G3 Başka bir görüşmeci, araçsal olma halinin uygulanan politikalarından doğduğunu belirtmiştir: *Sen farklısın, sana ayrıcalık vereceğim dendi. Farklı değil onlar Türk vatandaşı. Bu olayı soyadı kanunu ile çözmüşüz, herkes Türk vatandaşı. Bitti. Ne demek Kürt açılımı?*

²⁷² G11

öznelerin yanlış anlamasından doğan bir durumdur. Duygusallık uyuşmazlığın irrasyonel temellere dayandığını ispat eden olumsuz bir tutum olarak aktarılır. Örneğin Kürt sorunu hakkındaki görüşleri sorulan görüşmeci, ilk elde arkadaşlık ilişkilerinden bahseder:

Benim çok Kürt arkadaşım oldu. Üniversitede en samimi arkadaşım Kürt, onun dışında komşularımız Kürt. Onların zamanında Doğu Anadolu Bölgesinin vermiş olduğu coğrafi şartlardan dolayı ezildiklerini, zorlandıklarını ve belki de gerçekten ihmal edilmiş olabileceklerini düşünüyorum. Belki de artık toplum olarak devlete karşı kin duymuşlar. 'Bizimle ilgilenmediler, bizimle şöyle yapıyorlar, ikinci sınıf halk muamelesi görüyoruz.' Bu onlarda ezik bir halk söylemi ortaya çıkartmış.²⁷³

Bireysel bir tutum olarak sorunun tarafı olmayı reddeden görüşmeciler hümanist argümanlar çerçevesinde eşitlikten yana olduklarından bahsettiler. Kişisel yaşamlarındaki örnekleri aktardılar. Bu anlatıda “benim çok arkadaşım var”, “benim için ayrımlar mühim değil” denilen görüşmelerde satır aralarındaki toplumsal mesafe dikkat çekicidir. Çünkü kimliklerin bir yandan önemsizliğine vurgu yapılırken diğer yandan asla unutulmayan\unutturulmayan niteliklerdir. Kendini sorun halesinden ayıran bu bakış, bireysel bir erdem anlatısı olarak yine görüşmecinin kendi hanesine yazılır. Diğer yandan *baskın kimlik karşısındakini her koşulda yoklama ihtiyacı hisseder, ona nerde olduğunu belli ettirir:*²⁷⁴

Benim çevremde de var mesela Kürt arkadaşlarım. Bizim görgü kurallarımızın farkında. Benim için fark etmiyor, Hataylısı, Anteplisi Erzurum. Benim için önemli olan insan olmaları. Öyle bir ayrımcılık düşüncem hiç olmadı. Roman olması, Kürt olması ne bileyim, İslam dinine görev yapan arkadaşım da var. Ki biz hiçbir zaman o konuyu açmamışızdır. Kürt arkadaşlarımız da var, kendi atar ortaya “boş versene biz Kürt'üz” der. “o zaman niye buraya geliyorsun egede oturuyorsun, git memleketine” deriz şakalaşırız. Hiç o gözle bakmadım etrafıma.²⁷⁵

Böylece toplumsal mesafe kabul edilmiş olur. Bu kabulün hemen ardından “ama...” diye başlayan argümanlarca mesafenin doğallığına vurgu yapılır. Bu

²⁷³ G3

²⁷⁴ H. Aktan, a.g.e., s.69.

²⁷⁵ G19

argümanlar coğrafi koşulların sertliğinden, kişiliğin sert olmasına, devlet politikalarından, zaaf olarak algılanan yersiz duygusal tepkilere kadar uzanan geniş bir yelpazededir. İnkâr edilmeyen kriz; şekli görüntüsü değiştirilmeye çalışılarak yeniden bir okumaya tabi tutulur. Ya da görüşmeciler kendilerini sorunun tarafı olmaktan çıkararak kişiliklerine yönelik olumlu bir anlatıya dönüştürürler. Böylece kişisel erdemler neticesinde sorun anlamsız bir durum haline gelir. Bu okuma uyumsuzluğun taraflarını irrasyonelleştirirken ortaya çıkan uyumsuzluğu da “normal”leştirir.

Burada dikkat çeken bir diğer husus kadın görüşmecilerin tutumlarına ilişkindir. Kadın görüşmeciler, verdikleri yanıtlarda kişisel deneyimlerinden yola çıkarak cevap vermeyi tercih etmişlerdir. Yukarıda aktarılan görüşler bu duruma örnek teşkil etmektedir. Bahsedilen deneyimler, aile, komşu, evlilik, arkadaşlık ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Erkek görüşmeciler böyle bir deneyim aktarımdan yararlanmamışlardır. Aksine oldukça rasyonel bir dil tercih ederek salt bilgi vermeyi, analizlerini aktarmayı tercih etmişlerdir. Böylece sorun ile aralarına daha baştan söylemsel bir mesafe koymuşlardır. Zaman zaman kadın bir araştırmacı olarak, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinden doğan algılardan dolayı erkek görüşmeciler açısından yeterli meşruiyetimin olmadığını hissettiren bu tutum, tarihsel bir izlek sunmaktan teorik aktarımlara kadar geniş bir çerçevede gerçekleşmiştir. Hem araştırmacı olarak sahada karşılaştığım hem de görüşmecilerin anlatı tarzlarından çıkarsanan sonuç, toplumsal cinsiyet kategorisinin araştırmanın önemli bir bileşeni olduğudur. Kadın görüşmecilerin yaşam deneyimlerini aktarmaları empatiye kapı aralayan bir tutum sağladığı için çalışma açısından ayrıca önemlidir.

SONUÇ: OYUNUN İÇİNDE, OYUNUN DIŞINDA

Güçlü biri çok şeyi fark etmez. Etmesi de gerekmez.

*Onun yerine fark edecek başkaları vardır.*²⁷⁶

Bu tez çalışmasında kişilerin siyasal olan ile kurdukları bağ ulus-devlet kimliği ile kurdukları bağ üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır. Ulus-devlet vatandaşlığının sağladığı maddi ve manevi ayrıcalıklardan yararlanan kişilerin sayılanlar kümesine dâhil olması nedeniyle siyasal olana, buradan doğan uyumsuzluğa mesafeli oldukları iddia edilmiştir. Toplumsal yaşam ve siyasal olanın ilişkisi ulus-devlet kimliği üzerinden ele alınmıştır. Görüşmecilerin gündelik yaşamdan verdikleri örneklerden de anlaşılacağı gibi ulus-devlet kimliğine ilişkin ortaya çıkacak uyumsuzluk hak ve statülerin yeniden paylaşılması ihtimalini beraberinde getirebileceği için inkâr ve ikrar stratejileri kullanılarak bertaraf edilmeye çalışılır. Kişiler buradan doğan çıkarlarını koruma ve arttırma eğiliminde oldukları için toplumun bekasını kendi çıkarlarına bağlı görerek hareket etmektedirler. Bu durum sadece ulus-devlet kimliği ile alakalı olmadığı gibi toplumsal cinsiyet, sınıf gibi konumlara dair aktarımlarda da ortaya çıkmıştır.

İlk bölümde teorik bir çerçeve kurabilmek amacıyla Bourdieu ve Rancière'in düşüncesi karşılaştırmalı olarak tez doğrultusunda ele alındı. Bu iki düşünürün eleştirel tutumları göz önüne alınarak karşılaştırma yapıldı. Rancière günümüz demokrasi ve konsensüs anlayışına eleştirilerde bulunduğu eserlerinde siyasal olana dair düşüncelerimizi köklü bir biçimde dönüştürmeyi hedef alırken Antik Yunan'dan bu yana toplumların “yanlış sayım ilkesi” doğrultusunda hareket ettiğini söylüyordu. Yaşamın olumsuzluğu karşısında çeşitli görünümler altında sürekli sekteye uğrayan bu

²⁷⁶ Janette Winterson, **Atlas'ın Yükü**, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2018, s.67.

ilke, uyumsuzluğu dolayısıyla siyasal olanı oluştuyordu. Yanlış sayımın sürekli ortaya çıkarılması gerektiğini söyleyen, hayatın sonsuz olumsuzluğu karşısında tanımlamaların ve eşitlik kümelerinin yetersizliğine dikkat çeken Rancière, siyasal olanı eşitlik talebine ilişkin söylem ve eylemlerde arıyordu. Bu yüzden perspektifini toplumsal eşitsizliğin varlığını ispat etmektense, eşitlik taleplerinin nasıl eşitlik mantığını sekteye uğratmaya yaradığını ortaya koymaya vakfetmişti.

Bu bakımdan Antik Yunan'dan, Platon'un topluma dair fikirlerinden hareketle tüm Batı düşüncesini eşitsizlik anlatısını, eşitsizliği meşrulaştırmaya yarayan, adeta bir kader gibi kişilerin bu durumu kabul etmesi gereken somut durumlar olarak ele almakla suçluyordu. Bu eleştirilerde Bourdieu'yu da hedef almıştı:

Herkes bildiği için kimse bilemez. Toplum makinası bizi yakalıyorsa nasıl yakaladığını bilmediğimiz içindir. Kör parmağım gözüne dercesine apaçıkken nasıl yakaladığını bilmiyorsak, bilmek istemediğimiz içindir. Her tanıma işlemi bir yanlış tanıma, her örtü kaldırma işlemi bir örtmedir. Okul makinası eliyorsa, nasılelediği bilinmediği içindir, nasıl gizlediğini gizleyerek nasılelediğini gizlediği içindir.²⁷⁷

Bourdieu ise Rancière'den farklı bir perspektifle toplumsal eşitsizliğin yeniden üretim mekanizmalarını ortaya koymaya çalışıyordu. Tarihsel olarak süregelen hiyerarşik konumlar, hem yapıların hem de bizzat faillerin katkısıyla varlığını sürdürebiliyordu. Faillerin temel eğilimlerinin çıkar maksimizasyonu olan bu düşüncede, fail ve yapı ikiliği aksine Batı düşünce geleneğinin içinde olduğu iddia edilen bunalım aşılımaya çalışılıyordu.

Toplumsal eşitsizlik üzerine kafa yoran bu iki düşünür, farklı perspektiflerle bu çabayı gerçekleştiriyordu. Deyim yerindeyse, Bourdieu "oyun" içerisindeki hileleri ifşa etmeye çalışırken Rancière oyunun baştan hileli olduğunu söyleyerek bu çabanın gereksizliğinden dem vuruyordu. Burada Nurdan Gürbilek'in Kafka ve Dostoyevski

²⁷⁷ Rancière, a.g.e., 2013, s.205.

karşılaştırmasını hatırlatan benzetmesine değinebiliriz.²⁷⁸ Gürbilek'e göre, Dostoyevski eşitsizlikten dem vururken, oyuna bir türlü kabul edilmeyişinin yasını tutan bir yazardır. Kendi ifadesiyle, uzakta kurulmuş bir sofraya olarak tanımladığı kaynaklar, umutlar, statülerin dağıtımını, bir türlü oturamadığı bir sofraya olarak imgeler. Hep el edilen, buyur edilen, belli belirsiz bir davetin söz konusu olduğu bir şenlik sofrasıdır. Romanlarındaki melankoli ve isyan, bu adaletsizliğe ilişkin bir başkaldırıdır. Ancak Gürbilek'e göre, Dostoyevski sofraya oturmak ister. Kafka ise dâhil olmayı tenezzül dahi etmediği, komik bulunduğu, dışında kaldığı, hatta ifşa ettiği bir oyunun içerisinde asılı kalmış bir kahraman gibidir. Dolayısıyla oyuna katılmak istemediği gibi, oyun karşısındaki bu kayıtsız tutumu oyunun baştan hileli olduğunun kabulünde gizlidir. Dostoyevski'nin aksine o sofradan pay istemez, sofrayı yıkmak ister. Rancière Bourdieu'yu oyunu sürdürmeye hizmet etmekle suçlar: *Yanlış sınıflandırılmışların sınıflandırılmasını değiştiremediği için onlara 'habitus'larını suçluluk ve acı duymadan üstlenebilme olanağını*²⁷⁹ yarattığından bahseder.

Bu farklı perspektifler her ne kadar çatışmalar içerse de, siyasal olana ve toplumsal eşitsizliklere dair perspektifimizi genişletecek imkâna sahiptirler. Rancière *parça olmayan parçanın* sonsuz uyuşmazlığa neden olacağını, çünkü yaşamın olumsal olduğunu söylerken, diğer yandan *parça olan parçadan* bağımsız bir resim çizmez. Toplumun çeşitli eşitlik varsayımları altında nasıl eşitler cemaati olarak kurgulandığı onun düşüncesinde yer almaz. Dolayısıyla uyuşmazlıklar üzerine empati yapamayan, uyuşmazlığı görmezden gelen ve gelebilen bu eşitler cemaatinin nasıl varolageldiğiyle ilgilenmez. Tam da bu noktada Bourdieu düşüncesinden faydalanabiliriz. Onun düşüncesini toplumun meşru parçası sayılmaya yönelik stratejilerin yeniden ve yeniden kurulması olarak özetleyecek olursak, eşitler cemaati içerisindeki ilişkileri de analiz

²⁷⁸ Nurdan Gürbilek, **Benden Önce Bir Başkası**, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, S.53.

İnsan yasasının insana biçtiği böceklik yazgısını sonuna kadar götürüp üstlenerek yasanın yalanını yasanın yüzüne vurmak istemiş gibidir Kafka. Dostoyevski'nin lanet yağdırırken bile oyunu sürdüren, yasaya boyun eğerek insanlaşmayı uman, eğer inanırsa geri dönebileceğini sanan böceksi kahramanlarının geride kaldığı an.

²⁷⁹ Rancière, a.g.e., 2013, s.216.

etme imkânına sahip oluruz. Diğer yandan *parça olan parça* ve *parça olmayan parça* hiçbir zaman yekpare bir bütün teşkil etmez. Faillerin toplumsal hiyerarşideki konumsallıklarına göre değişir. Nerede eşitler cemaatinden nerede sayılmayanlardan olduğu muğlaktır. Örneğin, bu tez kapsamında ulus-devlet kimliği üzerinden kurulan meşruiyet kümesinde, toplumsal cinsiyet rejimi varsayılan eşitlik kümesini sekteye uğratan bir konumsallık olarak karşımıza çıkar. Yani, sayılanlar kümesi içerisinde işaretlediğimiz kadın ve erkek yurttaşlar, diğer sınıfsal ve etnik konumları birbirine eş iken, toplumsal cinsiyet rejiminden doğan eşitsizlik yüzünden yeniden konumlandırılır. Kadınlık, ulusun vatandaşı olarak sayılanlar kümesi içerisindeyken, kendilerine eş konumdaki erkekliklerin konumsallıklarıyla karşılaştırıldığında bir anda sayılmayanlar kümesine denk gelebilirler. Dolayısıyla toplumsal eşitsizlikler ve siyasal olan üzerine düşünürken bu iki düşünürün birbirlerine yönelik eleştirilerini akılda tutarak, bir arada düşünebileceğimiz bir teorik çerçeve oluşturulabilir.

Bu tez çalışmasında siyasal olana dair yer alan pejoratif bakış açısının kişilerin sahip oldukları konumsallıklarından ileri geldiği iddia edilmiştir. Bu durum uyumsuzluğun tarafı olmadıkları için, öznelde uyumsuzluğa ilişkin empati kuramama hali yaratmaktadır. Bahsedilen konumsallık Bourdieu'nün analizinde yer alan toplumsal ayırmadan, alanların mantığından ileri gelmektedir. Alanın sağladığı avantajlara sahip olmak, sermayenin mantığı içerisinde hareket etmek, siyasal olana yabancılaşmayı beraberinde getirir. Ulus-devlet kimliğine ilişkin krizleri anlamlandıramama, inkâr etme gibi durumlar, krizin nedenini ve faillerini irrasyonel kılarak *duyulmayanlar* kümesi altında anlamlandırma çabasıdır. Görüşmelerin analizinden ortaya çıkan sonuçları beş maddede ele alabiliriz. İlk sonuç; ulus-devlet kimliği ile kurulan ilişkide yaşanan çatışmaların, ortaya çıkan krizlerin, kişilerin siyasal olan ile kurdukları bağdan bağımsız düşünülemezdir. Çünkü çalışmanın başlangıcından bu yana dikkat çekilmek istendiği gibi toplumsal koşullar olarak sermaye miktarı siyasal olanın sınırlarını oluşturmaktadır. İkinci sonuç, siyasal olan ile

kurulan bağda sadece ulus-devletin değil, her türlü siyaset imkânının da konsensüsa dayalı olması gerektiği beklentisidir. Yani, siyasi iktidar dışındaki her türden odak ve gruba yönelik de benzer bir *birlik* ideali söz konusudur.

Üçüncü sonuç; kadınlık ve erkeklik kimliklerinin farklı tutumlarına yönelik bir analizdir. Kadın görüşmeciler yaşamsal deneyimlerinden hareketle görüşlerini aktarırlarken erkek görüşmeciler üst anlatıları benimsemişlerdir. Bu durum toplumsal cinsiyet hiyerarşisinden doğan deneyimlerin, siyasal olana dair empati kurabilmede bir kapı aralayabileceğini düşündürmüştür.

Dördüncü sonuç; orta sınıf habitusunda, doğrudan ırkçı tutum ve söylemlerin yer almadığına ilişkindir. Böylece ırkçılık karşıtlığı; eğitimsiz, yoksul gruplardan farklılaşma stratejisine yönelik bir söylem olarak karşımıza çıkmıştır. Son olarak, tezin iddiasını aşan bir şekilde, ortaya çıkan inkâr ve ikrar stratejileri sınıf ve cinsiyet ilişkilerine de yöneliktir. Toplumsal hiyerarşi içerisinde avantaj sağlayan soyutlamalardan biri olarak ele alınan ulus-devlet kimliği dışında cinsiyetten ve sınıfsal konumlardan doğan avantajlar da siyasal olan ile kurulan bağ da, ulus-devlet kimliğine benzer mekanizmalarla işlemektedir. Krizin doğrudan reddedildiği durumlarda birlikte olabilmenin ve ulusun bekasının öneminden bahsedilmiştir. Böylece herhangi bir uyuşmazlığın ortaya çıkması için beklenen rasyonel, “meşru” koşullar ortadan kaldırılmış olur.

Ulus-devlet kimliğine dair ortaya çıkan kriz, kimi faillerce kabul edilirken, krizin tarafı olan faillerin eğitim seviyeleri, devlet politikaları, uluslararası politikaların olumsuz etkilerine açık olmaları gibi gerekçelerle irrasyonel kılınmaya çalışılmıştır. Böylece kriz görece kabul edilirken krizin meşruiyetine dair yapılan tartışmalar eşliğinde failler rasyonel olma, rasyonel tercihler yapabilme, irade sahibi olma gibi niteliklerden uzak tarif edilirken dolaylı olarak kriz de irrasyonel kılınmış olmaktadır.

Dolayısıyla her iki tutumda da ortaya çıkan kriz, rasyonel olmaktan çıkarıldığı için, faillerin konumlarının, sahip oldukları hak ve statülerinin sarsılmasına neden olacak bir uyuşmazlık olmaktan çıkarılmış olur. Böylece üzerinden atlanabilecek bir hale gelen kriz, ontolojik olarak irrasyonel kılınmıştır. Artık duyulamaz olandır. Faillerse gündelik yaşamda sahip oldukları avantajları sorgulamaksızın sürdürmeye devam ederler.

Bu irrasyonelleştirmeye yönelik stratejiler sadece siyasi iktidar ile sınırlı değildir. Her türlü muhalif odak ve gruba yönelik fikirleri de şekillendirir. Dolayısıyla muhalefet içerisinde de demosun mantığına benzer bir mantık işlemektedir. Bu durum bize devlet odaklı yapısal bir analizin yetersizliğini hatırlatmaktadır.

Görüşmelerde kadınlık ve erkeklik arasında karşılaşılan farklı tutumlara da değinmemiz gerekir. Kadın görüşmeciler siyasal olan ve ulus-devlet kimliği ile kurdukları ilişkileri bireysel hayatlarında yola çıkararak tarif etmişleridir. Bu durum ulus-devlet kimliğine ilişkin uyuşmazlıklardan bahsedilirken de devam etmiştir. Annelik, eğitim, gibi başlıklar üzerinden karşılaştırmalar yapmışlardır. Bunun haricinde, krizin varlığı veya yokluğuna ilişkin tutumlarını komşuları, karşılaştıkları kişiler, tanıdıkları, aile ilişkileri üzerinden aktarmayı tercih etmişlerdir. Bu kişi ailenin damadı, komşular, çalışma arkadaşı, arkadaşlar gibi yakın çevrelerindeki kişiler arasından seçilmiştir. Erkek görüşmeciler ise, kendi yaşamlarından örnek vermekten kaçındıkları gibi, haber bültenlerine benzeyen “rasyonel” bir anlatı tercih etmişlerdir. Zaman zaman tarihsel veya yapısal analizlerin eşlik ettiği bu bakış açısında, kendilerini doğrudan taraf olmaktan çıkarmışlardır. Bu durum empatiye dayana bir yaklaşım geliştirilmesini zorlaştıran bir tutum olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla kadın görüşmecilerin krize ilişkin değerlendirmelerinde kendi yaşam deneyimlerinden yola çıktıkları anlatılarında siyasal olana kapı aralayan bir tutum içerisindedirler. Bu durum toplumsal cinsiyet rejimindeki eşitsizliğin bir yansıması olarak düşünülebilir. Çünkü kendi konumlarındaki

eşitsizliğe dair bilgi sahibi olmaları, başka dezavantajlı konumları düşünebilmelerine imkân sağlamaktadır. Milliyetçilik literatüründe toplumsal cinsiyet başlığı bağlamında analizler yapılırken araçsallaşmış kadınlık²⁸⁰ imajının²⁸¹ aksi bir durum söz konusudur.

Görüşmelerde dikkat çeken beşinci sonuç, kişilerin ırkçı söylemler ile aralarına doğrudan mesafe koymalarıdır. Bu tutum kendi konumsallıklarına dair sembolik sermayeyi arttırmaya yönelik bir strateji olarak okunabilir. Gündelik hayata dair örneklerde aktarılan farklı pratikler, ötekileştirme, rasyonelleştirme gibi tutumların devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla ırkçı söylem, doğrudan dezavantajlı grupları hedef alan ırkçı tutumların orta sınıf habitusundan çıktığını iddia edebiliriz. Çünkü bu tür tutumlar eğitimsizlik, cahillik gibi nitelenerek “düşük” edimler olarak işaretlenmiştir. Bu durum Serpil Sancar’ın saha çalışmasından²⁸² elde ettiği bulguları anımsatmaktadır. Sancar’a göre, orta sınıf erkeklikler açısından kadınlara yönelik fiziksel şiddet eylemleri tasvip edilmeyen, hatta kınanan bir edimdir. Bu sayede orta sınıf erkeklikler, sınıfsal olarak kendilerinden daha aşağıda gördükleri erkekliklerle aralarında bir mesafe koymuş olurlar. Böylece başka sınıflardan, özellikle yoksul erkekliklerden kendilerini ayırarak bir nevi seçkin bir konum sahibi olurlar. Fakat gündelik yaşamda şiddetin başka veçheleri, daha inceltilmiş versiyonları devam etmektedir.²⁸³ Bu edimlerin şiddet içerdiği inkâr edilmekle birlikte, fiziksel şiddete meyletmemek eğitim seviyesinin getirdiği bir lütf, ayrıcalık, erdem olarak sunulmaktadır. Toplumsal konumsallıktan kaynaklanan sonuçlar pozitif nitelikli, erdem benzeri söylemleri içeriyorsa, her zaman hiyerarşik olarak avantajlı olanlar nezdinde kendi varlığını daha değerli kılmak için kullanılır. Bu durum

²⁸⁰ Bu bakışa örnek için bkz. Nira Yuval-Davis, **Cinsiyet ve Millet**, Çev. Ayşin Bektaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

²⁸¹ Bu imaja yönelik önemli bir eleştiri: Nagehan Tokdoğan, “Sevginin Ve Nefretin Eğilip Bükülebilirliği: Kadınların Milliyetçiliği”, **Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet** içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

²⁸² Serpil Sancar, **Erkeklik: İmkânsız İktidar**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

²⁸³ Entelektüel kimliğiyle tanınan Sevan Nişanyan’ın eşinin üzerine dışkı dökmesini sembolik şiddet olarak yorumluyor: *Şiddete şiddetle karşılık vermeyi doğru bulmadığım için, Müjde Hanım’ın davranışına tam olarak uyan sembolik bir jestle yetindim.* <http://www.gazetevatan.com/esinin-uzerine-diski-doktu--186480-gundem/> (14.10 2018)

toplumsallığın siyasal olana ilişkin imkânlarla nasıl sıkı sıkıya bir ilişkisi olduğunu göstermiştir.

Ulus-devlet kimliği bu çalışmada siyasal olan ile kurulan bağda bir soyutlama düzeyi olarak ele alınmıştır. Bu iddiayı doğrular bir şekilde görüşmelerde ulus-devlet kimliğini aşan konumlara yönelik tutumlar da ifade edilmiştir. Sınıfsal konumlar, toplumsal cinsiyete dair tutumlar toplumsal hiyerarşideki diğer soyutlamalar olarak sıkça karşımıza çıkmıştır. Tezin kapsamını aşan bir şekilde farklı konumsallıklara dair de benzer bir şekilde siyasal olan ile bağ kurulduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla sınıflandırma kategorilerinin temelinde yer alan “biz ve onlar” ayrımı ulus-devlet kimliği ile kurulan ilişkiyi de şekillendirmektedir. Her türden öznellik ihtimali siyasal olanın sınırlarıdaysa, sınırların maddi ve manevi göstergeleri toplumsal yaşam içerisindeki ayrıcalıklara dayanan imtiyaz alanındaki sembolik sermaye dolayımına bağlıdır.

KAYNAKÇA

- Açıkel, Fethi, “Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi”, **Toplum Ve Bilim**, Sayı 70 Güz, 1996.
- Ağartan, Kaan, “Beyazlık Çalışmaları Aynasında Türklüğe Bakmak: Tartışmaya Bir Katkı”, **Birikim Dergisi**, sayı 277, 2012.
- Ahmed, Sara, **Duyguların Kültürel Politikası**, çev. Sultan Komut, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2015.
- Ahmed, Sara, **Mutluluk Vaadi**, çev. Deniz Mayadağ, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2016.
- Akşin, Sina, **Türkiye’nin Yakın Tarihi**, Ankara, İmaj Yayınevi, 2009.
- Akşit Vural, Elif Ekin, **Kızların Sessizliği**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Aktan, Hamza, **Kürt Vatandaşı**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Alpman, Polat S., **Esmer Yakalılar, Kent-sınıf-Kimlik ve Kürt Emegi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Althusser, Louis, **Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.
- Anderson, Benedict, **Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İskender Savaşır, 2. Baskı, İstanbul, Metis, 1995.
- Aristoteles, **Politika**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2014.
- Ayaz, Belkıs, **Cumhuriyetin İlk Yıllarında Akhisar Kazası (1923-1933)**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Doç. Dr. Mevlüt Çelebi, Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2006.
- Beşikçi, İsmail, **Unesco’ya Mektup**, Yurt Yayınları, Ankara, 1991.
- Biko, Steve **Siyah Bilinci**, Çev. Onur Eylül Kara, Ankara, Dipnot yayınları, 2018
- Bora, Tanıl (der.), **Taşraya Bakmak**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Bora, Tanıl, **Cereyanlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Bourdieu, Pierre, **Bir Otoanaliz İçin Taslak**, çev. Murat Erşen, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2013.

- Bourdieu, Pierre, “Simgesel Sermaye ve Toplumsal Sınıflar” ,**Cogito**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, say.76.
- Bourdieu, Pierre, **Ayrım; Beğeni Yargısının toplumsal Eleştirisi**, çev. Derya Fırat Şannan, Ayşe Günce Berkkurt, Ankara, Heretik Yayınları, 2015b.
- Bourdieu, Pierre, **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- Bourdieu, Pierre, **Eril Tahakküm**, çev. Bediz Yılmaz, Ankara, Bağlam Yayınları, 2014b.
- Bourdieu, Pierre, **Pratik Nedenler**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Hil Yayın, 2006.
- Bourdieu, Pierre, **Seçilmiş Metinler**, çev. Levent Ünsaldı, Ankara, Heretik Yayıncılık, 2014a.
- Bourdieu, Pierre **Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)**, çev. Aslı Sümer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015a.
- Bozarslan, Hamit, **Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze**, İletişim Yayınları, 2015.
- Bruinessen, Martin van, **Kürdistan Üzerine Yazılar**, çev. Nevzat Kırac, Bülent Peker, Leyla Keskiner, Halil Turansal, Selda Somuncuoğlu, Levent Kafadar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Bruninessen, Martin Van, **Ağa, Şeyh, Devlet**, çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Butler, Judith, **Kırılğan Hayat**, çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Cogito**, Pierre Bourdieu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, say.76.
- Coşar, Simten; Özman, Aylin (der.); **Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Çeğin, Güney, Göker, Emrah, Arlı, Alim, Tatlıcan, Ümit (der.), **Ocak ve Zanaat**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- Çiğdem, Ahmet, **Taşra Epiği**, İstanbul, Birikim Yayınevi, 2016.
- Denise, Natali, **Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran’da Ulusal Kimliğin Gelişmesi**, Çev. İbrahim Bingöl, Avesta Yayınları, İstanbul, 2009.

Dişçi, Zeliha, “Jacques Ranciere’de ‘Parça Olmayan Parça’ Kavramı Ve ‘Sınıf Olmayan Failler”, **I. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı II.**

Dişçi, Zeliha, **Jacques Ranciér’de Politik Olanın İmkani**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dan. Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat Aytaç, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset bilimi Ve Kamu Yönetimi Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Ankara, 2014.

Edgel, Stephen, **Sınıf**, çev. Didem Özyiğit, Dost Yayınevi, Ankara, 1998.

Ergin, Murat, “Is The Turk a White Man?” Towards a theoretical Framework for Race in the Making of turkishness”, **Middleeastern Studies**, c.37, 2014.

Ersanlı, Büşra, **İktidar ve Tarih**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.

Foucault, Michael, **Güvenlik Toprak Nüfus**, çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

Franz Kafka, **Dava**, çev. Gülperi Sert, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınlar, 2015.

Gorski, Philip S. (der.), **Bourdieu ve Tarihsel Analiz**, çev. Özlem Akkaya, Ankara, Heretik Yayınları, 2015.

Gürbilek, Nurdan , “Taşra Sıkıntısı”, **Defter Dergisi**, sayı 22 Sonbahar, 1994, s.74-92.

Gürbilek, Nurdan, **Benden Önce Bir Başkası**, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Gürbilek, Nurdan, **Kötü Çocuk Türk**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

Heper, Metin, **Devlet ve Kürtler**, İstanbul, Doğan Kitap, 2010.

Ishiguro, Kazuo, **Günden Kalanlar**, Çev. Şebnem Susam-Saraeva, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Kaygalak, Selin, **Kapitalizmin Taşrası**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

Kaymak, Özgür, **İstanbul’da Az(ınlık) Olmak: Gündelik Hayatta Rumlar, Yahudiler, Ermeniler**, İstanbul, Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2017.

Keneş, Hatice Çoban, **Yeni Irkçılığın “Kirli” Ötekileri: Kürtler, Aleviler, Ermeniler**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014.

Kentel, Ferhat, Ahıska, Meltem, Genç, Fırat, **"Milletin Bölünmez Bütünlüğü" Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilikler**, İstanbul, Tesev Yayınları, 2009.

- Koçak, Cemil, **Geçmişiniz İtina İle Temizlenir**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Koçak, Cemil, **Resmi Tarihe Meydan Okuyorum**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2014.
- Koyuncu, Büke, **“Benim Milletim...” AK Parti İktidarı, Din Ve Ulusal Kimlik**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kürt Meselesinde Algı ve Beklentiler**, Konda Araştırma, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Lindisfarne, Nancy, **Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslam ve Türk Milliyetçiliği**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- Meral Salman Yıkılmış, “Kadınlarla Mülakat Yapmak” **Fe Dergi** 7, no. 1, 2015, s. 96-107. (URL: http://cins.ankara.edu.tr/13_8.html 18.10.2018)
- Natali, Denise, **Kürtler ve Devlet Irak, Türkiye ve İran’da Ulusal Kimliğin Gelişmesi**, çev. İbrahim Bingöl, Avesta Yayınları, İstanbul, 2009.
- Neuman, W. Lawrence, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, İstanbul, Yayın Odası Yayınları, 2016.
- Neyzi, Leyla; Darıcı, Haydar, **“Özgürüm Ama Mecburiyet Var” Diyarbakırlı ve Muğlalı Gençler Anlatıyor**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Nur, Abdurrahman; Koytak, Elyesa, “Mümkün Bourdieu’ler Uzayında Bir Bourdieu: Türkiye Bilimsel Üretim Alanında Bourdieu Sosyolojisi”, **Sosyoloji Dergisi**, 3.Dizi, Sayı 29, 2014\2, s.331-356.
- Özarslan, Osman, **Hovardalar Âlemi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Pamuk, Orhan, **Kafamda Bir Tuhafılık**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016
- Pamuk, Orhan, **Kara Kitap**, İstanbul, yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Parla, Taha, **Türk Sorunu**, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Rancière, Jacques, **Demokrasi Nefreti**, çev. Utku Özmakas, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Rancière, Jacques, **Filozof ve Yoksulları**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- Rancière, Jacques, **Özgürleşen Seyirci**, çev. E. Burak Şaman, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.

- Ranci re, Jacques, **Siyasalın Kıyısında**,  ev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- Ranci re, Jacques, s y. Eric Hazan, **Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?**,  ev. Murat Erşen, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Ranci re, Jacques, **Uyuşmazlık**,  ev. Hakkı Hünler, İzmir, Ara-lık Yayınları, 2005.
- Sancar, Serpil, **Erkeklik: İmkânsız İktidar**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Saraçoğlu, Cenk, **Şehir, Orta Sınıf ve Kürtler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- Swartz, David, **Kültür ve İktidar**,  ev. Elçin Gen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Şenol, Mahmut, **Akhisar Düşerken**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Taşkın, Yüksel (ed.), **Siyaset: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- Thoreau, Henry David ; Saner, Hans; Rawls, John; King, Martin Luther; Galtung, Johan ; Habermas, Jürgen; Dworkin, Ronald ; Arendt, Hannah; **Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik**,  ev. Yakup  oşar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Tokdoğan, Nagehan, **Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- Türk, Bahadır, “Türkiye’de Ulus-Devlet Formasyonunun Ortaya  ıkış Sürecini Habitus Kavramı  zerinden Okumak “ **Bilig**, Sayı 57 Bahar, s. 202.
- Uyar, Turgut, **Büyük Saat**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.
-  nl , Barış “Türklüğün Kısa Tarihi”, **Birikim Dergisi**, İstanbul, sayı 274.
-  nl , Barış, “Türklük Sözleşmesinin İmzalanışı (1915-1925)”, **Mülkiye Dergisi**, sayı 38(3), s.47-81.
-  nl , Barış, **Türklük Sözleşmesi**, Ankara, Dipnot Yayınevi, 2018.
- Verg s, Jacques, **Savunma Saldırıyor**,  ev. Vivet Kannetti, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Wacquant, Loic, “Simgesel İktidar ve Grup Oluşumu: Pierre Bourdieu’nün Sınıfı Yeniden çerçevelemesi  zerine”, **Cogito**, İstanbul, Sayı 76 Bahar, 2014, s.204-229

Weber, Max, **Meslek Olarak Siyaset**. İstanbul, çev. Afşar Timuçin, Mehmet Sert, Chiviyazıları Yayınevi, 2006.

Winterson, Janette, **Atlas'ın Yüğü**, çev. Dilek Şendil, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2018.

Wright, Eric Olin, **Sınıf Analizine Yaklaşımlar**, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Nota Bene Yayınları, 2014.

Yayman, Hüseyin, **Türkiye'nin Kürt sorunu Hafızası**, Seta Yayınları, Ankara, 2011.

Yeğen, Mesut; Tol, Uğraş Ulaş; Çalışkan, Mehmet Ali; **Kürtler Ne İstiyor? Kürdistan'da Etnik Kimlik, Dindarlık, Sınıf ve Seçimler**, İstanbul, İletişim yayınları, 2018.

Yeğen, Mesut, **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Yeğen, Mesut, **Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa Cumhuriyet ve Kürtler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Yıldırım, Yavuz; Baştürk, Efe; "Rancıere Düşüncesinde Siyasal Olanın Önceliği". **Kaygı**. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 2016, s.51-62.

Yıldız, Ahmet, **“Ne Mutlu Türküm Diyebilene”**: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Yuval-Davis, Nira, **Cinsiyet ve Millet**, Çev. Ayşin Bektaş, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Zengin, Hatice Sevgi, **Modernleşme Sürecinde İktidar-Taşra İlişkileri: Türk Edebiyatında ‘Taşra’**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zührer, E. J., **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, çev. Yasemin Saner, İstanbul, 2016.

Zürcher, E. J. (der.), **İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

İnternet ve Görsel Kaynaklar

-<https://www.akhisar.bel.tr/akhisardayasam/12/nufusu-ekonomik-sosyal-ve-kulturel-yapi.html> (18.10.2018.)

- “80 Bin Kişi Kendini İhbar Etti”, **Bianet**, 17 Aralık 2014.
<https://bianet.org/bianet/ifade-ozgurlugu/160846-dusunceye-ozgurluk-80-bin-kisi-kendini-ihbar-etti> (15.10.2018)
- “Otobüs Koltuğunda İrkçılığa Karşı İnatçı Bir Kıvılcım: Rosa Parks” **Gazete Karınca**, 3 Aralık 2013, <http://gazetekarınca.com/2017/12/otobus-koltugundan-irkciliga-karsi-inatci-bir-kivilcim-rosa-parks/>. (24.10.2018)
- Michael Haneke (yön), **Cache (Saklı)**, 2005.
- Carles, Pierre (yön.), **Sosyoloji Bir Dövüş Sporudur**, 2001,
<https://www.youtube.com/watch?v=WiUXInyZhik>, (13.10.2018).
- Sarioğlu, Esra, “Beyazlığın ve Türklüğün Halleri”, **Demokrat Haber**, 31 Mart 2011,
<https://www.demokrathaber.org/beyazligin-ve-turklugun-halleri-makale,722.html>
(4.10.2018)

EKLER

Ek 1. ÖN GÖRÜŞME SORULARI

- Yaşınız :
- Cinsiyetiniz :
- Doğum yeriniz :
- Eğitim durumuz :
- Mesleğiniz :
- Anne ve babanızın doğum yeri :
- Anne ve babanızın eğitim durumu :
- Anne ve babanızın mesleği :
- Medeni durumuz :
- Eşinizin doğum yeri :
- Eşinizin eğitim durumu :
- Eşinizin mesleği :
- Çocuğunuz var mı? :
- Çocuklarınızın eğitim durumları :
- Çocuklarınızın mesleği :
- Sahip olduğunuz mülkiyet var mı? :
- Neler? :
- Aylık ortalama geliriniz ne kadar? :

Ek 2. GÖRÜŞMELERDE KULLANILAN SORU KALIPLARI

- Kendinizden bahseder misiniz?
- Akhisar'da yaşamak nasıldır? Boş zamanlarınızda neler yaparsınız? En çok nerelere gidirsiniz?
- Eğitim sizin için neyi ifade ediyor?
- Herhangi bir görüşe\inanca kendinizi yakın hisseder misiniz?
- Siyaset hakkında ne düşünüyorsunuz? Herhangi bir siyasi faaliyette bulundunuz mu? Temsiliyete ilişkin görüşleriniz nelerdir?
- Laiklik, devlet, din gibi kavramlar size neyi çağrıştırıyor?
- Türk olmak sizin için neyi ifade ediyor?
- Kadın hakları hakkında düşünceleriniz nedir?
- Son dönemde yaşanan siyasi gelişmeleri nasıl değerlendiriyorsunuz?
- Kürt sorunu hakkında düşünceleriniz nedir?

Ek 3. GÖRÜŞMECİLERE DAİR ÖZET BİLGİ

GÖRÜŞMECİ	YAŞ	CİNSİYET	MESLEK	EĞİTİM
G1	44	KADIN	EV HANIMI	LİSE
G2	50	KADIN	ÖĞRETMEN	LİSANS
G3	38	KADIN	ÖĞRETMEN	LİSANS
G4	46	KADIN	EV HANIMI	ÖĞRENCİ
G5	46	KADIN	EV HANIMI	LİSANS
G6	59	KADIN	EV HANIMI	LİSE
G7	56	ERKEK	İNŞAAT TEKNİKERİ	ÖN LİSANS
G8	59	ERKEK	MEMUR	LİSE
G9	42	ERKEK	ÖĞRETMEN	LİSANS
G10	40	ERKEK	SERBEST MESLEK	ÖN LİSANS
G11	54	KADIN	MEMUR	LİSANS
G12	55	ERKEK	ÖĞRETMEN	LİSANS
G13	49	ERKEK	AVUKAT	LİSANS
G14	60	ERKEK	ÖĞRETMEN	LİSANS
G15	57	ERKEK	SERBEST MESLEK	LİSANS
G16	53	ERKEK	ÖĞRETMEN	ÖN LİSANS
G17	61	ERKEK	ÖĞRETMEN	LİSANS
G18	39	KADIN	MUHABİR	LİSE
G19	43	KADIN	EV HANIMI	İLKÖĞRETİM
G20	32	KADIN	MUHASEBECİ	LİSANS
G21	35	ERKEK	BERBER	LİSE
G22	25	ERKEK	İNŞAAT MÜHENDİSİ	LİSANS
G23	44	ERKEK	ZİRAAR MÜHENDİSİ	LİSANS
G24	23	ERKEK	SERBEST MESLEK	LİSE
G24	60	ERKEK	ÖĞRETMEN	LİSANS
Toplam	25			

ÖZET

Ulus-devlet kimliği, tabi olunan devletin sağladığı imtiyazlar alanına dayanır. Vatandaşlar bu kimlik halesi çerçevesinde maddi ve manevi çıkarlar elde ederler. Bu çıkarların korunması ve sürdürülmesi, ulus-devlet kimliğinin içerdiği sembolik sermaye ile yakından ilgilidir. İmtiyazlardan yararlanabilmek, sembolik dile sahip olmayı, gerektiğinde o dili okuyabilmeyi gerektirir. Konjonktürel olarak ulus-devlet kimliğinin muhtevası değişebilir, sabit değildir. Bu değişken muhteva, sürekli mücadeleye açık bir zemin oluşturur. Sembolik sermayeye ilişkin mücadelenin sürdürülmesi siyasal olan ile yakından ilgilidir. Ranciere'in tarif ettiği anlamda siyasal olan sayılanlar ile sayılmayanlar arasındaki sonsuz eşitlik mücadelesidir. Bu açıdan baktığımızda sembolik bir sermaye olan ulus-devlet kimliğine dair eşitlik talepleri, siyasal olana yakinken, bu taleplerden doğan endişeler de siyasal olandan uzaklaşma eğilimini beraberinde getirir. Çıkar sahibi olmak, eşitlik talepleri üzerinden yeniden tartışmaya açarak herhangi bir eşitler arası eşitliğin bekasını tehlikeye atacağı için, konsensüsü destekleyen bir konumdur.

“Akhisar'da Sembolik Sermaye ve Siyasal Olan: Bir Alan Araştırması” adını taşıyan bu tez, ulus-devlet kimliğini sembolik sermaye olarak ele alırken, siyasal olan ile bağını analiz eden bir saha çalışmasıdır. Bu doğrultuda birinci bölümde Bourdieu ve Rancière üzerinden teorik çerçeve çizilmiştir. İkinci bölümde tarihsel olarak Türkiye'de ulus kimliğinin oluşumu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde saha görüşmeleri, ilk iki bölümün çerçevesinde analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Akhisar, Jacques Rancière, Pierre Bourdieu, Siyasal Olan, Sembolik Sermaye

ABSTRACT

The identity of nation-state depends on the arena of the privileges provided by the very state. The citizens acquire material and immaterial interests within the scope of this aura of identity. The protection and persistence of these interests are closely related to the symbolic capital involved in the identity of the nation-state. The content of the nation-state's identity can be changed conjecturally, i.e. it is not stable. This variant content always necessitates the conflict. The persistence of the conflict associated with the symbolic capital is nearly related to the political. As Rancière has defined it, the political is the infinite conflict between the countable and the uncountable. In this regard, while equality demands related to the nation-state's identity as a symbolic capital are close to the political, the concerns stemming from these demands also pave the way for the withdrawal from the political. The position of an interest group supports the consensus as it can endanger the perpetuity of equality among equals which is brought into question through equality-based demands.

This thesis which carries "Symbolic Capital and the Political in Akhisar: A Field Work" as its title, is a field research that deals with the identity of the nation-state as the symbolic capital and simultaneously seeks to analyze its ties with the political. In doing this, the first chapter is about the conceptual frameworks of Bourdieu and Rancière. The second chapter addresses the historical formation of the Turkish national identity. Finally, in the third chapter the analysis of the interviews conducted in the field work will be argued.

Key Words

Akhisar, Jacques Rancière, Pierre Bourdieu, the political, symbolic capital